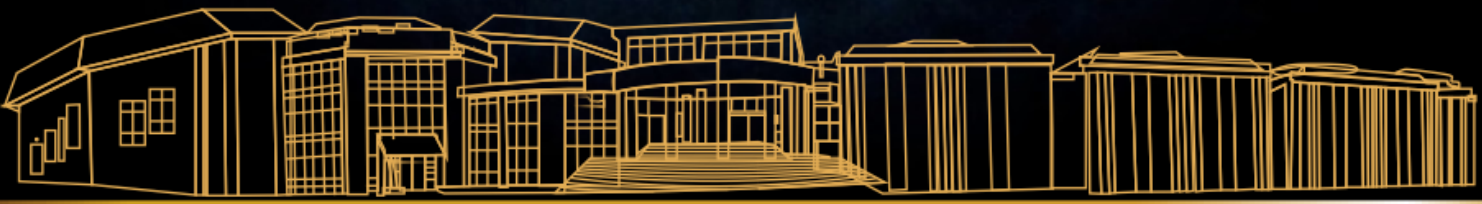


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ

İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

مسئلہ مذکورہ سان دشن بد بک واد علم دسی نذر نقد علیہ عظیم دوسرہ صادر یکیکہ



Dergi Hakkında

Dergi Adı	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	The Journal of Near East University Islamic Research Center
p-ISSN / e-ISSN	2148-922X / 2687-4148
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed
Yayına Başlangıç	15.05.2015
Baş Editör	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Yayıncı	Yakın Doğu Üniversitesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Murat TÜZÜNKAN
Yayımlandığı Ülke	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazıları yayınlamaktadır. Yayın içeriği özellikle sosyal ve beşerî bilimler/din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır.
Okur Kitlesi	Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin her alanı ile meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.
Yayın Dili	Türkçe, İngilizce ve Arapça
	Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmalarını Türkçe ve İngilizce dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen

Hakkında	<p>yayımlanmaya devam etmektedir. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.</p> <p>Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, TR Dizin ve ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.</p>
Ücret Politikası	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.</p>
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mahfuz@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8966-5716

Editör | Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerci@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5130-8564

Editör | Editor

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6165-4401

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

mustafa.kelebek@neu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8857-6431

Etik Editörü | Ethics Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerci@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5130-8564

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6165-4401

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mahfuz@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8966-5716

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerci@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5130-8564

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic
Sciences

icapak@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4473-3524

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6165-4401

Assoc. Prof. Ümit HOROZCU

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

umit.horozcu@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0916-0313

Assist. Prof. Samire HASANOVA

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

samira.hasanova@neu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1595-6107

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric

Assoc. Prof. Sultan ŞİMŞEK
İstanbul University | Faculty Theology
Department of Basic Islamic Studies
sultan.simsek@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8800-2064

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâat İlmi

Scope: Qur'an and the Science of Recitation

Assoc. Prof. Mustafa KILIÇ
Marmara University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
mustafa.kilic@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9669-4745

Kapsam: Tefsir

Scope: Construction

Assoc. Prof. Şevket KOTAN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
sevket.kotan@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6491-7235

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism

Prof. Dr. Halil BALTACI
Erzincan Binali Yıldırım University | Faculty of
Theology Department of Basic Islamic Studies
hbaltaci@erzincan.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6163-8938

Kapsam: Kelam

Scope: Kalam

Assoc. Prof. Fikret SOYAL
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
fikret@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5549-9791

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith

Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
yusuf.suicmez@neu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8967-9766

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law

Assist. Prof. Samire HASANOVA
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
samira.hasanova@neu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1595-6107

Kapsam: Din Sosyolojisi

Scope: Sociology of Religion

Dr. Öğrt. Üyesi M. Furkan Ören
Trakya University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mforen19@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7568-4166

Kapsam: Felsefe Tarihi

Scope: History of Philosophy

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerci@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5130-8564

Kapsam: Dinler Tarihi

Scope: History of Religions

Prof. Dr. Hakan OLGUN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
holgun@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7441-0799

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Religious Education

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr

Kapsam: Din Psikolojisi

Scope: Psychology of Religion

Assoc. Prof. Ümit HOROZCU
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
umit.horozcu@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6165-4401

Kapsam: İslam Mezhepleri Tarihi

Scope: History of Islamic Sects

Assoc. Prof. Adem ARIKAN

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

arikana@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6881-9301

ORCID: 0000-0002-0916-0313

Kapsam: Türk İslam Edebiyatı

Scope: Turkish-Islamic Literature

Assist. Prof. İdris SÖYLEMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University |

Faculty of Theology Department of Turkish

Islamic Literature

idrisssoylemez@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9798-4453

Danışman Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mahfuz@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8966-5716

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Sebahattin Zaim University | Faculty of

Islamic Sciences Department of Basic

Islamic Studies

kamil.yilmaz@izu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2203-2831

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5130-8564

Prof. Dr. Hakan OLGUN

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

holgun@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7441-0799

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic

Sciences Department of Philosophy and

Religion

icapak@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4473-3524

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT

Marmara University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

mehmet.umit@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1964-1492

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of

Theology Department of Basic Islamic

Studies

icelebi@29mayis.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3215-2909

Prof. Dr. Ömer ÖZSOY

Goethe-Universität Frankfurt am Main

Zentrum für Islamische Studien |

Stellvertretender Direktor des Instituts für

Studien der Kultur und Religion des Islam

oezsoy@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

sgunduz@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3393-7302

Prof. Dr. Ioan Dura

Köstence Ovidius University | Faculty of

Theology Department of Philosophy and

Religion

dura.ioan@univ-ovidius.ro

ORCID: 0000-0003-2377-7982

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

19 Mayıs University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
btatar@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4259-5335

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

International Islamic University Malaysia |
Kuala Lumpur, Malaysia
mumtazalie@iiu.edu.my

Prof. Dr. İsmail BARDHİ

Dean School of Islamic Theology of
Skoplje, ABD
i_bardhi@yahoo.com

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

Ankara University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
ozafsar@ankara.edu.tr

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6165-4401

Dr. Andreas Georke

Edinburgh University | Center of Islamic
and Middle Eastern Studies
a.georke@ed.ac.uk
ORCID: 0000-0002-3241-2048

Dil Editörleri | Language Editors

İngilizce Dil Editörü | English Editor

Assist. Prof. Serkan UÇAN
İstanbul Medeniyet University | Faculty of
Education Department of Curriculum
serkan.ucan@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3639-3171

Arapça Dil Editörü | Arabic Editor

Lecturer Emre İLBARS*
Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8359-8364
(*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

Yazım Editörleri | Spelling Editors

Lecturer Emre İLBARS*

Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8359-8364
(*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

Lecturer Ayşe BEYAZYÜZ

Near East University | Faculty of Theology
Department of Qur'an and the Science of
Recitation
ayse.beyazyuz@neu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6219-8831

Res. Assist. Abdullah DENİZHAN

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
abdullah.denizhan@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6219-8831

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Lecturer Meryem SEZGİN

Near East University | Faculty of Theology
Department of Qur'an and the Science of
meryem.sezgin@neu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5756-4195

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editorial Yetkili

Ad Soyad: Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

E-posta: is.tem@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Etik Editörü

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

ROR ID: 02x8svs93

Crossref: 10.32955/neu.istem

E-posta: is.tem@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen is.tem@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan is.tem@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes

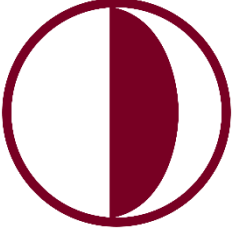


Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

The Journal of Near East University Islamic Research Center has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021

Diğer Ulusal ve Uluslararası Dizinler | Other National and International Indexes





Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X / 2687-4148

İçindekiler

Cilt/Sayı: 10/1

30 Haziran 2024

Table of Contents

Wolume/Issue: 10/1

30 June 2024

Araştırma Makaleleri | Research Articles

1-23

Doktora Öğr. Kübra Çolak – Ar. Gör. Sümeyra Turan

David Hume’da Kendilik İnşasında Öteki’nin Yeri

The Place of the Other in the Construction of Self in David Hume

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.01>

24-46

Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet Fatih Özerol

Teşbih ve Tecsim Anlayışları Üzerine Mülâhazalar

Considerations on the Understandings of Simulation and Embody

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.02>

47-69

Dr. Öğrt. Üyesi Ramazan Çelik

Safâyi’nin Şerhü’l-İslâmî’n-Nûrânî’sinin Yeni Bir Nüshası: Mu’cizât-ı Ahmediyye

A New Copy of Safâyi’s Sharh Al-Islâm Al-Nûrânî: Mu’cizât-ı Ahmediyya

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.03>

70-92

Dr. Öğrt. Üyesi Akif Yıldırım

Tefsire Dâir Rivâyetlerin Sosyal Epistemoloji’de Bilgi Değeri

The Knowledge Value of Narratives on Tafsir in Social Epistemology

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.04>

93-121

Dr. Öğrt. Üyesi Hatice Polat

Mütekehillere Göre Zamanın Varlığı ve Mahiyeti Meselesi

The Issue of the Existence and Nature of Time According to Mutakallims

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.05>

122-141

Dr. Öğrt. Üyesi Abdullah Özkan

Social and Spiritual Diseases and Their Solutions According to Mehmed Ali Aynî

Mehmed Ali Aynî’ye Göre Sosyal ve Bireysel Hastalıklar ve Çözümleri

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.06>

142-166

Dr. Öğrt. Üyesi Naim Hank – Doç. Dr. Sultan Şimşek

Endülüs Arap Edebiyatında Edebu'l-İstisrah Kavramı ve Gelişim Seyri

Edebu'l-İstisrah Concept and Its Course of Development in Andalusian Arabic Literature

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.07>

167-193

Dr. Öğrt. Üyesi Hüseyin Halil

Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Usûl-i Hamse Düşüncesi

The Thought of Usûl-i Hamse in Hâkim al-Jushamî's Tafsîr

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.08>

194-236

Dr. Mustafa Yavuz

Meşihat Arşivi Müftü Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl ve Sonrası Kastamonu Müftüleri (1218-1342/1804-1924)

According to Mufti Books, Mufti of Kastamonu in the XVIIIth Century and After (1218-1342/1804-1924)

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.09>

237-263

Dr. Öğrt. Üyesi İbrahim Türk

Türk İşleri Komisyonu Ara Raporuna İslam Aile Hukuku Açısından Eleştirel Bir Bakış

A Critical Review of The Interim Report of The Turkish Affairs Committee from The Perspective of Islamic Family Law

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.10>

264-284

Doç. Dr. Mustafa Kelebek – Uzm. Öğr. Gör. Emre İlbars

Cahiliye Dönemi Araplarında Hukukun Kaynağı Problemi

From Historical Mary to Mary of Faith: Theological Transformations in the Cult of Mary

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.11>

285-321

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

Hız. Muhammed Dönemi Vergi Nitelikli Mali Uygulamalarının Vergi Hukukunun Genel İlkeleri Açısından Değerlendirmesi

An Evaluation of the Fiscal Practices Resembling Taxation during the Era of Prophet Muhammad in the Light of the General Principles of Tax Law

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.12>

322-348


Doktora Öğr. Büşra Taşkan

Türkiye ve Malezya'daki Okullarda Din Eğitimi Dersinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi

Comparative Examination of Religious Education Course in Schools in Türkiye and Malaysia


<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.13>

David Hume'da Kendilik İnşasında Öteki'nin Yeri

Kübra Çolak (Sorumlu Yazar) |  0000-0002-6372-2620 | kubracolak00@gmail.com

Öğretmen; Doktora Öğrencisi | Millî Eğitim Bakanlığı; İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46; 03a5qrr21

Sümeyra Turan |  0000-0002-8381-7539 | skoksal@nku.edu.tr

Araştırma Görevlisi | Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü | Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Öz

Bu çalışma, Aydınlanma dönemi filozofları arasında önemli bir yere sahip olan David Hume'un kendilik inşasına dair ortaya koyduğu görüşleri incelemeyi amaçlamaktadır. Filozofun temel amaçlarından birisi, ampirist geleneğe uygun olarak, insan doğasını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Diğer bir deyişle Hume, insan doğasını gözlem ve deneyimlere dayalı bir şekilde izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda düşünür, öncelikle insan zihninin temel çalışma prensiplerini ele alır. Ardından bu prensipler doğrultusunda bir varlık olarak insanın duygu durumlarına dair genel bir yaklaşım ortaya koyar. Bu yaklaşıma göre duygular, nesne ve nedene ihtiyaç duyar. Bu nesne benlik; neden ise zihnin her türlü niteliğidir. İnsan zihni, deneyimlerin bir ürünü olarak şekillenir ve bu deneyimler, insanın kendiliğini oluşturan temel taşlardır. Hume'a göre, insanın duygusal yaşamı da bu deneyimlere dayalıdır. Duygusal deneyimler, nesnelere ve nedenlere bağlıdır, yani insanın iç dünyası ve kimliği dış etkenlere bağlı olarak gelişir. Öncelikle insanın kendisine ait duygular, sevinmesi veyahut üzülmesine sebep olur. Akabinde ise insanın bunları gören bir ötekine ihtiyacı olacaktır. Bunun nedeni de insanın toplumsal bir varlık olmasıdır ve kendilik inşası da ancak öteki'nin varlığıyla anlamlı hale gelecektir. Nitekim insan, eylemlerinde sosyal çevresini göz önünde bulundurur. Diğer bir deyişle kendiliğin inşasında insanın sosyal çevresini oluşturan öteki, güçlü bir zemine sahiptir. İnsanın duygularına ötekinin duyguları eşlik etmediğinde bu duygular da etki gücünü kaybedeceklerdir. Dolayısıyla insanın öteki'lere ihtiyacı vardır. Buradan hareketle çalışmada Hume'un düşünce dünyasında duygular ve duygulara bağlı olarak inşa edilen kendilikte ötekinin yeri ve önemi incelenecektir. Özellikle sevgi ve gurur duyguları ile bunların karşıtları üzerinden konu ele alınacaktır. Zira Hume, sevgi ve gurur gibi olumlu iki duygu ve bunların karşıtları olan nefret ve kendini küçük görme duygularının, insanın kendiliğini belirlediğini ve diğer insanlarla olan ilişkisini şekillendirdiğini düşünür. Bir kişi tek başına sevgi veya nefret duygusunu hissedemez; aynı şekilde bir şeyden gururlanmak veya kendini küçük görmek de mümkün değildir. İnsanın sahip olduğu şeylerin yanı sıra, başkalarının bu şeylere yönelik düşünceleri de önemlidir. Zira Hume'a kadar olumsuzlanan gurur gibi bir duyguya olumlu bir anlam yüklenerek yeniden bir anlam inşasına girişilmesi

incelemeye değer bir husustur. Şayet başkalarının düşünceleri bu denli önemliyse gurur, benliği olumlayıcı bir etkiye de sahiptir. Buradan hareketle bu çalışmamızda söz konusu bu olumlayıcı etkinin kişinin erdemli bir benlik tesis etmesindeki yerini de belirlemeye çalışacağız. Diğer bir deyişle gurura yüklenen olumsuz düşünceler bir kenara bırakılarak, bu duygunun erdemli bir ben üretmedeki yeri ve edeme teşvik etmedeki gücü incelenecektir. Diğer yandan insanı erdemli olmaya sevk edecek duyguların başında sevgi ve nefret gelir. Nitekim insan ötekiler tarafından sevilme ve benimsenmek ister; bu noktada duyguların da birbiriyle olan bağı açığa çıkmaktadır. Öyle ki bir tarafta gurur, erdemli olmanın aracı olmakta, diğer tarafta insan sevgi duygusu için gururdan faydalanmaktadır. İlk bakışta paradoks gibi görünen bu durumun erdem üretmesi ve bunun kendilikle olan bağı çalışmamızın temel meselesidir. Söz konusu mesele, Humecu bir yaklaşımda duyguların erdemli bir kişilik ve kendilik inşasındaki rolünü ele alarak, bunun diğer insanlarla(öteki) olan ilişkisi üzerinden irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler


Felsefe Tarihi, David Hume, Gurur, Sevgi, Kendini Küçük Görme, Nefret, Kendilik.

Atıf Bilgisi

Çolak, Kübra – Turan Sümeyra. “David Hume’da Kendilik İnşasında Öteki’nin Yeri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 1-23.
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.01>


Geliş Tarihi	21.09.2023
Kabul Tarihi	27.03.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar Kübra ÇOLAK tarafından araştırma, çerçeve belirleme, yazım aşamaları gerçekleştirilirken, ikinci yazar Sümeyra TURAN tarafından literatür tarama, revizyon ve yazım aşamaları gerçekleştirilmiştir.
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.

The Place of the Other in the Construction of Self in David Hume

Kübra Çolak (Sorumlu Yazar) |  0000-0002-6372-2620 | kubracolak00@gmail.com

Teacher; PhD Student | Ministry of National Education; İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences | İstanbul, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46; 03a5qrr21

Sümeýra Turan |  0000-0002-8381-7539 | skoksal@nku.edu.tr

Research Assistant | Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences | Tekirdağ, Türkiye

ROR ID: 01a0mk874

Abstract

This study aims to analyze the views of David Hume, a prominent figure among Enlightenment philosophers, on the construction of the self. The philosopher's primary goal is to comprehend and elucidate human nature within the empiricist tradition, relying on observation and experience. In other words, Hume aims to explain human nature based on observation and experience. For this purpose, the philosopher first deals with the basic working principles of the human mind. Then, in line with these principles, he presents a general approach to human emotions as a being. According to this approach, emotions need an object and a cause. This object is the self; the cause is all kinds of qualities of the mind. The human mind is shaped as a product of experiences, and these experiences are the cornerstones of the human self. According to Hume, human emotional life is also based on these experiences. Emotional experiences depend on objects and causes, that is, the inner world and identity of man develop depending on external factors. Firstly, one's own emotions cause one to be happy or sad. Subsequently, the human being will need an "other" who recognizes them. The reason for this is that man is a social being and the construction of the self will only become meaningful with the existence of the other. Human beings consider their social environment in their actions. In other words, the other, which constitutes the social environment of the human being, has a strong basis in constructing the self. When the emotions of the human being are not accompanied by the emotions of the other, these emotions will lose their power of influence. Therefore, human beings need others. From this point of view, this study will examine the place and importance of the other in Hume's thought on emotions and the self-constructed depending on emotions. In particular, the subject will be discussed through the emotions of love and pride and their opposites. Hume thinks that two positive emotions such as love and pride and their opposites, hatred, and humility determine the self and shape one's relationship with other people. A person cannot feel love or hatred on his own; likewise, it is impossible to be proud of something or despise oneself. In addition to the things one possesses, the opinions of others about these things are

also important. The fact that an emotion such as pride, which was negated until Hume, is given a positive meaning and new construction of meaning is a matter worth examining. If the opinions of others are so important, pride also has a self-affirming effect. Therefore, in this study, we will try to determine the place of this affirmative effect in the establishment of a virtuous self. In other words, by leaving aside the negative thoughts attributed to pride, the place of this emotion in producing a virtuous self and its power to encourage virtue will be examined. On the other hand, love and hatred are the primary emotions that will lead people to be virtuous. People want to be loved and adopted by others; at this point, the interconnectedness of emotions is revealed. Such that, on the one hand, pride is the means of being virtuous, and on the other hand, people utilize pride for the feeling of love. The main issue of our study is the production of virtue in this situation, which seems like a paradox at first glance, and its connection with the self. The issue in question will be analyzed through its relationship with other people by considering the role of emotions in the construction of a virtuous personality and self in a Humean approach.

Keywords

History of Philosophy, David Hume, Pride, Love, Humility, Hatred, Self.

Citation

Çolak, Kübra – Turan Sümeyra. “The Place of the Other in the Construction of Self in David Hume”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 1-23. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.01>

Date of Submission	21.09.2023
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	While the research, framework determination and writing stages were carried out by the corresponding author Kübra ÇOLAK, the literature scanning, revision and writing stages were carried out by the second author Sümeyra TURAN.
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
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

Çağımızda kendini gerçekleştirme, bireysel gelişim, kendilik inşası gibi kavram ve konular özellikle psikoloji ve felsefede oldukça yoğun şekilde işlenmektedir. Kendini inşa etme eylemi ve bunu destekleyen diğer kavramlar, kişinin kendine dair tasavvurunun oluşumuna katkıda bulunur. İnsanın kendine dair tasavvur geliştirmesi ise kendisini öteki'nden ayırt edeceği bilinç sayesinde gerçekleşmektedir. Bireyin kendi benliğiyle ilgili farkındalığı, insan öznelliğinin temel yapı taşlarından birini oluşturmaktadır. Bu farkındalık, bireyin kendi varlığına dair bilincini içerir ve bu bilinç temelinde eylemlerini şekillendirir. Kendilik bilinci, Fransız, Alman ve İngiliz felsefesinde olduğu gibi, aynı zamanda İslam düşünce geleneğinde de ahlaki davranışın temellendirilmesi bağlamında ele alınmıştır. Bu konuya olan ilgi, modern düşüncenin etkilerini hala barındıran kavramsal çerçevelerle şekillenmiş olup, günümüze kadar süregelmiştir. Kendilik bilinciyle ilgili geniş bir literatür mevcut olup, bu alandaki çalışmaların analizi, bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Ancak özetle literatürde, bireyin kendilik bilinci üzerindeki etkilerini, kültürel ve toplumsal faktörleri, tarih boyunca evrimini ve felsefi düşüncelerdeki çeşitli yaklaşımları inceleyen bir dizi önemli çalışma bulunduğunu söylememiz mümkündür.¹

Toplumsal bir varlık olan insanın kendini inşa edebilmesi için öteki'nin varlığı gereklidir. Zira insan, içerisinde bulunduğu sosyal çevreyi göz önünde bulundurarak eylemlerini gerçekleştirir. Kendilikle öteki arasındaki ilişki sıradan değil, aksine entelektüel ve felsefi derinliği haiz çok yönlü bir yapıya sahiptir. Aydınlanma filozoflarından David Hume (1711-1776), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı baş yapıtında, her bilimin insan doğasıyla bir ilişkisi olduğunu, insandan uzak görünen Matematik, Fizik ve Doğal Din'in dahi bir şekilde insan bilimine bağlı olduğunu ve hepsinin yolunun insanı tanımaktan geçtiğini belirtir.² Ayrıca kendilik algısında duyguların önemini şu şekilde anlatır:

Benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olur-sam, her zaman sıcaklık; ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel

¹ Efil Şahin, "Kendini 'Öteki'nde Fark Etmek: Ben-Öteki İlişkinin Felsefi Uzantıları", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2016), 51-66; Enes Dağ, "Spinoza'nın Bilinç Teorisi: 'Fikrin Fikri', Bilinçte Derece Farkları Ve 'Kendilik Bilinci'", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 885-920; Ayşe Gül Çıvgın, "Locke'da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç Ve Hafıza", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/2 (Eylül 2019), 374-390; Zübeyir Ovacık, "İbn Sînâ Ve Descartes'da Zihnin Kendini İdraki Olarak Ben İdraki" *Ekev Akademi Dergisi* 6 (2016), 713-728; Ramazan Turan – Sümeyra Turan, "Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcçe'nin Tedbîrî'l-Mütevahhid Kavramı İle F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022), 175-194; Nazım Sarıkaya, "Hegel'in Kendilik Bilinci Kavramıyla Komediye Yönelik Okuma Modeli", *Tiyatro Eleştirmenliği Ve Dramaturji Bölümü Dergisi* 36 (2023), 63-90; Emrullah Kılıç, "İskoç Aydınlanmasında "Ben ve Başkası" İlişkinin Yeni Düzeni: Nezaket", *Felsefe Dünyası* 77 (2023), 112-139.

² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020), 12.

algısına çarparım. Hiçbir zaman benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem.³

İnsan doğasını anlama konusunda önemli bir yere sahip olan duygular, öteki olmaksızın açıklanamayacaktır.⁴ Duygularımız yalnızca psikoloji için değil, aynı zamanda metafizik ve etik gibi temel felsefi alanlar açısından da önemlidir. Kendiliği ve kimliği oluşturmada önemli bir yeri olan duyguları ve onların nasıl oluştuğunu kavramak, kendiliği inşa etme sürecinin nasıl gerçekleştiğine de ışık tutacaktır.

Hume, gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret gibi duygulara odaklanarak, kendimiz ve başkaları hakkında oluşturduğumuz anlayışları açıklamak için bu duyguların gerekliliğine vurgu yapar. Ve bu duyguları insan ilişkilerinin derinliklerine inerek, duygusal etkileşimlerin anlamını geniş bir bağlamda değerlendirir.⁵ Buradan hareketle çalışmada Hume'un düşünce dünyasında duygular ve duygulara bağlı olarak inşa edilen kendilikte ötekinin yeri ve önemi ele alınacaktır. Ötekiyle olan bu ilişki ele alınırken Hume'un, kendisine kadar olumsuz olarak görülen gurura olumlu bir anlam yüklemiş olması dikkat çekicidir. Şayet başkalarının düşünceleri bu denli önemliyse gurur, benliği olumlayıcı bir etkiye de sahiptir. Bu makalede bu olumlayıcı etkinin kişinin erdemli bir benlik tesis etmesindeki yeri önemli bir zemin teşkil etmektedir. Diğer bir deyişle gurura yüklenen olumsuz düşünceler bir kenara bırakılarak, gururun erdemli bir ben üretmedeki yeri ve erdeme teşvik etmedeki gücü incelenecektir. Aynı şekilde sevgi ve nefret de insanı erdemli olmaya itecek olan duygulardır. Nitekim insan ötekiler tarafından sevilme ve benimsenmek ister. Dolayısıyla bu makalede Humecu yaklaşımda duyguların erdemli bir kendilik inşasında oynadığı kilit rol ve bunun diğer insanlarla yani ötekiyle olan ilişkisine yer verilecektir. Bu minvalde çalışma öteki, sevgi ve gurur üzerinden erdemli bir kendilik inşasıyla şekillenecektir.

Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'e atfen insanın tabiatı itibarıyla yalnız yaşamaya uygun bir varlık olmadığının aksine toplumsal bir varlık olduğunun altı çizilir. İnsanın toplumsal varlık olduğu önermesi sadece ilk çağ ve orta çağda değil yeni ve yakınçağda da birçok düşünür tarafından kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında insanın iyi-kötü olmasının zemininde de toplumsal bir varlık olması önem kazanmaktadır. Nitekim insanın tek başına iyi ve yahut kötü olması beklenemez. Bu iyilik ve kötülüğün etkilediği bir şeye daha ihtiyacı olacaktır. Nitekim eylem olmadan erdem olamaz, başkası yokken de anlamlı bir eylem gerçekleştirmek mümkün olmaz. Söz gelimi bir insanın cömert olabilmesi için hem malı olmalı hem de malını infak edeceği/eylemde bulunacağı başkalarının varlığı olması gerekir. Bunların var olması ise insanın nihai mutluluğu için önem arz etmektedir. Aynı şekilde davranış ve tavırları ancak başkasına karşı olduğunda anlam kazanacaktır.

³ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 174.

⁴ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 225.

⁵ Donald Cameron Ainslie, Self, Sympathy, And Society In Hume's Treatise Of Human Nature (Pensilvanya: University Of Pittsburgh, Faculty Of Arts And Sciences, Doktora Tezi, 1996), 106.

Kendi başına kaldığında ise bunların bir önemi olmayacaktır. Nitekim zaten kimsenin kalbini kıramayacak, kimseye karşı hata ve kusurda bulunamayacak, başkalarıyla ilişkisinde bir acıyla karşılaşmayacaktır. Bununla birlikte insan tabiatı gereği yardımlaşmaya, dayanışmaya muhtaçtır. İnsan diğerleriyle birlikte işlerini yürütebilir ve kendisinin yapamayacağı şeyleri başkası aracılığıyla tedarik edebilir. Hal böyleyken yalnız kaldığında yine bunlara ihtiyacı olacaktır. Bu konuda insanlığı, bir bedene benzetirler.⁶ Nasıl ki bir beden organların tam ve sağlıklı olmasıyla yaşamını idame ettirebilirse aynı şekilde insanlar da birbirlerinin ihtiyaçlarına yardımcı oldukları takdirde sağlıklı bir beden gibi olup yaşamlarını idame ettirebilirler. Ayrıca insanın hatalarını bilebilmesi için de başkalarına ihtiyacı vardır. Özellikle iyi bir arkadaşın ilk görevi, dostunun kusurlarını kendisine söylemek ve onlardan kurtulması için yardım etmektir. Aynı şekilde insanlar arasında sevginin varlığı da adaletin yerini tutar. Nitekim sevginin olduğu yerde insanlar birbirlerine zaten adaletli davranacaklardır. Bununla birlikte bazı düşünürlerin insan kelimesinin kökeninde unutmak değil, ünsiyet olduğunu söylerler.⁷ Bunun temelinde ise yine toplumsallık ve sevgi yer almaktadır. Ayrıca toplumdaki kötü insanların bile insana katacak çok şeyi olabilir. Söz gelimi tahammül etmek, sabretmek, tecrübe kazanmak veya aynı kötü davranışı yapmamak gibi. Ayrıca insan, toplumdaki uzaklaşsa dahi toplumun ona verdiği birikimden uzaklaşmaz. Bu birikim dil ya da toplumun eskiden beri getirdiği tecrübeler gibi daha soyut şeyler olabileceği gibi, kendisinin yapamayacağı maddi şeyler de olabilir.

Türkçe literatürde yapılan çalışmalar; duygu-düşünce ilişkisinin insan doğasında temellendirilmesi, kendiliksiz bilincin imkanı, kendilik ve zaman idelerinin uzlaştırılması, Hume'un insan doğası anlayışı, insan doğasının evrenselliği temelinde ahlak problemi ve sevgi ve nefretin deneysel olarak araştırılması gibi konuları ele almaktadırlar. Bu çalışmanın çıkış noktası ise erdemli bir benlik tasavvurunda ötekine duyulan ihtiyaç ve bu ihtiyacın şekillenmesinde gurur ve sevgi gibi duyguların kapladığı yeri incelemektir. Yaptığımız literatür taramasında meselenin bu yönüyle ele alındığı Türkçe bir esere rastlamamış bulunuyoruz. Dolayısıyla çalışmamız bu yönüyle Türkçe literatüre mütevazı bir katkı sağlayacaktır.

David Hume, insan zihninin tüm algılarını *izlenim* ve *tasarım* olarak ikiye ayırır. Düşünür, zihinde imgesi güçlü olan algılara *izlenim*, daha soluk/zayıf olan algılara ise *tasarım* adını verir. Dolayısıyla izlenim ve tasarım arasındaki fark, algılanmalarındaki kuvvet ve canlılık derecesinde yatmaktadır.⁸ Ayrıca Hume'a göre algılarımızın birbiriyle kurduğu ilişki rastlantısal değildir. Nitekim algılarımız benzerlik, zaman-mekan sürekliliği ve neden-sonuç olmak üzere üç nitelikle birbirine bağlanır.⁹ Hume, bilginin kaynağı konusunda

⁶ Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, Çev. Seyfi Say, (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2012).

⁷ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasri*. (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 252-253.

⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 17.

⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 22.

deneyci teoriyi ve Berkeleyci anlayışı kabul etmektedir.¹⁰ Bu açıdan bakıldığında Hume için izlenimler dış duyum ve iç duyum izlenimi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, “ruhta bilinmeyen nedenlerden” ikincisi ise büyük ölçüde tasarımlardan türetilmektedir. Tasarımlardan türetilen iç duyum izlenimleri, duyulara çarparak sıcak-soğuk, zevk-acı gibi şeyleri algılamamızı sağlamaktadır. Zihnimiz bu izlenimlerin, ortadan kaybolduktan sonra zihinde kalan ve tasarım adı verilen bir suretini çıkarmaktadır.¹¹ Roderick Milton Chisholm (1916-1999), Hume'a ait bu tasnifin genel bir deneyim değil yalnızca kişisel bir deneyim olduğunu ifade ederken Robert Jerold Clack ise, bu deneyimlerin bireysel tecrübe olduğunun altını çizmektedir.¹²

Düşünür tüm bu tasnifin neticesinde ulaştığı duygu dünyasında bize insanın doğasının nasıl gerçekleştiğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Duygu dünyasını inşa ederken en temel paradigmatik yaklaşımın temelinde öteki kavramının temellendirilmesi yatmaktadır. Her ne kadar Chisholm ve Clack gibi düşünürler, Hume'a ait yukarıdaki tasnifin genel bir deneyimden öte yalnızca kişisel bir deneyim olduğunu ifade etse de kendilik bilincine dair ortaya koyduğu teoride ötekinin temellendirilmesinin anlaşılması ancak bu tasnif üzerinden mümkündür. Bu nedenle çalışmamızın birincil amacı halen etkinliği devam eden bu tasnife dayalı kendilik bilincinin öteki üzerinden nasıl temellendirildiğini göstermek; ikincil amacı ise konunun salt bir psikoloji alanı dışında teorik felsefe ve etik bağlamında kayda değer bir yerinin olduğunu göstermektir.

Çalışma üç temel bölüm içermektedir.: Duygular, Hume'un Deneyleri, Kendilik İnşası'nda Öteki'nin Yeri. Duygular başlığı altında sevgi, gurur ve bunların nedenleri; ikinci başlık altında Hume'un yaptığı deneylerle bu duygular ve ötekiyle olan ilişkiyi açığa çıkarması; üçüncü başlık altında bunların geçiş gösterdiği ötekiyle ilişki ve bu ilişkinin neticesindeki erdemli bir kendilik inşası konu edinilecektir.

1. Duygular

Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik* adlı eserinde Hume için iki çift duygunun temel olduğunu şu şekilde açıklar: “Hoş ya da tatsız duygu, ben idesini ürettiğinde kibir ve alçakgönüllülük, bir başkasının idesini ürettiğinde ise sevgi ve nefret.”¹³ Bütün insanlarda bulunan bu duyguların tanımları ve ne şekilde ortaya çıktıklarına dair genel bir kabulün bulunmadığını söyleyen Hume, gurur-kendini küçük görme ile sevgi-nefret arasında büyük bir benzerlik bulunduğundan bahseder. Söz konusu benzerliği Hume şu şekilde ifade eder:

¹⁰ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî Ve David Hume'da Nedensellik Ve Mucize* (İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011), 109.

¹¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 20-21.

¹² R. Jerold Clack, “Chisholm And Hume On Observing The Self”, *Philosophy And Phenomenological Research* 33/3 (1973), 341.

¹³ Gilles Deleuze, *Ampirizm Ve Öznellik*, Çev. Ece Erbay (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021), 145.

Gurur ve kendini küçük görmenin dolaysız nesnesinin benlik ya da düşüncelerinin, eylemlerinin ve duyularının yakından bilincinde olduğumuz kişinin kendisi olması gibi, sevgi ve nefretin *nesnesi* de tasarım, eylem ve duyularının bilincinde olmadığımız bir başka kişidir. Bu deneyimle yeterince açıktır. Sevgi ve nefretimiz her zaman bizim dışsal olarak algıladığımız bir varlığa yöneliktir; *öz-sevgiden* söz ettiğimiz zaman, bu doğru bir anlam ifade etmez ve ayrıca ürettiği duyumun bir arkadaş ya da eş tarafından uyarılan o narin heyecanla ortak hiçbir şeyi yoktur. Nefret açısından da durum aynıdır. Kendi hatalarımız ve budalalıklarımız tarafından küçük düşürülebiliriz; ama hiçbir zaman başkalarının incitmeleri dışında bir öfke ya da nefret duymayız.¹⁴

İnsandaki mükemmele ulaşma arzusu, gururu inşa eder. Kişinin güzelliği veya güzel olana sahip/yakın olması gururlanmasına; çirkinlik veya çirkin bir şeye sahip olmak ise kendini küçük görmesine yol açacaktır. O halde gurur ve kendini küçük görme için nesne ve nedene ihtiyaç vardır. Bunların nesnesi *benlik*, nedeni ise zihnin her türlü niteliğidir. Gurur ve kendini küçük görme, karşıt olmalarına rağmen nesnelere aynıdır: Ben. Kendimize ait olan duyguların az ve yahut çok üstünlük verici olmasına göre ikisinden birini hissederiz: “ya gururla neşeleniriz ya da kendimizi küçük görüp kederleniriz.” Diğer bir deyişle Hume’a göre tutkuların uyarılması, her zaman benliğin göz önünde tutulmasıyla mümkündür. Hume, gururun nedenlerinden bazılarını ise şöyle sıralar: Ülke, aile, çocuklar, ilişkiler, zenginlikler, evler, bahçeler, atlar, köpekler, giysiler, güzellik, güç, çeviklik, beceri, ustalık, iyi bir çevre, zekâ, sağduyu, irfan, cesaret, adalet ve dürüstlük.¹⁵ Bunlar olumlu olduklarında hem gurura hem de hazza yol açarken, olumsuz olmaları ise hem kendini küçük görmeye hem de acıya yol açacaktır. Yani hoş bir duygu veren ve benlikle ilişkili olan tutkular gururu, rahatsız edici olanlar ise kendini küçük görmeyi ortaya çıkarır. Söz gelimi bize ait güzel bir ev haz ve hoşnutluk aracılığıyla gurur üretirken, kaza sonucu bu evin çirkinleşmesi acı vererek kendini küçük görmeyi üretecektir.¹⁶

Sevgi ve nefret duygularına geldiğimizde ise Hume bu tutkuların tanımını yapmanın mümkün olmadığını öne sürer. Zira bu tutkular herhangi bir karışım veya bileşim olmadan yalın bir izlenim üretirler. Ayrıca bu tutkular genel duygu ve deneyimimiz sayesinde yeterince bilindiği için de onların doğa, neden ve kökenlerinin betimlenmesi Hume zaviyesinden bakıldığında gereksiz bir çaba olacaktır.¹⁷ Akıl, insanda bir obje hakkında sevgi ya da nefret tutkusunu oluşturmaktadır.¹⁸ Düşünüre göre tutkunun nesnesi dendiğinde benliğimize ilişkin algı kastedilirken; tutkunun nedenlerinden kasıt ise onu uyaran etmendir.¹⁹

¹⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 225.

¹⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 192-194.

¹⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 199.

¹⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 224-225.

¹⁸ Mustafa Yıldırım, “David Hume’un Ahlak Felsefesi”, *Felsefe Dünyası* 3 (Mart 1992), 67.

¹⁹ Erol Taşkın, *David Hume’da İnsan Doğası* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Sevgi ve nefret tutkularının nesnesi bir başka kişi iken, gurur ve kendini küçük görmenin nesnesi ise benliktir. Ayrıca Hume'a göre nesne, tutkuların nedeni değildir. Bir başka ifade ile nesne, tek başına tutkuları uyarmak için yeterli değildir. Dolayısıyla sevgi ve nefret tutkuları göz önüne alındığında, nesneden farklı bir nedenin varlığı zorunlu olmaktadır. Hume'a göre sevgi ve nefretin nedenleri çok çeşitlidir. Erdem, bilgi, zeka, sağduyu, iyi huy gibi nitelikler sevgi ve saygı üretirken, karşıt nitelikler ise nefret ve kendini küçük görmeyi üretmektedir. Hume, bedensel başarıların ve dışsal üstünlüğün ve bunların karşıtlarının da sevgi ve nefret tutkularına yol açtığını ifade etmektedir.²⁰

Hume'un bu ifadeleri birini nedensiz sevmemizin mümkün olup olmadığı sorusunu zihnimize getirmektedir. Bir insanı yahut da bir nesneyi sevmemizin muhakkak bir nedeni var mıdır? Nedensiz sevmek mümkün müdür? şeklindeki sorulara Hume'un yanıtı elbette mümkün olmayacağı yönündedir. Ancak bir kişiyi veya bir nesneyi bedensel başarı ya da dışsal üstünlük sebebiyle seviyorsak, o halde o kişi veya nesne bu niteliğini kaybettiği anda sevmeyi durdurmamız gerekmektedir. Her ne kadar vakıya böyle olmasa da insanlar bedensel başarı ya da dışsal üstünlük sebebiyle sevdikleri kişi veya nesneyi bu niteliklerini kaybetse de sevmeye devam ederler. Ancak Hume zaviyesinden bakıldığında, bu durum, o kişiyi veya nesneyi sevmenin bizde bıraktığı etkiyi sevmemiz dolayısıyla mümkün görünmektedir. Aynı şekilde bir neden olmadan gurur da duyamayız. Bu noktada sevgi ve gurur arasındaki bağ da ortaya çıkmış olur. Nedensiz sevmeyiz çünkü bir şeyi sevmek için onunla gurur duyacak bir nedene ihtiyacımız vardır. Bu nedenler ortadan kalktığında devam eden o gururun yaşattığı etkilerdir. Diğer bir deyişle bizde bıraktığı gururun etkisinden dolayı hala sevmeye diğer tarafta da bu sevgiden dolayı da gurur üretmeye devam ediyoruzdur.

Hume için tutkuların nedeni ve nesnesi olmak zorundadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi nedenler birden fazla olabilmektedir. Fakat tutkuların benin dışında bir nesnesi vardır: öteki. Öteki ise kendilik inşasında güçlü bir zemin teşkil etmektedir. Bu çalışmada kendilik inşasını erdem üzerinden olumlu bir okuma ile ele almaktayız. Empirist geleneğin bir düşünürü olarak Hume, sevgi ve nefret konusundaki iddialarını yaptığı deneyler üzerinden açıklamakta ve böylece iddialarına bilimsel bir gerçeklik statüsü kazandırmaktadır. Kendilik inşasına değinmeden önce Hume'un ötekiyle ilgili ortaya koyduğu deneyleri ele almamız gerekmektedir.

2. Hume'un Deneyleri

Hume, ortaya koyduğu açıklamaların herhangi bir kuşkuya yer vermemesi için, deneylerle tutkuların doğasını izah etmeye çalışır. Bir empirist olarak oldukça kurgusal bir yaklaşım sergilese de, günümüz modern deneysel psikoloji ve psikiyatri için öncü nitelik taşıyan bu yaklaşımın oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Düşünür söz konusu bu

Doktora Tezi, 2018), 46.

²⁰ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 225.

deneylerin, bizatihi kendisiyle arasında herhangi türden bir dostluk veya düşmanlık ilişkisi olmayan biriyle yapıldığını varsaymaktadır. Deney esnasında kendisinin, gurur ya da kendini küçük görmenin nesnesi olurken, diğer kişinin ise sevgi ve nefretin nesnesi olduğunu belirtmektedir.²¹ Hume bu düşüncesini yaptığı sekiz deney ile ispatlamaktadır. Bu deneyler şu şekildedir:

Birinci deneye göre; kendisiyle arasında herhangi türden bir dostluk veya düşmanlık ilişkisi olmayan biriyle birlikteyken, herhangi bir tutku durumunun aralarında olmadığı bir nesne, sözgelimi bir taş yerleştirilmesi durumunda, bu nesne veya taş dört tutkudan (gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret) hiçbirini oluşturmayacaktır. İkinci deneye göre; her iki ilişkiden de yoksun bir nesne tutku oluşturamayacağı için nesneye ilişkilerden yalnızca biri verilmektedir. Ancak, nesne ile kişi arasında bir bağlantı olmadığı için bu durumda da dört tutkudan hiçbiri oluşmayacaktır. Hume bu durumu şu şekilde ifade eder: “Tutkudan bağımsız olarak bir acıya ya da bir hazza neden olmayan önemsiz ya da sıradan bir nesne, hiçbir zaman özelliği ya da diğer ilişkileri yoluyla gurur ya da kendini küçük görme, sevgi ya da nefret duygularını üretmeyecektir.” Üçüncü deneyde; tasarımların ilişkisinin tek başına bu duyguları oluşturamayacağını söyleyerek deneye başlayan Hume, hoş veya rahatsız edici olsa da bir ilişki bağı olmayan bir nesnenin durumunu incelemektedir. Hume’a göre bu nesnenin, ilişkilerden sadece birini taşıdığı için yerleşik bir tutku çıkarması mümkün değildir. Dördüncü deneyde; bir nedenin varlığının zorunluluğundan dolayı aklın, deney olmaksızın “çifte bir ilişkisi olan her şeyin zorunlu olarak bu tutkuları uyarması gerektiğine ikna” edebileceği düşüncesiyle nesne olarak erdemi seçen Hume, erdemle benlik arasında bir ilişki kurmaktadır. Hume bu deneyde, erdemin “çifte bir ilişkisi olduğu” gurur tutkusunu oluşturduğu sonucuna varmaktadır. Hume, beşinci deneyinde; nesnelere ve tutkulara farklı konumlara yerleştirmekte ayrıca karşısındaki kişiyle de arasında bir kardeşlik/baba-oğul/ dostluk türünden bir bağ olduğunu varsaymaktadır. Bu durumda deney yapıldığında ise izlenimin hoş ya da rahatsız edici olmasına göre izlenimin nedeni olan kişiye yönelik sevgi veya nefret tutkusu oluşmaktadır. Altıncı deneyde, deneyi tersine çevirerek kanıtlarını güçlendiren Hume, bir kişide gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret tutkularının, kendisine yakın olan birinin erdem ya da erdemsizliği ile oluştuğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Hume, kişinin kendi erdem veya erdemsizliğinin bu tutkulara sebep olmayacağını altını çizmektedir. Hume düşüncesini güçlendirmek için yedinci deneye geçer. Bu deneye göre hissedilen duygular, sadece kendi sınırları içinde kalmaz, çoğu zaman sevilen ya da nefret edilen kişinin etrafındaki ilişkilere, dostluklarına da yayılır. Diğer bir deyişle bir kişi ile yaşanan olay, onun etrafındakilere karşı da sevgi ya da nefret duygusuna geçiş yaptırabilir. Son olarak Hume, sekizinci deneyde, “gurur ve kendini küçük görme nedeninin kendisi bir başka kişiye yerleştirildiği zaman bir

²¹ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 227.

kuraldışına izin vermeliyim” diyerek ayrıca bu kuraldışı olma durumunun bir açıdan kuralın doğrulanışı olduğunu vurgulamaktadır.²²

Dolayısıyla duygular, insan fiillerine motivasyon oluşturmada oldukça güçlüdürler. Toplumsal bağımlılık Hume'a göre kötülük, kıskançlık ve nefretten uzak, erdemle yönetilen ve olumlu sonuçlar üreten iyimserliği temsil etmektedir. Dolayısıyla başkalarının onayı bizi yıkıcı bir yola sokmaz, aksine kişilik üzerinde yapıcı bir etkisi vardır.²³ Erdem, başkalarının attığı değere kaçınılmaz olarak bağlıdır. Zira erdem, diğer insanların sahibini değerli kıldığını düşündüğü niteliklidir. Bu yüzden Hume'un erdemi gurur, kötülüğü ise kendini küçük görmeyle dönüşümlü olarak kullandığı söylenebilir.²⁴ Kişinin erdemlerini başkalarının fark etmesi hem onların saygısını hem de gururu garanti eder. Nitekim insan, başkalarından olumlu dönüş aldığı anda gururlanır.²⁵ Aynı şekilde, gururun nesne olarak bir benliğe sahip olduğunu da kabul ettiğimizde henüz *benim benliğim olmayan ama gelecekte o benliğe dönüşmeyi umduğum* hayali bir benliğe şahit oluruz. Bu anlamda gurur Hume'un nosyonunda, kişisel gelişim için güçlü bir yer teşkil etmektedir.²⁶ Bu noktada duyguların öteki ile etkileşimi neticesinde nasıl kendilik inşa ettiğini ele alabiliriz.

3. Kendilik İnşasında Öteki'nin Yeri

Ben, herhangi bir 'yabancı' nesneyle ilişkisiz olarak bir 'hiç'tir.²⁷ Zira öteki olmadan yaşanan zevkin hazzı azalır; acı ise öteki olmadan dayanılmaz hale gelir. Bundan dolayı gurur, hırs, merak, sevgi, nefret, intikam gibi tutkuların harekete geçirici ilkesi, duygudaşıktır (*sympathy*). Ötekinin duyguları ve düşünceleri olmadan bunların etkileri imkan zeminini yitirir: “Doğanın tüm güçleri ve unsurları tek bir insana hizmet etmek ve itaat etmek için bir araya gelsin; güneş onun emriyle doğsun ve batsın; deniz ve nehirler onun istediği gibi aksın ve yeryüzü onun için yararlı veya hoş olabilecek her şeyi kendiliğinden sağlasın; ona en azından mutluluğunu paylaşabileceği, saygısından ve dostluğundan zevk alabileceği bir kişi verene kadar o yine de mutsuz olacaktır.”²⁸ Diğer bir deyişle insan yeryüzünde tek başına kaldığında vahşi hayvanlardan korksa ya da bir şeylerin sevincini hissedebilse de kıskançlık, aşk ve gurur gibi tutkuların diğer benliklere ihtiyacı vardır; dolayısıyla bunlar sosyal tutkulardır ve toplumla bağlantılıdır. O halde denilebilir ki bu tutkular bir benlik değil, birden çok benlik içermek zorundadırlar. Aksi

²² Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 227-235.

²³ Lorraine Besser-Jones, “Hume On Pride-İn-Virtue: A Reliable Motive?”, *Hume Studies* 36/2 (2010),181.

²⁴ Philip A. Reed, “The Alliance Of Virtue And Vanity İn Hume's Moral Theory”, *Pacific Philosophical Quarterly* 93/4 (2012), 601.

²⁵ Reed, “The Alliance Of Virtue And Vanity İn Hume's Moral Theory”, 608.

²⁶ Enrico Galvagni, “Hume On Pride, Vanity And Society”, *Journal Of Scottish Philosophy* 18/2 (2020), 165.

²⁷ Annette Baier, “Hume's Analysis Of Pride”, *The Journal Of Philosophy* 75/1 (1978), 36.

²⁸ Marco Antonio Azevedo, “We Cannot Be Happy İn Solitude: Hume On Pride, Love And The Desire Of Others' Happiness”, *Ethic@ - An International Journal For Moral Philosophy* 17/1 (2018), 75.

takdirde bu tutkular sosyal bağlamın dışına çıkamaz ve birey, toplum olmadan gurur ve sevgi üretemez.²⁹

Duygudaşlık, bir bireyin davranışlarını gözlemleyerek bu davranışların arkasındaki zihinsel süreçlere dair bir düşünceyi çağrıştırmayı, ardından bu düşüncenin, gözlemci tarafından benzer bir duyguyu deneyimleyebilecek şekilde bir izlenime dönüştürülmesinden oluşan karmaşık bir fenomendir. Duygudaşlık, bireyler arasında duygusal empati ve anlayışın bir yansıması olarak kabul edilebilir, çünkü bir kişinin davranışlarını anlama çabası, gözlemcinin aynı veya benzer bir duygusal tepkiyi deneyimlemesini sağlar. Bu bağlamda, duygudaşlık, gözlemci ile gözlenen arasında duygusal bir bağ kurulmasına ve insanlar arasındaki sosyal etkileşimin derinleşmesine katkıda bulunan önemli bir süreç olarak değerlendirilebilir.³⁰ Hume'un perspektifine göre, duygudaşlık kavramı, bireyin kendi benliği ile diğerleri arasındaki benzerliklere dayanmaktadır. Dolayısıyla, kişi kendisiyle başkaları arasında genel bir benzerlik algıladığında, bu durum sadece nedensel bir çıkarımın sonucudur. Yani, birey, kendisi ile diğerleri arasında benzer özellikler, duygular veya deneyimler bulunduğu, bu benzerlikten hareketle duygudaşlık kurma eğilimindedir.³¹

Hume'un gurur ve kendini küçük görme konularındaki görüşlerini anlamak, varlığı ve kendiliği nasıl şekillendirdiğini anlamayı sağlayacaktır. Gururun doğası ve etkileri üzerine yaptığı açıklamalar, özellikle gururu sevinçten ayırmaya yönelik çabaları anlaşıldığında daha anlamlı hale gelir. Gurur temelde bireyin benliğine odaklanırken, sevinç bu tür bir özneye bağlı değildir. Gurur, bireyin kendisini öne çıkaran belirli niteliklere dayanır; bu nitelik, bireyin benliğinin tanımlanmasında önemli bir role sahiptir. Öte yandan sevinç belirli bir nesneye bağlı olmaksızın genel bir hoşnutluk duygusu oluşturur ve bireyin kendiliğiyle doğrudan ilişkilendirilmez. Hume'un vurguladığı bir diğer önemli nokta, gurur duygusunun öteki ile paylaşılan belirli bir özelliğe dayanmasıdır.³²

Başkalarının bize yönelik düşünceleri genellikle sempati temelinde şekillenir ve bu düşünceler, kendilik kavrayışımızın temelini oluşturur. Öteki'nin bizim eylem ve davranışlarımıza dair görüşleri, genellikle gurur duygusuyla bağlantılıdır ve bu duygu, kendilik algımızın oluşumunda etkili bir role sahiptir.³³ Başka bir deyişle, dışarıdan gelen değerlendirmeler ve bakış açıları, kimliğimizi inşa etme sürecimizde önemli bir faktördür.

²⁹ Galvagni, "Hume On Pride, Vanity And Society", 160-161.

³⁰ Anik Waldow, "Hume's Belief in Other Minds", *British Journal For The History of Philosophy* 17/1 (2009), 126.

³¹ Byoungjae Kim, "Hume On The Problem Of Other Minds", *British Journal For The History Of Philosophy* 27/3 (2019), 551.

³² Fred Wilson, *Body, Mind And Self In Hume's Critical Realism* (Heusenstamm, Almanya: Ontos Verlag, 2008), 481.

³³ Dan O'brien, "Sympathy, Self And Others", *Hume on the Self and Personal Identity*, Ed. Dan O'brien (İsviçre: Palgrave Macmillan, 2022), 140.

Bu bağlamda, toplumsal etkileşimlerin, ilişkilerin ve dışsal algıların, bireyin kendilik kavrayışını derinlemesine etkileyebileceği söylenebilir. Hume sevgi ve nefret ile gurur ve kendini küçük görme arasında bir ortak yan bularak bu tutkuların diğer tutkularından farklı olduğunu ifade eder ve bu tutkuların farklı türde bir nesneye sahip olmasına dikkat çekmektedir.³⁴ Bir tutkunun farklı bir nesneye sahip olması için dolaylı olması gerekir. Buradan hareketle Hume zaviyesinden bakıldığında gurur ve kendini küçük görmenin nesnesi benlik iken, sevgi ve nefretin nesnesinin ise başka bir kişi olmasının önemlidir.³⁵

Bu minvalde Hume sevgi ve nefretin nedeni ve nesnesini, bir başkasının niyetleri ve karakteriyle doğrudan ilişkilendirmektedir. Bir insanın karakteri yaşamı boyunca seçtiği eylemlerle belirlenmektedir. Eylemler, kişinin bir başkasını sevmesine veya ondan nefret etmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla birleşik bir benlik kavramı olmadan, Hume'un sevgi ve nefret argümanının temeli anlamsız ve hatta imkânsız kalacaktır.³⁶ Ayrıca başka herhangi bir şeyin böylesine güçlü bir tepkiyi ortaya çıkarmakta yetersiz kalacak olması sebebiyle sevgi ve nefret hissedilmesi bu ilişkiyi yönlendiren başka bir kişinin düşüncelerine bağlıdır. Başkalarıyla olan ilişkide hem bize karşı davranışları hem de kendi değerleri dolayısıyla ilişki kurma arzusu olduğu için bu davranışlarda asıl odaklanılması gereken ve ahlaki açıdan iyi-kötü olarak yargılanabilecek olan şey niyetlerdir.³⁷

Ayrıca Hume'un temel tutkular olarak gördüğü gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret, yaşamın gerçekliğini ve kaynağını oluşturmaktadır. Neden ve nesne arasındaki ayrımıyla kişisel tutkuları yeniden inşa etmesiyle Hume, hayatta gerçek ve mevcut olanın asla saf ya da tarafsız olmadığını; sevilen öteki ya da nefret edilen ötekinin varlığının gerekliliğine kapı aralamaktadır.³⁸ Bu noktada Paolo Guietti nefretin, tıpkı sevgi gibi, diğeriyle bir ilişki gerektirdiğini ancak bu sefer ilişkinin olumsuz bir duyumuyla birleşmek zorunda olduğunu belirterek , Hume'un dolaylı tutkular olan sevgi ve nefret ile iyilikseverlik ve öfkenin birbirinden ayırt edilmesi gerektiği düşüncesinin oldukça önemli olduğunu altını çizer.³⁹

Bunlardan farklı olarak ötekinin varlığıyla birlikte ötekiyle hissedilen duyguların kişinin daha erdemli, daha ahlaki bir kendilik inşasının zemininde güçlü bir yeri olduğunu da ileri sürüyoruz. Burada ise bu duyguları üreten nitelikler önem arz etmektedir. Nitekim

³⁴ Rachel Cohon, "Hume's Indirect Passions", *A Companion To Hume*, Ed. Elizabeth S. Radcliffe (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008), 164.

³⁵ Cohon, "Hume's Indirect Passions", 165.

³⁶ Christina Falceto, "Love And Hatred In Hum(E)An Nature", *Women In Philosophy Annual Journal Of Papers* 10 (2019), 8.

³⁷ Falceto, "Love And Hatred In Hum(E)An Nature", 5.

³⁸ Paolo Guietti, *David Hume's Philosophy Of The Passions* (Washington D.C.: The Catholic University Of America, Faculty of the School of Philosophy, Doktora Tezi, 1997), 19.

³⁹ Guietti, *David Hume's Philosophy Of The Passions*, 121.

Hume'a göre sevgi ve saygı ya da nefret ve küçümseme üreten nitelikler ortadan kalktığında bu tutkular da ortadan kalkacaktır. Hume bu durumu şu örnekle açıklamaktadır:

“Gösterişli bir sarayı olan bir prens bu sebeple insanlardan saygı görür: ilk başta sarayının güzelliği yoluyla, ikinci olarak ise onu kendisine bağlayan mülkiyet ilişkisi yoluyla. Bunlardan herhangi birinin ortadan kaldırılması tutkuyu yok eder; bu da açıktır ki, nedenin bileşik bir neden olduğunu ispatlar.”⁴⁰

Dolayısıyla Hume'a göre, gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefretin nedeninin bir kişi ile ilişkili olması zorunludur. Zira birer soyut kavram olarak erdem ve erdemsizlik, güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve fakirlik gibi nitelikler kendileriyle herhangi türden bir ilişkisi olmayanlarda sevgi ve nefret gibi tutkular üretemezler. Hume bu düşüncesini, insanların kişilik, deha ya da talih gibi özelliklerini dünyaya gösterip, diğer insanların sevgi ve beğenisini kazanma istekleri üzerinden örneklemektedir. Bu örnekten de görüleceği üzere, gurur ya da kendini küçük görmeyi üreten ve sevgi ya da nefrete neden olan nitelikler aynıdır. Dolayısıyla gurur ve kendini küçük görmenin nedenlerinin bu tutkulardan bağımsız olması gibi sevgi ve nefretin nedenleri de bu tutkulardan bağımsız bir şekilde gerçekleşmektedirler.⁴¹

Ayrıca Hume düşüncesinde gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret gibi tutkuların doğal erdemler olarak da anlaşıldığı görülmektedir. Hume, insan doğasındaki duygudaşlık düşüncesi nedeniyle farklı şartlar altındaki toplumların ortak yasalar üzerinde anlaşma sağladıklarını ifade etmektedir. Hume, bunun sebebini ise insan doğasının ortaklığı ile açıklamaktadır.⁴² İnsan zihinlerinin birbirine tuttukları ayna olduğunu belirten filozofa göre bu ayna olma durumu yalnızca birbirlerinin heyecanlarını yansıtmalarından değil aynı zamanda tutkuların ve hislerin öteki'ne aksettirilmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³ Dolayısıyla Hume'a göre, benlik kavramının etkisi sadece bireysel sınırlar içinde değil, aynı zamanda başkalarına duyulan sempatinin genişlemesini de sağlar. Yani, kendimizi bir başkasının yerine koyabilmek ve onun duygularını anlamak, kendilik kavramının bir yansımasıdır.⁴⁴

Gurur ve diğer değerli nitelikler ötekiyle ilişkilendirirken bu duyguların sürdürülmesi için, kendimizi başkalarının bizi gördüğü gibi görmemiz gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında başkalarını sevmek, saygı duymak, nefret etmek ve hor görmek kadar gurur ve kendini küçük görme de etik ve sosyal kimliğin temel kaynağı olmaktadır.⁴⁵ Hume,

⁴⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 225.

⁴¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 226.

⁴² Erol, *David Hume'da İnsan Doğası*, 109.

⁴³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 247.

⁴⁴ Fred Wilson, *Body, Mind And Self In Hume's Critical Realism*, (Heusenstamm, Almanya: Ontos Verlag, 2008), 487.

⁴⁵ Jacqueline Taylor, “Hume On Pride And The Other Indirect Passions”, *The Oxford Handbook Of Hume*, Ed. Paul Russell (New York: Oxford University Press, 2016), 307.

ruhun, menfaatlerle karşılaştığı zaman, sevgi tutkusunu, zararlarla karşılaştığı zaman ise nefret duygusunu kaçınılmaz bir şekilde ürettiğini belirtmektedir. Ayrıca bütün bu işlemlerin de düşünce ve idrakte gerçekleşen bir akletme süreci olmaksızın, doğal bir içgüdü olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴⁶

Hume'a göre, bireyin dileklerinin oluşumunda toplumsal etkileşim ve ilişki olmak zorundadır. Tam anlamıyla bir yalnızlık durumu ise en büyük ceza olarak kabul edilmektedir. Herhangi bir haz, sosyal bağlardan izole bir şekilde deneyimlendiğinde anlamını yitirir, her türlü acı ise daha acı verici ve dayanılmaz hale gelir. Harekete geçmemizi sağlayan tutkular, gurur, hırs, açgözlülük, merak, intikam veya şehvet gibi ne olursa olsun, tümünün temelinde insanların birbirlerine duyduğu duygudaşlık ilkesi yatar. Ayrıca, başkalarının düşünce ve görüşlerinden tamamen soyutlanmış olsak, bu tutkuların herhangi bir güce sahip olamayacağını savunmaktadır. Hume'un perspektifine göre, doğanın tüm güçleri ve unsurları bir bireye hizmet etse, güneş ve denizler onun emri altında hareket etse, toprak ona her şeyi sağlasa bile, yine de bireyin mutlu olabilmesi için en azından bu refahı paylaşabileceği, saygı ve dostluğundan yararlanabileceği bir öteki'ne ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla, insanın mutluluğu, öteki ile sosyal bağlar kurma ve duygudaşlık ilişkileri geliştirme yeteneğine bağlıdır.⁴⁷

Hume'a göre insanın kendinden memnun olması ve gurur, kişiliğinin oluşumunda gereklidir. İnsanın doğumu, serveti, yaptığı işler ve yetenekleri yoluyla ya da ünü yoluyla da olsa dünyadaki konumunu ve durumunu bilmesi, buna uygun olan gurur hissini ve tutkusunu duyumsaması, eylemlerini de buna göre düzenlemesi gerekir. Bu noktada bu duyguların erdemle olan bağı da açığa çıkmaktadır. Söz gelimi Büyük İskender, Hindistan'a kadar peşinden gelmeyi reddeden askerlerine "gidin ve yurttaşlarınıza İskender'i dünyanın fethini tamamlamada yalnız bıraktığınızı söyleyin." der. Bu örneği Hume, İskender'in cümlesinde geçen gururu gözler önüne sermek için kullanır. Nitekim kimse ona boyun eğmeyi reddedemezdi. Böyle bir durum yiğitliğe, cesarete ve saygıya ters bir durum olacaktır. Dolayısıyla yiğitlik erdemi olarak görülen, büyük ve yüce kişiliğinden ötürü hayranlık duyduğumuz şey, gururdan başka bir şey değildir. Bunun temelinde insanların kahramanlığa karşı büyük hayranlık beslemeleri yatar. "Cesaret, yiğitlik, hırs, şan sevgisi, yüce gönüllülük ve bu türden tüm ışıltılı erdemler açıkça kendilerinde güçlü bir öz-saygı karışımı taşır ve değerlerinin büyük bir bölümünü bu kaynaktan türetirler."⁴⁸ Bu kaynak, insanın davranışını dirileştirir, insanı iş yapmaya yetenekli kılar ve ona haz/doyum verir.

Gurur ve kendini küçük görme üzerinde başkalarının görüşlerinin ve duygularının etkileri vardır. İtibar, karakter, isim, güzellik, zenginlik, soyluluk ya da erdem büyük öneme sahiptir. Ancak bunlar başkalarının fikirleri tarafından görülüp desteklenmedikleri sürece

⁴⁶ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selmin Evrim (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986), 70.

⁴⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 246.

⁴⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 397-398.

gururu harekete geçirmede daha az etkiye sahip olacaktır.⁴⁹ Gurur başkalarının onayına bağlı olduğu için sosyal olarak belirlenir. Başkaları onaylamadıkça kişinin karakteriyle gurur duyması zordur. Bu yüzden tavırlarımızı ve davranışlarımızı gözden geçirir ve etrafımızdakilerin gözünde nasıl göründüklerini düşünürüz. Yani gururun zemininde sadece kendimize değil, başkalarına da iyi görünmek vardır.⁵⁰ Bu duruma aynı yerde yaşayan insanların nükteleri ve düşünme yöntemlerinde büyük oranda benzerlik/ortaklık olmasını da ekleyebiliriz. Hume, bunun nedenini de duygudaşlık olarak tasrih eder. Nitekim güler bir yüz her zaman gönül rahatlığı ve huzur verirken, kızgın ya da üzgün biri her zaman sıkıntı getirir. Dolayısıyla nefret, cesaret, neşe, melankoli gibi tutkular doğal mizacın yanı sıra başkaları aracılığıyla da elde edilebilir.⁵¹ Bundan ötürü başkalarını etkileyen, tehlikeli ve rahatsızlık verici olan şeyler utanç üretir. Hume bu utanç duyulacak şeyleri hastalıklar üzerinden şöyle örneklendirir: "Saradan, çünkü çevrede bulunan herkeste bir dehşet duygusu yaratır; uyuzdan, çünkü bulaşıcıdır; sıracadan, çünkü çoğunlukla sonraki kuşaklara geçer. İnsanlar her zaman kendilerine ilişkin yargılarda başkalarının görüşlerini düşünürler."⁵²

Bir başkasının görüşü, iyi ya da kötü fikirler üzerinde etkilidir. Ün sahibi olma tutkusu, gurur ve saygınlık arzudur ve bu arzu insana sahip olmadığı şeyleri elde etmek için güçlü bir dürtü sağlar. Hume'un nosyonunda bu tutku aslında tatmin arayan iyi itibar arzudur. Zararlı olmaktan uzak olan gurur, aynı zamanda memnun etme, akranları tarafından takdir edilme ve tanınma arzusunun da teşvik eder: Sosyalleşmenin güçlü bir araçtır ve "insanlar arasında birlik bağıdır."⁵³ Nitekim insan kendini, başkalarının gördüğü ya da hissettiği şekilde görerek, onların hoş gördüğü şeyi hoş görür, rahatsız olduğu şeylerden rahatsız olur.⁵⁴ Bu hususa insanın kendi çevresinde olanların ya da kan bağıyla bağlı olduğu kişilerin küçümsemelerinden daha fazla rahatsız olmasını da ekleyebiliriz. İnsan bu rahatsızlığı azaltmak için çoğu zaman ilişkileri koparmaya ve yakın çevreden uzaklaşmaya başlar.⁵⁵

Kişi, karakterinden ötürü kendisiyle ilgili sevinç, içsel huzur, bütünlük bilinci, tatmin olmayı ve mutluluğu deneyimlediğinde, bunun paha biçilemez olduğunu anlar. Bu beraberinde bunların değerini bilen her dürüst insan tarafından el üstünde tutulmayı getirecektir. Dolayısıyla karakterden zevk almak erdem zemininde güçlü bir yere sahiptir. Ayrıca bu durum erdem koruyucusu olan başkalarına ve kendine karşı saygıyı da ortaya çıkarır. Erdem kötülerin erişemeyeceği bir zevktir. Gurur duyma arzusu da erdemi geliştirebilecek işleve sahiptir. Erdeme sahip olmak kişinin, karakterinden haz ve

⁴⁹ David Hume, *Moral Philosophy*, Ed. Geoffrey Sayre-McCord (Indianapolis: Hackett, 2006), 28.

⁵⁰ Lorraine Besser-Jones, "Hume On Pride-In-Virtue: A Reliable Motive?", 180.

⁵¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 217.

⁵² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 208.

⁵³ Galvagni, "Hume On Pride, Vanity And Society", 165-168.

⁵⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 391-392.

⁵⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 221.

gurur duymasını sağlar. Bu gurur insanın erdemli olma arzusunu artırır. Aynı zamanda arzuya, iradeye, sevince ve umuda yeni bir güç vererek motive eder.⁵⁶ Acı ve haz, erdemsizlik ve erdemle birliktedir. Şiirlerde veyahut masallarda bile asil ve soylu bir kişi bizi her zaman hoşnut eder ve büyüler. Öte tarafta zulüm ve ihanet, insanın istemeyeceği bir hoşnutsuzluk yaratır.⁵⁷ Bu noktada gurur, erdem geliştirdikçe kişinin güdülerini güçlendirmekte ve erdem adına yapmak zorunda kaldığı kişisel fedakarlıklardan daha ağır basan bir fayda sunmaktadır.⁵⁸ Ayrıca Hume zaviyesinden gurur, erdem ve övgüye değer eylemlerin ününe duyulan sevgiyle ilişkilidir.⁵⁹ Nitekim gururun ortaya çıkması daha iyi, daha hoş, daha güçlü ve daha görkemli olanla imkan dahilindedir.⁶⁰ Gurur ve kendini küçük görme tutkuları, hem kendi hem başkalarının kişiliklerinden meydana gelen zarar ya da kazanç beklentisinden doğan acı ve haz üzerine kurduklarında erdem türettiği söylenebilir: “Erdemin özü, bu varsayıma göre, haz üretecek; erdemsizliğinki ise acı verecektir. Erdem ve erdemsizlik gurura ya da kendini küçük görmeye neden olabilmek için kişiliğimizin parçası olmalıdırlar.”⁶¹

Aynı şekilde akrabalarımızın “parlak” nitelikleri de bizde gurur yaratırken, erdemsizlik ve haysiyetsizlikleri bizi küçük düşürür.⁶² Bu noktada Hume, gurur duygumuzu doyurmak için, bizimle bağlantısı olan herkesin güzel niteliklere sahip olmasını istediğimizi, etrafımızdakilerin cimriliklerinden ise utanç duyduğumuzu ekler. Bu yüzden herkes, “zengin ve onurlu bir atalar zincirinden” gelme izlenimi vermeye çalışır.⁶³ Nitekim yüksekliğin gurur üzerinde, aşağıda olmanın ise kendini küçük görme üzerinde etkisi vardır. Diğer bir deyişle “yüce ve güçlü bir imgelem yükselme ve yücelme tasarımı iletir.” Bu yüzden iyi olan şeyler yükseklik kötü olanlar işe aşağılık tasarımı ile bağlantılandırılır: Cennet yukarıda, cehennem aşağıdadır. Soyluluk ve deha yukarıda, kaba ve önemsiz olan aşağıdadır. “Huzur tırmanış, sıkıntı iniştir.”⁶⁴ Kendi erdemimizden memnun olduğumuzda bu huzur, gururdan neşet eder. Söz gelimi cömert bir eylem üzerinde düşünmek zevk aldırırken, geçmişte yapılan kötülükler üzerinde pişmanlık duymak aynı zevki yaratmayacaktır. Bundan dolayı sonucusu bu gururu yaşatamayacaktır.⁶⁵ Bu durumu Hume’un, şu cümleleriyle tasrih edebiliriz:

⁵⁶ Besser-Jones, “Hume On Pride-İn-Virtue: A Reliable Motive?”, 172-174.

⁵⁷ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 204.

⁵⁸ Besser-Jones, “Hume On Pride-İn-Virtue: A Reliable Motive?”, 186.

⁵⁹ Galvagni, “Hume On Pride, Vanity And Society”, 169.

⁶⁰ Galvagni, “Hume On Pride, Vanity And Society”, 161.

⁶¹ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 204.

⁶² Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 230.

⁶³ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 211.

⁶⁴ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 289-290.

⁶⁵ Hume, Moral Philosophy, 28.

“Belki de okul sıralarının ve kilise kürsülerinin üslubuna alışmış ve hiçbir zaman insan doğasını buralarda verilenlerin dışında başka bir bakış açısıyla değerlendirmemiş biri, burada erdemlerle ilgili olarak onların erdemsizlik olarak gördüklerine benim heyecan verici bir gurur olarak baktığımı ve erdemsizlikle ilgili olarak onlara bir erdem olarak görmeleri öğretilmiş olanın kendini küçük görmeyi üretici olarak söz ettiğimi duyunca şaşıracaklardır. Ancak sözcükler üzerine tartışmamak için belirtiyorum ki, gurur ile anladığım şey erdem, güzellik, zenginlik ya da güç bizi kendimizden doyum bulmaya götürdüğü zaman zihinde doğan o hoş izlenimdir; kendini küçük görme ile kastettiğim şey ise bunların zıttı izlenimlerdir. Açıkça ki ne ilk izlenim her zaman erdemsizliktir, ne de ikincisi her zaman erdem. En katı ahlak cömert bir eylem üzerine düşünerek haz almamıza izin verir ve geçmişteki bir kötülük ya da alçaklık düşünceleri ile ilgili boş yere pişmanlık duymak hiç kimse tarafından bir erdem sayılmaz.”⁶⁶

Gururun erdem konusunda güçlü bir rol taşıdığı ele alınırken eylemin ahlaki değerinden bir şey eksiltip eksiltmeyeceği gibi bir endişe tartışmaya açılabilir. Hume’un zaviyesinden erdemli olmak için farklı güdülerin olması, erdeme yol açtığı sürece eylemin hâlâ bir değeri olduğunu gösterir. Ahlaki duygu, zayıf veyahut dolaylı olsa da motive etmektedir.⁶⁷ Nitekim Hume’a göre ahlaksal ayrımlar belirli acı ve haz hislerine dayanmaktadır. Hem kendimizdeki hem de başkalarındaki “gözlem ya da iç duyum” yoluyla doyum veren ve haz sağlayanlar erdemlidir; tersine rahatsızlık verenler ise erdemsizdir. Buradan hareketle erdemli olanların gurur üretmesi erdemsiz olanların ise küçük görmeye yol açması sebebiyle her biri diğeriyle yargılanmalıdır. Böylelikle “zihnin sevgiye ya da gurura neden olan herhangi bir niteliğine erdemli, nefrete ya da kendini küçük görmeye neden olan niteliğine ise erdemsiz diyebiliriz.”⁶⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışma gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret gibi duyguların, bireyin benliği ve nitelikleriyle ilişkisini inceleyerek başlamıştır. Ancak, bu duyguların sadece bireyin içsel deneyimleriyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda diğerleriyle etkileşim ve duygudaşlık bağlamında da şekillendiğini belirtmek önemlidir. Örneğin, birey, yalnız kaldığında korku ve sevinç gibi duyguları deneyimleyebilir; ancak gurur duyma veya kendini küçümseme gibi duyguları yaşayabilmek için başkalarının varlığına ihtiyaç duyar. Tek başına kalmak, insanın duygusal zenginliğini tam anlamıyla gerçekleştirmesini engeller. Gurur duymak veya kendini küçümsemek gibi duygular, bireyin sahip olduğu şeyleri diğer insanların gözünde değerli veya değersiz olarak algılamasına dayanır. Bireyin duygusal yaşantısını zenginleştirmek ve çeşitlendirmek için diğer insanlarla etkileşime girmesi gereklidir. Bu bağlamda, David Hume zaviyesinden her ne kadar duyguların tanımını yapmak mümkün

⁶⁶ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 205.

⁶⁷ Philip A. Reed, “The Alliance Of Virtue And Vanity In Hume’s Moral Theory”, 606.

⁶⁸ Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 383.

olmasa da bu duyguların insan doğasındaki tezahürünü anlamak için deneylere başvurduğu görülmektedir. Hume'un insanın duygusal yaşantısını çeşitli deneylerle açıklamaya çalışması, duyguların karmaşıklığını anlamak ve insan ilişkileri üzerindeki etkilerini değerlendirmek adına önemli bir adımdır. Bu çalışma, duyguların bireyin içsel dünyasının yanı sıra sosyal etkileşimlerle de şekillendiğini vurgulayarak, insan psikolojisi ve duygusal deneyimler üzerine daha derin bir anlayış sunmayı amaçlamaktadır.

David Hume, diğer insanların görüşleri ve onayları aracılığıyla ortaya çıkan gururun, kişilik üzerinde olumlu etkileri olduğunu vurgular. Bu bağlamda, gururun, erdemin bir sonucu olarak ortaya çıkmasının bireyde olumlu bir etki yarattığını gördük. Özellikle, erdemin gurur üretmesi sonucunda ortaya çıkan tutkuyla gururdan haz alınmanın, bireyi daha fazla erdemli olmaya teşvik ettiğini belirledik. Bu olumlu etkiyi daha da geniş bir perspektife taşıdığımızda, hoş bir duyguya yol açan ve bireyin benliğiyle ilişkilendirilen tutkuların gururu, kişinin karakter gelişiminde önemli bir temel oluşturduğunu gözlemledik. Örneğin, bu bağlamda güzel bir huya sahip olmanın, gururun olumlu etkilerini desteklediği ve bireyin kişisel gelişimine katkıda bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, bireyin erdemli olmak için diğer insanlara ihtiyaç duyduğu gibi, bu erdemleri gördüğünde gururlanması için de diğer insanların varlığına ihtiyaç duyulduğunu vurguladık. Bu noktada, sosyal etkileşimin bireyin duygusal deneyimlerini etkileyerek gururun ortaya çıkmasını sağladığını ve bireyin kendi erdemleri üzerinden gururlanmasının, sosyal bağlamdaki etkileşimlere bağlı olduğunu belirttik. Bu bağlamda, Hume'un gururun sosyal ilişkilerin bir ürünü olduğu düşüncesini destekleyerek, insanın diğerleriyle etkileşim içinde olmasının kişisel ve karakter gelişimi üzerindeki etkilerini vurguladık.

Erdemli davranışların, gururun yanı sıra sevgiyi de beraberinde getireceği düşünülmektedir. Bu bağlamda, gurur ve sevgi ile birlikte kendilik oluşumunu sadece erdemle sınırlamak, aynı zamanda bilgi, iyi huy, zeka, sağduyu, hoşgörü gibi çeşitli güzel nitelikleri de içermektedir. Bu nitelikler, bireyin karakterini zenginleştiren ve toplumsal ilişkilerini güçlendiren unsurlar olarak öne çıkar. Ancak, bu güzel niteliklere karşı gelen nefret ve kendini küçük görme durumlarıyla da karşılaşmak mümkündür. Bu güzellik ve erdemle ilişkilendirilebilen niteliklerin karşıtı olan nefret ve kendini küçük görme, bireyin içsel deneyimlerini olumsuz yönde etkileyecektir. Özellikle, tanıdıklarının yanında kendini küçük hissetmek veya karşılaşılan nefret duyguları, genellikle rahatsızlık hissine neden olur ve bireyi, bu tür olumsuz duygusal deneyimlerden uzaklaşmak için ilişkilerini koparmaya yönlendirir. Bu durum, bireyin yakın çevresinden uzaklaşma eğiliminde olmasına ve sosyal bağları zayıflatmasına neden olabilir. Bu bağlamda, insanın duygusal deneyimleri ve ilişkileri üzerindeki etkileri düşünüldüğünde, bireyin gurur ve sevgi gibi olumlu duyguları hissetme arzusuyla, nefret ve kendini küçük görmenin yarattığı rahatsızlıktan kaçınmak için benliğini olumlu bir şekilde inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Bu, bireyin kendi içsel dünyasını ve çevresiyle olan etkileşimlerini şekillendirerek, olumlu duygusal deneyimlere ve sağlıklı ilişkilere yönelik bir çaba içinde olduğunu vurgular. Dolayısıyla denilebilir ki insan, gurur ve sevgiyi hissetmek, nefret ve kendini küçük


görmenin rahatsızlığından uzaklaşmak için benliğini buna uygun olarak olumlu inşa etmeye çalışır.

Kaynakça | References

- Ainslie, Donald Cameron. *Self, Sympathy, And Society In Hume's Treatise Of Human Nature*. Pensilvanya: University Of Pittsburgh Faculty Of Arts And Sciences, Doktora Tezi, 1996.
- Azevedo, Marco Antonio. "We Cannot be Happy in Solitude: Hume on Pride, Love and the Desire of Others' Happiness". *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy* 17/1 (2018), 67-80.
- Baier, Annette. "Hume's Analysis of Pride". *The Journal of Philosophy* 75/1 (1978), 27-40.
- Besser-Jones, Lorraine. "Hume on Pride-in-Virtue: A Reliable Motive?". *Hume Studies* 36/2 (2010), 171-192.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Clack, R. Jerold. "Chisholm and Hume on Observing the Self". *Philosophy and Phenomenological Research* 33/3 (1973), 338-348. <https://doi.org/10.2307/2106947>
- Cohon, Rachel. "Hume's Indirect Passions". *A Companion to Hume*. ed. Elizabeth S. Radcliffe. 159-184. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008.
- Çıvgın, Ayşe Gül. "Locke'da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç Ve Hafıza". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18/2 (Eylül 2019), 374-390.
- Dağ, Enes. "Spinoza'nın Bilinç Teorisi: 'Fikrin Fikri', Bilinçte Derece Farkları Ve 'Kendilik Bilinci'", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 885-920.
- Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*. çev. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Efil, Şahin. "Kendini 'Öteki'nde Fark Etmek: Ben-Öteki İlişkinin Felsefî Uzantıları". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2016), 51-66.
- Erol, Taşkın. *David Hume'da İnsan Doğası*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Falceto, Christina. "Love And Hatred in Hum(e)an Nature". *Women in Philosophy Annual Journal of Papers* 10 (2019), 1-11.
- Farabi. *Medinetü'l-Fazıla*, Çev. Seyfi Say (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2012).
- Galvagni, Enrico. "Hume on Pride, Vanity and Society". *Journal of Scottish Philosophy* 18/2 (2020), 157-173.
- Guietti, Paolo. *David Hume's Philosophy of The Passions*, Washington D.C.: The Catholic University of America, Faculty of the School of Philosophy, Doktora Tezi, 1997.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Selmin Evrim. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1986.
- Hume, David. *Moral Philosophy*. ed. Geoffrey Sayre-McCord. Indianapolis: Hackett, 2006.
- Kim, Byoungjae. "Hume On The Problem Of Other Minds", *British Journal For The History Of Philosophy*, 27:3, (2019), 535-555.
- O'brien, Dan. "Sympathy, Self And Others", *Hume On The Self And Personal Identity*, Ed. Dan

- O'brien (İsviçre: Palgrave Macmillan, 2022).
- Ovacık, Zübeyir. (2016). İbn Sînâ Ve Descartes'da Zihnin Kendini İdraki Olarak Ben İdraki. *Ekev Akademi Dergisi*(66), 713-728.
- Reed, Philip A. "The Alliance of Virtue and Vanity in Hume's Moral Theory". *Pacific Philosophical Quarterly* 93/4 (2012), 595-614.
- Sarıkaya, Nazım. "Hegel'in Kendilik Bilinci Kavramıyla Komediye Yönelik Okuma Modeli". *Tiyatro Eleştirmenliği Ve Dramaturji Bölümü Dergisi* 36 (June 2023), 63-90; Kılıç, Emrullah. (2023). İskoç Aydınlanmasında "Ben Ve Başkası" İlişkinin Yeni Düzeni: Nezaket. *Felsefe Dünyası*(77), 112-139.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011.
- Taylor, Jacqueline. "Hume on Pride and the Other Indirect Passions" . *The Oxford Handbook of Hume*. ed. Paul Russell. 295-311. New York: Oxford University Press, 2016.
- Turan, Ramazan - Turan, Sümeyra. "Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin Tedbîru'l-Mütevahhid Kavramı İle F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022), 175-194.
- Tusi, Nasiruddin. *Ahlak-I Nasiri*. (İstanbul: Litera Yayınları, 2004).
- Waldow, Anik. "Hume's Belief In Other Minds, *British Journal For The History Of Philosophy*", 17(1) 2009: 119–132
- Wilson, Fred. *Body, Mind And Self In Hume's Critical Realism* (Heusenstamm, Almanya: Ontos Verlag, 2008).
- Yıldırım, Mustafa. "David Hume'un Ahlak Felsefesi". *Felsefe Dünyası* 3 (Mart 1992), 66-76.

Teşbih ve Tecsim Anlayışları Üzerine Mülâhazalar

Mehmet Fatih Özerol |  0000-0002-1197-7357 | fmehmetozzerol@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı | Balıkesir, Türkiye

ROR ID: 02tv7db43

Öz

Düşünce tarihinde izlerini gördüğümüz Allah'ın antropomorfik bir şekilde ifade edilmesi yani teşbihçi/insan biçimci anlayış, başta ilahî dinlere mensup insanlarda olmak üzere birçok din mensubu tarafından kullanılmıştır. Hemen hemen bütün dinlerde var olan Allah'ın insana benzetilmesi olarak ifade edilen bu yaklaşım, incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken önemli bir konudur. İnsanın âlemdeki yeri ve Allah ile olan ilişkisini anlamlandırmayı mantıksal olarak biçimlendirmeye çalışan, bu ilişkiyi insanın sınırlı olan algı alanına indirgemeyi amaçlayan dilin insan tarafından kullanılması ve anlamlandırılması, insan biçimci düşüncenin dayanağını oluşturan temel etkidir. Şüphesiz zaman, mekân ve duyum sınırlarının ötesinde bulunan bir varlık olarak Allah'ın zâtının gerçek mahiyetinin kavranması imkânsızdır. Buna rağmen Allah hakkında varit olan ilahî mesajların O'nu isim ve sıfatlarıyla bilmemizi sağladığını söyleyebiliriz. Bu ilahî mesajlar insanların kullandığı dilin özelliklerini barındırır. Bu sayede Allah, sadece bir düşünce ve tasavvurun konusu olmanın ötesinde insan tarafından bilinen alem ile irtibatlı bir varlık olmaktadır. İşte bu sebeple âlemin tek sahibi ve dilediğini yapan bir ilah olarak Allah'ın insanlar tarafından bilinmesi gerekmektedir. Henüz felsefenin veya diğer düşünce sistemlerinin etkisinin başlamadığı ilk dönemde Müslümanların salt Kur'an ve hadislerdeki Allah hakkındaki bilgileri yorumlamaları vahyin kaynağına zaman açısından yakın oluşları nedeniyle kıymetlidir. Çünkü bu dönemde Müslümanların en büyük gayreti, Kur'an'ı kendi üslûbu/anlamı doğrultusunda ve farklı kültürlerin etkisinde kalmaksızın anlamaya ve yorumlamaya çalışmalarıdır. Bu dönemde ve daha sonraki zamanlardaki perspektiflere göre aşırı gibi gözüken teşbihçi yaklaşımların salt dinî kaygı ile meydana geldiğini söyleyebiliriz. Teşbih anlayışı -bir problem olarak kabul edilecekse- bunun temel kaynağını başka bir yerlerde aramanın bir anlamı yoktur. Çünkü dinin bizzat kendi aslı kaynakları, yapısı itibarıyla adeta bu anlayışın ateşleyicisi ve hazırlayıcısı konumundadır. Kaldı ki teşbih konusu bir problem gibi gözüke de insanın dini anlamaya çalışırken, dil ve kültür öğelerini kullanmak zorunda kalışının bir sonucudur. Şüphesiz bu anlayışın ortaya çıkmasında İslam öncesi inançların ve kültürel değer ve öğelerin katkısı olduğu kadar Kur'an ve hadislerdeki din dilinin de bir o kadar katkısı olduğu inkâr edilmez bir gerçekliktir. Bu nedenle Kur'an'da geçen Allah'ın zâtına ait sıfat ve isimlerini anlamaya çalışırken, ister istemez insanın aklına birtakım can alıcı sorular gelmektedir. Mesela, insan zihninde oluşan Allah'ın sıfat ve isimleri birer sembol/işaret midir? Yoksa O'nun zâtının gerçekliğinin tasvirleri midir? O'nun zâtı hakkında peygamberler vasıtasıyla gelen bu bilgiler, insanî bir dille anlatımın ötesinde başka anlamları içermekte midir? Allah, zâtı hakkında bize bilgi verirken niçin insan biçimci dil kullanmıştır? Bunu yaparken asıl amacı

nedir? gibi sorular insanoğlunu meraklandırmıştır. İşte bu sebeple insan, -muhafazakâr dinî çevrelerin tüm ikazlarına rağmen- bu soruların cevaplarını bulmak için çaba göstermiştir. Aslında bunu yadsımamak gerekir. Çünkü insan yaşamı süresince kendisini seven ve yalnız bırakmayan sarsılmaz bir dayanak olarak düşündüğü Allah ile duygusal bir köprü kurmak ve O'nunla sıcak diyalog içinde olmak istemiştir. Bunu da Tanrı'yı kendisi gibi düşünerek sağlayamaya çalışmıştır ki teşbih anlayışının temelinde de bu ihtiyaç olsa gerekir. Çalışmamızda teşbih dilinin insanın Allah'ı bilebilme çabasındaki rolünü ve önemini aktarmayı amaçladık. Bu konuda en önemli bir seçenek olan teşbih dilinin insan açısından bir imkân ve nimet olduğunu ifade etmek gerekir. Ancak bu dilin kullanımında dikkat edilmemesi durumunda Allah hakkında insan biçimci yaklaşımlara kayma tehlikesinin bulunduğunu da özellikle belirtmekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler


Kelâm, Allah, Teşbih, Tecsim.

Atıf Bilgisi

Özerol, Mehmet Fatih. “Teşbih ve Tecsim Anlayışları Üzerine Mülâhazalar”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 24-46. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.02>

Geliş Tarihi	01.02.2024
Kabul Tarihi	04.04.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
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.

Considerations on the Understandings of Simulation and Embody

Mehmet Fatih Özerol |  0000-0002-1197-7357 | fmehmetozero1@hotmail.com

Assist. Prof. | Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Kalam | Balıkesir, Türkiye

ROR ID: 02tv7db43

Abstract

The anthropomorphic expression of God, that is, the simile/anthropomorphic approach, of which we see traces in the history of thought, has been used by people of many religions, especially by people of divine religions. For this reason, this approach, which is expressed as man comparing God to himself, which exists in almost all religions, is an important issue that needs to be examined and evaluated. The use and interpretation of language, which aims to reduce man's place in the universe and his relationship with God to the logical form of giving meaning to man's limited perception field, is the basic factor that forms the basis of anthropomorphic thought. Despite this, we can say that the divine messages about God enable us to know Him with His names and attributes. These divine messages contain the characteristics of the language used by people. In this way, God becomes a being known by humans in contact with the universe, rather than just being a subject of thought and imagination. In this way God, the sole owner of the universe, and as a deity who does whatever He wishes, God must be known by people. In the early period, when the influence of philosophy or other systems of thought had not yet begun, Muslims' interpretation of the information about God in the Quran and hadiths was valuable because they were close in time to the source of revelation. Because the biggest concern of Muslims in this period is that they try to understand and interpret the Quran as it is expressed and without being influenced by different cultures. We can say that the approaches that appeared to be extreme compared to later perspectives that emerged during this period occurred purely out of religious concern. If the understanding of simile is to be accepted as a problem, there is no point in looking for its basic source elsewhere. Because religion's own original sources, in terms of their structure, are in the position of igniting and preparing this issue. Moreover, the issue of simile is not only a problem, but also a result of the necessity of using religious language and cultural elements. Undoubtedly, it is an undeniable fact that pre-Islamic beliefs and cultural values and elements contributed to the emergence of this understanding, as well as the religious language in the Quran and hadiths. While understanding the attributes and names of God mentioned in the Quran, it will be inevitable to think about their nature and imagine His essence. In this regard, are God's attributes and names symbols/signs in the human mind or are they depictions of the reality of His essence? In other words, does this information coming through the prophet about himself contain other meanings beyond being expressed in human language? Why does God use anthropomorphic language when revealing His essence to us? What is the main purpose of doing this? Crucial questions such as these have made

human beings curious. For this reason, people have struggled to find answers to these questions despite all the warnings of autocratic/conservative religious circles. This should not be denied. Because a person is in search of a support that loves him and does not leave him alone during his life. Man wanted to build a bridge on the emotional plane and communicate with God, who is in a position to meet this need. This need must be at the basis of the understanding of similitude, which is to think of God as oneself. In our study, we aimed to convey our study, we aimed to convey the role and importance of the language of simile in man's effort to know God. It should be stated that the language of simile, which is the most important option in this regard, is an opportunity and blessing for humans. However, we think it is especially important to point out that if care is not taken in the use of this language, there is a danger of slipping into anthropomorphic approaches about God.

Keywords

Kalâm, God, Simulation, Embody.

Citation

Özerol, Mehmet Fatih. "Considerations on the Understandings of Simulation and Embody". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 24-46. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.02>

Date of Submission	01.02.2024
Date of Acceptance	04.04.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author 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

Tek Tanrı inancına dayalı ilahi din olarak bilinen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinde Allah, hikmetiyle yaratan ve âlemde bulunan her şeyi kontrolü altında bulunduran yegâne bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Allah'ın mahiyeti ve özellikleri hakkında konuşmak ilahiyatın en temel konusunu oluşturur. İslam düşüncesinin başta felsefe ve kelâm olmak üzere birçok ilmî disiplinlerinde tartışılan ve değerlendirilen tenzih, teşbih, ta'til gibi meseleler, esas itibarıyla Allah hakkında konuşmanın kapsamında olan konulardır. Benzer meseleler Hristiyan ve Yahudi ilâhiyatlarında da vardır.¹ Bu konuyla bağlantılı olarak ortaya çıkan teşbih/tecsim anlayışı felsefi adıyla antropomorfizm yani insan biçimcilik genel olarak insana ait özelliklerin diğer varlıklara yüklenmesidir. Antropomorfizm daha özel olarak, Allah'ın insana özgü birtakım bilinç, niyet, duygu ve duyuma benzeyen özelliklere sahip olduğunu iddia eden anlayıştır. Bir başka deyişle Allah'ın insanda doğal olarak bulunan bilinç, niyet, duygu ve duyumuna benzer birtakım güç ve imkanlara sahip olduğunu iddia eden yaklaşım ve inançtır.²

İlâhî kaynaklı dinlerde tartışmaya konu olan Allah hakkında konuşma metotlarından biri olan teşbihçi/insan biçimci yaklaşım ilkel din ve inançlarda da gözükmektedir. Nitekim ilkel toplumlarda ortaya çıkan inançlar incelendiğinde yaratıcıyı yaratılmış bir varlığa benzetmek hususunda bir temayülün olduğu gözlemlenir. Pagan kültürünün egemen olduğu ilkel inançlarda tanrılar hakkında teşbih ifade eden çokça ifadeler bulunmaktadır.³ Antropomorfizmin tabiatta varlık gösteren canlı, eşya ve hadiselerin bir ruhunun olduğunu iddia ederek bu varlıklara tapmayı hedefleyen animizmle de irtibatı vardır.⁴ Zira antropomorfizm ilk aşamada insandaki güçlerin subjektif olarak varlığa aksettirilmesi veya varlıkta aranması şeklinde tezahür etmekte olup; bu durum başlangıç aşamasında animizm sonrasında ise insan biçimciliktir. Animizm çocuklarda ve bazı ilkel topluluklarda, antropomorfizm ise ilkel dinlerde, mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin hâkim olduğu felsefelerde görülmüştür. Ancak düşünce sisteminin geliştiği aşamada büyük felsefelerde, değişik kavramsal yapılarda varlığını sürdürmüştür.⁵

İnsanın Allah hakkındaki zihninde canlandırdığı ve dile getirdiği tasavvur, elbette Allah'ın bizzat kendisini ifade etmez. Ancak buna rağmen, insan vahiy kanalıyla kendisine

1 İrfan Abdülhâmid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 220; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 91.

2 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Felsefe Sözlüğü, 2010), 122.

3 Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 6.

4 Ömer Demir-Mustafa Acar, "Antropomorfizm", *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 20.

5 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 119-120.

gelen öğretiler vasıtasıyla Allah'ın zatına yönelik kurgularda bulunur. Bunu yaparken kendi özlem ve arzularını, kaygı ve sorunlarını, hayattaki amaçlarını ve korkularını hâsılı kendi özelliklerini belki de farkında olmadan zihninde oluşturduğu Allah tasavvuruna yansıtır. Dinin ilkeleri çerçevesinde düşünürler tarafından meydana getirilen dinî anlayış sistemlerinin kapsamındaki teşbih veya tenzihe dayalı Allah tasavvurları, bir akâid ilkesi olarak insanlara sunulmuştur. Böylece Allah tasavvuru ile kültür arasında karşılıklı sıkı bir ilişki biçimi kurulmaya çalışılmıştır. Kültürler, belli bir oranda Allah tasavvuruna biçim verirler ve ardından bu alanla ilgilenen teologlar, Allah hakkında insan zihinlerinde oluşan bu tasavvuru, bir iman konusu şeklinde ortaya koymaya çalışırlar.⁶

Din gerçeği aşkın ve içkin olan Allah kavramı etrafında şekillenmiştir. Kur'an'da geçen "...en güzel isimler Allah'a aittir. O, üstün ve hikmet sahibidir.", "O, dengi ve ortağı olmayandır..."⁸, "O, ilk ve sondur, hem dış görüntüdür hem de iç gerçeklik ve O, her şeyin bilgisine sahiptir."⁹ gibi âyetler bu konuya işaret eder. Allah'ın aşkın bir varlık olduğunu ifade eden tenzihî ifadelerin yanında O'nun aynı zamanda içkin yani âlem ile hemhal olan insanımsı özelliklere sahip olduğu yönünde anlam içeren birçok âyet bulunmaktadır. Kur'an'da geçen bu tarz âyetlerdeki insan biçimci dil, tahrif edildikleri söz konusu olsa da diğer kutsal kitaplarda da kullanılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın ilahî kitaplarda zâtını insanlara tanıtırken insan-biçimci dili kullanması tüm ilahiyatçıları ilgilendiren bir konu durumundadır.

İslâm inanç esaslarını aklî metotlarla izah etmeye çalışan kelâm ilminde Allah'ın bilinmesi (marifetullah) bağlamında birbirinden farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Temel anlayış olarak Allah'ın bilinmesinde tenzihî yaklaşımı benimseyen Mutezile, Allah'ın zâtını maânî/sübûtî sıfatlardan nefyetme yolunu seçerken¹⁰, Selefîyye ise Kur'an ve hadiste Allah'a isnat edilen özellikle haberî sıfatları yorumlamaksızın kabul etme yoluna gitmiştir. Halefîyye olarak bilinen Ehl-i Sünneti oluşturan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ise bu tür sıfatları te'vil ederek, Mutezile'nin aksine maânî/sübûtî sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim ezeli manâlar olarak değerlendirmiştir.¹¹ İslam kelâmında Kerrâmiyye, bir itikâdî mezhep olarak Allah'ın

⁶ Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru- Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 51.

⁷ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (Ankara: işaret Yayınları, 1999), en-Nahl 13/60.

⁸ el-İhlas 112/4.

⁹ el-Hadîd 57/3.

¹⁰ Kelâm tarihinde Allah'ın sıfatlarını izah ederken olumlu (müsbet) mânaları yerine zıtları olan olumsuz (selbî) mânaları kullanan ve tenzihî metod olarak bilinen bu yaklaşım, ilk dönem Mutezilesinde Ebü'l-Hüzeyl el-Âlâf ve Nazzâm tarafından benimsenmiştir. Bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 151. Eş'arî, bu metodun bu iki kelamcıdan daha önce Dırar b. Amr tarafından kullanıldığını kaydeder. Bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 1/164-165.

¹¹ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 130-131; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 135-140; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

cismânî özellikleri bulunduğunu söylemiş ve savunmuştur. Mezhebin kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), antropomorfist tanrı anlayışının ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹² İlk dönem kelâmında yer alan ancak bir mezhep olarak teşekkül etmeyen Müşebbihe veya Mücessime gibi anlayışlar, Allah ile ilgili antropomorfik dil kullanarak O'nun zâtı hakkında varid olan her türlü sıfat ve ismi lafzî anlamıyla kabul etmişler ve Allah'ın bir insan gibi özellikleri bulunan bir varlık olduğunu telakki etmişlerdir.¹³

Kur'an vahyinin henüz indiği ve insanlar tarafından anlaşılmaya çalışıldığı bu ilk dönemde ortaya çıkan insan biçimci yaklaşımların iyi irdelenmesi ve temel etkenlerinin neler olduğunun anlaşılması gerekir. Bunu yaparken bu konudaki görüşlerini değerlendirmeksizin, hemencecik daha işin başında iken refüze etmeden ve İslam dışı olarak yaftalamadan anlamaya çalışılması gerektiğini düşünüyoruz. Kur'an'da bulunan ve anlaşılmayı bekleyen müteşâbih karakterli âyetlerin üzerinde düşünülürken ister istemez oluşan bu yaklaşımlar niçin benimsenmiş olabilir? Acaba bu türlü yaklaşımlar insan psikolojisinin bir gereksiniminden mi kaynaklanmaktadır? Bu bağlamdaki sorulara verilecek cevapların Allah-insan ilişkisi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

1. İnsanın Allah'ı Bilme İhtiyacı ve İmkânı

Özellikle tek Tanrılı dinler başta olmak üzere diğer birçok din, temelde Tanrı-insan ilişkisine dayanır. Bu dinlerden herhangi birine bağlı bir insan ister istemez inandığı ve bağlandığı Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak isteyecektir. Bunun için kabullendiği dinde mevcut olan Tanrı ile ilgili bilgileri kullanan insan bir bakıma zorunlulukla Tanrıyı bilme ve kavrama yolunu seçecektir. Bu insanın fitratında yerleşik bir eğilimdir. Her ne kadar bazı çevreler tarafından yapılan Tanrı ile ilgili düşünmenin bir sonuç doğurmayacağı veya inanca zarar vereceği şeklindeki ikazlarda bulunulsa da, insan inandığı Tanrı ile ilgili birtakım açıklama ve yorum yapmaktan kendini alıkoyamayacaktır.

Allah-insan ilişkisinin sağlıklı olabilmesi için bir başka deyişle Allah'ın, insanın inandığı ve güvendiği varlık olması hasebiyle O'nun –olabildiğinde- tüm yönleriyle bilinmesi

(Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

¹² Muhammed b. Kerrâm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan ircâ görüşleriyle temayüz etmenin yanında Allah'ı cisim olarak niteleyerek öne çıkan Kerrâmiyye fırkasının kurucusudur. Bk. Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/ 546-547.

¹³ Müşebbihe, Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nispet edenleri ifade eden bir terimdir. Mücessime düşüncesinde olanlar aynı zamanda müşebbihe olarak da tanımlanmışlardır. Eş'arî, *Makâlat*, 1/207-208; Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995), 225-230; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/92-99; İlyas Üzümlü, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/448-449.

gereklidir. İnsan sahip olduğu yetiler sayesinde bu bilgileri anlayabilecek konumdadır. Zaten Kur'an da insanın inandığı Allah'a ulaşabilmesi için O'nun zâtı hakkında bilmesini kolaylaştıracak temel hakikatleri vermiştir.¹⁴ Akıl ve bilgi kavramlarını öne çıkaran bir din olarak İslam inanç sisteminde Allah'ın "bilinemeyen bir ilah" olması kabul edilebilecek bir durum olamaz. Kur'an'ın Allah ile ilgili aktardığı temel hakikatlerin bilinmesi hususunda insanın özelliklerini göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kur'an'ın, kendisini anlayabilmesi için insan için gereken her türlü kolaylığı ve imkânı seferber ettiği ifade edilmiş olsa, hiç te yanlış olmayacaktır.

İnsanda bulunan temel özelliklerden biri, soyut nitelikteki varlıkları bilme ve kavrama eylemini gerçekleştirirken bunu somuta indirgeyerek yapma eğilimidir. İnsan başta Tanrı olmak üzere soyut varlıkların ve soyut alanlarla ilgili inanma eylemini mutlaka somuta indirgeyerek gerçekleştirir. İnsanda bulunan bu eğilim ve inanılacak varlıkların soyut olması nedeniyle bu tavır doğal karşılanması bir haldir. İnsanın doğuştan getirdiği ve çocukluk döneminin de en karakteristik özelliği olan soyut şeyleri somutlaştırarak öğrenme eğilimi, gençlik ve olgunluk dönemlerinde azalsa da tamamen ortadan kalkmamaktadır. Bu eğilimin insan hayatının tüm evrelerinde varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü insan zihninin somutlaştırmadan bir şeyi düşünmesi ve kavraması hayli zordur.

Kur'an'da geçen bir peygamber olmasına rağmen yine de inandığı Rabbini görmek isteyen ve bu isteğini de açıkça ortaya koyan Hz. Musa'nın durumu bunun güzel bir örneğidir. Bir insan olarak Hz. Musa'nın "Ey Rabbim! Bana kendini göster, Seni göreyim..."¹⁵ diye dua etmesini ve Allah'ı maddî olarak görmek istemesini bu şekilde anlayabiliriz. Hz. Musa her ne kadar Allah'ı görememişse de onun bu isteği, insandaki Allah'ın varlığını somut olarak merak etmenin bir yansımasıdır. İşte teşbih psikolojisinin temelinde yatan faktör de budur. İnsanın yapısında bulunan bu doğal tavrın aşırı bir şekilde tezahürü nedeniyle bazen olumsuz sonuçlar da meydana gelmiştir. Bazı toplumlarda değişik varlıklar kutsallaştırılmış ve bu varlıklara tapınılmasını da beraberinde getirmiştir.¹⁶ Dolayısıyla bu yönüyle teşbihçi yaklaşımı benimseyenlerin bu konuda aşırı dikkat etmeleri ve ifadelerinde ayar ve dozu iyi ayarlamaları gerekmektedir.

Teşbih düşüncesi, insanın fitrî yapısından kaynaklanan antropolojik bir temele dayanır. İnsan zihni, mutlak ve aşkın bir varlık olan Tanrı'yı zorunlulukla kavramak ister. Soyut bir varlık olan Tanrı'nın kavranabilmesi için insanın soyutlama yeteneğini yapabilecek

¹⁴ Kur'an'da Allah'ı bilmenin insanın fitrî karakteri olduğuna dair, "Sen yüzünü hanif olarak (sahip olduğun yapı ile) dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir." (er-Rûm 30/30) âyeti örnek olarak verilebilir. Ayrıca En'am süresinin 76-79. âyetlerinde anlatılan Hz. İbrahim'in aklı ile çevresindeki varlıkların geçici olduklarına kanaat getirip, geçici olmayan yüce bir varlığın hakikatine ulaşmasını konu edinen ilahî mesajlar, insanoğlunun Allah'ı bilme gücü ve özelliğine sahip olduğuna delil teşkil eder.

¹⁵ el-A'râf 7/143.

¹⁶ Fatih Kandemir, "Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 98.

kültürel seviyeye ulaşmış olması gerekir. Bu özelliğe ulaşan insan, inandığı Tanrı'yı kendi hayatında, yakınında görmek ister. Varlığına inandığı Tanrı'nın iz ve etkisini günlük yaşamında hissetmek ister. Sevdiği ve sığındığı yegâne varlık olan Tanrı ile iletişimde bulunmayı arzu eder. Tüm bu sebeplerden dolayı O'nun, kendisinden uzak ve erişilmez oluşunu kabul edemez. İşte bu etkenler sonucunda metafiziğin ve teolojilerin kadim ve en merkezî konusu olan Tanrı'nın varlığının nasıl kavranabileceği hususunda tenzih ve teşbih arasında gidip gelen yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bir yandan Tanrı'nın mutlaklığı ve aşkınlığı vurgulanırken, diğer yandan da O'nun insana yakınlığı araştırılmıştır. Düşünce tarihi boyunca birbirine aykırı olan bu iki yönelim, her zaman diliminde ve her toplumda yerini koruyarak günümüze kadar gelmiştir.¹⁷

Bütün bu ifade ettiklerimize rağmen Allah hakkında konuşmak ve fikir yürütmenin zorluğu da açıkça ortadadır. Çünkü Allah'ın mahiyeti ile evrendeki nesnelere mahiyeti birbirinden farklıdır. O'nun varlığı, insanın sadece kendi düşünce ve ifadeleriyle doğrulanamaz. Ancak âlemdeki var oluşun tamamlanabilmesi ve anlam kazanabilmesi de, Allah hakkında düşünmeden mümkün gözükmemektedir. Bunun için bizzat Allah, insanlara kendisini bildirmek ve tanıtmak amacıyla vahiy göndermiş yani insana kolaylık sağlasın diye kendi diliyle hitap etmiştir.¹⁸ Bu nedenle Allah'ı tasvir edebilmek için kullanılan yegâne araç olan dilin, sonlu/sınırlı objelerin ifadelerinden oluştuğunu düşündüğümüz zaman, Allah hakkında konuşmanın zorluğunu da daha iyi anlar ve kavrarız.¹⁹

Tanrı hakkında soru sormak, şartlı ve sonlu hakikatlerin ne olduğunu araştırmaya benzemez. Çünkü bir problem haline getirilen Tanrı tasavvuru, insanın düşüncesinin objesinden başka bir şey değildir. Yani Tanrının hakikati ancak insanın düşüncesi ve kullandığı dil ile ancak bilinme durumundadır. Bu konuda negatif yöntem yani tenzihî dile başvurmak, Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu ileri sürmek dolayısıyla söylemin gücüne güvenmemek anlamına gelir. Bunu Tanrı'yı 'mutlak Bir' olarak telakki ederek O'nun aşkınlığını en aşırı biçimde koruyan yaklaşımı ile Plotinus'ta görmekteyiz. Ona göre 'Tanrı yani Bir, diğer nesnelere gibi olmadığı için özü yoktur ve ötedir. Özün ötesinde olan düşünmenin de ötesindedir.'²⁰ Buna göre Plotinus'un tasavvur ettiği Tanrı iletişim kurmadığı gibi kendisiyle iletişim de kurulamaz.²¹

Tüm bunları bir araya getirip düşündüğümüz zaman Allah hakkında teşbihî dil kullanmaksızın sadece tenzihî dil ile konuşmanın mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Buradaki teşbihî dil ile kastedilenin, katı antropomorfik tarzda konuşmak olmadığını özellikle belirtmekte fayda vardır. Çünkü Allah ile ilgili olarak katı antropomorfik tarzıyla

¹⁷ Evkuran, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru*, 52.

¹⁸ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 15-16.

¹⁹ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı (Modern Mantık ve İman)*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 90.

²⁰ Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Yayınevi, 1996), 39-40.

²¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 55-56.

konuşmak günlük dilde kullanılan kelimelerin aynısını Allah hakkında kullanılması demektir. Bu şekilde bir yaklaşım ise Allah açısından doğru ve uygun değildir. Ancak katı antropomorfizmin aksine Allah hakkında tenzihî bir dil kullanılması insanın O'nu bilmeye ilişkin ihtiyacını gidermemektedir. Çünkü tenzihî dil ile Allah'ın ne olduğundan daha çok ne olmadığı yönünde bilgi verilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın ne olmadığına söylenmesi aslında, O'nun ne olduğu konusunda açık bir bildirimde bulunmamak anlamına gelir ki bunun varacağı nokta belirsizliktir.²² İnsan zihninin Allah'ın mahiyetine dair ulaştığı bu belirsizlik durumunu inanç sözlüğünde agnostisizm teriminin karşıladığını görüyoruz. Her şeye rağmen Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlayan vahiy yani dil, Allah'ın insan tarafından bilinebilmesini sağlayabilecek tek seçenek olarak gözükmektedir. Dil, doğal olarak insanî var oluşa kök salmıştır. Bundan dolayı insanların konuşmalarındaki her şey insanla ilgili tüm kategoriler ile birlikte Tanrı ile ilgili bilgilerin sirayet etmesi kaçınılmazdır.²³ Şüphesiz mutlak bir varlık olan Allah, duyulur ve gözlemlenebilir âlemden başkadır. Böyle olmasına rağmen, insanın sahip olduğu kalp ve akıl yetileri ve Allah'ın kendisi ile ilgili inzal ettiği vahye dayalı bilgiler ışığında Allah'ı bilebilmesi mümkündür.²⁴

Allah inancına dayalı herhangi bir din ve teolojik sistem, temel dayanağı olan Allah'ın bilinmesinin mümkün olduğunu ve O'nun zâtı hakkında olumlu yüklemeler kullanabileceğini kabul etmek durumundadır/zorundadır. Allah inancına zarar verdiği ithamıyla suçlanarak eleştirilen teşbih dili, dinî açıdan mutlaka Allah'ın yaratılmış varlıkların bizzat kendileri gibi olduğunu iddia etmez. Bir başka deyişle insanların teşbih dilinin gereği olan terimleri kullanmadan Allah'tan söz etmeleri mümkün değildir. Çünkü insan, kendi anladığı dile tercüme etmediği bir varlık hakkında konuşamaz ve onun hakkında anlamlı cümle kuramaz. Bu nedenle teşbih dili Allah'ı bilme hususunda, insanın sahip olduğu özellikleri ve yetileri itibarıyla ölçülü kullandığı takdirde sonuç alabileceği bir seçenektir. Bir yönüyle teşbih dilinin kullanımı, insan açısından bir imkân olmanın yanında aynı zamanda bir nimettir. Ancak teşbih dilinin kullanımında dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki bunun özellikle altının çizilmesi gerekir, o da Allah hakkında kullanılan teşbihî ifadelerin katı bir antropomorfizme yol açmaması gerektiğidir.²⁵

2. İlk Dönem Kelâmında Allah Tasavvuru

İslam düşüncesinde Allah'ın varlığı, fiilleri ve sıfatları öncelikli olarak ele alınan konulardandır. Kelâm literatüründe tevhit başlığı altında değerlendirilen bu konular

²² Habib Şener, "David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2017), 253.

²³ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 57.

²⁴ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 149.

²⁵ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 66; W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 79.

kelâmcıların ileri sürdüğü naklî ve aklî deliller çerçevesinde ele alınmış ve bu bağlamda birtakım düşünceler geliştirilmiştir.

Kelâmcıların Kur'an ve hadislerdeki bilgiler ışığında ortaya koydukları Allah tasavvuru, Müslümanlarla birlikte yaşamaya başlayan diğer toplum katmanlarının benimsediği Allah tasavvurlarından farklılık göstermiştir. İslam'ın ilk döneminde Müslümanların zihnindeki Allah kavramı, kendisine iman edilmesi ve ibadet edilmesi gereken yüce bir değer olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle Allah kavramı tamamen inanmanın temel konusuydu.²⁶ Daha sonraları kelâmcılar Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tartışırken imanı, aklın kapsamında ele alınan bir mesele olarak değerlendirmişlerdir. Böylece iman sorununun mahiyeti değişmiştir. Müslümanların zihin dünyalarında gerçekleşen bu değişiklik bir bakıma kaçınılmaz bir durumdur. Şüphesiz meydana gelen bu değişikliğin temelinde toplumsal ve kültürel hayatta zamanla değişen ve gelişen birtakım sosyo-kültürel nedenler bulunmaktadır. Müslümanlar fetihler sonucunda elde edilen topraklarda yaşayan farklı felsefî anlayış ve dinî inanca sahip insanlarla karşılıklı etkileşim içerisine girmişlerdir. Dolayısıyla bu insanların benimsediği Hristiyanlıktaki teslis (üçleme), Senevilikteki iyilik ve kötülüğün sembolü olan ikili Tanrı anlayışı, Tanrı'nın insan bedenine hülûl edeceğine dair hülûliyye gibi inanç ve anlayışlar, Müslümanların ilgi alanına girmiş ve onları etkilemiştir. İnsanın yapısında bulunan Allah'ı somutlaştırarak kavrama eğilimi, diğer inanç ve kültür çevrelerinden edinilen bu tür bilgiler ile bir araya gelince Müslümanlar arasında teşbih ve tescim içerikli anlayışlar ortaya çıkmıştır.²⁷

Müşebbihenin Allah hakkındaki yaklaşımına mukabil tenzih yaklaşımı savunan Mutezile, metot olarak "kıyâsü'l-ğâib ala'ş-şâhid"²⁸ delilini kullanmıştır. Bu delil sayesinde görünür âlemdeki nesnelere yola çıkarak başta Allah olmak üzere görünmeyen âlemdeki varlıklarla ilgili bilgiler ulaşılmak istenmiştir. Mutezile'nin bu delilini kullanmasındaki temel amacının Allah'ın sıfatlarını dolayısıyla Allah'ı bilmek olduğunu unutmamamız gerekir. Bu nedenle Mutezilî kelâmcılar her ne kadar teşbih diline tepki göstermiş olsalar da, Allah'ı bilme hususunda tenzih dilini kullanmayı tercih etmelerinin yanında, insanın Allah'ı kavrayabileceğini ve bilebileceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Mutezile'nin benimsediği tevhid ilkesi bağlamında ele aldığı Allah'ı akılla bilme (marifetullah) konusu iyice incelendiği zaman Mutezile'nin bu husustaki anlayışının aşırı tenzih görüşü yani salt negatif teoloji olarak değerlendirilmesinin doğru bir tespit olmadığı anlaşılacaktır. Batı'da

²⁶ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 121.

²⁷ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneği", 52.

²⁸ Kıyâsü'l-ğâib ala'ş-şâhid, yaşadığımız görünür âlemden hareket ederek başta Allah olmak üzere gözle görünmeyen âlemdeki varlıklar ve olgular hakkında bilgi sahibi olmak için kelâmcıların kullandığı bir metottur. Bk. Ahmet Erkol, "Kelâm ilminde "Kıyâsü'l-ğâib ala'ş-şâhid" Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2004), 157-176. Mutezile kelâmını sistemleştiren Kâdî Abdülcebâr bu metodu Allah'ın sıfatları anlama konusunda sıklıkla kullanmıştır. Bk. Ebû Muhammed en-Necrânî İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklif*, Kâdî Abdülcebâr'a izafetle nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûliyye, 1965), 1/165.

Tanrı hakkında kullanılan ve Onun hakkındaki pozitif anlamların tümünün, ortada hiçbir şey kalmayınca kadar budamak olarak anlaşılan negatif teoloji teriminin²⁹ bu yönüyle Mutezile anlayışını tam olarak yansıttığı söylenemez.

Aslında “Allah hiçbir şeye benzemez” önermesi, O’nun diğer varlıklarla benzer veya farklı yönlerinin karşılaştırılması sonucunda elde edilebilecek bir bilgidir. Kelâm ilminde kıyâsü'l-ğâib ale’ş-şâhid metodunun uygulanmasının temel işlev ve amacı da budur. Bu nedenle Mutezile mezhebinin vücûb alellah ve aslah anlayışlarının teşbihî bir Tanrı tasavvurunun bir sonucu olduğu ifade edilmiştir. Çünkü Mutezilî kelimciler bu anlayışlarını oluştururken, Allah’ın fiillerini insanların fiillerine kıyas etmişler ve aynı mantık çerçevesinde açıklamışlardır.³⁰ Tenzihî kaygı ile dile getirilen İbn Sînâ’nın Allah’ın cüzleri bilmediği ya da cüzleri küllî bir biçimde bildiği şeklinde ifade ettiği görüşün bile teşbihi kapsadığı iddia edilmiştir. Mesela İbn Rüşd, Allah’ın ilmi söz konusu olduğunda, O’nun ilmini nitelendirmek üzere insanlar için geçerli olan cüzî ya da küllî terimlerinin kullanılmasının doğru bir metot olmadığı ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu yaklaşım, Allah’ın ilmini insanın ilmine benzetmenin başka bir türüdür.³¹

Bu anlattıklarımız bizi öyle bir noktaya getirmektedir ki, adeta her tenzih aslında bir teşbihi içinde barındıran bir durumdur. Buradan hareketle teşbihsiz salt tenzih mümkün olmadığı iddia edilebilir. Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmanın “tenzih içinde teşbih” ve “teşbih içinde tenzih” ile mümkün olduğu sonucuna ulaşılabilir.³² Bu bağlamda İslam düşüncesinde mutlak anlamda bir teşbih ve tenzih anlayışından bahsetmenin mümkün olmadığı söylenebilir.

Allah’ın sıfatlarının tenzihî dil ile anlaşılabilceğini söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Mutezilî oluşu tartışmalı olan Dırâr b. Amr, bu metodu kullanmıştır. Bu metoda göre Allah’ın âlim oluşunun anlamı ‘O’nun cahil olmaması’, kâdir oluşunun anlamı ‘O’nun âciz olmaması’ ve hayy oluşunun anlamı ise ‘O’nun olmaması’ şeklinde ifade edilmiştir.³³ Dikkat edilirse Allah’ın sıfatları tenzihî dil ile izah edilirken, olumlu dil ile birlikte

²⁹ Bk. Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 99. Tanrı bambaşka bir varlık olduğundan O’nun ancak olumsuz (selbî/negatif) nitelendirmelerle anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih düşüncesinin kökleri Yahudi filozof Pilon’a kadar dayanır. Bu görüşün en derli toplu savunucuları olarak Plotinus ile ondan aşırı bir şekilde etkilenmiş olan İbn Sina ve Musa b. Meymun sayılır. Bk. Behiy, *İslam Düşüncesi*, 430; Koç, *Din Dili*, 56.

³⁰ Ebü'l-Muzaffer el-İsferayînî, *et-Tefsîr fi’l-dîn ve temyîzi’l-fırakati’n-nâciye ani’l-fıraki’l-hâlikîn* nşr. Kemâl Yusuf el-Hût (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 101; Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560.

³¹ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 101.

³² Muhammed Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün müdür? : Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”, *Bilimname* 45/2 (2021), 142.

