

JENERİK | GENERIC
Marifetname

ISSN: 2757-752X
e-ISSN: 2791-707X

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/ Owner on behalf of
Siirt University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-6524-4749 | cerdemci@siirt.edu.tr

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Necati Sümer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-7875-6671 | necatisumerr@gmail.com

Etik Editörü / Ethics Editor

Arş. Gör. Dr. Hasan Demir
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-5881-1293 | demirhasan733@gmail.com

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Arş. Gör. Muhammet Hamza Çoban
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0008-2620-0381 | mhamzacoban@gmail.com

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Hasan Kamil Genç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8773-1222 | hasankamilgenc@gmail.com

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-6930-2523 | siamndol@hotmail.com

Yazım Editörü / Spelling Editor

Arş. Gör. Aslan Bilkay
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-2021-1169 | aslan.bilkay@siirt.edu.tr

Arş. Gör. Zeynep Kübra Kılıç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-6982-8605 | zeynepkubrakilic@gmail.com

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-9815-7521 | smyldz1995@gmail.com

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet Aktaş
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-3986-6189 | aktasahmet21@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-7396-2396 | ozkanyakup@windowslive.com

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılıç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-4815-7675 | eminebyzklnc@gmail.com

Arş. Gör. Emrah Baş
Muş Alparslan University, Faculty of Theology, Muş, Türkiye
Orcid 0000-0002-4080-7015 | emrah.04.bas@hotmail.com

Arş. Gör. Hamidullah Genç
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Türkiye
Orcid 0000-0002-8148-5841 | mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Orcid 0000-0002-1945-3937 | hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa Taş
Sakarya University, Faculty of Law, Sakarya, Türkiye
Orcid 0000-0002-8556-9479 | mustafatas@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Mücahid Şamil Gürel
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8062-6868 | mucahidgurel.60@gmail.com

Arş. Gör. Osman Karakuş
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye
Orcid 0000-0001-9002-3174 | osman.karakus@atauni.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Yıldız
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye
Orcid 0000-0002-0279-3134 | yldz.omer94@gmail.com

Arş. Gör. Ramazan Aslan
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye
Orcid 0000-0002-5602-6379 | ramazanaslan@trabzon.edu.tr

Arş. Gör. Selçuk Gezin
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-8477-4430 | selcukgezin@gmail.com

Arş. Gör. Yasemin Ateşmen Özer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-8363-2254 | yasemin.atesmen@siirt.edu.tr

Son Okuma / Last Reading

Arş. Gör. Sultan Koçak
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8192-4955 | kocak.sultan6@gmail.com

Yayın veya Danışma Kurulu / Editorial or Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Ünalın Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-5399-6521 | aunalan@siirt.edu.tr

Prof. Dr. Adnan Demircan İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-9290-0780 | adnan.demircan@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Adnan Memduhoğlu Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-0730-5566 | amemduhoglu@hotmail.com

Prof. Dr. Aitkul Makhayeva Abai University, Kazakhstan
Orcid 0000-0001-7169-5020 | aitkul_m@rambler.ru

Prof. Dr. Asım Yapıcı Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-7041-9064 | asim.yapici@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Çağfer Karadaş Uludağ University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-4991-1329 | ckaradas@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Emel Topcu International University of Sarajevo, Bosnia-Herzegovina
Orcid 0000-0003-4606-5961 | ctopcu@ius.edu.ba

Prof. Dr. Fadıl Aygan Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-1013-0506 | fadilaygan@gmail.com

Prof. Dr. Farsat Marie Ismael University of Zakho, Faculty of Humanities, Zakho, Iraq
Orcid 0000-0003-2512-0589 | firsat.ismail@uoz.edu.krd

Prof. Dr. Gassan Mortada Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0001-5491-8528 | g.mourtada@yahoo.com

Prof. Dr. İbrahim Çapak Bingöl University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-4473-3524 | icapak@bingol.edu.tr

Prof. Dr. Loui Khalil Qatar University, Qatar
Orcid 0000-0002-0836-5448 | loui.khalil@qu.edu.qa

Prof. Dr. Mehmet Bulgen Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-2372-471X | mbulgen@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-8966-5716 | mehmetmahfuz.soylez@neu.edu.tr

Prof. Dr. Sahip Beroje Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0001-5997-7930 | sahipberoje@yyu.edu.tr

Prof. Dr. Seyit Avcı Selçuk University Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-5490-2881 | seyit.avci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman Dönmez Akdeniz University, Faculty of Literature, Türkiye
Orcid 0000-0003-4251-6665 | sdonmez@akdeniz.edu.tr





Prof. Dr. Şinasi Gündüz İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-3393-7302 | sgunduzistanbul@edu.tr

Doç. Dr. Ramazan Akkır Tekirdağ University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-9516-7385 | rakkir@nku.edu.tr

Hakem Kurulu / Referee Board

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİMİZİN TARANDIĞI İNDEKSLER

 <p>TRIZIN</p>	 <p>ERIH PLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>	 <p>DOAJ</p>	 <p>EBSCO</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------

 <p>EBSCO HOST</p>	
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

11-14 EDİTÖRDEN/FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

15-36 Kant Düşüncesinde Metafiziğin Geçerli Bir Yönteme Kavuşturulması
Achievement of Metaphysics to a Valid Method in Kant's Thought
Ahmet Uğurlu

37-64 Mu'tezile'de Bilgi Kaynağı Görülmeyen İki Eğilim: Taklit ve İlham
Two Tendencies Not Recognized as Sources of Knowledge in
Mu'tazilism: Taqlid (Imitation) and Inspiration
Hüseyin Maraz

65-94 Bölünmüş Bir Toplumda Köprüler Kurmak: Hindistan'da Hindutva
ve Müslüman Çatışmaları
Building Bridges in a Divided Society: Addressing Hindutva and
Muslim Conflicts in India
Mehmet Masatoğlu

95-121 Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın "Ebhe'n-Neğamât
fî Terennümâtî'l-İlâhiyyât" İsimli Güfte Mecmuasında Bulunan İlâhî
Formundaki Eserlerle İlgili Bir Değerlendirme
An Assessment of the İlâhî-Form Works in the Lyric Miscellany
Named "Abhâ al-Naghamât fî Tarannumât al-İlâhiyyât" by
Tekirdağ-Born al-Shaykh al-Hâjj Hâfız Mehmed Rif'at
Ercihan Ülger-Ahmet Hakkı Turabi

- 123-151 İlk Dönem Tasavvufî Tefsir Anlayışında Allah Korkusu
(Tüsterî-Sülemî-Kuşeyrî Örneği)
The Concept of Fear of God in Early Sūfî Tafsîr Understanding
(The Example of al-Tuṣṭarî, al-Sulamî and al-Qushayrî)
Nevzat İnci - Eyüp Yaka
- 153-180 Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukundaki Gelişmeler Bağlamında
Kânûn-ı Esasî'nin Milli/ İslam Hukuku Kaynaklı Olup Olmaması
Meselesi
The Issue of Whether the Qânûn-e Asāsî is Based on National/
Islamic Law in the Context of Developments in Ottoman Law after
Tanzîmât
Hüseyin Karakaya
- 181-209 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmen Teftişine
İlişkin Görüşleri
Opinions of Religious Culture and Ethics Teachers on Teacher
Supervision
Serkan Gökalp
- 211-236 Şehristânî'nin Tanrı Tasavvuru: Negatif Teoloji Bağlamında
Antropomorfizm Eleştirisi
Shahristânî's Conception of God: A Critique of Anthropomorphism
in the Context of Negative Theology
Tarık Tanrıbilir
- 237-261 Yahudi Düşünür Bahya İbn Pakuda'nın el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-
Kulûb Eseri Çerçevesinde Mistik Görüşleri
Mystical Views of the Jewish Philosopher Bahya Ibn Paquda within
the Framework of al-Hidāya ilā Farā'iz al-Qulûb
Ömer Faruk Yıkar
- 263-285 Fıkhî Boyutuyla İstihâre Namazı
Istikhara Prayer with its Fiqh Dimension
İbrahim Sizgen

287-306

Moore'un Ahlaki Nesnellik Argümanı Ahlaki Göreceliğe Karşı Yeterli Mi?

Is Moore's Moral Objectivist Argument Sufficient Against Moral Relativism?

Burhan Başarslan

307-324

Mustafa Sabri Efendi'nin Nüzûl-i İsâ Meselesinde Sünnetin Kaynaklığına Başvurma Yöntemi

Mustafa Sabri Efendi's Method of Referencing the Authority of the Sunnah in the Issue of Descent of Jesus (Nuzûl al-İsâ)

Esra Yıldırım

Editörden,

Merhaba, 2024 yılının yeni sayısı ile tekrar karşınızdayız. Marifetname, 11 sayıya ulaştı. Giderek köklü bir dergiye dönüşmektedir. Girdiği yeni ve önemli uluslararası indekslerle yerini pekiştirmektedir. Bu çerçevede elinizdeki sayıda birbirinden değerli çalışmalar bulunmaktadır. 11/1’de, 12 adet araştırma makalesi yer almaktadır. Bunların 10’u Türkçe, kalan 2 tanesi de İngilizce kaleme alınmıştır.

Derginin ilk makalesinin adı “Kant Düşüncesinde Metafiziğin Geçerli Bir Yönteme Kavuşturulması”dır. Yazar, çalışmada Kant metafiziği üzerinde durmuştur. Bu sayının ikinci makalesinin adı “Mu’tezile’de Bilme Yöntemiyle Çelişen İki Eğilim: Taklid ve İlham”dır. Yazar çalışmada taklid ve ilham kavramları üzerinde durmuştur. Sayının üçüncü makalesinin adı “Bölünmüş Bir Toplumda Köprüler Kurmak: Hindistan’da Hindutva ve Müslüman Çatışmaları”dır. Yazar, İngilizce dilinde kaleme aldığı çalışmada Hint ve Müslüman çatışmalarını ele almıştır. Dördüncü makalenin adı, “Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif’at’ın ‘Ebhe’n-Neğamât fî Terennümâtî’l-İlâhiyyât’ İsimli Güfte Mecmuasında Bulunan İlâhî Formundaki Eserlerle İlgili Bir Değerlendirme”dir. Yazar, çalışmada Tekirdağlı bir yazarın önemli bir eseri üzerinde durmuştur.

Dergide yer alan beşinci çalışmanın adı, “İlk Dönem Tasavvufi Tefsir Anlayışında Allah Korkusu (Tüsterî-Sülemî-Kuşeyrî Örneği)”dir. Yazarlar, çalışmada Tasavvuf tefsiri çerçevesinde Allah korkusu meselesini ele almışlardır. Sayının altıncı çalışmanın adı “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukundaki Gelişmeler Bağlamında Kânûn-ı Esasî’nin Milli/ İslam Hukuku Kaynaklı Olup Olmaması Meselesi”dir. Yazar, makalesinde İslam hukuku bağlamında Kânûn-ı Esasî meselesini ele almıştır.

Marifetname’de yer alan çalışmalardan yedincisinin adı “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Görüşleri”dir. Yazar, çalışmada Din Kültürü alanındaki öğretmenlerin teftişe ilişkin görüşlerini değerlendirmiştir. Ciltteki sekizinci çalışmanın adı ise “Şehristânî’nin Tanrı Tasavvuru: Negatif Teoloji Bağlamında Antropomorfizm Eleştirisi”dir. Yazar, makalesinde Şehristânî bağlamında antropomorfizm konusunu ele almıştır. Sayıdaki dokuzuncu çalışmanın

adı ise “Yahudi Düşünür Bahya ibn Pakuda’nın el-Hidâye ilâ Ferâizi’l-Kulûb Eseri Çerçevesinde Mistik Görüşleri”dir. Yazar, makalesinde Yahudi bir düşünürün önemli bir eseri çerçevesinde mistik görüşlerine yer vermiştir.

Marifetname’de yer alan onuncu çalışmanın adı, “Fıkhî Boyutuyla İstihâre Namazı”dır. Yazar çalışmasında İslam hukuku çerçevesinde İstihâre namazı üzerinde durmuştur. Sayının on birinci makalesinin ismi “Moore’un Ahlaki Nesnellik Argümanı Ahlaki Göreceliğe Karşı Yeterli Mi?”dir. Yazar, İngilizce dilinde kaleme aldığı çalışmasında Moore’un Ahlaki nesnellik argümanını değerlendirmiştir. Bu sayının on ikinci ve son makalesinin adı ise “Mustafa Sabri Efendi’de Sünnetin Kaynaklık Değeri: Nüzul-i İsa Meselesi Örneği”dir. Yazar, çalışmasında Mustafa Sabri Efendi’nin görüşleri çerçevesinde Nuzul-i İsa meselesi üzerinde durmuştur.

Son olarak yeni sayımızın bilim dünyasına önemli katkılar sunmasını temenni ediyoruz. Bu çerçevede fakülte yönetimine, dergi ekibine, katkı sunan yazarlara ve hakemlere teşekkür ediyoruz.

Doç. Dr. Necati SÜMER
Marifetname Dergisi Editörü

From the Editor,

Hello, we are here again with the new issue of 2024. Marifetname has reached 11 issues. It is gradually turning into a well-established journal. It reinforces its place with new and important international indexes. In this context, there are valuable studies in this issue. In 11/1, there are 12 research articles. 10 of them are written in Turkish and the remaining 2 are written in English.

The first article of the journal is entitled "Achievement of Metaphysics to a Valid Method in Kant's Thought". In this article, the author focuses on Kantian metaphysics. The second article of this issue is entitled "Two Tendencies Not Recognized as Sources of Knowledge in Mu'tazilism: Taqlid (Imitation) and Inspiration". The author focuses on the concepts of taqlid and inspiration. The third article of the issue is entitled " Building Bridges in a Divided Society: Addressing Hindutva and Muslim Conflicts in India". Written in English, the author analyses the Hindutva and Muslim conflicts. The title of the fourth article is "An Assessment of the Ilāhī-Form Works in the Lyric Miscellany Named 'Abhā al-Naghamāt fī Tarannumāt al-Ilāhiyyāt' by Tekirdağ-Born al-Shaykh al-Hājj Hāfiz Mehmed Rif'at". In his study, the author focuses on an important work of a Tekirdağ-born writer.

The title of the fifth study in the journal is "The Concept of Fear of God in Early Sūfī Tafsīr Understanding (The Example of al-Tustarī, al-Sulamī and al-Qushayrī)". In this study, the authors addressed the issue of fear of Allah within the framework of Sūfī Tafsīr. The title of the sixth article of the issue is "The Issue of Whether the Qānūn-e Asāsī is Based on National/Islamic Law in the Context of Developments in Ottoman Law after Tanzīmāt". In his article, the author deals with the issue of Qānūn-e Asāsī in the context of Islamic law.

The seventh study in Marifetname is titled "Opinions of Religious Culture and Ethics Teachers on Teacher Supervision". In his study, the author evaluated the views of teachers in the field of Religious Culture and Ethics on teacher inspection. The eighth study in the volume is entitled "Shahristānī's Conception of God: A Critique of Anthropomorphism in the Context of Negative Theology". In his article, the author deals with anthropomorphism in the context of Shahristānī. The

title of the ninth study in the issue is "Mystical Views of the Jewish Philosopher Bahya ibn Paquda within the Framework of *al-Hidāya ilā Farā'iz al-Qulūb*". In his article, the author includes the mystical views of a Jewish thinker within the framework of an important work.

The title of the tenth study in Marifetname is "Istikhāra Prayer from the Perspective of Islamic Law". In his study, the author focused on the istikhāra prayer within the framework of Islamic law. The eleventh article of the issue is entitled "Is Moore's Moral Objectivist Argument Sufficient Against Moral Relativism?". The author evaluates Moore's moral objectivity argument in his study written in English. The twelfth and last article of this issue is entitled "Mustafa Sabri Efendi's Method of Referencing the Authority of the Sunnah in the Issue of Descent of Jesus (Nuzūl al-Īsā)". In his study, the author focuses on the issue of Nuzūl al-Īsā within the framework of Mustafa Sabri Efendi's views.

Finally, we hope that our new issue will make significant contributions to the world of science. In this context, we would like to thank the faculty management, the editorial board of the journal, contributing authors and referees.

Assoc. Prof. Necati SÜMER
Chief Editor of Marifetname

Kant Düşüncesinde Metafiziğin Geçerli Bir Yönteme Kavuşturulması

Doç. Dr. Ahmet Uğurlu | ORCID:0000-0002-6983-7891 | ahmetugurlu@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Bolu, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x1kqx83>

Öz

Kant metafiziğin temel meseleleri olan Tanrı, ruh ve özgürlük gibi ideaların bilgisi ya da varlığı tartışmalarının bir çözüme kavuşması gerektiğini düşünür. Ona gelene kadar sorunun çözülmemesinin sebebi olarak da metafiziksel bilgiye kaynaklık eden felsefi bilginin matematikten temelde farklı olduğunun ortaya konulamamasını göstermektedir. Kant daha önceki filozoflardan farklı olarak matematiğin temellendiği önerme türünü sentetik apriori olduğunu iddia eder. Bu nedenle de, matematiksel önermelerin felsefi bilginin temellendiği analitik önermelerden yapı itibarıyla farklı olduğunu düşünür. Kant ideaların teorik olarak ortaya konulamayacağını gösterdikten sonra bunların pratik alanda en yüksek iyinin gerçekleşmesinin nedenleri olarak varsayılması gerektiğini ortaya koymuştur. O, bu ideaların geçerli olduğu alanın pratik alan olduğunu göstermekle metafiziği bir yönteme kavuşturduğunu ve böylece aklın önüne geçilemez yönelimin sonucunda içine düştüğü yanılsamalardan kurtulduğunu düşünür. Bu çalışmamızda Kant'ın ideaların varlığına dair ortaya koyduğu metafiziksel yöntemin ne olduğu ve Kant'ın daha önceki filozofların yanılsamaya düşmesine sebep olarak gördüğü felsefi bilgi ile matematiksel bilgi arasındaki farklılıkların ne olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Kant, Tanrı, Ahlak, En Yüksek İyi, Mutluluk.

Atıf Bilgisi: Uğurlu, Ahmet. "Kant Düşüncesinde Metafiziğin Geçerli Bir Yönteme Kavuşturulması". *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 15-36.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1415686>

Geliş Tarihi	06.01.2024
Kabul Tarihi	22.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ahmet Uğurlu).
Etik Beyan	Yapıldı – iThenticate
Benzerlik Taraması	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Etik Bildirim	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Çıkar Çatışması	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Finansman	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Telif Hakkı & Lisans	

Achievement of Metaphysics to a Valid Methodin Kant's Thought

Assoc. Prof., Ahmet Uğurlu | ORCID: 0000-0002-6983-7891 | ahmetugurlu@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Bolu, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x1kqx83>

Abstract

Kant believes that the question of knowledge on or existence of ideas such as God, soul, and freedom, requires resolution. He attributes the inability to resolve this problem to the failure to demonstrate that philosophical knowledge, as the basis of metaphysical knowledge, fundamentally differs from mathematics. Unlike previous philosophers, Kant identifies the premise on which mathematics is based as being synthetic a priori. For this reason, he asserts that mathematical propositions are structurally different from analytical propositions on which philosophical knowledge is based. After demonstrating that ideas cannot be theoretically established, Kant revealed that they should be assumed as the reasons for the realization of the highest good in the practical field. He believes that by showing the practical field as the realm where these ideals hold validity, he has provided metaphysics with a method, thus freeing reason from the delusions into which it falls as a result of its inexorable tendency. This study aims to examine Kant's metaphysical method regarding the existence of ideas and to illustrate the differences between philosophical knowledge, which Kant attributes to the delusions of previous philosophers, and mathematical knowledge.

Keywords: Philosophy of Religion, Kant, God, Morality, The Highest Good, Eudaimonia

Citation: Uğurlu, Ahmet. "Achievement of Metaphysics to A Valid Methodin Kant's Thought". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 15-36.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1415686>

Date of Submission	06.01.2024
Date of Acceptance	22.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ahmet Uğurlu).
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kant'a göre felsefede çözüme kavuşturulması gereken en önemli sorun, metafiziğin matematiğe benzer şekilde bir yöntemle sahip olmamasıdır. Ona göre metafiziğin diğer bütün bilimlere temel olma iddiasında olmasına rağmen temel önermelerinin geçerliliği noktasında herkesi ikna edecek bir noktaya ulaşamamış olmasının çözümü gereken bir sorun olduğu söylenebilir. O, metafiziği bir yöntemle kavuşturmaya yönelik çabaların sonuçsuz kaldığını ve metafiziğe dair herhangi bir şekilde genel geçer zemin ortaya koyma umutlarının da tükendiğini düşünür. Kant'a göre bunun sebebi olarak da matematikte var olan zorunluluğun ve geçerliliğin aynı şekilde felsefe alanında da yakalanabileceğine dair inançtır. Matematiğin tecrübeye bağlı kalmaksızın bilgi sağladığının görülmesi aynı durumun felsefe için de geçerli olduğu kanaatine götürmüştür. Bu iki bilgi türünün yapı itibariyle farklı olduğunu ve bunun düşünce tarihinde fark edilemediğini iddia eder. Yani Kant'ta göre bu iki bilgi arasında var olan farklılık ortaya konulamadığı için metafizik ile ilgili yanılsamaların kaynağındaki problemler teorik alanda fark edilememiştir. Ona göre düşünce tarihi boyunca metafiziğin temel meseleleri olan Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük gibi idealerin varlığı ile ilgili iddialar sürekli bir şekilde teorik felsefe aracılığı ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ama bu iddialarda bulunanların sürekli olarak yanılsamalara düşmesi ve bir türlü bu yanılsamalardan de çıkış yolu bulamaması düşünce tarihi açısından bir sorun teşkil etmiştir. Kant'a göre eleştirel felsefenin görevi bu idealerin teorik akıl itibariyle kanıtlanamayacağını ve teorik olarak bunlar hakkında iddialarda bulunmanın bir yanılsama içerdiğini göstermektir. Bununla birlikte bu durum, Kant açısından bu idealerin varlığının hiçbir şekilde ortaya konulamayacağı ya da bunlar hakkında konuşulamayacağı anlamına gelmez. O, pratik akıl itibariyle bu idealerin var olduklarını iddia etmenin geçerli olduğunun gösterilebileceğini düşünür.¹

Kant, felsefi bilgi ile matematiksel önermelerin doğası itibariyle temelde farklı olduğunu göstermek adına bu iki tür bilginin kaynaklandığı yargıların arasında farklılıklar olduğunu savunur. Ona göre şimdiye kadar yargılar hep sentetik aposteriori ve analitik apriori şeklinde ayrıma tabi tutulmaktaydı. Felsefi bilgiler ile matematiksel bilgilerin temelde analitik apriori yargılar olduğu fikri bu iki bilgi türü arasında farkın ortaya konulmasını engellediği gibi felsefenin ulaşamayacağı bilgilere sahip olduğu yanılgısına da kaynaklık etmektedir. Kant'a göre analitik yargılar ve sentetik yargılar arasındaki temel farklılığı

¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi: Kritik der reinen Vernunft. 1781-1787* (İstanbul: Idea Yay, 2008), A713, 659.

yargının konusu ile yüklemi arasında kurulan ilişki türü belirler. Eğer yüklem konu durumundaki terimin anlamında bulunan ve analiz yoluyla ortaya çıkarılan bir anlam ise bu tür yargılar analitik yargılar diye adlandırılıyor iken konu ile yüklem arasında bu tür bir ilişkiden bahsedilemiyorsa bu tür yargılar da sentetik olarak isimlendirilir.² Analitik yargılar çözümleyici nitelikte oldukları için bilgiyi genişletmek yerine daha apaçık hale getirmeye yaradıkları söylenebilir iken sentetik yargılar için ise konu durumundaki terimin anlamında bulunmayan bir anlam aracılığı ile var olması nedeniyle bilgiyi genişlettikleri söylenebilir. Kant'a göre onun dönemine kadar matematik ve felsefenin analitik yargılar başlığı altında incelenmesi bu iki bilgi türünün temelde aynı olduğu kanaatini doğurmuş ve bunun sonucu olarak hem matematikte yakalanan zorunluluğun hem de tecrübeden bağımsız bilgi elde edebilmenin felsefe içinde geçerli olduğu yanılmasına sebep olmuştur. Oysa ona göre matematiksel bilgi apriori olmasına yani zorunlu ve evrensel olmasına rağmen analitik olduğu söylenemez. Matematiksel işlemlerin analitik olduğunu iddia edebilmek için bu işlemlerin konu durumunda terimin anlamında bulunan bir yüklem üzerinden oluşturulması gerekir ki ne aritmetikte ne de geometride yapılan işlemlerde böyle bir durumun var olduğundan bahsedilemez.³

Sentetik ve analitik yargılardan farklı olarak sentetik apriori önermelerin varlığından ilk defa bahseden kişinin Kant olduğu söylenebilir. Ona göre sentetik apriori önermeler analitik önermelere benzer şekilde zorunlu ve evrensel olmasına rağmen onlar gibi konunun anlamının tahlilinden yüklem durumundaki terime ulaşabildiği söylenemez. Ona rağmen yargıdaki terimler arasındaki bağı zorunlu ve evrensel bir zeminde kurma imkânından bahsedilebilir. Matematiksel yargıların sentetik olduğuna, matematiksel işlemlere konu olan sayı ve geometrik terimlerin analiz yoluyla yargılara kaynaklık etmemesi kanıt olarak gösterilebilir. Kant'a göre örneğin geometrideki üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğu türündeki bir yargıya ne üçgen teriminin analizinden ne de iki dik açı teriminin analizinden yola çıkılarak ulaşılabilir. Gerçi geometride bazı terimlerin varlığından bahsedilse de bu terimlerin anlamı terimlerin ilişkili olduğu durumları analitik açıdan gösterme noktasında yeterli değildir. Eğer geometri analitik bir bilgi türüne sahip olsaydı temel terimlerden yola çıkarak geometrik şekillerle ilgili bütün bilgilerin türetiliyor olması gerekirdi. Oysa Kant'a göre analitik yolla ulaşılabilen bazı geometrik sonuçlara pergel ve cetvel yoluyla ulaşmanın mümkün olduğu kolayca gösterilebilir.⁴

² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011), 14.

³ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A718, 64.

⁴ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A719, 663.

“Bir filozofa bir üçgen kavramı verdiğimiz ve onu kendi yolunda üçgenin açılarının toplamının dik açıyla nasıl bir ilişkide olduğunu bulmaya bıraktığımızı varsayalım. Elinde üç doğru çizgi tarafından kapatılmış ve üç açısı olan bir betinin kavramından başka hiçbir şey yoktur. Bu kavram üzerinden nedenli düşünürse düşünsün yeni hiçbir şey üretemeyecektir. Doğru çizgi kavramını ya da bir açı kavramını ya da üç sayısını ayrıştırabilir ve durulaştırabilir, ama bu kavramlarda yatmayan başka hiçbir özelliğe ulaşamaz.”⁵

Kant, bilginin temelinde yetiler olduğunu ve bu yetilerin işleyişinin kuralları ve malzemesi dikkate alındığında farklı yargı türlerinin açık hale getirilmesi ve hangi yargı türünün nesnel ve geçerli olduğunu tespit edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre analitik yargıların kaynağında olan kavramlar saf sentez kurallarına bağlı bir şekilde zaman ve mekâna tabi bir şekilde gerçekleşir.⁶ Bu nedenle de Kant analitik yargılardaki terimlerin anlamlarının hissetme yetisinde ortaya çıkan duyusal temsillere bağlı olduğunu ve hissetme yetisinde ortaya çıkan temsillerin sürekli yenilenmesine bağlı olarak da analitik yargıların dayandığı kavramların kuşatıcı olmadığını iddia eder.⁷ Ayrıca bu kavramların temelinde muhayyilenin sentezi bulunmaktadır ki bu sentez saf kurallardan hareketle gerçekleşmez. Muhayyilenin bu sentezinin temelinde teleolojik bir ilke bulunmaktadır ki bu teleolojik ilke zamanın anlarından bağımsız gerçekleştiği söylenemez. Anların saf bir sentez aracılığı ile ayrıştırılıp bir araya getirilmesinin kuralları apriori iken anların içinde taşıdığı duyusal malzemenin sentezi için böyle bir durumdan bahsedilemez.⁸

Michael Friedman Kant düşüncesindeki matematiksel yargıların monadik olmadığını ve bu nedenle de sonsuzluğu temsil etmeye müsait olduğunu ifade eder. Ona göre Kant öncesi dönemde matematiksel yargılar analitik olarak görüldüğü için sonsuzlukları matematiksel olarak temsil etme imkanı bulunmamaktaydı. Oysa Kant matematiksel yargıların sentetik apriori ve zaman ve mekanın hissetme yetisinin formu olduğunu göstererek klasik düşüncede var olan monadik anlayışı terk etmiştir. Kant mekanın sonsuz bir görüş olduğunu iddia etmiş ve bu sonsuzluk görüşünün kaynağında klasik mantık anlayışını olmadığını savunmuştur. Kant'ın matematiksel yaklaşımındaki mekanın sonsuzluğu kavramsal olarak kuşatılamayan ve inşa etme ile tüketilemeyen bir yapıda olması hasebiyle de klasik sonsuzluk anlayışından farklı olduğu söylenebilir. Ayrıca inşa edilen her geometrik unsur mekan

⁵ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A717, 661.

⁶ Michael Friedman, “Regulative and Constitutive”, *The Southern Journal of Philosophy* 30/S1 (1992), 81.

⁷ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, 30.

⁸ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A711, 658.

görüsünün altında tümel bir kavramın tikel bir mevcudu alma şeklinde bulunmaz. İnşa edilen her şekil mekan görüşünün bir parçası olarak bulunuyor iken tümel bir kavramın tikel bireyle ilişkisi örnekleme şeklindedir. Yani Michael Friedman'a göre saf görüde geometrik inşalar bir bütünün farklı parçalar halinde tutulması iken aynı şey kavramlar için söz konusu edilemez.⁹

Bu nedenlerle Kant'a göre metafiziksel bilginin kendisine dayandığı felsefi bilgi ile matematiksel bilgi arasında temel farklılıklar bulunmaktadır. Felsefi bilgi daha çok kavramlar üzerinden bir analiz sonucu elde edilen bir bilgi iken matematik için böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Ona göre matematik saf görüye dayanan bir sentez üzerinden üretilen bir bilgi olması hasebiyle de felsefi bilgi gibi bir analize başvurulamaz¹⁰. O, hissetme yetisinde saf formları olan zaman ve mekânın bir görü olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Saf forma sahip olan zamanın saf görüsü aracılığı ile matematikte bulunan sayıların ardışıklığının elde edildiğini düşünen Kant'ta göre herhangi bir terimin anlamını açık hale getirmek üzerinden matematiksel bilgiye ulaşamaz. Diğer bir saf görü olan mekân aracılığı ile de geometriye ait bilgilerin türetildiğini düşünmektedir.¹¹ Ayrıca matematiksel bilgi kategoriler aracılığı ile muhayyile yetisinin gerçekleştirdiği bir sentez sonucunda elde edilir. Bu anlamda matematiksel bilgi kavramların saf bir zeminde inşası ile var olabilmekte iken felsefi bilgi için böyle bir durum söz konusu değildir. Felsefi bilgiler mevcut olan kavramların anlamlarının analiz edip açık hale getirilmesi sonucunda var olur.¹²

“Felsefi bilgi kavramlardan us bilgisi iken, matematiksel bilgi ise kavramların yapılaştırılması ile elde edilen us bilgisidir. Ama bir kavramı yapılaştırmak ona karşılık düşen sezgiyi apriori sergilemek demektir. Bir kavramı yapılaştırmak öyleyse görgül olmayan bir sezgiyi gerektirir ki bu, sezgi olarak tekil bir nesnedir, ama gene de, bir kavramın yapılaştırılmasının (evrensel bir tasarım) olarak, aynı kavram altına düşen tüm olanaklı sezgiler için evrensel geçerliliği tasarımda anlatması gerekir. Böylece bir üçgen çizerim, ve bunu bu kavrama karşılık düşen nesneyi ya salt imgelem yoluyla arı sezgide ya da yine ona göre bir de kağıt üzerinde görgül sezgide, ama her iki durumda da herhangi bir deneyimden hiçbir model ödünç almaksızın bütünüyle apriori tasarımıyarak yaparım”¹³

Kant'a göre felsefi bilgide kavramların evrenselliği üzerinden tecrübede

⁹ Michael Friedman, *Geometry, Construction, and Intuition in Kant and His Successor* (New York: Cambridge U.P, 2007), 187.

¹⁰ Jaakko Hintikka, *The philosophy of mathematics* (London: Oxford U.P, 1969), 205.

¹¹ Emily Carson, “Kant on Intuition in Geometry”, *Canadian Journal of Philosophy* 27/4 (1997), 501.

¹² Kant, *Arı usun eleştirisi*, A716, 661.

¹³ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A714, 659.

olan belirlendiği için felsefenin tekil olanı evrensel bir tarzda ortaya koyduğu söylenebilir. Evrensel olan kavramın altına tam olarak hangi tekillerin girebileceği belirlenemeyeceği için felsefi bir yolla bir nesnenin tamamen kuşatılabilmesinden bahsedilemez.¹⁴ Çünkü nesneye ait durumlar hissetme yetisi aracılığı ile tecrübeye sürekli bir şekilde yenilenebilmektedir. Bu da herhangi bir nesnenin kavramlar üzerinden tam olarak tanımlanamaması ya da belirlenememesi gibi bir sonuca kaynaklık etmektedir. Oysa matematiğin saf görüde gerçekleşen bir sentezleme sonucunda var olan bir bilgi olması hasebiyle tekil olanda evrensel olanı ortaya çıkarmaya imkân sağladığı söylenebilir. Ona göre bilgi tecrübeye ortaya çıkan aposteriori malzemenin tam algının birliğine tabi tutulması sonucunda mümkün olur. Tam algının birliği eğer sentetik bir birlik ise evrensel ve zorunlu bilgiye imkân sağlayabilir. Fakat tam algının analitik birliği üzerinden gerçekliği ya da doğada var olan olayları belirlemeye çalışmak ya da tecrübe edilenle ilgili zorunlu ve evrensel yasalara ulaşmaya çalışmak geçerli bir yol değildir. Kant'a göre felsefi bilgi tam algının tecrübeye ortaya çıkanı bilincin analitik birliği üzerinden belirlenmesine dayanır. Ona göre bilincin analitik birliği gerçekliğin belirlenebileceği ya da tecrübenin yasalarının türetilebileceği bir zemin değildir. Çünkü tecrübenin kuruluşuna atfedilen sentetik zorunluluk bilincin birliğine tabi olsa da tecrübenin içeriğine dair bir analize İmkân kılmaz. Yani ona göre tecrübenin kuruluşunda işlevsel olan kavramlar tecrübenin içeriği hakkında herhangi bir bilgi sağlamazlar. Oysa felsefe tecrübenin kuruluşunda herhangi bir işlevleri olmasa bile kavramlardaki analitik birlik üzerinden tecrübe hakkında çıkarımlar veya tespitlerde bulunmaya çalışır. Felsefenin tecrübenin tümünü kuşatmaya yönelik bu çabası hissetme yetisinin zaman ve mekân formuna bağlı olması nedeniyle sonuçsuz kalır. Yani ona göre kavramların anlamları mekân ve zamanda ortaya çıkan temsillere bağlı iken zamanın ya da mekânın tümünü açacak bir şekilde koşulsuz bir bilgiye götüreceğini iddia etmek doğru değildir.¹⁵

“Felsefi bilgi öyleyse tikeli yalnızca evrenselde, matematiksel bilgi ise evrenseli tikelde, ya da giderek tikel olanda ve gene de a priori ve us aracılığı ile irdeler, öyle ki nasıl bu tekil yapılaştırmanın belli evrensel koşulları altında belirleniyorsa, benzer olarak kavramın nesnesinin de, - bu tekil nesne ona yalnızca onun şeması olarak karşılık düşer- evrensel olarak belirlenmiş olduğu düşünülmelidir.”¹⁶

Kant felsefi bilginin kendisine temellendiği kavramları de sentez faaliyetinin bir sonucu olarak görür. Determinatif yargılar aracılığı ile

¹⁴ Friedman, “Regulative and Constitutive”, 74.

¹⁵ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A47, 100.

¹⁶ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A714, 660.

gerçekleşen saf sentezden bağımsız olarak bu tür bir sentezin aposteriori bir görüye dayandığını iddia eder; bu nedenle de tecrübeyi kuşatacak bir görüye ulaşılmasını mümkün görmemektedir. Bu tür bir sentezi belirleyen zemini öznel olarak nitelendirdiği için ona göre bu sentezin evrensel ve zorunlu bir yapıda olduğundan bahsedilemez. Öznel olmasının temelinde yatan neden, sentezi belirleyecek herhangi bir saf kavramın olmayışıdır. Aposteriori temsillerin öznel bir zeminle sentezlemesi bu kavramların içerik itibariyle de kuşatıcı bir içeriğe ulaşmalarına engel bir durumdur. Birey tümel terimleri zamandaki niyet ve yönelimlerinden bağımsız olarak kullanmadığı için bu kavramların anlam itibariyle herkes için geçerli bir zemine ulaşması mümkün olmamaktadır. Çünkü zihin kavramların inşasında gündelik ihtiyaç ve yönelimlerinden bağımsız hareket edemez. Bu kavramları belli amaçlara ulaşmak ya da niyetini izhar etmek amacıyla kullanır. Bu nedenle de sürekli bir şekilde kişi zaman ve mekâna tabi bir şekilde kendi öznelliğine bağlı olarak bu kavramları kullanır. Yani bireyin öznelliği zamanın bir anında ya da mekânın bir yerinde yönelimine bağlı olarak ortaya çıkar. Kant'ın bu düşüncesi en temelde benliğin zaman ve mekândaki çokluğa bağlı olarak ortaya çıktığı fikrine temellenir. Ona göre kişisel bilincin, zaman ve mekândaki çokluğa bağlı kalmaksızın açıklanmaya çalışılması sonuçsuz kalır. Kant'a göre bu nedenle aposteriori kavramların öznellikten bağımsız bir anlam kazandıklarından bahsedilemez.

“Felsefecinin ve matematikçinin, biri kendi yolunda kavramlara göre ilerleyen ve ötekisi ise kavramlarla uyum içerisinde a priori sergilediği sezgilere göre ilerleyen bu iki us sanataçısının böylesine ayrım gösteren durumlarının nedeni ne olabilir? Yukarıda sunulan aşkınsal temel öğretilere göre bu neden açıktır. Burada yalnızca kavramların ayrıştırılmasıyla üretilebilen analitik önermeler ilgilenmiyoruz (ki bunlarda felsefecinin hiç kuşkusuz hasmı karşısında üstünlüğü olacaktır); tersine, ilgilendiğimiz şey yalnızca sentetik, ve dahası, a priori bilinmeleri gereken önermelerdir.”¹⁷

1. Felsefi Bilgi ile Matematiksel Bilginin Arasındaki Temel Farklar

Kant'a göre felsefi bilginin matematikten üç noktada farklıdır. Bunların ilki tanım yapmakla ilgilidir ve tanım bir kavramın içeriğinin tam olarak ortaya çıkarılması olarak ifade edilebilir. Kant'a göre felsefi tanımlar hiçbir şekilde tam olamazlar. Bunun sebebi tanımlanan şeyin birçok yönden ayrıştırılarak ortaya konulabilmesidir. Herhangi bir şeyi tanımladığımızda onunla ilgili belirttiğimiz noktaların tam olduğundan emin olamayız. Yani herhangi bir şekilde tanımda kullanılmayan bir nokta daha sonra belirgin hale gelebilir. Bu nedenle herhangi bir kavram ile ilgili felsefi olarak tam bir tanım yapmak mümkün değildir. Oysa

¹⁷ Kant, *Arı usun eleştirisi*, 718, 662.

matematikte ise kavramlar tanımını öncelemediklerinden ya da kavram tanım aracılığı ile var olduğundan böyle bir sorundan bahsedilemez. Kant'a göre kavram matematikte tanıma bağlı olarak içerik kazanır ve kavramın içeriği tanım aracılığı ile üretildiği için herhangi bir belirsizlikten bahsedilmesi doğru değildir.

Kant felsefi tanım için altın metalini örnek olarak vererek bu metal ile ilgili yapılabilecek bütün tanımların eksik kalabileceğini ifade eder. Ona göre altın metalini tanımlarken kullanacağımız bütün özellikler eksik kalabilir ya da sonradan keşfedilen ya da ortaya çıkan bir özellik nedeniyle de tanım değişmek durumunda kalabilir. Oysa matematikte kullanılan tanımlar kavramları öncelediği ve tanım aracılığı ile kavramda düşünülen belirlendiği için bu tür bir müphemlik ortaya çıkmaz. Yani Kant'a göre matematiğin temelinde var olan sayı ve şekiller saf görüde gerçekleşen bir inşa faaliyetine tabi olarak mevcudiyetlerini kazanmaktadır. Matematiksel nesnelere inşa sonucunda var oldukları için bu nesnelere bu inşayı önceleyen bir varlığından bahsedilemez. Matematiğin bir tür saf görüde kavram inşa etme faaliyeti olarak tanımlanması matematiği, tanım üzerinden nesneye gitmek gibi bir felsefi faaliyete bağlı olmaktan kurtarır.

Felsefedeki tanımlar, konusu olan nesneyi ya da meseleyi belirlemede tecrübeye göre önceliklidirler. Felsefi bilgide kavramlar hissetme yetisinden bağımsız olarak değerlendirilip bu kavramlar üzerinden duyuşal görüdeki nesnelere belirlenmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu nedenle bir kavramın bilinci onun tecrübesini önceler; yani bir kavram zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde tecrübeye olanı belirler. Oysa matematikte var olan kavramların görüye bağlı olarak tanımlarını önceleyecek şekilde bir varlıklarından bahsedilemez. Saf ve duyuşal görüde gerçekleşen inşa sayesinde kavramlar mevcut olurlar. Bu nedenle de kavramların bu inşadan bağımsız bir şekilde nesnesini belirleyebildiğinden bahsedilemez. Duyuşal görüdeki senteze bağlı bir şekilde inşa edildikleri için felsefi kavramlar, saf görüde inşa edilen matematiksel kavramların kesinliğine ve zorunluluğa sahip olamazlar. Bu nedenle Kant, felsefenin tanım noktasında matematiğe benzemeye çalışmasının doğru olmadığını düşünür.¹⁸

Felsefe ile matematiksel bilginin farklarının ikincisini postülatlar noktasında gören Kant, felsefede istenen kesinliğin postülatlar noktasında da elde edilemeyeceğini düşünür. Herhangi bir yargının postülat olabilmesi için apriori bir senteze dayanması gerekir. Oysa felsefe kavramların analitik birliği üzerinden bilgiyi elde etme çabasında olduğundan postülatların sahip olduğu kesinliğe ulaşamaz. Kant'a göre postülat en temelde hissetme yetisinde ortaya

¹⁸ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A728, 670.

çıkan duyusal malzemenin işlenmesi ile ilgili temel önermeler olması gerektiği için matematik bu kesinliğe ulaşmaya daha uygundur. Oysa felsefe, kaynağı hissetme yetisi olsa da hissetme yetisinden bağımsız nesnelere bilgisini sunma çabasında olmasından dolayı postülat olmaya uygun değildir. Kant için gerçek anlamda bilgi, hissetme yetisinin formu üzerinden gerçekleşen ya da hissetme yetisinde bulunan malzemeye dayanan sentezden kaynaklanıyor olmalıdır. Oysa felsefenin hissetme yetisindeki malzemeden üretilen kavramların bu yetiden bağımsız olarak gerçekliğe delalet ettiği üzerinden bir bilgi arayışı olduğu söylenebilir. Salt kavramlar üzerinden bir bilgi arayışı hissetme yetisi ve bu yetideki duyusal malzemenin dikkate alınmaması üzerinden gerçekleşir. Kant bu tür bilgi arayışının zorunlu olarak amfiboli ile sonuçlanacağını düşünür. Bu anlamda felsefi olarak bilgi arayışının özünde amfibolik bir durum olduğunu düşünen Kant, matematiksel bilgi için böyle bir durumun geçerli olmadığını düşünür. Ona göre bilginin kesinliği hissetme yetisinin saf formlarının sentezine dayanması gerekir. Matematik, hissetme yetisinin saf formu üzerinden gerçekleşen bir sentez sonucu var olduğu için bilgi olmada ya da bilgiye kaynaklık etme de daha öncelikli olduğu söylenebilir.¹⁹

Kant'a göre felsefi bilgi ile matematik arasındaki üçüncü fark aksiyom noktasında gerçekleşir. O, kanıtlamaların apriori bir zeminde gerçekleşmesi gerektiğini savunur. Fakat ona göre gerçek anlamda apriori bir kanıt analitik açıdan değil de sentetik açıdan gerçekleşmesi lazım. Sentetik apriori olan aksiyomlar sonuçlarını zorunlu kılmada daha analitik yargılara göre daha önceliklidirler. Kant, eğer bilginin zemininin sağlam bir şekilde kurulacaksa hissetme yetisine uygun bir şekilde bunun gerçekleşmesi gerektiğini düşünür. Analitik yargılar ve çıkarımlar söz konusu olduğunda deneyime uygulanamayan ya da hissetme yetisinin saf sentezine uygun düşmeyen analitik çıkarımların bilgi sağlama da tek başlarına yeterli olmayacağını iddia eder. Elde edilen bilgilerin kullanılması ve yeni bilgilere kaynaklık edebilmesi için çıkarımlara başvurulması gerektiği dikkate alındığında Kant öncesi süreçte çıkarım süreçlerine kaynaklık edecek aksiyomların analitik olması gerektiği yaklaşımı hakimdi. Kant'a göre analitik çıkarımlar aracılığı ile elde edilen bilginin tecrübeye uygun olmasından bahsedilemez. Bu nedenle de eğer tecrübeye uygun bir bilgiden bahsedilecekse çıkarım süreçlerine kaynaklık edecek aksiyomların sentetik apriori yargılar olması gerekmektedir ki ona göre aksiyom olmaya da daha uygun oldukları söylenebilir.²⁰

Kant, klasik metafiziğin hatasının yargı faaliyetine birlik veren idealara gerçeklik atfedilmiş olmasından kaynaklandığını düşünür. Kant, ideaların asıl

¹⁹ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A733, 674.

²⁰ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A736, 676.

itibariyle müdrükede husule gelen kavramsal çokluğa birlik kazandırmaktan öte herhangi bir işlevi yok iken daha önceki birçok filozof bu idealar üzerinden bilimizi koşulsuz bir bütünlüğe kavuşturma çabası içerisinde oldukları için bu idealar üzerinden tecrübeye ortaya çıkan duyusal nesneyi belirleme isteğinde olmuşlardır. Klasik metafiziği savunan filozoflar müdrükede ortaya çıkan kavramsal çokluğu yargı türlerine göre belirledikten sonra bu yargı türlerinin tabii olduğu nihai birlik olarak da bu ideaları görmüşlerdir. Böylece tecrübemizde ortaya çıkan nesnelere ya da bilgileri koşulsuz bir bütünlük aracılığı ile nihai bir açıklamaya kavuşturmayı hedeflemişlerdir. Fakat bu ideaların tecrübeye ortaya çıkan şeylere neden oluşlarını açıklamak için de bu idealar hakkında tespitlerde bulunma gerekliliği hasıl olmuştur. Fakat bunların nasıl tanımlanacağı ve tecrübedeki şeylerle nedensellik ilişkisinin nasıl ortaya konulacağı sürekli yanılsamalara kaynaklık etmiştir. Kant'a göre tecrübe zaman ve mekâna tabii bir şekilde zuhur ederken bu ideaların zaman ve mekândan bağımsız bir koşulsuzluğa sahip olması nedeniyle bu idealar üzerinden bir nedensellik ortaya konulmaya çalışması içinden çıkılmaz yanılsamalara kaynaklık etmiştir. Yanılsamalara kaynaklık etmiş olması nedeniyle metafiziğin bir türlü sağlam bir yola yani güvenilir yönetime kavuşturulamamasına sebep olmuştur.²¹

“Usun, bir nesneye değgin, her kullanımı için salt anlık kavramları (kategoriler) gereklidir, onlar olmadan herhangi bir nesne düşünülemez. Bunlar, usun kuramsal kullanımında; açıkçası bu tür bilgiye ancak temeline (her zaman duyusal olan) bir görü konunca, dolayısıyla da olanaklı bir deney nesnesinin onlarla tasarımlanabilmesi için uygulanabilir. Şimdi, burada, bilinmek için kategorilerle düşünmem gereken, herhangi bir deneyde verilmeyen usun ideleridir. Ancak burada, söz konusu edilen bu idelerin nesnelere özgü kuramsal bilgi değil, onların nesnelere olup olmadığıdır. Bu gerçekliği sağlayan salt pratik usur, kuramsal usa düşen onlarla ilgili iş de, yalnızca kategoriler aracılığı ile nesnelere düşünmektir.”²²

Kant temelde bu tür bir yanılsamanın kaynağında felsefi bilgi ile matematiksel bilgi arasındaki ayrımın fark edilememiş olmasının yattığını düşünür. Aposteriori kavramlar üzerinden mantığın temel ilkelerine uygun bir şekilde nesnenin belirlenmeye çalışılması ve bu kavramların da nihai birlikler olan idealar üzerinden temellendirilmeye çalışılmasının bir sonucu olarak bu tür sorunlar meydana gelmiştir. Oysa matematikteki apriori zemin saf görüye dayanan bir yapıda olması ve matematiksel anlamda nihai bir birliğin bilgisine ihtiyaç duymadan bunu gerçekleştirmesi felsefenin maruz kaldığı sorunlardan kurtulmasına olanak sağlamıştır.

²¹ Kant, *Arı usun eleştirisi*, BXXX, 37.

²² Immanuel Kant, *Pratik usun eleştirisi*. (İstanbul : Say Yayınları, 1994), 190.

C.D. Broad'ın, Kant'ın geometri anlayışının Öklid geometrisi etrafında şekillendiğini iddia ettiğini bu noktada zikretmek önemlidir. Ona göre Kant'ın saf görü anlayışı Öklidyen geometrinin dışında kalan eliptik ve hiperbolik geometrilerin ortaya konulmadığı bir dönemde şekillenmiştir. Bu nedenle de görüye dayalı bir geometrinin gerektirdiği sonuçlardan hareket etmiş olması kabul edilebilir. Oysa Öklidyen geometri dışındaki geometrilerdeki doğruların herhangi bir görü olmaksızın sadece aksiyomların ve kanıtlamalar aracılığı ile ortaya konulabileceği söylenebilir. Eliptik geometride aksiyomlardan yola çıkıldığı için herhangi geometrik bir nesneyi tanımlamak ya da inşa etmek için görüye ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkün değildir. Aksiyomlardan hareketle mantıksal yollarla geometrik nesnelere tutulmasının mümkün hale gelmesi saf görünümün geometrik şekillerin inşasındaki rolünün Kant'ın iddia ettiği gibi zorunlu olmadığını söylemek mümkündür. Bu durum Kant'ın söylediği matematiksel bilgi ile felsefi bilgi arasında farkların olduğu yaklaşımını da haksız çıkarmaz. Çünkü Kant klasik mantık anlayışındaki akli çıkarım anlayışı üzerinden matematiğin temellenmeyeceğini iddia etmiştir ki bu yeni geometriler bu yaklaşımın yanlış olduğunu göstermemiştir. Matematikte saf görü terk edilmiş olsa da yerine ikame edilen mantık anlayışı Kant'ın klasik mantık anlayışına yaptığı eleştirileri haklı çıkarmıştır. Klasik mantık anlayışının tasfiye edilmesi beraberinde klasik metafiziğin de (ya da felsefenin) tasfiyesini zorunlu kılmıştır.²³

Kant'a göre Tanrı, ruh ve alem gibi ideaların nesne ve tecrübe ile ilişkisi, kavramların bu idealara yargı türleri aracılığı ile içerik oluşturması sonucunda sağlanmıştır. İdealaların içeriği olan aposteriori kavramlar da tecrübenin kurucu unsuru olarak görülmüştür. Bu kavramların hissetme yetisinde ortaya çıkan malzeme üzerinden türetilmediği; bilakis zuhur eden malzemenin kaynağında var olduğu fikri bu kavramların zaman ve mekândan bağımsız olduğu fikrine götürmüştür. Bu da tecrübeye ortaya çıkan temsillerin kendinde bir varlıkları olduğu yaklaşımına kaynaklık etmiştir. Kant'a göre ise hissetme yetisinde ortaya çıkan temsillerin hissetme yetisinde ortaya çıkmaları itibarıyla hem bir özneye tabiler hem de hissetme yetisinin saf formları olan zaman ve mekâna uygun bir şekilde zuhur ettikleri içinde bu formlardaki koşullara tabidirler. Bu nedenle de bu kavramların koşulsuz ideaların bütünlük verme faaliyetlerine malzeme olarak kullanılabilmesi geçersizdir. Yani klasik birçok düşünür (özellikle Leibniz) müdrikede ortaya çıkan kavramsal çokluğu farklı yargı türlerine bağlı olarak bu ideaların koşulsuz birliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela kategorik yargı türünden meydana gelen kategorik çıkarımları bir bütünlük altında

²³ C. S. Broad, "Kant's Theory of Mathematical and Philosophical Reasoning", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 42/1 (1942), 7.

düşünebilmek için ruh ideasına ihtiyaç duyulduğunu iddia ederek ruhun tecrübenin kuruluşunda neden olduğu fikrini savunmuştur. Ya da hipotetik yargılardan meydana gelen hipotetik çıkarım bütünlüğünü bir idea aracılığı ile ancak mümkün olabileceğinden hareketle alem ideasının varlığının savunulabileceği fikrini ortaya koymuşlardır.²⁴

Ayrık yargı türünden meydana gelen çıkarımların bir birlik altında tutulabilmesi için de Tanrı ideasına ihtiyaç duyulduğunu savunan bu düşünürler bu koşulsuz ideaların varlığını da kategoriler üzerinden ortaya koymaya çalışmışlardır. Ruh ideasının varlığını ortaya koyabilmek için kategorik yargıların birliğini cevher-araz kategorisi üzerinden temellendirdikleri gibi ruhun varlığına dair kanıtlar olsun ya da ruhun nasıl bir varlık olduğuna dair çıkarımlar olsun bu konuda tamamen cevher-araz kategorisini temel alarak hareket ettiklerini söylemek gerekir. Alem ideasını hipotetik çıkarımların bütünlüğü olarak değerlendirme zemini olarak neden sonuç kategorisini başvurmuşlardır. Aynı şekilde Tanrı ideasının içeriğini ya da zeminini belirlerken ayrık çıkarımın birliğine ulaşabilmek için topluluk kategorisini kullanmışlardır. Kant'a göre bu ideaların bu şekilde tecrübeye birlik kazandıracağı ve bu birlik üzerinden de tecrübedeki herhangi bir olayın gerçek nedeninin ortaya konulabileceği fikri bir yanılsamadır. Bu yanılsamanın temelinde tecrübe ortaya çıkanın özünde var olan yetiler üzerinden belirlenmeye çalışılmasının yerine bu temsilleri ve bu temsillerin kaynağında var olan kavramları kendinde varlıklar olarak görmeleri yatmaktadır. Oysa bu temsillerin hem öznel olduğu hem de zaman ve mekân formları ile koşullandıkları dikkate alınırса koşulsuz idealarla bu tür bir ilişkilerinin olduğunu söylenemez.

2. Pratik Alanda İdeaların İşlevi

Kant teorik bilgi alanında bu tür koşulsuz ideaların varlığından bahsedilemeyeceğini düşünse de söz konusu pratik akıl olduğunda bunun aksini iddia eder. Ona göre insan aklının, yatışmaz bir şekilde bu ideaların varlığına ulaşmaya yönelik bir yöneliminin olduğu açıktır. Ayrıca Kant, düşünme yetisinde bulunan herhangi bir kavramın ya da ideanın bir işlevinin ya da insan yaşamı itibarıyla de bir karşılığının olmadığı iddia edilemeyeceğini düşünür. Ona göre eğer bu idealar düşünme yetilerinden biri olan akılda varsa bunun herhangi bir şekilde karşılığının olması gerekir. Aksi halde ruhumuzda insan yaşamında karşılığı olmayan bir ideanın varlığından bahsedilmesi gerekirdi ki bu, Kant açısından kabul edilemez.

Kant teorik olarak varlığını kabul edebileceğimiz şeyler ile pratik bilgi

²⁴ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A334, 364.

alanında postüla olarak varsayacaklarımız arasında farkların olduğunu göstermek adına inanç ile bilgi arasında var olan ayrımı gösterme ihtiyacı hisseder. Ona göre doğruluk atfedilen önermeler ya öznel koşulları sağlar ya da hem öznel hem de nesnel koşulları sağlar. Eğer hem öznel hem de nesnel koşulları sağlarsa bu tür doğru saymalara bilgi adı verilebilir. Kant bu tür bir bilginin zemini ve koşullarını yetilerin birbiri ile ilişkileri üzerinden açıklamıştır. Ona göre doğru saymanın bilgi değeri alabilmesi için hissetme yetisindeki malzemenin sentezleme sonucunda meydana gelmesi gerekmektedir. Ona göre bir bilgi hem öznel olan hem de nesnel koşulları sağlayacak bir yapıda değilse bu yanıltma olarak isimlendirilir. Bu tür bir doğru saymanın ne teorik ne de pratik alanda bir kullanımı yoktur. Diğer bir doğru sayma ise öznel olarak koşulları sağlasa da nesnel yönden koşulları sağlamada yetersiz kalmaktadır. Kant bu tür bir doğru saymayı inanç olarak isimlendirmektedir ki ona göre pratik alanda geçerli olan doğru sayma da budur. Yani Kant'a göre nasıl ki teorik alanda inançlara dayalı bir şekilde bilgiyi temellendirmenin bir imkânı yoksa pratik alanda da bilgiye dayalı bir şekilde ahlak tecrübesini temellendirmenin olanağı yoktur.²⁵

“Doğru-sayma anlayışımızdaki bir olaydır ki, nesnel zeminler üzerine dayanabiliyor olmasına karşın, yargıda bulunanın anlığındaki öznel nedenleri de gerektirir. Eğer kafasında bir us olan herkes için geçerliyse, zemini nesnel olarak yeterlidir ve o zaman doğru-sayma kanı demektir. Eğer zeminini yalnızca öznenin tikel karakterinde bulunuyorsa, o zaman kandırma olarak adlandırılır.”²⁶

Kant'ın pratik aklın alanını inanç türü bir doğru sayma üzerinden belirlemeye çalışmasının sebebi, teorik alanda bilgisinin mümkün olmadığı idealara bu alanda yer açılabileceğine inancının olmasıdır. Ona göre bu tür ideaların bilgisine ulaşma çabası sürekli yanılsamalara kaynaklık ettiği ortaya konulduktan sonra inanç üzerinden bu ideaların varlığını doğru saymanın imkânı üzerinde durulması gerekmektedir. Eğer bu ideaların pratik alanda geçerliliği ortaya konulabilirse Kant'a göre kısmen teorik bilginin genişmesi türünden bir durumdan bahsetmek de mümkün hale gelebilir. Tabi ki bu teorik bilginin genişlemesi daha çok inanç temelinde gerçekleşecektir. Bu durum aklın ideaları üzerinden aposteriori nesnenin belirlenebileceği ya da ideaların tecrübede kuruluşunun bir katkısının olduğu fikrine götürmemelidir. Bu idealarla ilgili teorik bilgi genişmesi teorik aklın meşru gördüğü nesnelere farklı bir nesne belirlemesinden ileri gelmektedir.

Kant'a göre bizdeki ahlak yasasının kaynağında akıl bulunur. Hissetme

²⁵ Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 15.

²⁶ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A820, 738.

yetisinin formu olan zaman ve mekândan ve bu iki forma bürünen duyuşsal malzemededen tamamen uzak bir yeti olması nedeniyle aklın, doğa yasalarından bağımsız olduğu söylenebilir. Bu nedenle de insanı duyuşsal dürtülerden kurtaran ve istenç itibariyle de en özgür konuma ulaştıran yeti olduğunu söylemek gerekir. Kant özgür bir istenç derken bütün eğilimlerinden ya da duyuşsal etkilerden sıyrılmış ve sadece ahlak yasasına göre hareket edebilen bir istenci kasteder. Kant'a göre amaçlar akılla ilgili olsa da genel itibariyle duyuşsal dürtülerden oluşur ve bu dürtüler aracılığı ile meydana gelen amaçları belirlemede insanın özgür olup olmadığı teorik aklın meselesidir.²⁷ Aklın idealarının postüla olarak belirleyeceği amaç bu tür amaçlardan temelde farklıdır. Ona göre aklın hiçbir şekilde duyuşsal dürtülere göre belirlemediği ve özgür bir istencin nihai nesnesi olan amaç en yüksek iyidir. Kant'a göre ahlaki anlamda eylemlerin duyuşsal etkilenimlerden gelen bir amacı olmamasına rağmen insan ihtiyaç sahibi bir varlık olması hasebiyle eylemleri tamamen amaçlardan kayıtsız olamaz. İhtiyaç sahibi bir varlık olması itibariyle de mutluluğu amaçlamaması da düşünülemez.²⁸

Kant için bu noktada önemli olan soru, hangi tür amaçlar insanın özgür bir istence sahip olmasına kaynaklık eder sorusudur. Kant'a göre birey, duyuşsal dürtülerden elde edeceği mutluluğun peşine düşerse ahlak yasasının gerektirdiği normatifliği yerine getiremeyeceği için erdemli biri olduğu iddia edilemez. Ona göre özgürlük ancak koşulsuz buyrukları içeren ahlak yasası ile mümkündür. Kant açısından koşulsuz buyruk içermesi sayesinde ahlak yasasının özgürlüğe götürdüğü açıktır. Herhangi bir şekilde sonuç elde etmeye yönelik koşullu buyrukların özgürlüğe İmkân sağladığından bahsedilemez. Bu anlamda Kant özgürlüğü doğa yasalarından bağımsızlık şeklinde yorumladığını söylenebilir. Ona göre doğadaki mekânîk yasallık doğal düzen açısından belli bir belirlenim meydana getirirse de insan eylemleri söz konusu olduğunda tam bir belirsizlik meydan getirir. Çünkü insan doğal dünyadaki hareketlilikten farklı olarak amaçlı eylemde bulunan bir varlıktır. Amaçlarını da akıldan gelen ilkeler üzerinden belirlemelidir.²⁹ Ama eğer akıl aracılığı ile doğal dürtüleri bir araya getirecek şekilde amaçlar edinirse nihai anlamda mutluluğu duyuşsal dürtüler üzerinden gerçekleştirme yöneliminde olduğundan gerçek anlamda özgür olmasından bahsedilemez.³⁰

Yukarıda zikredilen nedenden dolayı Kant, gerçek anlamda erdemli

²⁷ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge England ; New York: Cambridge University Press, 1990), 232.

²⁸ Immanuel Kant, *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi = Grundlegung zur metaphysik der sitten* (Ankara : Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 9.

²⁹ Wood, *Kant's Moral Religion*, 61.

³⁰ Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 87.

olmanın, ancak doğa yasalarının geçerli olduğu amprik alandan bağımsız olan buyruklara göre hareket edildiğinde gerçekleşebileceğini düşünür. Bu tür bir özgürlük anlayışına da ancak bütün gereksinimlerin karşılanabildiği ve hiçbir şekilde diğer bir insanın ötekileştirilmediği bir mutluluğun eşlik etmesi gerektiği söylenmelidir. Yani bütün insanların amaç edindiği ve herkesin mutlu olduğu bir amaçlar krallığının istendiği ve arandığı bir özgürlük anlayışı olmalıdır. Bu itibarla bakıldığında Kant'a göre ahlaki tecrübenin tamamlanabilmesi için istencin nihai nesnesi olan mutluluğun da gerçekleşebilmesinden bahsedilebilmelidir. Yani ahlak tecrübesi ancak en yüksek iyi amaçlanırsa ve bunun imkânına dair bir inanç taşınabilirse tamamlanabilir. En yüksek iyi sadece ahlak yasasına tabi bir istenç ile gerçekleşmez; çünkü ona göre en yüksek iyinin iki parçası bulunmaktadır. Bu parçalardan biri ahlakın koşulsuz yasalarına tabi olan erdemli istenç iken diğeri ise bütün gereksinimlerin karşılanmasından meydana gelen eksiksiz bir mutluluktur.³¹

“Buna göre ileri sürüyorum ki, tıpkı ahlaksal ilkelerin kılışsal kullanımındaki usa göre zorunlu olmaları gibi, usa göre, onun kuramsal kullanımında, herkesin mutluluğu kendi davranışında kendine yararlı kıldığı ölçüde umut etmek için nedeni olduğunu, ve öyleyse törellik dizgesinin mutluluk dizgesi ile ayrılmamazcasına, ama yalnızca arı usun ideasında bağlı olduğunu varsaymak da eşit ölçüde zorunludur.”³²

Kant mutluluğun erdem bilincinden analitik bir şekilde türetilmeyeceğini düşünür. Ya da mutluluğun içinde zorunlu olarak erdem olduğu söylenemez. Fakat bu iki parça olmaksızın da tamamlanmış bir ahlak tecrübesinden de bahsedilemez. Bu iki parçanın birbirinden bağımsız ama ahlak tecrübesinin tamamlanabilmesinin zorunlu parçaları olduğu dikkate alındığında bu iki parçanın bir araya gelebilmesinin imkânı Tanrı ideasının varlığını kabul etmekten geçtiğini düşünür. Bu ikisi arasındaki ilişkinin analitik olmadığı ve bu ikisinin birliği sayesinde de ahlak tecrübesinin tamamlanabileceği dikkate alındığında bu iki unsurun bir araya gelebilmesi aklen mümkün olmalıdır.³³ Kant'a göre eğer bu ikisinin bir araya gelme imkânına bir inanç olmazsa ahlak yasası da geçerliliğini kaybeder. Nihai anlamda en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi; yani mutluluk ile erdemliliğin bir araya gelebilmesinin umudunun olması ahlak yasasına istencini tabi kılmanın zemininde yatar. Kant açısından bu tür imkân da ancak bir Tanrı'nın var olduğu inancı taşınabilirse söz konusu olabilir.³⁴

³¹ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 29.

³² Kant, *Arı usun eleştirisi*, A839, 730.

³³ Kant, *Pratik usun eleştirisi*, 161.

³⁴ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A829, 745.

Kant'a göre en yüksek iyinin bu iki parçasının bir araya getirilebilmesi için bireylerin bunun mücadelesini vermesi gerekir. Fakat Kant'a göre mutluluk fenomenal dünya ile ilgili iken erdemlilik numenal alana ait olan kaynağında özgürlüğün olduğu ahlak yasası ile ilgilidir. Bu ikisinin bir araya gelebilmesi ancak umudun konusu olabilir. Bu umut da ancak bir Tanrı'nın var olduğuna ve insanların iç dünyasını bilebilecek ve en yüksek iyiyi gerçekleştirebilecek kudrete sahip olmasına olan inanca dayanır. Bu tür bir ideal nesneyi meydana getirebilme imkânımız yok ise Kant'a göre biz buna layık birer insan olduğumuzda Tanrı'nın lütfu ile bize bunu bağışlayabileceğine dair inanca sahip olmamız gerekmektedir. Mevcut doğa yasalarında bütün insanlığın amaçlar krallığının bir ferdi yapma bizim kudretimiz olmasa da insanlar olarak bunu hak edecek bir istence sahip olma çabasını sergilememiz mümkündür. Tanrı'nın lütfuna ve inayetine layık olma çabası içerisinde olunursa en yüksek iyinin gerçekleşme imkânının artacağına inanç aracılığı ile bizim eylemlerimizi ahlak yasasına tabi kılmamız olanaklı hale gelir.³⁵

Kant özgür bir varlığın mekânîk bir doğada nasıl olup da eylemde bulunabildiği sorunu çözmeye çalışıldığında her halükârda yanılımalara düşüleceğini iddia eder. Ona göre doğada mekânîk bir yasallık olduğundan dolayı doğada gerçekleşen olaylar belli bir nedensellik zinciri içerisinde gerçekleşir. Hissetme yetisinde zuhur eden temsiller saf zaman ve mekân çoklusuna tabi olurlar ve bu saf çokluk da müdrikede bulunan kategoriler aracılığı ile belli kurallılık altına alınırlar. Tecrübe edilen olaylar zamanda belli bir kurallılık içerisinde var olurlar ve bu kuralın kaynağında nedensellik kategorisi bulunmaktadır. Oysa özgürlük neden-sonuç ilişkisi içerisinde bir eylemi açıklamaya imkân tanımaz. Özgürlük doğası gereği kaynaklandığı eylemin ilk nedeni olmak durumundadır. Bu nedenle de özgür bir eylem ile nedensellik kategorisini birlikte düşünmenin yanılımalara kaynaklık ettiğini düşünen Kant bu antinominin de pratik alanda bir çözümünün olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı ideasını postülat olarak kabul ettiğimizde bunun mümkün olduğu düşünülebilir. Tanrı'nın kudretinin varlığına olan inanç aracılığı ile doğa yasalarının geçerli olduğu bir alanda özgür bir nedenden bahsetmek mümkündür. Tanrı doğa yasalarının bozulmasına imkân vermeden özgür bireyin kendi eylemlerine neden olmasını sağlayabilir.

Kant'a göre en yüksek iyinin iki parçasının sentezlenmesi sonsuz bir zamanı varsaymayı gerekli kılar. Yani mevcudun numenal ve fenomenal yönlerinin bir araya gelerek en yüksek iyi şeklinde tezahürünün düşünülebilmesi ancak sonsuz bir zaman varsayımı altında mümkündür. Kant, ahlak yasası varlığının özgürlüğü

³⁵ Chris L. Firestone, *Kant and Theology at the Boundaries of Reason* (London; New York: Routledge, 2016), 65.

varsaymamızı gerektirdiğini düşünür. Ona göre ahlak yasası ile öznel dünyamızda karşılaşmıyor olmamız bizim fiziksel yasallığın geçerli olmadığı numenal alanla bir bağımızın olduğuna işaret eder. Kant özgür olabilmek için kişinin istencinin fenomenal alanın doğa yasalarından olabileceğine yalıtılması gerekir ki o zaman insanın gerçekten erdemli olabileceğini düşünür. Erdemli olmadan da mutluluğun kendisine bahsedileceğine yönelik umut taşınmayacağı için Kant'a göre erdemli olma mücadelesi vererek ancak en yüksek iyinin gerçekleşebileceğine olan umuda sahip olunabilir. Kant'a göre insanların istençlerini tam olarak ahlak yasasına tabi kılabilirdiği zamanın ne kadar olduğunu takdir etmenin mümkün olmadığı düşünüldüğünde böyle bir durumun gerçekleşmesinin aklen imkânı ancak sonsuz bir zamanı varsaymanın altında düşünülebilir. Bu da Kant için ruhun ölümsüzlüğünü postülat olarak kabul etmeyi zorunlu kılar.³⁶

Kant teorik alanda var olan bilginin nesnel ve geçerli bir zemini meselesinde Tanrı ideası üzerinden bu meselenin çözülemeyeceğini ve bu nedenle de Tanrı'nın nesnel bilgisinin mümkün olmadığı gibi fiziksel nesnenin Tanrı'nın neden oluşu üzerinden kurulamayacağını iddia etmiştir.³⁷ Oysa o, insanın öznel tecrübesinde ortaya çıkan ahlak yasası üzerinden bir tecrübenin kuruluşu için Tanrı ideasının varlığını zorunlu bir postülat olarak görmektedir. Bu açıdan teorik alanda Tanrı'nın aposteriori nesnenin kuruluşunda neden olmasından bahsedilememesine rağmen ahlak tecrübesinde Tanrı ideasının en yüksek iyi nesnesinin kuruluşunda neden olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca Kant'ın teorik alanda bilgisinin mümkün olmadığını söylediği özgürlük ideasının da ahlak yasasının varlığından dolayı geçerliliğinden bahsedilebilir ve ahlak tecrübesine kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu durum söz konusu iki idea hakkında teorik bir bilgi elde edilebildiği anlamına gelmez. Bunların postülat olarak kabul edilmesi ahlak tecrübesinin kuruluşunu sağlamaları açısından olduğu söylenebilir. Yani özgürlüğün ahlak yasasına nasıl kaynaklık ettiği noktasında herhangi bir bilgiye sahip olduğunu söylemek doğru değildir. Ya da Tanrı'nın en yüksek iyinin mevcut alemde nasıl var edeceği noktasında herhangi bir açıklama getirebilmekten bahsedilemez. Aynı şekilde ruhun ölümsüzlüğü bir postülat olarak kabul edilmeli. Çünkü en yüksek iyinin gerçekleşmesi sonsuz bir zamanı gerektirir. Ama bu sonsuz zamana dair bir açıklama getirebileceğimiz anlamına gelmez. Sadece bu idealar ahlak tecrübesinin en önemli koşulu olan en yüksek iyinin gerçekleşme umuduna kaynaklık eder.³⁸

Ayrıca Kant'a göre doğa alanından hareket edildiğinde tam yetkin bir

³⁶ Kant, *Pratik usun eleştirisi*, 174.

³⁷ Philip J. Rossi - Michael Wreen (ed.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 36.

³⁸ Kant, *Pratik usun eleştirisi*, 190.

tanrı tasavvuru elde edilemez. Doğa ve evrende bulunan bazı durumlar belli bir Tanrı tasavvuruna götüre de bu tasavvurun her zaman eksik kalacağı açıktır. Çünkü evrendeki bütün durumları tecrübe edemeyeceğimiz için evren üzerinden tam yetkin bir tanrı anlayışı geliştirmek mümkün olmayacaktır. Oysa ona göre ahlak tecrübesinde böyle bir durum söz konusu değildir. Ahlak tecrübesi insanda içsel olarak var olmasından dolayı Tanrı inancına zemin olabilir ve bu tecrübe üzerinden de yetkin bir Tanrı tasavvuruna ulaşmak mümkündür. Tanrı eğer en yüksek iyinin gerçekleşmesinin koşulu ise en yüksek iyiye layık olduğumuzu bilebilmesi gerekir. Yani insanların içsel niyetlerini bilebilmesinin gerekliliğinden dolayı sonsuz bir ilmi ve en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi için de sonsuz bir kudretinin olması gerekir. Oysa ona göre evren ile ilgili tecrübelerimiz kısmî olarak bir tanrının varlığına bizi götürse de ahlak tecrübesindeki yetkinlikte bir tanrıya götürmeyeceği açıktır. Evrendeki amaçlılık Tanrı'ya işaret olarak görülebilir ya da evrende görülen tam bir düzenlilik Tanrı'nın bu evreni yarattığına delalet olarak kullanılabilir. Fakat duyuşal tecrübemizin zamana tabi olması nedeniyle fizik üzerinden her şeyi kuşatan ve bilen bir tanrı tasavvuru üretilemeyeceği de açıktır.

“Ahlaksal inanç açısından durum bütünüyle başkadır. Çünkü burada bir şeyin olması, eş deyişle, tüm adımlarda törel yasalara uygun davranmam saltık olarak zorunludur. Erek burada yadsınmayacak bir biçimde saptanmıştır, ve, tüm iç görüme göre, bu ereğin tüm başka ereklerle bağlanmasının ve böylelikle kılışal geçerlik taşınmasının tek bir koşulu vardır: Bir tanrının ve gelecek bir dünyanın olması. Ve yine tam bir pekinlikle bilirim ki, hiç kimse ahlaksal yasalar altında ereklerin aynı birliğine götürecek başka koşulları bilemez. Ama törel buyruk aynı zamanda benim düzgüm olduğu için (çünkü us böyle olmasını bildirir) kaçınılmaz olarak Tanrının varoluşuna ve gelecek bir yaşama inanırım ve bu inancı hiçbir şey sarsamayacağından kuşum yoktur, çünkü böylelikle kendimden tiksinsiz yadsınmayacağım törel ilkelerimin kendileri yıkılacaktır.”³⁹

Kant'ın felsefi dizgesinde insanın ruhsal bir varlık olarak nesnel ve öznel yönden ele alınıp ortaya konulmaya çalışıldığı söylenebilir. Kant, düşünce tarihinde bu iki alan yeterli bir şekilde ayrıştırılmadığı için problem yaşandığını düşünmektedir. Ona göre ahlak, sanat veya teleoloji insanın öznel tecrübesinin sonucunda ortaya çıkan yönelimler olmasına rağmen düşünme tarihi boyunca bunlar sürekli bir şekilde nesnel bilginin zemini olan hissetme yetisinde ortaya çıkan duyuşal temsillerle yanlış bir şekilde ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Oysa nesnel olanın bilgisinin, hissetme yetisinin saf formları ve müdrikenin saf kavramları üzerinden tespit edilmesi gerektiğini düşünür. Öznellik doğadan farklı bir şekilde insanın mekâna tabi olmayan yönü üzerinden anlaşılmalıdır ki

³⁹ Kant, *Arı usun eleştirisi*, A828, 744.

ahlak daha çok insanın bu yönünde zuhur eder. Kant bilgi ile inanç alanını ayırarak insanın öznel alanını inanç üzerinden tesis etmeye çalışır. İnsanın dışsal yönü yani mekânda bulunuşu bilgiye kaynaklık ederken insanın içsel yönü yani daha çok kendisine özgü tecrübesi ise inanç alanı olarak belirlenmiştir.

Sonuç

Kant, doğa yasalarının temelinde matematiksel bir zorunluluk olduğunu iddia etmesinin bir sonucu olarak fiziğin yasalarının matematiksel bir temelde ortaya konulması gerektiğini düşünür. Bu nedenle ona göre fizik yasalarında evrensel ve zorunlu bir geçerlilik elde edilmesinin kaynağında da matematiğin sağlam zemine sahip bir bilgi olması bulunmaktadır. Matematiğin böyle bir bilgi olmasının kaynağında, saf görüye dayalı bir şekilde inşa sonucu var olması yattığını düşünür. O, matematiksel bilginin sentetik apriori türünden bir yargı olduğunu ve hiçbir şekilde analitik apriori üzerinden temellendirilemeyeceğini iddia eder. Analitik yargıların varlığına daha çok aposteriori kavramların anlamlarının analizi sonucunda ulaşılabilir. Oysa matematiksel bilgi, saf bir sentezleme faaliyetine bağlı olarak gerçekleşmesi gerekir ve bu saf sentez apriori kavramlar üzerinden meydana gelir.

Matematiğin aksine metafiziğin bu tür güvenilir bir yola girdiğinden bahsedilemez. Kant, metafiziğin felsefi bir zemine dayandığını ve bu zeminin de metafiziğin nesnelere olan ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük ve tanrı gibi varlıkları temellendirmede yeterli olmamasını yanılsamanın sebebi olarak görür. Ona göre analitik bir yolla tecrübenin tümünün hakkında yargılarda bulunacak şekilde koşulsuz varlıkları temellendirmeye çalışmak yanılsamalara kaynaklık eder. Kant'a göre metafiziğin bu yanılsamalarının altında felsefi yönleme bağlı olması ve felsefenin de bu bilgi türünde matematiksel bilginin geçerliliğine benzer bir sonuç elde edilebileceği yanılgısını yaratması yatmaktadır. Felsefe bu yöntemi kullanırken daha çok matematiksel bilgiye öykünmeye çalışmaktadır. Oysa ona göre bu iki bilgi türü arasında esastan farklar bulunması nedeniyle felsefede matematiğe benzer şekilde şüphe edilemeyecek sonuçlara ulaşılacağı fikri yanlıştır. Bunların arasındaki en temel farklılık matematiksel bilgi sentetik apriori yargılara dayanıyor iken felsefi bilgi ise analitik yargılara ve aposteriori kavramlara dayanmasıdır. Kant düşüncesinde herhangi bir nesne hakkında analitik yargılar aracılığı ile nesnel bilgi elde edilmesinin İmkânı yoktur. Çünkü hissetme yetisindeki malzemenin zamana bağlı olarak değişkenlik ve belirsizlik içermesinin bir sonucu olarak analitik bir yolla bir kavramın anlamını tahlil etmek ya da tam olarak anlamını belirleyebilmekten bahsedilemez. Ona göre aposteriori kavramların analizinde tam bir belirginliğe ulaşamayacağı için tanımların da tam olmasından bahsedilemez. Tanımlar tam olamayacağı için felsefi bir sistem kurmaya İmkân sağlayacak postülat düzeyinde

de tam bir kesinliğe varılamaz. Postülat düzeyinde bu tür bir kesinliğe varılamıyorsa çıkarım sürecinde kullanılacak aksiyomları da matematikte olduğu gibi tam bir kesinlik vermez.

Kant'a göre felsefede matematiğe benzer bir yöntemden bahsedilemiyorsa felsefeyi temel alarak metafiziksel nesnelere olan Tanrı ruhunun ölümsüzlüğü ve özgürlük hakkında bilgi sahibi olunabileceğini iddia etmek geçersizdir. Felsefe aracılığı ile eğer bu tür varlıkların bilgilerine ulaşılacağı iddia ediliyorsa hissetme yetisinde ortaya çıkan temsillerin zamandan ve mekândan bağımsız kendinde varlıklar (ding in sich) olduğu düşüncesine sahip olunması gerekmektedir. Bu da beraberinde bu temsillerin yani sentezleme faaliyetine bağlı olan aposteriori kavramların da kendinde bir varlıkları olduğu anlamına gelir. Kant'a göre bütün bilginiz zaman ve mekâna tabi olması itibarıyla kendinde bir varlığın bilgisine sahip olamayacağımız için bu tür iddialar geçersizdir. Zaman ve mekân formuna tabi olan duyuşsal malzemeye bağlı olmayan herhangi bir bilginin varlığından bahsetmek bir yanılsamadır.

Kant bilgi noktasında bu idealardan bahsedilemeyeceğini söylese de pratik alanda bu tür idealaların varlığının bir postülat olarak kabul edilebileceğini iddia eder. Ona göre insan kendi iç dünyasında aklın etkisiyle var olan bir ahlak yasası ile karşılaşır. Bu ahlak yasasının doğa yasalarından kaynaklanmadığı için numenal bir nesne olan özgürlükten kaynaklandığı iddia edilebilir. Kişi istencini bu ahlak yasasına tabi kılar ve eylemlerini ona uygun hale getirirse erdemli birey olur. Fakat Kant'a göre ahlak tecrübesinin tamamlanabilmesi için bu yeterli değildir. Birey, istencini ahlak yasasına tabi kılarırken duyuşsal dürtülerin etkisinden arınmış saf istencinin nesnesi olan en yüksek iyinin de bu dünyada gerçekleşme umudunu taşıyor olması gerekir. Birey eylemde bulunurken duyuşsal dürtülerden kaynaklanan mutlulukları ya da aklın duyuşsal dünya üzerinden sunduğu belli hedefleri gerçekleştirmek üzerinden mutluluğu aramamalıdır. Fakat bu hiçbir şekilde mutluluğu istememesi gerektiği sonucuna varılması doğru değildir. Çünkü Kant insanın gereksinimleri olan bir varlık olduğunu düşünür ve bu gereksinimlerin yetkin bir şekilde karşılanmasına yönelik bir yöneliminin olması kaçınılmazdır.

En yüksek iyi, erdem bilincinde analitik olarak bulunmadığından erdem ile mutluluğun sentezi için kudret sahibi bir varlığa olan inanç gerekir. Yani erdemli bireyin istencinin nihai nesnesi olan en yüksek iyi, ancak Tanrı ideası postülat olarak kabul edildiğinde gerçekleşmesi umut edilebilir. Birey niyetini saflaştırdıkça; yani duyuşsal dürtülerin etkisinden arındırdıkça Tanrı'nın inayetine mazhar olmaya layık olabilir ki bu da ancak Tanrı ideasının varlığına dair bir inanç üzerinden umut edilebilir. Birey olabildiğince ahlak yasasının etkin olduğu bir dünya için mücadele verir ve mücadele sayesinde de Tanrının ona lütfetmesi mümkün hale gelir.

Kaynakça | References

- Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge England New York: Cambridge University Press, 1990.
- C. S. Broad. "Kant's Teory of Mathematical and Philosophical Reasoning". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 42/1,(1942), 1-24.
- Carson, Emily. "Kant on Intuition in Geometry". *Canadian Journal of Philosophy*"27/4 (1997), 489-512.
- Firestone, Chris L. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason*. London: New York: Routledge, 1st edition. 2016.
- Friedman, Michael. "Regulative and Constitutive". *The Southern Journal of Philosophy*, 30/S1 (1992), 73-102.
- Friedman, Michael. *Geometry, Construction, and Intuition in Kant and His Successor*. New York: Cambridge U.P, 2007.
- Hintikka, Jaakko. *The philosophy of mathematics*. London: Oxford U.P, 1969.
- Immanuel, Kant. *Pratik usun eleştirisi*. İstanbul : Say Yayınları, 1994.
- Immanuel, Kant. *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi; Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Ankara : Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Immanuel, Kant. *Arı usun eleştirisi: Kritik der reinen Vernunft. 1781-1787*. İstanbul: Idea Yay, 2008.
- Immanuel, Kant. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.
- Rossi, Philip J. Michael Wreen (ed.). *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Wod, Allen W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1st edition., 1970.

Mu'tezile'de Bilgi Kaynağı Görülmeyen İki Eğilim: Taklit ve İlham

Doç. Dr. Hüseyin Maraz | ORCID: 0000-0001-9751-7396 | huseyin.maraz@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dzjez04>

Öz

Bu makale, insanın delil ve kanıt aramaksızın bir görüşe ya da gruba bağlanması anlamıyla taklidin, bilgi ve inanç ile olan bağlantısı ve insanın düşünmesine imkân tanımadan zihninde hazır bulduğu bilgi olarak ilhamın Mu'tezili yaklaşımla tetkikine odaklanmaktadır. Bu doğrultuda makalede öncelikle, Mu'tezile'nin taklit ve ilhama yaklaşımları tespit edilecek, sonrasında bilgi ediminde insanın düşünsel çabasıyla çelişen her iki eğilimin analizi yapılacaktır. Her iki kavramın bilgi kaynakları arasında yer almamasının mantıksal gerekçeleri ortaya konularak aynı zamanda bireysel ve sosyal bir soruna da işaret edilecektir. Makalenin esas hedefi ve özgünlüğü ise süregelen bir problemin eleştirisi bağlamında meseleye yaklaşması olacaktır. Bu itibarla makalede ana temayı oluşturan kavramların kısa lügavî tahlili yapıldıktan sonra tartışma konusu iki başlık altında ele alınacaktır. Makalenin planı gereği taklit ve ilhamın iman ile doğrudan bağlantısı kurulmayacak tamamıyla epistemik değeri üzerinden konu tartışılacaktır. Karşılaştırma türünde bir çalışma olmadığı için de konu Mu'tezile merkezinde değerlendirilecek, tematik bağlamın sınırları içerisinde tasvir edilmeye gayret edilecektir. Mu'tezili bilginlere özgü klasik kaynakların yanında Zeydi-Mu'tezili âlimlerin eserleri bununla birlikte günümüzde kaleme alınan benzeri çalışmalar makalenin bilimsel literatürünü oluşturacaktır. Genel hatlarıyla bir mezhebin yaklaşımı merkeze alındığından tasvirî bir yöntem üzerinden fikrî değerlendirmeler yapılacaktır. Sonuç olarak bilinçsiz itaat ve özel bilgi arayışının bilgi değeri taşımadığı, doğru olan yöntemin akıl yürütme ve düşünme olduğu, gerçek itaat bilgisi olması gerektiği vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mu'tezile, Taklit, İlham, Bilgi.

Atf Bilgisi: Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Bilgi Kaynağı Görülmeyen İki Eğilim: Taklit ve İlham". *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 37-64.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1466417>

Geliş Tarihi	07.04.2024
Kabul Tarihi	28.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hüseyin Maraz)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Two Tendencies Not Recognized as Sources of Knowledge in Mu'tazilism: Taqlīd (Imitation) and Inspiration

Assoc. Prof. Hüseyin Maraz | ORCID: 0000-0001-9751-7396 | huseyin.maraz@ogu.edu.tr

Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Eskişehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01dzjcz04>

Abstract

In this article, the relation of taqlīd with knowledge and belief in the sense of being attached to an opinion or a group without seeking evidence and proof will be discussed. The evaluation of inspiration as the knowledge that the intelligent individual finds ready in his mind without allowing him to think will be examined in terms of Mu'tazilism. First, the Mu'tazilites' approaches to imitation and inspiration will be determined, and then both tendencies that contradict the intellectual effort of human beings in the acquisition of knowledge will be analyzed. By presenting the logical justifications for the exclusion of both concepts from the sources of knowledge, an individual and social problem will be pointed out at the same time. The main goal and originality of the article is to approach the issue in the context of criticizing an ongoing problem. After a brief lexical analysis of the concepts that constitute the main theme of the article, the subject of discussion will be evaluated under two headings. For the purposes of this article, imitation and inspiration will not be directly related to faith but will be discussed purely in terms of their epistemic value. Since the research is not a comparative study, the subject will be handled in the center of Mu'tazilism and an effort will be made to describe it within the limits of the thematic context. In addition to the classical sources specific to Mu'tazilite scholars, the works of Zaydī-Mu'tazilite scholars and similar works written today will constitute the scientific literature of the article. As a result, evaluations will be made through the descriptive method since the approach of a sect is at the center. Ultimately, it will be emphasized that unconscious obedience and the search for private knowledge do not have the value of knowledge, that the correct method is reasoning and thinking, and that true obedience should be to knowledge.

Keywords: Kalām, Mu'tazilism, Taqlīd, Inspiration, Knowledge.

Citation: Maraz, Hüseyin. "Two Tendencies Not Recognized as Sources of Knowledge in Mu'tazilism: Taqlīd (Imitation) and Inspiration", *Marifetname* 11/1 (June 2024), 37-64.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1466417>

Date of Submission	07.04.2024
Date of Acceptance	28.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hüseyin Maraz)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Allah, insanın yararı (salah) için bilgiyi hasen kıldı ise bu durumda cehalet ve ona neden olan unsurlar kabih olacaktır. İnsanın taklit ve ilham gibi cehaletini pekiştiren ya da bilişsel formunu âtil bırakan unsurları bir yöntem olarak benimsemesi doğasıyla ve aklıyla çelişmesidir. Ayrıca insanın düşünme yetisini her iki eğilimle köreltmesi, bilgi kaynaklarını, eğitim ve öğretim faaliyetlerini, ilmî birikimi reddetme anlamına da gelmektedir. Oysa öğrenmek ve bilmek için sarf edilen bütün çabalar bir şahsın, grubun ya da öğretinin görüşlerini bilip düşünmeksizin uygulamak için değildir. Elbette ilim ehlini takip etmek, onların düşüncelerinden istifade etmek ve öğrenme amacıyla fikirlerine başvurmak bilgi ediniminde oldukça önemlidir. Fakat burada maksadın göz ardı edilmemesi elzemedir. İnsanın en temelde gayesi, bir yöntem edinme, delil talep edebilme ve akli çıkarım yapabilme yetisi kazanmak olmalıdır. Aksi halde bir âlimin görüşlerini öğrenmek, delil istemeden ve akıl yürütmeden fikirlerini bilmek (taklit) hakikati idrak etme anlamına gelmeyecektir.¹

Mu'tezile nazarında ilahî bir lütuf olarak bilmek (ilm), insanın en özel yetisi olduğundan bir başkasının bildikleriyle yetinmek (taklit) ya da özel bir bilgi kaynağı (ilham) aramak hakikat için yeterli değildir. Bu nedenle onlar, bu özel yetinin körelmesine neden olacak her türden eğilimin fikren karşısında yer almışlardır. Mu'tezile, delilin herkes için bağlayıcı olmasına özen göstermiş bu sebeple akıl, kitap, sünnet ve icmâ gibi bilgi kaynaklarını bir anlamda değersiz kılan taklit ve ilhamın ilmî bir yöntem olmasını reddetmiştir. Onların nazarında insan, taklit vasıtasıyla inanan vasfını kalıcı hale getirmemeli, sınanmış ve gerekçelendirilmiş inançlara ulaşmaya özü gereği gayret göstermelidir. Ayrıca ilham gibi bir yolla bilgide nesnellik ve tutarlılık kriterleri göz ardı edilmemelidir. Oysaki farklı olan ve doğru olma olasılığı taşıyan inançlar karşısında bireyin zihnî bir ikna/kanaat üzere karar kılabilmesi ancak taklitten kaçınmakla mümkündür. Yine insanın iman ettikten sonra inançlar ile akıl arasında makul bir dengeye ulaşabilmesi, nazar ve istidlâlin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla onlar açısından iman, statik bir itaat eyleminden öte düşünsel, dinamik bir harektir. Çünkü gerek imanın makul gerekçesi gerekse de bilmenin yolu taklit ya da ilham değil bilginin bizatihi kendisidir. Bu olgu, onların taklidi ve ilham gibi nazarla çelişen kabulleri inkâr etmelerinin de ana sebebi olmuştur.

Bu itibarla makalede, Mu'tezile'nin taklit ve ilhama yaklaşımları tespit edilecek ve bilgi ediniminde insanın düşünsel çabasıyla çelişen her iki eğilimin analizi yapılacaktır. Her iki kavramın bilgi kaynakları arasında yer almamasının

¹ Sedüddin Mahmüd el-Hımmasî er-Râzî, *el-Münkızü mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414/1993), 1/263.

mantıksal gerekçeleri ortaya konularak aynı zamanda bireysel ve sosyal bir soruna da işaret edilecektir. Çünkü kişiye, topluma ve içinde bulunduğu çağa bir faydası olmayan bilgi, statik, donuk ve anlamsızdır. Bu açıdan ulaşılmak istenen hedef ve özgünlük, süregelen bir problemin aklî ve ahlakî eleştirisi bağlamında meselenin tartışılmasıyla sağlanacaktır. Makalede ana temayı oluşturan kavramların kısa lügavî tahlili yapıldıktan sonra tartışma konusu iki başlık altında değerlendirilecektir. Tutarlılık ve geçerlilik kriterleri ekseninde kavramların tematik muhtevası detaylandırılacaktır. Makalenin temel kavramları olan taklit ve ilhamın iman ile doğrudan bağıntısı kurulmayacak tamamıyla epistemik değeri üzerinden konu tartışılacaktır.² Karşılaştırma türünde bir çalışma olmadığı için de makale, Mu'tezile'nin fikrî birikimiyle sınırlı olacak, vurgulanan bağlamın sınırları içerisinde konu irdelenecektir. Mu'tezilî bilginlere özgü klasik kaynakların yanında Zeydî-Mu'tezilî âlimlerin eserleri bununla birlikte günümüzde kaleme alınan benzeri çalışmalar makalenin bilimsel literatürünü oluşturacaktır. Ayrıca bir mezhebin meseleye yaklaşımı merkeze alındığından tasvirî yöntem üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır. Sonuç olarak bilinçsiz itaatın ve özel bilgi arayışının bilgi değeri taşımadığı, doğru olan yöntemin akıl yürütme ve düşünme olduğu, gerçek itaatın ise bilgiye olması gerektiği vurgulanacaktır.

1. Taklit ve İlhamın Lügavî Tahlili

Râğıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), “kuld” kelimesinin eğirmek, bükmek, sarmak ve takmak anlamına geldiğini belirtir. ‘Kılâde’ de bükülüp boyna takılmış olan ip, gümüş vb. türden kolye demektir. O, boyna takılan ve bir şeyin etrafını saran her şeyin bu isimle anıldığını söyler. “*Kalledtü hü amelen*” ifadesi de “onun boynuna bir iş yükleyip onu buna mecbur ettim”, anlamında bir kullanımdır.³ “Dinim ve mezhebim konusunda falana bağlandım” anlamıyla “*Kaladtü fülânen dînî ve mezhebi*” ifadesi, “bir günah

² İman-taklid ilişkisini konu edinen makale düzeyinde bazı çalışmalar için bk. Abdullah Demir, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (2008), 27-50; Mustafa Ünverdi, "Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri", *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 221-254; Recep Ardoğan, "Taklidî İmanın Geçerliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 39-70; Hasan Kurt, "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Nisan 2012), 1-15.

³ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 808; Ayrıca bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa, Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 124.

olsa dahi taklit ettim, boynumdaki gerdanlık gibi ona sarıldım”, demektir.⁴ Cürçânî (ö. 816/1413) ise lügavî anlamıyla içkin şekilde taklidi, “bir başkasının görüşünü delilsiz ve hüccetsiz kabul etme” anlamıyla tarif eder. Bir şahsın bir başkasının sözüne tabi olması ya da delil üzerinde nazar ve tefekkürde bulunmaksızın hakikat olduğuna inanarak uyması taklittir. Kök anlamı doğrultusunda “bir başkasının görüşünü ya da davranışlarını boyna yüklemek, düşünmeksizin sözlerinin boyunduruğu altına girmek”tir.⁵ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) de benzer anlamda, hata yapıp yapmadığı hususunda emin olunmayan birinden gelen şeyleri delilsiz kabul etmenin taklit olduğunu belirtir. Bu açıdan mukallidin inandığı ya da kabul ettiği şey, vakıya mutabık olsa da ilim olarak kabul edilemez. Çünkü mukallit inandığı şey konusunda tam bir güvene ve zihnî bir kesinliğe sahip değildir. Bu nedenle o, taklid hak olsaydı, hak ile batıl arasında bir ayırım kalmazdı, der.⁶ Dolayısıyla taklit, hak ile batıl arasında mantıksal ayrımı sağlayacak makul bir yöntem değildir. Çünkü insanın aklî istidlalde bulunmaksızın ve delil ya da kanıtı dayanaksızın bir başkasının görüşüne tabi olması bir bilgi eylemi değildir.

Lügatte “içmek, birden yutturmak” anlamındaki ‘lehm/lehem’ sözcüğünden türeyen ilham kavramı “yutturmak” demektir. Kelime, zihne/kalbe atılan adeta onu yutan bir şeyi ifade eder. İlham, “bilgi kaynakları dışında insanın zihninde/kalbinde aniden beliren bilgi” anlamına gelen bir kelimedir.⁷ Bu yönüyle bireyin isteği dışında kendisinde yaratılan bir bilgiyi çağırıştırır. Cürçânî ilhamı, feyz yoluyla kalbe atılan mana, nazar ve istidlâlde bulunmaksızın amele çağırılan ilmin kalpte tezahürü şeklinde tarif eder.⁸ Tahânevî (ö. 1158/1745’ten sonra) de kavrama, “bir düşünme ve çaba harcamaksızın gayb âleminden gelen mana” anlamını verir. Ona göre ilham, bütün insanların ulaşabileceği bir bilgi vasıtası değildir. Sadece bireyin kendisiyle sınırlı belirli bir bilgi türüdür.⁹ Askerî ise ilhama, yapılmak için hayr formunda, terk edilmek üzere şer formunda kalpte beliren bilgi türü, der. Fakat

⁴ Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa*, 124.

⁵ Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü't-Târifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 67.

⁶ Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa*, 124; Kâdî Abdülcebbar, mukallidin bir şeye olduğu hal üzere inandığı halde bilen olamayacağını söyler. Çünkü bu kimseler, inandığı şey hususunda kesin bir kanaate (sükûn-i nefis) ve zihnî bir tatmine sahip değildir. Bilginin mahiyetine dair ayrıntılı izahlar için bk. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi'ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk. Muhammed Hıdr Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 12/37-42.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98-100.

⁸ Cürçânî, *Kitâbü't-Târifât*, 35.

⁹ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü-İstilahü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/257.

o, ilhamı zarurî bilgiler arasında saymaz. Onun tasnifine göre zarurî bilgiler; müşahede, tecrübe, mütevâtir haber ve aklın evvelî bilgileridir.¹⁰ Öyleyse ilhâm mefhumu, kanıtsız sözlü beyandan öteye gitmeyen, katilikten uzak, içe doğan, vicdânî ve şahsî bir tecrübedir. İnsan nefsinde aniden belirir ve bir daha tekrar etmez. Bu formuyla ilham, kelamcılarının kabul ettiği duyu, haber, nazar, istidlal, vahiy, sünnet, icma vb. bütün bilme yollarının dışında kalan şahsî bir haldir.¹¹ Bu yapısıyla sufilerin benimsediği bu bilgi türünü kelamcılar genellikle bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. Çünkü keşf ya da ilhamla iletildiği iddia edilen bilgiler tümel değil, tikel mahiyettedir. Kişisel olduğu için bunlardan genel hükümler çıkarılamaz. Kişiyeye özel olduğundan diğer insanlar için bağlayıcı değildir. Kaynağı ilham olan bilgi, şerî bir nitelik de taşımaz. Bu tür bilgi, emr ya da nehy bildirmez, sadece tavsiye mahiyetinde olabilir. Şu halde bu bilgiler, bütünüyle zanna dayalı bilgilerdir.¹²

Mu'tezile, hem bireyin kendisi dışında bir bilgiye mutlak bağlı olması anlamıyla taklidi hem de bireyin dıştan bir etkiyle kendisinde düşünmeksizin hazır bulacağı ilhamı nazarî özerkliğe aykırılık teşkil ettiği gerekçesiyle reddetmiştir. Onlar açısından insan aklını işlevsel hale getiren nazar ve istidlaldir. Taklit ve ilham ise tam aksine insanın düşünsel yetisini ve hakikat algısını etkisizleştiren engelleyici faktörler arasındadır. Bu nedenle her iki kavramın onların epistemik kriterleri doğrultusunda analiz edilmesi önem arz eden bir husustur.

2. Taklidin Geçerlilik ve Tutarlılığı

Yaşamı boyunca pek çok fikir, görüş, öğreti ve inançla karşılaşan insanın bütün bunların hepsini kabul etmesi mümkün olmadığı gibi yalnızca birini mutlak hakikat zannıyla seçip fikren ona uyum sağlaması da tutarlı bir yol değildir. Öyleyse mükellefe gerekli olan ilk şey, zihnî bir arınmadır. İnsan, gerçek bilgiye ulaşmak istiyorsa öncelikle mevcut zannî malumatlardan ve batıl inançlardan düşüncesini temizlemelidir. Daha doğrusu farklı farklı iletiler ve telkinlerle sirayet eden inançların mantıksal tutarlılığını yapmalıdır. Çünkü gerçek bilgiye ulaşmak, bir başkasının görüşlerini taklit etme, miras düşünceler, otorite kabul edilene sadakat ya da yanlış inançlara bağlılık gibi engelleyicilerin

¹⁰ Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa*, 100-101.

¹¹ Abdülğaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), 28.

¹² Latif Tokat, "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak "Ayrıcalıklı Bilgi": Keşf, İlham ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017/2), 391.

varlığı halinde mümkün değildir.¹³ Bu nedenle insan, doğru olana ulaşmak için önceden mevcut olan ve muhakemeden uzak tutulan inançların kanıtı dayalı sınamasını yapmalıdır. Çünkü eski kabuller-inançlar bireyin lehine gibi görünse de gerçeğe örtüşmeyen sanılardan oluşabilir ve hakikat yanında hiçbir değer taşımayabilir. Askerî'nin tenhît (alışkanlık) olarak ifade ettiği bu hal, başka bir seçeneğe yönelmeksizin ya da inandığına aykırı bir şeyin var olabileceğini aklına getirmeksizin insanın alıştığı şeye itikâd etmesidir. Bir anlamda alışkanlığın inanç nesnesine dönüşmesidir. Tenhît'in taklitten farkı ise taklitte olduğu gibi bir başkasına değil, bir zihniyete bağımlılığın söz konusu olmasıdır.¹⁴ Bu nedenle insana düşen öncelikli görev, inançlar karşısında tevakkuf ve zihnî tetkike açık olma halini muhafaza etmesidir. İnsan, taklit aracılığıyla inanan vasfını kalıcı hale getirmemeli, şüphe ve nazarın akabinde gerekçeli bilgilere ulaşmaya çaba göstermelidir. Zira ataların yolunu koşulsuz takip etmek aklen kabih olduğu gibi bir kimsenin günahlarından arınması için sağlam bir gerekçe de değildir.¹⁵ Zeydî âlim Kasım b. Muhammed (ö. 1029/1620), "Allah'ın her inanca mutabık olması mümkün değildir", der. O yüzden imanın bir itikâda/dogmaya dönüşmemesi daima bir araştırma ve soruşturma süreci içerisinde olmasına bağlıdır. Yanlış inanç ise en nihayetinde O'nu bilmemektir. O'nu bilmeyen kâfirdir ve kâfir olanı taklit etmek de icmâen küfürdür. Öyleyse hakikati bilmek, ancak hak/gerçek olanı bilmekle mümkündür. Hakikat de taklid ile değil ancak nazar ve istidlalle bilinir.¹⁶ Şu halde insanın düşünme ve araştırma yapmadan süregelen inançları kabul etmesi bir bilgi eylemi değildir. Bilgi niteliğini kazanmayan bir şeyin mutlak surette doğru bir inanç olması ise imkân dışıdır.

Dinde doğru ve muhkem anlayışı engelleyen olumsuz faktörler arasında taklit, bir gruba, öğretiyeye ya da geçmişe adanma, düşüncede taassub ve heva sayılabilir. Neşvân el-Hımyerî (ö. 573/1178) de insanların dine ilgi duymalarının azlığını, taklidin varlığına, bir anlayışa teslim olmaya, asabiyet ve hevanın gücüne bağlar.¹⁷ Aynı zamanda bu tür olgular, insanın düşünme edimini

¹³ Mennan Salim Mansûr, *en-Nazzâm Erâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Mısır: Aynü's-Sems Üniversitesi, Felsefetü fi'l-Edeb, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 36; *Sonra yaptığının kötü veya iyi olduğunu ilham edene...* (eş-Şems 91/8) ayetinde yer alan "elheme" lafzını Mu'tezile uleması, Allah'ın hayır ve şerrin yolunu bütün mükelleflere açıklaması ve bunları yapma imkânını vermesi şeklinde izah etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Beyrut/Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Lübnânî-Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 2018), 10/7433.

¹⁴ Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa*, 124-125.

¹⁵ Ahmed Mahmud Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile* (Beyrut: Darü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1985), 203.

¹⁶ İbnü'r-Reşid el-Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî, *el-Esas li-akaidi'l-ekyas* (Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.), 27.

¹⁷ Seyyid Abdüsettar Meyhüb, *Ebü Reşid en-Nisâbüri ve Erâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfi'd-Diniyye, 2006), 144.

sınırlayıcı bir etkiye de sahiptir. Bu tür eğilimlerin yaygınlaşması ve alışkanlığa dönüşmesi ise başlı başına bir sorundur. Kaldı ki Nazzâm (ö. 231/845), taklidin fukaha ve muhaddislerin arasında yaygınlaşmasını ve hadis metinlerine nazarı/aklî eleştiriyi hoş karşılamamayı haberlerdeki çelişkilerin nedeni olarak görür.¹⁸ Bu da taklidin girift epistemik sorunlara neden olduğuna bir işarettir. Haddizatında fikrî değişim, batılı terk etmek, hakka yönelmek ve doğru olanda karar kılmakla mümkündür. Bir görüşten/mezhep diğerine geçmek, düşüncenin yokluğu anlamına da gelmez. Bilakis sorumlu kişi, delilin esasını öğrendikten sonra batıldan hakikate yönelme çabasında olan biridir. Eğer batıldan batıla geçerse bu, şüphenin devam etmesinden veya iknâ edici delillerin yokluğundan kaynaklanır. Dolayısıyla fikrî değişim, kanaatler arasında insan zihninin kanıtlarla hareket etmesidir. Zira insan, bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendini taklide, heveslere, çıkarlara, liderlik arayışına, bir mevki arayışına, güvenlik ve sükûnet arzusuna, baskıcı ve zorba güçlerden kendisine yönelecek tehlikeleri savuşturma vb. nedenlere sığınmadan nazarı terk edemez. Buna ilaveten aklî muhakeme, hakikate karşı inat, bir kişiye aşırı tutku, dini bilmeme, delillerin eşitliğine inanma, halkın düşünmesini istemeyen siyasî güçler tarafından ya da fikrî tartışmalara girmekten kaçınma gibi sebeplerle terk edilebilir.¹⁹

Mu'tezile'ye göre hakikate bağlılığı terke neden olan faktörler (devâî) genel hatlarıyla: Taklit ile batıla inanma, liderlik arzusu, bir topluluğa bağlılık ve menfaat talebidir.²⁰ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da nazarın neden terk edildiği, taklit ve batıla niçin düşüldüğü konusunda bazı gerekçeler ileri sürer. Maddeler halinde bunlar:

1. Taklit ve batıl olana inanç
2. Düşünmenin fayda taşımadığı kanısı
3. Nazarî düşüncenin terkinde (zihni) rahatlık
4. Akletmenin meşakkatinden kaçış
5. Fikirleri kabul edilmeyen kimseye duyulan nefret
6. Doğru söylediği bilinse de birine olan düşmanlık
7. Karşıt görüşte olan kimseleri yönetme isteği
8. Nazarı nefy eden bir topluluk içerisinde yer almayı tercih
9. Dinde nazarın doğru olmadığı inancı
10. Gaflet içinde olmak ya da vacip olduğunu bildiği şeyi yerine getirme konusunda gevşeklik göstermek
11. Dinin aslı konularında her müçtehidin doğru olduğu zannı

¹⁸ Bessam el-Cemel, "Metâinu'n-Nazzâm fi'l-Ahbar ve Rûvvatihâ" *Havliyyatü'l-Camiati't-Tunûsiyye* 44 (2000), 126.

¹⁹ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra* (Kahire: Hindawî, 2017), 1/290-291.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/173.

12. Tekfir edilen gruplar arasında olmaktan endişe duyma
13. Nazarı reddeden kimselerin yanında yer alma arzusu
14. Dinî konularda merak ve hayrete düşme korkusu
15. Nazarı terkin, kurtuluşa yakınlık olarak görülmesi vb. sayılabilir.²¹

Bütün bunlar insanın kendisinden, çevresinden, eğitim süreçlerinden, hâkim inançlardan, sosyo-politik faktörlerden kaynaklı nedenlerdir. Oysa din, her bireyin yalnızca inanmasını değil, doğru bir şekilde doğru olana inanmasını emreder. Tam da burada bireyin öncelikle kendi kabullerini ve farklı inanç biçimlerini sınaması adına metodik şüphenin önemi yadsınamaz. Şüphe, agnostik ya da septik bir yaklaşımla kalıcı hale gelmediği sürece kabih değildir. Hatta insan olma doğasının bir parçası olarak bilgiye ulaştıracak en basit yöntemdir. Kaldı ki nefsin sükûn bulması yani bilgiye ulaşma sürecinde dinî önermeleri ve inançları sınavarak ikna olacağı bir kanaate erişebilmesi şüphenin varlığına bağlıdır. Zira öncesinde şüphe olmadan bir yakîne (kesin bilgiye) ulaşmak kolay değildir. Bir insanın tabî olduğu inancı sınavıp diğerinin gerçekliği üzerinde fikir yürütebilmesi her iki inanç arasında şüphenin işlevsel hareketiyle mümkündür. Şüphe vacip ise şüphenin gerekli unsurlarını bilmek de vaciptir.²² Çünkü şüphe, nazara yönelme eğilimi ve taklidi yok etme edimidir.²³ Peki şüphenin varlığı niçin gereklidir?

1. Şüphe ile insan, zarardan sakınabilir. Böylelikle aklî ve şerî vacipleri yerine getirme imkânı sağlayacak bilgiye ulaşabilir.

2. Şüphe, insanı iman ve salaha yakınlaştırır. İnsan, kendisine vacip olan yükümlülükleri yerine getirmesini kolaylaştıracak bilgiye ancak şüpheden sonra oluşan nazar ile erişebilir.²⁴

Şüphe, her zaman bilinmeyene değil aynı zamanda kesin olduğuna inanılan şeye de eğilim gösteren zihnî bir çağrıdır. Bu niteliğiyle şüphe, insanın zihnini, miras kalıntılardan, yerleşik malumatlardan arındırma işlevi görür ve deliller üzerinde akıl yürütebilme imkânıyla bir temkin²⁵ konumundadır. Kaldı ki şüphe, bilgi elde etmenin nihai yöntemi de değildir, bireyi nazara (fikrî harekete) hazırlamanın ön koşuludur.²⁶ Şu halde bir görüşe sorgusuz tabî olmak

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/174-175.

²² Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*, 204.

²³ Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, 1/324-325.

²⁴ Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*, 204.

²⁵ Şerif el-Murtazâ, teklif edilene mükellefin yapmasına imkân tanıyacak her şeyin temkin olduğunu söyler. Tanım için bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilu's-Şerif-el-Murtazâ)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî (Kum: h. 1405/1984), 266; Kâdî Abdülcebbar temkinin, canlılık ve akla ek olarak güç verme ve bilgilendirme gibi artı değerleri kapsadığını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/424-425.

²⁶ Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*, 205.

dinde doğruluk kriteri değildir. Din adamlarını taklit ederek bir inançta emin olmak yeterli görülmemelidir. Belki şerî konularda bunun imkânı düşünülse de aklî konularda ve dinin asıllarında (inanç ilkeleri) bir istisna düşünülemez. Bir insanın inanca dair konularda deliller üzerinde düşünüp gerekli sorgulamayı (tevakkuf) yapmadan bir diğerine tabî olması hasen de değildir. Çünkü insanın ancak doğruladıktan sonra bir haber ya da inanç hakkında kanaat bildirmesi doğru olan ise haberi vereni sınaması gayet tabidir.²⁷ Bilgi de daima miras inançları eleştiriyile ve ön kabulleri gözden geçirmekle gerçekleşir. Nitekim taklit, gelenek ve adetlere uygun olsa da nedensiz kesin inançtır. Bu sebeple mukallid, Mu'tezile âlimleri tarafından günahkâr olmakla nitelenmiştir.²⁸ İzah sadedinde Hanefî taklidi, nazar ile çeliştiğinden ve bilgi olmadığından vacielerin ilki değil; haram kılınanların ilki olarak niteler. Marifet (bilgi) de tek başına vacielerin ilki değildir. Çünkü marifet, ancak nazar ile ilişkisi oranında gerçeklik kazanır. Dolayısıyla marifet, nazarın sonucudur ve nazar daima bilgiyi önceler.²⁹ Bilgi ise mutlaka belirli, aşkın bir konuyu bilmek anlamına gelmez, yalnızca bilginin ve ona erişimin olasılığı anlamına gelir. Bu imkânı sağlayan da yine nazardır.³⁰ Mu'tezilî epistemolojide daha az kullanılan tebhît kelimesi de aynı kökten gelen bir anlam taşır. İlk bakışta bir inancı belirtmek için kullanılır. Peters bu kavramı, “eleştirel olmayan inanç” anlamıyla tercüme eder. Kâdî Abdülcebbar, tebhît kelimesini kullandığı yerde taklid kelimesine de yer verir.³¹ Ona göre taklid, muhaliflerinin söylediği gibi dinî bir görev değildir; hatta bu görevlerin yerine getirilmesinde bir engeldir. Gerçek bilgiyi elde etmeyi bizzat Allah insanoğluna bir görev olarak yüklemiştir. Fakat gerçek bilgiye; geleneklere, atalara ya da otorite görülenlere eleştirisiz bağlılıkla ulaşılması mümkün değildir.³²

Kâdî Abdülcebbar, marifet, ilim ve dirayet kavramlarının benzer olduğu kanaatindedir. O, bu kavramların ruhun yatışması, gönül ferahlığı, ruhun insanın

²⁷ Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*, 204.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar'a göre mukallid, taklit ettiği kişinin tabi olmaya çağırdığı şeylerin yanlış olduğundan emin olamaz. İtaat etmesi istenilen ya da telkin edilenin kötü bir cehalet olup olmadığını idrak edemez. O, kötü olduğundan emin olmayan bir şeye yönelmek ile o şeyi doğrudan benimseyip yapmayı eşdeğer görür. Bu düşünce doğrultusunda kabih olan bir eylemi yapmak ve sürdürmek kınanan bir fiil olduğundan aynı zamanda günahtır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/102.

²⁹ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, 1/321.

³⁰ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, 1/321.

³¹ Kâdî Abdülcebbar, “hata olmasından emin olunamayan bir şeye tesadüfen inanmaya” taklit ile benzer anlamda tebhît der. Karşılaştırma için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/124.

³² J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdîl-Quğât Abû'l-Hasan Abd Al-Jabbâr Bin Aĥmad Al-Hamağânî* (Leiden: E.J. Brill 1976), 44.

inandığı şey konusunda bir tereddüt yaşamaması anlamına geldiğini söyler. İnsan, bilgi konusu olan şey hakkında tatmin olup kesin kanaate sahip olamıyorsa o şey ilim olarak nitelenemez. Bu, olsa olsa bir tür varsayım (zan) ya da inanç/itikattır. İnsanın bir şeye karşı zan ya da itikat üzere olması ruhunu yatıştırmaz, zihnen onu kanaat sahibi kılmaz. Çünkü zan, tereddüt hali ve kararsızlık iken; inanç, taklit üzere ya da saçma olabilir. Dolayısıyla insanın ruhen ve zihnen bunlarla huzur bulması ve tatmin olması mümkün değildir. Cahilin, inandığı şeyle tatmin olup, huzur bulduğu itirazına ise Kâdî Abdülcebbar, âlim, kendi nefsinin bildiği şeyle huzur içerisinde olduğunu bilir. Cahil ise bunu bilmez. Çünkü âlimin nefsinde oluşan huzur, kanaat ve tatmin; cahilde olduğu gibi taklit ve gafletten kaynaklanmaz. Âlim var olanı sorgulayıp, gerçeği araştırmakla ve şüpheden uzaklaşmakla tatmin olur. Bu nedenle onun kalıcı şüpheyeye düşmesi ve tereddütler yaşamaması mümkün değildir.³³ Açıkçası Mu'tezile nazarında ma'rife (bilgi), başkalarının otoritesine (taklid) dayanan iman reddedilmesi anlamına gelir. Bilgi, mantıksal düşünmenin veya inançta akli kullanmanın önemini güçlü bir şekilde vurgular. Mu'tezile, her şeyden önce bilginin akılla elde edilebileceğine ve yükümlülüklerin nazârî düşünceyle bilinebileceğine inanır. Dolayısıyla onlara göre bireyin imanı, başkalarını taklid üzerinden değil, yalnızca akla dayalı olması durumunda doğru kabul edilebilir. Bu itibarla onlar, mantıksal değerlendirme yapmadan sadece inançları takip etmek yerine, inançlara ulaşmak için bireyleri akıl ve rasyonel düşünceyi kullanmaya teşvik etmişlerdir.³⁴

Bu sebeple ki Kâdî Abdülcebbar, taklidin akla bir alternatif olmasını mümkün görmez. Taklit, ne Allah'ı bilmenin ne O'nu tanımanın ne de bilgiye ulaşmanın bir yoludur. Çünkü mukallidin herhangi bir mezhebi taklit edip diğerlerini taklit etmemesinin mantıklı bir gerekçesi yoktur. Taklit ile bir mezhebin ya da inancın diğerine bir ayrıcalığı da söz konusu değildir. Hatta bu konuda bütün mukallitler benzerdir. Herhangi bir dine taklit üzere inanan bir insanın diğer dinlerde benzer şekilde inanan insanlarla arasında herhangi bir fark yoktur. İnsanın bütün inanç türlerini taklit etmesi de mümkün değildir. Çünkü bütün inanç şekillerini ya da yorumları taklit etmek birbiriyle çelişen inançların ortaya çıkması anlamına gelir. Böyle bir durumda herhangi birini taklit etmenin gerekli olmadığı dışında bir seçenek kalmaz. Taklid ile benimsenen inançların

³³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/55-56; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 282-283; Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 49-58.

³⁴ Khoirunnisa-Didi Jubaidi, "Exploring the Meaning of Faith and Kufr: Perspectives of Islamic Theological Schools", *Pharos Journal of Theology* 104/5 (2023), 7.

sınamasını yapacak olan da yalnızca nazar ve istidlaldır.³⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın vurgulamak istediği husus, taklitler arasında bir farkın olmadığıdır. Taklit, herhangi bir inancı diğerine ayrıcalıklı ya da üstün kılmaz. Çünkü ona göre bütün mukallitler eşit şekilde inançlarını nazar ve istidlâle başvurmadan edinmişlerdir.³⁶ O, taklidin reddi konusunda bir Müslümanın Müslümanı taklit etmesini caiz görmeyecek kadar ileri gider. Eğer taklit noktasında bir istisna olur ise bir Yahudi'yi, Hristiyan'ı, ataları ya da bir kavmi taklit etmenin inkârını gerektirecek bir neden kalmaz. Çünkü taklit doğası gereği bir soru sormadan, bir delil istemeden başkasının görüşüne sorgusuz bağlı olmaktır. Şu halde İslam'da ataları taklit câiz ise aynı şekilde Hristiyan unsurların da atalarını taklit etmesi câiz hale gelir. Dolayısıyla inançları nedeniyle onları sorgulamak ve yargılamak anlamsızlaşır. Çünkü delil istemeksizin bir başkasının görüşüne bağlanma konusunda dinî bir ayırım söz konusu değildir.³⁷ Delil ve hüccet isteğinden yoksunluk, doğruyu taklid eden ile batılı taklid eden arasında bir ayırma yer bırakmaz. Zira taklid eden kimse doğru olanın niçin doğru, yanlış olanın da niçin yanlış olduğunu bilemez. Batıl ve hurafelere dayalı bir inanca karşı emniyet içerisinde olma yetisi sergileyemez.³⁸

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbar, taklit noktasında cisimlerin kadîm olduğunu ileri süren biriyle hâdis olarak niteleyen diğer kimse arasında fikrî ayrıcalığın olmadığını iddia eder. Nitekim bu görüşlerden her ikisinin aynı anda kabulü veya reddi mümkün değildir. Mantıksal olarak iki şıktan sadece biri doğrudur. Bu hususta taklit, doğru olanı tercih etmeyi sağlayacak sağlam bir gerekçe değildir. Dolayısıyla taklit ile yapılan tercihte her iki görüşü doğru ya da yanlış görme arasında bir fark söz konusu değildir.³⁹ Diğer taraftan o, “çoğunluk bu yönde bir kanaate sahip olduğu için taklit ediyorum” sözünü de doğru bulmaz. Çünkü hakikat, sayısal bir orana bağlı değildir. Tek başına olsa bir kişi hakikat üzere olabilir. Aksine çokluk, gerçek dışı bir inanç ya da tutum içerisinde bulunabilir.⁴⁰ Üstelik hakikat, çoğunluğun eğilimi ya da taklidin oranıyla da belirlenemez. Nitekim Allah, azınlığı överken; çoğunluğu yermiştir. “*İman edip dürüst ve erdemli davrananlar hariç: ama böyleleri, ne kadar da az.*”⁴¹ Oysa o, onlara gerçeğin tâ kendisini getirdi ama gerçek onlardan çoğunun işine

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/100; Abdüsettar er-Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 245.

³⁶ Himmasî, *el-Münküzü mine't-taklid*, 1/263.

³⁷ Meyhûb, *Ebû Reşid en-Nisâbüri*, 144.

³⁸ Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhâkî, *er-Risâle fi-nasihati'l-âmmeh*, thk. Cemal eş-Şâmî (B.y: Y.y., 1438), 92.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/122-123.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/122-123; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/102.

⁴¹ Sa'd 38/24.

*gelmez!*⁴² ayetleri bu olguya işaret eder. Aynı şekilde Hz. Peygamber'de tek başına hakikati ilan ederek sayıca az bir toplulukla davete başlamıştır. Onun, “İslâm garip olarak başlamıştır, başladığı gibi tekrar garipliğe dönecektir; gariplere ne mutlu!” hadisi de hakikatin azınlık ile birlikte olabilmeye imkânına delildir.⁴³ Çünkü taklit, gelenekçi bir tutum olup dini, haber ve rivayet üzerine tesis eder. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar, çoğunluk esas alınarak aklî tefekkürün meşruiyetinin mahkûm edilemeyeceğini düşünür. Fakat Ebû Ali'nin vurguladığı üzere yerleşik kanaat ve kültürlerle kuşatılmış olan kişinin temelsiz inançlara sahip olabileceğini ancak aklî düşünceyle benimsediği inancın yanlış olduğunu fark ettiğinde doğruya yönelebileceğini de belirtir.⁴⁴

Nazzâm ve Câhız (ö. 255/869) ise genel itibariyle insanların (avam) inancının nazar ve istidlale değil, taklide dayandığını söyler. Ancak taklit, Allah'ın kitabında yergisine konu olan hususlardan biridir. “Hayır! Ama şöyle derler: “Biz atalarımızı (belli) bir inanç üzerinde bulduk ve ancak onların izinden giderek doğru yolu buluruz!”⁴⁵ ayeti birinin ardından körü körüne gitmenin yerilen bir davranış olduğunu vurgular. Üstelik ayette taklit nesnesinin doğru ya da yanlış olmasına vurguda bulunulmamıştır. Yani ‘doğru olan taklit edilebilir’ tarzında bir beyan söz konusu değildir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin genel yaklaşımına benzer şekilde Himyerî, “mukallid isabet etse de (yöntem şekliyle) hatalıdır. O, doğru olana delil ve hüccetsiz inanmakla yanlış delil ve hüccetsiz inanmak arasında fark yoktur”, der. O, akıllı biri daima taklide karşı temkinli, sorgulayıcı ve sakınma eğilimi içerisindedir, düşüncesini vurgular. Ayrıca taklidi öncikleri ve sonrakileri helak eden bir zihniyet olarak görür.⁴⁶ Cüşemî (ö. 494/1101) de taklidin bilgi olmadığını söyler. Ebu'l Kasım el-Belhî (ö. 319/931) ise mu'tekidinin inandığı şey üzere olması kaydıyla taklidin bilgi olacağı kanaatindedir.⁴⁷ Bu görüşe Ebu İshak b. Ayyaş (ö. 386/996) da katılır. Haklı taklidin ve doğru zannın geçerli olduğu iddiası karşısında İbnü'l-

⁴² el-Mü'minûn 23/70.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/123; Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 244.

⁴⁴ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto Yayınevi, 2014), 126.

⁴⁵ ez-Zuhuruf 43/22.

⁴⁶ Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa (Beyrut: Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985), 290; Benzer şekilde Mâtürîdî, mukallid düşünen ve araştıran biri olmadığı için onun deliller üzerinde düşünemeyeceğini vurgular. Yine taklid edenlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun bunun doğru olduklarının kanıtı olamayacağını belirtir. Çünkü ona göre bir şeyin doğruluğu ancak delil ile bilinebilir. Delil ise sahih bir akıl yürütmeye uzlaşıya (bilgi) götürür. Oysa taklit, bireyleri birbirine zıt sonuçlara ulaştırır. Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 178-179.

⁴⁷ Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018), 374-375.

Melâhimî, (ö. 536/1141) “mukallid, hak ile batılın arasını ayırdıktan sonra mı hakikate yönelmiştir” sorusunu sorar. Böyle bir ayırım yapılmadan hakikati tercih eden için sonuçta hak ya da batıl fark etmeksizin her ikisi de taklittir. Şayet böyle bir ayırım neticesinde hak olanda karar kılınmışsa nihayetinde batılı reddetmiştir. Böylece hak bilindiğinde hak (doğru) olan da doğal olarak bilinmiş olacaktır.⁴⁸

Bazı insanların taklidin vacip olduğu düşüncesinde olduklarına işaret eden Cüşemî taklidi, kabih olup olmadığı hususunda emin olunamayan bir şeye insanın cesaretle atılması olarak niteler. Taklid bir delile dayanmadığı için sükûnun-nefsin (kesin kanaat) varlığını da gerektirmez. Ayrıca akıllı varlıklar arasında taklit ile bilme noktasında hiçbir fark yoktur. Farklı bir görüşle Ebu'l-Kasım el-Belhî, “hakikatin mukallidi kurtuluşa erecektir” düşüncesini paylaşır. Buna mukabil Cüşemî, Mu'tezile'nin mukallidin kurtuluşa ereceği düşüncesinde olmadıklarını vurgular. Ona göre taklid kabihtir ve kabihe yönelen kimsenin kurtulması da mümkün değildir.⁴⁹ Ebu'l-Kasım hakikati, kabulü ve edası fiilen zorunlu olan şey olarak tarif eder. Batıl ise bunun zıddıdır. Hak, hem fiil hem de söz için kullanılır. Fiil anlamıyla hasen olan fiil kastedilir. Hasen olduğunu bilen birinin yerine getirdiği fiil haktır. Bu sebeple hayvanların fiilleri için hak ifadesi kullanılmaz. Dolayısıyla taklit ile de olsa hak üzere olan biri kurtuluşa erebilir. Cüşemî, Ebu'l-Kasım'ın bu tarifini doğru bulmaz. Çünkü “Zeyd bana zulmetti” denildiğinde bu fiilin doğruluğu kabul edilmese de hak olması mümkündür. “Nafiler haktır”, denildiğinde de edası zorunlu değildir. Batıl ise ona göre hakikatin zıddı değildir. Zira batıl, hakikat cinsinden olabilir ve herhangi bir şey ona aykırı olmayabilir. Nitekim dinî, ahlakî ya da sosyolojik değerler, kendilerine özgü özsel nitelikleriyle var olabileceği gibi batıl olanla karışım içerisinde de var olabilir.⁵⁰ Hâlbuki batılın lügavî anlamı ma'dum/yokluktur. Kabih için de batıl kavramı kullanılabilir. Çünkü sakınma imkânına rağmen kötülük meydana geldiyse, ma'duma kıyasla bir faydanın yokluğu

⁴⁸ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitabu'l-mu'temed fi-usûli'd-din*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: 2012), 35-36. Ebu Haşim'e göre ilim süreklidir. Kâdî Abdülcebbar da onun detay vermediği görüşünü izaha çalışır. Bireyde bulunan bilgiye bitişen itikadın taklit olması mümkündür. Daha sonra bu itikadın ne olduğu bilindiğinde taklit bilgiye dönüşür. Burada iki durum söz konusudur. İlki bilgi (itikâd), bâkidir. Diğeri ise durumu değiştendir. İtikâd, bilgi değilken, bilgiye dönüşebilir. Ebu Haşim, itikadın sürekli olduğunu savunurken; taklidin kalıcı bir hal olmadığını ve ilme dönüşebileceğini söyler. Ebu Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ise itikad ve taklidin sürekli olduğunu dolayısıyla taklidin bilgiye dönüşemeyeceğini ileri sürer. Ona göre ilim meydana gelir, itikad da taklit üzere olduğu haliyle devam eder. Kâdî Abdülcebbar ve Ebu İshak b. Ayyâş (ö. 386/996) ise taklidin sürekli olmadığı görüşündedir. İnançlar da taklit gibidir. İlim bulunduğu taklit yok olur. Taklidin ilme dönüşmesi şeklinde bir düşünce makul değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 380.

⁴⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 374-375.

⁵⁰ Hakikat ve batılın karışımına şirk örneği verilebilir. Allah hakikati temsil ederken; araçlar batılı sembolize etmektedir.

gerçekleştiğinden benzer bir anlam söz konusudur.⁵¹ Cüşemî açısından her hak (algısı); doğru, makul ve adl değildir. Dolayısıyla taklit ile isabet edilse de taklit nesnesinin doğru ve faydalı olduğu iddia edilemez. Bununla birlikte Cüşemî, sükûnu'n-nefsin bir kimsede zorunlu olarak bulunmadığını söyler. Çünkü hakikatten batıla yönelişler kesin kanaate sahip olmanın zorunlu olmamasıyla ilişkilidir. Bu nedenle sükûnu'n-nefs, görülenlerin algılanması gibi bireyde zorunlu bir bilgi olarak yer almaz. Ancak düşünme aşamasından sonra kişinin kendisinde bulunduğu kanaat getirebilir.⁵² Şu durumda (hâlihazırda) gerçekleşse de düşünce ürünü olmayan bir itikat kesin bir kanaate dayanmadığından yanlışa dönüşebilme ihtimalini taşır.

Kâdî Abdülcebbar'ın gelenekçilik (taklid), eleştirisiz inanç (tebhît) ve varsayım (zan) hakkındaki düşüncesi de bunların gerçekle örtüşmeme ihtimalinin açık olmasına dayanır. Bu nedenle gerçeklikle örtüşmeyen her kanaati o, "pozitif cehalet" olarak adlandırır. Kâdî Abdülcebbar bunu, Allah'ın atalardan alınan bilgilerle bilindiğini savunan ve dinî bilgide aklın rolünü inkâr edenlere karşı ciddi bir meydan okuma olarak kullanır. Bunlar, taklid aracılığıyla bir şeye itaat eden (câhil) kimselerdir.⁵³ Modern dönemde bu hal, kasıtlı cehalet olarak nitelenebilir. Kasıtlı cehalet ise dış engellerden ziyade kişinin kendi iradesinden kaynaklanan bir cehalet türüdür. Daha iyiyi bilmenin zorluğu nedeniyle kolay olanı seçip daha iyi bilmeyi istememe hali bu türden bir cehalettir. Kasıtlı cehalette esasında birey, kendisi adına uygun gördüğü bilgisizliği sürdürmeyi seçer.⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar bu konuda eleştirdiği kişileri, gelenekçileri ve bunların takipçilerini ashab-ı hadis olarak adlandırır. Onun taklidi reddetme gerekçesi oldukça açıktır. Bir mezhebe (taklitle) uymaya karar veren birinin herhangi bir mezhebe ayrımcılık yapma gerekçesi sona erer. Benzer şekilde diğer mezheplere de tabi olması gerekir. Çünkü taklit üzere bir mezhebe/görüşe bağlılık, diğerlerinin batıl olduğuna bir delil oluşturmaz. Ancak farklı mezheplerin değişik inançlara sahip olması nedeniyle bu durum pek çok inancın bir arada bulunmasını zorunlu kılar. Bu ise inanç söz konusu olduğunda imkânsız bir durumdur. Böyle bir durumda herhangi birini taklit etmenin doğru ve tutarlı olmadığı dışında bir seçenek kalmaz. Şu halde herhangi bir görüşü tercih etmeye karar veren kişi, nazara yönelmelidir. Bu tür eğilim, kişiyi mutlaka

⁵¹ Doğru olma konumunda olmayan yani olgusal gerçeklikle çelişen her fiil için de batıl ifadesi kullanılabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 456; Cehl, temelde müfred ve mürekkebe olarak ikiye ayrılır. Müfred, bir şey hakkında bilginin yokluğu iken; mürekkebe, bilineni olduğu halin aksine tasavvur ve tasdik etmektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kasım b. Muhammed, *el-Esas li-akaidi'l-ekyas*, 22.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 377.

⁵³ Peters, *God's Created Speech*, 46.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Jan Willem Wieland, "Willful Ignorance", *Ethic Theory Moral Practice* 20 (2017), 106.

akla yöneltir. Akıl da insanı bilinmeyene ulaştırdığı gibi bilinenlerin kritiğini yapabilme imkânı sunar. Böylece yerleşik inançlar, geleneksel kabuller ve sirayet ederek gelen öğretiler aklî sorgulamanın öncelikli nesnesi olur. Mu'tezile'de insanın bir peygambere dahi delillere (mucizelere) dayanarak inanması gerektiğinden taklid bir bilgi kaynağı ve itaat etme şekli olarak düşünülmez. Belirtildiği üzere taklid, bir şeyi delilsiz onaylamaktır. Allah'ın varlığına ve dine dair bilgiler nazarın sonucu olduğu için iktisâbî/kazanımlı bilgidir.⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın, "resulün sözünü bir mucizenin varlığı halinde kabul ediyoruz", söylemi esasında mantıksal bir ilkeye işaret eder. Bu da resulün sözünün, ancak bir hüccet ve delilin varlığı halinde (mucize) onaylanması gerektiğidir. Bir peygamberden bile delil istendiğine göre peygamber olmayan kimselerden delil istenmesi daha da gerekli bir husustur.⁵⁶ Kaldı ki sözü delil olan birine ittibâ (bilinçli uyum), hakikatte delili bilerek tabi olmaktır. Delile bağlı olan biri de esasında bir başkasına değil; kendisine ve aklına tabi olan kimsedir.⁵⁷

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbar, taklidin geçersizliği konusunda ikna edici bir delil olarak mukallidin taklit ettiği kimse ya da gruba odaklanır. Mukallid ya âlim birini ya da âlim olmayan birini taklid eder. Onun, âlim olmayan birini taklid etmesi zaten câiz değildir. Âlim birini taklid ettiğinde ise taklit edilen âlim, bildiği konuyu ya taklid yoluyla yahut da başka bir metotla öğrenmiştir. Taklid yoluyla öğrenmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda mukallidin mukallidi taklit etmesi söz konusudur. Bu ise mukallitlerin teselsülüne neden olur. Bu tarz bir teselsül de muhaldir. Âlim sahip olduğu bilgileri taklid dışında bir yolla öğrenmişse, bunlara ya zorunlu olarak ya da istidlâlî olarak vâkıf olmuştur. Zorunlu olarak bilmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda mukallidin âlime ortak olması gerekir. Geriye istidlâlî olarak

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/100; Hazem Y. Salem, *Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition* (Denver: Faculty of the Josef Korbel School of International Studies University of Denver, Doctoral Tesis, 2013), 66-67.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/104; Meyhüb, *Ebü Reşid en-Nisâbü'rî*, 148; İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebbar'ın taklit tanımını yeterli görmez. Çünkü bir başkasının görüşünü delilsiz kabul etme şeklinde bir tanımın içerisine şüphe dâhil olabilir. Şüphe nedeniyle bir başkasının görüşünü kabul eden şekilde bir tanım da mümkün hale gelir. Bu durumda şüphe delil olmadığından bu şekilde inanan ya da kabul eden biri mukallid olmaz. O, tanımı yeniden tasarlar ve taklidi, inanç/itikad konusunda sözü delil olanın yerine, hatasından emin olunamayan bir başkasının sözünü olduğu gibi uygulamak şeklinde tanımlar. Dolayısıyla mukallid, taklit edilenin görüşünü hüccet konumuna yükseltip sorgusuz yerine getiren kimsedir. Bu sebeple bir kimse resulün sözüne tabi olsa da onu taklid eden olmaz. Çünkü onun sözü/kelam güvenilir bir hüccettir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabu'l-mu'temed fi-usûli'd-dîn*, 25.

⁵⁷ Tam aksine mukallid, delile değil de bir başkasının görüşüne tabi olduğundan onun söz ve görüşlerinin boyunduruğu altına giren (kılâde) kimsedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabu'l-mu'temed fi-usûli'd-dîn*, 26.

bilmesi kalmaktadır. Bu da taklidin geçersizliğini ortaya koyar. Çünkü nazar ile taklidin bir arada olması metodik olarak mümkün değildir. Taklidin geçersizliği konusunda itimat edilecek en sağlam delil ise ona göre şudur: Mukallid, taklid ettiği kişi ya da grubun itikâd konusunda hatalardan ve bunların kötü bir cehâlet olup olmadığından emin olamaz. Kötü bir cehâlet olduğu noktasında emin olunamayan bir şeye yönelmek, doğru olduğunu önyargısız kanıksayarak ona adanmak gibidir.⁵⁸

Ebu Reşîd en-Nisabûrî (ö. hicrî V. yüzyılın ortaları), taklit ile bilginin iki karşıt eğilim olduğunu söyler. Ona göre taklit bilgiye dayanmadığı için herhangi bir sahih bilginin taklide dayanması mümkün değildir. Ebu Reşîd, bilgi için sükûnu'n-nefsi şart koşar ve taklit üzere gerçekleşen inancın bu koşulu sağlamadığını özellikle belirtir. Sükûnu'n-nefse sahip olan bir âlim, edindiği bilgide kesin kanaate sahiptir. Mukallid ise akıl ve vicdan arasında gidip gelen bir belirsizlik ve şüphe hali içerisinde.⁵⁹ Ona göre bilgi; fikrî emek ve çaba gerektiren bir uğraştır. Bu da bilgi kazanımında nazar ve istidlalin fikren yorucu bir yöntem olması demektir. Taklitte ise rahatlık ve zihnî bir kolaycılık söz konusudur. Nazar ve istidalde amaç bilgiye ulaşmaksa ve fakat bu bilgi, taklit yoluyla sağlanabiliyorsa insanın kendisini yormasının bir anlamı yoktur. Kaldı ki taklitte bireyde sükûnu'n-nefs oluşuyorsa vacip olan bu durumda nazarın kabih olmasıdır.⁶⁰

Bağdat Mu'tezilesi'ne özellikle de Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve Ca'fer b. Mübeşşir'e (ö. 234/848-49) göre sıradan insanların dinin fûruya dair meselelerinde bir müçtehidî taklit etmesi câiz değildir. Aksine nazara yönelmeleri ve delil talep etmeleri vaciptir. Onlar, havâdise ait hükümlerde de avamın bir âlimi taklit etmesini câiz görmemişlerdir. Âlime yönelmenin gayesi, nazar yöntemini kendisine öğretmesi, usulü konusunda kendisine rehberlik etmesi, nazarın vacip kıldığı şeyleri yapması konusunda yardımcı olmasıdır.⁶¹ Halkın bir müçtehidî taklit etmeme gerekçesi ise bir âlimin verdiği haber ya da içtihad kavranılamaz ise tabi olduğunda büyük zararlara yol açabilme ihtimalidir. Diğer taraftan amel için önemli olan ilim yani bilmektir. Bilmeden

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/102.

⁵⁹ Ebü Reşîd Said b. Muhammed b. Said en-Nisâburî, *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: 1979), 302; Sükûn-ı nefis kavramı hakkında detaylı bir açıklama için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 54-68.

⁶⁰ Nisabûrî, *Mesâilü'l-Hilaf*, 303; Meyhûb, *Ebü Reşîd en-Nisâburî*, 146.

⁶¹ Hüseyin el-Basrî'ye göre, farz olan şeylerde olduğu gibi havâdise dair hükümlerde de âlimlere başvurmaları ve verdikleri fetvaları yerine getirmeleri gerekir. Onlar, nazar ve istidlal ile mükellef değillerdir. Ebu Ali ise asla dair hususlarda olduğu gibi avamın âlimi taklit etmesini caiz görmez. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenyud (Kahire, Dârü'l-Matbaati's-Selefiyye, h. 1410), 303, 306.

bir ameli yerine getirmek ise kabihdir. Çünkü böyle bir durumda amelin hatalı ve yanlış olmasından emin olunamaz. Taklit de bilme yöntemi olmadığından hükümler ve ibadetlerde taklit câiz değildir.⁶² Burada amel, pratik formuyla ve âdete binaen farklılığa müsaade etmese de amelin niçin yapılacağı hususunda bilgi talep edilmelidir. İnsan, ilahî ya da beşerî salt emredici sese değil, sesin neyi neden istediğine odaklanmalıdır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, insanın düşünme ve bilmekle değil de sadece ikrar etmekle mükellef kılındığı iddiasını dinde nifaka çağrı olarak niteler. Çünkü salt ikrarı istenen bir şeyin içerisinde hata, yalan ya da yanlışın bulunabileceğinden emin olunamaz. Bu, esasında kabih bir durumdur. Allah'ın kabih emretmesi ise düşünülemez.⁶³

Peki deliller üzerinde nazara güç yetiremeyen ya da şüphe konusunda temyiz yetisine sahip olmayan kişilerin nazarla mükellef tutulması güç yetirilemeyen bir şeyi teklif etmek değil midir? Buna benzer insanların taklit ya da zan üzere mükellef tutulmaları gerekmez mi? Ayrıca bilgi mükellefler için bir lütuftur ve insan bu sayede vacipleri yapıp kabihlerden kaçınabilir. Öyleyse aynı işlevi taklid de göremez mi? İbnü'l-Melâhimî, mükelleflerin çok ayrıntılı ve derin konularda nazar ile yükümlü tutulmadıklarını sadece her akıl sahibi varlığın güç yetirebileceği ilk bilgileri/deliller (evâilü'l-edille) işitmekle sorumlu tutulduklarını söyler. Bu kadarını bilmek, bilgi için yeterlidir.⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî aklî delilin öncesinde nazar yok ise delil olmayacağını söyler. Fakat semî delil için bu kaide geçerli değildir. Çünkü semî delil, kitap, resulün sözleri ya da ümmetin ortak kanaatidir. Aklî delil ile bilinmeyen bir şey, Allah'ın ya da resulün sözüdür. Burada Allah'ın varlığı ya da bir resulün resul olduğuna yönelik aklî kanıtlamadan söz edilmemektedir. Diğer taraftan aklî delil, semî delil olmaksızın da medlulle epistemik bir bağ kurabilir.⁶⁵ Bu sebeple aklî delilin

⁶² Ali b. Sa'd b. Salih ed-Duveyhî, *Erâû'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye-Dirâseten ve Takvîmen* (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1195), 615-616; Mu'tezile genel bir nitelik olarak Nazzâm ise özel bir nitelikte ilim ve marifetin amel ile bağlantısını özellikle vurgular. Çünkü kendisine amel bitişmeyen marifetin hiçbir faydası yoktur. Bu sebeple marifetin onların nazarında mutlaka bir faydası olması gerekir. Bu da, insana fayda sağlaması ve ondan cehaleti nefy etmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mansûr, *en-Nazzâm Erâûhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 29-30; Söz, bilgi ve amel arasındaki ilişkinin detaylı bir izahı için ayrıca bk. Seyithan Can, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker" İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü" *Eskişenyi* 40 (Mart 2020), 199-218.

⁶³ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 37.

⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî, taklidin bazı durumlarda mümkün olduğunu kabul eder. Ancak teklifin hasen olmasında taklit yeterli değildir. Bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 36; Buna sebep teklifin aklî ve şerî bilgiye dayanması gerektiğidir. Mükellefin teklifin konusunu bilme yolu ise sadece aklî ve naklî bilgilerdir. Oysa taklit, Mu'tezile'ye göre bilgi değildir. Teklifin bilgi olmayan bir şey üzerine tesisi ise kabihdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*. thk. Jan Peters (Kahire: Dârü'l-Meşrik, 1986), 3/176-177.

⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 37.

gerektiği hususlarda taklit câiz değildir. Çünkü insan, doğasıyla, deliller üzerinde basit aklı çıkarımlarda bulunabilecek fikrî yeterliliğe sahip bir varlıktır. İnsanı sorumlu kılacak en alt bilgi sınırı dikkate alındığından taklit geçerli bir yol değildir.

Mu'tezile nazarında bir inancın, öğretinin ya da bir topluluğun güçlü ve üstün olması da haklı olduklarının göstergesi olmaz. Çokluk nasıl hakikat üzere olmanın kriteri değilse güçlü olmak da haklı olmanın bir ölçütü değildir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî, İslam, nazar ve istidlal ile değil, kılıçla yayıldı savını problemli bulur. Çünkü hak, asla kılıç (güç) ile üstünlüğünü ortaya koymaz. Aksi durumda kâfirlerin Müslümanlara galip geldiğinde onların da hak üzere olması gerekir. Kur'an ise muhalif görüşleri delil temelinde muhatap almayı ister; nazar ve en doğru şekilde tartışmaya davet eder.⁶⁶ Sonuç olarak insan, her ne kadar pek çok fikir ve görüşe muhatap olsa da gerçeklik arzusu onun için en iyi olanı seçer. Diğer taraftan akli kullanmaksızın hiçbir inanç doğru yönde gerçekleşmez. Bu nedenle taklit ve bir sonraki başlığımızın konusu olan ilham, Mu'tezile nazarında inancın bir türü değil hakikatten ve aklî düşünceden uzaklaşmaktır.

3. İlhamın Geçerliliği ve Tutarlılığı Tartışması

Kâdî Abdülcebbar, ilhâmı kabul edenleri/ashabü'l-ilham, “bilginin Allah tarafından insanların kalplerinde yaratıldığını ve hakikatin bunun dışında bir yol ile idrak edilemeyeceğini savunanlar” olarak tarif eder. Bu kişiler, nazar ve istidlâlin bilgi kaynağı olduğu gerçeğini reddederler.⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, nazar ve ma'rifetin insanın gücü dâhilinde olduğunu, ma'rifetin nazar neticesinde tevlid edildiğini dolayısıyla ilhamı kabul edenlerin iddialarının geçersiz olduğunu ileri sürer.⁶⁸ Onun düşüncesinde insan, akıl yürüten, bilen ve anlayan olduğunun farkındadır. Fakat ilham, fikrî bir çaba/tasaruf olmaksızın dıştan etkiyle insanın kalbine atılan bilgidir. Nazar, akıl sahibi her birey için geçerli bir tecrübe iken ilhamın benzer şekilde tümel, nesnel bir deneyim olması mümkün değildir. Kâdî Abdülcebbar, “kâfirlerin, muhaliflerin ya da mücebbire ve müşebbihe gibi ehli kıblenin batıla inandıklarını bildiğimize göre hepsinin hakikati ilham vasıtasıyla elde ettikleri nasıl iddia edilebilir?” sorusunu sorar. Ona göre farklı görüşlerin bu şekilde doğru olabileceği inancı, zarûreti inkâr anlamına gelmektedir.⁶⁹ Daha doğrusu herkesin ilham ile hak olduğunu iddia

⁶⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fî-usûli 'd-dîn*, 37.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/304; Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi*, 245.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/304.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/305; Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 242-245.

etmesi, insan bilgisi için nesnel bir zemini mümkün kılmamaktadır. Bilgide sübjektiflik, makul ve nesnel olana aykırı bir anlayışı olasılıklı hale getirir. Kâdî Abdülcebbar'a göre insan şüphe eder, nazara yönelir, istidlalde bulunur. Bütün bu süreçlerden sonra bilir ve bilme yolu da kendisi için gayet belirgindir. Bu şekilde o, bilgilerin ilhamla gerçekleşebileceği iddiasının nesnel gerçeklerle çelişen bir olgu olduğunu özellikle vurgulamak ister. Şayet ilham, bilgilerin kaynağı ise insanın ihtiyârî tasarrufları ve hareketleriyle felçlinin ya da terleyenin durumu arasında bir ayırım kalmaz.⁷⁰ Böylece zorunlu ve iktisâbî bilgi arasında bir ayırımdan söz edilemez. Bilgi türleri arasında epistemik ayrımı temin edecek nesnel kriterlere de işaret edilemez. Oysa ilham kalbe atılan bir bilgi (doğrudan) ise taşıyıcı bir vasıtaya gerek yoktur. Akıl, duyu ve haberden oluşan zaruri bilgiler ise vasıtaya dayalı bilgi türüdür. Dolayısıyla ilham anlayışında vasıtalı (dolaylı) bilgi devre dışı kalmaktadır. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar, iman ettikten sonra irtidat edenlere ve bilgiden sonra cehalet üzere kalmayı tercih edenlere dikkat çeker. Nitekim Allah da iman ettikten sonra nice kavmin küfre düştüğünü kitabında zikretmiştir.⁷¹ Buna rağmen bilgiler, Allah tarafından kalplerde yaratılıyor ve zorunlu ise imandan sonra inkâr etmenin imkânından söz edilemez. Üstelik kâfirler, kendilerine ilahî bilgileri ulaştıran peygamberleri de yalanlamışlardır. Eğer bu inkârcılar, hakikati ilham yoluyla edindiler ise inkâr ve ilham ile gelen hakikatin aynı anda bulunmaması gerekir. İnkâr söz konusu olduğuna göre hakikatin ilham ile geldiği iddiası bu durumda geçersizdir.⁷² Çünkü ilham ile gelen bilginin değişmesi kulun iradesine değil ancak yeni bir ilhamın varlığına bağlıdır.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu Haşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) Sofistler'e uyguladığı sorgulama yöntemiyle ilham görüşünü savunanları muhakemeye çağırır. Buna göre onlara, ilham aldıkları ilhamla mı yoksa nazarla mı bildikleri sorulur. İlham cevabını verirler ise bir şeyi kendisiyle delillendirmiş olacaklarından çelişkiye düşeceklerdir. Nazar cevabını verirlerse o zaman kendi iddialarını çürütmüş olacaklardır.⁷³ Ashabü'l-ilham, nazarın ilim ifade ettiği düşüncesini inkâr eden akımdır. Onlara göre bilginin yolu ilhamdır. Belirtildiği üzere ilham ile bilginin, bir düşünce, nazar ya da zihni çaba olmaksızın kalbe doğrudan atıldığını (feyz) kastederler. Hanefî, ilhamın burhansız bir iddia; evvelî bilgilere dayanmayıp aksine onun zıddına bağlı olan, boş ve saf bir öznellik olduğunu söyler. İlhama dayalı bilgi, ifade edilemez, bir başkasına gösterilemez ya da iletilemez, doğrulanamaz, doğruluğu test edilemez, gözden geçirilemez ve

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/305.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/90; en-Nisa 4/176 vb.

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/305.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/304; Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 245.

tekrarlanamaz niteliktedir. İlham vasıtasıyla geldiği söylenen bilgi ancak (üzerinde yürütülecek) nazarın akabinde delil olma olasılığı olan varsayımsal bir bilgi türü kabul edilebilir. Çünkü ilhamın delil olduğunu ilham ile bilmek teselsüle neden olur. İlham ancak nazar ile bilindiğine göre bilginin yolunun da nazar olduğu aşikârdır. İlham, nazar ve tefekkür dışında kalbe atılan bir bilgi ise insanın kalbinde olup biten, inançlar, gerçekleri inkârlar, nankörlükler, sevgiler, istekler vs. ilham sayılır mı?⁷⁴ Kaldı ki bütün bunların kişilerin zihinlerinde/kalplerinde beliren, farklı ve ayrıcalık taşıyan bilgi türleri olması mümkün değildir. Bu nedenle Hanefî, ilhamı sihre benzetir. Her ikisi de izleyicilerden gerçekleri gizler. Oysa şüphe ve tereddüt hali insan hayatında ilhama olanak tanımaz. İnsan, inançlar arasında doğruyla yanlışı ayırabilecek bir temyize kâdir olur ise ilhamın Allah'ın kalbe attığı bir mana olduğu düşüncesi anlamsız olur.⁷⁵ Üstelik ilham ile yanılısma arasında ayırım yapmak da zordur. Kişi çelişkili durumlar arasında gelgitler yaşasa ya da birini diğerine tercih edecek bir kararsızlık hali içerisinde olsa o zaman ilham meydana gelmez. Çünkü ilham, verili gerçeklerin değişmemesi ve tereddüt halinin olmaması demektir. İlham bir anlamda mana âleminde geldiği için insanı gerçeklikten koparır. İnsan bilgisinin kaynağını dünyanın dışına yerleştirir. Böylece kişi, gerçekliğe/olgulara karşı körleşir, dünyaya yabancılaşarak varlığının ve bilgisinin kaynağını inkâra sürüklenir ve dünyanın yasalarından habersiz olarak yaşar.⁷⁶ Oysa bütününüyle aklî ve dinî deliller insanın bilişsel yapısıyla uyumlu kaideleri ihtiva eder. Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmeye teşvik etmesi, istidlalden yüz çevirenleri yermesi, nazar yolunu tutanları övmesi, nazarın insanın kendi fiili olması, nazar neticesinde doğan bilginin kendi kazanımıyla gerçekleşmesi ayrıca tevhid, adl ve nübüvvete dair delilleri açıklaması ilham hakkında ileri sürülen görüşleri geçersiz kılar.⁷⁷

Din söz konusu olduğunda birtakım sorunların varlığı kaçınılmazdır. İlham yoluyla elde edildiği iddia edilen bilgi, ilahî bir esin taşıdığından sorgulama ve düşünme imkânını kısıtlar. Üstelik ötelere gelen bilgi, sahibine bir ayrıcalık tanıdığı için söz ve görüşler ilahî bir forma büründürülebilir. Böyle bir vasatta insanî müdahale geçersiz görüldüğü gibi dinin aslî kaynakların

⁷⁴ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, 1/283.

⁷⁵ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, 1/284.

⁷⁶ Hanefî, akıl, duygunun şuurlu yaşamıdır, der ve bunun şiir ve tasavvuf gibi edebî, zevkî ilimleri ya da zorunlu bilgileri reddetmek anlamına gelmediğini vurgular. Şiirsel deneyim doğrudan bilgi verir ve bir bakıma şiir, gerçekliği tasvir etme ve görme yeteneğidir. Şiirsel deneyim, doğruluk ölçütü olarak teorik akıl yürütmeden daha az değerli değildir. Aslında şairler, bazen görüşlerinde birçok düşünürden daha gerçekçidir. Bu nedenle nazar ilmi ile zevk ilmi İshrâk felsefesinde bir araya gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, 1/284-285.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/304; Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 242.

(Kur'an-sünnet) müdahalesi de etkisiz hale gelebilir. Bu bakımdan Kasım b. Muhammed, şeyh ya da bir imamın gaybı idrak edebileceği iddiasını gerçekçi bulmaz. Çünkü delili olmayan bir iddia olduğu için hiç kimse bir şeyh ya da imamın zarûrî olarak ne idrak ettiğini bilemez. Dolayısıyla onların iddiasının doğruluğu konusunda aklî bir muhakeme yapma imkânı da kalmaz. Bu takdirde delilsiz olan bir iddia batıl olma dışında bir anlam taşımaz.⁷⁸ Benzer bir yaklaşım Kâdî Abdülcebbar'da da görülür. Ona göre zühd ehlini taklit etmek, başka bir anlayışı taklit etme noktasında bir ayrıcalığa sahip değildir. O, zühd ve münzeviliği hak üzere olmanın bir göstergesi görmez. Zira Hristiyan ruhbanlığında da batıl üzere olmalarına rağmen münzeviliğin aşırı hallerini bulmak pekâlâ mümkündür. Bununla birlikte bir topluluk içerisinde zühd ve inziva hayatını tercih eden pek çok unsur yer almaktadır. Bunlardan herhangi birini diğerine tercih edip taklit etmenin makul bir gerekçesi yoktur. Ayrıca böyle bir durumda birbirine zıt inançların birlikteliği de söz konusudur. Bu nedenle farklı gruplardan sadece birini seçip taklit etmek tutarlı bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla nazar ve istidlal dışında güvenli bir yöntem kalmamaktadır.⁷⁹

Kâdî Abdülcebbar, zühd ehlinin ya da mukallid çoğunluğun Allah'ı bilme konusunda ayrırcı bir vasfının olduğunu kabul etmez. Çokluk hakikatin; azlık da batılda olmanın bir kıstası değildir.⁸⁰ O, çoğunluk olmanın güveniyle çokluğun azınlık üzerinde bir imtiyaza sahip olduğu düşüncesini de doğru bulmaz. Akıl, bunun doğru bir yaklaşım olmadığına pek çok kez tanıklık edebilir. Din de bu anlayışın doğru olmadığını ısrarla vurgular. Dolayısıyla çoğunluğun sayısal üstünlüğü azınlığın onlara uymasını gerektirecek mantıksal bir gerekçe değildir.⁸¹ Herhangi bir din içerisinde görülen mistik eğilimlerin hakikat iddiaları aklî muhakemeden uzak ise batıl ve hurafenin ilhamla örüntülenmesi olası bir durumdur. Üstelik insanların çokluk olma arzusu ve mistik eğilimlere ilgisi, aklın istidlal yetisini köreltebilmektedir. Ne var ki Kâdî Abdülcebbar, halkın duygusal bağlarla tasdik ve ikrar ettiğinin farkındadır. Sıradan insanlar, içinde buldukları koşullar ya da nazar ve tefekkürün meşakkatli doğası nedeniyle kolay yol olan sorgusuz itaate yönelmektedirler. Üstelik herkesin merak, araştırma, sorgulama, derinlikli düşünme gibi yetilere sahip olmadığı bilinen bir husustur. Bu durumda olanlar için mantıklı olan bilgi sahiplerine başvurmalarıdır. Ona göre bu yönde yaklaşım, taklidi ya da sorgusuz

⁷⁸ Kasım b. Muhammed, *el-Esas li-akaidi'l-ekyas*, 25.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/100; Meyhüb, *Ebü Reşid en-Nisâbüri*, 146-147; Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 246.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/100; Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 246; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 243-244.

⁸¹ Meyhüb, *Ebü Reşid en-Nisâbüri*, 147.

mistik bağlanmaları sona erdiren bir haldir.⁸² Fakat kendisinden öğrenilenin doğru olduğunu kanıtlayacak olan yine nazar ve istidlaldır. Çünkü takip edilen kişinin doğruluğunu bilmek için başka bir bilene sorulması ve bunun hep diğeriyle devam etmesi (teselsül) zor bir uğraştır.⁸³

Takip edilen şahıs ya da grupların doğru olup olmadığı konusunda oluşacak zorluğu aşmak adına bireyin kendi fikri çabasına yönelmesi doğru olan yoldur. Câhız, şüphenin kesin bilgiye (yakîn) ulaşmak için bir metot olmasını önerir. Şüphenin öğrenilmesi gereken bir ilim olduğunu söyler. Bu konuda o, “yakînî bilginin derecelerini ve onu zorunlu kılan durumları bilmek için şüphe edilecek hususları ve şüphe gerektiren durumları bil. Şüpheli olandan şüphe etmeyi öğren”, der. Bu ise ancak tereddüdün varlığı sonrasında doğrunun araştırılmasıyla gerçekleşir. O, böyle bir anlayışa ihtiyacın olduğunu özellikle vurgular.⁸⁴ Çünkü “bilginin kendisini bilmek” insan yaşamı için oldukça önemlidir. Kuşkusuz bilgi, fayda ve zarar yönüyle insan hayatına sağladığı katkı üzere değer kazanır. Olumlu yönde katkının taklit ve ilham gibi bir yolla sağlanması ise Mu'tezile açısından olası değildir. En nihayetinde düşünme ve tefekkür, kesin inançla birlikte mümkün değildir. İnsanın inançları kritik edebilmesi için şüphe bir yöntem olarak tercih edilebilir. Böylece düşünce, bilgiyi yeniden tesis edebilir ve inşa edebilir. Hanefî'ye göre ileriye doğru bir adım olan nazar, geriye doğru bir adım olan şüpheye muhtaçtır. Şüphenin buradaki işlevi ise kalıtsal inançların şiddetini hafifletmek, kontrolünü sağlamak, düşünmeyi ve özgürce araştırmayı engelleyebilecek zihinsel kalıpların baskısını azaltmaktır. Öyleyse şüphe bunun yanında merak, düşünme ediminin bir parçasıdır. Bir kimse araştıran, soruşturan olmadığı ve ön yargılara kapıldığı sürece düşünemez. O halde, geleneksel ve alışılmış olan şeylerden, miras alınan kabullerden şüphe etmek bireylerin öncelikli görevidir. Şüphe, güç yetirilemeyen bir olgu değildir. Çünkü şüphe, düşünmenin doğal başlangıcıdır ve eskiden yeniye geçişin adımıdır. Şüphe, bir yöntemdir, konu değildir; araştır, amaç değildir; başlangıçtır, sonuç değildir. Konuya, amaca ve neticeye dönüşürse kabih olur. Başlangıçta nazarî tefekkürün bir öncülü olarak ortaya çıkan zihnî haldir.⁸⁵ Şüphe, bireyi düşünmeye hazırlayarak miras inançlardan ya da alışkanlıklardan aklın arındırılmasına yardımcı olur. Aklın ilkelerinden ve duyu idraklerinden hareket ederek de düşünme edimi gerçekleşir.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhül-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/104; Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 247.

⁸³ Himmasî, *el-Münkzû mine't-taklîd*, 1/263.

⁸⁴ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitabü'l-Hayevan*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Şirket Maktebetü ve Matbaatü, 1966), 6/35.

⁸⁵ Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, 1/325.

Şüpheli fikirlerin, kuşkuların, aykırı inançların ve düşüncelerin olması bu türden bilgilerin zarûrî olmadığını gösterir. İnsanın inandıktan sonra inkârı yönelmesi ya da Allah hakkında bilgiden kaçınması kendisine dayatılan bir bilginin olmadığını kanıttır. Sonuç olarak makul olanı ya da farklı yorumları kabul ya da inkâr yönünde bir kararlılık yok ise ihtiyat hali, akıl için bir seçenektir. Birey iknâ bir delile ulaşmıca kadar tevakkuf ve sükûtu bir yöntem olarak benimseyebilir. Örneğin bir şahıs, iki farklı inanç ile karşılaştığında düşünüp araştırması için üçüncü bir yol olarak tevakkuf halini tercih edebilir. İlk inanca kanaat edeceği bir delile ulaşır, diğer inanç için kesin bir delile sahip olmazsa ikna olduğu makul inancı onaylayabilir.⁸⁶ Kısacası farklı inanç ve görüşlerin olduğu vasatta mutlak itaate değil; şartlı bir bağlılığa yönelebilir. Böyle bir imkânın varlığı doğrultusunda taklid ya da kör mistik teslimiyetin makul bir yol olmadığı açıktır. Öyleyse nazar ve istidlâlî güvenilir bir metot olduğunu idrak eden her mükellef, inançlara iman etmenin tutarsızlığını pekâlâ anlayabilir.

Sonuç

Mu'tezile, bir başkasının görüşünü delilsiz kabul etme anlamıyla taklidi; nazar ve istidlale ihtiyaç duymaksızın zihinde bilginin yaratılması anlamıyla da ilhamı bilginin kaynağı olarak kabul etmez. Taklit, onların nazarında dinî bir görev değildir. Aksine dinin anlaşılmasında ve dinî görevlerin yerine getirilmesinde bir eksikliklerdir. İlham ise insanın gücü dâhilinde olmadığı için nesnel bilgi arayışında engelleyici bir faktördür. Dolayısıyla ilham vasıtasıyla insanın bilmeye zorlanması nazar ve istidlâlî gereksiz saymakta bu durum ise doğru inançların sıhhatini tespit için mantikî bir ölçüt bırakmamaktadır. Çünkü test edilemeyen, bütünüyle sübjektif, aktarılamayan, sınanamayan, tecrübe edilemeyen bir bilgi anlayışı, tüm inançların nesnel değil öznel doğruluk kriterine sahip olması, daha doğrusu bir kritere sahip olmaması demektir. Bu ise insanın gerçeklikten kopması ve kendine ait olan bilgiyi dünyanın dışına yerleştirmesi anlamına gelmektedir. Sözgelimi hem inkâr ve hem de imanın ilhama dayandırılması makul değildir. İlhamla elde edilen, değişmeyen bir bilgi olsa idi inançlar arasındaki geçişleri mantıken izaha da imkân verirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Mu'tezile, genel bir yaklaşımla, geleneklere, şahıs ya da gruplara onları ve görüşlerini sorgulayıp eleştirmeksizin bağlanmakla gerçek bilgiye ulaşılmasını mümkün görmez. Bu nedenle taklid, bilgi kaynağı görülerek farklı din ve inançlara bir ayrıcalık tanımaz. Taklit açısından inananlar arasında

⁸⁶ Rıza Birinçer, *İlmü'l-Kelami'l-İslamiyyi Dirâseten fi'l-Kavâidi'l-Menheciyye*, çev. Hasan Cemal (Beyrut: Mektebetü Mü'minu Kureyş, 2016), 120-121.

bir farkın varlığından da söz edilemez. Her dinin mukallidi, taklit etme konusunda diğerleriyle ortak hale gelir. Diğer taraftan taklit, bilgiye ulaşmanın bir yöntemi olsaydı nazar ve istidlâlin meşakkatine katlanmanın haklı bir gerekçesinden söz edilemezdi. Nitekim taklit, akli işlevsiz hale getirdiğinden nazarı görevlerin yerine getirilmesine de engeldir. Öyleyse insan, gerçek bilgiye ulaşabilmek için muhakemeden uzak tutulan tüm inançları sınamalıdır. Taklit üzere inanan vasfını kalıcı hale getirmemeli sükûn-i nefse (kesin kanaat) ulaşınca kadar nazar ve istidlâli terk etmemelidir. Hatta insanın yanlış ve hatalı olan görüş ve düşüncelerden uzaklaşması da kesin kanaat konumunda bir eğilimdir. Çünkü insanın bütün görüşleri taklit etmesi mümkün olmadığı gibi sadece birine mutlak doğru olduğu zannıyla bağlanması da makul değildir. Bu durumda sadece birine tutarlılıkla uymak için nazar ve istidlâle yönelmelidir. Ayrıca taklit edilen şahsın ya da grubun mukallid olmadığından emin olmak için de nazar gereklidir. Şu halde şüphe ve tereddüt haliyle ihtiyatî akıl, insanın taklit halini sona erdiren bir edimdir. İnsan, makul bulduğu ya da doğruluğundan emin olamadığı görüş ve eğilimlere karşı mutlak kabul ya da red konumunda yer almadan, doğruluğunu test edip fikrî bir iknaya ulaşınca kadar kuşku halini bir metot olarak sürdürebilir.

Kaynakça | References

- Askerî, Ebu Hilal. *el-Furuq fi'l-lüğa, Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Ardoğan, Recep. "Taklîdî İmanın Geçerliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 39-70.
- Aslan, İbrahim. Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu. Ankara: Otto Yayınevi, 2014.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), 25-45.
- Avcı, Metin. *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Birinckar, Rıza. *İlmü'l-Kelâmî'l-İslamiyyi Dirâseten fi'l-Kavâidi'l-Menheciyye*. çev. Hasan Cemal. Beyrut: Mektebetü Mü'minu Kureyş, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Kitabü'l-Hayevan*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Şirket Mektebetü ve Matbaatü, 1966.
- Can, Seyithan. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü". *Eskiye* 40 (Mart 2020), 199-218. <https://doi.org/10.37697/eskiye.672034>.
- Cemel, Bessam. "Metâinu'n-Nazzâm fi'l-Ahbar ve Rûvvatihâ". *Havliyyatü'l-Camiati't-Tunûsiyye* 44 (2000), 109-138.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Târifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-el-Beyhâkî. *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmmeh*. thk. Cemal eş-Şâmî. B.y: Y.y., 1438.
- Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-el-Beyhâkî. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Beyrut/Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî-Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 2018.
- Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-el-Beyhâkî. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018.
- Demir, Abdullah. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı". *Diyanet İlmî Dergi* 44/2 (2008), 27-50.
- Duveyhî, Ali b. Sa'd b. Salih. *Erâü'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye-Dirâseten ve Takvîmen*. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1195.
- Ebu Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenyud. Kahire. Dârü'l-Matbaati's-Selefiyye, h. 1410.

- Hanefî, Hasan. *Mine'l-Akide ila's-Sevra*. Kahire: Hindawî, 2017.
- Himmasî, Sedîduddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Münkizü mine't-taklîd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414.
- Himyerî, Neşvân. *el-Hûru'l-Iyn*. thk. Kemal Mustafa. Beyrut: Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985.
- İbn Melâhimî, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitabü'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbn Melâhimî, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Din*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: 2012.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*. thk. Jan Peters. Kahire: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Jubaidi, Khoirunnisa-Didi. "Exploring the Meaning of Faith and Kufr: Perspectives of Islamic Theological Schools". *Pharos Journal of Theology* 104/5 (2023), 1-15.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *el-Muğni fi-Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Muhammed Hıdr Nabha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâsım b. Muhammed, İbnü'r-Reşîd b. Alî ez-Zeydî. *el-Esas li-akaidi'l-ekyas*. Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.
- Kurt, Hasan. "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Nisan 2012), 1-15.
- Mansûr, Mennan Salim. *en-Nazzâm Erâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Mısır: Aynü's-Şems Üniversitesi, Felsefetü fi'l-Edêb, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Meyhûb, Seyyîd Abdüssettar. *Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve Erâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfi'd-Diniyye, 2006.
- Nisâburî, Ebû Reşîd Said b. Muhammed b. Said. *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: 1979.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdîl-Quğât Abû'l-Hasan Abd Al-Jabbâr Bin Aḥmad Al-Hamadânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

- Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarı Yayınları, 2015.
- Râvî, Abdüssettar. *el-Akl ve'l-Hürriyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- Salem, Hazem Y. *Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition*. Denver: Faculty of the Josef Korbel School of International Studies University of Denvee, Doctoral Tesis, 2013.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *fî-İlmi'l-Kelam-el-Mu'tezile*. Beyrut: Darü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu's-Şerif-el-Murtazâ)*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî. Kum: h. 1405/1984.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü-istilâhü'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tokat, Latif. "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak "Ayrıcalıklı Bilgi": Keşf, İlham ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017/2), 387-410.
- Wieland, Jan Willem. "Willful Ignorance", *Ethic Theory Moral Practice* 20 (2017), 105-119. DOI 10.1007/s10677-016-9722-9.
- Ünverdi, Mustafa. "Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri". *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 221-254.
- Yavuz Yusuf, Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bölünmüş Bir Toplumda Köprüler Kurmak: Hindistan'da Hindutva ve Müslüman Çatışmalar

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Masatoğlu | ORCID: 0000-0001-6373-8991 | mehmet.masatoglu@igdir.edu.tr

Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, Iğdır, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05jstgx72>

Öz

Bu çalışma, Hindutva ve Hindistan'daki Müslüman azınlık arasındaki karmaşık dinamikleri, özellikle artan çatışmaya odaklanarak detaylı bir şekilde incelemektedir. Araştırma, siyasi, dini ve sosyolojik faktörlerin etkileşimiyle şekillenen bu karmaşık durumu ele almak için geniş bir akademik kaynak yelpazesinden yararlanmaktadır. Özellikle, Hindistan'da Müslüman azınlık üzerindeki ırk ayrımcılığı, milliyetçilik ve dışlayıcı politikaların etkileri incelenmektedir. Makale aynı zamanda Hinduizm'in siyasallaşması sürecini ve Hindu milliyetçiliğinin yükselişini incelemekte ve Müslüman azınlığın karşılaştığı sosyo-politik sorunları değerlendirmekte; kapsayıcılık, laiklik ve ilerleme için mücadele ederken çeşitliliği kucaklayan bir anlatının önemini vurgulamaktadır. Devletin dini gruplar arasında tercih yapmasının eleştirel bir analizi yapılarak dinler arası iletişimi teşvik etmek için stratejiler incelenmektedir. Çalışmanın temel hedefi, herkesin inançlarını özgürce yaşayabileceği bir toplum oluşturmaya dikkat çekmektir. Bu bağlamda, araştırma, sosyal adalet, eşitlik ve kapsayıcılık gibi kavramların günümüz Hindistan'ında ne kadar önemli olduğunu vurgulamakta ve bu konuda önemli bir tartışma başlatmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, sosyal ve siyasi değişimlerin yanı sıra medya ve politika alanlarında yapılacak dengeli adımların önemi üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Dini Ayrımcılık, Hindu Milliyetçiliği, Hindutva-Müslüman Çatışması, Hindistan'daki Dini Azınlıklar, İslamofobi.

Atf Bilgisi: Masatoğlu, Mehmet. "Building Bridges in a Divided Society: Addressing Hindutva and Muslim Conflicts in India". *Marifetname* 11/ 1(Haziran 2024), 65-94.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1443553>

Geliş Tarihi	27.02.2024
Kabul Tarihi	20.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Mehmet Masatoğlu)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmaneeetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Building Bridges in a Divided Society: Addressing Hindutva and Muslim Conflicts in India

Asst. Prof. Mehmet Masatoğlu | ORCID: 0000-0001-6373-8991 | mehmet.masatoglu@igdir.edu.tr

Iğdir University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Iğdir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05jstex72>

Abstract

This study comprehensively examines the complex dynamics between Hindutva and the Muslim minority in India, with a particular emphasis on escalating conflicts. Drawing from a wide array of academic sources, the research delves into the intricate interplay of political, religious, and sociological factors shaping this intricate landscape. Specifically, it investigates the intentional exacerbation of discrimination, nationalism, and exclusionary policies disproportionately affecting the Muslim population in India. Additionally, it sheds light on the politicization of Hinduism and the rise of Hindu nationalism while assessing the socio-political challenges faced by the Muslim minority. The study underscores the urgent need for a narrative that embraces inclusivity, secularism, and progressiveness, while critically analyzing the role of the state in preferentially treating religious groups and exploring strategies to promote interfaith communication and mutual respect. The primary aim is to foster a society where individuals of all religious backgrounds can practice their beliefs freely without fear of discrimination or persecution. Furthermore, the research highlights the importance of ongoing dialogues, policy changes, and balanced media portrayals in reevaluating dominant narratives and advocating for social justice, equality, and inclusivity within contemporary India.

Keywords: History of Religions, Hindu Nationalism, Hindutva-Muslim Conflict, Religious Discrimination, Minorities in India, Islamophobia.

Citation: Masatoğlu, Mehmet. "Building Bridges in a Divided Society: Addressing Hindutva and Muslim Conflicts in India" *Marifetname* 11/1 (June 2024), 65-94.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1443553>

Date of Submission	27.02.2024
Date of Acceptance	20.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Mehmet Masatoğlu)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanestetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Introduction

India, often celebrated for its rich tapestry of cultures, languages, and religions, is also a land where this diversity has been a source of both strength and tension. The Hindu-Muslim divide is a pervasive issue in India, with religious tensions exacerbating societal fractures and fomenting discord. This religious cleavage, amplified by the rise of Hindu nationalism, raises pressing matters of social justice, discrimination, and communal unrest. The Hindu-Muslim divide, intensified by the rise of Hindutva in India, has become a troublesome chapter in the history of the nation's socio-political dynamics. This religious chasm raises grave concerns regarding social justice, discrimination, communal violence and the actualization of democratic ideals. The detrimental ramifications, if left unaddressed, could pose a serious threat to the social fabric and political stability of the subcontinent.

The term Hindutva, which was coined during the early 20th century, encompasses the philosophy of Hindu nationalism within the context of India. The concept posits India as a nation where Hinduism serves as the dominant religion, influencing several spheres of society such as education, economic progress, environmental policies, and industrial practices.¹ Since 1991, the Hindutva movement has had a notable surge in political influence, transitioning from a marginalized faction to a prominent entity within mainstream society.² The objective of this endeavor is to establish and present a notion of 'Indianness' that purports to embody elements of tradition, conservatism, and historical accuracy.³ Nevertheless, the endeavor to reshape India according to its own

¹ P. A. Kurien, 'Multiculturalism and "American" Religion: The Case of Hindu Indian Americans', *Social Forces* 85/2 (1 December 2006), 734; Andrea Malji, 'Gendered Islamophobia: The Nature of Hindu and Buddhist Nationalism in India and Sri Lanka', *Studies in Ethnicity and Nationalism* 21/2 (September 2021), 174.

² Sharanya Rao - Chandra D. Mason, 'Minority Stress and Well-Being under Anti-Sodomy Legislation in India.', *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity* 5/4 (December 2018), 432–444.

³ Rao - Mason, 'Minority Stress and Well-Being under Anti-Sodomy Legislation in India.', 433.

ideals entails a discerning assimilation and complete dismissal of significant aspects of both Indian history and contemporary reality.⁴ The concept gained significant traction within mainstream political discourse during the ascendance of the Bharatiya Janata Party (BJP) throughout the 1990s. BJP emerged as a political faction affiliated with the Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), a Hindu nationalist volunteer organization with right-wing ideologies. However, the BJP has strategically positioned itself as a prominent political institution, successfully attaining power at the national level throughout some eras.⁵

The ascendancy of Hindutva is closely linked to the decline of the Indian National Congress and other centrist or left-of-center parties, which for decades promoted a more secular and pluralistic vision of India. As the BJP gained electoral strength, the influence of Hindutva on governance, legislation, and social policies became increasingly evident. From rewriting school textbooks to emphasize Hindu cultural history to the renaming of cities with names that have Islamic roots, the impact of this ideology has been sweeping.⁶ However, Hindutva's rise has not been without controversy or conflict, especially concerning India's Muslim community, which constitutes about 14% of the country's population. Members of this community often find themselves at odds with the ideology's emphasis on Hindu supremacy and cultural homogeneity. The tension between proponents of Hindutva and the Muslim community has manifested itself in various problematic ways.⁷

⁴ M. A. Muqtedar Khan - Rifat Binte Lutful, 'Emerging Hindu Rashtra and Its Impact on Indian Muslims', *Religions* 12/9 (27 August 2021), 4; Rao - Mason, 'Minority Stress and Well-Being under Anti-Sodomy Legislation in India.'

⁵ Osman Ülker, 'Politics, Society and Violence: The Role of the Indian Police in the 2002 Gujarat Riots', *Journal of Eurasian Inquiries / Avrasya İncelemeleri Dergisi* 10/1 (31 March 2021), 155.

⁶ Akif Rasheed, 'Role of Hindutva Ideology in Escalation of Extremism in India: A Comparative Analysis of Congress and BJP Govt. (2009-2019)', *Pakistan Languages and Humanities Review* 6/II (30 June 2022), 985; Garima Raghuvanshy, 'On the Explanatory Adequacy of the Hindutva-as-Brahmanical Model', *Oñati Socio-Legal Series* 13/1 (1 February 2023), 148.

⁷ Ali Khan Mahmudabad, 'Indian Muslims and the Anti-CAA Protests: From Marginalization Towards Exclusion', *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 24/25 (14 December

a) **Social Discrimination:** Discrimination against Muslims in various social spheres has been reported, ranging from housing to employment opportunities. The prejudice is sometimes institutionalized, resulting in Muslims feeling marginalized in their own country.⁸

b) **Economic Marginalization:** Economic policies influenced by Hindutva ideologies can also disproportionately affect Muslim communities. There are instances where Muslims find it difficult to secure loans, start businesses, or get access to educational opportunities, leading to economic marginalization.⁹

c) **Communal Violence:** Most alarmingly, these tensions have spilled over into instances of communal violence, riots, and even lynchings. In some cases, these violent incidents have been spurred by alleged cow slaughter, a practice considered blasphemous in Hinduism, or by religious conversion, another contentious issue.¹⁰ The rise in such violence has caused international concern and put a spotlight on India's ability to maintain its pluralistic fabric. According to Lambert-Hurley, vigilante-style violence related to cow slaughter and meat consumption has been on the rise in India since 2015.¹¹ The phenomenon of violence has been strategically utilized as a means to delineate and accentuate distinctions in identity and social stratification within religious communities and caste groupings.

The societal division and unrest that sometimes accompany Hindutva ideologies have raised questions about India's future as a secular and pluralistic nation. Critics argue that the ideology's influence could jeopardize India's

2020), 141.

⁸ Muhamad Parhan et al., 'Responding to Islamophobia by Internalizing the Value of Islam Rahmatan Lil Alamin through Using the Media', *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 6/2 (31 December 2020), 141.

⁹ Rasheed, 'Role of Hindutva Ideology in Escalation of Extremism in India', 988.

¹⁰ Jeffrey Haynes, 'Introductory Thoughts about Peace, Politics and Religion', *Religions* 11/5 (13 May 2020), 3.

¹¹ Siobhan Lambert-Hurley, "'Human or Not, Everyone Has Their Own Habits and Tastes": Food, Identity and Difference in Muslim South Asia', *Global Food History* 9/2 (4 May 2023), 194–216.

democratic foundations and its long-standing commitment to secularism.¹² On the other hand, proponents of Hindutva argue that they are merely reclaiming India's Hindu heritage, which they believe, was marginalized during years of foreign rule and secular governance.¹³

The establishment of the Bharatiya Jana Sangh (BJS) in 1951 marked a pivotal moment in the trajectory of Hindutva ideology in India.¹⁴ The political party in question originated as a derivative of the RSS, a Hindu nationalist movement. Its primary purpose was to facilitate the integration of Hindutva's ideological principles into the realm of conventional politics. Before the formation of the BJS, Hindutva was largely confined to the realm of social and cultural organizations, and its influence on formal politics was relatively limited.¹⁵ The establishment of the BJS was carefully synchronized with the period following India's attainment of independence in 1947. This timing coincided with a phase characterized by both optimism and substantial obstacles pertaining to the construction of a nation and the shaping of its identity. BJS established itself as a political party dedicated to safeguarding and promoting Hindu culture and values, in contrast to the secular and pluralistic approach embraced by the Indian National Congress.¹⁶ Despite not achieving significant electoral success, the BJS had a significant influence on shaping public opinion and laying the groundwork for subsequent debates on the concept of national identity.¹⁷ Although the BJS did not experience immediate electoral triumph, it

¹² Sughra Alam et al., 'An Analysis of the Narrowing Space of Secularism in India and Its Ramifications in the Region', *Liberal Arts and Social Sciences International Journal (LASSIJ)* 6/2 (31 December 2022), 137; Rasheed, 'Role of Hindutva Ideology in Escalation of Extremism in India', 989; Mahmudabad, 'Indian Muslims and the Anti-CAA Protests', 7.

¹³ Divyanshu Chaudhary, 'Indian Constitution Vis-À-Vis The Idea of Secularism: The Role of State in The Ongoing Trends', *Kathmandu School of Law Review*, (5 March 2021), 106.

¹⁴ Aniket Nandan, 'Revival of Hindu Nationalism: Interplay of Religion and Caste in 21st Century's India', *Athens Journal of Social Sciences* 5/4 (30 September 2018), 445.

¹⁵ Milan Vaishnav, 'Religious Nationalism and India's Future', *The BJP in Power: Indian Democracy and Religious Nationalism* (Washington, D.C: Carnegie Endowment for International Peace, 2019), 11.

¹⁶ Dibyesh Anand, 'Anxious Sexualities: Masculinity, Nationalism and Violence', *The British Journal of Politics and International Relations* 9/2 (May 2007), 258.

¹⁷ Anand, 'Anxious Sexualities: Masculinity, Nationalism and Violence', 262.

significantly influenced the shaping of public opinion and laid the foundation for subsequent deliberations on the concept of national identity.¹⁸

BJP and its associated entities, namely the Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) and the Vishva Hindu Parishad (VHP), exhibit a strong dedication to the ideology of Hindutva. This ideology seeks to foster a collective sense of national cohesion in India, grounded in the fundamental tenets of Hinduism.¹⁹ The party's policies and discourse frequently center around matters pertaining to Hindu identity, including the designation of Hindi as the national language, the promotion of Hindu rites and festivals, and the stance against cow slaughter.²⁰ BJP has proposed repealing Article 370, a constitutional provision that gives Jammu and Kashmir, a region with a majority of Muslims, special privileges.²¹ These viewpoints appeal to a segment of the people who perceive that Hindu culture and traditions are being marginalized under the guise of secularism and modernization. The Sangh Parivar, comprising of the RSS, VHP, and BJP, is widely acknowledged as the ideological progenitor of Hindutva.²²

In spite of its ideological dedication, the BJS encountered several obstacles during its formative years, such as limited achievements in elections and the arduous task of broadening its support beyond the Hindi-speaking territories. The aforementioned event, though, facilitated the rise of its subsequent political entity, the BJP, in the year 1980.²³ BJP incorporated the fundamental principles and ideals of the BJS, while concurrently implementing substantial measures to enhance the party's appeal among the electorate.²⁴ The

¹⁸ Stuart Corbridge - John Harriss, *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy* (Cambridge, UK : Malden, MA: Polity, 2000), 37.

¹⁹ Malji, 'Gendered Islamophobia: The Nature of Hindu and Buddhist Nationalism in India and Sri Lanka', 174.

²⁰ Anand, 'Anxious Sexualities: Masculinity, Nationalism and Violence', 260.

²¹ Anand, 'Anxious Sexualities: Masculinity, Nationalism and Violence', 259.

²² Malji, 'Gendered Islamophobia: The Nature of Hindu and Buddhist Nationalism in India and Sri Lanka', 175.

²³ Alam et al., 'An Analysis of the Narrowing Space of Secularism in India and Its Ramifications in the Region', 132.

²⁴ Adam Ziegfeld, 'Alliance Politics Amid the BJP's Rise: More Continuity than Change in

aforementioned measures encompass the establishment of strategic partnerships with other political entities and the expansion of its policy framework to encompass matters such as economic growth and governance. The ascendance of the BJP has been ascribed to various factors, such as the increasing political assertiveness of the lower castes, the rise of the middle class, and the rapid socioeconomic changes occurring in India.²⁵ The rise in popularity of the BJP has been linked to the waning influence of state socialism and the shifting power dynamics between secular and religious factions within the populace.²⁶

The establishment of the Bharatiya Jana Sangh in 1951 represented a notable accomplishment in the incorporation of the Hindutva ideology into a political framework. Despite encountering initial challenges, the ideological framework laid forth by the BJS demonstrated its efficacy, ultimately culminating in the rise of the BJP. The previously mentioned development has had extensive implications for the political environment in India, as Hindutva has emerged as an essential element in the continuing discussions surrounding nationhood, identity, and governance.

The endeavor to regain control over the birthplace of Lord Ram in Ayodhya has gained traction through a variety of approaches, including extensive mobilizations, political gatherings, and religious journeys organized by influential figures associated with the BJP and related organizations.²⁷ The aforementioned campaign had a crucial part in mobilizing Hindu sentiment and propelling the BJP to prominence within the realm of Indian politics. It framed the issue not only as a religious matter, but also as a symbol of Hindu identity and pride, resonating with a large section of the population.²⁸ Additionally, the

2019', *Studies in Indian Politics* 7/2 (December 2019), 191–205.

²⁵ Cedric De Leon et al., 'Political Articulation: Parties and the Constitution of Cleavages in the United States, India, and Turkey', *Sociological Theory* 27/3 (September 2009), 194.

²⁶ De Leon et al., 'Political Articulation: Parties and the Constitution of Cleavages in the United States, India, and Turkey', 203.

²⁷ Neelanjana Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India', *Studies in Indian Politics* 10/1 (June 2022), 81.

²⁸ Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India', 80.

movement mainstreamed the Hindutva agenda, becoming a central talking point in electoral politics and even entering the platforms of parties that had traditionally not been associated with religious nationalism²⁹

The Babri Masjid demolition on December 6, 1992, led to widespread communal violence across India, resulting in a substantial loss of life and property, primarily among the Muslim community.³⁰ According to Bacchetta³¹ and Kinnvall & Svensson,³² Hindu nationalists asserted that the mosque had been constructed atop the remnants of a Hindu temple. Consequently, they actively advocated for the mosque's demolition and the subsequent reconstruction of the temple. The act of demolishing the Masjid has profound implications, both symbolically and practically, throughout India. This event notably resulted in communal unrest in urban areas such as Mumbai, as documented by Kinnvall and Svensson³³ and Parameswaran.³⁴ The occurrence resulted in a significant deterioration of Hindu-Muslim relations, and had a lasting influence on the collective consciousness of the Indian population.³⁵ According to Darby,³⁶ the period of unrest that ensued after the destruction resulted in a significant escalation of violence and brought about substantial changes within the local community of Dharavi, a slum located in Mumbai. The sensitive issue of the Babri Masjid disagreement has sparked opinions regarding its genesis and

²⁹ Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India', 84.

³⁰ Paola Bacchetta, 'Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair', *Growth and Change* 31/2 (January 2000), 256; Catarina Kinnvall - Ted Svensson, 'Hindu Nationalism, Diaspora Politics and Nation-Building in India', *Australian Journal of International Affairs* 64/3 (June 2010), 282; Radhika Parameswaran, 'Global Media Events in India: Contests over Beauty, Gender and Nation', *Journalism & Communication Monographs* 3/2 (June 2001), 83.

³¹ Bacchetta, 'Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair', 258.

³² Kinnvall - Svensson, 'Hindu Nationalism, Diaspora Politics and Nation-Building in India', 282.

³³ Kinnvall - Svensson, 'Hindu Nationalism, Diaspora Politics and Nation-Building in India', 275.

³⁴ Parameswaran, 'Global Media Events in India: Contests over Beauty, Gender and Nation', 64.

³⁵ Bacchetta, 'Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair'.

³⁶ Phillip Darby, 'Security, Spatiality, and Social Suffering', *Alternatives: Global, Local, Political* 31/4 (October 2006), 468.

significance.³⁷ The phenomenon mentioned has resulted in specific impacts on how Muslims are perceived and managed, and it also affects how Muslim individuals from India are assimilated into different societies.³⁸

The Ram Janmabhoomi movement in India, aimed at reclaiming the birthplace of Lord Ram, not only polarized Indian culture but also intensified existing social cleavages.³⁹ This movement's focus on restoring a Hindu cultural identity inadvertently led to the marginalization of the Muslim community and other minorities, escalating sectarian tensions as documented by scholars such as Benford and Hunt and Sircar.⁴⁰ The inception of the movement can be ascribed to the VHP, an organization that maintains an affiliation with the RSS. According to Sircar,⁴¹ the BJP played a crucial role in attaining political consolidation. The Bharatiya Janata Party's endorsement of the Vishva Hindu Parishad's request resulted in a surge in the party's electoral popularity and a subsequent escalation in communal violence between Hindus and Muslims.⁴²

The rise of the BJP in the Indian political sphere in the late 1990s and early 2000s can be understood as a manifestation of the Hindutva ideology, which gained momentum through the Ram Janmabhoomi movement.⁴³ The aforementioned movement exerted a long-standing influence on the political landscape of India and prompted a reassessment of the nation's dedication to secularism, hence instigating discussions on the involvement of religion in the

³⁷ Bacchetta, 'Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair', 265.

³⁸ Bimal Kishore Shrivastwa, 'Exploitation of Minority Community in Nasrin's Lajja: Marxist Perspective', *Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences* 10/3 (30 September 2022), 984; Joanne Britton, 'Muslim Men, Racialised Masculinities and Personal Life', *Sociology* 53/1 (February 2019), 38; Muniba Saleem et al., 'Perceived Discrimination and Intergroup Behaviors: The Role of Muslim and American Identity Integration', *Journal of Cross-Cultural Psychology* 49/4 (May 2018), 3.

³⁹ Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India', 86.

⁴⁰ Robert D. Benford - Scott A. Hunt, 'Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power*', *Sociological Inquiry* 62/1 (January 1992), 36–55; Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India'.

⁴¹ Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India', 81.

⁴² Sircar, 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India', 85.

⁴³ Zubair Ahmad, 'External Definition or Self-Assertion of Separateness: Understanding Muslim Identity in Post-Colonial India', *Social Change* 50/4 (December 2020), 526.

public domain.⁴⁴ The movement also contributed to the communalization of Indian politics and aggravated Muslim consciousness.⁴⁵ The Babri Masjid-Ram Janmabhoomi dispute, originally centered on religious and historical claims, evolved to symbolize broader socio-political issues, particularly after it began to be predominantly associated with the Muslim community.⁴⁶ This association imbued the mosque with additional significance, turning it into a symbol of Muslim identity and a test case for Indian secularism. Concurrently, the broader societal and political shifts reflected in this dispute also spurred the establishment of various student organizations focused on representing Dalit and lower-caste individuals. These groups, emerging in response to the changing political climate, aim to mobilize around caste identity and seek to influence the political discourse within university campuses.⁴⁷ The controversy surrounding the Babri Masjid-Ram Janmabhoomi issue, which encompasses the demolition of the mosque and the ensuing rioting, has prompted apprehensions regarding India's adherence to the principles of the rule of law and safeguarding the rights of minority communities. This event prompted both domestic and international scrutiny of Indian democracy and its institutions.

This study seeks to examine the conflicts between the Hindutva and Muslim communities in India, deeply entrenched in the nation's sociopolitical fabric. The investigation attempts an elucidation of the various social, political, and cultural factors motivating this tension and its repercussions on interfaith understanding and social cohesion in India. Furthermore, the study aims to evaluate the effectiveness of existing policy measures and educational programs aimed at fostering interfaith dialogue and understanding. An additional objective is to propose strategies that could potentially enhance religious tolerance, reduce

⁴⁴ Jens Köhrsen, 'How Religious Is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-Secularity', *Acta Sociologica* 55/3 (September 2012), 273–288.

⁴⁵ Ahmad, 'External Definition or Self-Assertion of Separateness', 520.

⁴⁶ Ahmad, 'External Definition or Self-Assertion of Separateness', 526.

⁴⁷ Kristina Garalytė, 'Symbolic Boundaries and Moral Demands of Dalit Student Activism', *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 22 (15 December 2019), 4.

prejudice, and foster communal harmony. The broader objective is to contribute to the understanding of religious and ethnic conflicts globally, ascertain effective mitigation strategies, and underline the importance of promoting cultural diversity.

1. Methodology

This study investigates the ideological and communal discord between Hindutva and India's Muslim community using a qualitative approach. Primary data were sourced from historical documents like government reports while secondary data were obtained from academic literature and media reports. Thematic analysis was employed to discern key themes, offering a nuanced view of the contributing factors to this conflict. The approach of the study was carried out with a significant focus on ethical considerations. This ensured that all data sources were adequately acknowledged to maintain objectivity and equilibrium throughout the research process.

2. Hindutva-Muslim Conflicts and Its Foundations

2.1. Hindutva Ideology

Vinayak Damodar Savarkar, a seminal figure in the development of Hindu nationalism, first used the term 'Hindutva' in 1923. Christophe Jaffrelot posits that Hindu nationalism can be comprehended as an ideology construct that seeks to establish the preeminent cultural, theological, and territorial ascendancy of Hindus within the Indian milieu,⁴⁸ while Partha Chatterjee extends this understanding by proposing that Hindutva encompasses not only religious principles but also political and societal aspects.⁴⁹ The aim of this method is to segregate communities that do not practice Hinduism, particularly Muslims and Christians, by labeling them as 'outsiders' or 'invaders'. The Hindutva ideology has garnered significant scholarly attention and scrutiny due to its vast and

⁴⁸ Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics* (London: C. Hurst & Co. Publishers, 1999)

⁴⁹ Chatterjee, Partha. 'History and the Nationalization Of Hinduism'. *Social Research* 59/1 (1992), 112.

diverse nature. The genesis of this ideology can be attributed to the early 20th century, originating from a Hindu nationalist standpoint with the objective of establishing the cultural and political dominance of Hindus in India. Nevertheless, it is crucial to acknowledge that the Hindutva ideology is not a homogeneous belief system, but rather contains a diverse array of perspectives and interpretations.

One aspect of the Hindutva ideology encompasses its historical examination of the perceived fall or degradation of Hindu society. According to Reddy's research, early advocates, such as Vinayak Damodar Savarkar, argued that Hindu civilization underwent a decline due to the influence of Buddhism and its inability to resist the incursions by Muslim forces. This historical critique provides a foundation for conceptualizing Hindutva as a framework for enacting change and implementing reforms. Nevertheless, it is important to acknowledge that this historical account has encountered scrutiny and discussion, as historians have highlighted the intricacies and subtleties of India's historical progression. An additional facet of the Hindutva ideology is its stress on the religious and racial identity of Hindus, as well as its significance within the context of the nation. The religio-racist inclination mentioned here corresponds to the hereditary notion of the *rashtra* (nation) advocated by M.S. Golwalkar, a prominent figure linked to Hindutva. Nevertheless, the aforementioned approach has faced criticism because to its tendency to exclude and create divisions.

The Hindutva ideology, with its profound influence, has reverberated far beyond the territorial confines of India. The Hindu diasporic population residing abroad, notably in the United States, has exhibited a fervent inclination towards endorsing Hindu nationalism. As per the scholarly work of Bandyopadhyay, it is evident that they have assumed a significant role in the preservation and dissemination of the tenets of Hindutva through diverse mediums, encompassing digital domains such as websites and online platforms.

3.2. Muslim Community in India

The Muslim community, comprising approximately 14% of India's populace, has frequently encountered ideological discord with the Hindutva paradigm.⁵⁰ The Sachar Committee Report of 2006, a testament to the prevailing circumstances, unveils the empirical veracity of this disheartening marginalization. It meticulously elucidates the undeniable reality that Muslims, as a community, find themselves ensnared in a web of limited opportunities, as evidenced by their disproportionately lower levels of employment, education, and representation in public services when juxtaposed with other communities. In the vast tapestry of India's cultural landscape, the followers of Islam find themselves entangled in a complex web of challenges that permeate every facet of their existence. From the intricate intricacies of economic struggles to the intricate interplay of social dynamics, from the arduous journey towards educational empowerment to the labyrinthine corridors of political engagement, the Muslim community in India grapples with a myriad of obstacles that test their resilience and fortitude.⁵¹ Throughout the annals of time, those who have found themselves on the fringes of society have persistently encountered a myriad of afflictions, ranging from the pernicious grip of discrimination to the cruel embrace of exclusion.⁵²

Economically, Muslims in India are among the most impoverished communities, with a substantial proportion residing in rural locales. Their educational attainment is generally lower compared to other communities, which restricts their access to managerial and professional occupations.⁵³ The economic

⁵⁰ Malika B. Mistry, 'Muslims in India: A Demographic and Socio-Economic Profile', *Journal of Muslim Minority Affairs* 25/3 (December 2005), 399–422.

⁵¹ Ramphul Ohlan, 'Economic Violence among Women of Economically Backward Muslim Minority Community: The Case of Rural North India', *Future Business Journal* 7/1 (December 2021), 28.

⁵² Muhamad Parhan et al., 'Responding to Islamophobia by Internalizing the Value of Islam Rahmatan Lil Alamin through Using the Media', *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 6/2 (31 December 2020), 141.

⁵³ Ohlan, 'Economic Violence among Women of Economically Backward Muslim Minority Community'.

and social inequities highlighted in the Sachar Committee Report⁵⁴ were explained by many factors such as caste, religion, and regional or language variations. The aforementioned inequities are rooted in historical foundations and are sustained by prevailing socio-economic institutions.

In the realm of social and political representation, Muslims encounter difficulties in securing adequate representation in various institutional frameworks, such as the Panchayati Raj institutions.⁵⁵ The political course of the Muslim community in post-colonial India has been significantly influenced by the need to navigate the democratic and secular framework of the nation.⁵⁶ However, concerns persist about their exclusion and marginalization, often exacerbated by questions surrounding their loyalty and patriotism.⁵⁷ The rise of Hindu fundamentalism has further complicated the lived experiences of Muslim women, who are increasingly subjected to gender-based violence and discrimination.⁵⁸

The religious affiliation of individuals holds significant influence in molding the lived realities of the Muslim community in India. They are often subjected to Islamophobia and stereotyping, leading to the stigmatization of their religious practices and beliefs.⁵⁹ The construction of Muslims as the ‘other’ and their portrayal as a security threat have contributed to communal violence and

⁵⁴ ‘Sachar Committee Report’ (Ministry of Minority Affairs, 2006).

⁵⁵ C. Sathish, ‘Representation of Minorities in Panchayati Raj Institutions in Rural Tamil Nadu: The Influence of Caste, Class, Religion and Gender’, *Sociological Bulletin* 68/3 (December 2019), 358.

⁵⁶ Ahmad, ‘External Definition or Self-Assertion of Separateness’.

⁵⁷ Khatidja Chantler et al., ‘Muslim Women and Gender Based Violence in India and the UK’, *Critical Social Policy* 39/2 (May 2019), 166.

⁵⁸ Chantler et al., ‘Muslim Women and Gender Based Violence in India and the UK’.

⁵⁹ Ismail Adam Patel, ‘Islamophobia in India: The Orientalist Reformulation of Tipu Sultan—The Tiger of Mysore’, *Islamophobia Studies Journal* 7/1 (16 June 2022); Khan - Lutful, ‘Emerging Hindu Rashtra and Its Impact on Indian Muslims’; see also Cemil Kutlutürk, Hint Düşüncesinde İslam Algısı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 86-114; Under the heading ‘İslam ve Müntesipleri için Kullanılan Başlıca İsimlendirmeler’ he investigated Hindu views and characterisations of other nations and religions, especially Muslims and Turks.

discrimination.⁶⁰ These communal tensions have repercussions for Muslim women, leading to the reassertion of patriarchal control within families.

One must indeed recognize the profound heterogeneity that permeates the Muslim community in the vast tapestry of India. In accordance with the intricate tapestry of human existence, one must acknowledge the existence of myriad variations, each imbued with its own unique essence. These variations, influenced by the intricate interplay of factors such as caste, class, and regional disparities, weave a rich tapestry of diversity within the fabric of society. The manifestation of caste within the realm of Indian Muslims is an intricately woven tapestry that necessitates a profound comprehension of its distinct socio-cultural milieu.⁶¹ Furthermore, within the community, one can discern a multitude of variances in religious observances and diverse theological doctrines. The Muslim population in India faces a multitude of obstacles and difficulties within the broad context of life. They encounter several barriers and disadvantages that significantly impact the core of their existence. The genesis of these barriers can be discerned within a multifaceted historical context of marginalization, resulting in the persistent existence of bias and alienation. Moreover, the Muslim community in the Indian subcontinent exhibits a range of intricate complexities stemming from their deeply entrenched religious convictions, the intricate structure of caste systems, the nuanced dynamics of gender relationships, and the notable disparities that manifest across different geographical areas. Acquiring a thorough comprehension of these intricacies is crucial for adeptly maneuvering the challenges faced by the Muslim community, while concurrently cultivating an atmosphere of inclusivity and equity within the tapestry of Indian society.

2.2. Political Landscape

The complex dynamics of political processes have played a crucial role in shaping the development and continuity of the conflict between the Hindutva

⁶⁰ Patel, 'Islamophobia in India'; Khan - Lutful, 'Emerging Hindu Rashtra and Its Impact on Indian Muslims'.

⁶¹ Sathish, 'Representation of Minorities in Panchayati Raj Institutions in Rural Tamil Nadu'.

ideology and the Muslim majority in India. Varshney (2002) asserts that the rise of the BJP, which advocates the Hindutva ideology, has led to the growth of communal politics. The adoption of measures such as the Citizenship Amendment Act (CAA) and the National Register of Citizens (NRC) has elicited criticism due to perceived discriminatory treatment towards Muslims.⁶²

The BJP's rise to power has had a profound impact on the political dynamics in India. Berenschot (2019) explains that the BJP and its affiliated organizations managed to woo leaders of lower caste communities in the 1980s, which helped in the expansion of their patronage networks.⁶³ The process of growth discussed in the aforementioned study was primarily driven by a religious schism and perpetuated through the use of rhetoric emphasizing Hindu solidarity. This ideological framework ultimately facilitated the rise of the BJP and the subsequent mobilization centered on a Hindu-Muslim dichotomy.⁶⁴ Similarly, in Tamil Nadu, a distinct yet related trend has been observed. Narayanan⁶⁵ highlights that Chennai, the capital city of Tamil Nadu, has experienced a growth in Hindutva nationalism, aided by rapid urban growth through immigration. This has led to heightened tensions between Hindutva and Dravida nationalist parties in the state. While violent conflict around caste has historically been more significant in Tamil Nadu than religious tensions, Tamil politics have increasingly been influenced by Hindu nationalism in the last two decades, reflecting a broader national shift in political alignment.⁶⁶

An essential aspect of comprehending the influence of the political terrain is the examination of the spatial elements inherent in political-religious

⁶² Ward Berenschot, 'Patterned Pogroms: Patronage Networks as Infrastructure for Electoral Violence in India and Indonesia', *Journal of Peace Research* 57/1 (January 2020), 171–184.

⁶³ Berenschot, 'Patterned Pogroms: Patronage Networks as Infrastructure for Electoral Violence in India and Indonesia'.

⁶⁴ Berenschot, 'Patterned Pogroms: Patronage Networks as Infrastructure for Electoral Violence in India and Indonesia'.

⁶⁵ Yamini Narayanan, 'Animating Caste: Visceral Geographies of Pigs, Caste, and Violent Nationalisms in Chennai City', *Urban Geography* 44/10 (26 November 2023), 2185–2205.

⁶⁶ Narayanan, 'Animating Caste: Visceral Geographies of Pigs, Caste, and Violent Nationalisms in Chennai City'.

conflicts. Stockmans and Büscher⁶⁷ highlight the significance of space and place as instruments of political power or agency. The examination of the spatial distributions of political-religious conflict in Addis Ababa, Ethiopia has enabled researchers to gain insights into the dynamics of power within urban environments.⁶⁸ In the Indian context, a comprehensive examination of the spatial dynamics surrounding the struggle between Hindutva and the Muslim population might yield significant scholarly perspectives on the influence exerted by the political environment in forming this particular conflict.

2.3. Media and Public Perception

The academic investigation of the impact of media on public perception and social attitudes, specifically in respect to race, religion, and community relations, has been a subject of significant study over an extended period of time. While media has the potential to enlighten and educate, it also has a troubling power to perpetuate stereotypes and stoke social divisions.⁶⁹ Banaji provides an insightful case study on this matter, showing that biased reporting, particularly by media outlets endorsing Hindutva ideologies, contributes to the stigmatization of Muslims and the normalization of Islamophobia in India.⁷⁰

Media bias is not a theoretical concern but has real, tangible consequences for social harmony and cohesion. When media outlets carry a distinct slant, they risk perpetuating ideologies that marginalize certain groups of people. In the context of India, media outlets promoting Hindutva ideologies become active agents in fostering environments where Islamophobic sentiments can grow.⁷¹

⁶⁷ Jep Stockmans- Karen Büscher, 'A Spatial Reading of Urban Political-Religious Conflict: Contested Urban Landscapes in Addis Ababa, Ethiopia', *The Journal of Modern African Studies* 55/1 (March 2017), 79–104.

⁶⁸ Stockmans- Büscher, 'A Spatial Reading of Urban Political-Religious Conflict'.

⁶⁹ Robert M. Entman, *Scandal and Silence: Media Responses to Presidential Misconduct* (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2012).

⁷⁰ Shakuntala Banaji, 'Orientalism, Modernity and Hindutva Fascism in India', *Javnost- The Public* 25/4 (2 October 2018), 333–350.

⁷¹ Zainab Sikander, 'Islamophobia in Indian Media', *Islamophobia Studies Journal* 6/2 (2021).

The media can magnify communal tensions by overly focusing on divisive issues, often inflating them beyond their actual significance.⁷² In such contexts, media outlets are not just purveyors of news but influencers shaping public opinion, either towards understanding and empathy or mistrust and prejudice.⁷³ Sensationalism is another aspect that often trumps responsible journalism, particularly in the era of 24/7 news cycles.⁷⁴ The stigmatization of Muslims in media, which Haque and Khan⁷⁵ points out, is a byproduct of this form of journalism. The constant portrayal of Muslims as potential threats fuels the marginalization of an entire community, further worsening societal divisions.

The influence of media representations of Muslims and Islam can exert a substantial influence on public opinion, potentially resulting in the acceptance and normalization of Islamophobic attitudes. When a particular narrative is consistently covered by the media, it gains legitimacy and can influence both individual attitudes and policy decisions. The media has a multifaceted and significant role in molding public perceptions, possessing the capacity to either facilitate transformative shifts within society or exacerbate divisions and perpetuate stereotypes. Biased reporting from outlets that endorse ideologies like Hindutva serves as an example of how the media can stigmatize minority communities and normalize prejudices such as Islamophobia, which has implications for social harmony.

3. Results

The thematic scrutiny of the empirical data uncovers an intricate web of determinants underlying the enduring strife between the Hindutva movement

⁷² Shanto Iyengar- Donald R. Kinder, *News That Matters: Television and American Opinion, Updated Edition* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

⁷³ Edward S. Herman- Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (New York: Pantheon, 2002).

⁷⁴ Paul R. Krugman, *The Age of Diminished Expectations, Third Edition: U.S. Economic Policy in the 1990s* (Cambridge, Mass.: Mit Pr, 1997).

⁷⁵ M. Mohibul Haque- Abdullah Khan, 'Mapping Islamophobia: The Indian Media Environment', *Islamophobia Studies Journal* 8/1 (2023).

and the Muslim populace in India. These determinants range from historical antecedents to ideological frameworks, as well as socio-economic exclusion and media influences.

Firstly, archival research and scholarly sources confirm that The discord has historical roots, notably intensified by the Partition of India in 1947, which established a backdrop for the current animosities. This monumental event triggered mass dislocation and sectarian violence, establishing a backdrop for ensuing animosities. The exploitation of partition-related memories for political ends has been substantiated in the literature.

Secondly, the ideological bedrock of Hindutva is explicated in academic treatises as being deeply embedded in various sociopolitical apparatuses. Its ultimate aim—the establishment of a Hindu Rashtra⁷⁶—relegates Muslims to the status of ‘outsiders’ or ‘invaders’.⁷⁷ The codification of ideological postulates can be observed in legislative instruments such as the Citizenship Amendment Act and the National Register of Citizens. These instruments have faced criticism for their perceived perpetuation of discriminatory practices towards the Muslim community.

Thirdly, the socio-economic marginalization of Muslims is substantiated both by academic investigations, such as the Sachar Committee Report and scholarly contributions and corroborated by media accounts. This marginalization is manifest in initiatives that stigmatize Muslim commerce and

⁷⁶ The term "Hindu Rashtra" refers to the concept of envisioning India as a nation founded on Hindu values and culture. This concept is closely associated with Hindu nationalism and the Hindutva movements, popularized by leaders such as Vinayak Damodar Savarkar and later by M. S. Golwalkar. "Hindu Rashtra" proposes not just a religious identity but also encompasses cultural, historical, and societal dimensions. The ideology advocates for a state structure and social order that prioritize the interests of the Hindu majority. However, the concept of "Hindu Rashtra" is controversial as it challenges India's pluralistic and multi-religious fabric, potentially conflicting with the country's secular and democratic frameworks (Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, 1999).

⁷⁷ Savarkar, *Hindutva- Who Is a Hindu*.

in the systematic exclusion of Muslims from particular industries and sectors of employment.

Fourthly, an examination of media reports and government datasets from the National Crime Records Bureau elucidates a notable surge in communal violence concomitant with the ascendancy of the BJP. Instances like the Gujarat riots of 2002, the Muzaffarnagar riots of 2013, and the Delhi riots of 2020 have predominantly impacted Muslim communities, engendering loss of life and property and deepening sectarian fissures.

Lastly, media enterprises have been identified as pivotal in shaping societal perceptions and exacerbating communal antipathies. Outlets advocating Hindutva have been implicated in the stigmatization of Muslims and in the mainstreaming of Islamophobia.⁷⁸ The conflict between Hindutva and the Muslim community in India appears to be a complex interplay of historical, ideological, socio-economic, and media-induced factors, all of which are exacerbated by divisive political maneuvering and media narratives.

4. Discussion

The present study furnishes a multifaceted comprehension of the discord between Hindutva proponents and the Muslim community within the Indian subcontinent, substantiating that the conflict transcends mere religious discordance to inculcate historical, political, and socio-cultural dimensions.

One salient observation is the positive correlation between the periods of political governance by the BJP and an uptick in incidents of communal violence. Data gleaned from the National Crime Records Bureau corroborates a significant escalation in such incidents concomitant with BJP leadership tenures. For instance, a 28% increment in communal strife was recorded in the year succeeding the BJP's 2014 ascension, relative to the antecedent year under a non-BJP regime. This pattern bears a temporal correspondence to earlier surges in

⁷⁸ Haque- Khan, 'Mapping Islamophobia: The Indian Media Environment'.

communal violence during BJP governance in the early 2000s. Scholarly work by Varshney⁷⁹ and media reports substantiate the role of incendiary political rhetoric as a precursor to violent outbreaks, as exemplified by the 2002 Gujarat and 2013 Muzaffarnagar riots. Research conducted by Nagarwal⁸⁰ further affirms a causal linkage between vitriolic political discourse and ensuing violence against the Muslim community.

Historical antecedents, notably the 1947 Partition, serve as a foundational stratum for the extant tensions. The deliberate invocation of these historical events for political expediency perpetuates a culture of animosity, as elaborated in academic literature.⁸¹ The ideological matrix of Hindutva has been institutionalized through various sociopolitical channels. It seeks to alienate Muslims, categorizing them as ‘outsiders,’ and this marginalizing philosophy has been codified via legislative tools such as the Citizenship Amendment Act and the National Register of Citizens. Socio-economic disenfranchisement of Muslims, corroborated by the Sachar Committee Report and scholarly articles has been further exacerbated by the ascendancy of Hindutva ideology. Such marginalization manifests in tangible repercussions, detrimentally impacting the livelihoods and societal status of a significant portion of India’s Muslim community.