³³ Bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/166.

kullanılmaktadır. Yani tenzihî dilden önce ispat (olumlu) dil kullanılmıştır. Bir başka deyişle Allah'ın tenzih edilebilmesi için önce ispat edilmesi gerekir.³⁴

Bu konuda Allah'ın hem ispat hem de tenzih yoluyla nitelendirilmesi sağlıklı bir yaklaşım tarzı olarak gözükmektedir. Şüphesiz mutlak anlamda tenzih dili ile Allah hakkında konuşmak Kur'an açısından uygun bir yöntem değildir. Çünkü salt tenzih, yokluktan ibarettir. Sadece tenzih ile yapılan Allah'ı övmek, ispatı da içermedikçe layıkıyla gerçekleşmez. Nitekim naslarda geçen tenzihî (selbî) ifadeler de Allah'ın mükemmel oluşunu ispatı sadedinde zikredilmektedir. Allah için kullanılan tüm tenzihî ifadeler, kendisinde bir ispatı da barındırır. Bu nedenle Allah hakkında konuşurken, O'nu övmek için salt tenzih dilini kullanmak eksik bir tavır olacaktır.³⁵

Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olabilmesi için her iki yaklaşımın bir düşünce tarzı olarak var olması ve ifade edilmesi kaçınılmaz bir durumdur. İslam'ın telkin ettiği Allah inancının temel umdelerini içeren vahyin insanlar tarafından algılanmaya ve anlaşılmaya başlandığı ilk dönemde tenzih yöntemini benimseyen Mutezile'nin yaklaşımı kadar, teşbih ve tecsim anlayışı ile Allah'ı anlamlandırmaya çalışan Mücessime ve Müşebbihe'nin yaklaşımları da bir o kadar önemli ve değerlidir. Mücessime ve Müşebbihe'nin bu hususta ortaya koyduğu düşüncelerin kaynağının İsrailiyât veya diğer din ve inançlar olduğunu söyleyerek bu yaklaşımları reddetmek veya din dışına itmek anlamsız olduğu kadar insanî ve ilmî gerçekleri de görmezlikten gelmektir.³⁶

3. Kuran'ın Allah'ı Anlatım Tarzı

Müslümanlar arasında ortaya çıkan antropomorfik yaklaşımların insanî temelli ve salt Kur'an'ı anlamaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an bize Allah'ı tanıtırken anlamamız için tüm varlıkların O'na muhtaç olduğu, fakat O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamında "samed", her şeye gücü yeten anlamında "kâdir", herşeyi bilen ve gören anlamlarında "âlim ve "basîr" gibi sıfatları kullanmaktadır. Kur'an'da Allah hakkında kullanılan bu sıfatlar insan zihninin anlama kapasitesinde bulunan formlardır. İnsanın algı alanına giren bu olumlu (sübûtî) sıfatlarının yanında Allah'ın idrak edilemez oluşunu da vurgulamaktadır. Esas olarak Kur'an bize, bazı ifadelerin ve pasajların müteşâbih olduğunu ve buna göre anlaşılması gerektiğini söyler. Zaten insanın bunları anlaması isteniyorsa, başka bir şekilde aktarılması da mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın her âyetini zahirî ve lafzî anlamıyla alıp, onların teşbih (allegori), mecaz veya temsil olduklarını göz ardı edersek, ilahî kelâmın doğal yapısına ve gerçek ruhuna aykırı hareket etmiş oluruz.³⁷

³⁴ Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 175; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 170-171.

³⁵ İbn Teymiye, *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 47-49.

³⁶ İrfan Abdülhâmid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, 206.

³⁷ Muhammed Esed, "Kuran'da Sembolizm ve Allegori", *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak –

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'da Allah hakkında teşbih içeren bilgileri barınmaları nedeniyle doğrudan veya dolaylı olarak teşbih telakkisini içeren âyetler bulunmaktadır. Bir kısım âyetlerde Allah, "el, yüz, zât" gibi niteliklerle vasıflandırılırken, bazı âyetlerde de Allah'ın "intikam almak, gazap ve lanet etmek veya sevmek" gibi duygusal içerikli fiilleri bulunduğu ifade edilmiştir. Bu âyetlerden bazıları şu şekildedir:

"...Allah'ın yed'i (eli) onların elleri üzerindedir..."³⁸

"Gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunan her şeyi altı günde yaratan ve sonra Kudret ve Hâkimiyet Tahtı'na istiva eden (oturan) Allah'tır. Ondandır başka bir dostunuz ve şefaatiniz yoktur. Düşünmüyor musunuz?"³⁹

"Göklerde ve yerde var olan her şey yok olup gitmeye mahkûmdur: ama kudret ve ihtişam sahibi olan Rabbinizin vech'i (zâtı) sonsuza dek kalıcıdır."⁴⁰

"...ve gemi, ayn'larımızın (gözlerimizin) önünde akıp gitti..."⁴¹

"Melekler sıra sıra dizilip Rabbin geldiğinde (O'nun haşmeti ortaya çıktığında)"⁴²

"Şüphesiz Allah çok tevbe edenleri ve çok temizlenenleri sever."⁴³

"...Allah azîz olan ve intikam alandır."⁴⁴

Âyetlerde de görüldüğü üzere Kur'an, Allah ile ilgili temel hakikatleri sembolik terimler ile ifade eder. Şüphesiz sembollerin gerçeklik payları bulunmaktadır. Bu nedenle semboller hakikat dışı görülmemelidir. Çünkü soyut ve mutlak olan şeyleri insan zihnine aktarma işinde bazen sembol veya işaret, cümleler ile ifade etmekten daha etkili olabilmektedir. İnsan fitratı bazı konuları bilme ve kavrama hususunda -anlamı açıkça açıklanmadan- kabul etme yönünde bir yapıya sahiptir. İşte insanın bu yapısını da göz önünde bulunduran Kur'an, insanın gözleyebildiği âlemin dışındaki başta Allah olmak üzere gaybî varlıkları temsilî olarak anlatma yoluna gitmiştir.⁴⁵

"Hâ mîm. Apaçık Kitab'a and olsun ki, Biz düşünüp anlamanız için Onu Arapça bir Kur'an yaptık..."⁴⁶ âyetinde ifade edildiği üzere ilahî mesaj bilinebilir ve anlaşılabilir olması için

Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3/1330.

³⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) el-Fetih 48/10.

³⁹ es-Secde 32/4.

⁴⁰ er-Rahmân 55/26-27.

⁴¹ el-Kâmer 54/14.

⁴² el-Fecr 89/22.

⁴³ el-Bakara, 2/222.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/4

⁴⁵ Cârullah Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. A. Ahmed Abdülmevcûd- A. Muhammed Muavvid (Riyâd: Mektebetü'l-Âbikân, 1998), 2/290.

⁴⁶ ez-Zuhruf 43/1.

insanların konuştuğu bir dil olan Arapça dili vasıtasıyla indirilmiştir. Vahyin algılanabilen görünüşü olan Kur'an kelimelerden oluşan bir metindir.⁴⁷

Allah'ın mahiyeti hakkında sembol ile anlatımın daha nitelikli ve etkili olmasına şu âyetler verilebilecek güzel bir örnektir: "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde kandil bulunan bir oyuktan yayılan ışığa benzer. O kandil ki sırça bir fânus içindedir; Sanki o fânus inci bir yıldız gibidir. Kandilin yakıtı ise ne doğuda ne de batıda eşine rastlanmayan mübarek bir zeytin ağacındandır. O ağacın yağı ise öyle parlak ki neredeyse ateş değmeden ışık verir. Işıl ışıl parıldar."⁴⁸ Bu âyetlerde Allah kendisini insanların algılayabileceği kavram ve benzetmelerle ifade etmiştir. Dolayısıyla teşbih ve teccime giden yol, temelde yine Kur'an âyetlerinden geçmektedir.

İnsanın yapısına uygun olarak Allah'ın zâtını insanlara sâde ve anlaşılabilir semboller eşliğinde tanıtmaktan yola çıkarak bunu tasavvufî terimlerle izah etmeye çalışmak, Allah'ı bilme işinin başka bir çeşit versiyonudur. Çünkü bu yaklaşım, insanın iki bilgi gücü olan akıl ve hayal güçlerini birden bilme sürecine katarak Allah hakkında bir kanaate sahip olmayı amaçlamaktadır. Buna göre Allah'ın mesajları bu hususta hakem konumundadır. İnsanî formlarda bildirilen ve bu hususta hakem olan vahiy, Allah'ın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle tenzih ve teşbihin sınırını belirleyerek sonuçta paradoksal bir Allah anlayışına ulaşmayı vurgulayacak olan hakem, vahyin kendisidir. Bu özelliği sayesinde vahiy, insanın akıl ve duygu yönlerini tatmin edici mahiyette bir yaklaşım sergileyerek hakem oluşunu tescillemiştir.⁴⁹

Allah, âyetlerde kendisinin bilinebilir ve algılanabilir bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Kur'an, bunu mekâna ve konuya uygun konuşma dilinin vasıtalarıyla gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu türlü âyetleri hayal gücünün aracı olan teşbih dilini bir tarafa bırakıp; sadece tenzihî bir yaklaşımla anlamaya çalışmak, Allah ile insan arasına duvar örme kabilinden bir çabadır. Bu gerçekliğin farkına varan Gazzâlî, "teşbihî dilin kusurlu, tenzihî dilin ise kapalı" olduğunu söylerken⁵⁰; İbn Arabî de tenzih tercih edilmesi durumunda Allah'ın "kayıtlanmış" olacağını, teşbihin kabul edilmesi durumunda ise Allah'ın "sınırlanmış" olacağını belirtmiştir.⁵¹

⁴⁷ Zemaşerî, *Keşşâf*, 3/382; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 2/122.

⁴⁸ en-Nur 24/35.

⁴⁹ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 43.

⁵⁰ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 32-33.

⁵¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk (İstanbul, 2010), 1/258-259. Ayrıca bk. Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün müdür?", 142.

4. İslam Düşüncesinde Ortaya Çıkan Teşbihçi (İnsan Biçimci) Yaklaşımlar

İslam düşüncesinde teşbih meselesi ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Teşbih meselesinin ortaya çıkış sebebi, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve hadislerdeki insan-biçim ifade eden bilgilerdir. Bir başka deyişle ilk olarak teşbih düşüncesinin Müslümanlar arasında ortaya çıkışı dış etkenler değil, iç etkenler doğrultusunda olmuştur. Çünkü Kur'an'da ve hadislerde geçen Allah'ın zâtı ile ilgili haberi sıfatların (yed, kadem, vech gibi) bulunduğu bir gerçekliktir. Bu âyet ve hadislerin literal yani lafzî olarak anlaşılması nedeniyle Allah hakkında insanımsı birtakım sıfatların olduğu yönünde düşüncelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.⁵²

Müslümanlar arasında çıkan teşbih düşüncesinin ilk olarak Şîa içerisinde görüldüğü, Şîilerin de bu düşünceyi Yahudilerden aldığı yönündeki iddia, tartışmaya açık ve tarihî olaylara terstir. Her ne kadar teşbih düşüncesi Yahudiliğin adeta karakteri haline gelmiş olsa da, Yahudilik Müslümanlar arasında çıkan bu yaklaşımın esas kaynağı olarak değerlendirilemez. Nihayetinde kültürler ve dinlerin karşılıklı birbirleriyle etkileşimi inkâr edilemez. Ancak teşbih düşüncesinin Şîa tarafından Yahudilikten esinlenerek oluştuğu şeklindeki tespit, temel olarak teşbih anlayışını kötüleme ve yaftalamayı amaçlayan bir içeriği barındırmaktadır.⁵³

Kelâm ilminde mütekkaddimîn dönemi olarak bilinen ilk zamanlarda Müslümanlar tarafından Allah'ın zâtı ile ilgili birtakım insan biçimci ifadeler dile getirilmiştir. Bu hususta mezhepler tarihi alanındaki temel kaynaklarımızda bu tür bilgileri görebiliriz.

Müslümanlar arasında teşbih düşüncesi ilk olarak “Haşviyye”⁵⁴ olarak bilinen hadis ile uğraşan kimseler arasında ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda selefi anlayışa sahip olan bu kimseler, Allah hakkında Kur'an'da ve hadislerde geçen haberî sıfatları tevil etmeksizin olduğu gibi kabul etmişler ve bu hususta teşbih dilini kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁵⁵ Allah'ın sıfatlarını zahirî anlamlarını duyu organlarıyla hissedilebilir şekilde anlaşılmasının doğru ve gerçek olduğunu iddia etmişlerdir. Müteşâbihleri anlamlarına uygun bir şekilde yorumlama metodu olan te'vili tercih etmedikleri gibi, bu yaklaşımın bidat olduğunu söyleyerek karşı duruş sergilemişlerdir. Allah'ın sıfatlarının mahiyetini, hakikatini insanın aklı ile idrak edebilmesinin mümkün olmadığını iddia ederek “idrak etmekten aciz olmak idraktır” şeklinde bir tutum sergilemişlerdir.⁵⁶

⁵² Abdülhâmid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, 207-208.

⁵³ Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, 220.

⁵⁴ Haşviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle Allah hakkında teşbih ve tecsime varan telakkileri benimseyen ve genellikle ehl-i hadisten olan kimselere verilen addır. Bk. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 1/118.

⁵⁶ Ebü'l-Ferec İbn'ül-Cevzî, *Telbisü İblîs*, nşr. M. Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: y.y., 1368), 116; Ethem Ruhi

İslam düşüncesinde teşbihi benimsedikleri için değişik etiketlerle kötülünen yaklaşımın dini ilk ve doğrudan anlamları/algılamaları sebebiyle takındıkları tavrın üzerinde durmak ve sağlıklı tespitlerde bulunmak gerekir. Haberî sıfatlarla ilgili te'vil ve yoruma gitme ihtiyacı hissetmeyen, bu türlü âyet ve hadislerdeki bilgileri olduğu gibi kabullenen bu tavır, insanın Allah'ı algılama ve idrak etmedeki doğal yapısına uygun olduğu için ısrarla savunulmuş olabilir. Selefîni çoğunluğunda bulunan “tevakvûf” yani itikâdî meselelerde yorum yapmamak ve “teslim” yani olduğu gibi kabul etmek şeklinde ortaya çıkan tavırlar dinin anlaşılmasında doğru metot olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Sonraki dönemlerde bu tavır, düşünce sahasında değişen şartlardan dolayı “bilâ keyf” olarak bilinen haberî sıfatların teşbihsiz, mukayesesiz kabul edilmesi şekline dönüşmüştür.⁵⁸

İlk müşebbihe fırkalarından “el-haşviyyetü'l-müşebbihe”⁵⁹ olarak bilinen ve aynı zamanda hadis ilmiyle uğraşan bazı muhaddisler Allah hakkındaki teşbih/tecsim içeren birtakım söylemlerde bulunmuşlardır. Bu muhaddislerden biri olan İbn. Huzeyme, Allah'ın yedinci kat semada bulunduğunu söyleyecek kadar teşbih ve teccim içeren bir yaklaşımı benimsemiştir.⁶⁰ Mukâtil b. Süleyman⁶¹ gibi birçok muhaddis ve müfessir⁶² Allah hakkında şu ifadelerde bulunmuşlardır: “Allah cisimdir. İnsan şeklinde bir cüssesi vardır. El, baş, ayak ve bacak gibi organları bulunmaktadır. Bir yerden bir yere intikal eder, aşağı iner, yukarı çıkar. O, dünyada ve ahirette ihlâs sahibi Müslümanlarla musafaha yapar hatta onlarla kucaklaşır. O'nun arşı tüm âlemi doldurmuştur, Allah cisim olarak arş ile temas

Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 140-141.

⁵⁷ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: y.y., 1954), 53; Abdülhâmid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, 214.

⁵⁸ Binyamin Abrahamov, “Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 214.

⁵⁹ Şehristânî, *Milel*, 1/137; Eş'arî, *Makâlât*, 1/214; Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995/1416), 149.

⁶⁰ Mustafa Işık, “İbn Huzeyme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/79-81. Fahreddin Râzî, İbn. Huzeyme'nin tavizsiz selefi yaklaşımı sebebiyle onu “anlayışı kıt bir kimse” olarak nitelendirmiş ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserini tevhid yerine şirki anlattığını söyleyerek *Kitâbü'ş-Şirk* olarak adlandırmıştır. Bk. Muhammed b. Ömer, Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*. (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 27/130-131.

⁶¹ Eş'arî, Mukâtil b. Süleyman'm görüşlerini benimseyen kimselerin Allah'ı bir cisim olarak telakki ettiklerini aktarır. Onların anlayışına göre Allah insan suretinde olup, eti, kanı, saç ve kemikleri vardır. Ayrıca O, aynen bir insan gibi el, ayak, baş ve göz gibi organlara sahiptir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/153. Ancak Mukâtil b. Süleyman hakkında değerlendirmelerde bulunan bazı araştırmacılar, Allah hakkında aşırı teşbih (antropomorfizm) içeren bu türlü ifadelerin onun eserlerinde bulunmadığını da belirtmektedir. Bk. Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/134-136.

⁶² Teşbih dilini kullanan muhaddis ve müfessirlerin listesi için bk. Ebü'l-Abbâs el-Bermekî b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sâdir, 1977), 2/165.

halindedir.”⁶³ Hişâm b. Hakem ise⁶⁴ Allah’ın arşı ile ilgili şunları söylemiştir: “Allah mekânlardan biri olan arşta bulunmaktadır. O, arşa temas etmektedir. Bulunduğu Arş’in sınırı vardır.”⁶⁵

Ehl-i Sünnet çizgisinden kabul edilen Kerrâmiyye’nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm, Allah’ın sıfatlarını tecsim içeren ifadelerle izah etmiştir. Ona göre Allah, arşın en üst tabakasında ve ona temas etmiş halde bulunmaktadır. Allah bir yerden başka bir yere gidebilir veya inebilir.⁶⁶ Kerrâmiyye’ye göre Allah, gerçek bir varlık olması sebebiyle, bizim maddî olarak adlandırabileceğimiz tüm özelliklere sahip olmak zorundadır. İslam bünyesinde Allah’ın cismâniyetini savunan kurumsal itikadî mezhep olan Kerrâmiyye, Allah’ın cismâniyetini farklı şekillerde tanımlanıp anlaşılabilen çeşitlik terimlerle ifade etmişlerdir. Bu terimlerin en önemlisi ve en çok bilineni cisimdir. İbn Kerrâm, Allah için cevher ifadesini de kullanmıştır. Ona göre Allah bir cisim, bir cevher ve bir şeydir.⁶⁷

Kerrâmiyye mezhebi, Allah’ın cisim olduğunu söylemenin yanında O’nun yerleştiği (istiva ettiği) Arş’in en üst seviyesi ile temas ettiğini hatta doğrudan arş ile irtibat halinde olduğunu iddia etmiştir. Ona göre âlemde boşluk ve açıklık bulunmadığı için tüm cisimler birbirleriyle temas halindedir.⁶⁸ Kerrâmiyye’nin kabul ettiği kozmoloji anlayışının doğal sonucu olarak Allah da bir cisim olarak âlemdaki diğer varlıklar ile fiziksel temas halindedir.⁶⁹

Genel olarak aşırı olarak değerlendirilen Allah hakkındaki bu düşünceler, aslında O’nun zâtının insanlar tarafından bilinmesi bağlamında ortaya konulmuştur. Salt anlamaya yönelik olan teşbih/antropomorfik anlam içeren ve ilk anda itici/heretik olarak telakki

⁶³ Eş’arî, *Makâlât*, 1/211-212.

⁶⁴ Hişâm b. Hakem, İmâmiyye Şia’sına mensup önemli kelâmcılardandır. Allah’ı üç boyutlu bir cisim olarak kabul etmiştir. Ona göre Allah, saf gümüş veya yuvarlak inci gibi parılayan bir nurdur. Allah arşa temas eder ve onu tamamen doldurur. Bu düşüncelerinden dolayı aynı zamanda Ğaliyye’den sayılmıştır. Bk. Mustafa Öz, “Hişâm b. Hakem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/496-498.

⁶⁵ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü firak’l-müslimîn ve’l-müşrikîn* nşr. Muhammed el-Mu’tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrût: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1986), 64; Eş’arî, *Makâlât*, 1/207; Bağdâdî, *el-Fark*, 48; İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 91.

⁶⁶ Şehristânî, *Milel*, 2/22; Kutlu, “Muhammed b. Kerrâm”, 30/546.

⁶⁷ Sabine Schmidtke (ed.), *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 348. Ebü’l-Yüser Pezdevî, Şehristânî, Abdulkâhir Bağdâdî gibi birçok Sünnî kelâmcı, Kerrâmiyye’nin Allah’ı “cisim” olarak nitelendirilmesini makul karşılamıştır. Onların bu kavram ile Allah’ın var olan bir şey –ama diğer şeyler gibi olmayan- olduğunu ifade ettiklerini söylemişlerdir. Bu nedenle anlam itibarıyla bu kavramın, Allah’ın zâtı için ifade ettiği “şey”, “mevcud” gibi kavramlardan bir farkı yoktur. Bk. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 109-110.

⁶⁸ İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-din*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Faysal Büdeyr Avn – Süheyrr Muhammed Muhtâr (İskenderiye: Münşe’âtü’l-Ma’ârif, 1969), 508.

⁶⁹ Schmidtke, *İslâm Kelâmı*, 349.

edilen bu düşüncelerin bu şekilde ifade edilmesinin sebebinin dinin temel referansı olan âyetlerin yapısından kaynaklandığını unutmamak gerekir. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde dile getirilen teşbih içerikli düşüncelerin bir bakıma Kur'an'ın da tatbik ettiği Allah'ın insanlara kendisini anlatım tarzının bir sonucu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Allah'ın bilinmesi hususunda teşbih yaklaşımına nazaran dinin ruhuna uygun olarak telakki edilerek kelâm ve felsefede öne çıkarılan tenzih yaklaşımına çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu yaklaşımın insanı nihayetinde agnostisizme sürükleyebileceği şeklinde inanç ile bağlantılı çok önemli endişeler dile getirilmiştir. Şüphesiz bu endişenin oluşmasındaki en önemli etken, kelâm ve felsefenin aklî önermeler ve açıklamalar eşliğinde ortaya çıkan Tanrı tasavvurlarıdır. Bu Tanrı tasavvurlarının insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi formel/şekilsel bir biçimde izah etmiş olmalarıdır. Doğal olarak soğuk ve katı kalıplar içerisinde açıklanan şekilsel nitelikteki bu tarz bir ilişkinin, akıl nimetine sahip olmanın yanında sevmek, inanmak gibi duyguları bulunan insanı tatmin etmesi mümkün değildir. Çünkü insan inandığı ve güvendiği Tanrı'sıyla sıcak, sivil ve samimi diyalog ve ilişki kurmak isteyecektir. Bu nedenle insan, duygusal yönünün ağır basmasıyla ister istemez Tanrı ile olan ilişkisini teşbih dilini kullanarak izah etme yoluna gidecektir. İnsanın bu yönünü gören ve önemseyen dinin temel referans kaynakları, insanın bu yöndeki zihni ihtiyacını karşılamak üzere Tanrı'nın insana benzeyen özelliklerini kullanmış ve O'nu tasavvir etmiştir. Böylelikle insan Tanrıya olan imanının duygu planında haz ve tadına ulaşırken, aklen de ikna olmuştur.

Tanrı hakkında konuşmanın kaçınılmaz olduğu gerçeğinden hareket ederek en uygun çözüm olarak katı teşbih dili ile tenzih dili arasında yer alan ılımlı bir antropomorfik dil yani temsilî dilin (analojik dil) kullanımı ortaya çıkmaktadır. İnsan teşbih dili sayesinde Tanrı'nın içkinliği, tenzihî dil sayesinde de Tanrı'nın aşkınlığı hakkında ulaşmak istediği düşünce ve duyguyu elde edebilecektir. Şu hâlde Tanrı hakkında konuşabilmek ve bilgi sahibi olabilmek için tenzihî dil ile birlikte teşbihî dilin de kullanılmasının zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan antropomorfizmi yani teşbihi tümüyle terk etmek değil, doğru ve yanlış teşbih arasında ayrımı iyi yapabilmektir. Çünkü Tanrı'nın bilinmesi hususunda teşbihî yaklaşım, tenzihî yaklaşıma nazaran insanın iman duygusuna hitap eden, aynı zamanda insanın inandığı ve sevdiği Tanrısı ile ilişki/diyalog kurmada daha sıcak bir anlam içermektedir.

Bir fırka veya bir fikir olarak teşbih, iddia edildiği gibi sadece doğu dünyasında ortaya çıkan din ve inanç sistemlerine özgü bir tavır değildir. Bilakis hemen hemen her dinde ve özellikle tarih öncesi ilkel dinlerde bulunan genel bir yaklaşım tarzıdır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde teşbih meselesi, öncelikli olarak dinin bizzat kendi yapısından kaynaklanan bir konu olmanın yanında, diğer kültür ve inanç sistemlerinin etkisiyle farklı boyutlarda ele alınmıştır. Bir bakıma bu mesele, Tanrı'ya iman eden tüm insanları ilgilendiren konu olması sebebiyle evrensel niteliktedir.

İnanç ve bilgi medeniyeti olan İslam'ın ilk olarak anlaşıldığı dönemdeki ehl-i hadis, Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'ı bilme ve anlama hususundaki teşbihçi/tecsimci yaklaşımlarının inanç konusunda birer anlayış olarak önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bir düşüncenin doğru anlaşılmasında ilk dönemde ortaya çıkan yaklaşımlarda her zaman için dikkate alınması gereken orijinal/doğal ilkeler ve özellikler bulunur. Şunu da unutmamak gerekir ki özellikle metafizik ve soyut alanlara sahip olan İslam inancının anlaşılmasında ortaya çıkan anlayışların katkısı söz konusudur. Bu sebeple ortaya çıkan anlayışların her birinin farklı bir değeri bulunmaktadır. Tecsime/teşbih içerikli yaklaşımın da Allah'ı bilme ve anlama hususunda diğer yaklaşımlar kadar değerli olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu nedenle özellikle din dışı telakki etmeksizin, İslam düşüncesinde ortaya çıkmış bu tür yaklaşımları anlamaya yönelik değerlendirmeler yapılması gerekir. Çalışmamızın böyle bir amacı bulunduğunu ve bu doğrultuda hazırlandığını söyleyebiliriz.

Kaynakça | References

- Abdülhâmid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Abrahamov, Binyamin. “Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 213-226.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.
- Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Felsefe Sözlüğü, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmîl fî usûli'd-din* nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr – Faysal Büdeyr Avn – Süheyr Muhammed Muhtâr. İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/100-106. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çiftçi, Muhammed. “Teşbihsiz Tenzih Mümkün müdür? : Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”. *Bilimname* 45/2 (2021), 121-153.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Demirli, Ekrem. “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 43.
- Erkol, Ahmet. “Kelâm ilminde “Kıyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid” Metodunun Kullanımı”. *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2004), 157-176.
- Esed, Muhammed. “Kuran'da Sembolizm ve Alegori”. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Evkuran, Mehmet. “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru- Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”. *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2007), 45-62.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı (Modern Mantık ve iman)*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Şti., 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- İbnü'l- Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk. 4 Cilt. İstanbul, 2010.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995/1416.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâü Ebnâ'z-Zamân*. nşr. İhsan Abbas.


- 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed en-Necrânî. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif*. Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.
- İbn Teymiyye. *Tevhid Risalesi*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. nşr. M. Münîr ed-Dîmaşkî. Kahire: y.y., 1368.
- İsferayînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. nşr. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kandemir, Fatih. "Halk İnançlarının Psikolojik Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 97-114.
- Karadağ, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed. Türkçeye çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 1999.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/496-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Plotinus. *Enneadlar (Seçmeler)*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Çev. Salih Çift. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 1433/2012.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şener, Habib. "David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2017), 253-254.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/448-449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 40/588-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul:

TDV Yayınları, 1997.

Watt, W. Montgomery. *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl*. nşr. A. Ahmed Abdülmevcûd- A. Muhammed Muavvîd. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Âbikân, 1998.

Safâyî'nin Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî'sinin Yeni Bir Nüshası: Mu'cizât-ı Ahmedîyye

Ramazan Çelik |  0000-0002-0048-0126 | ramazancelik129@gmail.com

Dr. Öğretim Üyesi | Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı |
Kayseri, Türkiye

ROR ID: 047g8vk19

Öz

Türk edebiyatı XVI. yüzyılda muhteva ve tür bakımından zenginlik kazanmıştır. Hemen her meslek grubundan insanların ilim ve şiiere merak saldığı bu asır, kültür ve irfan dünyamıza büyük zenginlikler katan bir zaman dilimidir. Sosyal ve kültürel hayatın çeşitli yönleri ile edebiyata yansımaları neticesinde birçok şair ve yazar ortaya çıkmış, farklı sanat ve zanaat ehli olan insanlar tarafından edebî eserler kaleme alınmıştır. Gemiciliğe merak salan ve kendisi de bizzat Osmanlı ordusunda deniz seferlerine katılan Safâyî de (XVI. yüzyıl) 110 yıllık bereketli ömründe, kültürümüze önemli hizmetleri olmuş bir şairdir. Sinop'tan İstanbul'a gelerek burada muhtelif hocalardan ders alan Safâyî, gemicilerin piri olmakla birlikte tasavvufi kimliğiyle bir tekke de postnişin olmuştur. Evini, türlü ilim irfan erbabının toplandığı feyizli bir muhabethaneye çevirmiştir. Mutasavvıf, gemicisi, âlim gibi vasıfları kendinde toplayan Safâyî; birçok ilim ve meslekte üstad olan çok yönlü bir şahsiyettir. Şiir vadisinde de kendini gösteren sanatçı özellikle kaside, gazel ve mesnevide maharetlidir. Dinî alanda da önemli eserleri vardır. *Terceme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ, Gazavât-ı Bahriyye, Fetih-nâme-i İnebahtı ve Moton* gibi bilinen eserleri dışında yeni bir nüshası tespit edilen manzum *Mu'cizât-ı Ahmedîyye* onun dinî mahiyetteki eserlerinden biridir. Safâyî'ye ait *Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî*'nin farklı bir nüshası oluşu anlaşılan bu eserde şair, Hz. Âdem ile Hz. İsmail arasındaki peygamberler ile Hz. Muhammed'in mucizelerini karşılaştırmış, muhtelif dinî konuları mesnevi formatında anlatmış, Kur'ân'ın bazı surelerinin manzum tefsirine yer vermiştir. Muhteva bakımından zenginlik gösteren eserde ayrıca şeriat, tarikat, hakikat, İslam esasları, tevhid, iman, namaz, oruç, hac gibi konular işlenmiştir. Eserde Hz. Âdem'in yedi mucizesi, Hz. İdris'in iki mucizesi, Hz. Nuh'un beş mucizesi, Hz. Hud'un üç mucizesi, Hz. Salih'in üç mucizesi, Hz. İbrahim'in beş mucizesi, Hz. İsmail'in üç mucizesi anlatılır. Mezkûr peygamberlerin mucizeleri ile Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında bağlantı kurulur. Her mucize anlatımının sonunda bir kasideye yer verilir. Bu çalışmada, Sinoplu Safâyî'nin Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan, 004688 numarada kayıtlı *Mu'cizât-ı Ahmedîyye*'si tanıtılmış; kitabın şekil özellikleri, muhtevası ve bölümleri incelenmiştir. Eserin tam ismi *Kitâb-ı Mu'cizât-ı Ahmedîyye*'dir. Daha önce farklı nüshaları üzerinde çalışmalar yapılmış fakat eserin bu isim ve bütünlüklü hali ile çalışılmadığı tespit edilmiştir. Eldeki nüsha harekeli nesih hatla, çift sütunlu ve on beş satırlı yazılmış, 263 varaklık bir eserdir. Yirmi sekiz bölümden oluşan eser, yaklaşık 7260 beyittir. Eser mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmış olmakla birlikte eserde terci-i bend, kaside, gazel gibi farklı nazım biçimleri; tevhit, naat, methiye gibi nazım türleri de

mevcuttur. Çalışmada, eserin diğer nüshalarından farklı yönleri üzerinde durulmuş, ayrıca diğer nüshalarda yer almayıp sadece bu nüshada bulunan 40 civarında beyite yer verilmiştir. Diğer nüshalardaki eksik beyitler, silinmiş ya da okunmayan kelimeler bu nüsha esas alınarak tespit edilip gösterilmiştir. Bu vesile ile klasik edebiyatımıza ait bir eserin, yeni ve farklı bir nüshasının tanıtılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler


Türk İslam Edebiyatı, Safâî, Tasavvuf, Mesnevî, Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî, Mu'cizât-ı Ahmediyye.

Atıf Bilgisi

Çelik, Ramazan. "Safâî'nin Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî'sinin Yeni Bir Nüshası: Mu'cizât-ı Ahmediyye". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 47-69. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.03>

Geliş Tarihi	06.02.2024
Kabul Tarihi	07.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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.

A New Copy of Safâyî's Sharh Al-Islâm Al-Nûrânî: Mu'cizât-ı Ahmediyya

Ramazan Çelik |  0000-0002-0048-0126 | ramazancelik129@gmail.com

Asst. Prof | Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature |
Kayseri, Türkiye

ROR ID: 047g8vk19

Abstract

Turkish literature gained richness in terms of content and genre in the 16th century. This century, in which people from almost every professional group were interested in science and poetry, is a period of time that added great richness to our world of culture and lore. As a result of the reflection of various aspects of social and cultural life on literature, many poets and writers emerged and literary works were written by people of different arts and crafts. Safâyî (XVI. century), who was interested in sailing and himself participated in naval expeditions in the Ottoman army, is a poet who made important contributions to our culture in his 110 years of fruitful life. Safâyî, who came to Istanbul from Sinop and took lessons from various teachers here, was the lead of sailors and also became a postnishin in a lodge with his sufi identity. He transformed his house into an enlightening place of conversation where people of various sciences and wisdom gathered. Safâyî, who gathers qualities such as sufi, sailor and scholar in himself, is a versatile figure who is a master in many sciences and professions. The artist, who also distinguished himself in poetry, was especially skillful in ode, ghazal and masnavi. He also wrote important works in the religious field. In addition to his known works such as *Gazavât-ı Bahriyye*, *Terceme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ*, *Fetih-nâme-i İnebahtı and Moton*, the verse *Mu'cizât-ı Ahmediyya*, of which a new copy was discovered, is one of his religious works. In this work, which seems to be a different copy of Safâyî's Sharh al-Islâmi al-Nûrânî, the poet compared the prophets between Hz. Adam and Hz. İsmail with the miracles of Hz. Muhammad, explained various religious subjects in a masnavi format, and included a verse exegesis of some suras of the Qur'an. The work, which is rich in terms of content, also covers topics such as sharia, tariqa, truth, Islamic principles, tawhid, faith, prayer, fasting and pilgrimage. In the book, seven miracles of Adam, two miracles of Idris, five miracles of Noah, three miracles of Hud, three miracles of Salih, five miracles of Abraham, and three miracles of Ishmael are explained. A connection is established between the miracles of the aforementioned prophets and the miracles of the Prophet Muhammad. At the end of each miracle narrative, an ode is included. In this study, Safâyî's who is from Sinop *Mu'cizât-ı Ahmediyya*, number 004688 in the Manuscript Works Library of the Presidency of Religious Affairs, is introduced; the book's formal features, content and sections are analyzed. The full title of the work is *Kitâb-ı Mu'cizât-ı Ahmediyya*. Different copies have been studied before, but it has been determined that the work has not been studied with this name and in its complete

form. The present copy is written in naskh calligraphy, with double columns and fifteen lines, and has 263 sheets. The work consists of twenty-eight chapters and approximately 7260 couplets. Although the work is written in masnavi verse form, there are different verse forms such as qasida, ghazal, terci-i bend and verse forms such as tawhit, naat, and methiye. In this study, the different aspects of the work from the other copies are emphasized, and about 40 couplets that are not included in the other copies but only in this copy are included. Missing couplets, erased or illegible words in other copies are identified and shown based on this copy. In this way, it is aimed to introduce a new and different copy of a work belonging to our classical literature.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Safâyi, Sufism, Masnavi, Sharh al-Islâmi al-Nûrânî, Mu'cizât-ı Ahmadiyya.

Citation

Çelik, Ramazan. "A New Copy of Safâyi's Sharh Al-Islâm Al-Nûrânî: Mu'cizât-ı Ahmadiyya". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 47-69. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.03>

Date of Submission	06.02.2024
Date of Acceptance	07.04.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author 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

Klasik edebiyata dair yapılan araştırmalar, yeni eserlerin ortaya çıkmasına da vesile olmaktadır. Bu çalışmalar neticesinde gün yüzüne çıkarılan eserlerden biri de Sinoplu Safâî'nin *Mu'cizât-ı Ahmedîyye* adlı eseridir. Eserin iki nüshası hakkında farklı isimlerle daha önce bir çalışma yapılmış,¹ bu çalışmada ve diğer kaynaklarda tarafımızca tespit edilen nüshadan söz edilmemiştir. *Mu'cizât-ı Ahmedîyye* diğer nüshalara göre daha bütünlüklü bir görüntü arz etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlı olan eser 263 varaktır. Çalışmanın giriş bölümünde Safâî, şahsiyeti ve eserleri ile ilgili genel bilgi verildikten sonra şairin *Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî* adlı eserinin farklı bir nüshası olduğu görülen ve henüz literatüre girmemiş olan *Mu'cizât-ı Ahmedîyye* adlı mesnevisi tanıtılmaya çalışılacaktır. Eserin diğer nüshaları ile benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacaktır.

Safâî'nin, doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Bununla birlikte XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaşamış bir şair olarak bilinmektedir. Memleketi Sinop'tur. Kaynaklarda *Safâî Dede*, *Şeyh Safâî Efendi* gibi isimlerle anılmaktadır. Esas ismi Mustafa'dır, şiirlerinde "Safâî" mahlasını kullanır.² Şair hakkında, tezkirelerde birbirinden farklı, kimi zaman da çelişkili bilgiler vardır. Sinoplu olduğu, şairliği, İskender Paşa tarafından yapılan bir zaviyede ilmî faaliyetlerle meşgul olması, gemicilik alanındaki mahareti onun hakkında tezkirelerin verdiği ortak bilgilerdir.

Anadolu coğrafyasında yazılan ilk tezkirelerden biri olan *Heşt Bihîşt*'te göre Safâî bütün ilimleri "tertîp üzere görmüş", tefsir alanında yetkin, her ilimde cevaba hazır bir "üstâd-ı kâmil"dir. Özellikle gemicilikle ilgili bilgisi üst düzeydedir. Dönemindeki bütün denizci reislerin şeyhi olmuştur. Sehi Bey'e göre şairliği de dikkat çekici bir seviyede olan Safâî, gazel ve kasidede çok başarılıdır. Yüz on yıl gibi uzun bir ömür sürmüştür.³ Âşık Çelebi, Galata'da İskender Paşa tarafından inşa edilen zaviyede Safâî'nin ilim erbabını ve devletin ileri gelenlerini etrafına topladığını söyler. Gemi ve denizcilik ilimlerine heves edip maharet kazandığını belirtir. O zaman İstanbul'da seyrangâhlar, mesireler, zaviyeler olmadığı için Safâî'nin evi şair, âlim ve zariflerin sohbet yeri olmuştur.⁴ Kınalızâde onun tabiatı gereği ilim-irfan yolunda birçok sıkıntıya maruz kaldığını, ilim tahsili sırasında İskender Paşa'nın himayesine girdiğini belirtir.⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, onun mergub bir

¹ Bilal Alpaydın, *Safâî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

² Alpaydın, *Safâî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*, 19.

³ Sehî Beg, *Heşt Bihîşt*, haz. Haluk İpekten vd. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 91.

⁴ Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 564.

⁵ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan Eydurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 2.

şair olduğunu ve Sultan II. Bayezid Han adına bir divan tertip ettiğini yazar.⁶ Latîfî, onun müspet yönlerinin yanında bazı zaaflarının da olduğunu, *ayyaş u zevvâk ve mey ü mahbûba gâyetde muhib ü müştâk* ifadeleriyle dile getirir. Sultan Bayezid namına mürettep ve mükemmel bir divan hazırladığını söyleyip Farsçada ve aruzu kullanmada çok başarılı olduğunu belirtir. İnsanların çoğundaki hiciv ve hezeliyat meylerinden dolayı Safâyî de bu vadiye yönelmiştir.⁷ Esrar Dede tezkiresinde *Safâyî Dede* şeklinde isimlendirilen şair, Mevlevî şairler arasında gösterilir. İskender Paşa'nın kitabet hizmetiyle meşgul olduğu ve Kanuni Dönemi'nde 940/1533-34 yılında vefat ettiği yazılıdır.⁸ İskender Paşa'nın ardından Semâî Mehmed Dede'ye intisap ettiği ve 927/1521 yılında vefat ettiği, mezarının kendisine ait tekkenin bahçesinde olduğu da hakkındaki bilgilerdendir.⁹ Safâyî hayatının bir döneminde Şeyh Vefâ'ya mürit olmuş ve sohbetlerine katılmıştır. Esas ismi Muslihuddin Mustafa olan Şeyh Vefâ'nın (ö. 896/1491) tesiriyle Zeynîyye tarikatına intisap etmiştir.¹⁰

Kaynaklarda Safâyî'nin yazdığı beş eser ismine yer verilir. Bunlardan ilki *Dîvân*'dır. Latîfî ve Gelibolulu Âlî şaire ait Sultan Bayezid Han namına bir divan tertip ettiğini söyler fakat bu eser mevcut değildir. Şairin bilinen diğer eserleri ise genellikle mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Bunlar; şairin bizzat katıldığı İnebahtı ve Moton seferlerini anlattığı üç bin beş yüz beyitlik *Fetih-nâme-i İnebahtı ve Moton*, mutasavvıf, âlim ve şair Şeyh Vefâ'nın vaaz ve nasihatlarını manzum olarak anlatan bin beyit civarındaki *Terceme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ*, Sultan II. Bayezid Dönemi kaptanlarından Kemal Reis'in deniz seferleri ve savaşlarının anlatıldığı yaklaşık on bin beyitlik *Gazavât-ı Bahriyye* ve peygamber mucizeleri, ayet tefsirleri, kasideler ve muhtelif dinî konuları ihtiva eden *Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî*'dir.

1. Mu'cizât-ı Ahmediyye

Safâyî'nin, kütüphanelerde kayıtlı olan ve şimdiye kadar kaynaklarda bu ismiyle zikredilmeyen bir diğer eseri, *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'dir. Eserin diğer nüshaları kütüphanelerde farklı isimlerle kaydedilmiştir. Özellikle *Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî* adıyla çalışılan nüsha ve *Mu'cizât-ı Ahmediyye* büyük benzerlik gösterir. Fakat çalışmamıza konu olan *Mu'cizât-ı Ahmediyye* adlı nüsha, eserin isimlendiriliş şekliyle tertip hususiyetleri bakımından ve muhteva özellikleriyle daha müttekâmil bir nüsha olarak görülmekte ve diğer nüshalardan farklılıklar arz etmektedir.

⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kürhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 76.

⁷ Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 328-329.

⁸ Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye (İnceleme-Metin)*, haz. İlhan Genç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 174-175.

⁹ Yunus Kaplan, "Safâyî, Şeyh Safâyî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 15 Eylül 2023).

¹⁰ Alpaydın, *Safâyî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*, 13-16.

1.1. Eserin Adı ve Yazılış Tarihi

Kitabın tam adı *Kitâb-ı Mu‘cizât-ı Ahmediyye*’dir. Eserin ismi, 1b varağının ser-levhasında altın yaldızlı şemse içerisinde ve bir beyitte verilmiştir:

Añılsa Mu‘cizât-ı Ahmediyye

Diyüp âmentü nûru ol sermediyye (167a).

Eserin istinsah tarihi ve müstensihisi ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

1.2. Nüsha Tavsifi

Mu‘cizât-ı Ahmediyye’nin biri eksik nüsha olmak üzere bilinen üç nüshası vardır.

I. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde 004688 numarada bulunmaktadır.¹¹ Tam ismi *Kitâb-ı Mu‘cizât-ı Ahmediyye*’dir. Harekeli nesih hatla, çift sütunlu ve 15 satırlı yazılmış, 263 varaklık bir eserdir. Geneli mesnevi ile yazılmıştır. Bölüm aralarında gazel, kaside, terci-i bend gibi farklı nazım biçimleri de mevcuttur. Toplamda 7259 beyittir.

Eserin ismi, 1b varağının ser-levhasında altın yaldızlı şemse içerisinde yazılmıştır. 1b varağı tezhipli, mavi ve altın yaldız zemin üzerine desenli, tığ işlemeli, 1b-2a varaklarında metnin etrafı altın yaldızlı bordürlü siyah cetveli çerçevesi, diğer varaklarda metnin kenarları çift kırmızı cetveli çerçevesi, ayet, hadis ve konu başlıkları kırmızı mürekkepli kalemle yazılmıştır. Kâğıt rengi nohudidir, filigransız kâğıttır. Eserin gövdesi ciltten ayrılmış, şirazesini bozulmuş, formlar birbirinden kopmuş, varakları su almış ve sayfalarda lekeler oluşmuş, bazı varaklarda mürekkep dağılmış, bazılarında ise dikişler kopmuş, sona doğru bazı varaklarda yırtılmalar olmuş, sertabı ve miklebi düşmüş, kapaklarının derisinde kopmalar olmuş, sırtının derisinin bir kısmı düşmüş diğer kısmı da bozulmuştur. Müellifin ismi 263b varağının dokuzuncu satırında yer almaktadır.

II. Eserin ikinci nüshası 260 varaklık, Bosna-Hersek’te, Saraybosna Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda, yanlışlıkla “*Divan*” diye kayıtlı olan *Şerhi’l-İslâmi’n-Nûrânî* isimli eserdir.

III. Üçüncü nüsha ise 65 varaklık, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonunda *Terceme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ* adıyla kayıtlı, eksik bir nüshadır.¹²

1.3. Muhtevası ve Bölümleri

Eserde, Hz. Âdem ile Hz. İsmail arasındaki yaklaşık 20 peygamberin mucizeleri ile Hz. Muhammed’in (sav) mucizeleri, bazı surelerin manzum tefsirleri ve muhtelif dinî konular

¹¹ Safâî, *Mu‘cizât-ı Ahmediyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 004688), 1b-263b.

¹² İkinci ve üçüncü nüshanın birleştirilmesiyle bir doktora tezi hazırlanmıştır: Alpaydın, *Safâyî-Şerhi’l-İslâmi’n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*.

anlatılmıştır. İlk varakında “Hazâ's-sıfru'l-evvelümüz Âdem ilâ İsmâ'îl 'aleyhime's-selâm” kaydı bulunur. Bu kaydın altında, şemse içinde “Şerh-i mu'cizât-ı enbiyâü's-seniyyeti'llezî[ne] zükira fi'l-Ḳur'âni'l-celiyyeti bi-muḳâbelet-i Mu'cizât-ı Ahmediyyetü's-sermediyyeti”¹³ şeklinde bir ifade mevcuttur. Bu ifadelerden, eserde diğer peygamberlerin mucizeleri ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri arasında mukayeseli bir anlatım olduğu anlaşılmaktadır. Bu satırların devamında ve “Şakka [lehu] min-ismihî liyüccillehü fe-zü'l-'arş-i Maḥmûdun ve hâzâ Muḥammed”¹⁴ şeklinde Arapça bir ifade vardır.

Eser toplamda 7259 beyittir. 28 bölümden meydana gelmiştir. Bu bölümler şunlardır:

Birinci Bölüm: 52 beyittir. Bu bölümde Fatıha suresinin manzum tefsiri bulunmaktadır. Bu bölüm mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır (1b-3a).

İkinci Bölüm: 45 beyittir. Tevhit, münacat ve bazı sahabelerin methiyesini ihtiva eden ve kaside nazım şekliyle yazılan bölümdür (3a-5a).

Üçüncü Bölüm: Mesnevi nazım şekliyle yazılan 247 beyitlik bölümdür. İhlâs suresi tefsiri bulunmaktadır (5a-13a).

Dördüncü Bölüm: Hz. Peygamber (sav) için yazılmış 42 beyitlik bir naat-ı şerifi ihtiva eden bölümdür (13a-14b).

Beşinci Bölüm: Bölümde beyit sayısı 14-17 arasında değişiklik gösteren 5 bentlik bir terci-i bent mevcuttur (14b-17a).

Altıncı Bölüm: Burûc suresinin bazı ayetlerinden hareketle Kur'an'ın hakikati, nüzülü gibi muhtelif meseleleri ihtiva eden 107 beyitlik bölümdür. Mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır (17b-21b).

Yedinci Bölüm: Burûc suresinde geçen bir kıssadan hareketle Zünüvas adlı Yahudi bir hükümdarın, Necran Hristiyanlarına Yahudiliği kabul etmeleri için baskı yapması ve kabul etmeyenleri bir hendeğe atıp ateşe vermesi hadisesinin çeşitli peygamber kıssalarıyla birlikte anlatıldığı 368 beyitlik bölümdür (21b-33b).

Sekizinci Bölüm: 158 beyittir. Cüreyc isimli bir velinin ibretimiz kıssası anlatılır (33b-39a).

Dokuzuncu Bölüm: Bölümde 25 beyitlik bir münacat vardır (39a-40a).

Onuncu Bölüm: 34 beyitlik bir kaside bulunmaktadır (40a-41a).

¹³ Bu bölümün meali şöyledir: “Kur'an-ı Mübîn'de zikri geçen değerli/yüce peygamberlerin mucizelerinin, ebedî olan Mu'cizât-ı Ahmediyye ile karşılaştırarak izahı.”

¹⁴ Bu cümleler Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]), Hz. Muhammed'i (sav) medheden bir kasidesinden alınmıştır ve meali şöyledir: “Allah onu (sav) yüceltmek için onun ismini kendi isminden türetti. Arşın sahibi Maḥmûd'dur ve işte bu [peygamber de] Muhammed'dir.”

On Birinci Bölüm: Konyalı Şeyh Vefa olarak bilinen Muslihuddin Mustafa'ya (ö. 896/1491) dair 53 beyitlik bir methiye vardır (41a-43a). Bu methiyenin bir bölümü kaside bir bölümü mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır.

On İkinci Bölüm: İslam esasları, şeriat, tarikat, hakikat, tarikat silsileleri, namaz, zekât, oruç, hac, farzlar, Ashab-ı suffe gibi konuların anlatıldığı bölüm 319 beyittir. Bölüm sonunda İslam hakkında 11 beyitlik bir kaside vardır (43a-55a).

On Üçüncü Bölüm: İman esasları, tevhid, itikad, evrad, ölüm gibi mevzuların anlatıldığı bölüm 350 beyittir. Bölüm sonunda iman hakkında 11 beyitlik bir kaside vardır (54b-68a).

On Dördüncü Bölüm: İhsan hakkındadır ve 20 beyittir. Bölüm sonunda ihsanla ilgili 11 beyitlik bir kaside mevcuttur (68a-69b).

On Beşinci Bölüm: İkan hakkında 45 beyittir. Sonunda İkanla ilgili 8 beyitlik bir kaside vardır (68a-71b).

On Altıncı Bölüm: 91 beyitlik bölümde kemalatın dereceleri anlatılır. Bölüm sonunda tevhit temalı 7 beyitlik bir gazel bulunmaktadır (71b-74b).

On Yedinci Bölüm: Hz. Peygamber'in (sav) faziletine dair olan bölüm 63 beyittir. Bölüm sonunda Hz. Peygamber (sav) hakkında 67 beyitlik bir naat-ı şerif vardır (74b-79a).

On Sekizinci Bölüm: Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri hakkında yazılan 226 beyitlik bölümdür. Bölüm sonunda dünyanın faniliğini anlatan nasihatname türünde 21 beyitlik bir kaside vardır (79a-88a).

On Dokuzuncu Bölüm: Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri ile 20 peygamber mucizesi beraber anlatılır, 63 beyittir. Bölüm sonunda 42 beyitlik bir kaside mevcuttur (88a-91b).

Yirminci Bölüm: Hz. Âdem'in yedi mucizesi anlatılır ve bunlar ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 67 beyit ve 11 beyitlik bir kaside nazım şekli ile yazılmış naat-i şerif, ikinci mucize 64 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, üçüncü mucize 63 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, dördüncü mucize 86 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, beşinci mucize 97 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, altıncı mucize 121 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, yedinci mucize 235 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriften oluşmuştur (91b-120a).

Yirmi Birinci Bölüm: Bölümde Hz. İdris'in mucizeleri ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 242 beyit ve 21 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, ikinci mucize 193 beyit ve 7 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir (120a-136a).

Yirmi İkinci Bölüm: Hz. Nuh'un beş mucizesi ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 218 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i

şerif, ikinci mucize 168 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir, üçüncü mucize 146 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir, dördüncü mucize 88 beyit ve 9 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir, beşinci mucize 62 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir (136a-162a).

Yirmi Üçüncü Bölüm: Hz. Hud'un üç mucizesi ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 45 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, ikinci mucize 73 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, üçüncü mucize 69 beyit ve 9 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir (162a-170a).

Yirmi Dördüncü Bölüm: Hz. Salih'in üç mucizesi ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 81 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, ikinci mucize 72 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, üçüncü mucize 171 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir (170a-182b).

Yirmi Beşinci Bölüm: Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 106 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, ikinci mucize 168 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, üçüncü mucize 208 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, dördüncü mucize 135 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, beşinci mucize 91 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, altıncı mucize 263 beyit ve 15 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir (182b-229a).

Yirmi Altıncı Bölüm: Hz. İsmail ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri karşılaştırılır. İlk mucize 150 beyit ve 11 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, ikinci mucize 416 beyit ve 35 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şerif, üçüncü mucize 166 beyit ve 14 beyitlik kaside nazım şekli ile yazılmış bir naat-i şeriftir (229b-256b).

Yirmi Yedinci Bölüm: Kitabın hatime bölümüdür ve bölüm başında "Hâtimetü'l-Kitâbi fî Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî ve Evsâf-ı Bâyezîd Hân ve İhsânehu'l-hakanî" şeklinde bir ifade vardır. Bölüm 84 beyittir. Devamında Sultan Bayezid Han için yazılmış 39 beyitlik bir kaside bulunmaktadır (256b-261b).

Yirmi Sekizinci Bölüm: Kitabın genel bir değerlendirilmesinin yapıldığı bölüm 50 beyittir. Bölüm sonunda yine kaside nazım şekli ile yazılmış 11 beyitlik bir naat-i şerif vardır (261b-263b).

2. Nüshaların Mukayesesi

Nüsha tavsifinde belirtildiği üzere eserin iki farklı nüshası esas alınmak suretiyle bir doktora tezi hazırlanmıştır.¹⁵ *Mu‘cizât-ı Ahmediyye* ve doktora çalışmasındaki nüshalar kıyaslandığında başta nüsha isimlendirmesi olmak üzere birtakım farklar dikkat çekmektedir. Tez çalışmasında, eserin en mütekâmil nüshalarından biri olduğu görülen *Mu‘cizât-ı Ahmediyye* hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. *Mu‘cizât-ı Ahmediyye* ile tezde çalışılan *Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî*'nin ilk beyitleri farklıdır. Tezde incelenen nüshada ilk beyit

Nestebdî bismillâhi'l-‘aliyyü'l-‘azîm

‘Alâ üslûbi fâtihâtü'l-kitâbi'l-kerîm

şeklinde iken *Mu‘cizât-ı Ahmediyye*'de

Bismillâhirrahmanirrahîm

‘Alâ üslûbi fâtihâti'l-kitâbi'l-kerîm

şeklinde dir. Nüshalar arasında başka bazı beyitlerde de ek, kelime ve mısra farklılıkları¹⁶ görülmektedir. Bu farklılıkların görüldüğü beyitlerden bazıları şunlardır:

	Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî	Mu‘cizât-ı Ahmediyye
324	<i>Çılur şer‘üñde şol ki istikâmet Olur evşâf-ı aqbeñden müberrâ</i>	<i>Çılur şer‘üñde mâlik-i istikâmet Olur evşâf-ı aqbeñden müberrâ (14b)</i>
635	<i>Var idi bir melik Zünüvâs dimiş adın Cihânda bulmuş idi hoş murâdın</i>	<i>Var idi bir melik dimişem adın Cihânda bulmuş idi hoş murâdın (25b)</i>

Aşağıdaki iki beytin nüshalardaki sıralaması değişmiştir:

399	<i>Bâkî vü Kadîm ü Hâlık oldur Biz fâni mañz-ı qurı nâmuz</i>	<i>Öldürse vü diri görse kâdir Biz tañt-ı hükümetinde ‘âmuz</i>
400	<i>Öldürse vü diri görse kâdir</i>	<i>Bâkî vü Kadîm ü Hâlık oldur</i>

¹⁵ Alpaydın, *Safâyi-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*.

¹⁶ Tespit edilen farklılıklar koyu gösterilmiştir.

Biz taht-ı hükümetinde 'âmuz

Biz fâni maḥz-ı kırî nâmuz (17a)

Diğer nüshalarda olmayıp sadece *Mu'cizât-ı Ahmediyye* nüshasında bulunan beyitler vardır. Bu beyitler ve varak numaraları şöyledir:

Añlsa Mu'cizât-ı Ahmediyye

Diyüp âmentü nûru ol sermediyye (167a)

Añadursañ kılam bir bir mübeyyen

Ḥalîl'üñ mu'cizâtı ola rûşen (201b)

Futup dergâha yüz itdi şenâlar

Sîpâs u ḥamd u şükr ile du'âlar (202a)

Didiler ğam yiyüp ol kavm-i esfâh

Bizüm tañrılar kim sıdı iyvâh (209b)

Ḥaḫun 'izzetlerin lutf ile bulmuş

Be-ġâyet aḥsen-i sûretde olmuş (213a)

Gelüp Nemrûd'u itdiler haberdâr

'Acâ'ib rence uğradı o murdâr (213b)

Mu'cizât-ı Ahmediyye ile diğer nüshalar arasındaki temel farklardan biri 98. beyitten sonra görülür. Bu bölüme kadar nüshalarda aynı konu, aynı beyit sırası ile işlenir. Fakat 98. beyitte biten *Kerem Kasidesi*'nden sonra *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de ihlâs suresinin şerh ve izahına devam edilir. Doktora çalışmasına konu olan *Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî*'de, ihlâs suresinin tefsirine dair ilk 58 beyit eksiktir. Bu konu, tezi hazırlayan araştırmacının da dikkatini çekmiş olmalıdır ki yazar, 98. beytin sonuna “Metinde 4b ile 5a varakları arasında kopukluk olduğu izlenimi uyanmakta.” şeklinde bir dipnot düşmüştür.¹⁷ İşte bu kopukluk, *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'deki 5a-7a varakları arasındaki 58 beyitlik bölümdür.¹⁸ *Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî*'deki 98. beyit, *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de 156. beyittir. Yine *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'nin

¹⁷ Alpaydın, *Safâî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*, 446.

¹⁸ Diğer nüshalarda bulunmayan 58 beyti de içine alan manzum ihlâs suresi tefsiri ile ilgili tarafımızca müstakil bir çalışma yapılmıştır. Ramazan Çelik, “Sinoplu Safâî'nin Manzum ihlâs Sûresi Tefsiri”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 145-189. Yayımlanan çalışmada bulunan beyitlere bu çalışmada ayrıca yer verilmemiştir. Esasında bu çalışma, *Safâî'nin Mu'cizât-ı Ahmediyye'si ve Manzum ihlâs Sûresi Tefsiri* başlığıyla tek çalışma olarak düşünüldü. Fakat bu şekilde dergilerin koymuş olduğu kelime ve sayfa sınırını aşmasından ayrıca eserin genel tanıtımıyla içindeki bir bölüm olan ihlâs suresinin tefsiri farklı muhtevalı çalışmalar olduğundan dolayı iki farklı çalışma hâlinde yayımlanmıştır.

123b sayfasında 4. beyitten sonraki aynı mevzunun devamı olarak görülen 30 beyitlik bölüm, tez çalışmasına konu olan nüshalarda bulunmamaktadır. Çalışmadaki

3489 *Ĥudā'dan ħalbine indi sekine*
Ĥomadı anda hergiz kibr ü ħjne

3490 *Didi ne deñlü emr olındı saña*
Didüm her günde biş emr oldı baña

beyitleri arasında, aynı konunun devamı olan 30 beyit eksiktir. Bu 30 beyit, *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'nin 123b-124b varakları arasındadır. Miraç'ta farz kılınan namazın, önce günlük elli vakit olarak emredilmesi, Hz. Peygamber'in Hazret-i Musa ile istişare ederek Cenab-ı Hak'tan bu kadar namazın ümmete ağır geleceğini niyaz edip namaz vakitlerinin beşe indirilmesi hadisesinin anlatıldığı bölüm de sadece eldeki eserde bulunmaktadır. Diğer nüshalarda bulunmayan bu beyitler şöyledir:

123b *Du'âsın her dem eyler Ĥaĥ icâbet*
Aña virdi kitâb u nūr-ı ĥikmet

Hümâmü'l-müflihün u bedr-i lâmi'
Ĥiyâ-yı şarĥ u ħarb u şems-i tâli'

Bes oldı melce-i cümle ħuzât ol
Viren enfâl-i ĥoş-kâşî 'urât ol

Ĥaĥĥat menba'ı eltâf u insâf
Ma'ânî bahridür lü'lü-yi eśdâf

Ne ħılmışdur işit iy merd-i maĥbül
Saña biş farz bildürdi ezel ol

Bu penç içinde işit penç olanı
Saña bildüreyin ben gökçek anı

O şahuñ oldı devlet başına tâc
Ayağına bu nüh çerĥ oldı mi'râc

Ĥü Ĥâzret oĥudı ol pâk-zâtı
Getürdi ümmete tuĥfe şalâtı

Beyân eyler saña iy merd-i maĥbûb
Ĥadıŝi Mâlik bin Şa'sa'a ĥûb

Özündür gerçi bu aĥbâr-ı mi'râc
Ben andan beş namâzı itdüm iĥrâc

Nebî didi ki Ĥaĥķ'ıñ kendü zâtı
Benüm üstüme farz itdi şalâtı

Buyurdu baña rûşen bil bu râzı
Ķılam her günde tâ elli namâzı

124a Ķü emroldı feleklerden ki döndüm
Gelüp altıncıda Mûsâ'ya irdüm

Ne emroldı didi Ĥazret de saña
Didüm elli namâz emroldı bana

Didi sen bil ki tâ idine 'âdet
Kı yokdur ümmetüñde istitâ'at

Ķılalar günde tâ elli namâzı
Yüz urup ideler Ĥaĥķ'a niyazı

Baña vallahi oldı çün bu buyruķ
Şınadum senden öñdin nâsı çok çok

Benî İsrâ'îl'e çoğ itdüm 'ilâcı
Mizâcı şandı bu tatluyı acı

Rücû' it Rabb'üne tâ iste taĥĥıf
Revâdur ümmetüñçün eyle talĥıf

Rücû' itdüm üninden geçdi zâtum
Yine döndüm hemân Mûsâ'ya geldüm

Didüm çün vâķi' ol merd-i maĥbûl
Ne didiyse yine mişlin didi ol

Yine döndüm yine eksildi onu

Yine geldüm didüm Mūsā'ya bunu

*İşitdi çün sözüüm ol merd-i maqbül
Baña evvel sözüün [çav]lin didi ol*

*Yine döndüm on eksildi vukū'ı
Didüm Mūsā'ya itdüm çün rüçü'ı*

*Ne geçdügin bilüp ol merd-i maqbül
Didi mişlin yine evvel sözüñ ol*

*Yine döndüm yine on bahşış oldı
Gelüp Mūsā'ya bildürdüm ne kaldı*

*Didüm me'mūram idem ben niyāzı
Çılam her günde hattā on namazı*

124b *Ne emrolduğunu ol bildi baña
Yine sözüñün ol mişlin didi tā*

*Yine döndüm beşi olındı bahşış
Bu kez andan baña kaldı hemān biş*

*Baña çün günde biş emroldı bildüm
Rüçü' için yine Mūsā'ya kıldum*

Teze konu olan çalışmada bulunup *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de olmayan bölümler de vardır. Eserdeki Hz. Hud kıssası ile Hz. Peygamber (sav) mucizelerinin mukayese edildiği 28 beyitlik bölüm (4604-4632 b.), *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de (163-164. varaklar arası) eksiktir. Yine *Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî*'de 2158. beyitten sonra Sultan Bayezid hakkında yazılan biri "Fî Midhat-i Sultân İbn Sultân Sultân Bâyezîd Mehemmed Hân" başlıklı 20 beyitlik, diğeri "El-Kasîdetü'l-mu'aşşere" başlıklı 50 beyitlik birer kaside bulunmaktadır ki eserin muhtevasıyla pek münasebeti bulunmayan bu şiirler *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de mevcut değildir. Ayrıca *Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî*'de

7015 *Resûlullâh'ı tā nehy itdi Cebbār
Anuñ şughl bigi sen itme zinhār*

7016 *İki şaydı ki sorduñ bile oldı
Biri hîll ü biri hürmetde oldı*

beyitleri arasında bulunmayıp metnin başka bir bölümünde, derkenarda yazılı olan 28 beyit, 30 beyit hâlinde *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'nin 243a varakında, yukarıdaki iki beyit arasında mevcuttur. Eldeki eserde bulunan ilgili bölümün baş tarafındaki farklılıklar ve beyit düzeni şu şekildedir:

243a *Çavluhu te'âlâ: Velâ tekun keşâhibu'l-hût iz nādâ ve hüve mekzûm*¹⁹

*Didüñ söyler ne lahm ü ne demi var
Cehennemdür girer küffâr yanar*

*Çavluhu te'âlâ: Yevme neķûlu li-cehenneme helim tele'ti ve te'ķûlu hel min mezid*²⁰

*Dañı yedüñ şu kuş kim oldı mükrem
Yumurdadan degül kuş başmadı hem*

*Şu kuşdur aña nefh itdi mükerrerem
Aña dirlerdı 'İsâ bin Meryem*

Çalışmaya konu olan metnin beyitlerinde varakların yırtık, silik olması gibi sebeplerden dolayı okunmayan/farklı okunan bazı bölümler, *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de okunabilmektedir. Bu bölümler beyit ve varak numaraları ile bir tabloda şöylece gösterilebilir:

	Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî		Mu'cizât-ı Ahmediyye
10	Şifât ilbâsıçün tâ lutfâ (.....)	1b	Şifât ilbâsıçün tâ lutfâ bata
367	Cüş itmeyicek hemân (.....)	16a	Cüş itmeyicek hemân imuğuz
1405	Fut andan bir siper bul (.....)	52b	Fut andan bir siper bul Ferhat anı
2093	Müz (.....) rûhik min-maşriķa'l-hüdâ	77a	Müzsâra yühu rûhike min-maşriķu'l-hüdâ
2124	Diledüñ bu sofrâ-i felege (.....)	78a	Diledüñ bu sofrâ-i felege meh gelicedür

¹⁹ “Balık sahibi (Yûnus) gibi olma. Hani o, (balığın karnında) kederli bir hâlde Rabbine yakarmıştı.” El-Kalem 68/48.

²⁰ “O gün Cehenneme, ‘Doldun mu?’ deriz. O da, ‘Daha var mı?’ der.” Kâf 50/30.

2270	Ġazā (.....) ġāzī yevm-i Bedr'e	80b	Ġazā beñzer mi ġāzī yevm-i Bedr'e
2572	(.....) ve'l-ceyşu şumme tebeddedā	91b	Ve'l-ķā'bu erva'l-ceyşu şumme tebeddedā
3967	Olan hoş (.....) sülale	140b	Olan hoş mecd-i aķdemden sülale
4545	Dimiş yā (.....) yā pādişāhi	161a	Dimiş yā melce'ī yā pādişāhi
4647	Bu maħlūkātçün o mesken (.....) fi'l-hāl hep (.....)	164a	Bu maħlūkāt için ömseñ biter fi'l-hāl hep a'rāz
4827	Soķurtandı (.....) gelüp bir iki gün Soķrāt	167a	Soķurtandı vü soķrantı gelüp bir iki gün Soķrāt
4829	Görinmez çöpçe 'uşşāķa cihānuñ tölisi (.....)	167a	Görinmez çöpçe 'uşşāķa cihānuñ tölisi esķāt
5003	Pes bismillāhi ön yazdı ki ol oldı ķalem (.....)	173a	Pes bismillāhi ön yazdı ki ol oldı ķalem ibdā'
5263	Ki sen cem' (.....) nice keşf eylesin keşşāf	182b	Ki sen cem'ü'l-ħaķāyiksün nice keşf eylesin keşşāf
5665	Ķabirden (.....) tā 'arza varur	196b	Ķabirden mevķife tā 'arza varur
5939	Melek andan (.....) ol Müheymin	205b	Melik andan müheyem ol Müheymin
6929	(.....) atañ sen anuñ oġlı rāhib	239b	Ĥabīb idi atañ sen oġlı rāhib
	Gök (.....) göge gönlün hoş tut ²¹	243a	Gerek incin gerek gönlünü hoş tut
	Eger fikr eyleseñ var (.....) ²²	243b	Eger fikr eyleseñ var beyyināti
7500	Ki şan Mūsā 'asāsıdur ider (.....) bālī'dür	261a	Ki şan Mūsā 'asāsıdur ider maħvına bālī'dür
7502	Saña (.....) kāfir yed-i beyzā bigi çün kim	261a	Saña ħaşm olamaz kāfir yed-i beyzā bigi çün kim
7503	(.....) ħaşmı iki şaķķ eylese tıġuñ	261a	Ķalem bigi n'ola ħaşmı iki şaķķ eylese tıġuñ

²¹ Çalışmada bu beyit dipnotta verildiği için beyit numarası yazılmamış. Alpaydın, *Safâyî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*, 1112.

²² Beyit numarası yazılmamış. Alpaydın, *Safâyî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*, 1112.

Ayrıca çalışmada 11, 548, 561, 618, 624, 790 ve 4027. beyitlerde *Bahrân* ya da *ķavm-i Bahrân* şeklinde okunan kelime ve tamlamanın *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'de *Necrân* ve *ķavm-i Necrân* şeklinde olduğu görülmüştür.

Sonuç

Klasik edebiyata dair yapılan araştırmalar neticesinde yeni eserler ortaya çıkmaktadır. Sinoplu Safâî'nin *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'si de bu çalışmalar sonucunda tespit edilmiş bir eserdir. Safâî gemicilik, denizcilik gibi vasıflarının yanında, şairliğiyle de tanınmış bir sanatçıdır. Doğum ve ölüm tarihleri net olmamakla birlikte XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaşadığı bilinmektedir. Kaynaklarda *Safâî Dede*, *Şeyh Safâî Efendi* gibi isimlerle anılmaktadır. Esas ismi Mustafa'dır, şiiirlerinde "Safâî" mahlasını kullanmıştır. Tezkirelerde şair hakkında birbirinden farklı, kimi zaman da çelişkili bilgiler vardır. Sinoplu olduğu, şairliği, İskender Paşa tarafından yapılan bir zaviyede ilmî faaliyetlerle meşgul olması, gemicilik alanındaki mahareti onun hakkında tezkirelerin verdiği ortak bilgilerdir. Klasik edebiyatın muhtelif türlerinde eserler veren Safâî, tasavvufi mahiyetteki eserleriyle de ön plana çıkmaktadır. Onun eserleri ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış ve bu eserler ilim âleminin istifadesine sunulmuştur. Fakat *Şerhü'l-İslâmi'n-Nûrânî*'nin farklı ve mütekâmil bir nüshası olduğu görülen, bununla birlikte şimdiye kadar herhangi bir kaynakta müstakil olarak varlığına değinilmeyen *Mu'cizât-ı Ahmediyye* adlı bir eseri daha olduğu tarafımızca tespit edilmiştir. Eser Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde, 004688 numarada kayıtlıdır. 263 varaklık, hacimli bir eserdir. Mesnevi nazım şekli ile kaleme alınan eserin iki farklı nüshası üzerinden bir doktora çalışması yapılmıştır. Fakat çalışmaya konu olan nüshalarla *Mu'cizât-ı Ahmediyye* arasında ilk beyitten itibaren bazı farklar olduğu görülmüştür. Çalışmada bu farklar üzerinde durulmuş ve *Mu'cizât-ı Ahmediyye* tanıtılmaya çalışılmıştır.

Çalışmada öncelikle Safâî'nin hayatı, sanatı ve eserleriyle ilgili muhtasar bilgi verilmiş; ardından *Mu'cizât-ı Ahmediyye*'nin nüsha özellikleri, şekil ve muhteva hususiyetleri incelenmiştir. Eserde, Hz. Âdem ile Hz. İsmail arasındaki yaklaşık 20 peygamberin mucizeleri ile Hz. Muhammed'in (sav) mucizeleri, bazı surelerin manzum tefsirleri ve muhtelif dinî konular anlatılmıştır. İlk varakında "Hazâ's-sıfru'l-evvelümüz Âdem ilâ İsmâ'îl 'aleyhime's-selâm" kaydı bulunur. Bu kaydın altında, şemse içinde "Kur'ân-ı Mübîn'de zikri geçen yüce peygamberlerin mucizelerinin, ebedî olan Mu'cizât-ı Ahmediyye ile karşılaştırarak izahı." mealinde Arapça bir ifade mevcuttur. Bu ifadelerden, eserde diğer peygamberlerin mucizeleri ile Hz. Peygamber'in (sav) mucizeleri arasında mukayeseli bir anlatım yapıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmada eserin diğer nüshaları ile mukayesesi yapılmış, eksik ve fazla beyitleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmada diğer nüshalarında bulunmayan yaklaşık 100 beytin yalnızca bu eserde olduğu görülmüştür. Bu beyitlerden 58 beyitlik İhlâs suresi tefsirine ait bölüm daha önce tarafımızca yapılan farklı bir çalışmada incelendiğinden bu çalışmaya dâhil edilmemiş, diğer beyitlere çalışma metninde yer verilmiştir. Ayrıca diğer nüshalarla olan farklılıklara dikkat çekilmiş ve bu

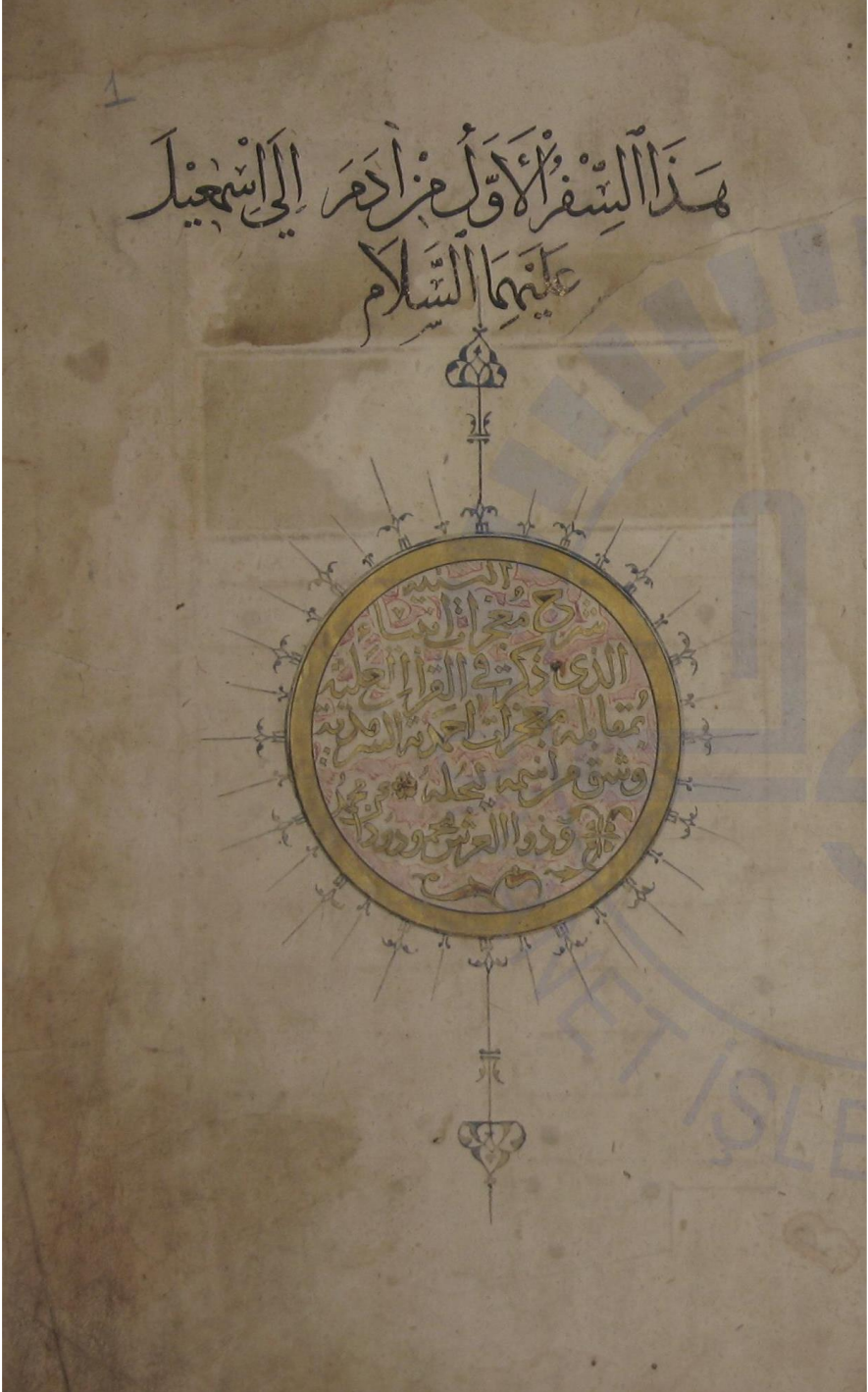
nüshalarda okunmayan beyitlerdeki bölümlerin *Mu‘cizât-ı Ahmediyye*’de okunabildiği görülmüş ve metin tamiri yapılmıştır.

Mu‘cizât-ı Ahmediyye toplamda 7259 beyitten ve 28 bölümden oluşur. Teze konu olan çalışmada eserdeki beyit sayısı ise 7571 olarak verilmiştir. Hazırlanan doktora tezinde beyitlere numara verilirken, muhtemelen araştırmacının dikkatinden kaçması neticesinde, 4698. beytin devamındaki beyte sehven “4799” numarası verilmiştir. Bu durumda eserdeki beyit sayısı yanlışlıkla 101 beyit fazla gösterilmiştir. Dolayısıyla çalışmaya konu olan metindeki beyit sayısı aslında 7571 değil, 7470’tir. Eserin doktora çalışmasına konu olan bir nüshası 260 varak, ikinci nüshası 65 varaktır. Bu durumda, mevcut bilgilerden hareketle 263 varaklık *Kitâb-ı Mu‘cizât-ı Ahmediyye*’nin, eserin en hacimli ve kâmil nüshalarından olduğu söylenebilir. Ayrıca eserin iyi bir müstensih tarafından kaleme alınmış bütünlüklü bir metin olduğu görülmektedir. Bu çalışma vasıtasıyla Safâî’nin *Şerhü’l-İslâmi’n-Nûrânî*’sinin, kaynaklarda ismine rastlanmayan yeni bir nüshası ilim âlemine tanıtılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça | References

- Alpaydın, Bilal. *Safâî-Şerhi'l-İslâmi'n-Nûrânî (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çelik, Ramazan. "Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 145-189. <https://doi.org/10.54122/umde.1205946>.
- Esrâr Dede. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye (İnceleme-Metin)*. haz. İlhan Genç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*. haz. Filiz Kılıç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Kühû'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*. haz. Mustafa İsen. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Kaplan, Yunus. "Safâî, Şeyh Safâî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 15 Eylül 2023. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/safayi-seyh-safayi-efendi>
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. haz. Aysun Sungurhan Eydurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Latîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Safâî. *Mu'cizât-u Ahmediyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 004688. 1b-263b. <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=2731&materialType=YE&query=safai>
- Sehî Beg. *Heşt Bihişt*. haz. Haluk İpekten vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

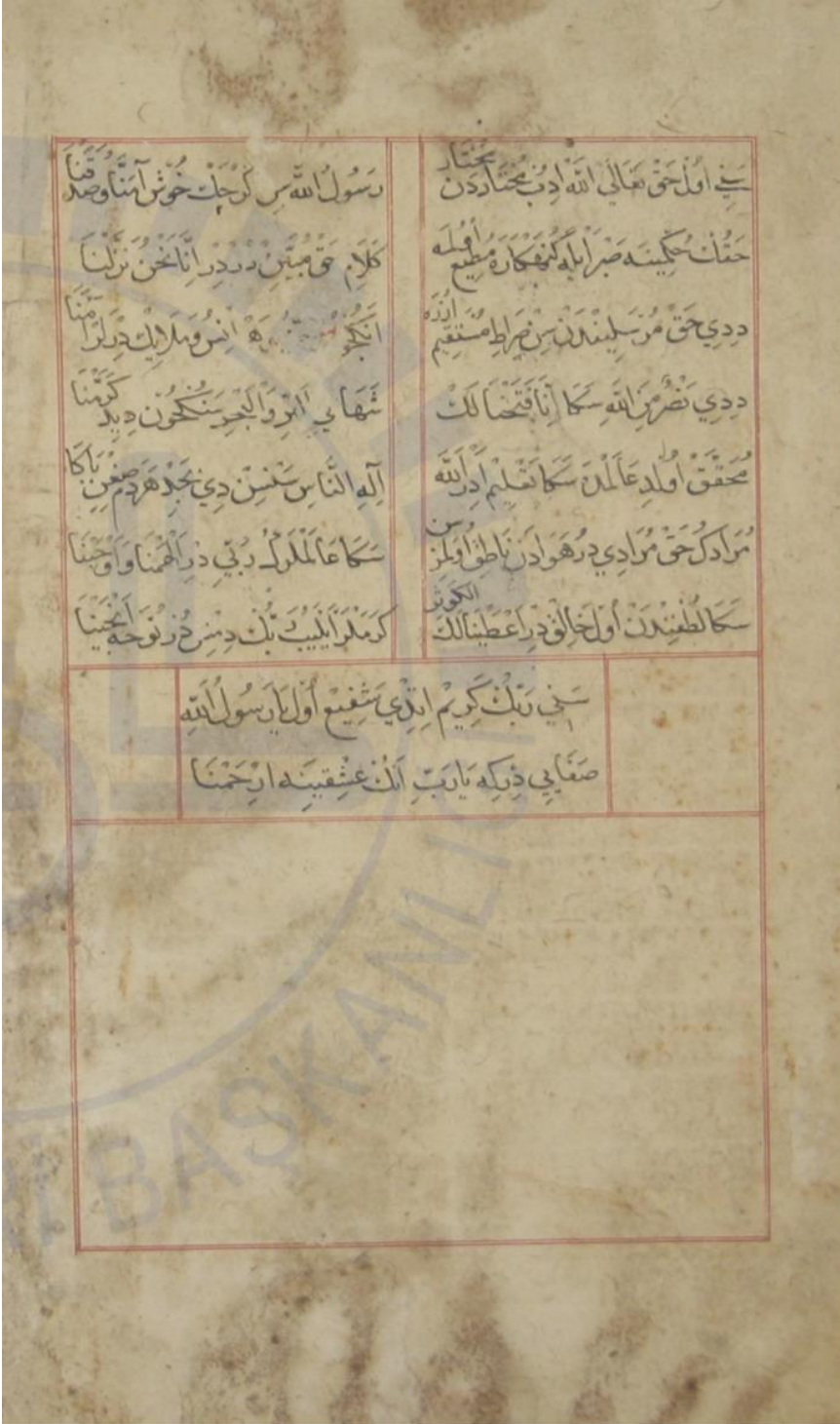
EK-1. Yazmanın ilk sayfası




EK-2.Metnin İlk Sayfası (1b)



EK-3.Son Sayfa (263b)



Tefsire Dâir Rivâyetlerin Sosyal Epistemoloji’de Bilgi Değeri

Akif Yıldırım |  0000-0003-3609-3440 | akifyildirim83@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı | İzmir, Türkiye

ROR ID: 00dbd8b73

Öz

Tefsir ilminde yaklaşımlar genel olarak iki temel başlık altında Dirayet ve Rivâyet Tefsiri olarak ele alınmaktadır. Rivâyet Tefsiri her dönem farklı kesimlerce -kaynak olması itibarıyla- tartışılmış olsa da makbul bir araştırma alanı olarak kabul görmüştür. Rivâyet veya nakil merkezli bir araştırma ister istemez bilginin kaynakları ile ilgili bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. İşte burada “Nakledilen rivâyetlerden bilgi olarak kabul edilmesi gereken hangileridir/nedir?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soru, aynı zamanda tefsir usûlü ilminin mâhiyetini araştırmayı da gerekli kılmış ve tefsirlerde ayetlerin altında açıklama olarak yer verilen rivâyetlerin tefsir usûlü ilmi açısından konumunun ne olduğu sorusunu doğurmuştur. Bilginin bilgi olması noktasında hâkim görüşler; normatif, içselci ve nesne odaklı bir yaklaşımı benimserler. Buna göre hangisinin asıl veya daha önemli olduğu konusunda görüş farklılıkları bulunsa da sıklıkla algı, akıl ve hafıza bilginin temel kaynakları olarak addedilir. Bu yaklaşım, görüleceği üzere bilgiyi bireysel ve bu sayılan kaynaklardan elde edilen nesnel bir ürün/çıktı olarak değerlendirir. Sosyal Epistemoloji ve tefsir ilminin ise bu konuda söyleyecek farklı sözleri bulunmaktadır. Buna göre temel bilgi kaynakları bu sayılanlardan ibaret değildir ve tanıklık (nakledilen rivâyet) da temel bir haber kaynağıdır. Esasen tanıklığı yani başkasının bilgisi ile bir şeyi bilmeyi kimse reddetmez ancak buradaki tartışma, tanıklığın ya da haberî/ihbarî bilginin temel bir dayanak oluşuna ilişkindir. Bu sebeple çalışmamızdaki problematiğimiz “Tefsirlerde nakledilen rivâyetlerin bilgi olup olmadığı”dır. Bu çalışmada, Sosyal Epistemoloji’deki öznelin kolektif tanıklığı ile tefsir ilmine dair nakledilen rivâyetlerin bilgi olarak imkânı, kabulü ve kaynak değeri ele alınmış ve tefsir ilmi açısından bu rivâyetlerin konumu ortaya konulmuştur. İlk olarak Sosyal Epistemoloji’deki tanıklıkla elde edilen bilgiyi, tefsir ilmindeki rivâyetlere kıyas ederek disiplinler arası çalışmalara katkı sunmak amaçlanmıştır. İkinci olarak; bilginin kaynağı olan ve tefsirlerde yer alan birden çok rivâyetin -râvîlerinin sayısına bakılmaksızın- kolektif tanıklıkla bilgi olduğunun tespit edilmesi ve bunu bilimsel zemine oturtmak amaçlanmıştır. Yöntem olarak ise çalışma, disiplinler arası bir bakış açısını gerekli kılmıştır. Bu sebeple konuya bilginin, insan zihnindeki kabulüyle nasıl bilgi olduğu tartışması ile başlanmış ve Epistemoloji’deki yaklaşımlar ele alınmıştır. Öncelikle Geleneksel Epistemoloji’deki öznenin, bilgiye konu olan inancını “doğru” ile gerekçelendirmesi durumunda özneyi “bilen” olarak değerlendirdiği ve bilginin kabulünde bireyselci bir yaklaşım sergilediği ortaya konulmuştur. Daha sonra Çağdaş Sosyal Epistemoloji’de bilginin kabulünün Geleneksel Epistemoloji’ye tepki olarak ortaya çıktığına vurgu yapılmış ve Çağdaş Sosyal Epistemoloji’de bilginin kabulünün, kolektif tanıklıkla (şahitlikle) belirlendiği ifade

edilmiştir. Devamında İslam alimlerinin bilgi hakkındaki düşünceleri tartışmaya dahil edilmiştir. Tefsir ilmine dair rivâyetlerin tanıklıkla epistemolojinin işlevsel yönüne vurgu yapılmış ve tanıklıkla nakledilen rivâyetlerin bilgi olduğu disiplinler arası bir bakış açısıyla ortaya konulmuştur. Sonuç olarak Tefsir ilmindeki bu rivâyetlerin bilgi olarak kabul edilmesi sebebiyle sahih olarak nakledilen bilgilerin tefsir faaliyeti öncesinde göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler


Tefsir, Rivâyet, Sosyal Epistemoloji, Tanıklık, Bilgi.

Atıf Bilgisi

Yıldırım, Akif. “Tefsire Dâir Rivâyetlerin Sosyal Epistemoloji’de Bilgi Değeri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 70-92. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.04>

Geliş Tarihi	28.02.2024
Kabul Tarihi	29.04.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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.

The Knowledge Value of Narratives on Tafsir in Social Epistemology

Akif Yıldırım |  0000-0003-3609-3440 | akifyildirim83@gmail.com

Assist. Prof. | Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Recitation | İzmir, Türkiye

ROR ID: 00dbd8b73

Abstract

In the field of tafsir (Qur'anic exegesis), approaches are generally categorized into two main types: Dirayet (interpretation based on personal reasoning) and Rivâyet (interpretation based on transmitted reports). While Rivâyet tafsir has been subject to debate by various groups throughout history due to its reliance on sources, it has generally been accepted as a valid area of research. However, a study centered on transmitted or narrated accounts inevitably raises questions about the credibility of the sources of knowledge. This leads to the question: "Which of the transmitted narrations should be accepted as reliable sources of knowledge?" This question also prompts an inquiry into the nature of tafsir methodology and the role of narrated reports included as explanations beneath Qur'anic verses. The prevailing views on the nature of knowledge adhere to a normative, internalist, and object-focused approach. According to this perspective, although there may be differences regarding which source is primary or more important, perception, reason, and memory are commonly regarded as the fundamental sources of knowledge. This approach considers knowledge as an objective product derived from individual and reducible sources. However, social epistemology and the field of tafsir offer different perspectives on this matter. According to these perspectives, the fundamental sources of knowledge are not limited to the aforementioned sources, and testimony (narrated reports) is considered a primary source of information. While nobody denies the concept of testimony or knowing something through another person's knowledge, the debate here revolves around whether testimony or informatic knowledge constitutes a fundamental basis. Therefore, the issue addressed in our study is "Whether the narrated reports included in tafsir texts constitute knowledge." In this study, we examine the possibility, acceptance, and epistemic value of the narrated reports in tafsir in terms of collective testimony in social epistemology. First, we aim to contribute to interdisciplinary studies by comparing knowledge obtained through collective testimony in social epistemology with the narrated reports in tafsir. Second, our goal is to establish, regardless of the number of narrators, that multiple narrated reports found in tafsir texts constitute knowledge through collective testimony and to establish this on a scientific basis. The methodology necessitated an interdisciplinary approach. Therefore, we began the discussion by examining how knowledge is recognized in the human mind and various approaches in epistemology. Initially, we demonstrated how traditional epistemology evaluates the subject

as a "knower" when justifying their belief as "true" and exhibits an individualistic approach to knowledge acceptance. Subsequently, we highlighted that the acceptance of knowledge in contemporary social epistemology emerged as a reaction to traditional epistemology, emphasizing that knowledge acceptance in contemporary social epistemology is determined by collective testimony. Next, we incorporated the perspectives of Islamic scholars on knowledge into the discussion. The functional aspect of testimony in epistemology was emphasized concerning the narrated reports in tafsir, establishing that narrated reports constitute knowledge through an interdisciplinary perspective. In conclusion, due to the acceptance of these narrated reports as knowledge in the field of tafsir, it is concluded that authentic transmitted information should not be overlooked before engaging in tafsir activities.

Keywords

Tafsir, Riwayah, Social Epistemology, Testimony, Information.

Citation

Yıldırım, Akif. "The Knowledge Value of Narratives on Tafsir in Social Epistemology". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 70-92. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.04>

Date of Submission	28.02.2024
Date of Acceptance	29.04.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author 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

Epistemoloji, kavramsal yapı olarak Yunanca'da bilgi (episteme) ve araştırma (logos) kelimelerinin bir araya getirilmesi sonucunda oluşan bir terkiptir.¹ Bilgi bilimi, bilgi teorisi, bilgi felsefesi gibi farklı tanım ve adlandırılmalarından da anlaşılacağı üzere epistemoloji, merkezine “bilgi”yi alan felsefi bir disiplindir.² Epistemoloji'nin bir disiplin olarak ortaya çıkmasında Socrates ile Sofistlerin zıt tutumları yadsınamaz. Hakikatin varlığını, var olan hakikatin bilgisini, bu bilginin imkânı ve unsurlarını Platon, Theaitetos³ diyalogunda ele alır. Platon'un burada ortaya koyduğu düşünceler, daha sonra epistemolojide “Geleneksel Bilgi Teorisi” olarak kabul gören temel yaklaşımın da ana ilkeleri olacaktır. Platon, bilgiye dair soruşturmalarında geniş bir şekilde önce inancın sonra doğruluğun gerekli ancak yetersizliğini ortaya koyar. Devamında ise “bilgi olması için doğru inanca ne ilave etmemiz gerekir?” sorusunu sorar. Sonra bu soruya “logos” şeklinde cevap verir. Bir başka deyişle, Platon'a göre doğru inancın bilgi olarak kabul edilebilmesi için inancın doğruluğunu tasdikleyen ve herkes tarafından erişilebilir olan bir şarta ihtiyaç vardır. Bu şart, inancın ve dahası bilginin “şans eseri” doğru olmasını engellemelidir. Platon, bu şarta gerekçelendirme ya da açıklama adını verir. Logos (Platon'un kullanımında), inancın doğruluğunu gösteren açıklama anlamına gelir.⁴ Çağdaş Sosyal Epistemoloji'de birçok düşünür, Platon'daki logos terimine karşılık olarak “gerekçelendirme” kavramını kullanır. Buna göre Platon, bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde ifade eder.⁵ Öyleyse, Geleneksel Bilgi Teorisi'nde aynı zamanda bilginin unsurlarını da ortaya koyan tanım “Bilgi; gerekçelendirilmiş doğru inançtır.” şeklinde ifade edilir.⁶

Sosyal Epistemoloji ise bir yandan bilgiyi toplumsal ve kişilerarası bir ürün olarak değerlendirmekte, diğer yandan da “tanıklık”ı bilginin temel kaynaklarından biri olarak kabul etmekte hatta bilgilerimizin çoğunun başkalarının tanıklığına (dolayısıyla bilgisine) dayandığını savunmaktadır. İslam bilimlerinin geneli gibi tefsir ilminin de büyük oranda

¹ John Haldene, “Ferrier, James Frederick”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), 2796.

² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), “Bilgi”, 1/169; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Epistemoloji”, 307; Talip Kabadayı, “W.V.O. Quine'in Epistemolojiye Doğalcı Yaklaşımı”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (Aralık 2007), 199.

³ Platon, *Diyaloglar: Theaitetos* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 2/201.

⁴ Linda Zagzebski, “Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı”, *Epistemoloji Temel Metinler*, ed. Hasan Yücel Başdemir (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010), 152.

⁵ Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011), 103-105.

⁶ Hasan Yücel Başdemir, “Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Fârâbî ve Chisholm Karşılaştırması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 46.

tanıklığa (şahitliğe) dayalı bilgilerden oluşmasından dolayı Sosyal Epistemoloji ile ortak bir dayanağa sahip olduğu kuşkusuzdur.

Tefsir ilminde Rivâyet Tefsiri özelinde ele alınan ayetleri açıklayıcı nakiller, -kaynak olması itibarıyla işaret edilen husus- ilim ehli arasında tartışılmış bazen reddedilmiş bazen de kabul görmüştür. Nakledilen rivayetler genellikle bilgi olup olmaması yönüyle tartışmaya konu olmuştur. Tam da burada “Nakledilen rivâyetlerden bilgi olarak kabul edilmesi gereken hangileridir/nedir?” sorusu karşımıza çıkmaktadır.

Bilgi Felsefesi'nde bilginin kabulü noktasında genellikle; normatif, içselci ve nesnel odaklı bir yaklaşım ön plandadır. Bu sayılanlardan hangisinin asıl olduğu konusunda bazı ayrılıklar olsa da algı, akıl ve hafıza bilginin temel kaynakları kabul edilir. Bu yaklaşım; bilgiyi, bireysel ve bu kaynaklardan elde edilen nesnel bir ürün/çıktı olarak kabul eder. Ancak temel bilgi kaynakları sadece bu sayılanlardan ibaret değildir. Tanıklıkla aktarılan bir haber (nakledilen rivâyet) de bilgi kaynağıdır. Çünkü tanıklığı yani başkasının bilgisi ile bir şeyi bilmeyi kimse reddetmez ancak buradaki tartışma, tanıklığın bilginin kaynağı oluşuna ilişkindir. Bu sebeple çalışmamızdaki temel problematiğimiz “Tefsirlerde nakledilen rivâyetlerin bilgi olup olmadığı”dır.

Tefsir ilminde rivâyetlerin, tefsir faaliyetinde konunun nasıl ve nerede olması gerektiğini ortaya koyarken unutulmamalıdır ki bunun temelinde tefsir ilmine yönelik yapılan “bir usûlünün olmadığı” eleştirisi⁷ de vardır. Çünkü bu eleştiri ile nakledilen sahih rivâyetler de dikkatten kaçmakta ve bu sebeple ilgili ayetler bazen anlam daralmasına uğramakta veya bazen de bağlamından koparılmaktadır. Bu sebeple biz, -tefsir ilminin bir usulü olduğu⁸ ön kabulüyle- ayetlerin anlamına etkisi bağlamında sahih rivâyetlerin bilgi olarak kabulü noktasında yaklaşımın nasıl olması gerektiği üzerinde duruyoruz. Ancak bu bilgilerin kullanımında sıhhat dereceleri ve gerekçelendirme durumuna dikkat edilmesi gerektiği ve bunlara özen gösterilmediğinde farklı sonuçlar çıktığı da bir gerçektir.

Kanıtlanabilir bilgi ve bilginin kanıtlanabilirliği, bilgi üretiminin imkânı, yapılan değerlendirmelerin denetlenmesi gibi konular nasıl epistemolojinin tanımında yer alan temel noktalardan biriyse tefsir ilminde de rivâyetlerin sıhhati ve bilgi olarak kabulü temel noktalardan biridir. Disiplinlerarası bir çalışma olarak ortaya koyduğumuz bu yaklaşıma benzer bir çalışma daha önce tefsir ilmi alanında yapılmamış olması sebebiyle bir ilk olacaktır. Ancak Temel İslam Bilimleri alanında “Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği” başlığıyla⁹ hadis ilmi açısından âhâd hadisler

⁷ Mustafa Öztürk, “Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 70; M. Sait Şimşek, “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav, 2007), 30.

⁸ Muhammed Çol, *Kâfiyeci&Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsîr Kavramı ve Literatürü* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 53-61; Akif Yıldırım, *Tefsir Usûlü'nün Mâhiyeti* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 98, 318.

⁹ Nurullah Agitoğlu, “Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği-“, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 247-267.

özelinde bir çalışma gerçekleşmiştir. Bu çalışmada ise tefsir ilminde nakledilen rivâyetlerin bilgi olarak değeri sosyal epistemoloji açısından ortaya konulmaktadır. Nitekim rivâyet tefsirlerindeki nakillerin -haklı/haksız- eleştiriye tabi tutulması ve bazen de toptan yok sayılması konuyu daha da önemli hâle getirmektedir. Bu açıdan tefsir ilminde nakledilen ve ayetlerin tefsiri bağlamında kullanılan nakillerin bilgi olarak kabul edilmesinin gerekliliği, Sosyal Epistemoloji'nin tanıklık kuramıyla desteklenerek açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Bilginin Kaynağı Olarak Tanıklık

Epistemolojideki bilginin türlere göre ayrımı, temel ayrımlardan biridir. “Kitaplarımın bulunduğu masanın renginin kahverengi oluşu” nasıl bir bilgi ise “başı ağrıyan kimsenin başının ağrması” da (başı ağrıyan kişi için) ilki gibi şüphe götürmeyen bir bilgidir. Ancak ikinci bilgi, epistemolojinin ilgi alanına giren bir bilgi değildir. Çünkü bilginin türleri en genel biçimde “(i) önermesel bilgi, (ii) önermesel olmayan bilgi” şeklinde tasnif edildiğine göre epistemoloji, ilk sayılan öncülle yani önermesel bilgiyle¹⁰ ilgilidir.¹¹ Önermesel bilgi ile; apriori bilgi, aposteriori bilgi, zorunlu bilgi, mümkün bilgi, aksiyomatik bilgi, metafizik bilgi, analitik bilgi, sentetik bilgi vb. gibi çeşitleri olmakla birlikte doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsedebileceğimiz ve içinde yargı ya da inanç barındıran bilgiler de kastedilir.¹² Peki, önermesel bilgi sadece nesne merkezli mi ele alınır? Özne ve özneler arası bir analizin imkânı var mıdır? Bu tarz sorular arttırılabilir olmakla birlikte sadece bunlar bile tanıklık ya da haberî bilgi ile tartışmaları dikkate almamız için kapı aralamaktır.

Geleneksel bilgi anlayışa göre bilginin: gerekçelendirilmiş, nesnel gerçekliği olan, temel kaynaklara indirgenebilen ve bilgi olma sebebi erişilebilir yani belirli normlara muvâfık ve yine uygun biçimde edinilmiş bireysel inanç ile olması gerekir. Buna göre bilgi; nesne temelli (kanıtlanabilir) temel bilgilerle uyumlu, içsel olarak öznenin erişimine açık ve öznece gerekçelendirilmiş (bireysel kanaat/his) ya da öznenin evvelki inancı/bilgileri ile bağdaşık olmalıdır.¹³ Görüldüğü üzere epistemoloji yaygın kabulü ile ele alındığında Sosyal Epistemoloji'ye alan açmak pek mümkün görünmemektedir. Zira Epistemoloji esasen, normatif, içselci, temelci, bireyselci ve kaynaklar bakımından indirgemeci bir tavra daha yatkındır. Ancak Sosyal Epistemoloji ve başkalarının tanıklığının epistemik delil olarak kabulü; özne odaklı olma yönüyle normatif gevşekliğe, dışsalçı çözümleri kabul etmeye, indirgemeci tutumlara karşı temkinli olmaya, bağdaşım ve uyumu önceleme ve bireyselci açıklamalardan kaçınmaya dayalıdır.

¹⁰ Gerekçelendirme sorununu araştırmak suretiyle bilgi teorisini ve çağdaş dönemdeki yaklaşımları dikkate alan bu çalışma önermesel bilgiyi merkeze almaktadır ve aksi belirtilmedikçe bilgi kelimesi ile önermesel bilgi kastedilmektedir.

¹¹ Önermesel bilgi türleri ile ilgili kapsamlı bir örnekleme için bk. Başdemir, *Modern Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 18-19.

¹² Başdemir, *Modern Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 18.

¹³ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 90-94.

Çağdaş Sosyal Epistemoloji’de ‘tanıklık’ kavramı; sıklıkla birinin bize söylediklerine dayanarak bir şeye kanaat getirdiğimiz (inanç oluşturduğumuz) ya da bilgi edindiğimiz durumların tümünü kapsayan genel bir ıstılah olarak kullanılır. Bu kullanım, yazılı/sözlü beyânatları, basın bültenlerini, kurumsal iletişimleri, bilimsel yayınları ve hatta birinin ölümünden sonra bulunan yayımlanmamış yazıları vb. de kapsayabilir. Sosyal Epistemoloji, tanıklık temelli inançların epistemik yeterliliklerini “bir bilgi kaynağı olarak tanıklığa” ne ölçüde güvenebileceğimizi belirlemek amacıyla araştırma yapar ve tanıklığın Sosyal Epistemoloji’ye göre bilgi olmasını -kavranması açısından- sosyal şartlarla test eder. Bu sebeple ifade etmeye çalıştığımız epistemik tanıklık açısından bilgiyi aktaranın sayısal değeri de önem arz etmektedir.¹⁴ Zihinde oluşan bir bilginin doğruluğundan veya kabul edilebilirliğinden bahsedebilmemiz için onun bir gerekçeye dayanması gerekir. Bu sebeple bilgiyi gerekçelendirmenin (temellendirmenin), bilginin teminatı olma noktasında özel bir yeri vardır.¹⁵ Çünkü bilginin bilgi olabilmesi için tanıklıkla gerekçelendirilmesi onun kabul derecesini etkilemektedir.

İndirgemeci yaklaşıma sahip olan felsefeciler ise “salt tanıklık” ile sağlanan güvenceyi reddetmekte ve bunun için her zaman ek kanıtlara dayanılması gerektiğini savunmaktadırlar. Esasen indirgemeciler tanıklıktan kaynaklanan gerekçelendirilmiş bir inanç, hatta bilgi edinmenin imkânını reddeder ve birtakım şartlar sunarak epistemik gerekçelendirme çitasını yükseltirler. Aşırı/radikal indirgemeciliğe göre daha gevşek bir yaklaşım olarak kabul edilen kısmî/lokal indirgemeci görüşte; bir öznenin hayatı boyunca edindiği tanıklık temelli inançlarının bir kısmı, kendisi hakkındaki bilgiler vb. istisna olarak değerlendirilebilir ve bunun sonucu olarak epistemik gerekçelendirme yükümlülüğünü doğal olarak sağladığı kabul edilebilir.¹⁶

Dolayısıyla Çağdaş Sosyal Epistemoloji açısından “tanıklık”ın, başkalarının bize söylediklerine dayanarak bir kanaate vardığımız veya bu yolla bilgi edindiğimiz durumlar için genel (kapsayıcı) bir ıstılah olarak kullanıldığı görülmektedir. Birinin söylediği veya televizyon ya da internet yoluyla öğrendiğimiz bir habere inandığımızda, hiç tanımadığımız birinin meteoroloji bilgisine inanıp deniz veya havadaki rotamızı belirlediğimizde ya da doktorun koyduğu bir teşhiste hep başkalarının söylemine dayanır ve inanırız. Bu sebeple tanıklık, (algı, bellek, akıl gibi) diğer temel bilgi kaynaklarına benzemektedir. Zira bize, inançlarımızı temellendiren bilgiler sunar. Gündelik hayatta bazen öznesi olmayan birçok açıklama ve bilgiyle de karşılaşırız. Mesela “X Havayolları olarak İzmir’e ilk seferimizi yaptık.”, “X kişi vergilerini ödeme hususunda hassas olduğu gibi basında çıkan ve gerçeklerle en ufak bir ilgisi olmayan haberlerden de son derece rahatsızdır.”, “X Mağazası tüm halkımızı açılışa davet eder.” Bu cümlelerin sayısını çoğaltmak mümkün olduğu gibi şirketten devlete, spor kulüplerinden basit ya da devasa

¹⁴ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 96-97.

¹⁵ Başdemir, *Modern Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 295.

¹⁶ Axel Gelfert, *A Critical Introduction to Testimony* (New York-London: Bloomsbury Academic, 2014), 14.

derneklere kadar açıklama sahiplerinin çeşidini de arttırabiliriz. Bu ve bunun gibi bilgiler açısından Sosyal Epistemoloji'nin önemi, kurumsal bilgi ve onun denetlenebilirliği üzerine olması hem ilgili eleştirilere cevap arayışından hem de disiplin içi çalışmaların ve yeni arayışların her geçen gün artmasından kaynaklanmaktadır. Kurumların inancını hangi faktörler belirler? Kurumun yalan söylediğini/söylemediğini kim denetler? Şirket sırrı, devlet sırrı gibi kavramlarla doğruluk nasıl açıklanabilir? Bu sorular ve elbette çok daha fazlası kurumlara ve kurumsal yapılara güvenin dramatik bir şekilde azaldığı günümüzde hem eleştirilerin anlaşılabilir olmasına hem de alanın genişleme olanaklarına katkı sağlamaktadır.¹⁷ Bir anlamda Sosyal Epistemoloji bireylerin / öznelere birbirleri ile etkileşimlerini ele alarak yine bilginin topluca/ortaklaşa üretildiği epistemik grupları sorgulayarak yapay bir doğruluk ve algı üretmek değil, bilakis toplumsal yaşam ve rekabet koşullarında bu ilişkiler ağının bilincinde, denetleyen, teyakkuza olan epistemik bilgiyi oluşturan ortamı hedeflemektedir.

Görüldüğü üzere felsefi sahada bilgi, klasik ve çağdaş yaklaşımlarda farklı şartlar ve bakış açısıyla kabul görmektedir. Çağdaş Sosyal Epistemoloji'de 'tanıklık' kavramı üzerinden tanımladığımız bilgi, gerekçelendirme ve başkalarının şahitliği ile kabul edilebilir bir konuma gelmektedir. Sıradaki başlık altında ise bilginin İslâmî boyutu ele alınarak ilk dönemden itibaren alimlerin görüşleri, Çağdaş Sosyal Epistemoloji'de 'tanıklık' kavramı ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır.

2. İslam Geleneğinde Bilgi

İslâmî gelenekte bilginin haber-i sâdık (doğru haber), havâss-ı selîme (sağlıklı duyular) ve akıl olmak üzere üç temel kaynağı bulunmaktadır. Fakat bilginin kaynakları ve kabulünde din, mezhep, ilim alanı veya düşünce arasında doğrudan ilişki vardır. İslâmî gelenek denildiği zaman ise İslam felsefesi, kelim ve tasavvuf ilimleri ön planda gelir. Ancak unutulmamalıdır ki zikredilen bu ilimler arasında bilginin kaynağı itibariyle benzerliklerle birlikte farklılık da mevcuttur. İslâm felsefesinde bilgi, genellikle mantık ve psikoloji çerçevesinde ele alınmış; bilen, özne olarak insanın fizyolojik yapısını da hesaba katarak bir bütün olarak kabul edilmiştir. İslam Felsefesi'ne göre öznenin bilgiye erişimi; algı, vehim, hayal, düşünce (akıl) ve bilme süreçleri ile birlikte bir düzen içinde incelenmiştir.¹⁸

İslam âlimleri arasında bilgi nazariyesinin müstakil konu olarak ele alınmaya başlaması Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonraki dönemdir.¹⁹ Ancak Mâtürîdî dönemi ve öncesine dair bilgi kavramının tanımıyla ilgili olarak Kindî (ö. 252/866) "eşyanın hakikatleriyle kavranması", Fârâbî (ö. 339/950) "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan

¹⁷ David Coady, *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), 97-98.

¹⁸ Necip Taylan, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157, 161.

¹⁹ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (1980), 98.

varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükümün hâsıl olması”²⁰, ihvân-ı Safâ ise “bilenin zihninde bilinenin formunun oluşması” ifadelerini kullanır.²¹ Fârâbî'nin bilginin tanımına yönelik “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde açıklamaları da vardır.²² Fârâbî'nin bilgiye dair bu yaklaşımında, bilgide kesinliğe ulaşma arzusu olması muhtemeldir. Çünkü ona göre kesin bilgi; “kişinin hakkında hüküm verdiği şeyin zihin dışındaki varlığının aynen zihinde inanılan şekliyle karşılık bulması”dır.²³ Yani bir bilginin içsel olarak tasdik edilmesi veya sadece tasavvurda olması onun kesin bilgi olduğu anlamına gelmediği gibi kabulü açısından da sıkıntılıdır. Çünkü zihnin dışındaki bir delil veya gerekçeli bir başka bilgi ile bu bilgi veya haberin yanlışlanması muhtemeldir. Bu sebeple bilginin, yanlışlanmaması için zihin dışında bir delil ya da haber ile tasdiklenmesi gerekmektedir.

İslam düşünürlerinin yaklaşımında bilginin kaynakları arasında his, ilham ve sezgi gibi subjektif veriler de vardır. Ancak bu verilerin bilgi olarak kabulü noktasında aklın fonksiyonu veya zihin dışı destekle haber ön plandadır. Bu sebeple haber ve akılla elde edilen bilgiye, kaynağına nispetle atfedilen değer de farklıdır. Çünkü zihinde oluşan bilginin, zihnin dışından bir destekle gerekçelendirilmesi durumu söz konusudur. Fakat his, ilham veya sezgi gibi içsel bir kaynakla ulaşılan sonuca, dışsal bir gerekçe sunulması neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple bilginin konumunu destekleyecek ve kesin bilgi seviyesine çıkaracak zihnin dışında bir gerekçeye -bilgi olarak kabulü için- ihtiyaç vardır. Bu durumda bilgiyi gerekçelendirerek kesinlik seviyesine çıkaracak en önemli faktör olarak akıl devreye girmektedir. Aklın gerekçelendirmesi durumu ise his, ilham veya sezgi gibi içsel bir veri ile değil dışardan gelen haberin/bilginin tahlili ile olacaktır.

Sofistlerin, insanı hayal alemi kadar aldattığı gerekçesiyle kabul etmedikleri duyularla elde edilen bilgi için Mâtürîdî, uyanık ve sağlam duyularla elde edilen bilginin hakikati yansıtacağı gerekçesiyle kabul edilmesi gerektiğini dile getirir.²⁴ Haberi, bilgi kaynağı olması yönüyle değerlendiren İslam düşünürleri haberin, doğrulanabilir ve yanlışlanabilirliği açısından dikkat edilmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Nitekim ayetlerde²⁵ haber getirenin yanlış haber getirme ihtimalinden bahsedilmiş ve getirilen

²⁰ Ebû Nasr Fârâbî, *Şerâitu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker - Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 55.

²¹ Taylan, “Bilgi”, 6/157.

²² Fârâbî, *Şerâitu'l-yakîn*, 55.

²³ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-burhan*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1.

²⁴ Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 71-72; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 148-149.

²⁵ İlgili ayetler için bk. Kur'an Yolu Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2023), el-Hucurât 49/6: “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”, en-Neml 27/27: “Süleyman da, ‘Doğru

haberini doğruluğunun araştırılmasına vurgu yapılmıştır. Bu sebeple bilgi kaynağı olarak haberin değerlendirilmesi noktasında haberi getirenin öncelikle -Kur'ânî ifadeyle- fasık olmaması sonrasında ise adalet²⁶ ve zapt²⁷ özelliklerine sahip olması gerekmektedir. Haber özelinde irtibatını kurduğumuz bu yaklaşımda; haber getirenin doğru sözlü, iyi şahadet ehli ve ruhî açıdan dengeli biri olması gerektiği dile getirilmiştir.²⁸ Bu sebeple haberin bilgi kaynağı olmasında ana faktör, bilgiyi getirenin güvenilirliği belirlemektedir.

Mâtürîdî'de bilginin bir diğer kaynağı olarak aklın,²⁹ ilk dönemden beri mahiyeti, kaynaklığı ve nasıl kullanılması gerektiği tartışılan bir durumdur. Mâtürîdî'den önce aklın mahiyetine dair ilk tartışmayı Muhâsibî (ö. 243/857), 'Akıl nedir?' sorusuna aklı fonksiyonlarından yola çıkarak üç şekilde cevap vermektedir. Bu sebeple ona göre akıl; garîze³⁰, fehmi³¹ bunlarla birlikte basîret ve mârifet'tir.³² Muhâsibî, mâhiyeti itibariyle aklın tarifini üç madde ile özetledikten sonra aklın kullanımına göre insanları dört grupta inceler ve bu gruplardan ilk ikisini aklı kullanmalarındaki hataları sebebiyle eleştirirken diğer ikisini ise destekler.³³ O bunları açıklarken aklı, doğruya ulaşmada sorgulamanın merkezinde kabul etmektedir.

Muhâsibî'nin doğruya ulaşmada nasıl kullanılması gerektiğini ifade ettiği aklı, Mâtürîdî temel bilgi kaynağı olarak kabul eder. Çünkü ona göre akıl, sadece bir bilgi kaynağı değil aynı zamanda diğer bilgilerin doğrulanması ve yanlışlanması bağlamında da mihenktir.³⁴ Aklın mihenk/ölçüt olarak kullanımı ise daha çok hüküm verme esnasında kendisini gösterir. Buna göre akıl; duyu, algı ve verilerle elde edilen bilgiyi "akıl yürütme" olarak adlandırdığımız şekilde çıkarımlarla yargılar ve sonuca vardırır. Bu da aklın önce düşünme sonra da hükme varma olarak iki işlevini bizlere göstermektedir.³⁵

Bilginin kaynakları olarak dile getirdiğimiz bu açıklamalardan 'haberini bilgi kaynağı olması' ve İslam alimlerinden bazılarının, bilginin kabulünde aklın fonksiyonunu ön plana

mu söyliyorsun yoksa yalancılardan biri misin, göreceğiz.' dedi."

²⁶ Adalet; hadis rivayetinde bulunan ravinin şirk, fiske ve bid'at gibi her türlü büyük ve küçük günahattan sakınmasıdır. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32.

²⁷ Zapt; ravinin rivayet ettiği hadiste yahut hadisi yazmış ise kitabında fazla hata yapmayacak derecede hafız, dikkatli ve titiz olmasını ifade eden melekedir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 32.

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Kürsü Yayınları, 1965), 360.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, 66; Veysel Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsir'in İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 188.

³⁰ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1971), 204-205.

³¹ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, 208; Muhâsibî, aklın fehmi olduğunu âyetlerden (Bakara, 2/26,75,144,146) deliller getirerek açıklar ve fehmin akılda meydana gelmesinden dolayı bu şekilde isimlendirdiğini dile getirir.

³² Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, 210.

³³ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, 215-217.

³⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 159.

³⁵ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 158-159.

almaları araştırmamızın önemli bir yönünü teşkil etmektedir. Çünkü tefsirlerde haber/bilgi olarak aktarılan rivâyetlerin kabulü için gerekçelendirmeyi yapacak olan akıl, zihnin dışındaki delil ve karinelerle nakillerin kabulünü ortaya koyacaktır. Bu sayede elde edilen bilgilerin kesinliği tespit edilebilecektir.

Bu bilgilerin altına kapsamlı ve daha geniş mâlumatın konulması mümkün olmakla birlikte bu durum, çalışmamızın merkezini kaydıracak ve dikkatin dağılmasına sebebiyet verecektir. Bu sebeple ‘haberinin bilgi kaynağı olması’ özelinde devam edecek olan açıklamalarımız, haberinin bilgi olarak kabul edilmesi, Sosyal Epistemoloji’deki ‘tanıklık’la delillendirilerek izah edilecektir.

3. Tefsir İlmine Dair Rivâyetlerin Sosyal Epistemoloji’deki Tanıklık Açısından Değeri

“Tanıklık” kavramının Epistemoloji disiplini dışındaki alanlarda yani modern bilim, hukuk ve dini ilim/pratiklerle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Bu disiplinlerde “tanık” figürü özellikle; uzman, görgü tanığı, bilirkişi vb. gibi bir hakikate veya deneyime doğrudan erişen (fizik ya da metafizik olarak) herhangi biri olarak önem taşımaktadır. Resmi olarak bir hukuk davasında bir tanığın yalnızca gerçeği söylemesini ve gerçeğin dışında hiçbir şey söylememesi istenir. Dini bağlamda ise bu beklentinin, belli öğretilerin hakikatine tanıklık etmiş olmalarıdır. Yani “tanıklık” teriminin hukuki ve dini çağrışımlarının “başkalarının tanıklığı” ile ilgili epistemolojik pozisyonumuzu yönlendirilmesine açık kapı bıraktığımız bir gerçektir.

Dînî bilgi bağlamında olduğu gibi tefsirlerde de “Nebevî Tanıklık” otorite olarak telakkî edilmiştir. “Nebevî Tanıklık” ile Esbabü’n-Nüzûl, Nebevî Tefsir, Kur’ân’ı anlamada sünnetin rolü, Sahâbe Kavli gibi birçok tefsir istilâhı ifade edilebilir ancak sadece bunlarla da sınırlı değildir. Bizim araştırmamız kapsamına dahil olan kısım ise nakledilen rivâyetlerden sayısal olarak belli bir aşamaya ulaşmış ve gerekçelendirilerek kabulü mümkün olan sahih rivâyetlerdir.

Burada belirtmek gerekir ki, Sosyal Epistemoloji’de bilginin kaynağı olarak “tanıklık/şahitlik” ile tefsir arasında yalnızca usûl ve yöntemler açısından değil, amaç ve tasdik açısından da analogi kurmak mümkündür. Bu sebeple bazı tefsir istilâhlarını, Sosyal Epistemoloji ve Tanıklık Epistemolojisi ile mukayeseli bir biçimde ele almak yerinde olacaktır.

Tanıklık teriminin Çağdaş Sosyal Epistemoloji’de daha genel ve kapsayıcı olmasının sebebi, bilgi üretmesi ile ilgilidir. Mahkeme veya mistik tanıklıklarda beklenen sonuç, üretimden ziyade tespittir. Tefsir ilminin de hadis ve tarih ilminden ayrılışı da bu açıdandır. Zira hem tarih hem de hadis ilmi tıpkı mahkeme örneğinde olduğu gibi bilginin tespiti ve doğrulanması yönüyle tanıklığa yaklaşmakta iken; tefsir açısından tanıklık sadece bir doğrulama değil, aynı zamanda bir üretim kaynağı olmaktadır. Böylece başka bir disiplinde kullanılan bir sistem (tanıklık), aynı inanç bilimleri için farklı sebeplerle ele alınıp bazen

farklı bazen de aynı sonuçları doğurabilmektedir. Ancak nihai olarak tanıklıkla elde edilen veriler bağlamında, tefsir ile hadis ilmi arasındaki irtibatın tefsir ile diğer dîni ilimlerden daha sıkı olduğu aşikârdır. Bu sebeple çalışmamızın temasta olduğu diğer ilim dalı hadistir. Zira tefsir ilminde rivâyetler ağırlıklı olarak tefsir kitaplarında yer alsa da hadis kitaplarında ayetlerin tefsiri ve sebebi nüzûl bağlamında nakledilen hadisler dikkate değerdir. Hadis kaynaklarında genellikle Kitabü't-Tefâsir/Tefsir veya Fedâilü'l-Kur'ân şeklinde bab başlığı altında nakledilen bu rivâyetlerin neredeyse tamamı konumuza dahil olan nakilleri içermektedirler. Bu sebeple bizzat bir rivâyet özelinde değil hem tefsir hem de hadis ilminde Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan sahih nakil ve rivâyetleri genel olarak değerlendirmemiz faydalı olacaktır.