Finally, the role of media as an amplifier of communal tensions cannot be disregarded. Especially pernicious is the bias displayed by outlets endorsing Hindutva, contributing to Muslim stigmatization and the normalization of Islamophobia. The proliferation of communal violence and societal divisions appears to be inextricably intertwined with the prevailing political climate, particularly under regimes endorsing Hindutva ideology. The study’s findings

⁷⁹ Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India* (New Haven: Yale University Press, 2003).

⁸⁰ Narender Nagarwal, ‘The Citizenship Amendment Act 2019: An Insight through Constitutional and Secularism Perspective’, *Journal of Asian and African Studies* 57/8 (December 2022), 1562–1576.

⁸¹ Ian Talbot- Gurharpal Singh, *The Partition of India* (Cambridge University Press, 2009).

illuminate the complex interplay of historical, ideological, socio-economic, and media-induced factors, accentuating the need for a multifaceted approach to understanding and potentially mitigating this ongoing conflict.

5. Implications

The research outcomes underscore the grave implications for both the societal coherence and democratic trajectory of India, thereby mandating immediate and comprehensive policy interventions. The situation's urgency dictates a multipronged approach that incorporates legislative, socio-economic, educational, and media reforms, as well as specific measures to address religious issues. Legislatively, the enhancement of hate speech laws is of immediate concern, particularly for those aimed at public figures whose rhetoric bears a demonstrable incendiary potential. A revision of existing laws to impose more severe penalties could serve as a deterrent against political manipulation of religious and communal tensions. Addressing religious issues requires nuanced dialogues and measures to foster mutual understanding between religious communities. Interfaith dialogue initiatives, religious education reforms, and community outreach programs can contribute to a more inclusive understanding of religious diversity and coexistence, thereby mitigating religious intolerance. On the socio-economic front, targeted policies aimed at the upliftment of marginalized communities, specifically Muslims, require prioritization. Initiatives might include specialized employment schemes, academic scholarships, and skill development programs designed to reduce economic disparities, thus undermining conditions that engender communal unrest. Educational interventions are pivotal in a well-rounded strategy. The curriculum should incorporate modules focusing on communal harmony, the historical context of religious diversity in India, and the multi-sectoral contributions of various communities. Such educational initiatives have the potential to shape the perspectives of younger generations and contribute to social cohesion. In the media landscape, heightened regulatory oversight is crucial, given the media's role in shaping public opinion and intensifying communal conflicts. Regulatory

bodies should be empowered to monitor and penalize media outlets engaging in biased reporting or the dissemination of hate speech, which contributes to the marginalization and stigmatization of minority communities. The imperative for these policy interventions is accentuated by the potentially severe consequences of neglecting to address the escalating tensions between Hindutva and the Muslim community. The ensuing failure could profoundly destabilize India's social fabric and impair its democratic evolution. Consequently, an inclusive approach involving policymakers, academicians, and civil society is indispensable for effectively countering the extremist ideologies that fuel these divisions.

Conclusion

The current research aims to disentangle the intricate relationship between the ideological construct of Hindutva and India's Muslim community, set against a backdrop of escalating socio-political tension. The implications of this endeavor extend beyond mere scholarly discourse, offering substantive contributions to communal dialogue, policymaking, and conflict resolution both within India and on a global scale. This investigation reveals the multifaceted manifestations of the conflict, encompassing not only religious but also social, economic, and political dimensions. The tension is deeply rooted in historical contexts and impacts diverse communities within India, thereby necessitating a broad-spectrum approach for its resolution. Legislation such as the Citizenship Amendment Act and the National Register of Citizens, coupled with skewed media narratives, have exacerbated existing divisions and merit further scrutiny.

The research findings reveal that the conflict transcends religious boundaries to influence the broader socio-political fabric of India, implicating not only Muslims but also other minority groups like Christians and Sikhs. Such findings necessitate multi-pronged policy interventions, ranging from robust hate speech laws to socioeconomic development programs and media ethics reforms.

The significance of this study lies not merely in its domestic context. Comparative global conflicts, including Sunni-Shia relations in the Middle East, Christian-Muslim tensions in the Central African Republic, and Buddhist-Muslim discord in Myanmar, all exhibit characteristics—such as social marginalization, communal violence, and legislative discrimination—that resonate with the patterns observed in the Hindutva-Muslim tension in India. Such international cases exemplify the broader theoretical constructs that inform this research and highlight the global relevance of the issues under investigation. Given these findings, various levels of engagement and intervention are advocated. On a state level, there is an urgent need for legislative reform, particularly a reevaluation of divisive policies like the CAA and the NRC. In educational institutions, curricular innovations that prioritize the teaching of religious diversity could serve as a preventative measure against ignorance and bias. At the individual level, civic participation in the form of community service or advocacy can contribute meaningfully to a more harmonious society.

References

- Ahmad, Zubair. 'External Definition or Self-Assertion of Separateness: Understanding Muslim Identity in Post-Colonial India'. *Social Change* 50/4 (December 2020), 515–531. <https://doi.org/10.1177/0049085720957511>
- Alam, Sughra et al. 'An Analysis of the Narrowing Space of Secularism in India and Its Ramifications in the Region'. *Liberal Arts and Social Sciences International Journal (LASSIJ)* 6/2 (31 December 2022), 122–143. <https://doi.org/10.47264/idea.lassij/6.2.7>
- Anand, Dibyesh. 'Anxious Sexualities: Masculinity, Nationalism and Violence'. *The British Journal of Politics and International Relations* 9/2 (May 2007), 257–269. <https://doi.org/10.1111/j.1467-856x.2007.00282.x>
- Arslan Bin Shahid, Lubna Sunawar. 'Indian Politico-Religious Extremism and Kashmir: A Study Of Modi's India'. *Pakistan Journal of International Affairs* 4/2 (2021). <https://doi.org/10.52337/pjia.v4i2.167>
- Bacchetta, Paola. 'Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair'. *Growth and Change* 31/2 (January 2000), 255–284. <https://doi.org/10.1111/0017-4815.00128>
- Banaji, Shakuntala. 'Orientalism, Modernity and Hindutva Fascism in India'. *Javnost - The Public* 25/4 (2 October 2018), 333–350. <https://doi.org/10.1080/13183222.2018.1463349>
- Bandyopadhyay, Ranjan. 'Who Owns the Past? The Politics of Religious Heritage in Contemporary India'. *Tourism Review* 71/3 (15 August 2016), 234–243. <https://doi.org/10.1108/TR-09-2016-0035>
- Benford, Robert D. - Hunt, Scott A. 'Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power*'. *Sociological Inquiry* 62/1 (January 1992), 36–55. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1992.tb00182.x>
- Berenschot, Ward. 'Patterned Pogroms: Patronage Networks as Infrastructure for Electoral Violence in India and Indonesia'. *Journal of Peace Research* 57/1 (January 2020), 171–184. <https://doi.org/10.1177/0022343319889678>
- Britton, Joanne. 'Muslim Men, Racialised Masculinities and Personal Life'. *Sociology* 53/1 (February 2019), 36–51. <https://doi.org/10.1177/0038038517749780>
- Chantler, Khatidja et al. 'Muslim Women and Gender Based Violence in India and the UK'. *Critical Social Policy* 39/2 (May 2019), 163–183. <https://doi.org/10.1177/0261018318769814>
- Chatterjee, Partha. 'History and the Nationalization Of Hinduism'. *Social Research* 59/1 (1992), 111–149.
- Chaudhary, Divyanshu. 'Indian Constitution Vis-À-Vis The Idea of Secularism:

- The Role of State in The Ongoing Trends'. *Kathmandu School of Law Review*, 100–111. <https://doi.org/10.46985/kslr.v7i1.1204>
- Corbridge, Stuart - Harriss, John. *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy*. Cambridge, UK : Malden, MA: Polity, 1st edition., 2000.
- Darby, Phillip. 'Security, Spatiality, and Social Suffering'. *Alternatives: Global, Local, Political* 31/4 (October 2006), 453–473. <https://doi.org/10.1177/030437540603100405>
- De Leon, Cedric et al. 'Political Articulation: Parties and the Constitution of Cleavages in the United States, India, and Turkey'. *Sociological Theory* 27/3 (September 2009), 193–219. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01345.x>
- Entman, Robert M. *Scandal and Silence: Media Responses to Presidential Misconduct*. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity, 1st edition., 2012.
- Garalytė, Kristina. 'Symbolic Boundaries and Moral Demands of Dalit Student Activism'. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 22 (15 December 2019). <https://doi.org/10.4000/samaj.6511>
- Haque, M. Mohibul - Khan, Abdullah. 'Mapping Islamophobia: The Indian Media Environment'. *Islamophobia Studies Journal* 8/1 (2023). <https://doi.org/10.13169/islastudj.8.1.0083>
- Haynes, Jeffrey. 'Introductory Thoughts about Peace, Politics and Religion'. *Religions* 11/5 (13 May 2020), 242. <https://doi.org/10.3390/rel11050242>
- Herman, Edward S. - Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon, 2002.
- Iyengar, Shanto - Kinder, Donald R. *News That Matters: Television and American Opinion, Updated Edition*. Chicago,: University of Chicago Press, 2010.
- Jaffrelot, Christophe. *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Khan, M. A. Muqtedar - Lutful, Rifat Binte. 'Emerging Hindu Rashtra and Its Impact on Indian Muslims'. *Religions* 12/9 (27 August 2021), 693. <https://doi.org/10.3390/rel12090693>
- Kinnvall, Catarina - Svensson, Ted. 'Hindu Nationalism, Diaspora Politics and Nation-Building in India'. *Australian Journal of International Affairs* 64/3 (June 2010), 274–292. <https://doi.org/10.1080/10357711003736451>
- Köhrsen, Jens. 'How Religious Is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-Secularity'. *Acta Sociologica* 55/3 (September 2012), 273–288. <https://doi.org/10.1177/0001699312445809>
- Krugman, Paul R. *The Age of Diminished Expectations, Third Edition: U.S.*

- Economic Policy in the 1990s*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- Kurien, P. A. 'Multiculturalism and "American" Religion: The Case of Hindu Indian Americans'. *Social Forces* 85/2 (1 December 2006), 723–741. <https://doi.org/10.1353/sof.2007.0015>
- Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Lambert-Hurley, Siobhan. "'Human or Not, Everyone Has Their Own Habits and Tastes": Food, Identity and Difference in Muslim South Asia'. *Global Food History* 9/2 (4 May 2023), 194–216. <https://doi.org/10.1080/20549547.2023.2196924>
- Mahmudabad, Ali Khan. 'Indian Muslims and the Anti-CAA Protests: From Marginalization Towards Exclusion'. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 24/25 (14 December 2020). <https://doi.org/10.4000/samaj.6701>
- Malji, Andrea. 'Gendered Islamophobia: The Nature of Hindu and Buddhist Nationalism in India and Sri Lanka'. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 21/2 (September 2021), 172–193. <https://doi.org/10.1111/sena.12350>
- Mistry, Malika B. 'Muslims in India: A Demographic and Socio-Economic Profile'. *Journal of Muslim Minority Affairs* 25/3 (December 2005), 399–422. <https://doi.org/10.1080/13602000500408468>
- Nagarwal, Narender. 'The Citizenship Amendment Act 2019: An Insight through Constitutional and Secularism Perspective'. *Journal of Asian and African Studies* 57/8 (December 2022), 1562–1576. <https://doi.org/10.1177/00219096211058883>
- Nandan, Aniket. 'Revival of Hindu Nationalism: Interplay of Religion and Caste in 21st Century's India'. *Athens Journal of Social Sciences* 5/4 (30 September 2018), 441–454. <https://doi.org/10.30958/ajss.5-4-5>
- Narayanan, Yamini. 'Animating Caste: Visceral Geographies of Pigs, Caste, and Violent Nationalisms in Chennai City'. *Urban Geography* 44/10 (26 November 2023), 2185–2205. <https://doi.org/10.1080/02723638.2021.1890954>
- Ohlan, Ramphul. 'Economic Violence among Women of Economically Backward Muslim Minority Community: The Case of Rural North India'. *Future Business Journal* 7/1 (December 2021), 28. <https://doi.org/10.1186/s43093-021-00074-9>
- Parameswaran, Radhika. 'Global Media Events in India: Contests over Beauty, Gender and Nation'. *Journalism & Communication Monographs* 3/2 (June 2001), 52–105. <https://doi.org/10.1177/152263790100300202>
- Parhan, Muhamad et al. 'Responding to Islamophobia by Internalizing the Value

- of Islam Rahmatan Lil Alamin through Using the Media'. *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 6/2 (31 December 2020), 139. https://doi.org/10.30983/islam_realitas.v6i2.3695
- Patel, Ismail Adam. 'Islamophobia in India: The Orientalist Reformulation of Tipu Sultan— The Tiger of Mysore'. *Islamophobia Studies Journal* 7/1 (16 June 2022). <https://doi.org/10.13169/islastudj.7.1.0082>
- Raghuvanshy, Garima. 'On the Explanatory Adequacy of the Hindutva-as-Brahmanical Model'. *Oñati Socio-Legal Series* 13/1 (1 February 2023), 127–155. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1334>
- Rao, Sharanya - Mason, Chandra D. 'Minority Stress and Well-Being under Anti-Sodomy Legislation in India.' *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity* 5/4 (December 2018), 432–444. <https://doi.org/10.1037/sgd0000291>
- Rasheed, Akif. 'Role of Hindutva Ideology in Escalation of Extremism in India: A Comparative Analysis of Congress and BJP Govt. (2009-2019)'. *Pakistan Languages and Humanities Review* 6/II (30 June 2022). [https://doi.org/10.47205/plhr.2022\(6-II\)83](https://doi.org/10.47205/plhr.2022(6-II)83)
- Reddy, Deepa S. 'Hindutva: Formative Assertions'. *Religion Compass* 5/8 (August 2011), 439–451. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00290.x>
- Saleem, Muniba et al. 'Perceived Discrimination and Intergroup Behaviors: The Role of Muslim and American Identity Integration'. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 49/4 (May 2018), 602–617. <https://doi.org/10.1177/0022022118763113>
- Sathish, C. 'Representation of Minorities in Panchayati Raj Institutions in Rural Tamil Nadu: The Influence of Caste, Class, Religion and Gender'. *Sociological Bulletin* 68/3 (December 2019), 357–378. <https://doi.org/10.1177/0038022919876417>
- Savarkar, Vinayak Damodar. *Hindutva - Who Is a Hindu*. New Delhi: Hindi Sahitya Sadan, 2012.
- Shrivastwa, Bimal Kishore. 'Exploitation of Minority Community in Nasrin's Lajja: Marxist Perspective'. *Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences* 10/3 (30 September 2022). <https://doi.org/10.52131/pjhss.2022.1003.0261>
- Sikander, Zainab. 'Islamophobia in Indian Media'. *Islamophobia Studies Journal* 6/2 (2021). <https://doi.org/10.13169/islastudj.6.2.0120>
- Sircar, Neelanjan. 'Religion-as-Ethnicity and the Emerging Hindu Vote in India'. *Studies in Indian Politics* 10/1 (June 2022), 79–92.

<https://doi.org/10.1177/23210230221082824>

Stockmans, Jep - Büscher, Karen. 'A Spatial Reading of Urban Political-Religious Conflict: Contested Urban Landscapes in Addis Ababa, Ethiopia'. *The Journal of Modern African Studies* 55/1 (March 2017), 79–104.
<https://doi.org/10.1017/S0022278X1600077X>

Talbot, Ian - Singh, Gurharpal. *The Partition of India*. Cambridge University Press, 2009.

Ülker, Osman. 'Politics, Society and Violence: The Role of the Indian Police in the 2002 Gujarat Riots'. *Journal of Eurasian Inquiries / Avrasya İncelemeleri Dergisi* 10/1 (31 March 2021).
<https://doi.org/10.26650/jes.2021.007>

Vaishnav, Milan. 'Religious Nationalism and India's Future'. *The BJP in Power: Indian Democracy and Religious Nationalism*. Washington, D.C: Carnegie Endowment for International Peace, 2019.
https://carnegieendowment.org/files/BJP_In_Power_final.pdf

Varshney, Ashutosh. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press, Second edition., 2003.

Ziegfeld, Adam. 'Alliance Politics Amid the BJP's Rise: More Continuity than Change in 2019'. *Studies in Indian Politics* 7/2 (December 2019), 191–205.
<https://doi.org/10.1177/2321023019874894>

'Sachar Committee Report'. Ministry of Minority Affairs, 2006.
https://www.minorityaffairs.gov.in/show_content.php?lang=1&level=0&ls_id=14&lid=14

Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın “Ebhe'n-Neğamât fî Terennümâtî'l-İlâhiyyât” İsimli Güfte Mecmuasında Bulunan İlâhî Formundaki Eserlerle İlgili Bir Değerlendirme*

Öğr. Gör. Ercihan Ülger | ORCID: 0000-0001-9626-0541 | ercihanulger@hotmail.com

Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, Türk Din Müsikisi Ana Bilim Dalı, Kayseri, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/005zfy155>

Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi | ORCID: 0000-0001-8327-3693 | ahturabi@yahoo.com

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsikisi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Güfte mecmûaları, Türk Müsikisi tarihinin en önemli kaynaklarından. Güfte mecmûaları eserlerin sadece güfteleri hakkında değil, o eserlerin formları, usûlleri, makam ve bestekârları hakkında da bilgi verdiği gibi, Türk müsikisi târihi ve kültürü yönüyle derlendikleri ve yazıldıkları dönemin de bir bakıma aynası olma görevini yapar. Bu mecmûalar genel anlamda güfte mecmuaları şeklinde isimlendirilmiş olsa da ihtiva ettiği konuları itibariyle dinî ve dindışı şeklinde ayrıma da tabi tutulmuştur. Zamanla yapılan incelemeler neticesinde ise şiir mecmûası, şarkı mecmûası, ilâhî mecmûası vb. başlıklarla tasnif edilmiştir. Güfte mecmûalarının türlerinden biri olan ilâhî mecmûaları da tertib edildiği dönemdeki tekkelerin müsikî târihi, edebiyat, sanat ve kültür târihi açısından önemli bilgiler verdiği gibi tekkelerin müsikî ile alakalı eserlerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu çalışmamızda İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde TY 4116 no'da kayıtlı Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın “Ebhe'n-neğamât fî terennümâtî'l-ilâhiyyât” isimli güfte mecmuasında bulunan ilâhî formundaki eserlerin makâm, usul, bestekâr, güftekâr, nota durumu, eserlerde geçen tarikat isimleri ve güftelerin farklı besteleri yönüyle analizleri yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Müsikisi, Tekke Müsikisi, İlâhî, Mehmed Rif'at, Tarikat, Güfte.

Atf Bilgisi: Ülger, Ercihan – Turabi, Ahmet Hakkı. “Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın “Ebhe'n-Neğamât fî Terennümâtî'l-İlâhiyyât” İsimli Güfte Mecmuasında Bulunan İlâhî Formundaki Eserlerle İlgili Bir Değerlendirme”. *Marifetname* 11/1 (Haziran 2024), 95-121.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1472639>

Geliş Tarihi	23.04.2024
Kabul Tarihi	15.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Türk Din Müsikisi Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi danışmanlığında yürütülen “Sa'diyye Tarikatı Müsikisi ve Hâfız Mehmed Rif'at'ın “Ebhe'n-Neğamât fî Terennümâtî'l-İlâhiyyât İsimli Eseri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ercihan Ülger – Ahmet Hakkı Turabi)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Assessment of the İlāhī-Form Works in the Lyric Miscellany Named “Abhā al-Naghamāt fī Tarannumāt al-İlāhiyyāt” by Tekirdağ-Born al-Shaykh al-Hājj Hāfiz Mehmed Rif’at *

Lect. Ercihan Ülger | ORCID: 0000-0001-9626-0541 | ercihanulger@hotmail.com

Kayseri University, Develi Faculty of Islamic Sciences, Department of Turkish Religious Music, Kayseri, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/005zfy155>

Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi | ORCID: 0000-0001-8327-3693 | ahturabi@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, Istanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

Lyric miscellanies stand as some of the most significant sources in the history of Turkish music. These collections provide information not only about the lyrics themselves, but also about their form, usūl (rhythmic cycle), makām (mode), and composer. Additionally, they serve as a reflection of the era in which they were compiled and written, encapsulating the history and culture of Turkish music. Despite being generally named lyric miscellanies; these collections have been subcategorized according to their subject matter into religious and non-religious categories. Over time, through various analyses, they have been further thematically divided under titles such as poetry miscellanies, song miscellanies, and ilāhī miscellanies. İlāhī miscellanies, a specific type of lyric miscellany, offer significant insights into the Takyah music history, literature, art, and cultural history of the era in which they were compiled. They have also ensured the survival of musical works related to the Takyahs (Sūfī lodges) to the present day. This study delves into the analysis of the ilāhī-form works found in the lyric miscellany named “Abhā al-naghamāt fī Tarannumāt al-İlāhiyyāt” by Tekirdağ-born al-Shaykh al-Hājj Hāfiz Mehmed Rif’at, which is housed in the Rare Books Library of Istanbul University under the registry number TY 4116. The analyses cover the makām, usūl, composer, lyricist, notation status, tarīqat (Sūfī order) names mentioned in the works, and the various settings of the lyrics.

Keywords: Turkish Religious Music, Takyah Music, İlāhī, Mehmed Rif’at, Tarīqat, Lyric.

Citation: Ülger, Ercihan – Turabi, Ahmet Hakkı. “An Assessment of the İlāhī-Form Works in the Lyric Miscellany Named “Abhā al-Naghamāt fī Tarannumāt al-İlāhiyyāt” by Tekirdağ-Born al-Shaykh al-Hājj Hāfiz Mehmed Rif’at”. *Marifetname* 11/1 (June 2024), 95-121.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1472639>

Date of Submission	23.04.2024
Date of Acceptance	15.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article is extracted from my ongoing doctorate dissertation entitled “Music of Sa’diyya Order and Hāfiz Mehmed Rif’at’s Work Named Abhā al-Naghamāt fī Tarannumāt al-İlāhiyyāt”, supervised by Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi (Ph.D. Dissertation, Marmara University, Istanbul, 2021-...)
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ercihan Ülger – Ahmet Hakkı Turabi)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Mecmua, sözlükte Arapca cem‘ kelimesinden türetilmiş, toplanmış, biriktirilmiş şey anlamına gelen bir kelimedir.¹ Mecmua, aynı ya da farklı türden belirlenmiş çeşitli hacimlerdeki risâlelerin ve metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan esere verilen genel bir addir.²

Güfte, söylemek anlamına gelen Farsça bir fiilden türetilmiş söylenmiş anlamına gelen bir kelimedir. Bu kelime edebiyatımızda sadece şiiri işaret eden bir anlamda kullanılmış, mûsikîmizde ise eserlerin söz kısımlarına güfte denmiştir. Mûsikî eserlerimizin güftelerinin toplanarak bir araya getirildiği mecmualara ise güfte mecmuası denilmiştir.³

Güfte mecmûaları, Türk Mûsikîsi tarihinin şüphesiz en önemli kaynaklarından olup eserlerin sadece güfteleri hakkında değil, o eserlerin formları, usûlleri, makam ve bestekârları hakkında da bilgi vermektedir. Ayrıca Türk mûsikîsi târihi ve kültürü yönünden yazıldıkları ve derlendikleri zamanın da aynası olma özelliği taşımaktadır. Mecmûalar sâyesinde, yazıldıkları dönemin dînî ve sosyal hayatı hakkında hem mûsikî târihi hem de edebiyat, sanat ve kültür târihi yönüyle önemli bilgiler elde edilmektedir.⁴

Hem ülkemizde hem de dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan bu mecmûalar genel anlamda güfte mecmuaları şeklinde isimlendirilmiş olsa da ihtiva ettiği konuları itibariyle dînî ve dindışı şeklinde ayırma da tabi tutulmuştur. Zamanla üzerlerinde yapılan incelemeler neticesinde ise şiir mecmûası, şarkı mecmûası, ilâhî mecmûası vb. başlıklarla tasnif edilmiştir. Güfte mecmûalarının türlerinden biri olan ilâhî mecmûaları da tertib edildiği dönemdeki tekkelerin mûsikîsi ile alakalı eserlerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır.⁵

Çalışmamıza konu olan eser İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde TY 4116 no’da kayıtlı Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif‘at’ın “*Ebhe’n-neğamât fi terennümâti’l-İlâhiyyât*” isimli yazma eseridir.⁶

¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul, 1317), 1293; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (İstanbul, 1962), 711.

² Mustafa İsmet Uzun, “Mecmua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/265.

³ Harun Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 16.

⁴ Recep Uslu, “Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İnceleme Esasları Üzerine Tespitler” (Müzikte 2000 Sempozyumu, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), 158.

⁵ Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 84-92.

⁶ Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif‘at, *Ebhe’n-Neğamât fi Terennümâti’l-İlâhiyyât*,

Yaptığımız literatür taramasında bu ilâhî mecmûasının mürettibi Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmet Rif'at'ın Tekirdağ ili Hacı İsa Mahallesindeki Sa'diyye Tarikatı dergahının⁷ Seccâdenişini olduğunu⁸, ömrünün son yıllarını İstanbul'da geçirdiğini⁹, Zincirlikuyu'da ikamet edip birçok tekkede zâkirbaşılık yaptığını¹⁰ ve Edirnekapı Mezarlığında medfun olduğunu tespit ettik.¹¹ Aynı zamanda kendisine ait, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı BEL_Yz_O_0130 no'da kayıtlı bir Mevlevî Âyinleri Mecmûası olduğu ve bu mecmûada *Mehmed Rif'at Sa'diyyü'l-Mevlevî* ismini yazdığı görülmektedir.¹²

Çalışmamıza konu olan güfte mecmuasının yaklaşık 1600 sayfalık içeriğine baktığımızda mecmuanın ilk sayfalarında fihrist, Şems-i Tebrîziye ait bir şiir, usullerle ilgili bir tablo, makamların nereden alındıklarına dair bir tablo, Türk mûsikisindeki perdelerin isimlerinin yazıldığı porte biçiminde bir tablo, Hamdiyye duası, makamların gezegenlerle olan ilişkileri ile alâkalı detaylı tablolar, cenâze ile ilgili duâ ve salâ ve Hutbe-i Nevbe bulunmaktadır.

Ayrıca hem dini mûsikimizdeki hem de edebiyatımızdaki formlardan güfteler bulunmaktadır. Bu formlar şunlardır: Arabî kasîde, Arabî metâvî, cumhûr, cumhûr kıyâm, destân, destûr, durak, gazel, hamdiyye-i lokma, hitâb, ilâhî, inşâd, istihrâc, karabatak şuşul, kasîde, kelâm, kıt'a kıt'a-i arabî, makâmât, mâtemnâme, medhiyye, medhiyye-i salât, mersiye, münâcât, münâcât-ı temcîd, na't-i şerîf, nevbe, nutk-i şerîf, salât, savt, şuşul, ta'dâd, takdîm-i hulefâ, tevşîh, vefât târihi.¹³

Çalışmamızın konusu Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın “*Ebhe'n-neğamât fi terennümâtî'l-ilâhiyyât*” isimli güfte mecmuasında bulunan İlâhî formundaki eserlerle ilgili bir değerlendirmedir.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 894.35-1, 1-1592.

⁷ *Edirne Vilayet Salnâmesi*, Vilayet Salnâmesi (1310), 658.

⁸ Konuyla ilgili bilgi yazma eserin fevâid yaprağında bulunmaktadır.

⁹ A. Hilmi Yücebaş, *Tekirdağlı Şairler* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939), 142.

¹⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1942), 658.

¹¹ Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 15/42.

¹² Mehmed Rif'at Sa'diyyü'l-Mevlevî, *Âyin-i Şerîf Mecmuası*, İstanbul Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Koleksiyonu, O 0130.

¹³ Mehmed Rif'at, *Ebhe'n-Neğamât fi Terennümâtî'l-İlâhiyyât*, 1-1592.

1. Metodoloji

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmamızın amacı, çalışmamıza konu olan güfte mecmuasında bulunan İlâhî formundaki eserlerin genel bir değerlendirmesini yaparak yaklaşık 130 yıl önce tekkelerde icra edilen bu eserleri gün yüzüne çıkarmaktır. Bu güfte mecmuasında bulunan ilâhî formundaki eserlerle ilgili daha önce herhangi bir çalışma yapılmamış olması, yapılan bu çalışma ile mecmuadaki ilâhi formundaki eserlerin yazıldığı dönemin Tekke mûsikîsine dair bilgi vermesi ve yazıldığı dönemden günümüz mûsikî dünyasına ışık tutacağı düşüncesi, bu araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

1.2. Araştırmanın Problem Cümlesi

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde TY 4116 no’da kayıtlı Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif’at’ın “*Ebhe’n-Neğamât fī Terennümâti’l-İlâhiyyât*” isimli güfte mecmuasında bulunan ilâhî formundaki eserlerin özelde tertib edildiği dönemin Tekke Mûsikîsi kültürünün anlaşılmasına, genelde ise Türk Mûsikîsine katkıları nelerdir?

1.2.1. Araştırmanın Alt Problemleri

Çalışmamıza konu olan güfte mecmuasında bulunan ilâhî formundaki eserlerle ilgili bulgulara ulaşmak için şu sorulara cevap aranmıştır:

- Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin makamlara göre dağılımı nasıldır?
- Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin usullere göre dağılımı nasıldır?
- Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin bestekârlara göre dağılımı nasıldır?
- Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftekârlara göre dağılımı nasıldır?
- Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin günümüzde notalarının bulunma durumuna göre dağılımı nasıldır?
- Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftelerinde geçen tarikat isimlerine göre dağılımı nasıldır?
- Mecmuadaki ilâhî formundaki eserlerden aynı güftenin kaç farklı bestesi bulunmaktadır?

1.3. Araştırmanın Hipotezi

Çalışmamıza konu olan güfte mecmuası Tekke Mûsikîsi ile alakalı yazılan güfte mecmûaları arasında yaklaşık 1600 sayfalık içeriği ile en zengin mecmûalardan birisidir. Mecmûada bulunan ilâhî formundaki eserler, makâm, usûl, bestekâr, güftekâr yönünden hem Türk Mûsikîsi hem de döneminin Tekke Mûsikîsi kültürü açısından oldukça zengindir.

1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

İncelemenin mecmûada bulunan ilâhî formundaki eserlerin sadece musîkî açısından tespit edilen bilgilerle sınırlandırılıp, tarihsel, edebî vb. başka yönleriyle değerlendirilmesi, ilgili çalışma alanlarına bırakılmıŐtır.

Araştırma kapsamında elde edilen veriler ve bunlara bağlı olarak yapılan yorumlar, mecmûada bulunan ilâhî formundaki eserlerle sınırlıdır.

2. Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma niteliği taşımaktadır. Yapılan çalışmada "İlgili literatürde herhangi bir konuda var olan bulguları gözden geçirme ve daha üst bir noktadan tekrar yorumlama" olarak ifade edilen meta-sentez araştırma deseninde, doküman inceleme veri toplama yöntemi ve sözel ve sayısal betimleyici analiz, içerik analizi veri analiz yöntemleri kullanılmıştır.¹⁴

Doküman inceleme yöntemiyle sağlanan veriler sayı (n) ve yüzde (%) değerleriyle tablo haline dönüŐtürülerek betimsel analiz ve istatistiksel hesaplama ile işlenmiştir. Elde edilen bulgular grafikler ve tablolar ile sunulmuştur.

2.1. Evren ve Örneklem

Çalışmamızın evreni İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde TY 4116 no'da kayıtlı Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın "Ebhe'n-neğamât fî terennümâtî'l-ilâhiyyât" isimli güfte mecmuası, örneklemi ise bu mecmuada bulunan ilâhi formundaki eserlerdir.

3. Bulgular

Mecmuada bulunan ilahi formundaki eserler, mecmuadaki sırasına göre aşağıda tablo halinde verilmiştir.

¹⁴ Begüm Aytemur, "Mûzik Araştırmalarında Nitel Veri Analizi", *Mûzik Araştırmalarında Bilimsel Yöntem ve Yaklaşımlar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 238.

GÜFTENİN İLK MISRÂI	GÜFTEKÂRI	BESTEKÂRI	MAKAMI	USÛLÜ	FORMU	SAY FASI
Estagfirillâhe'l-'azîm mürâyinîn işlerine	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Rast	Sofyân	İlâhî	424
Şeriat bağının gülü Tarikat Ahmedin yolu	İlmî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	426
Ey âşık-ı sâdıklar Gelin Allâh diyelim	Dervîş Himmet	-	Rast	Sofyân	İlâhî	427
Mûsânın Tûri hakkıçûn	Nûrî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	429
Aşıkla cihân beste Lutfeyle inâyet kul	Nûrî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	429
Çûn doğup tuttu cihân yüzünü hüsnün güneşi	Rüşenî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	431
Ezelden aşk oduna yâne geldim	Sünbülî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	433
Mefâtihu'l-hüda oldu hilâlin yâ Rasûlallâh	Kenzî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	433
Tevbe edelim zenbimize tübtü illâh	Kâmil	Zekâi Dede	Rast	Düyek	İlâhî	435
Hep fesâd işerime Estagfirillâh tevbe	Eşrefoğlu Rûmî	-	Rast	Düyek	İlâhî	436
Kadîr Allâh Cebrâilim Gelsin Muhammedim demiş	Yûnus Emre	-	Rast	Düyek	İlâhî	438
Durmaz yanar vücûdum Ah etmeyip nideyim	Yûnus Emre	-	Rast	Sofyân	İlâhî	439
Ömür bahçesinin gülü solmadan	Yûnus Emre	-	Rast	Sofyân	İlâhî	440
Dost ilini lâmekânda Biz de lâhut kânıyız biz	Hulûsî	-	Rast	Düyek	İlâhî	442
Nedir derdin senin bu mâteminle	Şâkir	-	Rast	Düyek	İlâhî	443
Mürşid elinden nûş-i şarâb et	Zâkir	-	Rast	Düyek	İlâhî	444
Mülk-i cihân sultâm Abdülkâdir Geylânî	Hakkî	Zekâi Dede	Rast	Düyek	İlâhî	446
Bilirim bende sensin Allâhum	Sezâi	-	Rast	Düyek	İlâhî	448
Çünkü bildim mü'minin kalbinde Beytullâh var	Seyyid Nesimî	-	Rast	Sofyân	İlâhî	449
Ey Şehid-i Kerbelâya ağlayan Ağla matemdir Muharremdir bugün	Sezâi	-	Nişâbûr	Düyek	İlâhî	458
Hakka vâsil eder Lâ ilâhe illâllâh	Kâimî	-	Nihâvend	Düyek	İlâhî	464
Aşk ile iki cihânda şâh olan gelsin beri	Sünbülî	Hâfız Ahmed	Sûz-nâk	Sofyân	İlâhî	470
Salike olmaz ayân İlm-i hakikat miftah	Hakkî	Zekâi Dede	Sûz-nâk	Sofyân	İlâhî	471
Ben bilmez idim gizli ayan hep sen imişsin	-	-	Sûz-nâk	Düyek	İlâhî	473
Ayırma beni senden yaradan	Yûnus Emre	-	Mâhûr	Sofyân	İlâhî	480
Sevdâ-yı sivâdan geç Gel Hû diyelim	Hüdâyî	-	Mâhûr	Sofyân	İlâhî	481
Meftûn edeli bendesini şahid-i levlâk Aldı beni sevdâ	Hakkî	Ali Bey	Dügâh	Düyek	İlâhî	494
Ey pâdişâh-ı bî-vezîr İhsân cenâbından senin	Hüdâyî	-	Dügâh	Düyek	İlâhî	497
Çûn görüp dervîşi oldum pîrim Abdülkâdirin	Osman Şems Efendi	-	Dügâh	Düyek	İlâhî	498

Gel ey salık diyem bir söz ki haktr	Sünbülî	-	Dügâh	Düyek	İlâhî	499
Nideyim sabr edebilsem dil ü cân oda yanar	Eşrefoğlu Rûmî	-	Dügâh	Sofyân	İlâhî	500
Aşkm aldı benden beni Mevlâm seni isterim seni	Yûnus Emre	-	Sabâ	Sofyân	İlâhî	505
Ben dervîşem diyene Bir ün edesim gelir	Yûnus Emre	-	Sabâ	Sofyân	İlâhî	507
Cân yine bülbül oldu Hâr açılıp gül oldu	Niyâzi-i Mısrî	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	509
Mefâtîhu'l-hüda oldu hilâlin yâ Rasûlallâh	Kenzî	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	510
Gelin hey âşıklar gelin Hû Mevlâm Hû	Yûnus Emre	-	Sabâ	Sofyân	İlâhî	512
İlâhi yâri kıl bana ki senden gayri yârim yok	Mehmed Muhyeddin Üftâde	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	514
Vere mi derd-i sanem derdime dermân vere mi	Fazlı	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	516
Bu hulk ile ey kişi sen dervîş olamazsın	Nüzûlî	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	518
Yanıp derd-i elemlele ağlama gönül ağlama	Hakkî	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	519
Hayıf benim bunca geçen ömrüme	Yûnus Emre	-	Sabâ	Sofyân	İlâhî	520
Cebrâilim selâm eyle dostuma	Yûnus Emre	-	Sabâ	Sofyân	İlâhî	523
Mevlâm senin âşıkların Devrân ederler Hû ile	Hüdâyî	-	Sabâ	-	İlâhî	526
İlhâm ile dün gece seyrettim Muhammedi	Yûnus Emre	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	527
Gülşen-i vahdette Dâim rûz ü şebdir bülbülü	Adli	-	Sabâ	Düyek	İlâhî	528
Benem ol aşk bahresi denizler hayrân bana	Yûnus Emre	-	Sabâ	Sofyân	İlâhî	529
Kuldan sana lâıyk nola Âşık seni kande bula	-	Zekâi Dede	Uşşâk	Düyek	İlâhî	532
Aşkınla çâk olsa bu ten Ben yine illallâh derim	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	533
Semâdan sırr-ı tevhidi duyan gelsin bu meydâne	Nûrî	-	Uşşâk	Sofyân	İlâhî	535
Sevdim seni hep vârim yağmadır alan alsın	Niyâzi-i Mısrî	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	536
Ey dervîşler ey kardeşler Ne acep derdim var benim	Yûnus Emre	-	Uşşâk	Sofyân	İlâhî	538
Gelin diyelim şevk ile âh Lâ ilâhe illallâh	Hüdâyî	Zekâi Dede	Uşşâk	Düyek	İlâhî	539
Göster cemâlin şem'ini yansın oda pervânelele	Şemsi	-	Uşşâk	Sofyân	İlâhî	540
Ey enbiyâlar serveri Ey evliyâlar rehberi	Yûnus Emre	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	542
Allâh emrin tutalım Rahmetine batalım	Yûnus Emre	Zekâi Dede	Uşşâk	Düyek	İlâhî	543
Geylandan yürüdü dilgüşâ ile Erenler sultânı Şeyh Abdülkâdir	Mehmed Muhyeddin Üftâde	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	545

Tevhîd hoşça nesne olur Tevhîd eden mest olur	Yûnus Emre	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	547
Şûrîde vü şeydâ kılan	-	Zekâi Dede	Uşşâk	Düyek	İlâhî	548
Gönül hayrân oluptur aşk elinden	Yûnus Emre	-	Uşşâk	Sofyân	İlâhî	549
Aşk bezirgânı sermâye cânı Bahâdır gördüm cânâ kıyânı	Yûnus Emre	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	549
Adım adım ileri bu âlemden içeri	Yûnus Emre	-	Uşşâk	Düyek	İlâhî	550
Neyleyeyim dünyâyı Bana Allâhım gerek	Hüdâyî	-	Uşşâk	Sofyân	İlâhî	552
Münâdîler nidâ eyler Gel Allâha âşık gel Mevlâya	Hüdâyî	-	Beyâtî	Sofyân	İlâhî	560
Hadden aştu iştîyâkım Yâ Rasûl göster cemâlin	Şeyhî	-	Beyâtî	Sofyân	İlâhî	561
Sinen içre bedr olan mâhım nedir	Sezâî	-	Beyâtî	Sofyân	İlâhî	562
Aldın mı safâ ile musaffâ haberin sen	Kenzî	-	Beyâtî	Sofyân	İlâhî	564
Mevlâm gözüm yaşı akar sel olur	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Beyâtî	Sofyân	İlâhî	565
Yandıklarım şâm u seher Senden midir benden midir	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Beyâtî	Düyek	İlâhî	567
Kapısı yok bacası yok Hû Mevlâm Hû	Yûnus Emre	-	Beyâtî	Düyek	İlâhî	568
Gönülde buldum esrar-ı üveysi	Osman Şems Efendi	Hacı Osmân Bey	Beyâtî	Düyek	İlâhî	570
Mecnûna sordular Leylâ nice oldu	Yûnus Emre	-	Beyâtî	Düyek	İlâhî	571
İbtidâdan yol sorarsan Yol Muhammed Alinindir	Hatâyî	-	Beyâtî	Düyek	İlâhî	572
A sultânım sen var iken Ya ben kime yalvarayım	Yûnus Emre	-	Beyâtî	Sofyân	İlâhî	573
A şeyhim senin yoluna Kurbân olayım gideyim	Abdurrahîm-i Tırsî	-	İsfahân	-	İlâhî	575
Aşkın meyine kandın N'oldun a gönül noldun	Azizî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	576
Gönül hayrân oluptur aşk elinden	Yûnus Emre	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	577
Buyruğun tut Rahmânın Tevhîde gel Tevhîde	Hüdâyî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	579
Ey bülbül-i nâlende Gül vashım hâhende	Sezâî	-	Hicâz	Düyek	İlâhî	580
Şehîdlerin serçeşmesi Enbiyânın bağı başı	Yûnus Emre	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	581
Dü cihânın mefhari Enbiyâlar serveri	Mahvî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	582
Ey garib bülbül diyârın kâdedir	Niyâzi-i Mısrî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	584
Ey dildari sen Yandı cân ü ten	Elfî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	586
Ey Allâhım beni senden ayırma	Eşrefoğlu Rûmî	-	Hicâz	Düyek	İlâhî	586
Şebbîr ü şebber Mürsid ü rehber Sundular Kevser Elhamdülillâh	Hâşim	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	588

Bâġ-ı cemâle çün irem Vuslat gülün onda direm	Nûrî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	589
Cenâb-ı pâkine lâyk amel yok	Hüdâyî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	590
Nice bir uyursun uyanmaz mısın	Yûnus Emre	-	Hicâz	Düyek	İlâhî	592
Şeyh beni firkat oduna Yaktı yandırdı gönderdi	Eşrefoğlu Rûmî	-	Hicâz	Sofyân	İlâhî	593
Yâ vâsia'l maġfîret Hâlîme senden meded	-	Alî Bey	Hicâz	Sofyân	İlâhî	595
Sana lâyk bir amel yok işimiz hep seyyiât	Ulvî	-	-	-	İlâhî	598
Dil hanesi pür nûr olur envâr-ı zikrullâh ile	Bahtî	-	Hicâz	-	İlâhî	598
Meded Allâh sana sundum elimi	Sinân Ümmî	-	Hümâyûn	Sofyân	İlâhî	600
Yandım yakıldım ben nâr-ı aşka	Süleymân	-	Hümâyûn	Sofyân	İlâhî	601
Mevlâm ver aşkı bana hayrânın olayım senin	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Hümâyûn	Düyek	İlâhî	603
Vakt-i seherde Açılır perde	Dervîş Himmet	-	Nevâ	Sofyân	İlâhî	608
Noldu bu gönlüm	Bayrâmi	-	Nevâ	Sofyân	İlâhî	609
Bilmem nideyim Aşkın elinden	Yûnus Emre	-	Nevâ	Sofyân	İlâhî	610
Lütfun dileriz bizi mahrûm eyleme	Yûnus Emre	-	Nevâ	Sofyân	İlâhî	611
Açıldı çün bezm-i elest Devr eyledi peymânesi	Hüdâyî	-	Nevâ	Sofyân	İlâhî	613
Yâr yüreġim yâr gör ki neler var	Hüdâyî	-	Nevâ	Sofyân	İlâhî	614
Çün doğup tuttu cihân yüzünü hüsnün güneşi	Rüşenî	-	Nevâ	Düyek	İlâhî	615
Yüz bin cefâ kulsan bana	Yûnus Emre	-	Nevâ	Düyek	İlâhî	615
Safha-i sadrında Dâim âşkın efkârı Hû	Cemâlî Halvetî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	618
Vâsil olmaz Hakka kimse cümleden dür olmadan	Şemsî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	619
Bildin mi bunu böyle hatm eyle tamâm eyle	Eşref	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	620
Çün sana gönlüm mübtelâ düştü	Niyâzi-i Misrî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	622
Zühdünü koy aşka düş ehl-i cânân etsin seni	Niyâzi-i Misrî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	623
Çün doğup tuttu cihân yüzünü hüsnün güneşi	Rüşenî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	625
Durmaz yanar vücûdum Âh etmeyip nideyim	Yûnus Emre	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	626
Şah Hüseyin'in firkatıyla ağlayan gelsin beri	Fuâdî	-	Hüseynî-mâtem	Sofyân	İlâhî	627
A Sultanım Sen vâr iken Ya ben kime yalvarayım	Yûnus Emre	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	628

El-meded pîrim efendim el-meded Biz günahkârı kapından etme red	Kâmil	Zekâi Dede	Hüseynî	Düyek	İlâhî	631
İnsâfî koyma elden Tevhîd edegör dilden	Veysi	Zekâi Dede	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	632
Arş-ı Tâk-ı meskenindir yâ Hüseyn ibn-i Ali	Nazîf	-	Hüseynî	Düyek	İlâhî	632
Terk eyledim dünyâyı Nidem gayrı sevdâyı	Niyâzi-i Mısrî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	634
Lütf eyleyip bir kez nazar eylerse ger sultanımız	Hüdâyî	-	Hüseynî	Düyek	İlâhî	635
Bir nazar kul hâlîme âsân ola cümle sübül	Nakşi	-	Hüseynî	Düyek	İlâhî	636
Yine lutf eyleyip müşerref oldum Merhabâ dervîşlerim safâ geldiniz	Eşrefoğlu Rûmî	-	Hüseynî	Sofyân	İlâhî	637
Ey acep bilsem nedir yâ Rab bu derdin çâresi	Eşrefoğlu Rûmî	-	Hüseynî	Düyek	İlâhî	638
Cânân ilinin güllerinin bağı göründü	Şemsî	-	Hüseynî	-	İlâhî	640
İsteyen yârın Hâk eder vârn	Hüdâyî	-	Hîsâr-pûselik	Düyek	İlâhî	646
Tevhîd ile olur her derde dermân	Hüdâyî	-	Acem	Sofyân	İlâhî	652
Oldu teşrifinle âlem pür safâ	Gafûrî	-	Acem	Sofyân	İlâhî	653
Şâd eder gamgîn dili Allâh bir yüzdende dahî	Sezâî	-	Şehnâz	Sofyân	İlâhî	666
Buyruk senin fermân senin Derd ehline dermân senin	Hüdâyî	-	Şehnâz	Sofyân	İlâhî	667
Cihân sensin cihân sensin Gönüllerde nihân sensin	Hakkî	-	Şehnâz	Düyek	İlâhî	668
İnile ey dertli gönül inile Ehli derdin inleyecek çağıdır	Niyâzi-i Mısrî	-	Şehnâz	Sofyân	İlâhî	669
Yandım kül oldum aşk meydânında	Tâlib	-	Şehnâz	-	İlâhî	670
Beni bu nefsim eyledi hayrân	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Şehnâz	-	İlâhî	671
Yâ Rabbi aşkın ver bana Hû diyeyim döne döne	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Muhayyer	Sofyân	İlâhî	678
Durman yanalım Âteş-i aşka	Seyyid Nesîmî	-	Muhayyer	Düyek	İlâhî	679
Durmaz yanar vücûdum Âh etmeyip nideyim	Yûnus Emre	-	Muhayyer	Düyek	İlâhî	681
Yâ Rabbi nûrun hakkî-çûn ayırma aşkından beni	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Muhayyer	-	İlâhî	682
Kûh-i aşkın bana bir kûh-i tecelli görünür	Nakşi	-	Muhayyer	Sofyân	İlâhî	683
Genci aşkı ister isen dil-i viranede ara	Sırrî	-	Muhayyer	Sofyân	İlâhî	684
Ey sipîhr-i gaddâr Vey tâlî-i sitemkâr	Şeyh Mustafâ Zekâi Efendi	-	Pûselik	Sofyân	İlâhî	690
Zâhid bize ta'n eyleme Devrânîyiz devrânîyiz	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Pûselik	Sofyan	İlâhî	691
Olmayacak senden atâ Kul neylesin yâ Rabbenâ	Hüdâyî	-	Sabâ-zemzeme	-	İlâhî	698

Ey âşuk-ı dildâde Gel nûş edelim bâde	Sezâî	-	Segâh	Düyek	İlâhî	701
Dervişlik baştadır tâcda deġildir	Yûnus Emre	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	702
Ey gâfil uyan rihlet-i na-gâhı unutma	Şemsî	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	703
Bi-hamdillâh derim Allâh Alıp aklım fikrullâh	Şems-i Tebrizî	-	Segâh	Düyek	İlâhî	705
Nûr-i cemâli Hakkın visâli	Sıdkî	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	706
Güneş gibi eğerçi serseriyim	Adlî	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	707
Uyurken uyandım kaldım ağlayû	Yûnus Emre	-	Segâh	Düyek	İlâhî	709
Taşdı rahmet deryâsı Gark oldu cümle âsî	Yûnus Emre	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	711
Müşkili halleylemek deġmenin işi deġil	Yûnus Emre	-	Segâh	Düyek	İlâhî	713
Çün doğup tuttu cihân yüzünü hüsnün güneşi	Rüşenî	-	Segâh	Yürük Sofyân	İlâhî	714
Şûrfe vü şeydâ kılan	Yûnus Emre	-	Segâh	Düyek	İlâhî	715
Müşahhar emrine hep cümle eşyâ	Hüdâyî	-	Segâh	Düyek	İlâhî	716
Gönül hayrân oluptur aşk elinden	Yûnus Emre	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	716
Durman yanalım Âteş-i aşka	Seyyid Nesîmî	-	Segâh	Sofyân	İlâhî	717
Düşeli bu aşkın cânım iline	Eşrefoğlu Rûmî	-	Hüzzâm	Sofyân	İlâhî	722
Tennûr-i dile od yakıp âh-ı şerimden	Sezâî	-	Hüzzâm	Düyek	İlâhî	723
Kadrim ola berter şeref-i nâd-i Alîden	Ârif	-	Hüzzâm	Sofyân	İlâhî	724
Mâhestü ne-mîdânem hurşid-i ruhat yâne	-	-	Hüzzâm	Sofyân	İlâhî	726
Eyâ âlemlerin şâhu Tecellî kul tesellî kul	Merkezî	-	Hüzzâm	-	İlâhî	727
Bağrımdaki biten başlar Muhammedin aşkındandır	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Hüzzâm	-	İlâhî	728
Durman yanalım Âteş-i aşka	Seyyid Nesîmî	-	Hüzzâm	Sofyân	İlâhî	729
Vaslın bana hayât verir firkatın memât	Fuzûlî	Osmân Efendi	Hüzzâm	Düyek	İlâhî	729
Yeter oldun fenâ bâğında nâlân	Hüdâyî	-	Hüzzâm	Düyek	İlâhî	731
Dostlar bilin şimdengerû nâm ü nişân olmaz bana	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Hüzzâm	Düyek	İlâhî	732
Aşkın ile âşiklar yansın yâ Rasûlullâh	Yûnus Emre	Zekâî Dede	Beste-ısfâhân	Sofyân	İlâhî	736
Aşkınla yandır sultânım Allâh	Şeyh Mustafâ Zekâî Efendi	-	İrâk	Sofyân	İlâhî	740
Benem ol aşk bahresi denizler hayrân bana	Yûnus Emre	-	İrâk	Sofyân	İlâhî	741
Yâ ilâhî cümle sensin cümle sen	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Beste-nigâr	Sofyân	İlâhî	744
Serâser açtı ezhâr-ı tecellî	Sıdkî	-	Beste-nigâr	Sofyân	İlâhî	745
Bugün meydân-ı aşk içreki yâre âşinâyız biz	Derviş Himmet	-	Beste-nigâr	-	İlâhî	746
Durman yanalım Âteş-i aşka	Seyyid Nesîmî	-	Beste-nigâr	Sofyân	İlâhî	747
Gel gülşen-i tevhide şu bülbül gibi yâ Hû	Şemsî	-	Beste-nigâr	Düyek	İlâhî	748

Firkat cehennemden eṣed	Hüdāyī	-	Beste-nigâr	Düyek	İlâhî	751
Ben yürürem yâne yâne	Yûnus Emre	-	Beste-nigâr	Sofyân	İlâhî	752
Yetmişten artıktır imânın budâğı	Yûnus Emre	-	Evic	Düyek	İlâhî	754
Tehî sanman siz bizi dost yüzün görüp geldim	Yûnus Emre	-	Evic	Düyek	İlâhî	756
Çün doğup tuttu cihân yüzünü hüsün güneşi	Rüşenî	-	Evic	Sofyân	İlâhî	758
Allâhu Rabbi lâ-yezâl yâ Vâhid ü yâ ze'l-Celâl	Meftûnî	-	Evic	Düyek	İlâhî	759
Benem Mecnûn sıfât Leylâsı aşkın	Rüşenî	-	Evic-ârâ	Düyek	İlâhî	760
Bir aşk-ı pâk ihsân ede Ol Kâdir ü Hayy ü Vedûd	Hüdāyī	-	Evic	-	İlâhî	761
Ey sanem n'oldun cânâ kasdın var	Niyâzi-i Mısrî	-	Evic	-	İlâhî	762
Benim maksûdum âlemde değildir lâkin illâ Hû	Hüdāyī	-	Ferah-nâk	Sofyân	İlâhî	770
Derdi Hakka tâlib ol dermâna erem dersen	Niyâzi-i Mısrî	-	Ferah-nâk	Sofyân	İlâhî	771
Ey Kerîm Allâh ey Ganî Sultân Dertliyiz senden umarız dermân	Niyâzi-i Mısrî	-	Ferah-nâk	Düyek	İlâhî	772
Şûrîde vü şeydâ kılan	-	Zekâi Dede	Ferah-nâk	Sofyân	İlâhî	774
Durman yanalım Âteş-i aşka	Seyyid Nesimî	-	Ferah-nâk	Düyek	İlâhî	774
Mevlâm ver aşkını bana hayrânın olayım senin	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	-	Hüseynî-aşîrân	Sofyân	İlâhî	780
Tâ dil verelden sünbüle Sünbüller derler bize	Fahrî	-	Acem-aşîrân	Sofyân	İlâhî	784
Neyleyeyim dünyâyı Bana Allâhim gerek	Hüdāyī	-	Acem-aşîrân	Sofyân	İlâhî	785
Şûrîde vü şeydâ kılan	Yûnus Emre	-	Acem-aşîrân	Sofyân	İlâhî	786
Durmaz yanar vücûdum Âh etmeyip nideyim	Yûnus Emre	-	Acem-aşîrân	Düyek	İlâhî	789
Gel sorarsan intisâb-ı zât ü nâm ı şâmmız	Müsellem	Zekâi Dede	Acem-aşîrân	Sofyân	İlâhî	790
Bakıp cemâl-i yâre çağırırım dost dost	Niyâzi-i Mısrî	-	Acem-aşîrân	-	İlâhî	791
Te'aşşaktı bi envârî cemâlek	Kâmil	Zekâi Dede	Hicâz-aşîrân	Düyek	İlâhî	793
Men ol dürr-i meâniyem ki sîgmazam heft ü deryaya	Sinân Ümmî	Zekâi Dede	Hicâz-aşîrân	Devr-i Revân	İlâhî	794
Aşk ile cânım bendedir bende	Nûrî	-	Şevk-i tarâb	Sofyân	İlâhî	796
Aşkın meyine ben kana geldim	Niyâzi-i Mısrî	-	Şevk-i tarâb	-	İlâhî	797
Yâ İlâhî cânımın cânânısın	İştîbî	-	Nühüft	Sofyân	İlâhî	801
Sâyesi düşmez yere bir böyle bir nahl-i Tûrsun	Itrî	-	Nühüft	Sofyân	İlâhî	802
Zâhid bize ta'n eyleme	Mehmed Muhyeddin Üftâde	-	Nühüft	Sofyân	İlâhî	803
Yüce sultânım derde dermânım	Yûnus Emre	-	Süz-i Dil	Sofyân	İlâhî	806

A Sultânım Sen var iken Ya ben kime yalvarayım	-	-	Ferah-fezâ	Düyek	İlâhî	810
Bişnev ez ney çün hikâyet mî küned	-	-	Ferah-fezâ	Devr-i Revân	İlâhî	810
Serây-i li-me'allâhî gönüldür	Sezâî	-	Arabân	Sofyân	İlâhî	814
Gizlice Őâha buyur Hane-i tenhâ buyur	Fethî	-	Hicâz	-	İlâhî	867

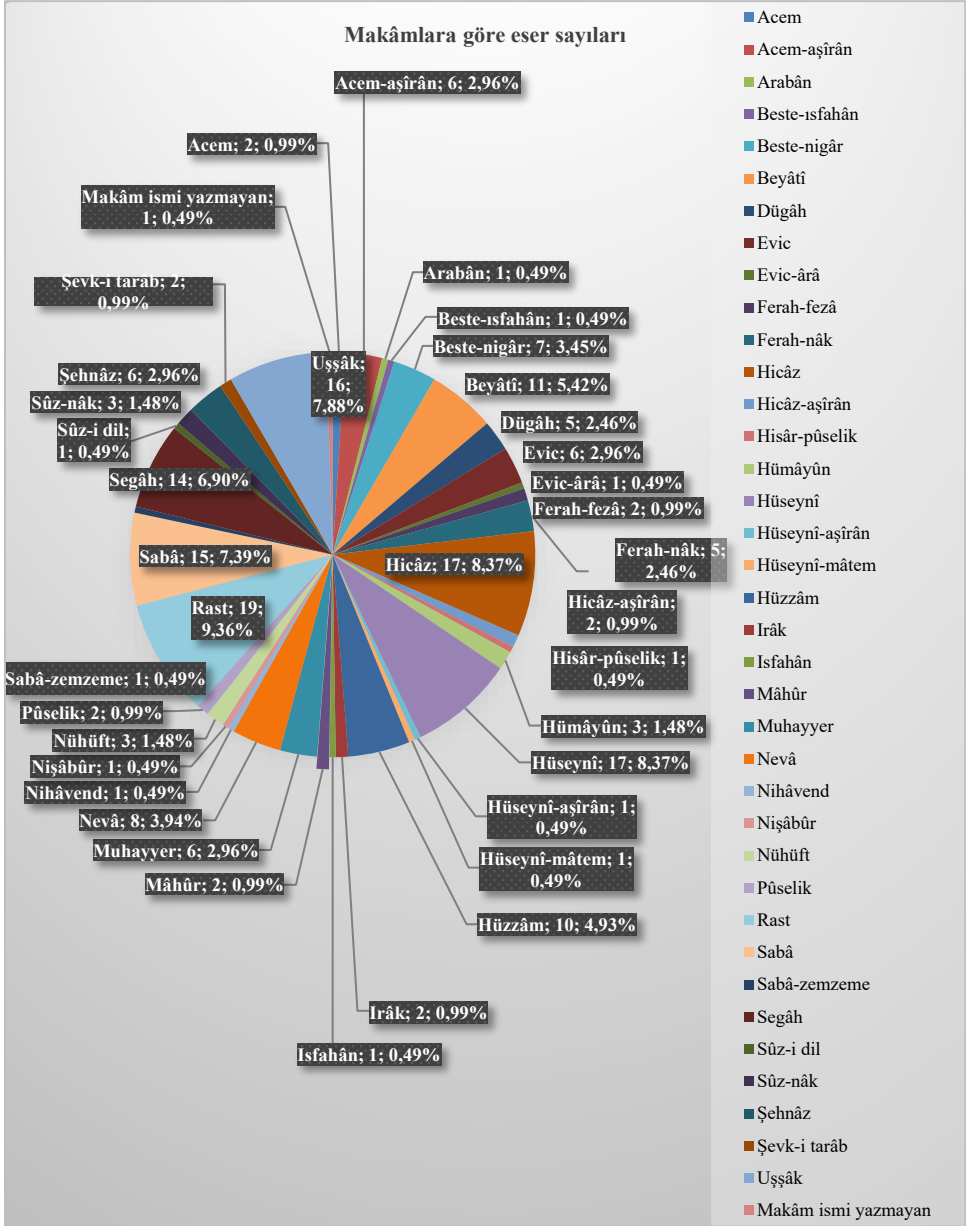
Tablo 1: Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin fihristi¹⁵

3.1. Birinci Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin makamlara göre dağılımı nasıldır?)

Makam İsimleri	n	Makam İsimleri	n	Makam İsimleri	n
Acem	2	Hisâr-püselik	1	Nişâbûr	1
Acem-aşîrân	6	Hümâyûn	3	Nühüft	3
Arabân	1	Hüseynî	17	Püselik	2
Beste-ısfahân	1	Hüseynî-aşîrân	1	Rast	19
Beste-nigâr	7	Hüseynî-mâtem	1	Sabâ	15
Beyâtî	11	Hüzzâm	10	Sabâ-zemzeme	1
Dügâh	5	Irâk	2	Segâh	14
Evic	6	İsfahân	1	Sûz-i dil	1
Evic-ârâ	1	Mâhûr	2	Sûz-nâk	3
Ferah-fezâ	2	Muhayyer	6	Şehnâz	6
Ferah-nâk	5	Nevâ	8	Şevk-i tarâb	2
Hicâz	17	Nihâvend	1	UŞŞâk	16
Hicâz-aşîrân	2	Makâm ismi yazmayan	1		

Tablo 2: Makâmlara göre eser sayıları

¹⁵ Mehmed Rif'at, *Ebhe'n-Neğamât fî Terennümüti'l-İlâhiyyât*, 424-867.



Grafik 1: Makâmlara göre eser sayıları

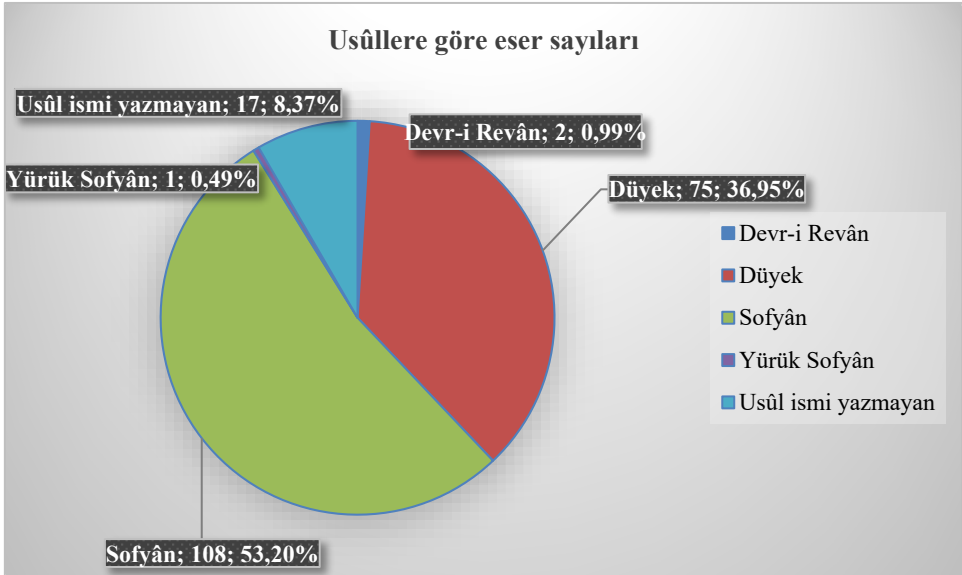
Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin sayısı toplamda 203'tür. Bu eserlerde 37 farklı makamda bestelenmiş eserler bulunmaktadır. Makâm ismi yazmayan 1 eser vardır. Makâmlara göre sırasıyla en çok eser, 19 eserle rast makâmında, 17 eserle hüseyinî makâmında, 17 eserle hicâz makâmında, 16 eserle uşşâk makâmında, 15 eserle sabâ makâmı ve 14 eserle segâh makamındadır.

Makâmlara göre en az eser 1'er eserle arabân, beste-ısfahân, evic-ârâ, hisâr-pûselik, hüseyinî-aŐırân, hüseyinî-mâtem, ısfahân, nihâvend, niŐâbü'r, sabâ-zemzeme, sûz-i dil makamlarındadır. Makamlara göre eser sayıları ve oranları Grafik 1'de sunulmuştur.

3.2. İkinci Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin usûllere göre dağılımı nasıldır?)

Usûl İsimleri	n	Usûl İsimleri	n
Devr-i Revân	2	Sofyân	108
Düyek	75	Yürük Sofyân	1
Usûl ismi yazmayan	17		

Tablo 3: Usûllere göre eser sayıları



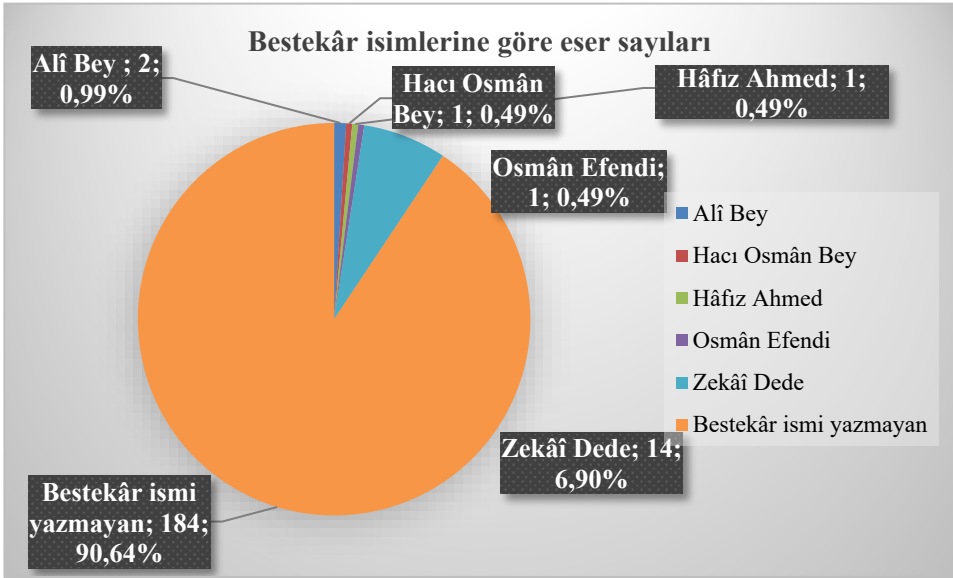
Grafik 2: Usûllere göre eser sayıları

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerde 4 farklı usûl tespit edilmiştir. Usûl ismi yazmayan toplam 17 eser bulunmaktadır. Usûllere göre sırasıyla en çok eser, 108 eser ile sofyan usûlü ve 75 eser ile düyek usulündedir. En az eser, 2 eserle devr-i revân usulü ve 1 eser ile yürük sofyan usulündedir. Usullere göre eser sayıları ve oranları Grafik 1'de sunulmuştur.

3.3. Üçüncü Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin bestekârlara göre dağılımı nasıldır?)

Bestekâr İsimleri	n	Bestekâr İsimleri	n
Alî Bey	2	Osmân Efendi	1
Hacı Osmân Bey	1	Zekâî Dede	14
Hâfız Ahmed	1	Bestekâr ismi yazmayan	184

Tablo 4: Bestekâr isimlerine göre eser sayıları



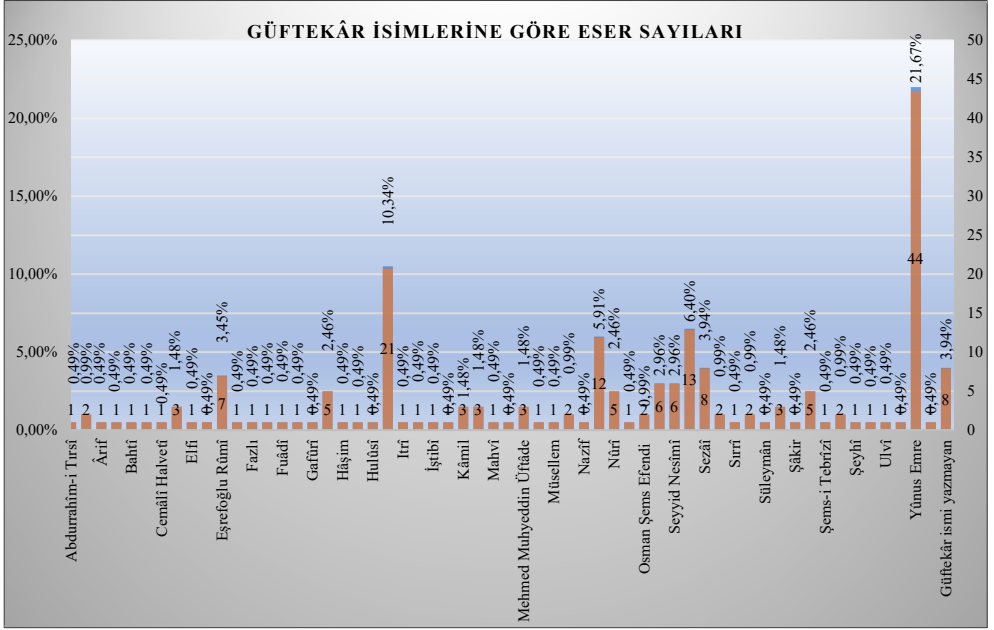
Grafik 3: Bestekâr isimlerine göre eser sayıları

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin bestekârları incelediğinde 5 bestekârın ismi tespit edilmiştir. Bestekâr ismi yazmayan eser sayısı 184'tür. Bestekâr ismine göre en çok eser, 14 eserle Zekâî Dede'ye aittir. En az eser ise 2 eserle Alî Bey ve 1'er eserle Hacı Osmân Bey, Hâfız Ahmed ve Osmân Efendi'ye aittir. Bestekâr isimlerine göre eser sayıları ve oranları Grafik 3'te sunulmuştur.

3.4. Dördüncü Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftekârlara göre dağılımı nasıldır?)

Güftekâr İsimleri	n	Güftekâr İsimleri	n	Güftekâr İsimleri	n
Abdurrahîm-i Tırsî	1	Hulûsî	1	Seyyid Nesimî	6
Adlî	2	Hüdâyî	21	Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh	13
Ârif	1	Itrî	1	Sezâî	8
Azizî	1	İlmî	1	Sıdkî	2
Bahtî	1	İştibî	1	Sırrî	1
Bayrâmi	1	Kâimî	1	Sinân Ümmî	2
Cemâlî Halvetî	1	Kâmil	3	Süleymân	1
Dervîş Himmet	3	Kenzî	3	Sünbülî	3
Elfi	1	Mahvî	1	Şâkir	1
Eşref	1	Meftûnî	1	Şemsî	5
Eşrefoğlu Rûmî	7	Mehmed Muhyeddin Üftâde	3	Şems-i Tebrizî	1
Fahrî	1	Merkezî	1	Şeyh Mustafâ Zekâi Efendi	2
Fazlı	1	Müselleme	1	Şeyhî	1
Fethî	1	Nakşî	2	Tâlib	1
Fuâdî	1	Nazîf	1	Ulvî	1
Fuzûlî	1	Niyâzî-i Mısrî	12	Veysî	1
Gafûrî	1	Nûrî	5	Yûnus Emre	44
Hakkî	5	Nüzûlî	1	Zâkir	1
Hâşim	1	Osman Şems Efendi	2	Güftekâr ismi yazmayan	8
Hatâyî	1	Rûşenî	6		

Tablo 5: Güftekâr isimlerine göre eser sayıları



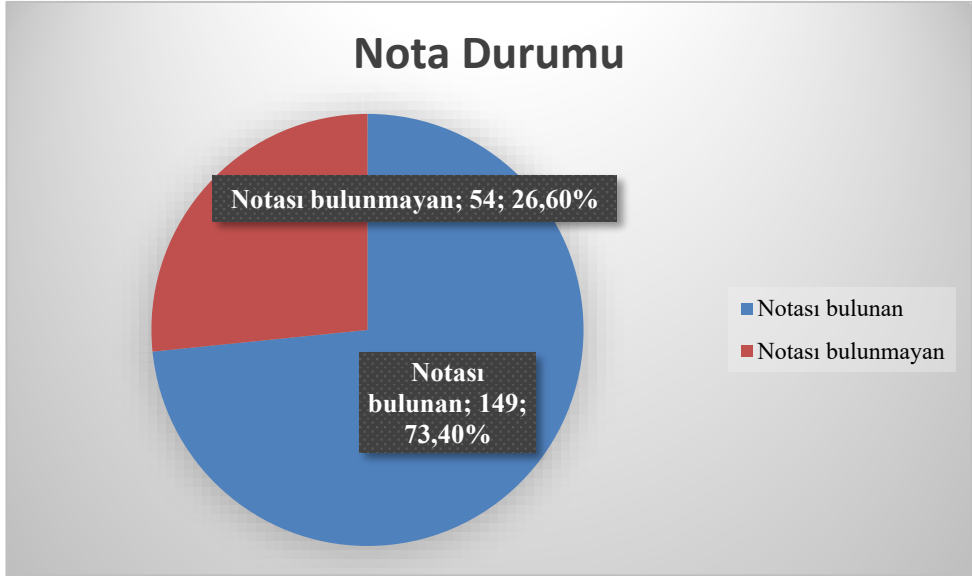
Grafik 4: Güftekâr isimlerine göre eser sayıları

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftekârları incelendiğinde 58 güftekârın ismi tespit edilmiştir. Güftekâr ismi yazmayan eser sayısı 8'dir. Güftekâr ismine göre en çok eser sırasıyla, 44 eserle Yûnus Emre, 21 eserle Aziz Mahmut Hüdâyî, 13 eserle Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh ve 12 eserle Niyâzî-i Mısrî'ye aittir. En az eser ise 1'er eserle Abdurrahîm-i Tırsî, Ârif, Azîzî, Bahtî, Bayrâmi, Cemâlî Halvetî, Elfi, Eşref, Fahrî, Fazlı, Fethî, Fuadî, Fuzûlî, Gafûrî, Hâşim, Hatâyî, Hulûsî, İtrî, İlmî, İştibî, Kâimî, Mahvî, Meftûnî, Merkezî, Müsellem, Nazîf, Nüzûlî, Sırrî, Süleymân, Şâkir, Şems-i Tebrîzî, Şeyhî, Tâlib, Ulvî, Veysî ve Zâkir isimli güftekârlara aittir. Güftekâr isimlerine göre eser sayıları ve oranları Grafik 4'te sunulmuştur.

3.5. Beşinci Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin günümüzde notalarının bulunma durumuna göre dağılımı nasıldır?)

Nota Durumu	n
Notası bulunan	149
Notası bulunmayan	54

Tablo 6: Nota durumuna göre eser sayıları



Grafik 5: Nota durumuna göre eser sayıları

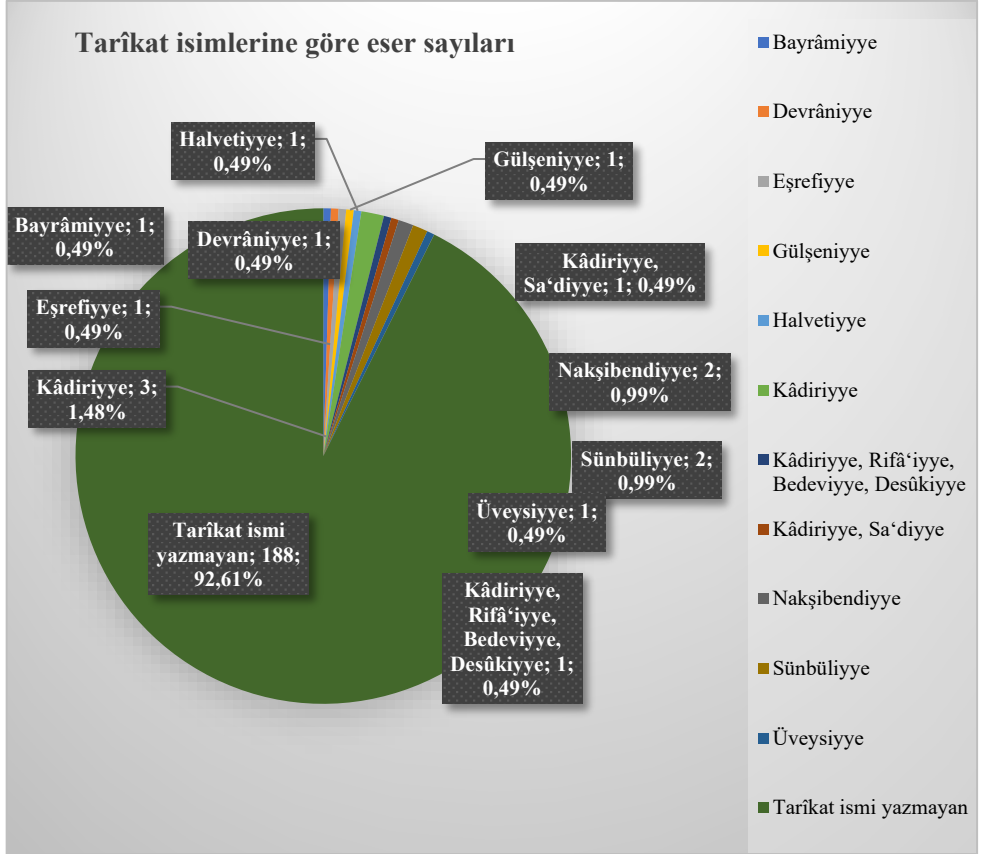
Mecmuada bulunan ilâhî formundaki 203 eser Aytaç Ergen'in Notam 1.0 nota arşiv programı ile¹⁶ taranmıştır. Bu eserlerden 149 adetinin günümüze notalarının ulaştığı tespit edilmiştir. 54 adet eserin ise notası bulunamamıştır.

3.6. Altıncı Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftelerinde geçen tarîkat isimlerine göre dağılımı nasıldır?)

Tarîkat İsimleri	n	Tarîkat İsimleri	n	Tarîkat İsimleri	n
Bayrâmiyye	1	Halvetiyye	1	Nakşibendiyye	2
Devrâniyye	1	Kâdiriyye	3	Sünbülüyye	2
Eşrefiyye	1	Kâdiriyye, Rifâ'iyye, Bedeviyye, Desûkiyye	1	Üveysiyye	1
Gülşeniyye	1	Kâdiriyye, Sa'diyye	1	Tarîkat ismi yazmayan	188

Tablo 7: Tarîkat isimlerine göre eser sayıları

¹⁶ Aytaç Ergen, "Notam 1.0 Nota Arşiv Programı" (İstanbul: 1A Takımı Bilgisayar, ts.).



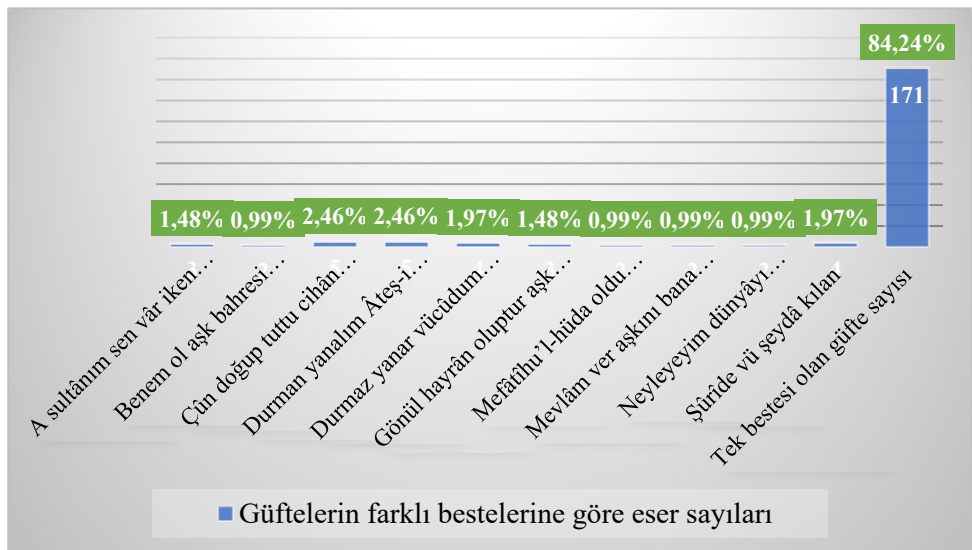
Grafik 6: Tarîkat isimlerine göre eser sayıları

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftelerinde geçen tarîkat isimleri ve tarîkat büyüklerinin isimleri taranmış , 13 farklı tarikat ismi tespit edilmiştir. Tarîkat isimlerine göre en çok eser sırasıyla 3 eser ile Kâdiriyye, 2'şer eserle Nakşibendiyye ve Sünbülüyye tarikatlarıdır. Tarîkat isimlerine göre en az eser 1'er eser ile Bayrâmiyye, Devrâniyye, Eşrefiyye, Gülşeniyye, Halvetiyye, Üveysiyye tarikatlarıdır. 1 eserde 4 tarîkatın ismi (Kâdiriyye, Rifâ'îyye, Bedeviyye, Desûkiyye), 1 eserde 2 tarîkatın ismi (Kâdiriyye, Sa'diyye) beraber geçmektedir. Tarîkat ismi yazmayan 188 adet eser bulunmaktadır.

3.7. Yedinci Alt Probleme Yönelik Bulgular (Mecmuadaki ilâhî formundaki eserlerden aynı güftenin kaç farklı bestesi bulunmaktadır?)

Güfteler	n
A sultânım sen vâir iken Yâ ben kime yalvarayım	3
Benem ol aşk bahresi denizler hayrân bana	2
Çûn doğup tuttu cihân yüzünü hüsnün güneşi	5
Durman yanalım Ateş-i aşka	5
Durmaz yanar vücudum Ah etmeyip nideyim	4
Gönül hayrân oluptur aşk elinden	3
Mefâtîhu'l-hüda oldu hilâlin yâ Rasûlallâh	2
Mevlâm ver aşkıma bana hayrânın olayım senin	2
Neyleyeyim dünyâyı Bana Allâhım gerek	2
Şûrîde vü şeydâ kılan	4
Tek bestesi olan güfte sayısı	171

Tablo 8: Güftenin farklı bestelerine göre eser sayıları



Grafik7: Güftelerin farklı bestelerine göre eser sayıları

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerden 10 tanesinin güftesi (toplamda 32 eser) farklı makamlarda bestelenmiştir. Bestesi tek olan güfte sayısı 171'dir. Güftesi en fazla bestelenen eserler, Evic, Rast, Nevâ, Hüseyinî ve Segâh olmak üzere 5 farklı makamda bestelenen, güftesi Rûşenî'ye ait olan "Çûn doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi" isimli eser ve Segâh, Beste-nigâr, Muhayyer, Hüzûzâm ve Ferah-nâk olmak üzere 5 farklı makamda bestelenen, güftesi Seyyid Nesîmî'ye ait olan "Durman yanalım Âteş-i aşka" isimli eserdir. Diğer eserlerin güftekârları ise, Yûnus Emre, Kenzî, Seyyid Nizâmoglu Seyfullâh ve Aziz Mahmut Hüdâyî'dir. Bu eserlerin sadece ikisinin bestekârı Zekâi Dede'dir. Diğer eserlerin bestekârı bilinmemektedir.

Sonuç

Bu makalede çalışmamıza konu olan güfte mecmuasında bulunan ilâhî formundaki eserlerin makâm, usul, bestekâr, güftekâr, nota durumu, eserlerde geçen tarikat isimleri ve güftelerin farklı besteleri yönüyle analizleri yapılmıştır. Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin sayısı toplamda 203'tür.

Birinci alt problemle ilgili oranlara baktığımızda mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin 37 farklı makamda bestelendiği görülmektedir. Makâm ismi yazmayan 1 eser vardır. En çok beste yapılan makamları incelediğimizde bu eserlerin %33,98 oranla rast, hüseyinî, hicâz ve uşşâk makâmı gibi basit makamlarda bestelendiği ve %14,29 oranla sabâ ve segâh gibi mürekkebe makamlarla bestelendiği görülmektedir.

Makâmlara göre en az eser 1'er eserle arabân, beste-ısfahân, evic-ârâ, hisâr-pûselik, hüseyinî-aşîrân, hüseyinî-mâtem, ısfahân, nihâvend, nişâbûr, sabâ-zemzeme, düz-i dil makamlarıdır.

Mecmuada ilahilerin en çok bestelendiği makâmın basit makamlardan olması, daha az bir oranla mürekkebe makamlarla bestelenmiş olması, ilâhîlerde genel olarak dinî ve tasavvufî hisleri ön plana çıkaracak, tiz perdelerde gezmeyen seyre sahip makâmın tercih edildiği¹⁷ tezini desteklemektedir.

İkinci alt problemle ilgili oranlara baktığımızda mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerde 4 farklı usûl tespit edilmiştir. Usûl ismi yazmayan toplam 17 eser bulunmaktadır. Usûllere göre sırasıyla en çok eser, 108 eser ile %58,20 oranıyla sofyan usûlü ve 75 eser ile %36,95 oranıyla düyek usulündedir. En az eser, 2 eserle devr-i revân usulü ve 1 eser ile yürük sofyan usulündedir.

¹⁷ Fatih Tüysüz, *Türk Din Musikisi Formlarında İlahî ve TRT Repertuarındaki İlahilerin İncelenmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 100.

Mecmuada ilahilerin en çok bestelendiği usûllerin küçük usûllerden olması, ilâhilerin çoğunlukla küçük usûllerle bestelendiği düşüncesini¹⁸ desteklemektedir.

Üçüncü alt problemle ilgili oranlara baktığımızda mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin bestekârları olarak 5 bestekârın ismi tespit edilmiştir. Bestekâr ismi yazmayan eser sayısı 184'tür. Bestekâr ismine göre en çok eser, 14 eserle %6,90 oranla Zekâî Dede'ye aittir. En az eser ise 2 eserle Alî Bey ve 1'er eserle Hacı Osmân Bey, Hâfız Ahmed ve Osmân Efendi'ye aittir.

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin bestekârlarının yazılmaması, ilâhilerin bestelenmesi sırasında bestekârların kendi isimlerini hikmetli güftelerin önüne geçirmemek için eserlere yazmadığı ihtimalini düşündürmektedir.

Dördüncü alt problemle ilgili oranlara baktığımızda mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftekârları olarak 58 güftekârın ismi tespit edilmiştir. Güftekâr ismi yazmayan eser sayısı 8'dir. Güftekâr ismine göre en çok eser sırasıyla, 44 eserle %21,67 oranla Yûnus Emre, 21 eserle %10,34 oranla Aziz Mahmut Hüdâyî, 13 eserle %6,40 oranla Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh ve 12 eserle %5,91 oranla Niyâzî-i Mısırî'ye aittir. En az eser ise 1'er eserle Abdurrahîm-i Tırsî, Ârif, Azîzî, Bahtî, Bayrâmi, Cemâlî Halvetî, Elfi, Eşref, Fahrî, Fazlı, Fethî, Fuâdî, Fuzûlî, Gafûrî, Hâşim, Hatâyî, Hulûsî, İtrî, İlmî, İştîbî, Kâimî, Mahvî, Meftûnî, Merkezî, Müsellem, Nazîf, Nüzûlî, Sırrî, Süleymân, Şâkir, Şems-i Tebrîzî, Şeyhî, Tâlib, Ulvî, Veysî ve Zâkir isimli güftekârlara aittir.

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftekârlarının çoğunlukla Yûnus Emre, Aziz Mahmut Hüdâyî, Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh ve Niyâzî-i Mısırî gibi mutasavvıf şairlerden olması, ilâhilerin güftelerinin tekke-tasavvuf ve halk-âşık edebiyatı şairlerinin şiirlerinden bestelendiği¹⁹ fikrini desteklemektedir.

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki 203 eser Aytaç Ergen'in Notam 1.0 nota arşiv programı ile taranmıştır. Beşinci alt problemle ilgili oranlara baktığımızda bu eserlerden 149 adetinin günümüze notalarının ulaştığı tespit edilmiştir. 54 adet eserin ise notası bulunamamıştır. Oransal olarak baktığımızda mecmuadaki eserlerin %73,40 gibi büyük bir oranda günümüze notaları ulaşmıştır. Günümüze notaları ulaşmayan eserlerin oranı %23,60'tır.

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin çoğunluğunun notalarının günümüze ulaşabilmesinin, bu eserlerin o dönemden günümüze birçok tarîkate

¹⁸ Tüysüz, *Türk Din Musikisi Formlarında İlahî ve TRT Repertuarındaki İlahilerin İncelenmesi*, 99.

¹⁹ Mustafa İsmet Uzun, "İlâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/65.

tasavvuf erbâbı kişilerce eğitiminin ve icrasının yapılması, başka güfte ve nota mecmualarında yazılması vb. gibi çalışmalarla mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Altıncı alt problemle ilgili oranlara baktığımızda mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftelerinde geçen tarikat isimleri ve tarikat büyüklerinin isimleri taranmış, 13 farklı tarikat ismi tespit edilmiştir. Bu tarikatlar Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Sünbüliyye, Bayrâmiyye, Devrâniyye, Eşrefiyye, Gülşeniyye, Halvetiyye, Üveysiyye, Rifâ'iyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Sa'diyye beraber geçmektedir. Tarikat ismi yazmayan 188 adet eser bulunmaktadır.

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserler içerisinde güftelerinde 13 farklı tarikat ismi yazılı olan ilâhî güftelerinin olmasının, mecmuanın mürettibi Hâfız Mehmet Rif'at'ın Sa'diyye Tarikatı vekili ve zâkirbaşısı olması ve özellikle İstanbulda bir çok tarikatın zakirbaşılığını yapmasından dolayı bu tarikatların zikirlerinde okunan ilâhileri bilmesinden kaynaklı olabileceği düşünülmektedir.

Yedinci alt problemle ilgili oranlara baktığımızda mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerden 10 tanesinin güftesi (toplamda 32 eser) farklı makamlarda bestelenmiştir. Bestesi tek olan güfte sayısı 171'dir. Güftesi en fazla bestelenen eserler, evic, rast, nevâ, hüseyinî ve segâh olmak üzere 5 farklı makamda bestelenen, güftesi Rûşenî'ye ait olan "Çûn doğup tuttu cihân yüzünü hüsnün güneşi" isimli eser ve segâh, beste-nigâr, muhayyer, hüzzâm ve ferah-nâk olmak üzere 5 farklı makamda bestelenen, güftesi Seyyid Nesîmî'ye ait olan "Durman yanalım Âteş-i aşka" isimli eserdir. Diğer eserlerin güftekârları ise, Yûnus Emre, Kenzî, Seyyid Nizâmoğlu Seyfullâh ve Aziz Mahmut Hüdâyî'dir. Bu eserlerin sadece ikisinin bestekârı Zekâi Dede'dir. Diğer eserlerin bestekârı bilinmemektedir.

Mecmuada bulunan ilâhî formundaki eserlerin güftekârlarının özellikle Yûnus Emre, Aziz Mahmud Hüdâyî gibi mutasavvıf şâir olmaları, bu şiirleri halkın rahatlıkla anlayabildiği açık bir dille, sâde şekilde yazmaları sebebiyle, aynı güftenin farklı bestekârlar tarafından farklı makamlarda bestelendiği düşünülmektedir.

Bu çalışmada İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde TY 4116 no'da kayıtlı Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rif'at'ın "*Ebhe'n-neğamât fi terennümâti'l-ilâhiyyât*" isimli güfte mecmuasındaki ilâhî formundaki eserlerin güftelerinin genel bir analizi yapılmıştır. Yaptığımız çalışma gösteriyor ki bu güfte mecmuasında bulunan sadece ilâhî formu değil diğer formlardaki eserlerin de çalışılarak gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir.

Bu nedenle doğrudan bu konu üzerinde yođunlaŐacak akademik ve özgün bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

Araştırmamızın hipotezinde belirtilen 1600 sayfalık içeriği ile en zengin mecmûalardan birisi olan mecmûada bulunan ilâhî formundaki eserlerin, makâm, usûl, bestekâr, güftekâr yönünden hem Türk Mûsikisi hem de döneminin Tekke Mûsikisi kültürü açısından oldukça zengin olduğu tezi dođrulanmıŐtır.

Yaptığımız bu çalışmada analizini yaptığımız güfte mecmuasında bulunan ilâhî formundaki eserlerin incelenmesiyle, özelde mecmuanın tertib edildiği dönemin Tekke Mûsikîsi kültürünün anlaşılmasına, genelde ise Türk Mûsikîsi literatürüne önemli katkılar sağlaması umulmaktadır.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%55	%45
Veri Toplanması Data Collection	%60	%40
Veri Analizi Data Analysis	%45	%55
Makalenin Yazımı Writing the Article	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%100	%0

Kaynakça | References

- Aytemur, Begüm. "Müzik Araştırmalarında Nitel Veri Analizi". *Müzik Araştırmalarında Bilimsel Yöntem ve Yaklaşımlar*. 233-263. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. İstanbul, 1962.
- Ergen, Aytaç. "Notam 1.0 Nota Arşiv Programı". İstanbul: 1A Takımı Bilgisayar, ts.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, Rıza Coşkun Matbaası., 1942.
- Korkmaz, Harun. *Türk Musikisi Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Mehmed Rif'at, Tekirdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız. *Ebhe'n-Neğamât fī Terennümâti'l-İlâhiyyât*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 894.35-1, 786 v. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty04116.pdf>
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul, İkdam Matbaası., 1317.
- Sa'diyyü'l-Mevlevî, Mehmed Rif'at. *Âyîn-i Şerîf Mecmuası*. İstanbul: İstanbul Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Koleksiyonu, O 0130.
- Tüysüz, Fatih. *Türk Din Musikisi Formlarında İlahi ve TRT Repertuarındaki İlahilerin İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Uslu, Recep. "Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İnceleme Esasları Üzerine Tespitler". 158-168. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.
- Uzun, Mustafa İsmet. "İlâhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mecmua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yücebaş, A. Hilmi. *Tekirdağlı Şairler*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939.
- Edirne Vilayet Salnâmesi*. Vilayet Salnâmesi (1310). <https://isamveri.org/salname/sayilar.php?sidno=D02471>

İlk Dönem Tasavvufi Tefsir Anlayışında Allah Korkusu

(Tüsterî-Sülemî-Kuşeyrî Örneği)*

Nevzat İnci | ORCID: 0000-0002-3224-3168 | 07nevezatinci@gmail.com

Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Rafet Kayış Mühendislik Fakültesi, Antalya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01zxaph45>

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Yaka | ORCID: 0000-0002-6790-7016 | eyaka07@hotmail.com

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir ABD, Antalya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01m59r132>

Öz

Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) ilk dönem tasavvufi tefsir açısından önemli müfessirlerdir. Tüsterî ve Sülemî'nin tefsirleri Kur'an'ı baştan sona tefsir eden sistemli eserler değildir. Ancak yapılan yorumların çoğunlukla rivayet tefsiri niteliği taşımalarının yanında ilk dönem tasavvuf ehlinin görüşlerini esas almaları bu tefsirleri önemli kılmaktadır. Kuşeyrî Tefsiri'nin ise Tüsterî ve Sülemî'nin tefsirlerine göre daha sistemli olmasının yanında bazı âyetler dışında Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk tasavvufi tefsir olduğu söylenebilir. Bu çalışmada her üç müfessirin Allah korkusu ile ilgili âyetlere yapmış oldukları yorumlar karşılaştırmalı şekilde incelenerek Allah korkusuna bakış açıları ortaya konmaya çalışılmıştır. Konu başlıkları müfessirlerin Allah korkusu ile ilgili âyetlere yaptıkları yorumlar esas alınarak belirlenmiştir. Bu çalışma aynı dönemde yaşamış bu müfessirlerin konuya bakış açılarını ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Makalenin amacı ise bu müfessirlerin Allah korkusu ile ilgili âyetleri yorumlama şekillerini ve bu yorumlarda, kabul edilen sufi tefsir normlarına uyumunu ortaya koymaktır. Çalışma neticesinde müfessirlerin her birisi açısından Allah korkusunun son derece önemli olduğu, bazı âyetlerin yorumlarında birleştikleri, bazı âyetlere farklı izahlar getirdikleri, yorumlarında zahiri mananın öncelendiği, ele alınan âyetler bağlamında israiliyâta yer verilmediği, ilgili her âyet için her müfessirin yorum yapmadığı gibi birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasavvufi Tefsir, Allah Korkusu, Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî

Atf Bilgisi: İnci, Nevzat-Yaka, Eyüp. "İlk Dönem Tasavvufi Tefsir Anlayışında Allah Korkusu (Tüsterî-Sülemî-Kuşeyrî Örneği)". *Marifetname* 11/1 (Haziran 2024), 123-151.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1436724>

Geliş Tarihi 18.02.2024

Kabul Tarihi 28.05.2024

Yayın Tarihi 30.06.2024

Değerlendirme

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA danışmanlığında 03.03.2022 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız Tasavvufi Tefsir Perspektifinden Allâh Sevgisi ve Allâh Korkusuna Bakış başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.(Nevzat İnci-Eyüp Yaka)

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim

marifetmanectikbildirim@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concept of Fear of God in Early Sūfī Tafsīr Understanding (The Example of al-Tustarī, al-Sulamī and al-Qushayrī)*

Nevzat İnci | ORCID: 0000-0002-3224-3168 | 07nevzatinci@gmail.com

Alanya Alaaddin Keykubat University, Rafet Kayış Engineering Faculty, Antalya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01zxaph45>

Assist. Prof. Eyüp Yaka | ORCID: 0000-0002-6790-7016 | eyaka07@hotmail.com

Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Interpretation, Antalya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01m59r132>

Abstract

al-Tustarī (d. 283/896), al-Sulamī (d. 412/1021), and al-Qushayrī (d. 465/1072) are important commentators in terms of early period of Sūfī Tafsīr. The commentaries of al-Tustarī and al-Sulamī are not systematic works that interpret the Qur'an from beginning to end. However, the fact that the majority of their interpretations often carry the nature of narrative tafsīr, alongside their reliance on the views of early Sūfīs, makes these commentaries significant. It can be said that al-Qushayrī's commentary is more systematic compared to those of al-Tustarī and al-Sulamī, and except for some verses, it is the first Sufi commentary to interpret the Qur'an from start to finish. In this study, the interpretations made by these three commentators on verses related to the fear of Allah have been examined comparatively to reveal their perspectives on the fear of Allah. The subject headings were determined based on the interpretations of the commentators regarding the verses related to the fear of Allah. This study is important in revealing the perspectives of these commentators who lived in the same period on the subject. The aim of the article is to reveal the way these commentators interpret the verses about the fear of God and the compliance of these interpretations with the accepted Sūfī interpretation norms. As a result of the study, it has been concluded that the fear of Allah is extremely important for each commentator, they converge in their interpretations of some verses while offering different explanations for others, they prioritize the literal meaning in their interpretations, they do not incorporate Isrā'īlīyāt in the context of the verses discussed, and not every commentator provides an interpretation for each relevant verse.

Keywords: Tafsīr, Sūfī Tafsīr, Fear of Allah, al-Tustarī, al-Sulamī, al-Qushayrī

Citation: İnci, Nevzat-Yaka, Eyüp. "The Concept of Fear of God in Early Sūfī Tafsīr Understanding (The Example of al-Tustarī, al-Sulamī and al-Qushayrī)". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 123-151.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1436724>

Date of Submission 18.02.2024

Date of Acceptance 28.05.2024

Date of Publication 30.06.2024

Peer-Review Double anonymized - Two External

* This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Love of Allah and the fear of Allah from the perspective of sufi tafsirs", supervised by Assist. Prof. Eyüp YAKA (Master's Thesis, Akdeniz University, Antalya/Türkiye, 2022).

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.(Nevzat İnci-Eyüp Yaka)

Plagiarism Checks Yes – iThenticate

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

Complaints marifetmaneeetikbildirim@gmail.com

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

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

Giriş

Sehl et-Tüsterî'ye ait olan *Tefsîrû't-Tüsterî* ve Sülemî'ye ait olan *Hakâiku't-Tefsîr* tasavvufî tefsirin ilk nüveleri olmaları açısından önemlidir. Zikredilen tefsirler sûfi tefsir açısından keşfe dayalı ilk yorumların yer alması, çeşitli sûfi alimlerin âyet yorumlarıyla ilgili sözlerini barındırmaları ve bu yorumları sonraki nesillere aktarmaları açısından da ilk örneklerdir. Aynı zamanda bu tefsirlerin belli başlı bir sisteme sahip olmamaları, müfessirleri tarafından kaleme alınmamaları, Kur'ân'ın âyetlerinin tümünün yorumunu barındırmamaları yönü onların eksik taraflarıdır denilebilir. Kuşeyrî'ye ait olan *Letâifü'l-Îşârât* ise belli bir sisteme sahip oluşuyla alanında öne çıkan ve Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden bir eserdir. Bu eserlerin her birisi kendisinden sonra yazılan tasavvufî tefsirlere kaynak olmuşlardır. Tasavvufî tefsir açısından ele alınan tefsirlerin birçok yönüyle öncü olması onların bu çalışmaya konu olarak alınmasına sebep olmuştur.

Tasavvuf ve tasavvufî tefsir açısından önemli bir konu olan Allah korkusunu ilk dönem sûfi tefsirlerinde incelemek, müfessirlerin konuya bakış açılarını ortaya koymak, aynı dönemde yaşamış müfessirlerin aralarındaki fark ve benzerlikleri sunmak, günümüz dünyası ile geçmişte Allah korkusunun önem açısından farklarını açığa çıkarmak, yorum için keşfi esas alan sûfi müfessirlerin yorum farklılıkları ve nedenlerini anlamak açısından önemlidir.

Bu çalışmanın dışında genel olarak korku ve Allah korkusu ile ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmaların hiç birisi konuyu Allah korkusu özelinde sûfi müfessirler bağlamında ele alıp incelememişlerdir. Bu çalışmayı daha önce yapılan çalışmalardan ayıran ve önemli kılan yönü Allah korkusu ile ilgili ayetleri ilk dönem sûfi müfessirler bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alıp konuyu aydınlatmaya çalışmasıdır.

Allah korkusu konusu ele alınırken öncelikle konuyla ilgili kavram ve kelime incelemesi yapılacak daha sonra Allah korkusu ile ilgili âyetler müfessirlerin yorumlarından hareketle çeşitli başlıklar altında incelenecektir. Ayetlerle ilgili yorumlar verilirken müfessirlerin Allah korkusuna yönelik olarak yapmış olduğu yorumlar esas alınacaktır. Ayrıca müfessirlerin her ayeti yorumlamamaları sebebiyle sadece ayetle ilgili yorumu bulunan müfessirlerin yorumları esas alınarak konu açıklanacaktır.

1. Kur'ân'da Korku ve Allah Korkusu ile İlgili İfadeler

Korku duygusu Kur'ân'da çeşitli kelimelerle ifade edilmiştir. Korkuyu ifade eden kelimeler sözlüklerde incelendiğinde bunlar diğer açıklamaların

yanında (خوف) ḥavf lafzıyla da anlatılır. Klasik sözlüklerde ḥavf, güven (امن) kelimesinin zıddı, bir zan ya da bilgi sebebiyle oluşan emare sebebiyle ortaya çıkması muhtemel bir kötülüğü beklemek,¹ korkunun yanında, panik ve dehşet anlamına işaret eden lafız,² öldürme, savaş, ilim ve kırmızı deri şeklinde tanımlanmıştır.³ Cürcânî (ö. 816/1413) ḥavf'ı kötü bir şeyin gerçekleşmesinin yanında sevilen bir şeyin kaybedilmesini ummak şeklinde tanımlamıştır.⁴ Tasavvuf ehline göre ḥavf kavramı “لِنَمَّا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ” “*Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.*”⁵ âyetinin anlamı tam olarak idrak edildiğinde anlaşılır. Ḥavf, mârifet neticesinde varılan bir duygu olup, sabır, zühd ve tövbeye de kaynak konumdadır. Mârifetten neşet etmeyen ḥavf makbul değildir. Çünkü böyle bir ḥavf'ın kaynağı sadece yapılmış olanlar neticesinde kendisine isabet edecek azap ve cezadır. Makbul olan ḥavf, kişiyi taate yönlendiren ve günahlardan uzaklaştıran ḥavf'tır.⁶ İbn Kayyim el Cevziyye (ö. 751/1350) korkuyu, sülûk makamlarının en yücelerinden kalbe faydalı olan bir duygu olarak tanımlamış ve Müslüman olan her kişiye korkunun farz olduğunu söylemiştir.⁷ Çünkü çeşitli âyetlerde “فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” “*Eğer inananlardansanız onlardan korkmayın benden korkun.*”⁸ “وَالْيَايَ فَارْهَبُونَ” “*Yalnız benden korkun.*”⁹ “فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوُا اللَّهَ” “*İnsanlardan korkmayın benden korkun.*”¹⁰ buyurulmaktadır.

Ḥavf Türkçe sözlüklerde ise korku, korkma, tehlikeli durumda kişinin bir alamet ya da bilgi sebebiyle irkilmesi, vuku bulacak olayla ilgili kaygılanması ya da gelecekte başına gelebilecek istenmeyen bir olay sebebiyle kalbin yangısı ve kalbin üzülmesi, kişinin Allah katındaki hali ve orada hissettiği korku ve

¹ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Mağruf b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l- Kalem, 1412), “ḥvf”, 303.

² Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (B.y.: Dâru'l- Fikr, 1399/1979), “ḥavf”, 2/230.

³ İsfahânî, “ḥvf”, 303; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “ḥavf”, 9/99; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “ḥâfe”, 809; Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.:Dâru'l-Hidaye, ts.), “ḥvf”, 23/ 289.

⁴ Alî İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifat*, thk. Muhammed Siddîk Mişâvî (Kâhire: Daru'l-Fadile, ts.) “ḥavf”, 90.

⁵ Diyanet Vakfı Meali, el-Fâtır 35/28.

⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 212-213.

⁷ Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Eyyüb İbn Kayyim el- Cevziyye, *Medâricu's Sâlikin*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 1/507.

⁸ Âl-i İmrân 3/175.

⁹ el-Bakara 2/40.

¹⁰ el-Mâide 5/44.

endişeleri şeklinde tanımlanmıştır.¹¹

Kur'ân'da havf kavramı ve türevleri 124 âyette geçmektedir. Bu türevler içerisinde kendisine en çok yer bulan (اخاف – خوف) havf ve eḥâfu kelimeleridir. Havf'ın bu türevlerinden yarısına yakını dünyalık korku ile ilgili iken diğerleri ise Allah korkusu gibi dini korkularla ilgilidir.¹² Kur'ân'da havf çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.

Yahya b. Sellâm'a (ö. 200/815) göre Kur'ân'da havf şu anlamları ifade etmektedir:

1- Ölüm: “وَأِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ” *Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar.*¹³ Burada korku olarak çevirisi yapılan havf, ölüm manasındadır.

2- Savaşmak: “فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ” *Tehlike(savaş) yaklaştığında ölümden dolayı kendinden geçip gözü kaymış kimse gibi sana baktıklarını görürsün, tehlike(savaş) geçince de.*¹⁴

3- Mârifet ve ilim: “فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ” *Kim vasiyetçinin haksızlık yapmasından endişe ederse(bilirse).*¹⁵

4- Korku: “أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” *Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir de.*¹⁶

5- Yavaş yavaş tüketmek: “أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ” *Yoksa Allah'ın yavaş yavaş azaltarak cezalandırmayacağından*¹⁷ Yavaş yavaş eksiltme görüşü Kelbî'ye ait bir görüştür.¹⁸

Havfla ilgili zikredilen bu tanımlara bakıldığı zaman onun korkuyu ifade etmek için kullanılan bir kelime olduğu açıktır. Havf kelimesinin yanında Kur'ân'da Allah korkusunu ifade etmek için kullanılan başka lafızlar da mevcuttur. Çalışmada ele alınacak olan âyetlerin ve yapılan yorumların daha iyi

¹¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), “havf”, 345; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), “havf ve haşye”, 241; İsmail Parlatır, *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), “havf”, 306.

¹² Muhammed Fuâd Abdülbâki, *El-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Da'ru'l-Kitabu'l-Mısriyye, 1364), “hvʿ”, 246-248; Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/529.

¹³ en-Nisâ 4/83.

¹⁴ el-Ahzâb 33/18.

¹⁵ el-Bakara 2/182.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/169.

¹⁷ en-Nahl 16/47.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *et-Tesârîf li Tefsîri'l-Kur'ân mimme'stebehet Esmâ'ühü ve Tasarrafet Me'ânih*, thk. Hind Şelbî (B.y: eş-Şeriketü't-Tünüsüyye, 1979), 164-165; Ahmet Nair, “Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'ân'daki Semantik Anlamı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, (Mart 2018), 62-63.

anlaşılması açısından bu lafızları da açıklamak gerekmektedir. Kur’ân’da geçen bu lafızlar: (خشية) Ḥaşyet, (وجل) vecel, (رهبة) rahbe, (اشفاق) işfâk, (فزع) feze’u, (رعب) rû’b, (تقوى) taqvâ, (روع) rav’ ve (حذر) ḥazer’dir.

Bu kelimelerden ḥaşyet ve türevleri 48 âyette geçmektedir. Toplam 7 âyette 8 defa خشية (ḥaşyet) geçmektedir.¹⁹ Râğıb el- İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılım ilk çeyreği) ḥaşyet kelimesini içinde hürmet bulunan korku olarak tanımlamış ve ḥaşyet’in bilinçli bir korku olduğunu söylemiştir.²⁰ Zebîdî (ö. 1205/1791) bunu heybet ve azametle karışık korku olarak ifade etmiştir.²¹ Bu tanımlardan yola çıkarak ḥaşyet’in bilgiye dayanan, heybet ve azamet barındıran hürmeti gerektiren bir korku olduğu söylenebilir. Nitekim Kur’ân’da “إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ”²² “Allah’tan ancak O’nu hakkıyla bilen(ulema) kulları korkar.”²² buyurulmaktadır. Ḥaşyet’in tâzim yani saygı içeren bir kelime olmasına delalet açısından bazı Türkçe meâl ve tefsirlerde ‘saygı duymak’ şeklinde çeviri yapıldığı da gösterilebilir.²³

Kur’ân’da korkuyu ifade eden bir başka kelime de (وجل) ‘vecel’dir. Vecel ve türevleri Kur’ân’da 5 âyette yer almaktadır.²⁴ الوجل (el-vecel) korku (ḥavf), ürkme (feza’)²⁵ ve korkuyu hissetme²⁶ demek olup İbn Kayyim el-Cevziyye ise vecel’i azabından çekinilen bir zatın görülmesi veya hatıra getirilmesi durumunda, kalbin ürpererek parçalanması şeklinde tanımlamaktadır.²⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) Enfâl Sûresi 2. âyeti yorumlarken bu âyette geçen vecile kelimesiyle ifade edilen korkunun Allah’ın azamet ve ihtişamından ortaya çıkan rahmet, sevgi ve muhabbetle yoğrulmuş bir korku olduğunu ifade etmektedir.²⁸ Yani vecel kelimesi ya da türevlerince ifade edilen Allah korkusunu, Allah’ın büyüklüğü karşısında onun isminin anılması ya da hatırlanması durumunda kişinin kalbinde hissettiği korku olarak tanımlamak mümkündür.

Allah korkusunun ifadesinde kullanılan bir başka kelime de (رهبة) ‘rahbe’dir. Rahbe kelimesinin türemiş olduğu rahibe fiili ve türevleri on iki âyette yer almaktadır.²⁹ Rahbe, korku, incelik,³⁰ endişe ve çekinme ile hissedilen

¹⁹ Abdülbâkî, “ḥşy”, 233-234.

²⁰ İsfahânî, “ḥşy”, 283.

²¹ Zebîdî, “ḥaşiyeh”, 37/550.

²² el-Fâtır 35/28.

²³ Zeki Halis, “Fâtır Sûresi 28’inci Âyet Bağlamında Âlimlerin Ḥaşyeti”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42, (Şubat 2016), 1833; Kur’ân Yolu, el-Mü’minûn 23/57.

²⁴ el-Enfâl 8/2; el-Hicr 15/52, 53; el-Hac 22/35; el-Mü’minûn 23/60.

²⁵ Zebîdî, “vel”, 31/69.

²⁶ İsfahânî, “vel”, 855.

²⁷ Cevziyye, *Medâricu’s Sâlikîn*, 508.

²⁸ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 4/2367.

²⁹ Abdülbâkî, “rhh”, 325.

³⁰ İbn Fâris, “rahibe”, 2/447.

korku³¹ anlamlarına gelmektedir. “ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ” “ *Ancak benden korkun.*”³² âyetinin tefsirini yaparken Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), rahbe kelimesinin korku anlamına geldiğini belirtmiştir. O, bu âyete göre kişinin Allah’tan gayrı hiçbir şeyden korkmaması gerektiğini belirtmektedir.³³

Kur’ân’da Allah korkusunu ifade için kullanılan bir başka ifade ise (اشفاق) ‘işfâk’tır. İşfâk lafzı ve türevleri on bir âyette geçmektedir.³⁴ İşfâk, “acıyarak ve esirgeyerek sevme”³⁵ “korkma, lütfetme, bağış”³⁶ korku ile karışık endişe, sakınma³⁷ korkuyla karışık iyilik³⁸ anlamlarına gelmektedir.

Korkuyu ifade eden kelimelerden olan (فرع) fezeu’nun kendisinden türediği فرع (Fezia‘) fiili ve türevleri altı âyette geçmektedir.³⁹ Fezeu‘, “korkma, bağırıp çağırma”,⁴⁰ bir şeyden panik ve korku,⁴¹ insanın başına gelen korkunç bir durum sebebiyle hissettiği daralma ve telaş duygusu,⁴² yardım etmek,⁴³ yardım istemek⁴⁴ anlamlarına gelmektedir. Kur’ân’da fezia‘ fiili ve türevlerinin tamamı bulunduğu âyetlerde korkuyu ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁵

Korkuyla ilgili bir başka ifade (رعب) ‘Rû’b’, Kur’ân’da beş yerde geçmektedir.⁴⁶ Rû’b kelimesi bu beş âyette de korku anlamını ifade etmektedir.⁴⁷ Rû’b, (fezeu‘ -ḥavf) korku,⁴⁸ korku ile dolmak sebebiyle kesilmek,⁴⁹ kalbi dolduran korku⁵⁰ anlamlarına gelmektedir. Kur’ân’da ‘Rû’b’ kelimesinin geçtiği “سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ” “*Allah’a şirk koşmalarından dolayı biz kâfirlerin kalplerine korku saldık.*”⁵¹ âyetinin tefsirinde Fahreddin er-Râzî rû’b lafzını kalpte meydana gelen korku olarak tanımlamış, asıl manasının

³¹ İsfahânî, “rhb”, 366.

³² el-Bakara 2/40.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1420), 3/482.

³⁴ Abdülbâki, “şfk”, 384.

³⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), “şefak”, 780.

³⁶ Devellioğlu, “işfak”, 465.

³⁷ Zebîdî, “şfk”, 25/509.

³⁸ İsfahânî, “şfk”, 458.

³⁹ Abdülbâki, “fza’”, 518.

⁴⁰ Devellioğlu, “fezeu’”, 264.

⁴¹ İbn Manzûr, “fezeu’”, 8/251; Zebîdî, “fza’”, 21/496.

⁴² Zebîdî, “fza’”, 21/497.

⁴³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el- Fârâbî, *es-Sihâhu Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm il-Melâyin, 1407/1987), “fezeu’”, 3/1258; Zebîdî, “fza’”, 21/497.

⁴⁴ Zebîdî, “fza’”, 21/497.

⁴⁵ el-Enbiyâ 21/103; en-Neml 27/87, 89; es-Sebe’ 34/23, 51; Sâd 38/22.

⁴⁶ Abdülbâki, “ra’b”, 322.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/151; el-Enfâl 8/12; el-Kehf 18/18; el-Ahzâb 33/26; el-Haşr 59/2.

⁴⁸ İbn Manzûr, “rû’b”, 1/420.

⁴⁹ İsfahânî, “ra’b”, 356.

⁵⁰ Zebîdî, “ra’b”, 2/504.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/151.

doldurmak olduğunu ve kalbi korkuyla doldurduğu için feza'ya (korku) rû'b denildiğini ifade etmiştir.⁵² Elmalılı da bu âyette yer alan rû'b lafzını “kalbi dolduran korku”⁵³ şeklinde tanımlamıştır.

Korunma, sakınma anlamının yanında korku anlamını da ifade etmesi sebebiyle çalışmanın alanına giren bir başka ifade de (تقوى) ‘taqvâ’dır. Taqvâ lafzının türemiş olduğu وقى (vaqâ) fiili ve türevleri Kur’ân’da 258 yerde geçmektedir. Bu türevlerden ‘taqvâ’ ise on yedi âyette yer almaktadır.⁵⁴ Taqvâ lafzı, varacağı son sebebiyle korkan kişi,⁵⁵ kişinin canını korkulan şeyden korunaklı kılması,⁵⁶ korunma, sakınma, kişinin kendisini mâsivâ’dan uzaklaştırması, Hz. Peygamber’e (sav) ve sünnetine tam tabi olmak, nefsi ona zarar verecek şeylerden korumak ve nefsin zararlarından kendisini korumak, Allah’a itaatle O’nun cezasından sakınma⁵⁷ anlamına gelmektedir.

Kur’ân’da korku anlamında kullanılan bir başka kelime de (روع) ‘rav’dir. Tek bir âyette yer alan⁵⁸ bu kelimeye çalışmanın konusu olan Allah korkusu ile ilgili âyetlerde yer almadığı için burada yer verilmeyecektir.

Korku ile ilgili Kur’ân’da yer alan bir diğer lafız da (حذر) ‘hazer’dir. Hazer ve türevleri Kur’ân’da 21 yerde geçmektedir.⁵⁹ Hazer, sözlüklerde, korku,⁶⁰ sakınma,⁶¹ korkulan şeyden çekinme⁶² anlamlarına gelmektedir. Hazer lafzı iki âyette isim tamlaması olarak bulunmakta ve “حَذَرَ الْمَوْتِ” “ölüm korkusu” şeklinde yer almaktadır.⁶³

Yukarıda zikredilen kelime analizlerinden de anlaşıldığı gibi Kur’ân’da Allah korkusunun ifadesi için birçok kelime kullanılmaktadır. Bu kelimeler arasında bazı ince farklılıklar söz konusudur. Kullanılan ifadeye göre korkunun bilgiye dayanıp dayanmadığı, Allah’ın azameti karşısında saygı ile karışık bir korku ya da önceden sahip olunan bilgi sebebiyle Allah’ın ismi anılınca kendiliğinden kalpte oluşan bir korku olup olmadığı anlaşılabilir. Ayrıca Allah korkusu ile ilgili bu ifadeler Allah lafzı ile birleştirilerek terkip oluşturulmuştur. Bu terkiplerden olan (خوف الله) havfullâh, (خشية الله) haşyetullâh, (روعة الله) rav’atullâh gibi ifadelerin her birisi Allah korkusunun ifadesi için

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 9/384.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1198.

⁵⁴ Abdülbâki, “vky”, 758-761.

⁵⁵ Zebîdî, “vky”, 40/230; Firûzâbâdî, “vaqâ”, 1344.

⁵⁶ İsfahânî, “vky”, 881.

⁵⁷ Cürçânî, “taqvâ”, 58-59; Parlatır, “takvâ”, 636.

⁵⁸ Hûd 11/74. “İbrâhim’in korkusu geçip kendisine müjde de gelince Lût kavmi hakkında bizimle tartışmaya başladı.”

⁵⁹ Abdülbâki, “hızr”, 196.

⁶⁰ İbn Manzûr, “hazer”, 4/175.

⁶¹ Cevherî, “hazer”, 2/626.

⁶² İsfahânî, “hızr”, 223.

⁶³ el-Bakara 2/19, 243.

kullanılmaktadır. Bu terkiplerden “لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَائِبًا مُتَّصِدًا مِنْ” “*Şayet biz bu Kur’ân’ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün.*”⁶⁴ şeklinde Kur’ân’da yer alanlar da mevcuttur.

Allah korkusu ile ilgili kelime analizinden sonra çalışmaya konu edilen müfessirlerin Allah korkusu ile ilgili âyetleri ele alışlarını incelemek yerinde olacaktır.

2. Allah Korkusunun Keyfiyeti

Korku fitrî bir duygu olması sebebiyle her canlıda bulunmaktadır. Bu canlılar içerisinde insan da çeşitli korkulara sahiptir. Mümin için de en büyük korku Allah korkusudur. Kur’ân’da Allah korkusu ile ilgili birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden bazılarında Allah’ın sadece kendisinden korkulmasını⁶⁵ istediği, peygamberlerin, Allah’tan başka hiçbir varlıktan korkmadığı,⁶⁶ korkulması gereken sadece Allah iken bazılarının, diğer insanlardan Allah’tan korkar gibi hatta daha fazla korktukları,⁶⁷ Hz. Peygamber’i (sav) Allah’tan başkalarının korkusuyla etkilemek isteyenlerin olduğu,⁶⁸ Allah’ın değerli kullarının, başkalarından korkmaması gerektiği⁶⁹ ifade edilmektedir.

Allah’ın sadece kendisinden korkulmasını istediği âyetlerin yorumunda Tüsterî müminin asıl kafirlere tabi olma konusunda Allah’tan korkması ve ibadet hususunda kafirlerden çekinilmemesi gerektiğini söylemektedir. İnsanların en âcizinin kendisine bir zararı ya da faydası olmayandan çekinen kişi olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Sülemî tefsirinde, “وَلِيَّاي فَارْهَبُونَ” “*Yalnız benden korkun*”⁷¹ âyetinin yorumunda الرهبة (er-rahbe) kelimesi kalbin akla gelen düşünceler (havâtır) sebebiyle çekinmesi şeklinde ifade edilmekte “وَلِيَّاي فَارْهَبُونَ” “*yalnız benden korkun*” tabirinin kesin bilgiye dayanan korku, “وَلِيَّاي فَاتَّقُونَ” “*Yalnız benden sakının*”⁷² tabirinin ise geçmişte edinilen bilgi, hile ya da istidrâc sebebiyle ortaya çıkan korku olduğu belirtilmektedir. Takvâ’nın dört çeşit olduğu, halkın takvâsının Allah’a ortak koşmaktan, havâsın takvâsının

⁶⁴ el-Haşr 59/21.

⁶⁵ el-Bakara 2/40, 41, 150; Âl-i İmrân 3/175; el-Mâide 5/3, 44; et-Tevbe 9/13; en-Nahl 16/51.

⁶⁶ el-Ahzâb 33/39.

⁶⁷ en-Nisâ 4/77; Haşr 59/13.

⁶⁸ ez-Zümer 39/36.

⁶⁹ Tâhâ 20/46.

⁷⁰ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Refî’ et-Tüsterî, *Tefsîrî’ t-Tüsterî*, neş. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût:Dâru’l-Kütübî’l İlmiyye, 1423), 58.

⁷¹ el-Bakara 2/40.

⁷² el-Bakara 2/41.

günahlardan, ariflerin takvâsının tevessülden, seçilmişlerin takvâsının ise Allah'tan olduğu ve takvâ'nın da dünyaya, eksik gözüyle bakmak olduğu ifade edilmiştir.⁷³ Ayrıca Sülemî tefsirinde Allah'ın sadece kendisinden korkulmasını istediği âyetlerden⁷⁴ birisi yorumlanırken nakledilen çeşitli sözlerde, korkunun azabın umulması olduğu, mârifet ehlinin korkusunun, sözün ifrâtı, kalbin evrilmesi, amele bir şey karışma korkusu olarak üç şeyden olduğu belirtilmektedir. Ayrıca korkunun imanın şartı olduğu, korkuyu terk edenin istikamet yolundan ayrılacağı, korkunun amelin denetçisi olduğu, recânın da sıkıntıya düşen kişinin şefaathçisi olduğu, korkunun en faydalısının ise insanı günahlardan muhafaza eden ve zamanın geçmesine rağmen hüznü devam eden korku olduğu ifade edilmektedir.⁷⁵

Kuşeyrî'ye göre yaratma kudretine sadece Allah sahiptir ve bu sebeple yalnız O'ndan korkulmalıdır. Çünkü zerre nispetinde bir şeye sahip olmayandan korkmak doğru değildir.⁷⁶ Ayrıca ona göre Allah'ın azabından korkan çoktur.⁷⁷ O, şeytanın sadece kendi dostlarını korkutabileceğini ve mü'minlerin ise sadece Allah'tan korkması gerektiğini ifade eden âyeti⁷⁸ bir örnekle yorumlar. Kuşeyrî'ye göre bu âyet, bir çocuk kendisinden korktuğu bir şeyle korkutulduğunda nasıl annesine sığınırsa şeytan da Allah dostlarının kalbine musallat olduğunda onların da Allah'a sığınmasının samimiyetine işaret etmektedir. Çocuk annesine döndüğünde annesi onu nasıl korumaya alır bağrına basarsa kulun da Allah'a dönüşünde Allah onu korumasına alır ve güzel lütuflarla destekler.⁷⁹ Kuşeyrî'ye göre yaratıcının Allah olduğunu bilen bir kulun kalbinde Allah korkusu dışında bir korkunun bulunmaması gerekir. Basiret sahibi bir kulun yaratılmışlardan korkması ya da onlara ümit bağlaması beklenemez.⁸⁰ Ona göre Allah'tan gayrisından korkmak ayrılığın habercisi Allah'tan korkmak ise kavuşmanın müjdecisidir. Korkunun hakikati iç alemi yani sırrı yasak olanları işlemekten ve Allah'ın emirine aykırı davranmaktan kurtarmaktır.⁸¹

Yukarıda zikredilen yorumlara bakıldığı zaman ilk dönem tasavvuf ehli

⁷³ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/58.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/175. "Bakin, bu şeytan ancak kendi yandaşlarını korkutur. Mümin iseniz onlardan korkmayın, benden korkun."

⁷⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/126.

⁷⁶ Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/41.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/42.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/175.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/185.

⁸⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/249.

⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/410.

müfessirlerde Allah korkusunun fikir olarak önemli bir yer teşkil ettiği, Allah dışında hiçbir varlıktan korkmamak gerektiği hususunda da müfessirlerin hem fikir oldukları görülmektedir. Yorumlarda Sülemî'nin Bakara Sûresi 40. âyette geçen ve “Korku ve Allah Korkusu ile İlgili İfadeler” başlığı altında da yer verilen rahbe kelimesini açıklayarak âyeti yorumlaması dikkat çekicidir. Yine Sülemî rahbe kelimesiyle ifade edilen korkunun kesin bilgiden kaynaklanan korku; takvâ kelimesiyle ifade edilen korkunun ise bilginin yanında hile ya da istidrâc sebebiyle ortaya çıkan korku olduğunu ifade etmektedir. Bu durum âyetlerde ifade edilen korku ile ilgili kelimelerin, âyetlerin anlaşılmasında bazı farklara neden olabileceğini göstermektedir. Kavram incelemesinin işarî bir tefsirde yer bulması işarî tefsirde bilginin kaynağı olarak keşfin esas alınması açısından son derece önemlidir. Ayrıca diğer müfessirlerin kavram analizine yer vermemeleri bu hususta Sülemî'yi diğer müfessirlerden ayıran bir unsur olmuştur. Kuşeyrî'nin Allah'tan gayrısından korkmanın ayrılığın habercisi olduğunu belirtmesi ve Allah'tan korkmayı ise vuslatın müjdeleyicisi şeklinde nitelemesi dikkat çekicidir. Çünkü yapısı itibariyle korku ayırıcı bir duygudur. İnsan korktuğu şeyden uzaklaşırken Allah korkusu kulu Allah'a yaklaştırmaktadır. Allah korkusu dışındaki korkular ise kulu hem korkulandan hem de Allah'tan uzaklaştırmaktadır.

3. Hz. Peygamber (sav) ve Peygamberlerin Allah Korkusu

Allah korkusunun nasıl olması gerektiği hususunda en önemli örnekler şüphesiz peygamberlerdir. Allah korkusu her mü'minde bulunması gereken bir özelliktir. Mü'minlerin ilkinin peygamberler olması⁸² onların her konuda olduğu gibi Allah korkusu konusunda da örneklik teşkil etmesini gerektirmektedir. İşte bu sebeple peygamberlerin Allah korkusu sevgiyi de içinde barındıran incitmeme ve üzmeme düşüncesi ile mündemiç olan bir korkudur⁸³. Peygamberlerin Allah korkusu Kur'ân'da çeşitli ayetlerde ifade edilmektedir.

Kur'ân'da “الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا”⁸⁴ *“Daha önce gelip geçen, Allah'ın vahyini insanlara ulaştıran, O'ndan çekinen, Allah'tan başka hiçbir kimseden çekinmeyen peygamberler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Hesap sorucu olarak Allah kâfidir.”*⁸⁴ buyurulmaktadır. Sülemî'ye göre bu âyette ifade edilen, ileri gelenler ve büyüklerin korkusudur. Halkın korkusu ise cehennemdendir.⁸⁵ Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken

⁸² el-En'âm 6/163; el-A'râf 7/143.

⁸³ Nurdoğan Türk, “Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 147.

⁸⁴ el-Ahzâb 33/39.

⁸⁵ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/148.

peygamberlerin, Allah'ın dilemesi dışında hiç kimsenin, sıkıntı, zarar ve hoşlanılmayan bir durumla karşılaşmayacaklarını bildiklerini, bu sebeple sadece Allah'tan korktuklarını söylemektedir. Yine Allah'tan başka hiç kimsenin herhangi bir şeye sahip olamayacağını bildiklerini de belirtmektedir.⁸⁶ Konuyla ilgili bir başka âyette şöyle buyurulmaktadır: “قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى” “*Korkmayın, bilin ki ben sizinle beraberim; işitirim, görürüm.*”⁸⁷ Tüsterî âyetin yorumunda Allah'ın; peygamberlerin her halini görüp işittiğini, onlardan destek ve yardımını esirgemeyeceğini, görevlerini yaparken korkmamaları gerektiğini söylemektedir.⁸⁸ Sülemî'nin tefsirinde ise Tüsterî'nin tefsirindeki yorumların aynısı verilmiştir.⁸⁹ Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken o peygamberlerin (Hz. Musa (as) ve Hz. Harun (as)) Allah'tan “*Ben sizinle beraberim.*” sözünü alabilmek için “*Biz korkuyoruz.*” dediklerini ve bu sözü de aldıklarını, kendisine peygamberlik verilen kişilerde korkunun olmayacağını ifade etmektedir.⁹⁰

Bu âyetlerden başka Hz. Peygamber'in (sav) Allah korkusunu ifade eden âyetler de vardır. Bir âyette “قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ” “*De ki: Rabbime isyan edersem gerçekten büyük günün (ahiret) azabına uğrayacağımdan korkarım.*”⁹¹ buyurulmaktadır. İlgili âyeti Kuşeyrî “Acziyetimin kesin olarak farkındayım, Rabbimin azabından çekinir ve davranışlarımı onun emri doğrultusunda düzeltirim.” şeklinde yorumlamıştır.⁹² Hz. Peygamber'in (sav) Allah korkusunu ifade eden diğer âyetlere⁹³ çalışmada esas alınan müfessirlerin Allah korkusu ile ilgili herhangi bir yorumu olmaması sebebiyle burada yer verilmemiştir.

Yukarıda zikredilen yorumlarda Sülemî'nin peygamberlerin korkusunu ifade eden âyeti sadece peygamberlere has değil de ileri gelenler ve büyüklerin korkusu olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Çünkü bu müfessirlerin tasavvuf ehli olduğu göz önünde bulundurulursa Sülemî'nin, tasavvuf büyüklerinin de peygamberlerin Allah korkusuna sahip olması gerektiğini ifade ettiği söylenebilir. Bu durum da tasavvuf ehlinin zikredilen âyet yorumlarına göre peygamberler gibi sadece Allah'tan korkan başka hiçbir varlıktan korkmayan kimseler olmalarını gerektirmektedir. Ayrıca tasavvuf ehli yegâne mülk sahibinin Allah olduğunun bilincinde, Allah karşısında acziyetinin farkında olan kişiler de olmalıydılar. Tâhâ Sûresi 46. âyetin yorumunda Sülemî'nin sadece

⁸⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/40.

⁸⁷ Tâhâ 20/46.

⁸⁸ Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 103.

⁸⁹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/445.

⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/264.

⁹¹ el-En'âm 6/15.

⁹² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/289.

⁹³ Yûnus 10/15; ez-Zümer 39/13,36.

Tüsterî'ye ait yorumları aktarması rivâyet tefsiri açısından olağan bir durum gibi olsa da işarî tefsir açısından farklı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda öncelikle Sülemî bu âyetin yorumunda Tüsterî ile aynı keşfe ulaşmış olabilir ya da herhangi bir keşf durumu olmayıp Tüsterî'nin yorumunu aktarmak istemiş olabilir.

4. İnsan, Melek ve Şeytanın Allah Korkusu

Canlılar içerisinde akıllı varlıklar, akıllı olmaları sebebiyle bilinçli korkulara sahiptir. Bu varlıklardan insan, melek ve şeytan her birisi Allah korkusuna sahiptir. Kur'ân'da bu canlıların sahip olduğu korku ile ilgili âyetler bulunmaktadır.

Her âyetin nihai hedefi insanı olgunlaştırarak yaşanabilir bir dünya ve iyi bir son için hazırlamaktır. Yani Kur'ân'ın hedefi insanın dünya ve ahiret mutluluğudur. İşte bu nihai hedefe sapmadan ulaşması gereken insanın bazı duyguları bilinçli bir şekilde oluşturması gerekmektedir. Allah korkusu da bu duygulardandır. Bir âyette “*وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الرِّزْقِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ*” “*Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdir. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!*”⁹⁴ buyurulmaktadır. Tüsterî tefsirinde bu âyet şu şekilde yorumlanmaktadır: Allah akıl sahiplerinden, onlara bahsetmiş olduğu zatının hidayet nuru ile akıllarının gücü nispetinde kendisinden korkmalarını istemektedir. Ayrıca Tüsterî, takvâ sahipleri dua ederse haddi aşanların bütünüyle helak olacağını, zalimlerin kurtuluşu için takvâ sahiplerinin rahmet olduğunu, yaratılanların en değerlisinin Allah katında takvâ ehli olduğunu, Allah katında değerli olmak isteyenlerin O'ndan sakınması gerektiğini, çünkü büyük başarıya, Allah'ın yanında huzur ve mutluluğa, cennete girmeye ve değerli olmaya ancak takvâ sebebiyle ulaşıldığını belirtmektedir.⁹⁵ Kuşeyrî bu âyetle ilgili olarak, kulların takvâsının günahlardan, seçilmiş insanların takvâsının ise sırlar yoluyla mâsivâdan uzak durmak olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Bu yorumlarda görüldüğü gibi müfessirler bu âyeti daha önce ele alınan kavramlardan olan takvâ ekseninde açıklamayı tercih etmişlerdir. Bu durum âyetin yorumunda keşfi esas alan süfi müfessirlerin yorum esnasında âyette yer alan bazı kelimeleri açıklama cihetine başvurduklarını göstermektedir.

Kur'ân'da korkuyla ilgili bir başka âyet şöyledir: “*يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ۖ يَا آخِشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا*” “*Ey insanlar! Rabbinize saygısızlıktan sakının; hiçbir babanın evlâdından fayda göremeyeceği, evlâdın*

⁹⁴ el-Bakara 2/197.

⁹⁵ Tüsterî, *Tefsîri 'l-Tüsterî*, 35.

⁹⁶ Kuşeyrî, *Letâifü 'l-İşârât*, 1/97.

da babasından hiçbir yarar sağlayamayacağı bir günden korkun.”⁹⁷ Bu âyeti yorumlarken Kuşeyrî, Allah’ın, insanları yaptıkları ile korkuttuğunu, buna “وَأَنْفُوا” “Öyle bir günden korkun ki”⁹⁸ âyetinin örnek olduğunu söylemektedir. Ayrıca sıfatları ile korkuttuğunu, buna “اللَّهُ يَرَى” “Allah’ın her şeyi gördüğünü bilmiyor mu o?”⁹⁹ âyetinin ve zatıyla korkuttuğunu, buna da “وَيُحَذِّرُكُمْ” “Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor.”¹⁰⁰ âyetinin örnek olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Yani Kuşeyrî’ye göre Allah Teala kullarını; zatıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle korkutmaktadır. Bu durum tasavvuf ehli tarafından yapılan “Halkın korkusu Allah’ın cezasından, havâssın korkusu Allah’tan uzaklaşmaktan, seçkin kimselerin korkusu ise Allah’ın zatındandır.”¹⁰² sınıflandırması ile benzerlik arz etmektedir. Yani Allah her seviyede insanın idrak edebileceği bir korku ile insanları uymaktadır.

Allah korkusunu emreden bir başka âyette ise “يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ” “İşte Allah kullarını bununla korkutup uyarıyor. Ey kullarım! Bana karşı gelmekten sakının!”¹⁰³ buyurulmaktadır. Kuşeyrî, bu âyeti yorumlarken insanın bugün korkması gerektiğini ancak böyle bir korkunun o gün yeterli olacağını, aksi durumda önünde aşılmaz bir engel olacağını söylemektedir.¹⁰⁴ Yani Kuşeyrî’ye göre korku yaşarken kişide tecelli etmelidir ki kıyamet gününde faydası olsun, aksi durumda korkunun hiçbir faydası olmayacaktır.

İnsanların Allah korkusunu ifade eden bu âyetlerden sonra meleklerin ve şeytanın Allah korkusunu ifade eden âyetleri ele almak yerinde olacaktır. Bu âyetlerden meleklerin Allah korkusunu ifade eden âyette “وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ” “Gök gürültüsü Allah’ı överek tenzih eder; O’nun korkusundan dolayı melekler de buna katılır.”¹⁰⁵ buyurulmaktadır. Kuşeyrî, bu âyeti yorumlarken, Allah korkusu nedeniyle gök gürültüsü gibi meleklerin de Allah’ı tesbih ettiğini söylemektedir.¹⁰⁶ Yine şeytanın Allah korkusunu ifade eden “وَقَالَ إِنِّي بريءٌ منكُم” “Şüphesiz benim sizin sorumluluğunuzla ilgim yok, kuşkusuz sizin görmediğinizi görüyorum ve elbette Allah’tan korkuyorum, Allah’ın cezası çetindir.”¹⁰⁷ âyetini de Kuşeyrî, gaflet ehlinin şeytanın vesvesesi ve nefsin aldatması karşısında doğruyu bulamadığı

⁹⁷ Lokmân 31/33.

⁹⁸ el-Bakara 2/48.

⁹⁹ el-Alak 96/14.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/28.

¹⁰¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/22.

¹⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/133.

¹⁰³ ez-Zümer 39/16.

¹⁰⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/116.

¹⁰⁵ er-Ra’d 13/13.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/103.

¹⁰⁷ el-Enfâl 8/48.

şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰⁸

Yukarıdaki son dört ayet ile ilgili Tüsterî ve Sülemî'nin Allah korkusuna yönelik yorumu bulunmamaktadır. Bunun sebebi olarak her iki müfessirin Kuran'ı baştan sona yorumlamamaları¹⁰⁹ ve işârî yorumu esas almaları olduğu değerlendirilebilir.

5. Bir Fazilet Vesilesi Olarak Allah Korkusu

İman eden kulu Allah katında diğer insanlardan derece yönüyle ayıran bazı unsurlar vardır. Kulun yapmış olduğu maddi ve manevi ibadetler bu unsurlardandır. İbadetlerin yanında Allah için sevmek ve Allah için korkmak da bu unsurlara dahildir.

Allah korkusunun bir fazilet vesilesi olduğunu bildiren şu âyette “لَنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَّقِيكُمْ” *“Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır.”*¹¹⁰ buyurulmaktadır. Sülemî tefsirinde âyette bahsedilen kişinin şirk, şirkten sonra da günahlardan uzaklaşan kişi olduğu belirtilmektedir. Bunun yanında takvânın değerinin Allah'ın ilmine sahip olmak olduğu, fazilet yolunda Allah'ın ilminin sonu olmadığı, Allah hakkında ilmimi arttırandan, Allah'ın korkusunu arttırmasını istediği, korkusunu arttıranın ise Allah katında değerinin artacağı ifade edilmektedir.¹¹¹ Kuşeyrî bu âyeti yorumlarken takvânın nefis ve nefsin istekleriyle hazırlardan kurtulmak olduğunu söylemektedir. Allah'tan en çok korkanların nefislerinden en uzak kişiler olduğunu, Allah'a yakın olup nefisine de en uzak olan kişinin Allah katında en değerli kişi olduğunu belirtmektedir.¹¹²

Bu yorumlarda dikkat çeken unsur; korkuyu ifade eden kavramlar ele alınırken yer verilen ve doğrudan korku anlamı ifade etmeyen takvâ kavramının her iki müfessir tarafından da korku esaslı bir yoruma tabi tutulmasıdır. Yorumlara bir bütün olarak bakıldığı zaman takvâ için iki husus ön plana çıkmaktadır. Birinci husus nefis ve onun isteklerinden uzaklaşmak ikinci husus ise Allah korkusudur.

Allah korkusunun fazilet vesilesi olduğuna dair bir başka âyet ise kendisi sebebiyle Hz. Peygamber'in (sav) uyarıldığı kişinin korkusunu ifade eden

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/398.

¹⁰⁹ Dilek Doğan, *Erken Dönem Tefsirlerinde İşârî Yaklaşımlar -Tefsîrî't-Tüsterî Örneği-* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 66; Mahmut Kayış, *Ahkâm Âyetleri Açısından İlk Dönem İşârî Tefsirler -Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî Özelinde-*(Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024),38.

¹¹⁰ el-Hucurât 49/13.

¹¹¹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/264.

¹¹² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/223.

âyettir. Bu âyette Allah bu âmâ kişiyi vasıflandırırken “وَهُوَ يَخْشَى” “Gönlünde Allah korkusu taşıyarak.”¹¹³ buyurmaktadır. Kuşeyrî âyetin yorumunda bu kişinin ilim talebiyle ve Allah korkusuyla geldiğini Hz. Peygamber’in (sav) ondan yüz çevirdiğini belirtmektedir. Kuşeyrî’ye göre bu sözler fakirler için Hz. Peygamber’e (sav) bir sitem niteliğindedir.¹¹⁴ Kuşeyrî dışında çalışmada yorumları esas alınan diğer müfessirlerin, âyet hakkında herhangi bir yorumu bulunmamaktadır.

6. Allah Korkusunun Derecesi

Her duygu her insanda aynı şekilde bulunmaz. Ayrıca duygunun insandan insana şekli değişebileceği gibi tezahürü de değişebilir. Allah korkusu da her insanda farklı tezahürleri sebebiyle değişiklik gösteren bir duygudur. Kur’ân’da konuyla ilgili birçok âyet bulunmaktadır. Burada bu âyetler ve müfessirlerin yaptığı yorumlar ele alınacaktır.

Kur’ân’da kulun Allah korkusunu ifade eden bir âyette “اِنَّ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ” “Görmedikleri halde rablerinden korkup saygı duyanlara gelince, onları da hem bir bağışlanma hem de büyük bir ödül beklemektedir.”¹¹⁵ buyurulmaktadır. Tüsterî bu âyetin yorumunda, Allah’tan korkanların, sırlarında Allah’tan korktuklarını, bu sebeple sırlarını da mâsivâdan muhafaza ettiklerini belirtmektedir.¹¹⁶ Sülemî yorumunda, haşyetin kalbe ve sırta, hıfın ise bedene isabet ettiğini ifade etmektedir. Sülemî’ye göre haşyet, olacıklardan dolayı kalbin her zaman endişeli olmasıdır. Haşyet sahibi kişi, itaatte sükûnete ermez, ümide meyletmez, bu sebeple rahat eder ve günahları nedeniyle korkusu ebedi olur.¹¹⁷ Kuşeyrî ise, korkunun kararsızlığa yol açacağını böylece kulun endişesinden dolayı tavadaki dane gibi olduğunu, gündüzünde ve gecesinde karar kılamayıp, her nefesle azabı beklediğini ayrıca kulun Allah’a taati arttıkça, Allah korkusunun da artacağını söylemektedir.¹¹⁸ Bu yorumlarda Tüsterî âyeti ‘sır’ kavramı çerçevesinde, Sülemî ‘haşyet’ kavramı ile Kuşeyri ise korkunun neden olduğu kararsızlıkla açıklamaktadır. Burada dikkat çeken husus ise Sülemî’nin hıf ve haşyet kavramlarının farkını ortaya koymasıdır. Bu yoruma göre hıf bedene haşyet ise kalbe isabet eden korkudur.

Konuyla ilgili alimlerin Allah korkusunu ifade eden bir başka âyette şöyle buyurulmaktadır: “اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ” “Kulları içinden ancak

¹¹³ Abese 80/9.

¹¹⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/393.

¹¹⁵ el-Mülk 67/12.

¹¹⁶ Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 173.

¹¹⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/341.

¹¹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/338.

bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar."¹¹⁹ Sülemî bu âyetin yorumunda çeşitli rivayetler nakletmektedir. Bu rivayetlerde *haşyetin* *havftan* daha bütüncül bir korku olduğu, *haşyetin* evliya ve alimlerin sıfatı olduğu, alimlerinin korkusunun ise hakkı söylemek, ibadet, Hz. Peygamber'e (sav) tabi olmak, evliyaya ve sıdıklara hizmetten dolayı saygı beklemek hususunda olduğu belirtilmektedir.¹²⁰ Kuşeyrî ise âyette geçen "innemâ" lafzının bir yönüyle pekiştirme anlamı ifade ettiğini söylemektedir. Bu nedenle Allah hakkında ilmi olmayanın Allah'tan da korkusu yoktur. Kuşeyrî daha sonra *haşyet* ve *rehbet* arasındaki farkı açıklamış, *haşyetin* ortaya çıktığında sahibini zapt eden ve sahibinin Allah'la kaldığı korku olduğunu, *rehbetin* ise sahibini kaçmaya mecbur bırakan korku olduğunu ifade etmiştir. Sahibini Allah'la beraber kılması sebebiyle *haşyetin* *rehbete* tercih edildiğini belirtmektedir. Kuşeyrî'ye göre, *haşyet* ilmin, *havf* imanın gereği, *heybet* de *mârifetin* nedenidir. Daha sonra Kuşeyrî, aktarmış olduğu sözlerle âlimlerin korkularını açıklamaktadır: Bu sözlere göre alimlerin korkusu, Allah'ın hakkını eda ederken yapılan kusurlardandır. Onların korkuları, Allah'ın durumlarına muttali olmasının sonucunda ortaya çıkan utanma duygusundandır. Kendilerinden edep dışı bir davranışın *sudûr* etmesinden ve saygıyı terk etmektendir. Ayrıca Allah'la oldukları zamanların dışında sözü uzatmaktan ve *evlâ* olanın terki sebebiyle ruhsatı genişletmektendir.¹²¹ Yukarıdaki yorumlarda da görüldüğü gibi müfessirler korkuyu açıklarken *havf*, *haşyet*, *rehbet* ve *heybet* kavramlarını tanımlayarak açıklamayı tercih etmişlerdir. Her iki yorumda da Allah'tan hakkıyla korkanların alimler olduğu vurgulanmaktadır. Bu yorumlar Allah korkusunun derecesini belirleyen asıl unsurun Allah hakkında sahip olunan bilgi olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in (sav) Allah korkusu en üstün kişi olduğu onu diğer peygamberlerin, evliyanın ve alimlerin takip ettiği söylenebilir. Yorumlarda açıkça görülen bir başka husus var ki o da alimlerin korkusu sıradan insanlar gibi Allah'ın azabından değildir. Onların korkusu, temeli sevgiye dayanan ve bu sevgi dolayısıyla içinde yoğun saygı barından edepli bir korkudur denilebilir. Ayrıca dikkat çeken bir başka husus da bazı kavramlar açıklanarak ortaya konulan bu yorumlar müfessirlerin zahiri manayı esas aldıklarını göstermektedir. Özellikle Sülemî ve Kuşeyrî'nin zahiri manayı esas almaları tefsirlerinin mukaddimelerinde belirttikleri esaslara bağlı olduklarını da göstermektedir.¹²²

Konuyla ilgili bir başka âyet rablerine derin saygıları sebebiyle sorumlu

¹¹⁹ el-Fâtır 35/28.

¹²⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/160.

¹²¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/67.

¹²² Mehmet Selim Ayday, "İşârî Tefsir Mukaddimeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Tüsteri, Sülemi ve Kuşeyrî Örneği", *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1118-1120.

davrananların açıklandığı “إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُتَّقُونَ” “*Rablerine olan derin saygılarından dolayı sorumlu davrananlar*” âyetidir.¹²³ Bu âyetin yorumunda Tüsterî, haşyeti, kalp katılığının kırılarak ileride devam etme ihtimalinin ortadan kalkması şeklinde açıklamıştır. Ayrıca haşyetin işfâktan sonra bir mertebe olduğunu, işfâkın haşyetten, lütuf ve haşyetin havftan, havfın rahbeden daha hassas bir duygu olduğunu söylemiştir.¹²⁴ Sülemî tefsirinde ise işfâk ve haşyetin bâtın oldukları ayrıca bu ikisinin kalbin amellerinden olduğu, haşyetin kalpte gizli olduğu, işfâkın ise haşyetten daha da gizli olduğu ifade edilmektedir. Daha sonra da Tüsterî'nin yukarıdaki yorumuna da yer verilmektedir.¹²⁵ Kuşeyrî ise ilgili âyeti yorumlarken, yücelikten korkunun göstergesi, Allah'ın huzurunda edeple dururken, insanın iç âleminin başını öne eğmesi ve aniden kovulmaktan çekinmesidir demektedir.¹²⁶ Yani Kuşeyrî'ye göre Allah korkusuna sahip kişiler edeple Allah'ın huzurunda duran, iç aleminde teslimiyete kavuşan ancak her an huzurdan kovulma endişesi içerisinde olanlardır.

Kur'ân'da korkusu övülen bir diğer zümre ise Allah anıldığında kalpleri titreyenlerdir.¹²⁷ Tüsterî bu âyetlerden birisini yorumlarken, ayrılık korkusuyla mü'minlerin kalbi heyecana gark oldu, bunun sonucunda ise bütün duyguları Allah'ın hizmetine hazır hale geldi, demektedir.¹²⁸ Sülemî, Allah anıldığında kalpleri titreyenleri açıklamak için çeşitli sözler nakletmektedir: Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), “Allah'ın adı anıldığında veya kitabını dinlediği sırada birisini gördün mü? Bu zikri dinlemek seni dilsiz edip de başka hiçbir şeyden bahsetmediğin oldu mu? Ya da seni sağır edip de ondan başka hiçbir şeyi duymadığın oldu mu? Heyhat.” demiştir. Bir diğer rivâyette, bir mü'min zikri işittiğinde ya da kendisi zikrettiğinde kalbi titrer, yani kalp bir zikreden dile, bir de zikri duyan kulağa döner, böylece titrer. İşte âyette kastedilen titreme budur, denilmektedir. Sülemî, ayrıca yukarıda yer zikredilen Tüsterî'nin görüşünü de nakletmektedir. Bir diğer rivâyet ise, titremenin, nefse doğan mütalaaların biçimine göre gerçekleşeceği, eğer sertlik ve saldırı görürse çekineceği, sevgi ve muhabbet görürse onu kaybetme endişesiyle titreyeceği aktarılmaktadır.¹²⁹ Kuşeyrî ise bu âyetlerin yorumunda, vecel'in şiddetli korku olduğunu, buradaki anlamının, onları gaflet alanlarından çıkarması ve gıybet alanlarında ise rahatsız etmesi olduğunu belirtmektedir. Onlar tefrika vadilerinden ayrılıp, zikrin tezahürlerine avdetlerinde ise Allah ile sakinliğe erişirler. Kendilerine okunan

¹²³ el-Enbiyâ 21/28; el-Mü'minûn 23/57.

¹²⁴ Tüsterî, *Tefsîri 't-Tüsterî*, 110.

¹²⁵ Sülemî, *Hakâiku 't-Tefsîr*, 2/35.

¹²⁶ Kuşeyrî, *Letâifu 'l-İşârât*, 2/343.

¹²⁷ el-Enfâl 8/2.

¹²⁸ Tüsterî, *Tefsîri 't-Tüsterî*, 110.

¹²⁹ Sülemî, *Hakâiku 't-Tefsîr*, 1/253.

âyetler onların tasdiklerini ve gerçeğe olan bağlarını kuvvetlendirmektedir. Allah'ın gücünün büyüklüğünü görüp, onu idrak edemeyeceklerini kesin olarak anladıklarında, başlangıçlarında onları inâyetiyle saf ve temiz kıldığı gibi, sonlarında da gözetip yardımlarına yetişmesi için tevekkül ederler. Âyeti bu şekilde yorumladıktan sonra Kuşeyrî âyetin yorumuna yönelik çeşitli sözler aktarmaktadır. Bu sözlerde, Allah'ın irfan ehline, ya celâlinin tecellisi ya da cemalinin lütfu ile muamelede bulunduğunu, celâli ile tecelli ettiğinde irfan ehlinin kalplerinin titrediğini, cemali ile lütfettiğinde ise kalplerinin sükûnete erdiğini, yine bu âyette sözü edilen kişilerin, ayrılık korkusu ile yüreklerinin titrediğini, sonra kavuşmanın rahatlığıyla sırlarının tatmin olup sükûnete erdiğini, ayrılığın zikredilmesinin bu kişileri yok ettiğini, vuslatın zikredilmesinin ise onları ayılttığını ve dirilttiğini nakletmektedir.¹³⁰

Kuşeyrî'nin rivayet ettiği bazı sözlere göre, korku Allah'ın kalbe tecellisine göre değişir. Bir sebepli korku, bir de sebepsiz korku bulunmaktadır. Sebepli korku kusur işleme nedeniyle oluşan korku, sebepsiz korku ise heybetten kaynaklanan korkudur. Vecel, hile ve istidrâc korkusudur. İnsanların kalben Allah'a en yakın olanları Allah'tan en çok korkanlarıdır.¹³¹

Konuyla ilgili buraya kadar zikredilen âyet yorumlarında, Allah korkusunun kişiden kişiye farklı olduğu, korkunun belli derecelere sahip olduğu bunun da farklı kelimelerle ifade edildiği açıkça görülmektedir. Müfessirlerle göre korku farklı lafızlarla ifade edildiği gibi derinlik boyutuyla da farklı anlamlar taşımaktadır. Bu yorumlara göre haşyetin, havf ve rahbe'ye göre daha ulvi bir korku olduğu, işfâk ve heybet'in de haşyetten daha derin ve tercih edilen korku olduğu anlaşılmaktadır. Vecel ise sahibinin bilinç düzeyine göre anıldığında kendiliğinden ortaya çıkan bir korkudur.

7. Allah Korkusu, Dua ve Şeytanın Tuzakları

Allah korkusu ile ilgili âyetlerde yukarıda ele alınan konular dışında değinilen diğer konular bu bölümde iki başlık halinde incelenecektir. Allah korkusuna sahip olan bir kişi ile Allah korkusuna sahip olmayan bir kişi arasında çeşitli farklar olması muhtemeldir. İşte bu bölümde Allah korkusuna sahip kişinin Allah'a yakarışının nasıl olması gerektiği ve şeytanın tuzaklarına karşı konumunun ne olması gerektiği üzerinde durulacaktır.

7.1. Korku ile Dua

Namaz, oruç, zekât gibi unsurlar nasıl bir ibadetse dua da kulu Allah'a

¹³⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/378-379.

¹³¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/321.

yaklaştıran ve Allah katında kulun değerini arttıran bir ibadettir.¹³² Bu ibadetleri yerine getirirken örnek alınması gerekenler elbette kendilerine elçilik görevi verilen peygamberlerdir. Kur'ân'da çeşitli peygamberlerin dualarından örneklerin¹³³ yanında duanın nasıl yapılması gerektiği¹³⁴ ve duada nelerin talep edilmesi gerektiği¹³⁵ hususlarında bilgi veren âyetler mevcuttur. Burada dua ibadeti yapılırken Allah korkusunun yeri ele alınacaktır.

Konuyla ilgili bir âyette [﴿]وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا[﴾] “Allah’a korkuyla ve ümitle dua edin.”¹³⁶ buyurulmaktadır. Bu ayetle ilgili Sülemî tefsirinde duanın nasıl yapılması gerektiği şu şekilde açıklanmıştır: Azabından çekinip sevabını ümit ederek, uzaklaşmaktan korkup yakınlığını ümit ederek, geri çevrilmekten korkup kabulünü ümit ederek, ondan korkup yine ona ümit bağlayarak dua etmek gerekmektedir.¹³⁷ Zikredilen bu yoruma göre dua ederken korkulan şeyler her zaman göz önünde bulundurulmalı; karşılığında da ümit edilmesi gereken şeyler istenerek dua edilmelidir.

Duayla ilgili bir âyette de Hz. Zekeriya (as) ve ailesinin özelliği olarak [﴿]وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا[﴾] “Onlar umarak ve korkarak bize yalvarırlardı.”¹³⁸ buyurulmaktadır. Sülemî'nin tefsirinde bu âyetle ilgili çeşitli sözler nakledilmektedir. Bu sözlerde, Allah'ın peygamberlerine huşûyu emrettiği, huşûnun ise korku ve ümit arasında bulunmak olduğu, rahbe'nin haşyet ve hafv'tan daha hassas bir duygu olduğu, bu nedenle dua ile istemenin şartları arasında rahbe'nin olduğu, umudun (rağbet) taatlerde, rahbe'nin (korku) de günahlardan olması gerektiği belirtilmektedir.¹³⁹ Kuşeyrî burada mü'minlerin bütününe kapsayan bir müjde olduğunu, çünkü mü'minlerin korku ve ümit duygularından arınmış olamayacaklarını, eğer ümit olmasaydı bunun ümitsizlik olacağını, eğer korku olmasaydı bunun emin olmak olacağını, ümitsizlik ve emin olmanın ise küfür demek olduğunu bildirmektedir.¹⁴⁰ Bu yorumlarda Sülemî ilgili âyeti aynı Kuşeyrî gibi hafv ve reca arasında bulunmanın önemine değinerek korkuyu duanın şartları arasında değerlendirerek yorumlamıştır. Kuşeyrî ise duada korkuya değinmeden sadece hafv ve reca dengesi temelli bir yorumu tercih etmiştir. Çünkü Sülemî ve Kuşeyrî'ye göre hafv ve recanın, dünya

¹³² el-Furkân 25/77.

¹³³ el-Bakara 2/128-129; el-A'râf 7/23; Hüd 11/47; İbrâhîm 14/35-41; Tâhâ 20/25-35; el-Enbiyâ 21/83, 87; eş-Şuarâ 26/83-89; en-Neml 27/19.

¹³⁴ el-A'râf 7/56; el-Enbiyâ 21/90; es-Secde 32/16.

¹³⁵ Âl-i İmrân 3/26-27; el-İsrâ 17/80.

¹³⁶ el-A'râf 7/56.

¹³⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/230-231.

¹³⁸ el-Enbiyâ 21/90.

¹³⁹ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/14.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/305.

ve ahiret için bazı semereleri bulunmaktadır¹⁴¹.

Duada korku ile ilgili bir başka âyet de Allah'ın indirdiklerine yürekten inananları anlatan “تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا” “Korku ve ümit içinde rablerine ibadet ve dua etmek üzere vücutları yatak görmez.”¹⁴² âyetidir. Tüsterî buradaki korku ve ümidi, Allah'tan ayrılma korkusu ve ona kavuşma ümidi, şeklinde açıklamaktadır.¹⁴³ Sülemî tefsirinde, korku ve ümidin, Allah'tan korkup Allah'tan ummak, cehennemden korkup cenneti ummak, Allah'ın azabından korkup hoşnutluğunu ummak, Allah'la bağının kesilmesinden korkup vuslatı ummak, ayrılıktan korkup kavuşmayı ummak, anlamlarını ifade ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Sülemî tefsirinde aktarılan bir sözde havf, recâ ve muhabbet ilişkisi şu şekilde ifade edilmektedir: “Kim ümit olmaksızın Allah'a korku ile kulluk yaparsa o, şaşkınlık denizine düşmüş demektir. Kim korku ve ümit olmaksızın muhabbet ile Allah'a kulluk yaparsa o, boşluk denizine düşmüş demektir. Kim de Allah'a korku, ümit ve muhabbetle kulluk yaparsa o dinde istikamet üzeredir.”¹⁴⁴ Kuşeyrî, âyette geçen ümit ve korkuyu Sülemî tefsirindeki gibi yorumlamıştır. Yani burada bir kısım insanlar azab korkusu ve sevap ümidiyle, bir kısım insanlar ayrılık korkusu ve kavuşma ümidiyle, bir kısmı ise hile korkusu ve vuslat ümidiyle Allah'a dua etmektedirler.¹⁴⁵

Zikredilen yorumlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde dua esnasında Allah korkusunun bir gereklilik olduğu ve müfessirlerin havf ve reca dengesi hususunda mutabık oldukları görülmektedir. İşârî tefsirde yorum için işaretin esas alınması sebebiyle bu ortak görüş dikkat çekicidir.

7.2. Şeytan'ın Tuzaklarına Karşı Allah Korkusu

Kur'ân'a göre şeytan insanın apaçık düşmanıdır.¹⁴⁶ Dünya hayatı iyi ve kötünün mücadelesinden müteşekkildir denilebilir. İşte bu mücadelede insanın yeri iyilerin yanı sıra olması gerekirken kötülerin temsilcisi konumundaki şeytan mütemadiyen insanı kendi safına çekmeye çalışır. Bunun için her yolu deneyen şeytanın durumunu ifade eden bir âyetle konu açıklanmaya çalışılacak.

Kur'ân'da “إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ” “Takvâ sahipleri, içlerine şeytandan gelen bir saptırıcı fikir doğduğunda O'nu düşünüp hemen gerçeği görürler.”¹⁴⁷ buyrulmaktadır. Sülemî bu âyeti yorumlarken,

¹⁴¹ Faysal Yıldırım, *Sülemî'nin Hakâiku't-Tefsiri ile Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 277.

¹⁴² es-Secde 32/16.

¹⁴³ Tüsterî, *Tefsîrî't-Tüsterî*, 125.

¹⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/137-138.

¹⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/27.

¹⁴⁶ el-İsrâ 17/53; Yâsin 36/60.

¹⁴⁷ el-A'râf 7/201.

bazı kimselerin şöyle dediğini nakletmektedir: “Kim sırrında insanlık ve kurbiyet meydanlarında dolaşırsa o, nefsinin fitne yollarından ve şeytanın vesveselerinden korumaya alır.”¹⁴⁸ Yani kul her zaman doğru yolda ve Allah’a yakın olmalı ki kendisini fitnelere, şeytanın vesveselerinden kurtarabilsin. Kuşeyrî’ye göre şeytanın vesvesesi ancak Allah’ın zikrinden gafil olan takvâ ehline etki edebilir. Eğer takvâ sahibi kalben Allah’ı zikre devam ederse şeytanın vesveseleri ona dokunamaz. Çünkü Allah’ı müşahede bir gönle şeytan yaklaşamaz, o bu anda etkisini kaybeder. Kuşeyrî “Her kılıcın bir körelmesi vardır.” diyerek de kişinin hangi mertebede olursa olsun bir boşluk anının olabileceğini açıklamıştır.¹⁴⁹

Yorumları zikredilen iki müfessir de şeytanın desiselerinden emin olmanın yolunun Allah’a yakın olmak olduğunu belirtmektedir. Kuşeyrî Allah’a yakın olmanın ve onu müşahede halinde olmanın göstergesi olarak daima kalbin Allah’ı zikretmesini vermektedir. Ayrıca Kuşeyrî “Her kılıcın bir körelmesi vardır.” sözüyle de takvâ ehlinin de gaflete düşebileceğini söyleyerek yapmış olduğu yorumun âyetin zahirî manasına uygun olmasını da gözetmiştir denilebilir.

8. Sonuçları Açısından Allah Korkusu

İnsanın yapmış olduğu her fiilin ve sahip olduğu her duygunun bazı sonuçları söz konusudur. Bu sonuçların bir kısmı dünya hayatında karşılığı görülecek şeyler olsa da bir kısmının sonuçları tamamıyla ahirete yöneliktir. Ahirete yönelik sonuçlar arasında cennet ve cehennem olmak üzere iki alternatif vardır. Burada Allah’tan korkan ve korkmayan kişilerin nasıl bir sona tabi oldukları, konuyla ilgili âyetlere müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar çerçevesinde ele alınacaktır.

8.1. Allah’tan Korkanların Elde Edecekleri Karşılık

Kur’ân’da Allah’tan korkanlar için birçok âyette cennet vadedilmekte,¹⁵⁰ bazı âyetlerde ise cennetle ilgili ayrıntılara – adn cenneti,¹⁵¹ içinden ırmaklar akan cennet,¹⁵² ya da iki cennet¹⁵³ gibi- yer verilmektedir. Allah korkusuna sahip kişiler için âyetlerde ayrıca, bağışlanma ve büyük bir ecir olduğu,¹⁵⁴ kıyamet

¹⁴⁸ Sülemî, *Hakâiku’-t-Tefsîr*, 1/252.

¹⁴⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 1/375.

¹⁵⁰ İbrâhîm 14/14; en-Nahl 16/30; en-Naziât 79/40; Fussilet 41/30; Kâf 50/32-33.

¹⁵¹ el-Beyyine 98/8.

¹⁵² Âl-i İmrân 3/198.

¹⁵³ er-Rahmân 55/46.

¹⁵⁴ el-Mülk 67/12.

gününde kendileri ile alay edenlerden daha üstün olacakları,¹⁵⁵ kurtuluşa erdirilecekleri¹⁵⁶ ve ateşten uzak tutulacakları¹⁵⁷ vadedilmekte ve asıl kazanacak olanların Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaat edip, Allah korkusuna sahip olanlar olduğu¹⁵⁸ bildirilmektedir. Burada konu, âyetlerin benzerlik arzemesi ve konu bütünlüğünün sağlanması için Âl-i İmrân Sûresi 198. âyet ile Beyyine Sûresi 8. âyet bağlamında ele alınacaktır.

Bu âyetlerden ilkinde “لَٰكِنَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُدُوبًا وَمَا يُنْفَخُونَ عَنْهَا غُلُوبًا”¹⁵⁹ *Fakat rablerine karşı gelmekten sakınanlara, Allah katından bir ikram olarak, altından ırmaklar akan cennetler vardır; orada temelli kalacaklardır. Allah katındaki mükâfat iyi kimseler için daha hayırlıdır.*¹⁵⁹ buyurulmaktadır. Sülemî tefsirinde, bu âyetin sadece son kısmı ile ilgili bir yorum bulunmakta ve bu kısım Allah katındakinin onların fiilleriyle talep ettiklerinden daha hayırlı olduğu şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Kuşeyrî, ayrılık ayıbı ile damgalananların halinin kötü olduğunu, Allah için adım atanların halinin ise güzel olduğunu ve onların kalıcı sevaba ulaştıklarını, vuslat ve nimetler içinde kaldıklarını, onların tercih ettiği nimetlerden, Allah'ın onlar için hazırladıklarının daha hayırlı olduğunu söylemektedir.¹⁶¹ Bu yorumlara göre Kuşeyrî “*Rabblarına karşı gelmekten sakınanları*” Allah için adım atanlar olarak nitelemekte ve onları güzelliklerin beklediğini belirtmektedir. Ayrıca âyetin son kısmının yorumunda her iki müfessirimizin de aynı yorumu ortaya koyduğu görülmektedir. Burada iki ihtimal söz konusudur ki birincisi Kuşeyrî bu âyetin yorumunda Sülemî'den etkilenmiştir. İkinci ihtimal ise her iki müfessirimiz de aynı işârî yoruma ulaşmışlardır.

Konuyla ilgili bir diğer âyette “جَزَاءُ لَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ”¹⁶² *Onların rableri katındaki ödülleri, altından ırmaklar akan, içinde devamlı kalacakları adn cennetleridir. Allah onlardan râzı olmuş, onlar da Allah'tan râzı olmuşlardır. İşte bu, rabbini sayıp O'ndan korkanlar içindir.*¹⁶² buyurulmaktadır. Tüsterî bu âyeti haşyet ve huşû çerçevesinde yorumlamayı tercih etmiştir. Ona göre, haşyet gizli, huşû aşikardır. Huşû sahibine şeytan yaklaşamaz. Huşû, Allah'ın kudret elinde durmak ve bu hal üzere sabırlı olmaktır. Haşyetin kemali, gizli ve açık bütünü günahları terk etmektir.¹⁶³ Sülemî ise âyeti, ebed, rıza ve haşyet kavramı

¹⁵⁵ el-Bakara 2/212.

¹⁵⁶ ez-Zümer 39/61.

¹⁵⁷ el-Leyl 92/17.

¹⁵⁸ en-Nür 24/52.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/198.

¹⁶⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/135.

¹⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/191.

¹⁶² el-Beyyine 98/8.

¹⁶³ Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, 201.

bağlamında yorumlamayı tercih etmiştir. Allah korkusu sonucunda mü'minlere verilecek olan cennet hususunda herhangi bir yoruma yer verilmemiştir. Sülemî'nin yapmış olduğu yorumda en dikkat çekici husus, *havf*, *recâ* vb. gibi duyguların ahiret hayatında kuldan giderileceği ama rıza ve muhabbet hislerinin hem dünyada hem de ahirette arkadaşı olacağıdır.¹⁶⁴ Kuşeyrî âyette geçen ödülün, kulun itaati sonucunda ahirette bulacağı sevap olduğunu belirtmektedir. İçlerinden ırmaklar akan cennetin ise, ağaçlarının altından ırmaklar akan cennet olduğunu söylemektedir. Âyetin "*Rabbini sayıp ondan korkanlar için*" kısmının ise, dünyada Allah'tan korkan kişi için anlamında olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁵ Bu yorumlarda dikkat çeken husus müfessirlerin hepsi de ilk dönem sûfî müfessirler olmasına rağmen Kuşeyrî'den daha önce yaşamış olan Tüsterî ve Sülemî'nin âyeti, kelimelerin anlamlarını açıklayarak yorumlamasıdır. Bu durum ilk dönem tefsir faaliyetlerinde esas olan, bilinmeyen kelimelerin anlamlarını açıklayarak, âyetin yorumuna çok fazla yer vermeden tefsir faaliyeti yapma hususunun, sûfî müfessirlerde de hâkim olduğunu göstermektedir.

8.2. Allah'tan Korkmayanları Bekleyen Âkıbet

Allah korkusunun karşılığı olarak cennetin olması gibi Allah'tan korkmamanın da bir karşılığı olmalıdır. Kur'an'da dehşetli bir günün azabından korkuyu ifade eden birçok âyet söz konusudur.¹⁶⁶ Bu âyetlerin amacı insanları başlarına gelebilecek muhtemel bir sonla ilgili uyarmaktır. Ancak bu âyetler, muhatab aldığı kesimin dolaylı olarak Allah korkusu ile ilgili bir sıkıntısı olduğunu da ifade etmektedir.

Kur'an'da Allah'tan korkmayanların sonunun cehennem olduğunu ifade eden bir âyette "وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ" "*Ona, "Allah'tan kork!" dense gururu kendisini günaha sürükler. Ona cehennem yeter! Orası ne kötü bir yataktır!*"¹⁶⁷ buyurulmaktadır. Kuşeyrî bu âyette kendisine Allah'tan kork denilen kişinin kibrin esiri olup, insaf kaynaklı tevazunun bulunmadığı kişiler olduğunu, hakkı kabul etme hususunda burunlarını havaya diktiklerini, iyilikle emredildiklerinde "Bu benim gibi birisine denir mi? Ben şöyle, şöyleyim." dediklerini belirtmektedir. Daha sonra yine aynı kibirle bu kişi "Sen iyilikle emredilmeye, kötülükten yasaklanmaya benden daha layıksın. Senin durumun şöyle, şöyle." der. Kuşeyrî âyette bahsedilen bu insanın, kendisine verilen uyarıları dikkate alarak haline çeki

¹⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/411.

¹⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/440.

¹⁶⁶ el-En'am 6/15; el-A'râf 7/59; Yûnus 10/15; Hûd 11/3, 26, 84; eş-Şuarâ 26/135; ez-Zümer 39/13; el-Mü'min 40/32.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/206.

düzen veren ve dış dünyasında oluşan bu gelişmenin iç dünyasına etki etmemesi nedeniyle, kibri devam eden kişi olabileceğini söylemektedir. Kuşeyrî ayrıca bu âyette ifade edilen cehennem, nefsin üzüntüsü, karanlıkları ve sınırlı tercihi olduğunu, kendi isteği dışında çaba harcamayanın, her zaman azap ve sıkıntıya maruz kalacağını belirtmektedir.¹⁶⁸ Tüsterî ve Sülemî tefsirlerinde ise ilgili ayet yorumlanmamaktadır.

Sonuç

İlk dönem süfi müfessirlerden Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî'nin Allah korkusunun; ilgili âyetler çerçevesinde yorumlarının karşılaştırılarak ortaya konmaya çalışıldığı bu makalede ilgili müfessirlerin bazı yorumlarında aynılık bazı yorumlarında benzerlik olması olağan bir neticedir. Sonuç olarak müfessirlerin her birisinde Allah korkusunun önemli olduğu, yeri geldikçe her müfessirin bu konuda yorumlar yaptığı ve konunun önemine dikkat çektikleri görülmektedir. Ayrıca müfessirlerin bazen kendinden önce yaşamış müfessirin yorumuna aynı şekilde yer vermesi muhtemel iki sonucu düşündürmektedir: Ya müfessir kendisinden önceki müfessirin yorumunu aynen aktarmıştır ki rivayet tefsiri niteliği taşıması açısından özellikle Sülemî tefsiri için bu söylenebilir. Ya da müfessir keşf yoluyla aynı yoruma ulaşmıştır ki bu da ağırlıklı olarak Kuşeyrî tefsiri için muhtemeldir. Burada ağır basan ihtimal birinci husus gibi durmaktadır.

Zikredilen yorumlara göre Allah korkusu kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Allah hakkında ilim artınca korkunun boyutu ve onu ifade eden kelime de değişmektedir. Peygamberlerin korkusu zirve korku iken onu evliya ve alimlerin korkusu takip etmektedir. Ayrıca kişinin manevi derecesine göre Allah korkusunun boyutu değişmektedir. Örneğin halkın korkusu Allah'ın cezasından, havâssın korkusu Allah'tan uzaklaşmaktan, seçkin kimselerin korkusu ise Allah'ın zatındandır.

Her ne kadar yorumlarda keşf esas alınsa da müfessirler yorumladıkları âyetlerde bulunan garip kelimeleri açıklamayı ihmal etmemişlerdir. Bu durum süfi tefsirin zahire verdiği önceliğin ve süfi tefsirde zahiri manayı esas almanın bir göstergesi konumundadır.

Yapılan yorumların bütününe bakıldığında Allah korkusunun Allah sevgisine sebep olan bir korku olduğu görülmektedir. Allah hariç korktuğu tüm varlıklardan uzaklaşan insan, korktuğu halde Allah'a derin bir muhabbetle yaklaşabilmektedir. Bu durumda Allah korkusu için; uzaklaştıran değil yaklaştıran, ayıran değil bütünleştiren bir korkudur denilebilir.

¹⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/100.

Çıkarılabilecek bir başka sonuç da insan, şeytan ve diğer akıllı varlıkların her birisi Allah korkusuna sahip varlıklardır. Özellikle insanın bu konudaki korkusu hayatının her alanına yansımalıdır. Bu hayat alanlarına Allah'a ibadet hali de dahildir. Dua ederken reddedilmekten korkup kabulünü umarak dua etmek gibi.

Müfessirlerin batını manalara sıkça yer verdikleri ancak bunları aktarıırken zahiri manayı da ihmal etmedikleri görülmektedir.

Ele alınan âyetler bağlamında müfessirlerin hiç birisinin İsrailiyata yer vermedikleri, aşırı ve zorlama yorum yapmadıkları görülmektedir. Bu durum bizi ilk dönem sûfi müfessirlerin İsrailiyat konusunda titiz davrandıkları sonucuna ulaştırmaktadır.

Verilen her âyet için her müfessirin yorum yapmadıkları görülmüştür. Bu durumun sebepleri arasında Tüsterî ve Sülemî tefsirlerinin Kur'ân'ın bütününe yönelik sistemli bir tefsir olmaması, müfessirlerin yorumda keşfi esas alması, bu tefsirlerden bazılarının müfessirlerin bizzat kendileri tarafından kaleme alınmaması sayılabilir.

Allah korkusu konusunun günümüz dünyasındaki; Allah'ın sevgisini ve yakınlığını kazanmada korkunun gerekliliği, Allah'tan en çok korkanların onu en iyi tanıyanlar olması, korkunun her müminde olması gerekliliği vb. gibi önemine ait hususlar müfessirlerin yorumlarına göre ilk dönem tasavvufî tefsirlerde de yer bulmaktadır.

Ayrıca Allah korkusu ile ilgili ayetler ilk dönem ve son dönem tasavvufî tefsirlerde karşılaştırmalı olarak bir çalışmada ele alınabileceği gibi tasavvufî tefsir ve diğer tefsirlerde de karşılaştırmalı olarak bir çalışmaya da konu edilebilir. Allah korkusunun Allah sevgisi için gerekliliği hususunda tasavvufî tefsirlerde yer alan yorumlar da üzerinde çalışılabilecek bir konudur.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%40	%60
Veri Toplanması Data Collection	%40	%60
Veri Analizi Data Analysis	%40	%60
Makalenin Yazımı Writing the Article	%40	%60
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%70	%30

Kaynakça | References

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâ'ru'l-Kitâbu'l- Mısriyye, 1364.
- Ayday, Mehmet Selim. “İşârî Tefsir Mukaddimeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Tüsterî, Sülemî Ve Kuşeyrî Örneği”. *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1111-1125. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1009344>.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâhu Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâ'ru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed. *Mu'cemu't-Ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddık Mişâvî. Kâhire: Daru'l-Fadile, ts.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1993.
- Doğan, Dilek. *Erken Dönem Tefsirlerinde İşârî Yaklaşımlar -Tefsîrî't-Tüsterî Örneği-*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Halis, Zeki. “Fâtır Sûresi 28'inci Âyet Bağlamında Âlimlerin Haşyeti”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1832-43. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164216292>
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l- Fikr, 1399/1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Eyyûb. *Medâricu's Sâlikîn*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1423/2003.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *et-Tesârîf li Tefsîri'l-Kur'an mimme'stebehet Esmâ'ühû ve Tasarrâfet Me'ânih*. thk. Hind Şelbî. b.y.: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye, 1979.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-Mağruf bir-Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kara, Mustafa. “Havf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karagöz, İsmail vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

Yayınları, 2015.

- Kayış, Mahmut. *Ahkâm Âyetleri Açısından İlk Dönem İşârî Tefsirler -Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî Özelinde-*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1428/2007.
- Nair, Ahmet. "Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'ân'daki Semantik Anlamı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 55-98. <https://doi.org/10.17859/pauifd.401141>
- Parlatır, İsmail. *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1421/2001.
- Türk, Nurdoğan. "Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 140-157. <https://doi.org/10.30627/cuilah.505061>
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Refî'. *Tefsîrü't-Tüsterî*. neş. Muhammed Ali Beydûn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1423.
- Yıldırım, Faysal. *Sülemî'nin Hakâiku't-Tefsiri ile Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât'ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseyinî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.
- Kur'ân Yolu. Erişim 30 Haziran 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Diyanet Vakfı Meali. Erişim 08 Haziran 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukundaki Gelişmeler Bağlamında Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/ İslam Hukuku Kaynaklı Olup Olmaması Meselesi

Dr. Hüseyin Karakaya | ORCID: 0000-0002-9687-4751 | huseyin.karakaya@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Tokat, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01rpe9k96>

Öz

Kurulduğu günden beri İslam hukukunu uygulayan Osmanlı devleti, süreç içerisinde zamanın gerektirdiği düzenlemeleri yapmaktan geri durmamıştır. Osmanlı'da İslam hukukçularının fikh usulünün esasları doğrultusunda şer'î kaynaklara dayanarak ürettikleri hukuka şer'î hukuk, devlet başkanlarının fermanlarıyla oluşup kanunnâme adıyla yürürlüğe giren hukuka da örfî hukuk adı verilmiştir. Osmanlı'da yerleşmiş bu kanunnâme geleneğine rağmen Tanzimat dönemine kadar bir hukuk dalının bütününe içine alan bir kanunlaştırma faaliyeti olmamıştır. Tanzimat'tan sonra bir taraftan şer'î ve örfî hukuktan oluşan milli hukuk tedvin edilirken diğer taraftan bazı batılı kanunlar iktibas edilmiştir. Böylece hukukta bir ikilik meydana gelmiş ve Türk hukuk tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Biz bu makalemizde bu dönemde hazırlanan Kânûn-ı Esâsî'yi kaynak açısından ele alıp inceleyeceğiz. Bu çalışma ile çoğunluk tarafından Türk hukukunda ilk yazılı anayasa olarak kabul edilen Kânûn-ı Esâsî'nin ne derece Milli/İslam hukuku kaynaklı olduğunu ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Önce “Kânûn-ı Esâsî'nin Hazırlanması” başlığı altında hazırlık aşamasındaki fikri ve siyasi süreçleri, ilanı sırasındaki gelişmeleri, hukuki mahiyeti ve muhtevasının ne olduğunu ifade edeceğiz. Sonra da “Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/İslam Hukuku Kaynaklı Oluşu Meselesi” başlığı altında hazırlık aşamasındaki tartışmaları, tasarılar da ve kabul edilen metinde ulemanın katkısının olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Sonuç olarak bu anayasada yeni bazı kural ve kurumlar ilave edilmekle birlikte Osmanlı Devleti'nin başından beri var olan siyasî ve hukukî yapısının temel esaslarıyla korunduğu görülmektedir diyebiliriz. Bu haliyle Kânûn-ı Esâsî'nin, sadece Milli/İslam hukuku kaynaklı olmayıp karma usulle hazırlandığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Hukuku, Tanzimat, Meşrutiyet, Kânûn-ı Esâsî.

Atf Bilgisi: Karakaya, Hüseyin. “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukundaki Gelişmeler Bağlamında Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/ İslam Hukuku Kaynaklı Oluşu Meselesi”. *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 153-180.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1457775>

Geliş Tarihi	23.03.2024
Kabul Tarihi	02.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hüseyin Karakaya)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Issue of Whether the Qānūn-e Asāsī is Based on National/Islamic Law in the Context of Developments in Ottoman Law after Tanzīmāt

Dr. Hüseyin Karakaya | ORCID: 0000-0002-9687-4751 | huseyin.karayaka@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Law, Department of Islamic Law, Tokat, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01rpe9k96>

Abstract

The Ottoman Empire, which has been applying Islamic law since the day it was founded, did not refrain from making the necessary regulations in the process. In the Ottoman Empire, the law produced by Islamic jurists in line with the principles of fiqh was called shari'ah law, and the law that was formed by the decrees of the heads of state and came into force under the name of "gānūnnāme" was called customary law. Despite this law tradition established in the Ottoman Empire, there was no codification activity covering the entirety of a branch of law until the Tanzīmāt period. After the Tanzīmāt, on the one hand, national law consisting of shari'ah and customary law was codified, and on the other hand, some western laws were quoted. Thus, a duality occurred in law and a new era began in the history of Turkish law. We will examine the Qānūn-e Asāsī (Basic Law) prepared in this period in terms of its source. With this study, we aim to reveal to what extent the Qānūn-e Asāsī, which is accepted by the majority as the first written constitution in Turkish law, originates from national/Islamic law. First of all, under the title of "Preparation of the Qānūn-e Asāsī", we will express the intellectual and political processes in the preparation phase, the developments during its proclamation, its legal 154atüre and content. Then, under the title of "The Issue of the Origin of Qānūn-e Asāsī from National/Islamic Law", we will reveal the discussions in the preparation stage, whether there was a contribution of the 'ulamā' in the drafts and the adopted text. As a result, we can say that although some new rules and institutions were added in this constitution, it is seen that the basic principles of the political and legal structure that existed from the beginning of the Ottoman State were preserved. In this form, we can say that the Qānūn-e Asāsī is not based solely on National/Islamic law but was prepared using a mixed method.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law, Tanzīmāt, Constitutionalism, Qānūn-e Asāsī.

Citation: Karakaya, Hüseyin. "The Issue of Whether the Qānūn-e Asāsī is Based on National/ Islamic Law in the Context of Developments in Ottoman Law after Tanzīmāt". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 153-180.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1457775>

Date of Submission	23.03.2024
Date of Acceptance	02.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hüseyin Karakaya)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Türkler bin yılı aşkın uyguladıkları İslam hukukunu zaman içerisinde hem hukuk bilginlerinin yaptığı ilmi çalışmalarla hem de devlet ricalinin yapmış olduğu nizamname ve kanunnamelerle geliştirmişlerdir.¹

Diğer Müslüman Türk devletlerinde olduğu gibi Osmanlı devletinde de hukuk sistemi esas itibarıyla İslam hukukundan oluşmaktadır. Ancak Osmanlı devleti İslam hukukunu uygularken altı asırlık süreç içerisinde zamanın gerektirdiği düzenlemeleri yapmaktan geri durmamıştır. Bunu yaparken İslam hukukunun kaynakları arasında istihsan, mesalih-i mürsele, sedd-i zerâyi‘ve örften yararlandıkları² gibi İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı geniş takdir yetkisinden de yararlanmışlardır.³ Osmanlı uygulamasında İslam hukukçularının fıkıh usulünün esasları doğrultusunda şer‘î kaynaklara dayanarak ürettikleri hukuka şer‘î hukuk, devlet başkanlarının fermanlarıyla oluşan hukuka da örfî hukuk adı verilmiştir.⁴

Örfî hukuk her ne kadar padişah fermanıyla oluşsa da Osmanlıda örfî hukukun hazırlanmasında devletin üst kademelerinde yıllarca tecrübe kazanmış Divan-ı Hümayun üyelerinin büyük rolleri vardır. Bu şekilde oluşan örfî hukuk padişahlar tarafından onaylanarak kanunnâme veya nizamnâme adıyla yürürlüğe girmiştir.⁵ Osmanlılarda ilk defa resmi olarak Fatih Sultan Mehmet (1451–1481) ile başlayan kanunnâme uygulaması II. Bayezid (1481–1512), Yavuz Sultan Selim (1512–1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520–1566) dönemlerinde de devam etmiştir.⁶ Osmanlının yükselme dönemine tekabül eden bu dönemlerdeki

¹ Hasan Tahsin Fendoğlu, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2000), 4; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Atlas Akademi, 2021), 9, 35-40.

² İslam hukukunun asli kaynakları yanında bu kaynakların da akit hürriyeti bağlamında hukukun gelişmesine katkıları hakkında bk. Hüseyin Karayaka, *İslam Borçlar Hukukunda Akit Hürriyeti* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 121-123.

³ İslam hukukunda devlet başkanının görevleri hakkında bk. Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed Mâverdi, *İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 18-20; Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.), 40-41.

⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 67-71. Bilindiği gibi şer‘î hukuk müçtehit hukukçuların İslam hukukunun kaynaklarına dayanarak fıkıh usulü ilmindeki esaslar çerçevesinde yapmış oldukları içtihatlardır. Bunlar fıkıhın fîrû‘a ait kitaplarında var olan uygulamalardır ve bir hayli fazladır. Osmanlı döneminde de İslam hukukçuları yeni oluşan birçok meseleye bu minval üzere çözüm üretmişlerdir. Örneğin Osmanlı dönemi şeyhülislamlarından İbn Kemal ve Ubussuûd’un para vakıfları ile ilgili görüşleri böyledir. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Emrullah Dumlu, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)”, *İLTED* 2/44 (2015), 314-319. Örfî hukuk alanında ise Fatih Sultan Mehmet ile başlayıp sonraki birçok padişah tarafından da çıkarılan Kanunnâmeler bunun en bariz örnekleridir.

⁵ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 69-70.

⁶ Halil İnalçık, “Kanunnâme”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001),

kanunlaştırma, örfî hukukun kanunnâme formatında düzenlenmesi şeklinde olmuştur.⁷ Osmanlı devletinde yerleşmiş bu kanunnâme geleneğine rağmen Tanzimat dönemine kadar bir hukuk dalının bütününe içine alan bir kanunlaştırma veya tedvin faaliyeti olmamıştır.⁸

1839 Tanzimat Fermanı'ndan önce Osmanlıda şer'î ve örfî olarak sadece İslâm hukuku yürürlükte idi.⁹ Tanzimat ile birlikte bir taraftan şer'î ve örfî hukuktan oluşan milli hukuk tedvin edilirken diğer taraftan bazı batılı kanunlar iktibas edilmiştir. Bu şekilde bir taraftan İslam hukuku diğer taraftan Avrupa hukuku kaynaklı kanunların aynı kuvvette uygulanmaya başlanması ile hukukta bir ikilik meydana gelmiştir.¹⁰ Tanzimat Fermanı'ı içte ve dışta meydana gelen olumsuzlukların getirdiği tehditleri ortadan kaldırmak ve ortaya çıkan yeni ihtiyaçları gidermek amacıyla Avrupa'ya özgü düşünce ve uygulamaları benimseyen devlet adamlarınca yapılmıştır. Bu ferman Osmanlıya bir soluk aldırarak ve içine düştüğü çıkmazları aşmasına yardımcı olacak bir hamle olarak görülmüştür.¹¹ Bu bağlamda siyasi ve idari alanda yapılan değişiklikler doğal olarak hukuki alana da taşınmıştır.¹²

24/335-336.

⁷ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (Nizamiye Akademi, 2015), 94-96; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 87.

⁸ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 71.

⁹ Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 86-92.

¹⁰ Sıddık Sami Onar, "Osmanlı imparatorluğunda İslam hukukunun bir kısmının codifikation'u Mecelle", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 59; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 87, 575-576; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 421.

¹¹ Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 138-145. Dünyanın I. küreselleşme dalgası olarak gösterilen XV. ve XVI. yy'da Avrupa'da ortaya çıkan coğrafi keşifler, Rönesans ve Reform hareketlerinden Osmanlı devleti o dönemde gücünün de zirvesinde olmasından dolayı bir tepki vermemiş, bunlardan o dönemde olumsuz olarak etkilenmemiştir. Fakat Osmanlı, gerileme döneminde meydana gelen II. küresel dalga olarak gösterilen, XVIII. yy'da ortaya çıkan Fransız ihtilali ve sanayi devrimi gibi Avrupa'daki siyasi ve iktisadi olaylara tepkisiz kalamamıştır. Bu tepki Osmanlı Devleti'nde siyaset, iktisat ve hukuk sahaları başta olmak üzere toplumda modernleşme hareketini tetikleyen bir unsur olmuştur. Sultan II. Mahmut zamanında başlayan bu modernleşme çalışmalarında 3 Kasım 1839'da Sultan Abdülmecid zamanında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile bir dönüm noktasına gelinmiştir. Tanzimat Fermanı, Avrupa'daki gelişmelerin de etkisiyle oluşan, devletin dağılma dönemindeki askeri yenilgiler, toprak kaybı, mali istikrarsızlık, Balkanlardaki milliyetçilik hareketleri, Cezayir'in işgali, Mısır meselesi gibi gelişmelerin meydana getirdiği tehditleri ortadan kaldırmak ve ortaya çıkan yeni ihtiyaçları gidermek amacıyla yapılmıştır. Böylece İmparatorluğun önceki kazanımlarını yeniden elde etmek ve devleti girmiş olduğu dar boğazdan çıkartmak hedeflenmiştir. Tanzimat Fermanı'nı hazırlayan süreç için bk. Yavuz Özdemir vd., "Tanzimat Fermanı'nın Arka Planı", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22/1 (2014), 321-328.

¹² Mümtaz'er Türköne, "Osmanlılarda İslahat ve Teceddüt", *Osmanlı Ansiklopedisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 6/27-39; Gökhan Kaya, "Mekteb-i Hukuk'ta Tanzimat Fermanı'nı Anlatmak: Kemalpaşazâde Said'in Hukuk-ı Siyasiye-i Osmaniye Ders Kitabı", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69 (Mart 2021), 295.

Tanzimat döneminin en aktif olduğu alan hukuk alanı olmuştur.¹³ Hukuki düzenlemeler de kanunlaştırma çalışmaları ve adliye sisteminin yenilenmesi olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁴ Tanzimat'tan sonra yapılan kanunlaştırmalar bir taraftan yerli/millî kaynaklara, diğer taraftan ise yabancı kaynaklara dayanarak yapılmıştır.¹⁵ Tanzimat Fermanı yeni kanunların gerekliliğini ortaya koyarken, Islahat Fermanı kanunlaştırma çalışmalarına hız verilmesini sağlamıştır.¹⁶ Her iki ferman da etkisi görülen Avrupa kaynaklı rasyonalizme uygun hukuki düzenlemelerin etkileri Osmanlı devletinde yeni bir hukukî yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım hem millî kaynaklı kanunlarda hem de iktibas edilen kanunlarda kendini göstermektedir.¹⁷

Türk hukuk tarihçilerinin bir kısmı Tanzimat sonrası yapılan kanunlaştırma çalışmalarını kaynak açısından millî olanlar ve yabancı kanunlardan iktibas edilenler şeklinde ikili olarak tasnif ederler. Diğer bir kısmı ise bu iki kaynağa bir de karma nitelikte olanları eklemektedirler.¹⁸

Tanzimat dönemindeki genel atmosferi ve hukuki sahadaki gelişmeleri bu şekilde kısaca ifade ettikten sonra bu dönemde hazırlanan Kânûn-ı Esâsî'yi kaynak açısından ele alıp inceleyeceğiz. Bu çalışma ile çoğunluk tarafından Türk hukukunda ilk yazılı anayasa olarak kabul edilen Kânûn-ı Esâsî'nin ne derece millî/İslam hukuku kaynaklı olduğunu ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bunun için öncelikle “Kânûn-ı Esâsî'nin Hazırlanması” ana başlığı altında hazırlık aşamasındaki fikri ve siyasi süreçleri, hazırlanması ve ilanı sırasındaki gelişmeleri ve Kânûn-ı Esâsî'nin hukuki mahiyeti ve muhtevasının ne olduğunu ele alacağız. Sonra da “Kânûn-ı Esâsî'nin Millî/İslam Hukuku Kaynaklı Oluşu Meselesi” başlığı altında buna dair hazırlık aşamasındaki tartışmaları, tasarılarla ve kabul edilen metinde ulemanın katkısının olup olmadığını bir makale

¹³ Türköne, “Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt”, 6/41; Mustafa Şentop, “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3/5 (2005), 647.

¹⁴ Ercimet Sarıay, “Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları ve Metodolojisi”, Bayterek Dergisi 2/1 (2019), 11.

¹⁵ Türköne, “Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt”, 6/41; Niyazi Berkes, *Türkiye’de çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 220-227.

¹⁶ Islahat Fermanı, 1839’da ilân edilen Tanzimat Fermanı’nı yeterli bulmayan Batılı devletlerin, Osmanlı halkı Müslümanlarla gayrimüslimler arasında bazı siyasi ve hukukî farklılıkların bulunduğunu ileri sürerek daha köklü reformlar yapılmasını istemeleri sonucunda 1856’da hazırlanan ferman olup Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bk. Ufuk Gülsöy, “Islahat Fermanı”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/185-190.

¹⁷ Sarıay, “Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları ve Metodolojisi”, 11-12.

¹⁸ Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 575; Gayretli, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 158; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 430; Şentop, “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü”, 652.

boyutunda incelemeye çalışacağız.

1. Kânûn-ı Esâsî'nin Hazırlanması

Osmanlı'da Tanzimat sonrası yapılan reformların bir neticesi ve parçası olan kanunlaştırma çalışmalarının bir yönüyle toplumdaki iktisadi ve sosyal hayattaki gelişmelerin etkisiyle diğer yandan yabancı ülkelerin baskısı ile olduğu bilinmektedir. Fakat bu kanunlaştırma çalışmalarının sebeplerini sadece bunlarla sınırlandırmak doğru olmaz. Çünkü 19. asır dünyada birçok bölgede önemli reformların ve bu kapsamda kanunlaştırma hareketlerinin olduğu bir dönemdir. Hem Osmanlı hem de dünyadaki örneklere baktığımızda bu hareketliliğin merkezinde önceki dönemlere nazaran daha yenilikçi ve rasyonalist bir yaklaşımı benimseyen kimselerin yönetime hâkim olduğunu görmekteyiz.¹⁹

Anayasa hareketleri Batı'da, kapitalist bir ekonomi anlayışına dayalı olarak güçlenen burjuva sınıfının kendi menfaatlerini korumak için devletten hukuki güvence istemeleri temeline dayanıyordu. Osmanlı'da Kânûn-ı Esâsî ise böyle bir sosyal temelden yoksun, toplumun tabanının ihtiyaç ve talepleri doğrultusunda değil küçük bir grup aydın ve bazı devlet adamlarının gayretiyle gündeme gelmiştir.²⁰ Tabii bu kişilerin, kanunların nasıl ve ne şekilde yapılacağı hususunda aynı görüşe sahip olmadıkları da bilinmektedir. Biz şimdi özellikle Kânûn-ı Esâsî'nin hazırlanması aşamasındaki farklı fikri ve siyasi yaklaşımları ele alacağız.

1.1. Hazırlık Aşamasındaki Fikri ve Siyasi Süreç

Tanzimat döneminin en önemli yönü devletin içine düştüğü sıkıntılardan kurtulabilmesi için köklü birtakım değişiklikler ile devlet kurumlarının yeniden yapılanması ve çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek hale getirilmesi gerektiği anlayışıdır. Bu yeni yapılanmada, siyasal anlamda temel kanunların hazırlanması ve devletin meşrutî sisteme kavuşturulması ve bunun için yeni bir anayasa hazırlanması bazı kesimler tarafından ana hedef olarak belirlenmiştir.²¹

“Meşrutî idare” ve çoğunlukla İslâmî bir referansla “şûrâ-yı ümmet” olarak atıfta bulunulan “Meclis-i Meb‘ûsan”,²² Yeni Osmanlılar hareketinin

¹⁹ Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 149-158.

²⁰ Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 165. Anayasa hazırlık süreçlerindeki Batı'da ve Osmanlı'daki bu farklı saikler toplumsal yapı ile ilişkili olduğu kadar hukuki ve idari yapı ile alakalıdır. Bu anayasaların vatandaşların lehine tesis etmiş olduğu haklar Osmanlı'da uygulanmakta olan İslam hukuku tarafından genel olarak sağlandığı için – bazı yanlış ve keyfi uygulama örnekleri olmakla birlikte- halkın anayasa talebi olmamıştır.

²¹ Kemal Beydilli, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/430.

²² Benzer kavramlar için bk. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 319-320.

liderleri ve bu konuda aynı görüşe sahip olan bazı paşalar tarafından savunulmaktaydı. Bunlar bu görüşlerini esas itibariyle İslam idare hukukunun en temel ilkelerinden biri olan “istişare” prensibini ortaya koyan “...ve iş konusunda onlara danış”²³ ve “... ve işleri de aralarındaki danışma ile yürür”²⁴ ifadelerinin yer aldığı âyetlere dayandırmışlardır. Gerçek manasıyla İslam düşünce geleneğini kabul eden ve yorumlayan Yeni Osmanlılar, talep ettikleri yeni rejimi İslam’ın siyasi geleneği içerisine yerleştirmekte ve Batı kavramlarıyla yeniden yorumlayarak eşleştirmektedirler.²⁵

Buna karşılık bu dönemdeki aşağıda görüşlerini vereceğimiz paşaların bir kısmı anayasaya dayalı meşruti sistemin siyaseten devletin yararına olmayacağını düşünmekteydi. Yine görüşlerini vereceğimiz bir grup ulema ise meşruti sisteme dini gerekçelerle karşı çıkmaktaydılar.²⁶ O dönemdeki tartışmalara baktığımızda yeni bir anayasa ile meşruti sistemin beraber ele alındığı ve görüş ayrılıklarının yeni bir anayasaya ihtiyaç duyulup duyulmamasından ziyade daha çok meşruti sisteme geçilip geçilmemesi yönünde olduğu görülmektedir.

Kânûn-ı Esâsî denilince ilk akla gelen isim Midhat Paşa (1822-1884)²⁷ olmakla birlikte Osmanlı’da ondan önce bu konuda fikir beyan eden ve bu konuyu savunan birçok kimse vardır. Bunların başında 1862’de Tasvîr-i Efkâr gazetesini çıkaran Şinâsi Bey (1826-1871) ve Yeni Osmanlılar hareketi olduğunu görmekteyiz. Bunlar 1865’te önce “İttihad-ı Hamiyet” adıyla gizli bir cemiyet olarak, sonra da 1867’de “Yeni Osmanlılar Cemiyeti” adıyla mevcut idareye muhalif olan Osmanlı aydınlarından oluşan bir topluluktur.²⁸ Bu hareketin doğmasında, Sultan Abdülaziz (1861-1876)’in mutlakiyetçi bir idare tarzını benimsediği anlayışının etkili olduğu söylenebilir.²⁹ Bu cemiyetin hâmisî konumunda olan Mustafa Fazıl Paşa, 1867’de Sultan Abdülaziz’e hitaben yazdığı bir mektupta Osmanlı devletinin mevcut sıkıntılarının giderilmesi için

²³ Âl-i İmrân 3/159.

²⁴ eş-Şûrâ 42/38.

²⁵ Büşra Kadioğlu, “Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler’de Meşveret Kavramı (Hürriyet ve Meşveret Gazeteleri Bağlamında)”, FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 22 (Güz 2023), 63-64.

²⁶ M. Şükrü Hanioğlu, “Meşrutiyet”, TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/389.

²⁷ Osmanlı devlet adamı Midhat Paşa hakkında detaylı bilgi için bk. Bekir Sıtkı Baykal, Mithat Paşa : siyasi ve idari şahsiyeti (Ankara: Kral Batbaası, 1964); Gökhan Çetinsaya - Ş. Tufan Buzpınar, “Midhat Paşa”, TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/7-11.

²⁸ Berkes, Türkiye’de çağdaşlaşma, 282-287.

²⁹ Recai Galip Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1977), 75-77; Gayretli, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları, 166.

alınacak tedbirleri izah ederken en köklü teklif olarak meşrutî sisteme geçilmesini önermektedir.³⁰ Bununla birlikte meşrutî sisteme geçilmesi ve bir anayasa hazırlanması konusunda bu hareketin içinde en çok Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın ismi geçmektedir.³¹ Bunlar, Yeni Osmanlılar Cemiyeti adına neşredilen Muhbir, Hürriyet ve İbret gazetelerinde bu konuda fikirlerini açıkça beyan ederek meşrutî sisteme ve bir anayasaya ihtiyaç olduğunu dile getirmişlerdir. Yeni Osmanlıların bu düşünceleri kamuoyunda ve devleti yöneten idari kadroda kısa zamanda yankı bulmuştur.³²

Meşrutî sisteme geçilmesinin gerekli olduğunu düşünen Midhat Paşa, bunun alt yapısı mahiyetinde 1868'de kurulan Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına getirilince devletin işleyişindeki sıkıntıları gidermeye yönelik ıslahat çalışmaları kapsamında önemli hizmetlere imza atmıştır. İlk defa 1872'de sadrazam olan Midhat Paşa bu görevde 2,5 ay kadar kalabilmiştir. Midhat Paşa 1873'te Adliye nâzırı olarak tekrar kabineye girmiş ve ıslahat çalışmalarına başlamıştır. Bunların arasında “Meclis-i Meb'ûsan”ın açılması konusu başta olmak üzere hazırladığı raporlar sebebiyle görevinden alınarak 1873'te Selanik valiliğine gönderilmiştir. Daha sonra 1875'te tekrar Adliye nâzırı olsa da kısa bir süre sonra istifa etmiştir. Bu yeni durum karşısında Midhat Paşa mevcut sistemden memnun olmayan ve kurtuluşu ancak meşrutî sistemde gören kişilerle sık sık görüşüp bu konuyu tartışmışlardır. Bu dönemin önemli bir muhalefet hareketi olan Yeni Osmanlıların Midhat Paşa ile aynı görüşe sahip olmaları da daha çok bu noktada ortaya çıkmıştır. 1876 ilkbaharında İstanbul kamuoyunda memnuniyetsizlik arttıkça Midhat Paşa alternatif iktidar odağı haline gelmiştir.³³

Meşrutî bir idareye geçişe engel olmayacağına dair V. Murad (1876)'dan söz alınarak bir darbeyle Sultan Abdülaziz 30 Mayıs 1876'da tahttan indirildi ve V. Murad, padişah ilan edildi. Bu saray darbesi karışıklıkları önlemek yerine durumu daha da içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Öncelikle darbeyi gerçekleştirenler arasında Kânûn-ı Esâsî ve Meclis-i Meb'ûsân'ın gerekliliği konusunda ihtilâf çıkmıştır.³⁴

Kânûn-ı Esâsî'nin ilanına taraftar olan ve gelişmelerde başrol oynayan Midhat Paşa'nın anayasa ve meşrutî sistemi savunan Nâmık Kemal'den bazı

³⁰ Buzpınar, “Mustafa Fâzıl Paşa”, 31/300-301.

³¹ Beydilli, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, 43/430; Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 166.

³² Beydilli, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, 43/430; Hanioglu, “Meşrutiyet”, 29/390; Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 166.

³³ Çetinsaya- Buzpınar, “Midhat Paşa”, 30/8; Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, 134-136; Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 166-167.

³⁴ Çetinsaya- Buzpınar, “Midhat Paşa”, 30/8-9.

konularda farklı düşündüğü görülmektedir. Nâmık Kemal merkezîyetçi idareyi savunurken Midhat Paşa adem-i merkezîyetçidir.³⁵ Fakat aralarındaki bu görüş ayrılığının Kânûn-ı Esâsî'nin hazırlanması sırasında ortaya pek çıkmadığı görülmektedir. Kânûn-ı Esâsî'ye karşı olanlar arasında da görüş birliği bulunmamaktadır. Serasker Hüseyin Avni Paşa (1820-1876), ordu vesayetinde bir diktatörlük yanlısı iken Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa (1811-1882) ile Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), akıllı bir padişah bulunduktan sonra Tanzimat ilkeleriyle yetinilmesi gerektiğinden yanadırlar. Fetva Emîni Kara Halil Efendi (1804-1880)'nin başı çektiği bir diğer grup da mecliste gayrimüslimlere Müslümanlarla eşitlik öngören meşrutî bir sistemin İslâm'la bağdaşmayacağı görüşündedir.³⁶

Meşrutî sisteme geçme fikri ve anayasa çalışmaları, sadece bazı devlet adamlarının irade ve gayretiyle olmamıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere genel manada kanunlaştırma çalışmalarında olduğu gibi bu hususta da ciddi dış baskıların olduğu bilinmektedir.³⁷ Midhat Paşa'yı bu hususta en çok destekleyen kişi İngiliz elçisi Elliot'dur. Devletin o sıralar içte ve dışta birçok sorunu varken Midhat Paşa'nın anayasa konusunda bu kadar ısrarcı olmasında bu baskının önemli rolü olduğu söylenebilir. Ancak Kânûn-ı Esâsî'nin ilânını tamamıyla dış sebeplere bağlamak da doğru olmaz. Aslında Kânûn-ı Esâsî, Tanzimat'la başlayan değişim sürecinin tabii bir devamıdır.³⁸

1.2. Kânûn-ı Esâsî'nin Hazırlanması ve İlanı

Yeni bir anayasa yapma ve meşrutî sisteme geçme tartışmaları yukarıda arz ettiğimiz üzere 1860'lardan itibaren başlamıştı. Fakat Kânûn-ı Esâsî'nin kabulüne ve I. Meşrutîyet döneminin başlamasına yol açan gelişmeler, Sultan Abdülaziz'in 30 Mayıs 1876'da darbe ile tahttan indirilerek yerine V. Murad'ın geçirilmesi ile başlamıştır.³⁹

V. Murad döneminde Kânûn-ı Esâsî'yi ilan etmek isteyen Midhat Paşa,

³⁵ Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 311-312. “Mahalli özerklik” demek olan “adem-i merkezîyetçilik”, Mithad Paşa'ya göre Alman Birliği modeline göre tasarlanmış, devleti merkezîyetçi olmayan, birbirine tutturulmuş mahalli özerklikleri olan bir vilayetler veya bölgeler birliğidir. Bk. aynı eser, 312.

³⁶ Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 314-315; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 170; Hanioglu, “Meşrutîyet”, 29/390; Cevdet Küçük, “V. Murad”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/184.

³⁷ Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, 136.

³⁸ Mehmet Akif Aydın, “Kânûn-ı Esâsî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001), 24/329; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 168.

³⁹ Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, 127; Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 311; Hanioglu, “Meşrutîyet”, 29/390; Aydın, “Kânûn-ı Esâsî”, 24/328-329; Küçük, “V. Murad”, 31/184; Cevdet Küçük, “II. Abdülhamid”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/216.

57 maddelik bir anayasa metni hazırlayıp 15 Temmuz 1876'da yapılan bir Meclis-i Umumi'de incelenmesini istemiştir. Rumeli Kazaskeri Seyfeddin Efendi, bunun İslâm'a aykırı olmadığını, aksine tavsiye edildiğini söylemiştir.⁴⁰ Fakat olayların istedikleri gibi gitmediğini gören reform yanlısı bu ekip, üç ay sonra da cinnet halinde olduğu gerekçesi ile V. Murad'ı da tahttan indirdiler. Bu süreçte Meclis-i Vükelâ kararıyla Midhat Paşa, şehzade Abdülhamid ile görüşerek meşrutî idareye geçileceği teminatını almış ve 31 Ağustos 1876 tarihinde gerçekleşen cülûs merasimi ile II. Abdülhamid (1876-1909) padişah olmuştur.⁴¹

Uzun süredir yapılan tartışmalar neticesinde belli bir aşamaya gelen Kânûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasına yönelik faaliyetler II. Abdülhamid'in tahta çıkışı ile hız kazanmıştır. Fakat daha önce Osmanlı'da yazılı bir anayasa tecrübesi olmadığı için takip edilecek yöntem bakımından farklı yaklaşımlar benimsenmiştir.⁴² Midhat Paşa ve aynı fikirde olanlar, Kânûn-ı Esâsî'nin seçilecek meclis tarafından hazırlanmasını söylüyorlardı.⁴³ Fakat II. Abdülhamit "Ben milleti temsil ediyorum ve milletim adına bir anayasa yapılmasını hem istiyor hem de emrediyorum" diyerek kendi anlayışına uygun bir anayasanın hazırlanmasına yol açmıştır.⁴⁴

Midhat Paşa'nın daha önce hazırladığı anayasa taslağı yanında, Said Paşa'nın o güne kadar kabul edilmiş Fransız anayasalarını Türkçe'ye çevirmesi ışığında ikinci bir taslak da ortaya çıkmıştı. Nihâî metni hazırlamak üzere "Meclis-i Mahsûs" adı altında Midhat Paşa'nın başkanlığında ulemâ, asker ve bürokratlardan oluşan bir komisyon kurulmuştur. Farklı kesimlerden oluşan bu komisyon, alt komisyonlar halinde çalışarak bir tasarı hazırlamışlardır.⁴⁵

⁴⁰ Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 317-318.

⁴¹ Çetinsaya-Buzpınar, "Midhat Paşa", 30/9; Aydın, "Kânûn-ı Esâsî", 24/329; "II. Abdülhamid", 1/216; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 169; Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/18.

⁴² Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 311; Geniş anlamıyla Osmanlı sınırları içerisinde daha önce var olan meşrutî rejimler ve ilk anayasalar için bk. Hanioglu, "Meşrutiyet", 29/389-390.

⁴³ Midhat Paşa'nın aksi yönde görüş sahibi olduğu hakkında bk. Bayram Kodaman, "Osmanlı Siyasi Tarihi (1876-1920)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu (İstanbul: Çağ Yayınları, 1993), 12/36; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 171.

⁴⁴ Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 320-328; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 171.

⁴⁵ Aydın, "Kânûn-ı Esâsî", 24/329; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 171; Selda Kaya Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", *Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi* 4 (1993), 563-567. Selda Kaya Kılıç adı geçen bu çalışmada komisyon çalışmalarından önce Midhat Paşa ve Said Paşa taslaklarından başka bir de Süleyman Paşa taslağından bahsetmektedir. Ayrıca komisyonun hazırlayıp Namık Kemal'in

Mâbeyn-i Hümayun Başkâtipliği'nden Sadaret'e gönderilen ve padişahın kararını bildiren 8 Ekim 1876 tarihli yazıda anayasayı hazırlamak üzere kurulan komisyonun başkanı olarak Midhat Paşa ve komisyon üyesi olarak 22 kişinin ismi zikredilmiştir.⁴⁶ Fakat komisyonun, sonradan katılmış olan kişilerle birlikte toplam 37 kişi olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷

Komisyon üyeleri üç alt komisyon halinde çalışmalarını sürdürmüştür. İki aylık yoğun bir çalışmadan sonra bir tasarı hazırlanmış ve padişaha sunulmuştur. Sultan Abdülhamid, bu tasarının Meclis-i Vükelâ/Bakanlar Kurulu'nda görüşülmesini, ayrıca üst düzey devlet adamlarından da görüş alınmasını istemiş, ayrıca padişahın yetkilerini sınırlandıran bazı maddelerin değiştirilmesinde ısrarcı olmuştur.⁴⁸ Sonuçta hazırlanan Kânûn-ı Esâsi tasarısı Heyet-i Vükelâ'da görüşülerek kabul edilip padişahın onayına sunulmuş ve⁴⁹ 23 Aralık 1876'da top atışlarıyla ilan edilmiştir.⁵⁰

ve Saffet Paşa'nın düzeltmelerinin olduğu iki farklı taslaktan bahsetmektedir. bk. 563, 570-574.