Tanıklıkla bir haberin bilgi olarak kabulü konusunda hadis ilmindeki eleştirel yaklaşım, tefsir ilminde rivâyet tefsirlerindeki nakillerin bilgi olarak kabulü açısından daha teknik bir sisteme sahiptir. Buradaki kastımız, tefsir kitaplarındaki rivâyetlerin sahih olmadığı veya kabul edilmemesinin gerekliliği anlamında değil, hadis kitaplarındaki rivâyetleri değerlendirmenin teknik açıdan daha nitelikli olduğudur. Zira hadis kitaplarında yer alan nakillerin kabulü konusunda muhaddisler, isnâd sistemini geliştirmişler ve isnâda dahil tüm bireyleri cerh ve tadile tabi tutarak nakledilen bilginin haber değeri taşıyıp taşımadığını somut verilere dayandırmaya çalışmışlardır. Bu şekilde haber/bilgi sağlama alınmış; aynı zamanda haberin isnâdında yer alan kişilerin tamamı sayısal yani nicelik olarak da test edilmiş ve tevâtür-mütevâtir kavramları ile ilgili haberin/naklin kabulü konusunda tanıklığa vurgu yapılmıştır.³⁶

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer durum da genellikle tefsirlerde -özellikle rivâyet tefsirlerinde- ayetlerin bağlamıyla alakalı sebebi nüzûl veya açıklamasında kullanılan rivâyetlerin, ilk dönemde hadis kitaplarının ilgili bap başlıkları altında nakledildiğini görmekteyiz. Bu sebeple tefsirlerdeki nakillerle hadis kitaplarındaki rivâyetlerin/verilerin ortak olduğu sonucuna varmak mümkündür. Bu rivâyetlerden konumuzla doğrudan alakalı kısmı ise kolektif tanıklıkla bilgi olarak kabul edilmesi bilimsel zemine oturan sahih rivâyetlerin bilgi olarak kabul görmesidir. Haberin tanıklıkla nicel açıdan tasdiki bir yandan hadis ilminin sahih kavramı ile ilişkiliyken diğer yandan bu tanıklıkla elde edilen sahih nakil, bilgi olarak Kur'ân'ı anlaşılmasında/yorumlanmasında tefsir ilminin verisi olarak kullanılmaktadır. Yani hadis ilminin sonuç olarak ortaya koyduğu veri/nakil/haber, tefsir ilminde yoruma etki eden faktörlerden olmaktadır.

Kolektif tanıklıkla bilgi olarak kabul edilen ve kabulü noktasında tartışma olmayan mütevâtir rivâyetlerin, lafzen ve manen olmak üzere genellikle iki farklı şekilde ele alındığı ve lafzen mütevâtir kategorisinde neredeyse hiç hadis rivâyetinin bulunmadığı ifade

³⁶ Sahâbe, rivâyetlerinde nitelik olarak da test edilmiştir. Ancak bizim buradaki konumuzun nicelik özelinde olması sebebiyle konunun bu kısmına vurgu yapılmıştır. Ayrıca sahâbe, tabiîn ve etbeu't-tabiîn'in isnâd açısından bir hadisin kabulü ve rivâyetlere karşı ihtiyatı için bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 15-31.

edilmektedir.³⁷ Bu sebeple lafzen mütevâtir tartışmalarına girmeden manen mütevâtir olarak nakledilen rivâyetlerle ilgili niceliğin/sayısal değerin üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü buradaki sayısal nicelik, tanıklık açısından bir veriyi bizlere sunmaktadır.

Klasik kaynaklarda genellikle “Yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluk”³⁸ şeklinde tanımlanan mütevâtirin tanımında “topluluğun” sayısal olarak karşılığı tartışma konusudur. Konumuz açısından belirleyici olan ve tefsir ilminde tevâtür şartını ilgilendiren konu da mütevâtirliğin yeter sayı şartıdır. Çünkü bir haberin/rivâyetin uydurma olduğu ihtimalini ortadan kaldırarak onun zorunlu bilgi olarak kabul görmesinde öne çıkan unsur, rivâyetin aktarılması esnasında bu haberi aktaranların sayısıdır. Bu sayede zihinde bilgi olarak oluşacak haberin/bilginin dışsal bir gerekçelendirmesi olacaktır.

Mütevâtir rivâyetteki râvîlerin sayısı hakkında alimler ayetlerden farklı deliller çıkararak bazı rakamlar ileri sürmüşlerdir. Hz. Mûsâ’nın kavminden yetmiş adam seçmesini³⁹ yetmiş rakamına, Şâfî mezhebinde cuma namazını cemaatle kılmak için kırk kişinin olmasını kırk rakamına, Bedir Savaşı’na katılanların sayısını esas alarak üç yüz on üç rakamına endeksleyenler olmuştur.⁴⁰ Bununla birlikte Gazzâlî (ö. 505/1111) *Müstasfâ*’da mütevâtiri nicelik olarak tartışırken Kâdî’nin (ö. 415/1025) dört kişilik râvî sayısını eksik görmüş ve bu savını karîne varsa kabul edilebileceğini dile getirmiştir.⁴¹ Dört rakamı özelinde düşünüldüğünde zina edenlerin tespiti için gerekli olan şahit sayısının ayette⁴² dört kişi olduğu göz önünde bulundurulursa bu sayının da ayetten çıkarılmış olması muhtemeldir.

³⁷ İstisna olarak lafzen mütevâtir kategorisinde zikredilen hadis için bk. Bekir Kuzudışlı, “Men Kezebe Aleyy...” Hadisi ve Lafzen Mütevâtir Meselesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/1 (Mayıs 2007), 137-141.

³⁸ Mütevâtir haberde senedin ittisalının zorunluluğuyla birlikte bilgiye kesinlik kazandıran durum, haberi aktaran grupların yalan söylemesinin mümkün olmaması ve bu hâlin kesintiye uğramadan devam etmesidir. Hadis, fıkıh, kelam, kiraat ve diğer alanlarda tevâtür kavramına farklı yaklaşımlar olmakla birlikte haberi aktaran grupların ittisali, sayısı ve yalan üzere birleşmemeleri kabul edilen genel kabuldür. Bk. Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmünim Abdülhamîd (Kahire: Matba'atü's-Se'âde, 1950), 431; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 96; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), s.115; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 16.

³⁹ el-A'râf 7/155.

⁴⁰ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'imi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (el-Medinetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslamiyye-Külliyeti'ş-Şeria, 1314), 2/151-152; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, 115-117.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/148; Veysel Gengil, Mâtürîdî'nin tevâtür anlayışının *Te'vilât*'ta en az sekiz kişi ile başladığını, 6-7 kişi ile oluşan haber halkasını tevâtür kabul etmediğini nakleder. Bk. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsir'in İmkânı*, 189.

⁴² en-Nûr 24/4.

Gazzâlî, mütevâtir olarak nakledilen haberi râvî sayısı açısından; eksik, tam ve fazla olarak üçe ayırmaktadır. Ona göre eksik sayıdaki kişilerin rivâyeti bilgi olarak kabul görmemekte tam sayıdaki kişilerin rivâyeti ise kabul görmektedir. Râvî sayısı fazla olanların rivâyeti ise sayısal olarak tamı geçmesi sebebiyle zaten haber değeri taşımaktadır.⁴³ Bununla birlikte Gazzâlî, sayıca eksik olan topluluğun rivâyetinin karine ve delille birlikte olması durumunda bilgi olarak kabul edilebileceğini ifade eder. Buna örnek olarak beş-altı kişinin birinin vefatını haber vermesiyle vefat eden kişinin babasının, evden başı ayağı çıplak, elbisesi yırtık perişan bir hâlde kendini paralayarak çıkmasını kıyaslar. Gazzâlî'ye göre babanın bu hâli karine olmakta ve bu karine sayısal eksikliği tamamlayarak haberin bilgi ifade etmesi için eksik olan sayının yerine geçmektedir.⁴⁴ Bu sebeple Gazzâlî gibi alimlere göre nakledilen haber veya rivâyetin dışsal bir karineyle veya delille kesinlik kazanması mümkündür.

Mütevâtir rivâyetlerin bilgi olarak kabul edilebilmesi için İslam alimleri tekli rakamlardan üçlü rakamlara kadar farklı sayılar ileri sürmüşlerdir. Mütevâtirliğin yeter sayısı hakkında bu gibi farklı görüşler bulunmakla birlikte bir rivâyetin/haberin mütevâtir kategorisinde ele alınabilmesi için alimlerin çoğunluğu râvî sayısını değil, haberin gerçekleşmiş olmasını esas almış ve bu sebeple mütevâtir haber için mutlak bir sayı bulunmadığını ifade etmişlerdir. Yani onlara göre mütevâtirde öne çıkan unsur, zaruri bilginin oluşmasıdır. Bununla birlikte bir haberin/rivâyetin mütevâtir olması durumunu, vicdanın kanaat edeceği sayıya bağlayanlar da olmuştur.⁴⁵ Çünkü Gazzâlî'ye göre tevâtür, aynen tecrübelerde olduğu gibi her bir defasında zannın kuvvetlenmesi ile yakîn bilgi seviyesine çıkar.⁴⁶

Mütevâtir haberin mutlak doğru bilgi ifade etmediğini ve mütevâtir haberle elde edilen bilginin yanıltableceğini iddia eden bazı alimler, mütevâtir haberin yalan ihtimalini ortadan kaldırmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁷ Bu düşünceye örnek olarak Mu'tezilî alim Nazzâm (ö. 231/845) mütevâtir haberle elde edilen bilginin kesinlik arz etmediğini ifade etmiş buna mukabil Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî gibi alimler mütevâtir haberin bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak yine de İslâm âlimlerinin çoğunluğu mütevâtir haberin zarurî ve kesin bilgi kaynağı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁸ Bu sebeple mütevâtirin nicelik olarak asgari düzeyde de olsa hem kolektif tanıklıkla Sosyal Epistemoloji'de hem de cerh ve ta'dil ile hadis ilminde sahih

⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/141.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/145.

⁴⁵ Muhammed İsa Yüksek, "Mütevâtir Nakilden Sahih Senede Bir İspat Nazariyesi", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, ed. Fatih Kurt (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 606-607.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/144.

⁴⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/284.

⁴⁸ Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/209; Nurullah Agitoğlu, "Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği-", 256-257.

olması, sonuç olarak tefsir ilminde veri olmasını ortaya koyacak ve bu rivâyetlerin tefsir faaliyetinde bilgi olarak dikkate alınması yoruma etkisi bakımından faydalı olacaktır.

Tefsir faaliyeti esnasında kullanılması muhtemel rivâyetlerin konu aralığını dikkate aldığımızda bu konular genellikle sebebi nüzûl, ayetlerin Hz. Peygamber tarafından açıklaması olarak Nebevî Tefsir ve sünnetin Kur'ân'ı açıklamada rolü bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan nakledilen rivâyetleri incelediğimizde -tekrarlarını çıkararak-günümüze ulaşan tefsire dair rivâyet sayısının 64384 olduğu tespit edilmiştir.⁴⁹ Bu rivâyetler, hicrî ilk yıllarda vefat eden sahâbîden başlayıp hicrî 221'de vefat eden Ebû Sa'îd Haddâd'a kadar toplam 677 farklı kişiden nakledilmektedir.⁵⁰ Müsâid b. Süleyman'ın ortaya koyduğu bu verilere göre tefsir rivâyetinde bulunan sahâbî sayısı 106, bu sahâbîlerin naklettiği rivâyet toplamı 11739 olup bu rivâyetlerin 8922 tanesi ise İbn Abbas (ö. 68/687) kanalıyla nakledilmiştir.⁵¹ Âhâd rivâyetlerin de dahil olduğu toplam sayının içerisinde sıhhat derecesi farklı rivâyetler de yer almaktadır. Ancak bu durum tüm rivâyetlerin göz ardı edilmesini gerekçelendirmediği gibi kabulü açısından da mutlak bilgiyi ifade etmemektedir. Burada müfessir adayının rivâyetler içerisinde özellikle sahih olanı ve kolektif tanıklıkla bilgi olarak kabul gören haberi tespit etmede bireysel çabası önemlidir. Zira mütevâtirin kabulü noktasında müfessir adayı bir sıkıntı yaşamazken sahih olması sebebiyle bilgi olan rivayetlerin kabulü ise bu çaba ile ortaya çıkacaktır.

Bu verilerden sonra tefsirlerde ayetlerin daha iyi anlaşılması için nakledilen rivayetlerle ilgili olarak yaklaşımın nasıl olması gerektiğini iki farklı yaklaşım (olumlu ve olumsuz) özelinde ortaya koymaya çalışacağız.

Olumlu yaklaşıma dair Kur'ân ilimlerinden veya ayetlerin tefsirinden birçok örnek getirmek mümkündür. Ancak bunun bu çalışmada mümkün olamaması sebebiyle burada konuya dair bir örneği, sebebi nüzûl özelinde ve nesh konusuyla ilişkili olarak ele alacağız.

Birinci örnek olarak; Bakara Sûresinin 115. ayetin⁵², Bakara 2/150. ayetiyle⁵³ neshedildiği iddia edilmektedir.⁵⁴ İlgili ayetlerin dış bağlamını oluşturan sebebi nüzûllerini

⁴⁹ M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtım Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitabiyat, 2003), 107; M. Akif Koç, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker, 2021), 431; Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsir'in İmkânı*, 194.

⁵⁰ Sahâbenin Tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair rivayetleri özelindeki gayretleri için bk. Ahmet Gül, "Sahâbenin Ulûmu'l-Kur'ân'daki Yeri", *TADER: Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020): 397-419.

⁵¹ *Mevsüatü't-tefsiri'l-me'sûr*, ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyar / neşr. Merkezü'd-Dirâsati ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye (Beirut: Daru İbn Hazm, 2017), 1/396-420.

⁵² el-Bakara 2/115: "Doğru da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."

⁵³ el-Bakara 2/150: "Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o tarafa döndürün ki, -haksızlığa saplanmış olanları dışında- insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın. Onlardan korkmayın, benden korkun. Ve bir de size nimetimi tamamlayayım, siz de hidayete eresiniz."

⁵⁴ Katâde b. Diâme, *Kitabü'n-nâsih ve'l-mensûh* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 32.

araştırdığımızda Bakara 2/115. ayetin iniş sebebi hakkında farklı birkaç rivâyetin olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyetlerde;

1- Müslim (ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) İbn Ömer'den naklettiği rivâyete göre bu ayet, Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye giderken devesinin üzerinde namaz kılması üzerine nazil olmuştur.⁵⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'te, bu rivâyetin Müslim'in sıhhat şartlarına göre sahih olduğunu dile getirmektedir.⁵⁶

2- Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) İbn Abbas'tan naklettiği⁵⁷ rivâyete göre bu ayet, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Bakara 2/144. ayetin⁵⁸ inmesine itiraz eden Yahudilerin sorusu⁵⁹ üzerine nazil olmuştur.⁶⁰

3- Tirmizi, İbn Mâce (ö. 273/887) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Eş'as Semmân-Âsım b. Abdullah-Abdullah b. Amr b. Rebîa-Amr b. Rebîa senediyle; Dârekutnî ve İbn Merdüye'nin (ö. 410/1020) Arzemî-Atâ-Câbir senediyle; yine İbn Merdüye'nin Kelbî-Ebû Salih-İbn Abbas senediyle bu ayetin seferde -veya farklı tarikle gelen diğer nakilde ise- kible tayininin mümkün olmadığı bir durum üzerine indiği rivâyet edilmektedir.⁶¹

Yukarıda Bakara 2/115. ayetin sebebi nüzûlüne dair rivâyetlerdeki râvîlerin haberi/bilgiyi aktarımı, bazen bir kanalla bazen de birden fazla kanalla gerçekleştiği görülmektedir. Sosyal epistemoloji açısından birbirini görerek, işterek ve farklı kanallar vasıtasıyla aynı haberin/bilginin aktarımı neticesinde elde edilen veri, kategorik olarak kabul edilen bir bilgidir. Bu sebeple yukarıdaki farklı kanallarla nakledilen rivâyetlerin sıhhat dereceleri farklı olmakla birlikte bu nakiller birbirlerini mana olarak desteklemektedir. Konu olarak sadece Yahudilerle ilgili rivâyetin ayrıştığı bu nakillerde,

⁵⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002), 22-24; Süyûtî'nin *Lübâb*'ta naklettiği metin Tirmizî'nin Sünen'inde geçmektedir. İbn Ömer'den nakledilen bu rivayet diğer nakillerde mana olarak karşılık bulmaktadır. Bk. Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/52; 23/285.

⁵⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. M. Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/292.

⁵⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 2/449-450; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr, 1997), 1/248.

⁵⁸ el-Bakara 2/144: "Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir."

⁵⁹ el-Bakara 2/142: "İnsanlardan bir kısım sefihler, "Onları şimdiye kadar yönedikleri kibleden vazgeçiren sebep nedir?" diyeceklerdir. De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir."

⁶⁰ Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, 23.

⁶¹ Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 3; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 60; Dârekutnî, *Sünen*, 2/6-7.

kible tayininin yapılamadığı veya zor olduğu bir durum üzerine bu ayetin indiği anlaşılmaktadır.

Bakara 2/115. ayet hakkında sebebi nüzûle dair rivâyetleri ve ilgili nakilleri tanıklıkla elde edilen bilgi türü olarak kabul edersek bu ayeti neshettiği iddia edilen Bakara 2/150. ayeti daha farklı şekilde ele almamız gerekmektedir. Çünkü Bakara 2/150. ayette namaz kılma esnasında nereye dönülmesi gerektiği ile ilgili bir hüküm söz konusuysen Bakara 2/115. ayette ise -bir hüküm içermemekle birlikte- ilgili rivâyetler ışığında kible tayininin mümkün olmadığı durumlardaki uygulama ön plana çıkmaktadır. Bu durumda bazen ilişkili gibi zannedilen ayetler arasındaki ilginin, farklı şekilde kurulması ile bu gibi yanlış sonuçların elde edilmesi muhtemeldir. Bu sebeple her bir ayetin iç ve dış bağlamı (sebebi nüzûl) ile ilgili rivâyetlerin bilgi değeri ölçülerek tefsir edilmesi, o ayetin özelinde muhtemel yanlış sonuçlara ulaşmayı da engelleyecektir.

Konunun anlaşılmasına dair vereceğimiz ikinci örnek ise daha farklıdır. Zira tefsirlerde geçen tüm rivâyetlerin veya nakledilen bilgilerin, kabul edilebilir bilgi olabilmesi için tevâtür olarak nakledilmesinin bazen yeterli olmadığını bizlere göstermektedir. Çünkü tanıklıkla gerekçelendirilemeyen ve sahih olmayan tevâtürün, bilgi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Buna örnek vereceğimiz ayetler, Sâd Sûresi’ndeki Hz. Süleyman’la ilgili ayetlerdir.⁶² Öncelikle Sâd Sûresi’nin 33. ayetiyle ilgili olarak iki farklı mealin verildiğini görmekteyiz. Ayette Hz. Süleyman’ın “Atları bana geri getirin.” demesi üzerine getirilen atları bazı meallere göre bacaklarını ve boyunlarını sıvazladığı başka meallere göre ise bacaklarını ve boyunlarını kestiği/kestirdiği aktarılmaktadır. Bu ayetle ilgili olarak klasik tefsirlerdeki temel düşünce şu şekildedir: Hz.. Süleyman, atlarla çok meşgul olduğu için ikinci namazını veya o vakitte kendine özgü ibadetini eda edememiş, durumun farkına varınca güneşin tekrar geri getirilmesini isteyerek ibadetini vaktinde yerine getirmiş ve kendisinin bu duruma düşmesine sebep oldukları için -tövbe niyetiyle- atları kes(tir)miştir. Sonuç olarak kendi unutkanlığı sebebiyle ibadetini vaktinde yap(a)mayan bir peygamber, sorumluluğu üzerine almamış ve bu sebeple atları kesmiştir. Tefsirlerde Hz. Süleyman’ın atları kes(tir)mesinin ve bacaklarını kızartmasının hikmetine dair açıklamalara da yer verilmiş hatta lafızların anlam aralıkları zorlanarak lügavî delillendirmeler bile yapılmıştır.⁶³

⁶² Sâd 38/31-33; “Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, “Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi. (Daha sonra) “Onları bana geri getirin” dedi; bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”

⁶³ Ebû Muhammed Muhyissünne Beğavî, *Meâlimu’t-tenzil* (Kahire: ed-Dâru’l-Alemiyye, 2016), 3/727-728; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1155-1156; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefti, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil* (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 2013), 3/155; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-kerîm* (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), 7/225-226; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru’l-hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2000), 2/317-318.

Hız. Peygamber'den konu bağlamında gelen ve bizlere nakledilen rivâyetlere baktığımızda müfessirlerin Hız. Süleyman'ın atları kestiğine dair görüşlerini İbn Abbas'a isnat ettikleri görülmektedir. Taberî'nin tefsirinde ilgili ayet bağlamında, mezkûr gerekçelerden ötürü Hız. Süleyman'ın, atını kestiğine dair İbn Abbas'a atfedilen bir rivayet bulunmamaktadır. Aksine Taberî, İbn Abbas'ın, Hız. Süleyman'ın bahsi geçen atları sevgiyle sıvazladığı mealinde bir rivayeti nakleder. Taberî'ye göre Hız. Süleyman bir hayvana işkence edecek veya sebepsiz yere kendi malını telef edecek birisi değildir. Onun yaptığı, atları seyrederken namazı geçirmesidir. Atların ise bunda bir kabahati yoktur.⁶⁴ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Taberî'nin bu görüşünü tartışmaya açık bir yaklaşım olarak görmekte ve konuyu tevil ederek; Hız. Süleyman'ın şeriatında atları kesmesinin ve namaz vaktini geçirecek şekilde atlarla meşgul olduğu için Hız. Süleyman'ın bunu yapmasının caiz olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵

Klasik tefsirlerimizde yer alan bu ikili yaklaşımın temelinde dikkatimizi çeken husus; ilgili yaklaşımların nispet edildiği kaynakların genellikle sözlükler olduğu ve bir kelimenin farklı anlamlarda kullanılması şeklinde sübjektif bir yaklaşım olduğudur. İkinci husus ise müfessirlerin, Hız. Süleyman'ın peygamber kimlik ve kişiliğiyle uyuşmayan bilgileri hangi kaynaklardan naklettikleri bilinmemekte ve isrâiliyyata dair kaynaklarda bu şekilde bir bilgiye de rastlanılmamaktadır.⁶⁶ Bu sebeple tefsirlerden nakledilen bu rivâyetler, halk arasındaki söylentilerin tefsirlere girmesi olarak yorumlanabilir ki bu da tefsirlerde yer alan rivâyetlerin “iç isrâiliyyat” olarak görülmesini⁶⁷ mümkün kılmaktadır.

Bu ayetin altında Hız. Süleyman'ın atları kesmesi ile ilgili olarak nakledilen bilgiler ve haberlerin, Sosyal Epistemoloji'de tanıklıkla desteklenerek gerekçelendirilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bilgilerin çokluğu tevâtüre ulaşsa da râvîlerin nispet edildiği kaynaklardaki bilgilerin doğrulanamaması ve bilgilerin hatalı çıkması, sayıyla birlikte niteliğin yani gerekçelendirmenin de sağlam olmasını gerekli kılmaktadır. Yani nakillerin/rivâyetlerin sahih olması esastır.

Rivâyetlerin hangilerinin kolektif tanıklıkla mütevâtir derecesine ulaşarak gerekçelendirildiğini tespit etmek makalenin sınırlarını açacağı için bu durum çok daha geniş bir çalışmanın konusu olabilecektir. Özellikle sebebi nüzul gibi belirli bir konuda veya belirlenen bir eser özelinde daha kapsamlı ve her bir örneği araştırarak yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak burada vurgulamak istediğimiz husus, bu rivâyetlerin

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/85-87.

⁶⁵ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hikmet b. Beşir (Riyad: Daru İbni'l-Cevzî, 1431), 6/420-421.

⁶⁶ Mâtürîdî, Hız. Süleyman'ın atın ayaklarının kesebileceğini Hasan Basrî'den nakletmiştir. Bk. Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan, 2005-2009), 12/247-249.

⁶⁷ Zülfikar Durmuş, “Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hız. Süleyman -Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/18 (2008), 63.

bazılarında sıhhat açısından problem olması sebebiyle nakledilen haberlerin toptan reddedilmemesinin gerekliliği ve sıhhati tespit edilmiş rivâyetlerin de bilgi olarak kabulle tefsir faaliyeti esnasında göz önünde bulundurulmasının gerekliliğidir.

Sonuç

İslam düşüncesi, bilginin kabulü noktasında kaynak olarak tanıklığa imkân tanıdığı için dikkate değerdir. Tanıklık da İslam düşünce tarihinin geneli açısından -özel olarak da filozoflar açısından- değerlendirildiğinde “yeni bilgi üretme amacı” gütmekten ziyade ispat için mantıksal ve delilli bir açıklama olarak görülmektedir. Bilgiyi üretmede ise epistemolojik açıdan farklı akımlar bulunmaktadır. Çalışmamızda Sosyal Epistemoloji’de bilginin kabulündeki ilkelerden olan kolektif tanıklığın, tefsir rivâyetleri ile mukayesesi ele alınmıştır.

Sosyal Epistemoloji, iletişim olanaklarının arttığı, “yasa” ve “değer” üretimine en yoğun katılımının yaşandığı bu dönemde çağın ruhuna en uygun bilgi teorisi olarak değerlendirilebilir. Çünkü uzman uyumsuzluğundan doktor, öğretmen, konaklama yeri seçimine; resmi/kurumsal bilginin denetlenmesinden, aldatıcı tanıtlara; kötü niyetli algı yönetiminden, manipülatif sosyal medya verilerine kadar bilginin güvenilirliğini denetlemek, bilgi filtreleme sistemleri üzerine araştırmalar yapmak ve böylelikle bilgi ve inanç açısından doğru olanı ortaya koymak Sosyal Epistemoloji’nin ilgi alanına girmektedir. Günümüzde bu ve bunun gibi sebeplerle ihtiyaç duyulan kolektif denetleme ile doğru bilgiye erişme, dînî metinleri delillendirme bağlamında da önemlidir. Özellikle Kur’ân tefsirinde kullanılan rivâyetlerin bilgi değerini haiz olup olamayacağını, Sosyal Epistemolojideki kolektif test ve hadis ilmindeki sahih olmanın şartları ile birlikte bilgi olarak ortaya koymak gerekmektedir. Bu sebeple Kur’ân’ın yorumu ile alakalı rivâyetlerden tefsir ve hadis kaynaklarında yer alan ve Kur’ân’ın tefsiri bağlamında kullanılan nakillerden kolektif tanıklıkla bilgi derecesine ulaşan rivâyetler, tefsir faaliyeti esnasında dikkate alınması gereken faktörlerdendir. Ancak unutulmamalıdır ki bazen galatı meşhur kabilinden nakledilen bilgiler tevâtür derecesine ulaşmaktadır. Bu durumda ise gerekçelendirilmiş tanıklıkla test edilerek elde edilen bilgiler, tefsir ilmi açısından daha da önem kazanmaktadır.

Sonuç olarak tefsir ilmine dair sahih rivâyetlerin Sosyal Epistemoloji’deki bilginin kaynaklarından ‘tanıklık’la bilgi olarak kabul edilmesi sebebiyle bu nakiller, bilimsel bilgi kategorisinde değerlendirilmeli ve bu bilgiler tefsir faaliyeti esnasında göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tavsiyeden kastımız; naklin/rivâyetin tefsir faaliyetinde mutlaka kullanılmasının gerekliliği değil bilgi olarak değer görmesidir. Müfessirin bu rivâyetleri bilgi olarak kabul edip etmemesi veya tefsirinde kullanmasıyla ilgili yaklaşımı tamamen kendisini bağlamakla birlikte bu yaklaşım tefsir külliyatımızın da zaten özneliğini ortaya koymaktadır. Çalışmamızın kavramsal bir analiz olması, disiplinler arası yapılacak yeni çalışmalara da zemin hazırlayacaktır.

Kaynakça | References


- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Agitoğlu, Nurullah. “Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği-”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 247-267.
- Apaydın, Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Başdemir, Hasan Yücel. *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*. Ankara: Hitit kitap Yayınevi, 2011.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Gereçlendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Fârâbî ve Chisholm Karşılaştırması”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 39-65.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Meâlimu't-tenzîl*. Kahire: ed-Dâru'l-Alemiyye, 1. Basım, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Coady, David. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 1. Basım, 2012.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillah. *el-İrşâd ilâ kavâti'î'l-edilleti fi usûli'l-î'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmünim Abdülhamîd. Kahire: Matba'atü's-Se'âde, 1. Basım, 1950.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çol, Muhammed. *Kâfiyecî&Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsîr Kavramı ve Literatürü*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Dağ, Mehmet. “Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi”. *İslamî İlimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (1980), 97-114.
- Derveze, İzzet Muhammed. *et-Tefsiru'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Durmuş, Zülfiakar. “Sâd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman -Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım-”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/18 (2008), 47-65.
- Ebüsüûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabi'l-kerim*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Şerâitu'l-yakîn*. çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-burhan*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetüislam Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. el-Medinetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslamiyye-Külliyeti's-Şeria, 1314.
- Gelfert, Axel. *A Critical Introduction to Testimony*. New York/London: Bloomsbury Academic,

2014.

- Gengil, Veysel. *Mâtürîdî'de Tefsir'in İmkâmı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Gül, Ahmet. "Sahâbenin Ulûmu'l-Kur'ân'daki Yeri". *TADER: Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4 / 2 (Ekim 2020): 397-419.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Bilgi", *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1 Basım, 1976.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Esad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetü Nizâr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Hikmet b. Beşir. Riyad: Daru İbni'l-Cevzî, 1431.
- J.Haldene, John. "Ferrier, James Frederick". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig. London: Rautledge, 1998.
- Kabadayı, Talip. "W.V.O. Quine'in Epistemolojiye Doğalcı Yaklaşımı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (Aralık 2007), 199-209.
- Katâde b. Diâme. *Kitabü'n-nâsîh ve'l-mensûh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1985.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Koç, M. Akif. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker, 2. Basım, 2021.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2006.
- Kur'an Yolu Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Kuzudişli, Bekir. "Men Kezebe Aleyy..." Hadisi ve Lafzen Mütevâtir Meselesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/1 (Mayıs 2007), 137-166.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan, 2005-2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitabü't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mevsüatü't-tefsiri'l-me'sûr*. ed. Müsaid b. Süleyman et-Tayyar. nşr. Merkezü'd-Dirasati ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye. 24 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2017.
- Muhâsibî, Haris. *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1971.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 6. Basım, 2013.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. M. Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 69-84.
- Platon. *Diyaloglar: Theaitetos*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1995.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut:

- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 2002.
- Şimşek, M. Sait. "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*. ed. Ömer Kara. Bursa: Kurav, 2007.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. Ankara: Kürsü Yayınları, 1. Basım, 1965.
- Yıldırım, Akif. *Tefsir Usûlü'nün Mâhiyeti*. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Mütevâtir Nakilden Sahih Senede Bir İspat Nazariyesi". *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. ed. Fatih Kurt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Zagzebski, Linda. "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı". *Epistemoloji Temel Metinler*. ed. Hasan Yücel Başdemir. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 1. Basım, 2010.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

Mütekellimlere Göre Zamanın Varlığı ve Mahiyeti Meselesi

Hatice Polat |  <https://orcid.org/0000-0002-3358-292X> | haticepolat@karatekin.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi | Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam
Mezhepleri Ana Bilim Dalı | Çankırı, Türkiye

ROR ID: 011y7xt38

Öz

Zaman mevzusu, düşünce tarihinde hem fiziğin hem de metafiziğin konusu olan nadir meselelerden biridir. Kavram, günlük yaşamda anlaşılır ve açık olmasına rağmen özü ve hakikati kavranılmaya çalışıldığında, idraki ve ifade edilmesi son derece zor ve kapalı bir şekle dönüşmektedir. Bu nedenle konu, düşünce tarihinin ortak mevzularından biri olmuştur. Bu bağlamda zamanın hakikati, mahiyeti, ezeli olup lmadığı, mutlaklığı yahut izafiliği ile yaratıcı ve evren arasında olan ilişki mesele üzerindeki genel sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu, Antik Yunan felsefesinden başlayarak günümüze kadar önemini korumuştur. Newton ve Einstein'ın bu hususta geliştirdikleri teoriler, konunun canlılığını korumaya devam ettiğini göstermektedir. Bu meselenin Müslümanlar arasında ele alınmaya başlanması ise Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde sistemli bir şekilde devam ettirilen tercüme faaliyetleri sonrasına dayanır. Bu tercüme faaliyetleri neticesinde eserlerinden en çok istifade edilen filozof, Aristo olmuştur. Mevzu hem İslam filozofları hem mütekellimler hem de mutasavvıflar arasında daima dikkat çekici olmuştur. Zaman mevzusuna yönelik bu ilginin temelinde, kavramın hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde geçiyor olması yer almaktadır. İşte bu durum Müslümanların bu konuya ilgilerini arttıran önemli bir etken olmuştur. Ayrıca mevzunun Tanrı-âlem ilişkisi ile bağlantısı ve ilk yaratılışı anlamaya yönelik çaba, ilgiyi arttıran diğer unsurlardır. Bu nedenle mevzu üzerinde kelimcilerin görüşlerini araştırmak ve imkân dahilinde ortaya koymaya çalışmak önem arz etmektedir. Meselenin hem filozofların hem de kelimcilerin nazarında önemli kabul edilmesinde, konunun düşünce sistemlerini temelden etkileyen bir vasfa sahip olması yer alır. Mevzu Allah-âlem tasavvuru, varlık, kader, özgür irade, bilgi gibi birçok konuya yön veren bir özellik taşımaktadır. Zaman kavramı, birçok farklı mevzuyu da ilgilendirmesi hasebiyle geniş bir yelpazeye sahiptir. Ancak çalışmanın bir makale olması nedeniyle konunun kapsamı, mütekellimlerin nazarında zamanın mahiyeti ve hakikati konuları ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı, mütekellimlerin nazarında zaman kavramının algılanışını ve hangi mevzular ile ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktır. Meselenin Antik Yunan'dan itibaren ele alınan önemli bir yere sahip olması hasebiyle çalışmada mütekellimlerin haricinde İslam filozoflarının görüşlerinin de ortaya konulması amaçlanmıştır. Böylece çalışmanın bir neticesi olarak, mütekellimlerin zaman kavramına dair görüşleri ile filozofların nazariyelerinin karşılaştırılması mümkün olacaktır. Makalede mütekellimlerin görüşleri, imkân dahilinde kendi kaynaklarına dayanılarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte mevzu hakkında yazılmış olan günümüz eserlerinden de yararlanılmıştır. Çalışmada ilk olarak filozofların nazariyeleri ele alınmış, daha sonra ise kelimcilerin görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma

neticesinde mütakellimlerin, filozoflar tarafından savunulan varlıktan bağımsız olan mutlak zaman anlayışlarını reddederek vehme dayanan izafi bir zaman anlayışını kabul ettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca onlar, zaman hakkında mutlak yokluğu kabul ederek alemin dolayısıyla zamanın da yaratılmış olduğunu savunmuşlardır. Bu konuda özellikle Gazzâlî, filozoflara çok sert eleştiriler yöneltmiştir.

Anahtar Kelimeler


Kelam, Zaman, Mütakellimler, Zamanın Varlığı, Zamanın Hakikati.

Atıf Bilgisi

Polat, Hatice. "Mütakellimlere Göre Zamanın Varlığı ve Mahiyeti Meselesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 93-121. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.05>

Geliş Tarihi	08.03.2024
Kabul Tarihi	16.05.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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 the Existence and Nature of Time According to Mutakallims

Hatice Polat |  <https://orcid.org/0000-0002-3358-292X> | haticepolat@karatekin.edu.tr

Assist. Prof. | Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Theological and Faithful Islamic Sects | Çankırı, Türkiye

ROR ID: 011y7xt38

Abstract

The issue of time is one of the rare issues in the history of thought that is the subject of both physics and metaphysics. Although the concept is understandable and clear in daily life, when one tries to grasp its essence and truth, it turns into a closed form that is extremely difficult to comprehend and express. For this reason, the subject has become one of the common topics in the history of thought. In this context, the truth of time, its nature, whether it is eternal, its absoluteness or relativity, and the relationship between the creator and the universe appear as general questions on the issue. The subject has maintained its importance since ancient Greek philosophy until today. The theories developed by Newton and Einstein on this subject show that the subject continues to maintain its vitality. The fact that this issue began to be addressed among Muslims dates back to the translation activities that started in the Umayyad period and continued systematically during the Abbasid period. As a result of these translation activities, the philosopher whose works were most benefited from was Aristotle. The subject has always been remarkable among both Islamic philosophers, mutakallims and Sufis. The basis of this interest in the subject of time is that the concept is mentioned in both the Holy Quran and the hadiths. This situation has been an important factor that increased Muslims' interest in this issue. In addition, the connection of the subject with the relationship between God and the universe and the effort to understand the first creation are other factors that increase interest. For this reason, it is important to investigate the views of theologians on the subject and try to reveal them as much as possible. The reason why the issue is considered important in the eyes of both philosophers and theologians is that it has a quality that fundamentally affects thought systems. The subject has a feature that directs many issues such as the concept of God and the universe, existence, destiny, free will and knowledge. The concept of time has a wide range as it concerns many different subjects. However, since the study is an article, the scope of the subject is limited to the nature and truth of time in the eyes of scholars. The aim of the study is to reveal the perception of the concept of time in the eyes of scholars and the issues it is related to. Since the issue has an important place since Ancient Greece, the study aims to reveal the views of Islamic philosophers in addition to the mutakallims. Thus, as a result of the study, it will be possible to compare the views of mutakallims on the concept of time and the theories of philosophers. In the article, the opinions of the mutakallims have been tried to be conveyed, based on their

own sources whenever possible. In addition, contemporary works written on the subject were also used. In the study, first the theories of philosophers were discussed, and then the views of theologians were tried to be revealed. As a result of the research, it has been determined that mutakallims reject the absolute understanding of time, which is independent of existence, defended by philosophers, and accept a relative understanding of time based on delusion. In addition, they accept the absolute absence of time and argue that the world and therefore time have been created. On this issue, especially Ghazali criticized the philosophers very harshly.

Keywords

Kalam, Time, Mutakallims, Existence of Time, The Nature of Time.

Citation

Polat, Hatice. "The Issue of the Existence and Nature of Time According to Mutakallims". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 93-121. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.05>

Date of Submission	08.03.2024
Date of Acceptance	16.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
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

Zaman kavramı, günlük ifadelerde açık ve anlaşılır bir kavram olmasına rağmen içeriği ve özünü kavramaya çalıştığımızda anlaşılması ve ifade edilmesi son derece zor ve kapalı bir şekle dönüşmektedir. St. Augustine, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “O halde zaman nedir? Bu soruyu sormadıklarında onun ne olduğunu biliyorum. Ama sorulduğunda açıklamak istediğimde bilmediğimi fark ediyorum.”¹ Bu konuda Calinus ise şöyle demiştir: “Bu, gerçekliğini kavrayamayacağımız ilahî bir meseledir.”²

Zaman meselesi, tarih boyunca insanlığın ele aldığı ve açıklamaya çalıştığı ortak mevzulardan birisi olmuştur. Bu bağlamda zamanın hakikati, mahiyeti, ezeli olup olmadığı, mutlaklığı yahut zafiliği ile yaratıcı ve evren arasında olan ilişki mesele üzerindeki genel sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antik Yunan’da yoğun bir şekilde ele alınan zaman mevzusuna dair nazariyelerin İslam dünyasına aktarılması, Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde sistemli bir şekilde devam ettirilen tercüme faaliyetlerinin bir neticesidir. Bu dönemde yapılan tercüme vasıtasıyla Antik Yunan’daki bilgi mirası, İslam dünyasına aktarılmıştır. Bu durum ise İslam düşüncesinde mevzu üzerinde geliştirilen düşüncelerin, Antik Yunan felsefesinin etkisinde geliştirildiğine yönelik iddialara da neden olmuştur.³

Ancak zaman meselesi hem İslam filozofları hem mütekelimeler hem de mutasavvıflar arasında daima dikkat çekici bir mevzu olmuştur. Zaman meselesine yönelik bu ilginin temelinde, kavramın hem Kur’an-ı Kerim’de hem de hadislerde geçiyor olması yer almaktadır. Ayrıca mevzunun Tanrı-alem ilişkisi ile bağlantısı ve ilk yaratılışı anlamaya yönelik çaba, konuya ilgiyi arttıran diğer unsurlardır.

Arapçada zaman kavramı, sözlüklerde vaktin azlığı ya da çokluğunun ismi olarak tanımlanmıştır. İki aydan altı aya kadar olan süre içinde zaman kelimesi kullanılmıştır.⁴ Kur’an’da zaman kelimesi yerine asr, ebed, sermed, ecel, dehr, yevm, saat⁵ gibi kavramlar yer almaktadır. Ayrıca Kur’an’da güneş ve ayın birer hesap ölçüsü kılındığının belirtilmesi⁶, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin vakit tayinlerinin yapılmış olması ve bazı surelerin zaman

¹ Augustinos, “İtiraflar”, *Zaman Kavramı*, ed. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 47.

² Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1974), 199.

³ Louis Massignon, “İslam Düşüncesinde Zaman”, çev. Muhsin Akbaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 419.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Yusuf Hayyât - Nedîm Mar'aşlı (Beyrut: Matbaatü Emir, 1984), 13/199.

⁵ el-Asr suresi 103/1; el-Kehf Suresi 18/3; el-Mümtehine 60/4; el-Câsiye 45/24; er-Ra'd 13/2; el-En'am 6/2; en-Nîsa 4/103; el-Kasas 28/71-72; es-Secde 32/4-5; el-Hac 22/47; el-Meâric 70/1-4.

⁶ el-En'am 6/96.

ile ilgili kavramlar üzerine yemin edilerek başlanmış olması⁷ mesele üzerinde dikkatleri yoğunlaştıran diğer nedenler arasındadır.

Zaman insanın bir olay, oluş ya da nesneyi düşündüğünde, düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun en açık delili ise dünya üzerinde bilinen dillerde zaman, fiil anlamında bir cüz kabul edilmiştir. Dolayısıyla insan zihninde bir olay, zamandan bağımsız bir şekilde idrak edilemez.⁸

Zaman, öznel ve nesnel açılardan da değerlendirilmiştir. Buna göre nesnel zaman, eşyanın hareketi ile ölçülen zamandır. Öznel zaman ise ölçülemeyen, niceliksel olarak belirlenemeyen ve yaşanılan ânın şartlarına göre uzun ya da kısa olarak algılanabilen süredir.⁹ Öznel ve nesnel zaman ayrımı, temelinde zamanın mahiyetinin bütüncül yahut parçalı olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Buna göre zamanın mahiyetinin bütüncül olarak kabul edilmesi, öznel zaman anlayışını ortaya çıkarırken parçalı kabul edilmesi, nesnel zaman anlayışına neden olmuştur.¹⁰

Antik Yunan'da Aristo'ya göre doğa, kendi özünde harekete bağımlıdır. Buna bağlı olarak yer, mekân, boşluk ve zaman da hareketin gerektirdiği şeylerdir. Bu şekildeki bir düşünce, nesnel bir zaman algısını gerektirmektedir. Ona göre zaman, hareketin önce ve sonraya göre sayıdır.¹¹ Aigustinus ise zamanı, hareket ile ilişkilendiren düşünce anlayışına karşı çıkarak evrende hareketin mevcut olmadığı durumlarda dahi zihnimizde bir zaman algısının olacağını belirterek hareket ile zamanı birbirinden ayırmıştır. Ona göre haricî dünyadaki hareket ile onun zihindeki ölçüsü olarak kabul edilen zaman farklıdır. Dolayısıyla fiziksel zaman, zihinlerde mevcuttur ve nesnelir.¹²

Modern dönemde ise bu tartışmalar, Newton ve Einstein'ın teorileri arasında mevcuttur. Aristo tarafından zamanı hareket ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışan nazariye, yerini hareketin zamana bağlı olduğu tespitine bırakmıştır.¹³ Burada zaman, Aigustinus'un teorisine uyumlu bir şekilde hareketin önüne geçmektedir. Newton tarafından ortaya konulan mutlak zaman anlayışında zaman, hareket de dahil olmak üzere evrendeki tüm varlıklardan bağımsız olarak kabul edilir. Böylece mutlak zaman anlayışı hem nesnel hem de öznel anlayışlara karşı çıkmaktadır. Mutlak zaman anlayışında zaman herkes için aynıdır.¹⁴

⁷ el-Asr 103/1; el-Fecr 89/1; ed-Duhâ 93/1.

⁸ Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 82.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 943.

¹⁰ Cenk Oktav - Osman Caner Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", *Kader* 15/3 (2017), 722.

¹¹ Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 721.

¹² Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 721.

¹³ Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 722.

¹⁴ Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 722.

Newton'un aksine Einstein ise izafî bir zaman anlayışından bahseder. Ona göre zaman, hareket halindeki kişiye bağlı olarak hızlanan yahut yavaşlayan bir yapıdadır. Einstein, yaptığı fizik araştırmalarında kütle çekim kuvvetinin ve hızın artmasına bağlı olarak zamanın yavaşladığını tespit etmiştir. Dolayısıyla o, zamanın herkes için farklı bir yapıda olduğu düşüncesine ulaşmıştır.¹⁵

Kelamcılarının geliştirdikleri zaman nazariyelerinde zaman ve mekân izafidir. Kelamcılarının bu görüşü, modern dönemdeki bilimsel veriler ile de uyumaktadır. Kur'an'da evrenin yaratılışı¹⁶, miraç¹⁷, kıyamet ve ahiret hallerinden¹⁸ bahseden ayetlerde geçen ifadeler, zamanın izafiliğine işaret etmektedir.

1. Filozoflara Göre Zaman Meselesi

Zaman mevzuu, Antik Yunan'da filozofların üzerinde kapsamlı bir şekilde fikir yürüttükleri meselelerden biri olmuştur. Konu üzerinde Thales¹⁹, Anaksimandros²⁰, Herakleitos²¹, Zenon²², Platon²³ ve Aristoteles'in²⁴ fikir yürüttüklerini görürüz. Ancak Aristo, meseleyi en kapsamlı şekilde ele alan kişi olmuştur. O, nazariyeleri ile İbn Sînâ üzerinde etkili olurken; dolaylı olarak İbn Sînâ'ya reddiyeler geliştiren kelamcılarının görüşlerine de tesir etmiştir.

İslam felsefesinde zaman kavramı üzerinde ilk duran filozof, Kindî olmuştur. Kindî'ye göre zaman, hareket ve cisimden bağımsız değildir. Tam aksine bunlar, birbirine bağlı ve görelî olup hepsi "öz"de beraberdır. Kindî, bir taraftan cismin diğer taraftan da zaman,

¹⁵ Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 723.

¹⁶ "Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir" Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), es-Secde 32/5

¹⁷ "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir." el-İsrâ 17/1.

¹⁸ "Allah, (inkârcılara) 'Yeryüzünde kaç sene kaldınız?' diye sorar. Onlar, 'Bir gün, ya da bir günden daha az bir süre kaldık. Hesap tutanlara sor' derler. Allah, şöyle der: 'Çok az bir zaman kaldınız. Keşke bunu (daha önce) bilmiş olsaydınız.'" el-Mü'minûn 23/112-114.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 9.

²⁰ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/99.

²¹ Philip Turetzky, *Time* (New York: Routledge, 2000), 8.

²² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 93-95, 293-295; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 29-30.

²³ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 46-48; Turetzky, *Time*, 15.

²⁴ Aristoteles, *Fizik*, 191; Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 107.

mekân ve hareketin yani cisme ait fiziksel olgu ve ölçülerin bağlı ve görelî olduğunu savunan bir filozof olmuştur.²⁵

Kindî, zamanın mahiyetine yönelik yaptığı analizlerde teolojik bir tavır takınmıştır. O, zaman meselesini Aristo gibi metafizik sistemin bir sorunu olarak görmez. Onun meseleyi ele alırken ki temel gayesi, zaman kavramından hareketle evrenin sonlu olduğunu ortaya koymak; böylece de zamanın varlığını ispat etmektir.²⁶

Kindî zaman, mekân ve hareket mevzularını kendisinden sonra gelecek olan Meşşâî filozofların aksine Aristo'dan farklı kullandığı gibi bazı noktalarda da Aristo'yu eleştirmiştir. O, Aristo ile benzer şekilde zamanı; hareket ve mekân kavramları ile iç içe bir olgu olarak açıklamaya çalışmıştır. Ancak Aristo'dan ve onu takip eden Meşşâî filozoflardan ayrıldığı husus, zamanı ezeli olarak görmemesidir.

Kindî'ye göre zaman, başlangıcı ve nihyeti olan bir nicelik olup sonsuz zamandan bahsetmek imkansızdır. Ona göre zamanın varlığı, cismin varlığına bağlıdır; dolayısıyla cismin sonlu olması, zamanın da sonlu olmasını gerektirir.²⁷ Zaman, süresiz bir nicelik taşır. O, iki “an” arasındaki mesafeyi zaman olarak kabul etmiştir. Bu durumda zaman, hareketin sayısı olarak tanımlanabilir.²⁸

Fârâbî, zamanı hareket konusu içinde ele almıştır. Ona göre hareket ortaya çıktığında zaman da zorunlu olarak ortaya çıkar. Böylece zaman, hareketli ya da durağan haldeki şeyin varlığını ölçmek amacıyla saydığı bir sayım olmaktadır. Fârâbî, zaman mevzusuna çok fazla yer vermemekle birlikte Kitabu'l-Huruf'ta “metâ - ne zaman” sorusu üzerinde zaman mevzusunu ele alır. “Metâ”, zaman içinde ortaya çıkan bir şeyin başlangıç ve nihayetini sorarken kullanılmaktadır. Ancak bu zamanı bizzat ifade eden bir kavram değildir. Sadece geçmiş ile gelecek arasındaki sınırlı bir zamanı ifade etmektedir.²⁹

İslam filozofları arasında zaman mevzusunu kapsamlı bir şekilde ele alan filozof şüphesiz ki İbn Sînâ'dır. Ona göre sermed, yaratıcının varlığında; dehr, akılların varlığında; zaman kavramı ise değişen varlıklarda kullanılır. O, ezel kavramının geçmişe uzanan bir vakit ve geçmişe uzanan sonsuz vakit anlamlarında iki şekilde kullanıldığını belirtmiştir.³⁰ İbn Sina, Aristo'nun çizgisini takip ederek zaman hakkında onu, tahrip edici ve büyük

²⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 198.

²⁶ Cevher Şulul, “İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 79.

²⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 15.

²⁸ Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 245.

²⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 3.

³⁰ Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 8.

değiştirici olarak kabul eden mitolojinin etkisini azaltmaya çalışmıştır. Zaman hakkındaki bu kötümser mit hem İran hem de Yunan mitolojilerinde mevcuttur.³¹

İbn Sînâ, Aristo'nun doğa felsefesini takip ederek zaman kavramını, hareket ve mekân ile birlikte ele almıştır. O, zamanı hareketin sayısı olarak tanımlar. Bunun nedeni ise hareketteki öncelik ve sonralıktır. Dolayısıyla zaman, hareketi; hareketin kendisinde mevcut olan önce ve sonraya göre sayar. Hareketteki önce ve sonrayı belirleyen ise şimdiki an'dır. Böylece an, zamanı ölçen bir birim olmaktadır.³² Zamanı bir nicelik olarak kabul eder ve niceliği; zaman, sayı gibi ölçülebilenlerin kendisine iliştiği şey olarak tanımlar.³³ Zaman, hareketin miktarı olması nedeniyle bitişik ve sürekli bir niceliktir.

Sürekli nicelik, varlığı; parçalarının tamamıyla bütün olarak gerçekleşmiş, sabit olan bir şey olabileceği gibi varlığı, peyderpey yenilenen bir şey de olabilir. İbn Sînâ, işte bu ikinciyi zaman olarak kabul etmektedir.³⁴ Dolayısıyla zamanın sürekli teceddüd halinde olan bir şey olması, onun muttasıl ve kesintisiz olması ile alakalıdır.

İbn Sînâ, zamanı nicelik olarak kabul ederken bir konuya daha dikkat çeker. Buna göre zaman, hareketin ölçüsü olması nedeniyle biz-zât muttasıldır. Zamanın mesafeye nispetle ölçülmesi ve “bir fersah harekete, zaman denilir” örneğinde olduğu gibi kendisinde başkasından arız bir alan ölçüsünün mevcut olması nedeniyle bil-araz bitişiktir. Öte yandan saatlere, günlere ayrışması nedeniyle de bil-araz ayrışıktır.³⁵

İbn Sînâ, zamanın mahiyeti meselesinden önce imkân kavramı üzerinde durur ve zaman hususunda imkânın varlığının açık olduğunu söyler. O hareket, sürat ve mesafe üzerinden oluşturduğu varsayımlarla başlangıç ve bitiş noktaları arasında hareket ve sürat açısından sınırlı bir imkânın mevcut olduğunu ortaya koyar.³⁶

“Hareketler, hareket olmaları konusunda, hareketlilikte, hızda ve yavaşlıkta birbirleriyle örtüşebilirler. Bu durumda önce gelen ile sonra gelen arasında, hareketlinin, mesafenin ve ölçüsü olmayıp hareketin kendisi de olmayan sınırlı mesafeleri gerektirecek şekilde hareketlerin vuku bulma imkânı için ölçünün varlığı kesinlikle sabit olur ve bu ölçü de karar kılmamış bir yapının ölçüsü olur. Yani bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir konumdan aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafede bulunan diğer bir konuma doğru olan hareketin ölçüsü olur ki işte zaman diye isimlendirilen şey budur.”³⁷

³¹ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, 109.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 107.

³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/103.

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 103.

³⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 126.

³⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1/198-199.

³⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/200.

İbn Sînâ, bu görüşü ile hareketin önce ve sonraya bölünebildiğini ve bölünebildiği içinde sayılabildiğini belirterek zamanı, hareketin miktarı olarak tanımlamıştır.

O, zamanın değişim ve harekete bağlı yani maddesel olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla önce ve sonranın olmaması durumunda zaman da olmayacaktır. Zaman, hareket vasıtasıyla maddede olmasından dolayı da izafidir.³⁸ Zaman, bilfiil uçlarla sınırlanmayan ve sürekli olan döngüsel hareketin ölçülmesi ile var olur.³⁹ İbn Sina, Aristo gibi zamanı dairesel hareket üzerinden izah ederek Babil astrolojisine dayanan eski kozmolojik nazariyelerin tesirinde kalmıştır.⁴⁰

Hareketi, zamanın illeti olarak kabul eden İbn Sînâ'ya göre zaman ile hareket arasında çift yönlü bir ilişki vardır. Hareket, zamanın oluşması için belirleyici bir etken iken zaman da hareketi iki yönden belirlemektedir. Bunlardan birincisi, zaman vasıtasıyla hareketin belirli bir miktarda ve ölçülebilir yani süreli olmasıdır. İkincisi ise hareketin miktarının sayısal karşılığını ortaya koymasındır.⁴¹ Böylece hareketi ölçen, zaman olurken; zamanın ölçüsünü de hareket vermektedir.

İbn Sînâ, aynı hareket şekliyle müteharrik olan iki hareketli arasında çeşitli hususlarda farklılaşmaların imkânından bahseder. Bunlar mesafe, hız, yavaşlık ve durağanlıktır. Ortaya çıkan bu imkânda bölünmenin mevcut olması, onun ölçülebilir olduğunu gösterir. İşte bu ölçü, hareketin ölçüsüdür ki o da zamandır.⁴² Zamanın idrak edilebilmesi ancak hareket ile birlikte mümkün olmaktadır. Ashab-ı Kehf örneğinde olduğu gibi hareketin bilincine sahip olmayan, zamanı da idrak edemez.⁴³

İbn Sînâ, hareketin dışında sükûnun da yine zaman ile ölçülebildiğini belirtir. Ona göre sükûn, hareketin mutlak yokluğu değildir. Sükûn, hareket etme vasfına sahip olan şeylerde tek bir halde hareketin olmamasıdır. Önce ve sonra gelme halinin olduğu iki hareket arasındaki durağanlık halidir.⁴⁴ Dolayısıyla zaman, hareketi ölçtüğü gibi sükûnu da ölçmüş olmaktadır.

Ona göre geçmiş ve gelecek zihni kavramlardır. Her ne kadar zaman, muttasıl ve sürekli olsa da önce ve sonraya bölünmektedir. Böylece geçmiş ve gelecek oluşur. Nasıl önce ve sonra bir arada bulunamıyorsa aynı şekilde geçmiş ve gelecek de bir arada bulunamaz. Bu ise zamanın sürekli ve muttasıl olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum geçmiş ve geleceğin zihni kavramlar olmasını gerektirir. O, zihinde gerçekleşen bu ayrımı “an” olarak

³⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 145.

³⁹ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/216.

⁴⁰ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, 109.

⁴¹ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/212.

⁴² Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 294.

⁴³ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/194.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/219.

adlandırır. Ona göre “an” da vehme dayanır ve bil-fiil mevcut değildir. İbn Sînâ, çizgiyi sayan geometrik noktaya benzettiği “an”ın zamanı saydığını söyler.⁴⁵

İbn Sînâ'nın mevzu hakkında üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisi, zamanın varlığa gelişi hakkında olmuştur. O, “Yalnızca Allah vardı ne âlem ne de hareket mevcuttu” şeklindeki cümlede كان lafzının geçmiş bir şeyi ifade ettiğini belirtir. Böylece hâdisin yaratılmasından öncesinde sonlu olan bir oluş mevcuttur. Bu ise hareket ve zamandan öncesinde de bir zamanın olduğu anlamına gelir.⁴⁶ İbn Sînâ, önermedeki bu çelişkiye dikkat çekerek zamanın bitişik bir şekilde mevcut olduğunu ve daima da mevcut olacağını belirtir. O, Tanrı'nın âlemi öncelemesinin zâtî bir önceleme olduğuna dikkat çekmektedir.

İki mevcudu yan yana koyup düşündüğümüzde ve aralarında herhangi birisinin yönünden kaçınılmaz bir ilginin bulunduğunu bilmemiz neticesinde zaman kavramı, zihnimizde kendisine yer bulmaktadır. İşte bu durum, insan düşüncesinde bir varlığın zaman kavramı araya girmeden düşünülüp düşünülemediği sorusunu ortaya çıkarmıştır. Yani zaman, idrakimizin bir bölümü müdür? Ortaya çıkan bu sorunun bir devamı ise Tanrı ile kâinat bir arada düşünüldüğünde araya zamanın girmesi mümkün müdür?⁴⁷ Ona göre zamanın bir başlangıcı kabul edilirse; bu durum, zamandan önce başka bir zamanın varlığı gibi bir çelişkiyi ortaya çıkarır ve bu hal, sonsuza kadar devam eder. Bu durumda zamanın bir başlangıcı olamaz. Tanrı-zaman ilişkisinde ise Tanrı, zamandan zatıyla önce olur.

Tercüme faaliyetleri sonrasında Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanan mevzulardan biri olan zaman konusunda, nazariyeler geliştiren ilk filozof Kindî olmuştur. Onun nazariyelerinde en dikkat çeken hususlar ise zamanın göreceliliğini savunması ve ezeli zaman anlayışına karşı çıkması olmuştur. Şüphesiz ki İslam filozofları arasında zaman konusunu detaylı bir şekilde ele alan kişi İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ, aynı zamanda bu mevzuda kelimciler tarafından en çok eleştirilen kişi olmuştur.

2. Mütakellimlere Göre Zaman Meselesi

Mütakellimlerin Tanrı-âlem ilişkisini anlamaya yönelik çabaları, onların zaman mevzusuna ilgi duymalarında önemli bir etken olmuştur. Bu kapsamda Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu ispatlama gayeleri, beraberinde Allah'ın zâtî ve sıfatları konusunda farklı fikirlerin gelişmesine neden olmuştur. Sıfatların Allah'ın zatının aynı kabul edilmesi, O'nun mürekkep bir varlık olması gibi bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Buna karşılık sıfatların zâtan ayrı kabul edilmesi ise kadîm varlıkların çoğalması gibi bir neticeye götürmektedir.

Bu konudaki bir diğer tartışma mevzusu ise sıfatlar ile bu sıfatların tecellileri üzerinedir. Sıfatlar ile bu sıfatların tecellilerinin birlikte değerlendirilmesi durumunda sıfatlar ile

⁴⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/211.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/122.

⁴⁷ Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 61-62.

birlikte tecellileri de ezeli olacaktır.⁴⁸ Bu mevzular hakkında yapılan tartışmalar, kelâm ekollerinin gerek sıfatlar meselesinde gerekse bu sıfatların tecellileri bahsinde farklı nazariyeler geliştirmelerine neden olmuştur.

İslam öncesinde Araplar, zamanı; ölümden sonrasında bir yaşam umudu olmaksızın insan eserlerini silen dehr kavramı ile açıklamışlardır. Onların zihin dünyasında dehr, dünyadaki mutluluk ve sefaletin nedenidir. Dehr, her şeyi değiştirirken ona direnebilecek hiçbir şey yoktur. İslam, eski Arap düşüncesinde mevcut olan dehr anlayışına dayanan bu şekildeki bir kaderciliği reddetmiş ve her şeyin faili olarak tevhit inancını ikame etmiştir. Böylece zaman da Allah'ın “Kün” emrinin bir neticesidir.

Mütakellimlerin gerek zamanın varlığı gerekse hakikati üzerinde geliştirdikleri nazariyeler, onların atomculuk anlayışları ile uyum içindedir. İslâmî atomizm, yazı yazmakla meşgul olan bir kişinin meşhur örneği ile açıklanabilir. Buna göre Allah, insanın içinde önce iradeyi sonra da yazma kapasitesini yaratır ve her an hem iradeyi hem de kapasiteyi yeniden yaratır. Sonra da Allah, yeniden elin hareketini ve eş zamanlı olarak kalemin hareketini yaratır. Yazma sürecindeki her an ve eylem diğerinden bağımsızdır. Sürecin tüm aşamalarının fâili, Allah'tır.⁴⁹ Yalnızca görünüşte tutarlı bir yazma eylemi vardır. Benzer şekilde uzayda ve zamanda uyumlu bir şekilde işleyen, kendi içinde tutarlı bir dünyada sadece görünüştedir. Tek gerçek fâil, yalnızca Allah'tır. Dünyayı ve insan hayatını yönetiyor gibi görünen nedensellik bağı, Allah'a tabi olur ve doğal nedenler, yerini ilahî iradeye bırakır. Kural olarak Allah, olayların sürekliliğini kesintiye uğratmaz ancak genellikle mucize ile her an müdahale edebilir. Atomculuk üzerinden zamanın açıklanması hem Allah'ın gerçek fâil olduğu düşüncesine uygun olduğu gibi hem de Arap gramerine en uygun olandır.⁵⁰ Böylece Allah, evrendeki her şey üzerinde olduğu gibi zaman hususunda da gerçek fâil olmaktadır. Ayrıca zaman da dahil olmak üzere her şey mutlak yokluktan yaratılmıştır.

Eş'arî mütakellimlerin bu örnekte olduğu üzere insan fiillerine uyguladıkları arazların süreksizliği fikrine karşı Mu'tezilî kelâmcılar, adalet ilkesinin bir gereği olarak kudretin fiile tesirini kabul etmişlerdir. Bu kapsamda tevlîd nazariyesini geliştirerek arazların bekâsını

⁴⁸ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Baktır, “Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003), 93-108.

⁴⁹ Yaratıcılık vasfı bağlamında Tanrı-zaman münasebeti için bk. Ruhullah Öz, “Semâvi Kitapların Betimledikleri Tanrı Tipolojileri.”, *Tanrı'nın Kimliği*, ed. Hamdullah Arvas (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 167.

⁵⁰ Gerhard Böwering, “The Concept of Time in Islam”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 141/1 (March) (1997), 60.

savunmuşlardır.⁵¹ Onlar, istitaatı araz olarak tanımlayarak; bunun bir süre devam ettiğini iddia etmişlerdir.⁵²

2.1. Zamanın Varlığı

Mütekellimler, sayı ve miktarı dış dünyada gerçek bir varlık olarak kabul etmedikleri gibi zaman mevzusunda da aynı kanaati devam ettirmişlerdir. Onlar, bu görüşlerini ileri sürdükleri iki gerekçe ile izah etmeye çalışmışlardır.

Bu hususta ileri sürdükleri ilk gerekçeleri, zamanın var olması halinde bazı cüzlerinin diğer cüzlerini zorunlu bir şekilde öncelemesi gerekeceğidir. Ancak zaman ile gerçekleşecek olan bu durum, bir teselsüle yol açar. Bu durumda Nuh tufanı döneminde gerçekleşen bir olayın, bugün gerçekleşen bir vaka olması gerekir ki böyle bir halin olmayacağı malumdur. Dolayısıyla zamanın cüzlerinin birbirini öncelemesi değil; tam aksine bu cüzlerin içtima halinden mümtenâ olması gerekmektedir.⁵³

Fahreddin Râzî, bunu şu şekilde açıklamaktadır: İlk olarak mütekellimler, zamanın mevcut olması durumunda zamanın zatının ya sabit olacağını ya da sabit olmayacağını belirtirler. Zamanın zatının sabit kabul edilmesi halinde şimdiki zaman ve geçmiş zamanın aynı olması gerekir. Bu ise şimdiki zamanda meydana gelen bir olayın aynı zamanda Nuh tufanı zamanında da meydana geldiği anlamına gelirdi ki böyle bir şeyin çelişki olacağı malumdur.

Zamanın zatının sabit olmaması durumu da imkansızdır. Çünkü akıl, zamanın bir parçasının geçmişte mevcut olmakla birlikte şimdiki zamanda devam etmediğini; zamanın bir parçasının ise şimdiki zamanda meydana geldiğini kabul eder. Mazi ve an zamandır. Zamanın zatının sabit olmaması halinde zamanın zamanda vaki olması gerekecektir. Bu durumda zaman, şayet varlıkla ilgili olsaydı teselsül ortaya çıkardı ki bu imkansızdır.⁵⁴

İkinci olarak zaman ya mazidir ya müstakbel ya da şu andır. Şüphe yok ki mazi ve müstakbel yoktur. Şu an ise şimdidir. Şimdiki zaman ise ya bölünür ya da bölünmez. Şayet

⁵¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Menşee'tü'l-Maârif, 1969), 167; Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 88. Mu'tezilî düşüncede arazların bekâsı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*. (İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346), 50-51.

⁵² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısıriyye, 1369), 229; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 447; Demir, *Kelamda Nedensellik*, 88.

⁵³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer Dimyâtî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/80-81; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Maḳâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemi'l-Kutub, 1998), 2/179.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muḥaşşalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'aḥḥirîn mine'l-cülemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 89.

şimdiki zaman, bölünürse onun cüzleri birlikte bulunmaz. Bu durumda bizim mevcut olarak var saydığımız şey, mevcut olmaz. Bu ise bir çelişkidir.⁵⁵

Filozoflara göre zamanın bazı cüzlerinin diğerlerini öncelemesi illiyet, zât, şeref, rütbe ve zaman şeklindeki beş durum ile sınırlıdır. Mütakellimlere göre ise zamanın geçmişe ait cüzünün bugünkü cüzünden önce gelmesi; illiyet, zât, şeref ve rütbe açısından gerçekleşmez. Çünkü bu dört hususla önce olan cüz, varlıkta sonra olanla birlikte olur. Halbuki dünün bugünle birlikte bulunması mümkün değildir. Aynı şekilde zamanın cüzleri, hakikat yönünden eşittir. Bu bakımdan bu cüzlerin bir bölümünün diğer bir bölümüne muhtaç olması aksinden daha evlâ değildir. Bu nedenle dün ve bugün arasındaki önceleme ne zât ne de illiyet bakımındandır. Cüzler, kendi özlerinde şeref açısından da eşit olduklarına göre bu durum içinde bir önceleme yoktur. Rütbe bakımından bir öncelik durumunun ise, itibarla değişmesi göz önüne alındığında; dünün bugüne önceliğinin değişmez ve zorunlu bir durum olması nedeniyle zamanın parçaları arasında rütbe yönünden bir önce gelme durumu söz konusu olamaz.⁵⁶ Bu durumda öncelemenin zaman bakımından olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mütakellimler, bu beş durumdan dört tanesinin geçersizliğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra önceliğin, sadece zaman bakımından olacağını; bu durumda ise zamanın da bir zamanı olması gerektiğini belirtmişlerdir. Zamansal öncelik, dünün zaman açısından bugünden önce olması; bugünün de dünden sonra olmasıdır. Bu durumda zamanın bazı cüzlerinin, diğer cüzleri öncelemesi hali, teselsülü meydana getirir. Çünkü bu durum, bir bölümünün diğer bölümü ile örtüştüğü sonsuz zamanların olmasını gerektirir. Bu, kendi özünde zorunlu olarak imkânsızdır.⁵⁷

Bu imkânsızlık, başka bir imkânsızlığı daha gerektirmektedir. Şöyle ki; sonsuz olan ve bazısının diğer bazısı ile örtüştüğü bu zamanların toplamının dünü, onun bugününe zaman açısından öncedir. Çünkü toplanmaları imkânsızdır. Bu durumda toplanmaların dünü, bir zamanda gerçekleşirken; bugünü de bir başka zamanda gerçekleşmektedir. Böylelikle birleşmiş olan zaman, birleşmenin o zamanda gerçekleşmesi nedeniyle onun zarfı olmaktadır. Şu hâlde birleşmenin gerçekleştiği zaman, birbirine uygun zamanlardan bir zaman olması hasebiyle hem birleşmeye dahil olur hem de birleşmenin dışında kalır. Birleşmeye dahil olur; çünkü üniterlerinin bir kısmının kendi dışında kalması nedeniyle birleşme, bizim varsaydığımız birleşme olmayacaktır. Aynı zamanda birleşmenin gerçekleştiği zaman, bir şeyin zarfının onun parçası olamaması nedeniyle birleşmenin

⁵⁵ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 90.

⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/81-82; Seyfeddin el-Âmidî, *Gāyetü'l-Merâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 258-259.

⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/82; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/180.

dışındadır. Bu şekilde onun birleşmenin hem içinde hem de dışında kalması ise imkânsızdır.⁵⁸

Filozoflar bu gerekçeyi şu şekilde cevaplamışlardır: Zamanın cüzlerinin bir kısmının diğer bir kısmına karşı önce gelmesi, zamansal bir tekaddüm olsa bile bu, başka bir zaman ile tekaddüm etmek değildir. Zamansal öncelik ile kastedilen, önce olanın sonra olandan önce ile sonranın bir araya gelemeyeceği bir şekilde önce olma halidir.⁵⁹ Şüphesiz ki bu öncelik durumu, zaman olmadan bulunamaz.

Adüdidin el-İcî ise filozofların bu açıklamalarına, tekaddüm, zatıyla zamanın cüzlerinin bir arazi olur iken; başkalarına ise onlar vasıtasıyla araz olur diyerek karşı çıkmaktadır. Zira her tekaddüm, başka bir öncelik nedeniyle olacak olursa bu durum teselsüle yol açar. Bu ise, babanın oğluna karşı tekaddümü ile birlikte sonsuz sayıda tekaddümlere arız olan sonsuz sayıda tekaddümler demektir ki bu batıldır. Bu nedenle tekaddümün, zatı ile olan bir şeye dayanması gerekir ki; işte buna zaman denir. Filozoflar, bu iddiaya, dünün bugüne tekaddümünün rütbesel olduğunu belirterek cevap vermişlerdir.⁶⁰ Nitekim onlara göre dün, maziden başladığında önce olurken; gelecekte başladığında ise sonra olmaktadır.

Kelamcıların zamanın varlığını reddederken dayandıkları ikinci gerekçe şöyledir: Şayet zamanın mevcudiyeti kabul edilirse şimdiki zamanın da var kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde zamanın mevcudiyeti kesinlikle olmaz. Çünkü zaman şimdi, mazi ve gelecek ile münhasırdır. Mazi, şimdi olan şeydi ve geçti. Gelecek ise şimdi olacak olan şeydir ve beklenen şimdidir. Oysa şimdi olmadığına göre ne geçmiş ne de gelecek mevcuttur. Bu nedenle zamanın varlığı yoktur. Halbuki bu, varsayılanın hilafıdır. Şimdiki zaman bölünemez. Onun bölündüğü varsayılsa şimdiki zamanın cüzleri ya birlikte olacaktır yahut ardışık olacaktır. Bu cüzlerin birlikte olduğu kabul edilirse, bunların birleşmesi gerekir ki zaruret bunun butlanına hükmeder. Şayet zamanın cüzlerinin birleşmesi mümkün olsaydı, geçmişte meydana gelen olay, bugünün hadisesi olabilirdi. Şimdiki zamanın cüzlerinin ardışık olması durumunda ise bu cüzlerin bir bölümü, ötekilerden önce gelirdi. Bu durumda şimdi, tam olarak şimdi olmaz. Bu parçaların ancak bir bölümü, şimdi olur ki bu bir çelişkidir. Bu hal, şimdinin bölünmez olduğunu ortaya koyar. Ayrıca gerek mazi gerek gelecek zamana ait cüzlerden her biri bir vakitler şimdi idi. Zaman ise hareketin arazlarından olduğuna göre, hareket de bölünemeyen cüzlerden müteşekkil olmaktadır.⁶¹ Halbuki Ebû Bekr er-Râzî haricinde filozoflar, cismin bölünemeyen cüzlerden müteşekkil

⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/83; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 2/180.

⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/83; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 2/181.

⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/84.

⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/85-87; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, 2/181; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 197-198.

olduğunu kabul etmemektedirler. Böylelikle bu durum, kelamcılar açısından zamanın gerçek bir varlık olarak mevcut olmadığı ortaya koymaktadır.

Ancak İbn Sînâ, mütakellimlerin zamanın ancak geçmiş, şimdi ve gelecekte var olabileceği oysa bunların da yanlış olduğu şeklindeki itirazlarına; bu üç zaman diliminden herhangi birinin mutlak mevcuttan daha özel olduğunu belirterek karşı çıkmaktadır. O, daha özeline geçersizliğinin daha geneline geçersizliğini gerektirmeyeceğini belirtmiştir.⁶² Ona göre geçmiş ve gelecek zihni kavramlardır. Nasıl önce ve sonra bir arada bulunamıyorsa aynı şekilde geçmiş ve gelecek de bir arada bulunamaz. Bu ise zamanın sürekli ve muttasıl olmasından kaynaklanmaktadır.⁶³ Bu durum geçmiş ve geleceğin zihni kavramlar olmasını gerektirir.

Mütakellimler ise, şey'in şimdi, geçmiş ya da gelecekte olmaması halinde varlığın tasavvur edilemez olacağını belirterek İbn Sînâ'nın görüşüne karşı çıkmışlardır. Onlara göre İbn Sînâ kendi içinde bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü o, daha öncesinde geçmiş, şimdi ve gelecekte mevcut olmayan şeyin kesinlikle var olmayacağına hükmederken şu durumda bunu menetmektedir.⁶⁴

Fahreddin Râzî ise, mütakellimlerin; zamanın gerçek varlık olarak mevcut olmadığına işaret eden bu ikinci gerekçelerini, hareket mevzusu üzerinden nakzetmektedir. Hareket tıpkı zaman gibi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan geçmiş, mazide şimdi olan iken; gelecek ise müstakbeldeki şimdidir. O halde şimdiki hareketin bölünemez olması gerekir. Bu durumda ise mütakellimlerin ikinci gerekçelerinde ifade ettikleri bölünemez cüz görüşünün yanlışlığına karine olan delile göre hareketin de var olmaması gerekir. Halbuki hareketin varlığı zorunludur. Duyular onun varlığına şahitlik etmektedir.⁶⁵

Fahreddin Râzî tarafından ikinci gerekçeye getirilen bu nakız, mütakellimler tarafından şu şekilde cevaplandırılmıştır: Harekete, ortak bir lafız olarak bazen kat etme anlamı da verilmektedir. Kat etme, başlangıç ile son arasında müteharrik olan muttasıl bir şeydir ki bu anlamda hareketin varlığı mevcut değildir. Kat etme manasındaki hareketin, dışta bir mevcudiyeti olmayıp sadece hayalde resmedilir. Diğer taraftan bazen hareket, ortada meydana gelme manasında da isimlendirilir. Bu hal, istikrara münâfi bir durumdur. Bu halde cisim, daima başlangıç ile son arasında olur ve iki anda bir alanda olamaz. Bu manada hareket, mesafenin başlangıcında nihayetine kadar sürer ve onunla örtüşmez. Cürcânî'ye göre bu durum, Fahreddin Râzî'nin ileri sürdüğü nakız geçersiz kılmaktadır. Çünkü kat etme anlamına gelen hareketin dış dünyada gerçek bir varlığı olmayıp vehimde mevcuttur.

⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/87-88.

⁶³ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/211.

⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/89.

⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/89; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Beirut: Dârü'l-Kutübi'l-'Arabi, 1987), 5/11.

Hareketin ortada meydana gelmesi anlamında ise her ne kadar bir hareketin varlığından söz etmek mümkünse de bu hareket, mesafe ile örtüşmemektedir. Oysa hareketin bölünmemesi, mesafenin ya da mesafenin cüzlerinden birinin bölünmemesini gerektirmez. Bilakis hareketin uzandığı cihette bölünmeyen farazî hudutların mesafede bulunması gerekir. Dolayısıyla zaman hakkında bu cevabın ileri sürülerek delilin aslının butlânı mümkün değildir. Zamanın da hareket gibi sürekli bir şey olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Tufan zamanı şu anda yoktur. Halbuki zaman, sürekli devam eden bir şey olsaydı zamanların tamamının hakikatte tek bir şey olması gerekirdi ki bu durumun yanlışlığı hiçbir delile ihtiyaç duymayacak şekilde ortadadır.⁶⁶

Fahreddin Râzî, bu cevabı sorunlu bularak meseleyi şu şekilde izah etmektedir: Zaman, harekete benzer şekilde iki manaya sahiptir. Bu manalardan ilkinde göre zaman, dışta mevcuttur ve ortada olan manasıyla harekete mutabıktır. İkinci anlamda ise zaman, vehmîdir ve dışta bir gerçekliği yoktur. O, dışta mevcut olan zamanı “an-ı seyyal” olarak isimlendirmiştir. Böylece Fahreddin Râzî, hareket ile zaman arasında bölünmeyen ve mesafeye mutabık olmayan bir şey olmaları açısından fark olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda hareket ve zamanın bölünmeyen cüzlerden oluşmasına gerek yoktur.⁶⁷ Mesafenin başlangıç noktasında bulunan bir hareketin, mesafenin nihayetinde bulunamayacağına göre tufan zamanının da şu anda bulunması gerekmemektedir.

Filozoflar ise, mütakellimler tarafından zamanın varlığını reddetmek amacıyla ileri sürülen ikinci gerekçeye şimdiki zamanın varlığını kabul etmeyerek itiraz etmektedirler. Onlara göre zaman, mazi ya da müstakbeldir. Şimdiki zaman ise, bir çizgi üzerinde kabul edilen bir nokta gibi mazi ile müstakbel arasında müşterek bir hudut olup zihinde mevcut olan bir andır. Çünkü muttasıl niceliğin cüzleri arasındaki müşterek sınırlar, gerçeklik yönünden ondan farklıdır. Bu nedenle mazinin geçmişteki şimdi ya da müstakbelin olacak olan şimdi olması doğru olmamaktadır. Ayrıca zaman, art arda gelen anlardan meydana gelmediği gibi hareket de bölünmeyen cüzlerden oluşmamaktadır.⁶⁸ İşte bu durum, filozoflara göre ikinci gerekçeyi geçersiz kılmaktadır.

Ayrıca filozoflar, zamanın varlığını iki yönden ispatlamaya çalışmaktadırlar. Onların bu hususta ileri sürdükleri ilk delil, şu örnekleme dayanmaktadır: Muayyen bir mesafe ve süratte bir hareket ve yine bu hareket ile aynı süratte ikinci bir hareket olduğunu kabul edelim. Şayet bu hareketler, birlikte başlar ve birlikte biterse muayyen mesafeyi birlikte kat etmiş olurlar. Bu durumda birinci süratte, hareketin başlangıcı ile nihayeti arasında bir

⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/91.

⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/91-92; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî' iyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'arabî, 1990), 1/763.

⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/181. Bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *Fizik*, 1/210-212.

imkân mevcuttur. İkinci sürat de aynı imkân ve aynı hızla ilkinin müşterek olduğundan o da bu mesafe miktarını kat etmiş olur.⁶⁹

Şayet bu iki hareketten biri harekete önce başlayıp birlikte bitirse ya da iki hareket birlikte başlayıp hareketlerden biri önce bitirse bu durumda ilk varsayımda harekete sonra başlayan; diğer varsayımda ise, hareketi önce bitiren daha az mesafe kat etmiş olur. Daha az mesafenin gerçekleştiği bu hareketlerde, hareketin başlangıcı ile nihayeti arasında muayyen bir süratle daha az mesafe alınması kapsayan bir imkân vardır.⁷⁰

Bu iki hareketin başlama ve bitişleri aynı olmakla birlikte süratleri farklı ise bu durumda kat edilen mesafelerde farklılaşır. Hızlı olan hareket, daha fazla mesafe kat ederken; yavaş olan ise daha az mesafe kat etmiş olur. Dolayısıyla bu hareketin başlangıç ile bitişleri arasında yavaş bir hareketle az mesafenin kat edilmesini ya da hızlı bir hareketle daha fazla mesafenin kat edilmesini sağlayan bir imkân mevcuttur. Öyleyse söz konusu mesafelerin alınmasını kapsayan bu imkânlardır ve bir cüzün imkânı, diğer cüzün imkânına ait olacak şekilde farklılığı kabul eder. Artma, eksilme durumları mevcut için söz konusu iken; bu hallerin kabulü, mutlak yokluk için kesinlikle söz konusu değildir.⁷¹

Filozofların ileri sürdükleri bu gerekçenin özeti şudur: Hareket, fazlalık ya da eksiklik bakımından farklılaşır. Çünkü farklılık, mesafenin bir olması durumunda mevcut olduğu gibi farklı olması durumunda da mevcuttur. Ayrıca farklılık, süratteki hız ya da yavaşlıktan da kaynaklanmamaktadır. Çünkü hareketin hızlı ya da yavaş olması hallerinde de hareketteki farklılık mevcuttur. Şu hâlde bu farklılığı zatından dolayı kabul eden şeye ulaşmak gerekir ki o niceliktir yani zamandır.

Filozofların ileri sürdükleri bu gerekçeye mütakellimler, mesafenin başından sonuna kadar olan ve kat etme anlamına gelen hareketin sadece vehimde olacağı hususunda görüş birliği olduğunu ileri sürerek karşı çıkmışlardır. Bu hareketin, dışta mevcudiyetinin imkânsız olduğu da bedihî bir durumdur. Dolayısıyla vehmî kabul edilmiş bir hareketin miktarı olan bu imkânat da vehmîdir. Çünkü mevcûd, mevhum ile kâim olamaz. Ayrıca ziyade ya da noksanlığı kabul eden bu imkânlar, yokluklarda da var kabul edilir. Zira Tufan zamanı ile Hz. Muhammed arasındaki zaman, Hz. Muhammed ile Hz. Musa arasındaki zamandan daha fazladır. Nitekim yokluktaki şeylere ârız olan dışta var olamaz.⁷²

Fahreddin Râzî'ye göre, filozoflar tarafından ileri sürülen bu gerekçe, birlikte başlayıp birlikte nihayete eren ilk hareketin mevcudiyetinin mümkün olması üzerine kuruludur. Bu

⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/184; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, thk. Said Zâyid (Kum: Menşûrât-ı mektebe-i âyetullah el-uzmâ, 1405), 1/155; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 198.

⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/94; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/184; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, 1/155-156; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 198.

⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/94-95; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/185; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, 1/156; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 198.

⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/96-97; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/185.

birliktelik, zamansal bir birlikteliktir. Bu birlikteliğin, bir delil olabilmesi için de önce zamanın ispat edilmesi gerekir. Bu durum ise, bir teselsülü ortaya çıkarır. Benzer şekilde söz konusu iki hareketteki hızlılık ve yavaşlık durumlarının ispatı için de zamanın ispatlanması gerekmektedir. Bunun da bir teselsüle gideceği bellidir.

Ayrıca Fahreddin Râzî, muhaliflerinin ‘mazideki zaman, ziyade ve noksanlığı kabul eder; böylelikle onun bir başlangıcı olacaktır’ şeklindeki iddialarına ‘mazinin toplamı, herhangi bir vakitte mevcut olmamıştır’ diyerek cevap vermektedir. Netice olarak mazideki zamanın, ziyade ya da noksanlığı kabul ettiğine yönelik iddia doğru olmamaktadır.⁷³

Filozofların zamanın varlığını ispatlama hususunda ileri sürdükleri ikinci gerekçe, babanın oğlundan zorunlu olarak önce olması üzerine kuruludur. Buna göre oğul yok iken baba vardır; oğul varlık kazanması, babadan sonradır. O halde baba, oğul yokluk ile beraber olması açısından mukayese edilirse ondan önce mevcuttur. Bazen de babanın cevheri, oğlu ile beraber olur. Babanın mevcudiyeti, oğul mevcudiyeti ile beraber olması açısından mukayese edildiğinde ise, oğlu ile beraber olur. Bu öncelik, babanın cevherinin özü değildir. Zira öncelik, izafidir ve babanın cevherinde izafiyet yoktur.⁷⁴

Kıscası öncelik ve sonralığın baba ve oğula ârız olması, o ikisinin zatlarından kaynaklanmaz. Şayet zatlarından kaynaklanmış olsaydı, bu iki vasfın baba ve oğuldan ayrılmasının imkânsız olması gerekirdi. O halde öncelik ve sonralığın zatından kaynaklandığı şey, zaman olmaktadır.

Mütekellimler, filozofların geliştirdiği bu ikinci gerekçeyi, öncelik ve sonralığın aklî bir itibar olduğu ve dış dünyada bir mevcudiyetinin olmadığını ileri sürerek reddetmektedirler.⁷⁵ Çünkü baba ile oğul arasında ileri sürülen bu öncelikte, hâdisin yokluğu; kesinlikle mevcudiyetinden öncedir. Burada öncelik, yokluğa ârız olmakta ve onun bir sıfatı haline gelmektedir. Halbuki yokluğa ârız olan ve onun sıfatı haline gelen şey, dışta gerçek bir mevcûd olamaz. Aksine vehmî ve itibarî olup mevcut bir mahalle ihtiyaç duymaz.⁷⁶ İşte bu nedenlerden dolayı öncelik ve sonralık vasıflarının ârız olduğu şeyin dışta hakiki bir varlık olması gerekmez.

Fahreddin Râzî, mütekellimlerin zamanın varlığını reddetmek amacıyla ortaya koydukları bu iki delilin haricinde iki delilden daha bahseder. Onların bu konuda ileri sürdükleri üçüncü delil, zamanın var olması durumunda zatı gereği vacip olacağı üzerinedir. Şayet zaman var olsaydı zamanın yokluğu da ancak onun varlığından sonra mümkün olabilir. Yani zamanın yokluğunu var saymak için önce onun varlığını kabul etmek gerekir ki bu muhaldir. Bu durum zaman için yokluğun, mutlak yokluk olarak var

⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/97-99; Detaylı bilgi için bkz: Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/35-38.

⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/99-101; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/186; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, 5/156-158.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/186.

⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/102-103; Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/39.

sayılmasının imkânsız olduğunu ortaya çıkarır. Zaman için mutlak yokluğun imkânsız olması onu, zâtı gereği zorunlu kılar. Halbuki zamanın parçaları, mümkîn hâdistir. Hâdis olan mümkîn parçalar ile kâim olanın ise zâtı gereği zorunlu olması imkânsızdır.⁷⁷

Dördüncü olarak şayet zaman mevcut olsaydı mutlak varlığın ölçüsü olurdu. Şüphesiz ki biz, hareketin dün, şimdi ve gelecekte olduğunu zorunlu olarak bildiğimiz gibi Allah'ın dün var olduğunu, şimdiki zamanda da var olduğunu ve gelecekte de var olacağını zorunlu olarak biliriz. Bunlardan herhangi birinin inkârı caiz olursa diğerinin inkârı da caiz olurdu.⁷⁸

Râzî, kelamcılarının zamanın var olmasının mümkün olmadığına dair sundukları bu son delilin Aristo'nun zamanı, hareketin uzamının ölçüsü olarak kabul ettiği görüşünün geçersizliği üzerine olduğunu söyler. Aristo zamanı, hareketin uzamının (imtidâd) ölçüsü olarak tanımlamıştır. Halbuki hareketin uzamının hariçte bir varlığı mevcut değildir. Dolayısıyla hareketin uzamının miktarı olan zamanın da dışta bir varlığı olamaz. Râzî, burada hareketin uzamının hariçte varlığı olmadığını şöyle izah etmektedir: Uzam ancak iki cüzün meydana gelmesi anında ortaya çıkar. Bu iki parça bir anda ortaya çıkamaz. Bilakis ilkinin ortaya çıktığı vakitte ikinci cüz, henüz meydana gelmemiştir. İkinci cüzün ortaya çıkması anında ise ilki mazide kalmıştır.⁷⁹ Lakin zamanın varlığın mutlak ölçüsü imkânsızdır. Çünkü kendi özünde müteğayyir olanın sabit olma üzerine intibakı imkânsızdır.

2.2. Zamanın Hakikati

Zamanın hakikati hususunda beş görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki, kadîm filozoflara aittir. Onlara göre zaman, zatından dolayı yokluğu kabul etmeyen soyut bir cevherdir. Bu teori, kelamcılar tarafından sorunlu kabul edilmiştir. Bu düşüncede zamanın, zatından dolayı yokluğu kabul etmediği vurgulanır. Çünkü zamanın, yokluğu kabul etmesi durumunda; yokluğu, varlığından sonra meydana gelmiş olur ki bu sonra ile öncenin birleşmediği bir sonra halidir. Bu ancak zaman açısından bir sonralık durumudur. Nihayetinde zamanın yokluğundan söz edebilmek için öncesinde zorunlu olarak zamanın varlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bu ise bir tenâkuzu ortaya çıkarır.

Mütakellimler, kadîm filozoflar tarafından ileri sürülen bu görüşü birkaç yönden eleştirmişlerdir. Bu reddiyelerden ilkinine göre, filozoflar bu delilleri ile zamanın mevcudiyetinden sonra yok olmasını kabul etmektedirler. Çünkü zaman için mutlak yokluğun kabul edilmesi durumunda zamanın yokluğunun mevcudiyetinden sonra olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Dolayısıyla mevcûddan sonra ya da önce olan yokluk, mutlak yokluktan daha hususi bir haldir. Ancak bu halin imkânsızlığı, mutlak yokluğun imkansızlığını gerektirmez. Mutlak yokluk, mevcûd ile öncelenmiş ancak

⁷⁷ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 90; Âmidî, *Gāyetü'l-Merâm*, 272-274.

⁷⁸ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 90-91.

⁷⁹ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 91.

mevcudu öncelememiş olan daimî bir yokluk halidir. Bu halin zaman hakkında mümkün olması nedeniyle zaman, zatı itibariyle zorunlu olmamaktadır.

Bu husustaki ikinci itiraz ise filozofların ‘zamanın, varlığından sonraki ya da önceki yokluğunun da ancak zamanın varlığı ile mümkündür’ iddialarına yöneliktir. Bu iddianın doğruluğu öncelik veya sonralığın, yokluğa ârız olabilmesi ile mümkün olur. Ayrıca filozoflara göre öncelik ya da sonralık, mevcûd birer şeydir. Dolayısıyla salt olumsuzluk ve sırf yokluk olan zamanın yokluğuna, iki vücûdî olan öncelik ve sonralığın ârız olması imkânsızdır.⁸⁰

Zamanın hakikati üzerine ikinci görüş, zamanın en büyük felek olduğu iddiasıdır. Çünkü en büyük felek, zaman ile beraberliğe ihtiyaç duyan bütün hareketli cisimleri kuşatır. Kelamcılar, bu görüşü ikinci şekilden iki olumluya istidlal olması nedeniyle sonuç vermeyeceği gerekçesi ile reddetmişlerdir.⁸¹

Üçüncü iddia zamanı, en büyük feleğin hareketi olarak kabul eden görüştür. Çünkü hareket de zaman gibi sabit değildir. Bu iddia da ikinci çeşitten iki olumluya istidlal olması nedeniyle reddedilmiştir. Mütekellimler ayrıca zamanın aksine hızlilik ve yavaşlığın, hareket için hakiki birer durum olduğunu ifade etmişlerdir.⁸²

Zamanın hakikati hususunda ileri sürülen dördüncü görüş Aristo’ya ait olan ve zamanı en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olarak kabul eden iddiadır. Aristo’ya göre zaman, ziyade ve noksanlıklarla farklılaşır. Bu nedenle bir niceliktir. Bölünmeyen cüzün imkânsızlığı sabit olduğuna göre zaman, art arda gelen anlardan oluşmuş olamaz. Bilakis zaman, bitişik bir niceliktir. Ayrıca zaman, bir ölçü olmakla birlikte yerleşik bir şeyin ölçüsü değildir. Çünkü bu durumda art arda gelen olayların tamamı bir araya toplanırdı. Bu durumda zaman, yerleşik olmayan bir durumun yani hareketin ölçüsü olmaktadır ve bu hareket, kesintisizdir. Doğrusal hareketin sonsuza kadar gitmesi mümkün olmadığı ve kesintiye uğradığı için zaman ancak döngüsel bir hareketin ölçüsü olabilir. Cürcânî’ye göre Aristo tarafından ileri sürülen bu delil, tamamı men edilmiş olan bazı ilkelere dayanmaktadır. Cürcânî, bu ilkeleri şöyle sıralar:

- Farklılığı kabul eden ne varsa hepsi niceliktir. Bu ise farklılığı ancak zatından dolayı kabul ettiği beyan edildiğinde doğru olabilir ki bu durum, zaman hususunda açıklanmamıştır.
- Bölünmeyen cüzün muhal olmasındandır. Aksi halde zaman, bitişik bir nicelik yerine ayrık bir nicelik olması mümkün olurdu.
- Zamanın yokluğunun muhal olmasıdır. Şayet zamanın yokluğu caiz olursa hareketin miktarının doğrusal ve kesintili olabilmesi caiz olurdu.

⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/104-107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/196-197..

⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/191.

⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/192-193.

- Her iki hareket arasında bir sükûn mevcuttur. Çünkü bunun zaruri olmaması durumunda doğrusal hareketin sürekli olması, dolayısıyla da zamanın bu hareketin ölçüsü olması mümkün olurdu. Oysa mütakellimler, iki hareket arasında sükûnun bulunmasını reddetmektedir.
- Zamanın bir mahalli vardır. Zaman hakkındaki bu iddia, onun ya varlığı ya da ârazlığı hususundadır. Kelamcılar, bu ilkeyi de zamanın ne varlığının ne de ârazlığının bir mahalli olamayacağını belirterek reddetmişlerdir.⁸³

Mütakellimler, Aristo tarafından ileri sürülen bu teoriyi iki gerekçe ile reddetmektedirler. Bunlardan ilkinde göre zaman, hareketin ölçüsü olarak mevcut olmuş olsaydı; onun Yüce Zorunlu'ya varıncaya kadar bütün varlığın yani mutlak mevcûdun ölçüsü olması gerekirdi.

Mütakellimlerin bu konuda Aristo'ya yönelttikleri ikinci itiraz ise, harekete verilen anlam üzerinden olmuştur. Şayet hareket, ortada olma anlamında kabul edilirse; o, başlangıçtan nihayete kadar devam eden bir şey olur. Bu şekildeki hareketin ölçüsü olması durumunda zaman, sabit olur. Şayet söz konusu hareket, başlangıçtan sona imtidât eden anlamında kabul edilirse; bu şekildeki hareketin dışta mevcudiyetinin olmadığı hususunda ihtilaf yoktur. Zaman, bu anlamdaki hareketin ölçüsü olması durumunda ise onun, dışta bir mevcudiyeti olamaz.⁸⁴

Zamanın hakikati hakkında ileri sürülen beşinci görüş, kelamcılardan bir gruba aittir. Cürcânî, bu kelamcıların Eş'arîler olduğunu kaydeder. Bu grubun iddiasına göre zaman, yenilenen ve malum bir şeydir. Zaman vasıtasıyla yenilenen ve müphem olan bir şey ölçülür. Böylece müphem olan şeydeki belirsizlik giderilmiş olur. Kimi zaman yenilenen şeyler arasındaki ölçüm, tersine dönebilir. Ancak buradaki tersine dönme, muhatap tarafından malum olan şey üzerinden olur.⁸⁵ Örneğin “Zeyd, ne zaman geldi?” diye sorulduğunda; muhatap olunan kişi gün doğumu esnasında orada ise kendisine, “gün doğumunda geldi” denir. Öte yandan “Gün ne zaman doğdu?” şeklinde soru soran muhatap, şayet Zeyd'in gelişi esnasında orada ise ona, “Zeyd geldiğinde” diye cevap verilir. Ancak zaman hakkında ileri sürülen bu önermeye göre zamanın mevhum değil mevcûd bir şey olması gerektiği belirtilerek karşı çıkmıştır.⁸⁶ Halbuki Eş'arîler, bu önermeyi kullanmalarına rağmen zamanı vehmî kabul etmektedirler.

Ancak Fahreddîn Râzî, zamanın varlığını vehmî kabul eden mütakellimlerin aksine onun harici varlığını kabul eder. Onun, bu husustaki görüşünü ispatlamak için kullandığı delillerden biri de aklî bedahat delilidir. Buna göre seneler, aylar, haftalar şeklinde taksimatın olduğu mevcut bir şey vardır ve bu şey, aklın bedihî bir bilgisidir. Ayrıca sarîh

⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/107-109; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/189-191.

⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/109-114; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/190-195.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/188-189.

⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/114-115; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/188-189.

akıl, senenin aydan, ayın günden, günün ise saatten daha uzun olduğunu bilir. Bunun yanı sıra sarıh akıl, bu taksimatın bir kısmının geçmişte kaldığını, bir kısmının ise henüz gerçekleşmediğini de bilir. İşte aklın bedihî bir bilgisi olan bu şey, bölünebildiği için sırf yokluktan müteşekkil olamaz.⁸⁷ Bu durumda bu şey, ma'dum olmayıp mevcut olması gerekir.

Râzî'nin zamanın harici bir varlığa sahip olduğuna dair ileri sürdüğü ikinci delil ise tevkîl delilidir. O, tevkîl delili ile kastedilen mananın yenilenen bir mevhumun, yenilenen ve malum olan bir şey ile ilişkilendirilmesi suretiyle mevhumluğun izale edilmesi olduğunu belirtir.⁸⁸ Buna göre bir adam başka bir kişiye “güneş doğduğu zaman sana geleceğim” demesi bir tevkîl olmaktadır. Böylece meçhul olan adamın gelme zamanı, malum olan güneşin doğma zamanı ile ilişkilendirilerek mevhumluk izale edilmiştir. Burada zaman hem adam hem de güneşin doğuşunu kapsayan bir zarftır.

Gazzâlî zamanın hakikati mevzusunda zamanı, “ne zaman” sorusuna muhatap olunduğunda verilen cevap olarak tanımlamıştır. Bu tanımın izahında zamanı, bir şeyin varlığı ile örtüşen ve uçlarının varlığının uçlarına denk geldiği muayyen zaman nispeti olarak açıklar. Muayyen zaman ise, zamanın “şimdiye” olan uzaklığına göre geçmiş ya da gelecek yönünden belirlenip tanımlanmasıdır. Dün, yarın, gelecek yıl ifadelerinde olduğu gibi muayyen zaman; belirlenmiş bir isimde olabilir ya da şu ana uzaklığı bilinen bir olay da olabilir. Sahabe zamanında yahut hicret zamanında ifadelerin de olduğu gibi.⁸⁹

Muayyen zaman, bir şeyin ya ilk ya da ikinci zamandır. Birinci zaman, kendinden ayrılmayıp aynı çizgide giderek onunla uyumlu olan vakittir. İkinci zaman ifadesinden kastedilen ise, birinci zamanın kendisinden bir cüz olduğu muayyen büyük zamandır. Mesela bir savaşın altı saat sürdüğü varsayıldığında buradaki altı saat, birinci zamandır. Ancak savaşın gün, ay, yıl şeklindeki tarihlendirilmesi ise ikinci zamandır.⁹⁰ Burada da görüldüğü üzere birinci zaman, ikinci zamanın bir cüzü olmaktadır.

Zamanın bir şeyin varlığı ile uzlaşma içinde olması, zamanın onunla takdir edildiği anlamına gelmez. Yani zamanın mutabık olması ile ölçülmesi farklı anlamlara gelmektedir. “Bir kişinin kaç yıl yaşadığı sorulduğunda cevap olarak verilen ‘yüz yıl yaşadı’ ifadesinden zaman ölçülebilen bir niceliktir. Ancak “Savaş ne kadar devam etti?” sorusuna verilen “bir sene” cevabı ise uzlaşma içindeki yani mutabık zamanı ifade etmektedir.⁹¹ Gazzâlî'nin bir şeyin şimdiye olan konumuna göre birinci zaman ya da ikinci zaman şeklinde bir ayrıma gittiği görülür. Buna göre bir şeyin vuku bulduğu ana en yakın olan birinci zaman; birinci

⁸⁷ Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/44.

⁸⁸ Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/47.

⁸⁹ İmâm Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyah, 1971), 313.

⁹⁰ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 314.

⁹¹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 314.

zamanı da kapsayacak şekilde o şey hakkında kapsamlı bilgi edinmemizi sağlayan tarihi ise ikinci zaman olarak tanımlamıştır.

Mu'tezile'den Ebü'l-Huzeyl'in zamanı, iki davranış arasında geçen süre üzerinden tanımlamaya çalıştığını görürüz. O, bu düşüncesini her vakitle beraber bir fiilin oluştuğunu belirterek dile getirmiştir.⁹² Eş'arî, zamanı; fiiller arasındaki şey olarak kabul eden görüşü reddeder. Çünkü ilk fiil, onun için bir zaman olmuştur, diğer fiil de aynıdır. Böylece zamanın anlamı hususunda iki fiil arasında geçen süre şeklindeki sınırlandırma doğru olmaz. Eş'arî, zaman cisim, cevher ve araz değildir diyenlerin görüşlerini de reddetmiştir.⁹³

Bir diğer Mu'tezilî âlim Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre zaman, feleğin hareketleridir. Bu görüşü savunanlar, feleğin hareketleri neticesinde geceyi ve gündüzü tevkîd olarak kabul ettiler. Böylece gece ve gündüzle zamanı tayin ettiler. "Zeyd gelince sana geleceğim" cümlesinde Zeyd'in gelme zamanını, kendi geliş vakti için bir süre tayini yapmıştır.⁹⁴ Vakit ve zaman, olaylardan bir çeşide mahsus kılınmaz. Bilakis o, kendisinin dışında ortaya çıkan bir hâdistir. Şayet her hâdis, hudûs olarak malumsa o zaman onunla ortaya çıkışı bilinmeyen şeyle onun hudûsu ilişkilendirilir. Böylece o, onun için zaman olur. Eş'arî şöyle demiştir: "Biz hâdislerden her birinin muhatabın haline ve bilgisine göre bir diğeri için vakit yapılmasını inkar etmiyoruz."⁹⁵

Zamanın hakikatine dair mütakellimler ile filozoflar arasındaki en önemli tartışma konularından biri de zamanın ezeliği hakkında olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemin var olmadan öncesinde yokluğu kabul etmezler. Onlara göre âlemden önce varlığın imkânı vardır ve bu imkân ezeldir. Bu durumda âlem, yokluktan değil ezeli bir imkândan yaratılmıştır. Kelamcılar ise imkânı, itibari bir kavram olarak değerlendirerek; onu, varlıksal olarak kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre âlem, yoktan yaratılmış olup öncesinde mevcut olan hiçbir şey yoktur.⁹⁶

Gazzâlî ise zamanı, mahluk olarak tanımlamaktadır. O, zaman meselesine daha çok Allah-âlem ilişkisi üzerinden yaklaşmıştır. Gazzâlî'nin bu konudaki düşüncelerine, Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde filozoflara yönelttiği âlemin kıdemi meselesindeki ifadeleri üzerinden ulaşıyoruz.

Filozoflar, "Allah vardı ve âlem yoktu"⁹⁷ cümlesinde "vardı" fiilinin geçmiş zaman anlamı taşımasından hareketle Allah'ın var olduğu ama henüz âlemin var olmadığı bir

⁹² Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/148.

⁹³ Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Maḳālâtü'l-Şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 290.

⁹⁴ Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/148; İbn Fûrek, *Maḳālâtü'l-Şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*, 290.

⁹⁵ İbn Fûrek, *Maḳālâtü'l-Şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*, 290.

⁹⁶ Engin Erdem, *İlahi Ezellilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.), 67.

⁹⁷ Allah-zaman münasebeti için bk. Ruhullah Öz, *Fahreddin e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve*

süreçte zamanın mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece onlar, âlemin yaratılmasından önce mevcut olduğu kabul edilen bir zaman anlayışı ile zamanın kadîm olduğunun ortaya çıktığını savunmuşlardır.

Filozoflar, şayet Allah âlemden öncedir; âlem ise Allah'tan sonradır sözü ile önceliğin zat bakımından olmayıp zaman bakımından olması kastediliyorsa bu durumda zaman ile âlemden önce âlemin mevcut olmadığı bir zaman durumunun ortaya çıktığını söylemişlerdir. Bir nihayeti bulunmakla birlikte başlangıcı olmayan zamanın ve de âlemin mevcut olmadığı bir süreçte Allah vardır. İşte bu durumda zamanın varlığından önce de bir zamanın bulunması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu bir çelişkidir. Ayrıca zaman, hareket miktarından ibaret olduğuna göre hareketin de ezeli olması gerekir. Hareketin ezeli olması, âlemin de ezeli olması durumun ortaya çıkarır.⁹⁸

Gazzâlî ise “Allah mevcuttu, âlem mevcut değildi” sözü ile kastettikleri şeyin, Allah'ın zatının mevcudiyetinin var olduğu; âlemin mevcudiyetinin ise bulunmadığı olduğunu söylemiştir. Sonrasında Allah mevcuttu ve onunla birlikte âlem de mevcut oldu sözünden kasıt ise âlemin yaratılmasından sonra her iki zatın mevcut olduğudur. Burada filozofların ileri sürdükleri gibi âlemin yokluğu halinde bir zamanın mevcudiyeti gibi üçüncü bir durum söz konusu değildir. Böyle bir kabul, sadece vehimden kaynaklanmaktadır. Bu vehmin sebebi ise insan zihninin, başlangıç hususunda bir öncelik kabul etmeden başlangıcın mevcudiyetini idrak etmekten aciz kalmasıdır.⁹⁹ Burada insan vehmi, âlemin ve zamanın başlangıcından önce bir zamanın mevcudiyetini varsaymaktan kaçamamaktadır. Ayrıca Gazzâlî'ye göre insan vehminin kabul etmekte zorlandığı tek mevzu zamanın hâdis olması değildir. Sarih akıl, sonlu bir cismin mevcudiyetini reddetmese de onu vehmetmek hususunda zorlanmaktadır.

Filozoflar, zamanın kadîm olmasını âlemin kîdemi iddialarına dayandırmaktadırlar. Buna göre şayet âlem, hâdis ise bu durumda âlem yaratılmadan öncesinde âlemin yok olduğu bir zamanın var olması gerekir. Filozoflara göre zaman, hareketin miktarıdır. O halde zaman kadîmse hareket de kadîm demektir. Böylece onlara göre, âlemin kadîm olduğu ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî, filozofların bu iddialarına zamanın hâdis olduğu ve zamandan önce bir zamanın olmadığını belirterek karşı çıkar. Âlemin olmadığı bir zaman yani zamandan önce bir zaman düşüncesini ise vehmî kabul eder ve vehmin uydurmalarının dikkate alınamayacağını söyler.

Gazzâlî'nin, zamanın kadîm olduğunu reddetmek için kullandığı bir diğer argüman, filozofların cismin boyutuna dair nazariyeleri üzerinden olmuştur. Filozoflar, âlemin ötesinde boşluğun yahut doluluğun olmadığı hususunda müttefik olmuşlardır. Bu iddiaları,

Tenzih (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 60.

⁹⁸ İmâm Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *Tühâfî't el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 33.

⁹⁹ Gazzâlî, *Tühâfî't el-Felâsife*, 33-34.

cismin boyutlarının sonlu olduğu düşüncesine dayanır. Dolayısıyla cismin boyutunun sonlu olduğuna yönelik ileri sürülen karineler, mekânın ötesinde başka bir mekânın bulunduğu var sayımını engelliyorsa; aynı şekilde hareketin iki yönü açısından sonlu olduğuna dair getirilen karineler de zamanın dışında başka bir zamanın kabul edilmesini imkânsız kılar.¹⁰⁰ Böylece Gazzâlî, filozofların âlemin kadîm olduğu yönündeki iddiaları nedeniyle eleştirmiş ve onları tekfir etmiştir. Ona göre tüm madde dolayısıyla âlem ve zaman, mahlukturlar ve kadîm varlıklar değildirler.

Sonuç

İslam düşüncesinde zaman mevzusu gibi felsefî konuların ele alınması, tercüme faaliyetleri akabinde ortaya çıkmıştır. Bu tercüme faaliyetleri esnasında eserlerinden en fazla yararlanan Antik Yunan filozofu ise şüphesiz ki Aristo olmuştur. Müslüman filozoflar arasında meseleyi ele alan ilk kişi Kindî'dir. Kindî, özellikle zaman, hareket, mekân gibi bazı hususlarda hem Aristo'dan hem de kendisinden sonra gelen Meşşâî filozoflardan ayrıldığı görülmektedir. Onun farklılaştığı konulardan birisi de zamanın ezililiğini kabul etmemesidir.

Kelamcılar arasında mesele üzerinde görüşleri en fazla tartışılan filozof İbn Sînâ'dır. O gerek zaman gerekse doğa felsefesine ait görüşlerinin çoğunu Aristo'nun fikirlerine dayandırmıştır. İbn Sînâ'nın kelamcılar tarafından en çok eleştirilen görüşlerinden biri ise zamanın ezililiği iddiası olmuştur. Ona göre Allah'ın zamanı öncelemesi, zâtî bir öncelemedir.

Kelamî düşüncede gelişen zaman teorilerinde, öncelikle İslam öncesi Arap düşüncesinde mevcut olan dehr anlayışına dayanan kadercilik reddedildiği ve bunu yerine tevhit inancına dayalı bir düşünce sistemi kurulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zaman mevzusunda mütakellimlerin muhatabı, zamanın harici varlığını kabul eden İslam filozofları olmuştur. Mütakellimler bu hususta bir taraftan kendi düşüncelerini ispat etmeye çalışırken diğer taraftan filozofların iddiaların çürütmeyi amaçlamışlardır. Mütakellimlerin zamanın harici varlığını reddederken kullandıkları ilk delil, zamanın var kabul edilmesi halinde, onun cüzlerinin birbirini önceleyeceği; bunu ise bir teselsüle neden olacağı üzerine kuruludur. Bu durumda Nuh tufanı zamanındaki bir olayın bugün olan bir vaka olması gerekecektir. Kelamcıların zamanın varlığına yönelik ikinci itirazları, filozofların cismin, bölünmeyen cüzlerden müteşekkil olduğunu kabul etmemeleri üzerine kuruludur. Mütakellimler, zamanın varlığının kabul edilmesi halinde şimdiki zamanın da kabul edilmesi gerekeceğini belirtmişlerdir. Şimdiki zaman ise bölünemez. Çünkü bölünmesi halinde, onun parçalarının bir kısmı ötekilerden önce geleceği için bu durumda şimdiki zaman, hiçbir şekilde tam olarak şimdi olmayacaktır. Zaman hareketin arazlarından müteşekkil olduğuna göre hareket de bölünemeyen cüzlerden oluşmaktadır.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Tühâfî't el-Felâsife*, 35; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 269-270.

İşte bu, filozofların cisim hakkındaki genel kabulleri ile çatışmaktadır. Bu durum mütekellimler tarafından zamanın harici bir varlığının olmadığına yönelik bir karine olarak kabul edilmiştir.

Araştırmada mütekellimlerin, İslam filozofları tarafından savunulan ve varlıktan bağımsız olan mutlak zaman anlayışlarını reddederek vehme dayanan izafi bir zaman anlayışını kabul ettikleri tespit edilmiştir.


Mütekellimlerin zaman mevzusunda ele aldıkları bir diğer önemli husus ise alemin ezeli olup olmadığı hakkındadır. Mütekellimler zaman hakkında mutlak yokluğu kabul ederek alemin dolayısıyla zamanın da yaratılmış olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda özellikle Gazzâlî'nin, filozoflara çok sert eleştiriler yönelttiği görülmüştür.

Kaynakça | References

- Âmidî, Seyfeddin el-. *Gâyetü'l-Merâm*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. 1 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1., ts.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Atay, Hüseyin. "İslam Felsefesinde Yaratma". *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 3-10.
- Augustinos. "İtiraflar". *Zaman Kavramı*. ed. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 1996.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346.
- Baktır, Mehmet. "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu". *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), 93-108.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Böwering, Gerhard. "The Concept of Time in Islam". *Proceedings of the American Philosophical Society* 141/1 (March) (1997), 55-66.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Menşee'tü'l-Maârif, 1969.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Enver Uysal. *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Erdem, Engin. *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye, 1369.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazzâlî, İmâm Ebî Hâmid el-. *Mî'yâru'l-ilm fi'l-mantik*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyah, 1971.
- Gazzâlî, İmâm Ebî Hâmid el-. *Tühâfü't el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1980.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Maqâlâtü'ş-şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Yusuf Hayyât - Nedîm Mar'aşlî. 18 Cilt. Beyrut: Matbaatü Emir, 1984.
- İbn Meymûn, Ebü İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh. *Delâletü'l-hâ'irîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara:

- Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1974.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, et-Tabiyyât*. thk. Said Zâyid. 10 Cilt. Kum: Menşûrât-ı mektebe-i âyetullah el-uzmâ, 1405.
- İbn Sînâ. *Fizik*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Massignon, Louis. "İslam Düşüncesinde Zaman". çev. Muhsin Akbaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 415-421.
- Mehmet Dağ. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97-117.
- Muhittin Macit. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Oktav, Cenker - Taslaman, Osman Caner. "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri". *Kader* 15/3 (2017), 718-742.
- Öz, Ruhullah. *Fahreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Öz, Ruhullah. "Semâvi Kitapların Betimledikleri Tanrı Tipolojileri." *Tanrı'nın Kimliği*. ed. Hamdullah Arvas. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî' iyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin er-. *Muhaşşalü'efkârî'l-mütekkaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekelimîn*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd et-. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemi'l-Kutub, 1998.
- Turetzky, Philip. *Time*. New York: Routledge, 2000.

Mehmed Ali Aynî'ye Göre Sosyal ve Bireysel Hastalıklar ve Çözümleri

Abdullah Özkan |  0000-0001-5928-8078 | ozkanabdullah@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | İstanbul, Türkiye

ROR ID: 02kswqa67

Öz

Türkiye'de Tanzimatla birlikte başlayan modernleşme hareketleriyle beraber bilimsel, felsefi, sosyal ve siyasi çok çeşitli konuların tartışıldığı zengin fikrî bir tartışma ortamı oluşmuştur. Oluşan bu ortamda özellikle toplumu ilgilendiren her konu fikir adamları tarafından tartışılmış, değişimle birlikte ortaya çıkan toplumsal meselelere çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Bu dönemde eğitimde reform ümidiyle kurulan modern okullardan mezun olan ve kariyerine bir bürokrat olarak başlayan Mehmet Ali Aynî, bilimsel, felsefi ve sosyal meselelere ilgisini yoğunlaştırdığı kariyerinin ikinci evresinde bu tartışma ortamının en önemli simalarından biri haline gelmiştir. Aynî, özellikle dönemdeki yeni gelişmeler ve değişimlerle birlikte ortaya çıkan pozitivist ve materyalist etkilere karşı İslam geleneği içinde tavrı takınmış, bu tavrını batının bilimsel ve felsefi gelişmelerinden naklettiği delillerle kendine özgü bir şekilde desteklemeye çalışmıştır. Onun öncelikli hedeflerinden biri tehlikeli addettiği bu akımlara karşı toplumun kültürünü ve bireyin inançlarını korumak ve böylelikle toplumsal ahlakın temellerinin devamını sağlamaktır. Aynî, pozitivist ve materyalist akımların sonuçları olarak ortaya çıkan ateizm, şüphecilik ve kötümserlik fikirlerine karşı yaptığı eleştirileri en belirgin şekilde dönemin en tartışmalı figürlerinden biri olan şair Tevfik Fikret'in bir şiirinden hareketle okuyucunun dikkatine sunmakta, bunların ortaya çıkardığı hayattan ümidi kesme ve intihar gibi olumsuz sosyal davranışlara yönelik çözüm önerilerini diğer eserlerinde de sunmaya devam etmektedir. O inançsızlık ve kötümserliğin doğurduğu mutsuzluk ve intihar gibi kötü sonuçlara dikkat çekerken ilmî, felsefî ve ahlâkî bakımdan getirdiği analiz ve tenkitleri aldığı eğitim ve içinde yetiştiği kültürü harmanlayarak sunmaktadır. Yaşadığı dönemde Tanrı'nın varlığına dair ortaya çıkan bilimsel ve felsefi itirazlara yine bilimsel ve felsefi delillerle cevap vermeye çalışan Aynî'nin entelektüel ve manevi dünyasının dayanaklarından biri de İslam kültürünün kendisidir. Spinoza ve Bergson gibi modern filozoflara çokça atıf yapan Aynî, İslam dünyasında yetişen filozofları ve özellikle mutasavvıfları da kendisine referans kaynağı olarak almaktadır. Her iki kültürden getirdiği delillere rağmen Aynî'nin ulaştığı sonuçta bilinemezci bir tavrın izlerini görmek mümkündür. Allah'ın varlığının tam olarak bilinemeyeceğini belirten Aynî, bununla birlikte Tanrının varlığının delillerinin olduğunu kabul etmektedir. Onun okurlarına tavsiyesi insanın içinde bulunduğu eksiklik ve karşılaştığı sıkıntılar karşısında Allah'ın hikmeti ve kader gibi konulardaki bilgisinin eksikliğini itiraf ederek teslimiyete dayalı bir hayat yaşamaktır. Fakat bu teslimiyet hayattan bir kopuş şeklinde anlaşılmalıdır. Var

oluşu ve hayatın kendisini esasen bir iyilik olarak kabul eden Aynî'nin okurlarından beklentisi, hayata bağlılığı esas alan ve dolayısıyla hayatın daha güzel hale gelmesi için çaba sarfedenin teşvik edildiği bir iyimserlik anlayışını hayat felsefesi olarak benimsemektir. Bu çalışmada Aynî'nin pozitivist ve materyalist akımların sonuçları olarak ortaya çıkan ateizm, şüphecilik ve kötümserlik fikirlerine karşı yönelttiği eleştiriler ve bunlara yönelik hayatın yaşanmaya değer bir nimet olduğunu ön plana çıkaran çözüm önerileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler


Ahlak, Ateizm, Şüphecilik Kötümserlik, Mehmed Ali Aynî, Tevfik Fikret.

Atıf Bilgisi

Özkan, Abdullah. "Mehmed Ali Aynî'ye Göre Sosyal ve Bireysel Hastalıklar ve Çözümleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 122-141. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.06>

Geliş Tarihi	09.03.2024
Kabul Tarihi	24.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Teşekkür	Yazının düzenlenmesindeki yardımlarından dolayı Ahmet Özer'e teşekkür ederim.
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.

Social and Spiritual Diseases and Their Solutions According to Mehmed Ali Aynî

Abdullah Özkan |  0000-0001-5928-8078 | ozkanabdullah@gmail.com

Assist. Prof. | Marmara University, Faculty of Human and Society Sciences, Department of
Philosophy | İstanbul, Türkiye

ROR ID: 02kswqa67

Abstract

With the modernization movements that started with the Tanzimat period in Turkey, a rich environment for intellectual debate was formed in which a wide range of scientific, philosophical, social, and political issues were discussed. In this environment, every issue concerning society was discussed by intellectuals and solutions were tried to be found for the social issues that emerged with the change. Mehmet Ali Aynî, who graduated from the modern schools founded with the hope of reforming education in this period and started his career as a bureaucrat, became one of the most important figures of this debate environment in the second phase of his career, when he focused his interest on scientific, philosophical, and social issues. Aynî took a stance within the Islamic tradition against the positivist and materialist influences that emerged with the new developments and changes of his time and tried to support this stance in a unique way with the evidence he cited from the scientific and philosophical developments of the West. One of his primary goals was to protect the culture of society and the beliefs of the individual against these movements, which he considered dangerous, and thus to ensure the continuity of the foundations of social morality. Aynî presents his criticisms against the ideas of atheism, skepticism, and pessimism, which emerged because of positivist and materialist movements, to the reader's attention most prominently through a poem by Tevfik Fikret, one of the most controversial figures of the period, and continues to offer solutions to negative social behaviors such as despair and suicide in his other works. While he draws attention to the unhappiness and suicide caused by disbelief and pessimism, he presents his scientific, philosophical, and moral analysis and criticism by blending the education he received and the culture in which he grew up. One of the pillars of Aynî's intellectual and spiritual world is Islamic culture itself, with which he tries to respond to scientific and philosophical objections to the existence of God. In doing so, Aynî makes many references to modern philosophers such as Spinoza and Bergson, but he also takes the philosophers of the Islamic world, especially the Sufis, as a source of reference. Despite the evidence he brings from both cultures, it is possible to see traces of an agnostic attitude in the conclusion he reaches. Stating that God's existence cannot be fully known, Aynî nevertheless acknowledges that there is evidence for God's existence. His advice to his readers is to live a life of submission in the face of one's shortcomings and troubles by confessing one's lack of knowledge on matters such as God's wisdom and fate. However, this

submission should not be understood as a detachment from life. Aynî, who regards existence and life itself as essentially good, expects his readers to adopt the philosophy of optimism as a philosophy of life that is based on a commitment to life and therefore encourages making efforts to make life better. This study examines Aynî's criticisms of the ideas of atheism, skepticism and pessimism that emerged because of positivist and materialist movements and his proposed solutions to these ideas that emphasize that life is a blessing worth living.