⁴⁶ Bu kararda ismi zikredilen komisyon üyeleri şunlardır: 1. Nafia Nâzırı Server Paşa, 2. Maarif Nazırı Ahmed Cevdet Paşa, 3. Nâmık Paşa, 4. Sami Paşa, 5. Kâni Paşa, 6. Seyfeddin Efendi, 7. Hilmi Efendi, 8. Ahmed Esad Efendi, 9. Fetva Emimi Halil Efendi, 10. Şehir Emimi Kadri Beyefendi, 11. Mahkeme-i Temyiz azasından Ramiz Efendi, 12. Evkaf Müfettişliği Müsteşarı Ömer Efendi, 13. Üsküdar Hukuk Mahkemesi Reisi Yesârîzâde Hayrullah Efendi, 14. Meclis-i Tedkikat âzası Ömer Efendi, 15. Hariciye Müsteşarı Aleksander Efendi, 16. Adliye Müsteşarı Vahan Efendi, 17. Nâfia Müsteşarı Odiyan Efendi, 18. (Belediyeden) Altıncı Daire Reisi Kostaki Beyefendi, 19. Maarif Müsteşarı Ziya Bey, 20. Şûrâ-yı Devlet âzası Ohanis Efendi. 21. Mekteb-i Sultânî Nâzırı Sava Paşa, 22. Borsa Komiseri Abidin Bey. Bunların dışında isimleri zikredilmeden "ferikândan iki zat" diye 2 kişi daha listede bahsedilmektedir. Bekir Sıtkı Baykal, "Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler", *Belleten* 25/96 (Ekim 1960), 602-603; Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1956), 2/75-82; Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 322; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 171-172; Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 563-569; Tanör, Komisyon üyelerinin 28 kişi olduğunu belirtir. bk. Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", 1/18.

⁴⁷ Baykal, "Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler", 606-607; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 172-173; Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 567-569.

⁴⁸ Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, 2/96-97.

⁴⁹ Burada Cevdet Paşa ilginç bir ayrıntı vermekte ve hazırlanan tasarının ilgili komisyonda ve Meclis-i Vükelâ'da tartışıldığını, kendisinin bazı noktalarda Midhat Paşa'ya karşı çıktığını, ancak Midhat Paşa'nın padişahın onayına Meclis-i Vükelâ'da son şekli verilen metni değil komisyonda benimsenen metni sunarak kendi istediği metnin kanunlaştırılmasını sağladığını söylemektedir. Aydın, "Kânûn-ı Esâsi", 24/329.

⁵⁰ Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, 139; Tarık Zafer Tunaya, "1876 Kanûn-ı Esâsisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/28; Aydın, "Kânûn-ı Esâsi", 24/329; Hanioglu, "Meşrutiyet", 29/391; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 174-176.

1.3. Kânûn-ı Esâsî'nin Hukuki Mahiyeti ve Muhtevası

Kânûn-ı Esâsî, hukukçuların çoğunluğu tarafından modern anayasa hukuku açısından Türk hukukunda ilk yazılı anayasa olarak kabul edilmektedir. Modern anayasa tekniğine göre hazırlanmış olmasına ve bazı anayasal unsurları içermesine rağmen, hazırlanmasında bir kurucu meclis veya halk temsilcilerinden oluşan bir yasama meclisi rol almadığı için bazı hukukçular bunu bir anayasa olarak kabul etmezler. Ancak hukukçuların çoğunluğuna göre bu yaklaşım doğru olmayıp Kânûn-ı Esâsî'nin anayasa olarak kabul edilmemesi için bir sebep yoktur.⁵¹

Kânûn-ı Esâsî on iki başlık/fasıl altında toplanmış olup 119 maddeden oluşmaktadır.⁵² Bu maddeleri ilgili başlıkları altında şu şekilde ifade edip özetlemek mümkündür.

I. Fasıl “Memalik-i Devlet-i Osmaniye” (md. 1-7).

1, 2 ve 4. maddeler devletin genel esaslarına, 3, 5, 6 ve 7. maddeler ise padişah ve mensup olduğu ailenin haklarına ilişkindir.

II. Fasıl “Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-ı Umumiyyesi” (md. 8-26).

Bu başlık altında “Temel Hak ve Hürriyetleri” düzenleyen Kânûn-ı Esâsî, temel hak ve hürriyetler açısından bir takım sosyal ve ekonomik haklar hariç günümüzdeki modern anayasalardan hiç de geri kalmayan hükümler getirmiştir. Kânûn-ı Esâsî'nin birçok maddesi sonraki anayasalara da dayanak olmuştur.⁵³

III. Fasıl “Vükelâ-yı Devlet” (md. 27-38).

“Vükelâ-yı Devlet/Bakanlar Kurulu” başlığını taşıyan bu bölümde hükümet/yürütme organına ilişkin konular düzenlenmiştir. Kânûn-ı Esâsî'nin getirmiş olduğu hükümet sisteminde yürütme organı padişah ve Vükelâ-yı Devlet şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Padişahın yetki ve hakları birinci bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde ise Vükelâ-yı Devlet'in atanma, yetki ve sorumlulukları ele alınmıştır. Yürütmenin hükümet kanadı olan Vükelâ-yı

⁵¹ Aydın, “Kânûn-ı Esâsî”, 24/329; Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, 144-147; Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 182-184.

⁵² “Kânûn-ı Esâsî'nin tam metni için bk. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-Kanun-ı-Esasîsi>. (Erişim: 13.02.2024).

⁵³ Murat Kurbanlı, 1876 Tarihli Kanuni Esasınin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi ve Yürürlükten Kaldırılması (Konya: KTO Karatay Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 53.

Devlet; sadrazam, şeyhülislam ve vekiller/bakanlardan oluşmaktadır.⁵⁴

IV. Fasil "Memurin" (md. 39-41).

Bu bölümde memurların tayin, azil, hak ve sorumlulukları düzenlenmiştir. Memurların belirli bir usul dahilinde, liyakat ve ehliyete göre seçileceği ilkesi, görevden alınmayı gerektirecek bir eylemde bulunmak, istifa etmek veya zaruri bir halin olması dışında görevden alınma ve görev alanının değiştirilmemesi teminatı getirilmiştir.

V. Fasil "Meclis-i Umûmî" (md. 42-59).

Yasama organı olan "Meclis-i Umûmî/ Millet Meclisi" başlığı altındaki bu bölümde Heyet-i Meb'ûsan ve Heyet-i Âyân'dan oluşan meclis ile ilgili konular işlenmiştir. Meclisin çalışma dönem ve koşulları, üyelerinin hak ve sorumlulukları, toplantı ve karar yeter sayısı, oy kullanma usulü, yasama faaliyetini kimlerin nasıl yapacakları ve müzakerelere kimlerin katılabileceği konuları ele alınmıştır.

VI. Fasil "Heyet-i Â'yân" (md. 60-64).

Bu bölümde yasama organı olan Meclis-i Umûmî'nin ilk kanadı olan Heyet-i Âyân'ın üyelerinin sayısı, kimlerden ve nasıl seçilecekleri, hak, yetki ve sorumluluklarının neler olduğu düzenlenmiştir. Tamamı daha önce devlet hizmetinde bulunmuş adeta akil insanlar arasından seçilip bizzat padişahça atanan Heyet-i Âyân'ın amacı, seçilmişlerden meydana gelen Meclis-i Meb'ûsan'ı denetlemektir.

VII. Fasil "Heyet-i Meb'ûsan" (md. 65-80).

Bu bölümde Meclis-i Umûmî'nin diğer kanadı olan Heyet-i Meb'ûsan üyelerinin sayısı, seçilme şartları, görev süreleri ve mahalli, hakları, yetki ve sorumluluklarının neler olduğu, yasama faaliyetlerinin nasıl işleyeceği düzenlenmiştir.

VIII. Fasil "Mehakim" (md. 81-91).

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin bir sonucu olarak bir devletin üç temel kuvveti vardır. Bunlar yasama, yürütme ve yargıdır. Buraya kadar yürütme organı olan padişah ve Vükelay-ı Devlet ile yasama organı olan Meclis-i Umûmî'ye ait konular işlenmişti. Bu bölümde ise yargı kuvvetine ait mahkeme, hâkim ve savcılık konuları ele alınmıştır. Şöyle ki mahkemelerin bağımsızlığı, davaya bakma ödevi, görev ve yetkileri, yargılamanın aleniliği, hâkimlere ait

⁵⁴ Kurbanlı, 1876 Tarihli Kanuni Esasinin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi ve Yürürlükten Kaldırılması, 59-68.

hükümler ve savcılık kurumu işlenmiştir.

IX. Fasil “Dîvân-ı Âlî” (md. 92-95).

Bu bölümde Yüce Divan/yüksek mahkeme olan Dîvân-ı Âlî'nin kuruluş amacı ve görevi, daireleri, dairelerin üye sayıları ve üyelerin kimlerden olacağı, savcılığın karar alma sayısı ve alınan hüküm kararının kesin olduğu anlatılmıştır.

X. Fasil “Umûr-ı mâliyye” başlığını taşır. (md. 96-107.)

Bu bölümünde mali meselelere ilişkin Bütçe Kanunu, Kesin Hesap Kanunu ve Divan-ı Muhasebat kanun ve kurumları çerçevesinde devletin gelir ve giderlerinin nasıl olacağı belirtilmiştir.

XI. Fasil "Vilâyât" (md. 108-112).

Devletin idari teşkilatlanmasına ve yerel yönetimlere ayrılmış olan bu bölümde yönetimde yetki genişliği ve iş bölümü esaslarının asıl olduğu vurgulanmıştır.

XII. Fasil "Mevâdd-ı Şetta" (md. 113-119).

“Değişik maddeler” başlığını taşıyan bu son bölümde padişahın sürgün yetkisi ve olağanüstü hâl, mecburi ilkokul eğitimi, Kânûn-ı Esâsî'nin hükümlerinin bağlayıcılığı, anayasa değişikliği, Heyet-i Âyan'ın anayasayı yorumlama yetkisi, anayasanın kabulünden önce mevcut olan kanunların durumu ve geçici seçim talimatnamesinin süresi belirtilmiştir.

İlk yazılı Türk anayasası kabul edilen Kânûn-ı Esâsî, bir devletin temel unsurları olan vatan, millet ve hakimiyet ile vatandaşların temel hak ve hürriyetlerini düzenlemiştir. Şöyle ki devletin vatan, millet ve hakimiyet unsurları ile bir bütün olduğunu ve tüm Osmanlı tebaasının vatandaşlık hakkı olup temel hak ve hürriyetlerden yararlanabileceğini ifade ettikten sonra hakimiyet unsuru kapsamında kuvvetler ayrılığı ilkesi gereği yasama, yürütme ve yargı kurumlarını ayrı ayrı düzenlemiştir. Bu kapsamda devlet başkanı olan padişahın hak ve yetkileri, yürütme organı olan Vükelâ-i Devlet'in oluşturulması ve sorumlulukları, yasama organı olan Meclis-i Umûmî'nin yapısı ve görevleri, yargı yetkisi olan normal ve yüksek mahkemelerin işleyişleri ayrı ayrı ele alınmıştır. Burada gerek yürütmede gerekse yasamada padişahın yetkilerinin oldukça fazla olduğunu dikkate aldığımızda bugünkü gibi tam bir kuvvetler ayrılığı olmadığı da gayet açıktır. Ayrıca hakimiyet unsurunun istikrarlı bir şekilde devam edebilmesi için gerekli olan devletin mali işleri ile ilgili konular da ele alınmıştır. Son olarak da Kânûn-ı Esâsî'nin bağlayıcılığı, değişikliği, kim tarafından yorumlanacağı ve önceki kanunların durumunun ne olacağı ifade

edilmiştir.⁵⁵

2. Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/İslam Hukuku Kaynaklı Oluşu Meselesi

Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/İslam hukuku kaynaklı olup olmadığını görebilmemiz için özellikle hazırlık aşamasındaki tartışmalarda ve anayasa tasarılarının oluşturulmasında ulemanın yerinin ve etkisinin ne olduğuna bakmamız gerekmektedir. Zira Osmanlı hukuk sistemi şer'î hukuka dayalı olduğu için genel anlamda İslam hukukunun devlet anlayışı toplumda bilinmekle birlikte yeni yapılacak olan anayasada nelerin şer'î hukuka aykırı olabileceği özellikle İslami ilimleri tahsil etmiş olan ulemanın yetki sahasına girmektedir. Bu sebeple komisyon oluşturulurken üyelerinin tamamının üst düzey devlet hizmetinde bulunmuş, diğer devletlerin yönetim biçimlerini bilen, kanunlardan anlayan ve bunlardan gerekli olanları seçmeye muktedir asker ve bürokratlarla birlikte ulemanın da olmasına özellikle dikkat edilmiştir.⁵⁶ Bu ise bize sadece başka bir anayasanın tercüme edilerek olduğu gibi alınmak istenmediğini, onlardan istifade edilmekle birlikte hazırlanacak olan anayasanın Osmanlı devlet ve toplum yapısına uygun olması için Osmanlı'da uygulanmakta olan şer'î ve örfî hukuka aykırı olmaması gerektiği anlayışını da göstermektedir. Nitekim Kânûn-ı Esâsî'nin şer'î hukuka uygunluğu bağlamında hem hazırlık aşamasında hem de nihai metnin oluşturulmasında o günkü tartışmalara baktığımızda bu anlayışın hakim olduğunu görmekteyiz. Şimdi bu tartışmalarda ulemanın tavrının ne olduğunu ve Kânûn-ı Esâsî'ye katkısının hangi mahiyette olduğunu ortaya koyamaya çalışacağız.

2.1. Hazırlık Aşamasındaki Tartışmalar

Meşrutî sisteme geçiş ve bunun için bir anayasa hazırlanması gerektiği ve bunun şer'î hukuka uygunluğu noktasında Yeni Osmanlılar'ın başını çektiği grup kamuoyunda bu anlayışın fikri alt yapısını oluşturmakla birlikte işin siyasi sürecini yönlendirmede Midhat Paşa öncülük etmiştir.⁵⁷ Ulemanın ilk defa V.

⁵⁵ Kânûn-ı Esâsî'nin bir değerlendirmesi için bk. Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", 1/18-20; Tunaya, "1876 Kanûn-ı Esâsîsi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", 1/28-33.

⁵⁶ Kânûn-ı Esâsî'nin oluşturulması için padişahın kararı ile kurulan komisyonda yer alan 23 kişiden 10 kişinin ulemadan olması bu anlamda önemlidir. Komisyonda yer alan Ahmed Cevdet Paşa dışında ilmiyeden olan on kişi şunlar olmalıdır: 1. Seyfeddin Efendi (Şûrâ-yı Devlet âzasından, eski kazaskerlerden), 2. Ahmed Hilmi Efendi (Temyiz Mahkemesi reisi, Mecelle heyetinden), 3. Uryanîzâde Ahmed Esad Efendi (1878-1889 arasında şeyhülislâm), 4. Fetva Emîni Halil Efendi (1877-1878 yılları arasında şeyhülislâm), 5. Kütahyalı Asım Efendi (kazasker ve Meclis-i Meşâyih reisi), 6. Pirîzâde Sahip Molla Bey (1909-1910 arası şeyhülislâm), 7. Ramiz Efendi (eski Temyiz Mahkemesi reislerinden), 8. Bağdatlı Emin Efendi (Bağdat müftüsü), 9. Karînâbâdlı Ömer Efendi (Fetva emîni, evkaf müsteşarı), 10. Mustafa Hayrullah Efendi (kazasker).Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 173.

⁵⁷ Ayhan Ceylan, "Meşrutiyete Bir Dayanak Olarak Meşveret Düşüncesi", 100. Yılında II.

Murad döneminde oluşturulan geniş katılımlı bir mecliste tartışmalara katıldığı görülmektedir. Bu tartışmalarda “meşrutî sistem” ile “anayasa hazırlanması” hususu genelde birlikte ele alınmıştır. Aslında bu tartışmaların özünde padişahın yetkilerini sınırlandırmak için onun karşısında bir “temsilciler meclisi” gücü oluşturmak, anayasanın da bunu hukuki güvence altına almak maksadıyla hazırlanmak istendiği görülmektedir.⁵⁸

Meşrutiyete geçmenin ve bunun için bir anayasa hazırlamanın gerekliliği hususu, şer'î bir tartışmadan ziyade siyasî bir tartışma olarak ele alınmıştır. Çünkü bu işe öncülük eden ve bu konuda en çok fikir beyan eden bazı devlet adamları ile onlara yön vermek isteyen bazı aydınlardı.⁵⁹ Ayrıca yapılan tartışmalardan anlaşıldığına göre meselenin şer'î yönden itiraz edilecek fazla bir durumunun olmadığı, zira haddizatında şer'î yönetimde işlerin istişare ile olması gerektiği, bu tartışmalara katılan tüm taraflarca bilinmekteydi. Nitekim bu ilkenin Kur'an'ın açık emri olması yanında hem Hz. Peygamberin uygulamalarında hem de karar alma mekanizması olarak tarih boyunca Osmanlı yönetim sisteminde değişik şekillerde uygulandığı sadece ulema tarafından değil tüm taraflarca bilinmekteydi. Zira genel kabulün aksine Osmanlı'da meşrutiyetçi yaklaşımlar, sadece Batının etkisiyle değil İslam'ın siyasal geleneği içerisinde köklü bir dayanak ve geçmişe sahip olan şûra uygulamasının izlerini taşımaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte böylesine siyasî bir konuda ulemanın yer alması, hem Osmanlı'da her zaman önemli siyasî ağırlığa sahip olan ulemanın da oluşturulacak olan bu yöndeki siyasi görüşe katkı sunması, hem de muhtemel gelişmelerde ulemanın muhalefetini asgariye indirmek amaçlanmıştır.⁶¹

Hukuki alandaki istikrarlı değişime her zaman açık olan ulemanın, gündemin sıcak siyasal tartışmaları karşısında genelde ihtiyatkar ve muhafazakâr bir tutum takındığı bilinmektedir. Daha çok siyasi arenada cereyan eden “meşrutiyet” tartışmaları karşısında biraz sonra görüşlerini vereceğimiz ulemanın bir kısmı sessiz kalırken, diğer bir kısmının ise aynı tavır gereği muhalif olduğunu görmekteyiz. Muhalif olan ulemanın yaklaşımını iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi, böyle bir meşrutî sisteme ve anayasaya ihtiyaç olup olmadığı, diğeri ise muhteva ile ilgilidir. Meşrutî sisteme ve

Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu 22-24 Ekim 2008 Bildiriler (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009), 57.

⁵⁸ Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 184.

⁵⁹ Kurbanlı, 1876 Tarihli Kanunî Esasınin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi ve Yürürlükten Kaldırılması, 27.

⁶⁰ Büşra Kadioğlu, “Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'de Meşveret Kavramı (Hürriyet ve Meşveret Gazeteleri Bağlamında)”, FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 22 (Güz 2023), 56-57, 59.

⁶¹ Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 185.

anayasaya ihtiyaç olup olmadığı noktasında ulemanın bir kısmı, bunun şer'î hukuka aykırı olmamakla birlikte siyaseten böyle bir uygulamanın zararlı olacağını düşünürken, diğer bir kısmı ise böyle bir uygulamanın şer'î hukuka aykırı olduğu kanaatini taşımaktadır. Muhtevaya yönelik itirazları da iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi böyle bir anayasanın bidat olduğu hususu, diğeri ise öngörülen yeni sistemde yasama yetkisine sahip bir mecliste Müslümanlarla gayrimüslimlerin aynı yetkiye sahip olmaları meselesidir.⁶²

Meşrutî sisteme ve anayasaya ihtiyaç olduğunu savunan taraf ile şer'î veya siyasi gerekçelerle muhalif olan her iki tarafta da ilmiyeden önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Bu tartışmalarda ilmiye mensupları arasında öne çıkanların görüşleri şu şekildedir.

Daha önce anayasa ve meşrutiyet fikrine daha yakın olduğu görülen Ahmed Cevdet Paşa'ya göre devletin başında akıllı bir padişahın olması halinde onun yetkilerini sınırlandıracak bir anayasaya ve meşrutî sisteme ihtiyaç yoktur. Çünkü şer'î hukukta devlet başkanının yetkileri zaten sınırlıdır.⁶³ Tanzimat sonrası yapılan kanunlaştırma çalışmalarında zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek kanunların İslam hukukunun kaynaklarının esas alınarak yapılması gerektiğini savunan ve Mecelle'nin hazırlanmasında bu tavrını ısrarla sürdüren ve bu konuda başarılı olan Ahmed Cevdet Paşa'nın Kânûn-ı Esâsî'ye karşı olması, dinî bir gerekçeye değil, siyasi bir sebebe dayandığı söylenebilir. Her ne kadar Abdülhamid'e verdiği mütalaalarında genelde meşrutiyete karşı çıktığı bilinmekteyse de Kânûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasında komisyonunda görev alıp alt komisyonlardan birinin de başkanı olarak aktif görev alan Ahmed Cevdet Paşa'nın Kânûn-ı Esâsî'ye esasen karşı olması düşünülemez. Karşıtlığının sebebini Midhat Paşa'nın hazırladığı, meclise önemli yetkiler vererek padişahın yetkilerini önemli ölçüde kısıtlayan Kanun-ı Cedîd adlı tasarıda aramak gerekir. Çünkü Ahmed Cevdet Paşa'nın daha önce aktardığımız üzere, "kendisinin bazı noktalarda Midhat Paşa'ya karşı çıktığını, ancak Midhat Paşa'nın padişahın onayına Meclis-i Vükelâ'da son şekli verilen metni değil, komisyonunda benimsenen metni sunarak kendi istediği metnin kanunlaştırılmasını sağladığını söylemesi" bu kanaatimizi güçlendirmektedir.⁶⁴

Ahmed Cevdet Paşa gibi Kânûn-ı Esâsî komisyonunda görev alıp da meşrutî sisteme ve anayasaya karşı çıkanlardan biri de Fetva Emîni Kara Halil

⁶² Midhat Efendi Ahmed, *Üss-i İnkılâb* (İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası, 1295), 2/179-180; Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 314; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 185.

⁶³ Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 332.

⁶⁴ Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 186-188; Aydın, "Kânûn-ı Esâsî", 24/329.

Efendi'dir. Ancak Halil Efendi'nin itirazı dini gerekçe ile. Şöyle ki o meşrutiyetin şer'î hukuka uygun olduğunu savunanların delil olarak ileri sürdükleri “istişareyi emreden ayetin” kapsamına sadece Müslümanların girdiğini dolayısıyla gayrimüslimlerin de söz sahibi olacağı meclisle oluşturulan meşrutî sistemin ve bunu sağlayacak bir anayasanın şer'an doğru olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵

Kânûn-ı Esâsî'ye en çok muhalefet edenlerden biri Rumeli kazaskerlerinden Gürcü Şerif ile Dağıstanlızâde Muhiddin Efendi'dir. Dahiliye Nazırı Memduh Paşa, “Sultan Abdülhamid'in tahta geçtikten sonra ulemanın, Kânûn-ı Esâsî'nin gereksizliğine dair Saraya görüş bildirmelerini yönlendirmek amacıyla, Saray başımamı Yusuf İzzeddin Efendi'yi görevlendirdiğini, fakat Yusuf Efendi'nin görüştüğü hocaların henüz içeriğini bilmediğimiz bir kanun hakkında olumlu veya olumsuz bir şey söylememiz doğru olmaz dediklerini” yazmaktadır.⁶⁶ Bu iddia doğru olduğu takdirde beraber hareket eden Gürcü Şerif, Muhiddin Efendi ve etrafındakilerin muhalefet etmesinin sebebi şer'î gerekçeler değil daha çok Sarayın yönlendirmesi ile olduğu söylenebilir. İrtem de “Kazasker Gürcü Şerif'in, meşrutiyetin ilan edilmesi halinde Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'nin uzun süre makamında kalacağını düşünerek, kendisinin muhalefet etmek ve dikkatleri üstüne çekmek suretiyle meşihat makamına gelmeyi arzuladığını” yazmaktadır.⁶⁷

Meşrutiyet taraftarı ulemadan olup aynı zamanda hazırlık komisyonunda yer alan ve yayımladığı Hükümet-i Meşrûta adlı risâlesiyle meşrutiyeti savunan Esad Efendi, “buna karşı çıkan ulemanın bir kısmının, Müslüman-gayrimüslim vekillerden oluşacak olan meclisin şer'an doğru olmadığını düşündüklerini halbuki buradaki vekillerin bir davadaki davacı konumunda olduğunu bilseler buna itiraz etmeyeceklerini,⁶⁸ diğer bir kısmının ise sırf kendilerinin ve çocuklarının devam edegelen şahsî menfaatlerini ve ikballerini düşündükleri için karşı olduklarını” yazar.⁶⁹ Esad Efendi'ye göre bu anayasa şer'iate göre yapılacaktır. Kurulacak olan meclisin başlıca görevi hattı-ı hümayunun emrettiği

⁶⁵ Hanioglu, “Meşrutiyet”, 29/390; Berkes, Türkiye'de çağdaşlaşma, 315, 321; Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 188.

⁶⁶ Mehmed Memduh Paşa, Esvat-ı sudur (İzmir: Vilayet Matbaası, 1328), 89-90.

⁶⁷ Süleyman Kani İrtem, Birinci Meşrutiyet ve Sultan Abdülhamid: Midhat Paşa-Abdülhamid kavgasının içyüzü (İstanbul: Temel Yayınları, 2004), 8.

⁶⁸ Yazar burada İslam hukukunda ittifakla kabul edilen bir duruma işaret etmektedir. O da gayrimüslim birisinin Müslüman birisini mahkemede dava edebileceği meselesidir. Oluşacak mecliste gayrimüslim vekillerin tıpkı mahkemede davacı konumunda olduklarını ifade etmektedir.

⁶⁹ Süleyman Paşazade Sami (ed.), Süleyman Paşa muhakemesi: 1293 Osmanlı-Rus muharebesinden (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1328), 85.

gibi ahkām-î şer'iyye üzerine çıkarılacak olan kanunların icrasına nezaret etmek olacaktır.⁷⁰ Esad Efendi, bu sözleriyle gelişmelere nasıl baktığını ortaya koymaktadır. Esad Efendi'nin bu risalesinin Kanûn-ı Esasî'yi doğrudan etkilediği bilinmemekle birlikte kamuoyunu önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca geniş katılımlı bir istişare toplantısında Esad Efendi bu görüşlerini dile getirerek Midhat Paşa'nın görüşlerine ulemanın desteğini sağlamıştır.⁷¹

Kendisi de Kanûn-ı Esasî'ye taraftar olan Ahmed Midhat Efendi, Üss-i İnkılâb adlı eserinde dönemin tartışmalarını genişçe ele alarak anayasaya ve meşrutî bir yönetime taraftar olanlarla muhalif olanların görüşlerine yer vermiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin burada ortaya koyduğu görüşleri, aynı zamanda yeni sistemi destekleyen ulemanın görüşleri olarak görmek de mümkündür. Ahmed Midhat Efendi'ye göre şer'î hukuk, hem halifenin hem de Müslim-gayrimüslim halkların hukukunu tayin etmiştir ki bunun da bir "meşrutiyet" idaresi anlamına geldiği gayet açıktır. Ayrıca "iş hakkında onlarla istişare et"⁷² emri, İslami bir hükümetin esasının "meşveret" olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fıkhın temel esaslarından biri olan "Zamanın tagayyuratına göre ahkâmın tagayyuratu" esasına göre, "kıyas-ı fukaha", "icma-ı ümmet" ve "irade-i halife" ile zamanın ihtiyaçlarına göre çıkarılacak bir hükmün ve kanunların şeriatın hilafına bir bid'at olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Şer'î hukuktaki bu temel ilkeler meşrutiyetin ve yeni bir yasa yapmanın meşru oluşu için yeterlidir. Gerek basında gerekse özel mahfillerde bu gerçekler anlatılınca aslında muhaliflerin dahi bunu kabullendiklerini ancak bu sefer de gayrimüslimlerin istişareye katılmaları meselesini ileri sürdüklerini söyleyen Ahmed Midhat Efendi, onlara karşı Kur'an ve Sünnet'ten bazı deliller getirerek istişarede gayrimüslimlerin yer almasının caiz olduğunu ifade eder.⁷³

Ahmed Midhat Efendi'nin, bu görüşünü desteklemek için getirmiş olduğu deliller ise şunlardır: "Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun."⁷⁴ ayeti her şeyi erbabına sormayı emrettiğine göre ehil oldukları konularda gayrimüslimlere danışmanın da bu emir kapsamında olduğunu ifade eder. Hz. Peygamberin, henüz Müslüman değilken Ebû Süfyan'ı, harp gibi önemli bir konunun konuşulacağı bir istişare meclisine kabul ettiğini, Hendek savaşı

⁷⁰ Süleyman Paşazade Sami, Süleyman Paşa muhakemesi: 1293 Osmanlı-Rus muharebesinden, 88.

⁷¹ Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 321; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 192.

⁷² Âl-i İmrân 3/159.

⁷³ Ahmed, Üss-i İnkılâb, 2/180-181.

⁷⁴ Nahl 16/43.

öncesinde yapılan istişarelerde Yahudilerin de bulunduğu, şehrin etrafına hendek kazma fikrinin de onlardan geldiğini ifade eder. Bu durum Heyet-i Meb'ûsan'da gayrimüslimlerin yer alabilmesinden farklı bir şey değildir der.⁷⁵

Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/İslam hukuku kaynaklı olup olmadığını görebilmemiz için hazırlık aşamasındaki tartışmalara baktığımızda bu işe öncülük edenlerin genelde bazı paşaların veya bazı mütefekkirlerin olması münasebeti ile daha çok siyasi mecrada cereyan ettiğini ulemanın ise meseleye ihtiyatlı yaklaştıklarını görmekteyiz. Ulemanın bir kısmı şer'î hukuk çerçevesinde devlet başkanlarının ve diğer görevlilerin görev tanım ve sınırlarının belli olması sebebiyle yeni yapılacak olan düzenlemenin şeri'ata aykırı olmayacağını düşünerek meseleye sessiz kalmıştır. Diğer bir ifade ile sessiz kalan ulema bu yaklaşımlarıyla, İslam tarihi boyunca tüm İslam devlet idarelerinde değişik şekillerde uygulaması var olan "istişare kurumu" ve "devlet başkanının yetkilerinin sınırlandırılmış olması" meselenin şer'î açıdan tartışmaya gerek olmadığını ortaya koymaktadır. Ulemanın bir kısmı da yeni yapılacak düzenlemeyi aynı gerekçelerle desteklerken diğer bir kısmı ise karşı çıkmıştır. Karşı çıkanların bazıları siyasi gerekçelerle bunun doğru olmadığını savunurken bazıları da şer'î gerekçelerle karşı çıkmışlardır. Netice itibarı ile Midhat Paşa'nın başını çektiği liberal-reformist kanat, padişah hakları konusunda muhafazakâr davrananlar ile sürekli çatışmak ve zaman zaman da geri adım atmak zorunda kalmıştır.⁷⁶

2.2. Tasarılar ve Kabul Edilen Metinde Ulemanın Katkısı

Tasarılar ve nihaî metin üzerinde ulemanın etki ve katkısını net bir şekilde ortaya koyacak yazılı bir metin bulunmamakla birlikte komisyonda ulemanın da yer aldığını dikkate aldığımızda tasarılar ile son metin arasında yapılacak bir mukayesede, bu etkinin dolaylı da olsa var olduğunu söylememiz mümkündür.

Kaynaklarda genellikle Kanûn-ı Esâsî'nin hazırlanması safhasında bugüne kadar bilinen Mithat Paşa tasarısı, Sait Paşa tasarısı ve Süleyman Paşa tasarısı dışında, iki ayrı tasarı daha vardır. Bunlardan ilki katalog kayıtlarında

⁷⁵ Ahmed, Üss-i İnkılâb, 2/182-183. Burada bu örnekleri veren yazar herhangi bir kaynak göstermemektedir. Hz. Peygamberin Medine'ye geldiğinde oradaki Yahudi ve müşriklerle "Medine Anayasası" olarak kabule edilen ortak bir sözleşme yapması örneği daha kesin ve yaygınken vukuunda şüpheler barındıran bu iki örneği -kaynağını da göstermeden- vermesi doğrusu kendi görüşünü kuvvetlendirmek gayesi ile olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Midhat Efendi'nin kitabından alıntı yapan Mehmet Gayretli de birinci örnek için bir açıklamada bulunmazken ikinci örneğin kaynak sorununa işaret etmiştir. bk. Gayretli, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları, 194.

⁷⁶ Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", 1/19.

"Kânûn-ı Esâsî layihasıyla, Meclis-i Vükela'nın vazifelerine müteallik kararname müsveddesinin, Namık Kemal, Said Paşa ve diğerleri tarafından düzeltilmiş olan nüshaları" ismiyle yer alan 113 maddelik tasarıdır. Bu tasarı, üzerindeki notlardan anlaşıldığına göre Kânûn-ı Esâsî hazırlık komisyonu tarafından hazırlanmıştır. Diğerisi ise 130 maddelik "Kânûn-ı Esâsî müsveddesinin Saffet Paşa eliyle düzeltilmiş nüshası" olarak kayıtlara geçmiştir ki düzeltilip genişletilerek, Kanûn-ı Esâsî'ye dönüştürülen tasarı budur.⁷⁷ Tüm bu tasarıların ve nihai metnin muhtevalarına karşılaştırmalı olarak baktığımızda ulemanın katkısının olup olmadığını dolayısıyla Kânûn-ı Esâsî'nin İslam hukuku kaynaklı olup olmadığını görebiliriz.

İlk önce hazırlanan Midhat Paşa'ya ait "Kânûn-ı Cedîd" adlı tasarının kaynakları konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Tunaya, bu tasarının matbu ve el yazması olmak üzere iki ayrı metni bulunduğunu ve bunlar arasında da farklılıklar olduğunu, dengesiz bir meşrutiyet rejimi olduğunu belirtmektedir.⁷⁸ Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi'ye yazdığı bir mektupta, Üss-i İnkılâb'da neşredilen Kânûn-ı Cedîd'in Midhat Paşa tarafından değil bir başkası tarafından hazırlandığını iddia eder.⁷⁹ Daha önce Ermeni cemaati için hazırlanan Ermeni Anayasası'ndan tecrübe sahibi olan Odyan Efendi'nin Midhat Paşa'yla yakın ilişki içinde bulunması bu iddiaya mesnet olabilir.⁸⁰

Odyan Efendi'nin Midhat Paşa için bir anayasa müsveddesi hazırlamış olabileceğini söyleyen Gayretli de İrtem'den naklen Halil Rıfat Paşa'nın torunu Vedat Örfi Bey'in Abhülhamid'in Beylerbeyi Hatıratı adlı eserinde böyle bir düşünceye haklılık verecek şu ibarelere yer verir: "Diyorlar ki Kânûn-ı Esâsî'nin vazıı Midhat Paşa'dır. Midhat Paşa Kânûn-ı Esâsî'nin behemehal ilan olunmasını teklif ettiği zaman hiçbir devletin kânûn-ı esâsîsini tetkik etmemiş, bu babda esaslı bir fikir edinmemişti. Rehberi Odyan Efendi idi."⁸¹ Berkes de Midhat Paşa'ya ait anayasa tasarısının Odyan Efendi tarafından hazırlandığını söylemektedir.⁸² Ancak Midhat Paşa'nın bu tasarıyı başkasına hazırlattığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu tasarıda yer alan bazı maddelerin daha önce hazırlanmış batı ülkelerinin anayasalarında yer almış olması mümkündür. Fakat bu, bu tasarının onlardan alınmış olduğu anlamına gelmez. Nitekim bu tasarının ilk maddesinde kaynağına işaret edecek şekilde açıkça, "Osmanlı devletinin

⁷⁷ Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 557, 571.

⁷⁸ Tarık Zafer Tunaya, "Midhat Paşa'nın Anayasa Tasarısı: Kânûn-ı Cedîd", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/30.

⁷⁹ Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, 2/2. Kısım, 96.

⁸⁰ Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 197.

⁸¹ Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 197.

⁸² Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, 338 21 nolu dipnot.

idare usulü esasen Şer‘-i şerife bağlıdır.”⁸³ denmektedir. Hazırlanan metnin de bu temel ilkeye aykırı olması beklenemez.⁸⁴

Kânûn-ı Cedîd ile Kânûn-ı Esâsî karşılaştırmalı olarak okunduğunda görülecektir ki anayasa ve meşrutiyet tartışmalarında siyasi veya dini gerekçelerle muhalif olan ulemanın söylemleri açısından bakıldığında her iki metin arasında önemli derecede fark bulunmamaktadır. Her iki metinde de siyasi veya şer‘î gerekçelerle karşı çıkanları tatmin edecek şekilde padişaha geniş yetkiler verilmekte, hemen hemen mevcut durum anayasal güvence altına alınmakta, devletin şeri‘ata bağlılığı açıkça beyan edilmektedir. Gayrimüslimlerin mecliste yer alması hususu her ikisinde de benzer şekilde ele alınmıştır. Anlaşılan o ki tartışmaların odak noktası olan bu meseleler her iki metinde de aynı şekilde ele alınmıştır. Sonucun bu şekilde olmasında muhalif olan ulemanın muhalefetinin ve Abdülhamid’in padişahın egemenlik haklarını garanti altına alma ısrarının etkili olması muhtemeldir.

Said Paşa'nın Fransız anayasalarını tercüme ederek hazırlamış olduğu tasarı büyük oranda bu anayasaları yansıtmakta olduğu için bunda ulemanın etkisinin olduğu söylenemez. Kânûn-ı Esâsî komisyonunun bu tasarıdan istifade ettiği bazı ifade ve ibarelerin benzer olmasından anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Kanun-i Esâsî'nin Fransa anayasasından yararlanılarak hazırlandığı kanaatine varılamaz. Çünkü bu tasarının Kânûn-ı Esâsî'ye etkisi Midhat Paşa tasarısına göre çok daha sınırlı olmuştur.⁸⁵

Süleyman Paşa tasarısı, "Kanûn-ı Esâsî Müsveddesi" adı ile yazılmıştır. 45 madde'den oluşan tasarıda herhangi bir bölüm başlığı bulunmamaktadır. Hükümler madde 1'den madde 45'e kadar sıralanmıştır.⁸⁶ Bu tasarıyı Süleyman Paşa Muhakemesi adlı eserinde veren Süleyman Paşazade Sami şöyle bir not düşmüştür. "Bu müsvedde bervech-i bâlâ kırk beş maddeden ibâret olup maddelerin tertipsizliğine ve birçok esasın noksan olmasına bakılırsa bir gün aceleten kaleme alınmış ve tekrar mütâlâa ve tashih olunmamıştır."⁸⁷ Gerçekten

⁸³ Ahmed, *Üss-i İnkılâb*, 2/321.

⁸⁴ Bu tasarının tüm maddeleri için bk. Ahmed, *Üss-i İnkılâb*, 2/321-333; Tunaya, "Midhat Paşa'nın Anayasa Tasarısı: Kânûn-ı Cedîd", 1/30-31; Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 559. 5 nolu dip notta belirttiği yüksek lisans tezi.

⁸⁵ Said Paşa tasarısının tam metni için bk. Ahmed, *Üss-i İnkılâb*, 2/333-355; Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 560-562; Namık Kemal bu tasarının Meclise hiç gelmediğini söylemektedir. bk. Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, 2/90.

⁸⁶ Süleyman Paşa tasarısının tam metni için bk. Süleyman Paşazade Sami, Süleyman Paşa muhakemesi : 1293 Osmanlı-Rus muharebesinden, 62-66, 1 nolu dip not.

⁸⁷ Süleyman Paşazade Sami, Süleyman Paşa muhakemesi: 1293 Osmanlı-Rus muharebesinden, 66.

de genel olarak maddelere bakıldığında ve diğer tasarılar dikkate alındığında bu tasarının biraz itinasız bir şekilde ele alınan bir müsvedde olduğu görülecektir.⁸⁸ Bu tasarının Kânûn-ı Esâsî'ye etkisinin olduğuna dair kesin bir bilgi olmadığı gibi karşılaştırmalı olarak bakıldığında da böyle bir izlenim vermemektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz diğer iki tasarının her ikisi de Kânûn-ı Esâsî hazırlık komisyonu tarafından hazırlanan çalışmalar üzerinde daha sonra yapılan bazı düzeltmeler neticesinde ortaya çıkan tasarılardır.

Bunlardan ilki, bir mukaddime ve 11 bölüm altında toplam 113 maddedir. Bu tasarı komisyon tarafından hazırlanmış ve Bakanlar Kurulu'na sunulmuş orada da bazı ifadeler çıkarılmıştır. Bu tasarı üzerinde daha sonra Namık Kemal tarafından bazı düzeltmeler yapılmıştır.

Diğer tasarı ise yine komisyonun hazırlayıp Saffet Paşa'nın üzerinde düzeltmeler yaptığı tasarıdır ki bu 12 bölüm ve 130 maddedir. Bazı maddeleri bir önceki tasarı ile aynı olmakla birlikte bu tasarı değişik madde ve konuları da kapsamaktadır. Düzeltilip genişletilerek, Kanûn-ı Esâsî'ye dönüştürülen bu tasarının bölüm başlıkları ve maddeleri şu şekildedir; Memâlik-i Devlet-i Osmaniye (M. 1-3), Zât-ı Hazret-i Padişahı (M. 4-6), Tebaa-ı Osmâniye'nin Hukuk-ı Ummiyesi (M. 7-26), Vükelâ-ı Devlet (M. 27-42), Memurin (M. 43-45), Meclis-i Umûmî (M. 46-66), Heyet-i Âyân (M. 67-71), Heyet-i Mebûsan (M. 72-88), Mehâkim (M. 89-105), Muvâzene (M. 106- 118), Vilâyât (M. 119-124), Mevâd-ı Şettâ (M. 125-130).⁸⁹

Her iki tasarının da komisyon tarafından hazırlanmış olması ve özellikle ikinci tasarının üzerinde gerekli düzeltmeler yapılarak Kanûn-ı Esâsî'ye dönüştürülmüş olması da göstermektedir ki bu tasarılar ile Kanûn-ı Esâsî arasında ciddi farklar bulunmamaktadır.

Tespit etmeye çalıştığımız bu anayasanın İslam hukuk kaynaklı olup olmadığı noktasından baktığımızda karşımıza şu sonuçlar çıkmaktadır. Birincisi daha önce İslam dünyasında 1861'de Tunus'ta ilan edilmiş anayasadan başka bir anayasa bulunmadığı için sistem olarak nasıl bir anayasa yapılacağı bilinmemekteydi. Bu açıdan bakıldığında Kanûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasında sistem açısından daha önce batıda hazırlanmış olan anayasalardan istifade edildiği görülmektedir. Diğer taraftan klasik fıkıh kitaplarında devlet idaresi ile alakalı konular farklı bir tasnif ile değişik başlıklar altında incelendiğinden hazırlanan bu anayasanın doğrudan bu eserlerden kaynak verilerek

⁸⁸ Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 563.

⁸⁹ Kılıç, "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı", 573. Bu tasarının metni aynı eserin 590-600 sayfalarında yer almaktadır.

hazırlandığını söylemek mümkün değildir. Ancak Kanûn-ı Esâsî'nin muhtevasına baktığımızda şer'i-şerife uyulacağı özellikle vurgulanmıştır ki hazırlanmış olan metnin bu ilkeye aykırı olması düşünülemez.

Bazı yazarlara göre Kânûn-ı Esâsî, Fransa ve Belçika⁹⁰ diğer bazılarında göre ise Prusya anayasaları esas alınarak hazırlanmıştır.⁹¹ Ancak Kânûn-ı Esâsî komisyon çalışmalarına katılan Namık Kemal, “dünyada saltanatla yönetilen devletler için ne kadar kânûn-ı esasi yapılmış ise cümlesinin şerhleri ve esbab-ı mûcibe mazbatalarıyla beraber incelendiğini, onlardan seçilen kurallardan uygun olanlarının alındığını, bu yolda en az bin kitap karıştırıldığını söylemektedir.”⁹² Netice itibarı ile bu anayasada Osmanlı devletinin başından beri var olan siyasî ve hukukî yapısının temel esaslarıyla korunduğu, yeni bazı kural ve kurumların ise ilave edildiği görülmektedir.⁹³ Bu haliyle Kânûn-ı Esâsî'nin yukarıda işaret edilen ülkelerin anayasalarından yararlanılmakla birlikte tamamen onlardan iktibas edilmiş olmayıp İslam hukukunun temel ilkelerine uygun bir şekilde karma usulle hazırlandığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Türk hukukunda ilk yazılı anayasa olarak kabul edilen Kânûn-ı Esâsî'nin Milli/İslam hukuku kaynaklı olup olmadığını ortaya koymayı hedeflediğimiz bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmış bulunmaktayız.

Kurulduğu günden beri İslam hukukunu uygulamış olan Osmanlı Devleti, süreç içerisinde zamanın gerektirdiği düzenlemeleri yapmaktan geri durmamıştır. Osmanlı'da yerleşmiş bir kanunnâme geleneğine rağmen Tanzimat dönemine kadar bir hukuk dalının bütününe içine alan bir kanunlaştırma faaliyeti olmamıştır. Tanzimat'tan sonra bir taraftan milli hukuk tedvin edilirken diğer taraftan ya bazı Batılı kanunlar iktibas edilmiş ya da karma nitelikli kanunlar hazırlanmıştır.

Devletin çöküş sürecine girdiği bu dönemde meşrutî sisteme geçilmesi ve bunun için bir anayasa yapılması bazı kesimler tarafından çare olarak görülmüştür. Yeni Osmanlıların savunduğu bu fikir daha sonra Midhat Paşa öncülüğünde siyasî mecrada gelişmiştir. Bunlar bu görüşlerini İslam'ın siyasal geleneği içerisindeki en temel ilkelerinden biri olan “istişare” prensibini ortaya

⁹⁰ Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, 141; Tunaya, bu iddiaları dayanaklı olarak yoksun bulmaktadır. bk. Tunaya, “1876 Kanûn-ı Esâsîsi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, 1/28.

⁹¹ Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 590.

⁹² Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, 2/92; Tunaya, “1876 Kanûn-ı Esâsîsi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, 1/28.

⁹³ Şentop, “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü”, 657.

koyan delillere dayandırarak savunmuşlardır. Paşaların ve ulemanın bir kısmı ise padişahın yetkilerini kısıtlayacak bir anayasaya ve Müslümanlarla gayrimüslimlere eşit yasama yetkisi sağlayan meşrutî sisteme siyasi veya şer'î gerekçelerle karşı çıkmışlardır.

Meşrutî idareye geçileceği teminatını veren II. Abdülhamid'in tahta çıkışı ile Kânûn-ı Esâsî'nin hazırlanması hız kazanmış ve Sultan Abdülhamit anayasanın hazırlanmasını emrederek kendi anlayışına uygun, padişahın yetkilerinin kısıtlanmadığı bir anayasanın hazırlanmasını sağlamıştır. Farklı fikirlerin çatıştığı bir ortamda hazırlanan Kânûn-ı Esâsî, her iki tarafın da katkıları neticesinde yazılmıştır.

Ayrıca komisyon üyeleri diğer devletlerin yönetim biçimlerini bilen, kanunlardan anlayan ve bunlardan gerekli olanları seçmeye muktedir kişilerle birlikte ulemadan da seçilmiştir. Böylece o güne kadar yapılmış birçok devletin anayasası tetkik edilerek onlardan istifade edilmekle birlikte Osmanlı'da uygulanmakta olan şer'î ve örfî hukuka aykırı olmayan bir anayasa hazırlanmıştır.

Netice itibarı ile bu anayasada yeni bazı kural ve kurumlar ilave edilmekle birlikte Osmanlı devletinin başından beri var olan siyâsî ve hukukî yapısının temel esaslarıyla korunduğu görülmektedir diyebiliriz. Bu haliyle Kânûn-ı Esâsî'nin, sadece milli/ İslam hukuku kaynaklı olmayıp karma usulle hazırlandığını söyleyebiliriz.

Kaynakça/References

- Ahmed, Midhat Efendi. *Üss-i İnkılâb*. 2 Cilt. İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası, 1295.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Akademi, 10. Baskı., 2021.
- Aydın, Mehmet Akif. “Kânûn-ı Esâsî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/328-330. TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 4. Basım, 2001.
- Baykal, Bekir Sıtkı. “Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler”. *Belleten* 25/96 (Ekim 1960), 601-636.
- Baykal, Bekir Sıtkı. *Mithat Paşa : siyasi ve idari şahsiyeti*. Ankara: Kral Matbaası, 1964.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 21. Basım, 2015.
- Beydilli, Kemal. “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/430-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Mustafa Fâzıl Paşa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/300-301. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ceylan, Ayhan. “Meşrutiyete Bir Dayanak Olarak Meşveret Düşüncesi”. *100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu 22-24 Ekim 2008 Bildiriler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Çetinsaya, Gökhan - Buzpınar, Ş. Tufan. “Midhat Paşa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/7-11. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)”. *İLTED* 2/44 (2015), 303-337.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2000.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kanunlaştırma Çalışmaları*. Nizamiye Akademi, 2015.
- Gülsoy, Ufuk. “İslahat Fermanı”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/185-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Meşrutiyet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/388-393. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İnalçık, Halil. “Kanunnâme”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İrtem, Süleyman Kani. *Birinci Meşrutiyet ve Sultan Abdülhamid : Midhat Paşa- Abdülhamid kavgasının içyüzü*. İstanbul: Temel Yayınları, 2004.
- Kadioğlu, Büşra. “Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler’de Meşveret Kavramı (Hürriyet ve Meşveret Gazeteleri Bağlamında)”. *FSM İlmî Araştırmalar*

- İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 22 (Güz 2023), 53-79.
- Karayaka, Hüseyin. *İslam Borçlar Hukukunda Akit Hürriyeti*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı., 2022.
- Kaya, Gökhan. “Mekteb-i Hukuk’ta Tanzimat Fermanı’nı Anlatmak: Kemalpaşazâde Said’in Hukuk-ı Siyasiye-i Osmaniye Ders Kitabı”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69 (Mart 2021), 294-317.
- Kılıç, Selda Kaya. “1876 Anayasası’nın Bilinmeyen İki Tasarısı”. *Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi* 4 (1993), 557-635.
- Kodaman, Bayram. “Osmanlı Siyasi Tarihi (1876-1920)”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu. İstanbul: Çağ Yayınları, 1993.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1956.
- Kurbanlı, Murat. *1876 Tarihli Kanuni Esasinin Hazırlanması İçeriği Uygulanması Tadil Edilmesi Ve Yürürlükten Kaldırılması*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Küçük, Cevdet. “II. Abdülhamid”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/216-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Küçük, Cevdet. “V. Murad”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/183-185. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali bin Muhammed. *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*. Kahire: Daru’l-Hadis, ts.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali bin Muhammed. *İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mehmed Memduh Paşa. *Esvat-ı sudur*. İzmir: Vilayet Matbaası, 1328.
- Okandan, Recai Galip. *Amme Hukukumuzun Anahatları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Onar, Sıddık Sami. “Osmanlı imparatorluğunda İslam hukukunun bir kısmının codifikasyon’u Mecelle”. *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 57-85.
- Özdemir, Yavuz vd. “Tanzimat Fermanı’nın Arka Planı”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22/1 (2014), 321-328.
- Sarıay, Ercimet. “Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları Ve Metodolojisi”. *Bayterek Dergisi* 2/1 (2019), 9-35.
- Süleyman Paşazade Sami (ed.). *Süleyman Paşa muhakemesi : 1293 Osmanlı-Rus muharebesinden*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1328.
- Şentop, Mustafa. “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 647-672.
- Tanör, Bülent. “Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış”. *Tanzimat’tan*

Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi. 1/10-26. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Tunaya, Tarık Zafer. "1876 Kanûn-ı Esâsîsi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi.* 1/27-39. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Tunaya, Tarık Zafer. "Midhat Paşa'nın Anayasa Tasarısı: Kânûn-ı Cedîd". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi.* 1/30-31. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Türköne, Mümtaz'er. "Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt". *Osmanlı Ansiklopedisi.* 6/7-100. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Görüşleri

Dr. Serkan Gökalp | ORCID: 0000-0001-9946-3280 | serkangokalp@mersin.edu.tr

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Mersin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04nqdw39>

Öz

Bu araştırmanın amacı ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişlerindeki denetim görevlerini yerine getirmelerine ilişkin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin görüşlerini tespit etmektir. Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Görüşme formları ile toplanan veriler betimsel analiz yöntemine göre analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, temalar ve alt temalar şeklinde organize edilerek sunulmuştur. Amaçlı örneklem yöntemlerinden benzeşik örneklem tekniği ile araştırmanın çalışma grubu belirlenmiştir. Araştırmanın çalışma grubu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Mersin merkez ilçelerindeki ortaokullarda çalışan 32 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre katılımcıların büyük çoğunluğu (%66'sı) okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmedeğini düşünmektedir. Katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yetersiz bir şekilde yerine getirdiğini düşünme nedenlerinin okul müdürlerinden kaynaklanan nedenler ve okul müdürleri haricindeki nedenler olarak ikiye ayrıldığı tespit edilmiştir. Katılımcıların okul müdürleri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirirken DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları sorunları teftiş öncesi yaşanan sorunlar, teftiş sırasında yaşanan sorunlar ve teftiş sonrasında yaşanan sorunlar olarak nitelendirdiği belirlenmiştir. Katılımcıların, okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenleri okul müdürlerinden kaynaklanan etkenler, öğretmenlerden kaynaklanan etkenler ve mevzuattan kaynaklanan etkenler olarak nitelendirdiği tespit edilmiştir. Katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerilerinin okul müdürlerine ilişkin çözüm önerileri, öğretmenlere ilişkin çözüm önerileri ve öğretmen teftişinin yapılaş şekline ilişkin çözüm önerileri olmak üzere 3 grupta toplandıği belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretmen Teftişi, Ortaokullar, Okul Müdürleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri.

Atf Bilgisi: Gökalp, Serkan. "Din Kültürü Öğretmenlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Görüşleri". *Marifetname* 11/1 (Haziran 2024), 181-209.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1425141>

Geliş Tarihi	24.01.2024
Kabul Tarihi	06.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Etik Kurul izni alındı (Tarih: 13.12.2021; Karar No: 228-Mersin Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Kararı) (Serkan Gökalp)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Opinions of Religious Culture and Ethics Teachers on Teacher Supervision

Dr. Serkan Gökalp | ORCID: 0000-0001-9946-3280 | serkangokalp@mersin.edu.tr

Mersin University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Mersin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04nqdw39>

Abstract

This research aims to determine the opinions of Religious Culture and Ethics (RCE) teachers regarding the supervisory duties of middle school principals in teacher inspections. A qualitative research design of a case study was employed in this research. The data collected from the interview forms were analysed using the descriptive analysis method. The findings of the research were organized and presented in themes and sub-themes. The research study's working group was chosen using the homogeneous sampling technique, one of the purposive sampling methods. The research study group for this study consisted of 32 RCE teachers working in middle schools in the central districts of Mersin during the 2023-2024 academic year. According to the research results, most participants (66%) believe that school principals do not adequately fulfil their supervisory duties related to teacher inspections. The participants' reasons for believing that school principals do not adequately fulfil their supervisory duties related to teacher inspections were categorized into two main themes: those stemming from the school principals themselves, and those external to the principals. Participants categorized the problems experienced by RCE teachers during the teacher inspection process as pre-inspection, inspection period, and post-inspection issues. The factors hindering school principals from adequately fulfilling their inspection duties, according to the participants, are categorized as factors originating from school principals, factors originating from teachers, and factors originating from legislation. The proposed solutions of the participants to enable school principals to fulfil their inspection duties adequately are grouped into three categories: solutions related to school principals, solutions related to teachers, and solutions related to the conduct of teacher inspections.

Keywords: Religious Education, Teacher Inspection, Middle Schools, School Principals, Religious Culture and Ethics Teachers

Citation: Gökalp, Serkan. "Opinions of Religious Culture and Ethics Teachers on Teacher Inspection". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 181-209.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1425141>

Date of Submission	24.01.2024
Date of Acceptance	06.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Research Ethics Committee Approval was received (Date: 13.12.2021/ Decree no:228-Mersin University Research Ethics Committee of Social Sciences and Humanities) (Serkan Gökalp)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Dünyadaki pek çok ülkede eğitim en fazla kaynak ayrılan alanların başında gelmektedir. Eğitime ayrılan bu kaynakların neticesinde eğitim örgütlerinden beklenen öğrenci öğrenmesini maksimum seviyeye ulaştırmalarıdır. Öğrenci öğrenmesinin ana hedef olduğu eğitim örgütleri tıpkı yaşayan bir organizma gibi çevresinden sermaye, insan, malzeme, iş gücü gibi çeşitli girdiler alır, bu girdileri dönüştürür ve eğitilmiş insan başta olmak üzere çeşitli çıktılar ortaya koyar.¹ Eğitim örgütlerinin varlığını sürdürebilmesi kendilerine sunulan girdilerin devamlılığını gerektirir. Bu girdilerin devamlılığı ise eğitim örgütlerinin ortaya koydukları ürünlerin beklentileri karşılayıp karşılamaması ile doğrudan ilgilidir. Bu ürünlerin kalitesini ve beklentileri karşılayıp karşılamadığını belirleyen ve geri bildirim sağlayan ise teftiş sistemidir.²

Teftiş, eğitim örgütlerinin öğrenci öğrenmesi hedefini en yüksek düzeyde başarmaları için eğitim örgütlerinin yönetiminin, öğretmenlerinin ve diğer çalışanlarının yaptıkları iş ve eylemlerin kontrol edilmesi, izlenmesi, kurumsal, mesleki ve bireysel eksiklerin tespit edilmesi ve bu eksikliklerin giderilmesi için gerekli önlemlerin alınması ve önerilerin sunulması sürecidir.³ Eğitim örgütleri söz konusu olduğunda gerçekleştirilen teftiş, kime yapıldığına göre çeşitli türlere ayrılmaktadır.⁴ Eğitim örgütlerinde yapılan teftiş yönetici teftişi, öğretmen teftişi ve diğer personel teftişi olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁵ Türkiye’de bir milyondan fazla öğretmeni doğrudan ve 18 milyondan fazla öğrenciyi dolaylı olarak etkileyen öğretmen teftişi öğrenci öğrenmesini de etkilediği için bu teftiş türlerinin en önemlilerin biridir.⁶

Öğretmen teftişi, öğretmenlerin yasal metinlerde belirtilen görevlerini yerine getirip getirmediğini belirlemek, öğretmenlerin iş performanslarını değerlendirmek, mesleki gelişmişlik durumlarını tespit etmek için yapılan bir teftiş türüdür. Ayrıca öğretmen teftişi, öğretmenlerin mesleki eksikliklerini tespit etmek, bu eksikleri gidermek ve mesleki rehberlik sağlamak için yapılır ve nihai amacı öğrenci öğrenmesini en iyi düzeye ulaştırmaktır. Eğitim örgütlerinin belirlenen hedeflere ulaşmalarını sağlamak, öğretmenlerin ihtiyaç duyduğu

¹ Robert Huizinga-Debra Dean, *Organizational Metaphors: Faith as Key to Functional Organizations* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 51-60.

² Haydar Taymaz, *Eğitim Sisteminde Teftiş: Kavramlar, İlkeler ve Yöntemler* (Ankara: Pegem A, 2015), 10-32.

³ Rajni Bala, *Educational Supervision*: (Delhi: Alfa, 2006), 21-39.

⁴ Serkan Gökalp, *Etkin Öğretmen Teftişi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2021), 5-30.

⁵ Chester McNeerney-Harold Benjamin. *Educational Supervision* (Baltimore: Literary Licensing, 2012), 131-154.

⁶ Gökalp, *Etkin Öğretmen Teftişi*, 5-30.

hizmet içi eğitimleri belirlemek, başarılı öğretmen performanslarını ödüllendirerek başarıyı teşvik etmek gibi önemli amaçları olan öğretmen teftişi eğitim sisteminin kendisini sürekli olarak yenilemesi ve değişen koşullara uyum sağlaması için eğitim örgütlerine enformasyon sağlar ve geri bildirimde bulunur.⁷

Öğretmen teftişinde sınıf çevresi, öğretmenlerin öğretim için hazırlanma durumu, öğrencilerle etkileşimleri, öğrenme çevresini yönetme yöntemleri, mesleki gelişim düzeyleri, iş arkadaşları ile ilişkileri denetlenir. Ayrıca öğretmen teftişinde öğretmenlerin kendilerini geliştirme durumları, okul tarafından kullanılan prosedürleri ve uygulamaları yerine getirip getirmediği, okul politikalarının geliştirilmesine katkı sağlayıp sağlamadıkları, veli ve toplumla ilişkileri ve hazırladıkları profesyonel portfolyolar denetlenir.⁸

Öğretmen teftişinde öz değerlendirme verileri, iş arkadaşı değerlendirme verileri, velilerden ve öğrencilerden elde edilen veriler, öğrencilerin ve öğretmenlerin kendilerinin girdikleri sınavlardan aldıkları veriler analiz edilerek yararlanılabilmektedir.⁹ Öğretmen teftişinde kullanılan en yaygın veri toplama yöntemi ise gözlemdir.¹⁰ Öğretmen teftişinde denetmenlerin kullandıkları gözlemler nicel ve nitel gözlemler olarak da ikiye ayrılır. Nicel gözlemler öğrenci ve öğretmen davranışlarını, nesnelere ve sınıf olaylarını ölçme yöntemidir. Kategorik frekans aracı kullanma, performans gösterge araçları kullanma ve görsel diyagram oluşturma nicel gözleme dayalı veri toplama tekniklerine verilebilecek başlıca örneklerdir. Nitel gözlemlerde ise gözlemci sınıfa genel bir odakla girer ve olayları olduğunda kaydeder. Kelimesi kelimesine not alma, katılımlı açık uçlu gözlem, öğrenci merkezli öğrenme gözlemi nitel gözleme dayalı veri toplama tekniklerinden bazılarıdır.¹¹ Basılı/matbu form, sesli ve görsel kayıt cihazları, ölçek ve açık uçlu denetim aracı da öğretmen teftişinde kullanılan veri toplama araçları arasında yer almaktadır.¹²

İçinde bulunduğumuz dönemde öğretmen teftişi alanında bilginin olağanüstü şekilde artmasından kaynaklanan bilgi patlaması, örgütlerin mekanik

⁷ Kim Marshall, *Rethinking Teacher Supervision and Evaluation: How to Work Smart, Build Collaboration, and Close the Achievement Gap* (Hoboken: Jossey-Bass, 2013), 80-93.

⁸ Susan Sullivan-Jeffrey Glanz, *Supervision that Improves Teaching and Learning* (California: Cowin, 2013), 113-141.

⁹ James Nolan-Linda Hoover, *Teacher Supervision and Evaluation, Update Edition: Theory Into Practice* (Hoboken: Wiley, 2004), 201-234.

¹⁰ Alisa Bates-Mary Burbank, *Agency in Teacher Supervision and Mentoring: Reinventing the Practice* (New York: Routledge, 2019), 23-56.

¹¹ Debbie Epstein vd., *Teaching and Supervision*. (California: Sage Publication, 2011), 17-41.

¹² Sally Zepeda, *Instructional Supervision: Applying Tools and Concepts* (New York: Routledge, 2016), 143-171.

yapıdan organik yapıya ve hatta dijital yapıya dönüşmelerinden kaynaklanan örgütsel değişim ve dönüşümler, denetleyen okul müdürü ile denetlenen öğretmen arasında soğuk savaşı andıran gerilim öğretmen teftişinde karşılaşılan önemli problem alanlarıdır. Bunun yanı sıra eğitim programlarındaki yenilik hareketleri, denetleyen ve denetlenenlerin arasındaki informal ilişkiler, eğitim örgütlerinin bürokratik yapısından kaynaklı problemler de öğretmen teftişinde karşılaşılan diğer önemli problem alanlarıdır.¹³ Ancak öğretmen teftişinde karşılaşılan en önemli problem alanlarının başında uzmanlaşma gelmektedir.¹⁴ Öğretmenlerin akademik ve profesyonel eğitim, ilgi ve performans açısından gelişmiş ve sofistike bir uzmanlığı bulunmaktadır.¹⁵ Üniversiteden aldıkları eğitim öğretmenleri alanında profesyonel ve uzman hâle getirmektedir. Onları öğretmen teftişinde denetleyen okul müdürlerinin bu öğretmenlerden daha fazla uzmanlığa yönelik eğitime sahip olmamaları ve ortaokulda her öğretmeni kendi branşından olan bir okul müdürünün denetlememesi teftişin verimliliğini azaltmaktadır.¹⁶

Öğretmen teftişi, okul öncesinden ortaöğretime kadar bütün eğitim örgütleri için önem arz ettiği gibi ortaokullar için de önem arz etmektedir. Ortaokullarda görevli öğretmenlerin kendi branşlarında uzman olan denetmen ihtiyacı giderek artmaktadır. Matematik, fen, okuma ve din eğitimi programlarındaki yenilikler öğretmenleri denetleyen okul müdürleri için problemler oluşturmaktadır. Okul müdürleri genelge, yönetmelik, kanun gibi bürokratik kurallara uyumun denetlendiği alanlarda daha etkili bir şekilde çalışabilir. Ancak bu okul müdürleri belirli bir branşta uzmanlık gerektiren öğretim programı ile ilgili alanlarda öğretmenlere daha az yardım edebilirler.¹⁷ Okul sistemleri öğretim programının daha yeni programları ve örüntülerine doğru hareket ettiğinde belirli bir alanda uzmanlaşmış denetmenler için ihtiyaç giderek artmaktadır.¹⁸ Konular ve metotlar o kadar çabuk değişmektedir ki denetimi gerçekleştiren hiçbir okul müdürü bütün alanlardaki değişikliklerle başa çıkamamaktadır. Bundan dolayı, okullar genel denetim bilgisine sahip özel alan uzmanlığı olan denetmenlere ihtiyaç duymaktadır.¹⁹ Bununla birlikte, bu denetimleri gerçekleştiren okul

¹³ Asrat Dagne Kelkay, *The Current Practice and Problems of School Based Supervision*. (London: Lap Lambert Academic Publishing, 2015), 45-64.

¹⁴ Kelkay, "Problems of School Based Supervision", 45-64.

¹⁵ Kelkay, "Problems of School Based Supervision", 45-64.

¹⁶ Mark Hanson, *Educational Administration and Organizational Behaviour* (New York: Pearson Education, 2013). 102-107.

¹⁷ Paul Frederick Olivia-George Eric Pawlas, *Supervision for Today's School* (New York: Wiley&Sons, 2021), 40-52.

¹⁸ Henry Freyberg Foote, *Lost Opportunities in Supervision: The Effects of Evaluation on Supervisee Openness* (California: Integral Studies, 2019), 34-63.

¹⁹ Freyberg Foote, *Lost Opportunities*, 34-63.

müdürlerinin bahsi geçen değişimlere yeterince hazır olup olmadığı ve öğretmenlere yeterince yardım edip edemediği tartışmaya açık bir konudur.²⁰ Ayrıca denetim görevinin yerine getirilmesine ilişkin önemli problemler bulunmaktadır. Alanyazındaki çalışmalarda bazı öğretmenler okul müdürlerinin bir eğitim-öğretim yılı boyunca kendilerini hiç denetlemediğini ifade etmektedir.²¹ Bazı öğretmenler ise 40 dakikalık öğretmen teftişinin yeterli olmadığını ifade etmektedir.²² Bir diğer çalışmada ise öğretmenlerin çoğunun ders denetimini istediği ancak kısa sürede değerlendirmenin sağlıklı olmayacağını ifade ettikleri, öğretmenlerin ders denetiminde okul yöneticilerini uzman olarak görmedikleri tespit edilmiştir ve bu çalışmada geliştirme amaçlı olarak yapılacak ders denetimlerinde okul müdürlerinin yeterliliğini artırmak için gerekli eğitim programlarını almaları önerilmiştir.²³ İngilizce öğretmenlerine yönelik bir çalışmada ise ders denetimine ilişkin İngilizce öğretmenlerinin görüşlerinin “kısmen” düzeyinde olduğu tespit edilmiştir ve objektif ve kabul gören ders denetim sisteminin eksikliğini vurgulanmıştır.²⁴

2014 yılına kadar Türkiye’de öğretmen teftişini okul müdürleri ve eğitim müfettişleri gerçekleştiriyordu. Ancak eğitim müfettişlerinin öğretmen teftişi görevleri Milli Eğitim Bakanlığı Rehberlik ve Denetim Başkanlığı İle Maarif Müfettişleri Başkanlıkları Yönetmeliği ile kaldırılmıştır.²⁵ Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği öğretmen teftişi görevini okul müdürlerine vermiştir.²⁶ Özellikle eğitim müfettişlerinin öğretmen teftişi görevlerinin kaldırılması okul müdürlerini öğretmen teftişinde tek yetkili hâline getirmiş ve onlara önemli sorumluluklar yüklemiştir. Okul müdürlerinin öğretmen teftişi ile ilgili görevlerini yerine getirme düzeyi okulun verimliliğini etkilemektedir.²⁷

Alanyazın incelendiğinde okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin araştırmalar bulunduğu görülmektedir. Örneğin Bayraktutan’ın araştırmasında

²⁰ Anthony Blumberg, *Supervisors & Teachers: A Private Cold War* (California: McCutchan Publishing Corporation, 2020), 86-98.

²¹ Gökalp, *Etkin Öğretmen Teftişi*, 5-30.

²² Gökalp, *Etkin Öğretmen Teftişi*, 5-30.

²³ Fatma Köybaşı Şemin vd., “İlkokullarda Ders Denetimine İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/4 (2017), 327-344.

²⁴ Belgin Karaaslan, *İlköğretim Okulu İngilizce Öğretmenlerinin Ders Denetimine İlişkin Görüşleri (Muğla İli Örneği)* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 64-67.

²⁵ Gökalp, *Etkin Öğretmen Teftişi*, 5-30.

²⁶ Taymaz, *Eğitim Sisteminde Teftiş: Kavramlar, İlkeler ve Yöntemler*, 10-32.

²⁷ Mason Norman, *A Real Challenge: Studies on Teacher Supervision* (New York: Ashgate Publishing, 2021), 5-30.

öğretmenlerin okul müdürlerinin denetim becerilerinin düşük düzeyde olduğuna yönelik algıya sahip olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Ayrıca Öncel de çalışmasında okul müdürlerinin denetim becerilerinin düşük düzeyde olduğunu bulmuştur.²⁹ Bunun yanı sıra Koç çalışmasında okul müdürlerinin öğretmenlere yönelik objektif tutumlarının olmadığını tespit etmiştir.³⁰ Alanyazında öğretmenlerin çeşitli branşlarda okul müdürü tarafından teftişine ilişkin araştırmalar vardır.³¹ Ancak DKAB öğretmenlerinin okul müdürü tarafından gerçekleştirilen öğretmen teftişine ilişkin görüşlerini inceleyen nitel bir araştırma bulunmamaktadır.³²

Ülkedeki bütün eğitim kurumlarında din eğitiminde belirli bir standardı sağlamak için DKAB öğretmenlerinin milli eğitim ile ilgili yönetmelik, tüzük ve kanunlarda belirtilen kurallara uyup uymadığını tespit etmek önem arz etmektedir. Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü tarafından belirlenen DKAB öğretmenlerinin sahip olması gereken öğretimi planlama, düzenleme, değerlendirme, öğretim programına uygun plan yapabilme, öğrenme ortamları düzenleyebilme, uygun öğretim yöntem, teknik ve kaynakları kullanabilme, öğretimde teknolojiyi ve teknolojik kaynakları kullanabilme ile ilgili özel alan yeterlikleri bulunmaktadır. Bundan dolayı DKAB öğretmenlerinin bu özel alan yeterliklerine sahip olup olmadığını belirlemek ve eğitim programlarındaki yeniliklere ve teknolojik yeniliklere uyum sağlayıp sağlamadığını tespit etmek önemlidir.³³ Bu tespit ancak öğretmen teftişi ile gerçekleştirilebilir. Önemli değişikliklerin ve dönüşümlerin meydana geldiği bu dönemde tüm branşlarda olduğu gibi DKAB öğretmenlerine uygulanacak öğretmen teftişinin daha etkin ve verimli bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespit edilmesi ve etkin ve verimli olmadığı tespit edilirse gerekli önlemlerin alınması gerekir.³⁴ DKAB öğretmenlerine uygulanacak öğretmen teftişlerinin verimliliği okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin görevlerini etkin bir şekilde gerçekleştirmesine bağlıdır. DKAB öğretmenlerine

²⁸ İsmail Bayraktutan, *İlköğretim Okul Müdürlerinin Denetim Rollerini (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 56.

²⁹ Yasin Öncel, *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Denetimdeki Rol ve Yeterlikleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 44.

³⁰ Bülent Koç, *İlköğretim Okul Yöneticilerinin Okul Denetiminde Gösterdikleri Liderlik Davranışları* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 61.

³¹ Derya Çintaş Yıldız, “Türkçe Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Denetimin Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 38/1 (2016), 191-206.

³² Karaaslan, Belgin. “İngilizce Öğretmenlerinin Ders Denetimine İlişkin Görüşleri”, 64-67.

³³ Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (MEB OGYM), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri” (Erişim 31 Mart 2023).

³⁴ İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Sızsız-niz-Kuantik Çağ* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 41-46.

yönelik okul müdürleri tarafından gerçekleştirilen öğretmen teftişini en iyi değerlendirebilecek olan bu denetim sürecinden doğrudan etkilenen DKAB öğretmenleridir.³⁵ Alanyazında okul müdürlerinin DKAB öğretmenlerine yaptığı öğretmen teftişine ilişkin bir araştırma bulunmamaktadır. Bundan ötürü bu çalışmada okul müdürü tarafından gerçekleştirilen öğretmen teftişine ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşlerinin incelenmesine karar verilmiştir.

1. Araştırmanın Önemi

Bu araştırmadan elde edilen bulgular öğretmen teftişinin ve özellikle de DKAB öğretmenlerine ilişkin öğretmen teftişinin farklılaştırılmış denetim, gelişimsel denetim, sanatsal denetim, klinik denetim, emsal denetim ve kılavuz denetim gibi çağdaş denetim modellerinin daha bilimsel ve modern prensiplerine göre yapılandırılmasına katkıda bulunabilir.³⁶ Bunun yanı sıra bu araştırmadan elde edilen bulgular DKAB öğretmenliğine ilişkin öğretmen teftişinin gelişmesini sağlayabilir. Üstelik bu bulgulardan okul müdürlerine hizmet içi eğitim sağlayan kurumlar tarafından da faydalanılabilir ve bu araştırmanın sonuçları okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini daha etkin hale getirmek için yapılan çalışmalara katkıda bulunabilir.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişlerindeki denetim görevlerini yerine getirmelerine ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşlerini tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

3. Araştırmanın Problemi

Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişlerindeki denetim görevlerini yerine getirmelerine ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Araştırmaya ilişkin alt problemler ise aşağıda verilmiştir.

1- DKAB öğretmenleri ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirdiğini düşünmekte midir?

2- DKAB öğretmenlerinin ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmediğini düşünmelerinin nedenleri nelerdir?

³⁵ Gökalp, *Etkin Öğretmen Teftişi*, 5-30.

³⁶ İnayet Aydın, *Öğretimde Denetim* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 10-63.

3- DKAB öğretmenlerinin öğretmen teftişinde karşılaştıkları sorunlara ilişkin görüşleri nelerdir?

4- Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenlere ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

5- Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerilerine ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

4. Yöntem

4.1. Araştırma Modeli

Bu araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışmaları, genellikle karmaşık, gerçek dünya durumlarını anlamak, açıklamak veya analiz etmek amacıyla kullanılır.³⁷

4.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılı güz yarısında Mersin merkez ilçelerindeki ortaokullarda görevli olan 32 DKAB öğretmeninden oluşmaktadır. Nitel araştırmada araştırmacı yeterli miktarda veri topladığına ve elde edilen verilerin doygunluk seviyesine ulaştığına dair karar verebilir.³⁸ Doygunluk, nitel araştırmalarda şimdiye kadar toplanan veya analiz edilen verilere dayanarak, daha fazla veri toplanması ve /veya analiz edilmesinin gereksiz olduğunu belirtmek için yaygın olarak kullanılan bir yapıdır. Örneklem büyüklüğünü belirtme noktasında çeşitli yazarların farklı ifadeleri bulunmaktadır. Örneğin Bertaux tarafından yapılan çalışmada 15 sayısının kabul edilebilir olduğuna vurgu yapılmıştır. Charmaz tarafından yapılan çalışmada küçük projeler için 25 katılımcının yeterli olduğu belirtilmiştir. Green ve Thorogood tarafından yapılan çalışmada ise, en az 20 katılımcının olması gerektiği ve bu sayıdan sonra çok az yeni ifadelerin ortaya çıktığı söylenmiştir.³⁹

Amaçlı örnekleme yöntemlerinden benzeşik örneklem tekniği ile araştırmanın çalışma grubu belirlenmiştir. Benzeşik örnekleme problem durumu küçük ve homojen bir örneklem ile derinlemesine ve detaylı olarak çalışılmaktadır. Bu teknikte amaç homojen bir örneklem elde etmektir. Bu nedenle örneklemin özelliklerinin birbirleriyle aynı ya da çok yakın olması

³⁷ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Seçkin Yayınları, 2011), 187.

³⁸ Yıldırım-Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 187.

³⁹ Yıldırım-Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 187.

hedeflenir (aynı meslekte çalışan insanlar, aynı branşta olan öğretmenler, aynı yaş grubu, aynı cinsiyet, aynı geçmiş yaşantıları olan). Çalışma kapsamında DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları okullar ziyaret edilmiş ve bu öğretmenlerle gönüllülük ilkesine bağlı kalınarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya katılan öğretmenlerin bazı demografik özellikleri şöyledir: Görüşme yapılan öğretmenlerin 19'u erkek, 13'ü ise kadındır. Mesleki kıdem bakımından ise katılımcıların 6'sı 6-10 yıl, 10'u 11-15 yıl ve 16'sı da 16 yıl ve üstü bir kıdeme sahiptir. Görüşme yapılan öğretmenlerin 26'sı lisans, 6'sı ise yüksek lisans mezunudur.

4.3. Verilerin Toplanması

Araştırmacı “Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu”nu kendisi geliştirmiştir ve çalışmanın verileri bu form ile toplanmıştır. Veri toplamak için kullanılan bu görüşme formu, anlaşılabilirlik ve açıklık açısından alan bilgisi uzmanlarının görüşlerine sunulmuştur. İlk olarak soruların sayısı uzman görüşleri doğrultusunda azaltılmıştır. Çalışma grubunda olmayan iki öğretmenle pilot görüşme yapılmıştır. Uzmanlarla birlikte pilot görüşmelerden toplanan veriler değerlendirilerek cevapları benzer olan sorular birleştirilmiştir ve görüşme formunun son hâli oluşturulmuştur. Görüşmeler gerçekleştirilmeden önce öğretmenlere çalışmanın önemi ve amacı konusunda bilgi verilmiştir. Görüşmeler gönüllülük esas alınarak öğretmenlerin uygun oldukları zamanlarda gerçekleştirilmiştir.

4.4. Verilerin Analizi

Görüşme formları ile toplanan veriler betimsel analiz yöntemine göre analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, tema ve alt temalar şeklinde organize edilmiştir. Araştırmada elde edilen verilere göre alt temaların oluşturulması sürecinde araştırmacılar ayrı ayrı tüm formları okumuşlardır. Yine bu araştırmacılar birbirinden bağımsız olarak katılımcıların görüşme formunda ilgili sorulara ilişkin ifade ettikleri maddeleri belirli başlıklar altında birleştirmişler ve alt temaları oluşturmuşlardır. Daha sonra araştırmacılar, farklı temalar altında değerlendirdikleri görüşler üzerinde tartışmış ve uzlaşmaya varmışlardır. Araştırmanın güvenilirliği, “Güvenirlilik = Görüş birliği / (Görüş birliği + Görüş ayrılığı) x 100” formülü ile tespit edilmiştir.⁴⁰ Araştırmacılar arasındaki güvenirlilik oranı %84 olarak tespit edilmiştir. Öğretmenlerin görüşlerini ortaya koymak için onların belirttiği ifadelerden doğrudan alıntılara

⁴⁰ Matthew Miles-Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publication, 1994), 92-117.

yer verilmiştir. Bulgular üzerinde yorumda bulunulurken öğretmen adaylarını temsilen Ö-1, Ö-2. şeklinde kodları kullanılmıştır.

5. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, araştırma sonucunda elde edilen bulgular araştırmaya katılan öğretmenlerin görüşlerinden doğrudan alıntılar yapılarak özetlenmiştir.

5.1. DKAB Öğretmenlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Denetim Görevlerinin Yeterli Bir Şekilde Yerine Getirilip Getirilmediğine Yönelik Görüşleri

Katılımcılara yöneltilen “Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirdiğini düşünüyor musunuz?” sorusuna; katılımcı DKAB öğretmenlerinin çoğunluğu (n=21) hayır yanıtını verirken, geri kalanı ise (n=11) evet yanıtını vermiştir. Bir başka deyişle katılımcıların büyük çoğunluğu (%66’sı) okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmediğini düşünürken katılımcıların bir kısmı (%34’ü) okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirdiğini düşünmektedir. (Ö-1, Ö-4, Ö-7, Ö-9, Ö-13, Ö-14, Ö-19, Ö-22, Ö-25, Ö-30, Ö-32). Buradan elde edilen veriler göz önüne alındığında DKAB öğretmenlerinin çoğunluğunun ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yetersiz bir şekilde yerine getirdiklerine yönelik düşünceye sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir.

5.2. Öğretmen Teftişine İlişkin Denetim Görevlerinin Yetersiz Bir Şekilde Yerine Getirilme Nedenleri

“Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirdiğini düşünüyor musunuz?” sorusuna “hayır” cevabı veren DKAB öğretmenlerine “Cevabınız hayırsa, neden yeterli bulmuyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya cevap veren DKAB öğretmenlerinin okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yetersiz bir şekilde yerine getirdiklerini düşünmelerine yönelik tema, alt tema ve kodlar Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. DKAB öğretmenlerinin okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yetersiz bir şekilde yerine getirdiğini düşünme nedenleri

Tema	Alt Tema	İfadeler (Kavramsal Kodlamalar)
Öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerinin	Okul müdürlerinden kaynaklanan nedenler (n=19)	Branşlarının farklı olması Öğretmen teftişi konusunda eğitim almamış olmaları Eğitim düzeylerinin öğretmenden yüksek olmaması

yetersiz bir şekilde yerine getirilme nedenleri	Öğretmen teftişine ilişkin yöntem ve tekniklerini bilmemeleri Öğretmen teftişine gerekli zamanı ayırmamaları Öğretmen teftişi için bir plan yapmamaları Objektif olamamaları Öğretmenlere karşı olumsuz tutum sergilemeleri Görev yüklerinin fazlalığı Geri bildirim vermemeleri
Okul müdürlerinin haricindeki nedenler (n=16)	Bürokratik engeller Denetim eksikliği Öğretmenlerin olumsuz tutumu Eğitim bilimlerindeki hızlı gelişmeler Okuldaki informal grupların baskısı Hesap verilebilirliğe dayalı teftiş sisteminin olmaması Öğretmen teftişine farklı paydaşların dahil edilmemesi

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yetersiz bir şekilde yerine getirdiğini düşünme nedenlerinin okul müdürlerinden kaynaklanan nedenler ve okul müdürleri haricindeki nedenler olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir.

Katılımcıların çoğunluğu (n=19) bu konuda okul müdürlerinden kaynaklanan nedenler olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, branşlarının farklı olması, öğretmen teftişi konusunda eğitim almamış olmaları, eğitim düzeylerinin öğretmenden yüksek olmaması, öğretmen teftişine ilişkin yöntem ve tekniklerini bilmemeleri, öğretmen teftişine gerekli zamanı ayırmamaları, öğretmen teftişi için bir plan yapmamaları gibi okul müdürlerinden kaynaklanan nedenleri ifade etmektedir. Bu katılımcılar en çok (n=16) “okul müdürlerinin branşının farklı olması”nı ifade etmişlerdir. Bir katılımcı kendisini denetleyen okul müdürünün branşının DKAB öğretmenliği olmamasının en önemli neden olduğunu vurgulamıştır ve “Beni denetleyen okul müdürünün branşı benimkinden farklı, kendisinin branşı fen bilgisi öğretmenliği. Benim branşımla ilgili çok sınırlı bilgisi var. Branşı ve uzmanlığı farklı olduğu için yaptığı teftişi yetersiz buluyorum” (Ö-18) şeklinde görüş belirtmiştir.⁴¹

⁴¹ Öğretmen 18, erkek, 6-10 yıl, lisans.

Katılımcıların yarısı (n=16) bu konuda okul müdürlerinin haricindeki nedenler olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, bürokratik engeller, denetim eksikliği, öğretmenlerin olumsuz tutumu, eğitim bilimlerindeki hızlı gelişmeler, okuldaki informal grupların baskısı, hesap verilebilirliğe dayalı teftiş sisteminin olmaması, öğretmen teftişine farklı paydaşların dâhil edilmemesi gibi okul müdürleri haricindeki nedenleri ifade etmektedir. Bu katılımcıların çoğu okul müdürleri haricindeki neden olarak “bürokratik engeller” nedenini ifade etmiştir. Bir katılımcı bürokratik engellerin en önemli neden olduğunu vurgulamıştır ve şu şekilde düşüncesini ifade etmiştir (Ö-26):

Her şey okul müdüründen kaynaklanmıyor; öğretmen teftişinin belirli formlarla ve belirli bir dar kalıp içinde yapılmasına neden olan değişime kapalı bürokratik engeller de okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirme düzeyini yetersiz kılıyor bence. ⁴²

5.3. Okul Müdürleri Öğretmen Teftişine İlişkin Denetim Görevlerinin Yerine Getirirken DKAB Öğretmenlerinin Yaşadıkları Sorunlar

“Ortaokul müdürleri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirirken ne tür sorunlar yaşıyorsunuz?” sorusu katılımcılara sorulmuştur ve katılımcılardan gelen cevaplara göre elde edilen tematik çözümleme aşağıdaki Tablo 2’de verilmiştir:

Tablo 2. Okul müdürleri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirirken DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları sorunlara ilişkin görüşleri

Tema	Alt Tema	İfadeler (Kavramsal Kodlamalar)
Okul müdürleri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerinin yerine	Teftiş öncesi yaşanan sorunlar (n=7)	Teftişe yönelik bir ön görüşmenin yapılmaması

⁴² Öğretmen 26, kadın, 11-15 yıl, lisans.

getirirken DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları sorunlar	Teftiş sırasında yaşanan sorunlar (n=25)	Teftişin kısa sürmesi Teftişte tek bir alana odaklanması Müdürün anlatılan konuya dair bilgisinin olmaması Müdürle öğretmen arasında yaşanan iletişim sorunları Teftişin adil olmaması Müdürün olumsuz tutumları Müdürlerin teftişe hazırlıksız gelmesi Müdürlerin denetim sırasında ilgisiz tavırları Müdürlerin denetim araçlarını kullanmaması Öğrencilerin disiplinsiz davranışları Öğretmenlerin denetim sırasında yaşadıkları stres
	Teftiş sonrasında yaşanan sorunlar (n=19)	Müdürün geri bildirim vermemesi Gerekli mesleki rehberliğin yapılmaması Ödüllendirme olmaması Teftiş sonrası bir görüşme olmaması Öğretmenlerin motivasyonun düşmesi Öğretmenlerin tükenmişlik yaşamaları

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların okul müdürleri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirirken DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları sorunları teftiş öncesi yaşanan sorunlar, teftiş sırasında yaşanan sorunlar ve teftiş sonrasında yaşanan sorunlar olarak nitelendirdiği görülmektedir.

Katılımcıların çoğunluğu (n=25) teftiş sırasında yaşanan sorunlar olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, teftişin kısa sürmesi, okul müdürünün işlenen konuya dair bilgisinin olmaması, okul müdürüyle öğretmen arasında yaşanan iletişim sorunları, teftişte tek bir alana odaklanması, teftişin adil olmaması, okul müdürlerinin olumsuz tutumları, okul müdürlerinin teftişe hazırlıksız gelmesi, okul müdürlerinin denetim sırasında ilgisiz tavırları, öğrencilerin disiplinsiz davranışları, öğretmenlerin denetim sırasında yaşadıkları stres, gibi teftiş sırasında yaşanan sorunları ifade etmektedir. Bu katılımcıların çoğu okul müdürlerinin öğretmen teftişinin kısa sürmesini teftiş sırasında yaşanan sorun olarak ifade etmiştir. Bir katılımcı okul müdürlerinin öğretmen teftişinin kısa sürmesinin en önemli sorun olduğunu vurgulamıştır ve “Okul müdürü derse 10 dakika geliyor, sonra gidiyor. Bu sürede benim bir yıllık performansımı

denetleyemez. Benim öğretmenlik performansımı ve diğer sorumluluklarımı denetlemesi için bu süre çok kısa” (Ö-3) şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir.⁴³

Katılımcıların yarısından fazlası (n=20) bu konudaki sorunların teftiş sonrasında yaşanan sorunlar olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, okul müdürünün geri bildirim vermemesi, gerekli mesleki rehberliğin yapılmaması, ödüllendirme olmaması, teftiş sonrası bir görüşme olmaması, öğretmenlerin motivasyonun düşmesi ve öğretmenlerin tükenmişlik yaşaması gibi teftiş sonrasında yaşanan sorunları ifade etmektedir. Bu katılımcıların çoğu “okul müdürlerinin geri bildirim vermemesi”ni teftiş sonrasında yaşanan sorun olarak ifade etmiştir. Bir katılımcı kendisini denetleyen okul müdürünün teftiş sonrasında “geri bildirim vermemesi”nin en önemli sorun olduğunu vurgulamıştır ve “Okul müdürü sınıfa bir bakıyor, bir form dolduruyor. Bana yaptığı denetim ile ilgili daha sonra hiçbir bilgi vermiyor. Hangi yönlerimin iyi olduğu, hangi yönlerimin kötü olduğu konusunda bir bilgi, bir dönüt vermiyor” (Ö-31) şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir.⁴⁴

5.4. Okul Müdürlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Denetim Görevlerini Yeterli Bir Şekilde Yerine Getirmesini Engelleyen Etkenler

“Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenler nelerdir?” sorusu katılımcılara sorulmuştur ve katılımcılardan gelen cevaplara göre elde edilen tematik çözümleme aşağıdaki Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. Okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenlere ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşleri

Tema	Alt Tema	İfadeler (Kavramsal Kodlamalar)
Okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenler	Okul müdürlerinden kaynaklanan etkenler (n=26)	Okul müdürlerinin objektif olamaması
		Öğretmen teftişinde deneyim eksikliği
		İdari görev yüklerinin fazla olması
		Gelişmiş iletişim becerilerinin olmaması
		Kurallara aşırı bağlılık
		Mevzuata hâkim olmama
		Öğretmen teftişindeki yeniliklerden haberi olmama
		Lider olamama
		Öğretmenlerle empati kuramama
		Denetimde tek bir alana odaklanma

⁴³ Öğretmen 3, erkek, 16 yıl ve üzeri, lisans.

⁴⁴ Öğretmen 31, kadın, 16 yıl ve üzeri, lisans.

	Durumsal koşullara doğru tepkileri verememe Gözlem becerilerinin yetersizliği Okul müdürlerinin ön yargıları Öğretmen teftişine gerekli önemi vermemeleri Öğretmenlere karşı olumsuz tutumları
Öğretmenlerden kaynaklanan etkenler (n=21)	Öğretmenlerin denetime direnç göstermeleri Öğretmen teftişine ilişkin olumsuz deneyimleri Öğretmenlerin okul müdürüne karşı ön yargılı olmaları Öğretmenlerin özgüven eksikliği Öğretmenlerin okul kültüründen güç almaları Öğretmen teftişi için gerekli hazırlıkları yapmamaları Öğretmen teftişini önemsememeleri Okul dışı güçlü ilişki ağlarına güvenmeleri
Mevzuattan kaynaklanan etkenler (n=16)	Farklı denetim yaklaşımlarının kullanılmasına izin verememe Öğretmenleri pasifleştiren bir teftiş anlayışı oluşturma Her branşın aynı araçlarla denetlenmesine yönelik kurallar Öğretmen teftişinde durumsallığa izin vermemesi Etkiden çok yetkiye dayalı denetim anlayışını empoze etme Öğretmen teftişini dar bir çerçeveye koyması Hesap verilebilirliği teşvik etmeme

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenleri okul müdürlerinden kaynaklanan etkenler, öğretmenlerden kaynaklanan etkenler ve mevzuattan kaynaklanan etkenler olarak nitelendirdiği görülmektedir.

Katılımcıların çoğunluğu (n=25) bu konudaki etkenlerin okul müdürlerinden kaynaklanan etkenler olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, okul müdürlerinin objektif olamaması, öğretmen teftişinde deneyim eksikliği, idari görev yüklerinin fazla olması, gelişmiş iletişim becerilerinin olmaması, kurallara aşırı

bağlılık, mevzuata hâkim olmama, öğretmen teftişindeki yenilikler konusunda haberinin olmaması, lider olamama, öğretmenlerle empati kuramama, denetimde tek bir alana odaklanma, durumsal koşullara doğru tepkileri verememe, gözlem becerilerinin yetersizliği, okul müdürlerinin ön yargıları, öğretmen teftişine gerekli önemi vermemeleri ve öğretmenlere karşı olumsuz tutumları gibi okul müdürlerinden kaynaklanan etkenleri ifade etmektedir. Bu katılımcıların çoğu okul müdürlerinin öğretmen teftişinde objektif olamamasını okul müdürlerinden kaynaklanan etken olarak ifade etmiştir. Bir katılımcı “kendisini denetleyen okul müdürünün öğretmen teftişinde objektif olamaması”nın en önemli etken olduğunu vurgulamıştır ve “Müdürüm öğretmen teftişinde objektif olamıyor” (Ö-15) şeklinde düşüncesini belirtmiştir.⁴⁵

Katılımcıların çoğunluğu (n=21) bu konudaki etkenlerin öğretmenlerden kaynaklanan etkenler olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, öğretmenlerin denetime direnç göstermeleri, öğretmen teftişine ilişkin olumsuz deneyimleri, öğretmenlerin okul müdürüne karşı ön yargılı olmaları, öğretmenlerin özgüven eksikliği, öğretmenlerin okul kültüründen güç almaları, öğretmen teftişi için gerekli hazırlıkları yapmamaları, öğretmen teftişini önemsememeleri ve okul dışı güçlü ilişki ağlarına güvenmeleri gibi öğretmenlerden kaynaklanan etkenleri ifade etmektedir. Bu katılımcıların çoğu öğretmenlerin denetime direnç göstermelerini öğretmenlerden kaynaklanan etken olarak ifade etmiştir. Bir katılımcı kendi çalıştığı kurumda öğretmenlerin öğretmen teftişine ilişkin direnç göstermelerinin en önemli etken olduğunu vurgulamıştır ve “Öğretmenlerden bazıları müdürlerin yaptığı denetime direnç gösteriyor; bu da öğretmen teftişi sürecini olumsuz etkiliyor, okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yüksek düzeyde yerine getirmesini engelliyor.” (Ö-23) şeklinde görüş belirtmiştir.⁴⁶

Katılımcıların yarısı (n=16) bu konudaki etkenlerin mevzuattan kaynaklanan etkenler olduğunu ifade etmiştir. Bu katılımcılar, farklı denetim yaklaşımlarının kullanılmasına izin vermeme, öğretmenleri pasifleştiren bir teftiş anlayışı oluşturma, her branşın aynı araçlarla denetlenmesine yönelik kurallar, öğretmen teftişinde durumsallığa izin vermemesi, etkiden çok yetkiye dayalı denetim anlayışını empoze etme, öğretmen teftişini dar bir çerçeveye koyması ve hesap verilebilirliği teşvik etmeme gibi mevzuattan kaynaklanan etkenleri ifade etmektedir. Bir katılımcı “mevzuatın farklı denetim yaklaşımlarının

⁴⁵ Öğretmen 15, erkek, 16 yıl ve üzeri, lisans.

⁴⁶ Öğretmen 23, kadın, 11-15 yıl, yüksek lisans.

kullanılmasına izin vermemesinin” en önemli etken olduğunu vurgulamıştır ve aşağıdaki şekilde görüş beyan etmiştir (Ö-30):

Her öğretmenin kendi branşı, kendine özgü durumları ve psikolojik özellikleri ve denetimi yapandan farklı beklentileri vardır; okul müdürünün denetimi yaparken bu durumları göz önüne alarak farklı denetim yaklaşımları kullanması gerekir ancak öğretmen teftişine ilişkin mevzuat, yönetmelikler buna izin vermez, bu da okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini her öğretmene göre yüksek düzeyde yapmasını engeller.⁴⁷

5.5. Okul Müdürlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Denetim Görevlerini Yeterli Bir Şekilde Yerine Getirmesine Yönelik Çözüm Önerileri

“Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerileriniz nelerdir?” sorusu katılımcılara sorulmuştur ve katılımcılardan gelen cevaplara göre elde edilen tematik çözümleme aşağıdaki Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 4. DKAB öğretmenlerinin okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerileri

Tema	Alt Tema	İfadeler (Kavramsal Kodlamalar)
Okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerileri	Okul müdürlerine ilişkin çözüm önerileri (n=21)	Öğretmen teftişine ilişkin hizmet içi eğitim almaları Öğretmen teftişini önceden planlamaları Eğitim teftişi alanında yüksek lisans yapmaları İletişim becerilerini geliştirmeye yönelik hizmet içi eğitim almaları Öğretmenleri teftiş edeceğini önceden haberdar etmeleri Her yıl öğretmen teftişine ilişkin sınava girmeleri Geri bildirim etkili kullanmaları Okul müdürlerini seçme sınavında teftişle ilgili sorular olması Öğretmen teftişinde sadece bir alana odaklanmamaları

⁴⁷ Öğretmen 30, erkek, 6-10 yıl, lisans.

Öğretmenlere ilişkin çözüm önerileri (n=19)	Müdürlerin yaptığı denetimi değerlendirmeleri Öğretmen teftişinin önemine ilişkin hizmet içi eğitim almaları Kendilerini kimin denetleyeceğine ilişkin tercih haklarının olması Öğretmen teftişinden kaynaklı stresle baş edebilmelerine yönelik eğitim verilmesi
Öğretmen teftişinin yapılaş şekline ilişkin çözüm önerileri (n=17)	Farklı branşları denetleyecek uzman müfettişlerin de denetim yapması Tüm paydaşların denetime dahil edilmesi Denetim sonucunda başarılı olanların ödüllendirilmesi Yeni denetim araçlarının kullanılması Öğretmen teftişine ilişkin denetim formlarının güncellenmesi Denetim sisteminin kullanılması Denetim kriterlerinin branşa göre farklılaşması Ulusal sınav sonuçlarının öğretmen teftişinde kullanılması Yapay zekânın kullanılması

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerilerinin okul müdürlerine ilişkin çözüm önerileri, öğretmenlere ilişkin çözüm önerileri ve öğretmen teftişinin yapılaş şekline ilişkin çözüm önerileri olmak üzere 3 grupta toplandığı görülmektedir.

Katılımcıların çoğunluğu (n=21) bu konuda okul müdürlerine ilişkin çözüm önerileri ifade etmiştir. Bu katılımcılar, okul müdürlerinin eğitim teftişi alanında yüksek lisans yapmaları, iletişim becerilerini geliştirmeye yönelik hizmet içi eğitim almaları, öğretmen teftişini önceden planlamaları, öğretmenleri teftiş edeceğini önceden haberdar etmeleri, öğretmen teftişine ilişkin hizmet içi eğitim almaları, her yıl öğretmen teftişine ilişkin sınava girmeleri, geri bildirim etkili kullanmaları, okul müdürlerini seçme sınavında teftişle ilgili sorular olması ve öğretmen teftişinde sadece bir alana odaklanmamaları gibi okul müdürlerine ilişkin çözüm önerileri ifade etmiştir. Bu katılımcıların çoğu okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin hizmet içi eğitim almalarını önermiştir. Bir katılımcı “okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin hizmet içi eğitim almaları”nın onların öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yüksek düzeyde yerine

getirmesini sağlayabileceğini vurgulamıştır ve “Öğretmen teftişini doğru düzgün yapabilmek için, denetim görevlerini verimli yapabilmek için okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin hizmet içi eğitim almaları gerekir” (Ö-12) şeklinde görüş beyan etmiştir.⁴⁸

Katılımcıların çoğunluğu (n=19) bu konuda öğretmenlere ilişkin çözüm önerileri ifade etmiştir. Bu katılımcılar, öğretmenlerin müdürlerin yaptığı denetimi değerlendirmeleri, öğretmen teftişinin önemine ilişkin hizmet içi eğitim almaları, kendilerini kimin denetleyeceğine ilişkin tercih haklarının olması ve öğretmen teftişinden kaynaklı stresle baş edebilmelerine yönelik eğitim verilmesi gibi öğretmenlere ilişkin çözüm önerileri ifade etmiştir. Bu katılımcıların çoğu öğretmenlerin müdürlerin yaptığı denetimi değerlendirmelerini önermiştir. Bir katılımcı “öğretmenlerin müdürlerin yaptığı denetimi değerlendirmeleri” gerektiğini vurgulamıştır ve “Öğretmenler kendilerini denetleyen müdürlerin yaptığı öğretmen teftişini ve denetimleri denetim sonrasında değerlendirmelidir” (Ö-6) şeklinde görüş beyan etmiştir.⁴⁹

Katılımcıların yarıdan fazlası (n=17) bu konuda öğretmen teftişinin yapılaş şekline ilişkin çözüm önerileri ifade etmiştir. Bu katılımcılar, farklı branşları denetleyecek uzman müfettişlerin denetim yapması, denetim sisteminin kullanılması, tüm paydaşların denetime dâhil edilmesi, denetim sonucunda başarılı olanların ödüllendirilmesi, yeni denetim araçlarının kullanılması, öğretmen teftişine ilişkin denetim formlarının güncellenmesi, denetim kriterlerinin branşa göre farklılaşması, ulusal sınav sonuçlarının öğretmen teftişinde kullanılması ve yapay zekânın kullanılması gibi öğretmen teftişinin yapılaş şekline ilişkin çözüm önerileri ifade etmiştir.

Bu katılımcıların çoğu okul müdürlerinin yaptığı öğretmen teftişine ilişkin denetimlerin yanı sıra farklı branşları denetleyecek ilgili branşta uzman müfettişlerin de denetim yapmasını önermiştir. Bir katılımcı okul “müdürlerinin yaptığı öğretmen teftişine ilişkin denetimlerin yanı sıra farklı branşları denetleyecek ilgili branşta uzman müfettişlerin denetim yapmaları gerektiği”ni vurgulamıştır ve aşağıdaki şekilde görüş bildirmiştir (Ö-16):

Okul müdürü öğretmen teftişinde tek yetkili, tek adam pozisyonunda, müdür başarılı derse başarılı başarısız derse başarısız oluyoruz. Bir de müdürlerin branşları DKAB olmadığından benim öğretmen teftişi yarım kalıyor, verimli olmuyor. Beni okul müdürünün yanı sıra benim alanımda uzman bir müfettişin

⁴⁸ Öğretmen 12, kadın, 16 yıl ve üzeri, yüksek lisans.

⁴⁹ Öğretmen 6, kadın, 11-15 yıl, lisans.

teftiş etmesi süreci daha verimli kılar. Böylece müdür de yaptığı teftişi daha dikkatli yapar.⁵⁰

Sonuç

Bu araştırma ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişlerindeki denetim görevlerini yerine getirmelerine ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşlerini tespit etmek amacıyla yapılmıştır. İlk olarak DKAB öğretmenlerinin okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirip getirmediğine yönelik görüşleri analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre katılımcıların büyük çoğunluğu okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmediğini düşünmektedir. Bu araştırma sonucu alanyazındaki çalışmalar tarafından desteklenmektedir. Bu bulgu yurt dışında gerçekleştirilen çalışmaların bulgularıyla benzerlikler taşımaktadır⁵¹. Yurt dışında yapılan bu çalışmalarda, öğretmenler denetimi gerçekleştiren üstlerinin denetim görevlerini yerine getirmek için gerekli yeterliliğe sahip olmadığını düşünmektedir. Ayrıca Bayraktutan'ın araştırmasında ilkökul öğretmenlerinin okul müdürlerinin teftiş yeterliklerini düşük (yetersiz) düzeyde algıladıkları tespit edilmiştir.⁵² Bunun yanı sıra, bu araştırma bulgusu Öncel'in çalışma bulgusuyla benzerlik göstermektedir. Öncel, okul müdürlerinin denetim yeterliklerinin düşük düzeyde olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵³ Bu çalışmanın bulgularına dayalı olarak, bu çalışmada katılımcı olarak yer alan Mersin'deki DKAB öğretmenlerinin çoğunluğunun görüşüne göre ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmediği ifade edilebilir. Önemli bir branş olan DKAB öğretmenlerinin öğretmen teftişini yeterli görmemesi onların öğretmen teftişinin önemli bir ögesi olan mesleki performansları ile ilgili yeterli geri bildirim alamadıklarını ve mesleki gelişimleri için de gerekli desteği alamadıklarının bir göstergesi olabilir. Bu durum ise onların mesleki verimliliğini olumsuz anlamda etkileyebilir.

Araştırmada katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yetersiz bir şekilde yerine getirdiğini düşünme nedenlerinin okul müdürlerinden kaynaklanan nedenler ve okul müdürleri haricindeki nedenler olarak ikiye ayrıldığı tespit edilmiştir. Bu konudaki nedenlere ilişkin katılımcı görüşlerinin genellikle okul müdürlerinin branşlarının farklı olması,

⁵⁰ Öğretmen 16, erkek, 16 yıl ve üzeri, yüksek lisans.

⁵¹ Carter F. Gibbon, "Is Ofsted Helpful?", *An Inspector Calls*, ed. Christop Cullingford (London: Kogan, 2019), 98; James Ouston-Benjamin Fidler, "What do Schools Do After Ofsted School Inspection or Before?", *School Leadership and Management* 7/1 (2018), 90-98.

⁵² Bayraktutan, "Okul Müdürlerinin Denetim Rollerini", 91.

⁵³ Öncel, "İlköğretim Okulu Müdürlerinin Denetimdeki Rol ve Yeterlikleri", 101.

öğretmen teftişi konusunda eğitim almamış olmaları ve bürokratik engeller yönünde olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın sonuçları alanyazındaki araştırmalar tarafından desteklenmektedir. Örneğin Cunningham katılımcıların çoğunluğunun okul müdürlerinden kaynaklanan nedenlerin okul müdürlerinin öğretmen teftişinde başarısız olmalarına neden olduğu ifade ettiğini ve okul müdürlerinin belirli basmakalıp önyargılarının olmasının, öğretmenliğe ilişkin uzmanlık alanlarının farklı olmasının, iletişim becerilerinin yetersiz olmasının, eğitim denetimi alanında bir eğitim almamış olmalarının ve öznel değerlendirme yapmalarının okul müdürlerinin öğretmen teftişinde başarısız olmasının nedenleri olduğu yönünde görüş beyan ettiklerini tespit etmiştir.⁵⁴ Gün ise çalışmasında öğretmenlerin denetim görevini yapan okul müdürlerinin öğretmenlerin branşlarındaki eğitim-öğretim hakkında yeterince bilgiye sahip olmadığı yönünde algıya sahip olduğunu tespit etmiştir.⁵⁵ Bu çalışmanın bulgularını destekler nitelikte olan Turan'ın araştırmasında ise eğitim-öğretim faaliyetlerinin denetiminde yönetici, öğretmen ve eğitim sisteminin neden olduğu bürokratik engellerden kaynaklı sorunlar olduğu tespit edilmiştir.⁵⁶ Ayrıca Deniz ve Saylık'ın araştırmasında öğretmenler denetleyenlerin farklı branşlarda bilgi ve beceri sorunu, iletişim sorunu, denetimi planlama sorunu, geri dönüt sorunu, objektif olamama sorunu ve işbirliği sorunu olduğunu ifade etmiştir ve bu araştırma kapsamında okul müdürlerine öğretimin denetlenmesi konusunda çeşitli eğitimler vermenin yanı sıra, denetleme faaliyetlerinde alan uzmanı veya zümre desteğinin sağlanmasının öğretimin denetimine önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.⁵⁷

Araştırmadan elde edilen sonuçlar göz önüne alınarak okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin donanım eksiklikleri ve yönetsel beceri yetersizliklerinden dolayı DKAB öğretmenlerinin öğretmen teftişini verimli bir şekilde gerçekleştiremedikleri söylenebilir. Ancak burada okul müdürlerinin dışındaki çevresel ve sistemsal etkenler de öğretmen teftişindeki yetersizliklere neden olmaktadır.

Araştırmada okul müdürleri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirirken DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları sorunlara ilişkin görüşleri teftiş öncesi yaşanan sorular, teftiş sırasında yaşanan sorunlar ve teftiş

⁵⁴ George Cunningham, *Researches on Educational Supervision*. (New York: Thousands Oak Publishing Company, 2017), 48-64.

⁵⁵ Nuray Gün, *Öğretmenlerin Denetim Sorunları* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 175-182.

⁵⁶ Fethi Turan, "Eğitim Kurumlarında Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Denetimi", *International Journal of Eurasia Social Sciences* 7/23 (2016), 94-119.

⁵⁷ Ünal Deniz vd., "Okul Müdürleri ve Öğretmenlerin Perspektifinden Öğretimde Denetim Problemi", *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 1/1 (2018), 67-80.

sonrasında yaşanan sorunlara olarak üç kategoriye ayrılmıştır. Bu konuda DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları sorunlara ilişkin görüşlerinin genellikle okul müdürlerinin gerçekleştirdiği teftişin kısa sürmesi, okul müdürüyle öğretmen arasında yaşanan iletişim sorunları, teftişin adil olmaması, okul müdürünün geri bildirim vermemesi, gerekli mesleki rehberliğin yapılmaması yönünde olduğu görülmektedir. Literatür incelendiğinde bu çalışma bulgularını destekleyen çalışmalar olduğu görülmektedir. Örneğin, Hewitt öğretmen teftişi sırasında denetimi yapan yöneticinin öğretmene karşı olumsuz tutumlarının, yöneticinin öğretmen teftişi için gerekli zamanı ayırmamasının, objektif, adil, şeffaf ve hesap verilebilir bir teftişin yapılmamasının, yöneticinin denetlediği öğretmenin uzmanlık alanında olmamasının okul yöneticileri öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yerine getirirken öğretmenlerin deneyimledikleri sorunlar olduğunu tespit etmiştir.⁵⁸ Bunun yanı sıra Gün ise araştırmasında öğretmenlerin denetime ilişkin yaşadığı sorunların denetim öncesi yaşanan sorunlar, denetim sırasında yaşanan sorunlar ve denetim sonrası yaşanan sorunlar olarak üç kategoriye ayrıldığını tespit etmiştir. Gün'ün araştırmasında öğretmenler denetim öncesi görüşme yapılmamasını, denetim sırasında denetime ayrılan sürenin yetersiz oluşunu ve denetim sonrasında denetimi yapan okul müdürünün rehberlik etmemesini yaşadıkları sorunlar olarak ifade etmişlerdir.⁵⁹ Ayrıca Deniz ve Saylık'ın araştırmasında öğretmenler denetleyenlerin farklı branşlarda bilgi ve beceri sorunu, iletişim sorunu, geri dönüt sorunu ve objektif olamama sorunu yaşadıklarını ifade etmiştir. Aküzüm'ün yapmış olduğu araştırmanın bulgularına göre ise denetmenlerin denetim sürecinde sergilemiş oldukları davranışları ile rehberlik, mesleki yardım yeterliliklerinin öğretmenler tarafından düşük düzeyde yeterli görüldüğü tespit edilmiştir.⁶⁰ Araştırma sonuçları göz önüne alındığında okul müdürlerinin öğretim teftişinin süresi, öğretmen teftişinde iletişim, öğretmen teftişinde geri bildirim verme ve öğretmenlere mesleki rehberlikte bulunma konusunda gösterdikleri performansların öğretmenler tarafından sorun alanları olarak ifade edildiği belirtilebilir.

Katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesini engelleyen etkenlerin okul müdürlerinden kaynaklanan etkenler, öğretmenlerden kaynaklanan etkenler ve mevzuattan kaynaklanan etkenler olarak nitelendirdiği tespit edilmiştir. Okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde

⁵⁸ Sloane Hewitt, *The Problems and Difficulties in Teacher Supervision* (New York: Baker Publishing, 2019), 47-83.

⁵⁹ Nuray, "Öğretmenlerin Ders Denetim Sorunları", 175-182.

⁶⁰ Cemal Aküzüm. *Türkiye'de İlköğretim Okullarında Eğitim Denetimi: Bir Meta-Sentez Çalışması* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 600-615.

yerine getirmesini engelleyen etkenlere ilişkin DKAB öğretmenlerinin görüşlerinin genellikle okul müdürlerinin öğretmen teftişinde objektif olamaması, gelişmiş iletişim becerilerinin olmaması, öğretmenlerin denetime direnç göstermeleri, mevzuatın farklı denetim yaklaşımlarının kullanılmasına izin vermemesi yönünde olduğu görülmektedir. Örneğin, MacNeil çalışmasında öğretmen teftişinin etkili olmasındaki engel teşkil eden nedenlerin teftişi gerçekleştiren yetkililerden, okul müdürlerinden ve öğretmenlerden kaynaklandığını tespit etmiştir.⁶¹ Porter, ise çalışmasında öğretmenlerin denetime direnç göstermelerinin, öğretmen teftişini gerçekleştirenlerin öğretmen teftişinde objektif olamamalarının ve gelişmiş iletişim becerilerinin olmamalarının, kanunların ve yasal metinlerin farklı denetim yaklaşımlarının kullanılmasına izin vermemesinin öğretmen teftişinin istenen verimlilikte olmamasının önündeki en büyük engeller olduğunu tespit etmiştir.⁶² Turan'ın araştırması da bu araştırma sonuçlarını desteklemektedir çünkü Turan eğitim-öğretim faaliyetlerinin denetiminde yönetici, öğretmen ve eğitim sisteminin neden olduğu bürokratik engellerden kaynaklı sorunlar olduğunu tespit etmiştir.⁶³ Bunun yanı sıra Şanlı ise araştırmasında katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen denetiminde objektif davranmadıkları ve yeterli eğitim ve tecrübeden yoksun oldukları yönünde görüş beyan ettiklerini tespit etmiştir.⁶⁴ Yine Şanlı katılımcıların öğretmen denetiminin tarafsız ve rehberlik açısından uzman müfettişler tarafından yapılması gerektiği yönünde görüşe sahip olduklarını belirlemiştir.

Araştırma sonuçları göz önünde alındığında okul müdürlerinin, öğretmenlerin ve sistemin öğretmen teftişine gereken önemi vermediği, öylesine yapılması gereken bir evrak işi gibi gördüğü sonucuna ulaşılabilir. Öğretmen teftişi, okul yönetimi gibi ayrı bir profesyonellik gerektirir. Eğitim sisteminde bu profesyonel alanın gereklilikleri palyatif çözümlerle günü kurtarmaya yönelik etkinliklerle karşılanmaya çalışılmaktadır. Ancak eğitim sisteminde bu alandaki boşluk öğretmen teftişinde uzman eğitim müfettişleriyle doldurulmalıdır.

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerileri okul müdürlerine ilişkin çözüm

⁶¹ Robert MacNeil, *Barriers, Difficulties and Challenges in Supervision* (London: Canterbury Press, 2021), 87-102.

⁶² Daniel Porter, *The Perceptions of Stakeholders about Supervision* (London: Bloomsbury, 2020), 141-182.

⁶³ Turan, "Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Denetimi", 94-119.

⁶⁴ Önder Şanlı vd., "Maarif Müfettişlerinin, Okul Müdürlerinin Denetmenlik Görevleri Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi", *Turkish Studies* 10/3 (2015), 78-99.

önerileri, öğretmenlere ilişkin çözüm önerileri ve öğretmen teftişinin yapılaş şekline ilişkin çözüm önerileri olmak üzere 3 grupta yer almaktadır. Katılımcıların okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirmesine yönelik çözüm önerilerinin genellikle müdürlerin öğretmen teftişine ilişkin hizmet içi eğitim almaları, öğretmen teftişini önceden planlamaları, geri bildirim etkili kullanmaları, farklı branşları denetleyecek uzman müfettişlerin de denetim yapması yönünde olduğu görülmektedir. Alanyazın incelendiğinde bu çalışma bulgularını destekleyen çalışmalar olduğu görülmektedir. Knowles'ın yaptığı araştırmada katılımcılar okul yöneticilerinin öğretmen teftişini daha etkili şekilde yapabilmesi için okul yöneticilerinin eğitim yönetimi ve teftişi alanında lisansüstü eğitim ya da hizmet içi eğitim almalarını, öğretmen teftiş sürecini önceden planlamalarını, iletişim becerilerini geliştirdiklerine yönelik sertifikalar almalarını önermiştir.⁶⁵ Underwood'un çalışmasında katılımcılar okul yöneticilerinin denetimde geri bildirim etkili kullanmalarını, belirli bir branşta uzman olan müfettişlerin de denetim yapmasını önermişlerdir.⁶⁶ Deniz ve Saylık çalışmalarında okul müdürlerine öğretimin denetlenmesi konusunda çeşitli eğitimler vermenin yanı sıra, denetleme faaliyetlerinde alan uzmanı veya zümre desteğinin sağlanmasını önermiştir. Ayrıca Deniz ve Saylık okul müdürlerinin denetimlerin ardından öğretmene somut geri bildirimler sunmalarını önermiştir.⁶⁷ Kalkan ve Atmaca çalışmalarında okul müdürlerine denetim ile ilgili hizmet içi eğitimler verilmesini, okul yöneticilerinin eğitim denetimi alanında lisansüstü eğitimlere teşvik edilmesini, denetimle ilgili mevzuatın güncellenmesini, denetimin bir kişi üzerinden yürütülmesi yerine paydaşların katılımıyla yürütülmesini önermiştir.⁶⁸

Bu araştırmanın bulgularına dayanarak okul müdürlerinin öğretmen teftişine ilişkin denetim görevlerini yeterli bir şekilde yerine getirebilmeleri için önerilerde bulunulabilir. Okul yöneticilerinin etkili iletişim ve geri bildirim verme konularında hizmet içi eğitim almaları sağlanmalıdır. DKAB öğretmenlerini ve tüm diğer branş öğretmenlerini kendi alanlarında uzman olan müfettişler de denetlemelidir. Öğretmen teftişinde tüm paydaşların denetime katılması sağlanmalıdır. Öğretmen teftişine ilişkin denetim formları güncellenmelidir. Denetim kriterlerinin branşa göre farklılaşması sağlanmalıdır. Okul müdürleri seçme sınavında öğretmen teftişiyle ilgili sorular sorulmalıdır.

⁶⁵ Bennett Knowles, *Proposals and Solutions in Supervision* (London: Titan Books, 2019), 19-26.

⁶⁶ Ean Underwood, *How to Improve Teacher Supervision* (Washington: Baker Publishing, 2020), 89-101.

⁶⁷ Deniz-Saylık, "Öğretimde Denetim Problemi", 67-80.

⁶⁸ İbrahim Kalkan vd., "Öğretmen Denetimlerinin Öğretmen, Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Çağdaş Yönetim Dergisi* 9/2 (2022), 35-59.

Denetimle ilgili mevzuat güncellenmeli, hangi uygulamaların hangi tarihlerde yapılacağı belirtilmelidir. Denetim mesleki rehberliği esas alan bir yapıya büründürülmelidir. Bu araştırma nicel yöntemlerle yapılarak daha fazla DKAB öğretmenin görüşü alınabilir. Ortaokul müdürlerinin öğretmen teftişlerindeki denetim görevlerini yerine getirme düzeylerinin yeterliliğine ilişkin DKAB öğretmenlerinin algıları ile okul müdürlerinin kültürel liderlik düzeyi arasındaki ilişki araştırılabilir. DKAB öğretmenlerinin öğretmen teftişine ilişkin algıları ile iş doyumları arasındaki ilişki araştırılabilir.

Kaynakça | References

- Aküzüm, Cemal. Türkiye'de *İlköğretim Okullarında Eğitim Denetimi: Bir Meta-Sentez Çalışması*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Alexandria: Association for Supervision and Curriculum Development, 2006.
- Aydın, İnalet. *Öğretimde Denetim*. Ankara: Pegem Akademi, 2022.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sızdırma-Kuantik Çağ*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.
- Bala, Rajni. *Educational Supervision: Theories & Practices*. New Delhi: Alfa Publications, 2006.
- Bates, Alisa-Burbank, Mary, *Agency in Teacher Supervision and Mentoring: Reinvigorating the Practice*. New York: Routledge, 2019.
- Bayraktutan, İsmail. *İlköğretim Okul Müdürlerinin Denetim Rollerini (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Blumberg, Anthony. *Supervisors & Teachers: A Private Cold War*. California: McCutchan Publishing Corporation, 2020.
- Cunningham, George. *Researches on Educational Supervision*. New York: Thousands Oak Publishing Company, 2017.
- Çintaş Yıldız, Derya. "Türkçe Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Denetimin Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 38/1 (2016), 191-206.
- Deniz, Ünal vd. "Okul Müdürleri ve Öğretmenlerin Perspektifinden Öğretimde Denetim Problemi", *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 1/1 (2018), 67-80.
- Gibbon, Carter F. "Is Ofsted Helpful?". *An Inspector Calls*. ed. Christopher Cullingford. 98. London: Kogan. 2019.
- Gökalp, Serkan. *Etkin Öğretmen Teftişi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2021.
- Gün, Nuray. *Öğretmenlerin Ders Denetim Sorunları. Öğretmenlerin Ders Denetim Sorunları*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Epstein, Debbie vd. *Teaching and Supervision*. California: Sage Publication, 2011.
- Freyberg Foote, Henry. *Lost Opportunities in Supervision: The Effects of Evaluation on Supervisee Openness*. California: Integral Studies, 2019.
- Hanson, Mark. *Educational Administration and Organizational Behaviour*. New York: Pearson Education Inc., 5. Basım, 2013.
- Hewitt, Sloane. *The Problems and Difficulties in Teacher Supervision*. New York: Baker Publishing, 2019.

- Huizinga, Robert-Dean, Debra. *Organizational Metaphors: Faith as Key to Functional Organizations*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Kalkan, İbrahim vd., “Öğretmen denetimlerinin öğretmen, okul müdürü ve eğitim müfettişi görüşlerine göre değerlendirilmesi”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 9/2 (2022), 35-59.
- Karaaslan, Belgin. *İlköğretim Okulu İngilizce Öğretmenlerinin Ders Denetimine İlişkin Görüşleri (Muğla İli Örneği)*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kelkay, Asrat Dagnaw. *The Current Practice and Problems of School Based Supervision*. London: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015.
- Knowles, Bennett. *Proposals and Solutions in Supervision*. London: Titan Books, 2019.
- Koç, Bülent. *İlköğretim Okul Yöneticilerinin Okul Denetiminde Gösterdikleri Liderlik Davranışları*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Köybaşı Şemin, Farma vd. “İlkokullarda Ders Denetimine İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/4 (2017), 327-344.
- MacNeil, Robert. *Barriers, Difficulties and Challenges in Supervision*. London: Canterbury Press, 2021.
- Marshall, Kim. *Rethinking Teacher Supervision and Evaluation: How to Work Smart, Build Collaboration, and Close the Achievement Gap*. Hoboken: Jossey-Bass, 2013.
- McNerney, Chester-Benjamin, Harold. *Educational Supervision*. Baltimore: Literary Licensing, 2012.
- MEB OGYM, Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri”. Erişim 31 Mart 2023. <https://oygm.meb.gov.tr>
- Miles, Matthew-Huberman, Michael. *Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publication, 1994.
- Nolan, James-Hoover, Linda. *Teacher Supervision and Evaluation, Update Edition: Theory Into Practice*. Hoboken: Wiley, 2004.
- Olivia, Paul Frederick-Pawlas, George Eric. *Supervision for Today's School*. New York: John Wiley&Sons, 2021.
- Ouston, James-Fidler, Benjamin. “What Do Schools Do After Ofsted School Inspection or Before?”. *School Leadership and Management* 7/1 (2018), 90-98.

- Öncel, Yasin. *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Denetimdeki Rol ve Yeterlikleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Porter, Daniel. *The Perceptions of Stakeholders about Supervision*. London: Bloomsbury, 2020.
- Sullivan, Susan-Glanz, Jeffrey. *Supervision That Improves Teaching and Learning*. California: Corwin, 2013.
- Şanlı, Önder vd. “Maarif Müfettişlerinin, Okul Müdürlerinin Denetmenlik Görevleri Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi”, *Turkish Studies* 10/3 (2015), 78-99.
- Taymaz, Haydar. *Eğitim Sisteminde Teftiş: Kavramlar, İlkeler ve Yöntemler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 5. Basım, 2022.
- Turan, Fethi. “Eğitim Kurumlarında Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Denetimi”, *International Journal of Eurasia Social Sciences* 7/23 (2016), 94-119.
- Underwood, Ean. *How to Improve Teacher Supervision*. Washington: Baker Publishing, 2020.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2011.
- Zepeda, Sally-Ponticell, Judith. *The Wiley Handbook of Educational Supervision*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019.
- Zepeda, Sally. *Instructional Supervision: Applying Tools and Concepts*. New York: Routledge, 2016.

Şehristâni'nin Tanrı Tasavvuru: Negatif Teoloji Bağlamında Antropomorfizm Eleştirisi

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Tanrıbilir | ORCID: 0000-0002-4276-9972 | tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03h8sa373>

Öz

Tanrı tasavvuru, düşünce tarihinin en temel problemlerinden biri kabul edilmektedir. Tanrı'nın aşkın varlığı, O'nun standart kalıplarla tanımlanmasını olanaksız kılmaktadır. İlahi olanla beşeri olanın iletişimi ve etkileşimi, yapısal farklılık bakımından bir takım sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu sorunların biri de insan biçimci Tanrı tasarımıdır. Bu tasarım, dinlerin ve felsefenin çözümlenmesi gereken önemli bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Biz de Orta Çağ'ın önde gelen dinler ve felsefe tarihçisi, aynı zamanda da kelâm bilgini Şehristâni'nin bu meseleyi nasıl aktardığını, analiz ettiğini ve meselenin çözümüne ilişkin hangi önerilerde bulunduğunu araştırdık. Şehristâni, ne Tanrı'nın mahlûkata ne de mahlûkatın Tanrı'ya benzeyebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre Tanrı; cevher, cisim, araz, uzay-zamana bağımlı, arazları kabule elverişli ve yaratıklara mahal olamaz. O, Gulât-ı Şîa'nın Tanrı konusunda iki tür teşbih yaptığını aktarmaktadır: Birincisi, yaratana yaratılana; ikincisi ise yaratılanı yaratana benzetmedir. Şehristâni her iki teşbihi reddederek ne Tanrı'da yaratılış emaresi ne de mahlûkatta ulûhiyet vasfı bulunabileceğine dikkat çekmektedir. O'na göre Gulât-ı Şîa, bu görüşlerinde gayr-i İslami inanç ve ideolojilerin etkisinde kalmıştır. Şehristâni, bir diğer antropomorfist Tanrı anlayışına sahip mezhep olan Kerrâmiyye mensuplarını da Tanrı'yı cevher ve cisim olarak nitelendirmekle itham etmektedir. İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde terminolojik bir ittifakın oluşmaması ileriki dönemlerde böylesi kavramsal tartışmalara kapı aralamıştır. Ayrıca Şehristâni, onların Tanrı'nın zâtını hâdis şeylere mahal olarak konumlandığını da iddia etmektedir. Oysaki Kerrâmiyye, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler/havâdis ile ezeli sıfatlar arasında bir ayırım yapmakta ve sonradan ortaya çıkan şeyleri "ilahî sıfat" olarak değil, hâlikîyyet, müridîyyet ve mütেকellimîyyet gibi kavramlarla adlandırmıştır. Nihayetinde Şehristâni, Kerrâmiyye'nin söylemlerini tevil kabul etmeyecek katı antropomorfik ifadeler olarak nitelendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tanrı, Kerrâmiyye, Gulât-ı Şîa, Şehristâni.

Atf Bilgisi: Tanrıbilir, Tarık. "Şehristâni'nin Tanrı Tasavvuru: Negatif Teoloji Bağlamında Antropomorfizm Eleştirisi". *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 211-236.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1470633>

Geliş Tarihi	18.04.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Tarık Tanrıbilir)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanectikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Shahristānī's Conception of God: A Critique of Anthropomorphism in the Context of Negative Theology

Asst. Prof. Tarık Tanrıbilir | ORCID: 0000-0002-4276-9972 | tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Kalām and History of Islamic Theological Sects, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03h8sa373>

Abstract

The concept of God is considered one of the most essential problems in the history of philosophy. God's transcendent existence makes it impossible to define Him in standard terms. Communication and interaction between the divine and the human creates several problems due to structural differences. The anthropomorphic conception of God is one of these problems. This conception is an important issue for religions and philosophy to analyze. We studied how Shahristānī, the leading historian of religions and philosophy in the Middle Ages and a scholar of theology, reports and explores this issue and what suggestions he offers for the solution of the problem. Shahristānī claims that neither God can be similar to creatures nor creatures can be similar to God. Therefore, according to him, God cannot be substance, body, accident, dependent on space-time, capable of accepting accidents, and a location for creatures. He reports that the Ghulāt Shī'īs make two types of analogies about God: The first is to compare the Creator with the created, and the second is to compare the created with the Creator. Shahristānī rejects both similarities, pointing out that there can be neither the sign of creation in God nor the attribute of divinity in creatures. In his opinion, these views of the Ghulāt Shī'īs were influenced by non-Islamic beliefs and ideologies. Shahristānī accuses members of the Karrāmiyya, another sect with an anthropomorphic understanding of God, of characterizing God as substance and body. The lack of agreement on terminology in the early periods of Islamic thought has led to such conceptual debates in later periods. Shahristānī also claims they describe God's essence as a location for created things. The Karrāmiyya, on the other hand, distinguishes between what is created in God's essence and the eternal attributes and characterizes created things not as divine attributes but as concepts such as khālīkiyyat, murīdiyyat, and mutakallimīyyat. Finally, Shahristānī categorizes the statements of the Karrāmiyya as strict anthropomorphic ones that cannot be interpreted.

Keywords: Kalām, God, Karrāmiyya, Ghulāt Shī'īs, Shahristānī.

Citation: Tanrıbilir, Tarık. "Shahristānī's Conception of God: A Critique of Anthropomorphism in the Context of Negative Theology". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 211-236.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1470633>

Date of Submission	18.04.2024
Date of Acceptance	13.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Tarık Tanrıbilir)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm düşünce sisteminin yapıtaşlarından biri olan kelâm ilmi, Tanrı tasavvuru konusunda fikrî mesai harcayan önemli disiplinlerden biridir.¹ İlahi olanla beşeri olan arasındaki iletişim, bir takım ontolojik problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemlerin biri de Tanrı'yı yaratıklarına ya da yaratıklarını Tanrı'ya teşbih anlamında antropomorfik yaklaşımdır. Antropomorfizm kavramının İslam düşüncesindeki karşılığı olarak; Tanrı'yı özü bakımından cismânî özellikte betimlemek “tecsîm”, nitelik bakımından yaratıklara benzetmek ise “teşbih” olarak adlandırılmaktadır. Birinci görüşü benimseyenler “mücessime”, ikinci görüşü benimseyenler ise “müşebbihe” olarak sınıflandırılmaktadır.² Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslâmî antropomorfizmi besleyen başat kaynaklardan biri de dini metinlerin yapısal özelliği ve ifade tarzıdır. Kur'an'da müteşâbih olarak adlandırılan kapalı Tanrı tasvirleri, antropomorfik yaklaşımı destekleyen önemli etkenlerden biridir.³ Literal anlamı yaratıkları çağrıştıran haberî sıfatların varlığı şüphe götürmez gerçektir. Tanrı'yı yaratıklara ya da yaratıkları Tanrı'ya benzeten bu sıfatlar hakkında İslam düşüncesinde başlıca dört yaklaşım geliştirilmiştir: Birincisi, haberî sıfatlara oldukları gibi inanan ve murâd-ı ilâhîyi Allah'a havale eden teslimiyetçi selef yaklaşımı. Onlar, bu konuda bi-lâ keyf doktrinini benimser ve söz konusu sıfatlara keyfiyetini sorgulamadan iman ederler. İkincisi, haberî sıfatları fizik evrendeki karşılıklarına indirgeyen haşviyye yaklaşımı. Onlar, bu sıfatları lûgat anlamlarıyla değerlendirerek Tanrı ile yaratıkları arasında benzerlik tasavvur ederler. Üçüncüsü, Tanrı'nın aşkınlığını ve tenzih doktrinini ön plana çıkararak O'nu yalnızca soyutlama ve negasyon yöntemiyle tarif eden Mu'tezile ve İslam filozoflarının yaklaşımı. Dördüncüsü ise teşbih ve tenzih yöntemlerini sentezleyerek Tanrı hakkında hem olumlu hem olumsuz dil kullanan Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşım.⁴ Antropomorfik eğilimin oluşmasında dâhili faktör olarak kabul edilen müteşâbih nasların yanı sıra harici faktör olarak değerlendirilen kadîm kültür ve ideolojilerin etkisi de yadsınmaz.⁵

Bu çalışmada, Kerrâmîyye ve Gulât-ı Şîa gibi İslâmî antropomorfistlerin ulûhiyet görüşlerini inceleme ve eleştirmesi bakımından Şehristânî'nin⁶ (öl.

¹ Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 113-137.

² Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/444, 2/1473.

³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahrân: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008), 51-52.*

⁴ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/79-106; Aydoğan Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2019).

⁵ Bk. Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁶ Tam adı, Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî olan yazarımız, Horasan'ın kuzeyindeki Şehristân şehrinde çeşitli kaynaklara göre 467/1074, 469/1076, 470/1077 ya da 479/1086 tarihinde dünyaya gelmiştir. Şehristânî, felsefi kelâm yöntemini Gazzâlî'den sonra başarıyla

548/1153) Tanrı tasavvuru analiz edilecektir. Bu konunun çalışılması, hem bilimsel nesnellik payesini kanıtlamış Şehristânî aracılığıyla kurumsal anlamda bağluları ve yapıtları inkıza uğramış İslâmî antropomorfistlerin özgün görüş ve delilleri hakkında bize sağlıklı bilgiler aktaracak hem de Şehristânî'nin antropomorfik Tanrı tasavvuruna nasıl yaklaştığı ve bizzât nasıl bir Tanrı tasavvur ettiği hakkında önemli fikirler sunacaktır. Metodolojik olarak, Şehristânî'nin ilgili görüşleri eksiksiz bir şekilde ve kendi ilmi ve edebi üslubumuzla aktarılacak, peşinde söz konusu görüşlerin analiz ve yorumlaması yapılacak ve nihayetinde bütüncül bir sonuç, değerlendirme ve öneri ortaya konulacaktır.⁷

1. İslâmî Antropomorfizm ve Eleştirisi

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı kelâm eserinde *fi İbtâli't-Teşbih* bahsini açarak Kerrâmiyye ve Gulât-ı Şîa zımında tüm antropomorfik yaklaşımları negatif teoloji ekseninde tahlil ve tenkit etmekte, aşkın bir Tanrı tasarım ve argümantasyonu geliştirmektedir. Nitekim Şehristânî'ye göre Kerrâmiyye, “Tanrı'nın sonradan yaratılan hâdis varlıklara mahal olduğunu” iddia etmektedir.⁸ Oysaki Ehl-i Sünnet, Tanrı'ya hâdis niteliklerin isnat edilemeyeceği hususunda başlıca üç gerekçe ileri sürmüştür: Birincisi, söz konusu durum, hâdis niteliğin ezelde de Tanrı ile kâim olmasını mümkün kılar. Zira bu kabiliyet, zâtî bir gerekliliktir. Hâdis niteliklerin ezeli varoluşları ise ontolojik bir çelişkidir. İkincisi, bu takdirde Tanrı'nın zâtına ilişkin niteliklerden

temsil etmiştir. O, bilimsel nesnellik ilkesine bağlı tavrıyla Orta Çağ İslam dünyasının en seçkin dinler ve felsefe tarihçisi olarak kabul görmüştür. Genel anlamda felsefeye olan rağbeti, akılcı tutumu, meselelere objektif yaklaşımı ve Ehl-i Beyt sevgisi, mühlid ya da İsmâilî/Bâtınî olarak itham edilmesine neden olmuştur. el-Milel ve'n-nihal, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ikelâm*, Musâra'atü'l-felâsife ve Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr ona nispet edilen eserlerdir. Şehristânî, 548/1153 yılında Şaban ayının sonlarına doğru memleketi Şehristân'da vefat etmiştir. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ikelâm*; a.mlf., *Musâra'atü'l-felâsife*, thk. Süheyr Muhammed Muhtar (Kahire, Matbaatü'l-Ceblâvî, 1967); a.mlf., *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fil-mu'cem 'il-kebîr*, thk. Münire Râcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 2/160-162; Hayreddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/215; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmin-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 20/286-89.

⁷ Çalışmamızla doğrudan ilgili belli başlı çalışmalar için bk. Cafer Karadağ, “Kerrâmiye ve İtikâdî”, *Kelâm Araştırmaları* 5/2 (2007); Halil Çurak, *Abdülkerim Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 29-30; Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*; Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 143-144; Aydoğan Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2019).

⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ikelâm*, 97.

bir yoksunluk evresi söz konusu olur. Oysaki Tanrı, ezeli olarak yetkin sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan da münezzehtir. Üçüncüsü, bu halde Tanrı'nın zâtına ilişkin niteliklerle birlikte bir değişim ve dönüşüme maruz kalması gündeme gelir. Hâlbuki Tanrı hakkında değişim muhaldir.⁹

Ehl-i Sünnet, ne Tanrı'nın mahlûkata ne de mahlûkatın Tanrı'ya denk ya da benzer olabileceğini ifade etmektedir. Bu ifade, ne Tanrı'da yaratılış emaresi ne de mahlûkatta ulûhiyet vasfı bulunabileceğini vurgulamaktadır. “*O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi iştirir, her şeyi görür.*”¹⁰ ayeti de bu iddiayı desteklemektedir. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre Tanrı; cevher, cisim, araz, uzay-zamana mazruf, arazları kabule elverişli ve yaratıklara mahal olmaktan beri ve münezzehtir.¹¹

Şehristânî, Gulât-ı Şîa'nın¹² Tanrı konusunda iki tür teşbih yaptığını aktarmaktadır:

Birinci teşbih, yaratana yaratılana benzetmedir. Muğîriyye, Beyâniyye, Hişâmiyye ve takipçilerinden oluşan Şîi gruplar¹³, Tanrı'nın insan suretinde

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn, Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 88-90; a.mlf., *Esâsü't-takdîs fî İlmî'l-Kelâm, Allah'ın Aşknlığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 57-97; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 56-60; Abdullah Arca, “Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 257-260.

¹⁰ eş-Şûrâ 42/53.

¹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmî'l-kelem*, 97.

¹² Gulât-ı Şîa, devlet başkanlarını yaratılmışların sınırını aşacak biçimde yücelten, onları ilahi özelliklerle nitelendiren, kimi zaman başkanlarını Tanrı'ya, kimi zaman da Tanrı'yı başkanlarına benzetenlerdir. Bunlar, aşırılıkçı bir gruptur. Ortaya koyulan şüpheleri, hulûl, tenasüh, Yahûdî ve Hristiyan inançlarından etkilenmiştir. Nitekim Yahûdiler, yaratıcıyı yaratılana; Hristiyanlar da yaratılanı yaratıcıya benzetmişlerdir. Çeşitli coğrafyalarda başlıca on bir Gâliyye fırkası saptanmıştır. Bunlar; Sebeiyye, Kâmiliyye, Albâiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, Hişâmiyye, Nu'mâniyye, Yûnusiyye ve Nusayriyye'dir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/176-193.

¹³ Muğîriyye'nin önderi, Muğîre b. Saîd el-İclî'dir. O, Allah'ı, başında nurdan bir taç taşıyan ve bedensel organları da harfler gibi olan bir insana benzetiordu. Örneğin, elif, O'nun ayaklarını; ayn gözlerini; hâ da fercini simgelemektedir. Kalbinde devamlı hikmet taşımaktadır. Allah, parmağı ile avucuna insanların amellerini yazmış, itaatlarını yazarken sevinmiş, isyanlarını yazarken terlemiştir.

Beyâniyye'nin önderi, Beyân b. Sem'ân'dır (öl.119/737). O, “Allah'tan başka bir tanrıya yakarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz.” (el-Kasas 28/88) ayetine dayanarak Allah'ın insan suretinde olup, yüzü dışında tamamen yok olacağını ileri sürmüştü.

Hişâmiyye'nin önderi, Hişâm b. el-Hakem'dir. O, Allah'ın boyutlara sahip bir cisim olduğunu, boyunun yedi karış uzunlukta olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Allah, sınırlı bir cisimdir; uzunluğu, genişliği ve derinliği eşittir. Allah'ın rengi, tadı, kokusu ve dokunma duyusu vardır. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/176-193; Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinde

olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşü savunanların en önemli delili, “Allah, Âdem’i Rahmân’ın suretinde yarattı.”¹⁴ hadisi olmuştur.

İkinci teşbîh, yaratılanı yaratana benzetmedir. Bu tür teşbihte yaratılanın, bizzât Tanrı olduğu ya da tanrısal özelliklere sahip olduğu iddia edilmektedir. Onlar, Tanrı’yı yaratılanla kişiselleştirmektedir (teşahhus). Şehrîstânî bu görüşü benimseyenlerin, Hıristiyanlık¹⁵ ve Hulûliyye (enkarnasyon) mensuplarından etkilendiklerini ifade etmektedir.¹⁶ Bu etkenlerin yanı sıra Gulât-ı Şîa’da görülen söz konusu antropomorfik yaklaşımın, kadîm Fars kültüründen kaynaklandığı da iddia edilmektedir. Nitekim Allah’ın ruhunun Şehinşah’ın bedenine girdiğine ve bu ruhun babadan oğula tevarüs ettiğine inanılmaktaydı. Bu uygulama, İslâm sonrasında Ali ve evlâdına eklenerek onların aşırı yüceltilmesine ve yöneticiliğin yalnızca onların soyuna tahsis edilmesine evrilmiştir. Onların, kurumsal ya da bireysel anlamda belirli bir kaynaktan ziyade, kolektif olarak Hind/Ari dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve gnostik akımlardan çeşitli şekillerde etkilendiklerini söylemek daha isabetli olacaktır.¹⁷

Gulât-ı Şîa’ya nispet edilen söz konusu teşbih taksiminde; yaratana yaratılana benzetmekle yaratıcıyı yaratılana özgü noksan hallerle nitelendirmek, yaratılanı yaratıcıya benzetmekle de yaratılanı ilahi vasıflarla nitelendirmek kastedilmektedir. Onlar, aslında imamet nazariyelerini güçlendirmek amacıyla ya imamların ilahi özelliklere sahip olduklarını ya da ilahın imamların bedenlerine enkarne olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁸ Şehrîstânî, Gulât-ı Şîa özelindeki antropomorfizm eleştirisini bu taksimatla sınırlı tutmasına karşın;

Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005), 67-89.

¹⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 11/271; Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1991), 4/2017; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 3/477.

¹⁵ Allah hakkında üç uknum ortaya koyan Hıristiyanlar, Tanrı’nın bizzât kâim olan manasında tek cevher, fakat aslında üç uknum olduğunu iddia etmektedirler. Uknumlar ile hayat, ilim ve varlık sıfatlarını kastetmektedirler. Sözü geçen uknumlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak adlandırılmıştır. Diğer uknumların hilafına ilim, tecessüm ve teşahhus etmiştir. Şehrîstânî, *el-Milel ve’nihal*, 2/244-248.

¹⁶ Şehrîstânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keâm*, 97.

¹⁷ Bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020) 30-35; Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî’nin Tenzih Anlayışı*, 89-90.

¹⁸ Gulât-ı Şîa fraksiyonları ve öğretileri için bk. Ebû Muhammed el-Hasen b. Müsâ en-Nevbahtî, *Firaku’ş-Şîa* (Beyrut: Menşürâtü’r-Rızâ, 2012), 88-96.

Kerrâmiyye bağlamında daha kapsamlı bir antropomorfizm eleştirisi yapmaktadır.

Şehristânî, Kerrâmiyye¹⁹ mensuplarının Tanrı'yı cevher ve cisim olarak nitelendirdiklerini ifade etmektedir.²⁰ Aslında onların bir kısmı cismi, “mevcûd”; bir kısmı da “kendi başına kâim olan zât” şeklinde tanımlamaktadır. Her iki tanımın da Tanrı'ya yüklenmesinde haddizatında bir problem gözükmemektedir. Dolayısıyla bu konudaki anlaşmazlık, bir kavram kargaşası ya da lafzî ihtilaf menzilesindedir.²¹ İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde, terminolojik bir ittifakın oluşmaması ve her kesimin kendi kavramlarıyla ilim yapma zarureti, ilerleyen dönemlerde böylesi anakronik sorunları da beraberinde getirmiştir. Kerrâmiyye, “Tanrı cisimdir, fakat diğer cisimlerden farklı” tümcesiyle Tanrı'ya isnat edilen cismi gerçek anlamda değerlendirmediklerini açıklığa kavuşturmaktadır.²² Ayrıca onların bu ifadeleri, Ehl-i Sünnet'in “Biz Allah'ı şey olarak isimlendiririz, fakat diğer şeylerden farklı.” ifadesine de benzemektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet, “şey” kavramının “mevcûd” anlamıyla Allah'a isnat edilmesinde bir beis görmemektedir. Zira Allah, vâcibü'l-vücûd olarak bu sığata mümkün varlıklardan daha layık görülmektedir.²³

Şehristânî, Kerrâmiyye'ye göre, Tanrı'nın, yukarı (fevk) cihette bulunduğunu ve hâdis varlıklara mahal olduğunu nakletmektedir.²⁴ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (öl. 318/930) Kerrâmiyye mezhebinden cemaat adıyla bahsederek kendini de bu gruba nispet etmesi *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-*

¹⁹ Kerrâmiyye'nin adı, kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan gelmektedir. Kerrâmîler iman konusundaki görüşlerinden dolayı Mürcie'nin bir fraksiyonu olarak görüldüğü gibi ulûhiyet konusundaki antropomorfik görüşlerinden dolayı da Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin fraksiyonları arasında sayılmıştır. Kerrâmiyye, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren İbrâhim b. Muhâcîr, İshak b. Mahmeşâz, oğlu Ebû Bekir ve Muhammed b. Heysam sayesinde en güçlü dönemini yaşamıştır. Kerrâmiyye ile Eş'arîler arasında birçok münazara düzenlenmiştir. Bunların en önemlileri, dönemin Kerrâmî âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam ile Eş'arî âlimi İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyîni arasında gerçekleşenlerdir. Kerrâmiyye'nin ulûhiyet görüşleriyle ilgili detaylı bilgi zâten çalışmamız sırasında aktarılacaktır. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99-106; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 189-197; Ebû İshak el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 113-119; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294-96.

²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 97.

²¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/48.

²² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 22.

²³ Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-me'âlî fî şerhi'l-Emâlî* (Dersâdet: y.y., 1304), 50-52; Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâdî”, 48; Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 233-234.

²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 97.

ahvâi'd-dâlle adlı eserinin Kerrâmiye literatürüne ait, bize ulaşan yegâne eser olduğuna kanıt gösterilmektedir.²⁵ O, söz konusu eserinde Kerrâmiye mezhebini bid'at mezhepler arasında saymaz. Neseî, cemaate göre “*İlahınız tek ilahdır.*”²⁶ ayetindeki tek ifadesinin, sonsuz anlamına geldiğini ifade etmektedir. O, arşın üstünde, sınırsız ve münezzehtir. Neseî, görüşünü çeşitli dini naslarla da desteklemektedir:

“İbn Abbâs, ‘*Rahmân Arş'ın üstüne istiva etti.*’²⁷ ayetindeki ‘istivâ’yı ‘istikrar’ ile tefsir etti. ‘*Bir gün Allah resulüne bir adam geldi, ‘Allah nerededir ya Resulallah?’ dedi. Allah resulü de ona ‘Gökte, Arş'ın üstünde.’ cevabını verdi.*’²⁸ Abdullah b. Mübârek, ‘Allah belirli bir sınırdaki Arş'ın üstündedir.’ dedi. Ayrıca Allah şöyle buyurmaktadır: ‘*Güzel sözler O'na yükselir.*’²⁹, ‘*Melekler ve Ruh O'na yükselir.*’³⁰, ‘*O, âlemlerin Rabbi'nin indirmesidir.*’³¹

Kerrâmiye'ye göre, Tanrı bir cevheri yarattığında o cevherin yaratılış iradesi ve ol/قول sözü/كن Tanrı'da meydana gelir/hâdis olur. Tanrı tarafından yaratılan şey; iştiril cinsten ise iştirme, görülür cinsten ise görme, koklanır cinsten ise koklama, tadılır cinsten ise tatma, dokunulur cinsten ise dokunma olmak üzere Tanrı'da beş duyuşal nitelik meydana gelir. Onlar, Tanrı'yı hâdis şeylerle nitelendirmekten çekinmemişlerdir. Ayrıca Kerrâmiye, meşîeti kadîm, irâdeyi hâdis kabul etmektedir. Bu nedenle de tekvin-mükevven, ihdâs-muhdes ve halk-mahlûk düâlitesinde birinci kavram Tanrı'nın zâtında hâdis, ikinci kavram ise Tanrı'dan bağışık değerlendirilmiştir. Benzer şekilde Tanrı'nın sözü de O'nun zâtında hâdis olarak nitelendirilmiştir. Onlar kelâm/كلام sıfatını, “ses ve harflerden oluşan ibare” olarak tanımlamışlardır. Kelâm; ne kadîm ne de muhdes, lakin Tanrı'nın zâtında hâdis bir nitelik olarak analiz edilmiştir. Zira onlara göre, Tanrı'nın zâtında hâdis olan bir şey asla yok olmaz. Her şeye rağmen Tanrı kelâmının harfler ve sesler bakımından bir öncelik-sonralık sıralamasını da uygun görmemişlerdir.³²

²⁵ Karadaş, “*Kerrâmiye ve İtikâdı*”, 47-50.

²⁶ el-Bakara 2/286.

²⁷ Tâhâ 20/135.

²⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/44, (No. 1142).

²⁹ el-Fâtır 35/10.

³⁰ el-Me'âric 70/44.

³¹ Ebû Mutî' Mekkûl en-Neseî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ahvâi'd-dâlle*, thk. Seyit Bahcıvan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 226-227; Karadaş, “*Kerrâmiye ve İtikâdı*”, 47-50; eş-Şu'arâ 26/227.

³² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 97-98.

Kerrâmiyye'nin söz konusu söylemlerinden, Tanrı hakkında mümkün ve hâdis varlıkları çağrıştıran derinlikli tahlil ve spekülasyon yaptıklarını gözlemleyebiliriz. Genel anlamda onlar, Tanrı'nın yaratıklara uzay-zamanda taalluk eden (ilişen) niteliklerini taalluk vasfına uygun olarak Tanrı'nın zâtında hâdis kabul etmişlerdir. Tanrı'nın zâtında meydana gelen şeylerin yok olamayacağı ilkesine binaen söz konusu nitelikler; kadîm olmadıkları gibi muhdes de değil, lakin Tanrı'nın zâtında hâdis olarak değerlendirilmiştir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında, hâdis ile muhdes kavramlarının sonradan meydana gelmek bakımından ortak, yok olmak bakımından ise farklılık arz ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim muhdes, yok olurken; hâdis, Tanrı'nın zâtında meydana gelmesi hasebiyle yok olmamaktadır. Kerrâmiyye, Tanrı-evren ya da kadîm-hâdis ilişkisini açıklayabilme kaygısıyla, söz konusu nitelikleri taalluk vasfına uygun bir şekilde hâdis olarak nitelendirdiği için Tanrı'yı hâdis şeylere mahal olarak değerlendirme ithamlarına maruz kalmıştır. Aslında bu açmazı çözmek için ileride anlatılacağı üzere, ilahi nitelikleri “sıfat” olarak değerlendirmemek ya da bunları hâlikîyyet, mürîdiyyet ve mütekellimîyyet gibi yapay master formlarıyla ifade etmek gibi manevralar yapsalar da bu durum, muhalifleri tarafından pek dikkate alınmamıştır.

Şehristânî, bahsi geçen antropomorfik yaklaşımı iptal etmeye yönelik şöyle bir delil öne sürmektedir: Şekil ve form ölçümlü şeylere, sonradan meydana gelmek de değişken şeylere mahsustur. Ölçüm ve değişim ise yaratıklara özgüdür. Tanrı; belirli bir ölçü, form, sınır, yön ve değişime sahip olsaydı elbette muhdes/fani olurdu. Ayrıca bütün ölçüler, saf akıl nezdinde eşdeğerdir. Zira ölçülen her şeyin bir başka ölçüsü de mümkündür. Dolayısıyla şeylerin belirli bir ölçü, yön ve mesafeye sahip olması bir takdir edicinin varlığını gerektirir. Oysaki Tanrı, ölçü ve tasarımların yanı sıra bir belirleyiciden de münezzehtir. Daha önce sahip olmadığı bir özellekle nitelendirilen zâtın değişime uğradığı yadsınamaz bir gerçektir. Değişim ise yaratılışsal bir özelliktir. Nitekim maruz kaldığı değişim ve dönüşüm nedeniyle evrenin de yaratılışına hükmederiz. Sonuç itibarıyla, değişim ve dönüşüm değişenin haricinde bir değiştireni, ölçüm ve belirlenim de ölçülenin haricinde bir ölçen ve belirleyeni gerekli kılar.³³ Şehristânî, kendi delilinde metafiziksel bakımdan hudûs, imkân ve ihtiyaç emareleri olarak kabul edilen ölçü (miktar) ve değişimin (tagayyür) Tanrı hakkında muhal olduğunu ön plana çıkarmaktadır.³⁴

³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 99.

³⁴ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 93-94; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 62-92; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 70-77.

Şehristânî, Tanrı'nın yön ve formdan münezzehe olduğuna ilişkin kendi delilini ortaya koyduktan sonra ileri sürülebilecek varsayımsal itirazlara cevap vermektedir. Ona göre, mezkûr delile şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Zâtı bakımından gerekli olan bir son ve sınıra sahip ölçüler, bir belirleyiciye ihtiyaç duymazlar. Yalnızca yaratıklara ait mümkün ölçüler, bir belirleyiciye ihtiyaç duyarlar. Mümkün şeyler, güç yetirilmekle anlaşılır. Bir şeye güç yetiriliyorsa mümkündür ve bir belirleyiciye gereksinim duyar. Tanrı, zorunlu bir varlık olması bakımından güç yetirilemeyeceği için bağımsız bir belirleyiciye gereksinim duymaz. Örneğin, Tanrı'nın zorunlu sıfatları sekizle sınırlandırılır.³⁵ Zorunlu olmaları bakımından ilahi sıfatları sekize inhisar eden başka (harici) bir güç araştırılmaz. İlahi sıfatların bu sayıya inhisarı zorunludur dersiniz Tanrı'nın iddia ettiğimiz sınıra inhisarı da zorunlu olur. Zira sıfatlar konusunda sayı ölçüsüyle zât hakkında sınır ölçüsü arasında fark yoktur.³⁶ Bu itirazda, Tanrı hakkında takdir edilen sınır ve ölçülerin zâtî ve ontolojik bir gereklilik olarak kabul edilmesi halinde sınırları tayin edecek, zâttan bağımsız, haricî bir etkenin söz konusu olamayacağı vurgulanmaktadır.

Şehristânî, sözü geçen varsayımsal itiraza şu şekilde cevap vermektedir: İster fiziksel ister metafiziksel olsun en, boy ve derinlik cihetleriyle ölçülerin aklen mümkün oldukları ve bir belirleyiciye/tahsis ediciye ihtiyaç duydukları ittifak konusudur. Nitekim fiziksel ve metafiziksel ölçülerin aklen mümkün olduklarında ve başka ölçüde değil de mevcut miktarda bulunmaları sebebiyle bir takdir ediciye ihtiyaç duyduklarında ihtilaf yoktur. Ayrıca itirazda iddia edildiği gibi imkân vasfı, güç yetirilmekle anlaşılmaz. Zira mümkün varlıkların imkânı, muhal varlıkların imkânsızlığı ve zorunlu varlıkların zorunluluğu, araştırılmaya ihtiyaç duymayan zaruri bilgilerdir. Bir şeye güç yetirilmesi, onun bizzât mümkün varlık olduğunu değil, diğer mümkünlere tercih edildiğini gösterir.³⁷ Şehristânî'nin bu cevabı, Tanrı'ya zâtî ya da haricî hiçbir gereklilik yüklemeyen Ehl-i Sünnet'in Fâil-i Muhtâr Tanrı tasavvurunu yansıtmaktadır.³⁸ Nitekim itirazda kategorize edilen zâtî ya da ontolojik zorunluluk cevapta

³⁵ Eş'arîler ve Selef'ten oluşan Sıfâtîyye, Allah'ın ilim, kudret, hayat, sem', basar, irade, kelâm ve bekâ olmak üzere sekiz sıfatı olduğunu söyledi. Onlara göre bu sıfatlar, Allah'ın zâtı üzerine ekli, ezeli ve Allah'ın zâtı ile kâimdir. Selef'ten bir grup bu sıfatlara kıdem, kerem ve cûd sıfatlarını da ekledi. Abdullah b. Saîd el-Küllâbî, zâtî ve fiilî sıfatlar arasında fark gözetmeksizin sıfatların sayısını on beşe çıkardı. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 175-176.

³⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 100.

³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 100-101.

³⁸ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2015), 73-74; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 212-215.

dikkate alınmamış ve ölçülerin mümkün varlık olduğuna ilişkin bir ittifakın bulunduğu dahi iddia edilmiştir.

Bir parantez konu mâhiyetinde Şehristânî, Tanrı'nın sınırlandırılmayacağı görüşüne itiraz olarak ileri sürülen, ilahi sıfatların sekizle sınırlandırılmasına (inhisar) ilişkin başlıca üç gerekçe beyan etmiştir:

Birinci gerekçe: Fiil; meydana gelişyle failin kâdir olduğuna, belli başlı mümkünlere tahsis edilmesiyle failin mürîd olduğuna, muhkem yapılmasıyla da failin âlim olduğuna delalet eder... Bu sıfatların muhtelif anlam ve içeriğe sahip oldukları zorunlu bir bilgidir. Ayrıca nakli olarak da bu sıfatlar, Tanrı'ya nispet edilmektedir. İlahi sıfatların çıkarımında fiilin delaleti ve şeriatın naklinden başka bir yöntem bulunmadığı için bunların sayısı sekize hasredildi. “Peki, Tanrı hakkında başka bir sıfat caiz değil midir?” sorusuna başlıca iki cevap verilmiştir:

Birinci cevaba göre, aklî imkân yöntemiyle ilahi sıfat ortaya koyulamaz. İlahi sıfatlar, yalnızca fiilin delaleti yöntemiyle ispat edilebilir. Fiil ise söz konusu sekiz sığata delalet etmektedir.

İkinci cevaba göre, aklî imkân yöntemiyle ilahi sıfat ortaya koyulabilse dahi şeriatın haber vermediği sıfatlar hakkında tevakkuf etmek gerekir. Şeriat tarafından bildirilmeyen sıfatları bilmekle yükümlü değiliz.³⁹

İlahi sıfatların sekize inhisar etmesine ilişkin beyan edilen birinci gerekçede, ilahi nitelendirmenin yöntemleri ve akıl aracılığıyla ilahi sıfat ihdas edilip edilemeyeceği tartışılmaktadır. Fiilin delaleti ve şeriatın nakli olmak üzere başlıca iki nitelendirme yönteminden söz edilmektedir. Söz konusu her iki yöntem de ilahi sıfatları sekize tahsis etmektedir. Zira aklî imkân yöntemiyle ilahi sıfat ihdas edilebilse dahi şeriatın haber vermediği sıfatları bilmekle yükümlü olmadığımız için sekiz sıfat belirginleşmektedir.

İkinci gerekçe: Sıfatlar, zâtî ve arazî olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâtî sıfatlar, şeylerin hakikatini oluşturan ve varlığı görelî olmayan sıfatlardır. Arazî sıfatlar ise şeylerin hakikatine taalluk etmeyen ve varlığı görelî olan sıfatlardır.⁴⁰ İkinci gerekçedeki taksimatta, söz konusu sekiz sığattan başka sıfatların da

³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 101. Allah'ın isimlendirilmesi tartışmalıdır. Basra Mu'tezilesi, Allah'ın terminoloji, analogi ve şeriat yöntemleriyle isimlendirilebileceğini iddia etmektedir. Terminoloji yöntem, Allah'ın çeşitli dillerde farklı şekillerde isimlendirilmesini kastetmektedir. Söz gelimi; Allah, Türkçede “Tengri”, Farçada “Xudâ”, Hintçede “Kübâr” olarak isimlendirilmektedir. Analogi ise Allah'ın şeriat tarafından “Kerîm” olarak isimlendirilmesi nedeniyle bununla aynı anlama gelen “Sahîy” olarak da isimlendirilmesidir. Ehl-i Sünnet'in çoğu; Allah'ın yalnızca Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnet ve icmâ gibi şer'î kaynaklar aracılığıyla isimlendirilebileceğini iddia etmektedir. Kimi Ehl-i Sünnet âlimleri ise şeriat tarafından haber verilmese bile Allah'ın, yüce şanına yakışan isimlerle nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâif*, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018), 2/1304-1306.

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 101.

olabileceği kabul edilmiş; lakin sekiz sıfat zâtî, diğerleri ise arazî sıfat kategorisinde değerlendirilmiştir.

Üçüncü gerekçe: Sekiz sıfata ek sıfatlar olsaydı bunlar; ya övünç ya da utanç sıfatları olurdu. Ek sıfatlar övünç içerseydi Tanrı, hâl-i hazırda o sıfatlardan mahrum olurdu. Oysaki Tanrı, bütün övünç sıfatlarıyla muttasıftır. Ek sıfatlar, utanç içerseydi Tanrı'nın bunlardan tenzih edilmesi zorunlu olurdu. Dolayısıyla Tanrı'nın sekiz sıfatına ek sıfatları olamaz.⁴¹ Üçüncü gerekçede ise Tanrı'nın mutlak iyi olması bakımından bütün kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan da münezzehtir olduğu esas alınmış ve hulfî kıyas⁴² yöntemiyle ek sıfat ihtimalleri tasfiye edilerek ilahi sıfatlar sekize tahsis edilmiştir.

Bu bağlamda Tanrı'yı yaratıklarından ayırıştıran en özel vasfının var olup olmadığı da bir başka tartışma konusudur. Bu sorunsala ilişkin başlıca iki görüş öne çıkmaktadır:

Birinci görüş: Tanrı'yı yaratıklarından ayırıştıran en özel vasfı yoktur, olamaz da. Zira Tanrı, uzay-zamanda sınırlı olmayan zâtî ve sıfatlarıyla yaratıklarından ayırışır. O, yaratıklarının aksine ne pratik ne de teorik anlamda parçalanmayı kabul eder. Tanrı'nın zâtî ve sıfatlarının ilişkisi sınırsızdır. Tanrı için en özel vasfı belirlenmesi gerekirse zâtî ve sıfatları bakımından sonsuz ve sınırsız olması ifade edilebilir.⁴³ Birinci görüşte, Tanrı'yı yaratıklarından temyiz edecek en özel vasafta ihtiyaç bulunmadığı, O'nun uzay-zamandan bağımsız, fizik evrenin ötesinde, sonsuz ve sınırsız mâhiyetiyle aslında her yönden yaratıklarından farklı olduğuna ve ayırıştığına dikkat çekilmiştir.

İkinci görüş: Tanrı, yaratıklarından ayırışan en özel vasıfla muttasıftır. Zira makul hakikatlere sahip olan şeyler, yalnızca en özel vasıflarıyla ayırışır. Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız olduğunu söylemek olumsuz bir nitelendirme değildir. Dolayısıyla Tanrı'yı yaratıklarından ayırıştıran olumlu bir vasfı bulunmalıdır. Aksi takdirde farklı hakikatler özdeşleşmiş olur ki bu, muhaldir. Bu vasfın neliği, İmâmü'l-

⁴¹ Şehristānī, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 101-102.

⁴² “Hulf”; ters olma, karşı koyma, muhalefet etme, nakzetme/bozma gibi anlamlara gelen bir mastardır. Bu mastardan türeyen hulfî kıyas ise, ‘ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir.’ İleri sürülen fikir eğer doğru değilse bunun tersi veya karşıt hali doğru olur. Bu tür bir kıyasta, eğer karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yol olmadığı neticesine varılır. Bu işlemler yapılırken kıyasta genelde yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı öncüller kullanılır. Kelâmcıların bu kıyas çeşidine sıkça başvurdukları görülür. Şemseddin es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 472-473; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2015) 174-175.

⁴³ Şehristānī, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 102.

Harameyn el-Cüveynî'ye (öl. 478/1085) göre asla idrak edilemez iken; Dırâr b. Amr'a (öl. 200/815 [?]) göre altıncı hisle, kimilerine göre ise mutlak olarak idrak edilebilir.⁴⁴ Şehristânî ise Tanrı'ya şirk koşulamayacak en özel ilahi vasfı yaratma kudreti olarak belirlemiştir.⁴⁵ İkinci görüşte ise Tanrısal hakikat ile yaratılışsal hakikat arasındaki mâhiyet farkına dikkat çekilerek Tanrı'yı yaratıklarından ayırtıran en özel vasfının mevcudiyeti kabul edilmiştir. Birinci görüşte ifade edilen sonsuzluk vasfının olumsuz bir duruma işaret ettiği, bu nedenle de söz konusu ayrışmayı sağlayacak olumlu bir vasfın gerekli olduğu iddia edilmiştir.

Şehristânî, Tanrı'nın bir yön ve mekânda konumlandığına ilişkin antropomorfistler tarafından ileri sürülen delili şöyle tasvir etmektedir: Bizzât kâim olan iki şeyin; bitişik ya da ayrı olmaları gerekir. Her iki durumda da şeyler, yekdiğerinin belirli bir yönünde/cihetinde konumlanır. Tabir-i diğerle Tanrı, evrenin ya içinde ya da dışındadır. Tanrı'nın evrenin içinde olması temas ve yakınlığı, dışında olması ise ayrılık ve yönü gerektirir. Başka bir anlatımla, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları vardır. Kendi başlarına kâim olamayan sıfatlar, Tanrı'nın zâtı ile kâimdir (bi-haysü zâtihî). Bu da sıfatların, zât konumunda buldukları anlamına gelmektedir. Zât ile sıfatlar arasındaki ayırım, konuma (haysiyet) dayanmaktadır. Kendi başlarına kâim olamayan sıfatların konumları yoktur. Zât ise sıfatların konumlandığı (tahayyüs) bir pozisyona sahiptir. Kendi başına kâim olan başka bir şey (evren) varsayıldığında bu, söz konusu zâtta (Tanrı) konumlanamaz. Aksi takdirde zâtta (Tanrı) konumlanan sıfatlarla özdeşleşir. Bu nedenle varsayılan şeyin (evren) söz konusu zâtın (Tanrı) belirli bir yönünde bulunması gerekir. Naklî deliller bize Tanrı'nın yukarı/fevk yönde konumlandığını bildirmektedir. Nitekim Allah, “*O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir. O hakîmdir, her şeyden haberdardır.*”⁴⁶ buyurmaktadır. Böylece Tanrı'nın yukarı yönde olduğu hem akli hem de naklî deliller ışığında kanıtlanmıştır. Söz konusu ilahi buyruktan Tanrı'nın yüce şanına yakışır, en onurlu yönün yukarı yön olduğu çıkarımı yapılır. Tam da bu nedenle duada eller semaya kalkmakta, Hz. Muhammed'in miracı yedi kat semaya gerçekleşmekte ve dilsizin gökyüzünü işareti Allah'a imanına delil sayılmaktadır.⁴⁷

⁴⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 103.

⁴⁵ Kur'an'daki ilahların çatışması durumu, Allah'tan başkaca ve bağımsız bir yaratıcı ortaya koyma şartına bağlanmaktadır: “*O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir kenara çekilirdi...*”. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 85-86.

⁴⁶ el-En'am 6/18.

⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 103-104.

Şehristânî'ye göre, Tanrı'ya bir yön ve mekân isnat eden antropomorfistlerin söz konusu delilleri bir kavram karmaşası ihtiva etmektedir. Zira “bizzât kâim/kendi başına var” ifadesi, Tanrı hakkında kullanılırsa hem konum/mahal hem de hacimden/hayyizden münezze olmak anlamını ifade ederken; evren/cevher hakkında kullanılırsa hacimden değil de yalnızca konumdan müstağni olmak anlamına gelmektedir. Şehristânî, “bizzât kâim” kavramını mantık bilimindeki müşekkek tümel/hiyerarşik ortak kapsamında değerlendirmektedir. Şöyle ki, bu kavram, farklı varlıklara isnat edildiğinde muhtelif anlamlara delalet etmektedir. Dolayısıyla konum ve hacimden münezze anlamında bizzât kâim olan Tanrı ve hacimden değil de yalnızca konumdan müstağni anlamında bizzât kâim olan evren düalitesi ortaya çıkmaktadır. Bizzât kâim olmaları gerekçe gösterilerek hacimden münezze olan Tanrı'yı hacme muhtaç olan evren ile aynı kategoride değerlendirerek bunların bitişik ya da ayrık olmaları gerektiğini varsaymak kavram karmaşasının bir tezahürüdür. Zira bitişik ya da ayrık olmak uzayda yer kaplayan/mütehayyiz cisimlere özgüdür. Dolayısıyla hacim ve konumdan münezze olan Tanrı hakkında bitişik ya da ayrık olmak tasavvur edilemez. Söz konusu önerme, “Tanrı ile evren ya bir arada ya da ayrıdır.” önermesi kadar absürttür. Zira bir arada ya da ayrı olmak uzayda yer kaplayan/mütehayyiz ve sınırlı/mahdûd olan nesnelere özgüdür. Tanrı'nın hacmi ya da sınırı yoktur. Ayrıca bir arada ya da ayrı olmak, bitişik ya da ayrık olmanın bir sonucudur. Bitişik ya da ayrık olmak ise zâtî sınırlılığı gerektirir. Bir ölçüyle sınırlandırılan şeyler, bir sınırlandırıcıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Tanrı hakkında bitişiklik/tecâvür, ayrıklık/tebâyün, bir arada olmak/içtima ve ayrılık/iftirâk kavramları ifade edilemez.⁴⁸

Şehristânî, antropomorfistlerin söz konusu argümanlarındaki kavram kargaşasına vurgu yapmaktadır. Zira bizzât kâim kavramı, yüklemine göre değişik ve kademeli anlam ihtiva eden müşekkek tümel kategorisine girmektedir. Hâlbuki onların argümanlarında bu nüans göz ardı edilerek bizzât kâim kavramı, her bakıma örtüşen ve standart anlam ihtiva eden mütevâtî' tümel kategorisine dâhil edilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla farklı anlamlara delalet eden bu kavramların birbirine kıyas edilmeleri hatalıdır.

⁴⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 104-105.

⁴⁹ Tümel, mütevâtî' ve müşekkek olarak iki kısma ayrılmaktadır. Tümelin zihni ya da harici fertlerine hamli, ya eşit ya da kademeli olur. Söz konusu hamli, eşit oranda olursa mütevâtî' tümel olarak adlandırılır. Söz gelimi, insanın tüm fertlerine yüklemi eşit derecededir. Söz konusu hamli, eşit oranda olmayıp birbirine üstün olursa da müşekkek tümel olarak adlandırılır. Söz gelimi, varlık olarak vacip, mümkünden daha yetkin bir anlam içermektedir. Tümelin bu kısmına “beyazlık” örneği de verilmektedir. Nitekim karın beyazı yumurta akından daha parlak ve daha yoğundur. Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 98; Ladikli Mehmed Çelebi, *Zübdetü'l-Beyân (Mantık Risaleleri)*, çev. Çapak, İbrahim vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 65-66; Ebü'l-Hasen Necmüddin Debîrân Alî b. Ömer b.

Şehristânî, Tanrı'nın evrene dâhil ya da evrenden hariç olma ihtimallerine ise şöyle cevap vermektedir: Tanrı, ne evrene dâhil ne de evrenden hariçtir. Zira dâhil ve hariç olmak durumları, hacimli ve sınırlı şeylere özgüdür. Oysaki Tanrı, hacimli ve sınırlı olmaktan münezzehtir. Söz gelimi; hacimli ve sınırlı olmamaları bakımından arazlara da duhul ve hurûc kavramları isnat edilemez. Tanrı'nın ilim ve kudretiyle evrene dâhil; mukaddes ve münezzehtir olmasıyla da evrenden hariç olduğu şeklinde yapılan te'vil ise makbuldür. Nitekim Kur'an'da ifade edilen ve zahirde Tanrı'ya yön ve mekân isnat eden şu ayetler benzer şekillerde tevil edilebilir: “O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir. O hakîmdir, her şeyden haberdardır.”⁵⁰, “İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.”⁵¹, “Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınımdır, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler.”⁵² Ayrıca Tanrı'nın bize yakın olduğunu ifade eden ayetler, O'nun yukarı yönde olduğunu iddia edenlere karşı bir antitez olarak ileri sürülebilir: “Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.”⁵³ Bu meyandaki ayetler Tanrı'ya isnat edilen yukarı yönün hakiki anlamda kullanılmadığı yönünde bir mecaz karinesi olarak değerlendirilmektedir. Zira Tanrı, gerçekte yukarı yönde olsaydı O'nun hakkında aksi bir yön ifade edilmezdi. Oysaki Kur'an'da O'nun yukarıda olduğu kadar bizimle beraber ve bize yakın olduğu da beyan edilmektedir. Tanrı'yı bir mekânda tasavvur edenler, O'na bir yön ve evrenle sınırlı ya da sınırsız bir mesafe de belirlerler; tıpkı Tanrı'yı zamanda tasavvur edenlerin O'na bir süre ve evrenden sınırlı ya da sınırsız bir öncelik tayin ettikleri gibi. Oysaki söz konusu her iki varsayım da geçersizdir. Zira O, Evvel ve Âhir olması itibarıyla zamandan münezzehtir olduğu kadar; Zâhir ve Bâtın olması itibarıyla da mekândan münezzehtir.⁵⁴ Şehristânî, Tanrı'nın evrenin içinde ya da dışında olduğu iddiasına araz metafiziği ve mecaz söz sanatı aracılığıyla cevap vermektedir.

Şehristânî'ye göre ezeli sıfatların ilahi zât ile kâim olması, konumlanma (haysiyet) değil, nitelenme anlamına gelmektedir. Sıfatlar, mâhiyetleri bakımından zât konumunda veya zâtın bir yönünde bulunmayı gerektirmez.

Alî el-Kâtibî, eş-Şemsîyye fi'l-Mantık, thk-çev-değ. Ferruh Özpılavcı (İstanbul: Litera yayıncılık, 2017), 65.

⁵⁰ el-En'am 6/18.

⁵¹ Kâf 50/16.

⁵² el-Bakara 2/186.

⁵³ ez-Zuhuruf 43/84.

⁵⁴ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm, 105-106.

Haysiyet kavramı, esasında anlam genişlemesine uğramıştır. Bu kavram, mekân zarfı olmasının yanı sıra aklî itibar ve yaklaşımları da ifade eder. Örneğin; “Arazların araz olmaları haysiyetiyle sahip oldukları özelliklerin yanı sıra mevcûd olmaları haysiyetiyle sahip oldukları özellikler de vardır.” önermesindeki “haysiyet” kavramı mekân zarfı değil, aklî itibar ve yaklaşım anlamına gelmektedir.⁵⁵ Sonuç itibarıyla antropomorfistlerin ileri sürdükleri bu delil, bir kavram kargaşası ihtiva etmesi nedeniyle geçerli ve güvenilir sayılmamaktadır.

2. Tanrı'nın Zâtı ve Havâdis İlişkisi

Antropomorfik yaklaşıma yol açan faktörlerden biri de sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdis Tanrı'nın zâtıyla kâim olduğu inancıdır. Şehristânî'ye göre, Kerrâmîyye, ilahi zâtı sonradan ortaya çıkan şeylere mahal kabul etmektedir. Nitekim onlara göre, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler, ya bir fiili meydana getirme iradesinden ya da harflerden oluşan kavilden/کن kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zâtındaki geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberler, peygamberlere indirilen semavi kitaplar, kıssalar, hükümler, müjdeler ve uyarılar ise ezeli kudretten kaynaklanmaktadır. Fakat Kerrâmîyye, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyleri ilahi sıfat olarak nitelendirmemiş, Tanrı'yı yaratmasıyla/halk ile değil, yaratıcılıkla/hâlikîyyet ile yaratan; dilemesiyle/irâde ile değil, dileycilikle/mürîdiyyet dileyen; konuşmasıyla değil, konuşmacılıkla/mütেকellimîyyet konuşan kabul etmiştir. İlahi zâтта sonradan ortaya çıkan şeylerin sonsuzluğu zorunlu ve Tanrı'nın zâtından ayrılması ise imkânsız görülmüştür.⁵⁶

Kerrâmîyye, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler/havâdis ile ezeli sıfatlar arasında bir ayırım yapmaktadır. Onlar, sonradan ortaya çıkan şeyleri sonradanlıkları bakımından ilahi sıfat olarak değerlendirmemişlerdir. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan eylemleri/mastarları değil, bunların işlev ve fonksiyonlarını esas alarak Tanrı'yı “hâlikîyyet”, “mürîdiyyet”, “mütেকellimîyyet” vb. şekillerde nitelendirmişlerdir. Sonuç itibarıyla hem Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeyler hem de ilahi sıfatlar; varlığı zorunlu, yokluğu ise imkânsız kabul edilmiştir. Ayrıca bahsi geçen ifadelerinden Kerrâmîyye'nin kavil ile kelâm arasında bir ayırım yaptığı da görülmektedir. Nitekim bir şeyi yaratmak için Tanrı'nın zâtında hâdis olan harflerden müteşekkil kavil/کن ile ezeli kudret sıfatının yansıması kabul edilen gaybî haberler, semavi kitaplar, kıssalar, hükümler, müjdeler ve uyarıları ihtiva eden

⁵⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 107.

⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 109.

kelâm ayrı değerlendirilmektedir. Onların bu düşüncesi Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzî ayırımını çağrıştırmakta; belki de onlara bu konuda esin kaynağı olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet, ses ve harflerden oluşmak, kâğıt üzerine mürekkeple yazılmak, zihinlerle ezberlenmek, kulaklarla işitilmek gibi bilimum hudûs özellikleri taşıyan kelâmı kelâmı lafzî; Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli kelâmı ise kelâm-ı nefsi olarak adlandırmaktadır.⁵⁷

Ehl-i Sünnet kelâm bilginleri, Tanrı'nın zâtının sonradan ortaya çıkan şeylere/havâdis mahal olamayacağına ilişkin Kerrâmiyye ekolüne başlıca iki itiraz yöneltmektedir:

Birinci İtiraz: Arazların belirli bir cevherde bulunması, söz konusu cevherin o arazla nitelenmesi anlamına gelmektedir. Söz gelimi, ilim ile kâim olan cevheri âlim olarak nitelendiririz. Tanrı'nın zâtı sonradan ortaya çıkan şeylere mahal olsaydı daha önce sahip olmadığı yeni nitelikler kazanmış olurdu. Bu da bir değişim emaresidir. Değişim ise yaratıklara özgüdür. Zira her değişim, bir failin eseridir.⁵⁸

Söz konusu itiraza ek olarak, “Tanrı diledi.” dediğimizde iradesiyle dilediği; “Tanrı buyurdu.” dediğimizde kelâmıyla buyurduğu anlaşılmaktadır. Tanrı'nın adı geçen sıfatlar ile sonradan nitelendirildiği kabul edilirse O'nun zâtında değişim meydana gelir. Değişim ise bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi demektir. Muhaliflerin bu delile itiraz edebilmeleri için ya Tanrı'nın nitelendirilmesine ya da değişim kavramına karşı çıkmaları gerekir. Oysaki buna mecal yoktur. Ayrıca Kerrâmiyye “başkasıyla/bi-gayrihî kâim” kavramını çarpıtmaktadır. Şöyle ki onlar, kadîm sıfatların anlamlarıyla hâdis sıfatların anlamlarını ayırmaktadır/temyiz etmektedir. Hâlbuki niteleme durumunda nitelik, nitelenene göre değişmez. Örneğin; ilim âlimiyyet, kudret de kâdiriyyet anlamına gelmektedir. Bu durumu hâdis varlıklar hakkında kabul edip kadîm varlıklarda ilim ile âlimiyyeti, kudret ile kâdiriyyeti tefrik etmek tutarsız bir yaklaşımdır.⁵⁹ Şehristânî de daha önce Kerrâmiyye'nin “bizzât kâim” kavramına yüklediği anlamı eleştirmişti. Onlar, “bizzât kâim” kavramını mütevâtî'/örtüşen tümel olarak kullanırken; Şehristânî, müşekkek/hiyerarşik tümel kategorisinde değerlendirmiş ve bu kavramın Tanrı'ya isnat edilmesi halinde evrene isnadından farklı bir anlama delalet edeceğini ifade etmişti. Dolayısıyla Kerrâmiyye ekolüne yönelik eleştiriler, genelde kavram karmaşası etrafında devr-i dâim etmektedir. Fakat paradoksal bir şekilde Kerrâmiyye, farklı şeylere isnat edilen aynı kavramları bir yandan eş anlamlı olarak değerlendirdiği için

⁵⁷ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 4/148-152.

⁵⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 109.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 109-110.

Şehristânî tarafından eleştirilirken (bizzât kâim); diğer yandan da sesteş olarak değerlendirildiği için kelâmcılaşar tarafından tenkit edilmektedir (bi-gayrihî kâim).

İkinci İtiraz: Mümkünü'l-vücûd olması bakımından her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. Zira hâdis şeylerin varlığını yokluğuna tercih edecek başka bir tercih ediciye/müreccih ihtiyacı aklen gereklidir. Söz konusu tercih edici/müreccih de hâdis olursa mantıksal açıdan geçersiz olan sonsuza kadar geriye gidiş/teselsül meydana gelir. Mezkûr kıyas, yaratıklar kadar Tanrı'nın zâtında hâdis olan sıfatlar için de geçerlidir. Zira varlık ve yokluk taraflarına eşit mesafede bulunmak, tüm hâdis sıfatların ortak özelliğidir.

Şehristânî, kelâmcıların ileri sürdüğü bu itirazı birincisine göre daha açık-seçik kabul etse de eleştiriden varestede görmemiştir. Şöyle ki, Kerrâmîyye ekolüne göre, Tanrı'nın zâtında sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdisin yaratıkların zâtında ortaya çıkan şeylerin/muhdesât hilafına bir muhdise ihtiyacı duymaksızın kendiliğinden meydana gelme ihtimali söz konusudur.⁶⁰

Şehristânî, sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdisin Tanrı'nın zâtıyla kâim olamayacağına ilişkin kelâmcılara ek bir dizi antitez aktarmaktadır:

Birinci antitez: Filozoflara göre, herhangi bir anlam kazanan her zât, o anlamı kabule yetkili, yetenekli ve yatkındır. Bu anlam kabul edildiğinde yetenek mevcûdiyete, yetki oluşuma, yatkınlık da gerçekliğe dönüşür. Bu da Tanrı'nın zâtında bilkuvve ve bilfiil durumlarının ayırımına yol açar. Bu yönüyle Tanrı'nın zâtında heyûlâ-sûret düalitesi ortaya çıkar.⁶¹ Dolayısıyla evreni yaratmazdan önce Tanrı'nın zâtı heyûlâ konumuna indirgenir. Heyûlâ ise yokluksal bir tabiata sahiptir. Zira yetki, yetenek ve yatkınlık bir şey olarak ispat edilemez. Oysaki Tanrı, bütün yokluksal ve olanaksal tabiatlardan münezzehtir.⁶²

İkinci antitez: Sonradan ortaya çıkan şeylerin/havâdisin Tanrı'nın zâtıyla kâim olduğu görüşünü savunanlara göre, Tanrı'nın kelâm ve irâdesiyle bizim kelâm ve irâdemiz aynı cinstendir. Oysaki Tanrı'nın kelâm ve iradesinin nesnesi evrendir. Tanrı'nın kelâm ve iradesiyle bizim kelâm ve irademiz farklı olmasaydı bizim de Tanrı gibi bir "ol/كن" emriyle benzer evrenler yaratmamız mümkün olurdu.⁶³ Bu argümana şu şekilde bir itiraz yöneltilebilir: Tanrı, bizim

⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 110-111.

⁶¹ Aristoteles, her doğal cismi terkip eden iki ilkedden biri olan heyûlâyı "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde tarif eder. Bu cevherin tek başına fiilî bir varlığı yoktur. Zira fiilî var oluş, suret bileşeni sayesinde mümkün olur. Kuvve hâlindeki madde, suret ile birleşmeksizin fiilen gerçekleşmez. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2019), 270-296; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/294-295.

⁶² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 112.

⁶³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 112.

gibi hâdis bir kudret ve irâdeyle değil, kadîm kudret ve iradeyle ol/کن buyruğunda bulunur. Onun bu kelâmı, zâtı bakımından yaratmayı amaçlayan kendine özgü bir ifadedir. Şehristânî, tam da bu itirazda ortaya konulan fark nedeniyle Tanrı'nın kelâm ve irâdesinin bizim kelâm ve irademizle aynı cinsten olamayacağını beyan eder. Böylece bu tezi savunanlar kendi kendilerini ilzam etmiş olurlar. Şehristânî'ye göre, doğru olan şudur ki, yokluktan sonra ortaya çıkan Tanrı kelâmı ile bizim hâdis kelâmımız arasında hiçbir fark kalmaz. Ortaya çıktıktan sonra kelâm ile kudretin ilişigi/izâfeti kesilir. Nitekim kelâm, kudret iliştiği anda değil, kudret iliştiği kesildikten sonra ortaya çıkar. Zira kudret, kelâma var olduktan sonra değil, henüz var olmadan önce yani varoluş sürecinde etki eder. Bu nedenle söz gelimi, Tanrı, yaratma/tekvîn amacıyla kendi zâtında ağaç hakkında bir kav/کن ihdas etse bununla o ağaç var olamaz. Çünkü varoluş esnasında kudretin kelâma iliştiği söz konusu olup varlık tamamlandıktan sonra kudretin kelâma iliştiği kalmaz. Böylece onların “Tanrı'nın kelâmı bizim kelâmımız gibidir ya da bizim kelâmımız Tanrı'nın kelâmı gibidir.” iddiaları da geçerliliğini kaybeder. Sonuç itibarıyla bir mahalle ihtiyaç duyan, ses ve harflerden oluşan hâdis kelâmlar arasında fark yoktur. Öyle ki bu durumda bizim kelâmımız Tanrı'nın kelâmından daha yetkin bile sayılabilir. Zira bizim kelâmımız bizimle kâim olduğu için onunla niteleniriz ve kelâmımızın bize nispeti/bağıntısı geçerli olur. Oysaki onlara göre, kelâm Tanrı'yı nitelemeksizin O'nun zâtıyla kâimdir. Bu nedenle de Tanrı'nın zâtı ile kelâmı arasında bir nispet/bağıntı değil, belki bir izâfet/ilişik kurulabilir. Ayrıca onlara göre; varoluş esnasında kelâm ile kadîm kudret arasında bir ilişik söz konusu olup kelâm bilfiil mevcûd olduktan sonra kudretin kelâma iliştiği kesilir.⁶⁴

Bu antitezde Tanrı'nın kelâm ve iradesiyle bizim kelâm ve irademiz arasındaki mâhiyet farkına dikkat çekilerek söz konusu ilahi sıfatların hâdis olamayacağı iddia edilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın kelâmı, O'nun zâtında yaratılmak suretiyle sonradan varlık kazansaydı kudret sıfatından yoksun kalacağı için yaratma eylemini gerçekleştiremeyeceği vurgulanmaktadır. Zira kudret, bir şeyi oluşturmak için gerekli olup oluşum gerçekleştiikten sonra işlev ve aktivitesini kaybetmektedir.

Üçüncü antitez: Kün/کن kelâmında, harflerin birbirinden önce gelmesi ya da varoluşta birbirine gereksinmesi durumu söz konusu olmaktadır. Harflerin birbirinden önce gelmesi durumunda birinci harf/ك ya varlığını sürdürecektir ya da ortadan kalkacaktır. Birinci harfin okunmak ve işitilmek suretiyle varlığını sürdürmesi halinde “کن” kelâmının varlığından söz edemeyiz. Zira tertipli bir kelâmın vücuda gelebilmesi için ilk harfin telaffuz edildikten sonra varlığına son

⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, 113.

verilip diğerk harfe geçilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde “کن” kelâmında, “nûn/ن” harfiyle eşzamanlı olarak “kâf/ك” harfinin telaffuz edilmesi gibi fonetik açıdan imkânsız bir durum ortaya çıkar. “ك” harfinin telaffuz edildikten sonra ortadan kalkması halinde de Tanrı'nın “کن” kelâmı [bütünlüklü olarak] gerçekleşmeyecektir. Ayrıca Tanrı'nın zâtında gerçekleşen bir şeyin (ك) yok olması Kerrâmiyye'ye göre de imkânsızdır. “کن” kelâmında mevcûd olan harflerin birbirine gereksinmesi durumunda ise söz konusu harflerin takdime daha öncelikli olmaksızın bir arada bulunmaları gerekir. Bu kıyas, tertipli bir kelâm kurulabilmesi için “کن” vb. bütün lafızlar hakkında geçerlidir.⁶⁵

Dördüncü antitez: Tanrı'nın zâtı sonradan ortaya çıkan niteliklere/havâdis mahal olsaydı söz konusu niteliklerin kadîm olması gerekirdi.⁶⁶ Nitekim Tanrı'nın zâtı, söz konusu nitelikleri kabule elverişli olsaydı bu elverişlilik durumu ezeli olurdu. Zira elverişlilik durumu, zâta gerekli olan ve ondan ayrılmayan zâtî bir özelliktir. Bu takdirde Tanrı'nın havâdis nitelikler ile ezelde nitelenmesi mümkün olurdu ki bu durum, ontolojik bir çelişkidir.⁶⁷

Daha sonra Şehristânî, Tanrı'nın zâtı ve hâdislerin ilişkisine yönelik Kerrâmiyye'ye nispet edilen bir başka delili aktararak iptal etmeye çalışmaktadır. Kerrâmiyye tarafından ileri sürülen bu delile göre, “Tanrı daha önce işitmediği şeyleri işittiği ve daha önce görmediği şeyleri gördüğü için O'nun zâtında görme ve işitme sıfatları oluşmuştur/hâdis olmuştur”.

Şehristânî bu delile şöyle bir cevap verildiğini belirtmektedir: Kerrâmiyye'nin iddiası ile ifadesi/delili çelişmektedir. Zira Kerrâmiyye'nin söz konusu ifadelerinden kesinlikle Tanrı'nın daha önce işittiği ve gördüğü, sonradan oluşan şeylerin ise Tanrı'ya ait nitelikler değil, onların nesnelere (müteallak) olduğu anlaşılmaktadır. Oysaki Kerrâmiyye'nin iddiası, bu ifadelerin aksine söz konusu niteliklerin sonradan oluştuğu minvalindedir.⁶⁸

Şehristânî, Kerrâmiyye tarafından ileri sürülen delile yönelik zayıf olarak nitelendirdiği söz konusu cevabı aktardıktan sonra kuvvetli olduğuna kanaat getirdiği bir başka cevap daha nakletmektedir: Kerrâmiyye, “Tanrı daha önce işitmediği şeyleri işitti ve daha önce görmediği şeyleri gördü.” ifadeleriyle hem olumlama hem de olumsuzlama yapmaktadır. Bu ifadelerdeki olumsuzlamayı biz kabul edemeyeceğimiz gibi; olumlama da onların öğretisiyle çelişmektedir. Tanrı'nın daha önce işiten ve gören olmadığı olumsuzlamasını doğru bulmuyoruz. O, ezeli ve ebedi bilen ve gücü yeten olduğu kadar ezeli ve

⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 114.

⁶⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 114.

⁶⁷ Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: y.y., 1990), 369-370; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/60.

⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 114-115.

ebedi işiten ve görendir. Yenilik, Tanrı'nın bilme ve güç yetirme niteliklerinde bilinen ve güç yetirilen nesnelere ait olduğu gibi; işitme ve görme niteliklerinde de görülen ve işitilen nesnelere aittir. Kerrâmiyye'nin "Tanrı, arşta istivâ etmiyordu, istiva etti." ve "Tanrı, yukarı yönde değildi, yukarıda bulundu." sözleri için de aynı hüküm geçerlidir. Nitekim bu ifadelere göre, Tanrı'nın zâtı ezelde de vardı, lakin arşa istivâ etmesi ve yukarı yönde bulunması sonradan gerçekleşti. Dolayısıyla bu sözde yenilenen şey, Tanrı'nın zâtı değil, O'nun istiva ettiği arş ve konumlandığı yukarı cihettir. Sonuç itibarıyla Kerrâmiyye'nin ifadelerindeki olumsuzlama, idrak edilen nesnelere aittir. İşitilen ve görülen nesnelere mevcûd değildi ki işitilsin ya da görülsün. Bu nesnelere, mevcûd oldukları anda işitme ve görmenin konusu oldu. Zira taalluk, niteliğe değil, onun nesnenin mevcûdiyetine bağlıdır. Söz gelimi, taalluk etmek için varlık, hayat, buluş ve aklın şart koştuğu nice yükümlülükler, şartın bulunmaması nedeniyle aslını ve özünü değil, yalnızca yükümlülük vasfını yitirir. Zira şarta bağlanan hüküm, şart meydana gelince tahakkuk eder. Ayrıca Tanrı'nın işittiği ve gördüğü olumlama da Kerrâmiyye'nin öğretisiyle çelişmektedir. Zira onlara göre Tanrı, zâtındaki hâdis oluşum ve özelliklerle nitelenmemiştir. Dahası bir sıfatla sonradan nitelenmek, değişim göstergesidir. Değişim ise hudûs belirtisidir. Oysaki Kerrâmiyye'ye göre, Tanrı'nın zâtındaki hâdis oluşumlar bâkî, bunların nesnelere ise fânidir. Tüm bu itirazların yanı sıra ilişik ve ilişeninden önce mevcûd olan bir sıfat iddia etmek mümkündür. Nitekim ilim, kudret ve meşîet gibi sıfatlar, taalluk ettikleri nesnelere önce mevcuttur. İlişik ve ilişeninden sonra mevcûd olan bir sıfat iddia etmek ise imkânsızdır.⁶⁹ Buna rağmen Kerrâmiyye, bir yandan Tanrı'nın bu oluşumlarla nitelenmediğini iddia ederken; diğer yandan bu oluşumların iliştiği nesnelere bahsetmektedir. Dolayısıyla onlar, sıfat ispat etmeden işlev ve nesnesini ispat etmeye çalışmaktadırlar.

Şehristânî, Kerrâmiyye'nin söz konusu iddialarına yönelik birini zayıf, diğerini güçlü olarak nitelendirdiği iki cevap aktardıktan sonra kendine ait itirazını dile getirmektedir: Tanrı'nın zâtında ispat ettiğinin Kün/كن kelâmı, ya seslerden soyuttur ya da ses ayrımlarından ibaret olan harflerden oluşmaktadır. Söz konusu kelâmın, seslerden soyut olduğunu iddia ederseniz bu, ne duyulur ne de düşünülür. Oysaki harf, ayrık sesler ile tanımlanmaktadır. Söz konusu kelâmın, ayrık seslerden ibaret olan harflerden oluştuğunu iddia etmeniz durumunda ise seslerin meydana gelebilmesi için mahreçlerin birbirine temas etmesi gerekir. Zincirleme bir şekilde temas harekete, ses temasa, harf sese, kelime harfe, cümle kelimeye, olay da cümleye ihtiyaç duyar. Ayrıca harf, sesin türü/nevi olduğu gibi; temas, hareketin; ses de temasın bir türüdür. Yani ayrık

⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem* 115.

seslerden oluşan bir kelâm, çeşitli tür ve cinsleri uhdesinde barındırmaktadır.⁷⁰ Sonuç itibarıyla bu varsayımda Tanrı'nın cismânî mahreçlere temas eden maddî, hareketli ve kategorik bir varlık olması gerekmektedir. Oysaki Tanrı, yaratıklara özgü böylesi durumlardan berî ve münezzehtir.

Şehristânî, Kerrâmiyye'nin Tanrı'yı cisim olarak nitelendirdiğini fakat Muhammed b. Heysam'ın (öl. IV/X.-V/XI.) bu durumu, Tanrı'nın "bizzât kâim" olması şeklinde yorumladığını ifade etmektedir. Oysaki problem, yalnızca Tanrı'yı cisim olarak nitelendirmekten kaynaklanmamaktadır. Nitekim Kerrâmiyye, bu duruma ek olarak Tanrı'nın zâtını hâdis nitelikler için mahal kabul etmekte, ilâhî kelâmî seslerden ibaret görmekte, Tanrı'nın arşa yerleşmek suretiyle istivâ ettiğini ifade etmekte ve Tanrı'yı fiziksel olarak yukarı yönde konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin tüm bu görüşlerini tevil etmek, Şehristânî'ye göre beyhude bir çabadır.⁷¹

İbn Heysam, Müşebbihe'nin Tanrı'ya isnat ettiği şekil, suret, boşluk, dönme, saç, tokalaşma ve kucaklaşma gibi durumları Kerrâmiyye'nin kabul etmediğini; onların Tanrı'ya isnat ettikleri istiva, gelmek ve eliyle yaratmak gibi eylemlerin ise Kur'ân kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. O, söz konusu eylemleri, bir benzetme amacı gözetmeksizin Tanrı'ya isnat ettiklerini ve kullarınkinden farklı olarak değerlendirdiklerini iddia etmiştir.⁷² İbn Heysam'ın, İbn Kerrâm'ın sözlerini selefî yöntemle savunduğunu, onun ifadelerini makul ve meşru bir zeminde tevil etmeye çalıştığını gözlemlemektedir. Oysaki Şehristânî, İbn Kerrâm'ın antropomorfik ifadelerini, tevil kabul etmeyecek derecede katı olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre, bu denli antropomorfik ifadeler, mecaz değil, hakiki ifadeler olarak anlaşılmaya daha elverişlidir.

Sonuç

İslâm düşüncesinde ortaya konulan antropomorfik yaklaşımın rasyonel ve entelektüel bir hüviyete sahip olup müteşâbih nasların yanı sıra sistematik aklî çıkarımlara da dayandığı tespit edilmiştir. Şehristânî, Gulât-ı Şîa'yı daha ziyade gayr-ı İslami inanç ve ideolojilerin etkisi altında, dogmatik antropomorfistler olarak değerlendirirse de Kerrâmiyye'yi analitik ve sistematik antropomorfistler olarak mütalaa etmektedir. Ne Tanrı'nın yaratıklara benzeyebileceği ne de yaratıkların ilahi nitelikleri taşıyabileceği ilkesini esas alan Şehristânî, Tanrı'yı; cevher, cisim, araz, uzay-zamana mazruf, arazları kabule elverişli ve yaratıklara konum olmak gibi antropomorfik özelliklerden tenzih etmiştir. O, hudûs, imkân

⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 116.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* 116-117.

⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/103-104.

ve ihtiyaç emareleri olarak değerlendirilen ölçü ve değişimin mutlak ve namütenahi Tanrı hakkında muhal olduğunu ileri sürerek tenzih ilkesini ön plana çıkarmıştır.

Kerrâmiyye, Tanrı'nın yaratıklara maddî âlemde taalluk eden niteliklerini taalluk vasfına uygun bir şekilde hâdis olarak değerlendirmiştir. Söz konusu nitelikler, ontolojik manada muhdes ya da fani olarak değil, Tanrı'nın zâtında hâdis şeyler olarak kategorize edilmiştir. Buna göre, hâdis ile muhdes; sonradan meydana gelmek bakımından ortak, yok olmak bakımından da farklı kabul edilmiştir. Şöyle ki muhdes, yok olurken; Tanrı'nın zâtında meydana gelmesi hasebiyle hâdis yok olmamaktadır. Kerrâmiyye, kadîm Tanrı ile hâdis evren ilişkisini rasyonel bir şekilde açıklayabilmek amacıyla ilahi zât ile kâim olan nitelikleri hâdis olarak nitelendirdiği için Tanrı'yı hâdis şeylere mahal olarak konumlandırmakla itham edilmiştir. Bütün bu veriler ışığında Kerrâmiyye'nin, "tecsîm" anlayışıyla özdeşleştirilmesinin ya da bu yaklaşımın dogmatik bir faaliyete indirgenmesinin doğru olmadığı, onların nihai anlamda rasyonel bir Tanrı-evren ya da kadîm-hâdis ilişkisi tasarlamaya çalıştıkları saptanmıştır. Nitekim onlara yöneltilen eleştirilerin birlik ve tutarlık arz etmemesi de bu çıkarımımızı desteklemektedir. Zira paradoksal bir şekilde Kerrâmiyye, başka faille isnat edilen aynı kavramları, bir yerde eş anlamlı değerlendirdiği için eleştirilirken; başka bir yerde de eş sesli değerlendirdiği için eleştirilmiştir.

İbn Heysam, Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerini makul ve meşru bir zeminde tevili etmeye çalışsa da Şehristânî, bu çabayı olumlu karşılamamıştır. Nitekim Şehristânî'ye göre, İbn Kerrâm'ın antropomorfik söylemleri; mecaz, ılımlı antropomorfizm ya da temsili değil, tevili mümkün olmayacak derecede hakiki ve katı antropomorfik ifadeler olarak anlaşılmaya daha elverişlidir. Bu anlamda Muhammed b. Kerrâm'a nispet edilen sözlerin mâhiyeti ve İbn Heysam'ın rasyonalizasyon girişimi müstakil bir hermenötik konusu olarak da çalışılabilir. Şehristânî, Tanrı'ya hiçbir olumlu niteliğin isnat edilemediği mutlak olumsuzlayıcı bir dilin aksine; O'na hiçbir eksikliğin atfedilemeyeceği ve O'nun hiçbir yönden yaratıklara benzetilemeyeceği mutedil bir olumsuzlayıcı dil kullanmaktadır. Nitekim o, tenzihî dilin yanı sıra Tanrı'ya ilim, kudret, hayat, sem', basar, irade ve kelâm gibi olumlu sıfatlar isnat ederek ispat diline de başvurmaktadır. Sonuç itibarıyla Şehristânî, Tanrı hakkında tenzih ve teşbih yaklaşımlarını mezceden temsili bir dil tercih etmektedir.

Kaynakça | References

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Arca, Abdullah. "Kerrâmiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum AYTEPE - Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2019.
- Beydâvî. *Tavâliu'l-envâr*. çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehrîstânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Doğan, Hüseyin. *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Durguti, Abdykader. *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed B. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. I-VII Dimaşk Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Eraslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları". *Kader* 20/1 (Haziran 2022). <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099429>
- İrfan Abdülhamid. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İsferâyînî, Ebû İshâk. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *Kelam Araştırmaları* 5/2 (2007). <https://doi.org/10.18317/kader.21313>.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kars, Aydoğan. *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*. New York, NY: Oxford University Press, 2019.
- Kâtibî, Ebû'l-Hasen. *eş-Şemsiyye fi'l-Mantık*. thk-çev-değ. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.

- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-96. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ladikli Mehmed Çelebi. *Zübdetü'l-Beyân (Mantık Risaleleri)*. çev. Çapak, İbrahim vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017
- Müslim. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Mütercim Âsım Efendi. *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-Emâlî*. Dersâdet: y.y., 1304.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl. *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ahvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahçıvan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Firaku'ş-Şîa*. Beyrut: Menşûrâtu'r-Rızâ, 2012.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-keîâm. Allah'ın Aşkınılığı*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Râzî, Fahreddin. *Meâlimü usûli'd-dîn. Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2015.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fil-mu'cem'il-kebîr*. thk. Münîre Râcî Sâlim. Bağdat: y.y., 1975.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005).
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Musara'atü'l-felâsife*. thk. Süheyr Muhammed Muhtar. Kahire: Matbaatü'l-Ceblâvî, 1967.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*. Kâhire: Mektebü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009.
- Şemseddin es-Semerkindî. *el-Ma'ârif şerhi's-Sahâif*. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018.
- Şemseddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: 1990.
- Şemseddin es-Semerkindî. *Kıstâsu'l-efkâr*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Tehânevî. Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmin-Nübelâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Yahudi Düşünür Bahya İbn Pakuda'nın el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb Eseri Çerçevesinde Mistik Görüşleri

Arş. Gör. Ömer Faruk Yıkar | ORCID: 0000-0002-3872-4157 | omer.yikar@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Birçok dini gelenekte mevcut olan mistisizm, Yahudilikte de 'Kabala' adı altında öne çıkan bir olgudur. Yahudi geleneğinde tam olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktığı hakkında kesin söylemlerde bulunamadığımız bu düşünce sistemi, çeşitli sabitelere sahip olmakla beraber tarihsel süreçte konjonktüre bağlı olarak değişiklik göstermiş dinamik bir yapıyı ifade etmektedir. Bu akımın Yahudilikteki gelişim süreci mercek altına alındığında Orta Çağ, diğer pek çok dini gelenekte olduğu gibi, Yahudi mistisizmi açısından da temayüz eden bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta araştırmanın da inceleme konusunu teşkil eden Orta Çağ İspanya'sının Yahudi teologlarından Bahya İbn Pakuda'nın (ö. 1120?) önemli mistiklerden biri olduğu görülmektedir. O, mistisizme ilişkin düşüncelerini *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb* eserinde ele almaktadır. Bahsi geçen eserde bedenî ibadet ve eylemlerin yanı sıra kalpteki niyetin de bağlayıcılığını ortaya koyan teolog, ahlak temelli bir din anlayışı formüle etmektedir. Bu minvalde Bahya; kalbin de uyması gereken çeşitli vecibelerin olduğunu; bu vecibeler içerisinde on tanesinin temel kaideleri ifade ettiğini salık vermektedir. Buradan hareketle İbn Pakuda'nın mistik görüşlerinin Tanrı'nın birliği, tefekkür, Tanrı'ya itaat, tevekkül, ihlas, alçakgönüllülük, tövbe, nefis muhasebesi, riyazet ve Tanrı sevgisi prensipleri üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu araştırma, bahsi geçen bu prensipler doğrultusunda Bahya İbn Pakuda'nın mistik teolojisine dair bütüncül bir perspektif sunmayı hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Mistisizm, Bahya İbn Pakuda, el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb.

Atf Bilgisi: Yıkar, Ömer Faruk. "Yahudi Düşünür Bahya İbn Pakuda'nın el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb Eseri Çerçevesinde Mistik Görüşleri". *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 237-261.

<https://doi.org/0.47425/marifetname.vi.1442787>

Geliş Tarihi	25.02.2024
Kabul Tarihi	27.03.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ömer Faruk Yıkar)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mystical Views of the Jewish Philosopher Bahya Ibn Paquda within the Framework of *al-Hidāya ilā Farā'iz al-Qulūb*

Res. Asst. Ömer Faruk Yıkar | ORCID: 0000-0002-3872-4157 | omer.yikar@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Istanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

Mysticism, which is present in many religious traditions, is a phenomenon that stands out in Judaism under the name of 'Kabbalah'. This system of thought, for which we cannot make precise statements about exactly when and where it emerged in the Jewish tradition, expresses a dynamic structure that has various constants and has changed depending on the conjuncture of the historical process. When the development process of this movement in Judaism is scrutinized, the Middle Ages, as in many other religious traditions, emerge as a period that stands out in terms of Jewish mysticism. In this regard, Bahya Ibn Paquda (d. 1120?), one of the Jewish theologians of medieval Spain, who is also the subject of this research, is one of the prominent mystics. He discusses his thoughts on mysticism in his work *al-Hidāya ilā Farā'iz al-Qulūb*. In this mentioned work, the theologian emphasizes not only the binding nature of bodily worship and actions but also the intention in the heart, formulating a moral-based understanding of religion. From this point of view, it is observed that Ibn Paquda's mystical views are built on the principles of the unity of God, contemplation, obedience to God, reliance, humility, repentance, self-examination, asceticism, and love of God. This research aims to provide a comprehensive perspective on Bahya Ibn Paquda's mystical theology based on these principles.

Keywords: History of Religions, Judaism, Mysticism, Bahya Ibn Paquda, *al-Hidāya ilā Farā'iz al-Qulūb*.

Citation: Yıkar, Ömer Faruk. "Mystical Views of the Jewish Philosopher Bahya Ibn Paquda within the Framework of *al-Hidāya ilā Farā'iz al-Qulūb*". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 237-261.

<https://doi.org/0.47425/marifetname.vi.1442787>

Date of Submission	25.02.2024
Date of Acceptance	27.03.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ömer Faruk Yıkar)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Mistisizm, hemen hemen bütün dini geleneklerde karşımıza çıkan bir düşünce sistemidir. Çeşitli ortak temaları ihtiva etmekle beraber her dinin kendine has mistisizm anlayışı mevcuttur.¹ Ezoterik gelenekler bağlamında Yahudilik söz konusu olduğunda ‘Kabala’ adı verilen mistik düşünce sistemi ile öne çıkmaktadır. Kabala anlayışının tam olarak ne zaman ve hangi sebeplerle ortaya çıktığına ilişkin tartışmalar canlılığını korumaktadır.² Orta Çağ, mistik düşüncelerle temayüz eden bir zaman dilimi olması hasebiyle Kabalist düşünceye ilişkin önemli bir kesit sunmaktadır. Özellikle dönemin İspanya’sı çeşitli dini ve felsefi geleneklerin buluşma havzası olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinlerin mistik anlamda da birbirinden etkilendikleri ve sistematik bir mistik teoloji inşa ettikleri bu coğrafyada filozof ve mütekellim gibi kimliklerinin yanı sıra ‘mistik’ kimliğiyle de öne çıkan birçok isim mevcuttur.³ Bu isimlerden biri de yaklaşık 11-12. yüzyıllar arasında İspanya’da yaşamış önemli filozof ve mistiklerden Bahya İbn Pakuda’dır. O, Judeo-Arabica yazı stiliyle kaleme aldığı *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb* (Kalbin Vecibelerinin Kılavuzu) adlı eserinde mistik görüşlerini sistemleştirmiştir.

el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb eseri merkeze alınarak Bahya İbn Pakuda’nın mistik görüşlerini tarihsel dokümantasyon tekniğiyle ortaya koyduğumuz bu çalışmada öncelikle din bilgini Bahya’nın hayatı ve eserlerine ilişkin bilgi verilmiş, ardından *el-Hidâye* eserine dair çeşitli detaylar aktarılmıştır. Mukaddime kısmında Bahya’nın bu eseri yazma amacı, ezoterik bilgiyi ilimler tasnifinde kategorik olarak ele alması ve zahire dönük eylemlerin bağlayıcılığı kadar kalbin de uyması gereken vecibelerin olduğu görüşünü temellendirmesi gibi hususlar açıklanmıştır. Akabinde İbn Pakuda’nın eserinde istifa etmiş olması muhtemel çeşitli kaynaklar hakkında genel hatlarıyla bilgi verilmiştir. İncelemenin temel araştırma konusunu teşkil eden Bahya’nın mistik görüşleri ise onun ‘kalbin vecibeleri’ olarak belirttiği on temel kaide çerçevesinde ele alınmıştır. İbn Pakuda’nın mistik teolojisi açıklanırken *el-Hidâye*’nin Arapça, İngilizce ve İbranice nüshaları gerekli görülen yerlerde

¹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 343.

² Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018), vii-x.

³ Sara Sviri, “Mysticism”, *The Cambridge History of Judaism: Jews in the Medieval Islamic World*, ed. Phillip I. Lieberman, *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 5: 891-922.

⁴ Judeo-Arabic İbranice harfler kullanılarak Arapça yazılan bir kullanım şeklidir. Kitabın orijinal ismi “כתאב אל הדאיה אלי פראיץ' אללקלוב” şeklindedir. Ana dili Arapça olmakla beraber eserde kutsal metin pasajları çoğunlukta olmak üzere yer yer İbranice alıntılara da yer verilmiştir.

mukayeseli olarak incelenmiş; böylelikle nüshalar arasındaki farklılıklara da yer yer işaret edilmeye çalışılmıştır.

1. Bahya İbn Pakuda'nın Hayatı ve Eserleri

Bahya İbn Pakuda, muhtelif görüşler olmakla beraber genel kabule göre 11-12. yüzyıllar arasında İspanya'nın Saragossa kentinde yaşamış Yahudi bir din adamı ve filozoftur. Hayatı hakkında oldukça sınırlı bilgiye sahip olduğumuz Bahya'ya dair bilinen tek husus onun Yahudi dini mahkemelerinde (*bet din*) 'deyyân/dayan' (yargıç) olarak görev yapmış olmasıdır.⁵

Bahya'nın yaşadığı yüzyıl ve doğduğu kent hakkında farklı görüşler öne sürülmektedir. Bazı uzmanlar onun Saragossa'da değil Kurtuba'da doğduğunu ifade etmektedir. İbn Pakuda'nın 11 veya 12. yüzyılda yaşadığı şeklinde muhtelif tarih aralıkları belirtilmektedir. Bu hususta son araştırmalar Bahya'nın eserlerindeki iç delillerden yola çıkarak muhtemelen Yahudi filozofu İbn Gabirol'den (ö. 1058) sonra yaşadığı ya da onun çağdaşı olduğu şeklinde bir sonuca varmaktadır. Bir başka delil ise Abraham İbn Ezra'nın (ö. 1167) 1156 yılında Bahya ve görüşlerine atıfta bulunuyor olmasıdır. Bu görüşü benimseyenlere göre İbn Pakuda 12. yüzyılda yaşamıştır. Ancak yine de net bir tarih vermek mümkün görünmemektedir.⁶

İbn Pakuda, Yahudi geleneğinde sistematik bir ahlak anlayışını formüle eden kişi olarak öne çıkmaktadır. Bahya, araştırmamızın da temel başvuru kaynağını teşkil eden *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb* adlı eseri kaleme almıştır. Judeo-Arabî dilde kaleme aldığı eserin yazılış tarihi ile ilgili muhtelif görüşler öne sürülmektedir. Onun, *el-Hidâye* dışında 'ilahi' türünde değerlendirilebilecek farklı eserler de kaleme aldığı belirtilmektedir. *Barhi Nafsi* (ברכי נפשי),⁷ *Adonay Sefetay Tiftah* (אדני שפתי תפתח) ve *Berach Dodi* (ברך דודי) bunlardan bazılarıdır. Bunlara ek olarak Arapça Neoplatonik bir risale niteliğindeki *Kitâbu Ma'ani en-*

⁵ 'Deyyan' dönemin Endülüs'ünde hahamlar mahkemesinde yargıç vasfıyla görev yapan kişileri ifade etmektedir. Bu makamdaki kişiler hukuki meselelere ilave olarak Yahudilerin gündelik yaşamına dönük hususlara dair de çeşitli konularda hüküm bildirebilmekteydi. Deyyanın aldığı kararlar hükümet tarafından tanınıp uygulanan bir statüye sahipti. bk. Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1948), 80; Bahya Ben Joseph İbn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, trc. Menahem Mansoor (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 66; Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 289-310.