Keywords

Ethics, Atheism, Skepticism, Pessimism, Mehmed Ali Aynî, Tevfik Fikret.

Citation

Özkan, Abdullah. "Social and Spiritual Diseases and Their Solutions According to Mehmed Ali Aynî". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 122-141. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.06>

Date of Submission	09.03.2024
Date of Acceptance	24.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Acknowledgments	I would like to thank Ahmet Özer for his help in editing the article.
Grant Support	The author 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

In the environment created by the modernization movements that began with the Tanzimat period in Turkey, various issues concerning the society were discussed, and these issues were directly related to religion and the religiosity of the society. One of the most worrying aspects of these debated issues for the religious segments of society was the spread of irreligion or atheism in society and the decline in religious devotion, which constitutes the basis of morality. Mehmed Ali Aynî, who was born in 1869 in Manastır (modern day Bitola) and died in 1945 in Istanbul, was one of the important thinkers of the period who endeavored to protect the religiosity of individuals and society against atheism,¹ which had started to find considerable amount of supporters as positivist² and materialist³ movements began to exert their influence in Turkey.

What makes Aynî important in this debate is not the philosophical depth of his criticism of the effects of positivist and materialist philosophical movements, but his efforts to eliminate the resulting spiritual vacuum. Aynî, who has carried out intellectual discussions with intellectuals who are directly involved in the spread of these negative influences or indirectly through the movements they imported to Turkey, thinks that national values should be preserved. In order to achieve this, he endeavored to prove that such ideas would have no beneficial contribution to the Turkish-Islamic world with the evidence he brought from both his own culture and tradition and the western world of science. It is not possible to say that he had a work in which he systematically dealt with the basic problems of philosophy. However, when all his works are taken into consideration, it should be said that he focused a significant part of his work on the fundamental issues of religion and philosophy. While Aynî, who is known to have embraced the idea of waḥdat al-wujūd,⁴ was nourished by Turkish-Islamic culture in this respect, he was also very familiar with Western sources due to the new-style education he received in his time and his command of French language.⁵

¹ İsmail Arar, "Mehmet Ali Aynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/274.

² For detailed information about the introduction of positivism to Turkey and its effects see Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Hece Yayınları, 2002), 163-293; Nuray Karaca, *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2008), 163-232; Emel Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Kasım 2009), 84-94.

³ For detailed information about the entry of materialism into Turkey and its effects see Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 107-415; Emel Koç, "Klasik Materyalizm", 77-84.

⁴ Arar, "Mehmet Ali Aynî", 274.

⁵ Aynî, who started taking French lessons from a Bulgarian who was the chief physician of the Military Hospital while attending junior high school in Sana'a, continued to improve his French with the

Aynî observed the negative effects of the pessimist and atheist movements developed in the West on Turkey because of the spread of positivist and materialist ideas in the country. In line with the requests he received, he wrote *Reybilik, Bedbînlik, Lâilâhîlik Nedir? An Answer to Tevfik Fikret's Târîh-i Kadîm and What is Life?*. In these works, he drew attention to skepticism, pessimism and disbelief, and the phenomena such as unhappiness and suicide that they caused and tried to prevent their spread. His philosophy of life, which he considered appropriate for himself and his fellow countrymen, is an optimism nourished by piety and spiritual values. In this study, firstly, a brief information about Aynî's life will be given,⁶ and then, based on some of his works, his view on the issues of skepticism, pessimism, and atheism, which he considered as the most important diseases of his time, and the solutions he proposed to deal with them will be examined.

1. Mehmed Ali Aynî's Life

Born in 1869 in the town of Serfice in the province of Manastır,⁷ Mehmet Ali Aynî started his primary education at the school in the Taşlık neighborhood of Serfice and moved to Thessaloniki with his family when he was eight years old. Aynî attended the school opened by some young and enlightened converts in Thessaloniki,⁸ and after a short time he came to Istanbul with his family. Here he attended Çiçek Pazarı Rüşdiyesi⁹ for a while, and when his father went to Yemen for trade purposes, he entered Sana Military Rüşdiyesi.¹⁰ After two years in Yemen, Aynî returned to Istanbul and first entered the Soğukçeşme Military Rüşdiyesi, and when he reached the last grade, he was transferred to Gülhane Rüşdiyesi and graduated from there. He started his high school education at the Mülkiye-i Şahane and graduated from the high school section of the Mülkiye¹¹ in 1888. Among his main teachers at the Mülkiye in those years were famous names of his time such as Murat Bey from Dagestan, the owner of the Mizan newspaper, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdurrahman Şeref Efendi (school principal), Settâr Efendi from Crimea, Ali Şahbaz Efendi, Portakal

encouragement of Ferik İsmail Hakkı Pasha, the governor of Yemen. *Canlı Tarihler: İkinci Kitap Mehmed Ali Aynî'nin Hatıraları*, nşr. Sezgincan Yağcı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023), 21.

⁶ For a detailed information about Aynî's life, see Arar, "Mehmet Ali Aynî", 273-75; Mücellidoğlu Ali Çankaya "Son Asır Türk Târîhinin Önemli Olayları ile Birlikte" *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı)* (Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969), 3/294-299; Ali Kemal Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Aynî: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1944); Abamüslim Akdemir, *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 1-6.

⁷ Mücellidoğlu Ali Çankaya gives Mehmet Ali Aynî's birth date as 25 February 1868, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 294; This date is also given in Aynî's memoirs, *Canlı Tarihler*, 17.

⁸ Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 14.

⁹ Rüşdiye can be considered as the equivalent of junior high school.

¹⁰ Arar, "Mehmet Ali Aynî", 273.

¹¹ Mülkiye were schools opened to train civil servants in the Ottoman Empire. For more information about Mülkiye see Ali Akyıldız, "Mekteb-i Mülkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 3th edition, v. 2, 238-240.

Mikail Pasha, Sakızlı Ohanes Efendi, Aristocles Efendi and Kemal Paşazade Sait Bey.¹² In his memoirs, Aynî mentions the influence of Mizancı Murat Bey and Recaizade Mahmut Ekrem on him and his friends. Aynî even published a magazine called "Gülşen" with friends such as H. Nazım and Ali Kemal under Recaizade's influence.¹³

During his student years, Mehmet Ali Aynî had been a member of a group called "Encümen-i Hamidî" with his friends who were interested in national issues. They chose the word "Hamidî" in the name of the group in order to avoid any problems that might arise from the political conditions of the period. Aynî and his friends would come together every Friday evening at the Süleymaniye mansion of Ali Kemal, the president of the group, to discuss various issues.¹⁴ However, these meetings did not last long. Because the sultan of the period, Abdülhamit II, was extremely sensitive about the administration. Aynî and his friends were arrested after a meeting, taken to Beşiktaş police station and brought before the famous pasha of the time, Yedi Sekiz Hasan Pasha. After their interrogation, it was decided that they would be imprisoned in their school for five days. In the meantime, Abdülhamit made them receive twenty mecdiye each.¹⁵

After graduating from Mülkiye, Aynî entered state service at the age of twenty and continued his official work life for fifty-seven years until the end of his life, with some minor interruptions from time to time. His life during this long period can be divided into three main phases. The first of these was his work as a teacher, then his administrative duties, and finally his work at the university.

After graduating from Mülkiye, Aynî worked as an assistant teacher at the Istanbul Law School, as a teacher at Edirne İdadisi¹⁶ in 1889, as the principal of Dedeâğaç İdadisi in 1890 and Aleppo Sultanisi in 1892, as the Diyarbakır Directorate of Education in 1893, and as the Chief Clerk of the Statistics Department of the Ministry of Education in Istanbul in 1895. After nearly eight years of education and training, he started his administrative career in 1896.¹⁷

Towards the end of his career as an educator, Aynî married Feride Hanım, the daughter of Sırrı Pasha, whom he met in Diyarbakır, and from this marriage two daughters and a son

¹² Akdemir, *Aynî'nin Düşünce Dünyası*, 2.

¹³ *Canlı Tarihler*, 7-8; Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 15

¹⁴ Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 17.

¹⁵ *Canlı Tarihler*, 9; Akdemir, *Aynî'nin Düşünce Dünyası*, 3; Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 17-21.

¹⁶ İdadî can be considered as modern day senior high school.

¹⁷ Akdemir, *Aynî'nin Düşünce Dünyası*, 3-4; *Canlı Tarihler*, 11-19; Ali Kemali Aksüt explains in detail the events that Mehmed Ali Aynî experienced during his education, by making a panorama of the period, see *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 21-69.

were born. Having lost his son Necip Sırrı, whom he raised with great care, at a young age, Aynî's wife Feride Hanım could not bear the death of their son and died a year later.¹⁸

Aynî's administrative duties began in 1898 as a letter carrier in Kosovo and continued until 1913 as district governor of Kastamonu, Sinop, Taiz, Ammara, Balıkesir and Latakia, and as governor of Elazığ, Bitlis, Yanya and Trabzon.¹⁹ In 1913, while he was the governor of Trabzon, Talat Pasha forced Aynî to retire and his administrative life came to an end.²⁰ Even while he was in administrative duty, he endeavored to serve his homeland through science. When he came to Kastamonu from Kosovo, he brought a new printing press from Germany and endeavored to enrich the city culturally, both working himself and encouraging those around him.²¹

After the end of his administrative life in 1913, Mehmet Ali Aynî continued to work as a university lecturer until the end of his life and gave lectures in different fields at the university until 1942. Towards the end of 1944, Aynî underwent surgery to get rid of a boil under his armpit, but he never recovered from this seemingly insignificant operation and died on the evening of November 30, 1945 in Istanbul and was buried in the family cemetery in Zincirlikuyu.²² Aynî left behind dozens of works in various fields such as history, philosophy, mysticism, ethics and biography.²³

2. Social Diseases According to Aynî

In the late 19th and early 20th centuries, due to the intellectual turmoil caused by scientific developments, some people claimed that God's rule on earth had come to an end. According to the theory of evolution put forward by Charles Darwin, human beings were reduced to a higher category of animals descended from apes, and as a result, human beings lost their position as the representative of God on earth.²⁴ These assertions have taken their most succinct form in the statement "God is dead" by Nietzsche who was the representative of nihilism at the time. In our country, too, there have been some people influenced by these claims and have fallen into nihilism and atheism. One of them was Tevfik Fikret.²⁵ In

¹⁸ Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 61-63.

¹⁹ *Canlı Tarihler*, 20-82.

²⁰ *Canlı Tarihler*, 82-83; Akdemir, *Aynî'nin Düşünce Dünyası*, 4; For another claim about Aynî's retirement, see Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 305-307; Mehmed Ali Aynî, *Daru'l-fünûn Tarihi*, nşr. Metin Hasırcı (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 15-16. According to this claim, Mehmet Ali Aynî's failure to act improperly regarding the return of Talat Pasha's in-law's lands confiscated by the government during his governorship of Ioannina caused Talat Pasha's grudge, and Talat Pasha took his revenge on him by forcing Aynî to retire.

²¹ *Canlı Tarihler*, 24-25, Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 87-309.

²² Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi*, 3/297.

²³ Aksüt, *Aynî: Hayatı ve Eserleri*, 532-537; Akdemir, *Aynî'nin Düşünce Dünyası*, 10-15.

²⁴ Bertrand Russel, *Bilim ve Din*, trans. Hilmi Yavuz (İstanbul: Cem Yayınevi, 1999), 33-55.

²⁵ For Tevfik Fikret's life, see Hasan Akay, *Tevfik Fikret* (İstanbul: Timaş Yayınları), 1998.

his poem *Tarih-i Kadim* (History of the Ancient), Fikret simultaneously deals with the ideas of skepticism, pessimism, and atheism,²⁶ which are the currents that Aynî focuses on as social diseases.

In his work *Hacı Bayram Veli*, Aynî begins by pointing to the scientific and philosophical developments that nourished the movements of materialism and positivism, which led to the spread of the diseases of skepticism and pessimism. The leading names of these scientific and philosophical developments are Darwin and Nietzsche. According to Aynî, if principles such as the struggle for life and natural selection, which Darwin taught people through evolution, are accepted as the sole truths of nature, life will become an unbearable torture. The fragmentation and disorganization caused by such ideas in the field of ideas not only leads people to doubt and hesitation, but also corrupts morality.²⁷ According to ethics based on the idea of natural selection, all beings are in a state of struggle with each other. In this struggle, the strongest ones will survive by adapting to the conditions. In this case, the strongest ones expand their living space by crushing the others and lead a more comfortable life. The social life of human beings according to this line of thinking is also a battlefield. The reason that drives human beings and the goal they desire to achieve is to be victorious in the war of life. To live is to fight, and to be moral is to be the strongest in this battle.²⁸

According to Aynî, Nietzsche's view of the superior man, who attached great importance to this approach, was inspired by the idea of struggle, which gained importance with the idea of evolution. The conception of the superior man had two major consequences. First, the only goal of the superior man, who is in a state of perpetual war, is to be victorious, to do what he wants and to make other people accept his vision. He creates his own truth and morality without any regard for the beliefs of the time, for good and evil, for right and wrong. This person wants to be the strongest and to have everything subject to his will, without remorse or compassion. The second is that the superior person who wants to realize these moral ideal aims to eliminate traits such as love, compassion, kindness, and generosity. According to him, such moral qualities are befitting slaves. Such feelings, which are indicative of weakness and laxity, should be eliminated, the fallen should be helped to fall more quickly instead of being lifted, and those whose time has come to die should be left to die.²⁹

²⁶ Esad Sezai Sümbüllük states that this poem of Tevfik Fikret has been misunderstood, that this poem reveals Fikret's strong faith and shows his cry from those who trample religion and nation. See Esad Sezai Sümbüllük, *Tevfik Fikretin Tarihi Kadim Ünvanlı Manzumesinin Şerhi* (İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1947), 10.

²⁷ Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, sad. H.R. Yananlı (İstanbul: Akabe Yayınları, 1986), 8-13.

²⁸ Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 14.

²⁹ Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 14-16.

Aynî sees a manifestation of this negative understanding of life stemming from the ideas of thinkers such as Darwin and Nietzsche in Tevfik Fikret's poem *Târîh-i Kadîm*. Aynî begins his work *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?* (What is Skepticism, Pessimism, Atheism?), which he wrote in response to a request against this poem, with a reference to Nietzsche, and his concern here is again that young people are being poisoned spiritually.³⁰

According to Aynî, while Tevfik Fikret depicts history and tradition in the poem, he glorifies power and, like Nietzsche, equates the powerful with the righteous.³¹ After a while, Fikret directs his anger at history and tradition towards religion, challenging the belief in the afterlife by claiming that the beginning and end of everything is nothing.³² Referring to the wars and human suffering in history, Fikret sees God as the cause of them and declares war on him.³³ The last twenty-three couplets of the poem contain three basic ideas³⁴ and these are the three diseases that Aynî tries to fight against.

2. 1. Skepticism (Reybîlik)

According to Aynî, human beings have an innate curiosity, and they owe the knowledge they acquire to this trait of curiosity. Due to their nature, humans acquire knowledge primarily through their senses. However, after a while, it is realized that the senses are wrong. The first doubts about the reality of the external world begin with the realization that the senses are wrong. When errors in reasoning and memory are added to the fallibility of the senses and the contradictions in the investigations of scientists are added to this, the doubt becomes stronger.³⁵

Aynî states that doubt is acceptable when it is related to the scientific goal. However, doubt, which emerges as a philosophical disease, is a terrible disease that slowly gnaws and slowly kills a person. Unless doubt is resolved, it persists in the form of consciousness and attacks all physical and mental activities. Thus, it causes more and more confusion in a person's life. This doubt has bad effects on the human being physically, mentally, and morally, and is also harmful in terms of its social consequences.³⁶

According to Aynî, doubt causes rigidity, boredom, and clumsiness in a person's physical demeanor and movements. Such people shy away from sports and games, and

³⁰ Mehmed Ali Aynî, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?: Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine Bir Cevâb*, sad. Ali Utku-Abamüslim Akdemir (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 89.

³¹ Aynî, *Reybîlik*, 95-98.

³² Aynî, *Reybîlik*, 98-99.

³³ Aynî, *Reybîlik*, 121.

³⁴ Aynî, *Reybîlik*, 127.

³⁵ Aynî, *Reybîlik*, 128-130. In his work on al-Ghazali, Aynî uses a similar description of al-Ghazali's experience of doubt, see Mehmed Ali Aynî, *Hujjat al-Islâm Imâm Ghazzâlî* (İstanbul: Matbaa-i Amira, 1327), 33-35.

³⁶ Aynî, *Reybîlik*, 130.

their bodies fatigue quickly. It is also very difficult for people in doubt to exert mental strength. Their attention and memory are weak. As a result, their mental interests shrink day by day. Such people are morally timid and selfish, wanting to avoid everyone and live alone in seclusion. Their sense of control is also weak, as their spiritual personality has been degraded. Such people leave themselves to coincidence and become prisoners of their doubting minds. The harm of the skeptic is not only to himself. Such people also hinder many benefits of society. The skeptic not only sits idle himself, but also hinders the action of others with his objections, criticisms, and excessive laziness. Thus, he also discourages others.³⁷

According to Aynî, one should pity the skeptics. Because their lives are spent in spiritual and constant distress. However, those who befriend the skeptic and are in his company are more in need of pity.³⁸

2. 2. Pessimism (Bedbînlik)

According to Aynî, the problem of evil has occupied people's minds for a long time. Buddha, the founder of Buddhism, turned pessimism into a cult and complained about the suffering of being human. This philosophy of pessimism then passed from India to Egypt, where it found adherents. Pessimism is also found in the works of some Greek and Latin philosophers.³⁹ The existence of evil is one of the favorite arguments that atheists use to deny God.⁴⁰ Outlining the problem of evil, Aynî divides evil into three categories: metaphysical, corporeal, and moral.

Metaphysical evil is not evil at all. It stems from the fact that all beings other than God are limited, that is, incomplete. It is a contradiction to ask God to create the most perfect things He has created. This is because incompleteness is necessarily included in the essence of contingent beings. For to be complete and most perfect belongs to God.⁴¹

Corporeal evil consists of the suffering of living beings due to the irregularities experienced in nature. Animals do not suffer as much as they are supposed to because they do not have the ability to think long and hard about their suffering. Humans, on the other hand, prepare their suffering and prolong it by preferring to keep it in their minds.

³⁷ Aynî, *Reybilik*, 130-132.

³⁸ Aynî, *Reybilik*, 133.

³⁹ According to Mehmed Ali Aynî, for ideas that are the source of pessimism, see Aynî, *Hayat Nedir?*, ed. İsmail Dervişoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 17-26.

⁴⁰ Aynî, *Reybilik*, 134. For the connection between atheism and the problem of evil, see Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 169-181; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 208-210.

⁴¹ Aynî, *Reybilik*, 135.

Corporeal evils arise because of human creation or the nature of things. The misuse of things and one's own nature increases them.⁴²

Aynî explains this situation as follows. The living body is inherently created to accept deterioration and is subject to pain and death. In order for it not to be subjected to pain, it should not be sentient, that is, it should not taste pleasure as well as pain. The sensations that activate the living body experience pleasure when they are helped and pain when they encounter resistance and obstacles. Pain and pleasure are essential elements of feeling or being alive. One of the mixtures of being alive is to feel pain and pleasure. Pleasure is sometimes a sign of goodness, but it is not goodness itself. The virtuous person may sometimes prefer to do good over pleasure. Pain is also usually a sign of evil, but it is not evil itself. One can sometimes do good by being forced to suffer. In fact, having a good character is sometimes realized through suffering.⁴³ According to al-'Aynî, to move from corporeal suffering to metaphysics in order to make a case against God's wisdom, it is necessary to know the general plan of creation and to explain with certainty that corporeal evil is not a means to a higher good. Sometimes some things may have to be destroyed in order to maintain the general order.⁴⁴

Moral evil, on the other hand, is specific to human beings and is not one of the necessities of human creation, as is pain. The reason for this kind of evil is the ability to make mistakes due to the limited will that God has given to human beings. The possibility of this kind of evil is a condition for a large part of the goodness in human creation. Because it is through this will that man chooses to be good or evil, and moral evil arises from man's misuse of his free will. To ask God to create human beings in the opposite way is to ask God not to create human beings.⁴⁵

As a result of these evils, Aynî asks whether it is the right attitude to see this realm as the result of coincidence, as Tevfik Fikret did, and to adopt a philosophy like Schopenhauer's, which considers it the worst of all possible realms and which discourages human beings from living and leads them to suicide.⁴⁶ His answer to this question is to seek ways to overcome the difficulties of life by ignoring such thoughts that would lead one to weakness, despair and weariness.⁴⁷

⁴² Aynî, *Reybîlik*, 136.

⁴³ Aynî, *Reybîlik*, 136-137.

⁴⁴ Aynî, *Reybîlik*, 138. With these thoughts, it can be observed that Aynî adopted Mâtürîdî's understanding of divine wisdom. For this understanding see, Emine Ögük, "İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2015), 30-33.

⁴⁵ Aynî, *Reybîlik*, 138.

⁴⁶ Aynî, *Reybîlik*, 139-140.

⁴⁷ Aynî, *Reybîlik*, 142.

2. 3. Ateism (Lâilâhîlik)

According to Aynî, Tevfik Fikret expresses in his poem that people have lowered God from the position of greatness, yet no disaster befalls them, and on top of that they make fun of God. According to Fikret, even God does not care about this situation, let alone people. With these thoughts full of rebellion, Tevfik Fikret reveals an extreme godlessness.⁴⁸ First of all, Aynî states that these thoughts of Fikret are a reflection of his pessimistic and disagreeable personality.⁴⁹ He then summarizes the main ideas of the unbelievers as follows: according to them, what happens in the universe is either the work of a blind force or a treacherous coincidence, such as the delusion of thought, or, according to those who adopt a more moderate attitude, the result of the automatic mechanism that exists in nature.⁵⁰

According to Aynî, in this age of scientific progress, most people accept the existence of God and still love Him. But they also know that God cannot be the subject of scientific research. Most philosophers and scientists accept the existence of God and respect Him, although there are some unbelievers. In such a situation, it is better to adhere to these philosophers' and scientists' thoughts that point to the existence of God than to adhere to the corrupt and diseased thoughts of a few disbelievers.⁵¹ Having said this, Aynî states that even Darwin, in his book *The Origin of Species*, wanted to see that God existed, and Bergson, in his book *Creative Evolution*, acknowledged that the idea of God could be deduced from the emergence of beings, although he did not touch upon the issue of God in any of his various works.⁵²

Aynî thinks that the idea of eternity that exists in the human conscience is an answer to the claims of the disbelievers. According to him, there is a sense of before and after in the human heart. This feeling compels man to reach higher heights. Although reaching the highest is beyond the limits of man's power, this deficiency is not a reason that prevents man from trying to approach it. A similar situation is the case with developments in science and the arts. These fields are also infinite. But if man had refrained from studying them for this reason, he would never have reached the advanced level he is at now. Wanting all or wanting nothing is not in accordance with reason and wisdom. It is the best attitude to be content with what is possible. Despite everything, the amount one can obtain is important. Although human endeavor will gradually increase this amount, it will never reach a final

⁴⁸ Aynî, *Reybilik*, 142.

⁴⁹ Aynî, *Reybilik*, 142-143. For a detailed and somewhat different account of Fikret's personality, see Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret: Devir-Şahsiyet-Eser* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987), 59-67.

⁵⁰ Aynî, *Reybilik*, 147.

⁵¹ Aynî, *Reybilik*, 145.

⁵² Aynî, *Reybilik*, 145.

limit. Because as man progresses, the limit will also progress. So, there will always be a point or a mystery that needs to be known and discovered.⁵³

Aynî, who wants to show that the power that governs the universe is not a coincidence, also emphasizes the proof of universal order.⁵⁴ The power that Aynî calls "infinite" manifests itself clearly through invincible laws. There is no distortion or change in these laws. All natural events occur in an order that astonishes human beings. If there were any deviation in those laws, terrifying and frightening results would have occurred. Thanks to these laws, which are clear signs of a wise Creator, the stars rotate, and gravitational forces arise from them, keeping the whole universe in a finely calculated order. If there were a momentary deviation in this order, the whole universe would be turned upside down. A manifestation of this wisdom is also seen in the distance between the earth and the sun. This distance is so finely calculated that even though our planet benefits from the life-giving rays of the sun, it is not scorched and burned by its very high heat, and because it is not far from the sun, it is not damaged by extreme cold. In short, the distance between the sun and the planets has been perfectly calculated. Given all this, it is not difficult to imagine the existence of a creator and an organizer. According to Aynî, God does not intervene in the affairs of the universe the way humans organize their own affairs. His means are too great and too perfect. But this does not prevent His intervention. Because all these laws cannot be realized without a regulator.⁵⁵ To deny that the universe has a regulator is not because this regulation is not visible, but because of the absence of a sound mind.⁵⁶

Aynî also establishes a relationship between matter and space to prove the existence of God. According to him, there is vitality and movement in every aspect of space, which necessitates the existence of matter. But matter is lifeless and motionless. Matter, which cannot do anything on its own, must be accompanied by a spirit. In short, coexisting matter and spirit must be compatible with each other. However, matter and spirit working together is not sufficient for the creation of the works that exist in the universe. For this, a wise ruler needs to run things with extremely strong laws and keep everything in order. Although we cannot understand what the purpose of this immense order is, we can conclude that it is aimed at human progress. Human intellect and thought, with some exceptions, are not sufficient to see beyond their short lifespan. So, man is incapable when it comes to this kind of knowledge. If the running of the affairs of the universe were left to man, there would be great confusion and misery. Therefore, it is imperative for all

⁵³ Aynî, *Reybilik*, 147-150.

⁵⁴ Here, Aynî makes a presentation of teleological and design arguments. For a historical and modern account about them, see Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion* (London and New York: Routledge, 2009), 91-109.

⁵⁵ Aynî, *Reybilik*, 145-154.

⁵⁶ Aynî, *Reybilik*, 148. According to him, if animals were capable of reasoning, they would use the same denialist language about the machines made by humans.

creatures, especially man, to have a ruler with absolute power and wisdom who maintains the general balance in the material world.⁵⁷

For Aynî, it is not possible to know exactly what is the supreme purpose that provides all order. This is because this purpose is very great and encompasses a vast area beyond our estimation. The distance between us and the infinite cannot be measured in any way, and everything pertaining to it is beyond reason and understanding. Therefore, true reason and wisdom consists in knowing how to accept what God has ordained calmly and with trust in Him.⁵⁸

Aynî acknowledges that our situation in the face of death is related to fate, just as in other events. This reality, which will always frighten people, will come to everyone one day, regardless of location.⁵⁹ In a similar way, human beings are confronted with many events and situations that they cannot control or understand. But to indiscriminately generalize all this and attribute it to a destructive "blind force" acting like a madman in a rage is a terrible perversion. A prudent and perceptive observer will see, contrary to those leaders of perversion, everywhere an uninterrupted and perfect follow-up and a conscious management and execution that is always directed towards a purpose. According to Aynî, this purpose is progress.⁶⁰

Aynî, claims that a force that acts blindly and without consciousness cannot follow this planned order for progress. If that force did not have knowledge and perception, this order would not exist. Since the work reveals the nature of the author, the existence of knowledge and perception in human beings necessarily shows that this force is also a knowledgeable being that is aware of the universe. Any theory to the contrary is false.⁶¹ Nevertheless, many intelligent people continue to embrace these misconceptions, refusing to give up their atheistic views. There is nothing for Aynî to do but feel sorry for them and call on them to have mercy.⁶²

While acknowledging that it is not possible to know God completely, Aynî believes that it is possible to prove the existence of God. When man observes the universe, he will realize that he is subject to ascent and spiritual development, and that the natural force that enables them is not blind. Man's ability to live happily depends on sensing these divine laws governing the universe and living in accordance with them.⁶³

⁵⁷ Aynî, *Reybilik*, 152-153.

⁵⁸ Aynî, *Reybilik*, 154.

⁵⁹ Aynî, *Reybilik*, 155.

⁶⁰ Aynî, *Reybilik*, 155-156. Aynî responds to the objection that this progressive management takes away our personal interests by saying that this inconvenience is part of the general interest.

⁶¹ Aynî, *Reybilik*, 157-158.

⁶² Aynî, *Reybilik*, 157.

⁶³ Aynî, *Reybilik*, 158-160.

3. Aynî's Suggestions for Solutions to Problems

In his book, *What is Life?*, Mehmet Ali Aynî offers solutions to the problems of atheism, skepticism and especially pessimism. Before explaining his own views, Aynî states that there are three theories that explain what life is: animism, vitalism and determinism or physico-chemical doctrines.⁶⁴

According to Aynî, although these three theories attempt to explain life, none of them is sufficient and does not teach the secret of life. In this respect, the question "What is life?" must first be considered. When one starts to think about this question, one encounters a strange conundrum. Because there are many contradictory judgments about life. Sometimes life is good, sometimes it is bad, sometimes it is appreciated and praised, sometimes it is hated. Sometimes it is considered more precious than anything else, sometimes it is wasted as if it has no value at all.⁶⁵ So the answer to the question of "what is life?" is hidden in the questions of what to think about life and how to use it. In order to answer these questions, one must close one's eyes to things, people and events and look inside oneself, into one's soul. However, he should not try to deduce everything from within himself. He must base these examinations of his soul on a solid foundation. This foundation is that human beings cannot prefer an animal-like life, and that living a human life is an imperative command of the human mind. When one thinks about what a human life is, one realizes that it is connected to the ideas of duty, human dignity, and responsibility, and therefore life is a very important and serious matter.⁶⁶

According to Aynî, asking a question such as whether living is good or bad is beyond the powers granted to human beings. This is because all living beings are responsible for preserving and sustaining their lives in accordance with their creation. In this respect, according to him, it is good to have a life, and one is obliged to be grateful and thankful to the infinite being who gave him this life.⁶⁷

When Aynî argues that life should be loved, he refers to Spinoza's life and what he says about it. Although Spinoza suffered many privations and hardships, he did not give up loving life and advised people to do the same.⁶⁸ Aynî, who wants to show that the toils and sufferings of life are not unnecessary, makes a comparison based on the law of inertia of matter to demonstrate this. Accordingly, to eliminate the inertia of matter, a force must be applied to it from the outside. In the field of spirituality, the troubles encountered by human beings are also a compulsion, like this force encountered by matter, which activates human beings and causes them to change. Therefore, one should not see the troubles and

⁶⁴ Aynî, *Hayat Nedir?*, 27-45.

⁶⁵ Aynî, *Hayat Nedir?*, 48.

⁶⁶ Aynî, *Hayat Nedir?*, 51-52.

⁶⁷ Aynî, *Hayat Nedir?*, 75-80.

⁶⁸ Aynî, *Hayat Nedir?*, 81-83.

hardships as a penance or punishment, but rather should welcome them as a blessing and a need.⁶⁹

Aynî argues that the death of the body is necessary, but it is not the end of everything. According to him, man has an immortal soul that will continue to exist after the death of his body. Being aware of this, man should be aware of death. Man's helplessness in the face of death should not create a sense of poverty and pessimism in him but should lead him to kindness and humility. One should live accordingly and not fear the end of one's limited existence. In this respect, one should be content with death and combine it with the joy of living.⁷⁰ Explaining his thoughts on suicide, Aynî states that suicide is not permissible in any way and then provides philosophical and religious proofs for this claim.⁷¹

According to Aynî, who also explores what happiness is, the important point for human beings is to be happy despite and with their worries and excitements. A happy person is one who does not give himself completely to anything, who accepts everything else as makeshift and tries to strengthen his spiritual being. A person with a strong spiritual being is happy at all times and in all places, and the elements that ensure his happiness are always with him. What such a person has is a sound and accurate mind and a tendency towards useful knowledge.⁷²

According to Aynî, one should take care of one's health to live happily. Because health is the greatest blessing for human beings. Apart from this, one should be busy with something every day, not spend time with unnecessary dreams and thoughts, try to increase one's knowledge by reading well-chosen books,⁷³ try to make good friends outside one's close circle, and control one's actions and behavior.⁷⁴

Aynî expressed his conviction about life as follows: "I am convinced, not by conjecture but by a firm conviction, that we will never be able to solve riddles such as why we came to this world to live, without the help of the light of our divine spirit, and that we will never be able to succeed with our own limited and weak intellect. For this reason, I advise you not to try to see the secret of destiny through the mind, as all our elders advise."⁷⁵ As a result of these remarks, he emphasizes that there will be an unknowable aspect of life and the impossibility of knowing it in an absolute sense, leaving the secret of existence to the divine power and advising us not to strain our intellect too much. Aynî adopts the belief that

⁶⁹ Aynî, *Hayat Nedir?*, 87.

⁷⁰ Aynî, *Hayat Nedir?*, 91-98.

⁷¹ Aynî, *Hayat Nedir?*, 104-119.

⁷² Aynî, *Hayat Nedir?*, 127-130.

⁷³ By well-chosen books, Aynî may have meant books about prominent figures of Islam, since he always reminds to his readers the books he has written about these personalities, see Mehmed Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*, hz. İsmail Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 26.

⁷⁴ Aynî, *Hayat Nedir?*, 155-157.

⁷⁵ Aynî, *Hayat Nedir?*, 165.

existence is enough to be happy. In other words, according to Aynî, existence is good in itself and one should adopt an optimistic rather than a pessimistic attitude towards the necessities of existence.

Conclusion

Mehmet Ali Aynî, one of the intellectuals who lived during the First and Second Constitutional Monarchy periods and the early years of the Republic of Turkey, deserves to be included as a distinguished figure in Contemporary Turkish Thought with his thirty-five books and translated works and many articles. Since he worked in a synthesizing manner between Turkish-Islamic thought and Western thought, it is possible to find the characteristics of both worlds in his thought.

What makes Aynî important in this period is his efforts to eliminate the spiritual void created by the effects of positivist and materialist philosophical movements. While conducting intellectual debates with the intellectuals who carried these negative influences, he emphasized the need to protect national and spiritual values. In doing so, he tried to prove that such ideas would have no beneficial contribution to the Turkish-Islamic world with the evidence he brought from both his own world of science and the western world of science. Thus, he tends to adopt all kinds of achievements of the positive sciences while feeding on his own cultural world.

While Aynî focused his criticism on positivist and materialist ideas, he also closely followed the negative effects of the pessimistic and atheist movements that developed especially in the West in Turkey. In his works written to protect Turkish youth from the effects of such movements, he drew attention to the bad consequences of pessimism and disbelief, such as unhappiness and suicide, and tried to prevent the spread of such movements with his scientific, philosophical, and moral analysis and criticism.

Another important aspect of Aynî's philosophical attitude is his views on life. When seeking an answer to the question of how life should be, he first presents his views on life. In analyzing what life is, he takes the external world and its structure as a basis. Without denying the material existence of man, he sees salvation in turning towards spiritual values. While advising commitment to life, he sees the attainment of eternal happiness in the return of the purified and cleansed soul to its original state. In this endeavor, he advocates the good use of reason. Based on a mystical commitment to life, he accepted optimism as a philosophy of life.


After all these explanations, we can say that Aynî handled the problems he dealt with in terms of the concepts of human being-existence-value. He grounded his thoughts around Sufism and tried to enrich them with evidence from philosophers and scientists. Although Aynî was not a thinker who developed entirely original ideas, he was an important scholar because of his familiarity with the world of science and philosophy of his time. In this respect, it can be said that he had a very important place in the development of Turkish

thought. It is still possible to trace the reflections of his intellectual attitude in contemporary Turkish thought.

Kaynakça | References


- Akay, Hasan. *Tevfik Fikret*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.
- Akdemir, Abamüslim. *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Aksüt, Ali Kemali. *Mehmet Ali Aynî: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1944.
- Akyıldız, Ali. "Mekteb-i Mülkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019. 3th edition, v. 2. 238-240.
- Arar, İsmail. "Mehmet Ali Aynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/273-275. Ankara: TDV Yayınları, 1991. 4/274
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aynî, Mehmed Ali. *Canlı Tarihler: İkinci Kitap Mehmed Ali Aynî'nin Hatıraları*. nşr. Sezgincan Yağcı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023.
- Aynî, Mehmed Ali. *Daru'l-fünûn Tarihi*. ed. Metin Hasırcı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Aynî, Mehmed Ali. *Hacı Bayram Velî*. sad. H.R. Yananlı. İstanbul: Akabe Yayınları, 1986.
- Aynî, Mehmed Ali. *Hayat Nedir?*. ed. İsmail Dervişoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Aynî, Mehmed Ali. *Hujjat al-İslâm İmâm Ghazzâlî*. İstanbul: Matbaa-i Amira, 1327.
- Aynî, Mehmed Ali. *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?: Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine Bir Cevâb*. sad. Ali Utku-Abamüslim Akdemir. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Aynî, Mehmed Ali. *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*. ed. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Çankaya, Mücellidoğlu Ali. "Son Asır Türk Târîhinin Önemli Olayları ile Birlikte" *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı)*. Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969.
- Kaplan, Mehmet. *Tevfik Fikret: Devir-Şahsiyet-Eser*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.
- Karaca, Nuray. *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- Koç, Emel. "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (Kasım 2009), 75-95.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.
- Meister, Chad. *Introducing Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge, 2009.
- Öğük, Emine. "İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2015), 11-38.
- Russel, Bertrand. *Bilim ve Din*. trans. Hilmi Yavuz. İstanbul: Cem Yayınevi, 1999.
- Sünbüllük, Esad Sezai. *Tevfik Fikretin Tarihi Kadim Ünvanlı Manzumesinin Şerhi*. İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1947.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Endülüs Arap Edebiyatında Edebu'l-İstisrah Kavramı ve Gelişim Seyri

Naim Hank (Sorumlu Yazar) |  0000-0002-3597-6308 | naimhank@karabuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
| Karabük, Türkiye

ROR ID: 04wy7gp54

Sultan Şimşek |  0000-0002-8800-2064 | sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. | İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı | İstanbul,
Türkiye

ROR ID: 03a5qrr21

Öz

Endülüs Devleti dönemi bilim, kültür, sanat, dil ve edebiyat alanlarında yaşanan gelişmeler nedeniyle İslam medeniyetinin altın dönemlerinden biri olarak kabul edilir. Emevî Devleti'nin yıkılışı ile doğudan Endülüs coğrafyasına göç eden Emevîler buraya İslam medeniyetini ve kültürünü taşımış, batının bilim hayatında temel alınmış olan pek çok ilmi, edebi, kültürel ve sanatsal etkinliğin vucud bulacağı ortamı oluşturmuşlardır. Uzun süre bilim ve medeniyette parlak çalışmaların ortaya konulduğu Endülüs'ün ilerleyişi, hakimiyet sınırlarının genişlemesi, toplum içinde hizipleşmenin artması, iktidar kavgalarının baş göstermesi ve etraftaki düşmanlarının çokluğu nedeniyle önce duraklamış, sonra da yaklaşık dört buçuk asır süren bir yıkılış dönemine geçmiştir. Bu dönemde Endülüs'te Müslüman topluluklar uğradıkları saldırılar yüzünden çok büyük acılar çekmiş ve bu acılar dönemin edebiyatında da yankısını bulmuştur. Edebiyat toplumların hafızası, edebi metinler bu hafızanın göstergeleridir. Tarihi anlamak, anlamlandırmak ve gerekli dersleri almak için edebi metinleri anlamak önemli bir husustur. Bu bağlamda Endülüs yıkılışından önceki son dört yüzyılda sahneye çıkan ve ediplerin Endülüs içerisinde ve dışarısında bulunan Müslüman emirliklerden, kendilerine musallat olmuş bela ve düşmanın defedilmesi için yardım istemek amacıyla inşa ettikleri istisrah edebiyatı bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. istisrah edebiyatı 456/1046 yılında Endülüs'teki ilk şehrin, Berbuşter'in (Barbastro) kaybedilişi ile başlamış ve Endülüs'te İslam'ın temsil edildiği şehirlerin sonuncusu olan Gırnata'nın 898/1492 yılında düşmesine ve nihayet bölgedeki Müslümanların dışarı ile irtibat kuramayacak şekilde baskılandıkları azınlıklar dönemine kadar sürmüştür. Biz de makalemizde, genel itibarıyla Endülüs'ün yıkılışından önceki bu dört buçuk asırlık zamanı aralığını ele aldık. Bu nedenle makalemizin kapsamında yer alan isimlerin, kasidelerin ve metinlerin çoğu bu zaman aralığına aittir. Bu çalışmamızda, tarihsel süreçle beraber özel olarak Endülüs edebiyatında yer alan İstisrah edebiyatının tarifi yapılmıştır. İstisrah kelimesinin lugavi anlamı incelenerek eş anlamlı olarak verilen istincâd, istigase gibi kelimelerle kıyaslanarak istillahi

anlamı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu edebî türün doğuşu ortaya çıkış sebepleri de zikredilmiştir. Bunu yapılırken Endülüs Arap edebiyatının bir parçası olan bu türün, ardındaki kültürel mirası ve tarihi şahitliği ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Böylece en zor dönemlerinde yardım istemek, seslerini İslam alemine duyurmak ya da Endülüs'teki İslam toprağı olarak kalmış son yerleri korumak için dikkatleri çekmek niyetiyle yazarak kendilerinden sonrakilere bir miras olarak da bıraktıkları edebi zenginliğin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu çalışma Endülüs edebiyatının İstisrah türünü tarihi açıdan incelemesi yönüyle önem arz etmektedir. Endülüs dönemi Arap Edebiyatı ile ilgili kitap, tez, makale türünde çalışmalar bulunmakla birlikte, İstisrah türünü müstakil olarak ele alan ayrıntılı çalışmalara rastlamamış olmamız araştırmamızın önemini artırmaktadır. Diğer yandan çalışma genelinde bir bütünün parçalarını oluşturan birkaç soruya cevap bulmak amaçlanmıştır. Bu sorular kısaca şu şekildedir: Endülüs edebiyatında istisrahın mahiyeti nedir? Bir edebi tür olarak ne zaman kullanılmaya başlanmıştır? Ortaya çıkış ile gelişim süreçleri nelerdir? Tarihi arka plana bağlı olarak gelişim seyri nasıl olmuştur? Yöntem olarak Endülüs dönemini ele alan temel kaynaklar taranmış, belirlenen tarih aralığına ait şiir divanları ve nesir metinleri istisrah özelinde taranmıştır ve istisrah türünün mersiye, medih gibi Arap şiirinin diğer konularıyla iç içe geçtiği görülmüştür. Araştırma neticesinde İstisrah türünün düşmanın amansız saldırı ve baskıları karşısında çaresiz kaldığında yakın ve uzak müttefiklerin duyması amaçlanarak satırlara ve dizelere edebi usupla dökülmüş bir yardım çılığı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu edebi türün düşman baskısı ve saldırıları arttıkça daha da yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler


Arap Dili ve Belagatı, Endülüs Edebiyatı, Yardıma Çağırarak Edebiyatı, İstisrah Mahiyeti.

Atıf Bilgisi

Hank, Naim – Şimşek, Sultan. “Endülüs Arap Edebiyatında Edebu'l-İstisrah Kavramı ve Gelişim Seyri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 142-166. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.07>


Geliş Tarihi	14.03.2024
Kabul Tarihi	04.05.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, Doç. Dr. Sultan Şimşek, danışmanlığında Naim Hank tarafından İstanbul Üniversitesinde 2022 yılında tamamlanan “Endülüs Arap Edebiyatında İstisrah” isimli doktora tezinden türetilmiştir.
Yazar Katkı Düzeyleri	NH: Araştırma, literatür tarama, tasarımı, yazım, revizyon. SŞ: Araştırma, literatür tarama, yazım, revizyon.
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.

Edebu'l-İstisrah Concept and Its Course of Development in Andalusian Arabic Literature

Naim Hank (Corresponding Author) |  0000-0002-3597-6308 | naimhank@karabuk.edu.tr

Assistant Prof. | Karabük University, Islamic Sciences Faculty, Department of Basic Islamic Studies
| Karabük, Türkiye

ROR ID: 04wy7gp54

Sultan Şimşek |  0000-0002-8800-2064 | sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Associate Prof. | İstanbul University, Islamic Sciences Faculty, Department of Basic Islamic Studies
| İstanbul, Türkiye

ROR ID: 03a5qrr21

Abstract

The Andalusian Islamic State period is regarded as one of the pinnacles of Islamic civilization due to advances in science, culture, art, language, and literature. With the collapse of the Umayyad State, the Umayyads migrated from the east to the geography of Andalusia, bringing Islamic civilization and culture with them, as well as creating an environment in which many scientific, literary, cultural, and artistic activities based on Western scientific life occurred. Andalusia's development, which had produced brilliant works in science and civilization for many generations, was first halted due to the expansion of the borders of dominance, the increase of factions within the society, the emergence of power struggles, and the multitude of enemies around, and then entered a period of collapse that lasted approximately four and a half centuries. During this time, Muslim communities in Andalusia suffered immensely as a result of the conflicts they faced, and their plight became apparent in historical literature. Literature is the community's memory, and works of literature serve as evidence of that remembrance. Understanding literary works is essential for comprehending, making sense of, and learning the vital lessons from history. In this context, the istisrah literature, which emerged in the last four centuries before Andalusia's fall and was constructed by scholars to ask for help from Muslim territories inside and outside Andalusia to get rid of the troubles and enemies that were ravaging them, is the focus of this article. Istisrah literature began with the downfall of the first metropolis in Andalusia, Berbuşter (Barbastro), in 456/1046 and lasted until the fall of Granada, the last of Andalusia's Islamic castles, in 898/1492. It lasted throughout the time of minorities, during which Muslims in the surrounding areas were persecuted and unable to contact the outside world. We focused our study on the four and a half centuries preceding the downfall of Andalusia. As a result, alm This research describes Istisrah literature, which is especially included in Andalusian literature, as well as the historical process behind it. By studying the lexical meaning of the term istisrah and comparing it to synonyms such as Istinjad (Rescue) and Istigase (screechy), the terminological meaning has been attempted to be stated. The origins and motivations for establishing this literary genre are also presented. The aim is to highlight the rich cultural heritage and historical testimony that supports this Andalusian

literary genre. Thus, it is intended to bring to light the literary richness they left as a legacy, which they composed intending to seek helps in their most difficult moments, to make their voices heard.ost all the names, eulogies, and speeches in our study date back to this historical period. Although there are studies in the form of books, theses, and articles on Andalusian Arabic literature, the fact that we have not come across extensive works dealing with the Istisrah genre independently highlights the significance of our research. On the other hand, within the scope of the study, the aim is to identify answers to some provides that are part of an overall in total. These questions are purely outlined as follows: What exactly is the concept of istisrah in Andalusian literature? When was it first used as a literary genre? What are the causes of its emergence and growth? What was the course of development based on the historical context? As a method of research, the fundamental materials dealing with the Andalusian era were scanned, as well as the poetry and prose writings from the necessary chronological range for istisrah. It has been observed that the Istisrah genre is interwoven with other aspects of Arabic poetry, such as elegy and eulogy. concerning the findings, the Istisrah genre is a cry for aid expressed in a literary form to be heard by close and distant allies when one is powerless against the enemy's persistent attacks and pressures. This literary genre is expected to intensify as enemy pressure and attacks rise.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Andalusian Literature, Calling for Help Literature, The Meaning of Istisrah.

Citation

Hank, Naim – Şimşek, Sultan. “Edebu'l-İstisrah Concept and Its Course of Development in Andalusian Arabic Literature”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 142-166. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.07>

Date of Submission	14.03.2024
Date of Acceptance	04.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	It is derived from the doctoral thesis titled “İstisrâh in Andalusian Arabic Literature”, completed in 2022 at Istanbul University by Naim Hank under the supervision of Assoc. Dr. Sultan Şimşek.
Author Contribution Levels	NH: Research, literature review, design, writing, revision. SŞ: Research, literature review, writing, revision.
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
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

Bu araştırmanın konusunu Endülüs Arap edebiyatında varlık gösteren ve çok bilinmeyen bir tür olan *istisrah* (استصراخ) türünün kavramsal yapısının ve gelişim seyrinin incelenmesi oluşturmaktadır. Makalemizin ilk kısmında *istisrah*'ın sözlük ve terim anlamlarını, ikinci bölümün de bu edebi türün Endülüs'te ortaya çıkış nedenlerini, doğuş ve gelişim aşamalarını ele aldık.

İstisrah türü Endülüs medeniyetinin çöküş döneminden yıkılışına kadar olan süreçte varlık gösterdiği için çalışmamıza konu olan dönem 456/1046 yılında Endülüs'teki ilk şehrin, Berbuşter'in (Barbastro) düşüşünden Gırnata'nın 898/1492 yılında düşmesine ve bölgedeki Müslümanların dışarı ile irtibat kuramayacak şekilde baskılandıkları azınlıklar dönemine kadarki tarihi süreçle sınırlandırılmıştır.

Endülüs edebiyatında *İstisrah* türü Mulûku't-Tavâ'if döneminde, Zaragoza krallığında Benî Hûd'dan iki kardeşin hâkimiyet konusunda ihtilafa düşmesinin ardından ortaya çıkmıştır. Endülüs tarihine bu olay Barbastro Faciası olarak bilinmektedir. h.456/m.1064 yılında gerçekleşen bu kuşatma, Barbastro'daki Müslümanları, Endülüs'teki Müslüman emirleri yardıma çağırmaya itmiştir.

Bu çerçevede çalışmamız zamansal olarak kuşatmanın olduğu h. 456 yılı ile Endülüs'teki birliğin küçük devletlere bölünerek ortadan kalkması, tek tek toprakların kaybedilmesi ve sonunda h. 897'de Gırnata'nın düşmesi ile Endülüs'te Müslüman hâkimiyetinin son bulmasına kadar geçen yaklaşık dört buçuk asırlık bir dönemi kapsamaktadır

İstisrah türü Endülüs edebiyatında bilinen diğer türlere nazaran gölgede kalmış bir türdür. Araştırmamızın amacı hem bu türün ortaya çıkışına ışık tutarak kavramsal alt yapısını irdelemek hem de gelişim seyrini ortaya koymaktır. Araştırmamızda gölgede kalmış, ancak bir tarih vesikası hükmünde olan *istisrah* türü şiir ve nesir metinlerine, araştırmacıların dikkatini çekmek hedeflenmiştir. Araştırmamızda tümevarım ve metin tahlili yöntemleri esas alınmıştır.

Araştırmalarımız neticesinde gördüğümüz kadarıyla bizzat *İstisraha* yönelik akademik çalışmalar oldukça azdır. Bununla beraber, ulaşabildiğimiz, bu alanla ilgili daha önce yapılmış araştırmalardan faydalanılmış olup bunlar çalışmamızın öncelikli başvuru kaynaklarıdır.

Erişebildiğimiz kadarıyla daha önce yapılan araştırmalar şöyledir:

İlk araştırma Rab'î b. Selâme'nin 1990'da yazdığı *Edebu'l-Mihneti'l-İslâmiyye fi'l-Endelus* isimli eserdir. Yazar, bu eserinde Endülüs'te ortaya çıkan çile edebiyatının sahip olduğu en önemli sanatsal özelliklere değinmiştir.

Endülüs'te *istisrah* ile ilgili Azûz Zerkân tarafından 2008'de *Şi'ru'l-İstisrah fi'l-Endelus* isimli doktora tezi hazırlanmıştır. Yazar bu çalışmada Endülüslü şairin yurduna dair duygu

ve düşüncelerinin önemini, bu bağlantının hem maddi hem de manevi yönlerini ele alarak, istisrâh şiirinin sanatsal niteliklerine, dil ve üslubunun gelişim seyrine, Endülüs'teki şairlerin istisrahı ele alış tarzlarına değinmiştir.

Fetîha Dahmûş tarafından 2012'de *Şi'ru'l-İstisrâhi'l-Endelusî: er-Ru'ye fi kıra'eti'l-cemâl ve't-teşkil* başlıklı bir makale kaleme alınmıştır. Yazar bu makalesinde Endülüs istisrâh şiirinin sahip olduğu temaların bazılarına değinmiştir.

Bu konuda daha önce yazılmış makalelerden bir diğeri ise *Havle Misiya* tarafından 2015'te yayınlanmış olan *Edebu'l-İstisrâh ve istincâd fi'l-Endelus* adlı makaledir. Yazar önce *İstisrah* edebiyatı kavramına, daha sonra *İstisrah* kavramının kullanılmasının gerekçelerine ve bu edebi türün tarihsel arka planına muhtasar bir şekilde değinmiştir. Ancak yazar mersiyelerdeki bazı beyitleri mezcetmiş, onları *İstisrah* içerisine eklemiş ve *İstisrah* edebiyatını çok kısa bir şekilde ele almıştır.

Bu eserler haricinde konumuzla yakından alakalı başka bir bilimsel çalışmaya ulaşamamıştır. Ancak istisrâh edebiyatı ile ilgili olarak edebiyat tarihi kitaplarında veya tarih kaynaklarında dağınık şekilde bulunan bilgilere rastlanmıştır.

Önceki çalışmalara göz atıldığında bunların çoğunun, nesir formunda yazılmış bazı istisrâh risaleleri İslam tarihinde meşhur olsa da, bu edebi türü şiir kapsamında ele aldıkları, bu mefhumu estetik ve sanatsal, çoğunlukla da tematik bir çerçevede inceledikleri görülmektedir. Biz ise bu çalışmamızda bizden önce yapılan çalışmalardan istifade ederek onları genişletmeye ve eksik kalan kısımları tamamlamaya çalıştık.

Biz ise bu çalışmamızda, bizden önceki çalışmaların istisrâh şiiri mefhumuna ve tanımına dair ortaya koydukları bilgileri geliştirip, Endülüs'te edebi risaleler ve nesir türünde görülen istisrâh mefhumuna dair eksik olan bilgileri tamamladık.

Daha önce yapılan çalışmaların Endülüs edebiyatının veya şiirinin türlerinden biri olarak istisrâh'a değinmekle beraber diğeri tespit edilmiş olmakla beraber istisrâh edebiyatını şiiri ve nesriyle beraber bütüncül bir surette ele alan akademik bir çalışma ya da bir araştırma metnine ulaşamamıştır. Öyle ki incelediğimiz kaynaklarda nesir alanına dair araştırmalar yok denecek kadar azdır. Aynı şekilde araştırmalarımızda istisrâh türünde yazılmış eserlerin tamamını, eserin başlığı, yazarı ve metniyle beraber bir araya getiren bir kaynağa da ulaşamamıştır. Ancak 'Azûz Zerkân gibi bazı araştırmacılar eserlerinde, ulaşabildikleri kasidelerin isim ve yazarlarını zikretmektedir. Ne var ki Zerkân'ın sanatsal inceleme amacıyla yer verdiği numuneler dışında, ait oldukları yazarlarla birlikte zikredilen bu kasidelerin metinlerine yer veren bütüncül bir esere rastlanmamıştır.

1. İstisrâh Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

Bu bölümde öncelikle *istisrâh* kelimesinin sözlük anlamına ve sonrasında edebiyat sahasındaki terim anlamına değineceğiz.

1.1. Sözlük Anlamı

Makalede konu edilen *istisrah* türünü ifade etmek için Endülüs Arap edebiyatı ile ilgili temel kaynaklarda *istisrah* kelimesinin yanısıra *istiğâse*, *istincâd* ve *isti'âne* kelimeleri de kullanılmaktadır. Ancak bu edebi türün ifadesini geniş olarak *istisrah* kelimesinde bulunduğu düşünüldüğü için eş anlamlı olarak kullanılan kelimelere tercih edilmiştir. Bu başlıkta öncelikle *istisrah* kelimesinin lugavî anlamları tespit edilmiş *istincâd* ve *isti'âne* kelimelerinin lugavî anlamlarına da değinilerek edebi türün ifadesi olarak *istisrah* kelimesinin tercih edilme gerekçeleri açıklanmıştır.

إِسْتِصْرَاحٌ (İstisrâh) kelimesinin anlamı *Lisânu'l-'Arab*'ta istiğâse اسْتِغَاةٌ (yardım talep etmek, yardıma çağırmak) olarak açıklanmıştır. İbnu'l-Esîr ise kelime hakkında şöyle demiştir: Sârih صارخ (yardım talep eden, bağırarak, çığlık atarak feryat eden) kişi birine geldiği zaman “Falancadan yardım talep edildi (ustusriha)” diye söylenilir. Bu ifadedeki sârih, bir kişiden yardım talep etmek üzere yaşanmakta olan bir durumu haber vermek amacıyla çığlık atan kişiye işaret eder. Ayrıca bir kimse yardım isteyip (istegâse) vâ ğavsâh, vâ sarhatâh derse, “falanca kişi haykırdı (saraha: çığlık attı, yardım istedi, feryat etti)” denilir. Kelimenin sülasi kökü صرخ fiili olup bu kökten türeyen الصرخة kelimesi, bir musibet veya korku anındaki şiddetli feryat (sayha) صَيْحَةٌ demektir¹. Kuran'da bu kökten türeyen kelimeler şöyle geçmektedir: “...ben sizi kurtaramam (musrihikum), siz de beni kurtaramazsınız (musrihi)...”. İbrâhim Suresindeki bu² (مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي) ayetin tefsirini Kurtubî şu şekilde ifade etmektedir: “...ben sizi kurtaramam...”; “sizin muğîsiniz (yardıma koşmanız, feryadınıza yetişip el atanınız, imdadınıza icabet edeniniz) değilim”; “...siz de benim yardımına koşamazsınız...”; “siz de benim muğîsim değilsiniz”. Sârih ve mustesrih kurtuluş ve yardım isteyen; musrih ise muğîs gibi yardım edendir³.

Kuran'da şöyle de geçmektedir: “Dilersek suda boğarız onları. O zaman onların ne imdatlarına yetişen olur (sarîh), ne de kurtarılırlar”⁴ (وَإِنْ نَشَاءُ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُقَدَّرُونَ) Kurtubî ise Yasin suresindeki bu ayetin açıklamasında şu yorumu yapmıştır: “Yani onlar için hiçbir yardım eden (muğîs) bulunmamaktadır. Sa'îd bunu Katâde'den rivayet etmiştir” demiştir⁵. Selâme b. Cendel⁶ de Kuran'daki gibi bu kelimeyi kullanmıştır:

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414h.), 3/33.

² İbrahim 14/22.

³ Ebû 'Abdillâh Muhammed Şemsuddîn, el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 11/354.

⁴ Yasin 36/43.

⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/35.

⁶ Selâme b. Cendel Kadim Cahiliye şairlerinden olup Benî Temîm'den Benî 'Âmir'e mensuptur. Detaylı bilgi için bk.: İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'* (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 264.

كَانَ الصُّرَاخُ لَهُ فَرْغَ الظَّنَابِيِّبِ 7 كُنَّا إِذَا مَا أَتَانَا صَارِحٌ فَرْغٌ

(Korkmuş yardım istemek üzere feryad eden biri bize geldiğinde -çabucak onun yardımına koşarız da at daha hızlı koşsun diye- kamçıyla baldırlara vururuz.)

Bu ifade bir kinaye olup yardım talebi için feryat eden kişiye hızlıca cevap vermek anlamında süvari, kamçıyla ayakkabısına vurarak yardım istemek için bağırarak kimseye yardım etmek üzere atını hızlandırır.

Yine bu biçimde Umeyye b. Ebi's-Salt⁸ şöyle demiştir:

وَلَا تَحْزَرُوا إِنِّي لَكُمْ غَيْرُ مُصْرَخٍ وَأَلَيْسَ لَكُمْ عُنْدِي غَنَاءٌ وَلَا نَصْرٌ.

(Telaş etmeyin, zira ben sizin yardım çağrınıza cevap verebilecek değilim. Ne istediğiniz yardımı (nasr) ne de faydayı (ğanâ) bende bulamayacaksınız.)

İstisrâh kelimesinin sözlük anlamlarının tamamı, *istincâd* ile *isti'âne* kelimelerinin anlamlarıyla benzerlik arz etmektedir. *İstisrâh* kelimesinin diğer kelimeler kadar çok kullanılmadığı söylenebilir. Oysaki bu kelimenin içeriği, yakın anlam içeren ve eş anlama sahip birçok kelimeye mevcuttur. Bu lafızlar şunlardır:

-*İstincâd* (استنجد): Anlamı *Lisânu'l-'Arab*'da şu şekilde bahsedilmiştir: *istencedehû* (ondan yardım talep etti) yani *isteğâsehû* (yardıma çağırdı, ondan yardım istedi). *Mincâd*, bu kelimeyle aynı kökten olup, hızlıca yardıma koşan (*nasûr*) manasındadır. *Bir adam yardım istedi* cümlesinde bulunan *istencede* fiili, *iste'âne* ve *isteğâse* anlamına gelmektedir⁹.

-*İsti'âne* (استعانة): Falanca kimse filancadan yardım istedi. Bu fiil (*iste'âne*) cümlesinde olduğu gibi, “*kendisinden yardım ('avn ve musâ'ade) istedi*” manasını ifade etmektedir¹⁰. *İstiğâse*: Bir adam falancadan yardım talep etti (*isteğâse*) cümlesinde geçtiği gibi bu fiil, “*ondan yardım talep etti (istensara ve iste'âne)*” anlamına gelmektedir. *İstiğâse* yardım (ğavs) istemek manasında olup sözü geçen fiilin köküdür. Arapça dilinin dilbilgisi literatüründe bu kelime, zorlu (şiddetli) bir durumdan kurtulmuş ya da bir sıkıntıyı defetmek için çabalayan kimsenin seslenmesi anlamına gelmektedir¹¹.

⁷ Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselâm Hârûn, *el-Mufaddaliyât* (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 124.

⁸ Umeyye b. Ebi's-Salt: Muhadram şairlerden olup Sekîf kabilesine mensuptur. Hayatı için bkz. Behcet 'Abdulğafûr el-Hadîsî, *Umeyye b. Ebi's-Salt-Hayâtuhû ve Âsaruhû* (Bağdat: Matbû'âtü Vizâratil-'İ'lâm, 1975), 46.

⁹ Ebu'l-Feyz Murtazâ, ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Şâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), 11/210.

¹⁰ Hassan, Zeyyât vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, thk. Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye (İran: Dâr Sdik, 1348h), 2/638.

¹¹ Zeyyât vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, 2/665.

Yukarıdaki kelimelerin her biri sözlük anlamı açısından *yardım talep etmek* anlamı ile ilişkili olup, konumuz olan *istisrâh* kelimesi ile müşterek bir anlam taşımaktadır. Bu kelimelerin anlamlarını açıklamaktaki gayemiz, *istisrâh* kelimesiyle varmak istediğimiz anlamın netleştirilmesidir. Sözü geçen bu kelimelerin anlamlarını tahlil ettiğimizde şu sonuca ulaşabiliriz: Bu kelimelerin sözlük anlamlarını birbirinden ayırmak oldukça zordur. Çünkü *istisrâh*, *istincâd* ve *isti'âne*'den her birinde yardım talep eden kişi bir zaafa veya sıkıntıya düşmüştür ve yardıma (*musâ'ade*) muktedir olan bir başka kişiden veya merciden yardım (*'avn*, *musâ'ade*) talep etmektedir. Öyle ki *istisrâh* kelimesinin dahilinde, diğer kelimeleri yerine bu kelimeyi tercih etmemizi sağlayan bazı başka anlam boyutları vardır. Bu durum *istisrâh*'ın terim anlamı başlığında ele alınmıştır.

1.2. Terim Anlamı

Modern dönemde Endülüslü Arap edebiyatı üzerine çalışan bazı araştırmacılar, *istisrâh* kelimesi yerine *istincâd* ve *isti'âne* gibi başka kelimeler kullanmaktadır¹². Buna rağmen biz araştırmamızda *istisrâh* kelimesini tercih ederek bunun dışındaki *istincâd*, *istikvâ'* ve *isti'âne* gibi kelimeleri kullanmaktan kaçındık. Bunun ana nedeni, *sarha* kelimesinin barındırdığı ve anlam bakımından bu kelimeyle müşterek anlamlı diğer kelimelerde mevcut olmayan luğavî delaletlerdir. Bu delaletler bahsi geçen edebî türü daha kapsamlı bir şekilde temsil ederek ıstılahlaşmaya götürmüştür. Sözü geçen delaletlerden birkaçı şunlardır:

Öncelikle *istisrâh* kelimesinin manasında feryat eden kimseden meydana gelen büyük bir elem vardır. Çünkü bir kişi ancak acısına tahammül edemeyeceği bir noktaya ulaştığında feryat edip haykırır.

İstincâd ve *isti'âne* kelimelerinde ise *istisrâh* kelimesindeki bu şiddetli elem ortaya çıkmaz. Nitekim yardım isteyen kişinin (*muste'în* ve *müstencid*) bir parça gücü vardır. Ancak bu güç, muhtaç olduğu şeyi gerçekleştirmesine yetmemiştir. Bu demektir ki kendisinde bir parça güç eksiktir ve o bu gücü başka birisinden almak ister ki muhtaç olduğu bu güç tamamlansın. Bu çerçevede Kuran'da zikredilen "...yalnız senden yardım isteriz (*neste'în*)."¹³ Ayetinin tefsirinde İbn 'Âşûr şöyle ifade etmektedir: "*İsti'âne* lafzı ise yardım talep edenin bir işi yapmak üzere gayret ve çaba sarf ettiğini ancak tek başına elde edemediği bu talebin kolaylaştırılması noktasında yardım talep ettiğini ifade etmektedir."¹⁴

Ayrıca, *istisrâh*'takinin aksine *istincâd* durumunda *necde* (yardım talep etmek) zorunlu olmakla birlikte, bunun bir süre ertelenmesi olasıdır. Feryat etmek (*surâh*) kelimesinin manasında da açıkça gözükmektedir ki bu haldeki kişi büsbütün güçten mahrum olduğu bir sınıra gelmiş ve dayanması için esas olan tüm gücü bittiğinden dolayı şiddetle feryat eder hale gelmiştir. Bu da yardım talep eden kişinin (*müstesrih*), yardımda hızlı olunmasını

¹² Abdulazîz Atîk, *Târîhu'l-edebl-'Arabî fi'l-Endelus* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1976), 412.

¹³ Fatiha 1/5.

¹⁴ Muhammed et-Tâhir, İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'-Neşr, 1984), 1/184.

istemekte olduğunu göstermektedir ve durumun geciktirilmesini kabul etmemektedir. İşte bu mana, diğer kelimelere nisbeten daha çok *istisrâh* kelimesinde mevcuttur.

İkinci olarak *müstesrih* (yardım talep eden kimse), yakından olduğu gibi uzaktan da duyulur. Çünkü *istesraha* fiilinin kökü *saraha* olup bu kökten meydana gelen *sarha* korkunç bir durum veya musibet esnasındaki şiddetli çığılığı ifade etmektedir.¹⁵ Buna bağlı olarak bir felaketi ifade eden bu türden bir edebiyatı açıklamak için *istisrâh* kelimesini kullanmak daha doğru olur. Zira *istisrâh* (feryat ederek yardım talebinde bulunmak), Endülüs'ten dünyadaki çeşitli İslam topraklarına hitaben yapılan acil bir yardım çağrısıydı ve Endülüslü Müslümanlar bir destek umuduyla yakın ve uzak olmak üzere tüm İslam alemine serzenişlerini duyurmak istiyorlardı.

Başlangıçta yukarıda ele aldığımız *istincâd* ve *istiğâse* kelimelerinin manalarının birbirinden ayırmanın güç olduğunu açıklamıştık. Üstelik bazı edebiyatçı ve araştırmacılar tarafından değineceğimiz *istisrâh* edebiyatının tarifinde bu kelimelerden bazıları kullanılmıştı. Bütün bunlara karşın Endülüs halkının katlanmak zorunda kaldığı büyük işkencenin ve ızdırabın *istisrâh* lafzında daha güçlü bir şekilde ifadesini bulmakta olduğunu görmekteyiz. Bu derin ifade, dönemin nazım ve nesir türünden edebî metinleri incelendiğinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Araştırmamızın konusunu oluşturan bu edebiyat türüne, *Edebu'l-İstisrâh*'ın yanı sıra *Edebu'l-İstincâd*, *Edebu'l-İstinfâr*, *Edebu Talebi'l-Meded* (veya *Edebu Talebi'l-'Avn*) gibi muhtelif adlar verilmiştir. Biz ise burada *İstisrâh* (*Edebu'l-İstisrâh*) adlandırmasını kullandık. Bununla 'yazarının, yardıma etmeye muktedir olanlardan yardım talep etmek üzere, cihadı ve mustazafların yardımına koşmayı teşvik etmek gayesiyle kaleme aldığı edebi türü' kastetmekteyiz. Bilhassa Endülüs şehirlerinin Franklar tarafından düşürülmesinin ve Müslümanların bu kişilerden gördükleri işkencelerin peşi sıra bir yardım talebini dile getirmek Endülüs'te bu edebi türün yazılmasındaki esas amaç idi. Medih, mersiye, hiciv ve vasıf gibi diğer edebi amaçlarla karışmış olan bu esas amaç, önemli bir noktada bunlardan ayrılmaktadır. İnsanların üzerindeki ölü toprağı kaldırıp onları uyandırmak ve yazarın istediği yönde bir etki oluşturmak bu edebi türde hedeflenen asıl şeydir. Böylece yazar muhataplarına onlarda yardım edecek bir güç olduğunu düşünerek yardım çağrısında bulunur.

Burada zikretmek gerekir ki *İstisrâh* edebiyatı ve cihada teşviğin büyük bir çoğunlukla birbirleriyle iç içe geçmiş olduğunu görmekteyiz. Bu edebiyat türüne ait mensur ya da manzum eserlerin en küçük bir parçasında bile yardım isteyen kişinin, yardım çağrısını yönelttiği kimseleri cihada ve çaresiz müslümanları koruyup kollamaya davet etmediğini görmek hemen hemen imkansızdır.

Endülüs'te *İstisrâh* türü yalnızca şiir ve nesirle sınırlı kalmayıp bu ikisinin karışımı haline gelmiştir. Bu edebi tür her ne kadar şiirle şöhret bulmuş olsa bile nesir sahasında da

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/33.

çok sayıda istirahat türü eserler yazılmıştır. Bu çerçevede el-Makkarî (1041/1632) *Nefhu't-Tıbb'ında* Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb'e (776/1374-75) nisbet edilen on bir *istisrâh* risalesinden bahsetmektedir.¹⁶

2. Endülüs'te İstisrâh Türünün Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Bağlamı

Edebî türlerin ve olguların kendini belli ederek belirginleşmesinin ardında bir dizi kültürel, tarihi ve sosyolojik olaylar silsilesi yatar. Endülüs Arap Edebiyatında istirahat türünün varlık göstermesi de Endülüs'ün yıkılış emareleri göstermesinden itibaren yaklaşık dört asırlık yıkılış serüveninde yaşanan acı olayların edebi alana yansımalarının bir neticesidir. Bu noktadan hareketle *istisrah* olgusunun ortaya çıkış sürecinde yaşanan olayları, zamansal ve mekânsal çerçevesini vererek bu bölümde ele almaya çalıştık.

2.1. İstisrâh Türünün Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Olaylar

İstisrâh türü, Endülüs edebiyatında edebi bir tür olarak bilhassa savaş dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Endülüs'te düşmekte olan şehirlerin şair ve edipleri tarafından Müslümanların yönetimindeki emirliklere, Batı İslam alemine, Mısır'daki Memlük Devleti'ne ve Osmanlı Devleti'ne hitaben yazılan siyasi ve askeri (savaşa dair) mektuplar bu edebi türün bazı örneklerindedir.

İstisrâh türünün ortaya çıkma nedeni, Endülüs'te meydana gelen ve Endülüs'ün küçük devletlere ayrılmasından sonra şiddetini arttıran acı verici tarihi hadiselerdir. Mulûku't-tavâif dönemi başlangıcında bu dönem edebiyatçıları bölgedeki Müslümanların karşı karşıya kaldıkları soykırım girişimlerini betimlemişlerdir. Çünkü Müslümanların namusları kirletilmiş ve kanları helal görülmüştü. Endülüslülere, çaresizliğin ve öldürülmenin birçok farklı şekline maruz kalmışlardı. Onların kalemlerinden hüznün ve acıyı döken, imdat ve yardım talebinde bulunmaya sevk eden bu durum, şair ve edebiyatçıların bu olayları betimlemesine sebep olmuştur. Böylece edebiyatçı ve şairler kendi halklarından önce muktedir haldeki Müslüman devlet adamlarını ve komutanları yardıma çağırarak çabalarını canlandırmış, yalvarıp yakarmışlardır. Yardım feryatları Mağrib bölgesini ve diğer İslam ülkelerini kapsayacak şekilde genişlemiştir.¹⁷

İstisrâh türünde yazılan ilk eserin veya ilk eser veren edibin tespit edilmesi kolay değildir. Ayrıca, *istisrâh* türünün ortaya çıktığı ilk tarihi hadiseyi belirlemek de oldukça zordur.. Endülüs'teki tarihi hadiseler tarih kitaplarında kayda geçirilmiş olsa bile bu eserlerin kaybolması veya derlenmemesi nedeniyle bu olaylarla ilgili nesir olsun şiir olsun yazana ulaşmak neredeyse imkansızdır. Diğer taraftan, Endülüs Arap edebiyatındaki bazı şiir ve nesir türü eserlere ulaşarak yazarlarının sözü geçen tarihi hadiseleri ölümsüzleştirdiğini görmek mümkündür. Bu eserlerde yapraklar eksik olsa da şekilleri ve

¹⁶ Şihâbüddîn, Makkarî, *Nefhu't-tıbb min gusni'l-Endelus er-ratîb* (Beirut: Daru Sâdir, 1997), 2/93.

¹⁷ Muhammed, Rıdvân ed-Dâye, *Ebu'l-Bekâ er-Rundî Şâ'iru Risâi'l-Endelus* (Riyad: Âlemu'l-Kutub, 1986), 161.

yöntemleri, yazarlarının kasidelerini İslam beldelerine yardım çağrısıyla bitireceğini göstermektedir ki bundan dolayı Endülüs'te *istisrah* türünün o olayların başlangıcı ile ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Endülüs devletinin güçten düşmesinin ve bölünmesinin arkasındaki sebep, krizin ilk önce kendi halkının arasındaki anlaşmazlıklarla içten başlamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun peşi sıra düşman saldırılarına karşı kendini müdafaa edemez hale gelmiştir. Bazı kaynaklarda *istisrah* şiirinin Mulûku't-tavâif döneminden önce Endülüslü edebiyatçıları arasında başladığını ifade edilmektedir. Öyleki buna kanıt olarak sunulan kasidede, kaynaklarda zikredilen beyitler *istisrah* türü olarak meşhur olmuş kasidelerin beyitleriyle benzerlik arz etse de herhangi bir hükümdar veya emire imdat ve yardım çağrısında bulunulduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Sözü geçen beyitler 'Abdullâh el-Mevrûrî'nin¹⁸ şiirinden olup Normandiyalıların h.230/m.844 senesinde İşbîliye'nin (Sevilla) deniz kıyılarına saldırmalarını, o bölgeye girişlerini ve İşbîliye'nin batısında yer alan Talyâta'ya ordularını konuşlandırmalarından, 'Abdurrahmân el-Evsat'ın onları h. 25 Safer 230/ m. 11 Kasım 844 tarihinde hezimete uğratmasına¹⁹ kadar anlatılmaktadır²⁰.

Endülüs İslam Devleti'nin içinde ve sınırında olan ve bir an olsun durmayan küçük çatışmalar bir tarafa tarih, Endülüs şehirlerindeki kederli ve üzücü ilk tarihi hadisenin Berbuşter (Barbastro) şehrinde, h. 456/m. 1046'da gerçekleşen hadise olduğunu kaydetmiştir. Kayıtlara göre Berbuşter (Barbastro) şehri Frankların eline geçen ilk şehirdir. Sözü geçen olay, Endülüs Devleti'nin küçük devletçiklere ayrılması ve Mulûku't-tavâif devrinin başlamasından sonra gerçekleşmiştir.

Günümüzde Berbuşter İspanya'daki Barbastro şehridir. Barcelona'ya 225 km uzaklıkta olan ve ülkenin kuzeyinde yer alan şehir, idari olarak Somontano Vilayeti'ne tabidir. Endülüs İslam Devleti'nde ise Berbetâniye'de bölgesinde bulunan bir şehirdir. Beklenmedik bir vakitte Ğâlîş ahalisinin ve Rûzmânların²¹ saldırısına uğradı. Ordunun başında Albîş adında bir komutan bulunuyordu ve askerlerinin içerisinde takriben 4000 süvari vardı. Kırk gün süren şehri kuşatmasından sonra içeriye girebildiler. Hicri 456 senesinde gerçekleşen bu hadisede şehirdeki sayısız Müslüman kadın ve çocuk hakarete maruz kalarak kılıçtan geçirildi ve erkeklerin geneli öldürüldü. Kaynaklarda, Kostantiniye hükümdarına hediye etmek üzere Müslüman genç kızlardan ve kadınlardan oluşan beş bin cariye seçtikleri ve hayal bile edilemeyecek miktardaki mal ve eşyaları gasp ettiklerinden bahsedilmektedir.

¹⁸ Muhammed b. Abdullâh el-Mevrûrî: Sebte'nin (Ceuta) ileri gelen alimlerindendir. Yaklaşık olarak h.500 yılında vefat etmiştir. Hayatı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Fazl 'İyâd b. Mûsâ, b. 'İyâd, *el-Ġunye* (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1982), 90.

¹⁹ Olayın ayrıntıları için bkz. Muhammed 'Abdullâh 'Adnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus* (Kahire: Matba'atu'l-Hancî, 1997), 1/263.

²⁰ Ahmed b. 'Omar b. Enes, 'Uzrî, *Nusûs 'ani'l-Endelus* (Madrid: Matba'atu Ma'hedi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1965), 98.

²¹ Ğâlîş: Fransa; Rûzmânlar: Normanlar. Detaylı bilgi için bk. Ebû 'Abdillâh b. el-Mun'im, el-Himyârî, *Sıfatu Cezîrati'l-Endelus* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988), 1/39.

Sonrasında bu bölgeyi kendi mülkleri ilan ederek aile ve çocukları ile Berbuşter'e yerleşmişlerdir²².

Bu savaşa dair İbnu'l-'Assâl²³ şöyle demiştir:

لَمْ تُحِطْ لَكِنْ شَأْنَهَا الإِصْمَاءُ	وَلَقَدْ رَمَانَا الْمَشْرُكُونَ بِأَسْنُهُمْ
لَمْ يَبْقَ لَآ جَبَلٌ وَلَا بَطْحَاءُ	هَتَكُوا بِخَيْلِهِمْ قُصُورَ حَرِيمِهَا
فِي كُلِّ يَوْمٍ غَارَةٌ شَعْبَاءُ	جَاسُوا خِلَالَ دِيَارِهِمْ فَلَهُمْ بِهَا
فَحَمَانًا فِي حَرْبِهِمْ جَبْنَاءُ	بَاتَتْ قُلُوبُ الْمُسْلِمِينَ بِرُغْبِهِمْ

Müşrikler saldırdılar bize hedefi şaşmayan, öldürücülikle ünlenmiş oklarla

Çığnediler haremın saraylarını atlarıyla, geriye ne dağ bıraktılar ne ova.

Müslümanların diyarlarına sızdılar boydan boya, her gün saldırdılar onlara acımasızca. Müslümanların kalpleri geceledi düşmanın korkusuyla, çünkü hükümdarlarımız korkak çıktı düşmanla savaşta.

Şairin kasidesinde katletme, korkutma, namus değerinin ihlal edilmesi ve esirler ile tutsakların alıp götürülmesi gibi Berbuşter'in Müslüman topluluğunun başına gelen olaylar anlatılmaktadır. Müslümanların ve özellikle de komutanlarının düştükleri bu korkaklık ve yüreksizlik (hastalığı) sebebiyle bunların yaşandığı ifade edilmektedir.

Sarakusta (Zaragoza)²⁴ meliki Ahmed b. Suleymân b. Hûd²⁵ ordusunu toplayarak şehrin yaşadığı bu felaketin uzaması ve burada meydana gelen hadiselerin duyulması üzerine 457/1075 yılında Berbuşter'i yeniden fethetti. Kadınları ve çocukları esir aldı ancak savaşa bizzat katılan kadınları öldürdü. Sarakusta'ya seçilmiş olarak yaklaşık 5000 esir, 1000 kadar asker ve 1000 yaya ile yüklü miktarda askeri malzeme ve silah ile mal ve pahalı kıyafetler getirmişti. Bu yüzden Muktedir Billâh şeklinde isimlendirilmiştir. Hristiyanların Berbuşter şehrindeki hakimiyetleri dokuz ay kadar devam etmişti.²⁶

Berbuşter felaketinin ve burada gerçekleşen tarihi katliamdan sonra bölgenin yeniden fethedilmesiyle her şey eski dinginliğine dönmüş iken Endülüs şehirlerinde çok daha büyük bir felaket silsilesi hasıl oldu: Kastilyalılar karşısında bir daha geri alınamamak üzere

²² Yâkût, Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 380.

²³ 'Abdullâh b. Ferac b. Ğazlûn el-Yahsubî. İbnu'l-'Assâl b. Beşkûl olarak meşhurdur. Kaynaklarda H. 487 yılında vefat ettiği zikredilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım, b. Beşkûl, *es-Sılatu fi târihi 'eimmeti'l-Endelus* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2010), 344.

²⁴ İspanya'nın kuzey doğusunda yer alan Sarakusta (günümüzdeki adıyla Zaragoza) meşhur Endülüs şehirlerindedir. Barcelona'ya 300 km uzaklıkta bulunur.

²⁵ Ahmed b. Suleymân b. Muhammed b. Hûd, lakabı Muktedir Billâh'tır. Endülüs'te Mulûku't-Tavâif dönemi hükümdarlarından olup Âli Hûd'un ikinci hükümdarıdır. Sarakusta'nın yönetimi babasının vefatından akabinde kendisine geçmiştir (h.438).

²⁶ Ebû 'Abdillâh b. el-Mun'im, el-Himyerî, *Sıfatu Cezârati'l-Endelus* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988), 1/41.

Tuleytula'nın (Toledo) düşüşü (487/1085); bu faciadan sonra şehir ve emirliklerin birbiri ardına kaybedilmesi ve nihayet son şehir olan Gırnata'nın (Granada) düşüşü (898/1492) bu yönde meydana gelen felaketlerdendi.²⁷

Bazı *istisrâh* şiirlerinin Berbuşter faciasından önce, hicri III. asırda Normandiyalıların Endülüs'e saldırılmalarının hemen akabinde kayıtlara geçtiği görülmektedir. Biz bu şiirlerden yalnızca tamamlanmamış bir kasideye ulaşabildik. Söz konusu kasidede 'Abdullâh b. Muhammed el-Mevrûrî, 'Abdurrahmân b. el-Hakem²⁸ devrinde Normandiyalıların İşbîliye üzerine yaptıkları saldırıdan bahsetmektedir. Sözü geçen saldırıda İşbîliye'ye deniz tarafından, Talyâta (Tablada)²⁹ diye zikredilen bölgeden girmişlerdi.³⁰

'Abdurrahmân el-Mevrûdî bu hadiseyi şu şekilde betimlemektedir:

فَقَدَّ عَظْمَ الْخَطْبِ الْخُطُوبُ الْعَطَائِمُ	لِتَبِكَ لِتَقْتَلَاهَا الْعِيُونَ السَّوَاجِمُ
رَجَالٌ تَوَّأُوا فِي الْحَرْبِ صَيْدُ أَكَارِمُ	أَلَا إِنَّ فَيْضَ الدَّمْعِ هَاجَ هُمُولُهُ
الَّذِي دُهِنَ بِهِ وَاللَّهُ حَنَّانٌ رَاحِمُ	إِلَى اللَّهِ أَشْكُو لَا إِلَى غَيْرِهِ
مَجْبُوسِيَّةِ الْأَنْسَابِ مُعْزٌ أَشَائِمُ	أَلَمَتِ بِأَبْنَاءِ الْجَزِيرَةِ أُمَّةٌ

Gözler, bu şehrin katledilenlerine sicim gibi yaş akıtsın, yürek bu büyük musibete nasıl dayansın!

Elbette gözlerden yaş durmaksızın süzülür de, savaşta soylu avcılar gibi olan adamlarına üzüdür.

Başkasına değil yalnızca Allah'a şikâyet ederim başımıza geleni; Zira Allah şefkatli ve merhametli.

Pervasız meşum Mecusi soylu bir millet, adanın halkına çekirdi eziyet.

Bu beyitler İşbîliye'de bulunan *el-Cezîratu'l-Hadrâ*'nın başına gelenlerin tasviri ile ilgilidir. Bu adanın halkı düşmanlar tarafından evsiz barkız bırakılıp sonra da öldürülürler. Ridvân ed-Dâyeye³¹ göre beyitlerin geri kalanı, şairin el-Hakem el-Evsat'tan Yeşil Ada'nın geri alınması konusunda yardım talebinde bulunacağını göstermektedir. el-Hakem'in ordusundan komutanları ve askerleri bölgeye sevk etmesi ve Frankları yenilgiye uğratıp İşbîliye'yi düşmanın elinden geri almalarını buna kanıt olarak göstermektedir. Öyleki biz ulaştığımız kaynaklarda, yardım çağrısına delalet eden bir kısmı da, mücahidlere yazılmış olan mersiyesinin haricinde bu kasidenin eksik kalan kısmını da bulamadık.

²⁷ Şihâbuddîn, Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus er-ratîb* (Beirut: Daru Sâdir, 1997), 1/150.

²⁸ Endülüs'teki Emevi sultanlarının dördüncüsü olan 'Abdurrahmân b. el-Hakem b. Hişâm b. 'Abdurrahmân el-Umevî (176-238/792-852), Tuleytula'da (Toledo) doğmuş olup, babasının vefatı ile (hicri 206) Kurtuba'nın yöneticisi olmuştur.

²⁹ İşbîliye'ye 3 km mesafede olan Talyâta (Tablada) İşbîliye'yi (Sevilla) Akdeniz'e bağlayan Guadalquivir (el-Vâdi'l-Kebîr) nehrinin kıyısında yer alır. Günümüzde bu bölge Uluslararası Sevilla Havaalanı olarak kullanılmaktadır.

³⁰ Provençal. Levi, *Historie de L'es pagne Musulmane* (Leiden: Tome premier, 1950), 129.

³¹ Dâye, *Ebu'l-Bekâ er-Rundî*, 162.

Bu sebeple Endülüs'ün başına gelmiş ilk feceat olarak kabul edilen Berbuşter olayının, Endülüslü edebiyatçıların duygularını tetiklediğini ve o tarihi hadiseleri betimlemek üzere yazılar yazdıkları, bu şiiirden ve nesirden bu tür eserlerin gelişmesiyle yardım çılgınlıklarını ve imdat talebini duyurmak gibi bir gayenin edebiyata dahil olduğu görüşünü tercih ediyoruz. Yaşanan üzücü tarihi hadiseler Endülüs'ün düşüşüne kadar devam etmiştir. Endülüslülerin imdat çağrıları yalnızca şiir alanıyla da sınırlı kalmamıştır. Aksine Endülüslü edebiyatçıları sözü geçen hadiseleri betimlemek, müslümanların yardımına koşmaları için hükümdarlar, sultanlar ve emirlerden yardım talep etmek üzere mensur metinler de kaleme almışlardır. Bunlardan bir tanesi İbnu'l-Mirhay'ın³², Endülüs'ü muhafaza etmekte Murabitların emirine yardım etmemesi nedeniyle Sarakusta emiri el-Muste'in Billâh'a³³ hitaben yazdığı metindir. Eserde emire şöyle hitap etmektedir: *"Sen Allah'tan korkmadığın halde nasıl olur da böyle rahatça insanları Allah'a karşı uyarıp korkutursun? Allah'ı hatırlatmana rağmen kendin O'nu zikretmekten geri durursun. Haberin yok mudur ki Hristiyanlar müslümanların bölgelerini istila etmiştir. O bölgeler (de yaşayan insanlar) ki senin bir görüşüne tabi olmuş, vatanıyla iç içe geçmiş idi. Peki senin onlarla savaşmaya gücün var mıydı? Ya onlarla vuruşmaya veyahut katledilmişlerden, şehit edilmişlerden ve işkence gören esirlerden yardıma çağırınların imdadına yetişmeye gücün var mıydı?"*³⁴

İstisrâh edebiyatının nesir örneklerinden bir başkası da İslam hukukçusu el-Hevzenî'nin (392-460/1002-1068)³⁵ cihada teşvik etmek niyetiyle küçük bir kağıda yazdığı ve el-Mu'tazid'a³⁶ hitap ettiği mektuptur. Bu mektup da hicri 456 yılında Rumların Berbuşter'de zafer elde etmelerinin üzerine yazılmıştı. Mektubun bir bölümü şu şekildedir: *"Bu mektubuma gelince görülmesiyle küçük çocukların saçlarını beyazlatan ve yine gelip geçmesiyle tertemiz yer yüzünü toz toprağa bulayan bir halden bahsetmektedir. Başlamasıyla atalardan miras kalanı da kendilerine ait olanı da yıkar geçer ve baba ile oğula ulaşır yıkımı. Kadınları dul, çocukları yetim kor. Oysa kadının olmadığı yerde dul olmaz, çocuklar esaret altındayken yetimdir. Dahası bu hal hepsini kuşatır da hiçbirini ayırt etmez. Adım adım hepsini bir araya toplar da geri adım atmaz. İşte o hal öyle kafa tuttu ve korku saldı ki iman ipinin süzülüp inmesinden korkuldu ve öyle bir yücelik tasladı ki din kuşunun kanatlarını uçmak için bir daha açamayacağı beklenir oldu."*³⁷

³² Muhammed b. 'Abdilmelik, İbnu'l-Mirhay olarak meşhurdur. Hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasen 'Alî, İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî mehâsini Ehli'l-Cezîra* (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1981), 2/533.

³³ Ahmed b. Yûsuf (h. 478-503). Lakabı el-Muste'in el-Eşğar'dır. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Hasen 'Alî b. Mûsâ, *el-Muğribu fî Hilîl'l-Mağrib* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955), 437.

³⁴ İbn Bessâm, *ez-Zehîra*, 2/546.

³⁵ Benî 'Abbâd Devleti öncesinde İşbiliye'nin emiri olan Ebû Hafs Ömer b. el-Hasen el-Hevzenî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Zîrîkî, *el-A'lâm*, 5/44.

³⁶ 'Abbâd b. Muhammed b. İsmâîl, Mulûku't-Tavâif döneminde İşbiliye'nin yöneticisidir. Hayatı için bk. Merâkeşî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, 151.

³⁷ İbn Bessâm, *Zehîra*, 3/84.

Bu bölümde yazar Berbuşter halkının başına gelen durumu betimlemektedir. Yardım isteğinin ve imdat çağrısının şiddetini aktarmak üzere kıyamet günü betimlemelerini kullanmıştır. Özellikle de düşmanın tehdit ettiği şeyin din olduğu bu gibi bir hadisede bu yöntem abartılı kaçmamaktadır.

Kısaca şunları söylememiz mümkündür: Berbuşter olayı büyük değişimlere sebep olan olayların ilkiydi. Ardından Endülüs'te bu edebi türün ortaya çıkmasına neden olan facialar peşi sıra devam etti. Berbuşter hadisesi öncesinde de müslümanların neredeyse Endülüs'ün fethinden düşüşüne kadar devam eden İspanya krallarıyla karşı karşıya geldikleri savaşlar yaşanmıştı. Bununla birlikte Berbuşter hadisesi, Endülüs ahalisinin yaşadığı uzun bir refah ve medeniyet (kalkınma) döneminden sonra ve özellikle Endülüs'ü çevreleyen İspanyol kralları haricinde yeni bir düşman eliyle gerçekleşmiş olması açısından hem tür hem de boyut olarak sözü geçen savaşların en büyüğü ve en dehşet vericisi olmuştu. Bu düşman Fransa'nın doğusunda ikamet eden Normandiyalılardı. Bunların Berbuşter sakinlerine uyguladıkları felaket korkunç seviyedeydi. Tarih kitaplarının yazdığı ancak akılların kabul edemeyeceği ölçüde bir öldürülen ve esir alınan rakamı mevcuttu. Buna istinaden edebiyatçılar ve şairler, Endülüs ahalisinden, Kuzey Afrika Devletleri'nden Mulûku't-tavâif'ten Müslümanları yardıma çağırmak üzere görevlerini yerine getirmişler ve dikkatlerini canlandırmak, müslümanın müslüman kardeşine yardım etme vazifesine teşvik etmek niyetiyle şiirler ve mensur mektuplar yazmışlardır. Bu eserlerden bir bölümü dini karakterli, diğer bir bölümü siyasi ve bazıları da sosyal içerikliydi. Bu edebiyat faaliyeti, Endülüs'teki sözü geçen olaylar süresince devam etmiştir.³⁸

2.2. İstisrâh Türünün Zamansal Çerçevesi

İstisrâh şiirinin Endülüs'te peşi sıra yaşanan acı verici olaylar sebebiyle ve Berbuşter hadisesiyle meydana geldiği sonucuna vardıldıktan sonra görüyoruz ki *istisrâh* şiiri bu olaylar esnasında devam etmiştir. Tarihi veriler bu türün bizlere, son Endülüs beldesi düşünceye kadar devam ettiğini bildirmektedir.

Bu olayların en mühimi, 'Abdumelik b. el-Mansûr el-Âmirî'nin³⁹ ahirete irtihali (399/1009) ve yerine kardeşi 'Abdurrahmân Şencûl'ün⁴⁰ geçmesinin ardından gelen Mulûku't-tavâif devrinde başlamıştı. Şencûl hükümette umursamaz, içki içmeyi ve Allah'a karşı itaatsizliği alenen yapan bir kimse idi. Toplum bu durumdan rahatsız oldu ve onu tahtan indirdiler. Bunun üzerine bazıları Benî Umeyye'nin etrafında toplandı. Her bir topluluk kendi mensuplarıyla ve başkanları ile birlikte bir araya geldi. Böylelikle Endülüs beldelerinde kaos ve düzensizlik yayıldı. Aynı yıl Şencûl Benî Umeyye tarafından öldürüldü.

³⁸ Şihâbuddîn, Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus er-ratîb* (Beyrut: Daru Sâdir, 1997), 4/376.

³⁹ Babası tarafından haciplik görevine gelme sözü verilmiş olan İbnu'l-Hâcib b. el-Hâcib el-Mansûr b. Ebî Âmir, 392/ 1009 yılında görevi devralmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn İzârî, *el-Merâkeşî, el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 3/3.

⁴⁰ 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Âmir Şencûl (Sanchuelo), Kardeşi 'Abdumelik'in ardından haciplik görevine gelmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 3/70.

Ardından Araplar, Amâzîgler ve diğer gruplar arasında hakimiyet yarışından kaynaklanan ayrılıklar peyda olmaya başladı. Öyle ki bazıları Rumlarla anlaşarak Müslüman kardeşleri aleyhinde hareket ettiler. Bu çekişmeler 422/ 1031 yılında Kurtuba'da Emevi hilafeti geçersiz hâle gelinceye kadar sürdü. Her bir aile hüküm sürdüğü bölgeye çekildi ve diğerlerinden bağımsız bir emirlik kurdu⁴¹. Endülüs'te kurulan bu birbirinden bağımsız emirliklerin sayısı yirmiye kadar çıktı.

Endülüs İslam Devleti'nin kendi içerisinde birliği kaybederek yaşadığı bu iç zafiyet nedeniyle hezimetler ve felaketler peşi sıra gelmeye devam etti. Bu hezimet ve felaketler de Endülüslü edebiyatçıların yazılarındaki o yakarışı, acıyı ve hüsrânı ortaya çıkaran sebep oldular. Burada, Endülüs İslam Tarihi'nde bilinen bu mühim hadiselerle, Berbuşter olayından başlayıp Endülüs'ün düşüşüne kadar kronolojik olarak yer verdik. Endülüs Tarihi'nin son asırları acı verici olaylarla dolu olsa da makale sınırları içinde biz en mühimlerini, özellikle büyük beldelerin düşüşlerini ele aldık. Çünkü bunların düşmesi, edebiyatçıların ve şairlerin yazılarında ölümsüzleşen derin bir hüznün ve felaket hissiyatına neden olmuştur. Endülüs'ün düşüş dönemindeki bu belli başlı olaylar şunlardır:

- Berbuşter (Barbastro)'in Düşüşü, 456/1064.
- Tuleytula (Toledo)'nın Düşüşü, 478/1085.
- Belensiye (Valencia)'nin Düşüşü, 488/1095.
- Ma'raketu'l-'Ukâb (Las Navas de Tolosa)'ın Düşüşü, 609/1212.
- Gırnata (Granada)'nın Düşüşü, 897/1492.

Kurtuba'nın düşüşünü Endülüs'ün başkenti olmasına rağmen, Emevi Devleti'nin ve Benî 'Âmir Devleti'nin yıkılışlarıyla beraber diğer Endülüs beldeleri arasında merkezi konumunu yitirmiş olması nedeniyle ele almadık. Çünkü. Ayrıca Hristiyanlar tarafından hezimete uğratılması ve düşüşü de diğer emirliklere nazaran daha kolaydı⁴².

Berbuşter'in İbn Hûd'un bölgeye gerçekleştirdiği cihat hareketinden sonra yeniden fethedilmesinin ardından, Endülüs'ün sırtını yere getirecek daha kötü bir facia gerçekleşti. Berbuşter olayından yirmi yıl kadar sonra gerçekleşen facia, Endülüs'ün büyük emirliklerinden birinin, Tuleytula beldesinin, günümüze kadar geri alınmamak üzere kaybedilmesi idi.

⁴¹ Bkz. Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, 1/437

⁴² Kurtuba'nın düşüş hikayesi için bk. 'Adnân, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*, 4/410.

2.2.1. Tuleytula⁴³ (Toledo) Faciası (478/1085)

Tuleytula, Murabıtlar Devleti'nin Endülüs'e girmesine rağmen geri kazanılamamış olan ilk büyük Endülüs şehridir⁴⁴. Diğer Endülüs şehirlerindeki gibi Mulûku't-tavâif arasında meydana gelen ihtilaf ve anlaşmazlıklar düşüşündeki en büyük etkendi. Tuleytula, Endülüs Emeviler'i devrinde" Kurtuba'dan ve İşbîliye'den sonra Endülüs'ün üçüncü büyük emirliği olması hasebiyle Endülüs emirlikleri arasında yüksek bir konuma sahipti. Coğrafi olarak bölgenin merkezinde yer almasından dolayı Endülüs topraklarının ikiye ayrılmasına sebep olmuştu.

Tuleytula faciası acı çığlıklarının aşikare olmasına, yardım eli isteklerine ve durumdan habersiz Müslüman yöneticileri ve halkları yardıma çağırmaya sebep oldu. Bu çağrılarda Tuleytula'daki İslam ümmetini kurtarmaya davet ederek diğer Müslümanlara Allah rızası için sesleniyorlardı. İbnu'l-'Assâl'in Müslümanları ya bölgeyi müdafaa etmeye ya da hak etmedikleri Endülüs topraklarını terk etmeye çağırıldığı şu beyitler bu duruma iyi bir misaldir:

يَا أَهْلَ أُنْدَلُسِ خُتُّوا مَطِيكُمُ	فَمَا الْمَقَامُ بِهَا إِلَّا مِنَ الْغَلَطِ
النَّوْبُ يُسْئَلُ مِنْ أَطْرَافِهِ وَأَرَى	تَوْبَ الْجَزِيرَةِ مُتَسَوِّلاً مِنَ الْوَسْطِ
وَنَحْنُ بَيْنَ عَدُوٍّ لَا يُفَارِقُنَا	كَيْفَ الْحَيَاةُ مَعَ الْحَيَاتِ فِي سَفَطِ ⁴⁵

Endülüslüler, yükünüzü alın yolculuk için; zira hatadan başka bir şey değildir burada kalmak yaşamak için.

Elbisenin iplikleri (eskiyince) yanlardan sökülür, oysa Ada'nın elbisesi ortasından sökülüştür.

Peşimizi bırakmayan düşmanla yaşar iken biz; (tahayyül edin) bir sandığın içinde yılanlarla yaşamak nasıldır?

Beyitlerde yenilgi hissi taşıyan bir mana görülebilir. Ancak beyitler üzerine düşünenler hakiki mananın bilinçleri uyarmak ve uyanışa çağırmak olduğunu anlayacaktır. Çünkü insanın benliğini, dininden sonra etkileyebilecek tek şey yurdundan kovulmasıdır ki Tuleytula'da tecrübe edildiği gibi hem dinin hem de yurdun tehditlere maruz kalması durumu ruhlarda daha büyük bir yankıya sahip olacaktır.

Tuleytula'nın hezimetine dair ulaştığımız şiirlerin az olmasıyla birlikte el-Makkarî 72 beyitlik uzun bir kasideden bahsetmektedir. Öyleki bu kasideyi sahibine atfetmemiştir. Kaside ilerleyen bölümlerde ele alınacak olup, Tuleytula'nın başına gelen olayları ve düşüşünü zikreden yardım çağrılarını içerik açısından incelemeye tabi tutulacaktır.

⁴³ Günümüzde Toledo olarak isimlendirilen ve İspanya'nın güneybatısında yer alan Tuleytula, Endülüs'ün merkezinde bir emirlikti. Detaylı bilgi için bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus er-ratîb*, 1/161.

⁴⁴ Bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus er-ratîb*, 4/452.

⁴⁵ Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus er-ratîb*, 4/352.

2.2.2. Belensiye'nin (Valencia) Düşüşü (488/1095)

Belensiye'nin düşüşü ile Tuleytula'nın düşüşün birbirinden farklı kabul edilmektedir. Zira Belensiye 488/1095 senesinde Hristiyanlar karşısında ilk düşüşünden iki yıl sonra geri alınabilmişti. Hristiyanların İbn Cehhâf⁴⁶'ı zamanındaki sarayının önünde canlı canlı yakması ile birlikte şehrin ilk kez kaybedilmesi öncesinde Belensiye sıkı bir kuşatmayla karşı karşıya kalmıştı. Hristiyan ordusu, Belensiye düşünceye dek etrafındaki köyleri yakıp yakarak Rodrigo Diaz de Vivar El Cid Campeador⁴⁷ komutası ile şehre girdiler. Rodrigo Diaz burayı hükümetinin merkezi haline getirdi. Bununla birlikte İbn Cehhâf ve ailesinin yakalanıp yakılarak idam edilmelerini emretti. Ayrıca Belensiye'nin önde gelen isimlerinden bir topluluğun yakılarak öldürülmesi emrini verdi.

Bu ilk düşüşle Belensiye'de Tuleytula'daki gibi bir elem meydana gelmişti. Bu süreç, Murabitlar'ın Endülüs'e girmesi ve Belensiye'yi, büyük bir savaşın akabinde 495/1102 geri almalarına kadar devam etmişti. Ancak Frankların Murabit ordusuyla başa çıkamayacaklarını anlamaları üzerine beldeyi yakmaları nedeniyle beldenin her tarafı yıkımdan nasibini almış haldeydi.

Endülüslü Müslümanlar, Hristiyanların saldırıları karşısında Belensiye'nin düşüşü esnasında, önceden Tuleytula'nın düşüşünde yaşadığı gibi bir başka korkuyu da yaşamış oldu. Sabredilen bu sıkıntılar boyunca şairlerin ve edebiyatçıların yazılarından hadiselerin vasfı ve emirlerden yardım isteği damladı durdu. Hristiyanlar tarafından Belensiye ve Doğu Endülüs'te yaşatılan tahribi ve rezaleti betimliyordular. Tarihi kaynaklara göre yirmi aydan daha fazla devam eden kuşatmadan dolayı Belensiye ahalisi, kedi, fare gibi hayvanları ve ölülerin cesetlerini yemek zorunda kalmışlardı. ⁴⁸ Kuşatmanın bir türlü sona ermemesi üzerine bölgenin yöneticisi İbn Merdenîş⁴⁹, elçisi İbnu'l-Ebbâr el-Kudâ'î⁵⁰ Afrika'daki Hafsîler Devleti'nin hükümdarı olan Ebû Zekeriyâ b. Ebî Hafs'a⁵¹ göndererek ondan yardım istemişti. Meşhur kasidesi olan *Sînîyye* de bu dönemde yazılmıştı. Kasidede zikredilen beyitlerden bir kısmı şu şekildedir:

⁴⁶ Ca'fer b. 'Abdillâh Cehhâf b. Yemen, Belensiye halkından olup bölgenin Kurtuba egemenliğinden geri alınmasından sonra burada hükümdar olmuştur. Rodrigo Diaz'ın Belensiye'de korunan edilen mallar hakkında kendisine doğruyu söylemediği iddiasıyla h.488 senesinde yakılarak öldürülmüştür. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ, ed-Dabbî, *Buğyetu'l-Multemis fi Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelus* (Kahire: Dârul-Kâtibi'l-'Arabî, 1967), 257.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Sîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/147.

⁴⁸ Olayın ayrıntıları için bk. 'Adnân, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*, 2/246.

⁴⁹ Ebû 'Abdillâh b. Merdenîş Mursiyye (Murcia) ve Belensiye'de (Valencia) hükümdardı. Ayrıca bkz. Şemsuddîn, *ez-Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubela* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 2/242

⁵⁰ İbn'l-Ebbâr el-Kudâ'î (595-658/1199-1250) döneminin tanınan tarihçi ve edebiyatçıları arasındadır. Hakkında detaylı bilgi için bk. *ez-Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, 23/336.

⁵¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Hafs (598-647/1203-1249) Tunus'ta kurulan Hafsîler Devleti'nin ilk hükümdarıdır.

أَدْرُكُ بِحَيْبِكَ حَيْلَ اللَّهِ أَنْدَلَسَ
 إِنَّ السَّبِيلَ إِلَى مُنْجَاتِهَا دَرَسَا
 وَهَبْ لَهَا مِنْ عَزِيزِ النَّصْرِ مَا التَّمَسَّتْ
 لَمْ يَزَلْ مِنْكَ عِزُّ النَّصْرِ مُلْتَمَسَا

Atlarıyla, Allah'ın atlarıyla Endülüs'e yetiş! Endülüs'ün kurtuluşuna giden yol silinip gitti.

Bahşet ona istediği aziz zaferi, zira sensin zafer izzetinin kendisinden beklendiği kişi.

Bu kasidelerden bir tanesinde Ebû Zekeriyâ b. Ebî Hafs'a yardıma çağırarak şöyle seslenmiştir:

نَادَيْتُكَ أَنْدَلُسُ فَلَبَّيْ نِدَاءِهَا
 وَأَجْعَلْ طَوَاعِيَتِ الصَّلِيبِ فِدَاءِهَا
 صَرَخَتْ بِدَعْوَتِكَ الْعَلِيَّةِ فَاحْبُهَا
 مِنْ عَاطِفَاتِكَ مَا يَبْقِي حُوبَاءِهَا
 وَاشْدُدْ بِجَلْبِكَ جُرْدَ خَيْبِكَ
 أُرْرَهَا تَرُدُّدًا عَلَى أَعْقَابِهَا أُرْرَاهَا⁵²

Endülüs seni çağırmaktadır, onun çağrısına cevap ver de zalim haçlıları ona feda et.

Endülüs senden yardım istiyor ki bu tevhid çağrısının bir parçasıdır. Senin Endülüs'le bir yakınlığın vardır.

O halde bırakma onu ki yardım için başkasına tevessül etsin. Güçlü sesinle atları cihada koştur da bu belayı geri çevirip Endülüs'ten savuşturursun.

Rodrigo Diaz'ın daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde, şehrin hükümdarı İbn Cehhâfı ve ahaliden insanları diri diri yakması Belensiye ahalisi için yaşanan felaketi daha acı bir hale getirmişti. Bu felaket 636/1228 senesinde şehrin ikinci kez düşmesiyle tekerrür etmişti. Hafsîler Devleti, bölge ahalisinin yardım nidalarına icabeten yardıma koşsa da şehrin geri alınmasında muvaffak olunamamış ve şehir bugüne kadar Hristiyanların hükmü altında olmaya devam etmiştir.

2.2.3. Ma'Raketu'l-'Ukâb⁵³ (Las Navas De Tolosa) (609/1212)

Belensiye'nin kesin olarak düşüşünün ardından Endülüs'te Müslümanlar arasındaki savaşlar da, düşman saldırıları da devam etti. Belensiye olayı İspanyol krallarının Müslümanlara karşı yağma ve saldırılarını, onların mülklerine sahip olma hırslarını daha da kamçılıdı. Halbuki Murabıtlar Endülüs ahalisinin yardım nidalarına cevap olarak bölgeye gelmiş ve *ez-Zellâka* Muharebesi (Batalla de Sagrajas)⁵⁴ ve *el-Erek* Muharebesi (Batalla de Alarcos)⁵⁵ olarak zikredilen iki savaşta büyük bir zafer elde etmişlerdi. Murabıt

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed Kudâî, İbn'l-Ebbâr, *ed-Dîvân*, thk. Abdusselâm el-Herâs (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1985), 63.

⁵³ 'İkâb şeklinde de okunmuştur.

⁵⁴ Zellâka Muharebesi için bkz. Mehmet Özdemir, "Zellâka Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 16/222.

⁵⁵ Erek Muharebesi 9 Şaban 591 tarihinde Madrid'te gerçekleşmiştir.

ordusu Endülüs ordusunun desteği ile Müslümanlar cephesinde askeri bir zaferden daha çok psikolojik bir zafer kazanmıştı. Ancak bu iki zaferi Endülüs'teki müslümanlar için elem bir darbe takip etti: *el-'Ukâb* Muharebesi yenilgisi (609/1212) Endülüs tarihinde büyük bir dönüm noktası olarak yerini aldı. Muharebenin gerçekleştiği bölgeye *el-'Ukâb*, ismi verilmişti. eş-Şârât Dağları'nın (Sierra Morena) yamaçlarında yer alan bu bölge başkent Madrid'in 300 km güneyine düşmektedir. Muvahhidlerin hükümdarı Muhammed en-Nâsır b. Ya'kûb el-Mansûr⁵⁶ ile Alfonso VIII kumandasında bir muharebe gerçekleşmişti. Araştırmacılar, bu muharebeyi Müslüman güçlerindeki zayıflamaya ve Hristiyan güçlerindeki ilerlemeye sebep olması nedeniyle Hristiyan Reconquista savaşlarının zirvesi olarak adlandırmıştır.⁵⁷

Bu muharebenin ardından Endülüs'teki Müslümanların küçük devletleri inci bir kolyenin taneleri gibi dağılmış ve bu durum ruhlarda büyük bir acı ve keder bırakmıştır. Nitekim bu muharebeden sonra Muvahhidler'in Endülüs'teki hakimiyeti sona ermiş, bölge bir kez daha Mulûku't-tavâif'in hakimiyetine girmiştir. Bu da Hristiyan saldırılarının başarılı olmasına katkı sağlamış, h.627'de Batalyevs, 633'de Kurtuba, 640'da Mursiyye, 642'de İşbîliye düşmüştür. Yenilgiler birbiri ardınca gerçekleşmiş, bunlarla beraber Endülüs'te acılar ve imdat çılgınlıkları da birbirini takip etmiş ve son olarak Endülüs'teki son İslam kalesi olan Gırnata da hicri 897 yılında düşmüştür.

2.2.4. Gırnata'nın Düşüşü (897/1492)

Endülüs'te peş peşe yaşanan yenilgilerden uzun bir müddet sonra vuku bulmuş olsa da, Gırnata'nın düşüşü de bu hezimetlerin biri neticesinde meydana gelmişti. Gırnata'nın düşmesi Endülüs'te Müslümanların son medet umudunun da yok olması anlamına geliyordu. Bununla birlikte Endülüs ahalisinin, Hristiyan İspanya'nın garbında küçük bir emirlikteki Müslümanların başına gelen olaylar sebebiyle tüm İslam dünyasına imdat çılgınlıklarını duyurmaya çalıştığı en mühim tarihi hadiselerden de biriydi. Bu savaş artık tarafların karşılıklı olarak mücadele ettiği bir meydan olmaktan çıkıp tek taraflı zulme dönüşmüştü. İspanyolların ve onların destekçisi olan Kilise idaresindeki Hristiyan kralların bütünüünün hadsizlikleri ve zulümleri en üst sınıra ulaşmıştı. Nitekim bölge halkını üç seçenekten birini yapmak zorunda bırakmışlardı. Bu seçenek ya Hristiyanlaşmak ya öldürülmek veya yurtlarını terk edip gitmek idi.

Gırnata şehri İğrinâta olarak da isimlendirilmiştir. Gırnata ismi de İğrinâta ismi de Arapça kökenli isimler değildir. Madrid'e 400 km uzaklıkta olan şehir o zamanlarda Endülüs'ün yeni beldelerinden biriydi. Bölgenin büyük ve eski şehri İlbîra (Elvira) boşaltılmış ve ahali buradan Gırnata'ya geçmiş, buraya yerleşmiş ve surlarını

⁵⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed en-Nâsır b. Ya'kûb Muvahhidler'in hükümdarı olup, babası h.595 (m. 1198)'de ahirete irtihal edince Muvahhidler kendisine biat ettiler. *Zellâka* Muharebesi'nden sonra h. 610'da (m. 1213) Fas'ta vefat etmiştir.

⁵⁷ Mustafâ, eş-Şa'ke, *el-Edebu'l-Endelusî Mevzû'âtuhû ve Funûnuhû* (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1979), 506.

sağlamlaştırmıştı. Merkezini Habbûs es-Sanhâcî⁵⁸ yaptırmış, ardından oğlu Bâdîs b. Habbûs⁵⁹ onun yaptıklarını devam ettirmiştir. Bâdîs'in devrinde şehir tamamlanmış ve günümüze kadar imar edilmiş bir şekilde gelmiştir.

Gırnata'nın son hâkimi 'Abdullâh b. Belkîn b. Bâdîs b. Habbûs es-Sanhâcî'dir. Endülüs'te Mulûku't-tavâif dönemi Gırnata hükümdarlarının da sonuncusu olan 'Abdullâh b. Belkîn, buraya h.465'te, dedesi Bâdîs b. Haddûs'un vefatı üzerine hükümdar olmuş, Yûsuf b. Tâşfîn'in⁶⁰ hücumu ve h. 483'te onu mağlub etmesine kadar da hükmetmeye devam etmiştir. Bu hezimetin akabinde Yûsuf b. Tâşfîn, Bâdîs'i yanında Marakeş'e götürmüş, yanına Temîm adlı bir kardeşini de vererek onu es-Sûsu'l-Aksa'ya sürgüne yollamış ve ölümüne dek masraflarını karşılayabilecekleri bir maaş vermeye devam etmiştir.⁶¹

Edebi bir metin aracılığıyla Müslüman devletlerden yardım isteme olayı Endülüslü Müslümanlar ve Osmanlı devleti arasında da yaşanmıştır. Şöyle ki; İstanbul fethedildiğinde Beni Ahmer Devletindeki Endülüslü Müslümanlar bu süreçte Osmanlı devletinden düşmana karşı yardım alabileceklerini düşünmüşlerdi. Beni Ahmer Devleti'nin yöneticilerinden Emir Ebû Abdullah 1487'de II. Beyazid'e elçi göndererek yardım talebinde bulunmuş ancak o sırada devletin meşgul olduğu bazı iç ve dış sorunlar nedeniyle güçlü bir yardım sağlanamamıştı. Gırnata'daki hakimiyetin kaybedilmesinden sonra şehirde kalan Müslümanlar II. Beyazid'a tekrar bir elçi göndermiş, bu elçi padişahın huzurunda Müslümanların düşer kaldığı zulümleri anlatan bir kaside okumuş ve bunun üzerine padişah Kemal Reis kumandasında bir donanmayı Endülüs'e göndererek bir grup Endülüslü Müslüman'ın Kuzey Afrika'ya, diğer bir grubun da İstanbul'a getirilmesini sağlamıştı.⁶²

Burada Gırnata'dan bahsedilmesi ve bölge ahalisinin yaşadığı acılardan haberdar olunması, bizzat tecrübe edilmemiş olsa da okuyucuyu bir üzüntüye ve tasaya düşer eder. Gırnata'nın düşüşü ve bunun dışında İslam tarihinin acı verici hadiselerinin dile getirilmesi, edebiyatçıların ve şairlerin bu çalışmada ele aldığımız *istisrâh* edebiyatının ortaya çıkışı ile sonuçlanan duyguların arka planını ortaya koymuştur. Endülüs'te *istisrâh* edebiyatının ortaya çıkmasına sebep olan unsurlar en mühimlerini zikrettiğimiz tarihi hadiselerdir. Dolayısıyla *istisrâh* şiiri bu hadiselerin ortaya çıkmasıyla başlamış ve bitişle de sonlanmıştır. Endülüslülerin diğer Müslümanlara yaptıkları yardım nidaları, Endülüs'teki son Müslüman şehri olan Gırnata'nın, Hristiyanlar tarafından tatbik edilen öldürme, göçe

⁵⁸ Habbûs b. Maksen el-Sanhâcî, Gırnata'daki Sanhâcî Devleti'nin kurucusudur. Hicri 429 (m. 1037) yılında vefat etmiştir.

⁵⁹ Hayatı ile ilgili bk. Abdülkerim Özaydın, "Bâdîs b. Habbûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/419.

⁶⁰ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Tâşfîn es-Sanhâcî el-Lemtûnî (400-496/1010-1106) Murabıtlar Devleti'nin emiridir. Hayatı için bk. 'Alî b. Ebî Zer'el-Fâsî, *el-Enîsu'l-Mutrib* (Fas: Dâru't-Tibâ'a el-Medresiyeye,1843), 136.

⁶¹ Bk. Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/175.

⁶² Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 6/211.

zorlama, diri diri yakma ve zorla Hristiyanlaştırma gibi suç addedilen uygulamalar sonucunda düşmesi ile son bulmuştur. Bunun peşi sıra Endülüs'te, gizli olarak devam ettirilenler dışında İslam varlığını bütünüyle kaybetmiştir. Gizli olarak sürdürenler Endülüs'ten göç etmeye gücü yetmeyen kişiler olup bu sebeple Hristiyan olmuş gibi davranan, İslami ibadetleri gizli bir şekilde yapmaya devam eden Müslümanlardır.

Öyleyse *istisrâh* edebiyatı Endülüs'ün ilk beldesinin düşüşüyle, hicri 456 senesinde (m. 1046) Berbuşter'in (Barbastro) kaybedilmesiyle başlamış ve Endülüs'ün İslam kalelerinin sonuncusu olan Gırnata'nın hicri 898 senesinde (m. 1492) düşmesine kadar devam etmiştir. Endülüslülerin yaşadığı sıkıntılar çoğalıp şiddetlendikçe bu edebi tür bağlamındaki eserlerin de artış göstermiştir.

İstisrâh türünün ortaya çıkmasına sebep olan tarihi faktörlere, diğer faktörlerden ayrı bir şekilde değindik. Zira tarihi boyut bu edebi türün ortaya çıkışındaki ana faktör olarak kabul edilmektedir. Tarihi hadiselerin yanı sıra Endülüs'ün siyasi ve sosyal zemini de bu edebi türün zuhur etmesine etki etmiştir.

Sonuç

İstisrâh edebiyatı, Endülüs'ün Hıristiyan devletler tarafından işgal edildiği, Müslümanların yaşadığı toplumda soykırım, şiddet, zulüm ve işkencenin engellenemez bir şekilde baş gösterdiği bir tarih aralığında varoluş mücadelesini edebiyat alanının imkanlarını kullanarak devam ettirmiş özel bir edebi alandır. Endülüslülerin çektiği sıkıntılar çoğalıp şiddetlendikçe bu edebi tür bağlamındaki eserlerin de artış gösterdiğini görülmüştür. Endülüs'ün düşüşü ve varlığını devam ettirememesiyle birlikte bu edebî tür de çıkış misyonu ortadan kalktığı için devam ettirilmemiştir. Ancak Endülüs özelinde devam etmese de dünyada zulüm, işgal ve soykırım devam ettiği müddetçe mazlum milletlerin edebiyatlarında yaşamaya müsait bir tür olduğu muhakkaktır.

İstisrah edebiyatına ait şiir ve nesir türlerinin tümü gün yüzüne çıkarılamamıştır. Bunun için araştırmaların devam ettirilmesi konunun boyutlarının daha iyi ve net anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Endülüs medeniyeti kuruluş, yükseliş ve yıkılış aşamaları itibarıyla çok büyük dersler ve ibretler alınabilecek bir sahadır. *İstisrâh* edebiyatı da Endülüs'te yıkılış aşamasındaki olayları aydınlatan tarihi bir vesika hükmündedir.

Kaynakça | References

- 'Abâse, Muḥammed. *el-Muvaşşahât ve'l-Ezcâl*. Cezayir: Dâru Umî'l-Kitâb li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2012.
- 'Adnân, Muḥammed 'Abdullâh. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus*. 1 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Hancî. 4. Basım, 1997.
- 'Atîk, 'Abdul 'Azîz. *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî Fi'l-Endelus*. Beyrut: Dâru'l Nahdati'l-'Arabiyye, 1976.
- 'Uzrî, Aḥmed B. 'Omar b. Enes. *Nusûs 'Ani'l-Endelus*. Madrid: Matba'atu Ma'hedi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1965.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Yaḥyâ. *Buḡyetü'l-Multemis fi Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelus*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967.
- Dâye, Muḥammed Rıdvân. *Ebu'l-Bekâ er-Rundi Şâ'iru Risâi'l-Endelus*. Riyad: Âlemu'l-Kutub, 1986.
- Ebu'l-Fazl, 'Îyâd b. Mûsâ b. 'Îyâd, *el-Ġunye*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1982.
- Ebu'l-Ḥasen, 'Alî b. Mûsâ. *el-Muğribu fi ḥilyi'l-Mağrib*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1955.
- Ebu'l-Ḥasen, 'Alî İbn Bessâm. *ez-Zehîra fi Meḥâsini Ehli'l-Cezîra*. 2 Cilt. Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1. Basım, 1981.
- Ebu'l-Kâsım, b. Beşkûl. *es-Sılatu fi Târîhi Eimmeti'l-Endelus*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî. 1. Basım, 1955.
- Fâsî, 'Alî b. Ebî Zer. *el-Enîsu'l-Mutrib*. Fas: Dâru't-Tıbbâ'a el-Medresiyye. 1843h.
- Fîrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muḥît*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Nşr. 'Abdullâh 'Alî el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnu'l-Ebbâr, Kudâî. *ed-Dîvân*. thk. 'Abdusselâm el-Herâs. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 2. Basım, 1985.
- Kessâs, Sâfiye. *Nuhâtu'l-Endelus ve Cuhûduhum fi'd-Dersi'n-Nahvî*. Cezayir: Tîzî Vizû Mevlûd Ma'merî Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed Şemsuddîn. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Levi, Provençal. *Historie de L'es pagne Musulmane*. Leiden: Tome premier, 1950.
- Makkarî, Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Nefḥu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, 1997.
- Merâkeşî, İbn İzârî. *el-Beyânu'l-Muğrib fi Aḥbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.
- Merâkeşî, Muḥyiddîn. *el-Mu'cib fi Telḥîsi Aḥbâri'l-Mağrib*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1. Basım, 2006.
- Şa'ke, Mustafâ. *el-Edebu'l-Endelusî Mevzû'âtuhû ve Funûnuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1979.
- Şâkir, Aḥmed Muḥammed. Abdusselâm Ḥârûn. *el-Mufaddaliyyât*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 6.

Basım, t.y.

Şevkî, Ebû Hâfîl. *Zellâka*. Şam: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1980.


Tâhîr b. 'Âşûr, Muḥammed. *et- Tâhîr ve't-Tenvîr*. 1 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'-Neşr, 1984.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz, Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ḥidâye, t.y.

Zeyyât, Ahmed vd.. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. nşr. Mecma'u'l-Luġati'l-'Arabiyye. 2 Cilt. Mısır: Dâru'd-Da've, , t.y.

Zirikî, Ḥayruddîn. *el- A'lâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn,15. Basım, 2002.

Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Usûl-i Hamse Düşüncesi

Hüseyin Halil |  0000-0002-4814-3508 | huseyinhalil1990@gmail.com

Ar. Gör. Dr. | Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı | Bursa, Türkiye

ROR ID: 03tg3eb07

Öz

Hicri II. asırda ortaya çıkan Mu'tezile, usûl-i hamse (beş esas) düşüncesiyle temayüz etmiş ve zaman içinde bu düşünceye dayalı çalışmalarla İslam'ın entelektüel dünyasını ciddi şekilde etkilemiştir. Bu düşüncenin yaygın olduğu Horasan/Beyhak bölgesinde doğup büyüyen Cüşemî de bu düşünceden önemli ölçüde etkilenmiş ve zamanla onun savunucularından biri haline gelmiştir. Bu düşüncenin şekillendirdiği Mu'tezilî tefsir geleneğini devralan Cüşemî, gerek yetiştirdiği öğrencilerle gerekse de telif ettiği eserlerle onu sonraki nesillere taşımaya özen göstermiştir. O, devraldığı bu güçlü geleneği sadece nakletmekle yetinmemiş aynı zamanda geliştirmiştir. Bu sayede Cüşemî, önceki ve sonraki nesiller arasında adeta bir köprü görevi görmüştür. Diğer bir deyişle Kâdî Abdülcebbar'la ilk şeklini alan usûl-i hamse düşüncesine dayalı Mu'tezilî tefsir anlayışını "et-Tehzîb fi't-Tefsîr" adlı tefsiri ile Cüşemî, daha sistematik ve metodolojik hale getirerek geliştirmiştir. Onun tefsirinde takip ettiği bu metodolojinin odak noktasında i'tizâlî ilkeleri savunmak, muarız düşünceleri ise tümüyle reddetmek vardır. Özellikle itikadi konularda savunmaya ağırlık veren bu metot rakip söylemleri kelâmî argümanlarla çürütmeyi hedefler ve en doğru din anlayışı olarak Mu'tezile mezhebinin ilkelerini kabul eder. Bu metodu takip eden Cüşemî de doğal olarak et-Tehzîb fi't-Tefsîr adlı tefsirinde Kur'an âyetlerini tefsir ederken mezhebinin ilkelerini her durumda müdafaa etme ve karşı tarafı reddetme gayreti içinde olmuş ve gerektiğinde cedelci bir üslup takınmaktan çekinmemiştir. Bu çerçevede, çalışmamızın amacı, Cüşemî'nin tefsirinde Mu'tezile'nin Usûl-i Hamse düşüncesini nasıl ve hangi yöntemle ele aldığını ve rakiplerine karşı onu nasıl savunduğunu araştırmaktır. Ayrıca Cüşemî tarafından geliştirilen sistemli tefsir yöntemi içerisinde Mu'tezile'nin beş esasına dayalı tefsir anlayışının nasıl tatbik edildiğini ve geleneksel Mu'tezilî tefsir anlayışının ilk defa nasıl geliştirildiğinin ortaya konulması bakımından bu çalışmanın önem arz ettiğini de belirtmek gerekir. Öte yandan bu makalede Cüşemî'nin kendine has metodoloji ve sisteminin en iyi şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla, ilk olarak tabakât kaynaklarını inceleyerek müfessirin biyografisine yer verdik. Ardından söz konusu tefsiri, genel hatlarıyla ele alarak içerik ve biçim yönünden değerlendirdik. Daha sonra beş temel esası ayrı ayrı başlıklarda analiz ederek her bir başlıkta Cüşemî'nin ilgili başlıkta yer alan i'tizâlî prensibe göre âyetleri nasıl ele aldığı ve değerlendirdiğini örneklerle açıkladık. Ayrıca araştırmadan elde edilecek bulguların tefsirin tamamında geçerli olması için, Kur'an'ın tamamının tefsirini içeren nüshaları seçtik. İncelediğimiz bu nüshalar neticesinde; Cüşemî'nin âyetlere mezhebi ideoloji ile yaklaşması ve bu ideolojiye karşı muhalefet edenleri sert bir dille eleştirmesinin arkasında Mu'tezilî düşüncüyü savunma ve hakim kılma anlayışının olduğu görülmüştür. Bununla birlikte onun tefsiri, yorum

itibariyle mezhebinin içinde kalmış ve Mu'tezile'nin kaynaklarından biri olmasının yanında diğer mezheplere de kaynaklık eden bir eser olmuştur.

Anahtar Kelimeler


Tefsir, Cüşemî, et-Tehzîb fi't-Tefsîr, Mu'tezile, Usûl-i Hamse.

Atıf Bilgisi

Halil, Hüseyin. "Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Usûl-i Hamse Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 167-193. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.08>

Geliş Tarihi	15.03.2024
Kabul Tarihi	18.05.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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.

The Thought of Usûl-i Hamse in Hâkim al-Jushamî's Tafsîr

Hüseyin Halil |  0000-0002-4814-3508 | huseyinhalil1990@gmail.com

Res. Asst. PhD. | Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Exegesis of the Qur'ân | Bursa,
Türkiye

ROR ID: 03tg3eb07

Abstract

Hijri II. Mu'tazila, which emerged in the 16th century, distinguished itself with the idea of usul-i hamse (five principles) and over time seriously influenced the intellectual world of Islam with works based on this idea. Cüşemi, who was born and raised in the Khorasan/Beyhak region where this idea is widespread, was also greatly influenced by it and became one of its important advocates over time. Cüşemi, who took over the Mu'tazili tradition of commentary shaped by this thought, took care to carry it to the next generations both with the students he educated and the works he compiled. The focus of this methodology that he follows in his commentary is based on defending theoretical principles and completely rejecting opposing thoughts. This method, which focuses especially on defense in religious matters, aims to refute rival discourses with theological arguments and foresees the principles of the Mu'tazila sect as the most accurate understanding of religion. Cüşemi, who followed this method, naturally tried to defend the principles of his own sect at all costs and reject the opposing side while interpreting the verses of the Quran in his commentary called et-Tehzîb fi't-Tefsîr, and did not hesitate to adopt a confrontational style when necessary. In this context, we can express the purpose of the study as investigating how and with what method Mu'tezile handled the Usûl-i Hamse idea in Cüşemi's commentary and how he defended it against his rivals. In addition, it should be noted that this study is important in terms of deciphering how the understanding of tafsir based on the five principles of Mu'tazila was applied within the systematic tafsir method developed by Cüşemi and how the traditional Mu'tazili tafsir understanding was developed for the first time. In addition, we have determined a method for this study in order to ensure a best understanding of Cüşemi's unique methodology and system. In line with this method, firstly, tabaqat sources were examined and the biography of the commentator was included. Then, the commentary in question was discussed in general terms and evaluated in terms of content and form. Then, the five basic principles were analyzed under separate headings and how Cüşemi handled and evaluated the verses according to the i'tizâlî principle in the relevant heading was explained with examples under each heading. In addition, in order for the findings obtained from the research to be valid in the entire commentary, copies containing the commentary of the

entire Quran were selected.

Keywords

Tafsîr, Ğuşamî, Mu'tazila, al-Tahdîb fi al-Tafsîr, Usûl-i hamse.

Citation

Halil, Hüseyin. "The Thought of Usûl-i Hamse in Hâkim al-Jushamî's Tafsîr". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 167-193. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.08>

Date of Submission	15.03.2024
Date of Acceptance	18.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author 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

Cüşemî'nin tefsirinde takip ettiği metodolojinin odak noktası itizâlî ilkeleri savunmak, muarız düşünceleri ise tümüyle reddetmektir. Özellikle itikadi konularda savunmaya ağırlık veren bu metot muhalif söylemleri kelâmî argümanlarla zayıflatmayı hedefler ve en doğru din anlayışı olarak Mu'tezile mezhebinin ilkelerini kabul eder. Bu metodu takip eden Cüşemî de doğal olarak Kur'ân âyetlerini tefsir ederken kendi mezhebi ilkelerine sıkıca bağlı kaldı ve karşı tarafın argümanlarını çürütmeye çalıştı. Cüşemî diğer mezhep yanlılarını bazen Kur'ân âyetlerine antropomorfik yorumlar getirerek tevhit ilkesine zarar veren Mücessime ve Müşebbihe gibi akımların düşünce yapılarına destek vermekle, bazen de insanın fiillerindeki özgürlüğüne sınırlama getirerek bir manada amellerdeki mükellefiyeti ortadan kaldıran Cebriyye mezhebi ile aynı düşüncede olmakla suçladı. Böylece, rakiplerinin yorumlarının İslam'daki tevhit ve teklif anlayışı için arz ettiği tehlikeyi göstererek itizâlî ilkelere dönmeye ve Kur'ân'ı bu ilkelere göre yorumlamaya sevk etmek istemiştir. Bütün bunların sonucunda kelâmî terminolojinin bolca kullanıldığı ve teolojik meselelere ağırlık veren mezhebi bir tefsir ortaya çıkmıştır.

Bu çerçevede, çalışmanın amacı, Cüşemi'nin *et-Tehzib fi't-Tefsir* adlı tefsiri özelinde Mu'tezile'nin *Usûl-i Hamse* düşüncesini nasıl ve hangi yöntemle ele aldığını ve muhaliflere karşı onu nasıl savunduğunu araştırmaktır. Araştırmanın kapsamı ise, Cüşemî tarafından geliştirilen sistemli tefsir yöntemini, bu yöntem içerisinde Mu'tezile'nin beş esasına dayalı tefsir anlayışının tatbikini ve geleneksel Mu'tezilî tefsir anlayışının gelişim sürecini içermektedir.

Tarif edilen kapsamı en iyi şekilde yansıtmak amacıyla tefsiri farklı açılardan ele aldık. Önce teknik açıdan yaklaşarak onu içerik ve biçim yönünden değerlendirdik. Daha sonra Cüşemî'nin yorumları ışığında usûl-ü hamse prensiplerini tek tek ele alarak tahlil ettik. Bu noktada Cüşemî'nin söz konusu prensipleri temellendirmek için âyetleri nasıl tefsir ettiği ve hangi yöntemi izlediğini göstermeye çalıştık. Bununla birlikte onun takip ettiği metodu ortaya koyarken tefsirinin farklı bölümlerine başvurmayı ve daha iyi anlaşılması için örnekler vermeyi ihmal etmedik.

Öte yandan amaç, yöntem, kapsam ve değerlendirme bakımından benzer formatta bir çalışmanın yapılmaması bu araştırmanın özgünlüğünü ve önemini göstermektedir. Cüşemî'nin tefsiri hakkında yüksek lisans tezi yazan Cemal Sünbül sadece 1 ciltlik nüshayı esas aldığı için vardığı sonuçların tefsirin ne kadarı için geçerli olduğu bilinmemektedir. Ayrıca tezin içeriğine bakıldığında *usûl-i hamse* üzerine değil daha çok tefsirin yöntemi ve rivâyet - dirâyet yönü üzerinde durduğu ve bunun bir sonucu olarak *usûl-i hamse* esaslarının Cüşemî'nin tefsir anlayışı üzerindeki etkisine değinilmediği görülmektedir. Zaten tezinin ikinci bölümündeki muhteva analizinde bu durum belirgin bir şekilde dikkati çekmektedir. Yine bu konuda "Mu'tezile'nin Kelami Polemikleri Hakim el-Cüşemi Örneği" adlı kitabın yazarı Ramazan Yıldırım ağırlıklı olarak Cüşemî'nin kendi mezhebini savunmak için diğer

mezheplerle, genelde Cebriyye ile girdiği polemikler üzerine durmuş, tefsir yönünü arka plana atmıştır. Bu konuda “Tefsirde Zahire Bağlılık Problematigi- Hâkim el-Cüşemî Örneği” adlı bir başka kitabın yazarı Süleyman Narol ise söz konusu tefsire, bizim yaklaştığımız gibi *usûl-i hamse* düşüncesinin Cüşemî’yi nasıl etkilediği üzerinden değil, lafzın zahirine bağlı kalarak yorum yapma metodu üzerinden yaklaşmıştır. Bütün bunlar eldeki çalışmanın, benzerlerinden hangi açılardan farklılaştığına, hangi özellikleriyle öne çıktığına, kısaca önemine ve özgünlüğüne işaret eden göstergelerdir.

1. Hâkim el-Cüşemî ve “et-Tehzîb fi’t-Tefsîr” Adlı Tefsiri

1.1. Hayatı

Terceme ve Tabakat kitaplarının verdiği bilgilere göre Cüşemî’nin tam adı Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî’dir.¹ Beyhak’ta h. 413’te doğan Cüşemî eğitimini dönemin ünlü âlimlerinin bulunduğu Nişâbur ve Beyhak’ta tamamladı. Birçok meşhur hocadan ders alan Cüşemî Kâdî Abdülcebbar’ın talebelerinden Ebû Hâmid en-Nisâbûrî’den (v. 433/1043) Mu’tezile kelâmı, fıkıh usulü ve hadis; Ebu’l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nisâburî el-Beyhakî’den (v.457/1066) tefsir ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî’den (ö. 447/1055) Hanefî fikhî okudu ve Mu’tezile itikadını benimsedi.² Ayrıca Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Mehdî el-Hasenî (ö. 440/1048-49), Ebû’l-Fazl el-Mîkâlî (ö. 436/1045), Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid el-İsfahânî (ö. 369/979) ve Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134-35) de onun tanıştığı ve farklı alanlarda dersler aldığı hocalarındandır.³ Cüşemî’nin ilmî açıdan kendisinden sonraki döneme etkisinin en önemli göstergesi ise Zemahşerî (ö. 538/1144)⁴ ve Zeyd er-Rûkanî (ö. 565/1169) gibi alimlerin onun öğrencileri arasında yer almasıdır.⁵

Cüşemî’nin hem kendi mezhebine hem de İslâmî ilimlere katkı sağlayan pek çok kitap telif ettiği bilinmektedir. Mesela; Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını tefsir ettiği *et-Tehzîb fi’t-Tefsîri’l-Kur’ân*; Müşebbihe ve Cebriyye mezheplerinin görüşlerini çürütmek için kaleme aldığı *Risâletü’l İblîs ilâ ihvânihî mine’l-Mücbire ve’l-Müşebbihe*, eşyanın yaratılışı ve icadı, âlemin

¹ İbrahim b. el-Kâsım, *Tabakâtu’z-Zeydiyyeti’l-Kübrâ* (Amman: Müessesetu’l-İmâm Zeyd b. Ali el-Sekâfiyye, 2001), 1/891; Ebû Sa’d el-Muhassin Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 2019), 1/41.

² Hanefî fikhını öğrense de Zeydîliği tercih etmiştir. (Bkz. İbrahim b. el-Kâsım, *Tabakâtu’z-Zeydiyye*, 891-894).

³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/42; Fuat Seyyid, *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile* (Beyrut: Dâru’l-Farâbî, 2017), 61-67; Adnân Zarzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühü fi’t-tefsîr* (Dimeşk: Müessesetu’r-Risâle, 1971), 78; Muhammed Eroğlu, “Hâkim el-Cüşemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/185-187.

⁴ Zarzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 70-71; Wilferd Madelung, “al-Hâkim al-Djushamî”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs (Leiden: Brill, 2004), 12/343.

⁵ İbrahim b. el-Kâsım, *Tabakâtu’z-Zeydiyyeti’l-Kübrâ*, 1/891; Zarzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 67-68.

kıdemi ve hudûsü gibi meseleleri ele aldığı *et-Te'sîr ve'l-mü'essir*, Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu düşündüğü âyetleri tefsir ettiği *Tenbihü'l-gâfilîn 'an fezâ'ili't-Ṭâlibiyyîn* ve çeşitli kelâmî meselelerle birlikte Mu'tezile'nin meşhur âlimlerinin biyografilerini konu edindiği bir tabakât kitabı niteliğinde olan *Uyûni'l-mesâ'il* onun öne çıkan eserlerinden bazılarıdır.⁶

Bütün hayatını ilme veren ve yaşadığı bölgede talebeler yetiştiren Cüşemî, ömrünün sonlarına doğru yaşadığı bölgede çıkan karışıklıklar dolayısıyla memleketinden çıkıp Mekke'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Fakat bazı fitne olayları burada da onu rahat bırakmamıştır. Adalet ve tevhit ilkelerini savunan ve Cebriyye'yi eleştiren *Risâletü'ş-Şeyh Ebî Mürre ilâ ihvânihi'l-Mücbire* adlı kitabı yüzünden, Cebriyye müntesipleri tarafından h. 494'te öldürülmüştür.⁷

1.2. Tefsiri ve Takip Ettiği Metodu

Takip ettiği metot ve içerdiği muhteva bakımından Mu'tezile literatürünün temel kaynaklarından biri olan bu eser bütün âyetleri mushaf tertibine göre ele alarak tefsir ettiği için tam bir tefsir niteliğindedir. Nitekim muhtevası incelendiğinde âyetleri; muhkem, müteşabih, nâsîh, mensûh, esbâb-ı nüzul gibi ulûmu'l-Kur'ân açısından ele aldığı, onların lügat ve belagat yönlerini ortaya koyduğu ve onlara dair seleften⁸ gelen rivâyetlere bolca yer verdiği görülür.⁹

Zemahşeri'nin tefsiri dâhil pek çok i'tizâlî esere kaynaklık eden bu eser aynı zamanda kendinden önce telif edilmiş i'tizâlî eserleri de kaynak olarak kullanmıştır.¹⁰ Örneğin, Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883), Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916), Ebu'l-Kâsim el-Belhî (ö. 319/931), Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ve Kâdî 'Abdulcebbar (ö. 415/1025), Ebû Bekir el-İsfehânî (ö. 356/967) gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin eserleri onun kaynaklarından bazılarıdır.¹¹ Mu'tezile kaynakları dışında başka kaynaklardan da yararlandığı görülür. Örneğin Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yaptığı yorumlar ve naklettiği rivâyetlerden,¹² Zeccâc (ö. 311/923), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824)

⁶ Diğer eserleri için bkz. İbrahim b. el-Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 1/893-894; Ramazan Yıldırım, *Mutezile'nin Kelâmî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 10-35; Fuat Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 393-424; el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâ'il fi'l-Usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018), 92-105.

⁷ İbrahim b. el-Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 1/894; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 69-73.

⁸ İbn Abbas, İbn Mesud, Ali b. Ebu Talib, Zeyd b. Eslem, Ata b. Ebi Rebah, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Katâde b. Diâme, Hasan el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Muhammed b. Sâib Kelbî, Saîd b. Müseyyeb, Dahhâk b. Müzâhim, Süddî, Şabî, İbn Zeyd, İbn Keysân (Bkz. Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 152).

⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/45-52, 193-194.

¹⁰ Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", 185-187.

¹¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/43-44; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 158-162.

¹² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/467, 507

ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) kıraat, lügat ve i'rab izahlarından; Vâkidî (ö. 207/823)¹³ ve İbn İshâk'ın (ö. 151/768) tarihsel açıklamalarından sıkça faydalanmıştır.¹⁴ Ayrıca ismini nadiren zikretse de Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirini de onun kaynakları arasında saymak mümkündür.¹⁵ Tefsir literatürü açısından önemli bir kaynak olan bu eser çeşitli kütüphanelerde yazma halinde mevcut olup on cilt halinde birçok matbaa tarafından basılmıştır.¹⁶

Bu tefsiri farklı kılan en önemli özelliği tefsirin sistematik oluşudur. Diğer bir ifadeyle bütün âyetleri istisnasız kıraat, lügat, i'rab, nazm, nüzûl, ma'nâ, kıssa, ahbâr ve ahkâm kategorilerine göre analiz etmesidir.¹⁷ Zira *Keşşâf ve Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'tâ'in* gibi diğer Mu'tezilî tefsirlere bakıldığında muhteva açısından bu eser ile benzerlik taşısalar da onun gibi sistematik bir tefsir metodu takip etmemişlerdir. Dolayısıyla bu durum *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'i yöntemi itibarıyla özgün bir tefsir kılmaktadır.

2. Usul-i Hamse Düşüncesinin “et-Tehzîb fi't-Tefsîr” Üzerindeki Etkisi

2.1. Tevhid

Tevhid ilkesinin kâmil manada sadece kendileri tarafından temsil edildiğini savunan Mu'tezile'ye göre bu ilke; Allah'ın bir olduğunu, nefiy ve ispat bakımından sahip olduğu manevî sıfatlarda ortağı olmadığını gereği gibi bilmek ve bunu ikrar etmektir. Mükellef, bu ilke gereği, Allah'ın zâtı dışındakilerle farkını ortaya koyan sıfatları bilmelidir. Diğer bir ifadeyle mükellef, Allah'ın kendisine layık olan sıfatları, onun bu sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyetini, onun için her an gerekli olan sıfatları ve ona atfedilmesi caiz olan ve olmayan hususları bilmelidir.¹⁸ Kâmil manada bir tevhid anlayışının gerçekleşmesi için gereken bu

¹³ Vâkidî'den sadece tarihsel bilgiler almamış, aynı zamanda ayetlerin tefsirine yönelik onun yorumlarına da başvurmuştur. Örneğin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'de Bakara 284'ün tefsirine bakılabilir.

¹⁴ Vâkidî ve İbn İshâk'ın tarihsel açıklamaları için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/251, 2/369. Zeccâc'ın lügavî açıklamaları için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/464.

¹⁵ Bazen Taberî bazen de İbnu Cerîr şeklinde geçer. Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/369; Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî*, 152-158.

¹⁶ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 3/101; Almanya Bavyera Eyalet Kütüphanesi (BSB) ve Milan'da bulunan Biblioteca Ambrosiana eserin yazma nüshalarını içeren bazı kütüphanelerdir (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/58-183). Eser tahkik edilerek dipnot açıklamalarıyla Mısır, Lübnan ve İran'da yayımlanmıştır. Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri - Dâru'l-Kitâbi'l-Bennânî, Câmîatu Mısır li'l-Ulûm ve't-Teknôlojiyye eseri yayımlayan merkezlerden bazılarıdır. Câmîatu Mısır li'l-Ulûm ve't-Teknôlojiyye'de yayımlanan tefsirin muhakkiki Abdulaziz Mebrûktur, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri'de yayımlananın muhakkiki ise Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî'dir.

¹⁷ Suleiman Mourad, “Towards a Reconstruction of the Mu'tazili Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading to the Tahdhib of al-Hâkim alJishumî and Its Application”, *Aims, Method and Context of Qur'anic Exegesis*, ed. Karen Bauer (London: Oxford University press, 2013), 101-102.

¹⁸ Veysi Ünverdi, “Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademik Dergisi* 2/4 (2017), 4; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/30-31; Mahsun Taş, *Zemahşerî'de Mu'tezile'nin Beş Temel Esası*

prensipler Allah'ı yaratılmışlara ait sıfatlardan tenzih etmek ve onu kendine layık sıfatlar ile tanımak anlamına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre bunun için Allah'ın zâtı dışında kadîm manaların oluşmasına neden olan zâtı üzerine zâit sıfatları nefyetmek gerekir. Bu yüzden onlar Ehl-i Sünnet akaidinde sübûtî sıfatlar olarak bilinen hayat, ilim, kudret gibi master ve isim kalıbında olan mana sıfatlarını reddeder, onun yerine onların sıfat formunu (alîm, kâdir, hayy gibi) kabul eder ve Allah'a nispet eder. Örneğin, Allah ilim sahibidir, demek "ilim" sıfatına zihnin dışında somut bir mevcudiyet atfetmek olur, bu da harici varlığı olan bir şeyin (ilim sıfatının) mevcudiyetinin ve Allah ile birlikte kadîm olduğunun kabul edilmesi demektir ki bu durum Allah'ın tevhid ilkesine aykırıdır. Oysa, Allah alîmdir demek, böyle bir probleme yol açmaz. Çünkü "alîm" sıfatı zihnî kavramlardan ibaret olup dış âlemde bir varlığı olduğu düşünülmez, bu da herhangi bir taaddüdün oluşmasına ve tevhid ilkesinin bozulmasına yol açmaz.¹⁹ Görüldüğü gibi Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı düşünmenin yolunu kapatmış ve onları onun zâtıyla özdeşleştirerek tevhid ilkesini tahrif eden hallerin ve nitelermelerin önüne geçmeye çalışmıştır.

Mu'tezile mezhebi, Ehl-i Sünnet akaidinde zâtî sıfatlar olarak bilinen ve mezhepler arasında önemli görüş ayrılıkları bulunmayan selbî/tenzihî sıfatları temel sıfatlar olarak kabul edip sıfatlar konusunda onları daha çok ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla diğer mezhepler gibi onlar da Allah'ın birliğini (vahdâniyet), ezeli (kıdem) ve ebedî (bekâ) oluşunu ve yaratılmışlara benzemediğini (muhâlefetun lil havâdis) temel hususlar olarak kabul etmiştir.²⁰

Cüşemî ise tefsirinde açık bir şekilde Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki duruşunu yansıtmıştır. Yukarıda değinildiği gibi Mu'tezile mezhebi tevhid ilkesini muhafaza etme gayesiyle sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum sergilemiş ve onları zâtî, fiilî ve haberî olmak üç ana kategoriye ayırmıştır. Bu mezhebin temsilcisi olan Cüşemî de Mu'tezilî düşünceye uygun olarak sıfatları üç ana gruba ayırmıştır:

Birinci grup zâtî ve fiilî olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan zâtî sıfatlar Allah'ın zâtına râcidir. Bu sıfatlardan bazıları; kâdir, 'âlim, hay, semî, başîr ve ganîdir. İkinci çeşit olan fiilî sıfatlar ise Allah'ın yaptığı tasarruflarla ilgili olup zatından gayridir. Meselâ, râzık, hâlık, gâfir, mun'im, mutafağdıl vb. bu sıfatlardan bazılarıdır.²¹

(Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46; Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ala ibni'r-Râvendî el-mülhid* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1925), 8.

¹⁹ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106; Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18-20.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, 1/31-32

²¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/210.

İkinci grup Allah'tan nefyedilen sıfatlardan oluşur. Bu sıfatlardan bazıları; 'âciz, zâlim, câhil ve musî'dir.²²

Üçüncü grup Allah'a atfedilen hâdis varlıklara ait sıfatlardan oluşur (haberî sıfatlar). Bu sıfatlardan bazıları: muharrik, müskin ve istivâdir.²³

Onun sıfatları kategorize ettiği bir başka yer İsrâ 110. âyetteki “فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ” ifadesidir. O, bu ifadenin Allah'ın fiil ve sıfatlarına işaret ettiğini söyleyerek sıfatları ikiye ayırır. Birinci grubu hayy, kâdir, 'âlim, semî', başîr, kâdîm gibi zâtî sıfatlara; ikinci grubu hâlık, râzık, 'adl, muhsin, muşavvir, münşî' gibi fiilî sıfatlara tahsis eder.²⁴ Görüldüğü üzere Mu'tezilî düşüncenin gerektirdiği gibi bir yandan Allah'ın zâtından gayrı ve tevhid ilkesine aykırı olan mana sıfatlarını “fa'îl ve fâil” gibi formlar içinde onun zatına dâhil ederek sübûtî/mana sıfat kategorisini ortadan kaldırır, öte yandan fiilî sıfatları hâdis olmaları nedeniyle Allah'ın zatından nefyederek açıkça zâtî sıfatlardan ayırır.

Cüşemî sadece Mu'tezilî düşünceleri yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda yaptığı yorumlarla onları tahkim etmeye çalışmıştır. Sözelimi Bakara 164. âyeti tefsir ederken Mu'tezile'nin zâtî ve fiilî sıfatlar konusundaki görüşlerini meşrulaştırmak için âyette geçen “yaratma (خلق), diriltme (احيا) ve indirme (انزال)” fiillerinin cisim ve araz olmayan ve hâdis varlıklara benzemeyen bir yaratıcıya işaret ettiğini söylemiştir. Ona göre bu varlık kadîmdir ve onunla birlikte başka bir kadîm varlığın olması câiz değildir. Bu sebepten ötürü ona ilim, kudret ve hayat gibi mana sıfatları atfedilmez, onun yerine 'âlim, kâdir, hay gibi mânevî sıfatlar atfedilir ve ona ancak zatiyla 'âlim, zatiyla kâdir ve zatiyla kadîm denilebilir.²⁵ O aynı zamanda bu mezhebin fiilî sıfatların yaratılmışlığı konusundaki yaklaşımına riâyet ederek, bu âyette geçen söz konusu fiillerin hâdis olduğu ve bir muhdis ihtiyacı duyduğunu belirtir.²⁶

Zâtî ilâhiyyeye atfedilecek hâdis varlıklara ait hallerin teşbîh ve tecsîme neden olacağını ve tevhid ilkesine zarar vereceğini düşünen Cüşemî, Mu'tezile'nin Allah'ın birliğini koruyan tenzihçi anlayışı çerçevesinde bu halleri zâtî ilahiyeden nefyetmiştir. Bu bağlamda Bakara 164'te geçen “yaratma, diriltme ve indirme” fiillerini Allah'ın tevhid ilkesine uygun olarak yorumlamaya çalışmıştır. Bu âyet hakkında zâtî ilâhiyyeyi teşbîh ve tecsîmden korumaya yönelik yaptığı şu yorumlar Mu'tezile'nin yukarıda zikredilen tevhid tanımı ve anlayışıyla paralellik arz ettiği açıkça görülmektedir:

²² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/210.

²³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/211.

²⁴ İma أن يصفه بصفات ذاته ككونه قادراً، عالماً، حياً، سمياً، بصيراً، قديماً، أو يصفه بصفات ترجع إلى فعله وكلها حسنة، كقوله: خالق، ورازق، وعدل، ومحسن، ومصور (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/422).

²⁵ Onun zâtî sıfatlar konusunda sıkça kullandığı ifadeler şöyledir: *عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، قديم لذاته لا لمعان قديمة*: Onun zâtî sıfatlar konusunda sıkça kullandığı ifadeler şöyledir: *عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، قديم لذاته لا لمعان قديمة* (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/686).

²⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/685.

Cisimleri yaratması onun bir cisim veya araz olmadığı anlamına gelir. Çünkü cisim ve arazlar başka cisim ve arazları yoktan yaratamazlar ve bu konuda onun bir benzerinin olmadığı da anlaşılır. Onun bir mekanda ve mahalde bulunması mümkün olmadığı gibi görülmesi de mümkün değildir. Çünkü görünmek cisim olmanın bir gereğidir, oysa o cisim olmaktan münezzehtir. Onun cisim olmadığı anlaşılınca ona el, yüz gibi organlar hamletmek de caiz olmaz, çünkü onlar da cisimlerin sahip olduğu sıfatlardandır.²⁷

Yine bu bağlamda Ra'd 16. âyette geçen “وَهُوَ الْوَاحِدُ” ifadesinin tefsirinde Mu'tezile'nin söz konusu tevhid anlayışına uygun olarak Cüşemî Allah'ın zâtıyla kadîm, âlim, kâdir, hay, semî ve basîr olduğu, zâtının cüzlere bölünemeyeceği ve bu anlamda bir benzerinin de olmadığını ileri sürmüştür.²⁸

Cüşemî, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumuna olan desteğini ilim sıfatında da sürdürmüştür. Meryem 70'te²⁹ Allah'ın 'âlim sıfatının hâdis olmadığını onun zâtıyla birlikte 'âlim olduğunu ileri sürerek bu desteği açıkça göstermiştir.³⁰ Gerekece olarak şu açıklamayı yapmıştır: Allah ilim ile değil zâtıyla 'âlimdir, çünkü her ilim sahibinin üstünde bir 'âlim olduğuna göre, Allah'ın ilim sahibi olduğunu söylemek onun üstünde de bir başka ilim sahibinin olabileceğini tanımak manasına gelir ki bu Allah için söz konusu olamaz.³¹ Dolayısıyla Cüşemî'ye göre, Allah'ın kadîm olan ilim sıfatıyla 'âlim olduğunu söyleyen Sıfâtîyye, ilim sıfatının zâtın ne aynısı ne gayrısı olduğunu söyleyen Eş'ariyye, Allah kendi gayrında kadîm bir ilim ile âlimdir diyen Kerrâmiyye, ezeli ilim ile âlimdir diyen Küllâbiyye ve hâdis bir ilim ile âlimdir diyen Râfizîyye açıkça yanılmıştır.³²

Fiilî sıfatlara gelince, Cüşemî İsrâ 38. âyette geçen “مَكْرُوهًا” ifadesinin tefsirinde Mu'tezile'nin fiilî sıfatları zâtî sıfatlardan ayırma metoduna değinmiştir. Bana göre zât-ı ilâhiyeye zıttı hamledilebilen sıfatlar fiilî sıfatları oluştururken zıddı hamledilemeyenler zâtî sıfatları oluşturur. Bu bağlamda âyette geçen *kerâhet* sıfatı ve onunla bağlantılı *irâde* sıfatı fiilî sıfatlar kapsamında değerlendirilir. Çünkü Allah falan şeyi irade etti denilebildiği gibi etmedi de denilebilir, fakat Allah kadîmdir denilirken kadîm değildir denemez.

²⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/686.

²⁸ Onun zikrettiği Mu'tezilî düşünce şu şekildedir: عالما الذي يستحق من الصفات ما لا يستحق غيره كونه قديما لذاته، قادرا لذاته، عالما (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/589). Cüşemî benzer ifadeleri zâtî sıfatların geçtiği neredeyse her yerde tekrarladığı görülür. Mesela Ra'd 9. ayet “الْكَبِيرُ” (صفاته من كونه عالما لذاته، قادرا لذاته، حيا لذاته) ve Ra'd 13. ayet “وَسَخَّ الرَّعْدُ بَحْمَدَهُ” ayetlerinde şöyle tekrarlar: (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/571, 581). Diğer bir ayet olan ihlas suresindeki “هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” ifadesinin tefsirinde de tekrarlar مع أنه واحد لا يتجزأ، ولا يتعصم، مع أنه واحد في صفاته، فإنه قدم باق، قادر عالم، حي لم يزل، ولا يزال... واحد لا يتجزأ، ولا يتعصم، مع أنه واحد في صفاته، فإنه قدم باق، قادر عالم، حي لم يزل، ولا يزال (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/683).

²⁹ Meryem 70'te geçen “لَتَسْخُنَّ أَعْلَمُ” ifadesinin tefsirine bakınız.

³⁰ Onun ifadesi şöyledir: لا يحدث لله علم؛ إذ هو عالم لذاته لم يزل ولا يزال (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/683).

³¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/507-508.

³² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/508.

Neticede Cüsemî dile getirdiği bu metotla Mu'tezile'nin, Allah'a zâtî sıfatların olumsuzunun nispet edilemeyeceğine dair görüşünü onaylamış olmaktadır.³³

2.2. Adl

Mu'tezile'ye göre adalet, Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi ve kötü (kabih) fiillerden uzak olması demektir. Dolayısıyla insanların işlediği haksız ve çirkin (kabih) fiillerin Allah tarafından yaratılması câiz değildir. Çünkü bu fiillerin Allah'a nisbet edilmesi, ona zulüm ve haksızlığın nisbet edilmesi anlamına gelir. Bu yüzden bu tür fiilleri gerçekleştiren kudret Allah'a değil, onu yapan kişiye nispet edilmelidir.³⁴

Bu mezhebe göre, kul fiillerini sahip olduğu irade ve güçle kendisi yapar; yaratıcı da onun irade hürriyetine ve tercihinin herhangi bir müdahalede bulunmaz, onu küfre veya imana zorlamaz. Bu yüzden Allah'ın âdil sıfatına uygun olan insanın fiillerinin Allah tarafından değil insanın kendisi tarafından yaratılmasıdır. Çünkü onları Allah'ın yaratması durumunda insan fâil değil, fiile mahal olmuş olur. Bu durumda da Allah'ın onu cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah âdildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık yapmaz.³⁵

“Kulların fiillerinin yaratılması, teklîfi ve kulun özgürlüğü” problemi üzerine yoğunlaşan adalet ilkesi hakkında Cüsemî'nin yorumlarına bakacak olursak; o, Nisâ 172-175. âyetleri Mu'tezile'nin adalet ilkesi anlayışına uygun bir şekilde ele alarak fiillerin yükümlülüğünü şahsın uhdesine yüklemiştir. “el-Ahkâm” başlığı altında, va'd (mükafat) ve va'îd (ceza) ifade eden söz konusu âyetlerden çıkarımlar yaparak Mu'tezile'nin adalet ilkesi ile ilgili görüşlerini desteklemeye çalışmıştır. Örneğin adalet ilkesi gereğince müminlerin “İnanıp iyi işler yapma”³⁶ ameli karşılığında “Allah'ın lütfuna nail olma”³⁷ mükafatını, “Allah'a inanıp ona sarılma”³⁸ karşılığında ise “Allah'ın rahmeti ve lütfu içine dahil edilme”³⁹ ayrıcalığını elde edeceklerini dile getirmiştir. Ona göre yine adalet ilkesi gereğince kul yaptığı günahın karşılığı olarak cezaya maruz kalacaktır. Örneğin, “(Kulluktan) çekinip büyüklük taslama”⁴⁰ ameli karşılığında “acı bir şekilde azap edilme ve kendine Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulamama”⁴¹ cezasına maruz kalacaktır. Bu örneklerde görüldüğü gibi Cüsemî kul fiillerinin teklifinden bahseden Nisâ

³³ Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb*, 6/300.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

³⁶ Bkz. Nisâ 4/173 فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

³⁷ Bkz. Fâtır 35/30 فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ

³⁸ Bkz. Nisâ 4/175 فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ

³⁹ Bkz. Nisâ 4/175 فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا

⁴⁰ Bkz. Nisâ 4/173 وَآمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا

⁴¹ Bkz. Nisâ 4/173 فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

172-175. âyetleri Mu'tezile'nin adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirmiş ve sorumluluğu fiili yapan kimseye yüklemiştir.

Mu'tezilî düşüncenin adalet ilkesi ile ilgili duruşunu desteklemek bağlamında, yine aynı âyet grubu hakkında şunları dile getirmiştir:

“Bu âyetler, Cebriyye'nin iddia ettiği aksine, mükafat (sevap) ve cezanın kulun yaptığı amellere göre verildiğini gösterir. Ayrıca bu âyetler kulun fiillerinin yine kendisi tarafından ihdas edildiğine delalet eder. Dolayısıyla bu âyetteki fiiller/ameller kullara izafe edilmelidir. Bu çerçevede Cebriyye'nin, kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiası batıldır.”⁴²

Cebriyye ekolü Mu'tezilî bu tür ithamlar karşısında, Musa'ya inanan bazı müminlerin Firavun ve adamlarının kendilerine kötülük yapmasından korkarak Allah'tan kendilerini kurtarmasını dilemesinden bahseden Yunus 86. âyeti⁴³ delil olarak getirir ve şöyle söyler: “Eğer insanlar fiillerinin hâlıkı/muhdisi olsalardı Allah'tan kendilerini kurtarmasını istemez, kendi kendilerini kurtarma fiilini yaratırlardı. Demek ki Allah bütün her şeyin olduğu gibi fiillerin de yaratıcısı/muhdisidir.” Cebriyye'nin bu çıkışına Cüşemî aynı âyetin tefsirinde şöyle yanıt verir:

“Eğer onların söylediği gibi olsaydı —müminlere yapılacak kötü muamele (baskı, zulüm) fiili Allah'a nispet edilseydi— onlar Firavun'dan ve onun kötü fiillerinden değil, fiilin gerçek sahibi ve yaratıcısı Allah'tan kaçıp kurtulmak istemeleri gerekirdi ki Allah kullarına böyle kötü fiiller işlemekten münezzehtir.”⁴⁴

Cüşemî Cebriyye'ye karşı bu tutumunu fiillerin, özellikle kötü olanlarının, kullara isnat edildiği her âyette sürdürmüştür. Örneğin, Allah'ın yolundan yüz çevirmek (i'râz) ve kendi arzularının güdümüne girmekten bahseden Enfâl 23, En'âm 35 ve A'râf 176. âyetlerde⁴⁵ kula isnat edilen kötü fiillerden hareketle, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ve onları herhangi bir cebir altında kalmadan kendi hür iradesiyle işlediği, dolayısıyla ümmetlerin helakinin onların amelleri ve zulümleri sonucunda olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Bu tutumunu kulların fiillerinin bir kadere göre şekillendiği izlenimini veren ve Cebriyyeyi destekler nitelikte olan meşîet, hidâyet-dalalet ve tab'-hatm konularında da devam ettirmiştir. Örneğin, En'âm 35. âyetteki *وَأَتَتْ هَوِيَّهٖ* ifadesinin, kulların küfür ve yüz çevirme fiillerinde Allah'ın etkisi olduğuna kanıt olarak sunulmasını reddederek âyet hakkında şu yorumları yapmıştır: “(Cebriyyeye göre) onların yüz çevirme

⁴² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/172. Benzer söylemleri tefsirinin pek çok yerinde bulmak mümkündür (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/486; 3/227, 404; 5/230).

⁴³ “Ve bizi kâfirler topluluğunun elinden rahmetinle kurtar!”

⁴⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/230.

⁴⁵ Ayetlerin metinleri şöyledir: “وَأَتَتْ هَوِيَّهٖ”، “وَأَنْ كَانَ كَرَّ عَلَيْكَ إِغْرَاضُهُمْ”، “وَأَلَوْ اسْتَعْتَبْتُمْ لَأَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ”

⁴⁶ Cüşemî kulun fiillerinin kendi iradesi ve kudretiyle yaratıldığını vurgulamak için sıklıkla şu ifadeyi kullanır *وَتَدُلُّ عَلَيَّ أَنْ أَعْمَالَ الْعِبَادِ حَادِثَةٌ مِنْ جِهَتِهِمْ* (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/346, 451; 5/147).

fiili Allah tarafından yaratılmış ve Allah onların iman etmelerini dilememiş ve onları hidâyet üzerinde birleştirmemiştir. Oysa burada kastedilen Allah'ın kullarına karşı zorlama (ilcâ') ve icbâr (ikrâh) dilemediğidir. Bize göre (âyet), Allah'ın kulları için ilcâ' ve ikrâhı dilemediğini, bilakis kendi özgür irade ve tercihleri yoluyla iman etmelerini dilediğini gösterir.”⁴⁷ Başka bir ifadeyle, ona göre bu âyet Allah'ın onların özgür iradelerine karışıp zorla onları iman ve hidâyete sevk etmeyi dilemek yerine, onların kendi özgür iradeleri ile iman etmelerini dilemesinden söz eder.

Bu bağlamda Bakara 7. âyeti tefsir ederken kafirlerin inkar etmesinin - *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا -* - sebebini Allah'ın onların kalplerini ve kulaklarını hatmetmesine - *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ* - bağlayanların iddialarına şiddetle karşı çıkan Cüşemî onları cehaletle suçlamış ve onların iddialarının oluşturduğu paradoksu bir varsayımla açıklamaya çalışmıştır:

“Varsayalım ki Allah onların içinde küfrü yarattığı için artık onlara uyarı fayda vermez ve iman edemez, olsunlar. Böyle bir yaratım durumunda onlara uyarıcı göndermenin bir faydası olmadığı gibi, kâfirlerin ahirette bu âyeti küfürlerinin bir mazereti olarak görüp arkasına sığınmaları önünde bir engel de kalmaz. Öte yandan, eğer Allah onların kalplerini hatmederek imanlarını engelleseydi sonra onları sorumlu tutup cezalandırsaydı, o zaman kör olan birinin görmediği şeyden mesul tutulması, oturan bir kişinin ayakta olmaktan dolayı cezalandırılması da gerekirdi. Ayrıca önce iman etmeyi emredip sonra kalplerini hatmederek iman etmelerinin önünü kesmesi ve onları cezalandırması zulüm olur, oysa Allah kullarına zulmetmekten münezzehtir. Bütün bu nedenlerden ötürü, böyle bir iddia kabul edilemez.”⁴⁸

Böylece Cüşemî, onların küfür ve imanın Allah tarafından yaratıldığı ve tabiatlara yerleştirildiği iddiasını reddetmiştir. İlaveten âyetteki gözlerin, kulakların ve kalplerin hatmedilmesini, Mu'tezilî tevil tarzına uygun olarak, mecâz ve teşbih türünden ifadeler olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla ona göre âyet şu anlama gelmektedir: Allahtan gelen apaçık âyetleri dinlemeyenler sanki görmeyen, işitmeyen ve akletmeyen kimseler gibidirler.

Cüşemî'nin bu argümanlarına rağmen cebrî düşüncede olanlar İsrâ' 97. âyete⁴⁹ dayanarak kendi duruşlarını savunmaya devam etmişlerdir. Onlara göre, Allah kullarında küfür fiilini yapabileme kudretini yaratarak onların küfretmesini istemiş, diğer bir ifadeyle onlarda iman edebilme kudreti yaratmayarak onların doğru yoldan ve imandan sapmalarına yol açmıştır. Onlara göre bütün bunlar kulun başa çıkamayacağı ilahi engellemelerdir, bu yüzden bu engeller varken “onları iman etmekten ne menetti diye” sormanın anlamı yoktur. Dolayısıyla Cebriyye nezdinde bu tür ilahi engellemeler, Mu'tezile'nin iman ve küfrün kişinin özgür iradesinde olduğu ve Allah'ın müdahil olmadığı

⁴⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/550.

⁴⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/240-242; 6/424.

⁴⁹ Ayet metni şöyledir: وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ

şeklindeki iddiasını geçersiz kılmaktadır.⁵⁰ İlaveten onlara göre, “Allah beşer olan bir resul gönderdi”⁵¹ âyeti de onların (Mu'tezile'nin) kulların fiillerinin yaratılması konusundaki görüşünü çürütür, çünkü bu âyet gösteriyor ki, Allah önce imanı yaratmış sonra resul olarak bir beşer göndermiş, insanlar da Allah'ın yarattığı bu imanla resul olarak gönderilen bu beşere inanmışlar, eğer Allah bir beşeri resul olarak göndermeseydi onun yerine melekler gönderseydi, insanların onlara iman etmesi için imanı yaratmasına gerek kalmayacaktı.⁵² Cüşemî Cebriyye'nin bu iddiaları karşısında sıkı bir savunma yapıp onları peygamberlerin bi'seti konusunda cahillikle suçlamıştır. Ona göre İsrâ' 94. âyeti açıkça kafirlerin iman etmeme fiillerinin kendi tasarruflarında olduğuna işaret ettiği için, onların sapsmalarında cebrî bir saik aramak doğru değildir.⁵³

Cebrîyye eleştirisiyle öne çıkan Cüşemî, *Kulların fiillerinin yaratılması ve kulun özgürlüğü* konularında Cebriyye ile benzerlik arzeden Eş'ariyye'yi de eleştiriye tabi tutmuştur. Herkesin işlediği günahlar nedeniyle ceza göreceğini belirten En'âm 120. âyette bu tutumunu açıkça ortaya koymuştur:

“Eş'ariyye'nin kesb konusunda söylediği şeyler hiç makul değildir. Çünkü onlar fiillerin bütün yönleriyle Allah tarafından yaratıldığını/ihdas edildiğini, kulun bu fiilleri sadece kesbetmekle yükümlü olduğunu, dolayısıyla kulun fiile mahal olma durumu (onu kesbetmesi/ona aracılık etmesi) haricinde fiilin üzerinde hiç bir etkisinin olmadığını söylerler. Oysa bu açıkça yanlıştır. Eğer fiilleri Allah yaratıyorsa ve kul o fiilleri yapmak/kesbetmekle yükümlü ise, o zaman fiilin sadece yaratılışı (halk) değil kesbi (yapılışı/işlenişi) de Allah'a ait demektir. Böyle bir çıkarım da açıkça fasittir.”⁵⁴

Yani Cüşemî'ye göre eğer Allah kullarını bir fiili kesbetmeye zorlarsa, görünürde o fiili kul kesbetmiş olsa da gerçekte Allah kesbetmiş olur. Bu durumda Allah fiilin hem kesbedeni hem de yaratana olmuş olur.

Cüşemî'ye göre adalet ilkesinin bir gereği olarak aşağıdaki prensipleri de kabul etmek gerekir: 1-Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılması ona kabih fiillerin isnat edilmesine yol açacağından kabul edilemez. 2-Allah'ın insanda önce küfrü halk edip sonra iman etmelerini emretmesi ve iman etmeyenlere azap etmesi onun adalet ilkesiyle bağdaşmaz. 3-Emirler kulların güç yetirebileceği emirler olmalıdır (istiât'at şartı). Kullara takat getiremeyecekleri şeyleri emretmesi adalet ilkesine uygun değildir. 4-Emirleri uygulayıp uygulamamak insanın tercihine bırakılmalıdır (irâde hürriyeti). Allah'ın önce imanı emredip sonra da küfrü irade etmesi, ki onun iradesi bağlayıcıdır, sonra da kulunu cezalandırması onun adaletiyle bağdaşmaz. 5-Kimseye bir başkasının cezası yüklenemez.

⁵⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/405-406; İsrâ' 17/94-97.

⁵¹ İsrâ' 17/94.

⁵² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/406.

⁵³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/405-406.

⁵⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/712.

Allah herkesi kendi işlediği itaat ve isyan türünden amellerle cezalandırır.⁵⁵ Bu bağlamda müşriklerin çocuklarının başkalarının (babalarının) işlediği küfür nedeniyle cezalandırılmasını caiz görenlerin (Hâriciye gibi) görüşü bu ilkeyle çelişir.⁵⁶

Görüldüğü gibi Cüşemî, adalet ilkesinin kapsamına dahil olan *halku ef'âli'l-ibâd ve hür irâde* konularındaki Mu'tezilî düşünceleri açık bir şekilde tefsirine yansıtmış ve gerektiğinde savunmuştur. Genelde tefsirinin “el-Ahkâm” başlığı altında kendi düşüncelerine yer veren Cüşemî adalet ilkesine ters düşen tüm anlayışları reddetmiş ve bu ilke ile ilişkili her konuda mezhebinin görüşlerine sadık kalmıştır.

2.3. Va'd ve va'îd

Gelecekte birisine bir faydanın ulaşacağını veya ondan bir zararın giderileceğini bildiren habere va'd; bunun aksi olan yani bir zararın dokunacağını ya da bir faydanın kaçırılacağını içeren habere de va'îd denilir.⁵⁷ Bu konu ile ilgili en önemli mesele Allah'ın va'd ve va'îdinden dönüp dönmemesi (hulf) meselesidir. Mürcie'ye göre, Allah vaadini değiştirmez ama va'îdini bazı istisnalar ile değiştirebilir. Çünkü vaadini eksiksiz yerine getirmesi - kullarına hak ettikleri mükafatı vermesi- onun faziletinin bir göstergesidir, vaadinden dönmesi ise onun acizliğine işaret edeceği için ona böyle bir fiil nispet edilmez. Onun kullarına yönelik va'îdi ise onun adalet uygulamasına tabi olduğu için bu konuda dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve gerektiğinde va'îdlerini değiştirebilir. Nitekim Tebük Seferi'ne katılmayan bir grubun vadedilen cezaya⁵⁸ çarptırılmayıp affedilmesi, suç işleyip cezayı hak edenlerin tevbe etmeleri üzerine bağışlanmaları,⁵⁹ âyet ve hadislerde affa teşvik edilmesi onların elini güçlendiren argümanlar olmuştur.⁶⁰

Af ve mağfireti ön plana çıkarıp Allah'ın va'îdini değiştirebileceğini savunan Mürcie'nin⁶¹ aksine Mu'tezile Allah'ın, va'd ve va'îdi gereği iyilik yapanları ödüllendirme ve günah işleyenleri de cezalandırma zorunda olduğunu öne sürerek Allah'ın mutlak olarak

⁵⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/707; En'am 6/115.

⁵⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/707; Harun Çağlayan, “Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/12 (2014), 54; Selim Demirci, “Kelâm Bazı İhtilafın Kaynağı Olarak Hadisler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 137-161.

⁵⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/77; 5/193; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/35; Sönmez Kutlu, “va'd ve va'îd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/414-415; Ebû Mansûr el-Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (İskenderiyye: Câmiatu'l-Mısıriyye), 225.

⁵⁸ Tevbe 9/39-102. Ebû Lübâbe ve arkadaşları Tebük gazvesine gitmedikleri için münafıklar ve bazı bedevilere vadedilen cezalara çarptırılması gerekirken, tövbe edip pişman oldukları için affedildiler. Hatta Onların bağışlandığını gören münafıklar şöyle dediler: “Daha dün onlar da bizim gibiydiler, kimse onlarla konuşmuyordu, bu gün ne oldu da onlar bir anda (affedildiler).” (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/68).

⁵⁹ Zümer 39/53.

⁶⁰ Nahl 16/126; Şûrâ 42/40; Müslim, *Sahihi Müslim* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), “Birr”, 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/158.

⁶¹ Kutlu, “va'd ve va'îd”, 414-415.

va'îdinden dönmeyeceğini savunmuştur.⁶² Onlara göre iyilik yapanın mükâfatsız, kötülük yapanın da cezasız kalması Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. Bu bağlamda büyük günah işleyenler tövbe etmez ise ister Allah'ın lütfu isterse şefaatiyle olsun bağışlanmaları söz konusu olmaz. Eğer onlar için şefaet söz konusu olsaydı adalet ve va'd ve va'îd ilkeleri mantıksız ve geçersiz olurdu. Şefaet veya af sadece tövbe edenler, küçük günah işleyenler, dolayısıyla cennet ehli içindir. Büyük günah işleyen kimse kâfir veya mümin olsun kıyamet günü ebedî azaba uğrayacak, şefaate veya affa nail olamayacaktır. Zira Allah, va'îdinden asla dönmaz.⁶³

Allah'ın va'd ve va'îdi konusunda Mu'tezile'nin bu görüşlerini benimseyen Cüşemî, En'âm 115. âyette geçen “لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ” ifadesini bu mezhebin ideolojisi yönünde yorumlamış ve Allah'ın va'îdinden dönmeyeceği sonucuna varmıştır. Ayrıca bu konuda Mu'tezilî fikre muhalefet eden Mürcie düşüncesini de, bu âyeti delil göstererek reddetmiştir.⁶⁴ Yine Âli İmrân 194. âyetteki “إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ” ifadesini Allah'ın va'd ve va'îdinden dönmeyeceğine bir dayanak olarak görüp⁶⁵ Mürcie mezhebinin karşı iddialarını şöyle eleştirmiştir: “إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ” ifadesi açıkça Mürcie'nin Allah'ın va'îdinden dönebileceğine dair görüşünü çürütmektedir.”⁶⁶ Ona göre vaadinden dönmek (hulf) yalan söylemek (kizb) ile eştir ve çirkin (kabih) bir fiildir. Bir kimse bu fiili (hulf) ya cahil olduğu için ya da yalan söylemeye ihtiyaç duyduğu için işler. Oysa Allah zatıyla âlimdir, sözünde duramayacağı halde duracağım diyerek yalan söylemenin çirkin (kabih) bir fiil olduğunu bilir, öte yandan o gani sıfatına sahiptir, hiçbir şeye muhtaç değildir. Dolayısıyla böyle bir fiilin işlenmesine yol açan cahilik ve muhtaçlık Allah'ın zatında söz konusu olmadığına göre onun vaadinden dönme fiilini işlemesi söz konusu olamaz.⁶⁷

Aynı zamanda Cüşemî “küfürle beraber itaat fayda vermediği gibi, imanla beraber de mâsiyet zarar vermez” diyen ve büyük günah işleyen kimseyi mümin kategorisinden çıkarmayarak durumunu Allah'a havale eden Mürcie'nin bu söyleminin Allah'ın va'd ve va'îdine aykırı olduğunu iddia etmiştir.⁶⁸ Çünkü ona göre Allah va'd ve va'îdi gereği itaati ödüllendirmek ve masiyeti cezalandırmak zorundadır. Büyük günah işleyen bir kimse eğer tövbe etmeden ölürse imandan çıkar ve Allah'ın va'îdi gereği cehennem azabı ile cezalandırılır, eğer tövbe ederse Allah'ın va'di gereği cennet ile mükafatlandırılır.⁶⁹ Cüşemî

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/34; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/429.

⁶³ Kutlu, “va'd ve va'îd”, 414-415; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/33-34.

⁶⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/707. Mürcie'yi reddettiği ve Allah'ın vaadinden dönmeyeceğini vurguladığı diğer bir ayet Rad 31'dir (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/616).

⁶⁵ Ali İmrân 9'u da Allah'ın va'd ve va'îdinden dönmediğini ispatlamak için delil olarak getirir (Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/177).

⁶⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/503.

⁶⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/199.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/34.

⁶⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/75.

bu argümanla, masiyetin imana zarar vermediğini iddia eden Mürcie'nin görüşünü çürüttüğünü iddia etmiştir.

Öte yandan Cüşemî va'd ve va'îd konusunda, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını dolayısıyla ona isnat edilmesi gerektiğini öne sürerek insanın fiillerinden kaynaklı oluşan mükellefiyetini ortadan kaldıran Cebriyye'yi de hedef almış ve fiillerin insana isnat edildiği her âyette Cebriyye'nin bu iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Mesela güzel işler yaptıklarını zanneden ama Allah'ın âyetlerini ve kıyamet gününü inkar ettikleri için amelleri boşa giden kafirler grubunun cehennemle cezalandırılacağından bahseden Kehf 104. âyetini ele alan Cüşemî, *أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا* ifadesine dayanarak küfür fiilinin Allah'a değil onu işleyen kâfir kimselere ait olduğunu, *ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا* ifadesine dayanarak da bu kimselere işledikleri küfür fiili neticesinde Allah'ın va'îdinin vuku bulacağını söylemiştir.⁷⁰ Böylece Cüşemî, va'd ve va'îdin insanın fiillerinin birer sonucu olduğuna dair Mu'tezilî düşünceyi Cebriyye eleştirisi üzerinden teyit etmiştir.

2.4. el-Menzile beyne'l-menzileteyn

Sözlükte “iki konum (mekan, derece) arasında (üçüncü) bir konum” anlamına gelen *el-menzile beyne'l-menzileteyn* tabiri, Mu'tezilî düşüncede, iman ile küfür arasında yer alan fîsk konumunu ifade etmek için kullanılır.⁷¹ Bu mezhebe göre büyük günah işleyen kimse (mürtekeb-i kebîre) artık mümin sayılamayacağı gibi Allah'ı inkar etmediği için kâfir de sayılmaz, bu kişi fâsık statüsünde bulunur ve işlediği günahattan tövbe etmesi gerekir. Eğer tövbe etmeden ölürse ahirette kâfir gibi muamele görüp ebediyen cehennemde kalır.⁷² Fakat ölmeden önce yaptıklarına pişman olup tövbe ederse ahirette mümin muamelesi görür. Mu'tezile kelamcılarının bu görüşü, büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâricîlerle onu mümin kabul eden Mürcie arasında bir anlayışı yansıtır.

Bir mümini kasten öldürmenin cezasının ebedî cehennem azabı olduğundan bahseden Nisâ 93. âyeti Mu'tezile'nin üçüncü bir konum olarak gördüğü fâsıklık statüsünün ana dayanağı olmuştur.⁷³ Mu'tezile düşüncesine göre cennet müminler için cehennem de asiler/mücrimler⁷⁴ (kâfirler ve fâsıklar) için yaratılmıştır, bu yüzden eğer bir kimse işlediği bir günahattan dolayı cehennemde ebedî azaba müstahak ise o kimsenin mümin vasfını

⁷⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/75; 6/283, 595. Ona göre Ahzâb 69-73'te Allah'a şirk koşulması, Musa'ya iftira ve ithamlarla eziyet edilmesi, emanetin üstlenilmesi/taşınması, Allah'a iman ve resulüne itaat edilmesi gibi fiiller insana isnat edilmiştir ki onlar hakkında Allah'ın va'd ve va'îdi vuku bulabilin, aksi takdirde bu ilke anlamsız hale gelir (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/376).

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/614.

⁷² İlyas Çelebi, “el-menzile beyne'l-menzileteyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/161-162; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beirut: âla al-Kutub, 1989), 3/417; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/34-35; 2/574.

⁷³ Diğer bir ayet Nisâ 14'tür. Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/560-562.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/566.

taşınması söz konusu olamaz.⁷⁵ Diğer bir ifadeyle dinî bakımdan dünyada yerilmeyi, aşağılanmayı ve ahirette cezayı hak eden fâsığın, dünyada medih ve tâzime ahirette de mükâfata layık olan mümin ile aynı kavramla ifade edilmesi mümkün değildir.⁷⁶

İman ile küfür nasıl birbirinin zıttı şeyler olarak bir arada bulunamazsa iman ile fîsk da bir arada bulunamaz, dolayısıyla bir kimse mümin iken aynı zamanda fâsık olamaz.⁷⁷ Zira mümine cennet vaat edilirken fâsığa cehennem vaat edilir. Fakat bununla birlikte Mu'tezile fâsığın bu durumuna bir çare olarak tövbe formülünü geliştirir. Örneğin, bu mezhebin önde gelenlerinden biri olan Kadî Abdülcebbar'a göre tövbe eden fâsık ahirette mümin muamelesi görecektir.⁷⁸

Cüşemî ise eserinde, fâsık hakkında Mu'tezile'nin zikrettiği görüşleri benimsemiş ve âyetleri bu çerçevede tefsir etmiştir. Bu bağlamda Nisâ 93. âyetinin tefsirinde kasten bir mümini öldüren kimsenin mümin olarak değil fâsık olarak isimlendirilmesi gerektiğini ve eğer tövbe etmezse, kâfir statüsünde değerlendirilip cehennemde azap edileceğini söylemiştir.⁷⁹ Ona göre büyük günah işleyen kimse samimi bir şekilde tövbe etmeli ve tövbesinde azim ve kararlılık göstermeli, gerektiğinde kısas veya diyete razı olmalıdır.⁸⁰ Hucurât 11. âyet "وَمَنْ لَمْ يَتُوبْ فَلَوْلِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ" âyeti hakkında yaptığı yorumlarla Mu'tezile'nin tövbe teorisini temellendirmeye çalışan Cüşemî, bu çerçevede zulmün büyük günah olduğunu ve onu işleyenin tövbe etmesi gerektiğini, aksi takdirde cezasının düşmeyeceği, hak ettiği azabın affedilmeyeceği ve cehennem azabına uğrayacağını iddia etmiştir.⁸¹

el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine uygun olarak Cüşemî mümin ve kâfir dışında üçüncü bir grubun (fâsıkların) varlığını A'râf 145. âyetteki "دَارَ الْفَاسِقِينَ" ifadesi üzerinden kanıtlamaya çalışır. Bu doğrultuda mümin ile fâsık arasındaki ayrıma odaklanan Cüşemî müminin yurdunun cennet olduğuna, kâfirin yerinin ise cehennem olduğuna, bu yüzden iki tarafın farklı kategorilerde değerlendirilmesi gerektiğini, onları aynı isimle adlandırmanın bir hata olacağına dikkat çekmiştir.⁸² Ona göre, bir kimse müminken aynı zamanda cehennemde azap görmesi muhaldir. Bu yüzden büyük günah işleyerek şeriat dairesinden çıkan ve doğru yoldan sapan müminlerin iman vasfını kaybederek fâsık olduğu

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/260, 575-576, 652, 654.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/35; 2/614; Kâdî Abdülcebbar'ın aktardığına göre sahabe özellikle Ali b. Ebî Tâlib, büyük günah işleyene asla saygı göstermez, Allah için onlara sevgi besleme aksine onları lanetler ve tahkîr ederdi (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/228).

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/156.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/548.

⁷⁹ أقمن كان (bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/286); Secde 18-20'nin metni şöyledir: "مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى... وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ"

⁸⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/24

⁸¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/380.

⁸² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/704, 739.

ve tövbe etmezse cehennem azabına uğrayacağı kabul edilmelidir.⁸³ Cüşemî bu çıkarımla, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesinin büyük günah işleyenlerin dini durumunu tespit etme ve onları kâfir ve mümin gruplardan ayırma bakımından önemini göstermeye çalışmıştır.

Öte yandan Mürcie, fâsıklığa dair ileri sürdüğü bazı iddialar ile bu ilkeyi açıkça reddetmektedir. Onlara göre büyük günah müminin imanına bir zarar vermediği için onu iman dairesinden çıkarmaz, işlediği günahın cezalandırılması ise Allah'a kalmıştır, ister cezalandırır isterse lütfuyla affeder. Mu'tezile'nin söz konusu ilkesine aykırı olan bu iddia doğal olarak Cüşemî'nin tenkitlerine maruz kalmıştır. Ona göre Mürcie büyük günahın imana bir zararının olmadığını ve bunu yapan müminin dini emir ve yasaklara riâyet etmeyen (fâsık) mümin kategorisinde olduğunu söyleyerek bir manda fisk ile imanın birlikte müminde bulunabileceğini iddia etmiştir.⁸⁴ Oysa fisk imanı izale eden bir unsurdur, ikisinin bir arada bulunması düşünülemez, dolayısıyla bir kimse ya fâsıktır ya mümindir. Fâsığın yeri cehennem, mümininki ise cennettir.⁸⁵

Cüşemî bu bağlamda fisk ile imanın bir arada bulunamayacağını ve mümin ve fâsığın farklı konumlarda olduğunu kanıtlamak için pek çok âyete başvurmuştur. Mesela Câsiye 21. âyet “Yoksa kötülükleri işleyenler (büyük günahlar işleyenler) kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimselerle bir tutacağımızı mı sandılar?”⁸⁶ âyetini örnek vererek büyük günahlar işleyen fâsıkların iman edip salih amel işleyen müminlerden ayrı tutulması gerektiğine işaret etmiştir. Bu konuda Câsiye 21. âyetin tefsirinde şunları dile getirir: “Kim bu ikisinin (fâsık/âsî ve mümin/mutî) eşit olduğunu söylerse ne kötü bir hükümde bulunmuş olur.”⁸⁷

Onun fisk-iman ayrımı hakkındaki görüşlerini özet olarak Secde 18 âyetinin tefsirinde görmek mümkündür.⁸⁸ O, bu konudaki düşüncesini şöyle özetlemiştir:

“Âyet açıkça gösteriyor ki mümin fâsık değildir, fâsık da mümin değildir, onlar ne dünyada ne ahirette eşit değillerdir. Bu durum fâsığın mümin ve kâfir konumunun dışında üçüncü bir mertebede olduğunu ifade eden *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkemizi doğrulamaktadır.”⁸⁹

⁸³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/275.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/228; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/704, 739.

⁸⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/704, 739; Secde 20 deki ifade şöyledir: وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَاؤَيْهِمُ النَّارُ

⁸⁶ Ayetin metni şöyledir: أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

⁸⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/224.

⁸⁸ “أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا”

⁸⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/286. Hucurat 11'deki “يُنسُ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ” ifadesi onun bu görüşünü destekler niteliktedir. Çünkü imandan sonra fisk ismi ile muttasif olmanın kötülüğünden bahsederek mümini fâsıktan ayırır.

Görüldüğü gibi Cüşemî Mu'tezile'nin öne sürdüğü üçüncü bir kategori olan fîsk kategorisinin (el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibinin) varlığını naklî delillerle temellendirmiştir.

Bu konuda vurgulanması gereken diğer bir şey, dinin gayesini hakkıyla yerine getiren en doğru görüşün kendi mezhebine ait olduğunu düşünen ve bu mezhebin getirdiği ilkelerle hakikati ortaya çıkardığını ileri süren Cüşemî'nin bu ilkelere ters düşen tezleri savunanları anti tezler yoluyla tekzip etme yoluna gitmesidir. O, Şuarâ sûresi 46-47. ayetlerin tefsirinde bu tutumunu Vâsıl b. Ata'nın 'Amr b. Ubeyd ile yaptığı münazara üzerinden şöyle anlatır:

“Âyet açıkça amacı dini anlamak ve anlatmak olan kimsenin hak zuhur edince ona tabi olması gerektiğini bildirmektedir. Rivâyet edilir ki Vâsıl b. Ata ile *el-menzile beyne'l-menzileteyn* konusunda münazaraya giren 'Amr b. Ubeyd münazara sonunda şunları söylemiştir: Hakikatle aramda bir problem yoktur (hakkı söyleyene tabi olurum), şahit olun ki (hakkı söyleyen) Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Ata'nın görüşünü de kabul ettim.”⁹⁰

Korkmadan hakikati söylemek gerektiğini savunan Cüşemî, Firavun'un cezalarına rağmen ondan korkmadan Musa'ya iman eden sihirbazların durumunu örnek vererek⁹¹ âlimlerin her türlü baskıya ve korkuya rağmen Mu'tezilî düşünceyi kabul edebileceklerine işaret eder. Buna yanaşmayanları ise dolaylı yoldan dini hakikatleri dünyevi nedenlerle izhar etmeyenlere ve yıllarca Kur'ân'la yaşayıp sonra dünyevi bir bedel karşılığında onu satanlara benzetir. Böylece dini hakikatlerin gerçek sözcüsü olarak gördüğü kendi mezhebinden uzak duranları imalı bir dil ile eleştirir.⁹²

Sonuç olarak, Cüşemî dini alandaki hakikati kendi mezhebiyle özdeşleştirdiği için Kur'ân âyetlerini bu ideolojinin gerektirdiği esaslara göre yorumlamıştır. Bu yüzden onun tefsir anlayışını bu ideoloji bağlamında ele almak ve değerlendirmek gerekir.

2.5. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker

Emir, “bir makamda bulunanın, rütbe bakımından kendinden daha aşağıda olan bir kimseden bir şey yapmasını”, nehiy de “bir şeyden sakınmasını” istemesine denir. Mâruf güzelliği, münker de çirkinliği ifade eder. Terkip hâlinde “emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker” iyiliği emredip kötülükten vazgeçirme yönündeki faaliyetler için kullanılır.⁹³ Bu terim dalalette olanların İslam dinine davet edilerek hidâyete erdirilmesi ve İslam'ın ve Müslümanların dış saldırılara karşı korunmasını hedefleyen cihadın aksine daha çok İslam toplumuna, yani içe dönük faaliyetleri kapsar.

⁹⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/135,181; 7/702.

⁹¹ Şuarâ 26/46-47.

⁹² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/135, 181; 7/702.

⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/35

Cüşemî bu ilkeye ayrı bir önem göstermiştir. O, Bakara 207. âyetin tefsirinde cihad yolunda kendini feda edenlerle birlikte *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* görevini yerine getirenlerin de övüldüğüne dikkat çekerek bu ilkeyi cihadın bir parçası gibi görmüş ve onun ehemmiyetini göstermek için şu hadisi nakletmiştir: “Cihadın en üstünü zalim bir sultana karşı hakkı/adaleti haykırmaktır.”⁹⁴ Bu ilkenin tatbik edilmesine engel olmanın bir kimseyi hidâyet ve ilim yolundan men etmek ile aynı olduğuna dikkat çekerek onun muhafaza edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Onun bu ilkeye karşı gösterdiği hassasiyet kendi mezhebinin daha rahat yayılması için gösterdiği bir çaba olarak yorumlanabilir. Zira bu mezhebin gelişip güçlenmesi ve argümanlarının İslam toplumuna iletilmesi bu ilkeyle ilişkilendirilmektedir.⁹⁵

Cüşemî, bu ilkenin vahiy yanında akılla da bilinip bilinmeyeceği konusunda yukarıda zikrettiğimiz Mu'tezilî âlimlere bağlılığını göstermiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in görüşlerine genişçe yer vererek bu ilkenin vahyin yanında akılla da bilinebileceğine işaret etmiştir. Yine yukarıda zikredilen Mu'tezilî düşünceye uygun olarak bu ilkenin vücûbiyeti konusunda şöyle söylemiştir: “İmkân el veriyorsa bu ilkeyi yerine getirmek vaciptir. Nitekim vaciplerin emri vacip, nafilelerin emri de nafile türündendir.”⁹⁶ Bu görevin sahip olunan imkanın derecesine göre nasıl yerine getirileceğini meşhur hadis ile şöyle açıklamıştır: “Hadiste buyrulduğu gibi bir kötülüğün mümkünse önce el ile, bu mümkün değil ise dil ile o da mümkün değilse kalp ile engellenmesi gerekir, ki bu son zikredilen imanın en zayıf derecesidir.”⁹⁷ Dolayısıyla ona göre bu görev kişinin içinde bulunduğu şartlara ve imkanlara bağlı olduğu için farz-ı kifâyedir.⁹⁸ Onun bu görüşü Ebû Bekr el-Esam ve Kâdî Abdülcebbar'ın yukarıda zikredilen yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Kötülüğün kalp ile engellenmesi gerektiğine dair zikrettiği diğer bir âyet Şuarâ sûresi 168. âyettir. Hz. Lut'un kavminin işlediği zina ve fuhuş suçu karşısında duyduğu kızgınlığı ifade eden “Doğrusu, ben, sizin bu yaptıklarınıza buğz ediyorum/tiksiniyorum” ifadesinden hareketle Cüşemî münker bir şeyi gördüğü halde onu değiştirme imkânı elinde olmayan bir kimsenin *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* ilkesinin asgari şartı gereği onu kalbiyle kınaması gerektiğini söylemiştir.⁹⁹

Âl-i İmrân 159. âyette Cüşemî, bu ilkenin nasıl ve kimler tarafından yerine getirilebileceğine dair bazı normları dile getirmiştir.¹⁰⁰ Ona göre İslami değerlere, hakka ve

⁹⁴ Metin şöyledir: افضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/841; 2/199).

⁹⁵ Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, 138-141.

⁹⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/339. Yine Tevbe 71'de “*emir bi'l-ma'rûf*” ifadesi geçtiği için bunu bu ilkenin vücûbiyetine delil olarak saymıştır (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/12).

⁹⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/339.

⁹⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/339.

⁹⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/728.

¹⁰⁰ Yalan yanlış söylemlere kulak veren ve rüşvet yiyen kimselerin yerildiği Mâide 42 ayetine dayanarak *emir bi'l-ma'rûf* ve şahitlik görevini yapanların rüşvet almaması ve iltimas yapmaması gerektiğinden

doğruya çağırın kimseler yüce ahlaki değerler ve özelliklere sahip kimseler olmalıdırlar. Nitekim insanları hakka davet eden Hz. Peygamber mekârim-i ahlâk sahibiydi ve insanları güler yüz ve hoşgörüyü İslam'a davet ederdi.¹⁰¹ Dolayısıyla bu ilke ile insanların hallerini ıslah etmek isteyen kimseler de peygamberin uyguladığı bu yumuşak davet metodunu takip etmelidirler. Bu çerçevede A'râf 199. âyetin¹⁰² bu ilkenin nasıl uygulanacağı ile ilgili bir yönlendirme içerdiği kanaatindedir. Ona göre âyet insanlara karşı aşırılıklardan uzak orta halli bir muamelede bulunmayı, onlara dini konularda baskı uygulamamayı ve onların hakka davet edilmesinde ahlaki ölçüler içinde kalınmasını emretmektedir.¹⁰³ Davet üslubuna değindiği diğer bir âyet Tâhâ 44. âyettir. Burada, davetin kabul edilebilmesi için müsamahakar, yumuşak, nazik ve şefkatli bir şekilde muamelede bulunmanın gerekliliğine, zorbalık ve zulmün bir sonuç getirmeyeceğine değinir.¹⁰⁴ Yine Mü'minün 96'da da hakka davette güzel ahlaka, başışlayıcı ve yumuşak muamelede bulunmaya işaret eder.¹⁰⁵ İnsanların hür iradelerine müdahale etmeyen bu davet tarzı onun va'd-va'üd ve adalet ilkelerine yaklaşımının bir sonucudur. Nitekim ona göre eğer Cebriyye'nin dediği gibi kullar fiillerini cebr altında yapmış olsalardı o zaman şahsi hürriyet ve irade ortadan kalkacağı için emirlere uymayanlara ceza, uyanlara mükafat vermek ve onları başka bir iradenin zorlamasıyla yaptıkları fiillerden sorumlu tutmak mümkün olmayacaktı. Bu yüzden ilahi adalete yakışan onların davete icabet etme ve reddetme veya iyilik ve kötülük yapma gibi fiilleri ikrah altında değil kendi özgür iradeleri vasıtasıyla yapmalarıdır. Bu konuda aksi görüşü savunan Cebriyye'yi konunun geçtiği neredeyse her âyette sertçe eleştirmiştir. Onun Cebriyye'ye karşı bu tutumu kulun fiilleri ve özgür iradesi konusundaki mu'tezilî düşünceye ne kadar bağlı olduğunu gösterir niteliktedir.¹⁰⁶

Son olarak şunu belirtmek gerekir, Mu'tezilî âlimlerden bir kısmının etkisi altında kalan Cüşemî bu ilkenin farz-ı kifâye olduğuna kanaat getirdiği¹⁰⁷ için bazı durumlarda bu ilkenin terk edilebileceğine hükmetmiştir.¹⁰⁸ Mesela Bakara 195. âyetin tefsirinde, "kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın" ifadesinden bu ilkenin bazen terk edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre yol güvenliği olmayan bir kimsenin hacca gitmeyi, oturarak namaz kılması gereken bir kimsenin ayakta namaz kılmayı, sağlık açısından fitir vermesi gereken bir kimsenin oruç tutmayı, suyun çok soğuk olması dolayısıyla teyemmüm alması gerekenin abdest almayı terk etmesi nasıl gerekli ise kendini tehlikede hisseden bir

söz eder (Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/298). Ayrıca Kehf 45'te bu görevi bir ücret karşılığında da yapmamaları gerektiğini de belirtir.

¹⁰¹ Kalem 68/4; A'râf 7/199; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/440.

¹⁰² Ayetin anlamı şöyledir: "Sen af ve müsamaha yolunu tut, iyiliği emret, cahillere aldırış etme."

¹⁰³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/384.

¹⁰⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/16.

¹⁰⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/438.

¹⁰⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/707.

¹⁰⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/339.

¹⁰⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/289.

kimsenin de bu ilkeyi terk etmesi gereklidir. Hatta onun ifade ettiğine göre, eğer imam kendine veya Müslümanlara gelebilecek bir zarardan korkarsa kâfir ve azgınlara sulh yoluna gitmesinde bir sakınca yoktur. Nitekim Hz. Peygamber Hudeybiye'de müşriklerle, Hz. Ali Sıffin'de Muâviye ile sulh yapmıştır.¹⁰⁹ Yine bu bağlamda, fıskın toplum içinde yayılmasını bu ilkenin terkedilmesine neden olan faktörler arasında saymıştır. Eğer fısık bir beldede yaygınlaşmış ve marufun emredilmesi artık tehlike arz ediyorsa ve mümkün gözükmüyorsa, o beldeden hicret edilmelidir. Cüşemî bu ifadelerle, hakikati söyleyerek toplumu dini inanç yönünden ıslah edenlerin -ki bunun kendi mezhebi olduğunu düşünür-baskı ve yasaklarla karşılaşması durumunda kaçıp başka yerlerde düşüncesini tebliğ etmeye devam etmesi gerektiğini ima eder. Bu konuda Sâid b. müseyyeb ve Kâsım b. İbrâhim'in görüşlerini de dayanak olarak zikreder.¹¹⁰ Neticede *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*'in uygulanmasına büyük bir titizlik gösteren Cüşemî kişinin kendini veya diğer müslümanları tehlikeye atacağı düşünülen durumlarda bu ilkenin tatbik edilmesini caiz görmemektedir.

Sonuç

Cüşemî'nin Mu'tezile geleneği içerisinde büyük bir öneme sahip olduğu yaptığımız bu araştırmayla birlikte tekrar ortaya çıkmıştır. O, bir yandan Mu'tezile geleneğini muhafaza ederken öte yandan onu geliştirmiş, hatta yazdığı "et-Tehzîb fi't-Tefsîr" eseriyle onu sisteme oturtmuştur. Usûl-i Hamse prensiplerine dayalı Mu'tezilî tefsir anlayışının bu şekilde bir sistematik ve metodolojik bir temele oturturulması bu prensiplerin tefsir çalışmalarına nasıl yansıtılacağına dair sonraki nesillere bir fikir vermiştir. Nitekim onun açtığı bu yoldan ilerleyen Zemahşerî Usûl-i Hamse prensiplerine dayalı bu yöntemi sürdüren önemli isimlerden birisi olmuştur. Her ne kadar hocası Cüşemî kadar sistematik bir düzen içerisinde itizâlî prensipleri tefsirine yansıtmasa da bu yolda hem hocasının açtığı metodolojiye hem de mezhebine önemli bir katkı sağlamıştır. Neticede "et-Tehzîb fi't-Tefsîr" in sonraki asırlara Mu'tezilî ilkelere dayalı tefsir yapma bakımından ilham kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Cüşemî'nin âyetlere dair kelâmî yorumlarına bakıldığında, Mu'tezile'nin beş esasa dayalı düşüncesinin onun tefsiri üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Âyetlere mezhebi ideoloji ile yaklaşması ve bu ideolojiye karşı muhalefet edenleri ise sert bir dille eleştiriye maruz bırakması bu etkinin varlığını kanıtlar niteliktedir. Gerçek ve doğru din anlayışını kendi mezhebinin temellerinde arayan Cüşemî, âyetleri *Usûl-i hamse* prensiplerine göre yorumlamış ve bunun dışındaki görüş ve yaklaşımları mutlak olarak reddetme yoluna gitmiştir. Onun bu dışlayıcı tutumu doğal olarak kendi mezhebinin tefsir anlayışını da etkilemiş ve onu mezhep dışı yorumlara karşı daha savunmacı hale getirmiştir. Dolayısıyla bu çerçevede Cüşemî'nin dini alandaki hakikati kendi mezhebiyle özdeşleştirdiği ve bunun

¹⁰⁹ Buradaki imam Şia'nın zeydiyye kolunun tanımladığı imamdır. Müfessirimiz Zeydiyye mezhebine mensup olduğu için imamet anlayışına sahiptir. (Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/800).

¹¹⁰ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/39.

sonucunda Kur'ân âyetlerini bu ideolojinin ön gördüğü iman esasları ve dini prensipler çerçevesinde tefsir ettiği söylenebilir. Bu durumda onun tefsirini bu ideoloji çerçevesinde okumak ve değerlendirmek onun tefsiri hakkında bize en doğru sonucu verecektir.


Sonuç olarak, bu çalışmadan elde ettiğimiz bulgulara göre, Cüşemî'nin âyetlere mezhebi ideoloji ile yaklaşması ve bu ideolojiye karşı muhalefet edenleri sert bir dille eleştirmesinin arkasında açık bir şekilde Mu'tezile düşüncesini savunma ve hakim kılma refleksi yatmaktadır. Bu yüzden onun tefsiri mezhebi sınırlar içinde kalmış ve Mu'tezile'nin temel kaynaklarından biri olurken, sınırlarını aşıp diğer mezheplerin kaynak eserine dönüşmemiştir.

Kaynakça | References

- Bebek, Adil. "Kebire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Çağlayan, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/12 (2014), 37-60.
- Çağrııcı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebi, İlyas. "el-menzile beyne'l-menzileteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Çelebi. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Çelebi. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demirci, Selim. "Kelâmî Bazı İhtilafların Kaynağı Olarak Hadisler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 137-161.
- Eroğlu, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fuat Seyyid. *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2017.
- Gibb, Hamilton A. R.. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin. *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2019/1440.
- Cüşemî. Ebû Sa'd el-Muhassin. *Uyûnu'l-Mesâil fî'l-Usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018/1439.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ala ibni'r-Râvendî el-mülhid*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1925.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmû'atü'r-resâ'il*. Beyrut: Lecnetu't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- İbn Teymiyye. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. Riyad: Câmîatu'l-İslâmiyye, 1991.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kâhire: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, 1960.
- Abdülcebbâr. Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâsım, İbrahim. *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*. Amman: Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali el-Sekâfiyye, 2001.
- Kutlu, Sönmez. "va'd ve va'îd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Madelung, Wilferd. "al-Hâkim al-Djushamî". *Encyclopaedia of Islam*. ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. 12/340-45, Leiden: Brill, 2004.
- Matürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. İskenderiyye: Câmîatu'l-Mısriyye, 1990.
- Mourad, Suleiman. "Towards a Reconstruction of the Mu'tazilî Tradition of Qur'anic Exegesis:

- Reading to the Tahdhīb of al-Hākim al-Jishumī and Its Application”. *Aims, Method and Context of Qur’anic Exegesis*. ed. Karen Bauer. 1/101-125 London: Oxford University press, 2013.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn. *Tebşiratü’l-edille*. thk. Claude Slamé. Şam: Institut Français de Damas, 1993/1414.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sâbunî, Nüreddîn. *el-Bidâye fi Usûli’-d-Dîn*. İskenderiyye: Dâru’l-Meârif, 2000.
- Sünbül, Cemal. *Mu’tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb Fi’t-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsîr Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn. *Kitâbu’l-Milel ve’n-Nihâl*. Kahire: Müessesetü’l-Halebî, 1968.
- Taş, Mahsun. *Zemahşerî’de Mu’tezile’nin Beş Temel Esası*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Teftâzânî, Sa’deddin. *Şerhu’l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1989/1409.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998,
- Ünverdi, Veysi. “Mu’tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”. *Artuklu Akademi Dergisi* 2/4 (2017),1-25.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “fâsık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yücesoy, Hâyettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Zarzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fi’t-tefsîr*. Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 1971.

Meşihat Arşivi Müftü Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl ve Sonrası Kastamonu Müftüleri (1218-1342/1804-1924)

Mustafa Yavuz |  0000-0001-9731-5874 | mustafayavuz01@hotmail.com

Dr. | İstanbul Müftü Yardımcısı | İstanbul, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Öz

Hız. Peygamber döneminde ilahi hükümler hususunda bir soru veya sorun ortaya çıktığında ya bir ayet nazil oluyor ya da hüküm Hz. Peygamber'e bildiriliyor, o da kendi üslubu ile hükmü doğrudan açıklıyordu. Vahiy gelmeyen konularda ise Allah'ın iradesiyle bilgi ve tecrübesine dayanarak hüküm beyan ediyor, hata etmesi halinde ise Allah tarafından düzeltiliyordu. Hz. Peygamberin vefatından sonra sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn dönemlerinde fihhi meselelerde sorulan sorulara nasların çizdiği ilke, çerçeve ve amaçlar gözetilerek cevap verilme yoluna gidilmiştir. İlk dönemlerden itibaren fihhi meselelerde sorulan sorulara konunun uzmanı kişilerce verilen cevaba "fetva", fetvayı veren kişiye de "müftü" denilmiştir. Osmanlı Devleti'nde de daha kuruluşundan itibaren fihhi konularda bu usul üzere devam edilmiş, hatta Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebali (v. 699/1 299) ilk müftü/şeyhülislam kabul edilmiştir. Bununla birlikte kurumsal manada müftülüğün ortaya çıkışı ile ilgili 1425 yılında Molla Fenâr'nin Bursa müftüsü olarak atanması genel kabul görmüştür. Osmanlı'da ilk zamanlar şeyhülislam ve müftü terimleri birbirinin yerine kullanılırken, sonraları ise şeyhülislam unvanı ile sadece İstanbul müftüsü kastedilmiş, taşrada görev yapanlar için ise sadece müftü/kenar müftüsü unvanı ile yetinilmiştir. XIII. yüzyılın başlarından itibaren Türk yurdu olan Kastamonu'da Çobanoğulları ve Candaroğulları döneminde resmi olarak bir müftü atamasının olmadığı düşünülmektedir. Fetva ihtiyacı, bölgede bulunan müderris, cami görevlileri ve din bilginleri tarafından karşılanma yoluna gidilmiştir. Osmanlı döneminde Kastamonu ve ilçelerine atanan müftülerle ilgili farklı kaynaklarda XVI. yüzyıldan itibaren bazen isim verilerek, bazen de sadece isim verilmeden "müftü" şeklinde zikredilerek bilgi verilmektedir. Bu manada tespit edebildiğimiz en erken tarih XVI. yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir. Aslen Kastamonulu olan ve Ağras (Isparta) ile Larende (Karaman) Musa Bey Medresesi'nde müderris olarak görev yapmış olan Cafer Efendi, Kastamonu müftüsü olarak tespit edebildiğimiz ilk kişidir. XIX. yüzyıldan itibaren tutulmaya başlanan ve Meşihat Arşivi'nde bulunan iki adet müftü defterinde Kastamonu dâhil olmak üzere Osmanlı coğrafyasının taşrasında yer alan tüm vilayet ve kazalarına atanan müftüler yer almaktadır. Defterlerde verilen bilgiye göre Kastamonu vilayet merkezi ile Araç, Cide, Daday, İnebolu, Küre, Taşköprü ve Tosya kazalarına 50 müftü atanmıştır. Defterlerde müftülerin atanma tarih ve şekilleri, ipkaları, hastalık, yaşlılık, sû-i hal, şeri hükümlere aykırılık, vefat ve istifa gibi görevden ayrılma sebepleri hususlarında

bilgiler bulunmaktadır. Bu makalede iki defterde isimleri zikredilen ve Kastamonu ile kazalarında görev yapan müftüler hakkında şer'iyeye sicilleri, tercüme-i hal varakaları, arşiv belgeleri ve kaynaklardan elde edilen bilgilerden hareketle bilgi verilmiştir. Ayrıca topluma yaptıkları manevi katkılar, olumlu-olumsuz yönleri, görev süreleri ve görevden ayrılış nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Müftülerin sadece din hizmeti sunmadıkları, Kurtuluş Savaşı'nda Kuvâ-yı Milliye'ye yaptıkları katkı ile topluma önder oldukları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler


İslam Tarihi, Kastamonu, Meşihat, Müftü Defterleri, Fetva, Hacr.

Atıf Bilgisi

Yavuz, Mustafa. "Meşihat Arşivi Müftü Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl ve Sonrası Kastamonu Müftüleri (1218-1342/1804-1924)". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 194-236. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.09>

Geliş Tarihi	16.03.2024
Kabul Tarihi	17.05.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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.

According to Mufti Books, Mufti of Kastamonu in the XVIIIth Century and After (1218-1342/1804-1924)

Mustafa Yavuz |  0000-0001-9731-5874 | mustafayavuz01@hotmail.com

PhD | Deputy Mufti of Istanbul | İstanbul, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Abstract

During the time of Prophet Muhammad, when a question or problem arose regarding divine decrees, either a verse was revealed or the ruling was communicated to the Prophet Muhammad, who would directly open the ruling in his own style. In matters where no revelation came, he would make a ruling based on his knowledge and experience with the will of Allah, and if he made a mistake, he would be corrected by Allah. In the periods following the Prophet's death, companions (şahāba), successors (tābī'īn), and Successors (atbā' al-tābī'īn) followed a method of answering questions on fiqh issues by considering the principles, frameworks, and purposes outlined in the texts. From the early periods on, the answer given by experts on fiqh issues to questions asked was called "fatwa", and the person who gave the fatwa was called "mufti". This method was continued in the Ottoman Empire from its foundation, and even Osman Gazi's father-in-law, Sheikh Edebalı (d. 699/1299), is considered the first mufti / Shaykh al-Islām. However, the emergence of the office of the mufti in an institutional sense is generally accepted to have occurred with the appointment of Molla Fenari as the mufti of Bursa in 1425. In the Ottoman Empire, the terms Shaykh al-Islām and mufti were used interchangeably in the early times, but later the title Shaykh al-Islām was used to refer only to the mufti of Istanbul, while the title mufti was used for those who served in the provinces. It is thought that there was no official appointment of a mufti in Kastamonu, which was a Turkish homeland, during the Çobanoğulları and Candaroğulları periods from the beginning of the 13th century. The need for fatwas was met by the müderris (teacher), mosque officials, and religious scholars in the region. In the Ottoman period, information about the muftis appointed to Kastamonu and its districts is given in different sources from the 16th century onwards, sometimes with their names given and sometimes just with the title " mufti ". In this sense, the earliest date we can identify is the second half of the 16th century. Cafer Efendi, who was originally from Kastamonu and served as a müderris at the Musa Bey Madrasa in Agras (Isparta) and Larende (Karaman), is the first mufti of Kastamonu that we can identify. Two mufti registers, which were started to be kept in the 19th century and are located in the Meşihat (Mashikhat) Archive, include the muftis appointed to all the provinces and districts outside the Ottoman geography, including Kastamonu. According to the information given in the registers, 50 muftis were appointed to the Kastamonu provincial center and the districts of Araç, Cide, Daday, İnebolu, Küre, Taşköprü and Tosya. The registers provide information about the

appointment dates and methods of the muftis, reasons for leaving office such as illness, old age, misconduct, violation of sharia law, death and resignation. This article provides information about the muftis who served in Kastamonu and its districts and whose names are mentioned in the two registers, based on information obtained from sharia records, translation sheets, archive documents and sources. It also attempts to identify their spiritual contributions to society, their positive and negative aspects, their terms of office and the reasons for their departure. It is shown that the muftis did not only provide religious services but also led the society with their contributions to the Nationalist forces (Kuva-yi Milliye) in the War of Independence.

Keywords

Islamic History, Kastamonu, Mashihat, Mufti Books, Fatwa, Interdiction.

Citation

Yavuz, Mustafa. "According to Mufti Books, Mufti of Kastamonu in the XVIIIth Century and After (1218-1342/1804-1924)". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 194-236. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.09>

Date of Submission	16.03.2024
Date of Acceptance	17.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author 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

“Fetva” terimi genç, yiğit ve kuvvetli manasına gelen “fetâ” kelimesinden türetilmiş olup “fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm, Şer’i meselelere dair soruların cevabı” demektir. Fetva veren ve hükmünü açıklayan kişiye ise “Müftü” denir.¹ Hz. Peygamber tebliğ sorumluluğunun yanında fetva, kaza ve imamet vazifesini birlikte yürütmüştür.² Bunun farkında olan Sahabe, karşılaştıkları dinî, siyasî, fikhî, ailevî, ticarî, ictimâî, ahlakî vs. her türlü meseleyi Hz. Peygamber’e sorar, O’nun cevap doğrultusunda hareket ederdi.³ Hz. Peygamber, sahabenin sorunlar karşısında çözüm üretmelerine izin verir, bazı konularda fetva vermelerini teşvik ederdi.⁴ Hz. Peygamberin vefatından sonra Hulefây-ı râşidin döneminde sorulara Ku’ran ve Sünnet çerçevesinde cevap verilmiş, buralarda bulunmayan hususlarda O’nun öğrettiği nasların çerçeve, ilke ve amaçları gözetilerek cevap aranmıştır.⁵ Osmanlı Devleti’nde bu ihtiyaç müftüler ve şeyhülislam tarafından karşılanmıştır. Kurumsal olarak müftülük/ şeyhüislamlik olmasa da Osman Gazi’nin kayınpederi Şeyh Edebali (v. 699/1299) ilk müftü/şeyhülislam kabul edilir.⁶ Ancak klasik manada müftülüğün (Şeyhüislamlığın) ortaya çıkışı ile ilgili farklı zaman dilimleri dile getirilmektedir. 1425 yılında Molla Fenârî’nin Bursa müftülüğüne atanması ile başladığı genel olarak kabul görür.⁷ İlk dönemlerde şeyhülislam ve müftü terimleri birbirinin yerine kullanılırken⁸ sonraları şeyhülislam unvanı sadece İstanbul müftüsü için kullanılmış, taşrada görev yapanlar için ise müftü/kenar müftüsü unvanı ile yetinilmiştir.⁹

¹ Ömer Nasûhî Bilmen, *Fıkah İlmî & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 73, 150; Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486.

² Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmîyye: Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), 16.

³ Tâhâ Câbir el-Alvânî, *Fıkah Usûlü*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Koba Yayınları, 1992), 8.

⁴ Müslim, Akdiye, 15.

⁵ Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmîyye*, 17.

⁶ Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmîyye*, 19.

⁷ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/92; Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmîyye*, 20.

⁸ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm mı, İstanbul Müftüsü mü?” *İstanbul Müftülüğü Din ve Hayat Dergisi* 24 (2015), 6.

⁹ Cihan Kılıç, *Osmanlı Döneminde Müftülük* (Ankara: Nobel Bilimsel, 2022), 31; İpşirli, “Şeyhülislam”, 92. Ayrıca Osmanlı’da şeyhüislamlik, müftülük, atama vs. için bk. Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmîyye*, 17; Cihan Kılıç, *Osmanlı Döneminde Müftülük* (Ankara: Nobel Bilimsel, 2022); İpşirli, “Şeyhülislam”, 39/91-96; Atar, 12/ 486-496; Ömer Faruk Köse, *Osmanlı Devleti’nde Taşra Müftüleri (1550-1700)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023)

XIII. yüzyılın başından itibaren tamamen Türk yurdu haline gelen ve Müslümanlar tarafından idare edilen Kastamonu'da dinî ve ilmî müesseselerin başlangıçtan itibaren oluşturulduğu görülmektedir.¹⁰ Bununla birlikte Çobanoğulları ve Candaroğulları döneminde kurumsal manada müftülük ve resmi müftü atamalarının olmadığı düşünülmektedir. İhtiyaç, bölgede bulunan müderris, cami görevlileri ve din bilginleri tarafından karşılanma yoluna gidilmiştir. Candaroğulları beylerinden İsmail Bey'in (1419-1479) Türkçe olarak kaleme aldığı *Hulviyyât-ı Sultânî* adlı ilmihal tadındaki fıkha dair eseri, halkın dini konularda cevap aradığı hususların bir şekilde karşılandığını ortaya koymaktadır.¹¹

Osmanlı Devleti'nde taşra müftülerinin atama işlemleri Meşihat makamınca gerçekleştirilmiştir. Müftüler arasında üst-ast şeklinde sistematik bir hiyerarşinin olmaması atamalarda bir sıralama ve sınıflandırma yapılmasına mani olmuştur. Burada dikkat edilen husus atanacak kişinin ehil olması, bölge halkının talebi ve mahalli idari kadronun uygun görüp teklif etmesidir.¹²

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra taşra/kenar olarak kabul edilen yerlerden olan Kastamonu ve kazalarına atanan müftülerle ilgili kaynaklarda bazı isimlere rastlanılmaktadır. Konuyla ilgili en erken veri XVI. yüzyılın ikinci yarısına dayanmaktadır. Karşımıza çıkan ilk isim ise aslen Kastamonulu olan ve Ağras (Isparta) ile Larende (Karaman) Musa Bey Medreseleri'nde vazife yapan, sonrasında Kastamonu'da Atabey Gazi Medresesi müderrisliği ile Kastamonu müftülüğünü birlikte yürüten ve 988/1581 yılında vefat eden Cafer Efendi'dir.¹³ XVII. yüz yılın ilk yarısında Mühimme defterlerindeki buyruclarda Kastamonu müftüsü ifadesi geçmekte ancak müftülerin ismi belirtilmemektedir.¹⁴ Sonraki yıllarda Kastamonu müftüsü olarak tespit edebildiğimiz ilk isim Hasan Efendi'dir. Hasan Efendi, Dârulhadis şeyhi olarak görev yapmasının yanında Kastamonu Müftülüğü de yapmış ve 1118/1707 yılında vefat etmiştir.¹⁵ Kastamonu

¹⁰ Bazı araştırmacılara göre Çobanoğulları zamanında geçmişi miladi 1250 yılına kadar giden Atabey Gazi Medresesi, aynı beylik zamanında kurulan Yılanlı Dâruşşifa'sı ve Beyçelebi (Muzafferüddin) ile Taşköprü'de yapımı Çobanoğulları döneminde başlayıp Candaroğulları döneminde tamamlanan Muzafferüddin Yavlak Arslan medreseleri bu kurumlardan sadece birkaçıdır. Bk. Mustafa Yavuz, *Kastamonu Medreseleri ve Üleması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 15.

¹¹ Mustafa Yavuz, "Candaroğlu İsmail Bey (1419-1479) ve Medresesi", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (2023), 5.

¹² Kılıç, *Osmanlı Döneminde Müftülük*, 80; İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Müftü Defterler [MD]*, No. 35/1, 239; İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Sicill-i Ahvâl [SAİD]*, No. 177/9, 1.

¹³ Nev'izade Ataullah Efendi Atâî (1045/1635), *Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti'ş-Şekaik*, haz. Dr. Suat Donuk (İstanbul: Elma Basım Yayın ve İletişim, 2017), 1/ 802.

¹⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsâfî-Dîvân-ı Hümayûn Sicilleri Mühimme Defterleri [A. {DVNSMHH.d}]*, No. 84, 124; BOA, A. {DVNSMHH.d}, No. 90, 359; BOA, A. {DVNSMHH.d}, No. 80, 1127.

¹⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin-Tevcihat [İE.TCT]*, No. 4, Gömlek No. 477; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emîri-Üçüncü Ahmed [AE.SAMD.III]*, No. 82, Gömlek No. 8275.

Şer'iyye sicillerinden anlaşıldığına göre 1129/1717'li yıllarda ise müftülük vazifesini umdetü'l-ulema İbrahim Efendi yürütmektedir.¹⁶ 1165/1752 yılında Kastamonu müftüsü uygunsuz hareketi gerekçe gösterilerek Şeyhülislam Seyyid Mürteza Efendi tarafından hacr¹⁷ olunup müftülük görevi ehliyet ve liyakat sahibi Kastamonu kadısı Abdullah Efendi'nin uhdesine verilmiştir.¹⁸ Kastamonu kazalarından ise en erken 1100/1689 tarihinde Tosya müftüsüne dair bir kayıt tespit edilmiştir. Bu tarihte Tosya kadısı ve müftüsünden bahsedilmekte ancak isim verilmemektedir.¹⁹ Sonraki dönemlerde Kastamonu ve kazalarına atanan veya görevden el çektirilen müftülerle ilgili şer'iyye sicilleri ve arşiv belgelerinde isimler yer almaktadır.

Bu çalışmadaki amaç, tüm isimlere ulaşmak değil, Meşihat Arşivi'nde yer alan müftü defterlerindeki Kastamonu müftülerini incelemektir. Meşihat Arşivi'nde Osmanlı'da XIX. yüzyılın başından itibaren bir asırdan fazla bir zaman diliminde atanan müftülerle ilgili iki defter bulunmaktadır. Birincisi 1218-1275/1804-1858 yılları, ikincisi ise 1279-1342/1862-1924 yıllarını içermektedir. Bu yıllar arasında Osmanlı'nın hâkim olduğu ve bugün başka ülkelerin idaresi altında bulunanlar da dâhil tüm vilayet ve kazalara atanan müftülerin isimleri yer almaktadır. 35 numaralı birinci defter 734 sahife, 36 numaralı ikinci defter ise 892 sahifeden müteşekkildir. Bu çalışmada Kastamonu'nun²⁰ bu günkü coğrafi sınırları içerisinde bulunan başta şehir merkezi olmak üzere defterde isimleri yer alan Araç, Cide, Daday, İnebolu, Küre, Taşköprü ve Tosya kazalarına atanan müftüler hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca görevi sona eren müftüler ve görevden ayrılış nedenleri ele alınmıştır.²¹ Makalede ilk olarak Kastamonu'nun merkez müftülerine yer verilecek, ardından alfabetik sırayla kaza müftüleri değerlendirilecektir.

¹⁶ *Kastamonu Şer'iye Sicil Defteri (1128-1129)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 5658, No. 21, 52a-124.

¹⁷ Engellemek, kısıtlamak, yasaklamak anlamlarına gelen "Hacr" kelimesi fıkıh terimi olarak "kişinin sözlü tasarrufunun hukukî geçerliliğinin engellenmesi" anlamında kullanılır. Bk. H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/513. Ancak ilgili terim bu çalışmada "görevden alma" anlamında kullanılacaktır.

¹⁸ *Kastamonu Şer'iye Sicil Defteri (1164-1165)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 5681, No. 44, 103a-176.

¹⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emîrî-Süleyman II [AE.SSÜL.II]*, No. 4, Gömlek No. 379.

²⁰ Kastamonu, Osmanlı idaresine girdikten sonra idari olarak Anadolu eyaletine bağlı sancak merkezi olmuş ve bu durum XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Şehir, Tanzimat'tan sonra 1841 yılında Bolu müşirliğine bağlanmış, 1846 yılında ise eyalet merkezi haline gelmiş, 1867'de vilayet olmuştur. 1894'te vilayet, Kastamonu sancağı merkez olmak üzere Bolu, Sinop ve Çankırı sancaklarını içine alırken 1914'te Bolu ayrılmış, bu durum Cumhuriyet döneminde il merkezi olmasına kadar devam etmiştir. Bk. İlhan Şahin, "Kastamonu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/587, 588.

²¹ Kılıç, *Osmanlı Döneminde Müftülük*, 11; Kastamonu Vilayet merkezi ve kazalarına XIX. yüzyılın başından cumhuriyet dönemine kadar atanan müftüler, görev süreleri ve görevden alınma gerekçeleri ile ilgili tablo için bk. Tablo: 9.

1. Kastamonu Müftüleri

Kastamonu merkez müftüsü olarak defterde ilk olarak göreve başlama tarihi bildirilmemekle birlikte Cecelizâde Mustafa Efendi'nin adı geçmektedir. İki defterde dokuz müftünün atamasının yapıldığı anlaşılmaktadır. 1327/1909 yılında atanan Osman Nuri Efendi defterde ismi geçen son kişidir.

Tablo 1: Kastamonu Merkez Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Mustafa Efendi	?	1224/1809
	Mustafa Efendi (2. Defa)	1232/1817	1237/1822
2	İbrahim Efendi	1224/1809	1232/1817
3	Mehmed Said Efendi	1237/1822	1242/1826
4	Mehmed Arif Efendi	1242/1826	1254/1838
	Mehmed Arif Efendi (2. Defa)	1257/1841	1270/1854
5	Zühdi Efendi	1254/1838	1257/1841
6	Mehmed Mahir Efendi	1270/1854	1282/1865
7	Abdullah Hilmi Efendi	1282/1865	1311/1893
8	Mehmed Emin Efendi	1311/1893	1327/1909
9	Osman Nûri Efendi	1327/1909	1921

1.1. Cecelizâde Mustafa Efendi

1209/1795 yılına ait bir vakfiyede şühüdül-hal olarak bulunan Mustafa Efendi için Müftüzâde Mustafa Efendi bin İbrahim Efendi denilmektedir. Mustafa Efendi'nin müellif ve Kastamonu müftüsü olan Cecelizâde İbrahim Efendi'nin oğlu olma ihtimali çok yüksek görünmektedir.²² Mustafa Efendi, 3 Ağustos 1809 tarihinde hacr olunarak görevden el

²² *Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1210-1211)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 5706, No. 69, 67a, 68b-150 ; Cecelizâde ailesi ulema çevresinde tanınan, bilinen bir sülaledir. Daha öncesinde aynı aileden Cecelizâde İbrahim Efendi hakkında 1190/1776 yılında Kastamonu müftüsü olarak görevine devamı için Şeyhülislam Mehmed Es'ad Efendi tarafından ipka yazısı yazılmıştır. Bk. *Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1190-1191)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 5697, No. 60, 86b-90. Kastamonu araştırmalarıyla tanınan İhsan Ozanoğlu, Osmanlı Müellifleri adlı eserden alıntılarla verdiği bilgiye *Ceceli Manzûmesi, Şerh'u Vasiyetnâme-i İmam-ı Âzam ve Ferâidü'l-Leâli fi şerh-i Esmâ'î'l-Müteâli* adlı eserlerin müellifinin asıl adının İbrahim Nureddin olduğunu ve 1260 yılında vefat ettiğini söylese de bu ifade tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. (İhsan Ozanoğlu, *Kastamonu Kütüğü* (İstanbul; Şirketi Mürettibiye, 1952), 71; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 1/125. Çünkü İbrahim Efendi, hicri 1200 öncesinde 1199 yılında vefat etmiştir. Bk. Zahir Süslü, "Ceceli Müftü İbrahim Efendi ve Manzûm Esmâ-i Hüsnâ'sı" *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri* 10 (2020), 1/47.

çektirilmiştir.²³ Buradan hareketle Mustafa Efendi'nin kardeşi olma olasılığı bulunan Sabık Müftü İbrahim Efendizâde Mehmed Efendi, 1210/1795 yılında göreve getirildiğine göre²⁴ 1796 yılından sonraki bir zaman diliminde vazifeye atanmış olmalıdır. Kendisinden sonra 1224/1809-1232/1817 yılları arasında Melek Hafız İbrahim Efendi Kastamonu müftülüğü yapmış, İbrahim Efendi'nin vefatıyla da Mustafa Efendi, 1817 yılında tekrar aynı vazifeye atanmıştır. Bu dönemde yaklaşık 15 yıl vazifede kalmış, 12 Temmuz 1822 tarihinde “nüzul-i isabetten nâsi adîmü'l-iktidar” gerekçesiyle görevden el çektirilmiştir.²⁵ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

1.2. Melek Hafız İbrahim Efendi

İbrahim Efendi, Melek Hafız diye bilinmektedir.²⁶ Cecelizâde Mustafa Efendi'nin 3 Ağustos 1809 tarihinde hacr edilerek görevden uzaklaştırılmasıyla Kastamonu Müftülüğü uhdesine verilmiş ve 23 Şubat 1817 tarihine kadar sekiz yıl vazife yapmış ve vefatıyla görevi son bulmuştur.²⁷

1.3. Müftüzâde Seyyid Mehmed Said Efendi

12 Temmuz 1822 tarihinde Kastamonu müftüsü olarak atanmış ve 14 Ağustos 1826 tarihinde sû-i halinden dolayı hacr edilerek görevden uzaklaştırılmıştır.²⁸ Vazifeden el çektirildikten sonra Şeyhülislam Kadızâde Mehmed Tahir Efendi'nin “Vazifesinden hâriç maslahata müdahale ve bu veçhile hılâf-ı rızây-ı âli harekete ictisârı sebebiyle liecli't-te'dib Sivas kazâsına nefy ü iclâ” teklifi Çavuş mübaşeretıyla hemen uygulanmıştır.²⁹ Sonrasında sürgünün uzaması nedeniyle şahsının Sivas'ta, ailesinin de memlekette sıkıntıya düşmesi nedeniyle mübarek günler vesilesiyle affını isteyen Said Efendi, memleket işlerine karışmamak şartıyla 28 Şubat 1827'de affa mazhar olmuştur.³⁰ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

1.4. Melek Efendizâde Mehmed Arif Efendi

Sabık Kastamonu Müftüsü Melek Hafız İbrahim Efendi'nin oğludur. Kendisinden önceki müftü Said Efendi'nin görevden el çektirilmesiyle 14 Ağustos 1826 tarihinde müftülük görevi kendisine tevdi edilmiştir. Sonrasında kendisi de aynı akibete uğramış,

²³ MA, MD, No. 35/1, 239.

²⁴ *Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1210-1211)*, 101a-213.

²⁵ MA, MD, No. 35/1, 239; Meşihat Arşivi 35/1 numaralı defterde yer alan Kastamonu müftüleri için bk. EK: 1.

²⁶ Ozanoğlu, *Kastamonu Kütüğü*, 77; *Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1227-1228)*, Meşihat [MŞH,ŞSC.d], Defter No. 5720, No. 83, 44b-71.

²⁷ MA, MD, No. 35/1, 239.

²⁸ MA, MD, No. 35/1, 239.

²⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Meârif* [C. MF], No. 120, Gömlek No. 5982/1.

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsâfi Dîvân-ı Hümâyün Sicilleri- Kalebend Defterleri* [A_{DVNSKLB_d}], Defter No. 38, No. 55b.

sancak valisi İzzet Paşa'nın inhasıyla sû-i hali ihbar olunarak 26 Ağustos 1838 tarihinde görevden el çektirilmiştir.³¹ Arif Efendi, görevden alındıktan sonra Bolu'ya sürgün edilmiştir. Buradaki yaklaşık 4,5 ay sürgünün ardından Şeyhülislam Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi'nin teklifiyle “*Beldesinde iyâl ü evlatlarının sefâletine merhameten ve kendünün alîl ve ihtiyarlığına hürmeten*” affedilmiştir.³² Sonrasında bir süre boşa kaldığı anlaşılan Arif Efendi, 30 Ağustos 1841 tarihinde tekrar müftülük vazifesine getirilmiş ve 11 Ocak 1854 tarihine kadar 13,5 yıl vazifesinin başında bulunmuş ve vefatıyla görevi sona ermiştir.³³

1.5. Taşköprülüzâde Zühdü Efendi

Melek Efendizâde Mehmed Arif Efendi'nin sû-i hali nedeniyle görevinden uzaklaştırılmasının ardından 26 Ağustos 1838 tarihinde Kastamonu müftüsü olarak atanan Taşköprülüzâde Zühdü Efendi'nin hayat hikâyesi hakkında bir veri elde edilememiştir. Üç yıl Kastamonu müftüsü olarak görev yapan Zühdü Efendi'nin vazifesi 30 Ağustos 1841 tarihinde vefatıyla sonlanmıştır.³⁴

1.6. Seyyid Mehmed Mahir Efendi

Mehmed Mahir Efendi, Sabık Kastamonu Müftüsü Melek Efendizâde Seyyid Hacı Hafız Mehmed Arif Efendi'nin oğlu olup İstanbul müderrislerindedir.³⁵ Halkın genel talebi ve göreve olan ehliyeti nedeniyle Kastamonu Valisi Hamdi Paşa inhasıyla 11 Ocak 1854 tarihinde babasının ardından Kastamonu müftüsü olarak atanmıştır. Uzun yıllar vazifeye devam ettiği anlaşılan Mahir Efendi, 20 Kasım 1867 tarihinde hacr edilerek görevden el çektirilmiştir.³⁶ Reisül-Küttâb Mustafa Efendi'nin Kastamonu'daki 50 akçelik medresesi

³¹ MA, MD, No. 35/1, 239.

³² Osmanlı Arşivi (BOA) *Cevdet-Adliye [C..ADL]*, No. 23, Gömlek No. 1385.

³³ MA, MD, No. 35/1, 239.

³⁴ MA, MD, No. 35/1, 239.

³⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret- Umum Vilâyât Evrakı [A.]MKT.UM*, No. 17, Gömlek No. 60/1.

³⁶ MA, MD, No. 35/1, 239; Mehmed Mahir Efendi'nin görevden el çektirilmesinde Kastamonu halkının hakkında yaptığı şikâyetleri etkili olmuş olmalıdır. Gerçekten hakkında çok ciddi iddialar ileri sürülmüştür. Bunlardan bazıları şunlardır:

- a. Fetva işlerini terk ederek harcırah almak için kazalara gittiği, zenginlerle akçeli işlere girdiği,
- b. Muhacirlerden evli ve genç bir kadının alıkonulmasında dahil olduğu,
- c. Akrabalarının menfaati için çalışarak görevi kötüye kullandığı,
- d. Devlete borcu olan yakınlarını kollayarak borcun ödenmesini engellediği,
- e. Temettuat memuru olduğu zaman taraftarlarından az vergi alınmasını sağladığı, kendisine muhalif gördüğü kişilerin ise vergilerine zam yaparak zulmettiği,
- f. Mecliste taraftarı lehine kararlar çıkartmaya çalıştığı, karşı çıkanları ise bastırduğu,
- g. Taraftarlarının davasına yardımcı olacak fetvalar uydurduğu,
- h. Yöneticilere her türlü yalalaklık ve yağçılık yollarını deneyerek onları yanılttığı,
- ı. Münire Medresesi müderrisliği, Nasrullah, İsmail Bey gibi camilerin imamlıkları, Nasrullah ve İsfendiyar camilerinin kürsü şeyhlikleri, İsmail Bey Camii'nin câbilîği gibi boşalan cihetleri

uhdesinde olan Mahir Efendi'nin Âsitâne'de Mehmed Cemaleddin ve Mehmed Zeynelabidin adında iki oğlu bulunmaktadır.³⁷ Kudüs mevleviyeti rütbesine haiz olup Kastamonu meclis-i kebir azalığında da bulunmuştur.³⁸ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

1.7. Abdullah Hilmi Efendi

Hacı Süleyman Efendi'nin oğludur. Mahreç payeli³⁹ olup, 1869-1876 yılları arasında Numaniye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.⁴⁰ Mehmed Mahir Efendi'nin görevden alınmasının ardından 12 Aralık 1865 tarihinde Kastamonu müftülüğüne getirilmiş ve bu vazifesini 1310/1893 yılında vefatına kadar sürdürmüştür. Yaklaşık 28 yıl bu vazifede kalarak en uzun Kastamonu Müftülüğü yapan kişilerden olmuştur.⁴¹ 1868 yılında Mecidî nişanı kendisine verilmiştir.⁴² Müderrisliği esnasında çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Talebeleri arasında Numaniye Medresesi müderrisleri Ali Lütfü Efendi,⁴³ Hafız Ahmed Hilmi Efendi,⁴⁴ kendisinden sonra Kastamonu müftüsü olacak olan Mehmed Emin Efendi,⁴⁵ Kastamonu Fevziye Medresesi müderrisi Şişmanzâde Mehmed Fevzi Efendi⁴⁶ ve Enisiye Medresesi müderrisi Dursun Efendizâde Mehmet Hilmi Efendi⁴⁷ bunlardan sadece birkaçıdır.

1.8. A'mazâde Hafız Mehmed Emin Efendi

Hicri 1255 yılında Kastamonu Beyçebe mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babası A'mâzâde diye tanınan Şeyhülkurrâ Mustafa Efendi'dir. Tahsil hayatı, sıbyan mektebi ve Kur'an'ın hıfzı ile başlamıştır. İki yıl Münire Medresesi'nde eğitim aldıktan sonra

zimmetine geçirdiği ve bu görevlerin layıkıyla yerine getirilemediği,

i. Babasının müftülüğü vesilesiyle edindiği nüfuzu kötüye kullandığı ve kafasına göre fetva verdiği. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-Meclis-i Vâlâ [LMVL]*, No. 456, Gömlek No. 64.

³⁷ MA, MD, No. 36/1, 296.

³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti-Mektûbi Kalemi [HR.MKT]*, No. 560, Gömlek No. 26/1.

³⁹ Mahreç payesi, ilmiye mesleğinde belirli seviyeye ulaşmış Kudüs, Halep, Tırhala Yenişehir, Galata, İzmir, Selanik, Eyüp, Üsküdar, Sofya, Girit ve Trabzon kadıları ile bazı müderrislerin derecelerini gösteren bir tabirdir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Mahreç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınevi, 2003), 27/387; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 101. Kılıç, Cihan. "Osmanlı Devleti'nde Üst Düzey Kadı Atamaları (19. Yüzyılın İlk Yarısı)". *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (March 2023), 87.

⁴⁰ *Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu (SVK)*, 1289/1872. 150, 152; SVK, 1290/1873. 130; SVK, 1291/1874. 151, 153, 154; SVK, 1292/1875. 165.