⁶ Bahya Ben Joseph İbn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, trc. Menahem Mansoor (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 1; Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 80-81.

⁷ Mezmurlar, 104:1'de geçen ifadedden alınmıştır.

*Nefs*⁸ adlı bir eser de Bahya'ya atfedilmektedir ancak genel görüş ona ait olmadığı yönündedir.⁹

2. Bahya ve el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb Eseri

el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb eseri, Yahudi geleneğinin sistematik ilk ahlak kitabı olarak nitelendirilmektedir. İbn Pakuda'nın yaşadığı tarih aralığı tam olarak bilinmediği için bu esere ilişkin de bir yazım tarihi belirlemek zordur. Ancak eser takribi 1161-1180 yılları arasında Yahuda İbn Tibbon (ö. 1190) tarafından *Sefer Hovot ha-Levavot (Kalbin Görevleri, ספר חובות הלבבות)* adıyla ilk kez İbraniceye tercüme edilmiştir. Dolayısıyla eser bu tarihten önce kaleme alınmıştır. Bu tercümenin yanı sıra tarihsel süreçte eser birçok dile de çevrilmiştir.¹⁰

İbn Pakuda, *el-Hidâye* eserinde Yahudi geleneğinin yanı sıra Yunan felsefesi, kelim ve tasavvuf gibi İslamî literatüre ait kaynaklardan da istifade etmiştir. Bilgeliliğin Yahudilikle sınırlı olmadığını düşünen Bahya, diğer geleneklerde bilgelikle dolu sözlerin alıntılanabileceğini eserinin mukaddimesinde belirtmiştir.¹¹ Kaynakları kullanma yöntemine bakıldığında Bahya'nın Yahudi geleneğine ait eserlerden alıntı yaparken bunları açıkça belirtmesi; İslamî kaynaklara ise sansürleme yapma gereği duyması dikkatleri çekmektedir. İslamî kaynaklardan isim zikretmeksizin anonim bir şekilde aktarımda bulunması önemli bir ayrıntıdır. Bahya'nın Yahudi kaynakları zikretmesi eserine dini otoriteler üzerinden meşruiyet kazandırırken; rakip dini geleneğe ait olan İslamî kaynakları sansürlemesi Yahudilik dışı unsurlar kullandığına yönelik gelebilecek eleştirileri bertaraf etmiştir.¹²

Bahya'nın istifade ettiği İslamî kaynakları sansürleyerek vermesi sebebiyle bu kaynakların tespiti problematik bir meseledir. Bununla beraber eserdeki anlatıların İslam literatüründe felsefe, kelim ve tasavvuf ilimlerinde öne çıkan yazarlarla paralellikler arz ettiği de bir vakıdır.¹³ Özellikle de İhvân-ı Safa

⁸ Bahya'ya yanlışlıkla atfedilen bu eser hakkında detaylı bilgi için bk. Bahya ben Joseph Ibn Pakuda, *Les Reflexions sur L'ame*, trc. Isaac Broydé (Paris: Levinsohn-Kilemnik, 1896).

⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 2; *Sefer Torot ha-Nefes (ספר תורת הנפש)* hakkında ayrıca şu çalışmaya bk. Leon D. Stitskin, "From the Pages of Tradition: Naturalism and Personalism: Bahya Ibn Pakuda's Response to the Mechanistic Naturalists", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 12/2 (1971): 104-110; Kaufmann Kohler - Isaac Broydé, "Bahya Ben Joseph Ibn Pakuda", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 2: 447.

¹⁰ Kohler - Broydé, "Bahya Ben Joseph Ibn Pakuda", 2: 447; Husik, *A History Of Mediaeval Jewish Philosophy*, 84-85

¹¹ İbn Pakuda, *Kitâbu'l Hidâye*, 26; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 102-103.

¹² Menahem Mansoor, "Arabic Sources on Ibn Pakuda's 'Duties of the Heart'", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 6/3 (1973): 82.

¹³ Bu konuda detaylı bilgi için şu çalışmaya bk. Yoav Phillips, *Identifying the Islamic Sources of*

ve Mutezile kelamının Bahya'nın eserine etkisi açıktır. Mistisizme ilişkin konularda İbn Pakuda'nın kullandığı terminoloji ve benimsediği yaklaşımlarda sufi geleneğiyle de büyük oranda benzerlikler taşımaktadır.¹⁴ Eserinde kullanmış olduğu ihlas, tövbe, tevhid, tevekkül, riyâzet, muhasebetü'n-nefs, muhabbet, vahdet, heva ve zühd¹⁵ gibi tasavvuf ıstılahına yer vermesi bunu göstermektedir.¹⁶ Bahya'nın eserinde İslam geleneğinden etkilenmiş olması muhtemel isimlere örnek vermek gerekirse: Ebu Talib el-Mekkî (ö. 996),¹⁷ Hâris el-Muhâsibî (ö. 857),¹⁸ el-Mütenebbî (ö. 965)¹⁹ ve el-Gazzalî (ö. 1111)²⁰ gibi isimlerden etkilendiği söylenebilir. Bu isimlerin görüşleri ile Bahya'nın eseri arasındaki benzerlikler bu çalışmanın kapsamını aşacağı için burada öne çıkan bu isimlerin zikredilmesiyle yetinilecektir.

İbn Pakuda, bu eseri yazmaktaki gayesini o döneme değin Yahudi geleneğinde öne çıkan dini otoritelerin veyahut filozofların, Yahudi ahlakına ilişkin öğretileri belirli bir sistematik çerçevede ele almaması olarak açıklamaktadır. Bu hususta o, rabbilerin genel olarak 613 *mitzvot* (emir ve yasaklar)²¹ bağlamında Yahudi ahkama odaklanmaları sebebiyle manevi ve deruni boyutun göz ardı edilmesinden yakınmaktadır. Nitekim bu sebeple ahkam etrafında şekillenen normatif ve bedensel pratikleri *Hovot ha-Evarim* (הובות האברים, Uzuvların Görevleri) olarak nitelendirmektedir. Bu noktada Tora eğitimi alan öğrencilerin dahi çoğunlukla itibar ve statü kazanma arzusuyla hareket ettiklerini, zamanlarını Rabbinik literatürdeki çeşitli detay tartışmalara adadıklarını ve asıl çıkarılması gereken mesajları ihmal ettiklerini ifade etmektedir. Dinin yalnızca şekilcilik üzerinden anlatılmasını; özellikle halkın dini yükümlülüklerini tam anlamıyla yerine getirememesi konusunda bir etken olarak gören Bahya, bu sebeple dinin ahlaki ve manevi boyutunu merkeze alan

baḥya Ibn paqūda's: "kitāb al- hidāya 'ilā farā'id al- qulūb" Using Automatic Transliteration and Text Reuse Processes (University of Haifa, 2022).

¹⁴ El-Hidāye eseri ile tasavvuf geleneği arasındaki paralellikler hakkında detaylı bilgi için bk. Müberra Aygündüz, *Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi, Bahya İbn Pakuda Örneği* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

¹⁵ Örnekleri için bk. İbn Paquda, *Kitābu'l Hidāye*, 26, 135, 363, 371.

¹⁶ Moses Sister, "Bachja Studien: Erste Voruntersuchung Die Ethisch-Asketischen Termini in Bachjas al-Hidaya ila Faraid al-Qulub und ihre Übersetzung Durch Jehuda Ibn-Tibbon", *Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums*, 50 (1936): 33-75.

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. Bilal Saklan, "Ebu Talib el-Mekki", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1994); Bilal Saklan, "Kutu'l-Kulüb", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Mansoor, "Arabic Sources on Ibn Pakuda's 'Duties of the Heart'", 87-88.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2006); El-Mütenebbî, *Divānu'l-Mütenebbî* (Beyrut: Daru'l-Beyrut, t.y.).

²⁰ İbn Paquda, *Kitābu'l Hidāye*, 45-46; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 118-119; Mansoor, "Arabic Sources on Ibn Pakuda's 'Duties of the Heart'", 89.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kübra Güneş, *Yahudilikte 613 Mitsvot: İbn Meymun Örneği*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

bir din anlayışını formüle etmeyi kendine zaruri bir görev olarak addetmiştir. Burada şu hususun da altını çizmekte fayda vardır: İbn Pakuda, ahlak temelli din anlayışını sistematize ederken Yahudiliğin inanç esaslarını tartışmaya açmak, rasyonelleştirmek veyahut din ile felsefeyi uzlaştırmak gibi bir gaye gütmemiş olup, bireylerin ruh dünyasını harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Konuyu oldukça geniş bir perspektiften ele alan Bahya, bu amacı doğrultusunda Yahudilik dışında muhtelif dini ve felsefi geleneklerden de yararlanmışır.²²

el-Hidâye, bir mukaddime ve on ana bölümden müteşekkildir. Bahya, bu eseri yazma gayesi ve nasıl bir yol izlediğine ilişkin görüşlerini mukaddime kısmında detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bu bağlamda onun, kalbin görevlerine dair görüşlerini ilimler tasnifinden başlayarak ele aldığı görülmektedir. İbn Pakuda bilgi türlerini fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç bölümde incelemiştir. Metafiziği 'en yüce' bilim dalı olarak tavsif eden Bahya, bireylerin imkanları ölçüsünde bu bilgiye ulaşmasını bir gereklilik olarak görmüştür.²³

Bahya, metafizik bilgiyi zahiri ve batini olmak üzere iki kategoride ele almaktadır. Burada zahiri bilgi ile bireylerin beden ve uzuvları ile gerçekleştirdikleri vecibelere ilişkin bilgiyi kastetmektedir. Ona göre bu bilgiye akıl, gelenek ve kutsal metinler aracılığıyla erişilebilmektedir. Zahiri bilgi ise kendi içinde kutsal metinlerde belirtilmese dahi akıl vasıtasıyla erişilebilecek olan bilgiler ile vahiy aracılığıyla konulmuş olan emir ve yasaklara ilişkin bilgiler olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Bu emirlerin başında dünyayı yoktan (ex-nihilo) yaratan bir yaratıcıya ve eşi benzeri olmayan²⁴ Tanrının tek olduğuna içtenlikle inanmak gelmektedir. Bu emirleri on madde halinde sıralayan Bahya'ya göre her emir kendi içerisinde menfi anlamı da barındırmaktadır ki bunlar da yasakları oluşturmaktadır. Örneğin dindaşların birbirine karşı sevgi beslemesi ve hoşgörülü davranması bir emir iken kıskançlık, kin ve nefret duymaları ise yasaktır.²⁵

İbn Pakuda, *El-Hidâye*'nin mukaddime bölümünde bu konuda bir eser yazmadan önce detaylı bir araştırma yaptığını ancak batini bilgi çerçevesinde kalbî vecibeleri ve bu vecibelerin bireyler nezdinde bağlayıcı olup olmadığı meselelerini merkeze alan bir eser bulamadığını belirtmiştir. İbn Pakuda, ilk aşamada Saadya Gaon (ö. 942) ve Yahudi gramercilerden İbn Cenah (ö. 1050)

²² Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 84-85; Kohler - Brody, "Bahya Ben Joseph Ibn Pakuda", 2: 447.

²³ Bachja Ibn Josef İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb*, Arapça, ed. İbrahim Salim bin Bünyamin Yahuda (Leiden: Brill, 1912), 4-5; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 85-86.

²⁴ Yazar metninin bu kısmında Arapça ibarede "ليس كمثل شيء" ifadesini kullanmaktadır. Bu kullanım Kur'an'da Şura Suresi'nin 11. ayeti ile paralellik arz etmektedir.

²⁵ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 5-6; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 87.

gibi Tora²⁶ ve Neviim'i yorumlayan müfessirlere başvurmuştur. Kalbin vecibelerine dair araştırmalarının ikinci safhasında ise Rabbi Hefetz ben Yatzliah (ö. 10. yy.?) gibi şerî emirlerin tamamını açıklayan veyahut günümüzde geçerliliğini hala sürdüren emirleri özet bir şekilde sunan *Halahot Pesukot*²⁷ ve *Halahot Gedolot*²⁸ derlemelerine başvurduğunu ifade etmektedir. Araştırmalarının üçüncü safhasına geldiğinde ise batını bilginin mevcudiyetini kabul etmeyenlere karşı çıkan Saadya Gaon'un *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, Samuel ben Hofni'nin²⁹ (ö. 1013) *Kitâbu Usuli'd-Dîn* ve ilk Yahudi kelamcılarında Davud İbn Mervan el-Mukammas'ın³⁰ (ö. 937) eserine başvurmuştur. Geonim dönemi yazarların kaleme aldığı diğer eserleri de incelediğini vurgulayan Bahya, hiçbir eserde batını bilgiye ve bu bilgiden elde edilen kalbin vecibelerine hasredilen bir eser bulamadığını, bunların sadece bedene (zahire) dönük ahkamla ilgilenmesini şaşkınlıkla karşılamıştır.³¹ Bahya daha sonra Rabbinik otoritelerin, eserlerinde bu konuya niçin yer vermediği sorusuna cevap aramaya çalışmıştır.³²

Konuya ilişkin sorgulamasının akabinde Bahya akıl, gelenek ve kutsal metinler dikkate alındığında batını bilginin esasında bedene taalluk eden hükümleri ifade eden zahiri bilginin ön koşulu ve temeli olduğu sonucuna varmıştır. Zira bireyin hem beden hem de ruhtan müteşekkil bir varlık olması ona göre Tanrı'nın zahiri ve batını lütufları olarak görülmelidir. Bu da Tanrı'ya

²⁶ Eserin Arapça nüshasında Tora yerine Kitâbullah ibaresi kullanılmaktadır. İbn Paquda, *Kitâbu'l-Hidâye*, 7.

²⁷ *Halahot Pesukot* (Hukuki Hükümler), Yahudi hukukunun ilk fetva kitabı olarak nitelendirilmektedir. Bu eser, Babil Talmudu'nun tamamlanmasından iki yüz yıl sonra, sekizinci yüzyılın sonlarına doğru yazılmıştır. Talmudik literatür ile kıyaslandığında bir eksen kaymasının yaşandığı gözlenen *Halahot Pesukot*'ta talmudik dil ve üslup korunurken, tematik olarak düzenlenmiş olan Yahudi hukuku meseleleriyle ilgilenilmiştir. Eserin kim tarafından telif edildiği hususu tartışmalıdır. Bu konuda Rabbi Yahuda Gaon veya Rabbi Hayya Gaon gibi çeşitli isimler ileri sürülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Zvi Stampfer, "A Mechanism for Change in Traditional Culture: A Case Study from the Judicial Jewish Codes of the Geonic Period", *Jewish Quarterly Review* 107 (2017): 139.

²⁸ *Halahot Gedolot*, *Halahot Pesukot*'un yazılmasından yaklaşık yüz yıl sonra Rabbi Simeon Kayyara tarafından derlenmiştir. Bu eser, *Halahot Pesukot*'unkine benzer özellikler sergilese de kapsam bakımından geniş ve kaynak olarak daha çeşitlidir. Bununla beraber hem Babil Talmudu'nu hem de *Halahot Pesukot*'u içermektedir. Detaylı bilgi için bk. Stampfer, "Change in Traditional Culture", 146.

²⁹ Samuel ben Hofni hakkında detaylı bilgi için bk. David E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World* (Leiden & New York: Brill, 1996).

³⁰ Davud İbn Mervan el-Mukammas hakkında detaylı bilgi için bk. Sarah Stroumsa, trc., *Dāwūd İbn Marwān al-Muqammaş, Twenty Chapters* (Utah: Brigham Young University Press, 2016); Ebru Pınar, "Yahudi Düşünür Dāvud İbn Mervān el-Mukammes (9. yy.): Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık-Yasin Meral (Ankara: Berikan Yayınları, 2022), 515-555.

³¹ İbn Paquda, *Kitâbu'l-Hidâye*, 7-8; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 88.

³² İbn Paquda, *Kitâbu'l-Hidâye*, 8; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 88-89.

itaatte bedenî eylemlere ilave olarak kalbî eylemlerin de olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada o, bedenî eylemlerimizin ortaya çıkmasının ancak ruhen ve kalben o eylemi yapmaya niyet etmekle mümkün olduğunun altını çizmektedir.³³ Meseleye bu perspektiften yaklaşan İbn Pakuda, bedene taalluk eden eylemlerin temelini teşkil eden ruh ve kalbin Tanrı tarafından göz ardı edilmesinin mümkün olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Tanrı'ya itaatin mükemmel bir şekilde gerçekleştirilebilmesi ancak batını ve zahiri yönünü kapsayan bütüncül bir itaatle mümkündür. Bahya bu iddiasını desteklemek için de Tevrat'tan çeşitli pasajlara atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda Tesniye Kitabı'nda geçen "Tanrınız Rab'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz."³⁴ ve "Tanrı sözü size çok yakındır; uymanız için ağzınızda ve yüreğinizdedir."³⁵ cümlesi bu delillerden bazılarıdır.³⁶

Tevrat'ta batını emirlere dair ifadelerin tespitini yapan Bahya ardından geleneğe de konunun izlerini araştırmış ve benzer bulgulara ulaşmıştır. O, bir eylemin gerçekleşmesinde hem kalbin hem de bedeninin müşterek rol oynadığını; ancak niyetin kaynağı olması bakımından kalbin daha önce geldiğini ifade etmektedir. Zira kalp niyetin ortaya çıkmasında, beden de niyetin eyleme dökülerek gerçekleştirilmesinde görev almaktadır. Buna göre gerçekleştirilen bir eyleme taktir edilecek ceza veya mükafat, o fiilin kasıtlı mı yoksa kasıtsız mı yapıldığına bağlıdır. Kalbî emirlerin varlığını bu şekilde delillendiren Bahya, ardından bu emirlerin kaç tane olduğunu ve bireylerin bu emirlerden her koşulda mükellef olup olmadıkları meselesini tartışmaya açmaktadır. Bu konuda o, bedeni emirler çerçevesinde belirlenen 613 *mitzvot* gibi kalbî emirlerin sayısının sınırlı sayıda olmayıp, sayılamayacak kadar çok olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra Tevrat'tan hareketle bireylerin kalbî emirlerden her zaman ve mekânda mesul kılındıklarının altını çizmektedir.³⁷

Tüm bu bilgiler ışığında; bedene taalluk eden emirler gibi kalbî emirlere de uymanın gerekliliğini vurgulayan Bahya, pratik hayata baktığında bu emirlerin genellikle ihmal edildiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, kalbî emirlere uyulma noktasında her bireyin eşit derecede sorumlu tutulamayacağını da altını çizmektedir. Örneğin, temyiz kudretinin zayıflığı ve anlama yetisindeki noksanlık nedeniyle kadınlar,³⁸ çocuklar ve aklî melekeleri yerinde olmayan

³³ Bahya İbn Pakuda'nın eserinde batını bilgiye dair detaylı bilgi için bk. Omer Michaelis, "Fashioning the 'Inner' (Bâtin) in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Hearts", *Harvard Theological Review* 116/4 (2023): 552-574.

³⁴ Tesniye, 6:5.

³⁵ Tesniye, 30:14.

³⁶ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 8-10; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 89-90.

³⁷ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 11-12; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 90-92.

³⁸ Kadınların da bu kategori içinde zikredilmiş olması muhtemelen Yahudi geleneğinde kadın algısı ve dönemin konjonktürü ile ilintilidir. Ayrıca kadınların eğitim vb. haklardan yoksun

kişilerin bu gibi kalbî emirlerin ihmal edilmesinden mesul tutulmayacağını belirtmektedir. Buna karşın akli melekeleri yerinde olan diğer her bireyin kalbî emirlere itaati zorunludur. Bu hususu açıklarken Tanah ve Talmud'dan da çeşitli pasajları delil olarak sunmaktadır. Örneğin Yeşaya Kitabı'nda geçen "Ellerinizi açıp bana yakardığınızda, gözlerimi sizden kaçıracağım. Ne kadar çok dua ederseniz edin dinlemeyeceğim. Elleriniz kan dolu..."³⁹ ve "Anlamsız sunular getirmeyin artık. Buhurdan iğreniyorum. Kötülük dolu törenlere, Yeni Ay, Şabat Günü kutlamalarına ve düzenlediğiniz toplantılara dayanamıyorum."⁴⁰ şeklindeki pasajları bu bahiste zikretmektedir. Ona göre burada aktarılmak istenen mesaj her ne kadar pratikte kişi ibadet ediyor gibi görünse de özde ve niyette kusur bulunduğu için Tanrı tarafından kabul edilmemektedir. Dolayısıyla kalbî emirlerdeki ihmal veya kusur zahire dönük bedensel ibadetleri de doğrudan etkilemiş olmaktadır.⁴¹

Sonuç olarak Bahya, yaşadığı dönemde birçok kişinin kalbin uyması gereken görevleri ihmal ettiğini, bu sebeple *el-Hidâye* kitabını yazarak bu probleme bir çözüm yolu sunmayı amaçladığını ifade etmektedir. Kitabı Arapça (Judeo-Arabic) olarak kaleme almasının nedenini ise halkın çoğunun bildiği en iyi dil olması şeklinde açıklamaktadır.⁴²

3. Bahya İbn Pakuda'nın Mistisizm Anlayışı

İbn Pakuda, *el-Hidâye* eserinde kalbin takip etmesi gereken temel prensiplerin aşağıda müstakil başlıklar halinde ele alacağımız on madde olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber esasen ona göre bu maddeler kalbin uyması gereken emirlerin nihai sayısı olmayıp, bu emirler sonsuz sayıdadır. Bir başka deyişle bu on madde, potansiyel sonsuz sayıdaki kalbî emirlerin türetildiği temel sac ayaklarını ifade etmektedir. Bu emirler aynı zamanda bireyin manevi anlamda ilerleyişini sağlayan ve her biri birbiriyle ilintili on kapıyı temsil etmektedir. On kapı içerisinde en ulvi gaye, son emir olan Tanrı sevgisine erişmektir.⁴³ Kalbin on vecibesini şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür:

olmasının da bu algıyı ortaya çıkarmış olması muhtemeldir. Yahudilikte kadın algısına ilişkin detaylı bilgi için bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te Kadın", *Dinler Tarihinde Kadın*, ed. Bekir Zakir Çoban (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 331-368.

³⁹ Yeşaya, 1: 15.

⁴⁰ Yeşaya, 1: 13.

⁴¹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 15-21; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 94-99.

⁴² İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 22-34; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 100-108; Georges Vajda, "Bahya (Bahye) Ben Joseph Ibn Paquda", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit & New York & London: Thomson Gale, 2007), 3: 66-67.

⁴³ Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's "Duties of the Heart"* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 7-8.



Şekil 1: Bahya İbn Pakuda'nın *el-Hidâye* Eseri Bağlamında Belirlediği Kalbin Vecibeleri

3.1. Tanrı'nın Birliğini Kabul Etmek (Fî İhlâsî't-tevhîd lillâhî)

İbn Pakuda, *el-Hidâye*'nin ilk babında dinin temel direği olarak nitelediği Tanrı'nın birliği meselesini ele almaktadır. Konuyu on farklı veçheden mercek altına alan alim, Tanrı'nın birliğinin tanımını, farklı birlik türlerinin varlığı, birlik meselesini kuramsal çerçevede ele almanın zorunluluğu, bu konuda hangi tür bilgiye ihtiyaç duyulduğu, alemin yoktan (ex nihilo) ve tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığının ispatı, yaratıcının varlığının argümanlarla ortaya konması, yaratıcının bir olduğunun tahkimi, mecazî birlik (göreceli/relative) ve hakiki birlik (mutlak/absolute) kavramlarının açıklanması, bir olan yaratıcının hak olduğu ve ondan başka hakiki bir yaratıcının olamayacağını ortaya konması, Tanrı'nın ne olup olmadığına ilişkin Tanah'ta yazılı olan ve aklen kavranabilir ilahi sıfatların açıklanması meselelerini detaylı bir şekilde incelemektedir.⁴⁴

Bahya, Tanrı'nın bir olduğunu çeşitli felsefî ve kelamî argümanlar aracılığıyla ispat etmeye çalışmaktadır. Bu minvalde Tanrı'nın mutlak anlamda daimi bir şekilde var olduğunu, tek yaratıcı oluşunu, ezeli ve ebediliğini, bileşik olmadığını (gayr-ı mürekkeb), parçalarına/cüzlerine ayrılamayacağını, zamandan da önce var olduğunu, değişmediğini, dönüşmediğini, varlığının hiçbir öncül illeti olmadığını, alemi bir nizam içerisinde yaratan ilk nedenin (muharrik-i evvel) bizzat kendisi olduğunu, ona suret veya insani bir özellik atfedilemeyeceğini, Tanrı'nın; ilahi sıfatlarından hareketle ortaya koyulmaya çalışılan her alginın üstünde bir varlık olduğunu ve onu tam anlamıyla idrak edemeyeceğimizi belirtmekte, bu konuda negatif teolojiyi benimsemektedir. Bahya mutlak bir monoteist yaklaşım ortaya koymakta, böylelikle Düalistlere (Seneviyye),⁴⁵ teslisi savunan Hristiyanlara⁴⁶ ve de materyalist bir yaklaşımla

⁴⁴ İbn Pakuda, *Kitâbu'l Hidâye*, 37; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 112-113.

⁴⁵ Alemin birbirine zıt iki kadim unsurdan yaratıldığına inanılan görüşü ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2006).

⁴⁶ Arapça metinde geçen Seneviyye ve Teslisçi Hristiyanlar ibaresi tüm İbrance tercümelerde atlanmıştır. Bunun sebebi olası bir kovuşturma veya cezaya karşı güvenliği sağlamak olabilir.

alemin tesadüfen oluştuğunu öne süren Dehriyye⁴⁷ ekolüne karşı çıkmaktadır. Tanrı'nın birliğinin aklen ve kalben idrak edilmesini sağlamak için Öklid ve Aristoteles gibi isimlerden aldığı çeşitli argümanları bu amaç doğrultusunda kullanmaktadır. Bir diğer deyişle Bahya, yalnızca dilde kalan taklidi imanı, eksik ve kusurlu bir inanç biçimi olarak görmektedir.

Bu konu özelinde temas ettiği bir başka husus ise Tanrı'nın birliğine ilişkin Tanah'ta ve gelenekteki yazılı bilgilerin bireyler tarafından eşit düzeyde kavranmamasıyla ilgilidir. Bu bağlamda o, anlayış seviyelerine göre insanları üç farklı kategoride tasnif etmektedir. İlk grup; kutsal metinlerde yazılanlardan hareketle Tanrı'nın birliğinin manasını akıllarında, zihinlerinde ve ruhlarında idrak edebilen kişilerdir. İkinci grup metinlerde Tanrı'nın birliğinin açıklanması dışında kitaba dair hiçbir şey bilmeyen ve dolayısıyla kutsal metinlerden istifade edemeyen kimselerdir. Üçüncü grup ise kutsal metinlerde bildirildiği şekliyle Tanrı'nın birliğine dair biraz bilgi sahibi olup, asıl manayı tam olarak idrak edemeyen gruptur. Şayet onlar yönlendirilebilir ve mantıksal argümanlarla Tanrı'nın birliği onlara açıklanırsa bu kimseler de birinci gruptakilerin bilgi seviyesine ulaşabilecek potansiyeldeki kişilerdir. Bu gruptaki bireyler Tanrı'nın rızasına uygun hareket etmeyi kendilerine görev bilip bu yolda çaba gösterdikleri taktirde yetersiz kaldıkları hususlar mazur görülecek ve niyetlerine göre yargılanacaklardır. Bahya'ya göre şayet durum böyle olmasaydı yalnızca kutsal metinleri tam anlamıyla idrak edebilen bilge kişiler dindar, diğerleri ise dinsiz ve Tora'sız kalmış olurlardı. Oysa durum böyle olmayıp Tanrı'ya ulaşmayı mümkün kılan çeşitli misaller, imalar hem kutsal metinlerde hem de gelenekte yer bulmuştur. Böylelikle çeşitli vasıtalarla zahirin ötesindeki bilgiye erişmenin yolu açılmıştır. Nitekim Bahya kaleme aldığı bu kitap ile özellikle bu üçüncü gruptaki insanları hedef kitlesi olarak belirlemekte ve böylelikle kutsal metinlerin literal anlamını aşma ümidi olmayan kişiler için 'niyet' ve 'kalp' faktörü üzerinden işlevsel bir paradigma sunmaktadır.⁴⁸

3.2. Mahlukat Üzerine Tefekkür Etmek (Fi'l İ'tibâr bi'l-mahlûkîn)

Bahya, *el-Hidâye*'nin ikinci babında mahlukat üzerine tefekkür etme konusunu ele almaktadır. Ona göre yaratılıştaki hikmeti düşünmek Tanrı'nın birliğini idrak etmenin en etkili yollarından biridir. Bu tefekkür biçimini 'itibar'⁴⁹ kavramı ile ifade eden İbn Pakuda, kitabının bu bölümünde mahlukat

Arapça metinde ibarenin geçtiği yer için bk. İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 58.

⁴⁷ Bu felsefi akımda alemin ezeli olduğu ve bir yaratıcısının bulunmadığı kabul edilmektedir. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "Dehriyye", *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 70.

⁴⁸ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 38-92; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 113-149.

⁴⁹ İtibar, Arapçada ibret almak veya değer vermek anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise

üzerine tefekkürün mahiyeti, bireylerin bunu yapma konusunda yükümlü olup olmadıkları, bu tefekkürün biçimleri ve türleri, tefekkür türlerinden hangisinin daha zaruri olduğu ve tefekkürü ifsat eden hususların neler olduğu gibi konuları incelemektedir.⁵⁰

Mahlukat üzerinde tefekkür etmek akıl, kutsal metinler ve gelenek tarafından bireylere farz kılınmış bir emirdir. Bu minvalde insanın akıl, düşünce, konuşma gibi yetilere sahip olması, insanın diğer canlılardan üstün yaratıldığını tasdik eder niteliktedir. O, kutsal metinlerde de bu konuyu destekleyen birçok pasaj olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹

Bahya İbn Pakuda, mahlukat üzerinde tefekkür etmenin aynı zamanda bilgeliğinin tezahürlerini ifade ettiğini belirtmektedir. Bu tezahür türlerini üç kategoride ele alan teolog, ilk grupta bariz ve herkese aşikâr olan tezahürleri; ikinci grupta yalnızca bilge ve zeki kimselerin idrak edebileceği tezahürleri; üçüncü grupta ise bazı yönleriyle aşikâr bazı yönleriyle muğlak olan ve derin bir tefekkür gerektiren tezahürleri ele almaktadır. Bahya bu noktada yaratılıştaki hikmetlerin farkına varabilmek için bireylerin üzerine düşen görevleri hem kalp hem de ibadet boyutunu gözeterik yerine getirmelerini salık vermektedir. Tefekkürün layıkıyla yapılabilmesi için çeşitli tavsiyelerde de bulunan düşünür, dünyevi olan şeylerden yüz çevrilip öte dünyaya odaklanılması gerektiğini beyan etmektedir.⁵²

Bahya, Tanrı'nın yaratışındaki hikmetlerin gözlenip, üzerinde tefekkür edilebilecek hususlara örnek olarak dünyanın yaratılışını, makro perspektiften alemdeki her şeyin bir nizam içerisinde oluşunu, mikro anlamda insanın birçok incelikle donatılmış olmasını, hayvanların ve bitkilerin yaratılışındaki incelikleri, Tanrı'nın insana bahşettiği bilgeliği ve Tanrı'ya itaat hususunda insanlara verilen dini emirleri örnek olarak zikretmektedir. İbn Pakuda, bireylerin özellikle âlem-i sağır (*olam katan* - mikrokozmoz) olarak nitelendirilen insan üzerinde tefekkür etmesi gerektiğini belirtmektedir. İnsanın kendisinden hareketle gerçekleştireceği bu düşünsel sürecin hem daha kolay hem de daha mühim olduğunun altını çizmektedir. Tefekkür eyleminde dikkat edilmesi gereken hususlar çerçevesinde ise o; kibirden ve Tanrı'nın birliğine hâlel getirecek düşüncelerden kaçınılması gerektiğini beyan etmektedir. Bireylerin her ne kadar tefekkür konusunda yol kat etseler de Tanrı'nın bilgeliğini nihai anlamıyla idrak edip kuşatamayacaklarının her daim farkında olmaları gerektiğini de ayrıca vurgulamaktadır. Buradan hareketle Bahya;

dünyayı fani, üzerinde yaşayanların ölümlü görmeyi ifade etmektedir.

⁵⁰ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 93-97; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 150-153.

⁵¹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 97-100; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 153-155.

⁵² İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 100-101; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 155-157.

Tanrı'nın azameti karşısında insanın ne derece küçük olduğunun farkındalığına ulaşarak hem korku hem de saygı çerçevesinde tefekkür eylemini gerçekleştirmesi gerektiğini salık vermektedir.⁵³

3.3. Tanrı'ya İtaat Etmek (Fî Vucûbi'l-iltizâmi't-tâ'ati lillâhi)

El-Hidâye'nin üçüncü bölümünde Tanrı'ya itaat etmenin gerekliliği konusu ele alınmaktadır. Bahya'ya göre Tanrı'ya itaat, Tanrı'nın birliği ve yaratılanlar üzerine tefekkür etmenin makul bir sonucudur. Bahya Tanrı'ya itaatte bireyin kendi acziyetinin farkına vararak Tanrı'nın azameti, kudreti, bilgeliği karşısında ondan haşyet duyması, şükretmesi, onu övmesi ve yüceltmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁴ Eserinin bu bahsinde Bahya Tanrı'ya itaatın teşvik edilmesi ve itaatın kısımları, bireyin Tanrı'ya itaatte olan ihtiyacı, dini ve akli argümanları, itaatın mahiyeti ve faydaları, itaat yükümlülükleri, insanların fiillerinde özgür olup olmadıkları⁵⁵ ilişkin meselelere temas etmektedir.⁵⁶

İbn Pakuda, Tanrı'ya itaatın yalnızca zahirde kalmaması hususunu özellikle vurgulamaktadır. Birçok kişinin kutsal metinleri okusa da literal anlamın ötesine geçip hakiki anlamı idrak edemediklerini; bu bireylerin durumunu kitap yüklü bir merkep⁵⁷ benzetmesi üzerinden dile getirmiştir. Bahya ayrıca kutsal metinlerde belirtilen emirleri uygulayan birinin bunu Tanrı rızası için mi yoksa gösteriş için mi yaptığının da önemli olduğuna işaret etmektedir. İşte bu sebeple itaatın hakiki manasını kavrayabilmek için bireylerin itaati anlamlandırırken yalnızca ceza korkusu veya ödül arzusu olarak nitelendirmemeleri gerektiğini; Tanrı'nın bahsettiklerinden ötürü kalpte derin bir haşyet duyarak ibadetlerin yapılmasını salık vermektedir. Böylelikle itaatın bedenini yanı sıra kalbe de indirilmesiyle zahiri olanın çok daha ötesindeki deruni itaate erişmek mümkün olacaktır.⁵⁸ Zor olmakla beraber bireyin bunu gerçekleştirmek için çaba göstermesi ve Tanrı'nın da bu konuda ona ilahi bir

⁵³ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 103-124; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 158-175.

⁵⁴ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 125-130; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 176-180.

⁵⁵ Arapça nüshada bu ifade için Bahya 'cebr ve adl' kavramlarını kullanmaktadır. bk. İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 130.

⁵⁶ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 129-130; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 180.

⁵⁷ Arapça metinde Bahya "فهم في مرتبة حمار حامل اسفارا" (Ve onlar sırtında kitap taşıyan merkep mertebesindedir) ibaresini kullanmaktadır. Bu ifade Kur'an'da Cuma Suresi'nin 5. ayetinde geçen "مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا" (Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer) ifadeleri ile oldukça benzerlik göstermektedir. İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 144; Cuma, 5.

⁵⁸ Bu noktada Bahya'nın Tanrı'ya itaat konusunda kalbi, hiçbir zaman tek başına Yasa'ya paralel ayrı bir yol olarak görmediğini; bilakis Yasa ile beraber kalbi konumlandığını beyan etmek gerekmektedir. Bahya, Yasa'yı oldukça önemsemiş ve eserinde de Yasa'nın niçin gerekli olduğuna ilişkin uzun anlatımlara yer vermiştir.

inayet sağlaması ile bu mertebeye erişilebileceğini belirtmektedir.⁵⁹ Tanrı'ya itaatinin önündeki engelleri ise kişi dünyevi zevkler ve nefse hoş gelen şeylerden kaçınarak aşabilir.⁶⁰

Tanrı'ya itaat etmenin gerekliliği temellendirdikten sonra Bahya, konu bağlamında hem dini hem de felsefi geleneklerde çokça tartışılmalı olan 'insan fiillerinde özgür müdür?' tartışmasını ele almaktadır. Bu hususta o, öncelikle meseleye dair çeşitli yaklaşım biçimlerini tanıtarak konuya giriş yapmaktadır. Konunun uzlaştırılması güç olan muhtelif yönleri olduğuna ve zihinlerin bu konuyu anlamadaki sınırlılığın temas eden Bahya, kurtuluşa en yakın yol olarak nitelendirdiği özgür irade ve Tanrı'nın adaleti prensiplerinin her ikisini birden savunmayı tercih etmiştir. Bu çerçevede eylemlerin sorumluluğunun bireylerde olduğuna; dolayısıyla Tanrı'nın adalet ilkesi gereği insanların bu eylemleri neticesinde ödül veya ceza ile karşılaşacaklarının bilincinde hareket etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Özgür iradeye sahip olma durumunun da Tanrı'nın kudretinden ve gücünden bağımsız olmadığını, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, her şeyin onun dilemesiyle gerçekleştiğini beyan etmektedir. Bununla beraber bu konu hakkında düşünmenin insanlar için beyhude olduğunu, şayet bu konunun detaylarının açıklanması bireylerin işine yarasaydı Tanrı'nın bunu insanlara zaten açıklamış olacağını da vurgulamaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında Bahya'nın benimsediği görüşü Pirke Avot'ta geçen şu ifadeyle özetlemek yerinde olacaktır: "Her şey önceden biliniyor olsa da seçim özgürlüğü tanınmıştır. Herkes iyilikle [merhametle] ve yaptıklarına göre yargılanacaktır."⁶¹

3.4. Tanrı'ya Tevekkül Etmek (Fi't-Tevekkül 'alellâhi)

Bahya eserinin dördüncü babında Tanrı'ya güvenip ona tevekkül etme konusunu ele almaktadır. Bu çerçevede tevekkülün mahiyeti, Tanrı'ya güvenmenin zaruretinin yanı sıra bireyin yaşam için de çabalaması gerektiği, tevekkül eden ve etmeyen kişilerin rızkını kazanma biçimleri arasındaki farklar, bu dünyada umut ettikleri şeylere ulaştıkları vakit Tanrı'ya itaat edeceklerini vaat edenlerin görüşlerinin yanlışlığı ve Tanrı'ya tevekkül etmenin önünde engel olan hasletlere ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır.⁶²

Tanrı'yı güvenilmeye ve tevekkül edilmeye en layık varlık şeklinde nitelendiren İbn Pakuda, bunun bireylere hem bu dünya hem de öte dünyaya ilişkin hususlarda fayda sağlayacağını belirtmektedir. Bu hususta niyet faktörüne de vurgu yapan Yahudi teolog, eyleme geçirilemese dahi Tanrı'ya güven

⁵⁹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 132-135; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 182-185.

⁶⁰ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 152-161; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 200-209.

⁶¹ Pirke Avot, 3: 15. (הכלל פרי, והרשות נתנה, ובטוב העולם גדון); İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 161-165; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 209-213.

⁶² İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 182; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 229.

konusunda itaat veya itaatsizliğe ilişkin niyetlerinden de bireylerin bu dünyada ve öte dünyada ödül veya ceza ile karşılık bulacağını beyan etmektedir.⁶³

Bahya, Tanrı'ya tevekkül konusunda problematik bir konu olarak nitelendirilebilecek günahkâr ve tevekkül etmeyen kimselere dünya hayatlarında bahşedilmiş çeşitli lütufların nasıl anlamlandırılması gerektiği meselesini de ele almaktadır. Bu bağlamda bu lütufların belki de o kişilerin bir zamanlar yaptığı iyiliğin bir ödülü veyahut da o kişinin imtihanı olabileceğini belirtmektedir. Aynı şekilde Tanrı yolundaki erdemli insanların yaşadığı zorlukların da bu perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini savunan İbn Pakuda, geçmişte yapılan ve hesabının verilmesi gereken bir kötülüğün bedeli olarak iyi kimselerin zorluklarla imtihan edilebileceğini belirtmektedir. Böyle sıkıntılı zamanlarda Tanrı'nın her şeye kadir olduğunun hatırlanmasını, bireylerin kendi iyi eylemlerine değil yalnızca Tanrı'ya güvenmesini ve ümitsizliğe düşmemesini öğütlemektedir.⁶⁴

İbn Pakuda, kişinin Tanrı'ya koşulsuz teslim olup tevekkül etmesini salık vermektedir. Bununla beraber bireyin bu dünya hayatı için çabalmasını gereksiz gören görüşlere de kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Tanrı'nın yazdığı bir kaderin olduğunu ve her şeyin onun kudretinde olduğunu kabul etmenin yanı sıra kişilerin dünya hayatında rızkını kazanmak için gayreti elden bırakmamasını ve aklını her daim kullanmasını öğütleyen Bahya, bireyin buradaki aktif rolüne dikkatleri çekmektedir.⁶⁵ Buradan hareketle Bahya'nın kadercî düşünceye karşı çıktığı, bireyin tevekkül etmekle beraber çabayı da elden bırakmamasının zaruretini savunduğu görülmektedir.

3.5. Amelde İhlaslı Olmak (Fî İhlâsî'l-'ameli lillâhi)

El-Hidâye'nin beşinci babında Bahya, amelde ihlaslı olma konusunu incelemektedir. Bu hususta o, amelde ihlasın anlamı, nelerden müteşekkil olduğu, hangi eylemlerde ihlaslı olmanın zorunlu olduğu, ihlası bozan şeylerin neler olduğu ve bunlarla nasıl başa çıkılabileceğine ilişkin bilgiler serdetmektedir. İhlâsı, her türlü gizli veya açık eylemin yalnızca Tanrı'nın rızasını kazanmak için yapılması şeklinde tanımlayan teolog, bu eylemlerin yapılışında kalpteki niyetin önemine vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra ihlasın layıkıyla sağlanabilmesi için Tanrı'nın birliğini ve onun lütuflarını kabul etmenin, emir ve yasaklarını bilmenin, kötülüğü emreden içsel dürtülerden ve ayartmalardan uzak durmanın gerekliliğini de ifade etmektedir.⁶⁶ Bu noktada

⁶³ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 175-215; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 221-261.

⁶⁴ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 192-216; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 240-262.

⁶⁵ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 197-197; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 243-244.

⁶⁶ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 228-230; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 273-275.

Bahya, insanın heva ve hevesinin onun en büyük düşmanı olduğunu belirtmekte ve şu alıntıya yer vermektedir:

Düşmanla yapılan büyük bir savaştan dönen insanlarla karşılaşan dindar bir adamın öyküsü anlatılır. Adam onlara şöyle demiştir: “Tanrı’ya şükürler olsun ki, küçük bir savaştan ganimetinizi alarak dönüyorsunuz. Şimdiyse kendinizi daha büyük bir savaşa hazırlayın.” “Nedir o büyük savaş?” diye sorduklarında, “Nefse ve onun ordularına karşı yapılan savaş” diye cevap vermiştir.⁶⁷

Bu pasajda da görüldüğü üzere ihlası bozan heva ve hevesle mücadeleyi kişinin en büyük cihadı olarak nitelendiren Bahya, kitabının bu bölümünde nefsin insanı nasıl aldattığından, ondan nasıl korunabileceğinden bahsederek tavsiyeler vermektedir. İhlası kaybetmemek için kibirden, ikiyüzlülükten, riyakarlıktan, kıskançlıktan, dünyevi olan şeylere rağbet etmekten sakınmayı ve mütevazı olmayı öğütlemektedir. Nefse uyulması halinde akıl iyi-kötü, helal-haram vb. gibi konularda bir yanılısma sürecine girerek Yasa ve Tanrı’ya ilişkin konularda şüpheye düşebilir. Buradan hareketle Bahya, amellerde hem kalben hem de eylem olarak ihlasın korunmasının nefse karşı mücadelede sürekliliğin sağlanması bakımından önem arz ettiğini vurgulamaktadır.⁶⁸

3.6. Alçakgönüllü Olmak (Fi’t-Tevâdu‘i lillâhi)

İbn Pakuda eserinin altıncı bölümünde tevazu ve alçakgönüllülük konularını ele almaktadır. İhlası tehdit eden unsurların başında kibir ve gurur gibi ayartıcıların gelmesi sebebiyle Bahya, bu bapta alçakgönüllülük ilkesini açıklamıştır. Bu başlık altında alçakgönüllülüğün mahiyeti, türleri, unsurları, alçakgönüllü olmanın temel yöntemlerinin neler olduğu ve alçakgönüllü bireylerin uyması gereken ilkeleri, ne zaman alçakgönüllü olup olunmaması gerektiği, bir kalpte kibir ve alçakgönüllülüğün aynı anda bulunup bulunamayacağı problemi gibi sorular çerçevesinde konuyu ele almaktadır.⁶⁹

Mistik düşünür Bahya, alçakgönüllülüğü ruhun huşu içerisinde olması ve kendine az değer vermesi şeklinde açıklamakta ve üç grupta tasnif etmektedir. İlk gruba cahillikten kaynaklanan ve çaba gerektirmeyen alçakgönüllülüğü koymaktadır. Ancak bunu ruhun zayıflığı ve körlüğünden kaynaklı olduğu için övgüye değer bulmamakta, aksine hayvani özellikler barındırdığı için kınanması gerektiğini belirtmektedir. İkinci grupta ise köle-efendi, alt-üst, fakir-zengin, işçi-işveren gibi bir kişinin diğeri üzerinde tahakküm kurduğu durumlarda

⁶⁷ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 277. Bu pasaj sıhhati hakkında tartışmalar olmakla beraber şu hadisle paralellik arz etmektedir: “Küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefisle mücâhede) döndük”. bk. <https://shamela.ws/book/21550/2665>.

⁶⁸ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 231-258; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 276-303.

⁶⁹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 259; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 304-305.

zorunluluktan kaynaklanan alçakgönüllülüğü ele almaktadır. Bu kişilerin bilge bir rehber edindikleri taktirde hakiki anlamda da alçakgönüllü olabileceklerini beyan etmemektedir. Üçüncü grup ise tanrıya dönük olan tevazu olup, tüm insanlar için bağlayıcı bir görevi ifade etmektedir. Nitekim bu kategori en üst derecedeki alçakgönüllülüktür.⁷⁰

Gurur ve kibir sahibi bireyleri mütevazı olmaya ileten muhtelif vesilelerin olduğunu belirten Bahya; buna hastalık, fakirlik, ölüm korkusu veyahut görülen bir iyilikten etkilenme gibi çeşitli örnekler zikretmektedir. Fakat Bahya dışsal unsurların yanı sıra insanın tefekkür ederek de bu mertebeye erişebileceğinin altını çizmektedir. Bununla beraber Tanrı'ya karşı kötü konuşan veya itaatsizlik edenlere karşı tam tersi şekilde tevazuyu bir kenara bırakıp intikam alınabileceğini belirtmektedir.⁷¹ Bahya böylelikle alçakgönüllülüğün dini hususlar söz konusu olduğunda din düşmanlarına karşı bir zaaf aracına dönüşmemesini garanti altına almaktadır.

3.7. Tövbe Etmek (Fi't-Tevbeti)

İbn Pakuda eserinin yedinci bölümünde tövbe konusunu ele almaktadır. İnsanın doğası gereği iyiye de kötüye de meyyal olduğunu, hata yaptığında bu durumu düzeltebilmek için tövbe imkanının sunulmasının ise Tanrı'nın bahşettiği bir lütuf olduğunu beyan etmektedir. Konuyu tövbenin mahiyeti, çeşitleri, gereklilikleri, tövbeyi bozan durumlar, tövbe etmekle günahsız bir kimseye denk olunup olunamayacağı, her günahın tövbe ile affedilip edilemeyeceği gibi sorular üzerinden incelemektedir.⁷²

Yahudi bilgin Bahya tövbeyi, bireyin Tanrı'ya itaatinde başarısız olup günaha düştüğü durumlarda Tanrı'ya tekrar itaat etmeye rıza gösterip günahla beraber kaybettiklerini geri alma çabası olarak yorumlamaktadır. O, bu durumun ya emredilen bir hususu yapmayı ihmal ederek veyahut da yasaklananı yapmakla olabileceğini ifade etmektedir. Her iki durumda da tövbe eden bireyin Tanrı'nın emrettiklerini uygulayıp nehyettiklerinden sakınması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra tövbe edecek bireyin işlediği günahların çirkinliği üzerinde tefekkür edip nefisini muhasebeye çekmesini, pişmanlık duyup tövbe ettiği günahını tekrar etmemek üzere kararlılık ve sabır göstermesini ve de bu tövbeyi riyakarlık için değil yalnızca Tanrı için yapmasını salık vermektedir. Tövbeyi üç sınıfta tasnif eden Bahya, hakiki tövbeyi kişinin günahlarından dolayı kalben hissettiği pişmanlığı eylemlerine de yansıtması şeklinde nitelendirmektedir. Ayrıca bu hal üzere sebat etmek gerektiğine de

⁷⁰ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 260-261; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 305-307.

⁷¹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 262-268; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 307-324.

⁷² İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 282-283; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 328-330.

işaret etmektedir. Örneğin tövbe ettikten sonra Tanrı'ya itaatsizlik etmek, bazı günahlara tövbe edip bazılarını sürdürmek gibi hususlar tövbeye halel getirmektedir. Bununla beraber günaha dalıp yaşlılıkta tövbe etmeye dair umudun da bu anlamda dikkat edilmesi gereken bir tuzak olduğunu belirtmektedir.⁷³

Tövbeye ilişkin çokça tartışılabilen konulardan biri olan her günaha tövbe edilmesinin mümkün olup olmadığı konusu da Bahya'nın temas ettiği meselelerden biridir. Günahlar Tanrı hakkına ve kul hakkına taalluk edenler olmak üzere iki tür olduğu için edilen tövbe de farklılaşmaktadır. Kul hakkına ilişkin günahlardan tövbe etmenin diğerine nispetle çok daha zor olacağını, zira insana karşı yapılan küçük bir yanlışın dahi katlanarak nesiller boyu devam edecek birçok musibete yol açabileceğini belirtir. Yine de kişinin tövbe edip elinden gelen gayreti göstermesi gerekmektedir.

Tövbe eden kimsenin o günahı hiç işlememiş olanlarla eşit olup olamayacağı meselesinde ise günahın çeşidine göre farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Bu minvalde kefarete cezası gerektirmeyen günahlara ilişkin bazı tövbekarların dindarlardan daha iyi bir kulluk örneği sergileyebileceğini belirtmektedir. Bu hususta tövbe edecek kimsenin gerekli şartları yerine getirdikten sonra ümitvar olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira günahına hakiki anlamda tövbe eden bir kişinin Tanrı karşısında sürekli huşu içerisinde ve alçakgönüllü olacağını, günahını daima hatırlayıp kendi nefsinin hakir göreceğini; böylelikle de gurur ve kibre kapılmaya daha müsait olan hiç günah işlememiş birinden daha yüksek mertebelere dahi erişebileceğini ifade etmektedir. Tanrı'ya saygısızlık, küfür, yalancı şahitlik gibi ağır günahlarda ise kişinin tövbe etmesi yeterli olmayıp hayatı boyunca maruz kalacağı bütün imtihanlarda dirayet gösterip sabırla başışlanma dilemeleri gerekmektedir. Ancak o zaman günahları affedilebilir. Bu nedenle Bahya ağır günahlar konusunda hiç işlememiş olanların tövbe edenlerden daha üstün olacağı görüşündedir.⁷⁴

3.8. Nefis Muhasebesi Yapmak (Fî Muhâsebeti'n-nefs)

İbn Pakuda *el-Hidâye*'nin sekizinci bölümünde nefis muhasebesi konusunu ele almaktadır. Tövbe bahsinde de geçtiği üzere bireyin tövbe etme araçlarından biri olan bu hususu Bahya; nefis muhasebesinin mahiyeti, kişiden kişiye değişip değişmediği, veçhelerinin neler olduğu, bağlayıcı olup olmadığı, nefis muhasebesi yapan bireyin takip etmesi gereken eylemlerin neler olduğu gibi sorular üzerinden ele almaktadır.⁷⁵

⁷³ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 296-305; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 330-343.

⁷⁴ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 282-301; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 343-353.

⁷⁵ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 302; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 354.

Nefis muhasebesini, kişinin aklının yardımıyla din ve dünya işlerini anlaması şeklinde tanımlayan teolog, bu muhasebenin bireylerin algılama kapasiteleri, din ve dünyaya bakış açıları gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak kişiden kişiye değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir. Ancak yine de tüm insanların Tanrı'nın bahşettiği lütuflar neticesinde nefisini hesaba çekmekle yükümlü olduğunu da vurgulamaktadır.⁷⁶

Bahya kişinin nefis muhasebesi yapmakla pek çok konuda farkındalığının artacağını belirtir. Buna Tanrı'nın kendisine nimetler bahşettiğini, gizli aşikâr her eylemini bildiğini, dünyadaki mutluluk ve acının geçici, ölümün ise kaçınılmaz olduğunun bilincine varması örnek gösterilebilir. Bahya'ya göre kişinin kendini sorgulama hali, bir alışkanlık haline gelene kadar devam etmelidir. İlerleme kat edebilmek için kişinin kendini dünyada tek dostu Tanrı imişçesine bir garip yabancı gibi görmesi, her an niyet ve eylemlerini sorgulaması gerekmektedir. Ancak bu şekilde birey, nefis muhasebesinin tüm gerekliliklerini yerine getirerek ruhen tüm erdemlere ve faziletlere ulaşabilecek ve arınabilecektir.⁷⁷

3.9. Zühd (Fi'z-Zühd)

İbn Pakuda eserinin dokuzuncu bölümünde riyazet meselesine temas etmektedir.⁷⁸ Bu konuyu riyazetin tanımı, insanın münzevi yaşama olan ihtiyacı, bağlayıcılığı, türleri, koşulları, dini kurallarla nasıl bağdaştırılacağı, kutsal metinlerde zühd hayatına ilişkin ne gibi verilerin olduğu, tarihsel süreçte riyazet anlayışında bir farklılaşmanın olup olmadığı soruları çerçevesinde incelemektedir.⁷⁹

Riyazeti, teşmil ettiği birçok anlam sebebiyle tanımlaması zor ve gizemlerle örtülü bir kavram olarak nitelendiren Bahya; özetle bu kavramı nefsin arzularına galip gelmek amacıyla kişinin yapmaya muktedir olduğu şeylerden uzak durması şeklinde tanımlamaktadır. İnsanın yaratılış itibarıyla dünyevi olana rağbet ettiren çeşitli dürtülere sahip olduğunu, bu dürtülere yenik düşmesi halinde yanılığa düşeceğini; bu sebeple de riyazete ihtiyaç olduğunu beyan etmektedir. Bahya münzevi yaşamı tüm insanlığı kapsayan riyazet ile şeriat ehli olan kimselere has olan riyazet olmak üzere ikiye ayırır. Daha ziyade ikinci grup üzerinde yoğunlaşan teolog i şeriat ehlinin zühd hayatını, zaruri olan doğal

⁷⁶ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 306-307; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 354-356.

⁷⁷ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 308-352; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 356-400.

⁷⁸ Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Howard Theodore Kreisel, "Asceticism in the thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides", *Daat* 21 (1988): V-XXII; Nahem Ilan, "Al-I'tidâl Al-Sharî'i: Another Examination of the Perception of Asceticism in the Duties of the Heart of Bahya", *Revue des Etudes Juives* 164/3-4 (2006): 449-461.

⁷⁹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 306-307; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 402.

ihtiyaçlar dışında ruhun her türlü zevkten ve rahatlıktan uzak durulması şeklinde nitelendirmektedir. Bahya farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte dinin buyruklarına en uygun olan inziva şeklinin aşırılığa kaçmayan ve din-dünya dengesini koruyan ılımlı yol olduğunu belirtir. Bu anlayışı benimseyenler dünyanın gelip geçiciliğinin farkındalığıyla Tanrı'ya itaat eden fakat toplumdan tamamen uzak bir uzlet hayatını da reddeden kimselerdir.⁸⁰

İnziva hayatında kalpteki niyetin önemine de vurgu yapan Bahya, şayet kalpte farklı bir niyet varsa zahirde münzevi gibi görünmenin kişiye bir fayda sağlamayacağını da altını çizmektedir. Bu kişilerin genel olarak kendilerini 'büyük münzeviler' olarak meşhur etme, dindarlıklarıyla insanlar tarafından övülme gibi amaçlarla münzevi göründüklerini ifade etmektedir.⁸¹

3.10. Tanrı Sevgisi (Fi'l-Muhabbeti lillâhi)

El-Hidâye'nin onuncu ve son bölümü olan Tanrı sevgisi konusu Bahya'nın aynı zamanda bu eseri kaleme alma amacını ifade eden kalbin uyması gereken vecibelerin nihai durağını ifade etmektedir. Zira Tanrı sevgisi onun mistik-teolojik formülasyonunda en ulvi hedeftir. Bu konudan önce bahsi geçen dokuz husus ise kişinin buraya ulaşma yolculuğundaki basamakları temsil etmektedir. İbn Pakuda bu konuyu; Tanrı sevgisinin mahiyeti, türleri, bu mertebeye ulaşma yolları, her bireyin buna muktedir olup olmadığı, Tanrı sevgisine hanel getiren şeylerin neler olduğu, bu mertebeye ulaşan kişilerin eylemlerine yansıyan alametlerin neler olduğu gibi çeşitli veçhelerden mercek altına almaktadır.⁸²

Tanrı sevgisini ruhun, Tanrı'nın nuruna bağlanma arzusu olarak tanımlayan Bahya; ruhun bu dünyada cevher olarak farklı bir niteliğe sahip bir bedene iliştilmiş olduğunu ve bedeni koruyup ona fayda sağlamakla görevlendirildiğini belirtir. Ancak bireylerin dünyaya yönelmeleri ruhun ihtiyacı olan şeyleri görmezden gelmelerine yol açmaktadır. Kişi, ahireti merkezine aldığı anda ise bir farkındalık yaşayıp Tanrı'ya yönelecek; onun kudreti ve azameti karşısında korku ve huşu içerisinde Tanrı'ya boyun eğecektir. Bahya'ya göre Tanrı bu kişiyi kendisine çekinceye dek hafv ve reca arasındaki mertebede sebat edecek; ardından da Tanrı'nın sevgisiyle dolup yalnızca onu arzulayacak, iyi-kötü her türlü halden memnuniyet duyup onu razı edecek eylemler peşinde koşacaktır.⁸³

Tanrı sevgisine ulaşmak için takip edilmesi gereken bazı aşamaların olduğunu da ortaya koyan Bahya, bu bağlamda özellikle Tanrı'nın birliğinin

⁸⁰ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 354-362; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 402-409.

⁸¹ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 362-374; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 409-422.

⁸² İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 378-379; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 426-427.

⁸³ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 379-387; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 427-435.

kabul edilmesini, tüm eylemlerde ve ibadetlerde ihlaslı olunması gerektiğini, hem Tanrı'ya hem de onun seçkin kullarına karşı alçakgönüllü olunmasını, nefis muhasebesi yapılmasını, günahlar hakkında düşünülerek Tanrı'dan bağışlanma dilenmesini, Tanrı'nın yarattıkları üzerinde ve kişinin geçmişi hakkında tefekkür etmesini zikretmektedir. Bu aşamalarda yavaş ve emin adımlarla ilerlenmesi gerektiğinin de altını çizen Bahya, her aşamada edinilecek erdemlerin yerleşik hale gelmesine önem vermekte, aceleciliğin ise kişiyi büyük hatalara sürükleyebileceğine dikkat çekmiştir. Tanrı sevgisi mertebesine ulaşmak için en önemli araçlardan biri de Tanrı'dan haşyet duymak ve ona karşı derin bir huşu hissetmektir. Burada bahsedilen ve en üst mertebe olarak nitelendirilen haşyet, Tanrı'nın cezalandırmasından korkmaktan ziyade Tanrı'nın kudretine duyulan saygıyı ifade etmektedir. Bahya bu mertebedeki bir insanı, Tanrı'yı memnun etmek için her şeyden vazgeçmeye hazır kişi olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda bu kişi, Tanrı'nın her işinde onun gözetleyicisi ve yöneticisi olduğunun farkındalığı ile Tanrı'ya güvenen, aklını ve kalbini dünyevi ve bedeni kaygılardan arındırmış, bilge ve mütevazı, her işinde zahire ilave olarak kalbin vecibelerini de yerine getiren kişidir. Nitekim kalpte bir eylemi gerçekleştirmek üzere kesin bir niyet yoksa yapılan zahiri eylemler de ya kalıcı olmayacak ya da kişiye fayda vermeyecektir.⁸⁴

Sonuç

Orta Çağ İspanya'sının önemli teologlarından Bahya İbn Pakuda'nın mistisizm anlayışının *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb* eseri çerçevesinde incelendiği bu araştırmada Tanrı'ya ulaşma vesilesi olarak zahire dönük bedensel ibadetlerin yanı sıra kalbin de uyması gereken çeşitli vecibelerin olduğu ortaya konmuştur. Bu minvalde İbn Pakuda'nın her ne kadar sayısının sınırlandırılması mümkün olmasa da kalbin uyması gereken daha nice vecibenin türetilebileceği temel on kaide belirlediği görülmektedir. Bu on kaide ise; Tanrı'nın birliğini kabul etmek, mahlukat üzerine tefekkür etmek, Tanrı'ya itaat etmek, tevekkül etmek, amelde ihlaslı olmak, alçakgönüllü olmak, tövbe etmek, nefis muhasebesi yapmak, riyazet hayatı yaşamak ve Tanrı'yı sevmektir. Bireyin Tanrı'ya manevi anlamda yükselişinin basamakları olarak da değerlendirilebilecek bu on ilke aynı zamanda birbirleriyle de ilintili olup, her biri bir sonrakine zemin hazırlar niteliktedir. Her birini müstakil birer başlıkta derinlemesine inceleyen teolog, ulaşılabilecek en ulvi hedefin ise Tanrı sevgisi mertebesi olduğunu ifade etmektedir.

⁸⁴ İbn Paquda, *Kitâbu'l Hidâye*, 383-398; İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, 431-446.

İbn Pakuda'nın belirlediği bu on ilkedен her birinde kalp ve niyet faktörüne önem verdiği, bu yönüyle de 'şekilci dindarlık' anlayışını eleştirdiği sonucuna ulaşılabilir. Bununla beraber onun mistik teolojisine bakıldığında batına dönük vecibelerin hiçbir zaman dinin zahire dönük emirlerinin karşısında ayrı bir yol olarak görülmediği; aksine kâmil bir insan olma yolunda bu ikisinin birlikte yer almasının önemine işaret ettiği görülmektedir. Bununla beraber kalpteki niyetlerin zahire dönük eylemlerin öncül şartı olduğunu da belirterek kalbin uyması gereken vecibelere birincil bir önem atfettiği sonucu çıkarılabilir.

Bahya'nın mistisizm anlayışında bir başka dikkat çeken bulgu ise bireylerin dünya hayatı için de gayret göstermeleri gerektiğine vurgu yapmasıdır. Bu hususta bireyin geçimini sağlaması, kendini tehlikelerden koruması gibi noktalara önem verdiği dikkatleri çekmektedir. Bu yönüyle o ılımlı bir mistik teoloji anlayışı ortaya koymakta ve dinin de bunu buyurduğunu belirterek görüşünü kutsal metinler ile de tahkim etmektedir.

Kaynakça | References

- Arslantaş, Nuh. *İslam Toplumunda Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Aygündüz, Müberra. *Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi, Bahya İbn Pakuda Örneği*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Demirci, Kürşat. *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık İnançlar ve Tarih*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbi". *DİA*. 32: 195-200. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- El-Mütenebbi. *Divānu'l-Mütenebbi*. Beyrut: Daru'l-Beyrut, t.y.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *DİA*. 31: 13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Güneş, Kübra. *Yahudilikte 613 Mitsvot: İbn Meymun Örneği*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik'te Kadın". *Dinler Tarihinde Kadın*. Ed. Bekir Zakir Çoban. 331-368. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- Husik, Isaac. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1948.
- İbn Pakuda, Bahya Ben Joseph. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. Trc. Menahem Mansoor. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- İbn Pakouda, Bahya ben Joseph. *Les Reflexions sur L'ame*. Trc. Isaac Broydé. Paris: Levinsohn-Kilemnik, 1896.
- İbn Pakuda, Bahya Ben Joseph. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. Trc. Menahem Mansoor. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- İbn Paquda, Bachja İbn Josef. *Kitâbu'l-Hidâye ilâ Feraidi'l-Kulûb, Arapça*. Ed. İbrahim Salim bin Bünyamin Yahuda. Leiden: Brill, 1912.
- Ilan, Nahem. "Al-I'tidâl Al-Sharî'i: Another Examination of the Perception of Asceticism in the Duties of the Heart of Bahya". *Revue des Etudes Juives* 164/3-4 (2006): 449-461.
- Kohler, Kaufmann - Broydé, Isaac. "Bahya Ben Joseph Ibn Pakuda". *The Jewish Encyclopedia (JE)*. Ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 2: 447-454. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Kreisel, Howard Theodore. "Asceticism in the thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides". *Daat* 21 (1988): V-XXII.
- Lobel, Diana. *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's "Duties of the Heart"*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Mansoor, Menahem. "Arabic Sources on Ibn Pakuda's 'Duties of the Heart'". *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 6/3 (1973): 81-90.
- Michaelis, Omer. "Fashioning the 'Inner' (Bâtin) in Bahya Ibn Paqûda's Duties

- of the Hearts". *Harvard Theological Review* 116/4 (2023): 552-574.
- Phillips, Yoav. *Identifying the Islamic Sources of Bahya Ibn Paqūda's: "Kitāb al-Hidāya 'ilā Farā'id al-Qulūb" Using Automatic Transliteration and Text Reuse Processes*. University of Haifa, 2022.
- Pirke Avot. https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot?tab=contents.
- Saklan, Bilal. "Ebu Talib el-Mekki". *DİA*. 3: 239-240. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Saklan, Bilal. "Kutu'l-Kulūb". *DİA*. 26: 501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *DİA*. 36: 521-522. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Sister, Moses. "Bachja Studien: Erste Voruntersuchung Die Ethisch-Asketischen Termini in Bachjas al-Hidaya ila Faraid al-Qulub und ihre Übersetzung Durch Jehuda Ibn-Tibbon". *Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums*. 50 (1936): 33-75.
- Sklare, David E. *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World*. Leiden & New York: Brill, 1996.
- Stampfer, Zvi. "A Mechanism for Change in Traditional Culture: A Case Study from the Judicial Jewish Codes of the Geonic Period". *Jewish Quarterly Review* 107 (2017): 131-156.
- Stitskin, Leon D. "From the Pages of Tradition: Naturalism and Personalism: Bahya Ibn Pakuda's Response to the Mechanistic Naturalists". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 12/2 (1971): 104-110.
- Stroumsa, Sarah, trc. *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammas, Twenty Chapters*. Utah: Brigham Young University Press, 2016.
- Sviri, Sara. "Mysticism". *The Cambridge History of Judaism: Jews in the Medieval Islamic World*. Ed. Phillip I. Lieberman. 5: 891-922. *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. "Dehriyye". *Kelam Terimleri Sözlüğü*. 70. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Vajda, Georges. "Bahya (Bahye) Ben Joseph Ibn Paquda". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. Detroit & New York & London: Thomson Gale, 2007.

Fıkhî Boyutuyla İstihâre Namazı

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Sizgen | ORCID: 0000-0003-3669-8589 | ibrahimsizgen@hotmail.com

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/056hcgc41>

Öz

Bu çalışmada, İslâm hukukunun ibadetler bölümü içerisinde konu edinen, fukaha tarafından yer yer müstakil başlık altında incelenen istihâre namazına ilişkin ileri sürülen bazı hükümler nitel araştırma ve istidlâl yöntemleri kullanılarak ele alınmıştır. İstihâre namazı hakkında varit olan birtakım rivâyetlerde Hz. Peygamber'in –kendisi kılmamasına rağmen- sahâbilere söz konusu namazı tavsiye ettiği görülmüştür. Binaenaleyh istihâre namazının meşruiyeti, şer'î deliller içerisinde sünnete dayanmaktadır. Meşruiyeti hususunda herhangi bir hilaf söz konusu olmamasına rağmen istihâre namazına dair rivâyet edilen birtakım nasların senedinin tenkite tabi tutulduğu, ilgili naslarda yer alan bazı kavramların da te'vile açık olduğu tespit edilmiştir. Bu ve benzeri hususlar, istihâre namazının hükmü yanında istihâre namazının rekât sayısı, istihâre duasının nerede okunacağı, hangi işler hakkında uygulanabilir olduğu, namaz kılınması mekruh sayılan vakitlerde kılınıp kılınmayacağı gibi bazı fıkhî meselelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum ise, doktrin içerisinde kayda değer muhtelif görüş ve fikirlerin tezahür etmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla ele alınan bu çalışmada müctehidlerin istihâre namazı ve buna taalluk eden bazı fıkhî meselelere dair ileri sürdükleri görüşler, olabildiğince delilleriyle birlikte sunulmuş; meselelere ilişkin serdedilen rivâyetler cerh ve ta'dil açısından tahlil edilerek mezkûr konular bir bütünlük içerisinde incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, İbadet, Namaz, İstihâre, Dua

Atf Bilgisi: Sizgen, İbrahim. "Fıkhî Boyutuyla İstihâre Namazı". *Marifetname* Cilt 11/1 (Haziran 2024), 263-285.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1435702>

Geliş Tarihi	12.02.2024
Kabul Tarihi	26.03.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (İbrahim Sizgen)
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmaneeetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Istikhara Prayer with its Fiqh Dimension

Asst. Prof. İbrahim Sizgen | ORCID: 0000-0003-3669-8589 | ibrahimsizgen@hotmail.com

Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Hatay, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/056hcg41>

Abstract

In this study, some of the provisions put forward regarding the istikhara prayer, which is generally included in the section of worship of Islamic law and sometimes examined under a separate title by the fuqaha, were discussed using qualitative research and inference methods. In some narrations about the Istikhara prayer, it has been seen that the Prophet recommended the said prayer to the Companions - although he did not perform it himself. Therefore, the legitimacy of the istikhara prayer is based on the sunnah within the religious evidence. Although there is no contradiction regarding its legitimacy, it has been determined that some of the narrated texts regarding the Istikhara prayer have been subjected to criticism, and some concepts in the relevant texts are open to interpretation. These and similar issues have led to the emergence of some fiqh issues, such as the number of rakats of the istikhara prayer, where to recite the istikhara prayer, which works it can be applied to, and whether it can be performed at times that are considered makruh. This situation has led to the emergence of various notable views and ideas within the doctrine. Therefore, in this study, the opinions of the mujtahids regarding the istikhara prayer and some jurisprudential issues related to it are presented together with their arguments as much as possible; The narrations related to the issues were analyzed in terms of carh and tadil, and the issues were tried to be examined in integrity.

Keywords: İslamic law, Worship, İstikhara Prayer, Blessing.

Citation: Sizgen, İbrahim. "İstikhara Prayer with its Fiqh Dimension". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 263-285.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1435702>

Date of Submission	12.02.2024
Date of Acceptance	26.03.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (İbrahim Sizgen)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Cahiliye döneminde insanlar, ilerde yapmak istedikleri herhangi bir işin neticesinin iyi olup olmadığına muttali olabilmek için fal vb. uygulamalara başvurmaktaydılar. Ancak Şâri', şeytan işi olarak tavsif ettiği söz konusu uygulamaları yasaklamış, hiç kimsenin herhangi bir işin kendisi hakkında hayır olup olmadığını Allah'ın dilemesi dışında bilemeyeceğini ifade etmiş,¹ ilgili uygulamalar yerine ise Allah'a güvenip tevekkül etmeyi tavsiye ederek böyle yapanlara Allah'ın kâfi geleceğini belirtmiştir.² Şâri'in beyan ettiği bu husus, İslâm'da istihârenin istinat ettiği temel çerçeveyi oluşturmuştur.³

Kur'ân-ı Kerîm'de istihâreden doğrudan bahsedilmemektedir. Ancak Hz. Peygamber, Cahiliye döneminin bahse konu uygulamalarını değiştirmek, insanları falcılık vb. kötü alışkanlıklardan vaz geçirmek suretiyle o dönemde icra edilen yasaklı uygulamalara alternatif olarak onlara istihâreyi tavsiye etmiştir.⁴ O'nun bu önerisi doğrultusunda eskiden beri İslâm dünyasında istihâre namazı tatbik edilmiş, önemli veya önemsiz birçok hususta günlük oldukça önemli karar mekanizması olması açısından hayatın bir parçası haline gelmiştir. Nitekim ordu komutanları fetih politikalarını yürütmeden, hükümdarlar veliahtlarını tayin etmeden, evlenecek çiftler nikâha karar vermeden evvel istihâre namazını kılmışlar ve genellikle bunun neticesine uymuşlardır.⁵ Bunun yanında Şâfiî hukukçu İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) aktardığına göre bazı müctehidler, iftâ eyleminde bulduklarında karara bağlamış oldukları fetvaları istihâre namazıyla destekleme yoluna gitmişlerdir.⁶

Bu makalede istihâre namazı ve ona taalluk eden fikhî bazı mülahazalar, ileri sürülen görüş farklılıklarıyla birlikte etraflıca incelenecektir. Çalışmaya zemin oluşturması bakımından istihârenin kavramsal çerçevesine kısaca açıklık getirilecektir. Bu zamana kadar Türkiye'de istihâreye dair hatırı sayılır birkaç çalışma yapılmış olsa da fikhî bağlamda müstakil düzeyde bir çalışma yapılmamış olmasının eksiklik doğurduğu aşikârdır. Araştırmamıza yakınlık arz eden çalışmalar şu şekildedir:

- Salim Ögüt, "İstihâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/333-334. Söz

¹ el-A'râf 7/188.

² Âl-i İmrân 3/159.

³ Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'i, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, thk. Muhammed Azimüddin-M. Habîbullah el-Kâdirî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 15/355; Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi revâbi 'ulümi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), 7/110-111.

⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 6/124-125.

⁵ Salim Ögüt, "İstihâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/334.

⁶ Ebü Amr Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fikh*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1/293; 396; 2/405; 434; 484-485.

- konusu çalışma, ansiklopedik mahiyette kaleme alınmış olup, meseleye ilişkin fukaha tarafından serdedilen fikhî istidlâllere kısmen değinmiştir.⁷
- Ayhan Çakıroğlu, *İstihare Hadisi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005). İlgili çalışma, sadece istihâre ile ilgili hadisleri değerlendirmeye yönelik incelenmiş olup fikhî açıdan ele alınmamıştır.⁸
 - İbrahim Paçacı, Rüyâ'nın Delil Olma Değeri ve İstihâre, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 48, Ocak-Haziran 2016, ss. 103-128. Bu yazıda rüyanın delil olma değerini konu edinip istihâre hususuna sadece istihâre-rüya ilişkisi içerisinde kısaca temas edilmiştir.⁹
 - Hafsa Hafız, *Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020). Bahse konu çalışma, rüya ve istihâre yaşantısının kişilerin günlük hayatlarına, psikolojik durumlarına ve manevi yaşamlarına olan etkilerini belirlemeye yönelik nitel araştırma yöntemi çerçevesinde incelemekte olup ilgili meselenin fikhî boyutuna konuya esas deliller çerçevesinde değinmediği açıkça görülmüştür.¹⁰

Yukarıda zikri geçen çalışmaların, bu çalışmamızdan gerek metodolojik gerekse içermiş olduğu muhteva cihetinden epey ayrıştığından istihâre namazı ve ona taalluk eden meselelerin fikhî düzlemde araştırmaya konu olmayı hak ettiği düşünülmüştür. Bu noktada araştırmanın istihâre namazına yönelik yapılan tartışmalara ve fikhî literatürüne katkı sunacağı ümit edilmektedir.

1. İstihârenin Kavramsal Çerçevesi ve Keyfiyeti

1.1. İstihârenin Anlamı ve Hükümü

İstihâre; istifâ'l kalıbından olmakla birlikte şerrin zıttı hayr/خَيْر kelimesinden iştikak (türeme) eden اسْتَحَارَ يَسْتَحِيرُ fiilinin mastar halidir. Lügatte “Ev vb. yerleri temizlemek isteme, hayırlı olanı talep etme” anlamlarına gelmektedir.¹¹ Fikhî terminolojide ise bu kavram, “Bir işe veya davranışa

⁷ Öğüt, “İstihâre”, 23/333-334.

⁸ Ayhan Çakıroğlu, *İstihare Hadisi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).

⁹ İbrahim Paçacı, Rüyâ'nın Delil Olma Değeri ve İstihâre, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 48, Ocak-Haziran 2016, ss. 103-128.

¹⁰ Hafsa Hafız, *Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

¹¹ Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/232; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 4/266-267.

yönelik Allah katında hayırlı olanın farz dışında kılınan özel bir namaz ve dua ile istenmesi”¹² şeklinde tanımlanmıştır.

İstihâre namazının hükmü hususunda ihtilaf edilmiştir. Müctehidlerin genel kanaatine göre istihâre namazı, mendup veya sünnettir.¹³ Onlar, bu görüşlerini birtakım şer‘î nasrlara dayandırmışlardır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Hz. Ebûbekir’den (r.a.) aktarılan bir hadiste “Hz. Peygamber, bir şey yapmak istediğinde: ‘Allah’ım! Benim için hayır olanı ver’, diye dua ederdi”¹⁴ buyrulmuştur.
- Hz. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) rivayet ettiği bir hadiste şöyle der: “Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm’den bir sûre öğretir gibi bize işlerimizin tümünde istihâreyi öğretiyor ve şöyle diyordu: ‘Biriniz bir şey yapmaya niyet edince farz dışında iki rekât namaz kılın ve akabinde şu duada bulunsun: Allah’ım! Senden, senin ilim ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lütfundan talep ederim. Sen kadirsin, benim ise gücüm yetmez, sen bilirsin, ben ise bilmem. Sen bütün gizlilikleri bilensin. Allah’ım! Şu benim işim dinim, dünyam ve ahiretim için senin ilminde hayır diye yer almışsa onu bana nasip et, onu kolaylaştır ve uğurlu eyle! Eğer şu işim dinim, dünyam ve ahiretim için senin ilminde şer diye yazılmışsa onu benden beni de ondan uzaklaştır. Hayır, nerede ise onu bana nasip et ve gönlümü ona yönelt!’¹⁵
- Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî’den (ö. 49/669) rivayet olunan bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Evlenme talebini (hutbe) gizle! Daha sonra abdest al. Fakat onu güzelce al. Daha sonra Allah’ın sana yazmış

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhtasari Halil* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317), 1/36; Ebû Ceyb es-Sa'dî, *el-Kâmüsü'l-fikhî lugaten ve istilâhen* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 125.

¹³ Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/90-91; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 1/205; Mansûr b. Yûnus Buhûfî, *Dekâ'iku uli'n-nuhâ lişerhi'l-Müntehâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/249-250; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 397.

¹⁴ Tirmizî, “De'âvât”, 86.

¹⁵ Buhârî, “De'âvât”, 48; İbn Mâce, “Salât”, 188.

olduğu şeye dair namaz kıl. Bundan sonra da Allah'a hamd et ve O'nu yücelt..."¹⁶

- Hz. Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (ö. 55/675) aktarılan bir rivayette Hz. Peygamber "Kişinin Allah Teâlâ'dan hayrı talep etmesi ve O'nun kazasına rıza göstermesi saadetinden; hayrı talep etmeyi terk etmesi ve kazasına buğzetmesi ise şekavetindedir"¹⁷ buyurmuştur.

İstihâre namazının hükmü konusunda genel kanaate muhalif tutum sergileyen Zeydiler ise bu namazın vacip olduğuna kâil olmuştur. Onları bu kanaate sevk eden amel, ilgili Câbir hadisinde yer alan ve "Namaz kılın" şeklinde meali verilen *فَلْيُرْكَعْ* ifadesidir. Nitekim söz konusu ifade, görüldüğü üzere emir kipiyle kullanılmıştır. Emir kipi burada olduğu gibi çoğunlukla vücûba delalet etmektedir. Ancak buradaki vücûbiyetin, namazdaki teşehhüd duası gibi mutlak bir vücûbiyet olmadığı ifade edilmiştir. Nitekim Zeydî hukukçu Şevkânî (ö. 1250/1834) Câbir rivayetindeki "Biriniz belirli bir şeyi yapmaya niyet edince" olarak anlamlandırılan *إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ* ifadesinin ilgili mutlaklığı takyid ettiğini (sınırladığını) belirterek kişinin Allah'tan hayrı talep etmesi anında istihâre namazını kılması gerektiğine hükmetmiştir.¹⁸

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) söz konusu Câbir hadisinde yer alan "Namaz kılın" ifadesinin zahirinden hareketle istihâre namazının vücûbiyetine hükmedilmesini şu sözlerle eleştirmiştir: "Konuya ilişkin Câbir hadisinde yer alan 'farz dışında' sözü, 'Namaz kılın' ifadesinin vücûba delalet etmediğine karine teşkil etmektedir."¹⁹ Hanefî fakih Bedreddin el-'Aynî (ö. 855/1451) de bu

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 2/226.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaüt vdğ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 3/54. İlgili hadisin diğer varyantları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 3/305; Ebû'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Keşfü'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübi's-sitte*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 1/359.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1993), 3/88.

¹⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 11/185.

minvalde görüş beyan ederek istihâre namazının vacip olduğu kanaatini reddetmiştir.²⁰

Muhaddisler, zikri geçen hadislerin bir kısmını cerh ve tadil açısından tenkîte tabi tutmuşlardır. Şöyle ki Hz. Ebûbekir'den aktarılan mezkûr hadis, senesinde yer alan Zenfel b. Abdullah el-'Arafî sebebiyle garip kategorisinde incelenmiştir. Nitekim Zenfel, hadis ehli tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir.²¹ İlgili Câbir hadisine gelince; Şevkânî bu hadisin umde hadis kaynaklarında yer almasına rağmen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından zayıf kabul edildiğini aktarmıştır.²² Çünkü söz konusu Câbir hadisinin senesinde bulunan Abdurrahmân b. Ebü'l-Mevâlî'nin (ö. 173/789) kimilerince cerh edildiği görülmüştür.²³ Aynî, Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan aktarılan mezkûr rivayetin isnadının sahih olmadığı gerekçesine binaen hadis ehli nezdinde garip kategorisinde değerlendirildiğine yer vermiştir.²⁴

1.2. İstihâre Duasının Metni

İstihâre duasının metnine dair Hz. Peygamber'den aktarılan gelen farklı varyantlara sahip birçok rivâyet vardır.²⁵ Bunlardan metin bakımından uzun olanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Hz. Câbir b. Abdullah kanalıyla nakledilen rivâyet:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُعَلِّمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ، كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ؛ يَقُولُ: "إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيُرْكَ رُكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَجِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي، أَوْ قَالَ: عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ، فَاقْدُرْهُ لِي، وَيَسِّرْهُ

²⁰ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 7/223.

²¹ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 4/155; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 7/222; Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahmân el-Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 9/349.

²² Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/87.

²³ Muhammed b. Ali el-Vellûvî el-Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'* (Riyad: Dâru'l-Mi'râc- Dâru Âl Barûm, 1996-2003), 27/172.

²⁴ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 7/223.

²⁵ Rivâyetler için bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 7/222.

لِي، ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَايِشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي، أَوْ قَالَ: فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَأَجَلِهِ، فَاصْرِفْهُ عَنِّي، وَاصْرِفْنِي عَنْهُ، وَأَقْدِرْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ، ثُمَّ أَرْضِنِي

“Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm’den bir sûre öğretir gibi bize işlerimizin tümünde istihâreyi öğretiyor ve şöyle diyordu: ‘Biriniz bir şey yapmaya niyet edinince farz dışında iki rekât namaz kılın ve akabinde şu duada bulunsun: Allah’ım! Senden, senin ilim ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lütfundan talep ederim. Sen kadırsın, benim ise gücüm yetmez, sen bilirsin, ben ise bilmem. Sen bütün gizlilikleri bilersin. Allah’ım! Şu benim işim dinim, dünyam ve ahiretim için senin ilminde hayır diye yer almışsa onu bana nasip et, onu kolaylaştır ve uğurlu eyle! Eğer şu işim dinim, dünyam ve ahiretim için senin ilminde şer diye yazılmışsa onu benden beni de ondan uzaklaştır. Hayır, nerede ise onu bana nasip et ve gönlümü ona yönelt!’²⁶

Hz. Câbir’den aktarılan ilgili rivâyetin senedinde, tâbiînin ileri gelenlerinden Abdurrahmân b. Ebü’l-Mevâlî (ö. 173/789) yer almaktadır. Söz konusu râvi kimilerince sadûk; kâhır ekseriyete göre de sika (güvenilir) olarak incelenmiştir. Bu yüzden ilgili rivâyet genellikle “sahih-hasen” kategorisinde değerlendirilmiştir.²⁷

Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî kanalıyla aktarılan rivâyet:

اَكْتُمُ الْخُطْبَةَ، ثُمَّ تَوَضَّأْ، فَأَحْسِنْ وَضُوءَكَ، ثُمَّ صَلِّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكَ، ثُمَّ اِحْمَدُ رَبَّكَ وَمَجْدَهُ، ثُمَّ قُلْ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْفِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ فَإِنْ رَأَيْتَ لِي فِي فَلَانَةَ تُسَمِّيهَا بِاسْمِهَا خَيْرًا فِي دِينِي وَدُنْيَايَ وَآخِرَتِي وَإِنْ كَانَ غَيْرَهَا خَيْرًا لِي مِنْهَا فِي دِينِي وَدُنْيَايَ وَآخِرَتِي فَأَقْضِ لِي بِهَا أَوْ قَالَ فَأَقْدِرْهَا لِي

“Evlenme talebini (hutbe) gizle! Daha sonra abdest al. Bunu güzelce al. Daha sonra Allah’ın sana yazmış olduğu şeye dair namaz kıl. Bundan sonra da Allah’a hamd et ve O’nu yücelt! Daha sonra ise şöyle dua et: ‘Allah’ım! Ben

²⁶ Buhârî, “De’âvât”, 48; İbn Mâce, “Salât”, 188.

²⁷ Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü’l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983-1992), 17/450; Aynî, ‘*Umdetü’l-kârî*, 7/222. Ancak Ahmed b. Hanbel, bu hadisi, münker görmüştür. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 5/500; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 2/521.

*güç yetirmem, sen yetirirsin. Ben bilmem, sen bilirsin. Sen bütün gizlilikleri bilensin. Şayet filan bayan hakkında –ismini belirtirsin- dinim, dünyam ve ahiretimde hayrı görürsen onu bana yaz ya da nasip et!*²⁸

Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), evlilik hususunda istihârenin yapılmasına cevaz veren²⁹ ve Ebû Eyyüb el-Ensârî'den aktarılan bu hadisin isnadının sahih olduğuna değinmiştir.³⁰ İbn Hacer el-Askalânî de hadisin râvilerinden olan Velîd b. Ebü'l-Velîd'i leyyin³¹ olarak nitelendirerek söz konusu hadisi cerh etmiş³² son dönem hadis âlimi Nâsiruddin el-Elbânî (ö. 1914-1999) ise bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.³³

Hz. Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) kanalıyla aktarılan rivâyet:

إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَمْرًا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَجِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ كَذَا وَكَذَا لِلْأَمْرِ الَّذِي يُرِيدُ خَيْرًا لِي فِي دِينِي وَمَعِيشَتِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي، فَاقْدِرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي وَأَعِنِّي عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ كَذَا وَكَذَا لِلْأَمْرِ الَّذِي يُرِيدُ شَرًّا لِي فِي دِينِي وَمَعِيشَتِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي، فَاصْرِفْهُ عَنِّي، ثُمَّ اقْدِرْ لِي الْخَيْرَ أَيُّنَمَا كَانَ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

*“İçinizden biri herhangi bir şey istediğinde şöyle desin: ‘Allah’ım! Senden, senin ilim ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lütfundan talep ederim. Sen kadirsin, benim ise gücüm yetmez, sen bilirsin, ben ise bilmem. Sen bütün gizlilikleri bilensin. Allah’ım! Şu benim dinim, yaşantım ve akabetim için hayır diye yer almışsa onu bana nasip et, onu kolaylaştır ve bu hususta bana yardım et! Şayet o şey benim işim dinim, yaşantım ve akabetim için şer diye yer almışsa onu benden çevir! Nerede olursa olsun bana hayır nasip et! Güç ve kuvvet, sadece Allah’ın yardımıyla.”*³⁴

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/133.

²⁹ Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî lişerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1323), 9/217.

³⁰ Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/179.

³¹ Râvinin gevşek olduğunu ifade eden hadis terimidir. Bk. Emin Âşıkutlu, “Leyyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/168.

³² İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme (Halep: Dâru'r-Reşid, 1991), 584.

³³ Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Sahîhu ve da'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdetih* (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 302.

³⁴ Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Huseyn Selim Esed (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1986-1992), 2/497.

Heysemî (ö. 807/1405) Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) kanalıyla aktarılan ilgili rivâyetin râvilerinin tamamının sika olduğunu ifade etse de³⁵ söz konusu rivâyet zincirinde yer alan İsa b. Abdullâh b. Mâlik'in mechûl olduğuna yer verilmiştir.³⁶

2. İstihâre Namazının Keyfiyeti

İstihâre namazının hükmüne ilişkin serdedilen rivayetler incelendiğinde Câbir ve Ebû Eyyûb el-Ensârî tarafından aktarılan ilgili rivayetler dışında diğer rivayetlerde bu namazdan söz edilmediği açık bir şekilde görülmektedir.³⁷

2.1. İstihâre Namazının Kılınabilir Olduğu İşler

İstihâre, kişinin gerekli çabayı sarf edip araştırma ve istişarelerini yerine getirdikten sonra hakkında en iyi olanını takdir etmesi için Allah Teâlâ'ya dua etme, kulluk bilincini diri tutma ve ortaya çıkacak sonuca rıza göstererek ruh sağlığını koruma gibi çok amaçlı metafizik bir vakiydir.³⁸ Bu itibarla istihâre namazı yolculuğa çıkma, kiralama, biriyle dostluk kurma ve alışverişte bulunma gibi mubah sayılan dünyevî işler ile yapılması mubah veya mendup addedilen evlilik vb. dinî işler hakkında kılınabilir. Ancak namaz kılma, zekât verme, imkân dâhilinde hacca gitme gibi yapılması; zina etme, hırsızlık yapma, haksız yere adam öldürme gibi kaçınılması dinen vacip/farz görülen işler hakkında istihâre namazının kılınması meşru görülmemiştir.³⁹

Müctehidler, küçük ve önemsiz işler hakkında istihâre namazının kılınabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim ilgili Câbir rivayetinde “*işlerimizin tümünde*” ifadesinden umum kastedilmektedir. Bu durumda küçük-büyük önemli-önemsiz her iş hakkında istihâre namazı kılınabilir. Bunda bir beis söz

³⁵ Heysemî, *Mecme' u'z-Zevâ'id* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1412), 2/568.

³⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fâsî İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fi Kitâbi'l-ahkâm*, thk. el-Huseyn Âyt Sa'id (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 5/25; Ebû Süleymân Câsim b. Süleymân ed-Devserî, *er-Ravdu'l-bessâm bi-tertibi ve tahrîci Fevâidi Temmâm* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987-1994), 1/71.

³⁷ Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, 27/172.

³⁸ Ögüt, “İstihâre”, 23/334.

³⁹ Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Abdülmün'im Halil İbrâhîm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 157; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 9/216; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 1/36.

konusu değildir. Ayrıca nice küçük ve önemsiz görülen işler büyük ve önemli birtakım kötü sonuçlara sebebiyet verebilmektedir.⁴⁰

Maslahatında şüphe bulunmayan işlerde de istihâre namazı kılınabilir. Nitekim Hz. Peygamber, Zeyneb bint Caşş'a (ö. 20/641) evlilik teklif ettiğinde -söz konusu evlilik teklifinde zahiren maslahat olmasına rağmen- o, bu hususta istihâre namazına yönelmiştir.⁴¹ Nevevî, Zeyneb bint Caşş'ın bu husustaki tutumunu, Hz. Peygamber'e eş olması durumunda O'nun hakkını yerine getirememesi endişesine bağlamıştır.⁴²

2.2. İstihâre Namazının Kerâhet Vakitlerinde Kılınması

İslâm, bazı vakitlerde namaz kılınmasını kerâheten yasaklamıştır. Naslara göre bu vakitler, güneşin doğmasından yükselmesine kadar olan zaman diliminde, güneş tam tepe noktasındayken ve güneşin batma anlarıdır.⁴³ İstihâre de bir çeşit namaz olduğundan ilgili vakitlerde kılınıp kılınmayacağı muhtelifun fihtir. Azhar görüşe göre Şâfiîler ile iki vecihten birinde Hanbelîler, istihâre namazının kerâhet vakitlerinde kılınabileceğini ifade etmişlerdir. Onların bu husustaki delili mezkûr Câbir hadisinde geçen “*farz dışında iki rekât namaz kılın*” nassıdır. Nitekim bu nas, umum ifade etmekte olup kapsama, herhangi bir vakitle tahsis edilmemiştir. Ayrıca istihâre namazı, tahiyetü'l-mescid namazı gibi bir sebebe mebni kılınan namazlardandır. Binaenaleyh, tahiyetü'l-mescid namazı,⁴⁴ kerâhet vakitlerinde kılındığı gibi istihâre namazı da bu vakitlerde kılınabilir.⁴⁵ Hanefî ve meşhur kanaatte Hanbelîlere göre ise istihâre namazının kerâhet vakitlerinde kılınması caiz değildir. Onların bu

⁴⁰ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 11/184; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/88.

⁴¹ Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, 27/166.

⁴² Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Misriyye, 1929-1930), 9/228.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es- Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/106.

⁴⁴ Camî veya mescide girildiğinde kılınması sünnet sayılan bir namazdır.

⁴⁵ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/398; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/170; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Fürû*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 2/413; Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 2/209.

hususdaki delili ise kerâhet vakitlerinde namaz kılınmasını yasaklayan nassın umum ifade etmesidir.⁴⁶

2.3. İstihâre Namazında Rekât Sayısı

Müctehidler, Câbir hadisinde yer alan “*İki rekât namaz kılınsın*” ifadesine istinad ederek istihâre namazının bir rekât olacak şekilde kılınmasının sahih olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir.⁴⁷ Bunun yanında onlar, istihâre namazının yine ilgili ifadenin zahirine dayanarak en az iki rekât olacak şekilde kılınmasının sünnete uygun olduğuna kâil olmuşlardır.⁴⁸ Ancak Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin aktarmış olduğu rivâyetteki “*Allah’ın sana yazmış olduğu şeye dair namaz kıl*” ifadenin zahirinden istihâre namazının iki rekâtta fazla dört veya altı gibi çiftli sayılardan oluşan rekâtlar halinde kılınabileceğini ortaya koymaktadır. Bu durumda dileyen istihâre namazını en az iki rekât olarak kılabilir. Dileyen de bu rekâtları arttırabilir. Bunda bir beis söz konusu değildir.⁴⁹

2.4. İstihâre Namazında Zamm-ı Sûre Okunması

Diğer namazlarda olduğu gibi istihâre namazında Fâtiha sûresinden sonra herhangi bir ayetin, zamm-ı sûre niyetine okunması müstehaptır. Genel kanaate göre istihâre namazının ilk rekâtında Kâfirûn; ikinci rekâtında ise İhlâs sûrelerinin okunması efdal olarak nitelendirilmiştir. Ancak seleften bazı ulemaya göre istihâre namazının ilk rekâtında zamm-ı sûre olarak “*Rabbin, dilediğini yaratır ve tercih eder. (O’nun seçme ve yaratmasında) onların tercih hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve şânu yücedir. Rabbin, onların kalplerinde gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir*”⁵⁰ mealindeki *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ، مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ، سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ* وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ وَرَبُّكَ يُخَلِّقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ، مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ، سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ayetin; ikinci rekâtında ise “*Allah ve resulü herhangi bir konuda*

⁴⁶ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa‘bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/60; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû*, 2/413; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/209.

⁴⁷ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3/88.

⁴⁸ İbn Kâsım, *el-İhkâm*, 1/319.

⁴⁹ Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, 7/224; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/332; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3/88; Öğüt, “İstihâre”, 23/333.

⁵⁰ el-Kasas 28/68-69.

hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur”⁵¹ meâlindeki *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ* *وَالْحَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا* nassın okunması Allah’tan hayrı talep etme açısından daha münasip görülmüştür. Ancak İbn Hacer el-Askalânî istihâre namazında bahse konu sûrelerin okunmasına ilişkin herhangi bir delile vakıf olmadığını ifade etmiştir.⁵²

2.5. İstihâre Duasının Okunacağı Yer

İstihâre duasının nerede okunacağı hususunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Birincisi; söz konusu dua, namazdayken henüz selâm vermeden önce okunur. Nitekim teşehhüd, dua makamıdır. İstihâre duasının selâm vermeden okunması dua makamına münasiptir.⁵³ Hz. Peygamber’in bu husustaki uygulamasına istinaden Hanbelî fakihî İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu görüşü daha faziletli addetmiştir.⁵⁴ Henüz selâm vermeden önce ilgili duayı ezber bilmeyen kişinin, kitaba bakarak bu duayı okumasında bir beis yoktur.⁵⁵ İkinci ise; namazdan hemen sonra istihâre duası okunur. Nitekim Câbir hadisinde geçen *ثُمَّ لِيُقَلَّ* ifadesinde yer alan atıf harflerinden *ثُمَّ* terâhî (sonraya bırakma) manası gütmektedir. Bu durumda hadisin tamamı gözden geçirildiğinde istihâre niyetine iki rekât namaz kılıp selâm verdikten sonra duanın okunacağı anlaşılmaktadır.⁵⁶ Şevkânî söz konusu duanın namazın akabinde okunacağı hususunda bir hilafın olmadığını ifade etmiştir.⁵⁷

Son dönem Hanefî hukukçularının önde gelenlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) bahse konu duaya hamdele ve salvele ile başlanılmasının müstehap

⁵¹ el-Ahzâb 33/36.

⁵² Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 11/185; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/26.

⁵³ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 10/372.

⁵⁴ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kâsım en-Necdî, *el-İhkâm şerhu Usûli'l-ahkâm* (Byy. 1406), 1/319.

⁵⁵ Ukayl b. Sâlim eş-Şehrî, *Salâtü'l-istihâre mesâilü fikhiyye vefevâidu terbeviyye*, (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyyâ, 2010), 25.

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 4/54; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/91; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 1/37; Buhûtî, *Dekâ'iku uli'n-nuhâ*, 1/250.

⁵⁷ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/89.

olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Söz konusu duayı okumayı bilmeyen kişinin dilediği şekilde Allah'tan hayrı talep etmesinde bir beis görülmemiştir.

2.6. İstihâre Namazının Tekrar Kılınması

Genel kanaate göre müctehidler istihâre namazını kılan kişinin olumlu veya olumsuz herhangi bir karara varamaması durumunda “*Ey Enes! Herhangi bir işi azmettiğinde o iş hakkında yedi defa Allah'tan hayır dile! Daha sonra kalbine gelene bak! Çünkü hayır oradadır*”⁵⁹ hadisine dayanarak istihârenin yedi defaya kadar tekrarlanabileceğine kâil olmuşlardır.⁶⁰ Kaldı ki istihâre, dua türündendir. Duanın da tekrar tekrar icrasında bir sakınca söz konusu değildir. Nevevî söz konusu hadisin râvi zincirinde tanınmayan kimselerin mevcudiyetini gerekçe göstererek isnadının garip olduğuna değinmiştir.⁶¹ Aynı şekilde Aynî de ilgili hadisin râvilerinden özellikle İbrahim b. el-Berâ'nın sika râviler hakkında olumsuz sözler sarf etmesi sebebiyle hüccete kâbil olmadığını belirtmiştir.⁶² Genel kanaate mukabil olarak Hz. Peygamber, duaları genellikle üç defa tekrarladığı sabittir. Bundan hareketle istihâre namazının üç defaya kadar tekrarı mümkün görülmüştür.⁶³ Moritanya asıllı müfessir Muhammed Emîn eş-Şinkî (1907-1974) ise istihâre namazının tekrar kılınması hususunda kendisine yöneltilen bir soruda bunun dinen meşru olmadığını belirterek bu konuda muhalif tutum sergilemiştir.⁶⁴

2.7. İstihârenin Nafile Namaz İçerisinde Kılınması

Hz. Câbir'in rivâyet ettiği ilgili hadisinde geçen “*Farz namaz dışında iki rekât namaz kılsın*” ifadesinin zahirinden hareketle istihârenin farz namaz içerisinde kılınmayacağını belirtilmiştir. Bir başka ifadeyle onlar, farz namaza

⁵⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/26.

⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/225.

⁶⁰ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 1/38; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/27; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 185.

⁶¹ Nevevî, *el-Ezkâr* (Dimaşk: Dâru'l-Mellâh, 1971), 120.

⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7/225.

⁶³ Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/20-21.

⁶⁴ Cemâl b. Muhammed el-Paşa, *el-İstinâre bi fıkhi salâti'l-istihâre* (Ürdün: Dâru'l-Me'mûn, 2010), 95-96.

niyet eden kişinin, söz konusu niyet içerisinde istihâre namazına da niyet getirmesinin sahih olmadığını bu şekilde istihâre namazını kılamayacağı ifade edilmiştir. Nitekim ilgili ifadenin zahirinde istihârenin farz namaz dışında kılınması istenmiştir.⁶⁵ Ancak istihârenin nafilâ namaz (tahiyetü'l-mescid, abdest ve kuşluk namazları ya da revâtip namazlar gibi) içerisinde kılınabilirliği ihtilâflı konulardandır. Câbir hadisinde geçen “*Farz namaz dışında iki rekât namaz kılsın*” ifadesinin zahirine dayanan kimi müctehidler, istihârenin farz namazlar dışında kalan nafilâ namazlar içerisinde kılınabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kimileri ise bu hususta nafilâ namazlar arasında bir ayrıma giderek mutlak olan nafilâ namazlar (tahiyetü'l-mescid, abdest ve kuşluk namazları gibi) içerisinde istihâre namazına niyet etmenin sahih olduğunu; muayyen olan nafilâ namazlarda (revâtip namazlar gibi) ise bunun sahih olmadığını belirtmişlerdir.⁶⁶

2.8. Başkası Adına İstihâre Namazının Kılınması

Herhangi şer‘î bir mazeret (ay hali ya da lohusalık gibi) sebebiyle istihâre namazını kılamayan kişi, sadece söz konusu istihâre duasıyla yetinebilir.⁶⁷ Mâlikî hukukçu İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) mezkûr mazeret sebebiyle başkası adına istihâre namazının kılınmasını uygun görmemiştir. Nitekim O, bu konuda şu ifadelerle yer vermiştir: “Namaza gelince; ulemanın ittifakıyla sabittir ki, kişi, ölü ya da diri olan bir başkasının yerine farz, sünnet ya da tatavvu cinsinden herhangi bir namazı kılamaz.”⁶⁸ Mâlikî müctehidi Hattâb’ın da bu minvalde kanaatine yer verilmiştir.⁶⁹ Ancak meşhur kanaatte Mâlikî ve Şâfiî fukahası “*İçinizden her kim kardeşine fayda sağlamaya*

⁶⁵ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3/88; Paşa, *el-İstinâre*, 62.

⁶⁶ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/205; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 11/185; Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 5/450; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 4/397; Şehrî, *Salâtü'l-istihâre*, 29-30.

⁶⁷ Ögüt, “İstihâre”, 23/333.

⁶⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Abdülber, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/340.

⁶⁹ Ögüt, “İstihâre”, 23/333.

muktedirse bunu yapsın”⁷⁰ hadisine dayanarak başkası adına istihâre namazının kılınabileceğine hükmetmişlerdir.⁷¹ Buna göre istihâre namazı kılma hususunda kendisini yetkin görmeyen kimseler dini temayülüne, ahlakına ve kalp temizliğine güvendiği kimselere kendisi adına istihâre namazı kılmasında bir sakınca yoktur.

2.9. İstihâre Namazı Kılındıktan Sonra Ne Yapılır?

Genel kanaatte müctehidler, Hz. Peygamber’in “*Sonra gönlüne ilk gelen duyguya bak! Söz konusu duyguya münasip davranman hayırlıdır*”⁷² hadisini dikkate alarak istihâre namazını kılan kişinin kılmış olduğu istihâre duası sonucunda bahse konu yaptığı iş hususunda o an gönlüne inşirâh (ferahlık) gelse bu durumda o işi yapmasını; darlık ve sıkıntı gelmesi durumunda ise yapmamasını hayırlı görmüşlerdir. Dolayısıyla o iş hususunda kişi, istihâre namazını kılmadan önce nefsinin arzuladığı şeye itimat etmemelidir. Aksi halde kişi Allah için istihâre yapan değil bilâkis nefsinin arzuları için istihâre yapan olur. Böyle bir durumda kişi, yapmış olduğu iş hususunda hayrı talep etme noktasında sadık olamaz.⁷³ Şâfiî hukukçu İbnü’z-Zemlekânî (ö. 727/1327) Câbir hadisin zahirinde kişinin gönlüne inşirâh eden şeyin yapmasında hayır olduğuna delalet eden bir karine olmadığını gerekçe gösterip bu konudaki genel kanaate muhalefet etmiş ve istihâre namazını kılan kişinin gönlüne inşirâh gelip gelmemesine bakmaksızın hayrın, kendisine o an görünen şeyi yapmada olduğunu belirtmiştir.⁷⁴

Bunun yanında Mâlikî hukukçu İbnü’l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) herhangi bir işaret almak maksadıyla bireyin rüya görmek üzere uyumasının bid‘at olduğunu ileri sürmüştür. Zira istihâreyi konu edinen naslarda kişiye

⁷⁰ Müslim, “Selâm”, 61.

⁷¹ Heyet, *el-Mevsû‘atü’l-fıkhiyyetü’l-Kuveyyiye* (Kuveyt: Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1404-1427), 3/246.

⁷² Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 7/225.

⁷³ Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 398; Nevevî, *Kitâbü’l-İzâh*, 47; Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifin el-Münâvî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr* (Beirut: Dâru’l-Ma‘rife, 1972), 1/450; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 3/90; İbn Kâsım, *el-İhkâm*, 1/320.