⁴¹ MA, MD, No. 36/1, 296; *Kastamonu Şer'iye Sicil Defteri (1309-1311)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 5784, No. 1a,- 2.

⁴² Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret- Mühimme Kalemi Evrakı [A.}MKT.MHM]*. No. 412, Gömlek No. 16.

⁴³ MA, SAİD, No. 180, 18/1, 2, 4, 12.

⁴⁴ MA, SAİD, No. 231/16, 1.

⁴⁵ MA, SAİD, No. 180/20, 1.

⁴⁶ MA, SAİD, No. 231/18, 1.

⁴⁷ MA, SAİD, No. 182/18, 1

Nasrullah Kadı ve Numâniye Medreselerinde eğitim veren Kastamonu Müftüsü Hafız Abdullah Hilmi Efendi'den alet ilimleri ile mantık, kelim, usul, ferâiz, tefsir ve hadis ilimlerini tahsil ederek icazet almaya muvaffak olmuştur. Mezuniyetinin ardından Kastamonu Musallâ Medresesi'nde müderris olarak vazife almıştır. Nasrullah Kadı Camii'nde Kastamonu Müftüsü Hoca Hafız Abdullah Hilmi Efendi'ye vekâleten 25 yıl *şifâ-i şerif*, *Mesâbih-i şerif* ve *Şemâil-i şerif* dersi yapmıştır. Kendisini çok iyi yetiştirmiş olan Hacı Mehmed Emin Efendi, iyi derecede Arapça ve Farsça öğrenmiştir. 1300/1883 yılında Kastamonu istinaf mahkemesi hukuk kassamlığı muvazzaf azalığı, 1303/1886 yılında da Kastamonu bidâyet ceza mahkemesinin muvazzaf azalığı vazifeleri uhdesine tevdi edilmiş ancak bu görevlere zaman ayırıp ilgilenemediği için istifa etmek durumunda kalmıştır. İbtidâ-i dâhil Bursa ruûsu ve İzmir payesi olan Mehmed Emin Efendi, Hocası Hafız Abdullah Hilmi Efendi'nin vefatı üzerine halkın yoğun talebiyle 23 Temmuz 1893 tarihinde Kastamonu Müftülüğü'ne atanmış ve 27 Haziran 1909 tarihinde vefatına kadar görevde kalmıştır.⁴⁸ Sözü dinlenen ve toplum nazarında saygın bir kişiliğe sahip olan Müftü Mehmed Emin Efendi, 1906 yılında Kastamonu'daki ayaklanmanın bastırılmasında yer alan heyette bulunmuştur.⁴⁹

1.9. Hafız Osman Nûri Efendi

1893-1909 yılları arasında Kastamonu müftüsü olan Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. 1272/1855 yılında Kastamonu Beyçelesi mahallesinde dünyaya gelmiştir. Hafızlığını ve ilk eğitimini Nasrullah Kadı mektebinde tamamladıktan sonra babası Mehmed Emin Efendi'nin müderris olarak görev yaptığı Abdülbâkî Medresesi'ne girmiş ve 1902 yılında tekmil-i nüsh ederek icazet almıştır. 1888-1890 yılları arasında Kastamonu Bidayet mahkemesi hukuk azalığı yapmıştır. Bu görevi esnasında İsfendiyar Medresesi müderrisliğini niyabeten yürütmüştür. Tedris ile meşgul olmakta iken Nisan 1893'te Kastamonu vilayeti İstinaf Mahkemesi fahri azalığına, Şubat 1895'te de aynı mahkemenin kitabetine tayin olmuş ve bu görevinde 15 sene kalmıştır. Babasının vefatı⁵⁰ üzerine 13 Eylül 1909 tarihinde baş kitabet görevinden ayrılmış ve aynı gün müftülük vazifesine başlamıştır. Babasının Abdülbâkî Medresesi müderrisliği ciheti ile Nasrullah Kadı Camii *Şifâ-i Şerif* dersi vazifesi de imtihanla kendisinin olmuştur.⁵¹ Osman Nuri Efendi, bir dönem Maarif komisyonu fahri azalığı ile evkaf komisyonu fahri başkanlığını yürütmüştür.

⁴⁸ MA, SAİD, No. 180/20, 1, 3, 5, 9, 10; MA, MD, No. 36/1, 296; *Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1032-1304)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 5777, No. 22b, 23a, 24b-46; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız- Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZ]*, No. 27, Gömlek No. 12; Yavuz, *Kastamonu Medreseleri ve Uleması*, 94, 95.

⁴⁹ Ziyaeddin Demircioğlu, *Kastamonu'da Meşrutiyet Nasıl İlan Olundu* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1968), 16; Yavuz, *Kastamonu Medreseleri ve Uleması*, 94, 95.

⁵⁰ MA, MD, No. 36/1, 296.

⁵¹ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Taşra Medrese ve Müderris Defteri [TMMD]*, No. 02308/1, 102.

İbtidâ-i hariç Bursa ruûsu, hareket-i dâhil rütbeleri ile sahn⁵² derecesi sahibidir.⁵³ 16 Eylül 1921'de emekliye ayrılmıştır. Saygın ve uyumlu bir kişiliğe sahiptir.⁵⁴

Osman Nuri Efendi, milli mücadele yıllarında ön saflarda yer almıştır. İzmir'in işgali sonrasında müftünün davetiyle Nasrullah Kadı Camii'nde yoğun cemaatin katıldığı bir toplantı yapılmış, işgal tel'in edilmiş ve memleketin kurtuluşu için dualar edilmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde İstanbul'un işgaline de tepki gösterilmiş, yapılan protesto mitinginde ön safta yer almıştır.⁵⁶ Şeyhülislam Dürrizâde'nin Kuvay-i milliye aleyhindeki fetvaya karşı Ankara müftüsünün yayınladığı karşı fetvaya 2. sırada imza atmıştır.⁵⁷ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

2. Araç Müftüleri

Meşihat Arşivi 36/1 numaralı defterde Araç müftüsü olarak iki isme yer verilmektedir.

Tablo 2: Araç Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Mehmed Kamil Efendi	1327/1909	1914
2	Hasan Tahsin Efendi	1333/1914	1936

2.1. Mehmed Kamil Efendi

Macarzâde Mehmed Kamil Efendi, 3 Haziran 1848'de Araç kazasına tabi Pelitvîran köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Araç Mal Müdürü muavini Bahaeddin Efendi, annesi Halime Hanım'dır. Köyündeki sıbyan mektebi ile başlayan eğitim hayatı, sonrasında Kastamonu'da Sıdkıye Medresesi'nde devam etmiş ve 12 Haziran 1880'de Hafız Mehmed

⁵² Osmanlı medreselerinde kırklı müderrisler derece ve rütbeleri yükseldiği zaman ibtidâ-i hâriç, oradan hareket ettiği zaman ise hareket-i hâriç derecesi alırdı. Devamında ibtidâ-i dâhil ve hareket-i dâhil derecesine yükselir, sonrasında ise mûsıla-i sahn ve sahn müderrisi olurdu. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 56.

⁵³ MA, SAİD, No. 176/11, 1. Osman Nuri Efendi'nin tercüme-i hal varakası için bk. EK: 2.

⁵⁴ MA, SAİD, No. 176/11, 4; MA, SAİD, No. 176/11, 10.

⁵⁵ Âdem Köprülüoğlu, *Kastamonu Vilayet Gazetesinde Milli Mücadelenin Yansımalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri İnkılap Tarihi Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007), 39. Mehmed Zühdi'de Nasrullah Camii için: "Kastamonu kasabasının vasatında Ayasofya mesabesinde" demektedir. Bk. Mehmed Zühdi, *Tehassür* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1308), 24.

⁵⁶ Nurettin Peker, *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri: İnönü, Sakarya, Dumlupınar Zaferlerini Sağlayan İnebolu ve Kastamonu Havalisi Deniz ve Kara Harekâtı ve Hatıralar* (İstanbul: Gün Basımevi, 1955), 156.

⁵⁷ Peker, *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 167. 22 Nisan 1921 günü Kastamonu Tekkealtı mevkiinde Yunan zulmünün sona ermesi için yapılan büyük mitingde yaptığı dua esnasında "Şimdiye kadar yabancı erkek yüzü görmeyen kızlarımıza, kadınlarımıza Yunan sürülerinin tecavüze başladığını" söylemesi insanların duygulanmasına ve intikam naraları atmalarına sebep olmuştur. Bk. Peker, *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 321; Yavuz, *Kastamonu Medreseleri ve Uleması*, 33.

Sadık Efendi'den icâzetnâme almıştır. Eğitiminin ardından Araç kazasına dönen Kamil Efendi, 1880'de halkın desteği yapılan ve 17 odadan oluşan Niyaziye Medresesi'nin yapımında öncülük etmiştir. Sonrasında medresenin fahri hocalık vazifesini uhdesine almıştır.⁵⁸ 1884-1898 yılları arasında dört yıl Araç Bidâyet Mahkemesi azalığı, altı yıl Araç Mekteb-i Rüşdiye muallim-i saniliği, bir ay kadar Araç kadı vekilliği, üç yıl Araç Bidayet mahkemesi azalığı yapmıştır.⁵⁹ Kamil Efendi, 6 Kasım 1909 tarihinde Araç müftüsü olarak atanmış ve beş yıllık sürenin sonunda bu görevi 1 Aralık 1914'te sona ermiştir.⁶⁰ Müftülük görevinden ayrıldıktan sonra tekrar Niyâziye Medresesi'ne dönen Kamil Efendi, dört yıl maaş karşılığı müderris kadrosunda çalışmış, 1939 yılında vefat etmiştir.⁶¹

2.2. Hasan Tahsin Efendi

Hasan Tahsin Efendi, 1288/1872 yılında Araç kazasına bağlı Kayabaşı karyesinde doğmuştur. Babası Ali Ağa, annesi Emine Hanım'dır. Soyadı kanunundan sonra Kayabaşı soyadını almıştır. Köyündeki sıbyan mektebinde başlayan tahsil hayatı sonrasında Dersaâdet'e uzanmış ve Kalenderhâne Medresesi'nde devam etmiştir. Burada Hacı Ahmed Hulusi bin Hacı Mehmed el-Filibevî'den kıraat, Hasan Hilmi b. Abdullah el-Kastamonî'den *Delâilül-hayrât* ve *Kasîde-i Bürde* icâzetleri almıştır. Genel icazetnamesini ise Fatih Dersiamlarından Kastamonulu İbrahim Kemâl Efendi'den almıştır.⁶² Bir süre İstanbul'da kalan Hasan Tahsin Efendi, bu süre zarfında Terakki Mektebi'nde Kur'an, Arapça ve Din dersleri öğretmenliği yapmıştır.⁶³ Sonrasında Araç kazasına dönerek önce Araç kazası İğdir nahiyesi ve Tosya kazası müderrisliklerinde bulunmuş, 1329/1911 yılında ise bizzat kendisinin yaptırdığı Araç Abdalpaşa Medresesi müderrisliğine atanmıştır.⁶⁴ Araç Müftüsü Mehmed Kamil Efendi'nin görevden ayrılmasıyla 24 Kasım 1914 tarihinde Araç müftüsü olarak atanmış ve 13 Eylül 1936'da vefatına kadar 22 sene görev yapmıştır.⁶⁵ Edirne ibtidâ-i

⁵⁸ Eyüp Akman, *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 110.

⁵⁹ Osmanlı Arşivi (BOA) *Maarif Nezareti-Tedrisât-ı İbtidaiye Kalemi [MF.İBT]*, No. 47, Gömlek No. 109; Akman, *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler*, 111, 112.

⁶⁰ MA, MD, No. 36/1, 20.

⁶¹ Toplamda 40 yıla yakın tedris faaliyetlerinde bulunan Kamil Efendi, medreseler kapatıldıktan sonra da gayri resmi bu hizmetini vefatına kadar sürdürmüştür. Bk. Akman, *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler*, 111, 112.

⁶² Akman, *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler*, 76, 77; Fatih dersiamlarından Mahreç payeli İbrahim Kemâl Efendi Araçlı olup 1330-1332 yıllarında huzur derslerine katılmıştır. 16 Aralık 1926 yılında vefat etmiştir. Bk. Ebül-Ula Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1/158; MA, SAİD, No. 218/6, 3.

⁶³ Ali Sarıkoyunlu, *Milli Mücadelede Din adamları II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/163.

⁶⁴ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Taşra Devriye Müderrisin Defteri [TDMD]*, No. 02307/1, 70; Sarıkoyunlu, *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2/164; Tosya kazası müderrisliğinden 200 kuruş maaş almaktadır. Bk. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Taşra Müderrisleri Defteri [TMD]*, No. 02319/1, 133; MA, TMMD, No. 02308/1, 104.

⁶⁵ MA, MD, No. 36/1, 20; *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2/164; Hasan Tahsin Efendi'nin fotoğrafı için bk.

hâriç payeli Hasan Tahsin Efendi, aynı zamanda gümüş liyakat madalyası ile de taltif edilmiştir.⁶⁶ Milli mücadele ruhunun Araç'ta canlanmasında en ön safta yer almış, kazadaki Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti kurucuları arasında bulunmuş, Şeyhülislam'ın yayınladığı fetvaya karşı yayınlanan karşı fetvaya imza atmaktan çekinmemiştir.⁶⁷ Yaptığı ateşli konuşmalarla düşmana karşı top yekûn mücadele edilmesi gerektiğini ifade eden, bu hususta halkı coşturan ve teşvik eden nasihatlerde bulunmuştur.⁶⁸

3. Cide Müftüleri

Cide müftüsü olarak göreve başlama tarihi belirtilmemekle birlikte ilk olarak 1217/1803'te vefat eden Mustafa Efendi'nin ismine yer verilmektedir. Defterde beş müftünün adı geçmekte olup en son atama 1315/1897 yılında yapılmıştır.

Tablo 3: Cide Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Mustafa Efendi	?	1218/1804
2	Halil Şevki Efendi	1218/1804	1263/1847
3	Mehmed Râgib Efendi'	1263/1847	1291/1874
4	Abdüsselam Efendi	1291/1874	1315/1897
5	Hüseyin Hâmî Efendi	1315/1897	?

3.1. Mustafa Efendi

Mustafa Efendi'nin ailesi, tahsil hayatı ve ne zaman Cide müftüsü olarak atandığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Meşihat Arşivi müftü defterinde 5 Şubat 1803 tarihinde vefat ettiği ve yerine Halil Şevki Efendi'nin atandığı belirtilmektedir.⁶⁹

3.2. Halil Şevki Efendi

Halil Şevki Efendi, Şehribani'nin (Şenpazar) Celalli köyünden ve Harameyn ferraşlık hizmeti alakadarlarından olup Hocazâde diye bilinmektedir.⁷⁰ 26 Ocak 1804 tarihinde vefat eden Mustafa Efendi'nin yerine Cide müftüsü olarak atanmıştır. 44 yıl gibi uzun bir süre Cide müftüsü olarak vazife başında kalan Şevki Efendi, Mart 1847'de vefat etmiştir.⁷¹

Şekil 1.

⁶⁶ Sarıkoyunlu, *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2/163; Akman, *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler*, 76.

⁶⁷ Akman, *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler*, 76; Peker, *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 94, 169.

⁶⁸ Sarıkoyunlu, *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2/164.

⁶⁹ MA, MD, No. 35/1, 131.

⁷⁰ MA, SAİD, No. 180/13, 1.

⁷¹ MA, MD, No. 35/1, 131; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*, No. 302, Gömlek No. 12344; MA, MD, No. 36/1, 164.

3.3. Mehmed Râğîb Efendi

Sabık Müftü ve babası⁷² Halil Şevki Efendi'nin 1847 yılında vefatının ardından Cide müftüsü olarak atanmıştır. 9 Mayıs 1874 tarihinde vefat edene kadar 27 yıl gibi uzun bir süre vazife başında kalmıştır.⁷³ İstanbul ruûsluğuna⁷⁴ haizdir.⁷⁵

3.4. Abdüsselam Efendi

Abdüsselam Efendi, 1845 yılında Cide Celalli⁷⁶ köyünde dünyaya gelmiştir. Sabık Cide müftülerinden Halil Şevki Efendi'nin oğludur.⁷⁷ Eğitim hayatına Cide kazasında başlamış ve ardından Kastamonu Rüştîye mektebine girerek mezun olmuştur. Ardından Merdiye Medresesi'ne girmiş ve dönemin meşhur ulema ve meşayihından olan Ahmed Hicâbî Efendi'den icazet almıştır.⁷⁸ Kısa bir süre Namazgâh Medresesi'nde müderris olarak görev yapmış olan Abdüsselam Efendi, Mehmed Rağîb Efendi'nin vefatıyla 100 kuruş aylık mukabilinde 9 Mayıs 1874 tarihinde Cide müftüsü olarak atanmış ve ve bu görevi 1897 yılında vefatıyla sona ermiştir.⁷⁹ Kendisine 1879 yılında Şeyhülislam Esad Efendi'nin işaretiyle ibtidâ-i hariç Bursa ruûsu rütbesi verilmiştir. Arapça ve Farsça dillerini bilmektedir.⁸⁰

3.5. Hüseyin Hâmi Efendi

Hüseyin Efendi'nin babası Kara Ahmedzâde Musa Efendi'dir. Ayasofya-i Sağır Medresesi'nden mezun olmuştur.⁸¹ 1900'lü yıllarda Cide Medresesi'nde müderris olarak görev yaptığı anlaşılan Hüseyin Efendi, okuttuğu 100'den fazla talebesiyle fedakâr bir şekilde kendisini eğitime adamıştır.⁸² Müderrislik vazifesini yürütürken Müftü

⁷² Halil Şevki Efendinin büyük oğlunun isminin Mehmed Râğîb olduğu ifade edilmektedir. Bk. BOA, *İ.MVL.*, 302-12344.

⁷³ MA, *MD*, No. 35/1, 131.

⁷⁴ İlmiye teşkilâtında göreve başlama belgesine ruûs denir. Bu belge medrese eğitimini tamamlayıp yedi yıllık mülâzemetin ardından yapılan sınavda başarılı olanlara verilir. İstanbul müderrisliği ruûsu ise Mûsıda-ı Süleymaniye'den aşağı derecede olan müderrisleri ifade ederdi. Bk. Recep Ahışalı, "Ruûs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınevi, 2008), 35/272; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, 283.

⁷⁵ MA, *SAİD*, No. 181/1, 1.

⁷⁶ Bugün Şenpazar ilçesine bağlı bir köy.

⁷⁷ MA, *SAİD*, No. 180/13, 1; BOA, *İ.MVL.*, No. 302, Gömlek No. 12344; MA, *MD*, No. 36/1, 164.

⁷⁸ MA, *SAİD*, No. 180/13, 1.

⁷⁹ *SVK*, 1291/1874. 155; MA, *MD*, No. 36/1, 164.

⁸⁰ MA, *SAİD*, No. 180/13, 1, 2, 3.

⁸¹ MA, *TMMD*, No. 02307/0001, 70; MA, *MD*, No. 36/1, 164.

⁸² Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezareti- Emlak-ı Emiriyye Müdüriyeti [MLEEM]*, No. 465, Gömlek No. 38; BOA, *MLEEM*, No. 508, Gömlek No. 81; BOA, *MLEEM*, No. 727, Gömlek No 31; BOA, *MLEEM*, No. 728, Gömlek No. 60.

Abdüsselam Efendi'nin vefatının ardından 10 Temmuz 1897 tarihinde Cide müftüsü olarak atanmış ve iki vazifeyi birlikte yürütmüştür.⁸³

Kurtuluş Savaşı'nda Hüseyin Efendi'nin İstanbul hükümeti yanında yer aldığı, Şeyhülislam Dürrizâde'nin Kuvây-ı Milliye aleyhindeki fetvalarını Cide'de insanlara ulaştırdığı iddia edilmektedir. Hatta bu sebeple hakkında idam hükmünün çıkarıldığı, bunu öğrenmesi üzerine İstanbul'a kaçtığı belirtilmektedir. Hüseyin Efendi, İstiklal harbi sonunda yaşından dolayı Mustafa Kemal'den affını istemiş ve affedilmiştir. Cide halkı tarafından sevilen, sayılan ve Şeyh Efendi olarak bilinen Hüseyin Hâmi Efendi'nin vefat tarihi tespit edilememiştir.⁸⁴

4. Daday Müftüleri

Müftü defterlerinde Daday kazasına sadece bir müftünün atandığı anlaşılmaktadır.

Tablo 4: Daday Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Mehmed Rüşdü Efendi	1327/1909	1924

4.1. Mehmed Rüşdü Efendi

Mehmed Rüşdü Efendi, Daday kazasının Kalem köyünden Avniye Medresesi müderrisi Kavuçzâde Hüseyin Vehbi Efendi'nin oğludur. 13 Temmuz 1862 tarihinde Kalem karyesinde dünyaya gelmiştir.⁸⁵ Köyünde sıbyan mektebinde başlayan tahsil hayatına Daday Rüştüye mektebinde devam etmiş ve dört yıl sonunda birincilikle mezun olarak şehâdetnâme almıştır. Sonrasında babası Hüseyin Vehbi Efendi'nin müderrisi olduğu Avniye Medresesi'ndeki ders halkasına katılarak sarf, nahiv ve mantık okumuştur. Ardından Âsitâne'deki Çorlulu Ali Paşa Medresesi'ne kaydolmuş, Bayezid dersiamlarından Eflanili Osman Feyzi Efendi'nin ders halkasına katılarak 13 senelik eğitimin ardından teknil-i nüsh ederek icâzetnâme almıştır. İstanbul'daki eğitimini tamamladıktan sonra babasının medresesi olan Avniye Medresesi'nde hocalığa başlamış ve orada 10 yıl tedrisatta bulunmuştur. Kısa bir süreliğine de Bayezid Camii'nde de tedrisatta bulunmuştur. Daha sonra yapılan oylamada çoğunluğun seçimiyle 24 Ekim 1909 tarihinde 400 kuruş maaşla Daday kazasına müftü olarak atanmıştır.⁸⁶

⁸³ MA, MD, No. 36/1, 164; BOA, *ML.EEM*, No. 936, Gömlek No. 20: MA, MD, No. 36/1, 164; MA, *TMMD*, No. 02308/1, 105.

⁸⁴ Peker, *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 170. Müftü-Müderris Hüseyin Hami Efendi halk arasında "Şeyh Efendi" olarak bilinmektedir. Kuvâ-yi Milliye hakkındaki Dürrizâde'nin fetvasını okuduğu iddiasıyla Cide'den ayrıldıktan sonra Mustafa Kemal Paşa'nın affına kadar Cide'ye dönmemiştir. Bk. Yavuz, *Kastamonu Medreseleri ve Uleması*, 146, 147.

⁸⁵ MA, *SAİD*, No. 177/9, 1.

⁸⁶ MA, *SAİD*, No. 177/9, 1, 2, 3, 4/1-2; MA, MD, No. 36/1, 270; Mehmed Rüşdü Efendi'nin fotoğrafı için bk. Şekil 2.

Kurtuluş savaşı yıllarında Kuvây-ı Milliye'nin yanında saf tutan Rüşdü Efendi, Ankara müftüsünün fetvasına destek olmuş, halkı düşmana karşı koymak için teşvik edici konuşmalar yapmıştır. Mehmed Rüşdü Efendi, 8 Kasım 1924 tarihinde görevi başında vefat etmiştir.⁸⁷

5. İnebolu Müftüleri

Müftü defterlerinde İnebolu kazasına atanan üç müftünün ismine yer verilmektedir.

Tablo 5: İnebolu Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Lütfullah Hilmi Efendi	?	1287/1870
2	Emrullah Hakkı Efendi	1287/1870	1324/1906
3	Ahmed Hamdi Efendi	1324/1906	1928

5.1. Lütfullah Hilmi Efendi

Lütfullah Hilmi Efendi'nin 1286 yılına ait Kastamonu salnamesinde İnebolu Medresesi'nde müderris olarak görev yaptığı ve 22 talebesinin olduğu ifade edilmektedir.⁸⁸ Müftülük vazifesinin ise ne zaman uhdesine verildiği tespit edilememiştir. 18 Mayıs 1870 tarihinde Niyabete memur olarak atandığı için müftülük vazifesinden ayrıldığı dikkate alındığında⁸⁹ iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Birinci ihtimal müftülük ile müderrislik vazifesini birlikte yürüttüğü, ikincisi de 1286 yılına kadar müderrislik yaptığı, 1286'da müftü atanmasından kısa bir süre sonra da niyabet memuru olduğudur. Vefat tarihi tespit edilememiştir.

5.2. Ömer Emrullah Hakkı Efendi

Ulemadan Kulaksız Ömer Efendizâde Halil Efendi'nin oğludur. Hicri 1243 yılında Küre kasabasında dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini babasından ve sıbyan mektebinden yaptıktan sonra Safranbolulu Mehmed Said Efendi'den alet ve dini ilimleri okuyarak icazet almıştır. 1276/1860 yılında Hoşalay kazası niyabet-i şer'iyyesine memur olmuştur. 18 Mayıs 1870 tarihinde hasbi olarak İnebolu müftülüğüne tayin olunmuştur. 1290/1873 yılında ibtidâ-i hariç Bursa müderrisliği, 1296/1879'da İbtidâ-i altmışlı, 1298/1881'de mûsıla-i Süleymaniye, 1302/1885 yılında Süleymaniye raddesine terfi olunmuştur.⁹⁰ Uzun yıllar İnebolu'da müftü olarak vazife yapan Emrullah Hakkı Efendi'nin görevi 17 Ekim 1906 tarihinde vefatıyla sona ermiştir.⁹¹

⁸⁷ Sarıkoyunlu, *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2/160.

⁸⁸ SVK, 1286/1869. 75.

⁸⁹ MA, MD, No. 36/1, 81.

⁹⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye-Defterler [DH.SAİDd]*, Defter No. 76, No. 475; MA, MD, No. 36/1, 81.

⁹¹ MA, MD, No. 36/1, 81.

5.3. Ahmed Hamdi Efendi

İnebolu Hamidiye Medresesi müderrisi Salih Zühdü Efendi'nin oğlu olan ve Çil Ahmed oğlu Hamdi olarak bilinen Ahmed Hamdi Efendi, 1290/1874 yılında Küre Elmaltekte köyünde dünyaya gelmiştir.⁹² İnebolu'daki sıbyan mektebinde başlayan eğitim hayatı rüşdiye mektebi ile devam etmiş, buradan şehâdetnâme aldıktan sonra da 1887'de babasının eğitim halkasına dâhil olmuştur. Yaklaşık beş yıllık bir eğitimin ardından İstanbul'a hareket etmiş ve Ayasofya-i Kebir Camii dersiamlarından Şeyh Abdulkadir Raşid Efendi'nin derslerine katılarak 1899 yılında icazet almıştır. Babasının vefatı üzerine İnebolu Hamidiye Medresesi'nde müderris olarak göreve başlamıştır. Ahmed Hamdi Efendi'ye 1902'de ibtidâ-i hâriç, 1908'de İbtidâ-i dâhil unvanları tevcih olunmuş, sonrasında Sahn müderrisliğine terfi etmiştir.⁹³ Emrullah Hakkı Efendi'nin vefatı üzerine 17 Ekim 1906 tarihinde İnebolu müftüsü olarak tayin olmuştur.⁹⁴

İstiklal mücadelesinde bütün benliği ile Kuvây-ı Milliye'ye destek olmuş ve İnebolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasında katkı sunmuş olup cemiyetin başkanlığı da seçimle uhdesine verilmiştir.⁹⁵ İstanbul'daki Şeyhülislamın fetvasına karşın Ankara Müftüsü'nün fetvasına destek vermiş, deniz yoluyla gelen cephanelerin Anadolu'ya geçişi için bizzat bedeniyle bil-fiil çalışmış, yaptığı etkili konuşmalarıyla halkın milli duygularını hareke geçirmiştir.⁹⁶ Ahmed Hamdi Efendi, 1 Haziran 1928'de Hicaz'da vefat etmiştir.⁹⁷

6. Küre Müftüleri

Meşihat Arşivi müftü defterlerinde Küre kazasına müftü olarak atanan dört isim yer almıştır. Kazaya ilk olarak 1229/1814 yılında İsmail Efendi'nin atanmış, 1261/1845'te ise son müftü Ahmed Lütfullah Efendi göreve getirilmiş, kazanın 1868 yılında nahiyeye merkezine dönüştürülmesi nedeniyle başka bir atama yapılmamıştır.

Tablo 6: Küre Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	İsmail Efendi	1229/1814	1236/1821
2	Halil Efendi	1236/1821	1238/1823
	Halil Efendi (2. Defa)	1242/1826	1261/1845
3	Mustafa Efendi'	1238/1823	1242/1826
4	Ahmed Lütfullah Efendi	1261/1845	?

⁹² Elmaltekte Köyü bugün Devrekâni ilçesine bağlıdır.

⁹³ *Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi (DİB Arşivi)*, No. 1923-1413.

⁹⁴ MA, MD, No. 36/1, s. 164. Ahmed Hamdi Efendi'nin fotoğrafı için bk. Şekil 3.

⁹⁵ Peker 1918-1923 *İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 93.

⁹⁶ Peker, 1918-1923 *İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 171.

⁹⁷ *DİB Arşivi*, No. 1923-1413.

6.1. İsmail Efendi

İsmail Efendi, Meşihat Arşivi'nde verilen bilgiye göre 10 Eylül 1814 tarihinde Küre müftüsü olarak atanmış ve altı yıldan fazla vazife yaptıktan sonra 4 Şubat 1821 tarihinde vefat etmiştir.⁹⁸

6.2. Halil Efendi

Halil Efendi, İsmail Efendi'nin vefatı üzerine 4 Şubat 1821 tarihinde Küre müftüsü olarak atanmış ve iki yıl sonra 5 Nisan 1823 tarihinde halkın yoğun şikâyeti sebebiyle sû-i halden dolayı hacr edilerek görevden alınmıştır. Daha sonra yerine Kadızâde Seyyid Mustafa Efendi Küre müftüsü olarak atanmış, O'nun da 19 Ekim 1826 tarihinde görevden el çektilmesiyle ikinci kez Küre müftüsü olmuştur. Halil Efendi, ikinci kez atandığı görevinde 5 Şubat 1845 tarihinde vefatına kadar kalmıştır.⁹⁹

6.3. Kadızâde Seyyid Mustafa Efendi

Mustafa Efendi, 5 Nisan 1823 tarihinde Küre müftüsü olarak atanmıştır. Yaklaşık üç buçuk yıl sonra aynı akıbet Mustafa Efendi'nin kendi başına gelmiş ve 19 Ekim 1826 tarihinde hacr edilerek görevden alınmıştır.¹⁰⁰ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

6.4. Seyyid Ahmed Lütfullah Efendi

Ahmed Lütfullah Efendi, 5 Şubat 1845 tarihinde Küre müftüsü olarak atanmıştır.¹⁰¹ Meşihat Arşivi'ndeki belgede Halil oğlu olarak tanıtılmaktadır. Bu bilgi sabık Müftü Halil Efendi'nin oğlu olması ihtimalini ortaya koymaktadır. Ancak bunu destekleyecek başka bir veri elde edilememiştir. Ahmed Lütfullah Efendi'nin 12 Mayıs 1859 tarihinde dahi Küre müftüsü olarak görevine devam ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰² Görevinin ne şekilde sonlandığı ve vefat tarihi tespit edilememiştir.

Küre kazası 1868 yılında nahiye merkezi olarak İnebolu'ya bağlandığından¹⁰³ Ahmed Lütfullah Efendi'nin son Küre müftüsü olması ihtimal dâhilindedir. Çünkü Meşihat Arşivi'ndeki 36 numaralı müftü defterinde Küre için bir sayfa ayrılmış olsa da 1845 sonrası atama ile ilgili bir isme yer verilmemiştir.¹⁰⁴

⁹⁸ MA, MD, No. 35/1, 288; Meşihat Arşivi 35/1 numaralı defterde yer alan Küre müftüleri için bk. EK: 3.

⁹⁹ MA, MD, No. 35/1, 288.

¹⁰⁰ MA, MD, No. 35/1, 288.

¹⁰¹ MA, MD, No. 35/1, 288.

¹⁰² MA, MD, No. 36/1, 354.

¹⁰³ <http://www.kure.gov.tr/ilcemizin-tarihi> (erişim: 16.11.2023)

¹⁰⁴ MA, MD, No. 36/1, 354.

7. Taşköprü Müftüleri

Müftü defterlerinde ilk olarak 1227/1812 öncesinde atanan Ahmed Rıza Efendi'nin ismi yer almıştır. Kaza, 10 müftü ile Kastamonu kazaları içerisinde en fazla atamanın yapıldığı yerlerden birisi olmuştur.

Tablo 7: Taşköprü Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Tarihi	Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Ahmed Rıza Efendi	?		1230/1815
	Ahmed Rıza Efendi (2. Defa)	1230/1815		1237/1822
	Ahmed Rıza Efendi (3.defa)	1238/1822		1248/1832
2	Hüseyin Efendi	1230/1815		1230/1815
	Hüseyin Efendi (2. Defa)	1237/1822		1238/1822
	Hüseyin Efendi (3. Defa)	1248/1832		1254/1839
3	Ahmed Zeynî Efendi	1254/1839		1255/1839
4	Hüseyin Hilmi Efendi	1255/1839		1257/1841
5	Hasan Vehbi Efendi	1257/1841		1267/1851
6	Mustafa Şükrü Efendi	1267/1851		1271/1854
7	Mustafa Nazif Efendi	1271/1854		1280/1864
8	Mehmed Arif Efendi	1280/1865		1287/1870
	Mehmed Arif Efendi (2. Defa)	1289/1872		1311/1893
9	Hafız Mehmed Efendi	1287/1870		1289/ 1872
10	Çaylızâde Emin Efendi	1311/1893		1921

7.1. Ahmed Rıza Efendi

Ahmed Rıza Efendi'nin Taşköprü kazasına ne zaman atandığı ile ilgili bir bulgu bulunmamaktadır. Ancak 20 Ağustos 1812 tarihinde görevinde ipka edilmesi daha öncesinde atandığını göstermektedir. 1224/1809 yılında Taşköprü Müftüsü Mehmed Kemâlî Efendi olduğuna göre Rıza Efendi bu tarihten sonraki bir zamanda atanmıştır.¹⁰⁵ Sû-i harekâtı gerekçesiyle 25 Mayıs 1815'te hacr edilerek görevden uzaklaştırılmıştır. Yerine atanan Hüseyin Efendi'nin altı ay sonra şer'i hükümlere muhalif fetvaları nedeniyle görevden alınmasının ardından ikinci kez Taşköprü müftüsü olmuştur. Ahmed Rıza Efendi, altı buçuk yıl sonra 9 Mayıs 1822 tarihinde ikinci kez hacr edilerek görevden alınmıştır. Yerine atanan Hüseyin Efendi'ye 24 Aralık 1822 tarihinde sû-i hali nedeniyle tekrar görevden el çektirilmesi üzerine yedi buçuk ay sonra üçüncü kez Taşköprü müftüsü

¹⁰⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri-Mahmud II [AE.SMHD.II]*, No. 18, Gömlek No. 1055.

olarak atanmıştır. Son kez atandığı müftülük görevi 6 Haziran 1832 tarihinde vefatıyla son bulmuştur.¹⁰⁶

7.2. Seyyid Hüseyin Efendi

Hüseyin Efendi, Şeyh damadı olarak bilinmektedir. 25 Mayıs 1815'te tarihinde kaza müftüsü olarak atanmış ve altı ay sonra 26 Kasım 1815'te şer'i hükümlere aykırı fetvalar verdiği için görevden alınmıştır. 9 Mayıs 1822 tarihinde ikinci kez aynı göreve atanmış, bu sefer yedi buçuk ay sonra sû-i hali nedeniyle 24 Aralık 1822 tarihinde ikinci kez hacr edilerek görevi sonlandırılmıştır. Ahmed Rıza Efendi'nin vefatı üzerine 8 Haziran 1832 tarihinde üçüncü kez Taşköprü müftüsü olan Hüseyin Efendi, 30 Ocak 1839 tarihinde "alilü'l-mîzâc"¹⁰⁷ nedeniyle istifa ederek görevden ayrılmıştır.¹⁰⁸ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

7.3. Müftüzâde Ahmed Zeynî Efendi

Ahmed Zeyni Efendi, 30 Ocak 1839 tarihinde Taşköprü müftüsü olarak atanmış ve altı ay sonra 29 Temmuz 1839'da hacr edilerek görevden uzaklaştırılmıştır. Vefat tarihi tespit edilememiştir.¹⁰⁹

7.4. Seyyid Hafız Hüseyin Hilmi Efendi

Seyyid Hafız Hüseyin Hilmi Efendi, 29 Temmuz 1839'da Zeynî Efendi'nin hacr olunmasıyla Taşköprü müftüsü olarak atanmış ve 18 Ağustos 1841 tarihinde vefatına kadar vazifesini sürdürmüştür.¹¹⁰

7.5. Çaylızâde Hasan Vehbi Efendi

Çaylızâde Hasan Vehbi Efendi'nin ailesi tarik-i ilmiyeye mensuptur.¹¹¹ 18 Ağustos 1841 tarihinde Taşköprü müftüsü olarak atanmıştır. 1261 yılına ait temettuat defterlerinde Taşköprü Debbağlar Mahallesi 80 numaralı hanede ikamet ettiği ve muvakkithane tevliyeti ile Muzafferuddin Camii Şerifi evkafında meşihattan meşrut vazife ile Muzafferuddin Camii Şerifi İsmihan Hatun vakfının kürsi tevliyetini yürüttüğü

¹⁰⁶ MA, MD, No. 35/1, 213.

¹⁰⁷ Sağlık sorunları.

¹⁰⁸ MA, MD, No. 35/1, 213.

¹⁰⁹ MA, MD, No. 35/1, 213.

¹¹⁰ MA, MD, No. 35/1, 213.

¹¹¹ 1893 yılında Taşköprü müftüsü olan Mehmed Emin Efendi de Çaylızâde olarak bilinmektedir. Emin Efendi'nin babasının adı Hasan olması aralarında baba-oğul ilişkisi olduğu açık bir şekilde göstermektedir. Aynı şekilde 1289/1872 doğumlu Hasan Vehbi Efendi'nin Mehmed Emin Efendi'nin oğlu olması, torununa dedesinin isminin verildiğini göstermektedir. Bk. MA, SAİD, No. 231/44, 3; MA, SAİD, No. 227/17, 1.

belirtilmektedir.¹¹² Vehbi Efendi, 10 yıldan fazla müftülük vazifesini ifa ettikten sonra 8 Eylül 1851 tarihinde vefat etmiştir.¹¹³

7.6. Hacı Mustafa Şükrü Efendi

Hacı Mustafa Şükrü Efendi, 8 Eylül 1851 tarihinde Taşköprü müftüsü olmuştur. Üç yıl vazifinin ardından 17 Kasım 1854 tarihinde vefat etmiştir.¹¹⁴

7.7. Amâsiyevî Mustafa Nazif Efendi

Mustafa Efendi, 17 Kasım 1854 tarihinde Taşköprü müftüsü olmuş ve bu vazifesini 13 Şubat 1864 tarihinde vefatına kadar sürdürmüştür.¹¹⁵

7.8. Mehmed Arif Efendi

Mehmed Arif Efendi, hicri 1241 yılında Taşköprü Gökçe ağaç Eyüce karyesinde doğmuştur. Babası Hüseyin Efendi'dir. Aile Gülmezoğlu olarak bilinir. Daha tahsilinin başında köyündeki sıbyan mektebinde Kur'an-ı Kerîm, tecvid, ilmi hâl okumuş, Çorum Derbendî Hüseyin Efendi Medresesi'nde de birlikte *Birgivi Şerhi Konevi'yi* okumuştur. Hicri 1254-1257 yılları arasında Boyabat Câmî-i Kebîr Medresesi'nde eğitim almıştır. Sonrasında Çorum Derbendî Hüseyin Efendi Medresesi'ne girmiş ve *Molla Cami, Fenârî, İsegoji, Mültekâ* ve *Halebî* okumuştur. Çorum'dan sonra İstanbul'a gelerek Filibeli Halil Efendi'den tekmi-i nüsh etmiş, Vidinli Mustafa Efendi'den usulden *Mir'at* ve hadisten *Meşârik-ı şerif* ve Boyabadî Bekir Efendi'den *Dürer* okuyarak 1270 senesinde Ayasofya Medresesi'nden icazet almıştır. İcâzet aldıktan sonra Taşköprü'ye dönen Arif Efendi, Hacı Osman Ağa Medresesi'nde müderris olarak göreve başlamış, 1280/1865 yılında müftü Amasyevî Mustafa Nazif Efendi'nin vefatı üzerine kaza halkının seçimiyle Taşköprü müftüsü olmuştur.¹¹⁶ Taşköprü'de müftülük görevinin yanında Muzafferuddin Gazi Medresesi müderrisliği hizmetini de yürütmüştür. Bazı özel işleri nedeniyle İstanbul'a gitmek istediğinden 11 Mayıs 1870 tarihinde müftülük görevinden istifa etmiştir.¹¹⁷ Sonrasında tekrar Taşköprü'ye dönmüş ve kendisinden sonra Taşköprü müftüsü olarak atanan Mehmed Efendi'nin hacr edilmesi üzerine 8 Eylül 1872 tarihinde ikinci kez kaza müftüsü olarak atanmıştır.¹¹⁸ İlçede saygın bir yeri bulunan Arif Efendi, aynı zamanda Meclis-i

¹¹² Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezareti-Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*, No. 4862, Gömlek No. 18.

¹¹³ MA, MD, No. 35/1, 213.

¹¹⁴ MA, MD, No. 35/1, 213.

¹¹⁵ MA, MD, No. 36/1, 263.

¹¹⁶ MA, MD, No. 36/1, 263; MA, SAİD, No. 180/17, 5.

¹¹⁷ MA, SAİD, No. 180/17, 1; MA, MD, No. 36/1, 263.

¹¹⁸ MA, MD, No. 36/1, 263; MA, SAİD, No. 180/17, 5.

Maarif başkanlığı vazifesini de yürütmüştür.¹¹⁹ Arapça ve Farsça bilen Mehmed Arif Efendi, 15 Kasım 1893 tarihinde vefat etmiştir.¹²⁰

7.9. Hafız Mehmed Tayyib Efendi

Hafız Mehmed Efendi, Taşköprü kazası meclis idaresi azasından Zeynelabidin Efendi'nin oğludur. Hicri 1254 yılında Taşköprü kazasında dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini sıbyan mektebinde yaptıktan sonra İstanbul Fatih Camii'nde tekmil-i nüsh ederek icâzet almaya muvaffak olmuştur. 1285/1258 yılında 30 yaşında 500 kuruş maaşla İstanköy kazası Mekteb-i Rüştîye muallimliğine atanmıştır. Bu görevinden 14 ay sonra istifa ederek ayrılmıştır.¹²¹ Bu istifanın ardından 11 Mayıs 1870 tarihinde Taşköprü müftüsü olarak atanmış, 8 Eylül 1872 tarihinde “muğâyir-i nizâm hâli ve hareketine mebnî” görevden azledilmiştir.¹²² Müftülükten hacr edildikten Gökbüze (Gebze) kazası Rüştîye mektebi hocalığı ve Taşköprü kazası A'şar ambarı memurluğu yapmıştır. 24 Kasım 1888 tarihinde sağ olduğu anlaşılan Mehmed Tayyib Efendi'nin vefat tarihi tespit dilememiştir.¹²³

7.10. Çaylızâde Mehmed Emin Efendi

Çaylızâde Hasan Efendi'nin oğlu olan Mehmed Emin Efendi, hicri 1257 yılında doğmuştur. Aile Çaylızâdelere olarak bilinmekte olup babası Hasan Vehbi Efendi 1841-1851 yılları arasında 10 yıl Taşköprü Müftülüğü yapmıştır. Mehmed Emin Efendi'nin oğlu Hasan Vehbi ise 1907-1915 yılları arasında Taşköprü kazası mahkeme-i şer'iyyesi kitabetinde bulunmuştur.¹²⁴

15 Aralık 1893 tarihinde 400 kuruş maaşla Taşköprü müftüsü olarak göreve atanmış ve 26 yıllık vazifenin ardından 1339/1921 yılında 80 yaşında görev başında vefat etmiştir.¹²⁵ Müftülük vazifesiyle birlikte eğitimden kopmayan Mehmed Emin Efendi, hicri 1317-1332 yılları arasında Muzafferüddin Gazi Medresesi'nde müderrislik yapmaktan da geri durmamıştır.¹²⁶ Müftülük vazifesinin yanında Taşköprü'deki Redif taburu askerlik dairesinin inşasında komisyon başkanlığı yapmış ve başarılı çalışmalarından dolayı

¹¹⁹ SVK, 1289/1872. 86.

¹²⁰ MA, SAİD, No. 180/17, 3; MA, SAİD, No. 231/44, 3; MA, MD, No. 36/1, 263.

¹²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye-Defterler [DH.SAİD]*, Defter No. 19, No. 283; BOA, A.}MKT.MHM, No. 433, Gömlek No. 77/1.

¹²² MA, MD, No. 36/1, 263; BOA, HR.MKT, No. 692, Gömlek No. 37.

¹²³ BOA, DH.SAİD, Defter No. 19, No. 283.

¹²⁴ MA, SAİD, No. 231/44, 3; MA, MD, No. 35/1, 213; MA, SAİD, No. 227/17, 1, 4.

¹²⁵ MA, SAİD, No. 231/44, 1, 3; MA, SAİD, No. 227/17, 1; Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2/154. Mehmed Emin Efendi'nin fotoğrafı için bk. Şekil 4.

¹²⁶ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye (SMNU)*, 1317/1899. 1317; *SMNU*, 1318/1900. 1490; *SMNU* 1319/1901. 756; MA, TMMD, No. 02308/1, 107.

Şeyhülislam Mehmed Cemaleddin Efendi'nin uygun görüşü ile payesi mûsıla-i sahn'a çıkarılmıştır.¹²⁷

Türkiye'nin verdiği bağımsızlık mücadelesinde Kuvây-ı Milliye'nin yanında yer alan Mehmed Efendi yanına aldığı 15-20 müderris ve hoca ile bu uğurda mücadele edeceklerine ant içmiştir.¹²⁸ O, aynı zamanda Ankara Müftüsü Mehmed Börekçi Efendi'nin Şeyhülislamın verdiği fetvaya karşı verdiği "karşı fetvaya" imza atmaktan imtina etmemiştir.¹²⁹

8. Tosya Müftüleri

Müftü defterlerinde Tosya kazasına atanan 16 müftünün ismi yer almıştır. İlk olarak 1226/1812 öncesinde atanan Hacı Ömer Efendi'nin ismi geçmiştir. 1328/1910 yılında atanan ve cumhuriyet döneminde de vazifede kalan ve 1928 yılında müftü olarak vefat eden Mehmed Bahaeddin Efendi, kazanın son müftüsü olmuştur.

Tablo 8: Tosya Müftüleri Tablosu

Sıra No	Adı	Göreve Tarihi	Başlama Tarihi	Görevinin Bitişi Tarihi
1	Hacı Ömer Efendi	-		1226/1812
2	Mehmed Efendi	1226/1812		1229/1814
3	Mustafa Efendi	1229/1814		1230/1815
4	İsmail Efendi	1230/1815		1238/1823
5	Mehmed Necib Efendi	1238/1823		1240/1824
6	Mehmed Hâlis Efendi'	1240/1824		1244/1828
7	İsmail Zühdü Efendi	1244/1828		1246/1830
8	İsmail Hilmi Efendi	1246/1830		1251/1836
9	Mustafa Nef'i Efendi	1251/1836		1256/1840
10	Zeynelabidin Efendi	1256/1840		1259/1844
	Zeynelabidin Efendi (2. Defa)	1262/1846		1263/1847
11	Ahmed Râzî Efendi	1259/1844		1262/1846
	Ahmed Râzî Efendi (2. Defa)	1263/1847		1264/1848
12	Mustafa Efendi	1264/1848		1276/1860
13	Vanizâde Mehmed Efendi	1276/1860		1279/1863
14	Mustafa Hilmi Efendi	1279/1863		1282/1865
15	Şeyh Halil Efendi	1282/1865		1328/1910
16	Mehmed Bahâeddin Efendi	1328/1910		1928

¹²⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No. 3069, Gömlek No. 230143/2.

¹²⁸ Peker, *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri*, 120.

¹²⁹ Abdurrahman Kaplan, *Kurtuluş Savaşının Manevi Reisi Mehmet Rifat Börekçi* (Ankara: Astana Yayınları, 2019), 210.

8.1. Hacı Ömer Efendi

Hacı Ömer Efendi'nin ailesi, tahsil hayatı ve Tosya müftülüğüne ne zaman başladığı hususunda bir veri elde edilememiştir. Müftülük vazifesinin 8 Ocak 1812 tarihinde vefatıyla sona erdiği anlaşılmaktadır.¹³⁰

8.2. Atâullahzâde Seyyid Mehmed Efendi

Atâullahzâde Seyyid Mehmed Efendi, 1812 yılında Ömer Efendi'nin vefatıyla Tosya müftüsü olmuştur. Ailesi, tahsil hayatı hakkında bir bilgiye ulaşlamamıştır. 1229/1814 yılında vefatına kadar Tosya Müftülüğü yapmıştır.¹³¹

8.3. Kayserili Seyyid Mustafa Efendi

Mustafa Efendi 20 Şubat 1814 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmış ve 14 Eylül 1815 tarihinde adem-i ehliyeti gerekçe gösterilerek görevden hacr edilmiştir.¹³² Vefat tarihi ve hakkında başka bir bilgi elde edilememiştir.

8.4. Seyyid İsmail Efendi

Seyyid İsmail Efendi, 14 Eylül 1815 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmıştır. 11 Nisan 1823 tarihinde ise sû-i hali gerekçe gösterilerek görevden alınmış ve Niğde'ye sürülmüştür.¹³³

8.5. Seyyid Mehmed Necib Efendi

Seyyid Mehmed Necib Efendi, 14 Mayıs 1823 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmış ve 13 Aralık 1824 tarihinde hacr edilerek görevden alınmıştır.¹³⁴

8.6. Mehmed Halis Efendi

Mehmed Halis Efendi, 13 Aralık 1824 tarihinde Tosya müftüsü olarak atan ve 5 Ağustos 1828 tarihinde hacr edilerek görevden alınmıştır.¹³⁵

8.7. İsmail Zühdü Efendi

İsmail Zühdü Efendi, 5 Ağustos 1828 tarihinde Mehmed Halis Efendi'nin hacr edilmesi üzerine Tosya müftüsü olarak atanmıştır. Ancak çok zaman geçmeden Tosya'da bazı eşkıya hadiselerine karıştığı gerekçesiyle 1 Ekim 1830 tarihinde hacr edilerek görevden

¹³⁰ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³¹ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³² MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³³ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³⁴ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³⁵ MA, MD, No. 35/1, 216.

alınmış ve Ankara'ya sürülmüştür.¹³⁶ İsmail Efendi'nin sonraki hayatı ve vefat tarihi tespit edilememiştir.

8.8. Dikmânizâde İsmail Hilmi Efendi

1 Ekim 1830 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanan İsmail Hilmi Efendi'nin görevi 8 Nisan 1836'da vefatıyla sona ermiştir.¹³⁷

8.9. Mustafa Nef'i Efendi

Mustafa Nef'i Efendi, 8 Nisan 1836'da Tosya müftüsü olmuş ve 10 Eylül 1840 tarihinde hacr edilerek görevden el çektirilmiştir.¹³⁸

8.10. Seyyid Zeynelabidin Efendi

Zeynelabidin Efendi, 10 Eylül 1840 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmıştır. Ardından 10 Ocak 1844 tarihinde hacr edilerek görevden alınmıştır. Yerine atanan Ali Efendizâde Ahmed Râzî Efendi'nin 4 Nisan 1846 yılında hacr edilerek görevden alınması üzerine ikinci kez Tosya müftüsü olarak atanmıştır. Ancak sonunda sabık müftü ile kaderleri aynı olmuş ve bir yıl sonra 23 Nisan 1847 yılında hacr edilmiş ve görevden el çektirilmiştir.¹³⁹

8.11. Ali Efendizâde Ahmed Râzî Efendi

Ahmed Râzî Efendi, 10 Ocak 1844 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmış ve 4 Nisan 1846 tarihinde hacr edilerek görevden alınmıştır. 23 Nisan 1847 aynı göreve tekrar atanmış ve bu görevi 23 Temmuz 1848 tarihinde hastalığından dolayı istifasıyla sona ermiştir.¹⁴⁰ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

Ahmed Râzî Efendi, aynı zamanda Tosya kazası Abdurrezzak Camii'nin müstemilatında bulunan Ali Ağa medresesinde 120 akçe vazife ile müderrislik de yapmıştır. 11 Ocak 1846 tarihli beratta ifade edildiğine göre adı geçen medresenin müderrislik ciheti Hafız Ömer ve Seyyid Mehmed'in peş peşe vefat etmeleri üzerine mahlûl kalmıştır. Bunun üzerine aynı tarihlerde Tosya Müftülüğü yapan Ahmed Râzî ibn Hacı Ali bu göreve talip olmuş ve yapılan imtihanda başarılı olması üzerine Şeyhülislam Mevlana Mekkizâde Mustafa Asım Efendi'nin iştaretiyle beratla kendisine verilmiştir. 1863 yılında dahi hayatta olduğu anlaşılan Ahmed Râzî Efendi'nin vefat tarihi tespit edilememiştir.¹⁴¹

¹³⁶ MA, MD, No. 35/1, 216; Osmanlı Arşivi (BOA), [HAT], No. 1233, Gömlek No. 48013.

¹³⁷ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³⁸ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹³⁹ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹⁴⁰ MA, MD, No. 35/1, 216.

¹⁴¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf-Berat [EV.BRT]*. No. 72, Gömlek No. 11.

8.12. Karamânîzâde Mustafa Efendi

Karamânîzâde Mustafa Efendi, Ahmed Râzi Efendi'nin 23 Temmuz 1848 tarihinde istifası üzerine Tosya müftüsü olarak atanmış ve 11 yıldan fazla müftülük yaptıktan sonra 17 Ocak 1860 tarihinde yaşlılığı nedeniyle istifa ederek görevinden ayrılmıştır.¹⁴²

8.13. Vânîzâde Hafız Mehmed Efendi

Vânîzâde Hafız Mehmed Efendi, Karamânîzâde Mustafa Efendi'nin istifası üzerine 17 Ocak 1860 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmış ve bu görevi 15 Şubat 1863 tarihinde vefatıyla sona ermiştir.¹⁴³

8.14. Mustafa Hilmi Efendi

Mustafa Hilmi Efendi, Vânîzâde Mehmed Efendi'nin vefatıyla boşalan Tosya Müftülüğü'ne 15 Şubat 1863 tarihinde atanmış ve 30 Aralık 1865 tarihinde istifa ederek görevden ayrılmıştır.¹⁴⁴ Vefat tarihi tespit edilememiştir.

8.15. Şeyh Halil Hilmi Efendi

Şeyhzade olarak bilinen Halil Hilmi Efendi, 9 Aralık 1828 tarihinde Tosya kazası Şeyh mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Hüseyin Efendi'dir. Babası, Halil Efendi'nin doğumuna yazdığı dörtlükle şöyle tarih düşmüştür:

“Sene kırk dörtte gelipdir ol Halil,
Cemazilahirin birinde göndermiş Celil,
ilâhî ilmi Tevfik et,
Dahî ömrünü tavil.”

Âsitane Tophane civarında Kâdirî dergâhında 1044 tarihinde vefat eden Pîr-i Sâni Şeyh İsmail Rûmî'nin yedinci evladındandır. Soy ağacı: Halil Hilmi bin Hüseyin, Şeyh Hüseyin, Şeyh Hacı İbrahim, Şeyh Hacı Mustafa, Şeyh Süleyman Sükûti, Şeyh Hüseyin Sadık, Şeyh Ahmet Çelebî ve Şeyh İsmail Rûmî b Ali şeklindedir. Çocukluğunda Tosya kazasında sıbyan mektebinde Kuran-ı Kerim, Tecvit ve İlmihal derslerini okuduktan sonra 1847 yılı sonlarında İstanbul'a gelerek Sultan Selim civarında bulunan İzzet Efendi Dâru'l-Hadîs Medresesi'nde müderrisi Kevâkibzâde Dâmâdî Halid Efendi'den *Molla Camii*, mantıktan *İsagoji* ve *Fenarî* okumuştur. Sonra başka hocalardan *Tasavvurât* okumuştur.¹⁴⁵ 30 Aralık 1865 tarihinde Tosya müftüsü olarak atanmıştır.¹⁴⁶ Uzun yıllar kaza müftülüğü yaptığı

¹⁴² MA, MD, No. 35/1, 216.

¹⁴³ MA, MD, No. 36/1, 266.

¹⁴⁴ MA, MD, No. 36/1, 266.

¹⁴⁵ MA, SAİD, No. 182/20, 1.

¹⁴⁶ MA, SAİD, No. 182/20, 1; MA, MD, No. 36/1, 266; Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye- Memur Sicil Zarfları* [DH.SAİD.MEM], No. 4, Gömlek No. 1/1.

anlaşılan Halil Hilmi Efendi'nin görevi, 14 Temmuz 1910 tarihinde vefatıyla sona ermiştir.¹⁴⁷

8.16. Mehmed Bahaeddin Efendi

Mehmed Bahaeddin Efendi, 12 Aralık 1867 tarihinde Tosya'da doğmuştur. Babası Tosya eşrafından Şerifzâde Sadık Efendi, annesi Fâtıma Hanım'dır. Babasıyla birlikte Hafız Bey olarak bilinirler. Tosya'da sıbyan mektebiyle başlayan tahsil hayatı, Tosya Rüşdiye mektebiyle devam etmiştir. Rüşdiye mektebinden şehâdetnâme aldıktan sonra Abdürrezzak Medresesi'ne girerek 8 Ocak 1893 tarihinde Hasan Rüşdü b. Abdullah ed-Devrekânî'den icazet almıştır. 1893'te fahri Tosya meclis idare azası olmuş ve 1898'e kadar bu görevini sürdürmüştür. 1898 yılında 1500 kuruş ücret-i maktûa karşılığında Tosya kazası a'şâr-ı emanet azalığına atanmıştır. Beraberinde Tosya'da kurulan bazı komisyon başkanlığı ve azalıkları ile maarif ve tesisat-ı askeriye komisyonu başkanlıkları yapmıştır. Şubat 1902'de ikinci kez meclis idare azalığına tayin olunmuş ve iki yıl devam etmiştir. 1904-1910 yılları arasında üç kez Tosya Bidayet mahkemesi azalığına seçilmiş ve toplam üç buçuk yıldan fazla bu görevi yürütmüştür. 14 Temmuz 1910'da 400 kuruş maaşla Tosya müftülüğüne atanmış¹⁴⁸ ve görevine 29 Temmuz 1910'da başlamıştır. Azalıklarda gösterdiği üstün gayret sebebiyle 1898 yılında ibtidâ-i hariç Edirne ruusu rütbesi kendisine verilmiştir.¹⁴⁹ Yaptığı diğer görevlerle birlikte Abdurrahman Paşa Medresesi'nde müderrislik vazifesini de ifa etmiştir. 1899-1914 yılları arasında okuttuğu öğrenci sayısı zamanla 140'a kadar yükselmiştir.¹⁵⁰

Milli mücadelede Anadolu hareketinin yanında yer alarak vaaz ve sohbetleriyle halkın uyandırılmasında etkin rol oynamıştır. Şeyhülislamın fetvasının karşısında Ankara Müftüsü Rifat Börekçi'nin yayınladığı fetvaya imza atarak destek vermiştir.¹⁵¹ Orta boylu, kara gözlü olan Mehmed Bahaeddin Efendi,¹⁵² Tosya müftüsü olarak gittiği hac yolculuğunda 1928 yılında Hicaz'da vefat etmiştir.¹⁵³

Sonuç

Bu araştırmada XIX. yüzyıl ve sonrası Kastamonu müftüleri Meşihat Arşivi müftü defterleri esas alınarak incelenmiştir. Defterlerde XIX. yüzyıldan itibaren Kastamonu merkezi ve ilçelerinden yedi tanesine atanan 50 müftünün isimleri ile bunların görevden ayrılış nedenleri yer almıştır. Bu süre zarfında vilayet merkezinde dokuz müftü görev

¹⁴⁷ MA, MD, No. 36/1, 266.

¹⁴⁸ MA, MD, No. 36/1, 266.

¹⁴⁹ MA, SAİD, 177/10, 1, 2, 3, 4.

¹⁵⁰ MA, TMMD, No. 02308/1, 109.

¹⁵¹ Peker, 1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri, 169.

¹⁵² MA, SAİD, No. 177/10, 3. Mehmed Bahaeddin Efendi'nin tercüme-i hal varakası için bk. EK: 4.

¹⁵³ DİB Arşivi, D: 1923-1918; Sarıkoyunlu, Milli Mücadelede Din Adamları, 2/162; Peker, 1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri, 171.

yapmıştır. Bunlardan iki tanesi ikinci kez atanmış, üç tanesi hacr edilerek görevden alınmış, beş tanesinin görevi ise vefat nedeniyle sona ermiştir. Sadece bir tanesi emekli olmuştur. Bunlar içerisinde Mehmed Arif Efendi 25, Abdullah Hilmi Efendi ise 28 yıl ile en uzun görevde kalanlar olmuştur. Müftülerin görevden alınma nedenleri arasında sû-i hal nedeniyle görevden alınmaları öne çıkmıştır. Bir kişi ise görevden alındıktan sonra Sivas'a nefyedilmiştir. Araç kazasında iki müftü görev yapmış, biri istifa, diğeri de vefat nedeniyle görevden ayrılmıştır. Cide ilçesinde ise beş müftü vazife başında bulunmuş, dördünün görevi vefatıyla sona ermiştir, bir kişi ise kurtuluş savaşında Ankara hükümeti ile ters düştüğü için ilçeden ve görevinden uzaklaşmak durumunda kalmıştır. Cide müftüleri uzun süre görev yapmışlardır. Müftü Halil Şevki Efendi 47 yıl, Mehmed Râgıb Efendi 27, Abdüsselam Efendi ise 22 yıl vazife başında kalmıştır. Daday kazasına tek müftü ataması yapılmıştır. İnebolu'da ise üç müftü görev yapmış, bunlardan Emrullah Hakkı Efendi 36, Ahmed Hamdi Efendi 22 yıl vazife başında kalmıştır. Küre kazasına dört müftü ataması gerçekleşmiştir. Bunlardan Halil Efendi, sû-i halinden dolayı halkın yoğun şikâyeti üzerine hacr edildikten sonra ikinci kez göreve getirilmiş, iki dönemde toplamda 21 sene ile en uzun süre vazife başında kalan olmuştur. Taşköprü kazasında toplam 10 müftünün ataması yapılmıştır. Bunlarda Ahmed Rıza Efendi ve Hüseyin Efendi 24 yıl içerisinde üçer kez birbirlerinin yerine atanıp görevden alınmışlardır. Bu durum iki müftü arasında bir çekişme ve rekabetin olduğunu göstermektedir. Mehmed Arif Efendi ise ilkinde istifa nedeniyle görevden ayrılmış, ikincisinde de vefatıyla görevi son bulmuştur. Mehmed Arif Efendi 26, Çaylızâde Emin Efendi ise 28 yıl ile en fazla görev başında kalan müftü olmuşlardır. Tosya vilayet merkezi ve ilçeler içerisinde 16 atamayla en fazla müftü atamasının olduğu yer olmuştur. Bunlar içerisinde iki kişi ikinci kez göreve atanmış, Şeyh Halil Efendi ise 45 yıl gibi çok uzun bir süre görev yaparak 50 müftü içerisinde en uzun görevde kalan kişilerden olmuştur.

Müftülerin görevden ayrılma nedenleri arasında farklı gerekçeler göze çarpmaktadır. Sû-i hal nedeniyle hacr edilme bu gerekçeler arasında ilk başta gelmektedir. Diğer gerekçeler arasında istifa ve azil bulunmakla birlikte en fazla neden vefattır. Şeri hükümlere aykırılık, sağlık sorunları, ahali ile uyumsuzluk, adem-i ehliyet, yaşlılık, illet-i mizaç gibi sebeplerin müftülerin hacr edilme sebeplerinden olduğu anlaşılmaktadır. Müftülerinden dört tanesi farklı nedenlerle sürgüne maruz kalmışlardır. Kastamonu Müftüsü Mehmed Arif Efendi, sû-i hal gerekçesiyle Bolu'ya, Mehmed Said Efendi, aynı nedenle Sivas'a, Tosya Müftüsü İsmail Efendi yine aynı gerekçe ile Niğde'ye ve Tosya Müftüsü İsmail Zühdü Efendi, bazı eşkıya hadiselerine karıştığı gerekçesiyle Ankara'ya sürgün edilmiştir. Müftüler içerisinde telif eser ortaya koyan bir isim tespit edilememiştir.

Toplumun dini liderleri konumunda olan müftüler, toplumsal olaylar ve umumun menfaatini ilgilendiren konularda toplumun önünde yer alarak önderlik etmekten geri durmamışlardır. Özellikle Milli Mücadele'de Kastamonu ve kazalarında görev yapan müftülerin her zaman en ön safta yer aldıkları ortaya çıkmıştır. Kastamonu Müftüsü Osman Nûri Efendi, Araç Müftüsü Hasan Taksin Efendi, Daday müftüsü Mehmed Rüşdü

Efendi, İnebolu Müftüsü Ahmed Hamdi Efendi, Taşköprü Müftüsü Çaylızâde Emin Efendi ve Tosya Müftüsü Mehmed Bahâeddin Efendi istiklal harbinde Kuvay-ı Milliye'nin yanında yer alarak Ankara Müftüsü'nün karşı fetvasına imza atmaktan geri durmamışlardır. Aynı zamanda yeri geldiğinde bizzat cephane taşınmasında yer almışlar, vaaz, sohbet, dua ve coşkulu konuşmalarıyla milli ruhun uyanmasına katkı sunmuşlardır.

Kaynakça | References

- Ahışhalı, Recep. “Ruûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Akman, Eyüp. *Belgelerle Araçlı Meşhur Şahsiyetler*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Alvânî, Tâhâ Câbir. *Fıkıh Usûlü*. Trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Koba Yayınları, 1992.
- Atâi, Nev'izade Ataulah Efendi (1045/1635). *Hadaikü'l-Hakaik fi Tekmileti's-Şekaik*. Haz. Dr. Suat Donuk, İstanbul: Elma Basım Yayın ve İletişim, 2017.
- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Apaydın, H. Yunus. “Hacı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydın, Bilgin& Günelan, Rıfat. “XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Mevleviyet Kadıları”. 19-34. İstanbul: Prof. Dr. Şevki Nezih Aykut Armağanı, 2011
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü* Haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emîri, Mahmud II. [AE.SMMD.II.]*. No. 18, Gömlek No. 1055; *Üçüncü Ahmed. [AE.SAMD.III.]*. No. 82, Gömlek No. 8275; *Süleyman II [AE.SSÜL.II.]*, No. 4, Gömlek No. 379. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası.]BEO[.* No. 3069, Gömlek No. 230143/2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsâfi, Nâme-i Hümayun Defterleri [A.DVNSMHH.d.]*. Defter No. 84, No. 124; 0-359; 80-1127. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet, Adliye [C..ADL]*. No. 23, Gömlek No. 1385; *Maârif. [C.MF]*. No. 120, Gömlek No. 5982. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye, Defterler [DH.SAİDd]*. Defter No. 76, No. 475; Defter No. 19, No. 283. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf, Berat [EV.BRT]*. No. 72, Gömlek No. 11. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye, Mektûbâ Kalemî [HR.MKT]*. No. 560, Gömlek No. 26/1; 692 – 37. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*. No. 1233, Gömlek No. 48013. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnü'l-Emîn, Tevcîhât [İE.TCT]*. No. 4, Gömlek No. 477. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde, Askeri, Meclis-i Vâlâ [BOA, İ.MVL]*. No. 302, Gömlek No. 12344. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti, Tedrîsât-ı İbtidâiye Kalemî [MF.İBT]*. No. 47, Gömlek No. 109. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezâreti, Emlâk-i Emîriye Müdüriyeti [ML.EEM]*. No. 465, Gömlek No. 38; 508 – 81; 727-31; 728-60; 936-20; *Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*. No. 4862, 18. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL]*. No. 456, Gömlek No. 64. *Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*. No. 4862, 18. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mektûbî Kalemî [A.}MKT.MHM]*. No. 412, Gömlek No. 16; 433-77/1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Memur Sicil Zarfları [DH.SAİD.MEM]*. No. 4, Gömlek No. 1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret, Umum Vilâyât Evrâkı [A.}MKT.UM]*. No. 7, Gömlek No. 60/1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız, Arzuhal Jurnal. [Y.PRK.AZ]*. No. 27, Gömlek No. 12.
- Demircioğlu, M. Ziyaeddin. *Kastamonu'da Meşrutiyet Nasıl İlan Olundu*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1968.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi. DİB Arşivi, 1923-1413. 1923-1918
- Eraslan, Sadık. *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye: Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009
- İpşirli, Mehmet. "Mahreç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 387-388. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm mı, İstanbul Müftüsü mü?". *İstanbul Müftülüğü Din ve Hayat Dergisi*. 24(2015), 147-157.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaplan, Abdurrahman. *Kurtuluş Savaşının Manevî Reisi Mehmet Rifat Börekçi*. Ankara: Astana Yayınları, 2019.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1128-1129)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 2, No. 5658, 52a-124.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1164--1165)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 44, No. 5681, 103a-176.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1210-1211)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 69, No. 5706, 67a-68b, 150.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1190-1191)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 60, No. 5697, 86b-90.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1227-1228)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 83, No. 5720, 44b-71.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1309-1311)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 147, No. 5784, 1a,- 2.
- Kastamonu Şer'îye Sicil Defteri (1302-1304)*, Meşihat [MŞH.ŞSC.d], Defter No. 140, No. 5777, 22b, 23a, 24b-46;
- Kastamonu Vilayeti Salnâmeleri (KVS) 1286; 1289; 1290; 1291; 129.*, Kastamonu: Kastamonu Vilayet Matbaası.
- Kılıç, Cihan. *Osmanlı Döneminde Müftülük*. Ankara: Nobel Bilimsel, 2022.
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı Devleti'nde Üst Düzey Kadı Atamaları (19. Yüzyılın İlk Yarısı)". *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (March 2023), 77-104.
- Köprülüoğlu, Âdem. *Kastamonu Vilayet Gazetesinde Milli Mücadelenin Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- MA, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahval [SAİD]*, No. 0177/0009; No. 0177/0010;

- No. 0180/0013; No. 0180/0017; No. 0181/0001; No. 0182/0020; No. 0218/0006; No. 0227/0017; No. 0231/0044.
- MA, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Müftü Defterleri [MD]*, No. 35/1; No. 36/1
- MA, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Taşra Devriye Müderrisleri Defteri [TDMD]*, No. 02307/1.
- MA, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Taşra Medrese ve Müderrisleri Defteri [TMMD]*, No. 02308/1.
- MA, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Taşra Müderrisleri Defteri [TMD]*, No. 02319/1.
- Mardin, Ebü'l-Ula. *Huzur Dersleri*. I-III. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Mehmed Tahir Efendi, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Ozanoğlu, İhsan. *Kastamonu Kütüğü*. İstanbul; Şirketi Mürettebiye, 1952
- Peker, Nurettin. *1918-1923 İstiklal Savaşının Vesika ve Resimleri, İnönü, Sakarya, Dumlupınar Zaferlerini Sağlayan İnebolu ve Kastamonu Havalisi Deniz ve Kara Harekâtı ve Hatıralar*. İstanbul: Gün Basımevi, 1955.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye [SNMU]*, 1316/1898. 1. Def'a. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02473.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye [SNMU]*, 1317/1899. 2. Def'a. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02473.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye [SNMU]*, 1318/1900. 3. Def'a. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02473.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye [SNMU]*, 1319/1901. 4. Def'a. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02473.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye [SNMU]*, 1321/1903. 6. Def'a. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02473.
- Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu [SVK]*, 1. Def'a. 1286/1869. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02451.
- Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu [SVK]*, 4. Def'a. 1289/1872. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02451.
- Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu [SVK]*, 5. Def'a. 1290/1873. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02451
- Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu [SVK]*, 6. Def'a. 1291/1874. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02451.
- Salnâme-i Vilâyet-i Kastamonu [SVK]*, 7. Def'a. 1292/1875. İSAM Kütüphanesi, Osmanlı Salnameleri Veri Tabanı, D02451
- Süslü, Zahir. "Ceceli Müftü İbrahim Efendi ve Manzûm Esmâ-i Hüsnâ'sı". *Batman: Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri*, 10/1 (2020), 42-57.
- Şahin, İlhan. *Kastamonu*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 584-588, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sarıkoynlu, Ali. *Milli Mücadelede Din adamları II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu

Basımevi, 1988.

<http://www.kure.gov.tr/ilcemizin-tarihi>(erişim: 16.11.2023)

Yavuz, Mustafa. "Candaroğlu İsmail Bey (1419-1479) ve Medresesi", *Bitlis İslamiyât Dergisi*, V/I (2023), 1-29.

Yavuz, Mustafa. *Kastamonu Medreseleri ve Uleması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023

Zühdi, Mehmed. *Tehassür*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1308.

Ekler

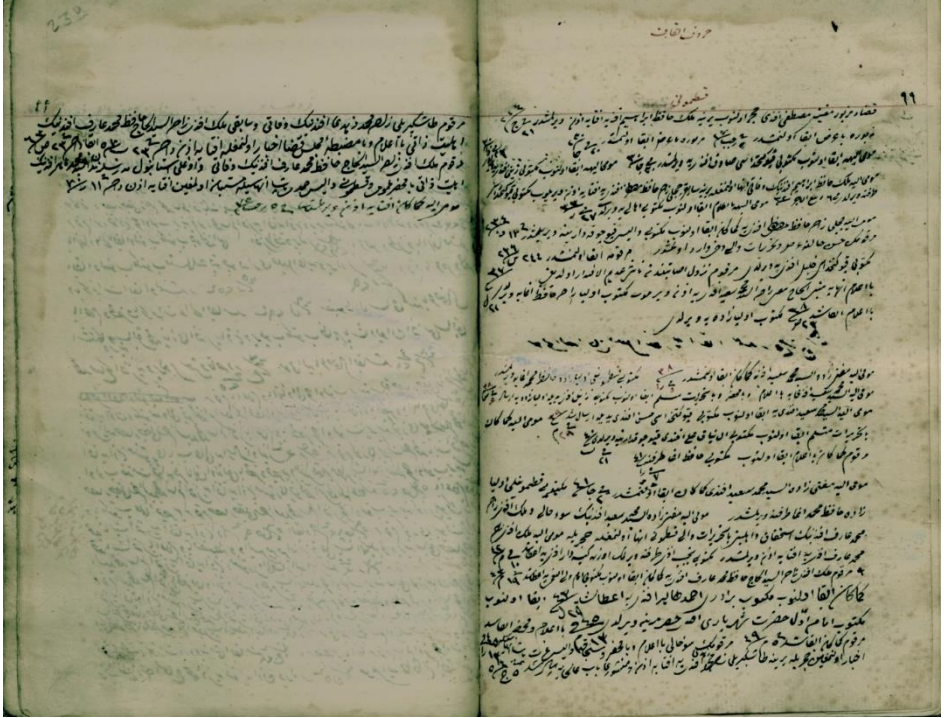
Tablo 9: XIX. Yüzyılın Başından Cumhuriyet Dönemine Kadar Kastamonu Vilayet Merkezi ile Kazalarına Atanan Müftüler, Görev Süreleri ve Görevden Alınma Gerekçeleri ile İlgili Tablo.¹⁵⁴

S. N.	Görev Yeri	Adı	Başlama	Bitiş	Görevden Ayrılış Nedeni
1	Kastamonu	Mustafa Efendi	?	1224/1809	Hacr
	Kastamonu	Mustafa Efendi (2. Defa)	1232/1817	1237/1822	Hacr, Sağlık Sorunları
2	Kastamonu	İbrahim Efendi	1224/1809	1232/1817	Vefat
3	Kastamonu	Mehmed Said Efendi	1237/1822	1242/1826	Hacr, Sû-i hal, Sivas'a Nefy
4	Kastamonu	Mehmed Arif Efendi	1242/1826	1254/1838	Hacr, Sû-i hal, Bolu'ya Nefy
	Kastamonu	Mehmed Arif Efendi (2. Defa)	1257/1841	1270/1854	Vefat
5	Kastamonu	Zühdi Efendi	1254/1838	1257/1841	Vefat
6	Kastamonu	Mehmed Mahir Efendi	1270/1854	1282/1865	Hacr
7	Kastamonu	Abdullah Hilmi Efendi	1282/1865	1311/1893	Vefat
8	Kastamonu	Mehmed Emin Efendi	1311/1893	1327/1909	Vefat
9	Kastamonu	Osman Nûri Efendi	1327/1909	1921	Emekli
10	Araç	Kamil Efendi	1327/1909	1914	İstifa
11	Araç	Hasan Taksin Efendi	1333/1914	1936	Vefat
12	Cide	Mustafa Efendi	?	1218/1804	Vefat
13	Cide	Halil Şevki Efendi	1218/1804	1263/1847	Vefat
14	Cide	Mehmed Râgıb Efendi'	1263/1847	1291/1874	Vefat
15	Cide	Abdüselam Efendi	1291/1874	1315/1897	Vefat
16	Cide	Hüseyin Hâmî Efendi	1315/1897	?	
17	Daday	Mehmed Rüşdü Efendi	1327/1909	1924	Vefat
18	İnebolu	Lütfullah Hilmi Efendi	?	1287/1870	İstifa
19	İnebolu	Emrullah Hakkı Efendi	1287/1870	1324/1906	Vefat
20	İnebolu	Ahmed Hamdi Efendi	1324/1906	1928	Vefat
21	Küre	İsmail Efendi	1229/1814	1236/1821	Vefat
22	Küre	Halil Efendi	1236/1821	1238/1823	Sû-i hal
	Küre	Halil Efendi (2. Defa)	1242/1826	1261/1845	Vefat
23	Küre	Mustafa Efendi'	1238/1823	1242/1826	Hacr
24	Küre	Ahmed Lütfullah Efendi	1261/1845	?	?
25	Taşköprü	Ahmed Rıza Efendi	?	1230/1815	Hacr Sû-i hal
	Taşköprü	Ahmed Rıza Efendi (2. Defa)	1230/1815	1237/1822	Hacr

¹⁵⁴ MA, MD, 35/1, s. 131, 213, 216, 239, 288; MA, MD, 36/1, s. 20, 81, 176, 263, 266, 296, 354.

	Taşköprü	Ahmed Rıza Efendi (3. Defa)	1238/1822	1248/1832	Vefat
26	Taşköprü	Hüseyin Efendi	1230/1815	1230/1815	Hacr Şeri Hükümlere Aykırılık
	Taşköprü	Hüseyin Efendi (2. Defa)	1237/1822	1238/1822	Hacr Sû-i hal
	Taşköprü	Hüseyin Efendi (3. Defa)	1248/1832	1254/1839	İstifa, Sağlık Sorunları
27	Taşköprü	Ahmed Zeynî Efendi	1254/1839	1255/1839	Hacr
28	Taşköprü	Hüseyin Hilmi Efendi	1255/1839	1257/1841	Vefat
29	Taşköprü	Hasan Vehbi Efendi	1257/1841	1267/1851	Vefat
30	Taşköprü	Mustafa Şükrü Efendi	1267/1851	1271/1854	Hacr, Ahali ile Uyumsuzluk
31	Taşköprü	Mustafa Nazif Efendi	1271/1854	1280/1864	Vefat
32	Taşköprü	Mehmed Arif Efendi	1280/1865	1287/1870	İstifa
	Taşköprü	Mehmed Arif Efendi (2. Defa)	1289/1872	1311/1893	Vefat
33	Taşköprü	Hafız Mehmed Efendi	1287/1870	1289/ 1872	Azli, Muğayir-i Nizam Hareket
34	Taşköprü	Çaylızâde Emin Efendi	1311/1893	1921	Vefat
35	Tosya	Hacı Ömer Efendi	_	1226/1812	Vefat
36	Tosya	Mehmed Efendi	1226/1812	1229/1814	Vefat
37	Tosya	Mustafa Efendi	1229/1814	1230/1815	Hacr, Ademi Ehliyet
38	Tosya	İsmail Efendi	1230/1815	1238/1823	Hacr, Sû-i hal Niğde'ye Nefy
39	Tosya	Mehmed Necib Efendi	1238/1823	1240/1824	Hacr
40	Tosya	Mehmed Hâlis Efendi'	1240/1824	1244/1828	Hacr
41	Tosya	İsmail Zühdü Efendi	1244/1828	1246/1830	Hacr, Ankara'ya Nefy
42	Tosya	İsmail Hilmi Efendi	1246/1830	1251/1836	Vefat
43	Tosya	Mustafa Nef'i Efendi	1251/1836	1256/1840	Hacr
44	Tosya	Zeynelabidin Efendi	1256/1840	1259/1844	Hacr
	Tosya	Zeynelabidin Efendi (2. Defa)	1262/1846	1263/1847	Hacr
45	Tosya	Ahmed Râzî Efendi	1259/1844	1262/1846	Hacr
	Tosya	Ahmed Râzî Efendi (2. Defa)	1263/1847	1264/1848	İstifa, illet-i Mizaç Mülâsebesi
46	Tosya	Mustafa Efendi	1264/1848	1276/1860	İstifa, Yaşlılık nedeniyle
47	Tosya	Vanizâde Mehmed Efendi	1276/1860	1279/1863	Vefat
48	Tosya	Mustafa Hilmi Efendi	1279/1863	1282/1865	İstifa
49	Tosya	Şeyh Halil Efendi	1282/1865	1328/1910	Vefat
50	Tosya	Mehmed Bahâeddin Efendi	1328/1910	1928	Vefat

EK 1: Meşihat Arşivi 35/1 numaralı defterde yer alan Kastamonu müftüleri.¹⁵⁵



¹⁵⁵ MA, MD, No. 35/1, .239.

Şekil 1: Araç Müftüsü Hasan Tahsin Efendi'nin fotoğrafı.¹⁵⁷



Şekil 2: Daday Müftüsü Mehmed Rüşdü Efendi'nin fotoğrafı.¹⁵⁸



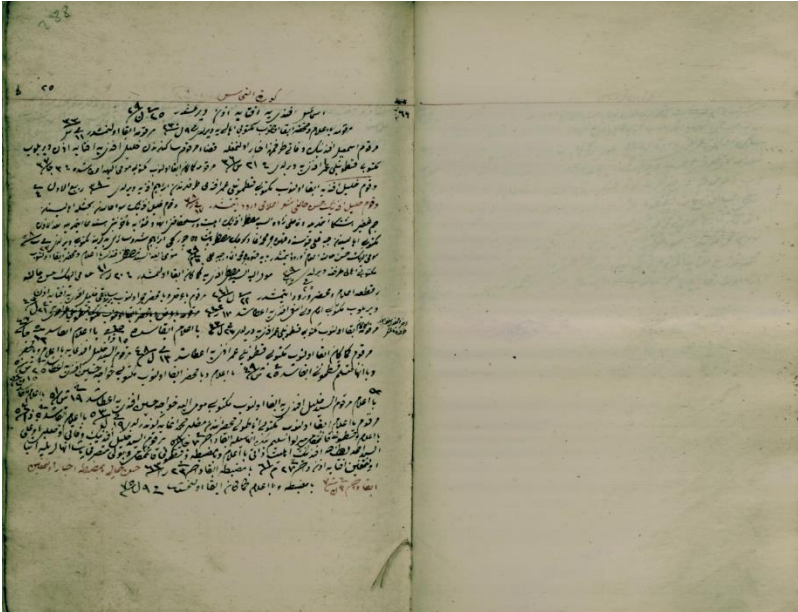
¹⁵⁷ Ali Sankoyunlu. *Milli Mücadelede Din Adamları*. 2/163.

¹⁵⁸ Sankoyunlu. *Milli Mücadelede Din Adamları*. 2/159.

Şekil 3: İnebolu Müftüsü Ahmed Hamdi Efendi'nin fotoğrafı.¹⁵⁹



EK 3: Meşihat Arşivi 35/1 numaralı defterde yer alan Küre müftüleri.¹⁶⁰



¹⁵⁹ Sarıkoyuncu. *Milli Mücadelede Din Adamları*. 2/157.

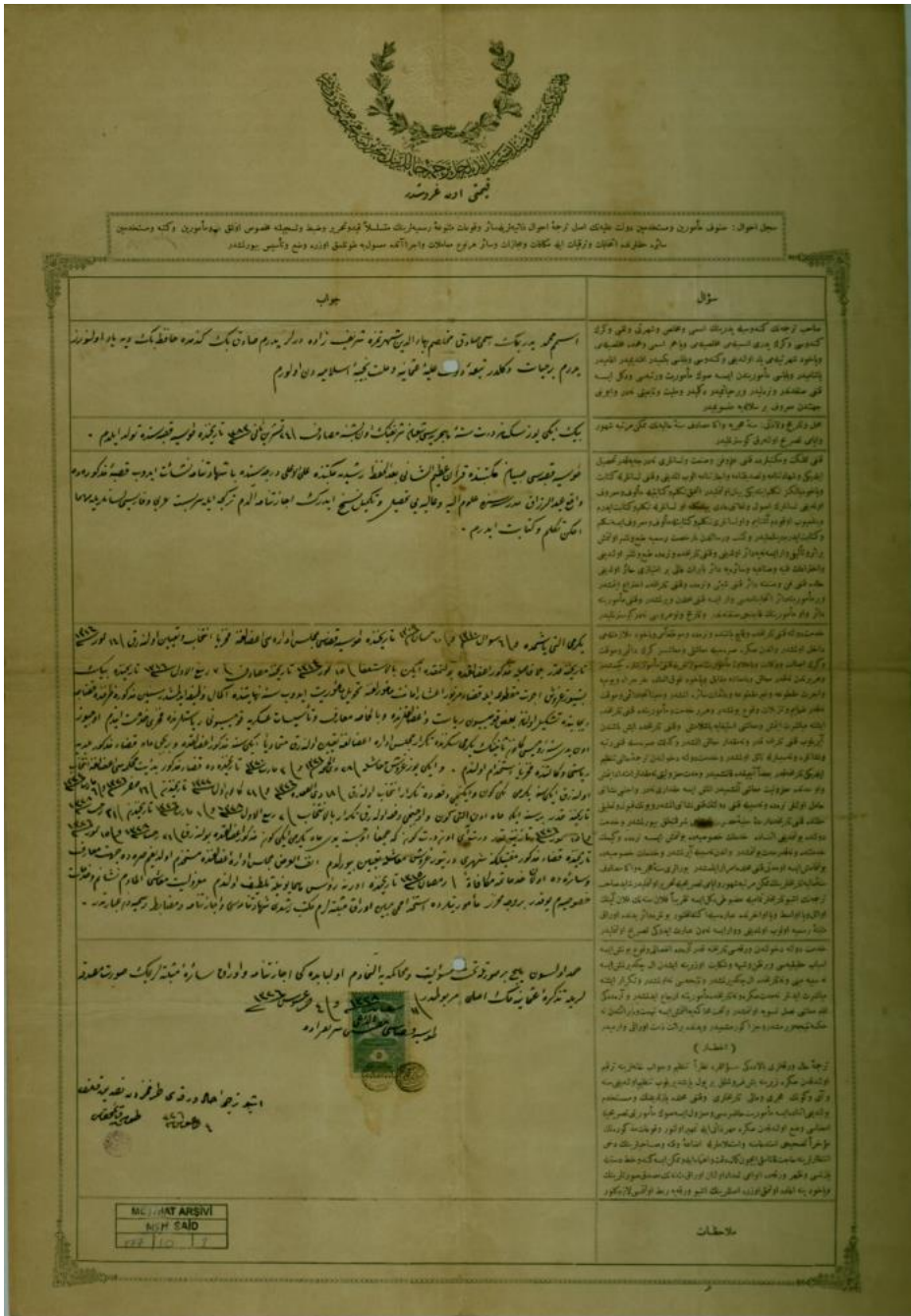
¹⁶⁰ MA, MD, No. 35/1, 288.

Şekil 4: Taşköprü Müftüsü Mehmed Emin Efendi'nin fotoğrafı.¹⁶¹




¹⁶¹ Ali Sarıkoyuncu. *Milli Mücadelede Din Adamları*. 2/ 153.

EK 4: Tosya Müftüsü Mehmed Bahâeddin Efendi'nin tercüme-i hal varakası.¹⁶²



¹⁶² MA, SAİD, No. 177/10, 1.

Türk İşleri Komisyonu Ara Raporuna İslam Aile Hukuku Açısından Eleştirel Bir Bakış

İbrahim Türk |  0000-0001-5975-7823 | ibrahimturk@kku.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı |
Kırıkkale, Türkiye

ROR ID: 01zhwwf82

Öz

Bu makale, Kıbrıs'ın İngiliz İdaresinde olduğu yıllarda Türk Cemaati arasından seçilen bir grup aydınının mezkûr idareye sunulmak üzere kaleme aldığı Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu isimli kanun taslağına ilişkin İslam hukuku açısından birtakım eleştirileri ele almaktadır. Kıbrıs'ta 307 yıllık Osmanlı hakimiyetinden sonra adada tesis edilen İngiliz koloni yönetimi 82 yıl sürmüş, bu dönemde Kıbrıs Türklerinin pek çok milli ve manevi değeri İngiliz idaresi tarafından erozyona uğratılmıştır. Ne var ki Kıbrıs Türkleri bu süreçte varlık mücadelelerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu gayretleri yansıtan örneklerden en somutu Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu'dur. Nitekim ilgili metin, gerek o dönem ada Türklerinin sorunlarının müşahhas bir göstergesi olmak, gerekse bu sorunların çözümü yolunda verdikleri mücadeleleri yansıtmak bakımından tarihi bir vesika mesabesindedir. Aile kanunu, şer'iyeye mahkemeleri, müftülük, evkaf, maarif ve seçimler hakkında bir dizi yasal düzenleme taleplerinin yer aldığı metinde, İslam aile hukukuna ilişkin bazı tespit ve değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Bu anlamda Ara Rapor'da İslam hukuku şahitsiz kıyılan nikâhın geçerliliği, kızın rızası alınmadan evlendirilmesi, süt akrabalığı, mehir, talâk, hidâne ve aile içi sorumlulukların yerine getirilmemesi halinde hâkimin müeyyide hakkı gibi mevzularla gündeme gelmektedir. Ancak komisyonun zikredilen maddeler çerçevesinde İslam hukukuna ilişkin yaptığı değerlendirmelerin bazı sorunlar taşıdığı görülmüştür. Raporda komisyon üyelerinin İslam hukukuna ilişkin yeterli düzeyde bilgileri olmamasından kaynaklanan bazı yanlış mütalaaları dikkat çekmektedir. Bu cümleden olarak şahitsiz kıyılan nikâhın intizamsız olduğu belirtilirken bu intizamsızlığın zıfıfla bertaraf edilebileceğine değinilmekte; kız çocuklarının izni alınmadan evlendirilmesinde İslam hukuku açısından bir mahzur olmadığına işaret edilmektedir. Yine İslam hukukunda mehrin temel felsefesi anlaşılmadığından dolayı ilgili uygulamanın kadının alınıp satıldığı dönemleri anımsattığı iddia edilerek yeni aile kanununda yer alması istenmektedir. Bu minvalde bir diğer nokta ise İslam hukukunda boşanma yollarından yalnızca bir tanesi olan talâkın evliliğin bitirilmesindeki yegâne yol sanılarak "diktatörce" bulunması ve yapılacak yeni yasal düzenlemede bu sebeple talâkın yer almaması gerektiğinin belirtilmesidir. Benzer bir örnek de özellikle Ara Rapor'un kaleme alındığı yıllarda Kıbrıs'ta son derece yaygın şekilde yer alan süt kardeşlik uygulamasıyla ilgilidir. Nitekim tasarlanan yeni aile kanununda toplumun geleneksel olarak geçmişten getirdiği süt mahremiyetinin önemi göz ardı edilmekte ve süt akrabalığının evlenmeye mâni bir durum olarak yer almaması gerektiği savunulmaktadır. Ayrıca raporda evliliğin sonlanmasını müteakiben çocuğun

eşlerden herhangi birine teslim edilmesinin üzerinde durularak İslam hukukundaki hidâne müessesinin temel felsefesine ilişkin bir bilgi eksikliği de dikkatleri çekmektedir. Tüm bu sayılan gerekçelerle ilgili raporun İslam hukuku çerçevesinde ele alınması bir zorunluluk mesabesinde. Bu tarihi belgede (Ara Rapor) İslam hukuku açısından eleştirilebilecek noktaların yanı sıra ilgili ilmi disiplinin zaviyesinden makul kabul edilebilecek birtakım öneriler de göze çarpmaktadır. Bahse konu noktalara makalemizin sınırlarını aşmamak adına yalnızca kısaca temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler


İslam Hukuku, İslam Aile Hukuku, Kıbrıs, Ara Rapor, Türk İşleri Komisyonu Ara Raporu.

Atıf Bilgisi

Türk, İbrahim. “Türk İşleri Komisyonu Ara Raporuna İslam Aile Hukuku Açısından Eleştirel Bir Bakış”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 237-263. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.10>

Geliş Tarihi	18.03.2024
Kabul Tarihi	19.05.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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.

A Critical Review of The Interim Report of The Turkish Affairs Committee from The Perspective of Islamic Family Law

İbrahim Türk |  0000-0001-5975-7823 | ibrahimturk@kku.edu.tr

Assistant Professor | Kırıkkale University, Faculty of Islamic sciences, Department of Islamic Law |
Kırıkkale, Türkiye

ROR ID: 01zhwwf82

Abstract

This article deals with some criticisms in terms of Islamic law regarding the draft law titled Interim Report of the Turkish Affairs Commission, which was written by a group of intellectuals selected from the Turkish Community to be submitted to the aforementioned administration during the years when Cyprus was under British rule. After 307 years of Ottoman rule in Cyprus, the British colonial administration lasted for 82 years, during which time many national and spiritual values of the Turkish Cypriots were eroded by the British administration. However, the Turkish Cypriots continued to struggle for their existence in this process. The most concrete example reflecting these efforts is the Interim Report of the Turkish Affairs Commission. As a matter of fact, the relevant text is a historical document in terms of both being a concrete indicator of the problems of the island Turks at that time and reflecting their struggles for the solution of these problems. In the text, which includes demands for a series of legal arrangements regarding the family law, sharia courts, mufti's office, evqaf, education and elections, some determinations and evaluations are made regarding Islamic family law. In this sense, the Interim Report discusses Islamic law in terms of the validity of marriage without witnesses, marriage of a girl without her consent, milk kinship, mehir, talaq, khidāna, and the judge's right to impose sanctions in case of failure to fulfill domestic responsibilities. However, the commission's assessments of Islamic law within the framework of the aforementioned articles have some problems. The report draws attention to some inaccurate opinions of the commission members due to their lack of sufficient knowledge of Islamic law. For instance, while stating that marriage without witnesses is irregular, it is also mentioned that this irregularity can be eliminated by zifafah, and it is pointed out that there is no problem in terms of Islamic law in the marriage of girls without their consent. Again, since the basic philosophy of the mehra in Islamic law is not understood, it is claimed that this practice is reminiscent of the times when women were bought and sold, and therefore it should not be included in the new family law. Another point in this regard is that talaq, which is only one of the ways of divorce in Islamic law, is considered "dictatorial" as the only way to end a marriage, and for this reason, it is stated that talaq should not be included in the new legal regulation. A similar example relates to the practice of wet sisterhood, which was very widespread in Cyprus, especially during the years when the Interim Report was drafted. As a matter of fact, the proposed new family law ignores

the importance of the milk intimacy traditionally practiced by the society in the past and argues that milk kinship should not be included as an obstacle to marriage. In addition, the report emphasizes the delivery of the child to either of the spouses following the dissolution of the marriage and lacks information on the basic philosophy of the institution of *khidāna* in Islamic law. For all these reasons, it is imperative that this report be analyzed within the framework of Islamic law. In this historical document (Interim Report), besides the points that can be criticized from the perspective of Islamic law, there are also some suggestions that can be considered reasonable from the perspective of the relevant scientific discipline. These points will only be touched upon briefly in order not to exceed the limits of this article.

Keywords

Islamic Law, Islamic Family Law, Cyprus, Interim Report, Turkish Affairs Commission Interim Report.

Citation

Türk, İbrahim. "A Critical Review of The Interim Report of The Turkish Affairs Committee from The Perspective of Islamic Family Law". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 237-263. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.10>

Date of Submission	18.03.2024
Date of Acceptance	19.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges 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

Tarih boyunca pek çok İslam devleti için Hz. Peygamber'in müjde içerikli hadisi¹ sebebiyle ciddi bir ilgi odağı olan Kıbrıs, tarihte pek çok defa İslam ordularının fetih girişimlerine muhatap olsa da 1571 yılında Osmanlı hakimiyetine girmesiyle ilk kez kalıcı ve uzun süreli bir İslami idareyle tanışmıştır.² Mezkûr fetihle birlikte adada İslami bir yönetim ve yargı sistemi tesis edilmiş, bunun yanı sıra Osmanlılar vakıf ve eğitim noktasında da ciddi hamleler yaparak adaya sosyal ve maarif gibi pek çok açıdan da katkı koymuşlardır. Ayrıca bu süreçte yüzyıllardır Kıbrıs'ta mevcut olan azınlıklar da yok sayılmamış; varlıklarını devam ettirebilmeleri için gerekli imkanlar sağlanmıştır.³ Kıbrıs, söz konusu idare tarafından 1878 yılına kadar 307 yıl boyunca yönetilmiştir. 1878 yılına gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin dış politikada yaşadığı dar boğaz sebebiyle önce ada geçici olarak İngiltere'ye kiralanmış, 1914 yılına gelindiğinde İngilizler Kıbrıs'ı tek taraflı olarak ilhak etmiş ve bu yönetim İngilizlerin adayı terk ettiği 1960 yılına kadar sürmüştür.

Adayı sömürgeler bakanlığına bağlı olarak yöneten İngiliz idaresi, Osmanlı Kıbrıs'ında yüz yıllar içerisinde teşekkül eden İslami kurum ve yapıları doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Bu bağlamda İngiliz idaresi pek çok vakıf toprağını haksız bir şekilde satmış,⁴ Kıbrıslı Türklerin hayati öneme sahip müftülük, evkaf, maarif vb. kurumlarında olumsuz etkileri uzun yıllar devam edecek olan hamlelere imza atmıştır. Kıbrıslı Türkler, adanın *asli unsuru* konumundan *azınlık* durumuna geriledikleri bu dönemde adadaki Türk varlığı ve kültürünün korunması için ciddi gayretler sarf etmişlerdir.⁵ Nitekim müftülük, evkaf ve maarifle ilgili gayretleri takdire şayan bir şekilde tarihteki yerini almıştır.⁶

Bu gayretin bir ürünü olarak ortaya çıkan ve makalemizde ele aldığımız *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu* adlı çalışma, adada yaşayan M. Zekâ, A. Pertev, Fadıl N. Korkut, M. Dana, A. Faiz Kaymak, D. N. Denizer, Suphi Kenan ve R. Raif Denктаş gibi Kıbrıslı Türk

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihâd", 3, 8, 63, 75, 93.

² Talip Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve Din Eğitimi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2003), 33-35.

³ Nuri Çevikel, *Kıbrıs'ta Osmanlı Mirâsı (1570-1960)* (İstanbul: 47 Numara, 2006), 118-119; Mustafa Şengil, *Mavi Vatanın Kudüsü: Kıbrıs'ta Din ve Siyaset* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 57-59.

⁴ Halil Fikret Alasya, "Kıbrıs (İngiliz İşgali ve İdaresi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/380.

⁵ Kıbrıslı Türk aydınlardan Hizber Hikmetağalar'ın o dönem Anadolu'da yayınlanan İslamcı dergilerde Kıbrıs Türklerinin dini ve millî durumunun anavatanda bilinmesi için birçok yayın kaleme alması bu çabanın somut örneklerinden bir tanesidir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Şengil, "İslamcı Dergilerde Bir Kıbrıslı: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) Kıbrıs'ın Yakın Dini Tarihine Bakış", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2023).

⁶ Detaylı bilgi için bk. İbrahim Türk, *Kıbrıs Fetva Emîni Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022).

aydınlarından müteşekkil bir heyetin Türk Cemaatinin her kesiminden insanlarla yaptıkları ciddi istişareler sonucunda ortaya çıkmış yasal düzenleme önerilerini içeren bir metnidir. Raporla cemaatin birtakım değişiklikler istediği müftülük, aile kanunu, şer'iyeye mahkemeleri, evkaf ve maarif gibi konular için ayrı ayrı başlıklar açılmış ve bir dizi mütalaanın ardından alınan kararlar metin haline getirilerek İngiliz idaresine sunulmuştur.

Bahse konu raporun aile kanunu ile ilgili kısmında İslam aile hukukuna isnat edilen bazı söylemler kanaatimizce izaha muhtaç durumdadır. Bu nedenle çalışmamız aslı itibarıyla bu gayeye matuftur. Nitekim ilgili metinde İslam aile hukuku ile alakalı; şahitsiz akdedilen nikâhın meşruiyeti, kızın rızası hilafına evlendirilmesi, süt akrabalığı, mehir,⁷ talâk⁸ ve hidâne⁹ konularında İslam aile hukuku birtakım değerlendirmeler eşliğinde gündeme alınmıştır. Bu konularda yapılan mütalaaların çoğu İslam hukukunun gerçekleriyle örtüşmediği görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda söz konusu değerlendirmeler başlıklar halinde ele alınacak; mezkûr metinde yer alan ifadeler ilgili başlıklar halinde verildikten sonra İslam hukuku açısından tahlilleri yapılmaya çalışılacaktır. Bunun yanında *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporunda* bulunan ve İslam hukuku açısından makul kabul edilebilecek bazı değerlendirmeler de yer verilecektir.

1. Şahitsiz Akdedilen Nikâhın Meşruiyeti

İslam hukukunda nikâh akdi, aralarında evlilik engeli bulunmayan erkek ve kadının birlikte yaşamaları için ön koşuldur. Nitekim naslarda nikâhsız birliktelikler açıkça zemmedilmiş;¹⁰ evlilik ve aile hayatı ise tavsiye edilmiştir.¹¹ İslam hukukunda nikâh akdinin kurulduğunda birtakım şartlar aranmış, söz konusu şartların akdin kuruluşu esnasında gerçekleşip gerçekleşmemesine göre de ilgili şartların akdin oluşumunda oynadığı rol baz alınarak akdin hükmü ona göre tespit edilmiştir. Bu cümleden olarak nikâh akdinin ayrılmaz unsuru konumunda olan unsurlar (rükün) taraflar ve irade beyanıdır.¹² Bunun

⁷ İslam aile hukukunda evliliğin bir sonucu olarak kocanın karısına vermesi gereken para ya da maddi bir değeri olan mal vermesi. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

⁸ Nikâh akdinin koca tarafından tek taraflı bir irade ile derhal veya ileriki bir zamana atfen sonlandırılması. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), "Talâk", 542.

⁹ Ana babası boşanan küçük çocukların bakımı ve terbiyesi ve bu hakkın kime verileceğini ele alan hidâne kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/467.

¹⁰ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), el İsrâ 17/32; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, en-Nûr 24/2.

¹¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, en-Nûr 24/32; 30/21.

¹² Nikâh akdinde tarafların bulunması meselesi mezhepler arasında ihtilafı bir konudur. Hanefiler akdin rükünü olarak yalnızca icap-kabulün varlığını yeterli görürken; Şâfiîler bu şarta ilave olarak tarafların varlığını da eklerler. Hanefiler tarafları icap-kabulün kaçınılmaz sonucu olarak görmeleri hasebiyle bu şartın icap-kabül içerisinde zımnen bulunduğunu ifade ederler. Ömer Nasuhi Bilmen,

yanı sıra nikâh akdi için kurulum (in'inkâd) şartı olarak temyiz, meclis birliği, evlenme engelini bulunmaması ve irade beyanının şartsız olması; akdin sağlıklı bir şekilde kurulması ve hukuksal sonuçlar doğurması için (sıhhat) şahitler/ilan ve taraflardan herhangi birine ikrah ve cebrin bulunmaması gibi şartlar aranmıştır. Hariçte akdin sonuçlarının hemen doğabilmesi için nefâz şartlarını; tarafları bağlayıcı olabilmesi için de lüzum şartlarını barındırması gerekmektedir.¹³

Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu'nda şahitsiz kurulan bir nikâh akdindeki kusurun zifafı bertaraf edilebileceği şu ifadelerle yer almaktadır “Âkit taraflar veya vekilleri birbirlerinin ve iki erkek şahidin huzurunda işitebilecekleri surette teklif ve kabul sözlerini beyan etmelidirler. Şahit olmamasıyla evlenme gayrı meşru kılınmaz fakat intizamsız olur. Böyle bir intizamsızlık zifaf ile bertaraf edilebilir.”¹⁴ Görüldüğü üzere söz konusu metni kaleme alan heyet İslam hukukuna göre şahitler huzurunda yapılmayan nikâh akdindeki kusurun giderilmesi için zifafın bulunmasının yeterli olduğu düşüncesindedir.

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere İslam hukukunda nikâh akdinin sıhhat şartlarından biri de aleniyettir. Aleniyeti sağlayan şahitlerin akit esnasında bulunmaması ise akdin hukuki sonuçlar doğurmasına engel olmaktadır. Bu anlamda özellikle Hanefî mezhebinde akdin kuruluşu sırasında şahitlerin bulunmaması nikâh akdinin hiç kurulmamış gibi değerlendirilmesi demek olan *butlana* yol açmamakta; mezkûr eksiğin giderilmesiyle akdin işlerlik kazanması mümkün olacağı için söz konusu akit, literatürde *fasit* olarak nitelendirilmektedir. Nitekim zikredilen çerçevede oluşturulan akitte asli unsur olan *icap-kabul* gerçekleşmiştir. *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*'nda yer alan *intizamsız olur* ibaresi de akitteki bu fesadı ifade etmektedir. Ancak metinde yer alan “intizamsızlık zifafı bertaraf edilir” cümlesi İslam hukuku açısından doğru bir yaklaşımı yansıtmamaktadır. Zira İslam hukuku fasit nikahın ardından gerçekleşen zifaf dolayısıyla akdin intizamsızlığının giderilebileceğini ifade etmemekte; aksine bu akdin zifaf sebebiyle bir zorunluluk olarak yürürlüğe alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim bu durum fasit nikâhta sahih nikâhın aksine nafaka vb. hukuki sonuçların doğmamasında da görülmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu nikâhta akit şüphesi olması hasebiyle nesep ve mehir hakkı gündeme gelmekle birlikte; burada mehir belirlenirken müsemma (tarafların belirlediği) veya emsal (kızın baba tarafındaki emsallerinin aldığı miktar) mehirler baz alınmamakta, bir tecziye kabilinden olmak üzere sözü edilen mehir türlerinden az olan hangisi ise o takdir edilmektedir.¹⁵ Yine akdin tarafları arasında cereyan eden hürmet-i müsâhera (evlilikten doğan haramlık) da sahih nikâhtaki gibi akitten dolayı olmayıp *zifâfın* verdiği zaruretten ileri gelmektedir. Taraflara zina cezasının uygulanmaması ise bahsi geçen akit şüphesinden

Hukukî İslâmîye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2/15.

¹³ Talip Türcan vd., *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara, Grafiker Yayınları 2018), 287-301.

¹⁴ M. Zekâ vd., *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu* (Lefkoşa: Kıbrıs Hükümet Basımevi, 1950), 9.

¹⁵ H. Yunus Apaydın, “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/419.

dolayıcıdır ki Hz. Peygamber'in "Şüpheler sebebiyle hadleri düşürün"¹⁶ hadisi bu duruma gerekçe teşkil etmektedir.

Bu anlamda *Ara Rapor*'da yer alan şahitsiz akdedilen nikâhın intizamsız olduğu İslam hukuku açısından doğruyu yansıtmakta, nitekim şahitlerin yokluğu sebebiyle oluşan söz konusu intizamsızlığı ifade etmek için mezkûr çerçevede kıyılan nikâh akdi literatürde *fasit* olarak ifade edilmektedir. Ancak komisyonun ifade ettiği gibi söz konusu intizamsızlığın giderilmesi için zifafa başvurmak İslam hukukunun bir çözüm önerisi olmayıp, burada bilinçsizce kurulan fasit akdin sonucunda vuku bulan zifafın ardından ilgili akdin zarurete binaen yürürlüğe girmesi söz konusudur. Nitekim devlet otoritesinin fasid nikâhı tespit etmesi durumunda henüz zifaf gerçekleşmemişse müdahale edip akdin fesadını gerektiren engellerin ortadan kaldırılmasını sağlaması da bir yükümlülüğüdür. Yine böylesi bir durumdan doğan mehir, hürmet vb. gibi haklar da bizzat akdin kendisinden kaynaklanmayıp zifaftan ileri gelmektedir.

2. KIZIN RIZASI HILAFINA EVLENDİRİLMESİ

İslam hukukunda âkil-bâliğ kızların nikâh akdi konusu mezhepler arasında bazı farklı yaklaşımlar olmakla birlikte yalnızca bireyin rızası ekseninde incelenmemiş; velilerin rızası da önemli bir faktör olarak literatürde yerini almıştır. Bu nedenle fıkıh eserlerinin nikâhla ilgili bölümlerinde *velâyet* bahislerine yer verilmiştir. Bu durum ise mezhepler tarafından farklı naslarla ilişkilendirilse de temelde "*İçinizden evli olmayanları evlendirin*"¹⁷ ayeti ve Hz. Peygamber'in "Nikâh ancak veli eşliğinde (izniyle) gerçekleşir"¹⁸ hadisine dayanmaktadır. İslam hukukçuları buradan hareketle velinin veya onun yokluğunda vasinin ergenlik çağına ulaşmış kızı rızası dışında evlendirebilmesi meselesini fıkıh eserlerinde tartışmışlardır.

İslam hukukunda nikâhtaki velayet meselesine atıf yapılan *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*'nda şu ifadeler yer almaktadır

"Güveyi ile gelin namına o maksat için vekâlet eden vekiller veya vasileri tarafından ahvale göre evlenme akdedilebilir. Ana ve baba ve yakın akraba veya vasiler kızlarını, hısımlarını veya vasiyetleri altındaki çocukları, onlar namına vekâlet ederek, rızalarını bile sormadan veya bazen rızaları hilafına başkaları ile evlendirdikleri nadir değildir."¹⁹

Özellikle rıza özelinde değerlendirildiğinde İslam aile hukukunda velayet nikâh ennasında akdin geçerlilik kazanabilmesi için ergenlik çağına gelmiş, akli melekeleri

¹⁶ Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyle'î, *Naşbu'r-Râye li 'Ehâdîsi'l-Hidâyeti me'a Hâşiyetihi Buğyeti'l-Elme'î fi Tahrici'z-Zeyle'î*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 3/333.

¹⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*, en-Nûr 24/32.

¹⁸ Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikâh", 20.

¹⁹ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 9-10.

yerinde olan hür bir kızın velisinin iznine bağlı olup olmaması açısından değerlendirilir. Bu noktada yaygın dört mezhep özelinde bakılacak olursa Hanefî mezhebi ile cumhur (Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri) arasında bazı farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre ergenlik çağına gelmiş, hür ve âkil-bâliğ olan bir kız ibadetler vb. gibi diğer hukuki sorumluluklara sahip olduğu gibi nikâh konusunda da yetkin durumdadır. Bir başka ifadeyle böyle bir kız veli iznine ihtiyaç duymaksızın nikâhlanabilir.²⁰ Ne var ki burada velinin, kızın nikâhlandığı kişiye denk olmaması (kefâet) veya verilen mehrin az olması durumunda itiraz hakkı saklıdır. Nitekim veli kızın dengi olmayan bir kişiyle evlenmesine itiraz edebileceği gibi emsal mehir²¹ verilmediği takdirde de akdi engelleyebilir veya bozabilir.²² Zira İslam aile hukukunda denklik son derece önemli kabul edilmiş, denkliğin gözetilmediği evliliklerde geçimsizliklerin baş gösterme ihtimalinin yüksek olması veliye böyle bir itiraz hakkı tanımıştır. Verilen mehrin emsal mehir olmadığı durumlarda ise yine veli akde itiraz edip mehrin tamamlanmasını isteyebilmekte veya nikâhın iptalini talep edebilmektedir.²³ Zira söz konusu durumda kızın mehrinin düşük olması hem toplum içerisinde yanlış algılara yol açabilmekte hem de mezkûr mehir baba tarafındaki diğer kızların emsal mehrini düşürebilmektedir. Cumhura göre ise âkil-bâliğ olmuş hür bir kız nikâh akdinde mutlak surette velinin iznine ihtiyaç duymaktadır.²⁴ Zira onlara göre nikâhta velinin bulunması akdin sıhhat şartları arasındadır ki aksi halde akit geçersiz olmaktadır.²⁵ Ancak burada cumhur, velinin kıza zulmederek dengi bir kimseyle emsal mehir mukabilin evlenmesini engellemekten alı koymak için söz konusu şartlar sağlanıp ve kızın da rızası olduktan sonra akdi engelleyen velinin velayet hakkını kötüye kullanmasından ötürü bu hakkın bir sonraki veliye²⁶ veya hâkime geçeceğini ifade etmiştir.²⁷

²⁰ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (Karaçi: Büşra Yayınları, 2014), 3/27; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Bayrût, Lubnân: Dâru'l-marife, 2015), 4/150.

²¹ Bir nikâh akdinde kızın babası tarafındaki akrabalarının yaş, güzellik vb. durumları esas alınarak alacağı mehrin bu kimselerin aldığı mehrin benzeri olmasına denir. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 356.

²² Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-marife, 2010), 3/125; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, ts.), 84, 91.

²³ Abdülğani el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb* (Bayrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 4/32.

²⁴ Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 25.

²⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2015), 474.

²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 479-480.

²⁷ Türcan vd., *İslam Hukuku*, 310.

Velinin ergenlik çağına ulaşmamış kızı evlendirmesi meselesi ise bu durumdan farklılık arz etmektedir. Özellikle doğu toplumlarında yer bulan *beşik kertmesi* anlayışının bir benzeri olan ve İslam kültüründen neşet etmeyip İslam'ın önünde bulduğu bu evlilik türünde de yine mezhepler arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Buna göre Hanefi mezhebinde velinin ergenlik çağına gelmemiş bir kızı rızasını almadan nikâhlanması mümkün olsa da²⁸ burada akdin bağlayıcılığı açısından velinin baba veya babanın babası olması ve kardeş, amca vd. olması arasında bir ayırım söz konusudur.²⁹ Hanefi mezhebinde bu tür bir akitle nikâhlanan kız şayet babası veya dedesi (babasının babası) tarafından nikâhlanmışsa ve söz konusu veli *kötü niyet* ve *sarhoşluk* gibi akli örten bir durumda değilse akit geçerli olmaktadır. Ayrıca bu şekilde nikâhlanan kişi ergenlik çağına ulaştıktan sonra muhayyer de olmamaktadır.³⁰ Bu anlayışın temelinde yatan sebep ise baba ve dedenin gördükleri bir maslahata atfen bu akdi gerçekleştirdikleri ve çocuğa olan şefkat ve merhametlerinin onun kötülüğünü istemelerine engel olacağı düşüncesidir.³¹ Ergenlik çağına ulaşmamış çocuğu baba ya da dede dışında bir veli veya vasinin nikâhlanması durumunda ise çocuğun ergenlik çağına geldikten sonra muhayyerlik hakkı saklı olur ve dilerse hâkime başvurarak bu akde rıza göstermediğini beyan edip nikâhı sonlandırabilir.³² Hanefilerin dışındaki cumhur ise bu konuda ihtilaf etmiştir. Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ergenlik çağına ermemiş kişiyi babasının dışında kimsenin nikâhlayamayacağını; İmam Şâfiî (öl. 204/820) ise dedenin de bu grup içerisinde sayılması gerektiği ifade etmiştir.³³ Ne var ki onlar da söz konusu kişilerin gerçekleştirdiği akdin sonucunda küçüğün muhayyerlik hakkı olmayacağını ifade etmişlerdir.³⁴

Bu anlamda *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*'nda söz edilen baba ve babanın babası dışındaki kişilerin velayet yetkisiyle kişiyi zorla evlendirmeleri veya bir akdi önlemeleri Hanefi mezhebinin hâkim olduğu Osmanlı yargı sisteminde mümkün gözükmemektedir. Ayrıca söz konusu hukuk sisteminde ergenlik çağına ulaşmamış kişilerin veli tarafından evlendirilmesi durumunda tarafların ergenlik çağından sonra muhayyerlik hakkı sabit olmaktadır. Ergenlik çağına ulaşan kişilerin nikâhlanmasında ise Hanefî mezhebine göre velinin rızası akdi etkilememektedir. Dolayısıyla o dönem Kıbrıs Türk toplumunda var olduğu anlaşılan bu durumun İslam hukukundan kaynaklanmayıp; adada var olan sosyo-

²⁸ Her ne kadar velinin ergenlik çağına ulaşmamış çocuğu nikâhlanması hukuken imkân dahilinde olsa da İslam hukukunda böylesi bir nikâh sadece akitten ibaret olup tarafların aile olma sorumluluğunu taşıyabilecekleri ergenlik çağından önce birliktelik söz konusu olmamaktadır. Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/50.

²⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/166-167.

³⁰ Abdülhamid, *el-Ahvâlü ş-şahiyye*, 70.

³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/118.

³² Mehmet Âkif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul, 1985), 26-27.

³³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Mısır: Dâru'l-vefâ, 2001), 6/53.

³⁴ Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/52-53.

kültürel yapıdan neşet ettiği anlaşılmaktadır ki ilgili heyetin bu durumdan İslam hukukunu sorumlu tutması isabetli bir yaklaşım olmaktan uzak gözükmemektedir.

3. Süt Akrabalığı

Özellikle geleneksel toplumlarda yaygınlaşmış bir olgu olan *süt akrabalığı*, birtakım şartların oluşmasıyla İslam hukukunda *evlilik engeli* olarak kabul edilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “*Sizi emziren anneleriniz ve süt kız kardeşleriniz size haram kılındı*”³⁵ ifadesi yer almakta; Hz. Peygamber de ilgili âyetteki haramlığın kapsamını “Nesep açısından haram olanlar süt sebebiyle de olur”³⁶ hadisiyle beyan etmektedir. İslam hukuk ekolleri arasında bazı basit farklılıklar olmakla birlikte süt emme çağındaki bir çocuğun süt emdiği kadın ve ailesiyle arasında evlenme engeli oluşmaktadır. Ne var ki burada emme fiilinin hangi süre zarfında olması gerektiği ve çocuğun kaç kez ve ne miktarda emzirileceği tartışmalı bir konudur. Bu anlamda haramlığın gerçekleşebileceği süre Ebû Hanefî'ye (öl. 150/767) göre ilk otuz ay; Mâlikîler, İmâmeyn [Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed (öl. 189/805)], Şâfiîler ve Hanbelîlere göre ise ilk iki yıldır ki bu sürelerin dışında gerçekleşen bir emzirme haramlığına sebebiyet vermemektedir.³⁷ Emzirmenin miktarı noktasında ise Hanefî ve Mâlikîler alt bir limit koymamış; Şâfiî ve Hanbelîler ise asgari beş emzirmenin haramlığın oluşması için şart olduğunu ifade etmişlerdir.³⁸

Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu'nda İslam aile hukukunun süt akrabalığı bahsiyle ilgili hukuki düzenleme önerileri göze çarpmaktadır. Buna göre ilgili metinde bu meseleye şu ifadelerle yer verilmektedir “Kan karabeti ve sıhriyet sebeplerinden dolayı evlenmeyi men eden hükümler mutasavver kanunda muhafaza edilecekse de süt kardeşlik veya süt evlatlık bir mâni olarak tanınmayacaktır.”³⁹ Görüldüğü üzere komisyon, Kıbrıs Türk toplumunda uzun yıllardır süre gelen ve yaygın bir şekilde görülen⁴⁰ süt akrabalığından kaynaklanan evlenme engelini yeni çıkarılacak medeni kanunda yer vermeyi düşünmemektedir.

İslam toplumlarında zikrettiğimiz naslar sebebiyle toplumsal bir kabul haline gelmiş olan süt akrabalığından kaynaklı evlenme engelini hangi gerekçeyle yeni kanunda yer alması gerektiği ilgili metinde izah edilmese de kanaatimizce bu radikal hamlenin

³⁵ Kur'ân-ı Kerîm Meali, Âl-i İmrân 3/23.

³⁶ Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhîh*, “Şehâdât”, 7.

³⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/120; Ebû Bekir Ahmed er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008), 1/560; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/81.

³⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 7/710-711; Ahmet Yaman, “İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 60-62.

³⁹ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 10.

⁴⁰ Süt akrabalığının Kıbrıs Türkleri arasındaki yaygınlık düzeyi için bk. Türk, *Kıbrıs Fetva Emni Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*, 96-100, 211.

ardında konunun ulaşabileceği vahim noktanın kestirilmemesi yatmaktadır. Nitekim birbiriyle evlenmeleri yasak olan kişilerin arasındaki bu engelin kaldırılması toplumda feci sonuçlar doğurabilecek bir adımdır. Bu anlamda günümüzdeki tıbbi araştırmalar da birbiriyle kan akrabalığı olmadığı halde aynı kadından süt emen iki kişinin arasında oluşacak akrabalıktan ve taraflar arasındaki evlilikten doğacak risklerden bahsetmektedir. Nitekim konuyla ilgili İngilizce yayınlanan çalışmada şu ifadeler yer verilmektedir: “... Dolayısıyla, bebekler aynı anne tarafından düzenli olarak besleniyorsa, benzer epigenotipleri paylaşabilirler. Bu epigenetik değişiklikler sonraki nesillere aktarılabilirse, aynı kadın tarafından emzirilen bireyler arasındaki evlilikler akraba evlilikleriyle aynı sonuçlara yol açabilir.”⁴¹

1950 yılında kaleme alınan bir metnin yazarlarını günümüz teknolojik imkânları kullanarak elde edilmiş sonuçlarla yargılamak doğru olmasa da toplumun İslam hukukunun geleneksel birikimiyle getirdiği bilginin *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*’nda böylesi radikal bir refleksi reddedilmesi de makul gözükmemektedir. Bu anlamda söz konusu heyetin *Ara Rapor*’un kaleme alındığı esnada bu geleneksel bilgiyi görmezden gelmeyip Kıbrıs Türkleri arasında son derece revaç bulan süt akrabalığını da evlenme engelleri arasında zikretmesinin elzem olan tavrı sergilemek olacağı aşikardır.

4. Mehir

Dünya milletler tarihinde kökleri Romalılar, Atinalılar, Yahudiler, cahiliye Arapları ve eski Türk kavimlerine kadar uzanan mehir,⁴² İslam hukukunda da mevcut olup kocanın nikâh akdinin bir *neticesi* olarak eşine vermesi gereken mal ya da para şeklinde tarif edilmektedir.⁴³ Kur’ân-ı Kerim’de pek çok kez farklı ifadelerle yer bulan *mehir*,⁴⁴ İslam’da kadının nikâhtan doğan hakkı⁴⁵ kocanın ise üzerine vacip bir borç olarak telakki edilir.⁴⁶ İslam hukukunda mehir, kadını nikahlamanın *bedeli* olmayıp; erkeğin onu talebinin sembolik bir işaretidir. Zira İslam, kadına bazı medeniyetlerdeki gibi erkeğin kendisine rağbet göstermesi için mal toplamasını (dirahoma) yakıştırmamış, aksine erkeğin kadına rağbet etmesini ve bunu da mehirle sembolik bir şekilde ortaya koymasını istemiş, böylelikle kadının onur ve hürmetinin korunmasını sağlamıştır.⁴⁷

⁴¹ Hasan Ozkan vd., “Milk Kinship Hypothesis in Light of Epigenetic Knowledge”, *Clinical Epigenetics* 4/1 (Aralık 2012), 3.

⁴² Aydın, “Mehir”, 28/389.

⁴³ Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/10.

⁴⁴ İlgili âyetler için bk. *Kur’ân-ı Kerim Meali*, el-Bakara 2/229, 237; en-Nisâ 4/4, 20, 21, 24, 25.

⁴⁵ ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-şanâ’î’ fi tertîbi’ş-şerâ’î’* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1406/1986), 2/290; H. İbrahim Acar, “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 371.

⁴⁶ Abdülhamid, *el-Ahvâlü’ş-şahiyye*, 127.

⁴⁷ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/338.

İslam hukukunda mehir, ödeme zamanı ve akitten önce miktarın belirlenip belirlenmemiş olmasına göre ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır. Buna göre literatürde ödeme zamanı açısından akdin peşi sıra ödenen *muaccel* ve akitten sonraki bir zamana bırakılan *müeccel* mehir ile; akdin öncesinde tarafların üzerinde konuşup kararlaştırdıkları *müsemma* ve akitten önce kararlaştırılmadığı için akitle birlikte kadının baba tarafındaki evlenecek kızların yaş vb. kriterleri göz önüne alınarak belirlenen *emsal* mehri söz konusudur.⁴⁸

Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu'nda İslam hukukundaki mehirle ilgili şu değerlendirmeler yer almaktadır:

“Artık evlenme akdi için mehri muaccel veya mehri müeccel lazım olmayacaktır. Mutasavver kanun, bir kadının karılık durumunu kabul etmesine mukabil evlenme mukavelesinde bir miktar para tespiti lüzumunu kaldıracaktır... (Şimdiki kanunda) Meşru bir evlenme için mehri muaccel veya mehri müeccel olarak bir miktar para tespiti lazımdır. Bu, kadınların bir mal gibi alınıp satıldıkları devirlerin bir yadigârını andırıyor.”⁴⁹

Görüldüğü gibi heyet İslam hukukunda nikâh akdinin bir sonucu olarak gündeme gelen mehrin kadının alınıp satılmasına benzediğini, bu sebeple de yeni medeni kanunda yer almaması gerektiğini savunmaktadır. Kanaatimizce bu savın temel sebebi İslam hukukundaki mehir kavramının komisyon tarafından doğru bir şekilde anlaşılması ve doğu toplumlarında yaygın şekilde yer bulan başlık parası olgusuyla karıştırılmasıdır. Bu anlamda bu iki mefhum arasındaki farklara temas etmemiz icap etmektedir.

İslam'da mehir nikâhın bir şartı olmayıp, akdin sonucu olarak gündeme gelmektedir. Öyle ki Kur'ân erkeklerin nikâhladıkları kadınlara mehri *gönül hoşnutluğuyla* vermeleri üzerinde durmuştur.⁵⁰ Nitekim bu düşüncenin bir yansıması olarak İslam hukukuna göre mehir belirlenmeden kıyılan nikâh geçersiz sayılmamakta,⁵¹ kadın gayri müslim bile olsa emsal mehri hak etmektedir.⁵² Öte yandan İslam hukukunda mehrin birçok esprisi olmakla birlikte en başta zikredilebilecek olanı kadının eşinin ölmesi veya kendisini boşaması durumlarına karşı ekonomik bir güvenceye kavuşturmadır.⁵³ Bu yönüyle İslam hukukunun, nikâh akdinde kadın için pozitif bir ayrımcılığa gittiğini söylemek mümkündür. Yine bu anlayışın bir başka tezahürü de İslam hukukundaki mehrin sosyal kültürde yer alan başlık parasının aksine tamamıyla kadının tasarrufunda olması ve akit

⁴⁸ Aydın, “Mehir”, 28/389-390.

⁴⁹ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 10.

⁵⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, en-Nisâ 4/4.

⁵¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1996), 4/196; Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 5/62; Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/140; Zuhayfî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/253-254.

⁵² Bilmen, *İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/115.

⁵³ Acar, “Mehrin Değerlendirilmesi”, 371.

esnasında belirlenen mehrin kızın babasına veya bir başkasına verilmemesinde de görülmektedir. Öyle ki söz konusu mehir ister para isterse de belli bir kıymete sahip emtia olsun kullanımı, alım-satımı vb. tasarruflar tamamıyla kadının iznine bağlıdır. Oysa başlık parası kızın babasına verilmekte, çeyiz vb. gibi evlilik masrafları için harcanmakta ve mehir gibi ödeme açısından bir taksime tabi tutulmayıp nikâh öncesinde mutlaka teslim edilmesi gerekmektedir.⁵⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslam hukukunda mehir tamamıyla nikâhlanan kadının hakkı olup bu mala eş, baba veya çocuklar müdahale hakkına sahip değildir.⁵⁵ Ayrıca İslam hukukunda velinin mehrin bir kısmını almak kaydıyla kızı nikâhlaması Hanbelî mezhebi haricinde kabul görmemiş, cumhur böyle bir şartı fasit kabul etmiştir.⁵⁶

Mehir ile başlık parasının birbirinden ayrıştığı bir diğer nokta da *hukukilik*dir. Bu anlamda mehir hukuki bir düzenlemeye tâbi iken başlık parası için böyle bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Nitekim özellikle Osmanlı döneminde kızın mehri alıp almadığı sicil defterlerine kaydedilmek suretiyle hukuki takibe tabi tutulmaktadır.⁵⁷ Oysa ki başlık parası için böyle bir durum söz konusu olmayıp mezkûr uygulamanın toplumsal bir kültürden ibaret kaldığı anlaşılmaktadır.⁵⁸ Yine bu noktada İslam hukukunda mehrin alt ve üst sınırı hakkında mezheplerin ihtilaflarıyla birlikte bir takım hukuki düzenlemelerin varlığı göze çarpmakta, mehir vermemek kaydıyla yapılan bir nikâh akdinde bile kadının emsal mehir almaya hak kazandığı görülmektedir.⁵⁹ Başlık parası uygulamasında ise alt veya üst sınır belli olmayıp, kızın velisinin dilerse başlığı tamamen ıskat etme hakkına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle başlık parası ve mehir kavramları birbirinden bağımsız sosyal ve hukuki iki kavramdır ki başlıkta kızın terbiyesi, düğün masrafları vb. etmenler ön plana çıkmakta; mehrde ise kadının erkekle nikâhlanmasının bir sonucu olarak kendisine bir ihtiram-hediye kabilinden olmak üzere ve ileride kocanın ölümü veya boşamasına karşın bir ekonomik güç sağlama gibi yönleri dikkat çekmektedir. Bu nedenle mehrin mezkûr yönlerinden hareketle kadının alınıp satılmasına benzetilmesi makul gözükmemektedir; *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*'nda mehrin kadının alınıp satılmasını andırdığı iddiası başlık

⁵⁴ Aydın, *Aile Hukuku*, 104-105.

⁵⁵ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2002), 49.

⁵⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ‘îlî ibn Ḳudâme el-Maḳdisî, *el-Muḡnî*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Türkî - ‘Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997), 10/118-120; Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: HikmeteVî Yayınları, 2014), 138-139; Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, 1/339.

⁵⁷ Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi [KİVA], *Kıbrıs Şer‘iye Sicilleri [KŞS] 4 Numaralı Defter*, Hüküm 340, 24; Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi [KİVA], KŞS, 13; Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi [KİVA], KŞS, 144.

⁵⁸ Başlık parası ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/131-133.

⁵⁹ Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik* (Bayrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 258.

parasıyla mehrin karıştırılmasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim mehrin kadının alınıp satılmasına benzetilmesi hukuken alışveriş akdine de uymamaktadır ki yukarıda da işaret ettiğimiz üzere İslam hukukunda mehir tamamen kadına verilmekte başka herhangi bir kişinin de mehir üzerinde tasarrufu bulunmamaktadır. Mehrin zikredilen çerçevesi ise başlı başına alım-satım akdine ters düşmektedir. Zira verilen örnek üzerinde düşünüldüğü zaman kadının “mal” mehrin ise “bedel” konumunda görülüyor olması icap etmektedir ki alışveriş işlemlerinde hiçbir zaman bedel bizzat malın kendisine verilemez. Bu nedenle İslam hukukundaki mehrin böylesi bir benzetmeyle anılması ancak söz konusu hukuk sisteminin felsefesini ve mehrin maksadını anlamamak olarak yorumlanabilir.

5. Talâk

İslam aile hukukunda kocanın tek taraflı iradesiyle belirli lafızları kullanarak evlilik bağımlı derhal veya ileriki bir zamanda sonlandırması şeklinde açıklanan talâk⁶⁰ söz konusu alanın literatüründe farklı yönlerden çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Buna göre talâk, kocanın iddet sürecinde eşine dönüp dönmeme veya geri dönüşüne imkân verip vermeme yönüyle *ric'î* ve *bâin* olmak üzere ikiye ayrılır.⁶¹ Ric'î talâkta tek ve sarîh (başka şekilde anlaşılma ihtimali olmayan) bir lafızla koca tarafından boşama iradesi ortaya konulmakta; bâin talakta ise koca ya ric'î talakla boşadığı eşine iddet içerisinde dönüş yapmamakta ya da eşini kinevî (boşama dışında başka anlamlara da yorulabilecek) bir lafızla boşamaktadır.⁶² Geriye dönüş imkânı barındırması açısından İslam hukukunda talâk bu şekilde olmakla birlikte, bâin talak da kendi içerisinde beynûnet-i suğrâ (küçük kesin ayrılık) ve beynûnet-i kübrâ (büyük kesin ayrılık) olmak üzere iki kısma ayrılır. Beynûnet-i suğrâ, kocanın henüz tüm talâk hakları bitmediği için kadının rızası ön koşul olmak kaydıyla yeni bir mehir ve yeni bir akitle eşine dönebilmesine olanak verirken; beynûnet-i kübrâ bunun tam aksine kocanın üç talak hakkını da bitirmiş olmasından ötürü araya başka bir sahîh nikâh ve boşama girmeden tekrar eski kocasına dönme imkânı tanımayan talâktir.⁶³

İslam aile hukukunda tek taraflı boşama hakkı (talâk) yalnızca erkeğe ait olmakla birlikte bu hak sınırsız olmadığı gibi, ayrılığın tek yolu da değildir. Bu anlamda erkeğe verilen talâk hakkı “Boşama iki keredir. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.”⁶⁴ âyetiyle üçle sınırlandırılmış; talâkın dışında *tefrîk* (yargısal ayrılık talebi),

⁶⁰ Erdoğan, “Talâk”, 542.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 519.

⁶² Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 255.

⁶³ Orhan Çeker, “Beynûnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/80.

⁶⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, el-Bakara 2/229. Ayette yer alan “merratân” ibaresi “iki keredir” şeklinde tercüme edilse de bununla boşamanın geriye dönüş imkânı bulunan kısımları kastedilmektedir. Nitekim ayetin devamında yer alan “Bundan sonra ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermek vardır” ifadesi üçüncü yani büyük ayrılığın gerçekleştiği üçüncü talâka işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/516-517; Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu*

tefvîz (kocanın kadına boşama vekaleti vermesi) ve *muhâlea* (anlaşmalı boşanma) gibi yollarla da ayrılık mümkün kılınmıştır. Bu noktada tefrik süreklî şiddet görme, bulaşıcı hastalık, fiziksel veya ruhsal sorunlar, nafaka temin etmeme gibi bir takım geçerli sebeplerle kadının yargıya başvurup ayrılmayı talep etmesi sonucunda hakim tarafından ayrılık kararının verilmesi;⁶⁵ *tefvîz* kocanın karısını belirli bir zaman aralığında veya dilediği zaman kendisini boşamaya vekil kılması;⁶⁶ *muhâlea* ise kadının mehrini öne sürerek kocasının kendisini boşamasını istemesi diğerk bir ifadeyle kocasının mehre karşılık olarak karısını boşaması ve kadının elinde olan mehrin kocaya geçmesi veya kocanın zimmetinde borç şeklinde bulunan mehrin *ibrâ* edilmesiyle gerçekleşir. Bunların haricinde kocanın eşini kendisiyle nikâhlanamayacağı birisi gibi gördüğünü ifade etmesi/benzetmesi demek olan *zihâr*⁶⁷ ve karısıyla cinsel ilişki kurmayacağına ilişkin yemin etmesi anlamına gelen *îlâ*⁶⁸ ile de ayrılık gerçekleşebilmektedir.

Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu'nda İslam aile hukukunun talâk meselesi hakkında şu değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir:

“Bir koca isterse icap eden birkaç sözü söylemekle karısını boşayabilir. Bu sözleri söylerken kocanın sarhoş veya tehevür halinde olmasının hiç ehemmiyeti yoktur. Bundan maada, (bazı salahiyet sahiplerine göre) bir koca, kendi arzusu hilafına, cebir veya tehdit tesiri ile boşanma sözlerini söylemeğe mecbur olur ve bunları söylerse boşanma gene vaki olabilir. Boşama sözlerine “üçten dokuza” ibaresi de eklenirse çift tekrar evlenemez, ta ki boş olan karı bu esnada üçüncü bir şahısla evlenip ondan gene boşansın. Boşanan bir karı, hiçbir surette eski kocasının kendisini boşamadaki keyfi kararını nakz etmek veya onun boşama tarzına hücum etmek maksadı ile mahkemeye istinaf etmek hakkına malik değildir. Kocanın karıyı boşamak hususundaki mutlak salahiyetini istimal ettiği vak'alar az değildir. Zaman oldu ki **bu diktatörce boşama usulü** evlilik hayatının temellerini tehdit eder bir mahiyet kesp etti. İnsanların pek dindar ve sofu oldukları ve günah işlemekten çekindikleri eski zamanlarda haksız boşamalar ender idi. Halbuki şimdi insanların dindarlığına ve vicdanına az itimat edilebilir. Boşamaları kaydetmek icap etmiyor ve bu yüzden davalar ve nakz-ı ahd teşvik ediliyor.”⁶⁹

Görüldüğü gibi *Ara Rapor* 'da İslam hukuku talak meselesi özelinde eleştirilmekte, öyle ki komisyon bu eleştirilerde söz konusu boşamaları *diktatörce* bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu noktada zikri geçen *sarhoşluk*, *tehevür* ve *cebir-tehdit* hallerindeki boşamaların İslam hukukundaki geçerlilik durumlarını ele almak gerekmektedir. Arapça'da *sekr* kelimesiyle ifade edilen sarhoşluk kaynaklarda “Bir şeyi yemek veya içmekle

Ehli's-Sunne, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/164.

⁶⁵ Nuri Kahveci, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 217-224.

⁶⁶ *Serahsî, el-Mebsût*, 6/112.

⁶⁷ Erdoğlan, “Zihâr”, 620.

⁶⁸ Hamdi Döndüren, “İlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61.

⁶⁹ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 11-12.

mutluluğun ağır basıp gafletin akli izale etmesi⁷⁰ şeklinde tarif edilmektedir. Ebû Hanife haram yolla sarhoş olan kişiyi “Yeri göğü birbirinden ayırt edemeyen”; İmâmeyn ve İmâm Şâfiî ise “Sözleri karmaşık olan” şeklinde tanımlamaktadır.⁷¹ Tanımlardan da anlaşıldığı üzere sarhoşun boşamasındaki temel sorun sarhoşluk verici maddenin kişinin akli melekelerini etkileyip fiil/eda ehliyeti açısından bir zafiyet oluşturmasından ileri gelmektedir. Bu noktada mezhepler sarhoşluğun oluşma şekline odaklanmakta, başka bir ifadeyle bu halin haram ya da helal yolla oluşmasını birbirinden ayırt etmektedir. Deli bal, kırmızı, tedavi için alınan bir ilaç veya cebren içirilen alkollü bir madde sebebiyle oluşan sarhoşluktan sonra gerçekleşen boşama hastalık veya baygınlık türünden sayılarak tüm mezhepler tarafından geçersiz kabul edilmektedir.⁷² Haram yolla oluşan sarhoşluk neticesinde kocanın eşini boşaması ise ihtilafli bir meseledir. Buna göre sahâbeden Hz. Osman (öl. 35/656), Hanefîlerden Züfer b. Huzeyl (öl. 158/775), Tahâvî (öl. 321/933) ve Kerhî (öl. 340/952), bir görüşlerinde Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu durumda da boşamanın gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedirler. Zira onlara göre kişinin tasarruflarından sorumlu kılınabilmesi akli melekelerinin tam ve fiil ehliyetinin eksiksiz olmasına bağlıdır ki sarhoş için bu durumdan söz edilemez. Cumhur ise haram yolla gerçekleşen sarhoşluk sonucunda verilen talakın geçerli olacağını savunmaktadır.⁷³ Nitekim sarhoş, şâriin haram kıldığı bir maddeyi kullanıp eşini boşamıştır ki bu durumda onun teklife muhatabiyeti sakıt olmamaktadır. Zira kişi şâriin içkiyi haram kılmasıyla muhatap olurken söz konusu içkiyi içtikten sonra gerçekleştirdiği boşamadan sorumlu olmaması düşünülemez. Dolayısıyla bir ceza kabilinden olmak üzere boşamasının geçerli sayılması gerekmektedir.⁷⁴ Tüm bunların yanı sıra Osmanlı'nın son dönemlerinde (25 Ekim 1917) yürürlüğe giren ve bir buçuk yıl yürürlükte kaldıktan sonra 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılan *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*'nde toplumda yaygınlaşan ahlaki zafiyet ve haramlara dikkat etmeme durumu nedeniyle ailelerin korunması için sarhoşun talakının sarhoşluğun şekline bakılmaksızın geçersiz sayılması gerektiği görüşü serdedilmiştir.⁷⁵ Kanaatimizce bu meselede cumhurun haram yolla gerçekleşen sarhoşluktan sonraki boşamanın geçerli olmasına ilişkin ortaya koydukları argümanlar daha kuvvetli görünmektedir.

Ara Rapor'da İslam aile hukukuna talâk özelinde yapılan bir başka eleştiri de *tehevvür* halindeki boşamadır. Tehevvür Türkçe sözlüklerde hiddetlenme, öfkelenme, köpürme ve

⁷⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-tâ'rîfât* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2003), 192; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/432.

⁷¹ Cürcânî, *Tâ'rîfât*, 192.

⁷² Şâfiî, *el-Ümm*, 6/642; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/141; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/195.

⁷³ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/641-642; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/141; Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye bi şerhi'n-nukâye* (Beyrut: Dâru'l-erkam, ts.), 2/89-90; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/195-196; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/366.

⁷⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/141; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye*, 2/89-90; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/432.

⁷⁵ Ali Öge (ed.), *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 93-94.

aşırı kızgınlık hali olarak karşılık bulur.⁷⁶ İslam hukuku literatüründe ise bu durumdaki kişi için *medhûş* (dehşete kapılmış kişi) kavramı kullanılmaktadır. Literatürde üç derecede ele alınan kızgınlık halinin ilk derecesi kişinin akli melekelerine zarar vermeyecek düzeydeki kızgınlıktır. Bu seviyedeki bir kızgınlığın boşamayı iptal etmeyeceği mezhepler arasındaki ortak görüştür. İkinci derecedeki kişi ise kendini kaybetmiş ve dengersiz tavırlar sergiler bir durumdadır (*medhûş*) ki bu durum onun fiil/edâ ehliyetini ortadan kaldırdığı için Hz. Peygamber'in "İğlâk hâlinde ne boşama ne de köle azadı gerçekleşir"⁷⁷ hadisinden dolayı boşaması ittifakla geçersiz kabul edilmektedir.⁷⁸ İşte bu hal tam olarak *Ara Rapor*'da bahsedilen tehevür halidir. Kızgınlığın üçüncü kategorisi ise bu iki düzey arasındaki seviyedir. Bu düzeydeki kişinin boşaması ise İslam hukuk ekolleri arasında ihtilâfıdır.⁷⁹ Görüldüğü üzere İslam hukukunda tehevür halindeki boşama zikredilen hadise istinaden tüm ekollerin ittifakıyla geçersiz sayılmaktadır.⁸⁰ Bu anlamda ilgili raporda ifade edildiği gibi bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Tehevür halinin dışındaki boşamaların salt aile birliğinin ön plana çıkarılarak tehevür kategorisinde değerlendirilmesi ise yalnızca hukukun iyi niyetle örselenmesinden ibaret olacak bir hamledir. Nitekim böyle bir durumda pek çok boşama geçersiz sayılacağından talâk lafızları itibarsızlaşıp son derece sıradan bir şekilde kullanılacaktır. Bu durum ise hem hukukun itibarsızlığını doğuracak hem de kadının sürekli bir şekilde duygusal yönden incitilmesine sebebiyet verecektir.

Ara Rapor'da İslam hukukuna yöneltilen bir diğer eleştiri ise ikrah ve cebir altındaki boşamaların geçerliliği meselesine ilişkindir. Kişinin gerçekleştirmeyi istemediği, tabiaten ve şer'an hoşlanmadığı bir davranışa icbar edilmesi anlamına gelen *ikrah*,⁸¹ İslam hukukunda başka meselelerin yanı sıra boşama konusunda da gündeme gelen bir mevzudur. Kocanın ikrah sonucu verdiği talâkın geçerliliği meselesi İslam hukuk ekolleri arasında tartışmalı bir durum arz eder. Buna göre Hanefî mezhebi ikrah altında gerçekleşen boşamanın geçerli olduğunu, zira her ne kadar tehdit altında gerçekleştirilmiş olsa da kocanın tıpkı ikrah altında olmayan kişi gibi gördüğü bir ihtiyaçtan dolayı boşamayı seçtiğini savunmakta ve bu görüşe de "Üç şey vardır ki şakası da gerçek gerçeği de gerçektir: Nikâh, boşama ve boşadıktan sonra geri dönüş"⁸² hadisini dayanak olarak kabul

⁷⁶ Şükrî Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), "Tehevür", 1933; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2007), "Tehevür", 1044.

⁷⁷ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 43/378.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, "İğâsetü'l-lehfân fi hükmi talâk'l-gadbân", çev. Muhammed Ali Danışman, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 9 (2007), 257-258; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/438-439; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/364.

⁷⁹ İbn Kayyim, "İğâsetü'l-lehfân", 258.

⁸⁰ Öfke halinde gerçekleştirilen boşama hakkında yapılan güncel bir değerlendirme için bk. Soner Duman, *Günümüz Fıkah Problemleri* (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 319-320.

⁸¹ Cürcânî, *Tâ'rîfât*, 91; Erdoğan, "İkrâh", 241.

⁸² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Talâk", 9.

etmektedirler.⁸³ Cumhur ise ihtiyarın ikrahla bir arada bulunmayacağından hareketle mükrehin fiil ehliyetinde kusur oluşacağını ve böyle bir boşamanın gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır.⁸⁴ Onlar bu savlarına dayanak olarak da Hz. Peygamber'in "Hata, unutmaya ve yapmaya cebr edildikleri şeylerin sorumluluğu ümmetinden kaldırılmıştır"⁸⁵ hadisini göstermektedirler. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnânesi* mükrehin talâkı konusunda cumhurun görüşünü benimseyip boşamanın geçersiz olacağına kanaat getirmiştir.⁸⁶

Görüldüğü üzere tehevür halinde boşama hariç tutulursa sarhoşun ve mükrehin boşamaları meselesinde İslam hukuk ekollerinin temel kabul ettikleri naslarla söz konusu nasları yorumlarken esas aldıkları hukuk felsefeleri farklılık arz etmekte; bu farklılıktan ötürü de bir takım hükmi değişiklikler gündeme gelmektedir. Burada Hanefîlerin, cumhura nazaran hukuk felsefesini daha ön planda tutarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefîlerin argümanları tutarsız gözükmemektedir. *Ara Rapor*'da talâkın "diktatörce boşama" şeklinde yansıtılması ise kanaatimizce heyetin İslam hukukunun temel felsefesini derinlemesine inceleyip değerlendirmemelerinden ileri gelmektedir. Ayrıca mezkûr eleştirinin muhtemel bir başka sebebi de komisyonun İslam hukukunda eşlerin boşanması için yalnızca talâkın olması gerektiğini düşünmesi, bir başka ifadeyle ayrılığın, erkeğin tek taraflı iradesiyle akdi sonlandırması demek olan talâk dışında herhangi bir yolla gerçekleşmeyeceğini düşünmelerindedir. Ne var ki İslam hukukunda eşlerin birbirinden ayrılmasının yegâne yolu talâk olmayıp, hâkimin geçerli bir nedenden dolayı karı-kocayı ayırması demek olan tefrik, kocanın karısını kendisini boşamaya vekil kılması anlamına gelen *tefvîzu't-talâk*, kadının mehrini verip eşle anlaşarak boşanması olan *muhâleâ* gibi pek çok yol bulunmaktadır. Heyetin İslam hukukunun böylesi geniş ayrılık yollarını tümünden kaldırıp mutasavver kanunda ayrılığın yalnızca İslam hukukundaki ayrılık yöntemlerinden sadece birisi olan hâkimin boşamasına hasretmeyi istemesi⁸⁷ kanaatimizce hukuku daraltmaktan öteye geçmeyen bir hareket tarzıdır.

6. Hidâne Hakkı

Evlilik bağının sonlandırılmasının ardından gündeme gelen konulardan biri de kendi işlerini görmekten aciz küçüklerin veya küçük hükmündeki mecnun, ma'tûh (bunak) gibi kişilerin bakım ve terbiyesi meselesidir. İlgili dönemdeki bakım ve terbiye İslam hukukunda hidâne/hadâne kavramıyla ifade edilmektedir.⁸⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan konuyla ilgili bir âyet bulunmasa da klasik dönem fakihleri Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan

⁸³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 3/469-470; Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/194-195.

⁸⁴ Kahveci, *Aile Hukuku*, 2014, 195-196.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Talâk", 16.

⁸⁶ Öge, *Hukuk-ı Aile Kararnânesi*, 89.

⁸⁷ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 11.

⁸⁸ Cürcânî, *Târîfât*, 153; Erdoğan, "Hadâne/Hidâne", 166; Bardakoğlu, "Hidâne", 17/467.

örneklerden hareket ederek söz konusu sürece öncelik açısından kimin hak sahibi olduğu, hidânenin kapsam ve sınırları, hakkın sakıt olmasını gerektiren haller vb. pek çok konuda İslam hukuk felsefesi ekseninde genel bir çerçeve çizmiştir.

İslam hukukunda hidâne hakkına öncelikli olarak anne sahiptir. Nitekim bu konuda annenin baba ile aynı dine mensup olup olmaması bile durumu etkilememekte, öncelik sırası ehl-i kitap bile olsa anneye verilmektedir.⁸⁹ Bu önceliği ifade etmesi açısından kocasının kendisini boşadığı kadının Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın resûlü şu oğluma karnım yuva, göğsüm pınar, kucağım da kundak oldu. Şimdi babası beni boşadı ve onu benden çekip almak istiyor." diye şikâyetle bulunması üzerine Hz. Peygamber'in "(Başkasıyla) nikâhlanmadığın sürece sen ona bakmaya (hidâne) en layık kişisin."⁹⁰ şeklindeki cevabı dikkat çekici mahiyettedir. Annenin yokluğu veya çocuğa bakmasının mümkün olmaması gibi hallerde ise sıra annenin annesi, babanın annesi, ana baba bir kız kardeş, ana bir kız kardeş, baba bir kız kardeş, ana baba bir kız kardeşin kızı ... şeklinde devam etmektedir.⁹¹

Hidâne hakkına sahip olabilmek için kişinin akli melekeleri yerinde, ergenlik çağına ulaşmış, güvenilir ve yabancı bir kişiyle evli olmaması esastır.⁹² Bu şartlardan sonuncusu hariç tamamı erkek (hâdin) için de geçerlidir.⁹³ Nitekim söz konusu hakka en layık olan annenin bile hırsızlık, ahlaksızlık vb. şekilde kötü ahlakıyla ön plana çıkan bir kişi olması durumunda hakkı sakıt olmaktadır.⁹⁴ Bununla birlikte İslam hukukunda çocuğun menfaati daima ön planda tutulduğundan dolayı annenin yeni bir evlilik gerçekleştirmesi durumunda çocuk ondan alınarak ilgili hakkın sıradaki sahibine verilmektedir. Zira üvey babayla büyümenin çocukta birtakım olumsuz etkiler bırakacağı fikri ağır basmaktadır. Ancak babanın olmadığı durumlarda üvey babanın iyi niyetli ve merhametli bir tavır sergilediği görülür ve çocuk diğer akrabalarına verildiği zaman ailevi ve ahlaki sorunların yaşanacağı hissedilirse çocuk annesinin yanında bırakılabilir.⁹⁵

Ara Rapor'da İslam hukukunun hidâne müessesesine ilişkin yapılan düzenleme önerisinde "7 yaşına kadar bir erkek çocuğu ile 9 yaşına kadar bir kız çocuğu fevkalade sebepler olmadıkça, ananın muhafazası altında kalır ve bu yaşlardan yukarı çocuklar ise babaya verilir. Mahkemenin bu hususta reyî yoktur."⁹⁶ gerekçesiyle mevcut kanunun mutasavver kanunda "Mahkemenin sinn-i rüşde vasıl olmayan çocukları, yaşları ne olursa olsun, herhangi bir tarafın muhafazasında bırakmaya dair salahiyeti olacaktır. Mahkeme

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/259; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/ 260.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Talâk", 35.

⁹¹ Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 396.

⁹² Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/433.

⁹³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/259.

⁹⁴ Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/434.

⁹⁵ Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/432.

⁹⁶ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 12.

esas itibariyle, müteessir olan küçük çocuğun sağlığı, himayesi ve menfaatleri ile ilgilenecektir.”⁹⁷ şeklinde değişikliğe uğraması gerektiği ifade edilmektedir.

Bu noktada hidâne ile velayet kavramlarının birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim hidâne kavramı bakıma muhtaç durumdaki çocuğun söz konusu süreçteki bakımını ifade etmek için kullanılmakta; velayet ise mezkûr sürenin sonunda çocuğun hukuki temsilciliğine kimin getirileceğiyle ilgilenmektedir. İslam hukukunda hidânenin süresi ve çocuğun söz konusu süreçten sonra anne-babadan hangisinin velayetine geçeceği, çocuğun cinsiyeti ve bu doğrultudaki ihtiyaçları dikkate alınarak tespit edilmektedir. Bu anlamda hidâne dönemi ile çocuğun öz bakımını yapabildiği dönemin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim hidâne döneminde çocuklar olağan üstü bir durum olmadıkça anneye verilmekte, ilgili dönemin sonunda ise çocuğun cinsiyeti ve ihtiyaç duyacağı gereksinimler esas alınarak velayetin babaya verilmesi ya da yeterli gerekçe bulunursa annede kalmasına karar verilmektedir. Bu anlamda erkek çocukların öz bakımını gerçekleştirebildiği dönem olarak kabul edilen 7 yaşından sonra eğitim, terbiye, sanat, ticaret vb. konularda hayata hazırlanması gerekeceği için babaya verilmesi mezhepler arasında kabul görmüş;⁹⁸ kız çocuklarının ise ev işleri ve kadınlarla ilgili hususları öğrenebilmesi için hâdinesi (hidâneyi üstlenen kişi) annesi veya ninesi ise ergenlik çağına gelinceye kadar onun yanında kalması uygun bulunmuştur.⁹⁹ Hâdine bunların dışında birisi ise çocuğun temizlik, yeme-içme gibi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi dikkate alınır ve bu raddeye gelince kız çocuk babasına verilir. Bu iki grup arasındaki ayırım ise anne ve ninenin dışındaki hâdinelerin kız çocuklara iş öğretip onları terbiye etmeleri anne ve nine gibi olamayacağından dolayıdır.¹⁰⁰ Kızın ergenlik çağına geldikten sonra babaya verilmesindeki temel espri ise çocuğun ilgili dönemle birlikte korunma ihtiyacının ön plana çıkması nedeniyle bu ihtiyacın baba tarafından karşılanması içindir.¹⁰¹

Ara Rapor'da İslam hukuku, hâdinenin belirlenmesinde hâkimin inisiyatif hakkının bulunmamasından dolayı eleştirilmekte, ne var ki söz konusu gerekçe İslam hukukunun realitesi ile bağdaşmamaktadır. Nitekim İslam hukukunda hâkimin, çocuğun maslahatı doğrultusunda karar vermesi mümkündür. Bu cümleden olarak Osmanlı şer'iyye sicillerinde çocuğun velayetinin ihtidâ eden annesine verildiğine ilişkin örnekler de bulunmaktadır.¹⁰² Fakat aslolan hidâne sürecinden sonra istisnai bir durum olmadığı süreçte çocuğun velayetinin babasına verilmesidir. Kanaatimizce heyet bu esas görüş sebebiyle

⁹⁷ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 12.

⁹⁸ Kaynaklarda erkek çocuk için 7-8-9 yaşlarına dair farklı görüşler yer alsada tercih edilen görüş 7 yaşdır. Diğer mezheplerin konuyla ilgili ihtilafları hakkında detaylı bilgi için bk. Bilmen, *Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/435; Bardakoğlu, “Hidâne”, 17/471.

⁹⁹ Samed Atasoy, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hidâne* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans, 2019), 79-80.

¹⁰⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/18.

¹⁰¹ Bilmen, *Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/435-436.

¹⁰² Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Adalet Yayınları, 2023), 555.

durumun aksinin mümkün olmayacağı diğer bir ifadeyle hidânedede hâkimin taktir yetkisinin bulunmadığı yanlıgısına kapılmaktadır.

7. Aile İçi Sorumlulukların İhmal Edilmesinden Kaynaklı Boşanma Talebi

İslam'da insan neslinin devam edebilmesi için müsaade edilmiş tek yol nikâhlı birlikteliklerdir. Bu anlamıyla evlilik, insanın yüklediği emanetin¹⁰³ sonraki nesillere aktarılması adına bir zarureti ifade eder. Nitekim bireysel durumlar hariç tutulursa İslam'da nikâhın topluca terk edilmesi yasaklanmış, evlilikler *farz-ı kifaye* olarak görülmüştür.¹⁰⁴ Bu temel kabulün bir yansıması olarak İslam hukukunda nikâh akdi hem ibadet yönünün bulunması hem de tarafların bazı hak ve sorumlulukları rıza beyanı ile kabul edip bir akit çerçevesinde buluşmaları sebebiyle düalist bir özelliğe sahiptir.¹⁰⁵ Dolayısıyla nikâh, akit yönü sebebiyle taraflara bazı sorumluluklar yüklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma ile damadı Hz. Ali'nin evliliğinde yaptığı görev taksimi¹⁰⁶ de bu sorumluluğun bir yansıması mesabesindedir.

Ara Rapor'da İslam hukukunun gözden kaçan bir başka özelliği de eşlerin aile içi görevlerini yerine getirmemeleri durumunda alınması gereken tedbirler ve görevlerini aksatıp eşini zora sokan tarafa uygulanabilecek müeyyidelerle ilgilidir. Bu konuda ilgili raporda:

“Eşlerden biri evlilik birliğine karşı vazifelerini ihmal ederse müteazzir taraf, müdahalesi için hâkime başvurabilir. Hâkim, suçluyu vazifesine davet edecek ve bunun bir tesiri olmazsa mahkeme kusur eden tarafın borçlarına ve müstahdimine borcun bir kısmını veya hepsini ve yevmiesinin veya maaşının bir kısmını müteazzir tarafa kendisinin veya çocuklarının infakı için ödemelerini emredebilecektir.”¹⁰⁷

İfadeleri yer almakta, “Şimdiki kanunda buna benzer hükümler mevcut değildir.”¹⁰⁸ şeklindeki bir gerekçeyle de ilgili düzenlemenin elzemliğine işaret edilmektedir.

İslam hukukunda aile içi sorunların çözümü veya aile birlikteliğinin sonlandırması meselesinde eşlerin erkek ve kadın şeklinde farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim erkek tek taraflı boşama yetkisi (talâk) bulunduğu için evliliği sonlandırma hususunda doğrudan yetki sahibidir. Dolayısıyla müteazzir (mağdur) olduğu bir durum karşısında evliliği sonlandırmakta bir maslahat gördüğü takdirde söz konusu yetki gereği evliliği bitirebilir. Kadının müteazzir olduğu durumu ise *ayrılığı gerektiren* ve *ayrılığı gerektirmeyen* ve fakat kocanın ailesine karşı yerine getirmesi gereken görevleri ihmal etmesi sebebiyle

¹⁰³ *Kur'an-ı Kerim Meali*, el-Ahzâb 33/72.

¹⁰⁴ Yaman, *Aile Hukuku*, 26.

¹⁰⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/3.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 4/24.

¹⁰⁷ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 12.

¹⁰⁸ Zekâ vd., *Ara Rapor*, 12.

yargı organınca bazı yaptırımlara muhatap olacağı durumlar şeklinde ikiye ayırmak gerekmektedir. Bu noktada kadının sürekli şiddet görmesi, kocanın ortadan kaybolup uzun yıllar geri dönmemesi veya kocanın evliliğin getirdiği sorumlulukları yerine getirmeme konusundaki ısrarcı tutumu karşısında kadın, yargıya başvurarak tefrik talebinde bulunabilir.¹⁰⁹ Bunun yanı sıra İslam hukukunda kadın mehrini kocasına vererek kendisini boşamasını (muhâlea) talep edebileceği gibi, kocanın eşine kendini boşama vekaleti vermesi (tefvîzu't-talâk) sonucunda nikâhı bizzat kendisi sonlandırabilir. Tüm bunların ötesinde ise evlilik bağının kopmasını istemeyen fakat geçimlik temini vb. hususlarda sorumluluklarını yerine getirmeyen koca için ise hâkim tarafından kadına kocası adına borçlanma hakkı verilmektedir.¹¹⁰

Görüldüğü üzere İslam hukukunda müteazzir olan tarafın hâkime müracaatına ilişkin herhangi bir engel bulunmamakta ve hâkimin bu minvalde tedbir alma hakkı bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu *Rapor*'da yer alan "Şimdiki kanunda buna benzer hükümler mevcut değildir" ibaresi o dönem Kıbrıs'ının hukuki teamüllerinin realitesinden de uzak görünmektedir. Zira söz konusu *Rapor*'un hazırlanma süreçlerinde dışardan bilir kişi olarak katkı sunan dönemin fetva emini ve son Kıbrıs müftüsü Hürremzâde'nin 4 Mart 1929 tarihli bir fetvasında hâkimin nafaka temini konusunda görevlerini ihmal eden kocanın babasını nafakayı temine zorlanabileceğini ifade eden bir fetva vermiştir. Fetvanın müsteftisi (fetvayı talep eden) ise Baflı dava vekili Said Efendi'dir.¹¹¹ Bu anlamda ilgili fetvanın dönemin mahkemelerinde resmi bir evrak olarak sunulacağı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kıbrıs Türk'ünün azınlık statüsünde olduğu yıllarda ortaya konulan varoluş mücadelesinin somut verileri olan *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*, maarif, müftülük, evkaf, seçimler, şer'îye mahkemeleri vd. konularda Türk Cemaati için son derece kıymetli bir hukuk mücadelesi mesabesinde. Nitekim Türk Cemaati bu raporla adadaki Türklerin yasal anlamda birtakım hakları yeniden elde edebilmesi için çaba sarf etmiş, bazı yasal düzenlemelerle de mevcut hukuki durumun eksikliğine işaret ederek bir revizyon talebinde bulunmuşlardır. Ne var ki ilgili raporun tüm bu olumlu yönlerinin yanı sıra İslam aile hukuku açısından bir takım sorunlu tespitler içerdiği de gözlerden kaçmamaktadır.

Rapor'da yer verilen şahitsiz kıyılan nikâhın *intizamsız* olduğu İslam hukuk terminolojisindeki fesâd kavramına karşılık gelmekte fakat mezkûr intizamsızlığın giderilmesi için zifafa başvurmak İslam hukukunun bir çözüm şekli olmayıp, burada sanılanın aksine fasit akdin sonucunda vuku bulan zifafın neticesinde akdin zarureten yürürlüğe girmesi söz konusu olmaktadır. Yine *Ara Rapor*'da İslam hukuku, kızın rızası dışında evlendirilmesine müsait olmakla eleştirilmekte ve fakat ilgili komisyonun adada

¹⁰⁹ Yaman, *Aile Hukuku*, 77-80.

¹¹⁰ Abdullah Yenişehirli, *Behceti'l-Fetâvâ* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 132.

¹¹¹ Türk, *Kıbrıs Fetva Emini Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*, 110-111.

uzun yıllar uygulanan Hanefî mezhebinin konuya yaklaşım tarzına vakıf olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Hanefî mezhebi bu konuda kızın yalnızca babası veya babasının babası tarafından rızasına muhalif olarak evlendirilebileceğini, bunların dışındaki veli veya vasilerin ise herhangi bir icbar yetkisinin olmadığını kabul etmektedir.

Eserde İslam hukukunun eleştirilen bir başka noktası ise mehir meselesidir. Komisyon üyeleri mehri kadının alınıp satılmasına benzetmiş ve bu sebeple de yeni yapılacak medeni kanunda mehre yer verilmemesi gerektiğini beyan etmişlerdir. Ancak burada da mehrin İslam hukukunun felsefesinde kadının satın alınmasıyla bir alakası olmadığı, nitekim ilgili malın direkt kadına verilmesinin de bunu ortaya koyan bir anlayıştan ileri geldiği gözden kaçmışa benzemektedir. Bu anlamıyla mehir doğu toplumlarında görülen başlık veya bazı Hristiyan milletlerde var olan dırahomadan farklı olarak kadının bizzat kendisine verilmekte ve ilgili mal bir anlamda kadın için pozitif ayrımcılık sayılabilecek türdendir. Bu anlamda talâkın diktatörce görülmesi, süt akrabalığının yeni yasal düzenlemede evlenme engeli olarak kabul edilmemesi, hidâne hakkının hâkim kararıyla yalnızca ebeveynden birine verilmesi ve evlilikle ilgili görevlerini yerine getirmeyen tarafa hâkimin yaptırım uygulayabilmesine ilişkin mütalaalar da alana olan bilgi eksikliğinden kaynaklı görünmektedir. Bu sebeple ilgili eserden istifade edeceklerin bu önemli noktaları bilerek hareket etmesi bilimsel şeffaflığın oluşturulması açısından zorunluluk olacaktır.

Fakat tüm bunların yanı sıra raporda İslam hukuku açısından tamamıyla sorunlu tespit ve önerilerin yer aldığı söylemek mümkün değildir. Tek eşliliğin sağlanması, evlilik için taraflara asgari yaş sınırı getirilmesi, nikâh öncesinde tarafların ikamet ettikleri bölgede evleneceklerinin ilan edilip halkı bilgilendirerek kişinin evli çıkması gibi ileride yaşanması muhtemel sorunların önüne geçilmeye çalışılması ve akli melekeleri noksan olanların evlenme ehliyetine sahip kabul edilmeyerek evlenmelerinin önüne geçilmesi İslam hukuku açısından devlet otoritesinin tedbir alabileceği kararlar zümresinden sayılabilir.


Kaynakça | References

- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, ts.
- Acar, H. İbrahim. "Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 367-388.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2005.
- Akgündüz, Ahmet. "Başlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Alasya, Halil Fikret. "Kıbrıs (İngiliz İşgali ve İdaresi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/380-383. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Atasoy, Samed. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hidâne*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans, 2019.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Adalet Yayınları, 12. Basım, 2023.
- Aydın, Mehmet Âkif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul, 1985.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Ahmet. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/467-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitâbü't-tâ'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1. Basım, 2003.
- Çeker, Orhan. "Beynûnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çevikel, Nuri. *Kıbrıs'ta Osmanlı Mirâsı (1570-1960)*. İstanbul: 47 Numara, 2. Basım, 2006.
- Döndüren, Hamdi. "İlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı

- Yayımları, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. basım., 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 12 Cilt. Bayrût, Lubnân: Dâru'l-marife, Al-Tab'ah al-Râbi'ah., 2015.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. "İğâsetü'l-lehfân fi hükmi talâki'l-gadbân". çev. Muhammet Ali Danişman. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 247-282.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğnî*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî - 'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 2015.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 27. baskı., 2007.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-erkam, ts.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi'ş-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kıbrıs Vakıflar İdaresi Arşivi [KİVA]. *Kıbrıs Şer'îye Sicilleri [KŞS] 4 Numaralı Defter*. Hüküm 340.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 8 Cilt. Karaçi: Büşra Yayınları, 2014.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 2010.
- Meydânî, Abdülgani el-Ğuneymî. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. 5 Cilt. Bayrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Kenzü'd-dekâik*. Bayrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2011.
- Ozkan, Hasan vd. "Milk Kinship Hypothesis in Light of Epigenetic Knowledge". *Clinical*


- Epigenetics* 4/1 (Aralık 2012), 14. <https://doi.org/10.1186/1868-7083-4-14>
- Öge, Ali (ed.). *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Serahsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-ʿEimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1414/1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1. Basım, 2001.
- Şengil, Mustafa. "İslamcı Dergilerde Bir Kıbrıslı: Hizber Mustafa Hikmet (Hizber Hikmetağalar) Kıbrıs'ın Yakın Dini Tarihine Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2023).
- Şengil, Mustafa. *Mavi Vatanın Kudüsü: Kıbrıs'ta Din ve Siyaset*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1. Basım, 1996.
- Türçan, Talip vd. *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türçan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Türk, İbrahim. *Kıbrıs Fetva Emni Hürremzâde Mehmed Hakkı Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2022.
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Yediveren Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalıḡı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 55-67.
- Yenidoḡan, Adem. "İslam Hukukunda Akıl Hastalarının Evliliḡi Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 415-441.
- Yenişehirli, Abdullah. *Behcetü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Zekâ, M. vd. *Türk İşleri Komisyonunun Ara Raporu*. Lefkoşa: Kıbrıs Hükûmet Basımevi, 1950.
- Zeyle'î, Cemâl ed-Dîn, Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Naşbu'r-Râye li'Eḥâdîşî'l-Hidâyeti me'a Ḥâşiyetihî Buḡyeti'l-Elme'î fî Tahrici'z-Zeyle'î*. thk. Muhammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkḥü'l-İslâmî ve Edilletühü*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1985.

Cahiliye Dönemi Araplarında Hukukun Kaynağı Problemi

Mustafa Kelebek |  0000-0001-8857-6431 | mustafa.kelebek@neu.edu.tr

Doç. Dr. | Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı | Lefkoşa, KKTC

ROR ID: 02x8svs93

Emre İlbars (Sorumlu Yazar) |  0000-0002-8359-8364 | emre.ilbars@neu.edu.tr

Uzm. Öğr. Gör. | Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı | Lefkoşa, KKTC

ROR ID: 02x8svs93

Öz

İslam öncesi Arap Yarımadası, çeşitli sosyo-ekonomik ve kültürel dinamiklerin etkisi altında olan bir bölgeydi. Bu dönemde Cezîratü'l-Arab çöldeki bedevi kabilelerinden, şehirleşmiş Hadarî topluluklara kadar geniş bir yelpazede yaşam biçimleriyle tanınmaktaydı. Özellikle Müşrikler, putperest inanç sistemine sahip olan ve çeşitli tanrı ve tanrıçalara tapınan Araplar olarak bilinmekteydiler. Bu şirk inançları, kabile taassubuyla birleştiğinde Arap toplumunun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının oluşmasında ana role sahipti. Zira Cahiliye dönemi Araplarının dinî ve kabilevî bağları, insanların kimliklerini belirlemede ve toplumsal yapıyı korumada önemli bir rol oynamaktaydı. Ancak bu toplumun yaşam tarzı, çeşitli sosyal ve dinî sorunları da beraberinde getirdi. Putperestliğin hâkim olduğu bu ortamda merkezi bir devlet sistemine de sahip olmamaları bu problemleri daha da derinleştirdi. Çünkü o dönemde Arap Yarımadası'nda yaşayan kabileler, genellikle kendi içlerinde kabile asabiyetine dayanan özerk bir toplum olarak hareket etmekteydiler. Cahiliye dönemi Araplarında hukuk sistemi şirk ve kabile asabiyeti çevresinde şekillenmişti. Bu sebeple İslam öncesi Arap toplumunun hukukunun incelenmesi, hukukun kaynağını ve evrimini anlamak açısından değerlidir. Zira Cahiliye dönemindeki hukuki uygulamalar, sonraki hukuk sistemlerine olan etki ve benzerlikleri bakımından hukukun evrimini anlama konusunda bir anlayış sağlayabilir. Bu bağlamda, geçmişten gelen tecrübelerin ve örneklerin, günümüzdeki hukuk anlayışını ve uygulamalarını şekillendirmede önemli bir rol oynadığı düşünülebilir. İslam öncesi Arap toplumunda hukukî anlaşmazlıklar genellikle kabile içerisinde çözüldü. Kabile liderleri, toplumun düzenini sağlamak ve çatışmaları önlemek için otorite konumundaydılar. Ancak bu sistemin hem temellendirilmesinde hem de uygulanmasında önemli problemler de vardı. Nitekim kabileler arasında sürekli bir rekabet ve çatışma ortamının içerisinde bir hukuk sisteminin uygulanması bu hukuk sisteminin kaynağının sorgulanmasını da beraberinde getirmişti. Çünkü Cahiliye toplumunda yazılı bir hukuk sistemi yoktu ve adalet, genellikle kabile liderlerine ya da kişisel yetki ve kabul görmüş ahlaki normlara dayanıyordu. Özellikle de Hadarî toplumun bu sisteme dahil olmasıyla birlikte daha da karmaşık bir hukuk yapısı ortaya çıkmıştı. Zira ticaretin ve farklı kültürlerin etkileşimleri yeni hukuki ihtiyaçları beraberinde getiriyordu. Bununla birlikte dinî inançlar da hukukun belirlenmesinde etkiliydi. Cahiliye Arapları için, bazı hukuki kavramlar ve kurallar, putperest inançlarla ilişkilendirilmişti. Buna bağlı olarak da Cahiliye dönemi Araplarında hukukun kaynağı genellikle geleneksel normlardan, adetlerden ve liderlerin otoritesinden gelmekteydi. Ancak her iki

toplumda da yazılı hukuk belgelerinin ve şehir yaşamının etkisiyle hukukun daha karmaşık bir yapıya evrildiği görülmektedir. Biz de bu çalışmamızda risalet öncesi Cahiliye toplumunda, hukuk algısı ve hukukun kaynağının ne olduğu konusunu değerlendirerek söz konusu karmaşık yapıyı daha da anlaşılabilir hale getirmeyi hedeflemekteyiz. Bunun için de öncelikle hukuk kurallarının vâzı ve temel prensipleri açısından, hukuk sistemleri özetle incelenmektedir. Çalışmamızda Hz. İbrahim ve İsmail Peygamberlerden itibaren merkezi konuma sahip olan Mekke şehri ve bünyesindeki Ka'be merkezli bir tarih algısının, Araçlar üzerindeki hukuki etkinliği ve İslam risaletine aykırı yönlerine yer verilmektedir. Aynı zamanda bu toplumda yürürlükte olan ve İslam risaletiyle çelişen ilkelerine de işaret edilmektedir. Bu değerlendirmeleri yaparken söz konusu düzenin günümüzdeki modern hukuk sistemleriyle benzerlik ve farklılıklarına değinilmesi konuya daha bütüncül pencereden bakabilmemize imkân sağlayabilir. Zira günümüzdeki modern hukuk sistemleri, yazılı yasalar, anayasalar ve kurumsallaşmış yargı mekanizmalarıyla şekillenir. Bu yönüyle de hukuk, genel olarak kişiler arası ilişkileri düzenleyen, ahlaki değerlere bağlı, topluma katkı sağlamayı hedefleyen ve yaptırımcı nitelik taşıyan bir kurallar bütünü olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre de hukukun axiolojik, finalist ve normatif nitelikler taşıması beklenir. Cahiliye dönemindeki hukuk sistemiyle aralarındaki en temel farklardan birinin de bu olduğu düşünülebilir. Bu yönüyle çalışmamızda İslam hukuku ve Siyer ilmi kapsamında İslam öncesi Arap toplumunda hukukun kaynağına dair interdisipliner olarak incelenen konular, Cahiliye dönemi ve öncesindeki toplumsal yapıların karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler


İslam hukuku, İslam Tarihi, Cahiliye Dönemi Hukuku, Daru'n-Nedve, Nesî Uygulaması.

Atıf Bilgisi

Kelebek, Mustafa – İlbars, Emre. “Cahiliye Dönemi Araçlarında Hukukun Kaynağı Problemi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 264-284. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.11>


Geliş Tarihi	18.03.2024
Kabul Tarihi	25.06.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Yazar Katkı Düzeyleri	Yazarlardan Doç. Dr. Mustafa Kelebek, hukukun tanımı, içeriği, unsurları, Cahiliye dönemi hukuk sistemindeki problemler, hukukun kaynağı, salt akla dayalı hukukun temeli, vahye dayalı hukuk sistemi gibi konularda katkı sağlamıştır. Öğr. Gör. Emre İlbars ise, Cahiliye döneminde Araçların toplumsal yapısı, Cahiliye hukukun tarihsel süreci, vahye dayalı hukukun nizamın tarihi zemini, cahiliye döneminde idari otorite gibi konularda çalışmaya katkı sunmuştur.
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.

In The Jahiliya Arabs the Problem of The Source of Law

Mustafa Kelebek |  0000-0001-8857-6431 | mustafa.kelebek@neu.edu.tr

Assoc. Prof. | Near East University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law | Nicosia, KKTC

ROR ID: 02x8svs93

Emre İlbars (Sorumlu Yazar) |  0000-0002-8359-8364 | emre.ilbars@neu.edu.tr

Specialist Lec. | Near East University, Faculty of Theology, Department of Islamic History | Nicosia, KKTC

ROR ID: 02x8svs93

Abstract

The pre-Islamic Arabian Peninsula was a region under the influence of various sociocultural dynamics. In this period, Jazīrat al-Arabiyya was known for a wide range of lifestyles, from Bedouin tribes in the desert to urbanised Hadarī communities. Especially the polytheists were known as the Arabs who had an idolatrous belief system and worshipped various gods and goddesses. These beliefs of theirs, combined with tribal fanaticism, were one of the main factors in forming the structure of the society in question. Religious and tribal ties of the Arabs of the Jahiliyya period played an important role in determining the identity of the people and protecting the social structure. However, the lifestyle of this society brought along various social and religious problems. In particular, issues such as ensuring justice, resolving inter-tribal disputes and social inequality were among the important problems faced by this society. The fact that they did not have a centralised state system in this environment where idolatry and polytheism were dominant further deepened this problem. Because the tribes living in the Arabian Peninsula at that time generally acted as an autonomous society based on tribal asabiyyah within themselves. Tribal leaders were in a position of authority to maintain the order of society and prevent conflicts. However, there were also significant problems in both the justification and implementation of this system. Because the implementation of a legal system in an environment of constant competition and conflict between the tribes brought about the questioning of the source of this legal system. Because there was no written legal system in the Jahiliyya society and justice was generally based on tribal leaders or personal authority and accepted moral norms. Especially with the inclusion of Hadarī society in this system, a more complex legal structure emerged. Because trade and the interaction of different cultures brought new legal needs. In addition, religious beliefs were also effective in determining the law. Because for the Jahiliyya Arabs, some legal concepts and rules were associated with pagan beliefs. Accordingly, the source of law in the Arabs of the Jahiliyya period generally came from traditional norms, customs and the authority of leaders. However, it is seen that the law evolved into a more complex structure with the influence of written legal documents and urban life in both societies. In this study, we aim to make this complex structure more understandable by evaluating the perception of law and the source of law in the pre-prophetic Jahiliyyah society. For this purpose, first of all, legal systems are briefly analysed in terms of the author of the rules of law and their basic principles. In our study, the legal effectiveness of

the perception of history centred on the city of Mecca and the Ka'ba, which has a central position since the Prophets Abraham and Ishmael, on the Arabs and the aspects contrary to the Islamic prophecy are included. The principles in force in this society that contradict the Islamic Prophethood are pointed out. At the same time, mentioning the similarities and differences of this order with today's modern legal systems may allow us to look at the subject from a more holistic perspective. Modern legal systems are shaped by written laws, constitutions and institutionalised judicial mechanisms. A fair and egalitarian system is created based on the principle of the rule of law and impartial judiciary. In general, law can be defined as a set of rules that regulate interpersonal relations, adhere to moral values, aim to contribute to society and have a sanctioning character. According to this definition, law is expected to have axiological, finalist and normative qualities. In fact, it can be considered that this is one of the most fundamental differences between them and the system in the jahiliyyah period. In this respect, the interdisciplinary issues examined in our study on the source of law in pre-Islamic Arab society within the scope of Islamic law and the science of Siyar reflect the complexity and diversity of the social structures in the Jahiliyya period and before.

Keywords

Islamic Law, Islamic History, Jahiliyya Period Law, Dar al-Nadwa, Nesi Practice.

Citation

Kelebek, Mustafa – İlbars, Emre. "In The Jahiliya Arabs the Problem of The Source of Law". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 264-284. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.11>

Date of Submission	18.03.2024
Date of Acceptance	25.06.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	One of the authors, Assoc. Dr. Mustafa Kelebek contributed to subjects such as the definition of law, its content, its elements, the problems in the legal system of the Ignorance period, the source of law, the basis of law based on pure reason, and the legal system based on revelation. Lecturer See. Emre İlbars, on the other hand, contributed to the study on subjects such as the social structure of the Arabs in the period of ignorance, the historical process of law in ignorance, the historical basis of the system based on revelation, and administrative authority in the period of ignorance.
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
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 dönemi, İslam öncesi Arap toplumunun yaşadığı dönemi ifade eder. Cahiliye döneminde kabile yapısı, toplumun temelini oluşturuyordu. Bu dönemde, Arap Yarımadası'nda kabileler çöl ortamında göçebe ve yerleşik hayat sürmekteydiler. Buna bağlı olarak da Cahiliye dönemi Arap toplumunda hukuk sistemi genellikle kabile liderlerinin kararlarına ya da örfî uygulamalara dayanıyordu.¹ Hukukun yazılı olmaması, kararların öngörülemez ve çoğu zaman adil olmayan sonuçlara yol açabildiği bilinmektedir. Ayrıca söz konusu toplumda kadınlar ve köleler de ikinci sınıf vatandaşlar olarak kabul ediliyordu.² Özellikle kadınlar miras hakları ve toplumsal statüleri bakımından haksızlığa uğruyorlardı.³ Ancak İslam'ın ortaya çıkışı ve Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği, bu toplumsal düzeni köklü bir şekilde değiştirdi.⁴ İslam'ın ortaya çıkmasıyla birlikte Cahiliye dönemi Arap toplumunun hukuk sistemine önemli bir olumlu etki yapmıştır. Zira Hz. Peygamber'in getirdiği İslam öğretileri, adaletin teminat altına alınması, insan haklarının korunması ve hukukun daha adil ve öngörülebilir bir yapıya kavuşturulması için bir devrim niteliği taşımıştır. Özellikle de bu ahlakî değerlere bağlı yazılı hukuk sisteminin ortaya çıkmasıyla birlikte cezâ ve medenî hukuk alanlarında önemli reformlar gerçekleştirilmiştir.⁵ Bu inşaî değişiklikler, Cahilî Arap toplumunda hukuk sisteminin adil, dengeli ve insan haklarına saygılı bir yapıya dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle Hz. Peygamber'e vahyedilen İslam dinin ortaya çıkışı insanlık tarihinin bir dönüm noktası olduğu düşünülebilir. Çünkü Cahiliye döneminde adaletin sağlanması, güvenlik ve toplumsal düzeni koruma gibi konularda ciddi problemler vardı.⁶ Bu durum, geniş coğrafyalara yayılan Arap toplumlarının karşılaştığı bir sorundu ve çözüm bulunması gerekiyordu.

İslam'ın ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber'in getirdiği vahiy, bu toplum arasında bir dönüşüm başlattı. İslam, tek bir Allah inancı etrafında birleşmeyi ve toplumsal adaleti

¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslam* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin Mektebetü'n-Nehda, 1969), 4/572-573.

² Halîl Abdulkarîm, *el-Arab ve'l-Mer'etu, Hafriyyetün fi'l-İstiri'l-Muhayyem* (Beirut: Dârü'l-intişârî'l-Arabî, 1998), 20.

³ Salih b. Sa'd es-Sahmî, *el-Kutûf ed-Devânî fi Şerhi Nûniyyeti'l-Kahtânî* (Cezair: Dârü'l-Mîrâsî'n-Nebevî, 1435), 498.

⁴ Emre İlbars, "Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve İslah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkileri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 239.

⁵ Söz konusu yazılı hukuk sisteminin bir parçası olan miras konusu ile ilgili ayet için bkz; "Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklerle pay vardır; yine anne babanın ve akrabasının bıraktıklarından kadınlara da pay vardır." Nisa 4/7.

⁶ Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Thk. Mustafa es-Sakka (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405), 394.

vurguluyordu.⁷ Neticede kabilecilik ve aşiretçilik gibi eski yapılar zayıflarken toplumların tevhid ekseninde şekillenen hukuk sistemi etrafında bir araya gelmesine yardımcı oldu. İslam Hukuku, adaletin sağlanması ve toplumsal düzenin korunması için önemli bir araç haline geldi. Bu hukuk sistemi, Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in hadislerinden istinbat edilen hükümlerden oluşuyordu.⁸ İslam Hukuku, adaletin sağlanması, mülkiyet haklarının korunması, aile ve miras konularının düzenlenmesi gibi birçok alanda söz konusu topluma rehberlik sağladı.⁹ Özellikle Yemen ve Hicaz gibi bölgelerde, İslam Hukuku'nun getirdiği ilkeler toplumsal barışı ve istikrarı güçlendirdi. Adaletin sağlanması ve hukukun üstünlüğü ilkesi, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemekte ve toplumsal çatışmaları önlemekte önemli rol oynadı. Bu nedenle, İslam'ın vazettiği hukuk sisteminin tesis edilmesi, Arap Yarımadası'nda yaşayan toplumlar için dönüştürücü bir değer ifade etti. İslam, adalet, barış ve toplumsal düzenin sağlanması için bir çerçeve sunarak, insanlığın ortak ihtiyaçlarına cevap vermiştir. İslam, Arap toplumunun Müslüman olduktan sonra da geçmişte yaşadığı sorunları hakkani ölçülerle çözüme bağlayarak evrensel bir değere sahip olduğunu günümüze kadar göstermiştir.

1. Cahiliye Dönemi Araplarının Toplumsal Yapısı

İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında kabilevî yaşam tarzı hakimdi.¹⁰ Yemen ve Hicaz bölgesindeki kabileler ise, bu coğrafyada uygun gördükleri yerlerde şehirler ve kasabalar kurmuşlardı.¹¹ Ancak, çoğu kabile, koyun, keçi ve deve sürülerini yanlarında taşıyarak çöllerde yaşıyordu. Otlak sağlamak için verimli topraklara göç etmek, Arapların göçebe yaşam tarzının bir parçasıydı. İslâmiyet'in doğuş yıllarında, bölgede Yahudiler, Hristiyan Rumlardan küçük bir grup ve bazı İranlılar dışında, halkın çoğunluğu putperest Araplardan oluşuyordu.¹² Kaynukaoğulları ve Nadiroğulları gibi bazı Yahudi ve Hristiyan gruplar ile İranlı kabilesi dışında, Araplar bölgenin hâkim etnik grubunu oluşturuyordu.¹³ Bu dönemde, çöllerdeki göçebe yaşam tarzı, Arap toplumunun temel özelliklerinden biriydi ve İslam'ın ortaya çıkmasıyla birlikte bu yaşam tarzında da değişimler başlamıştır. Göçebe yaşam tarzının hâkim olduğu bu dönemde taassuba dayalı düzenin getirdiği problemler

⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Mîlel ve Nihal* 13/1 (Ağustos 2016), 73.

⁸ Nisâ, 4/7.

⁹ Muhammed Hudarî, *Târihu't-teşrî'ül-İslâmî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1985), 35-80; Abdulvehhab Hallaf, *İlmu usuli'l-fikh* (Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslamiyye, 2002), 34-35.

¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslam*, 4/ 526.

¹¹ Adem Varıcı, *Câhiliye Devrinde Bedeviler ve Sosyo-Kültürel Hayatları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 24.

¹² Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 3/653; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Mîlel ve Nihal* 11/1 (Nisan 2016), 13.

¹³ Varıcı, *Câhiliye Devrinde Bedeviler ve Sosyo-Kültürel Hayatları*, 24, 25.

Arap kabileleri arasında yaşanan anlaşmazlıkların çözümü için mevcut olan Cahiliye hukukun otoritesini sorgular hale getirmeye başlamıştı.

Cahiliye dönemi Arap toplumunda, adet ve geleneklere dayalı bir hukuk sistemi bulunuyordu.¹⁴ Ancak bu sistem genellikle belirsiz ve tutarsızdı. Zira Cahiliye döneminde hukukun kaynağı, genellikle gelenekler, kabile liderlerinin kararları ve yerel uygulamalardan oluşuyordu.¹⁵ Cahiliye kültüründe var olan bu gelenekler insanlar arasında hukukun belirlenmesinin yanı sıra toplumsal değerlerini de önemli ölçüde etkilemekteydi. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Yemen'den Resulullah'la görüşmeye gelen bir heyetin Medine'den ayrılacakları esnada, Allah Rasulü'nün heyete eşlik etmesi için Muâviye'yi göndermesi ve yolda heyetin lideri Vâil b. Hucr (ö. 51/671 [?]) ile Muâviye (ö. 60/680) arasındaki şu diyalog Cahiliye kültürünün toplumsal ilişkileri belirlemede ne denli etkili olduğunu göstermektedir; Vâil b. Hucr devesiyle yolculuk yaparken kızgın çöl kumlarında yalınayak yürüyen Muâviye ondan devesine binme izni vermesini istemiştir. Ancak Vâil b. Hucr, ona "Sen kralların bineğine binecek bir adam değilsin!" diyerek onu küçümsemiştir. Daha sonra Muâviye bu olayı Hz. Peygamber'e anlatınca, Rasulullah "O kişide Cahiliye kibri vardır." şeklinde cevap vermiştir.¹⁶ Bu olay aslında Cahiliye dönemi toplumunun içerisinde buldukları kültürün onların yaşamını her yönden etkilediğine de işaret etmektedir. Hal böyle olunca Cahiliye döneminde hukuk sisteminin de bu kültürden etkilenmemiş olduğunu düşünmek doğru olmaz. Zira söz konusu sistemin kaynakları, adil ve tutarlı bir hukuk sistemini oluşturmak için hakkani bir temel sağlamıyordu. Bununla birlikte anlaşmazlıkların çözümü için güvenilir bir hukuk sisteminin olmaması, toplumsal huzurun ve adaletin sağlanmasını da zorlaştırıyordu. Ayrıca, farklı kabileler arasında çıkan anlaşmazlıkların çözümü için ortak bir otoritenin olmaması, toplumsal bütünlüğü zayıflatıyordu. Çünkü böyle bir hukuk sisteminde, bazı durumlarda güçlü kabilelerin, hâkimiyetlerini kullanarak zayıf kabileleri kontrol altında tutma eğilimleri gözlemlenebiliyordu. Kimi zaman bu zorbalığa da dönüşebiliyor ve bu durum da toplumsal tabakalar arasındaki makasın daha da açılmasına yol açabiliyordu. Bu sebeple Cahiliye toplumunda adaletin hâkim olduğu, insana nesebe dayalı değil ahlaka dayalı bir değer biçildiği ve herkesin eşit bir şekilde yargılanacağı bir hukuk sisteminin kurulma ihtiyacı hasıl olmuştu.

2. Hukuk Nedir ve Hukukun Kaynağı Nelerdir?

İnsan, sosyal bir varlıktır ve sosyal hayatını düzenleyen kurallara ihtiyaç duyar. Bu kurallar, toplumun bütün bireylerini bağlaması ve ortak yaşamı kolaylaştırması açısından

¹⁴ Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrût: Dâru'l-İlmiyye, 2009), 1/14.

¹⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1/4.

¹⁶ Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1418), 1/264.

önem taşımaktadır. Bu da temelde iki sorunun cevabı ile ortaya konursa, mantıklı bir yol izlenmiş olur: “hukuk nedir?” ve “hukukun kaynağı nedir?” Hak kelimesinin çoğulu olan “hukuk”, toplumsal hayatı düzenlemek amacıyla konulan, maddi yaptırıma sahip düzenleyici kurallar bütünüdür. Bir başka ifadeyle “hukuk”, aynı sosyal değerleri benimseyen bir toplumun, ortak varlığını sürdürmesini sağlayan kurallardır. Bu kuralların dayandığı kaynak ise, ya “salt akıl” olur, ya da “vahiy” olur.¹⁷ Ayrıca hukuk, bir toplumda düzeni sağlayan kuralların bütünü olarak da tanımlanabilir. Bu kurallar, insanların davranışlarını düzenlemek ve toplumsal ilişkilerini belirlemek amacıyla oluşturulur. Hukuk, adaletin sağlanması, hakların korunması ve toplumun refahının artırılması gibi amaçlar doğrultusunda ortaya çıkar.

Cahiliye dönemi hukuk sisteminde ise, adaletin ve hukukun belirsizlik içinde olduğu bir yapıdan söz edilebilir. Zira bu dönemde, kabile liderleri ve yerel adetler, toplumsal düzeni sağlama ve anlaşmazlıkları çözme konularında belirleyici rol oynardı. Ancak, bu sistemde hukukun nesnel bir temeli ve yazılı bir düzeni yoktu. Geleneksel normlar ve adetler, toplumun hukuki düzenlemelerine yol gösteriyordu. Günümüzde ise modern hukuk sistemleri, yazılı yasalar, anayasalar ve yargı kararlarıyla şekillenir. Hukukun üstünlüğü ve tarafsız yargı ilkesi temel alınarak, adil ve eşitlikçi bir sistem oluşturulmaya çalışılır. Bu bağlamda, Cahiliye dönemi hukuk sistemi ile günümüz modern hukuk sistemi arasında yazılı hukuk kurallarının ve kurumsallaşmış yargı mekanizmalarının varlığı en belirleyici fark olarak ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda İslam hukukuyla birlikte hukukun evrensel ilkeleri ve insan haklarıyla uyumlu, daha yapılandırılmış bir hukuk sistemi ortaya çıkmıştı. Bunun en somut örneklerinden biri de Cahiliye döneminde, intikam veya diyet ödenerek çözülmüş gibi görünse de aslında kabile taassubuna dayalı kan davalarıdır.¹⁸ Bu olaylar genellikle kabile fertlerinin veya ailelerinin onurunu korumak, haklarını savunmak veya geçmişteki bir haksızlığı telafi etmek amacıyla gerçekleşmiştir. Ancak, kan davası geleneği, bir döngü haline gelmiş ve bir öç alma kültürüne dönüşmüştür.¹⁹ Kan davaları, genellikle nesilden nesille aktarılan bir gelenek olarak devam etmiş ve toplumsal huzuru tehdit eden bir unsur olmuştur.²⁰ Bu dönemde, adaletin sağlanması için resmi bir merci bulunmaması, kan davalarının yaygınlaşmasına ve devam etmesine yol açmıştır. Her kan davası yeni bir intikam döngüsünün başlangıcı olmuş ve toplumda sürekli bir gerilim ortamı oluşturmuştur. İslam'ın zuhuruyla kan davalarını çözen ilkeler vazedilmiştir. Adaletin sağlanması için resmi bir merci oluşturulmuş ve kan davalarının yerini adil bir yargı sistemi almıştır. Bu sayede, kan davaları yerine daha barışçıl çözüm yolları benimsenmiş ve toplumda huzur ve istikrar sağlanmıştır. Bu yönüyle herhangi yazılı bir kaynağa dayanmayan Cahiliye dönemi hukuk sisteminin ilgası ile Kur'an-ı Kerim ve Hz.

¹⁷ M. Akif İnan, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2009), 104.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/97.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/97.

²⁰ Şihâbuddîn Ahmed b. Abdolvahhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. Dr. Ali b. Mulhim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 6/62.

Peygamber'in sünnetleri çerçevesinde şekillenen İslam hukukunun kaynaklığı ile ortaya çıkan yeni hukuk sistemi daha düzenli ve somut bir kuralları beraberinde getirmiştir.

2.1. Salt Akla Dayalı Hukuk

Hukuk araştırmacılarının “hukuk” lafzına yükledikleri tanımlardan şöyle bir özet çıkarılabilir: “Hukuk; kişinin diğer kişilerle olan münasebetlerini düzenleyen, aksiolojik, finalist ve normatif kurallar bütünüdür”.²¹ Bu tanımdan, bütün hukuk sistemlerinde hukukun üç özellik taşıması gerektiği anlaşılır; Bunlardan birincisi hukukun aksiolojik olduğudur. Yani toplumun ahlak değerlerine bağlıdır. İkincisi ise hukukun finalist olduğudur. Yani topluma vermek istediği bir toplumsal katma değer ve hedefi vardır. Sonuncusu ise hukukun normatif olduğudur. Yani yaptırımcı ve kesin çözüm odaklıdır. Bu üç özelliğe bağlı olarak da akla dayalı hukuk kurallarının üç örneği ön plana çıkar. Bunlar milattan önce Hz. Yusuf ve Hz. Musa peygamberlerin zamanında Mısırda etkin olan Fir'avnî sistemdir. Kur'an-ı Kerîm, Fir'avn'ın “ben en büyük kanun koyucu Rabbim” dediğini beyan eder ve bunun bir “azgınlık” olduğunu bildirir.²² Bunun yanı sıra Roma Hukuk sistemi de günümüz demokratik sistemlerinin kaynağı sayılır.²³ Çünkü bu sistemde kanunlar, tek kişi tarafından değil, imparator, senato ve rahipler sınıfı şeklinde üçlü erk tarafından yapılır. Günümüz demokratik sistemlerinde ise bu “üçlü erk” otoritesinin yerini “meclis” almıştır. Bu sistemlerin sonuncusu ise Cahilî şirk sistemidir. Bu sistemde kabile reislerinin tabii üyesi olduğu Darunmedve etkin bir kanun koyucu rolü üstlenmiştir. Her kabilenin reisi, tabii olarak “Dârunmedve” üyesidir. Bu durum, günümüz demokratik sistemlerdeki seçim bölgelerini andırır. Kırk yaşını doldurmayan kabile reisi olamaz. Bu durum günümüz demokratik sistemlerdeki milletvekili seçilme yaşı gibi özelliklerle benzerlik gösterir. Dârunmedve'nin sınırsız yetkiyle karar alması da günümüz demokratik sistemlerdeki meclisleri andırır. Ne var ki, kabile reisleri ve Cahiliye toplumu önceden kalan vahiy kalıntılarına bağlıydılar. Mesela, haram aylarında kan dökmeme, Ka'be'yi tavaf etme, göklerin ve yerin Allah tarafından yaratıldığı... gibi vahye bağlı gerçekleri kabul ederler.²⁴ Ancak bazı sebeplerden dolayı bu kabullerine aykırı kararlar alırlar. Bu kararların en önemlilerinden birisi de “nesî” yapmalarıdır. Yani haram aylarında ekonomik durumları bozulduğunda, Dârunmedve'de toplanarak içinde buldukları haram ayını ertelerler ve ayların düzenini bozarak yağma yaparlar.²⁵ Kız çocuklarını diri diri öldürürlerdi.²⁶ Ka'beyi ıslık çalarak çıplak tavaf ederlerdi.²⁷ Kendilerini tanrısal yetkili kabul edip şirk koşarlar. Allah'ın yüceliğini ve yaratıcılığını kabul ederlerdi.²⁸ Allah'a, ancak putlarının aracılığı ile

²¹ Ömer Demir vd., *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 133.

²² Mü'min 40/26; Naziât 79/17, 24.

²³ Ziya Umur, *Roma Hukuku* (İstanbul: Üniversiteler Matbaası, 1970), 73.

²⁴ Tevbe 9/36; Enfâl 8/35; Zümer 39/38.

²⁵ Tevbe 9/37.

²⁶ En'âm 140, 151; Tehvîr 8-9.

²⁷ Enfâl 8/35.

²⁸ Zümer 39/38.

ulaşılabilceği kuralını benimseyip putlara taparlardı. Her kabilenin bir putu, her put için bir “tapınak” vardır. Ka'beyi de bir tapınak olarak kabul ederler.

2.2. Vahye Dayalı Hukuk

Kur'an-ı Kerim, Allah Teala'nın Cebrail vasıtasıyla tedricen Hz. Peygamber'e gönderdiği hukukî ve toplumsal mesajları barındıran ilahî bir kitaptır. Kur'an'ın tedricen indirilmesi insanlığın ruhsal ve toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak gerçekleşmiştir. Aynı zamanda Kur'an'ın bu tedriciliği, ilahî tebliğini toplumun daha kolay benimsemesine zemin hazırlamıştır. Zira zamanla gelişen toplumsal ve bireysel sorunlara Kur'anî hükümlerle cevaplar üretilmiştir.²⁹ Bununla birlikte Kur'an'ın tedricen indirilmesi, müminlere Allah'ın hikmeti ve kudreti hakkında derin düşünme fırsatı sunmuş ve imanlarını daha da sağlamlaştırmıştır. En önemlisi ise inananları eğitmek ve rehberlik etmek için bir öğretim aracı olarak kullanılmıştır.

Kur'an'daki ayetlerin yaklaşık üçte ikisi Mekke, geri kalanı ise Medine dönemine aittir.³⁰ Mekke dönemi ayetleri, dinin temellerini, iman esaslarını ve dine daveti içeren hükümleri içerirken, Medine döneminde inen ayetler ise, muhteva olarak genelde zekât, oruç, hac gibi ibadetleri ve toplumsal hayatı etkileyen cinayet, hırsızlık, zulüm, zina gibi hukukî yaptırımları ele almaktadır.³¹ Bu yönüyle de Cahiliye dönemi Araplarında benzeri görülmemiş bir nizamı ve hukuk sistemini ortaya çıkarmıştır. İslam hukukunun temellerini oluşturan bu nizam aslında evrensel ahlakî ilkeri yansıtan normatif kuralları da içermektedir. Sadece Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an-ı Kerim'in, bizden önceki şariatların da tahrif olunmadan önceki mesajlarıyla aynı özelliklere sahiptir. Nitekim ahlakî ilkelerin evrensel olduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim tüm dinlerdeki hukuk sistemlerinin nadir ortak yönlerinden biri de budur. Çünkü kişinin Rabbine karşı görevleri ile hakiki ve hükmi şahıslarla olan münasebetlerini İslam esaslarına göre düzenleyen nizam, axiolojik, finalist ve normatif kurallar yönüyle benzerlik gösterebilir. Ancak son ilahî kitapla temellendirilen ve önceki şariatların uygulamalarından farklı olan İslam hukuku büyük ölçüde tasfiye ederek evrensel bir yapıya dönüşmüştür. Bu bağlamda temel esasları Kur'an ve Sünnet ile belirlenmiş olan İslam Hukuku (الفقه الإسلامي), evrensel bir nitelik taşıyan (الشرع المنزل) ve zamanın değişmesiyle uzmanların (müçtehitlerin) nassa bağlı hüküm çıkarımları (الشرع المؤول) mümkün olduğu için genel geçer bir özellik arz eder.³²

²⁹ Mümtetine 60/8.

³⁰ Ali Şafak, “İslam Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 1975), 138.

³¹ Şafak, “İslam Hukukunun Tekevvünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler”, 138.

³² Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmet Kitapevi, 2019), 32; Mustafa Kelebek, “İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2000), 325-374.

2.3. Hukukun Kaynağı

İnsan, akıl ve iradeye sahip bir varlıktır. Hem iyiliğe hem kötülüğe meyillidir. Bir insan irade ve aklını kötülük kuramına adadığında da iyilik kuramına adadığında da birçok prensip üretebilir. Önemli olan, kendisine bahşedilen bu hasletin gerçek sahibi olan yaratıcıyı, kabullenip kabullenmemesidir. Allah'ın gerçek yaratıcısı olduğunu kabul eden akıl ve iradesini, onun emirlerine (vahye) uygun olarak düzenler. Hayatın akışında, Allah'ın yaratıcılığını ve kullarının hidayet üzere hayat sürmeleri için peygamberleri aracılığı ile vahyini gönderdiğini kabul etmeyenler, insanın ferdi ve toplumsal hayatını aklı ölçü olarak düzenlemek isterler. Bu bakımdan, hukukun iki temel kaynağından bahsedilebilir: Vahiy ve insan aklı.

2.3.1. Vahiy

Kur'ân-ı Kerîm, nüzülü ve insanlığa ulaşması itibarıyla aydınlık ve sağlam zamanlı bir zemine sahiptir. Rasulüallah, son Peygamber olduğu için, hayatı, bütün insanlığın tanık olduğu bir ortam içinde devam etmiştir. Rasulüallah'ın son Peygamber oluşunun tabii sonucu olarak, Kur'ân-ı Kerîm de son ilahi kitaptır. Kur'ân-ı Kerîm, bütün insanlığın hem ferdi hem de sosyal hayatını düzenlemek için indirilmiş son ilahi kitaptır. İslam'ın dışında insan hayatını düzenleyen başka bir din tanımaz. Ancak dinde zorlama yapılamayacağını hükme bağlamıştır. Çünkü insan, Allah'ın kuludur, ama haşa, Allah'ın elindeki bir çubukla yönlendirdiği akılsız bir obje değildir. Akıl ve iradesiyle mükellef bir varlıktır. İslam düşünürlerinin ifade ettikleri üzere vahiy, Allah'ın insanlık için uygun olan yaşama biçimi normlarını peygamberleri vasıtasıyla sabit kararlar ve normatif ilkeler bütünü halinde bildirmesidir.³³ Hukukun kaynağı olarak vahiy, İslam hukukunda temel bir öneme sahiptir. İslam inancına göre, Allah'ın insanlığa gönderdiği vahiyler, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti olarak iki ana kaynağı oluşturur. Zira vahiy, insanların yönlendirilmesi, adil bir toplumun kurulması ve toplumsal düzenin sağlanması gibi hukuki konularda ilahi bir otorite ve hüküm verme yetkisine sahiptir.³⁴ Kur'an'da bulunan hükümler, insanların Allah'a ve birbirlerine karşı sorumluluklarını belirler ve adaletin sağlanmasını amaçlar. Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in sünneti de onun yaşantısı ve uygulamalarıyla hukuki meselelerde örnek oluşturur ve Kur'an'ın hükümlerini açıklar. Kısacası vahiy, İslam hukukunun temelini oluşturur ve İslam toplumlarında hukuki kararların alınmasında ve uygulanmasında merkezi bir rol oynar. İnananlar için vahiy, mutlak bir otorite ve adaletin

33 Nisa 4/163-165. (Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhîm'e, İsmâîl'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlara, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebû'u verdik. Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu. Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir).

34 Mümtehe 60/8.

kaynağıdır ve hukuki meselelerde rehberlik sağlar. Bu nedenle, İslam hukukunda vahiy, hukukun en önemli ve güvenilir kaynağı olarak kabul edilir.

2.3.2. Akıl

Hukukun kaynağı olarak akıl, insanların mantıklı düşünme, değerlendirme yapma ve doğru kararlar alma yeteneğini temsil eder. Aynı zamanda akıl, hukuk kurallarının oluşturulması, yorumlanması ve uygulanmasında önemli bir rol oynar. Akıl, hukukun kaynağı olarak kabul edildiğinde, hukukun adil, tutarlı ve insan haklarına saygılı bir ortamı oluşturabileceği iddia edilmektedir.³⁵ Bu iddialara göre insanların temel hak ve özgürlüklerine saygı duyan hukuk kuralları, akıl yoluyla değerlendirilir ve belirlenir. Ayrıca, akıl hukuk kurallarının zamanla değişen toplumsal ve kültürel ihtiyaçlara uygun olarak adapte edilmesini sağlar. Ancak farklı insanların çeşitli değer yargılarına ve düşünce sistemlerine sahip olması, akıl yoluyla belirlenen hukuk kurallarının nesnel olmasını zorlaştırabilir. Bu nedenle, hukukun kaynağı olarak akıl, genellikle diğer kaynaklarla birlikte değerlendirilir ve kullanılır. Bu sebeple akıl, hukukun kaynağı olarak önemli bir ilke olmasına rağmen, hukukun diğer temel kaynaklarıyla birlikte ele alınması gereken bir unsurdur. Hukukun adalet ve insani değerlere uygun olarak gelişmesine katkıda bulunan akıl, hukukun evrensel normlarına uygun olarak belirlenmesinde önemli bir rol oynadığı düşünülebilir.

2.3.3. Akıl-Vahiy Uyumu

Akıl birçok fikir üretme kabiliyetine sahiptir. Ancak üretilen bu fikirler, vahiyle, yani Allah'ın koyduğu normatif alanla çelişmediği sürece sosyal değer taşır. İnsan hayatının saadet ve selamet üzere olması için, akli prensiplerin vahiyle çelişmemesi gerekir. Ancak tarih boyunca hukukun kaynağının yalnızca Kur'an ve hadislerde kayıtlı olan Hz. Peygamber'in uygulamalarından mı çıkarılması gerektiği, yoksa akıl ya da bir başka ifadeyle rey yoluyla da yeni hükümlerin ortaya konulup konulamayacağı tartışma konusu olmuştur. Bazı alimler hukukun tek kaynağının nas olduğunu ifade etmelerine karşın bazıları ise hukuk sisteminin oluşturulmasında bireyin aklını serbestçe kullanmasının meşru ve gerekli olduğunu savunmuşlardır.³⁶ Bu ayrım, İslam hukukunun oluşum sürecinde temel bir ihtilaf konusu olmuş ve İslam hukuk usulünün ilkelerinin belirlenmesinde ilahi ve beşerî unsurlar arasındaki tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu konuda en belirleyici usüllerden biri imam Şafî'ye aittir. İmam Şafî'nin (ö. 204/820) yöntemine göre bir yandan vahiy ile ilham edilmiş Peygamber'in sünneti prensibine samimiyetle bağlı kalmış, diğer yandan ise, ilahi vahiy tarafından açıkça veya özel olarak düzenlenmemiş durumlar için hukuk kuralları koymak için bireyin akıl kullanımının gerekliliğini kabul etmiştir.³⁷ Ancak, bu aklın re'y

³⁵ J. Noel Coulson, "İslam Hukukunun Çatışma ve Gerilim Alanlarından Biri Olarak Vahiy ve Akıl", çev. Ferhat Koca, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Aralık 2003), 344.

³⁶ Coulson, "İslam Hukukunun Çatışma ve Gerilim Alanlarından Biri Olarak Vahiy ve Akıl", 344.

³⁷ Coulson, "İslam Hukukunun Çatışma ve Gerilim Alanlarından Biri Olarak Vahiy ve Akıl", 345.

şeklinde olmaması gerektiğini savunmuştur. Şafî'ye göre, akıl, Allah'ın iradesinden bağımsız bir hukuk kaynağı olarak kullanılmamalıdır.³⁸ İnsanın davranışlarının nihai amaçları ve hedefleri, Allah tarafından belirlenmiştir ve sadece Allah'ın emrettiği için istenmelidir.³⁹ Bu nedenle, ilahi vahiy tarafından belirlenmiş prensipler karşısında, beşerî akıl tamamen ikincil bir rol oynamalıdır. Onun işlevi, ilahi vahyin belirlediği benzer veya paralel durumlardan çıkarılan prensiplere başvurarak yeni durumları düzenlemektir. Bu süreç, analogi veya kıyas yapma olarak bilinir. Çünkü akıl, ilahi hukukun gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesinde önemli bir rol oynamış olmakla birlikte, ilahi vahiyden bağımsız olarak işletilmemiştir. Çünkü ilahi iradenin kabul edilmiş bir beyanı (vahiy) hareket noktası olmalıdır. Bu nedenle, beşerî akıl, ilahi vahiy tarafından belirlenen sınırlar içinde faaliyet göstermiş ve geliştirilmiştir. Akıl, insanı kendine ve çevresine karşı sorumlu kılan, özel yetisi ve ilahi bir mevhıbedir.

3. Cahiliye Toplumunun Sosyal Yapısı ve Hukuku

Cahiliye (الجاهلية) tabiri, İslam risaletinin gelişinden önceki Arap toplumunun “sosyal hayat özelliği”⁴⁰ ile ilgili bir Kur’ân ifadesidir.⁴¹ Mustafa Fayda, Cahiliye Arap toplumunun özelliği ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Nafiz Danışman Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdila* adlı eserine atıfta bulunarak, İslam'dan önceki Arap toplumunun hukuk anlayışındaki egoist yapısına dikkat çeker.⁴² Cahiliye Araplarının hukuk normlarına “hanif kitle”nin etkisi yadsınamaz.⁴³ Ne var ki, hukukun karakteristik özelliğine “müşrik anlayış” hâkimdir. Bu durumda, onlara göre Hukukun kaynağı “Arap akli ve geleneksel örf” diyebileceğimiz bir özellik arz eder. Yazılı metne dayanmayan Dârunnedve kararları bağlayıcıdır.⁴⁴ Kur’ân-ı Kerîmde, “Câhiliye” kavramına dört yerde işaret edilip farklı yapısı reddedilir. Bunlar da sırasıyla zannu'l-câhiliyye, hamıyyetü'l-câhiliyye, teberrücü'l-câhiliyye ve hükmü'l-câhiliyye'dir. Bu yapıları müstakil başlıklar şeklinde değerlendirmemiz konunun daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

3.1. Zannu'l-câhiliyye (Câhiliye anlayışı):

Zannu'l-câhiliyye, Cahiliye dönemi Arap toplumundaki yanlış inançları, hurafeleri ve önyargıları ifade eden bir kavram olarak değerlendirilebilir. Cahiliye döneminde bu zanlar,

³⁸ Coulson, “İslam Hukukunun Çatışma ve Gerilim Alanlarından Biri Olarak Vahiy ve Akıl”, 344-346.

³⁹ Coulson, “İslam Hukukunun Çatışma ve Gerilim Alanlarından Biri Olarak Vahiy ve Akıl”, 345.

⁴⁰ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/154; Maide 5/50; Ahzâb 33/33; Feth 48/26.

⁴² Mustafa Fayda, “Câhiliye”, 7/19.

⁴³ Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 16/33.

⁴⁴ Zeydan, *el-Arabu Kable'l-İslâm*, 1/65; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/475; Fuat Daş, *Câhiliye Döneminde Arap Savaşları* (İstanbul: Hiper Yayınları, 2019), 41; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/363.

aile ilişkilerinden toplumsal düzene, ekonomik faaliyetlerden adalet anlayışına kadar birçok alanda etkili olduğu düşünülebilir. İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte, zannu'l-câhiliyye'ye karşı bir mücadele başlamıştır. İslam, putperestlik gibi batıl inançları reddetmiş, adalet, eşitlik ve insan hakları gibi evrensel değerleri savunmuştur. Kur'ân-ı Kerimde bu kavram, Müslümanlardan bir gurup savaşçıların, Rasulüllah'ın talimatına uymayıp kendi zanlarını ve savaş tecrübelerini üne sürüp farklı davranmaları, Cahiliye zannı olarak nitelendirilmiştir. Burada, İslami hükümlerin ana kaynaktan ayrı düşünülmemeyeceği, iki hukuklu olunamayacağı anlaşılmaktadır.⁴⁵

3.2. Hamiyyetü'l-câhiliyye (Câhiliye Taassubu):

Hamiyyetü'l-câhiliyye, Cahiliye dönemi Arap toplumunda yaygın olan kabilecilik veya taassubu temsil etmektedir. Bu kavram, Cahiliye döneminin karakteristik özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Arap toplumunda, kişilerin aidiyet duygusu genellikle kabilelerine veya otoritelerine dayanırdı ve bu aidiyet duygusu, diğer kabileleri aşağı görme ve kendilerini üstün görme eğilimini beraberinde getirirdi. Hz. Peygamber'in eşitlik ve adalet ilkeleri ile birlikte bu kavram söz konusu toplumda ilga edildi. Nitekim Allah'ın hükümlerini hiçe sayarak başka kuralların sevdalısı ve o yolda yürüme taassubu içinde düşünmeyi Kur'an-ı Kerim kınamakta ve kabul etmemektedir.⁴⁶

3.3. Teberrücü'l-câhiliyye (Câhiliye açık-saçıklığı):

Teberrücü'l-câhiliyye kavramının İslam öncesi Araplarda her ne kadar açıklığı ifade etse dahi aslında iki yönünün olduğu düşünülebilir. Bunlardan birincisi, Cahiliye dönemi Arap toplumunda kadınlara yönelik aşağılayıcı uygulamalardır. Bu uygulamalar genellikle kadınların insan haklarından mahrum bırakılması, onların statüsünün düşürülmesi ve şiddet görmesiyle ilişkilendirilir.⁴⁷ Cahiliye döneminde, kadınlar genellikle ikinci sınıf vatandaşlar olarak görülür ve sıklıkla erkeklerin mülkiyeti veya malı gibi muamele görürdü.⁴⁸ İkinci yönü ise, açık saçıklığı ifade etmektedir. İslam'ın gelmesiyle birlikte, teberrücü'l-câhiliyye'nin her iki yönüne karşı da bir mücadele başlamıştır. Zira İslam'da Müslüman hanımların ve toplumsal anlayışın, yaşayış biçimlerinde, diğer toplumların, bilhassa da Cahiliye adetlerinin etkisinde kalınmaması emredilmiştir. Müslüman hanımların giysilerinde dikkatsiz davranışları Cahiliye toplumundaki açılıp saçılan kadınlara benzetilmiş ve bundan menedilmişlerdir.⁴⁹

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/153-154.

⁴⁶ Fetih 48/26.

⁴⁷ Salih b. Sa'd es-Sahmî, *el-Kutûf ed-Devânî fi Şerhi Nûniyyeti'l-Kahtânî*. (Cezair: Dâru'l-mîrâsî'n -nebevî, 1435), 498.

⁴⁸ Sahmî, *el-Kutûf ed-Devânî fi Şerhi Nûniyyeti'l-Kahtânî*, 498.

⁴⁹ Ahzâb 33/33.

3.4. Hükümü'l-câhiliyye (Câhiliye hüküm ve kanunu):

Hükümü'l-câhiliyye, Cahiliye Araplarında yaygın olan ve İslam öncesi dönemin karakteristik bir özelliğini temsil eden Cahiliye yarguları veya adetlerini ifade eder. Bu kavram, Cahiliye dönemindeki haksız, adil olmayan veya insan haklarına aykırı uygulamaları ve hükümleri tanımlar. Cahiliye döneminde, toplumda adalet ve eşitlik gibi evrensel değerler yerine, genellikle kabilecilik, zorbalık ve kişisel menfaatler ön plandaydı. Hükümü'l-câhiliyye, genellikle adaletten uzak, keyfi ve çoğu zaman zalimane uygulamaları ifade eder. Örneğin, kan davaları veya kanın intikamını alma geleneği gibi kabilecilik temelli hükümler, Cahiliye döneminin adalet anlayışının bir yansımasıydı. Ayrıca, kadınların haklarına saygı gösterilmemesi, kölelerin kötü muamele görmesi ve yoksulların ezilmesi gibi durumlar da hükümü'l-câhiliyye'nin birer örneğidir. Özellikle de Cahiliye Arap toplumunda hukuk kurallarının tevhide aykırı olanları ilga edilerek yerine ilahi olan ikame edilmiştir. Tarih boyunca bütün insanlığa, peygamberlerinin Allah'tan aldıkları hükümlere uymaları, İslam toplumunun da hangi halk tabakasından olursa olsun İslami hükümleri kanun yapmaları emredilmiş, aksi davranışların Câhiliye hükümü ile yaşanmış yanlış bir hayat biçimi olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁰

4. Cahiliye Toplumunda Dini ve İdari Otorite

Cahiliye Arap toplumu, Yemen'den Suriye topraklarına kadar bütün Arap yarımadasını kapsayan, Â'd, Semûd, Eyke halkı gibi kendilerine Peygamberler gelmiş kitlenin yaşadığı topraklar üzerinde hayat sürmüşlerdir. Çeşitli din ve kültür birikimi içinde yaşamışlardır. Putperest ve düalist bir inanç kültürü içindeki hayat serüvenlerinde “vahiyy kültürü” konusunda da etkin bilgiye sahip idiler.⁵¹ Özellikle “Hanif dini”⁵² üzere olan kitlenin toplum üzerinde etkin bir konumu vardı. İbrahim Aleyhisselam'dan önce bölgeye gönderilen, Hûd, Sâlih ve Şu'ayb peygamberlerden gelen tevhid inancı hem dinî duyguları hem de temizlik ve ibadet anlayışlarında etkisini sürdürmekteydi. Tabi ki “Haniflik” tevhidi dinlerin etkisi en ileri düzeyde olanıydı.⁵³ İslam medeniyetinde olduğu gibi, toplumunda da Ka'be, kutsaldır, merkezi ve çevresine faik bir yapı arz eder.⁵⁴

Cahiliye Arap toplumunda, bütün organlarıyla teşekkül etmiş bir devlet anlayışı yoktu. Toplum kabilelerden oluşuyor, her kabilenin bir başkanı bulunuyordu. Kabile bireyleri

50 Mâide 5/46-50.

51 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Târîhü't-Taberî, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl el-İbrahim (Mısır: Dâru'l-Ma'rife, t.y.) 1/216.

52 Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 8/265.

53 İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, 1/76; Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb, 2/190; Ya'kûbî, Târîhü'l-Ya'kûbî, 1/256; Cevâd Ali, el-Mufasssal, 1/195, 6/210; Nâsır b. Muhammed Abdullah, Â'dâtu Ehli'l Cahiliyye (Beirut: Dâru'l-Çavsânî li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 2019), 86; Recep Uslu, “Hums”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364.

54 Nâsır b. Muhammed Abdullah, Â'dâtu Ehli'l Cahiliyye, 227.

arasında sıkı bir bağ vardı. Öyle ki, kabile üyesi zalimde olsa mazlum da olsa ona yardım edilir ve korunurdu.⁵⁵ Kabilenin töresi hukukun kaynakları arasındaydı.⁵⁶ Her kabile kendi içinde otonom bir yapıya sahip olmakla beraber,⁵⁷ önemli kararların alındığı üst yetkili bir meclisleri yani “Dârunedve” vardı. Cahiliye Araçlarının ortak kararlarına dair en önemli örneklerden birisi, Mekke şirk yönetiminin, Risaletin ilk yıllarında Müslümanlara karşı boykot kararlarıdır. Buna göre: Mekke’de İslâmiyet’in yayılmaya başlamasıyla, “*Cahiliye müşrik yönetimi*” Müslümanların direncini kırmak amacıyla bir ferman çıkarmış ve Ka’benin duvarına asmıştır. Burada, Ka’be’nin duvarına asılan metinlerin, önemli bir kanun niteliği taşıdığı bilinmektedir. Benzer bir uygulama, Necâşî’nin muhacirleri teslim etmeyeceğini Kureyş heyetine bildirmesiyle, Müslümanlara karşı öfke ve kinlerini yansıtan bir ferman daha yazmışlar ve Ka’be duvarına asmışlardı. Bu fermana göre Müslümanlarla evlenilmeyecek, ticaret yapılmayacak, kesinlikle bir araya gelinip konuşulmayacak ve onlara temel gıda maddesi verilmeyecekti.⁵⁸

5. Dârunedve ve Günümüz Demokratik Sistemle Benzerliği

İslam öncesi Arap toplumunda temel yapı taşlarından kabul edilen kabilevî yaşam, aynı atadan gelen fertlerin bir araya gelmesiyle oluşuyordu.⁵⁹ Ancak kabileler arasında kan bağı olmasa da çeşitli yollarla akrabalık bağları kurulabiliyordu. Her kabile, eşit haklara sahip olan üyeleri arasından seçilen reisler tarafından yönetiliyordu. Ancak bu reisler, mutlak otoriteye sahip kral gibi değillerdi. Daha çok istişareler sonucunda karar alır ve anlaşmazlıkların çözümünde hakemlik yaparlardı. Reisler, kabileyi temsil ederler ve kabile toplantılarını yönetirlerdi. Ayrıca diğer kabilelerle ilişkilerde bağlı olduğu nesebini temsil eder, Savaş ilan etmek, barış anlaşmaları yapmak, diyet ödemek, misafirleri karşılamak ve ağırlamak gibi görevler de reisler tarafından yerine getirilirdi.⁶⁰ Bu reislerin günümüz ifadesiyle bir parlamento diye isimlendirebileceğimiz bir meclisleri vardı. Zira söz konusu dönem de dahi siyasi gelişmelerde istişare kavramı önemli bir yer tutmaktaydı. Biz de bu çalışmamızda İslam öncesi Araçlarının ilk meclisi olarak ifade edebileceğimiz Dârunedve’nin tarihsel sürecini Kusay b. Kilab’tan başlatmamızın konunun daha iyi anlaşılacağına imkân sağlayacağı kanaatindeyiz.

55 İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 35-40; Hüseyin Baysa, Hukuku Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 36-38.

56 Mahmûd Şükrî, Bulûğul-Ereb fi Ma’rifeti Ahvâlil-‘Arab, thk. Muhammed Muhammed Behcet el-Eserî (Lübnan: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 2009), 1/363; Daş, Câhiliye Döneminde Arap Savaşları, 41.

57 Cevâd Ali, el-Mufasssal, 6/242.

58 Belâzurî, el-Ensâb, 1/ 270; Hamidullah, İslâm Peygamberi, 109.

59 Adem Apak, “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Sivasetinin Oluşumu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/10 (2001), 178.

60 Apak, “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Sivasetinin Oluşumu”, 179.

Kureyş'in atası olarak bilinen Kusay b. Kilab, Huzâa kabilesiyle yaptığı mücadele sonucunda Mekke'nin idaresini ele geçirince Kureyş kabilesine mensup farklı grupları bir araya getirerek yerleşik hayata geçirmiştir.⁶¹ Bu hakimiyet ile birlikte o dönemde var olan Sidâne, Sikâye, Hicâbe gibi önemli görevleri de kendi uhdesine katmış, bazı Arap kabilelerinin elinde bulunan dinî görevleri ise değiştirmemiş ve onlara bırakmıştır.⁶² Yaklaşık olarak 440 yılında Kâbe'nin kuzeyine Dârünnedve adı verilen günümüz meclis binası olarak da ifade edebileceğimiz bir toplantı yeri inşa ettirmiştir.⁶³ Çoğunlukla asillerden oluşan bu mecliste savaş ve barış gibi siyasi kararların yanı sıra, nikâh törenleri ve ergenlik çağına gelmiş kızların törenleri yapılırdı.⁶⁴ Kısacası Mekke'de hem siyasi hem de kültürel bir otorite haline gelen Dârünnedve'de önemli kararlar alınırdı.⁶⁵ Bu yönüyle Cahiliye Arap toplumundaki kabile reislerinin şahsi ve idari tasarruflarının hukuki nitelik taşıması, Dârünnedve sisteminin temelini oluşturur.⁶⁶ Zira Dârünnedve kararları kabile reislerinin ortak kararı olduğu için bir anlamda "tanrısal yetki" kullanımı niteliği taşıyordu. Zira bu meclisin kararları, Allah'ın emirlerini bile değiştirecek güçte bağlayıcı ve tanrısal yetkiyle çıkarılmış kararlardı.⁶⁷ İnsanın Allah'ın kulu olması, onun özgürlüğünü yok eder mi, sorusu özellikle 90'lı yıllarda bilim çevresinde tartışılmış, aksine İslam'ın insan fiilinin özgürce kullanılmasına imkân verdiği sonucuna varılmıştır.⁶⁸ Ancak, İslam Hukukunun sistematik yapısı sui-jenerist bir özellik arzettiği için, başka sistemlerden etkilenmez. İslam fihhının, Cahiliye hukukundan etkilendiği izlemi uyandıracak bir var sayım, bilimsel olarak kabul edilemez.⁶⁹ Günümüz demokratik sistemine kısmen benzeyen yönlerinden biri Dârünnedve'de her Kureyş boyundan gelen temsilcilerin eşit katılımı ve görüşlerin serbestçe ifade edilmesi, demokratik bir tartışma ve karar alma sürecinin varlığını işaret eder. Bu mecliste alınan kararlar, kabile veya aile liderlerinin tek başına otoritesine dayanmaz; aksine, topluluk içindeki çeşitli temsilcilerin katılımıyla oluşan bir uzlaşma sonucunda belirlenirdi. Benzer şekilde, günümüz demokrasilerinde de karar alma süreçleri genellikle temsilcilerin katılımıyla gerçekleşir ve çeşitli görüşlerin tartışılmasına dayanır. Bu bakımdan, Dârünnedve'nin demokratik bir toplum yapısının erken bir örneği olduğu ve günümüz demokratik sistemlerle bazı benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Bu yönüyle de

61 Ethem Ruhi Fıçlalı, "Dârünnedve", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/555.

62 Fıçlalı, "Dârünnedve", 8/556.

63 Fıçlalı, "Dârünnedve", 8/555, 556.

64 Fıçlalı, "Dârünnedve", 8/556.

65 Fıçlalı, "Dârünnedve", 8/556.

66 Cevâd Ali, el-Mufasssal, 6/242, 5/292, 316, 7/231.

67 Tevbe 9/37.

68 Prof. Dr. Salih Akdemir, Kur'an'ın insan fiilinin özgürlüğünü kabul ettiğini, bu yüzden de İslam'da demokrasiye uygun bir yönetim biçimi olduğunu dile getirmiştir.

69 Zekeriya Erkut, Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2022), 74.

İslam öncesi Arap toplumunda her ne kadar mutlak manada parlamentodan söz edemesek dahi buna benzer bir sistemin var olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Cahiliye dönemi Araplarının hukuk sistemi, genellikle geleneklere ve kabile liderlerinin kararlarına dayanıyordu, ancak bu sistem belirsiz ve tutarsızdı. Toplumsal düzenin sağlanması ve anlaşmazlıkların çözülmesinde kabile liderleri ve yerel adetler belirleyici rol oynarken hukukun nesnel bir temeli ve yazılı bir düzeni yoktu. Tarihsel olarak, Fir'avnî sistem, Roma Hukuku ve Cahiliye müşrik sistem gibi farklı hukuk sistemleri bu özellikleri farklı şekillerde yansıtmıştır. Ancak günümüzde, modern hukuk sistemleri, evrensel ilkeler ve insan haklarıyla uyumlu, daha yapılandırılmış bir yapıya doğru evrilmiştir. Bu evrim, hukukun daha adil, tutarlı ve erişilebilir olması amacını taşır. Bu dönemde hukukun temel kaynakları arasında gelenekler, kabile liderlerinin kararları ve yerel uygulamalar ön plandaydı. Ancak, bu kaynaklar genellikle belirsiz ve tutarsızdı ve hukukun nesnel bir temeli ve yazılı bir düzeni yoktu. Bununla birlikte, özellikle Dârunnedve gibi merkezlerde alınan kararlar ve meclislerdeki tartışmalar, günümüz demokratik sistemlerle bazı benzerlikler taşımaktadır. Her Kureyş boyundan gelen temsilcilerin eşit katılımı ve serbest görüş ifadesi, demokratik bir tartışma ve karar alma sürecinin erken bir örneğini oluşturuyordu. İslam öncesi Arap toplumunda hukukun kaynağına dair yapılan bu incelemeler, günümüz hukuk sistemlerinin evrimi ve gelişimi açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Mekke'de önemli bir siyasi ve kültürel otorite olan Dârunnedve, Cahiliye dönemi Arap toplumundaki kabile reislerinin şahsi ve idari kararlarının hukuki niteliğini taşıırken, aynı zamanda toplumun ortak kararı olan kararlarla "tanrısal yetki" kullanımı niteliğini sergiliyordu. Bu meclisin alınan kararları, adeta Allah'ın emirlerini değiştirebilecek güçte ve bağlayıcı bir nitelik taşıyordu. İnsanın özgürlüğünü Allah'ın kulu olmasıyla sınırlanıp sınırlanmadığı tartışması, bilim çevrelerinde 90'lı yıllarda yoğun olarak gündeme gelmiştir. Ancak İslam'ın insanın fiilinin özgürce kullanılmasına imkân verdiği sonucuna varılmıştır. İslam Hukuku'nun suijenerist yapısı, diğer sistemlerden etkilenmediği için, Cahiliye hukukundan etkilendiği izlenimi bilimsel olarak kabul edilemez. Dârunnedve'nin günümüz demokratik sistemine kısmen benzeyen yönleri, her Kureyş boyundan gelen temsilcilerin eşit katılımını ve serbest görüş ifadesini içerir. Mecliste alınan kararlar, tek bir liderin otoritesine dayanmaz; aksine, topluluktaki farklı temsilcilerin katılımıyla oluşan bir uzlaşma sonucu belirlenirdi. Bu özellikler, günümüz demokrasilerinde temsilci katılımına dayalı karar alma süreçlerine benzerlik gösterir. Dolayısıyla, Dârunnedve'nin demokratik bir toplum yapısının erken bir örneği olduğu ve günümüz demokratik sistemlerle bazı benzerlikler taşıdığı söylenebilir. İslam öncesi Arap toplumunda, mutlak manada bir parlamentodan bahsedilemeye de benzer bir sistemin var olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu tür toplumsal yapılar, çeşitli dönemlerde insanlığın demokratik ilkelere doğru evrilmesinde önemli bir rol oynamış olabilir.


İnsan, kendi doğasında hem iyilik hem de kötülük eğilimleri taşıyan bir varlık olarak şekillenir. Akıl ve iradeyle donatılmış olan insan, bu nitelikleriyle birlikte, çevresine ve kendi iç dünyasına etki eden bir dizi prensip geliştirebilir. Ancak, bu prensiplerin ne yönde olacağına dair belirleyici unsur, insanın gerçek yaratıcısını kabullenip kabullenmemesidir. İnsan, kendisine verilen akıl ve iradeyi, Allah'ın varlığını ve emirlerini kabul ederek düzenlerse, bu durumda yaşamını doğruluk ve adalet ilkelerine göre yönlendirir. Ancak, Allah'ın varlığını ve O'nun insanlara gönderdiği hidayeti kabul etmeyenler, sadece akıl ve mantık ilkelerine dayalı olarak kendi hayatlarını ve toplumlarını şekillendirmeye çalışırlar. Bu bağlamda, hukukun kaynaklarına baktığımızda, vahiy ve insan aklı gibi iki temel unsuru göz önünde bulundurmak gerekir. Vahiy, insanlara rehberlik eden ve doğru yolu gösteren ilahi kaynaktır. Bu vahiy, Kur'an gibi kutsal metinler aracılığıyla insanlara iletilir. İnsan aklı ise, düşünme ve muhakeme yeteneğiyle donatılmıştır ve hukukun belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Ancak, hukukun temel kaynaklarını belirlerken, vahiy ve akıl arasında bir denge kurulmalıdır. Her ikisi de insanın doğru yolu bulmasına yardımcı olabilir. Dolayısıyla, hukukun oluşturulmasında hem vahiy kaynağına uygun olma hem de akıl ve mantık prensiplerine dayanma gerekliliği vardır. Bu dengeyi sağlamak, adil ve sürdürülebilir bir hukuk sisteminin temelini oluşturur. İnsanın hem bireysel hem de toplumsal hayatında bu dengeyi kurabilmesi, barış ve adaletin sağlanması açısından hayati öneme sahiptir.

Kaynakça | References

- Abdulkerîm, Halîl. *el-Arab ve'l-Mer'etu, Hafriyyetün fi'l-İstîri'l-Muhayyem*. Beyrut: Dâru'l-intişârî'l-Arabî, 1998.
- Abdullah, Nâsir b. Muhammed. *Â'dâtu Ehli'l Cahiliyye*. Beyrût: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 2019.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslam*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin Mektebetü'n-Nehda, 1969.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Apak, Adem. "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Sivasetinin Oluşumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2001), 178.
- Baysa, Hüseyin. *Hukuku Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Esrâf*. Thk. Riyâd Ziriklî Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l Fikr, 1417.
- Coulson, J. Noel. "İslam Hukukunun Çatışma ve Gerilim Alanlarından Biri Olarak Vahiy ve Akıl". çev. Ferhat Koca. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Aralık 2003), 344.
- Daş, Fuat. *Câhiliye Döneminde Arap Savaşları*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2019.
- Demir, Ömer vd. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hallaf, Abdulvehhab. *İlmu usuli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslamiyye, 2002.
- Hudarî, Muhammed. *Târihu't-teşrîi'l-İslamî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî İbn Hişâm, es-Sîretu'n-Nebeviyye, thk. : M. es-Sekkâ-İ. el-Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y., ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- İlbars, Emre. "Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve Islah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkileri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 239.
- İnan, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2009.
- Kelebek, Mustafa. "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2000), 325-374.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmet Kitapevi, 2019.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Mustafa es-Sakka. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb. *Nihâyetu'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Thk. Dr. Ali b.

- Mulhim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Ruhi Fıçlalı, Ethem. “Dârünnedve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8/555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sahmî, Salih b. Sa'd. *el-Kutûf ed-Devânî fi Şerhi Nûniyyeti'l-Kahtânî*. Cezair: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, 1435.
- Sahmî, Salih b. Sa'd. *el-Kutûf ed-Devânî fi Şerhi Nûniyyeti'l-Kahtânî*. Cezair: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, 1435.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”. *Milel ve Nihal* 11/1 (Nisan 2016), 9-50.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”. *Milel ve Nihal* 13/1 (Ağustos 2016), 71-109.
- Şafak, Ali. “İslam Hukukunun Tekevünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 1975), 138.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Şükrî, Mahmûd. *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*. Thk. Muhammed Muhammed Behcet el-Eserî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Târîhü't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl el-İbrahim. Mısır: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Umur, Ziya. *Roma Hukuku*. İstanbul: Üniversiteler Matbaası, 1970.
- Uslu, Recep. “Hums”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/364. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Varıcı, Adem. *Câhiliye Devrinde Bedevîler ve Sosyo-Kültürel Hayatları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.
- Zekeriya, Erkut. *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2022.

H. Muhammed Dönemi Vergi Nitelikli Mali Uygulamalarının Vergi Hukukunun Genel İlkeleri Açısından Değerlendirmesi

Yusuf Suiçmez |  0000-0001-8967-9766 | ysuicmez@gmail.com

Doç. Dr. | Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı | Lefkoşa, KKTC

ROR ID: 02x8svs93

Öz

Peygamberlerin dini misyonları yanısıra dünyevi mesleklerde de öne çıkan bazı becerileri bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in mesleki becerileri içerisinde öne çıkan mesleği ticaret olmuştur. Bu özelliği sebebiyle Kuran ve Sünnet'te yer alan mali düzenlemeler ayrı bir önem taşımaktadır. Kuran-ı Kerim'de genel olarak belirtilen ticaret ve vergilerle ilgili uygulamaların Hz. Muhammed'in sünnetinde açıklığa kavuşmuş olması, konunun hadis ilmi çerçevesinde de incelenmesini gerekli kılmıştır. Hz. Muhammed'in ticaret alanında öne çıkan önemli düzenlemelerinden birisi vergi uygulamalarında olmuştur. Bu uygulamaların tümü, dinin temel amaçlarından birisi olan adaleti sağlamaktı. Bu yüzden bu çalışmamızda vergi adaletini sağlamayı amaçlayan hem dinin hem de hukukun genel ilkeleri ışığında Hz. Muhammed dönemi vergi nitelikli olay ve rivayetleri incelemeyi amaçladık. İnsanlık siyaset ve ekonomi tarihindeki en önemli olaylardan birisi de şüphesiz vergi uygulamalarının ortaya çıkışıdır. Vergi uygulamasının ortaya çıkış sebebi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da vergi uygulamalarına neden olan olayın tek bir olay ile açıklanmaya çalışılması insanlık deneyim tecrübelerine uygun değildir. Özellikle devlet düzenlerinin ortaya çıkması ile vergi uygulamaları farklı bir boyut kazanmıştır. Devlet adına alınan vergilerin toplumların meşru menfaatleri ve de adalet duygusu ile çatışmasının ortaya çıkması vergi uygulamalarının sorgulanmasına neden oldu. Zamanla vergilendirme yetkisinin devlet erkini elinde bulunduranlara ait olduğu anlayışı gelişmiş buna karşı olarak da verginin bizatihi kendisinin hukuka aykırı olduğu dolayısıyla da meşru bir zemininin bulunmadığı iddia edilmiştir. Bu sorgulamalar doğal olarak vergilerin meşruiyetini sağlayan sebep ve denetimini sağlayan ilkelerin keşfi ile sonuçlanmıştır. Dönem koşulları ve ekonomik sistemlerdeki farklılıklar bu ilkelerin sayısı ve niteliği konularında tartışmalara sebep olmasına rağmen din ve ahlak ilkeleri ile de uyumlu olan vergi hukukunun anayasası olarak da nitelenen bazı ilkeler konusunda bir uzlaşma sağlanabilmiştir. Bu uzlaşma devlet iradesini elinde bulunduranların sebep olduğu haksız uygulamalar ile vergi hukukunu bu gerekçe ile bir bütün olarak reddeden anlayışlar arasındaki dengeyi kurmuştur. Çalışmamızda bu dengeyi korumayı amaçlayan vergi hukukuna ait genel altı ilkeyi esas aldık. Bu ilkeler şunlardır: Hukuk devleti ilkesi, eşitlik ve adalet ilkesi, kanunilik ilkesi, etkinlik (iktisadilik) ilkesi, orantılık ve ölçülülük ilkesi, belirlilik ve açıklık ilkesi, kamu yararının gözetilmesi ilkesi. Bu ilkeler doğrultusunda Hz. Muhammed dönemi vergi uygulamalarını incelerken dini ve örfi nitelikli olan vergileri birbirinden ayırarak kavramsal bazı sorunları da aydınlatmaya çalıştık. Bunu yaparken kavramların ve de çalışmamızda esas aldığımız genel vergi ilkelerinin tarihsel süreç

içerisinde uğradıkları değişimleri de dikkate alarak Hz. Muhammed dönemi vergi uygulamalarını değerlendirdik. Çalışmamız özellikle hukuk, ticaret, tarih, siyer ve de hadis alanı ile yakından ilişkili olduğu için çalışmamızda, çalışmamızın sınırlılıkları ölçüsünde kaynak sınırlamasına gitmeden interdisipliner bir yaklaşımı esas aldık. Hz. Muhammed'in peygamber olmasının bir sonucu olarak ticaret ile ilgili yaşam tecrübelerinin etkisi geçmişte olduğu gibi günümüz ticaret hukukunun bazı ilke ve uygulamalarında etkisini göstermektedir. Hz. Muhammed'in özellikle haksız vergi uygulamalarına karşı takındığı tavır ve serbest piyasa ekonomisinin bazı temel ilkelerini başarı ile uygulaması, zamanla bu uygulamaların Avrupa Birliği dahil birçok ülke ekonomisi için ilham kaynağı olduğu kanaatindeyiz. Nitekim gümrük vergilerinin kaldırılması, serbest piyasa koşullarının oluşturulması, kamu yararının korunması ve vergi adaletinin sağlanması gibi sürdürülebilir bir ekonomik sistemin olmazsa olmazlarının Hz. Muhammed döneminin mali uygulamalarının genel çerçevesini oluşturmuştur. Zaman içerisinde Hz. Muhammed dönemindeki uygulamalara aykırı bazı uygulamalar ortaya çıkmış olsa da Kuran ve Sünnet'teki ticaret ahlaki ile ilgili hüküm ve ilkeler bu tür uygulamaların yaygınlaşmasını engellemiştir. Hz. Muhammed dönemi uygulamaları ile bu ilkeler arasındaki uyumu analiz ederken istikra ve karşılaştırma metotlarından yararlandık.