⁷⁴ Tâcüdîn b. Ali b. Abdülkâfî es-Sübki, *Tabakâtü’s-şâfiyyeti’l-kübrâ* (Mısır: Dâru Hecc, 1413), 9/206.

rüyada hayrın gösterileceğine değinilmemiştir. Öyle ki bazı nakillerde istihâre namazı kılındıktan sonra rüyada yeşil veya beyaz renklerin görülmesi hakkında istihâre yapılan söz konusu işin hayırlı; siyah veya kırmızı renklere muttali olunması ise şer olduğuna delalet ettiği ifade edilse de bu husus, dîni hüviyete sahip olmayıp tamamen kişisel tecrübelerle dayanmaktadır.⁷⁵

2.10. İstihârenin İstişare ile İlintisi

İstihârenin, birinin veya bir heyetin fikrine müracaat edip görüşünü alması şeklinde tanımlanan istişare ile güçlü bir bağlantısı bulunmaktadır.⁷⁶ Nitekim Hz. Peygamber, insanlara istihâreyi öğrettiği gibi aynı şekilde herhangi bir işin yapılması halinde insanların birbirlerine danışmalarını ve fikir teatisinde bulunmalarını tavsiye etmiştir. Bu husus “*İş hakkında onlara danış! Karar verince Allah'a güven!*”⁷⁷ âyetinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Dolayısıyla kişi, herhangi bir iş hususunda istihâre duasında bulunduğu alanında mahir olan fikir sahiplerine istişarede bulunması isabetli karar almasına yardımcı olacaktır.⁷⁸ Peki, aralarında güçlü bir bağın mevcut olduğu gözlemlenen istihâre ile istişarede öncelik hangisininidir? Bu konu İslâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Hâkim kanaate göre istihâre duasından önce, bilgisine güvenilen biriyle istişarede bulunulması müstehaptır. Nitekim “*İş hakkında onlara danış!*”⁷⁹ âyetinde istişareden söz edilmektedir.⁸⁰ Binaenaleyh kişi, öncelikle istişare ederek söz konusu işin kendisine maslahat sağlayacağına kani olduktan sonra hayırlı olması için de istihâre duasında bulunur. Öyle ki yapılan istihâre, istişareyle edinilen düşünceyle çeliştiğinde istişareyle elde edilen düşünce esas alınır. Çünkü bilgisine güvenilen kişinin görüşü, istihâreyle varılan kanaate nispeten daha güçlüdür. Zira mutmain olmayan bir nefsin fesada uğraması

⁷⁵ Asım Abdullah el-Karyûtî, *Hadîsu salâti'l-istihâre rivâyeten ve dirâyeten* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1987), 62; Öğüt, “İstihâre”, 23/334.

⁷⁶ Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devâni*, 186.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/159.

⁷⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/275.

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/159.

⁸⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 6/214; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977), 616.

kuvvetle muhtemeldir.⁸¹ Selef ulemadan İbn Useymîn'e (ö. 1929-2000) göre ise istihâre duası, istişareden önce yapılır.⁸² Nitekim Hz. Peygamber, "Biriniz bir şey yapmaya niyet edince farz dışında iki rekât namaz kılsın" buyurmuştur. İstihâre duasında bulunan kişiye olumlu ya da olumsuz herhangi bir husus belirmediğinde bilgisine güvenilen biriyle istişarede bulunur. İstişare ettiği kişinin yönlendirmelerine uyması kendisi için hayır olur.⁸³

Sonuç

İnsanoğlu, herhangi bir iş hususunda önemli bir karar vereceği zaman hangi kararın kendisi için daha hayırlı olacağına bazen kanaat getiremeyebilir. Bu durumda söz konusu işin hayırlı olup olmadığı konusunda Allah'tan istihâre namazıyla yardım ister. Zeydî doktrinin konuya ilişkin varit olan rivâyetin zâhirî yaklaşımları sebebiyle istihâre namazının vacip olduğunu belirtse de yaygın kanaate göre bu namaz, sünnet olarak telakki edilmiştir. Basit ve önemsiz gibi görünen işler hakkında istihâre namazı kılınabildiği gibi hükmen mubah veya mendup sınıfında incelenen dinî ve dünyevî her türlü iş hakkında da istihârede bulunulabilir. Buna göre yapılması veya kaçınılması zorunlu olan şeyler hakkında istihâre namazı kılınmaz. Zira Şâri'in⁴, herhangi bir şeyin yapılmasını emretmesi ya da bir şeyden sakınılmasını istemesi, emredilen ya da yasaklanan o şeyin bizatihi yapılmasında ya da kaçınılmasında hayrın olduğuna delalet etmektedir. Binaenaleyh insanoğlunun bu gibi şeyler hakkında ayrıca istihârede bulunması, gereksizdir.

İstihâre namazının keyfiyetinin ihtilafli olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu namazın asgari iki rekâtтан müteşekkil olduğu hususunda ittifak vardır. Hâkim kanaat bu yönde olsa da kimi fukaha istihâre namazının rekât sayısında bir sınırlamaya gidilemeyeceğini ifade ederek rekâtta artırma gidilebileceğine

⁸¹ Nevevî, *Kitâbü'l-İzâh*, 46.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih et-Temimî, *Fetâvâ nûr 'ale'd-derb* (Arabistan: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih, 2006), 9/166.

⁸³ Muhammed Musâ'id Yûsuf Bûğays, *Ahkâmu salâti'l-istihâre* (Mısır: Câmî'atü'l-Minyâ, Dârü'l-Ulûm, ts.), 2237.

kâil oldukları görülmüştür. Genel kanaate göre kerâhet vakitlerinde istihâre namazının kılınması caiz görülmesi de azhar kanaatte Şâfîiler ile iki vecihten birinde Hanbelî hukukçular, buna sıcak bakmışlardır. Kâhır ulema, istihâre namazının ilk rekâtında Kâfirûn; ikinci rekâtında ise İhlâs sûrelerinin okunmasının daha fazilet ihtiva ettiğini ifade etse de Askalânî, meseleye ilişkin herhangi bir nassa vakıf olmadığını ifade ederek kâhır ulemanın bu husustaki kanaatini mesnetten yoksun bulmuştur.

İstihâre duasının Arapça metnini bilmeyen kişinin dilediği şekilde Allah'tan hayrı talep etmesinde bir beis görülmemiştir. İstihâre duasına hamdele ve salvele ile başlanması müstehap olarak değerlendirilmiş, ancak bu duanın namazdan sonra mı yoksa namazın içerisinde selâm vermeden önce mi okunacağı tartışılmıştır. Hanbelî hukukçu İbn Teymiyye selâm vermeden önce okunmasını tazarru ve iltica açısından daha münasip görmüştür. Hayız ve benzeri şer'î mazeretten ötürü istihâre namazını kılamayanlar istihâre duasıyla yetinebilirler. Genel kanaate göre bir başkası adına istihâre namazının kılınabileceği belirtilse de Mâlikî hukukçu İbn Abdülber bu kanaati benimsememiştir. İstihâre namazı, tek başına bağımsız olarak kılınabildiği gibi farz namazlar dışında herhangi bir nafil namazla birlikte de kılınabilir.

Kişi, herhangi bir iş hususunda karara varamaması halinde istihâre namazını tekrarlayabilir. İstihâre namazından sonra kişinin kalbine ferahlık gelirse o işi yapması; darlık ve sıkıntı gelmesi halinde ise yapmaması hayır olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla istihâre namazı neticesinde rüya görmenin ve rüyada görülen renkler üzerinden söz konusu işi iyiye veya kötüye yormanın dayanağı yoktur. Bu uygulamanın sünnetle hiçbir alakası yoktur. İstihârenin kesin bir bağlayıcılığı olmadığından kişi, bunun sonucunu yapıp yapmama hususunda muhayyerdir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'*. Riyad: Dâru'l-Mi'râc-Dâru Âl Barûm, 1996-2003.
- Âşıkutlu, Emin. "Leyyin". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/168-169. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Aynî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Bikâ'î, Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Muhammed Azîmüddin-M. Habîbullah el-Kâdirî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Dekâ'iku uli'n-nuhâ lişerhi'l-Müntehâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Bûğays, Muhammed Musâ'id Yûsuf. *Ahkâmu salâti'l-istihâre*. Mısır: Câmi'atü'l-Minyâ, Dâru'l-Ulûm, ts.
- Çakıroğlu, Ayhan. *İstihare Hadisi ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Devserî, Ebû Süleymân Câsim b. Süleymân. *er-Ravdu'l-bessâm bi-tertibî ve tahrîci Fevâidi Temmâm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987-1994.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Huseyn Selîm Esed. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1986-1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu ve da'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdetih*. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.

- Hafız, Hafsa. *Din Psikolojisi Bağlamında Rüya ve İstihare Yaşantısı Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî revâbi' ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Keşfü'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübî's-sitte*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Heysemî. *Mecme'u'z-Zevâid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. A. Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1991.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî. *el-İhkâm şerhu Usûli'l-ahkâm*. yy. 1406.
- İbnü'l-Kattân, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fâsî. *Be'yânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fî Kitâbi'l-ahkâm*. thk. el-Huseyn Âyt Sa'îd. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Kitâbü'l-Fürû*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. nşr. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Useymîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih et-Temîmî. *Fetâvâ nûr 'ale'd-derb*. Arabistan: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih, 2006.

- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn. *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fikh*. nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Karyûtî, Asım Abdullah. *Hadîsu salâti'l-istihâre rivâyeten ve dirâyeten*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1987.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *İrşâdü's-sâri lişerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahmân. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Münâvî, Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârifin. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim. *el-Fevâkihü'd-devânî*. Mısır: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, ts.
- Nevevî. *Kitâbü'l-İzâh fi menâsiki'l-hac ve'l-'umre*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nevevî. *el-Ezkâr*. Dimaşk: Dâru'l-Mellâh, 1971.
- Nevevî. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930.
- Öğüt, Salim. "İstihâre". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Paçacı, İbrahim. "Rüyâ'nın Delil Olma Değeri ve İstihâre". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 48 (2016), 103-128.
- Paşa, Cemâl b. Muhammed. *el-İstinâre bi fikhî salâti'l-istihâre*. Ürdün: Dâru'l-Me'mûn, 2010.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sa'dî, Ebû Ceyb. *el-Kâmûsü'l-fikhî lugaten ve istilâhen*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1977.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Sübkî, Tâcüddîn b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Mısır: Dâru Hecr, 1413.

Şehrî, Ukayl b. Sâlim. *Salâtü'l-istihâre mesâilu fıkhiyye ve fevâidu terbeviyye*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyyâ, 2010.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*. nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Moore'un Ahlaki Nesnellik Argümanı Ahlaki Göreceliğe Karşı Yeterli Mi?

Arş. Gör. Burhan Başarslan | ORCID:0000-0001-9459-373X | burhan.basarslan@selsuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi, Konya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75>

Öz

Bu makale Moore'un ahlaki görecelik ve öznelliliğe karşı ahlaki nesnelci argümanının zayıf olarak değerlendirilebilecek bazı yönlerini ele almaktadır. Bununla beraber çalışma, ahlaki nesnelci bir argümanın, ahlaki göreceliğe karşı ahlaki çeşitliliği açıklaması gerektiğini öne sürmektedir. Ahlaki görecelik metaetik alanındaki en kritik tartışmalardan biridir. Ahlaki görecelik; ahlaki gerçekçi ve ahlaki karşı-gerçekçi olarak iki farklı şekilde anlaşılabilir. Ahlaki gerçekçilik, ahlaki nesnelcilğe indirgenildiğinde, ahlaki görecelik ve öznellilik, ahlaki gerçekçiliğin dışında kalır. Çalışmada, bu yorum daraltılmış ahlaki gerçekçilik olarak adlandırılmıştır. Ancak ahlaki gerçekçilik ahlaki öznellilik ve görecelik gibi kapsayıcı bir yolla genişletilebilir. Buna da genişletilmiş ahlaki gerçekçilik adı verilmiştir. Çalışmanın odağı sebebiyle giriş kısmında her ikisi de tanıtılacaktır. Ardından G. E. Moore'un daraltılmış ahlaki gerçekçiliği ele alınacaktır. Onun argümanları, ahlaki kodların çeşitliliğini açıklamadaki başarısızlığı yönüyle kritik edilecektir. Son olarak, ahlaki öznellilik ve ahlaki göreceliğin genişletilmiş ahlaki gerçekçilik olarak ele alınabileceği öne sürülmektedir. Bu nedenle, Moore'un iddialarına rağmen ahlaki görecelik ve ahlaki öznelliliğin ahlaki gerçekçi iddialar olacağı savunulmaktadır. Ayrıca iki ana iddia da ahlaki gerçekçilik açısından değerlendirilmektedir: 1) Ahlaki öznellilik, ahlaki gerçekliğin bireyin zihinsel durumu tarafından inşa edildiğini iddia eder. 2) Ahlaki görecelik, sosyal kodların tamamen ahlaki gerçekliği belirlediğini savunur. Birinci bölümde ahlaki görecelik, nesnel ahlakın temelinde apaçık ve tanımlanamaz gerçekler olduğunu savunan Moore'cu bir perspektiften tartışılmaktadır. İkinci bölüm, Moore'un haklı olması durumunda, farklı kültürlerin neden farklı ahlaki kodları kabul ettiğini açıklaması gerektiğini iddia etmektedir. Üçüncü bölüm ise Moore'un buna yönelik herhangi bir açıklama sunmadığını ileri sürmektedir. Sonuç kısmında ahlaki görecelik ve ahlaki öznelliliğin Moore'un argümanlarının başarısızlığından yola çıkarak ahlaki gerçekçi teoriler olarak görülebileceği iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, G. E. Moore, Ahlaki Gerçekçilik, Ahlaki Görecelik, Ahlaki Nesnellilik, Ahlaki Öznellilik.

Atf Bilgisi: Başarslan, Burhan. "Moore'un Ahlaki Nesnellik Argümanı Ahlaki Göreceliğe Karşı Yeterli Mi?". *Marifetname* 11/1 (Haziran 2024), 287-304.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1468172>

Geliş Tarihi	14.04.2024
Kabul Tarihi	11.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Burhan Başarslan).
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Is Moore's Moral Objectivist Argument Sufficient Against Moral Relativism?

Res. Asst. Burhan Başarslan | ORCID:0000-0001-9459-373X | burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

Selçuk University, Faculty of Theology, History of Philosophy, Konya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/045hgzm75>

Abstract

This study aims to expose certain weaknesses in Moore's moral objectivist argument against moral relativism and subjectivism. It suggests that a moral objectivist argument has to explain moral diversity against moral relativism. Moral relativism is one of the most critical debates in metaethics, and it can be interpreted in two different ways: one as moral realism and the other as moral anti-realism. Moral realism, when reduced to moral objectivism, excludes moral relativism and subjectivism beyond moral realism. I will refer to this interpretation as narrowed moral realism. But moral realism can be extended in an inclusive way such as moral subjectivism and relativism. I will refer to this as extended moral realism. Due to the focus of the study, I will introduce both extended moral realism and narrowed moral realism in the introduction section. Then, I will address G. E. Moore's narrowed moral realism. I will criticize his arguments for their failure to explain the diversity of moral codes. Finally, I suggest that moral subjectivism and moral relativism can be appropriately addressed within extended moral realism. Contrary to Moore's claims, I contend that moral relativism and moral subjectivism would be claims within moral realism. I also evaluate the two main claims from a moral realist perspective. Moral subjectivism claims that moral reality is constructed by an individual's mental state. Moral relativism argues that social codes of human conduct completely determine moral reality. In the first section of the study, I discussed moral relativism from a Moorean perspective, which asserts that there are self-evident and indefinable truths at the foundation of objective morality. The second section contends that if Moore is correct, however, it necessitates an explanation for why different cultures accept different moral codes. The third section argues the fact that Moore fails to provide any explanation for this. In the conclusion part, I claim that moral relativism and moral subjectivism can be viewed as moral realist theories based on the failure of Moore's arguments.

Keywords: History of Philosophy, G. E. Moore, Moral Realism, Moral Relativism, Moral Objectivism, Moral Subjectivism.

Citation: Başarslan, Burhan. "Is Moore's Moral Objectivist Argument Sufficient Against Moral Relativism?". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 287-304.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1468172>

Date of Submission	14.04.2024
Date of Acceptance	11.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Burhan Başarslan).
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Introduction: Two Understandings of Moral Realism

The title of this chapter implies that the concept of moral realism can be understood in different ways. Moral realism fundamentally asserts that concepts used in moral language represent existing entities. However, the debate extends to what these entities actually are. Are they subjective or objective things or properties? Objectivists roughly argue that these entities exist and are independent of human beings. Subjectivists, in contrast, defend that these entities or properties are dependent on the human mind. Moral subjectivism is unacceptable from the objectivist perspective. Therefore, some moral objectivists do not accept that moral subjectivism constitutes a moral realist claim. However, moral subjectivists hold that moral values subjectively exist and are real. For this reason, moral subjectivists often identify themselves as moral realists.

This debate hinges on two different understandings of moral reality. Thus, disagreement centres on moral subjectivism and other mind-dependent moral theories, whether realist or anti-realist.¹ On the other hand, there is a subline of the debate called constructivism. Constructivism argues that moral truths exist, they are not determined by moral facts independent of the human mind.² Constructivism is not the focus of this paper, but I acknowledge that certain forms of constructivism should be considered within moral realism.

The debate between moral objectivists and moral subjectivists hinges on the different interpretations or understandings of moral reality. As mentioned earlier, narrowed realism is a view of moral realism that only allows for objective values that do not depend existentially on the human mind. Basically, narrowed realism argues that moral subjectivism and relativism, by their definition of moral reality, cannot be considered moral realist theories. Although moral relativism and moral subjectivism are sometimes identified as forms of moral nihilism, some philosophers defend moral realism by arguing for moral subjectivism or moral relativism.

David O. Brink offers a similar explanation of moral reality which I want to address in this study. He argues that moral realism rests on two central claims: “(1) There are moral facts or truths, and (2) these facts or truths are independent of the evidence for them.”³

¹ Carla Bagnoli, “Constructivism in Metaethics,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Accessed March 28, 2024).

² Bagnoli, “Constructivism in Metaethics.”

³ David Owen Brink, *Moral Realism And The Foundations of Ethics* (USA: Cambridge University Press, 1989), 17.

Accordingly, moral constructivists, especially moral subjectivists, and moral relativists do not satisfy the second condition of “independent evidence for them”. Despite the second condition they put: “(2) these facts or truths are constituted by the evidence for them”⁴

Brink delves into the domain of moral reality by examining two distinct types of objectivity. His aim, similar to mine, is to determine a form of narrowed moral realism that excludes mind-dependent value claims. However, Brink revises moral realism by changing the second condition of moral realism.⁵ Brink also identifies certain views of moral realism that are directly related to the objectivity of values and anti-realism that are directly related to the subjectivity of moral values.⁶ But my concern is how moral realism relates to both objectivism and subjectivism. While there are some similarities between Brink's perspective and mine, I want to redefine moral realism based on the success of the moral relativist argument against the narrow version of moral realism. Therefore, I must demonstrate that the moral realist domain is relative. Although I use the argument for moral relativism, I am not claiming that moral relativism is true. Instead, I propose that a broader moral realism framework, which incorporates moral subjectivity, offers a more compelling explanation than the limited view of moral realism.

Moral realism rests on two core theses: a cognitivist thesis and an ontological thesis. The cognitivist thesis asserts that there is a truth-capable or verifiable moral discourse. In other words, cognitivism claims that our moral judgments can be true or false. The ontological thesis should be implicitly included in the cognitive thesis. We can summarize the ontological thesis as moral reality exists. Similarly, moral realism argues at a basic level that: “...there is a moral reality that people are trying to represent when they issue judgments about what is right and wrong.”⁷

One of the main tensions in ethics is related to the contradictory claims of moral realism and anti-realism. This debate hinges on two opposing views: the realist claim that objective moral facts exist, and the anti-realist claim that they do not. Moral nihilism is undoubtedly a moral anti-realist theory. But what types of moral theories qualify as moral realist theories? This question can yield different answers. One interpretation is that only objective moral values constitute moral reality, in other words, there are no subjective and relative moral values. Thus, some philosophers categorise moral relativism and moral

⁴ Brink, *Moral Realism And The Foundations of Ethics*, 20.

⁵ Brink, *Moral Realism And The Foundations of Ethics*, 20.

⁶ Brink, *Moral Realism And The Foundations of Ethics*, 20.

⁷ Russ-Shafer Landau, *Moral Realism* (USA: Oxford University Press, 2005), 13.

subjectivism among anti-realist moral theories. However, there are different identifications of moral relativism. For instance, Gilbert Harman argues that moral relativism is a form of moral realism.⁸ Thus, we can consider moral relativism among moral realist theories. Similarly, Shafer-Landau posits that:

“Constructivists endorse the reality of a domain, but explain this by invoking a constructive function out of which the reality is created. This function has moral reality as its output. What distinguishes constructivist theories from one another are the different views about the proper input. Subjectivists claim that individual tastes and opinions are the things out of which moral reality is constructed. Relativists cite various conventions or social agreements.”⁹

In this passage, Shafer-Landau categorizes moral subjectivism and relativism as moral realist theories. However, he differentiates them based on their constructive functions. Therefore, he makes a claim against narrowed moral realism, asserting that moral relativism and moral subjectivism fall within the moral reality domain. Mackie offers analogous explanations. Mackie begins his seminal book with the statement, “There are no objective values.”¹⁰ However, he does not entirely reject moral values. As Berker argues, Mackie's critique of objective values shouldn't be interpreted as a denial of subjective values. Mackie's moral subjectivism and moral skepticism should not be confused with moral value nihilism and epistemological skepticism. Mackie has never endorsed the primary thesis of moral nihilism, which is the assertion that there are no moral values.¹¹

Harman defines moral absolutism:

“I will take moral absolutism to be a view about the moral reasons people have to do things and to want or hope for things. I will understand a belief about absolute values to be a belief that there are things that everyone has a reason to hope or wish for. To say that there is a moral law that ‘applies to everyone’ is, I hereby stipulate, to say that everyone has sufficient reasons to follow that law.”¹²

Harman's view of absolute moral values is related to the reasons of moral agents. In this respect, Harman appears to have circumvented the criticism from moral philosophers such as Anscombe and Stocker that moral psychology

⁸ Gilbert Harman, “Moral Relativism Is Moral Realism,” *Philosophical Studies* 172 (2015), 858.

⁹ Landau, *Moral Realism*, 14.

¹⁰ John L. Mackie, *Ethics Inventing Right And Wrong* (England: Penguin Books, 1990), 15.

¹¹ Selim Berker, “Mackie Was Not an Error Theorist,” *Philosophical Perspectives* 33 (2019), 6.

¹² Gilbert Harman, “Is There a Single True Morality?,” *Explaining Value* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 84.

and agents are ignored in modern moral philosophy.¹³ This is because Harman's view of value is founded on the premise that there are no objective values independent of the subject itself, to which, the subject can appeal to perform an act.¹⁴ According to Harman, if there is no objective moral ontology, then either skepticism, non-cognitivism, or relativism should be preferred. Notably, Harman's view on objective moral values aligns with Mackie's explanations. Mackie, likewise, contends that there is no external reality independent of us that compels us to believe in the realm of objective moral values.¹⁵

The other understanding of moral realism is more narrowed. This type of moral realism rejects human-dependent values or approvals as the moral domain. Once moral realism is identified as being independent from human or social approvals, then it should be argued that there is an objectively existing moral reality. Thus, I call this definition narrowed moral realism, which can also be referred to as moral objectivism. From the perspective of this identification of moral realism, there are three fundamental anti-realist theories; moral nihilism, moral relativism, and moral subjectivism. There is no distinction between moral nihilism and the others.

1. Moral Subjectivism, Moral Relativism, and Moore's Moral Objectivism

Moral subjectivism asserts that moral judgments are grounded in individual subjectivity or personally dependent approvals. It argues that moral statements express personal opinions, attitudes, or preferences rather than objective truths. Moral subjectivism makes a specific claim about the nature of moral reality that moral value is dependent on our minds or mental capabilities and states.¹⁶

Similarly, moral relativism defends that there are just culturally dependent approvals instead of unchangeable and objective moral truths. Additionally, moral relativism also accepts the changeability of truth: "Moral relativism claims that there is no such thing as objectively absolute good, absolute right, or absolute justice; there is only what is good, right, or just in relation to this or that moral framework."¹⁷

¹³ Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *The Journal of Philosophy* 73/14 (1976), 459; G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33/124 (1958), 1-19.

¹⁴ Harman, "Is There a Single True Morality?," 83.

¹⁵ John L. Mackie, "A Refutation of Morals," *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 24/1-2 (1946), 81; Mackie, *Ethics Inventing Right And Wrong*, 15.

¹⁶ Brink, *Moral Realism And The Foundations of Ethics*, 21.

¹⁷ Gilbert Harman - Judith Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity* (Oxford: Blackwell, 1996), 17.

Moral relativism encompasses various facets. Fundamentally, all versions of moral relativism hold that moral things are not absolutely or certainly true or false, but rather relative to particular standpoints. Mostly, moral relativism is understood as dependent on contradictory moral claims in different cultures. Moral relativism rejects the notion of a single, universal moral code. Historically, moral relativism can be traced back to *the Sophists* in Ancient Greece, who were opposed by Socrates and his eminent student Plato.¹⁸ The Sophists claimed that there is no single moral truth; however, Socrates and Plato contended that there is a universal single moral truth. Thus, they have been appreciated as pioneers in defending moral universalism and realism. Although the details of the debate have evolved, the primary conflict has persisted from Ancient Greece to the current century. The earliest recorded instance of this debate was between the Sophists and Socrates.

Moral relativism is simply formulated in various argumentative forms. One of them is that:

“An action A, performed by a member of C, is wrong if and only if (and because), according to the basic moral norms of C, A is prohibited.

An action A, performed by a member of C, is optional if and only if (and because), according to the moral norms of C, A is neither required nor prohibited.”¹⁹

The problem of relativism can be summarized as the “truthfulness of actions determined by socially prohibited codes”. This definition emphasizes that moral valuation depends on social prohibits. Social norms or codes can vary from culture to culture. We can find numerous examples of diverse prohibited actions. For instance, among the Eskimos, a man can share his wife with guests for the night as a sign of hospitality.²⁰ An Eskimo's assessment of this behaviour as "correct" stems from the approval of such behavior within the Eskimo moral code. Otherwise, he would be regarded as someone lacking the virtue of hospitality. On the other hand, partner loyalty is one of the most important virtues in many other societies or religions in the world. For this reason, different cultures have different merits or moral codes and there is no objective moral truth or merit.²¹

¹⁸ Emrys Westacott, “Moral Relativism,” *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Accessed March 26, 2024).

¹⁹ Mark Timmons, *Moral Theory An Introduction* (UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2013), 44.

²⁰ James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, ed. Stuart Rachels (USA: McGraw-Hill, 2012), 15.

²¹ Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 18.

According to Mackie, moral norms, values, and codes represent people's forms of living.²² Therefore, we cannot consider moral codes as an objective reality. In addition to this, Harman identified different types of moral relativism.

In response to moral relativism, various moral objectivist arguments have been put forth. Various moral objectivist arguments have been put forward in response to moral relativism. The moral objectivist arguments of G. E. Moore, who has had a great influence on analytic moral philosophy, attempt to justify arguments against moral relativism. To show whether Moore's arguments are sufficient against moral relativism, we will first introduce moral realism and then focus on whether Moore's arguments refute the theses of moral relativism.

George Edward Moore (1958) is one of the pioneer defenders of moral realism in the twentieth century. According to him, naturalistic ethical theories fail to define the concept of good in terms of natural properties like pleasure, happiness, utility, and passion. Moore contended that defining "good" is ultimately unsuccessful because it is a non-natural, simple, and undefinable concept. Seeking to establish an epistemology of morality based on intuition, Moore argues that the "good" is fundamentally a non-natural quality of natural objects and is also undefinable in itself.²³

His theory of knowledge, which forms the basis of his argument, asserts the existence of basic knowledge grounded in common sense which is certainly true.²⁴ In this respect, G. E. Moore argues that the good is recognized through intuition²⁵ and it is fundamental, simple, but undefinable and universal. The good is undefinable because it cannot be accessed through mere reasoning. Therefore, addressing the failure of attempts to define the good, Moore tries to demonstrate that a certain kind of knowledge of the good that is "undefinable" but "recognized" is necessary. This is a form of foundationalism in its simplest form. However, relying solely on common-sense knowledge of "good" can lead to complex and even incoherent moral beliefs. Moore saw the concept of "good" as an axiom upon which the science of ethics could be built. Moore states that the good is a directly apprehended and recognized real quality that can serve as the basis for rational processes. In this respect, Moore's moral realism suggests that the good is unchangeable because it is not a natural quality or definable concept. If the good is defined as pleasure, one can argue the good is relative and changes

²² Mackie, *Ethics Inventing Right And Wrong*, 37.

²³ George Edward Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1993), 61.

²⁴ George Edward Moore, "A Defence of Common Sense," *Philosophical Papers* (USA: Routledge, 2013), 32.

²⁵ I suppose that Moore sees a relationship between intuition and common sense.

according to cultural or personal prohibitions. However, the good has a meaning independent of our mentality or nature.

Moore's moral realism can be illuminated by examining his own words:

“(1) if it is true at any one time that a particular voluntary action is right, it must always be true of that particular action that it was right: or, in other words, that an action cannot change from right to wrong, or from wrong to right; that it cannot possibly be true of the very same action that it is right at one time and wrong at another. And it implied also (2) that the same action cannot possibly at the same time be both right and wrong.”²⁶

Moore's moral realism stands in stark contrast to moral relativism. He argues that the moral value of an action remains constant, independent of individual or cultural perspectives. According to Moore's first argument against moral relativism, if moral judgments about moral reality are based on subjectivity, then it must be accepted that moral judgments are inherently incompatible. Let us consider a relativistic case from the Moorean perspective to illustrate this. If one person approves of a particular action, they are expressing their own opinion or feeling, and if another person disapproves of the same action, they are likewise merely expressing their own opinion or feeling. However, different expressions of emotion by different people about the same action are not compatible in terms of truth value of emotional judgment. Thus, Moore wants to illustrate that objective moral judgments differ from ordinary emotional judgments about certain action.²⁷ Following that, he argues that if the case is true, then these people cannot contradict each other at any time. However, the reality is different. We see people defending themselves and their own opinions against the counter-opinion.²⁸ Consequently, Moore rejects the subjectivist approach to moral realism. Moore, in this passage, evaluates the meaning of moral terms such as 'right' or 'wrong'. He wants to show that if the meaning of these terms is subjective, then it should not be possible to contradict different individuals' views. Although not all subjectivist arguments reduce ethical terms to emotional meanings, this argument seems to argue that all subjectivist ethical theories reduce the meaning of ethical terms to emotional meanings. But humans do not only use moral terms emotionally in subjective ways, there are also different meanings of ethical terms that could be relatively meaningful and could refer to moral reality. For example, we have justifications, beliefs, intuitions, and experiences just as we have emotions and we can also use these terms to refer to moral reality. In this case, Moore's argument should

²⁶ George Edward Moore, *Ethics* (USA: Oxford University Press, 2005), 39.

²⁷ Moore, *Ethics*, 50–51.

²⁸ Moore, *Ethics*, 51.

explain why people use moral terms differently in various moral justifications. One might have strong reasons for performing a specific action, while another may have strong reasons for not doing the same action. Take for example a bioethical case. Two people who know that anencephalic infant will die shortly may make different decisions based on different ethical principles. One parent might want to donate the baby's organs before it dies based on the principle of beneficence, while the other might refuse based on the principle of dignity. Therefore, people can conclude with different reasoning that the same action might be considered right or wrong based on different ethical principles. This is an example that supports the main argument for moral subjectivism, and Moore cannot explain this case of reality. Speculatively, he focuses on moral disagreements and he assumes that these disagreements are based on objective moral reality. While people's emotions may not be compatible, the reasons or justifications for moral actions can be compatible and subjective. Consequently, Moore cannot provide a response against moral subjectivism and the argument for relativism.

The second argument of Moore is directly related to moral relativity. According to Moore, if we are judging moral claims in terms of our society's feelings or thoughts, we cannot contradict our society and we cannot reject their moral judgments that are based on their feelings or thoughts. However, the reality contradicts this notion.²⁹ Moore is correct in pointing out this inconsistency. However, Moore again overlooks the fact that moral justification can be based on different reasoning and that we can have different reasons for a specific action that differ from those of our society. Additionally, Moore fails to explain why we can have different reasons from what our society teaches us. When the argument involves the moral thinking or reasoning of different people, Moore relates moral relativism with subjectivity of emotions.³⁰ But in fact, there are various cases that involve different feelings and thinking, and Moore does not offer a precise solution regarding how we can evaluate the moral codes of different cultures as an objective moral realist.

Moore explicitly rejects moral subjectivism and constructivism. He dismisses the main thesis of constructivism: "We must, therefore, admit that, in no case whatever, when we believe a given thing, can the given thing in question be merely that we ourselves (or somebody else) believe the very same given thing."³¹ In line with this, Moore, in the quote, defends the objectivity of moral

²⁹ Moore, *Ethics*, 56.

³⁰ Moore, *Ethics*, 61.

³¹ Moore, *Ethics*, 62.

reality against the constructivist theses. Thus, he explicitly endorses narrowed moral realism by denying moral constructivism.

That is to say, it may be held, that we always only believe or think that an action is right or wrong, and never really know which it is; that, when, therefore, we assert one to be so, we are always merely expressing an opinion or belief, never expressing knowledge.³²

If we deeply examine Moore's moral epistemology, we understand what he means by moral realism and moral knowledge. He claims that a certain action should be objective and either right or wrong. Because of this idea he defends, morality is based on non-natural properties that do not depend on subjects. We can see this moral idea reflected in Moore's general realist ontological argument against idealism:

- 1) If object and subject are not distinct, idealism is true.
- 2) For example, subject and object are connected through sensation in the case of the sensation of yellow.
- 3) Thus, the sensation of yellow is distinct from yellow and the subject who perceives it.³³
- 4) Therefore, the object and subject are distinct.
- 5) Thus, Idealism is not true. (modus tollens, from 1 and 4)

He refutes idealism by relying on an intuition about the distinction between object, subject, and subject's perception of an object. Thus, he believes that all aspects of any certain moral action should be determined by the object, rather than the subject. However, there are different cases where we don't know all the aspects of a certain action. For example, consider a scenario similar to Schrödinger's cat, but with a moral dilemma involving a drowning man. Let us suppose a drowning man who also has a gun and threatens to shoot at the same time and he also says "I will kill you". Supposing that I have all the ability to save this man, but I am unsure whether he is actually drowning and whether he is serious about his threat. In this situation, there are two options: I may not be morally obligated to save him because I have reasons not to, or I may be morally obligated to save him based on an intuition about helping those in need, as Singer suggests: "We ought to be preventing as much suffering as we can without sacrificing something else of comparable moral importance."³⁴

³² Moore, *Ethics*, 63.

³³ George Edward Moore, "The Refutation of Idealism," *G. E. Moore: Selected Writings*, ed. Thomas Baldwin (New York: Routledge, 1993), 32.

³⁴ Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality," *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues* (New York: Oxford University Press, 1998), 804.

The statement could be contested by suggesting that this example involves comparable moral importance between value of his life and my life. But I believe these two situations are not morally comparable because he will definitely die, while I might survive even if he is saved. If I enhance this example to reject Moore's view I can say that there are two justified beliefs in this example: one justified by intuition and the other by feelings such as fear. Consequently, the action can be determined by both intuition and feeling. Thus, intuitions and feelings are compatible in this case because they lead to the same certain action. Moore seeks to prioritize intuitions over feelings and beliefs. As a result, Moore has to suggest that good is a non-natural property of natural objects and a rational test for diagnosing it.³⁵ Although he wants to appeal to intuition as a distinct faculty for perceiving this non-natural property of natural objects, he simultaneously argues for a reasoning test to determine what is good. This creates a contradiction between Moore's two claims, similar to the argument he constructed against moral relativism.³⁶

The third argument that is constructed by Moore opposes moral subjectivism. The argument posits that we sometimes disapprove of what we enjoy.³⁷ Therefore, there are certain crucial differences between what we approve and what we enjoy. This non-natural and unanalyzable aspect of good constitutes a fundamental and essential distinction that is vital for ethics.³⁸ Moore aims to demonstrate that there are non-natural moral properties of natural objects that are apprehended through intuition, and intuition serves as the foundation of our objective moral approvals or judgments. Moore concentrates on the different meanings of "it is true", "it should be true", and "I believe that it is true".³⁹ "It is true" differs from the others and has a further moral ontological assertion. According to Moore, this statement is certainly true and implies an objective, real domain. However, the other expressions seem to him like mental attachments of individuals.

This section, in summary, briefly discussed the relationship Moore established between moral philosophy and epistemology and aimed to demonstrate how Moore criticized the extended claim of realism demanded by relativism and subjectivism in moral philosophy. On this topic, Moore primarily

³⁵ Moore, *Principia Ethica*, 93.

³⁶ Previously I mentioned from Ethics in 26. footnote "When the argument comes into the moral thinking or reasoning of different people Moore associates the argument with similarity of emotive moral subjectivity." Unlike the contadictive position between intuition and rational test Moore uses the same position for feeling and thinking in the argument.

³⁷ Moore, *Principia Ethica*, 112.

³⁸ Moore, *Principia Ethica*, 112.

³⁹ Moore, *Principia Ethica*, 181.

focused on the problem of the criterion of moral knowledge. According to him, neither naturalists, deontologists, nor constructivists have been able to provide a satisfactory answer. However, the idea that constructivists could theoretically hold the realist claim impressed Moore so much that he dedicated more attention to this debate in his *Ethics*. The two constructivist theories about moral realism pose a threat to Moore's theory. Moore attempts to refute these two constructivist views by reducing them to deontologism, emotivism, or hedonism. In *Principia Ethica*, he primarily reduces them to deontologism, while in *Ethics*, he associates them with other naturalists and emotivists. However, since Moore is obsessed with the objectivity of the criterion of verification and thinks of the moral domain of existence in a manner similar to the physical domain of existence, he infers the criterion of truth from the fact that the good is a quality that can be directly apprehended. Moreover, this quality is an unnatural quality of natural objects. Ultimately, Moore directly rejects extended moral realism and accepts narrowed or objective moral realism due to his criterion. With this general framework in mind, we can now examine Moore's arguments in his *Ethics*.

2. Moral Objectivism Should Explain Different Moral Codes

If there are objective truths, why do we observe different societies prohibiting different, even contradicting moral codes? In my opinion, this question should be answered by moral objectivism. One of the places where G. E. Moore examines objectivity or subjectivity of morality is in the chapter titled "The Objectivity of Moral Judgements". Before interpreting this chapter, we should discuss the relationship between Moore's main ideas and subjectivity. Moore, as a moral objectivist, argues that there are objectively good things that are self-evident. There are different kinds of goods such as utility, happiness, and friendship, but Moore distinguishes between goods and the good, which he views as a simple and foundational concept. The good possesses the property of being good. However, the good cannot be reduced to one of the goods: "For I do not deny that good is a property of certain natural objects, certain of them, I think, are good, and yet I have said that "good" itself is not a natural property"⁴⁰

According to the sentence, we can argue that there are different goods, but the good is a common non-natural property of them. Concerning this idea, Moore says in "The Objectivity of Moral Judgements" that:

All that our arguments, taken together, do strictly prove, is that, when a man asserts an action to be right or wrong, he is not merely making an assertion

⁴⁰ Moore, *Principia Ethica*, 93.

either about his own feelings or yet about those of the society in which he lives, or yet merely that some man or other has some feeling towards it.⁴¹

Based on the statement, Moore's argument against social approves and personal feelings differs from the rightness of moral judgment. Moore derives out the rightness of action from the good, which is grasped through intuition. Moreover, he contends that while different societies may approve different codes, this does not imply that there is subjective truth or rightness. If social approval was the measure of the rightness of an action, we would never encounter two men who have two contradictive positions about one issue, however, the reality is quite the opposite:

Neither this view, therefore, nor the view that we are merely asserting that some man or other has a particular feeling towards the action in question involves the absurdity that no two men can ever differ in opinion as to whether an action is right or wrong.⁴²

Moore argues that if two men within the same society hold different opinions about a certain action, then relativism is absurd. On the other hand, before this explanation, Moore says that different societies would have different rightness if and only if members of each of the two societies conciliate around an opinion that differs from the other society's opinion.

I argue that Moore's argument does not successfully eliminate moral relativism. In my opinion, Moore explains the possibility of different, even contradictory evaluations. But this does not mean that different societies or different individuals would necessarily hold different morally true opinions. Moore, as an externalist, argues that moral judgment is determined by moral reality. However, from an internalist perspective, different judgments are possible. Consequently, Moore's argument against relativism is insufficient to eliminate relativism because he does not explain moral diversity but rather explains the possibility of different moral codes.

The strongest formulations of moral relativism are based on the cultural observation that different societies exhibit different moral codes. This observation also illustrates how the object of the human sciences differs from the object of the natural sciences. Beliefs, morality, art, lifestyle, culture, and social institutions are established through the subjective ties of all beings that constitute the object of human sciences. It is a significant claim to say that subjective ties point out to a reality or real qualities transcending our subjectivity. Regardless of the divergence in evaluations, there is a consistent aspect that links the challenge of detailed measurement of objects with the challenge of measuring

⁴¹ Moore, *Ethics*, 57.

⁴² Moore, *Ethics*, 55.

the associations between subjects and objects in terms of value. This consistent aspect lies in the fact that the act of evaluation is concentrated on a personal basis. The root of this similarity lies in the fact that the act of evaluation is concentrated on a personal basis. When we consider the ontology of evaluation, we see that a personal basis is inevitably determined not only in terms of structural values -like moral, social, and epistemological values- but also in terms of aesthetic value. However, subjectivity should never be perceived as an opposition to reality. The evaluation of someone who can appreciate the value of the Mona Lisa painting will certainly differ from that of a mathematician's view. The development of evaluation may entail using a perception of value appropriate to development. Diversification of information, as seen in the perception of different kinds, may even lead to increasingly complex access and a rapidly emerging evaluation process, possibly distinguished by phronesis as an Aristotelian concept. The objectivity of the claim that human beings have freedom in the evaluation process is actually a fact-positive claim based on a subjective evaluation process. In fact, it requires to be enlightened that there is no individual and relative moral reality. Because there is no real doubt about the subjective knowledge of values or value in the observable world. This is obvious even in the simplest evaluation.⁴³

3. What the Features of an Objectivist Argument Are?

In this section, I will discuss why Moore's argument is insufficient against relativism and how moral relativism relies on factual observation, which places it in a stronger position than Moore's argument.

Bruce Russell points out a key weakness in moral objectivist arguments: they are incapable of demonstrating the failure of moral relativism.⁴⁴ I agree with Russell's assessment. Moreover, I argue that moral objectivist arguments should explain or provide reasons for the existence of differing moral codes that appear contradictory. I have attempted to suggest that Moore's moral objectivist arguments fail to offer any explanation.

Initially, we can address why a realist argument should explain the existence of different moral codes. The diversity of moral codes is not adequately explained by Moore's argument. While he acknowledges the possibility of different codes, I believe that this actually supports relativism. Different codes or norms in action or behavior can be based on the same ethical or moral

⁴³ See a detailed theory of evaluation: İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri* (İstanbul: Yankı Yayınları, 1971).

⁴⁴ Bruce Russell, "Moral Relativism and Moral Realism," *The Monist* 67/3 (1984), 447.

principle. Moore's explanation of moral diversity, as quoted, reveals a significant weakness. A counter-argument against moral relativism must address why different societies have distinct codes. Let me examine relativistic argument and figure out the features of a counter-argument.

Firstly, the relativistic argument is grounded in real observation or phenomena. The most plausible counter-argument should not disregard this fact but instead interpret it alongside other facts. Moore attempts to do this but fails. He provides an example of differences or conflicts between the perspectives of individuals A and B. Both A and B view the other's position as incorrect. However, where do we determine "which is true"? I believe there are no inherently different or contradictory positions. One can perceive the other as being in contradiction to their own moral code. Moore's counter-argument against relativism does not address this rejection based on factual observation.

Secondly, the most plausible counter-argument against moral relativism should link these opposing positions to the same moral principle. For example, one could suggest that different moral codes ultimately stem from the demand for hospitality or the requirement of sympathy. Returning to our relativistic example, an Eskimo may share his wife with guests as a sign of hospitality, while European culture disapproves of this behavior and instead offers a different form of hospitality, such as a gift or another act of generosity to the guests. Both actions serve the same purpose of satisfying the guests' needs and ensuring their comfort, reflecting a shared underlying moral principle of hospitality and consideration for others.

Lastly, the most plausible counter-argument should address fact-based observations with additional evidence, such as the historical development of morals being different across societies. Moral codes or prohibited behaviors might vary from one society to another, but they are often based on the same underlying principles expressed in different ways. For example, consider the practice of sharing a wife with a guest. One might argue that this practice undermines the rights of women and objectifies them. However, this objection can be countered by explaining that the society in question has a less developed moral principle regarding gender equality. It does not fully encompass gender equality, but it does emphasize equality between men. Although this might seem problematic, it is important to recognize that this counter-example highlights not only conflicting moral codes but also early forms of equality that apply specifically to the relationship between the house owner and the guest in the context of hospitality. Thus, we can argue that moral values develop and improve over time, and this is why we observe different moral codes across different cultures.

Conclusion

As a result of the narrowing of the sphere of moral reality with objectivity, moral relativism and moral subjectivity, which actually have an ontological claim to moral value, are excluded from moral realism. This narrowing process is a view that metaethicists, who argue that there is an objective and human-independent moral reality, often resort to. As a representative of this, Moore's view of moral reality is narrowed by the claim of objectivity. According to Moore, there is no difference in the moral value of a certain action when it is considered for persons A and B at the same time. In other words, a certain action has the same moral value for both person A and person B at the same time. Harman's conception of moral reality, on the other hand, consists of subjective values that vary in relation to the relative states of moral agents A and B. Objectivist moral arguments based on a narrowed moral ontology have weaknesses expressed in the criticisms of moral relativism and moral diversity mentioned in the previous sections. Its weakness stems from the fact that instead of explaining the cause of moral diversity and relativism, this argument merely states that opposite practices that are morally right and wrong can exist in different societies. In this case, even if Moore affirms the existence of different moral codes, he would recognize that only one of them is consistent with moral reality. This raises the difficult question, "Who decides which moral code is consistent with moral reality?". From the perspective of moral relativism and moral subjectivism, this question can be answered very easily. Therefore, in conclusion, the moral domain extended to include moral subjectivism and moral relativism is more functional in explaining sociological facts. There seems to be no theoretical obstacle to accepting that some moral codes are relative and subjective, while others are shared by many and are on their way to becoming increasingly universal.

References

- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33/124 (1958), 1–19.
- Bagnoli, Carla. "Constructivism in Metaethics." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Accessed March 28, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>
- Berker, Selim. "Mackie Was Not an Error Theorist." *Philosophical Perspectives* 33 (2019), 5–25.
- Brink, David Owen. *Moral Realism And The Foundations of Ethics*. USA: Cambridge University Press, 1989.
- Harman, Gilbert. "Is There a Single True Morality?" *Explaining Value*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Harman, Gilbert. "Moral Relativism Is Moral Realism." *Philosophical Studies* 172 (2015), 855–863.
- Harman, Gilbert - Thomson, Judith. *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1971.
- Landau, Russ-Shafer. *Moral Realism*. USA: Oxford University Press, 2005.
- Mackie, John L. "A Refutation of Morals." *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 24/1–2 (1946), 77–90.
- Mackie, John L. *Ethics Inventing Right And Wrong*. England: Penguin Books, 1990.
- Moore, George Edward. "A Defence of Common Sense." *Philosophical Papers*. USA: Routledge, 2013.
- Moore, George Edward. *Ethics*. USA: Oxford University Press, 2005.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1993.
- Moore, George Edward. "The Refutation of Idealism." *G. E. Moore: Selected Writings*. ed. Thomas Baldwin. New York: Routledge, 1993.
- Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy*. ed. Stuart Rachels. USA: McGraw-Hill, 7th Ed., 2012.
- Russell, Bruce. "Moral Relativism and Moral Realism." *The Monist* 67/3 (1984), 435–451.
- Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories." *The Journal of Philosophy* 73/14 (1976), 453–466.
- Timmons, Mark. *Moral Theory An Introduction*. UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2nd Ed., 2013.
- Westacott, Emrys. "Moral Relativism." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed March 26, 2024. <https://iep.utm.edu/moral-re/>

Mustafa Sabri Efendi'nin Nüzûl-i İsâ Meselesinde Sünnetin Kaynaklığına Başvurma Yöntemi

Arş. Gör. Dr. Esra Yıldırım | ORCID: 0000-0002-7936-0476 | esradeleenn@gmail.com

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/020vvc407>

Öz

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı Devleti'nin siyasi kayıplar yaşadığı dönemin sonlarında Şeyhülislamlık yapmış, Cumhuriyet'in ilanı sürecinde yaşamıştır. Batı'daki bilimsel gelişmelerle birlikte İslam düşüncesinde duraklamanın tecrübe edildiği dönemde, geleneksel ilmi mirası ve bu ilimlerin metotlarını savunmuş bir isimdir. Bu hassasiyetle modern bilimsel yöntemleri savunan çoğu İslam düşünürüne eleştiriler yöneltmiştir. O, bu dönemde düşünce akımlarının etkisiyle gelişen inanç problemleri karşısında geleneksel yöntem ve bilgi birikiminin etkinliğini gündeme getirmiştir. Mustafa Sabri, İslam'ın temel kaynaklarından biri olan sünnet ve bunun kayıt altına alındığı rivayetleri içeren muteber hadis kaynaklarının metot ve sıhhat açısından son derece güvenilir olduğunu ve itikadî konularda belirleyici olduğunu vurgulamıştır. Mustafa Sabri'nin sünnet tasavvurunu göstermesi açısından onun nüzûl-i İsâ konusundaki görüşleri önemli bir örnektir. O, nüzûl-i İsâ hadisesi hakkındaki yaklaşımını, Mahmut Şeltut'a yönelik itirazlarıyla ortaya koymaktadır. O, bu hadisenin Hz. Peygamber'in gayba ilişkin verdiği haberlerden biri olması ve kıyamet alametlerinden sayılması noktasında, sünnetin kaynaklığını öne çıkarmaktadır. Nüzûl-i İsâ'nın gerçekleşme imkânını günümüzde sıhhati açısından problemlili kabul edilen rivayetler, sahabe, tabiün ve sonraki İslam âlimlerinin ortaya koyduğu yaklaşım ve hadis kaynaklarına duyduğu itimat üzerinden inşa etmektedir. Mustafa Sabri bu anlamda geleneksel birikimi öne çıkaran bir sünnet tasavvuru ortaya koymaktadır. Bu kapsamda çalışmamız Mustafa Sabri'nin nüzûl-i İsâ çerçevesinde sünnetin kaynaklığına ilişkin yaklaşımını ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Sünnet, Haber, Nüzûl-i İsâ, Mustafa Sabri Efendi.

Atıf Bilgisi: Yıldırım, Esra. "Mustafa Sabri Efendi'nin Nüzûl-i İsâ Meselesinde Sünnetin Kaynaklığına Başvurma Yöntemi". *Marifetname*, 11/1 (Haziran 2024), 305-324.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.148201>

Geliş Tarihi 10.05.2024

Kabul Tarihi 31.05.2024

Yayın Tarihi 30.06.2024

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

*Bu çalışma Prof. Dr. Mahmut Çınar danışmanlığında Ocak 2024'te tamamladığımız "Kelam İlminde Sünnet'in Delaleti Meselesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Esra Yıldırım)

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim

marifetmanetikbildirim@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi's Method of Referencing the Authority of the Sunnah in the Issue of Descent of Jesus (Nuzūl al-Īsā)

Res. Asst. Dr. Esra Yıldırım | ORCID: 0000-0002-7936-0476 | esradeleenn@gmail.com

Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/020vvc407>

Abstract

Mustafa Sabri Efendi served as Shaykh al-Islām during the final years of the Ottoman Empire's political decline and lived through the proclamation of the Republic. He was an advocate of the traditional scholarly heritage and its methodologies during a period when Islamic thought experienced stagnation in the face of scientific advancements in the West. With this sensitivity, he criticized many Islamic scholars who advocated for modern scientific methods. In response to the faith-related issues arising from the influence of contemporary intellectual movements, he highlighted the effectiveness of traditional methods and knowledge. Mustafa Sabri emphasized the utmost reliability and determinative nature of the Sunnah, one of the fundamental sources of Islam, and the credible hadīth sources that document it, both in terms of methodology and authenticity, particularly in matters of belief. His perspective on Nuzūl al-Īsā (the descent of Jesus) serves as a significant example of his understanding of the Sunnah. He articulated his approach to this event through his objections to Mahmud Shaltut, underscoring the prophetic nature of the hadīth concerning the unseen and its classification as one of the signs of the Day of Judgment (qiyāmah). Mustafa Sabri constructed the possibility of the descent of Jesus based on narrations that acknowledging narrations that are considered problematic in terms of authenticity today, the approaches of the Prophet's companions (Sahāba), successors (tābi'ūn), and subsequent Islamic scholars, as well as hadīth sources, in which he placed trust. Mustafa Sabri presented a conception of the sunnah that emphasizes traditional accumulation of knowledge. This study aims to examine Mustafa Sabri's approach to the authenticity of the sunnah within the framework of Descent of Jesus (Nuzūl al-Īsā).

Keywords: Kalām, Sunnah, Khabar, Descent of Jesus (Nuzūl al-Īsā), Mustafa Sabri Efendi.

Citation: Yıldırım, Esra. "Mustafa Sabri Efendi's Method of Referencing the Authority of the Sunnah in the Issue of Descent of Jesus (Nuzūl al-Īsā)". *Marifetname* 11/1 (June 2024), 305-324.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1482021>

Date of Submission	10.05.2024
Date of Acceptance	31.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Denotation of Sunnah in the Science of Kalam", supervised by Prof. Dr. Mahmut Çınar (Ph.D. Dissertation, Gaziantep University, Gaziantep, 2024).
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Esra Yıldırım)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış ilmî ve siyasî sahada faaliyetlerde bulunmuş bir isimdir. Eleştirel bir tarzı benimseyen Mustafa Sabri'nin görüşlerini, modern bilime karşı müspet bir tavır benimseyen Müslüman düşünörlere yönelttiği itirazlar üzerinden tespit etmek mümkün olmaktadır.¹ Nüzûl-i İsâ meselesi örneğinde olduğu gibi, onun sünnete ilişkin yaklaşımı da yaptığı tenkitler etrafında ortaya konulabilir.

O, Batı'da ortaya çıkan birtakım bilimsel ilerlemelerin bazı noktalarda İslam'ın özüyle örtüşmediğini belirtmektedir. Bunların Müslüman aydınlar tarafından benimsenmesini nübüvvet inancına ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in otoritesine yönelik bir tehdit olarak görmektedir. O eserlerinde yer verdiği isimlerden olan Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed Ferîd Vecdî (1878-1954), Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956) ve Mahmûd Şeltût (1893-1963) gibi şahsiyetlerin nübüvvet ve ulûhiyet gibi İslam'ın temel dinamiklerini hedef aldıklarını belirtir. Özellikle *Mevkîfu'l-akl* adlı eserinde, söz konusu Müslüman ilim ve fikir adamlarının çeşitli yayın ve teliflerinde ortaya koydukları görüşleri mercek altına alarak, İslam'ın temel değerlerine aykırı bulduğu yönlerini genellikle sert bir şekilde eleştirir.² Bu çerçevede bu gibi isimlerin, Kitap ve sünneti birbirinden ayırmak suretiyle, nübüvvetin ve sünnetin otoritesini zayıflatma temayülü gösterdiklerini iddia eder. Ona göre bu Müslüman düşünörlere sünnetin naklindeki sıhhat hakkında da şüpheler ortaya atmaktadırlar. Mustafa Sabri onların sünnetin naklini ihtiva eden hadis kaynaklarına itimat etmediği, inanca dair meseleleri Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü göz önünde bulundurmadan çözülemeye çalıştıkları kanaatinde. Bu çerçevede o, modern bilimsel metot ve yöntemleri benimseyen bazı modern Müslüman aydınların itikadî esaslar hakkında ortaya koydukları kimi görüşlerinde yanılığın içerisinde oldukları iddiasını gündeme getirir.³

Mustafa Sabri Efendi, sünnetin korunmuş olduğu fikrini savunmaktadır. Ona göre Kur'ân'dan sonra en önemli kaynak olan sünnetin kayıt altına alınması ve bunların muhafazası noktasında gösterilen titizlik bunun en güçlü

¹ Mustafa Sabri Efendi'nin eleştirel üslubu hakkında bk. Mehmet Nam, "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 97-98.

² Mustafa Sabri örneğin, Muhammed Hüseyin Heykel'in *Hayât-u Muhammed* adlı eserinin tahliline yer vermektedir. Hüseyin Heykel'in sözlerini zaman zaman doğrudan aktarmak suretiyle detaylı bir şekilde incelemekte ve hatalı gördüğü hususları dile getirmektedir. bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl*, çev. Hüseyin Nohut (İstanbul: Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye Medresesi, 2020) 1/ 77, 116, 126, 134.

³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl*, 1/48-50, 52-55, 78.

göstergelerindedir. Bu anlamda o, İslam düşünce tarihinde önemli yere sahip olan geleneksel ilimlerin oldukça güvenilir yöntemler geliştirdiğini de ifade etmektedir. Gerek ayetlerin anlaşılmasında gerekse inanç meselelerinin çözümlenmesinde başvurulan geleneksel yöntem ve kabulleri bu anlamda değerli bulmaktadır.⁴

Mustafa Sabri Hz. İsâ'nın ahir zamanda yeryüzüne inmesi olayını, Peygamber'in gayba dair verdiği haberlerden olması sebebiyle, gerçekleşmesi beklenen mucizelerden kabul etmektedir.⁵ Ancak o, deney ve gözleme dayanan pozitivist felsefenin etkisinde kalan bazı Müslüman aydınların nübüvvetin önemli delilleri arasında olan mucizeleri, ilgili rivayetlerin sıhhatini gerekçe göstererek reddettikleri üzerinde durmaktadır. Mustafa Sabri'nin bunlar arasında görüşlerine itiraz ettiği isimlerden biri Mahmud Şeltut'tur (1893-1963). O, Şeltut'un Hz. İsâ'nın ref'i ve nüzülü olaylarında sahabeden tevarüs eden ilgili haberlere ve geleneksel kabullere aykırı düştüğü kanaatinde. Bu yaklaşımı neticesinde Şeltut'un, İslam düşünce geleneğinde inanca ilişkin konular arasında değerlendirilen nüzül-i İsâ hadisesini reddettiğini ifade etmektedir.⁶ Buna mukabil Mustafa Sabri, bu hadisenin hem Hz. Peygamber'in mucizesi kabul edilmesini, hem de olayın gerçekleşme imkânını ortaya koyarken ayetlere başvurmakla birlikte konuyla ilgili Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin güvenilirliğine güçlü vurgular yapmaktadır. O, bu konuyla ilgili itikad oluşturacak sayıda haberin olduğuna ve geleneksel kabullerin de bunu desteklediğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Mustafa Sabri'nin gündemine taşıdığı nüzül-i İsâ hadisesi, onun inanca dair bir meselelerin tespiti ve anlaşılmasında Hz. Peygamber'e nispet edilen haberlere başvurması, bunların sıhhatine olan güveni ve geleneksel yöntemlere bağlılığı noktasında önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Mustafa Sabri Efendi'nin İlmî Kişiliği ve Onun Sünnetin İtikadi Konulardaki Kaynaklığına Yaklaşımı

1.1. Mustafa Sabri Efendi'nin İlmî Kişiliği

Mustafa Sabri Efendi, modern bilimsel gelişmelerin olumsuz tesirlerine karşı mücadeleci bir tavrı benimseyen ve sünnetin doğru anlaşılması ve konumlandırılması noktasında geleneksel birikimi savunan isimlerdendir. O, 21

⁴ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l fasl*, çev. Muhammet Uysal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 94- 96, 98.

⁵ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l fasl*, 242.

⁶ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l fasl*, 239-252.

Haziran 1869 yılında Tokat'ta doğmuş, ilköğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra Kayseri'ye gitmiş burada Hoca Mehmed Emin Efendi'den (öl. 1158/1745) Arapça, mantık, fıkıh usûlü, tefsir, hadis derslerini okumuştur. Akabinde İstanbul'a gelmiş, o dönemim önemli âlimlerinden olan Ahmet Âsım Efendi'den (öl. 1911) dersler almıştır. 1890 yılında girdiği müderrislik sınavında başarılı olduktan sonra Fatih Medresesi'nde müderris olmaya hak kazanmış, otuz yaşına kadar öğrenim görmeye devam etmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanı, I. Dünya Savaşı, Cumhuriyet'in ilanı gibi önemli siyasi gelişmelerin cereyan ettiği bir dönemde yaşayan Mustafa Sabri, öncesinde Sultan II. Abdülhamit'in tarafında yer almış ancak onun bazı siyasi tavırlarını tenkit ederek meşrutiyeti savunmuştur. Sonrasında İttihat ve Terakki Partisi'ne intisap etmiş, bu partiden Tokat milletvekili seçilmiş ancak partinin siyasi tutumuna karşı çıkmıştır. Siyasî anlamda kaotik bir görünüm arz eden bu süreçte şeyhülislamlık görevine getirilmiş ve görevi boyunca dinî-siyasî anlamda dinamik bir rol üstlenmiştir. Mustafa Sabri, askerî ve siyasi kayıplar yaşayan Osmanlı Devleti'nden yeni bir devlet sistemi olan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş aşamasında hilafetin kaldırılması fikrine karşı çıkmıştır. Geleneğin muhafazasına yönelik söylemlerini sıklıkla dile getirmiş, milli mücadele sonrasında Mısır'a gitmiştir. Bu süreçte yeni kurulan ülke siyasetinin takipçisi olmuş, yapılan inkılapları İslam'ın geleneksel uygulamalarına aykırı bularak tenkit etmiştir. 12 Mart 1954 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.⁷

Mustafa Sabri, İslam düşüncesi için tehdit olarak gördüğü pek çok meseleyi gündemine taşımıştır. Deney ve gözlemi esas alan pozitivist felsefe ve bilimsel yöntemlerin İslam düşüncesi karşısındaki konumunu ortaya koyma gayreti içerisinde olmuş ve bunların aksayan yönlerine dikkat çekmiştir. Materyalist temayül gösteren Müslüman aydınları sıklıkla eleştirmiş, geleneksel akidenin sürdürülmesi fikrini benimsemiştir. Bu çerçevede kelim ilmine ağırlık vermiş, cedel ve tartışma yöntemini uygulamıştır. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-beşer tahte sultani'l-kader*, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, *el-Kavlul-fasl beynellezine yu'minune bi'l-ğaybi ve'l-lezine la yu'minûn*, gibi muhtevası ağırlıklı olarak itikadî konulardan teşekkül eden çok sayıda eser ortaya koymuştur. Bunlar arasında *Mevkifu'l-akl ve'l-ilim ve'l-alem* adlı eseri, akaid, felsefe, sosyoloji, tarih, siyaset, psikoloji ve edebiyata dair meselelere yer verdiği en hacimli eseri olarak kabul edilir.⁸

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/350-353. Ahmet Akbulut, "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Görüşleri (1869- 1954)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1/6 (1992), 32-33. Mehmet Nam, "Tarihin Kırılma Noktasında Mustafa Sabri Efendi", 96-97.

⁸ Ahmet Akbulut, "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi", 33-34. Mehmet Nam, "Tarihin Kırılma Noktasında Mustafa Sabri Efendi", 96 vd.; Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kelami

1.2. Mustafa Sabri Efendi'nin Sünnet Konusundaki Genel Yaklaşımı

Kelâmî bir perspektifi benimseyen son dönem Osmanlı düşünürlerinden Mustafa Sabri Efendi, sünnete ve sünnetin naklini de ihtiva eden geleneksel mirasa önem atfeden bir isim olarak öne çıkmaktadır. Bilindiği üzere sünnet İslam düşünce tarihinin başlangıcından itibaren Hz. Peygamber ve ashabının itikadî ve amelî hususlarda takip ettiği yol olarak telakki edilir. Genel manada Hz. Peygamber'e nispet edilen söz fiil ve takrirler şeklinde de tanımlanır.⁹ Bunların haber biçiminde nakledildiği ve bu haberlerin hadis kaynaklarında yer aldığı bilinmektedir. İnanca dair meseleleri aklî bir metotla ele alan kelim ilmi, dinin Kur'ân'dan sonra ikinci temel dayanağı olan sünnete, bu kaynaklar aracılığıyla başvurmaktadır.

Mustafa Sabri, sünnetin dinde delil oluşunu nübüvvetin mümkün ve geçerli kabul edilmesiyle ilişkilendirmektedir. O, pek çok konuda olduğu gibi sünnet konusundaki genel yaklaşımını da savunmacı bir üslupla ortaya koyar. Bunu yaparken geleneksel İslam düşüncesindeki temel yöntem ve yaklaşımlara verdiği ehemmiyeti sıklıkla vurgulamaktadır. Bu çerçevede döneminde revaçta olan pozitivist ve materyalist bilimsel metotlara yönelik eğilimlere karşı İslam'ın temel istidlal yöntemlerinden biri olan aklî delillere önem atfetmektedir. Bu durum, onun nübüvveti ve dolayısıyla sünneti bütüncül bir bakış açısıyla birlikte ele alması açısından değerlidir. Zira İslam düşünce geleneğinde kelim ilminin de üzerinde durduğu bir yöntem olarak takdim ettiği aklî istidlal yöntemini, din ile insan aklı arasındaki bağın kurulması açısından vazgeçilmez görmektedir. Bu anlamda hakikati keşfetme gayesiyle yapılan ilmî faaliyetlerin dine aykırı düşmeyeceğinin altını çizmektedir.¹⁰ Buna göre Mustafa Sabri'nin, temel itikadî alanlardan olan ilahiyat, nübüvvet ve sem'îyyâta dair hususları akıl ve dinin sunduğu bütünlük içerisinde ele alınmasını gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. O bilimsel gelişmelere bu bütünlüğü bozacak şekilde müracaat edilmesini isabetli bulmamaktadır. Zira itikada ilişkin bazı hususlar, Hz. Peygamber'in ve onun sünnetinin kabulüyle açıklanabilecektir. Mustafa Sabri bu noktada nübüvvet kurumunun ve nübüvvetin ispatı olan mucizelerin geçerliliğine ilişkin görüşlerini açıklamaktadır.

Mustafa Sabri, peygamberlik kurumunun ve sünnetin dindeki fonksiyonunun geçerliliğini ortaya koymaya çalışır. Bu kapsamda son

Görüşleri", *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 317-322.

⁹ Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûl-i Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/146-147; İlyas Çelebi, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/153-154.

¹⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl*, 1/54, 104, 105, 112.

zamanlarda nübüvvet kurumunun imkân ve işlevini zayıflatan yaklaşımlara ilgi gösterildiğini düşüncesini paylaşır. Bu çerçevede Hüseyin Heykel ve Ferîd Vecdî gibi isimlerin, Hz. Muhammed'in hayatını yeni bilimsel perspektifle incelemek suretiyle, ona nispet edilen harikulâde mûcizeleri hedef aldıklarını, bunların imkânını pozitivist bir tarzda reddettiklerini dile getirmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in deha olduğuna dair yaklaşımlara itibar edildiğini de belirtmektedir.¹¹ O, Hüseyin Heykel'in, *Hayat-u Muhammed*¹² eserinden,

“Bugün herhangi bir mûcize olmadan Allah'a ve Rasûlüne iman edenlerin örneği Arap peygamberin hayatında Allah'a ve Rasûlüne iman edenlerle aynıdır. Hiçbirinin mucizeden dolayı iman ettiğini tarih yazmamıştır. Bilakis Allahu Teâlâ'nın vahiy yoluyla peygamberinin dilinden çıkan hücceti, al-i cenaplıkla zirveye ulaşan peygamber hayatı, işte insanları imana sevk eden bunlardı.”

şeklinde aktardığı sözüne binaen Hüseyin Heykel'in yaklaşımını Hz. Peygamber'in hayatını mûcizelerden arındırmaya çalışmak olarak nitelendirmektedir.¹³ O, Heykel Paşa'nın bunu yaparken, harikulade bir olay olan nübüvveti kabul etmesini çelişkili bulmaktadır.¹⁴ Böylece o, nübüvvetin ispatında belirleyici olan mûcizeleri ve dolayısıyla onlar hakkında günümüze ulaşan haberleri bu bağlamda önemli görmektedir.

Ona göre, Kur'ân ve sünnet birbirinden ayrı tutulmamalıdır. Zira Kur'ân ve sünnet birbirinden ayrı tutulduğunda nübüvvet delillerinden olan mûcizelerin nakledildiği rivayetlerin reddedilmesi söz konusu olabilecektir. O, böyle bir durumun sünnete verilen ehemmiyeti azaltacağından endişe etmektedir. Yine nübüvvetin yeni bilimsel metotlar ışığında dâhilik olarak nitelendirilmesini ise peygamberin hayatını mûcizelerden tasfiye etmek olarak açıklamaktadır.¹⁵ Mustafa Sabri, modern bilimde olduğu gibi madde aleminin esas alınarak maddenin ötesindeki varlık aleminin reddedilmesini sakıncalı bulması ise bu durumu en çok gayba iman noktasında bir tehlike olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre mûcizeler reddedilse bile, gayb alemi ile müşahede edilen dünya arasında bağlantıya dayanan peygamberlik müessesesi olağanüstü kabul edilmelidir. Mûcizelerin inkârı, gayba iman konusunda da tehdit oluşturmaktadır. Peygamberlerin elinde zuhur eden mûcizeler aynı

¹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl*, 1/51-55, 126-127.

¹² bk. Muhammed Hüseyin Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985).

¹³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl*, 1/120.

¹⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl*, 1/120-121.

¹⁵ Mustafa Sabri Efendi modern bilimsel perspektifle Hz. Peygamber'in hayatını kaleme alan Heykel Paşa'ya kullandığı metot ve bakış açısına yönelik detaylar hakkında bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl*, 1. cilt.

zamanda gayb alemine de işaret etmektedir.¹⁶ Bu anlamda Mustafa Sabri, nübüvvet ve mûcizenin, kâinatın kanunlarına aykırı gerçekleşen gaybî konular olması açısından birbirleriyle benzerlik gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁷ O böylelikle sünnetin geçerliliğini, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin kabulüne dayandırmakta bu anlamda mûcizelerin işlevi çerçevesinde ortaya koymuş olmaktadır.

Bilindiği üzere sünnet, naklî delil kategorisinde yer alması sebebiyle geleneksel mirasın önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Ancak Mustafa Sabri'nin de işaret ettiği gibi modern dönemde ortaya çıkan meseleler karşısında gerek sünnetin konumu gerekse de sünnete dair kayıtların sıhhati zaman zaman gündeme gelmiştir. İtikadî bir meselenin tespiti veya anlaşılmasında önemli bir dayanak olarak sünnetin otoritesini önemseyen Mustafa Sabri, sünnetin naklini içeren rivayetlerin son derece güvenilir bir şekilde günümüze kadar ulaştığını kabul etmektedir.

Nitekim o, İslam coğrafyasında yetişen Mahmud Şeltut gibi bazı Müslüman âlimlerin Batı'da meydana gelen bilimsel yeniliklerin etkisinde kaldıklarını, İslam'ın temel esaslarını ve geleneksel birikimi bu çerçevede ele aldıklarını belirtmektedir. O, bu çerçevede Kur'ân ve sünnet ile sabit olan bazı itikadî esasların, reform adı altında değiştirilme yoluna gidilmesinden kaygı duymaktadır. Bu gibi yönelimlerin İslam toplumunun yaşantısına pratik bir katkı sunmak yahut toplumun yararını gözetmek gibi gayelere dayanıp dayanmadığını sorgulayan Mustafa Sabri, itikadî meseleleri gelenekten günümüze tevarüs edildiği haliyle kabul etmekte sakıncalı bir tarafın olmadığını altını çizmektedir.¹⁸

Mustafa Sabri'nin sünnet konusundaki kabullerinin, sünnetin korunmuş olduğu fikri etrafında şekillendiğini de söylemek mümkündür. O, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında sünnetinin muhafaza edildiği kanaatindedir. Zira korunmuş olmaması halinde "*Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik...*"¹⁹ ayeti hükmünü yitirecektir. Ona göre son peygamber olan Hz. Muhammed'e itaat emrinin yalnızca kendisine şahit olan nesille sınırlandırılmaması da sünnetin korunduğu görüşünü güçlendirmektedir. Öte yandan ahlaki faziletlerin Hz. Peygamber'in şahsında toplanması ve güzel ahlakın tamamlayıcısı olarak gönderilmesi, onun sünnetinin muhafaza edilmesini gerektirmektedir. Nitekim

¹⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl*, 1/131-133.

¹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 32, 35; Ayrıca bk. Mahmut Çınar, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 154-159.

¹⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl*, 1/40, 48, 51-55, 78.

¹⁹ *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/80.

dünya tarihinde, Hz. Peygamber kadar hayatının her safhasının kayda alındığı bir kimseye rastlanmamıştır. Ona göre Kur'ân'da diğer peygamberlerin hayatı ve mucizelerine dair haberlerin Hz. Peygamber'in hayatı ve sünneti hakkındaki haberlerden fazla olduğuna dikkat çekmektedir. Mustafa Sabri bu gerekçelerle sünnetin müstakil bir şekilde korunduğunu savunmaktadır. O, Hz. Peygamber'in sünnetinin hadisler ile aktarıldığını kabul etmektedir. Ona göre hadis rivayetleri arasına karışan uydurma rivayetler hadis âlimleri tarafından tespit edilmiş ve sıhhati sabit olan hadislerden ayrılmıştır. Bu anlamda sünnete ilişkin hadislerin mevzu hadisler içerdiğine dair iddiaların geçersiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kayda geçirilip muhafaza edilen sünnetinin, Ehl-i Kitap'ın kutsal kitaplarından çok daha güvenilir olabileceğini ifade etmektedir.²⁰

Mustafa Sabri sünnetin kayda geçirilme faaliyetlerinin Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde başladığı kanaatinde. Ona göre, Hz. Peygamber sözlerinin yazılmasını yasaklamış veya yazılı olanların imha edilmesini emretmiş değildir. O, Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasakladığıyla ilgili öne sürülen iddiaları tarihi gerçeklere dayanarak reddetmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e ait sözleri kayıt altına alma isteğini ve bu konuda sahabenin görüşlerine başvurusunu hadislerin yazımına dair yasaklamaya aykırı düşüğünü ifade etmektedir.²¹ Yine Hz. Peygamber'in ümmetine bıraktığı iki şeyden birinin kendisinin sünneti olduğunu açıkladığı Veda Hutbesi'nin günümüze kadar ulaşmasını da bu iddiaları çürüten bir delil olarak sunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber döneminde hadislerin çoğunun yazılmış olduğunu ve yazılmamış olanların ise ezberlenmek suretiyle hıfzedildiğini ifade etmektedir. Ezberlenen hadislerin ise hadis âlimleri tarafından toplanıp bir araya getirildiğini vurgulamaktadır.²²

Mustafa Sabri, sünnetin aktarım formlarından biri olan hadislerin genelini sıhhat açısından güvenilir bulmaktadır. Onun duyduğu güven, geleneksel ilmî yöntemleri oldukça titiz, tutarlı ve bütüncül görmesiyle alakalı olmalıdır. Nitekim Mustafa Sabri, İslam âlimlerinin hadis, fıkıh ve fıkıh usulü gibi ilimlerin gelişimi için benzersiz çabalar sarf ettiğini düşünmektedir. Bu ilimlerin dünya çapında eşine ender rastlanır bir gelişim gösterdiğine dikkat çekmekte ve hatta bunları İslam'ın mucizeleri olarak değerlendirmektedir.²³ Zira o, hadislerin titizlikle incelenmesi ve sahih olanların ayıklanması noktasında, hiçbir birey, grup ya da topluluğun geçmiş dönem Müslüman âlimlerinin gösterdikleri titizliği gösteremeyeceğini savunmaktadır. Ona göre İmam Buhârî

²⁰ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 94- 96, 98.

²¹ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 100.

²² Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 102,106-107.

²³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-akl*, 1/56.

(öl. 256/870) ve Ebû Dâvûd (öl. 275/889) gibi hadis âlimleri, bu temyiz ve tedkik faaliyetindeki titizlikleriyle bilinen önemli şahsiyetlerdir.²⁴ Mustafa Sabri, İslam âlimlerinin Kur'ân'da anlatılan peygamber kıssalarına, bu kıssalardaki mûcizelere inandıklarını belirterek, bu konuların haberlere dayanmasına rağmen içlerinde vakıya ters düşen veya te'vil gerektiren bir durum gözlemlenmediğini ifade etmektedir.²⁵ Mustafa Sabri'nin sünnetin güvenilir şekilde günümüze ulaştığından emin görünmekle birlikte buna mûcizevi bir nitelik atfetmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira onun İslami ilimlere atfettiği bu mûcizevi değer, sünnetin korunmuşluğu fikrine meşruiyet kazandırma gayesine yönelik olsa gerektir. Müslümanların Hz. Peygamber'e ve ashabına duyulan hürmet ve bağlılığın bir neticesi olarak onlara ilişkin her türlü kaydı önemli bulması makul kabul edilse de bunun mûcizevi bir durum olarak telakki edilmesi zorlayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere Mustafa Sabri'nin, sünnet konusundaki yaklaşımında Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve onun dinî konulardaki otoritesini öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun ifadelerinde, Hz. Peygamber'in sünnetine ilişkin kayıtların günümüze kadar güvenilir şekilde ulaştığına yani sünnetin korunmuş olduğuna dair vurgu hâkimdir. Bu anlamda Hz. Peygamber'e nispet edilen mûcizelerin ve verdiği gayba ilişkin haberlerin geçerliliğini koruduğunu ifade etmektedir. Mustafa Sabri Hz. Peygamber'in işaret ettiği gaybî haberleri, onun nübüvvetinin ispatı için önemli görmekle birlikte, bunların itikadî boyutuna da dikkat çekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in gayba dair bildirdiği hususlar arasında sayılan nüzûl-i Îsâ meselesi de bunlardan biridir. Mustafa Sabri nüzûl-i Îsâ konusunu, Hz. Peygamber'in mûcizelerinden biri olarak görmekle birlikte inanca ilişkin yönüyle de ele almaktadır. Bir sonraki başlıkta Mustafa Sabri'nin itikadî bir meselenin tespitinde sünnetin kaynaklığına başvurması yöntemini yansıtması açısından onun nüzûl-i Îsâ meselesi hakkındaki yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

2. Mustafa Sabri Efendi'nin İtikadî Bir Mesele Olarak Nüzûl-i Îsâ Hadisesi Hakkında Sünnetin Kaynaklığına Başvurma Yöntemi

Nüzûl-i Îsâ hadisesi, Hz. Îsâ'nın vefatı ve kıyamete yakın bir zamanda yeniden dünyaya gönderilmesi şeklinde kıyametin alametlerinden biri olarak değerlendirilen tartışmalı bir mesele olarak kabul edilir. Çeşitli hadis kaynaklarında Hz. Îsâ'nın tekrar yeryüzüne inmesi kıyametin alametlerinden biri

²⁴ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 82, 83.

²⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl*, 1/313; *el-Kavlü'l-fasl*, 102.

olarak kaydedilmiştir. İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde Ehl-i Sünnet ve Şia'ya ait olan kaynaklarda kısaca yer verilen bu mesele, modern dönemden itibaren bir inanç problemi olarak daha sık gündeme gelmiştir.²⁶ Konunun itikadî yönüne ilişkin farklı kabullerin olduğu bilinmektedir.²⁷ Ancak geleneğin sürdürülmesi fikrine odaklanan isimlerden biri olan Mustafa Sabri Efendi, nüzül-i İsâ'yı gerçekleşmesi beklenen inanç meselesi olarak değerlendirmektedir. Buna ters düşen yaklaşımları ise Kur'ân, sünnet ve geleneksel kabulleri referans alarak tenkit etmektedir. Mustafa Sabri, kıyametten önce Hz. İsâ'nın yeryüzüne gönderilişine dair rivayetlerin sıhhatini gerekçe göstererek nüzül-i İsâ meselesinin reddedilmesini isabetli bulmamaktadır. Nitekim *el-Kavlü'l-Fasl'* adlı eserinde Hz. İsâ'nın göğe yükseltilişi meselesi hakkında Mahmud Şeltût'un²⁸ Hz. İsâ'nın göğe canlı olarak yükseltilmediğine dair görüşlerine yaptığı itirazlarda bunu görmek mümkündür.²⁹ Ancak Mustafa Sabri'nin konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, Mahmut Şeltût'un Hz. İsâ'nın ref'i ve nüzulüne ilişkin görüşlerine yer verilmesi yerinde olacaktır.

Mahmut Şeltut, *er-Risâle* adlı dergide yer alan makalesinde kendisine tevcih edilen Hz. İsâ'nın ref'inin mahiyeti ve ahir zamanda nüzulü hadisesine dair soruları cevaplamıştır. Buna göre Âl-i İmran³⁰ ve Mâide³¹ surelerinde geçen *teveffâ* ve *teveffeytenî* lafızlarının akla gelen ilk manasıyla yani canın alınması anlamına gelen ölüm şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece

²⁶ İlyas Çelebi, "İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/472-473.

²⁷ bk. Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).

²⁸ 1893-1963 tarihleri arasında yaşayan Mahmud Şeltût, İslam coğrafyalarında ilmi ve fikrî sahada yenilenme kapsamında çağdaş yöntemleri savunan Ezher şeyhlerindedir. Pek çok sahada yayımlar kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bk. Seyyid Ahmed eş-Şal, "Mahmûd Şeltût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/494-495.

²⁹ bk. Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*.

³⁰ "Rabbimiz! Senin indirdiğine iman ettik ve Peygamber'e uyduk. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenlerle beraber yaz. Onlar tuzak kurdular. (Onların tuzaklarına karşı) Allah da tuzak kurdu. Allah, (tuzağa karşı) tuzak kuranların en hayırlısıdır. Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsâ! Şüphesiz senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğü nüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim." (el-Âl-i İmrân 3/53-55).

³¹ "Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?" İsa da şöyle diyecek: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilensin. Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim. Ama beni içlerinden aldığında, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen, her şeyde hakkıyla şahitsin." (el-Mâide 5/116-117).

Nisâ Sûresi'nde³² geçen *ref'* ifadesinin geleneksel kabullerden farklı olarak Hz. İsa'nın canlı olarak göğe yükseltilmediği şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Kur'an ve sünnette Hz. İsa'nın bedeniyle göğe yükseltildiğine ve kıyametten önce yeryüzüne ineceğine dair akaid oluşturmayı mümkün kılan güçlü dayanaklar yoktur. Konuyla ilgili ayetler, Hz. İsa'nın Allah tarafından tabii bir yolla canının alındığına ve Allah'ın katına yükseltilmesi suretiyle kavminden korunduğuna işaret etmektedir.³³

Mahmud Şeltut, Hz. İsa'nın nüzülü hakkındaki sonraki makalesinde ise, Hz. İsa'nın göğe canlı olarak yükseltildiği ve ahir zamanda yeryüzüne ineceği vakte kadar orada canlı olarak kalacağını kabul etmemenin kesin delillerle sabit olan meseleleri inkâr gibi anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre, böyle bir konu hakkında yapılan itiraz sebebiyle kişinin imandan çıktığına hükmedilemeyeceğini, o kişinin mümin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁴ Kendisine yapılan ithamlara karşı çıkan Şeltut, akaid oluşturacak kuvvette bir delil olmamasına binaen bir meseleye yapılan itirazın Kur'an, mütevâtir sünnet ve icmânın reddi gibi anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Bu gibi ithamlarda bulunanların kendisinin görüşlerini çarpıttığını ifade etmektedir.³⁵

Mustafa Sabri'nin nüzül-i İsa meselesi hakkındaki yaklaşımı ve bu hususta sünnetin kaynaklığına müracaat etme yöntemi, Şeltut'a yönelttiği itirazlarda belirginlik kazanmaktadır. O, bu kapsamda Hz. İsa'nın yeryüzünde vefat ettikten sonra tabii bir ölüm sonrasında sadece ruhunun göğe yükseltildiğini ve bunun bedeniyle gerçekleşmediğine dair iddiaları mercek altına almaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Hz. İsa'nın bedenen canlı olarak göğe yükseltilmesini, hakkındaki rivayetlerin sayıca çok olmasına rağmen bunları âhad haberler üstüne itikadî hükümlerin bina edilemeyeceği gerekçesiyle imkansız görmek hatalı bir yaklaşımdır. O, selef alimlerinden günümüze kadar olan müfessirlerin genel kabulünün Hz. İsa'nın bedenen yükseltildiği yönünde olduğunu hatırlatmakta ve bunu görüşü benimsemektedir. Bu çerçevede Mustafa

³² “Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve “Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.” (en-Nisâ 4/156-158).

³³ Mahmud Şeltut, “İsa'nın Ref'i”, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 319-324; Mahmud Şeltut, “İsa'nın Yükseltilmesi”, *Nüzül-i İsa*, çev. Muhammet Uysal-Yasir Beyatlı (İstanbul: Endülüs Kitap, 2018), 11-19.

³⁴ Mahmud Şeltut, “Nüzül-i İsa”, *Nüzül-i İsa*, 36.

³⁵ Mahmud Şeltut, “Nüzül-i İsa”, 45-46.

Sabri, konu hakkındaki geleneksel yaklaşımlara belirleyici bir rol vermiş görünmektedir.³⁶

O, inanç meselesi kapsamında değerlendirdiği Hz. İsâ'nın nüzulü hadisesinin de âhad haberlere dayandığı gerekçesiyle hükümsüz bırakılmayacağına vurgu yapmaktadır.³⁷ Onun bu kanaatinden, konuyla ilgili âhad rivayetleri manevi mütevâtir derecesinde gördüğü anlaşılmaktadır. Mustafa Sabri konuyla ilgili pek çok hadis metni olmasına ve bunların birbirini teyit etmesine rağmen bu konunun itikad gerektirecek bir mesele olarak kabul edilmeyişini, prensip olarak sünnete ehemmiyet vermemek olarak değerlendirmektedir.³⁸ Bu çerçevede onun, sünnetin sunduğu eksenini yakalamak adına, konuyla ilgili nakledilen rivayetlerin kabulünü yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak günümüzde Hz. İsâ'nın nüzulüne işaret eden rivayetler hakkında yapılan çalışmalar rivayet metinlerinde birbiriyle çelişkili görünen ifadelerin, tarihte karşılığı olmayan bilgilerin ve kronolojiye uygun düşmeyen detayların yer aldığına işaret etmektedir.³⁹ Bu kapsamda, Mustafa Sabri'nin bu inancın doğru bir şekilde tespiti açısından ilgili rivayet metinlerinin detaylı tenkidine ihtiyaç duymadığı söylenebilir.

Mustafa Sabri, Hz. İsâ'nın göğe yükseltilmesine dair iki ayetin bulunduğunu ifade eder. Nisâ Sûresi'nde geçen ayetin te'vile mahal bırakmayacak kadar açık olduğunu belirterek, Âl-i İmrân 3/55 ayetinde *Hani Allah şöyle buyurmuştur: "Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim."* ayetinde geçen *ref* ve *teveffî* lafızlarının zahiri manasıyla kabul edilmesi gerektiğini savunarak, *teveffî*'nin *imâte* (can almak) manasına hamledilmesini makul karşılamayarak böyle bir yorumun fasit olacağını vurgular. Ancak burada geçen ibarenin can almak yerine "bir şeyin tamamını almak" manasına gelmesini kuvvetle muhtemel görür. Yine vefat ettirme anlamına gelse dahi katına yükseltilmesinin, Hz. İsâ'nın ruhunun Allah katına yükseltilmesi şeklinde anlaşılma zarureti doğurmadığını ifade eder.⁴⁰

O, nüzûl-i İsâ hakkındaki hadislerin doğruluğuna ilişkin şüpheler ihdas edilmesini ve ayetleri manalarından uzak bir şekilde te'vil edilmesini mucize

³⁶ Benzer bir yaklaşım için bk. Hüseyin Aydın, "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsâ'nın Âkıbeti Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2008), 32-33.

³⁷ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 46, 239-240.

³⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl*, 4/232.

³⁹ bk. M. Hayri Kırbaoğlu, "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât* 3/4 (2000), 157-163. Hüseyin Aydın, "Hz. İsâ'nın Âkıbeti Meselesi", 33.

⁴⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-Akl*, 4/229.

karşıtlığı olarak nitelendirir. Ona göre Hz. İsa'nın yeryüzüne inişi hakkında yetmiş civarında olduğunu belirttiği hadisler geçerliliğini korumaktadır. O, akaidin âhad haberler üzerine inşa edilemeyeceğine dair modern gerekçelerin hadislerin sıhhatiyle ilgili şüphelerden ziyade materyalist bilime duyulan aşırı güvenden ve deney ile gözlemi esas almaktan kaynaklandığı görüşündedir.⁴¹ Bu çerçevede peygamberliğin temel unsurlarından olan mucizelere ilişkin inancının sürdürülebilmesinde bu rivayetlere verilen değeri öne çıkardığı anlaşılmaktadır.

Mustafa Sabri, Hz. İsa'nın nüzülü olayını otuz bir sahabenin rivayet ettiğini bu rivayetlerin altmışa yakın sayıda olduğunu belirtir.⁴² Onun aktardığına göre, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddik el-Gumârî (1910-1993), *İkâmetü'l-burhân alâ nüzûli İsa fi âhiri'z-zamân*⁴³ adlı eserinde otuz bir sahabeye ait altmış rivayete yer vermiştir. Buna kapsamda Hz. İsa'nın nüzulüne aykırı bir tek rivayetin dahi olmadığını vurgular.⁴⁴ Ancak günümüzde M. Hayri Kırbaşoğlu tarafından yapılan "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi" adlı çalışmada, konuyla ilgili rivayet nakledenlerin sayısının ilk tabakada otuz üç râviye ulaştığı tespit edilmiştir. Buna göre râvi sayısı mütevâtir şartlarını sağlamada yeterli değildir. Kırbaşoğlu, bu tür rivayetlerin bazı çelişkiler ihtiva etmesine rağmen manevi mütevâtir statüsünde görülmesini de isabetli bulmamıştır.⁴⁵ Ancak Mustafa Sabri hadislerin metinlerini aktarmaksızın yalnızca ilgili rivayetlerin sayısının mütevâtir derecesine ulaştığı fikrine odaklanmakta ve bu hadisenin gerçekleşeceğine hükmetmektedir. Mustafa Sabri'nin rivayetlerin güvenilir olduğu konusundaki bu ısrarı onun savunmacı bir söylemi benimsemiş olmasıyla ilişkili olabilir. Zira o, konuyla ilgili delillerini İslam alimlerine ve onların metotlarına sıklıkla atıfta bulunarak güçlendirme gayreti içerisindedir. Nitekim ona göre bu hadise hakkında Kur'an, sünnet ve sahabe, tabiün ile İslam alimlerinin görüşlerinde yeterli derecede delil olmadığı varsayıldığında, Müslümanların benimsediği bu akidenin efsane olması gerekecektir. Ancak konuyla ilgili ayet ve çok sayıda rivayet olması bu hadisenin efsane değil akide olduğu kanaatini desteklemektedir. Mustafa Sabri'ye göre Hz.

⁴¹ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 45, 65, 240, 241.

⁴² Konuyla ilgili Ehl-i Sünnet'in hadis literatüründe geçen bazı rivayetler hakkında değerlendirmeler için bk. Mahmut Çınar, *Mehdîlik*, 156 vd.

⁴³ Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddik el-Gumârî, *İkâmetü'l-burhân alâ nüzûli İsa fi âhiri'z-zamân*, thk. M. Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü'turâs, 2006), 22 vd. Mustafa Sabri Efendi bu eserde konuyla ilgili altmış hadisin yer aldığı ifade etse de eserde altmış bir rivayet hakkında incelemeler bulunmaktadır. bk. Gumârî, *İkâmetü'l-burhân*, 22-67.

⁴⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâs, 1981), 4/228-229.

⁴⁵ Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", 154-157.

İsâ'nın göğe yükseltildiği ve kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne ineceği konusunda İslam alimlerinin benzer görüşleri paylaştığını belirtmektedir.⁴⁶

Mustafa Sabri'ye göre, tarih kaynaklarında geçen bir haberin kesinliği hakkında bu kadar sened bulunmuş olması halinde o haberin kesin bilgi ifade ettiğine hükmedilmesi kaçınılmaz olacaktır. Konu hakkındaki nakiller, hadis rivayeti olarak değil de tarihi rivayetler olarak değerlendirildiğinde dahi ilgili haberler kesinliğe götürmede yeterli olacaktır. Ancak rivayetler hakkında günümüzde yapılan analizlerde, bunları nakledenler arasında güvenilir olmayan râvilerin bulunduğu dair sonuçlara ulaşılmıştır.⁴⁷ Râvilerin sika olup olmayışını söz konusu etmeyen Mustafa Sabri, karşıt iddiaları pozitivist bilime sünnetten daha çok itimat edilmesi olarak değerlendirmekte, böyle bir tavrın dini alana ilişkin gayb ve mucizeler gibi bir takım hususların inkarına kapı aralayacağına dikkat çekmektedir.⁴⁸ Ona göre, alimlerin titizlikle yaptıkları inceleme ve değerlendirmeler sonrasında, siyer ve hadis kitaplarında eleştirilecek neredeyse hiçbir nokta kalmamıştır. Dolayısıyla o, ricâl tenkidini, bilimsel tenkit gibi yalnızca sözde kalan bir kavramın aksine, gerçek anlamda İslam'da uygulanmış ve yazıya dökülmüş bir ilim olarak nitelendirir.⁴⁹ Zira ona göre hadis kaynakları bütünüyle tenkit ve ayıklama prensibine göre ortaya konmuş eserlerdir.⁵⁰ Görüldüğü gibi Mustafa Sabri, ilgili rivayetleri sened ve rical ölçütlerine göre analiz etmeyi tercih etmemiş, bunların hadis imamlarınca sahih kabul edilmesini ve sayıca çok olmasını inancın ikamesi için yeterli bulmuştur. Aynı zamanda bunu sünnete bağlılığın bir tezahürü olarak telakki etmektedir.

Mustafa Sabri, nüzûl-i İsâ'nın reddinin, bu hadiseyi kıyamet alametlerinden biri olarak değerlendiren İslam düşünce geleneğindeki müfessirleri, kelam ve hadisçileri hatalı bulmak anlamına geleceğini de dikkat çeker. Ona göre bu durum, hadis alimlerinin İsâ'nın nüzülü hakkında nakledilen yetmiş rivayette yalan söylediklerini ve kelamcılarının bu hadislerle binaen Hz. İsâ'nın nüzulünü kıyamet alametleri saymasında hata ettiklerini kabul etmek anlamına gelecektir. Yine buna göre müfessirler de Hz. İsâ'nın ref'i ve nüzulüne delalet eden ayetleri yanlış yorumlamış olmaktadır. Mustafa Sabri, bu çerçevede Mahmut Şeltut'u da dahil ettiği çağdaş Müslüman düşünürlerden bir kısmının, hadislerin sübutundan duydukları şüpheler sebebiyle ayetleri anlaşılması güç yorumlara başvurarak te'vil ettiklerini ifade etmektedir. Onun kanaatine göre bu alimler, hadisleri muhaddislerce uygulanan hadis tenkit metotlarına

⁴⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl*, 1/40; *Mevkîfu'l-Akl*, 4/236, 247-248.

⁴⁷ Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", 153-154.

⁴⁸ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 48, 50.

⁴⁹ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 79, dipnot 4.

⁵⁰ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 83.

başvurmaları neticesinde reddetmiş değillerdir. Onlar, deney ve gözleme dayanan bilimsel metotların etkisinde kaldıklarından, mûcize ve gayba dair konulardaki ayetleri tevil ederek rivayetleri reddetmekte ve böylelikle geleneksel kabullerden ayrılmaktadır.⁵¹

Mustafa Sabri konuyla ilgili rivayetlerin reddilmesine savunmacı tarzına uygun bir şekilde karşı çıkmaya devam etmektedir. O, itiraz sahiplerinin hadislerin sıhhati gibi konularda Hz. Peygamber'in "Her kim benim adıma kasıtlı yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın."⁵² sözüne dayanmasını da çelişkili bulmaktadır. Onun bu yaklaşımı, sünnetin nakli açısından geleneksel mirasa yüklediği anlamı göstermesi noktasında önem arz etmektedir. Zira ona göre yalnızca bu rivayetin kesinliğine hükmedildiğinde, sahabe, tabiûn ve sonraki nesillerde Hz. Peygamber'den hadis rivayet edenler, nakledilen hadisler sıhhat şartlarını taşısa da kesin bilgi ifade etmeyen her hadis için bu ikazın muhatabı olması gerekecektir. Bu ayrıca, İslam'a hizmet etme gayesiyle binlerce hadis toplayıp kayıt altına alan Buhârî, Müslim gibi pek çok hadis alimi için bir tehdit anlamına gelecektir.⁵³ Mustafa Sabri'nin bu durumu, diğer sahih hadislerin göz ardı edilmesi suretiyle sünnetten uzaklaşmak şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Ona göre, hadisleri reddedip konuyla ilgili ayetleri de tahrife varacak boyutta manalar vermek, kendi görüşlerine göre te'vile yönelmek anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Nisâ Sûresi 157-158. ayetlerde geçen *ref* ifadesinin, ruhun yükseltilmesi anlamına hamledilmesini hatalı bulmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre, konuyla ilgili ayet ve hadislerin delil olma değerine ilişkin şüpheler ihdas edilmesi, İslam'ın geleneksel bir akidesi olan Hz. İsa'nın *ref*'i ve nüzulüne olan inancı sarsma amacına yönelik olmalıdır.⁵⁴ O, Hz. İsa'nın mücerred ruh ile yükseltilmiş olmasını da akla aykırı görmektedir. Zira bir kimsenin asansörle belli bir kata çıkmasında olduğu gibi kişinin ruhu ile çıktığının anlaşılması imkansızdır. Mustafa Sabri ayrıca Hz. İsa'nın ruhuyla *ref* edildiğine delalet eden Kitap ve sünnette açık bir ifadenin olmadığına dikkat çekmektedir. Kur'ân'da ruh ve beden ile *ref* edildiğine dair bir kayıt olmamasına rağmen onun bedeniyle göğe yükseltildiğine ve ahir zamanda nüzul edeceğine

⁵¹ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 240-242; *Nüzul-i İsa*, 21,23.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhibüddîn el-Hatîb, (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, H.1400/1969), "İlim", 38, "Cenâiz", 33; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Câmiu's-Sahîh*, nşr. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yay., 1988), "Mukaddime", 2.

⁵³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 4/231-232.

⁵⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 4/233

ilişkin pek çok hadisin bulunduğu altını çizmektedir.⁵⁵ Ancak o, açıklamalarında bu hadislere yer vermemektedir.

Aynı ayette geçen yükseltme ifadesinin Hz. İsâ'nın Allah katında derecesinin yükseltilmesi şeklinde anlaşılmasını da uygun görmeyen Mustafa Sabri, ayetin öldürme olmaksızın yükseltme anlamına hamledilmesinden başka bir yol olmadığını ifade etmektedir. Yine kıyamete yakın bir zamanda Hz. İsâ'nın yeryüzüne ineceğine dair mütevâtir derecesinde gördüğü rivayetlerin ref ve nüzule delaletlerini kat'î kabul etmektedir. Ona göre bütün bunlar kalbi mutmain edecek bir akide oluşturmaya yetecek delillerdir.⁵⁶ O bu çerçevede mütevâtir derecedeki rivayetlere ehemmiyet vermeyip ayetleri delalet ettikleri manadan farklı yorumlamak suretiyle Hz. İsâ'nın ref ve nüzülü akidesine itiraz edilmesini inançta olmasa da tefekkürde noksanlık olarak değerlendirmektedir.⁵⁷ Mustafa Sabri'nin nüzûl-i İsâ ile ilgili hadislerin sayıca çok oluşuna dair kesin kanaatine ve sıhhatinden endişe duymamasına rağmen bu rivayetlerin metinlerini aktarmaması oldukça dikkat çekicidir. Zira konuyla ilgili ayette geçen ifadeler hakkında tahliller yaparken, nüzûl-i İsâ'ya dair varit olan haberlerin detaylarına girmek bir yana tam olarak hangi rivayetleri esas aldığını dahi açık bir şekilde belirtmemektedir.

Mustafa Sabri, Hz. İsâ'nın ref ve nüzülünün Hıristiyan akidesi olarak nitelendirilmesini de isabetli bulmamaktadır. O, böyle bir nitelendirmenin, hadislerin Müslümanlar arasında hıristiyan akidesinin yayılma vasıtası olduğu vehmini uyandırabileceğini belirtmektedir.⁵⁸ Ona göre bu durumun arka planında Hıristiyanların Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesine dair inançlarını tashih eden Kur'ân ayetlerinin⁵⁹ ve hadislerin Hıristiyan efsanelerinden izler taşıdığı ihtimali söz konusu olabilir. Öte yandan, günümüzde ortaya konulan değerlendirmelerde, nüzûl-i İsâ ile ilgili haberleri nakledenler arasında bi'set sürecinde küçük yaşlarda olan Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) gibi İslam'a sonradan giren sahabelerin bulunması, bu râvilerin zapt bakımından yeterince güçlü olmadığına dair eleştirilerin bulunması ve zaman zaman İsrailiyata ilişkin nakillerde isimlerinin geçmesi gibi sebeplerle, bu hadislerin muteber olamayacağı tespit edilmiştir.⁶⁰ Ancak Mustafa Sabri, bu durumu ilgili ayet ve rivayetlere ehemmiyet veren alimlere bir saldırı olarak görmektedir. Ona göre bu akide Kur'ân'ı okuyan ve anlayan herkes içim oldukça açıktır. Vahyin gelişinden çağımıza kadar Müslümanların benimsediği bu

⁵⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akl*, 4/234.

⁵⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akl*, 4/243.

⁵⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akl*, 4/243-244.

⁵⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akl*, 4/249.

⁵⁹ en-Nisâ 4/157-158.

⁶⁰ Kirbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", 149-153.

akidenin efsane olması mümkün değildir.⁶¹ Anlaşıldığı üzere Mustafa Sabri, konu hakkındaki hadislerin içeriğine yahut sıhhatine dair herhangi bir soruşturmayı, hadis râvileri başta olmak üzere İslam geleneğinde bu görüşü benimseyenleri yalancılıkla itham etmek şeklinde telakki etmektedir.

Sonuç

Mustafa Sabri Efendi'nin, düşünce alanında yaşanan duraklama hatta gerilemenin çözümü olarak modern bilimlerin metotlarına teslim olmak yerine dinin aslî kaynaklarının ve geleneğin doğru anlaşılması yönünde tavır sergilediği görülmektedir. Bu anlamda klasik sünnet tanımını kabul etmekle birlikte başka bir aktarım yöntemi olmadığı bilinen sünnetin sonraki nesillere intikalinin hadis kaynakları vasıtasıyla mümkün olduğu kanaatini benimsediği söylenebilir. Bunların sıhhatiyle ilgili soruşturmaların yeni bilimsel metotlarla yapılmasını uygun bulmayan Mustafa Sabri'nin, İslam düşünce tarihindeki yöntem ve metotları bunların güvenilirliğini ortaya koyma noktasında yeterli bulduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede onun, naklî bilgilerin sıhhatiyle ilgili şüpheleri, sünnetin otoritesini zayıflatmaya yönelik eğilimler olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Mustafa Sabri'nin sünnetin kaynaklık değerine ilişkin yaklaşımını tespit edebilmek için ele alınabilecek örneklerden biri de nüzûl-i Îsâ meselesidir. Onun, inanca ilişkin problemlerden biri olarak gördüğü Hz. Îsâ'nın nüzulü hadisesinin gerçekleşme imkanını ilgili ayet ve hadisler çerçevesinde temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede konuyla ilgili çok sayıda hadis olduğuna sıklıkla işaret ederken bu rivayetlere muhalif bilgi içeren tek bir rivayetin bile olmadığı iddiasında bulunmaktadır. Ancak konu hakkındaki ayetler üzerinde durduğu kadar işaret ettiği rivayetler üzerinde durmamaktadır. Nüzul-i Îsâ'ya dair rivayetlerin itikad oluşturacak seviyede olduğu hükmüne varırken daha çok geleneksel birikimi esas aldığı söylemek mümkündür. Nitekim Mustafa Sabri, ilgili hadislerin sıhhatini metinlerinden ziyade, sünnetin korunmuşluğuna, sahabe, tabiûn ve sonrasındaki İslam alimlerinin otoritesine ve İslamî ilimlerin yöntemlerine duyduğu güvenle açıklamaktadır. Kısaca o, Nüzul-i Îsâ'nın gerçekleşeceği konusundaki yaklaşımını, bu hadiseyi haber veren çok sayıda hadis, bunları rivayet eden çok sayıda sahabe ve onlardan sonra gelen râviler, onlara tabi olan ve sünnete yönelen bütün alimlerin tutumuna dayandırmaktadır.

Bu anlamda Mustafa Sabri'nin akaidin tespitinde sünnete önem vermekle birlikte sünnetin muhafazasında geleneksel yöntem ve metotlara son derece güvendiği anlaşılmaktadır. Onun sünnete yaptığı vurgu, geleneksel

⁶¹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl*, 4/249-250.

anlayışı önemli ölçüde yansıtırsa da özellikle hadis ulemasının rivayetlerin tenkidi ve değerlendirilmesinde kullandıkları yöntemi göz ardı ettiği görülmektedir. Ayrıca kelim ve akaid geleneğinde âhad haberler ve bunların bilgi değeri hakkında belirlenen kriterleri yeterince dikkate almadığı görülmektedir. Bu çerçevede Hz. İsâ'nın kıyamete yakın bir zamandaki nüzulüne dair yaklaşımını hadis kaynaklarına duyduğu itimat üzerinden inşa etmektedir. Bütün bunlar onun, belirli bir kesimi kapsayan geleneğin otoritesine dayanan bir muhafazakâr bir sünnet tasavvuru ortaya koyduğu sonucuna götürmektedir. Mustafa Sabri'nin bu yaklaşımı, o dönemin şartları dikkate alındığında, Müslümanların birlik ve beraberliğinin güçlendirilmesine duyulan ihtiyacın bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

Kaynakça | References

- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Akbulut, Ahmet. “Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Görüşleri (1869- 1954)”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 1/6 (1992), 32-43.
- Aydın, Hüseyin. “Kur’an Bütünlüğü Açısından Hz. İsa’nın Âkıbeti Meselesi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 17-46.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. tah. Muhibüddîn el-Hatîb, 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1969.
- Çelebi, İlyas. “İsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çınar, Mahmut. *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Çınar, Mahmut. *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Gumârî, Ebü'l-Fazl es-Siddîk. *İkâmetü'l-burhân alâ nüzûli İsa fi âhiri'z-zamân*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü'turâs, 2006.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hazreti Muhammed Mustafa*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Hz. İsa’yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”. *İslâmiyat* 3/4 (2000), 147-168.
- Mustafa Sabri Efendi. *el-Kavlu'l fasl*. çev. Muhammet Uysal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu'l-Akl*, 2 cilt. Çev. Hüseyin Nohut. İstanbul: Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye Medresesi, 2020.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu'l-Akl*, 4. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Câmius-sahîh*. 8 Cilt. nşr. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yay., 1988.
- Nam, Mehmet. “Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 95-118.
- Öğük, Emine. “Mustafa Sabri Efendi’nin Kelami Görüşleri”. *Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*. ed. Kadir Özköse. Tokat: 317-339. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Şal, Seyyid Ahmed. “Mahmûd Şeltût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

38/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2011.

Şeltut, Mahmûd. "İsâ'nın Ref'i", çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 319-324.

Şeltut, Mahmud. "İsâ'nın Yükseltilmesi", *Nüzûl-i İsâ*, çev. Muhammet Uysal-Yasir Beyatlı. 11-19. İstanbul: Endülüs Kitap, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Melâyîn, 2002.