Anahtar Kelimeler


Hukuk, Hadis, Vergi Hukuku, Hz. Muhammed Dönemi Vergileri, Genel Vergi İlkeleri, Vergi Adaleti.

Atıf Bilgisi

Suiçmez, Yusuf. "Hz. Muhammed Dönemi Vergi Nitelikli Mali Uygulamalarının Vergi Hukukunun Genel İlkeleri Açısından Değerlendirmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 285-321. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.12>

Geliş Tarihi	19.03.2024
Kabul Tarihi	05.06.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
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.

An Evaluation of the Fiscal Practices Resembling Taxation during the Era of Prophet Muhammad in the Light of the General Principles of Tax Law

Yusuf Suiçmez |  0000-0001-8967-9766 | ysuicmez@gmail.com

Assoc. Prof. | Near East University, Faculty of Theology, Department of Hadith | Lefkoşa, KKTC

ROR ID: 02x8svs93

Abstract

Besides their religious missions, prophets also exhibited certain characteristics in secular professions. One of the prominent professions associated with Prophet Muhammad was trade. Due to this aspect, the financial regulations mentioned in the Quran and Sunnah hold particular significance. The clarity provided by the Sunnah regarding trade and taxation practices mentioned in the Quran necessitated further examination within the framework of hadith studies. The emergence of tax practices is undoubtedly one of the most significant events in the history of politics and economics. While various theories exist regarding the reasons behind the inception of taxation, attributing it to a single event does not align with human experience. Particularly with the establishment of state systems, tax practices took on a different dimension. The conflict between taxes collected on behalf of the state and the legitimate interests and sense of justice of societies led to questioning tax practices. Over time, the understanding that the power to levy taxes belonged to those in authority led to the assertion that taxation itself was contrary to law and lacked a legitimate basis. These inquiries naturally resulted in the discovery of principles that legitimize taxes and ensure their oversight. Despite debates arising from differences in historical contexts and economic systems, a consensus was reached on certain principles that also align with religious and ethical values. This consensus struck a balance between rejecting tax law entirely based on unjust practices by those in power and denying the legitimacy of taxation itself. In our study, we focused on six general principles of tax law aimed at maintaining this balance. These principles are as follows: the rule of law, equality and justice, legality, efficiency (economic viability), proportionality and reasonableness, certainty and transparency, and consideration of the public interest. While examining tax-related events and narratives during the era of Prophet Muhammad, we distinguished between religious and customary taxes, shedding light on some conceptual issues. Additionally, we evaluated the historical changes in these principles, considering the interplay of concepts and the general tax principles we relied upon. Given its close relationship with law, commerce, history, biography (siyer), and hadith, our interdisciplinary approach did not impose strict source limitations. Prophet Muhammad's life experiences related to trade, influenced by his role as a prophet, continue to resonate in certain principles and practices of contemporary commercial law. His stance

against unjust tax practices and successful application of fundamental principles of a free-market economy have inspired economies worldwide, including the European Union. The abolition of customs duties, establishment of free-market conditions, protection of the public interest, and ensuring tax justice constitute essential elements of a sustainable economic system, as exemplified by the financial practices during Prophet Muhammad's era. Although certain practices divergent from those of Prophet Muhammad (peace be upon him) emerged over time, the stipulations and principles pertaining to commercial ethics in the Qur'an and Sunnah curtailed the proliferation of such practices. In analyzing the congruence between the practices from Prophet Muhammad's period and these principles, we employed deduction and comparative analysis methods.

Keywords

Law, Hadith, Tax Law, Prophet Muhammad Era Taxes, General Tax Principles, Tax Equity.

Citation

Suiçmez, Yusuf. "An Evaluation of the Fiscal Practices Resembling Taxation during the Era of Prophet Muhammad in the Light of the General Principles of Tax Law". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 285-321. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.12>

Date of Submission	19.03.2024
Date of Acceptance	05.06.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author 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

H. Muhammed genç yaşta ticaretle uğraşmış, amcası Ebu Talib ile birlikte ticari kervanlarda bulunarak ticari beceri ve güvenilirliği ile şöhet kazanmıştır. Bu şöhreti münasebetiyle o dönemin meşhur kadın tacirelerinden olan Hz. Hatice'nin dikkatini çekmiş ve Suriye'ye giden kervanlarını yönetmesi için teklifte bulunmuş ve Hz. Muhammed'de bu teklifini kabul etmiştir.¹ Hz. Muhammed'in ticari tecrübeleri Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te yer alan mali nitelikli uygulamalara ayrı bir önem kazandırmaktadır. Çünkü peygamberler bazı mesleklerde meşhur oldular² ve vahiy ile birlikte bu mesleklerinin dini öğretilere yansımaları olmuştur. Nitekim Nebevi Sünnet'in vahyi değil de Hz. Muhammed'in ilahi iradenin kontrolü altında ve vahyin ışığında yapmış olduğu içtihatlar olarak kabul edilmesi, ticari tecrübelerinin bu içtihatlarında etkili olduğu sonucunu doğuracaktır. Hz. Muhammed'in bu içtihatlarında Kuran-i Kerim'in emri olan adalet ilkesine aykırı davranmış olamayacağını dikkate alarak, bu çalışmamızda vergi adaletini gerçekleştirmeyi amaçlayan genel hukuk ilkelerini esas alarak Hz. Muhammed dönemi vergi nitelikli mali uygulamaları, vergi tarihini de dikkate alarak değerlendirdik.

Vergi uygulamasını doğuran olay konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi dini ve ahlaki duygularla hediye şeklinde başladığı, zamanla siyasi ve sosyo-ekonomik şartlara bağlı olarak mağlupların galiplere ödemesi gereken borca, zamanla da harac şekline dönüştüğüdür.³ Cahiliye döneminde de buna benzer bir uygulamanın olduğu ve bu tür alınan vergilere itave (eryan, urban) denildiği bilinmektedir.⁴ Diğer bir görüşe göre ise verginin ortaya çıkışı bireylerin ortak harcamalara gönüllü ve yardım niteliğinde katılımı şeklinde olmuş, daha sonraları devletleşme ile birlikte zorunlu hale gelmiştir.⁵ Bir diğer görüşe göre vergi olayını doğuran olay güç arzusudur ve yöneticilerin bu arzu ile hareket etmeleri sonucunda vergi ortaya çıkmıştır.⁶

¹ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyeri İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1955), 1/187-189; Nahide Bozkurt, "The Life of Muhammad Before Prophetic Call In The Sirah of Ibn Ishaq", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 11 (28 Aralık 2021), 23, 24.

² Mustafa Yıldırım-Sümeyye Çelik, "Peygamberlerin Sanatsal Faaliyetleri Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (01 Haziran 2010), 67, 90.

³ Ahmet Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansıması", *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi E-Dergi* 8/1 (01 Ağustos 2019), 68; İbrahim Pelin, "Verginin Tarihsel Evrimi Ve Batı İle Doğu Arasında Bu Hususta Muvazilik", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 1/4 (09 Eylül 2011), 401, 402.

⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kasım İbnu'l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis* (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), 1/43; Emrah Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Ağustos 2016), 73-75.

⁵ Osman Sirkeci - Mohamad Sami Abdula, "Tax Treatments in The Middle East Civilizations", *International Journal of Social Sciences And Education Research* 1/4 (28 Aralık 2015), 1240; Macit Kenanoğlu, "Vergi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/52.

⁶ Hanneke Du Preez, *A Construction Of The Fundamental Principles of Taxation* (South Africa: University of

Vergi olayının zayıfların korunma talepleri sonucu kendilerini koruyana ürettikleri ürünlerden pay vermeleri şeklinde de gelişmiş olması mümkündür. Nitekim Hz. Muhammed dönemi⁷ ve öncesinde de⁸ bu tür antlaşmaların yapıldığı görülmektedir. Bu tür bir koruma devlet değil özel kişiler tarafından sağlanırsa o zaman kamu hukukunun değil özel hukukun konusu kapsamında değerlendirilir. Bir başka ihtimal ise verginin ilk başlarda karşılıksız olarak güçlülerin zayıfları buna zorlamaları ile ortaya çıkmış olmasıdır. Ancak hukuken bir mali gelirin vergi olarak nitelenebilmesi için meşru bir gerekçeye dayanması zorunludur. Çünkü hukukun temel amacı keyfiliği engellemektir. Kanaatimizce vergiyi doğuran tek bir olay yoktur. Tüm bu farklı vergi türlerini doğurmuş olabilecek olayların farklı bölge ve dönemlerde birbirinden bağımsız olarak da ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Nitekim vergileme düşüncesinin bugüne kadar ekonomik, mali, sosyolojik, psikolojik, dinsel vb. çeşitli unsurların etkisiyle şekillenmiş olduğu⁹, bugünkü anlamına benzer şekilde ise ilk defa yaklaşık M.Ö. 4000 yıllarında ilk devletlerin kurulması ile ortaya çıktığı belirtilmiştir.¹⁰

Vergileme ilkeleri iktisadi, sosyal, ahlaki vb. yönlerden etkin olamayan vergi uygulamalarını engelleyerek, daha sürdürülebilir vergi sistemi oluşturmayı amaçlar.¹¹ Ancak bizzat verginin her hâlükârda devlet zorlaması şeklinde ortaya çıkması sebebiyle ahlaki olamayacağı da ileri sürülmüştür.¹² Buna karşı verginin sosyal bir olay olduğu ve sosyal dayanışmanın gereği olarak ahlaki bir uygulama olduğu savunulmuştur.¹³ Bu iki görüş arasındaki dengeyi ise vergileme ilkeleri sağlamaktadır. Vergileme ilkeleri; vergileme prensipleri veya vergileme kuralları başlıkları altında da işlenebilmektedir. Bir görüşe göre; vergi ilkeleri bir vergi uygulamasının gerek mevzuat ve gerekse uygulama açısından başarılı bir şekilde yürütülebilmesi için geliştirilmiştir. Bu ilkeler, geçmişte ve günümüzde varlığına dikkat edilerek ya da bir kısmının farkına dahi varılmadan uygulanmakta veya

Pretoria, Phd Thesis, 2015), 46.

⁷ Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/42; Mehmet Söylemez, "İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (08 Mart 2012), 101.

⁸ Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 81.

⁹ Murat İçmen, *1980'den Günümüze Gelir Vergisi Unsurlarının Vergi Adaleti Yönüyle Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Maliye Ana Bilim Dalı, Doktora, 2018), 8.

¹⁰ Sirkeci - Abdula, "Tax Treatments In The Middle East Civilizations", 1240-1241; Du Preez, *A Construction Of The Fundamental Principles Of Taxation*, 47-49.

¹¹ İçmen, *1980'den Günümüze Gelir Vergisi Unsurlarının Vergi Adaleti Yönüyle Değerlendirilmesi*, 35, 36.

¹² Özgürlük Araştırmaları Derneği (Öad), "Vergilendiriminin Ahlakiliği", *Özgürlük Araştırmaları Derneği* (Blog), (Erişim 25 Ekim 2023).

¹³ Ahmet Arslan - Ayşe Aydın, "Ethics And Tax Ethics: A Theoretical Evaluation In Terms Of Wagner's Taxation Principles", *Türk Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6/2 (25 Ekim 2021), 88-91; Institute of Business and Ethics (IBE), "Tax Avoidance as an Ethical Issue for Business" (Erişim 17 Şubat 2024).

uygulanmaya çalışılmaktadır.¹⁴ Verginin niteliği, tekniği zaman ve mekâna göre değiştiği gibi olanı değil olması gerekeni ifade eden vergileme ilkelerinin yorum ve uygulamaları da dini, sosyal, siyasi ve hukuki sistemin niteliğine göre değişebilmektedir.¹⁵

Adam Smith Erken dönemde vergi prensiplerini belirleyen ve günümüzde de etkisini devam ettiren şahsiyetlerin başında gelmektedir.¹⁶ Nitekim zamana bağlı olarak vergilendirme ilkelerini klasik ve modern dönem vergilendirme ilkeleri şeklinde ayırma gidenler olduğu gibi,¹⁷ niteliklerine göre mali, sosyal, iktisadi ve idari olmak üzere dört farklı sınıfa ayıranlar da olmuştur.¹⁸ Söz konusu mali ilkeler: Verimlilik ve esneklik; iktisadi ilkeler: Tarafsızlık ve iktisadi etkinlik; sosyal ilkeler ise: Genellik, adalet, eşitlik, ödeme gücü ve fayda; idari ilkeler ise: Belirlilik, tasarruf, kolaylık, açıklık, kanunilik şeklinde açıklanmıştır.¹⁹

Bir diğer ayırım da ülke anayasal sistemlerinin anayasal ilkelerine göre yapılan ayırımıdır.²⁰ Bu ilkeler ve niteliklerindeki bazı belirsizlikler doğal olarak günümüz hukuk sistemlerinde vergilendirmede aşırılıkları engellemek için anayasal normları zorunlu hale getirmiştir.²¹ Bu özellikleri itibari ile de sözkonusu ilkeler vergiciliğin anayasası olarak da nitelenmiştir.²² Farklı bir ayırım şekli ise bu ilkelerin genel geçerlilikleri dikkate alınarak yapılmıştır²³ ve biz bu çalışmamızda bu anlayışı esas aldık.

Finansman kaynakları arasında önemli yere sahip olan vergi uygulaması, insanlık tarihi ve İslam tarihi boyunca kurulan farklı devletlerde dönemsel olarak farklı tartışmalara sebep olmuştur. Nitekim Kur'an'da pek çok ayette mali yükümlülükler konu edilmiş olmasına rağmen vergiye tabii olan malların matrah ve nispetleri, yani ayrıntıları hadislerde yer almıştır. Bir başka ifade ile Kur'an'da yer almayan vergiye ait meseleler Hz. Muhammed'in uygulamalarında detaylarını bulmuştur.²⁴

¹⁴ Yıldırım Genç - Recep Yaşar, "Vergilemede Adalet Ve Etkinlik İlişkisi", *Vergi Dünyası* 338 (2009), 34.

¹⁵ İçmen, *1980'den Günümüze Gelir Vergisi Unsurlarının Vergi Adaleti Yönüyle Değerlendirilmesi*, 35-44.

¹⁶ Ba Kiprotich, "Principles of Taxation", *Governance* 5/7 (2016), 5; Britannica Money (Bm), "Taxation - Equity, Efficiency, Revenue" (Accessed January 29, 2024).

¹⁷ Selçuk Buyrukoğlu - Davut Buzkiran, "Klasik ve Modern Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Uzlaşma Müessesesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/7 (29 Ekim 2016), 2078-2083.

¹⁸ Genç - Yaşar, "Vergilemede Adalet ve Etkinlik İlişkisi", 35.

¹⁹ Erdoğan Teyyare - Hüseyin Dirican, "Adam Smith'in Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Vergiye Gönüllü Uyumun Analizi", *International Journal Of Public Finance* 7/1 (29 Haziran 2022), 4.

²⁰ Abdullah Tekbaş, "Vergi Kanunlarının Tabii Olduğu Anayasal İlkeler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12 (01 Temmuz 2010), 123, 124.

²¹ İçmen, *1980'den Günümüze Gelir Vergisi Unsurlarının Vergi Adaleti Yönüyle Değerlendirilmesi*, 45.

²² Buyrukoğlu - Buzkiran, "Klasik ve Modern Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Uzlaşma Müessesesi", 2078.

²³ Kiprotich, "Principles Of Taxation", 5-12.

²⁴ Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansımaları", 67, 77.

Kur'an'da çeşitli vergi türlerini belirten kelimeler (zekât, cizye, fey', haraç) bulunduğu belirtilmişse de, haraç kelimesinin vergi anlamı taşıyıp taşımadığı tartışma konusu olmuştur.²⁵ Genel olarak İslam hukukunda vergiler "şer'i vergiler" ve "örfi vergiler" olarak iki kısma ayrılmakta, bunlardan zekât ile öşür Müslüman mükelleflerden; diğer ikisi olan harac ve cizye ise Gayr-i Müslim mükelleflerden tahsil edilmektedir.²⁶ Haraç gayr-i Müslimlerden alınan toprak vergisi, cizye ise güvenlik hizmeti karşılığı olarak yine gayr-i Müslimlerden alınan bir çeşit hizmet vergisidir.²⁷ Ancak Haccac döneminde haracın Arap olmayan Müslümanlardan da alınmış olması²⁸, bu dönemde haracın siyasi bir araç olarak görüldüğüne delalet etmektedir. Nitekim bu verginin mağlup olan Müslüman gruplar arasında da geçerli olup olmayacağı, hatta bu verginin alınma amacının İslam'ın üstünlüğünü ortaya koyma, gayrimüslimleri İslam'a zorlama olduğu, bunun geçmiş inanç ve geleneklerin Kuran-i Kerim'in nazmı üzerinde yansımaları olduğu iddia edilmiştir.²⁹ Kuran-i Kerim'in muhkem genel geçer ayetleri ile sünnette bulunan sahih rivayetleri birlikte değerlendirdiğimizde böyle bir iddianın savunulmasının güç hale geleceği açıktır. Olayın tarihsel olması ile olayın dayandığı değer ayırımı yapılmadığı takdirde tarihsel olan ile olmayanın ayrıştırılması imkânsız hale gelir. Çünkü tüm olaylar belli bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Cahiliye dönemi uygulamaları ile Hz. Muhammed dönemi uygulamalarının dayandığı değer ve ilkeler aynı olmadığından olay veya kavram benzerliğinden hareketle uygulamada birliği veya benzerliği ileri sürmek hatalı sonuçlara götürür.

Zekât, Medine Vesikası'nın genel içeriğinden anlaşıldığı üzere her inancın kendi hukukuna bırakılmıştır. Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade eden harâc zaman içinde özellikle toprak vergisi için kullanılmaya başlanmıştır.³⁰ Haraç kelimesi Kur'an'da "câize" veya "mükâfat" anlamında, bazı müfessirlere göre ise daha geniş bir kapsamla vergi anlamında kullanıldığı iddia edilmişse de "toprak vergisi" anlamında kullanılmadığı da iddia edilmiştir. Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade ettiği; ancak zamanla özellikle toprak vergisi için kullanılmaya başladığı açıklaması³¹ bu ihtilafın sebebinin açıklamaktadır. Bu vergi cahiliye döneminde de bilinen ve kökleri geçmiş inanç ve geleneklere dayanan bir vergidir.³²

Fey ise terim olarak daha geniş olarak gayri müslimlerden alınan haraç, cizye, ticarî mal vergisi (uşûr) ve diğer bazı gelirleri ifade etmek için kullanılmıştır. Fey terimine, ganimet

²⁵ Kenanoğlu, "Vergi", 2013, 43/43/52.

²⁶ Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansımaları", 76.

²⁷ Söylemez, "İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", 118; Erkal, "Cizye", 8/45.

²⁸ Söylemez, "İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", 120.

²⁹ Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 81-85.

³⁰ Kallek Cengiz, "Haraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/71.

³¹ Cengiz, "Haraç", 16/71.

³² Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 60, 61.

de dahil olmak üzere gayri müslimlerden alınan her türlü malı içine alacak şekilde kapsamlı bir anlam verenler olmuşsa da yaygın görüşe göre ganimet feyin kapsamı dışındadır.³³ Kur'ân-ı Kerîm'de Fey'in meşruiyetinin gerekçesi olarak ise malların zenginlerin elinde dolaşmasını engellemek olarak açıklanmış olması³⁴, bu yaygın görüşü desteklemektedir. Nitekim Uluslararası Adalet Divanı 2022 yılında haksız savaş sebebiyle verilen zararlardan dolayı Uganda Devleti'ni Demokratik Kongo Cumhuriyeti'ne tazminat ödemeye mahkûm etmiştir.³⁵ Buna bağlı olarak haksız bir savaş sonucu elde edilen gelirlerin uluslararası hukuk açısından uluslararası suç gelirleri içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kuran ve sünnet dışında örfi hukuka dayanan ve meks olarak bilinen Mekke yönetimini elinde tutan Kusayy'ın Mekkeli olmayanların ticari mallarından uşûr (1/10) adı altında aldıkları bir vergi türü daha bilinmektedir.³⁶ Hatta bu verginin bilinen en eski vergi olduğu, dinsel arınma amacı güttüğü bu özelliği itibari ile de zekata benzediği ifade edilmiştir.³⁷ Ancak bu vergi Hz. Muhammed tarafından meks türü bir vergi olarak görüldüğü, bu vergiyi alanların cehennemlik olacağını söylediği³⁸ hatta bu tür vergi görevlisi olanın öldürülmesini emrettiği rivayet edilmiştir.³⁹ Ancak öldürme ile ilgili rivayetin isnadında mudellis olan İbn Lehia bulunduğu rivayet zayıf olmakla birlikte, bu tür vergilere karşı tepkiyi göstermesi açısından önemlidir. Bu rivayetlerden çıkan sonuç uşur vergisinin zamanla dinsel amacında saparak haksız bir uygulamaya dönüştüğü, bu sebepten dolayı da Hz. Muhammed'in bu vergiyi meks türü vergi olarak değerlendirip yasaklamış olduğudur.

Cahiliye döneminde alınan bir başka vergi türü ise hakkı'l-murur (geçiş hakkı) denilen vergidir.⁴⁰ Bu verginin de Hz. Muhammed döneminde kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Ticaret metâi için aynı ülke toprakları içinde satışı sunulacağı nihâî pazara ulaşıncaya kadar transit geçtiği muhtelif idarî bölgelerde ödenen mekslerin toplamı genellikle büyük bir yekün tuttuğundan kelimenin anlamı zamanla genişlemiş, ticaret metâından alınan ağır gayri meşrû vergilerin genel adı olarak da kullanılmaya başlanmış, bu husus "zulüm, zorbalık" ve "hiyanet" in meksin çağrışımları arasında bulunmasının sebebi olarak açıklanmıştır.⁴¹ Nitekim "Uşur" olarak da adlandırılan bu vergi Hz. Muhammed tarafından köklü bir düzenlemeye tabi tutulmuş ve kurduğu Pazar yerlerinde bu vergiyi kaldırmıştır. Yeni

³³ Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/511.

³⁴ el-Haşr, 59/7.

³⁵ Hannes Jöbstl - Dean Rosenberg, "The Humanization of War Reparations: Combatant Deaths And Compensation in Unlawful Wars", *Michigan Journal of International Law* 45/1 (2023), 1.

³⁶ Cengiz Kallek, "Meks", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/583.

³⁷ Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 66-68.

³⁸ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed, *el-Musned*, nşr. Şu'ayb el-ʿArnavût ile 'Âdil Murşid vd. (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1421), 18/211 (No. 17001).

³⁹ Ebu'l-Ferec 'abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Câmi'u'l-Mesânîd* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 7/21 (No. 6153); Kallek, "Meks", 28/584.

⁴⁰ Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 65.

⁴¹ Kallek, "Meks", 28/583.

Müslüman olmuş kabilelerle yaptığı anlaşmalarda da bu vergini alınmayacağı güvencesi verilmiş, Müslüman olmayanlardan ise sınırlı şekilde alınmıştır.⁴² Bu uygulamalar ile aslında adil bir serbest piyasa oluşturulmaya çalışılmıştır. Nitekim bu vergi de cahiliye dönemi şiirlerinde de şikayet konu olmuş olan bir vergidir.⁴³ Yine cahiliye döneminde alındığı ifade edilen bir başka vergi türü ise rifadedir. İlk olarak Hz. Hz. Muhammed'in beşinci göbekten dedesi Kusay b. Kilab tarafından alınan bu verginin⁴⁴ Hz. Muhammed döneminde alındığına dair bilgiye rastlamadık.

Romalılar Devri'nde başlayan cizye uygulaması ise M.S. IV. asır boyunca Bizanslılar Dönemi'nde de aynen devam etmiştir. Hz. Muhammed öncesi dönemde, Arap Yarımadası'ndaki halkların, dönemin Roma, Bizans, Pers ve Habeşistan gibi büyük devletleriyle olan siyasi ve ekonomik ilişkileri, Akdeniz havzasında görülen muhtelif vergi uygulamalarını etkilemiştir. Yarımada'da periodik olarak kurulan pazarlara getirilen mallardan alınan ve Romalılar'ın "Centesimarum venalium" dediği vergide bu etkiyi görebilmekteyiz. Nitekim bu vergi türü Arap Yarımadası'nın muhtelif limanlarına getirilen ticari emtia üzerinden alınan gümrük öşrü, Roma ve Bizans'ta uygulanan "Portoria" ve "Telonea" adlı gümrük vergileri ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Yarımada'da mağlup devletin galip olan devlete ödediği Romalılarda bilinen "tribut" vergisine benzeyen "harac" vergisine de rastlanılmaktadır.⁴⁵ Ancak "tribut" vergisi haklı bir savaş sonrası alınan bir vergi olması sebebiyle vergi özelliğinden çok bir çeşit savaş tazminatı⁴⁶ olarak nitelenmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu vergi savaşı bir antlaşmaya bağlı olarak koruma hizmeti karşılığında alınırsa meşru olur. Haklı bir savaş sonrasında ise tazminat ve koruma hizmeti amaçları dışında baskı ile alınması durumunda hukuki niteliğini kaybeder.

Cizye ilk olarak Medine'de 630-631 (Hicri 9. yıl) yılından itibaren vergi niteliği kazanmış ve merkezi yönetimin görevlileri tarafından toplanmıştır. Cizye kelime kökeni bakımından "kâfi gelmek, karşılığını ödemek, borç ödemek" anlamına gelen ceza kelimesinden türetilmiştir. Nitekim bu verginin Müslümanların egemenliği altında yaşayan gayrimüslim halklardan anlaşma gereğince alındığı ve karşılığında da can ve mal güvenliklerinin sağlanması amaçlandı⁴⁷, bu vergi sebebiyle askerlikten de muaf tutuldukları belirtilmiştir.⁴⁸ Hanefiler'e göre İslâm devleti sınırları içinde bir yıldan fazla ikamet eden

⁴² Dia, "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/260, 261.

⁴³ Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 63-65.

⁴⁴ Dindi, "Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları", 76.

⁴⁵ Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansıması", 69-70.

⁴⁶ Jöbstl - Rosenberg, "The Humanization of War Reparations: Combatant Deaths And Compensation İn Unlawful Wars", 11.

⁴⁷ İlyas Özkök, *Osmanlı Maliyesinde Cizye Vergisi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Maliye Ana Bilim Dalı, Maliye Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 5; Benedikt Koehler, *Early Islam And The Birth Of Capitalism* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2014), 60.

⁴⁸ Nur Barizah Vd., "A Comparative Study of Zakah And Modern Taxation", *Journal Of King Abdulaziz*

gayri müslimlerden de (müste'men) can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınmasına bağlı olarak cizye alınması gerekir.⁴⁹ Yine Hanefi alimlerinden İmam Cessas haraç ve cizyenin zimmilerden Müslümanlar tarafından korunmaları karşılığında alındığını açık olarak belirtir.⁵⁰ Kanaatimizce de doğru olan görüş budur. Çünkü zekât ve haracın alınmasının illeti dinsel farklılık olsaydı çocuk, kadın ve din adamlarından⁵¹ da alınması gerekirdi. Savaş ve cizye vermeye zorlamakla ilgili nasların ise savaşın kaçınılmaz olduğu zaruret durumları ile bağlantılı yorumlanması gerekmektedir.⁵² Nitekim Hz. Peygamber, Eyle halkı ile yaptığı zimmet antlaşmasıyla cizye ödemeleri karşılığında onlara bu hakları tanıdığı belirtilmiştir. Teymâ'da oturmakta olan Yahudilerle yapılan antlaşmada ise: "Onları himaye etmek bizim vazifemiz, cizye ödemek de onların vazifesidir" denildiği kaynak gösterilmeden nakledilmiş⁵³; ancak rivayette geçen himaye ile ilgili kısım erken dönem kaynaklarında bulunmamakta⁵⁴, daha geç kaynaklarda ise merfu, maktu veya merfu olduğu belli olmayacak şekilde isnadsız olarak⁵⁵ ve de sulh anlaşmasına bağlı bir yorum olarak geçmektedir.⁵⁶ Zimmilere tanınan haklara bakıldığından böyle bir anlam çıkarmak mümkünse de lafız olarak sübutu sahih gözükmemektedir. Bu rivayetin daha bize ulaşamayan kaynaklardan alınmış olması ihtimali yanısıra, rivayetin yorum ile oluşturulmuş olması da mümkündür. Benzer hükümleri Yemen halkı ile ve Necranlılar'la yapılan antlaşmalarda da görmek mümkündür. Hâlid b. Velîd, Hîreliiler'le yaptığı antlaşmada onları himaye edemezse topladığı cizyeyi geri vereceğini taahhüt etmiştir. Benzer şekilde Ebû Ubeyde b. Cerrâh, zimmet antlaşması yaparak cizye aldığı Humus'u Bizans'a karşı savunamayacağını anlayıp terketmek zorunda kalınca topladığı cizyeyi iade etmiştir.⁵⁷ Farklı uygulamalara delalet eden rivayetlerden hareket ile açık bir tehdit olmadığı müddetçe savuma hakkı dışında sırf cizye almak amacıyla savaş ilan edilmesi, dinin asli amaçlarından olan adalet ile hükmetme, canın ve malın korunması ilkeleri ile

University: Islamic Economics 20/1 (2007), 29.

⁴⁹ Erkal, "Cizye", 8/42; Mustafa Aksu, "İslâm Dininde Cihad Ve Hz. Peygamber'in Savaşla İlgili Uygulamaları (Sünen-i Tirmizî Özelinde Bir Değerlendirme)", *Journal Of International Social Research* 9/43 (2016), 2323.

⁵⁰ Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerḥu Muḥtasari't-Ṭahâvî* (Beyrût: Dârü'l-Beşâ'ir, 1431), 188.

⁵¹ Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâsi, ts.), 87; Mehmet, "Cizye", 8/43.

⁵² Ahmet Yaman, "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (16 Ocak 2016), 20.

⁵³ Erkal, "Cizye", 8/42.

⁵⁴ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî* (Beyrût: Dârü'l-Alemî, 1409), 2/711; 3/1031; Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûḥu'l-Buldân* (Beyrût: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 44.

⁵⁵ Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luĝa* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2001), 14/155.

⁵⁶ Ebû Bekr Muḥammed b. Yaḥyâ es-Sûlî, *Edebu'l-Kuttâb* (Mısır: el-Maṭba'atu 's-Selefiyye, 1922), 214.

⁵⁷ Erkal, "Cizye", 8/42, 43.

çelişeceği için bu tür rivayet ve yorumlar batıl hükmünde olacaktır⁵⁸. Hz. Muhammed'in Arap Yarımadası'nda iki din kalmasını dediği nakledilse de bu rivayetin erken dönem kaynaklarında muallak⁵⁹ ve mursal⁶⁰ olarak nakledilmiş olması, ayrıca belirttiğimiz ilkelere aykırı düşmesi sebebiyle sahih değildir. Nitekim Kuran'ı Kerim'de Müslümanlarla savaşmayan ve onların yurtlarına tecavüz etmeyenlerle saygı ve adalet çerçevesinde ilişkisi kurulması, Allah'ın bu tür davranış sergileyenleri sevdiği⁶¹, barış için fırsat varsa barışın tercih edilmesi gerektiği⁶² ayetleri dinin yorumunda sınıfsal çıkarlar değil genel ahlak ve hukuk normlarının öncelenmesi gerektiğine delalet etmektedir. Aksi takdirde yapılan yorumlar ahlak ve hukuk dışı olanı meşrulaştıracağından, meşruiyetini kaybedecektir. Bundan dolayı özellikle çatışma siyasetini doğuran (state of war) anlayışı üzerine kurgulanmış siyaset⁶³ ile bunun etkilerini taşıyan rivayet ve yorumların genel ahlak ve genel hukuk ilkeleriyle uyumları açısından denetlenmesi gerekmektedir. Nitekim hukukun vaz edilmiş amaçlarından birisi de güç kullanımının sınırlandırılarak meşru zeminde hareket edilmesinin sağlamaktır. Aksi takdirde hukuk meşruiyetin ölçüsü değil meşrulaştırmanın aracı haline dönüşür. Bu çalışmamızda vergi hukukunun temel ilkelerini esas almamızın ana nedeni budur.

Onda bir anlamına gelen Uşur ise Tevrat'ta da yer alan bir hükümdür.⁶⁴ Uşur toprağa bağlı bir vergi olması sebebiyle zekâtтан ayrılmaktadır. Toprağa bağlı bir mali yükümlülük olduğu gerekçesi ile tam ehliyetli olmayanların da vergi mükellefi oldukları iddia edilmiştir.⁶⁵ Uşur vergisi Bizanslılar ile Mekkeliler arasında müteakabiliyet esasına göre uygulanmıştır.⁶⁶ Hz Muhammed dönemi öncesinde Arabistan'da gümrük hatları olmadığı için meks kavramı Pazar yerlerinde alınan vergi ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Haksız vergilerin haram olduğu konusunda ittifak olmasına rağmen uşurun özellikle geç dönemlerde cevazı konusunda ihtilafa düşülmüştür⁶⁷. Nitekim İbn Esir, uşuru haram vergi

⁵⁸ Yusuf Suiçmez, "Meşkâşidu'ş-şerî'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (25 Aralık 2022), 116.

⁵⁹ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik, *el-Muvaţta'* (Rivâyetu'ş-Şeybânî) (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 311.

⁶⁰ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik, *el-Muvaţta'* (Rivâyetu Yahyâ el-Leyşî) (Fas: Meclisu'l-İlmî, 1434), 2/286.

⁶¹ el-Mumtehine 60/8.

⁶² el-Enfâl 8/61.

⁶³ Yusuf Suiçmez, "State of Nature Theories and Their Reflections on Education Policies", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 1/1 (2009), 1936-1938.

⁶⁴ Mahmut Salihoglu, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/207.

⁶⁵ Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansımaları", 81.

⁶⁶ Hasan Maçın, *İslam Hukukunda Zekat Matrahları Ve Vergi İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora, 2014), 37.

⁶⁷ Kallek, "Meks", 28/587, 588.

türlerinden olan meks kapsamında yorumlamıştır.⁶⁸ Hatta Hz. Muhammed'in bunu yasaklaması sonrası Allah'ın zekâtı farz kıldığı belirtilmiştir.⁶⁹ Bundan dolayı da uşur vergisinin geleneksel bir uygulama olarak başlayıp, Hz. Muhammed tarafından yasaklandığı, daha sonra örfi hukuk içerisinde tekrar uygulandığı ve zamanla da dini bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır. Bazı çağdaş araştırmacılar Müslümanlardan alınan araziye bağlı zekât öşürü ile ticari mallardan alınan vergiyi birbirinden ayırmak için kelimenin çoğulu olan “uşur” kavramını ticari mallar için kullanmışlardır. Dolayısıyla bu vergilerden farz olanın sadece zekâtın bir türü olarak nitelenen öşür olduğu, dini bir nitelik taşıdığı için de gayrimüslimlerden alınmayacağı belirtilmiştir.⁷⁰ Nitekim uşur vergisinin daha sonra ilk defa uygulayanın Hz. Ömer olduğu, harbilerden olan Menbic halkının Hz. Ömer'e yazdıkları bir mektup sonucu diğer sahabeler ile de yaptığı anlaşma sonrası bunu karşılıklı anlaşma ile uygulamaya koyduğu⁷¹, Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir zamanında İslam devletinin gelirleri olarak zekat, ganimet ve cizye gibi isimler kullanılırken daha sonra bunlara harac ve öşür kelimelerinin ilave edildiği belirtilmiştir.⁷²

Kur'ân-ı Kerîm'de değinilen bir diğer mali yükümlülük ise ganimet uygulamasıdır. Ganimetin kapsamı, uygulanıp uygulanmaması konuları şartlara bağlıdır. Ganimet bir vergi türü olmasa da Hz. Ömer'in yaptığı gibi ele geçirilen mallar mal sahiplerine bırakılarak karşılığında vergi alınabildiği için⁷³ vergi niteliği kazanabilmektedir. Nitekim Ebu Yusuf feyi arazi haracı olarak yorumlamıştır.⁷⁴ Ganimetin savaşa katılan ve destek verenlerin dışındaki insanlardan alınması Kuran-ı Kerim'in her insanın kendi amelleri ile sınırlı sorumluluk taşıdığı⁷⁵, hiçkimsenin başkasının günahını taşımayacağı⁷⁶, genel öğretilerine ve temel insan haklarına aykırıdır. Nitekim İmam Şafii Mekke'nin fethinde ganimet veya yağma şeklinde herhangi bir uygulamanın yapılmadığını⁷⁷, İbn Abdilber ise bu konuda ihtilaf olmadığını belirtir.⁷⁸ Ancak Hz. Muhammed dönemi dahil ganimet konusunda oldukça farklı rivayet ve uygulamalar nakledildiği için bu konuda fukaha halifelere oldukça geniş

⁶⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kasım İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis* (Beyrût: El-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/349.

⁶⁹ Mustafa Fayda, “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (01 Aralık 1981), 174.

⁷⁰ Mehmet Erkal, “Öşür”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/100.

⁷¹ Fayda, “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr”, 174-175.

⁷² Osman Eskicioğlu, *Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi* (İzmir: İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2007), 13.

⁷³ Kasım b. Sellam Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (Beirut: Dâr al-Fikr, ts.), 85.

⁷⁴ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 34.

⁷⁵ el-Muddesir 74/38; el-Bakara 2/281.

⁷⁶ el-Enam 6/164; Fatır 35/18.

⁷⁷ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Umm* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403), 7/389.

⁷⁸ Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *ed-Dururu fi İhtiasari'l-Meğazi ve's-Siyer* (Kahire: Daru'l-Mearif, 1403), 217.

yetkiler tanımıştır.⁷⁹ Ganimet uygulaması Hz. Muhammed öncesine dayanan bir uygulamadır. İlk ve orta çağda ganimet ve harçlar ile uluslararası ticaretten alınan gümrük vergileri devletlerin başlıca gelirleri iken 15. ve 16. yüzyıllarda vergiler sürekli ve zorunlu bir ödemeye dönüşmeye başlamıştır. Ganimet ve fey uygulamaları daha çok savaş hukukunun konusu kapsamında değerlendirildiği için çalışmanın da sınırlılığını dikkate alarak daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz.

Krallar vergi koyarken genellikle halk temsilcilerinin onaylarını almışlar, ancak çok güçlü oldukları zamanlarda bu gereksinimi duymamışlar ve vergi almada keyfi davranışlarda bulunmuşlardır. Tarihteki ilk demokrasi mücadelesi de idarecilerin vergi alma konusundaki keyfi davranışlarına tepki olarak başlamıştır.⁸⁰ Bu nedenle biz bu çalışmamızda bu tür keyfi uygulamaları engellemeyi amaçlayan günümüz vergi hukuku sistemlerinde genel olarak kabul gören: Hukuk devleti ilkesi, adalet ilkesi, kanunilik ilkesi, etkinlik ilkesi, orantılık ve ölçülülük ilkeleri, belirlilik ve açıklık ilkeleri ve kamu yararı ilkelerini esas aldık. Bu ilkeler insanlığın dini ve siyasi tecrübeleri ile doğrulanarak kabul görmüş, akıl ve vicdan ölçülerine de uygun ilkelerdir. Gerek verginin bizatihi kendisi ve gerekçeleri itiraz edilebilir olsa da kamu hizmeti anlayışı vergiye bir doğallık hatta zorunluluk kazandırmaktadır. Bu doğallık ve zorunluluğun meşruiyetinin sınırlarını ise bu ilkeler belirlemektedir.

1. Hukuk Devleti İlkesi

Hukuk Arapça bir kelime olup, hak kelimesinin çoğuludur. Hak, aynı zamanda Allah'ın bir adıdır.⁸¹ Kur'an-ı Kerim ve de hadislerde bazı yönetim ilkeleri belirtilmiş olmasına rağmen devlet veya devlet şekline dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan dolayı da İslam alimleri devletin dayanağı, şekli ve niteliği konusunda ayrılığa düşmüşlerdir.⁸² Maverdi⁸³ ve Nizamülmülk⁸⁴, devleti dinî ve dünyevî maslahatların korunup geliştirilmesinin aracı olarak görürler.⁸⁵ Kanaatimizce doğru olan yaklaşım budur.

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere hüküm verme yetkisi, mutlak egemenlik yalnız Allah'a aittir.⁸⁶ Otoritenin tek kaynağının Allah olduğu konusu ontolojik ve kozmolojik

⁷⁹ Mehmet Erkal, "Ganimet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/351-352.

⁸⁰ İçmen, *1980'den Günümüze Gelir Vergisi Unsurlarının Vergi Adaleti Yönüyle Değerlendirilmesi*, 9.

⁸¹ Bekir Topaloğlu, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/152.

⁸² Veysel Mankan - Gaffar Türkoğlu, "İslam Alimlerinin Düşünceleri Ekseninde "İslam Devleti" Anlayışı", *İktisadi Ve İdari Yaklaşımlar Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2020), 203.

⁸³ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Ba'srî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye* (Kahire: Dâru'l-İlmiyye, ts.), 15.

⁸⁴ Ebû 'Alî el-Hasan b. 'Alî e' Nizâmü'l-Mulk, *Siyâsetnâme= Siyerü'l-Mulûk* (Katar: Dâru's-Sekâfe, h. 1407), 45.

⁸⁵ Ömer Menekse, "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 200.

⁸⁶ Yusuf Suresi 12/40.

anlamda herhangi bir ihtilaf kabul edilmeyecek kadar açıktır. Esas itibari ile insanlar arasında yaratıcı bir güç olarak Allah'ın varlığı konusunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf Allah'ın fıtrati⁸⁷ (doğası) ve varlıkla ilişkisi konularındadır. Hukuki anlamda ihtilaf konusu olan şey ise Allah'ın yeryüzüne gönderdiği insana kendi adına siyasi egemenlik/otorite kurma hakkı verip vermediği ile ilgilidir. Kur'an'da geçen yönetim ilkelerinden sadece şura ilkesinin, Allah'ın siyasi egemenlik hakkını insana verdiği konusunda şüpheye yer bırakmayacak kadar kesin olduğu; çünkü şuranın toplumsal iradeye dayandığı belirtilmiştir.⁸⁸ Ancak burada insana verilen mutlak bir egemenlik yetkisinden de bahsedilemeyeceği açıktır. Çünkü insanın sahip olduğu egemenlik bazı temel değerlere bağlı kılınan sınırlı bir egemenliktir. Nitekim hukuk doğası gereği keyfiligi kabul etmez ve insan davranışlarına ve egemenliğine değerlere bağlı sınırlamalar getirir.

Değerlerin varlığı ve sınırlayıcı gücü olduğu anlayışına göre haklar ve hukuk nesnel varlıklardır ve insan aklı ve tecrübeleri ile bu nesnel değerleri keşfederek ve yorumlayarak kanunları oluşturur. Bir başka ifade ile insan düşünce eylemi sayesinde norm özelliği olan değerleri keşfeder ve bunları belli formlarda ifade ederek norm-form ilişkisini kurar. Bu anlayışa göre norm ilahidir, form ise normun sosyal ve siyasi şartlara göre büründüğü şekildir. Bu yüzden de hukuk ve kanun aynı şey değildir. Kanun hukukun sosyal ve siyasi şartlarda büründüğü hali ifade ederken, hukuk genel geçer normları ifade etmektedir. Nitekim hukuk ilmi bir normlar ilmi olarak da ifade edilmiştir⁸⁹. Bu anlayış bazı yönleri ile tabii hukuk ekolüyle örtüşmektedir. Tabii hukuk ekolüyle İslam hukuku ekolü tabiatla varolan yasaların tabiatın tabii haline mi yoksa tabiat üstü bir varlığa mı bağlı olduğu konusunda farklılaşabilmektedir.⁹⁰ Nitekim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın da tabii hukuk anlayışı içerisinde değerlendirileceği belirtilmiştir.⁹¹ Esas itibari ile evrenin düzeni hem maddi hem de manevi yasalar üzerine kuruludur. Cansızlar arasındaki ilişkileri maddi yasalar düzenlerken canlılar arasındaki ilişkileri ise manevi yasalar düzenlemektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu yasaları ifade eden farklı kavramlar kullanılmıştır.⁹² Bu yasalar devletler ortaya çıkmadan önce de mevcuttular. Nitekim devletler kurulmadan önce varolan aile ve kabile düzeyindeki topluluklarda da hukuk ve hukuk otoritesi ahlak, töre ve adetlerle içiçe girmiş şekilde mevcuttu. Devlet düşüncesinin gelişmesine bağlı olarak hukuk

⁸⁷ Rum 30/30.

⁸⁸ Mankan - Türkoğlu, "İslam Alimlerinin Düşünceleri Ekseninde "İslam Devleti" Anlayışı", 204.

⁸⁹ Mehmet Damirli, *Genel Hukuk Teorisi (Türkiye'de Tarihi Gelişimi ve Çağdaş Durumu)* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2024), 96, 97.

⁹⁰ Yusuf Suiçmez, "Mekâşıdu'ş-Şerî'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 25, 2022), 114.

⁹¹ Ayhan Ak, "İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 235.

⁹² İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/159, 160.

örf, adet ve ahlaktan büyük ölçüde ayrışarak ayrı bir disiplin ve değerler sistemine dönüşmüştür.

Dini öğretilerin metinlere aktarılmasından önce de insan fitratına dayanan evrensel bazı yasaların varolduğu ve bunların tüm şeriatların özünü oluşturduğu ifade edilmiştir. Peygamberlerin çoğunun şeriatlarının yazılı metinlere dayanmadığı gerçeğini dikkate aldığımızda da⁹³ bu evrensel yasaların tüm hukuk sistemlerinin esasını oluşturduğu gibi günümüz insan hakları anlayışının gelişmesine de kaynaklık teşkil ettikleri görülmektedir.

Günümüzdeki anlayışa göre devlet, yasalar çerçevesinde organize olan tüzel bir kişiliği ifade eder. Bir başka ifade ile devlet, halk veya halkların birlikte yaşamak için organize olarak belli yasalar ve bu yasalara bağlı olarak oluşturdukları kurum ve kuruluşlardır. Burada konumuz ile ilgili esas mesele devletin şekinden çok temsiliyetinde ortaya çıkmaktadır. Hukuk devletinin esas amaçlarından birisi keyfiligi engellemek ve adil bir düzen oluşturmak olduğuna göre Hz. Muhammed dönemi hukuk devleti anlayışını tarihsel süreç içerisinde gelişen ve birçok farklı formlarda ortaya çıkan devlet anlayışlarına göre değil hukukun genel amaçları açısından değerlendirmek zorunluluğu doğuyor.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanlığa faydalı olanın yeryüzünde kalacağına belirtilmiş olması⁹⁴, Hz. Muhammed'in de bu amaç doğrultusunda hareket ettiği sonucunu doğurmaktadır. Bundan dolayı da insanlığa zarar verici yorum ve uygulamalar dinin amacı ile bağdaşmaz. Buna bağlı olarak Hz. Muhammed döneminde vergi uygulamalarında Kur'ân-ı Kerîm'in adaleti emredici muhkem ayetlerine aykırı davranıldığı ileri sürülemez. Nitekim Hz. Muhammed döneminde haksız vergilere karşı bir mücadele başlatılmış ve bu tür vergilerin ifadesi için özel bir kavram olan "meks" kavramı geliştirilmiştir.⁹⁵ Zekâtın verilebileceği sınıfların içerisinde muhtaçlarla birlikte kamusal hizmet veren zekat toplayıcıları ile cihada katılanların da zikredilmesi⁹⁶ zekatın sosyal adaleti sağlamayı hedeflemesi itibari ile kamusal bir amaç da taşıdığı görülmektedir. Bu itibarla İslam iktisat düşüncesinde verginin doğmasına sebep olan olayın sosyal adalet ve kamusal menfaat düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed dönemindeki vergi nitelikli uygulamalara baktığımızda, keyfi uygulamalara izin verilmediği, haksız vergiler ile mücadele edildiği ve vergi nitelikli uygulamalarda, sıhhatleri sorunlu bazı rivayetler dikkate alınmadığında hukuk devletinin gerekli kıldığı amaç ve ilkelere uyulduğu görülmektedir.

⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/258; Suiçmez, "Meşkâşıdu'ş-Şerî'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri", 120.

⁹⁴ er-Ra'd 13/17

⁹⁵ Kallek, "Meks", 28/584.

⁹⁶ Tevbe 9/60

2. Eşitlik ve Adaleti İlkesi

Adalet hukukun özü ve amacı olarak ve haklılık kavramı ile birlikte açıklanır.⁹⁷ Ancak adalet idesinin niteliği ve kapsamında bir uzlaşma olmaması sebebiyle farklı hukuk sistemlerinde farklı yorum ve uygulamalar bulunmaktadır.⁹⁸ Bu çalışma kapsamında adalet idesi ile ilgili tüm tartışmaları ele alıp çözüme kavuşturmamız mümkün değildir. Belli bir standart belirlemeden de değerlendirme yapma imkânımız olmayacağı için, biz bu çalışmamızda adalet ilkesini, temelde eşitliği bozucu şartların adalet ilkesine uygun hale getirilmesini (konsolidasyonunu) sağlayan hukuki işlem anlamında kullanacağız. Aynı şekilde hukuk kavramını norm anlamında, kanun kavramını da normun belli şartlarda büründüğü form anlamında kullanacağız. Nitekim hukuk ve kanunun aynı şeyler olmadığı, hukukun kanunlar üstü genel geçer bir değeri ifade ettiği belirtilmiştir.⁹⁹

Adalet Allah'ın sıfatlarından olduğu için¹⁰⁰ Kur'ân-ı Kerîm'in en temel ilkelerinden birisidir ve yüzden fazla ayette konu edilmiştir.¹⁰¹ Bu ilkenin insanlar arasında hükmedilirken korunması dini bir zorunluluktur; çünkü adaletin sağlanması Kur'ân-ı Kerîm açısından ilahi bir emirdir.¹⁰² Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de kin ve nefret duygularının adaletli davranmaya engel olmaması için de ayrı bir uyarı yapılmış¹⁰³, adalet ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki kurulmuştur.¹⁰⁴ Adl ise Allah'ın isimlerinden biri olarak kullanıldığında mübalağa ifade eden bir sıfat olup “çok âdil, asla zulmetmeyen, hakkaniyetle hükmeden, haktan başkasını söylemeyen ve yapmayan” anlamına gelir. İslâm filozofları ise adl sıfatını, “Allah'ın her varlığa lâîk olduğu imkân ve kabiliyetleri bahşetmesi” anlamına gelen inâyet ve cömertlik (cûd) kavramlarıyla açıklamışlardır.¹⁰⁵ Bu ilke, farklı hukuk ekollerinde farklı formlara bürünmüştür. Genelde vergilemede de adalet normunun sağlanması, ödeme gücü ve eşitlik ilkeleri ile bağlantılı olarak ele alınmış ve farklı ülke anayasalarında, farklı şekillerde düzenlenmiştir.¹⁰⁶

⁹⁷ Genç - Yaşar, “Vergilemede Adalet Ve Etkinlik İlişkisi”, 36.

⁹⁸ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2019), 64-70.

⁹⁹ Damirli, *Genel Hukuk Teorisi (Türkiye'de Tarihi Gelişimi ve Çağdaş Durumu)*, 104, 105.

¹⁰⁰ Bekir Topaloğlu, “Adl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/387.

¹⁰¹ Şahban Yıldırım, “İslam Hukuk ve İktisat Felsefesinde Değer Yargısı Olarak Adalet”, *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi (İefd)* 3/1 (10 Temmuz 2017), 73.

¹⁰² İsmet Kayaoğlu, “İslâm'da Adalet Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (01 Ağustos 1985), 2001.

¹⁰³ el-Mâide 5/8.

¹⁰⁴ Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

¹⁰⁵ Topaloğlu, “Adl”, 1/387; Ali Bakal, “Adalet Kavramının Çeşitli Tezahürleri”, *Katre International Human Studies Journal* 5 (07 Ekim 2018), 1-3.

¹⁰⁶ Feride Bakar vd., “Vergilemede Adalet Normunun Çeşitli Ülke Anayasalarındaki Görünümü”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (01 Aralık 2013), 63.

Vergilemede adalet ilkesi; literatürde eşitlik ilkesini de kapsayacak şekilde geniş olarak kullanılmaktadır. Çalışmalarda iki şekilde de kullanılmasının sebebi çok yönlü vergileme ilkelerinden birisi olmasıdır. Bu ilkeyi yatay adalet ve dikey adalet doğrultusunda mali güç (ödeme gücü) ilkesi ve faydalanma ilkesi ile bağlantılı olarak da değerlendirmek mümkündür.¹⁰⁷ Adalet ilkeleri olarak eşitlik, genellik, yararlanma ve ödeme gücü ilkeleri olarak dört ayrı ilke de zikredilmiştir.¹⁰⁸ Esas itibari ile tüm bu ilkeler adalet idesinin sağlamayı hedeflediği hukuki güvencelere yöneliktir.

Hz. Muhammed döneminde vatandaşlık esasına dayalı bir devlet anlayışı bulunmadığı için Medine Vesikası'nın içeriğinden anlaşıldığı üzere dini mali yükümlülükler kişilerin bağlı olduğu inanç sistemine göre belirlenirdi.¹⁰⁹ Burada eşitlik ve adalet ilkesi bağlamında değerlendirilebilecek uygulamalardan birisi "Fey" olarak bilinen farklı inanç gruplarından alınan vergi nitelikli gelirlerdir. Fey, gayri müslim tebaadan alınan cizye, haraç, ticaret malları vergileri ve diğer vergilerin ortak adıdır.¹¹⁰ Fey adı altında toplanan bu vergiler taraflar arasında anlaşma yolu ile belirlendiği için miktarlarında farklılıklar oluşabilmektedir. Gümrük vergilerinde ise mütekalibiyet esas alındığı iddia edilmişse de¹¹¹, Hz. Muhammed'in gümrük vergilerini yasakladığına dair rivayetler de bulunmaktadır.¹¹² Nitekim İslam Hukuku'nda bugünkü anlamda gümrük vergisinin olmadığı belirtilmiştir.¹¹³ Kur'ân-ı Kerîm'de Fey'in amacının malın ve gücün zenginler arasında dolaşmasını engellemek olduğu açık olarak belirtilmiştir.¹¹⁴ Ayetten açık şekilde anlaşıldığı üzere bu uygulamanın amacı sosyal adaletin sağlanmasıdır. Bu ilkeye aykırı hiçbir vergi nitelikli mali yükümlülük dinin amacı ile bağdaşmayacağından, dinen de savunulması mümkün olmayacaktır. Nitekim haksız vergilerin haram olduğu konusunda ittifak olduğu belirtilmiştir.¹¹⁵

Adalet ilkesi çerçevesinde Hz. Muhammed Medine'ye geliştinden kısa süre sonra bu bölgede yaşayan Yahudi, Hristiyan ve Putperestler ile bir anlaşma imzaladı. Tarihe "Medine Vesikası" olarak geçmiş olan bu anlaşma taraflara ortak bazı sorumluluklar getiriyordu.

¹⁰⁷ Bersu Ceylan, "Danıştay İçtihatlarında Anayasal Vergileme İlkelerinin Yansımaları", *Gümrük ve Ticaret Dergisi* 7/21 (30 Eylül 2020), 40; Orhan Şener, "Principles Of Taxation", *Maliye Araştırma Merkezi Konferansları* 37 (26 Ocak 2012), 77-82.

¹⁰⁸ Buyrukoğlu - Buzkiran, "Klasik Ve Modern Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Uzlaşma Müessesesi", 2084.

¹⁰⁹ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/213, 214.

¹¹⁰ Fayda, "Fey", 12/511.

¹¹¹ Macit Kenanoğlu, "Vergi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2013, 43/53.

¹¹² Ahmed, *el-Musned*, 28/211 (No. 17001); el-Kasim b. Sellam Ebû 'ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (Beirut: Dâr Al-Fikr, No Date), 632; Kallek, "Meks", 28/583, 584.

¹¹³ Eskicioğlu, *Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi*, 337.

¹¹⁴ el-Haşr, 59/7.

¹¹⁵ Kallek, "Meks", 28/587, 588.

Buna bağlı olarak dış saldırılara karşı ortak savunma yapmakla yükümlü olan bu taraflardan her biri, kendi egemenliği sınırları içerisinde kendi hukuk sistemine bağlı kalacaktı.¹¹⁶

Medine'deki dini gruplarla yapılan anlaşmaya göre Hz. Peygamber ihtilaf durumunda son sözü söyleme yetkisine sahip olmakla birlikte, Yahudiler ile diğer dini gruplar Müslümanlarla eşit haklara sahip kabul edilmişlerdir. Sadece Necran Hıristiyanları ve Bahreyn Mecusileri ile yapılan antlaşmalarda, bunlara yeni bir hukuki statü getirilerek, önceki gruplardan farklı olarak Müslümanlarla eşit kabul edilmemiş, onların hakimiyetinde kendileri tarafından korunan bir kitle statüsü verilmiştir. Zimmi olarak değerlendirilen bu insanlar her türlü saldırılardan korunuyor, kendilerine tam bir dini hürriyet tanınıyor; ancak buna mukabil Müslüman devlete "cizye" denilen vergiyi ödemeleri koşulu getirilmişti. İlk resmi İslam kadısı olarak kabul edilen Ebu Yusuf, Hz. Peygamber'in "Her kim antlaşmalı bir zimmiye zulmeder veya gücünün üzerinde bir yükümlülük yüklerse, kıyamet gününde benim hasmım olur"¹¹⁷ dediğini naklederek gayri müslimlerin haklarının adalet ilkesi çerçevesinde korunmasının önemine vurgu yaptığı ve Hz. Muhammed'in Müslümanlara vasiyeti olarak kabul edilen Veda Hutbesi'nde de bu konuya dikkat çektiği, onlara hiçbir şekilde haksızlık yapılmamasını emrettiği nakledilmiştir.¹¹⁸ Ebû Yûsuf'un isnadsız olarak naklettiği rivayeti Ebû Dâvûd sika ravilerden isnadının sahabe tabakasından "عن عِدَّةٍ من أبناء أصحاب رسول الله" şekline müphemlik bulunan bir lafızla nakletmiştir. Bu durum, rivayetin isnadıyla ilgili bir sorun olarak görülebilse de rivayetin reddi için yeterli bir gerekçe oluşturmamaktadır. el-Hatib'in benzer bir metinle naklettiği rivayetin isnadı ise zayıf olmakla beraber bu konuda farklı rivayetlerin bulunması rivayetin bir bütün olarak reddini engellemektedir.¹¹⁹

Verginin amaçlarına baktığımızda dini vergilerle ile kamu gücüne dayalı olarak tahsil edilen örfi vergiler arasında benzerlikler bulunduğu görülmektedir. Günümüz hukuk sistemleri içerisinde vergilendirme, kamu hizmetlerinin finansmanını sağlayacak gerekli kaynakları oluşturup ekonomik ve sosyal amaçları gerçekleştirmeyi hedeflediği görülür.¹²⁰ Kur'ân-ı Kerim'de muhtaç ve engellilerin imkânı olanların mallarında hakları olduğunun belirtilmiş olması¹²¹ sosyal devlet anlayışını bir vurgu olarak yorumlanabilir. Nitekim zekât da fakirlerin ve mahrumların hakkı olarak görüldüğü için Hz. Muhammed ve ailesine

¹¹⁶ Söylemez, "İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", 100.

¹¹⁷ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 138; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sunen* (Beyrût: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), 4/658, rak: 3052; Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadi el-Hatib, *Tarihü Bağdad* (Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2002), 9/343; Cemâlu'dîn 'Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. 'Abdurrahmân (Medîne: Mektebetu's-selefiyye, 1388), 2/236.

¹¹⁸ Söylemez, "İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", 101.

¹¹⁹ Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Ecvibetu'l-Murdiyye fî mâ Su'ile's-Sehâvî 'anhu mine'l-Ehâdişi'n-Nebeviyye* (Mısır: Dâru'r-Râye, 1418), 1/20-21.

¹²⁰ Genç - Yaşar, "Vergilemede Adalet Ve Etkinlik İlişkisi", 34.

¹²¹ el-Meâric 70/25.

zekâtın pay verilmemiştir.¹²² Kanaatimizce bunun esas sebebi, dinin adaleti sağlama amacına aykırı düşüncelerin engellenmesidir. Zekât ve benzeri mali yükümlülüklerin yerine getirilmesi zorunluluğu da bunların başkalarına ait bir hak olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu inanç özde insanların ilahi nimetlerden ortak yararlanma hakları olduğu esasına dayanır. Çünkü İslam hukukunda mülkün sahibi Allah'tır¹²³ ve insanlar mülkten yararlanırken adalet ilkesine uymak zorundadırlar. Hz. Muhammed'in Pazar yerlerinden vergi alınmasını yasaklaması¹²⁴ da esas itibari ile insanın toprak üzerinde emeği olmadan toprağın aslı sahibiymiş gibi hareket etmesini meşru görmemesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim İslam uleması zekât dışında halktan devlet gücü kullanarak herhangi bir verginin alınıp alınmayacağı konusunda ihtilafa düştü; ancak çoğunluğun alınabileceği görüşünde olduğu ifade edilmiştir.¹²⁵ Kamusal ihtiyaçların değişkenliğini dikkate aldığımızda çoğunluğun görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Ancak bu mutlak bir yetki olmayıp vergi adaletini sağlamayı hedefleyen ilkelerle sınırlı olmalıdır.

Rivayetlere bakıldığında özellikle dini bir vergi olarak görülen zekâtın alınması için güç kullanılıp kullanılmayacağı konusunda Hz. Muhammed'den farklı nakiller bulunduğu gibi daha sonraları da bu ihtilafın devam ettiği görülmektedir. Zekatını gönüllü olarak vermeyen bir sahabe olan Salebe'nin zekatını kabul etmeyen Hz. Muhammed'in bu uygulaması daha sonraları dört halife dönemlerinde de sürdürüldüğü, ayrıca Hz. Muhammed dönemindeki uygulamada zekâtın toplandığı bölgedeki fakirlere dağıtılmasının esas olduğu, zekâta artma olduğunda bunun başka yere aktarıldığı rivayet edilmiştir.¹²⁶ Hz. Muhammed'in zekatını vermeyen bir kabileye karşı güç kullandığı nakledilse de bu nakil hadis ilmi açısından güvenilir değildir. Çünkü rivayetin nakledildiği ravi olan İbn İshak, bu rivayeti kendi eserinde zikretmemiştir. Ayrıca İbn İshak hadis uleması tarafından mudellis olarak kabul edildiği için "an" sıvası ile naklettiği rivayetler genellikle zayıf kabul edilmiştir. Ancak rivayetin İbn İshak'ın kendi eserinde bulunmaması sebebiyle sorunun İbn İshak'tan nakilde bulunan ravi veya ravilerden kaynaklanması daha güçlü bir ihtimal olarak gözükmektedir. Farklı bir rivayette de: "...Kim de zekâtını vermezse biz hem zekâtını hem de malının yarısını alırız..."¹²⁷ şeklinde bir rivayet daha nakledilmişse

¹²² Veysel Öz, *Doğuşundan Emeviler'in Sonuna Kadar Zekât Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Doktora, 2021), 53.

¹²³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Musned* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1370), 1/222; Barizah vd., "A comparative study of zakah and modern taxation", 26.

¹²⁴ Maçın, *İslam Hukukunda Zekat Matrahları Ve Vergi İlişkisi*, 37.

¹²⁵ Barizah vd., "A Comparative Study Of Zakah And Modern Taxation", 28.

¹²⁶ Muhammed Abdulhalik Fakir, *Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi Zekât Uygulamaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64-67.

¹²⁷ Ahmed, *El-Musned*, 33/220 (No. 20016); Ebû Muhammed 'abdullâh B. 'abdurrahman Et-Temîmî Ed-Dârimî, *El-Musned* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿarabî, 1407), 1/486.

de bu rivayetin yorumu ve sıhhati tartışma konusu olmuştur.¹²⁸ Nitekim rivayeti nakleden Behz b. Hakem'in metnin naklinde hata ettiğini, rivayetin doğru şeklinin malını ikiye bölüp ceza olarak en iyi olan kısmından zekâtın alınacağı olduğu belirtilmiştir.¹²⁹ Rivayetin teferrüd edilmiş olunan aile isnadı niteliğinde olması da rivayetin sıhhatini olumsuz etkileyen bir diğer etkidir. Farklı bir görüşe göre ise malın yarısının alınması uygulaması erken dönemdeydi, daha sonra ise neshedilmiştir.¹³⁰ Şüphesiz ki zekât vermeyenin malının yarısının zorla alınması adil bir uygulama olmayacaktır. Bu rivayetler Kur'an-ı Kerim'de konu edinildiği belirtilmiş olan Salebe kıssası¹³¹ ile de çelişmektedir. Ancak bu kıssanın da sıhhati tartışma konusu olmuş; isnadında bulunan Ali b. Yezid'in cerhedilmiş olması ve isnadındaki teferrüd sebebiyle zayıf olduğu, diğer versiyonlarının da isnadlarında rivayetlerin sıhhatini olumsuz etkileyen illetler olduğu belirtilmiştir.¹³² Bun rağmen Kur'an-ı Kerim, kıssanın detayları konusunda tartışmaya açık olmakla birlikte bu kıssanın bir aslı olabileceğine delalet etmektedir. Nitekim bu konu mezhepler arasında da ihtilaf konusu olmuş; Ebû Hanîfe'nin zekâtını kendisi verip devlete ödemeyenlerle savaşamayacağı görüşünde olduğu ifade edilmiştir.¹³³ Bu konudaki temel sorun hiç vermek istemeyenlerden zorla alınıp alınmayacağı meselesidir.

Hz. Ebu Bekir ve Ömer arasında daha sonraları zekât vermek istemeyenlerle karşı güç kullanılıp kullanılamayacağı konusunda tartışma yaşanmış olması¹³⁴ da zekâtın zorla alınıp alınmayacağı konusunda açık bir rivayet veya hükmün bulunmadığına delalet etmektedir. Ebu Bekir idarenin başında olan birisi olarak güç kullanılabilirliğini savunurken, Ömer kullanılamayacağını savunmaktaydı. Bu konudaki ihtilaf daha sonra da devam etmiştir.¹³⁵ Kanatimizce zaruri durumların varolması durumunda vergi genel ilkelerine uyulması koşulu ile kamu gücü kullanılarak alınabilir.

Değişen sosyal ve siyasi şartlar sebebiyle Hz. Muhammed dönemi sonrasında zekât dahil farklı mali yükümlülükler konusunda çok farklı görüşler ortaya çıkmış ve gayri müslimlerin vergi yükümlülüklerinin kapsamı ve sınırları konusunda da ihtilaflar yaşanmıştır. Benzer bir tartışmayı Osmanlı devleti içerisinde İспенç vergisi ile ilgili uygulamalarda

¹²⁸ Ebû Muhammed 'alî B. Aḥmed İbn Ḥazm, *El-Muḥallâ Bi'l-Âşâr* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2002), 8/169.

¹²⁹ İbnu'l-Cevzî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, 7/148.

¹³⁰ Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr B. Sâlim El-'imrânî, *El-Beyân Fî Mezhebi'l-İmâm Eş-Şâfi'î* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 3/138, 395.

¹³¹ Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Suleymân el-Bellî Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân* (Beyrût: Daru'l-İhyâi't-turâsi'l-'arabiyyi, 1423), 2/184.

¹³² Kadir Paksoy, "Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidî", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (30 Aralık 2004), 64-80.

¹³³ Soner Duman, "Hz. Peygamber (s. a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 4/1 (31 Mart 2018), 68.

¹³⁴ Aḥmed, *el-Musned*, 1/357 (No. 239); Ebû 'abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muḥtasar* (Beyrût: Dâru Tûḳu'n-Necât, 1422), 2/105 (No. 1399).

¹³⁵ Duman, "Hz. Peygamber (s. a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât", 68.

görmekteyiz.¹³⁶ Sonuç olarak adalet ilkesi dinin en temel değerlerinden olduğu için vergi nitelikli uygulamalarda da bu ilkeye aykırı yorum ve rivayetlerin kabulü mümkün değildir.

3. Kanunilik İlkesi

Kanunilik ilkesi, temsilsiz vergi olmaz ile hukuki güvenlik ilkelerini içerir. Vergi yükümlülerinin yasama organında temsil edildikleri varsayımı ile getirilen vergilere rıza gösterdikleri kabul edilir. Hukuki güvence ise yükümlüyü vergi idaresinin keyfi uygulamalarına karşı korumayı amaçlar.¹³⁷ Doğal olarak vergi yükümlülüğü ile demokratik temsiliyet arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır.¹³⁸ Nitekim “temsilsiz vergi olmaz” prensibi sayesinde vergi kanunlarının meşruiyetinin sağlandığı belirtilmiş¹³⁹; ancak bu prensip mutlak olmadığı gibi Hz. Muhammed dönemi için geçerliliği de mümkün değildir.

Tarihte idarecilerin vergi alma konusundaki keyfi davranışlarına ilk sınırlama İngiltere’de 1215 yılında kral olan John’un baronlarla giriştiği savaşlar sonucu imzalamak zorunda kaldığı Büyük Özgürlük Fermanı ile (Magna Carta Libertatum) getirilmiştir. Bu anlaşma ile kralın vergileme yetkisi ilk kez sınırlanmış ve soylular ve din adamlarından oluşan Krallık Toplu Meclisi’nin izni olmadan hiçbir vergi ve yardım parası alınamayacağı kararlaştırılmıştır. Magna Carta, demokrasi tarihinde kralın genel olarak egemenliğini, özelde de vergilendirme yetkisini sınırlandıran ilk yazılı temel belge olması nedeniyle son derece önemlidir. Magna Carta’nın ilanının ardından oluşturulan bu yapı, günümüz İngiltere Parlamentosunun iki kanadından biri olan Lordlar Kamarasının temellerini oluşturmuş, aynı süreçte devlet masraflarının artması diğer özgür insanlardan da vergi alınmasını zorunlu hale getirmiş, bu nedenle 1227’de itibaren her ilçeden seçilen dört kişinin katılacağı bir halk meclisi meydana getirilerek Avam Kamarasının oluşumu sağlanmıştır.¹⁴⁰ Magna Carta Libertatum, kanunilik ilkesinin günümüzdeki anayasal düzene ulaşana kadar yaşanan tarihî sürecin en önemli basamaklarından birisidir.¹⁴¹ Nitekim bu ilkenin vergi hukukunun anayasa hukuku ile paralel gelişmesinin bir sonucu olduğu da belirtilmiştir.¹⁴²

¹³⁶ Kurtuluş Demirkol, “Tanzimat Fermanı Bağlamında İspenç Vergisi”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 117/231 (16 Aralık 2017), 180.

¹³⁷ Müge V. Öztürk, “Vergilerin Kanuniliği İlkesinin Tarihî Gelişimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16 (2014), 4815.

¹³⁸ Mahir Özhan - Nazlı Keyifli, “Vergi Gelirleri, Kentleşme Ve Demokrasi: G20 Ülkeleri Üzerine Ekonometrik Bir Çalışma”, *Ekev Akademi Dergisi* 84 (27 Aralık 2020), 392.

¹³⁹ Serdar Semih Özarlan, “İslam Hukuk Sistemine Dahil Ülkelerden İran Ve Arabistan Anayasalarında Verginin Kanuniliği İlkesine Dair Bir Bakış”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 18 (31 Aralık 2022), 35.

¹⁴⁰ Hamit Emrah Beriş, “Modern Devletin Hukuk Döngüsü: Egemenlik, Parlamento ve Yasa”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/58 (15 Haziran 2020), 39.

¹⁴¹ Öztürk, “Vergilerin Kanuniliği İlkesinin Tarihî Gelişimi”, 4818.

¹⁴² Ahmet Kumrulu, “Vergi Hukukunun Bir kısım Anayasal Temelleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi*

Hız. Muhammed dönemi uygulamalarına baktığımızda Magna Carta düzenlemesinde olduğu gibi vergi ile ilgili bazı yetkilerin parlamentoya devredilmesi gibi bir durumun sözü konusu olmadığı açıktır. Çünkü Hız. Muhammed döneminde devlet teşkilatlanması şeklinde kurumsal bir yapılanma olmamıştır.¹⁴³ Buna rağmen Kur'ân-ı Kerîm'de Hız. Muhammed'e alacağı kararlarda halka danışması emredildiği için¹⁴⁴ toplumsal iradenin ihmal edildiği söylenemez.

Hız. Muhammed döneminde örfe dayalı örfi hukuk ve de inanca dayalı dini olmak üzere iki hukuk ekseninde vergi nitelikli mali düzenlemeler olmuştur. Bu düzenlemelerin tümü de daha önceki kültür, inanç ve medeniyetler de bulunan düzenlemelerdir. Uşur, meks, zekat ve haraç gibi mali yükümlülüklerin tarihi arkaplanına baktığımızda bu durumu görebiliriz.¹⁴⁵ Bu uygulamalar Hız. Muhammed öncesinde örfe dayalı olarak varolduğu için, bir kısmı daha sonra dini bir nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla Hız. Muhammed döneminde, Magna Carta ile başlayıp günümüz hukuk sistemlerinde de genel veya özel oy esasına bağlı olarak kabul gören kanunilik ilkesinden bahsetmemiz mümkün olmamakla beraber şura prensibi ile kararlara halkın iradesinin katılması için daha geniş bir uygulama alanı sağlanmıştır.

Kanunilik ilkesinin doğuşu ve gerekçelerine baktığımızda kralın yetkilerini sınırlayıcı keyfi uygulamalardan mükellefleri korumayı amaçladığı görülür. Hız. Muhammed döneminde egemen bir grup bulunmadığı için bu tür bir sınırlama amacından söz edilemez. Yine de dini metinler ve Hız. Muhammed'in yapmış olduğu bazı düzenlemeler dini açıdan bağlayıcı kabul edildiği için keyfi uygulamaları sınırlamıştır. Hız. Muhammed'in yapmış olduğu bu düzenlemeler kanunilik ilkesinin hedeflediği keyfiliği engelleme açısından oldukça başarılı olmuştur. Osmanlı Devleti dahil tüm Müslüman siyasi erkler örfi hukuku uygularken bile dini hukuk içerisinde belirlenen sınırlara uymak zorunluluğu hissedilmiş¹⁴⁶, bundan dolayı da dini sınırlamalar bazen örfi hukukun geniş bir yorumu yapılarak aşılabılmıştır. Hız. Muhammed'in yasakladığı belirtilen vergilerden olan meks vergisinin daha sonraları Emeviler döneminde tekrar alınmaya başlanmış olması bunun bir örneğini teşkil etmektedir.¹⁴⁷

Ekonomik dinamiklerinde ve gelirler içerisinde büyük potansiyele sahip olan % 2.5 oranındaki zekat vergisinin ise nerelere harcanacağı Kur'ân-ı Kerîm'de açık olarak belirtilmiş olduğu için¹⁴⁸ kanunilik ilkesinin hedeflediği keyfiliği engelleme amacı ile

Dergisi 36/1 (1979), 148.

¹⁴³ Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansıması", 71.

¹⁴⁴ Al-i İmran 3/159

¹⁴⁵ Yurtseven, "İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansıması", 67-72.

¹⁴⁶ Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Örfi Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfi Hukuk", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (03 Ocak 2014), 286.

¹⁴⁷ Kallek, "Meks", 28/583, 584.

¹⁴⁸ Mehmet Yüce - Muhammed Çelik, "Ahlaki Temellere Dayanan İslam Ekonomisi Sisteminde Devletin

uygunluk göstermektedir. Tevrat'ta ise % 2.5 oranındaki zekat cömertlerin verdiği bir oran olarak ifade edilmektedir.¹⁴⁹ Bu durum da zekatın önceki şeriatlarda da ortak bir inanç olarak varolduğuna delalet etmektedir. Esas itibari ile hukuki ilkeler ve amaçlar açısından peygamberlerin şeriatlar arasında bir farklılık olmamıştır. Farklılık, sadece sosyal ve siyasi şartların farklılaşmasından kaynaklı farklılıklar şeklinde olmuştur. Nitekim şeriatlar arasındaki farklılığın özle alakalı olmadığı, sayısal ve şekli bir farklılaşma olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁰ Zekât dışındaki mali yükümlülükler ise sözleşme serbestisi prensibi gereği, taraflar arasında anlaşmalara bağlı olduğu için bunların da kanunilik ilkesinin amacına aykırı olduğu söylenemez.

4. Etkinlik (İktisadilik) İlkesi

Bu ilke iktisadilik ilkesi olarak da nitelenir.¹⁵¹ Verginin karşılıksız ve cebri bir kamu geliri olarak nitelenmesi, mali amaçlar dışında ekonomik ve sosyal amaçların gerçekleştirilmesinde de etkin bir müdahale aracı olması, bu kamu gelirden yararlanmayı zorunlu hale getirmektedir. İktisadi büyüme ve gelişmenin sağlanması yanında, tam istihdam ve fiyat istikrarının sağlanması vergilerin etkin olarak tarh ve tahsiline bağlıdır. Kamu maliyesinin sağlıklı yönetimi kaynakların etkin kullanımı ve dağılımı ile sağlanabilir. Vergilemede etkinlik kavramı, verginin birey açısından doğurduğu yüküle sıkı sıkıya ilişkilidir. Her vergi, kişilerden bir kısım satın alma gücünü kamu kesimine aktardığından vergi ödeyen kişinin vergi öncesi durumuna göre daha düşük bir refah düzeyine inmesi kaçınılmazdır.¹⁵² Vergi hukuku mevzuatı oluşturulurken, bunun rasyonel vergi sistemi kriterlerinin gerçekleştirilmesine olanak verecek şekilde bir vergi demetine sahip olması gerektiği, bununla da kamusal ihtiyaçları karşılayabilecek optimal vergi hasılatının gerçekleştirilmesinin amaçlandığı ifade edilmiştir.¹⁵³ Bunu yaparken mükelleflerin maslahatı ile genel kamu maslahatı arasındaki dengenin muhafaza edilmesi gerekir. Bu dengenin bozulması adalet ilkesine aykırı bir sonucun ortaya çıkmasına sebep olur ki bu da etkinlik ilkesini ihlaline yol açar. Çünkü adalet duygusu tatmin olmayan vatandaşların moral ve motivasyonu düşeceğinden verimlilik de azalarak kamu gelirlerinde düşüşe sebep olacaktır.

Hz. Muhammed döneminde toplanan zekatlar öncelikle toplandıkları bölgedeki muhtaçlara dağıtılmış, artan zekât olması durumunda ise ihtiyaç bulunan başka bölgelere aktarılmıştır. Özellikle zekat dini bir nitelik taşıdığı için devlet baskısı hissetmeden büyük

Rolü”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 69 (06 Kasım 2018), 130.

¹⁴⁹ Salihoğlu, “Zekât”, 44/207.

¹⁵⁰ Suiçmez, “Meķāşıdu’ş-Şerī’a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri”, 115.

¹⁵¹ Buyrukoğlu - Buzkiran, “Klasik Ve Modern Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Uzlaşma Müessesesi”, 2083.

¹⁵² Genç - Yaşar, “Vergilemede Adalet Ve Etkinlik İlişkisi”, 38.

¹⁵³ Hande Karaosmanoğlu, *Türkiye’de Vergi Aflarının Vergilemede Etkinlik ve Adalet Üzerindeki Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 101, 102.

ölçüde gönüllü olarak verildiği için bazı sosyal ihtiyaçların giderilmesinde oldukça etkin olmuştur. İslam tarihinde bazı dönemlerde bu sosyal müessese o kadar başarılı olmuştur ki zekât verecek kişi bulunması zor hale gelmiştir. Ancak zekâtın sınırı ve sarf edileceği yerler nas ile tayin edildiği için etkinlik ilkesinin geniş bir yorumu yapılarak bu sınırların aşılması mümkün değildir.

5. Orantılık ve Ölçülülük İlkesi

Adil bir vergilemede dikkate edilmesi gereken bir diğer ilke de orantılık ve ölçülük (uygunluk) ilkesidir.¹⁵⁴ Esas itibari ile orantılık ve ölçülülük ilkeleri iki farklı ilkedir. Orantılık ilkesi, eşitlik ilkesi ile ölçülülük ilkesi ise adalet ilkesi ile yakından ilgilidir. Bu iki ilkeyi birbiri ile yakın ilişkileri sebebiyle birlikte ele almayı uygun bulduk. Orantılık ilkesi vergini mükellefin gücüne göre olmasını; ölçülülük ise bu oranların vergi mükellefinin ekonomik gücünü aşmamasını ifade eder. Orantılık ilkesi bir başka ifade ile geliri az olandan az, fazla olandan fazla alınmasını gerekli kılar. Bu ilke sosyal hukuk devletinin vergi adaletini sağlama görevinin de bir gereği olarak görülmüştür.¹⁵⁵ Hz. Muhammed dönemindeki uygulamalara bakıldığında mal üzerinden belli oranlarda vergi alındığı için orantılık ilkesine uyulduğu görülmektedir. Zekât dahil bu vergiler asli ihtiyaçları aşan ve üzerinden bir yıl geçmiş olan gelirlerden alınıyordu.¹⁵⁶ Bu uygulama ölçülülük ilkesinin zekât dahil mali mükellefiyetlerde korunduğuna delalet etmektedir. Bu ilke ile etkinlik ilkesi arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü birey ya da işletmeyi zora sokan makul ölçüyü aşan vergiler verginin etkinliğini zayıflatır. Bu ilkeler ayrıca verginin öngörülebilirliğini de sağlayarak mükellefin belirsizliğe sevk edilmesini engelleyici bir işlev göreyerek mülkiyet hakkının da korunmasını sağlamaktadır. Nitekim İslâm hukukunda da güç ile sorumluluk arasında orantı olması Kuran-ı Kerim'in açık hükümlerinin bir gereği olarak görülmüştür.¹⁵⁷

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belirlenen nisapların çeşitli servet türleri için aynı türden servetin nisapları arasında bir dengenin olması gerektiği savunulabilse de türler arası bir eşitliğin savunulacak herhangi bir gerekçesi ve mantığı olmadığı iddia edilmiştir. Ayrıca zekât nisaplarının belirlenmesinde topluma sağlanan faydaların yanısıra elde edilen şartlarının da dikkate alınması durumunda nisapların eşit olmamasının vergi adaleti açısından daha uygun olacağı belirtilmiştir. Türler arasında nisap eşitliği ilkesel olarak

¹⁵⁴ Gülen Özkaya, *Aihs Ve Anayasa Hukuku Bağlamında Vergide Adalet İlkesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ekonomi Hukuku Ana Bilim Dalı, Ekonomi Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 19, 20.

¹⁵⁵ Nami Çağan, "Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (01 Mayıs 1980), 145.

¹⁵⁶ Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/198; Orhan Çeker, "Havaic-İ Asliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/504.

¹⁵⁷ Maçin, *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi*, 61.

gerekli olmakla birlikte özel değişken şartların da dikkate alınması orantılık ve ölçülülük ilkelerinin de gereğidir. İslam hukukunda zorunlu şartlar dışında zekât dışında Müslümanlar için zorunlu olan hiçbir vergi yoktur ve bu vergi oranı Kuran-Kerim’de değil Hz. Muhammed’in sünnetinde belirlenmiştir.¹⁵⁸ Ölçülülük ilkesini dikkate aldığımızda Hz. Muhammed döneminde buna azami ölçüde riayet edildiği görülmektedir. Nitekim zekât ve diğer mali yükümlülüklerin mükelleflere zarar verecek bir şekilde uygulanması zekâtın vergilerin amacıyla örtüşmemektedir. Zekâtın amacı muhtaçların korunması olduğu dikkate alındığında ölçülülük ilkesi ile zekâtın nisabı arasında yakın bir bağ oluşmaktadır. Ancak ölçülülük ilkesi muhtaçların korunmasının yanısıra mükelleflerin de durumlarını korunmasını hedeflemektedir. Hz. Muhammed dönemindeki mali mükellefiyetlerle ilgili uygulamalar sebebiyle durumu daha kötüye giden bir kişi veya grup tespiti yapamamamız ölçülülük ilkesine uyulduğunu göstermektedir. Ancak bu ilkeye uyulmuş olması Hz. Muhammed’in mali uygulamalarından hiçkimseye kasıtlı zarar verilmesinin amaçlanmadığı anlaşılmalıdır. Kuran-i Kerim ve sünnet kaynaklı düzenlemeler neticesinde kaldırılan meks türü vergiler ve oluşturulan serbest piyasa koşulları sebebiyle bazı kişi ve grupların mali kayıpları olduğu bilinmektedir. Nitekim Kuran-i Kerim’de nihai olarak insanlığa faydalı olanın yeryüzünde kalacağı belirtilmiştir.¹⁵⁹ Doğal olarak Hz. Muhammed’in bu ayetin amacına aykırı davranmış olması beklenemez. Bu ayet ölçülülük ilkesine uyulması gerektiği konusunda da bir delildir. Çünkü ayette belli kişi ve grupların menfaatine değil tüm insanlığın menfaatine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda Yahudiler ile yapılan anlaşma neticesinde Fedek arazisinden ürünün yarısı oranında vergi alındığına dair rivayetlerin orantılık ilkesi ile çeliştiği söylenebilir durumdadır. Ancak bu rivayet ilk olarak İmam Malik’in Muvattası’nda isnadsız olarak nakledilmiştir.¹⁶⁰ Ancak Fedek arazisi ile ilgili uygulama, Hayber’in fethinden sonra Hayber ile bağlantılı olarak ortaya çıkmış olduğundan¹⁶¹ vergi hukuku değil, savaş hukukunun kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁶² Yine de İmam Malik’in rivayeti bağlamında bir değerlendirme yapılacak olursa bunun vergi olarak nitelenmesi mümkün olmakla birlikte, rivayetin isnadının zayıf olması sebebiyle bu konuda delil olma özelliği zayıftır. Ayrıca delil olarak kabul edilmesi durumunda orantılık ilkesiyle çelişmesi sözkonusu olacaktır. Ancak bu konunun vergi dışından ticari bir anlaşma olarak yorumlanması da mümkündür. Çünkü bu her iki uygulamada da mülkiyeti Müslümanların eline geçmiş arazilerin işletilmesi karşılığında ürün üzerinden belirlenen bir ücret sözkonusudur. Hz. Muhammed, Ebu Bekir ve Osman’ın kendi arazileri için 1/2 değil de 1/3 oranını belirlemiş olmaları¹⁶³ da bunu görüşü desteklemektedir. Ancak işletmesi Yahudilere terk edilen Fedek arazilerinin yarısı mı, yoksa ürününün yarısını

¹⁵⁸ Maçin, *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi*, 119–121.

¹⁵⁹ er-Ra’d 13/17

¹⁶⁰ Mâlik, *el-Muvatta’a’ (Rivâyetu Yahyâ el-Leyşî)*, 2/471.

¹⁶¹ Hüseyin Algül, “Fedek”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/294.

¹⁶² Eskicioğlu, *Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi*, 9.

¹⁶³ Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 103.

onlara terk edildiği konusunda rivayetler arasın bir çelişki bulunmaktadır. Nitekim bazı rivayette Fedek arazisi ile ilgili yapılan anlaşmanın arazinin yarısı karşılığında olduğu, bir başka rivayette ise bu anlaşmanın Fedek arazisinin gelirlerinin yarısı ile ilgili olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁴ Benzer bir uygulamanın Hayber'in fethi sonrası yapıldığı görülmektedir.¹⁶⁵ Ancak bu rivayetin de isnadında rivayetlerinde tedlis ve hata yapmakla itham edilmiş olan Haccac b. Ertat¹⁶⁶ bulunduğu için bu rivayet de isnad açısından sahih olma şartlarını taşımamaktadır. Farklı kaynaklarda geçen rivayetler de dikkate alınarak bu rivayet delil olarak kabul edilebilir. Ancak Hayber arazilerinin taksimi konusunda da rivayetler arasında bazı ihtilaflar bulunması¹⁶⁷ konunun daha detaylı incelenmesini zorunlu hale getirmektedir. Sonuç olarak Hayber ve Fedek arazileri konusu sadece savaş ve vergi hukuku kapsamında değil; ticaret hukukunun da kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü antlaşmanın taraflarının bu şartları kabul etmeme yetkileri bulunmaktaydı.

6. Belirlilik ve Açıklık İlkesi

Adil bir vergi uygulaması için mükelleflerin nelerin vergiye tabi olduğunu bilme hakları vardır. Bu da hukuk devleti ve kanunilik ilkeleri ile bağlantılı bir ilkedir. Vergilendirme tarihine baktığımızda vergiye tabi mal ve hizmetlerin sürekli değişkenlik gösterdiğini görmekteyiz. Hukuk devletinin temel amaçlarından birisi keyfiliği engellemek olduğunu dikkate aldığımızda iktidarın keyfi uygulamalarına yol açacak tasarruflarının hukuk devleti ilkesi ile de bağdaşmayacağı açıktır. Vergilerin kanun ile belirleneceği ilkesini dikkate aldığımızda ise sadece vergi oranlarının değil aynı zamanda nelerin vergiye tabi olduğunun da kanun ile açık ve net şekilde belirlenmesi gerekmektedir.¹⁶⁸ Belirlilik ilkesi kapsamında değerlendirilen bir diğer konu da verginin ödenme şekli ve zamanının belli olmasıdır.¹⁶⁹ Bu konuda yoruma açıklık bulunması durumunda vergiye tabi olabilecek mal ve hizmetlerin öngörülebilirliğinin zorlaşmasının yanısıra vergi kaçakçılığına da sebep olunacaktır.¹⁷⁰ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere belirlilik ilkesi vergiye tabi olan mal veya hizmetlerin belirli olmasını, açıklık ilkesi ise bu belirli mal ve hizmetlerin açık ve anlaşılabilir olmasını ifade etmektedir. Örneğin belli bir orana ulaşan altından vergi alınacağı belirlenirse, bu

¹⁶⁴ İsmail Altun, "Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şîî Yaklaşımların Analizi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 2-7.

¹⁶⁵ Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 63.

¹⁶⁶ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehabî, *Mizânul-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Dîmeşq: Mu'essesetu'r-Risâle, 1430), 1/421.

¹⁶⁷ Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/21-22.

¹⁶⁸ Zinnur Tunç, "Tahsil Edilemeyeceği Anlaşılın Kamu Alacağı Kavramının Belirlilik İlkesi Bakımından Yargı Kararları Işığında İncelenmesi", *Financial Analysis/Mali Cözüm Dergisi* 32/171 (2022), 200, 201.

¹⁶⁹ Ceylan, "Danıştay İçtihatlarında Anayasal Vergileme İlkelerinin Yansımaları", 32.

¹⁷⁰ Özkaya, *AİHS ve Anayasa Hukuku Bağlamında Vergide Adalet İlkesi*, 20-22.

altının kaç ayar olacağına da açıklık ilkesi gereği olarak belirlenmesi gerekir. Bilindiği üzere bir malın cinsinin belirlenmesi ile bu cinsin niteliklerinin açık hale getirilmesi aynı şeyler değildir. Benzer şekilde vergiye tabi kılınacak hizmetin belirlenmesi ile hizmetin niteliğini açıklığa kavuşturulması da aynı şey değildir.

Hz. Muhammed dönemindeki vergi nitelikli uygulamalara bakıldığında, hadis kaynaklarında nelerin vergiye tabi olduğunun açıklandığını görmekteyiz. Bu bağlamda belirlilik ilkesine uyulduğunu söyleyebiliriz. Ancak zekat ile mükellef olanların ve zekata tabi olan bazı mallar ile ilgili rivayetler arasındaki bazı ihtilaflar¹⁷¹ sebebiyle belirlilik ilkesine tam uyulmadığı söylenebilir durumdadır. Bu ihtilafın kaynağında Hz. Muhammed'in bizatihi farklı sosyal ve ekonomik değişkenleri dikkate alması olabileceği gibi ravilerin rivayetler üzerindeki tasarrufları da etkili olmuş olması muhtemeldir. Malum olduğu üzere vergiye tabi olabilecek mal ve hizmetler coğrafi, kültürel ve ekonomik şartların değişmesine bağlı olarak tarihi süreç içerisinde değişiklik gösterebilmektedir. Dolayısıyla belirlilik ilkesi, bir usul ilkesidir ve mal ve hizmet türleri değişse de bu ilke değişmemekte, yeni mal ve hizmet türlerinin tayininde de geçerliliğini korumaktadır.

Hz. Muhammed dönemi ve sonrasında da Zekât dışındaki mali mükellefiyetler karşılıklı anlaşmalara bağlı olduğu için, bu tür vergilerde belirlilik ilkesi, yapılan anlaşmanın içeriğine bağlı hale gelmektedir. Bu anlamda anlaşmalara bağlı mali mükellefiyetlerde, belirlilik ilkesine uyulması anlaşmanın hukuki geçerliliğinin şartı konumundadır. Şüphesiz ki, bu tür anlaşmalarda vergiye tabi mallar belirlenirken ileride ortaya çıkabilecek ihtilaflardan korunmak için açıklık ilkesine de uyulması zorunludur.

7. Kamu Yararının Gözetilmesi İlkesi

Bu ilke sosyal hukuk devleti ilkesinin bir gereğidir. Vergi adaleti kavramının da demokratik sosyal hukuk devleti kavramında somutlaşacağı belirtilmiştir.¹⁷² Hukuk devletinin temel amacı keyfi uygulamaları engellemektir. Bu sebeple kamu yararını gözetmeyen her türlü vergi uygulaması sosyal hukuk devleti ve dinin temel değerlerinden olan adalet ilkesine aykırı olacaktır. Hz. Muhammed döneminde bugünkü anlamda bir kamu ve özel hukuk ayırımı olmamıştır. Ancak toplanan zekât ve diğer gelirlerin özel ve genel ihtiyaçların karşılanmasında kullanılmış olması sebebiyle böyle bir ayırımın olduğu söylenebilir. İslam uleması zekâtın fakirlerin hakkı mı yoksa salt ibadet mi olduğu konusunda fikir ayrılığına düştüler.¹⁷³ Kanaatimizce fakirlerin hakkı olması ile ibadet olması birbirinden ayrı şeyler değildir. Çünkü bu ibadet, fakirin hakkının korunmasını amaçlar.

¹⁷¹ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kur'ubi İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-Muctehid ve Nihāyetu'l-Muhtesid* (Kahire: Dāru'l-Ḥadiş, 1425), 2/7-10.

¹⁷² Çağan, "Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme", 129.

¹⁷³ İbn Ruşd, *el-Bidāye*, 2/7.

Kamu yararı esas itibari birbirinden kopuk gibi gözükken bazı faydaların bulunması sebebiyle adil bir uygulama olarak görülmeyebilir. Burada kamusal yarardan kastedilen genel ortak faydadır; tek tek bireylerin her vergi veya vergi diliminden aynı şekilde yararlanması değildir. Kamu yararının gözetilmesinin önemi, sosyal refahı sağlamayı hedeflemesinden kaynaklanmaktadır. Bu ilkenin doğru şekilde uygulanabilmesi için konulan verginin hangi kamusal hizmete veya hizmet alanlarındaki ihtiyacın giderilmesine yönelik olduğunun ve ihtiyaç miktarının açık şekilde belirtilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde kamu yararının gözetilmediği siyasi rant amaçlı vergilerin konulmasına fırsat verilmiş olur ki, bu tür uygulamaların verginin genel amacı ve hukuk devletinin ruhu ile örtüşmeyeceği açıktır.

Hz. Muhammed dönemindeki vergi uygulamalarında bireysel haklarla birlikte toplumun genelinin huzur ve menfaatlerinin korunması esas alındığından, kamu yararının korunması ilkesine uyulduğu söylenebilir durumdadır. Cahiliye döneminde kalma haksız vergilerin kaldırılması bunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Kuran-ı Kerim’de zekâtın verileceği sınıflara bakıldığında¹⁷⁴ sosyal hukuk devleti ve kamu yararının korunması ilkelerinin amaçları ile uyum sağlandığı görülebilmektedir. Aynı şekilde fey türü vergilerin alınmasının amacı olarak malların sadece zenginlerin ellerinde dolaşmasını engellemek olduğunun beyan edilmiş olması¹⁷⁵ da sosyal hukuk devleti ve de kamusal genel menfaatlerin korunmasının hedeflendiğini göstermektedir. Yine Kuran-ı Kerim’de nihai olarak insanlığa faydalı olanın yeryüzünde kalacağını belirtmiş olması¹⁷⁶ da genel kamu ve insanlığın ortak menfaatlerinin korunmasının hedeflendiğini kanıtlamaktadır. Bu konu ile ilgili temel mesele kamu-özel hukuk ayırımından doğan hakların çatışması durumunda sorunların çözümünde nasıl bir yol izleneceğidir.

Hz. Muhammed’in vefatından sonra Hz. Fatıma’nın Fedek ve Hayber’deki haklarının kendisine verilmesi iddiasını içeren rivayet bu bağlamda değerlendirilebilir. Hz. Âişe’den nakledildiğine göre: “Resûlullah’ın kızı Fâtıma, Allah’ın Medine ve Fedek’te Hz. Peygamber’e fey olarak verdiği mallardan olan mirasını ve Hayber’in sehminden (humusundan) kalan malları istemek üzere Ebû Bekir’e haber gönderdi. Bunun üzerine Ebû Bekir dedi ki: “Resûlullah: ‘Biz miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır. Ancak Âl-i Muhammed, bu maldan yiyebilir.’ buyurmuştur. Vallahi ben Resûlullah’ın sadakasını, Resûlullah’ın zamanındaki durumunu değiştiremem. Ben de tıpkı Resûlullah’ın kullandığı gibi onları kullanacağım...”¹⁷⁷ dedi. Ebû Bekir, bu malları Hz. Fâtıma’ya vermedi; ancak kamu malı olarak saydığı bu mallardan onların da ihtiyacının görerek hem kamu hem de bireysel

¹⁷⁴ et-Tevbe 9/60

¹⁷⁵ el-Haşr 59/7

¹⁷⁶ er-Ra’d 13/17

¹⁷⁷ Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî ‘Abdurrezzâk, *el-Musannef* (Kahire: Dâru’t-Te‘şîl, 2015), 6/111; Aḥmed, *el-Musned*, 1/188 (No. 9).

ihtiyaçlar arasındaki dengeyi korumaya çalıştı. Rivayetten de anlaşıldığı üzere Hz. Ebu Bekir bu uygulamayı Hz. Muhammed'in uygulamalarından esinlenerek yapmıştı.¹⁷⁸

Sonuç

Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesindeki ticari deneyimlerinin peygamberlik sonrası hayatında da etkili olmuştur. Bu etki Kuran ve Sünnet'te yeralan birçok ticaretle ilgili ayet ve hadislerdeki düzenlemelerde açık olarak gözükmektedir. Bu ticari düzenlemelerin bir kısmı eski geleneklerin yeniden düzenlenerek devamının sağlanması, bir kısmının yasaklanması şeklinde olmuştur. Bir kısmı ise tamamen yeni nitelikteki uygulamalar olmuştur.

Hz. Muhammed'in vergi nitelikli mali uygulamaları dikkate alındığında geçmişte olduğu gibi günümüz ekonomik ve siyasal sistemleri üzerinde de etkilerinin var olduğu tespiti yapılmıştır. Esas itibari çağımızın siyasal ve ekonomik sistemleri tarafından benimsenen bazı genel geçer ilkelerin Hz. Muhammed'in uygulamalarında da vücut buldukları, hatta bu ilkelerin korunarak günümüz ekonomik sistemleri üzerindeki etkisinin devamında önemli katkılar sağladığı görülmüştür.

İnsanlık tarihi boyunca vergi uygulamalarının meşruiyeti tartışma konusu olmuş, bazı düşünürler verginin bizzatı hukuk dışı bir uygulama olduğunu, bazıları da vergi toplama yetkisinin iktidara ait bir hak olduğunu ileri sürdüler. Bu iki farklı görüş arasındaki dengeyi dini ve ahlaki temelleri de olan genel vergi hukuku ilkeleri kurmuştur.

Vergi hukuku ilkeleri farklı kriterler esas alınarak farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Yaptığımız inceleme neticesinde Hz. Muhammed dönemindeki vergi nitelikli mali uygulamaların hukuk devleti ilkesinin gereği olan genel ilkelerle uyum sağladığı; bu ilkelere aykırı olan bazı rivayetlerde geçen uygulamaların ise hadis usulü ilkeleri açısından kabul edilme kriterlerine haiz olmadıkları, ayrıca temel insan hakları ile de uyumsuzlukları sebebiyle kabul edilemez oldukları sonucuna varılmıştır.

Eşitlik ve adalet ilkeleri dinin temel değerleri olmaları itibari Hz. Muhammed'in vergi uygulamalarında esas alındığı, buna bağlı olarak da meks (haksız vergi) türü hertürlü uygulamanın engellenmesi için dönemin şartlarına uygun olarak gerekli tedbirlerin alındığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda etkinlik ve orantılık ilkesi, orantılık ve ölçülük, belirlilik ve açıklık ve kamu yararının koruması ilkelerinin de dinin genel ahlak ve sosyal amaçlarına uygun şekilde uygulandığı, Hz. Muhammed dönemi uygulamalarının genel amacı ile vergi adaletini sağlamayı hedefleyen genel vergi hukuku ilkeleri arasında büyük ölçüde bir paralelliğin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca vergi veya zekâta tabi olan hizmet ve malların dönemsel şartlara bağlı olarak değişkenlik göstermesine bağlı olarak bazı uygulama ve rivayetlerin bu ilkelerin genel amacına aykırılık içermeleri sebebiyle

¹⁷⁸ Bu konu ile ilgili çok farklı rivayet ve yorumları için bkz. Altun, "Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şîf Yaklaşımların Analizi".

kabul ve meşruiyet sorunu yaşadıkları, rivayet ve yorumlarından kaynaklı butür sorunların aşılabilmesi rivayetlerin yorumu ve değerlendirilmesinde ilkesel yaklaşımın esas alınmasının gerekliliği anlaşılmıştır.

Kaynakça | References

- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *el-Musannef*. Kahire: Dâru’t-Te‘şîl, 2015.
- Ahmed, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. thk. Şu‘ayb el-‘Arnavût ile ‘Âdil Murşid vd. (son). 50 Cilt. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1421.
- Ak, Ayhan. “İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 231-248. <https://doi.org/10.52637/kiid.1182397>
- Aksu, Mustafa. “İslâm Dininde Cihad ve Hz. Peygamber’in Savaşla İlgili Uygulamaları (Sünen-î Tirmizî Özelinde Bir Değerlendirme).” *Journal of International Social Research* 9/43 (2016).
- Algül, Hüseyin. “Fedek”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/294-295. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Altun, İsmail. “Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şîi Yaklaşımların Analizi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 25-28.
- Arslan, Ahmet - Aydın, Ayşe. “Ethics And Tax Ethics: A Theoretical Evaluation In Terms Of Wagner’s Taxation Principles”. *Türk Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6/2 (25 Ekim 2021), 85-97.
- Bakar, Feride vd. “Vergilemede Adalet Normunun Çeşitli Ülke Anayasalarındaki Görünümü”. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (01 Aralık 2013), 62-77.
- Bakkal, Ali. “Adalet Kavramının Çeşitli Tezahürleri”. *Katre International Human Studies Journal* 5 (07 Ekim 2018), 1-8.
- Barizah, Nur vd. “A comparative study of zakah and modern taxation”. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 20/1 (2007).
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Futûhu’l-Buldân*. Beyrût: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1988.
- Beriş, Hamit Emrah. “Modern Devletin Hukuk Döngüsü: Egemenlik, Parlamento ve Yasa”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/58 (15 Haziran 2020), 37-53.
- BM, Britannica Money. “Taxation - Equity, Efficiency, Revenue”. Erişim 29 Ocak 2024. <https://www.britannica.com/money/topic/taxation/Principles-of-taxation>
- Bozkurt, Nahide. “The Life of Muhammad Before Prophetic Call in the Sirah of Ibn Ishaq”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 11-Hz. Muhammed (sas) Özel Sayısı (28 Aralık 2021), 11-28.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm. *el-Câmi‘u’l-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtasar*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tûku’n-Necât, 1422.
- Buyrukoğlu, Selçuk - Buzkiran, Davut. “Klasik ve Modern Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Uzlaşma Müessesesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/7 (29 Ekim 2016), 2077-2091.
- Cengiz, Kallek. “Haraç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/71-90. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari’t-Taḥâvî*. Bayrût: Dâru’l-Beşâ‘ir, 1431.
- Ceylan, Bersu. “Danıştay İçtihatlarında Anayasal Vergileme İlkelerinin Yansımaları”. *Gümrük*

- ve Ticaret Dergisi 7/21 (30 Eylül 2020), 30-43.
- Çağan, Nami. “Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (01 Mayıs 1980), 129-151. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000814
- Çağrıçı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Çeker, Orhan. “Havaic-i Asliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159-160. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, Mustafa Yıldırım-Sümeyye. “Peygamberlerin Sanatsal Faaliyetleri Üzerine”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (01 Haziran 2010), 67-94.
- Damirli, Mehmet. *Genel Hukuk Teorisi (Türkiye’de Tarihi Gelişimi ve Çağdaş Durumu)*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2024.
- Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman et-Temîmî ed-. *el-Musned*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.
- Demirkol, Kurtuluş. “Tanzimat Fermanı Bağlamında İspenç Vergisi”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 117/231 (16 Aralık 2017), 167-182.
- DİA. “Gümrük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Dindi, Emrah. “Cahiliye Dönemindeki Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur’an’daki Yansımaları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Ağustos 2016), 57-92.
- Du Preez, Hanneke. *A construction of the fundamental principles of taxation*. South Africa: University of Pretoria, PhD Thesis, 2015.
- Duman, Soner. “Hz. Peygamber (s. a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 4/1 (31 Mart 2018), 57-78. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8407.2018.4.1.04>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sunen*. 7 Cilt. Beyrût: Daru’r-Risaleti’l-Alemiyeye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Ya‘qûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Ĥarâc*. Mısır: Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâsi, ts.
- Ebû ‘Ubeyd, el-Kasim b. Sellam. *Kitâbu’l-Emvâl*. Beirut: Dâr al-Fikr, ts.
- Erkal, Mehmet. “Ganimet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Erkal, Mehmet. “Öşür”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/97-100. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Erkal, Mehmet. “Zekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Eskicioğlu, Osman. *Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi*. İzmir: İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Aĥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu’l-Luġa*. Beyrût: Dâru İĥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001.
- Fayda, Mustafa. “Fey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-513. Ankara: TDV


- Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (01 Aralık 1981), 169-178.
- Genç, Yıldırım - Yaşar, Recep. “Vergilemede adalet ve etkinlik ilişkisi”. *Vergi Dünyası* 338 (2009), 34-40.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 14. Basım, 2019.
- Hamîdullah, Muhammed. “Hayber”. 17/20-22. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Hatib, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadi el-. *Tarihu Bağdad*. 17 Cilt. Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2002.
- (IBE), Institute of Business and Ethics. “Tax Avoidance as an Ethical Issue for Business”. Erişim 17 Şubat 2024. <https://www.ibe.org.uk/resource/tax-avoidance-as-an-ethical-issue-for-business.html>
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdilllah. *ed-Dureru fi İhtiasari'l-Meğazi ve's-Siyer*. Kahire: Daru'l-Mearif, 1403.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed. *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*. I-XII Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muşafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1955.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed el-Ḥurṭubî. *Bidāyetu'l-Muctehid ve Nihāyetu'l-Mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîş, 1425.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlu'dîn 'Abdurrahmân. *el-Mevzû'ât*. thk. 'Abdurrahmân. 3 Cilt. Medîne: Mektebetu's-selefiyye, 1388.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Câmi'u'l-Mesânid*. 8 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kasım. *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- İçmen, Murat. *1980'den günümüze gelir vergisi unsurlarının vergi adaleti yönüyle değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Maliye Ana Bilim Dalı, Doktora, 2018.
- İmrânî, Ebû'l-Ḥuseyn Yahyâ b. Ebi'l-Ḥayr b. Sâlim el-. *el-Beyân fi Meżhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Jöbstl, Hannes - Rosenberg, Dean. “The Humanization of War Reparations: Combatant Deaths and Compensation in Unlawful Wars”. *Michigan Journal of International Law* 45/1 (2023), 39-91.
- Kallek, Cengiz. “Meks”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/583-588. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karaosmanoğlu, Hande. *Türkiye'de Vergi Aflarının Vergilemede Etkinlik ve Adalet Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kayaoğlu, İsmet. “İslâm'da Adalet Mefhumu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (01 Ağustos 1985), 201-206.
- Kazıcı, Ziya. “Osmanlılarda Örfi Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfi Hukuk”. *Marmara*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (03 Ocak 2014).
<https://doi.org/10.15370/muifd.49025>
- Kenanoğlu, Macit. "Vergi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/52-58. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kiprotich, BA. "Principles of taxation". *governance* 5/7 (2016), 341-352.
- Koehler, Benedikt. *Early Islam and the Birth of Capitalism*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2014.
- Kumrulu, Ahmet. "Vergi Hukukunun Birkısım Anayasal Temelleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 36/1 (1979).
- Maçın, Hasan. *İslam Hukukunda zekat matrahları ve vergi ilişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora, 2014.
- Mâlik, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaţta'* (Rivâyetu Yaḥyâ el-Leyşî). Fas: Meclisu'l-İlmî, 1434.
- Mâlik, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaţta'* (Rivâyetu Ş-Şeybânî). Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Mankan, Veysel - Türkoğlu, Gaffar. "İslam Alimlerinin Düşünceleri Ekseninde "İslam Devleti" Anlayışı". *İktisadi ve İdari Yaklaşımlar Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2020), 202-222.
<https://doi.org/10.47138/jea.817845>
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Baṣrî el-. *el-Aḥkâmu's-Sultânîyye*. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, ts.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Menekşe, Ömer. "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 193-211.
- Muhammed Abdulhalik Fakir. *Hız Peygamber Ve Dört Halife Dönemi Zekât Uygulamaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. Beyrût: Daru'l-İḥyâi't-turâṣi'l-'arabiyyi, 1423.
- Nizâmu'l-Mulk, Ebû 'Alî el-Hasan b. 'Alî eḡ. *Siyâsetnâme= Siyeru'l-Mulûk*. Katar: Dâru's-Seḳâfe, 1407.
- (ÖAD), Özgürlük Araştırmaları Derneği. "Vergilendirmenin Ahlakiliği". *Özgürlük Araştırmaları Derneği* (blog), 25 Ekim 2023. <https://oad.org.tr/yayinlar/vergilendirmenin-ahlakiligi/>
- Öz, Veysel. *Doğuşundan Emeviler'in sonuna kadar zekât müessesesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Doktora, 2021.
- Özarlan, Serdar Semih. "İslam Hukuk Sistemine Dahil Ülkelerden İran Ve Arabistan Anayasalarında Verginin Kanuniliği İlkesine Dair Bir Bakış". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 18 (31 Aralık 2022), 32-50.
- Özhan, Mahir - Keyifli, Nazlı. "Vergi Gelirleri, Kentleşme ve Demokrasi: G20 Ülkeleri Üzerine

- Ekonometrik Bir Çalışma”. *EKEV Akademi Dergisi* 84 (27 Aralık 2020), 391-408.
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. EK-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özkaya, Gülen. *AIHS ve Anayasa Hukuku Bağlamında Vergide Adalet İlkesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ekonomi Hukuku Ana Bilim Dalı, Ekonomi Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özkök, İlyas. *Osmanlı maliyesinde cizye vergisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Maliye Ana Bilim Dalı, Maliye Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Öztürk, Müge V. “Vergilerin Kanunîliği İlkesinin Tarihî Gelişimi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 16/0 (2014), 4815-4841.
- Paksoy, Kadir. “Sa’lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (30 Aralık 2004), 63-85.
- Pelin, İbrahim. “Verginin Tarihsel Evrimi ve Batı İle Doğu Arasında Bu Hususta Muvazilik”. *Journal of Istanbul University Law Faculty* 1/4 (09 Eylül 2011), 401-406.
- Salihoglu, Mahmut. “ZEKÂT”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. ‘Abdurrahmân b. Muhammed es-. *el-Ecvibetu'l-Murdiyye fi mâ Su'ile's-Sehâvî 'anhu mine'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*. Mısır: Dâru'r-Râye, 1418.
- Sirkeci, Osman - Abdula, Mohamad Sami. “Tax treatments in the Middle East civilizations”. *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/4 (28 Aralık 2015), 1239-1252. <https://doi.org/10.24289/ijsser.279133>
- Söylemez, Mehmet. “İlk Dönemin İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (08 Mart 2012), 99-124.
- Suiçmez, Yusuf. “Meşkâşidu’ş-şerî’a Düşüncesinin Hadis Tenkidi Ve Yorumuna Etkileri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (25 Aralık 2022), 109-132. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.01>
- Suiçmez, Yusuf. “State of Nature Theories and Their Reflections on Education Policies”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 1/1 (2009), 1936-1938. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2009.01.340>
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-. *Edebu'l-Kuttâb*. Mısır: el-Maṭba‘atu’s-Selefiyye, 1922.
- Şâfi‘î, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Musned*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1370.
- Şâfi‘î, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şener, Orhan. “Principles of Taxation”. *Maliye Araştırma Merkezi Konferansları* 37 (1997 1996), 77-87.
- Tekbaş, Abdullah. “Vergi Kanunlarının Tabi Olduğu Anayasal İlkeler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12 (01 Temmuz 2010), 123-191.
- Teyyare, Erdoğan - Dirican, Hüseyin. “Adam Smith’in Vergileme İlkeleri Çerçevesinde Vergiye Gönüllü Uyumun Analizi”. *International Journal of Public Finance* 7/1 (29 Haziran 2022), 1-26. <https://doi.org/10.30927/ijpf.978623>
- Topaloğlu, Bekir. “Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/387, 388. Ankara: TDV

- Yayımları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Tunç, Zinnur. “Tahsil Edilemeyeceği Anlaşılan Kamu Alacağı Kavramının Belirlilik İlkesi Bakımından Yargı Kararları Işığında İncelenmesi”. *Financial Analysis/Mali Cözüm Dergisi* 32/171 (2022).
- Vâkıdî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Omer el-. *el-Meğâzî*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Alemî, 1409.
- Yaman, Ahmet. “İslam’ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayri Müslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (16 Ocak 2016), 9-36.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Peygamber”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/257-262. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yıdırımer, Şahban. “İslam Hukuk ve İktisat Felsefesinde Değer Yargısı Olarak Adalet”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 3/1 (10 Temmuz 2017), 71-88.
- Yurtseven, Ahmet. “İslam’ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansıması”. *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi E-Dergi* 8/1 (01 Ağustos 2019), 65-96.
- Yüce, Mehmet - Çelik, Muhammed. “Ahlaki Temellere Dayanan İslam Ekonomisi Sisteminde Devletin Rolü”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 69 (06 Kasım 2018), 120-136.
- Zehebî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Mizânu’l-İtidâl fi Nakdi’r-Ricâl*. Dimeşk: Mu’essesetu’r-Risâle, 1430.

Türkiye ve Malezya'daki Okullarda Din Eğitimi Dersinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi

Büşra Taşkan |  0000-0002-3904-8429 | bmollataskan@gmail.com

Doktora Öğrencisi | İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakülte, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı | İstanbul, Türkiye.

ROR ID: 03a5qrr21

Öz

Eğitim sistemlerinin birbirini etkileyen yapılar olmasından hareketle Türkiye Cumhuriyeti eğitim sistemi de kuruluşundan bugüne farklı ülkelerin eğitim tecrübelerinden yararlanmışır. Ülkelerin eğitim sistemleri arasındaki etkileşim ve karşılaştırma modernlik ve küreselleşme ile ivmesini arttırarak devam etmiştir. Kendi iç ve dış dinamikleri ile çok kültürlü/dinli bir toplum yapısına sahip olan Malezya'nın özellikle din eğitimi tecrübesinin analiz edilmesi özgün din eğitimi tartışmalarının çok yönlü düşünülmesine zemin hazırlayacağı düşünülmektedir. İki ülkenin eğitim sistemini ve okullardaki din eğitimi dersinin işlenişi konusundaki tasarruflarını analiz edebilmek için ülkelerin din eğitimi alanında tarihsel gelişimlerinin irdelenmesi gerekmektedir. Ülkelerin din ve din eğitimi algılarını, geçmişten getirdikleri tecrübelerden ve kültürel dokudan bağımsız bir yapıda düşünmenin mümkün olmamasından hareketle tarihsel, kültürel perspektif göz önünde bulundurulması gereken önemli nokta olarak görülmektedir. Bu bağlamda iki ülkenin eğitim sistemleri, din eğitimi politikaları ve bu alandaki uygulamaları mercek altına alırken, her iki ülkenin de tarihî, kültürel ve toplumsal yapılarındaki benzersiz özellikleri göz önünde bulundurulmuştur. Türkiye, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren modernleşme sürecinde Batı'dan etkilenmiş, laik bir eğitim anlayışını benimsemiştir. Din eğitimi, zorunlu dersler kapsamında işlenmekte olup, İslam başta olmak üzere dünya dinleri hakkında geniş bir perspektiften bilgi sağlar. Bu dersler, öğrencilere dinler arası saygı ve hoşgörüyü teşvik edecek şekilde tasarlanmıştır. Türkiye'deki eğitim sistemi, çoğulculuğu destekleyen bir yaklaşımı benimsemiş ve bu çerçevede, din eğitimi öğrencilerin farklı kültürel ve dini yapıları anlamalarına yardımcı olacak şekilde kurgulanmıştır. Din eğitimi, geniş bir perspektifle ele alınarak İslam başta olmak üzere dünya dinleri hakkında bilgiler verilmektedir. Malezya'da ise, İslam resmi din olarak kabul edildiğinden, din eğitimi politikaları ve uygulamaları İslami değerlerin öğretilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Eğitim sistemi, İslam'ın temel prensiplerini ve uygulamalarını öğretmeye yönelik olarak düzenlenmiştir. Din dersleri, Malezya'nın çok kültürlü yapısını yansıtarak, İslam dışındaki dinlere de değinse de, esas olarak İslami öğretiler üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, din eğitimi Malezya'da hem İslam dersleri hem de ahlak eğitimi olarak seçmeli dersler kapsamında sunulmakta, öğrencilere dini değerlerin yanı sıra evrensel ahlaki prensipler de öğretilmektedir. Türkiye'de din eğitimi, öğrencilere farklı dinler arası saygı ve anlayışı teşvik eden mezhepler üstü bir yaklaşımla sunulurken, Malezya'da ise daha çok İslam'ın öğretileri üzerinde durulmaktadır. Türkiye, din eğitimini zorunlu ders olarak

sunarken, Malezya'da ise hem İslam dersleri hem de ahlak eğitimi seçmeli olarak yer almaktadır. Makalede nitel veri toplama tekniği kullanılmıştır. Çalışmamızda resmi belgeler, akademik makaleler ve ders kitapları incelenmiştir. Türkiye ve Malezya'daki okullardaki Din Eğitimi dersinin gelişimi ve mevcut durumu öz bir biçimde ele alınmış ve din eğitimi durumlarının analiz edilmesine odaklanılmıştır. Bu çerçevede ilgili literatürden hareketle din eğitimi ve öğretiminin yapısı, amacı, yasal dayanakları, okul türleri(ilköğretim-ortaöğretim), öğretim programları ve eğitim felsefesi merkeze alınarak genel hatlarıyla karşılaştırılmalı bir analiz sunulmaya çalışılmıştır. İki ülke pratiğinden hareketle din devlet ilişkilerinin yönünü tarihsel bir bakış açısıyla betimleyerek ülkelerin din dersi durumlarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Malezya ve Türkiye'deki din eğitimi programları, eğitimi felsefesi, eğitim yasaları, örgün eğitim kurumları incelenerek genel bir tablo oluşturulmuştur. Devletlerin kendi tarihsel serüveni, eğitim felsefelerinin ve sistemlerinin şekillenmesinde öncelikli rol oynamaktadır. İki ülkenin okullarda din eğitimi derslerinin değişim ve dönüşümleri bağlamında teorik ve pratik yönleri bir bütün halinde karşılaştırmalı olarak sunulmaktadır. Bu tür ülkelerarası karşılaştırmalı eğitim çalışmaları, uluslararası eğitim politikaları ve din eğitimi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler


Din Eğitimi Dersi, Türkiye, Malezya, Karşılaştırmalı Din Eğitimi.

Atıf Bilgisi

Taşkan, Büşra. "Türkiye ve Malezya'daki Okullarda Din Eğitimi Dersinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 322-348. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.13>

Geliş Tarihi	19.03.2024
Kabul Tarihi	24.05.2024
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.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
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.

Comparative Examination of Religious Education Course in Schools in Türkiye and Malaysia

Büşra Taşkan |  0000-0002-3904-8429 | bmollataskan@gmail.com

PhD. Student | İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education |
İstanbul, Türkiye.

ROR ID: 03a5qrr21

Abstract

Education systems are structures that influence each other, and the education system of the Republic of Turkey has benefited from the educational experiences of different countries since its establishment. The interaction and comparison between countries' education systems have continued to accelerate with modernity and globalization. It is believed that analyzing the religious education experience of Malaysia, which has a multicultural/multireligious society structure due to its internal and external dynamics, will lay the groundwork for thinking about formal religious education in multiple dimensions. In order to analyze the dispositions concerning the teaching of religious education courses in schools of the two countries, it is necessary to examine the historical developments in the field of religious education of the countries. Considering the historical and cultural perspective is seen as an important point as it is impossible to think of the countries' perceptions of religion and religious education independently from the experiences they bring from the past and their cultural fabric. In this context, the education systems, religious education policies, and practices of the two countries have been scrutinized, taking into account the unique features of both countries' historical, cultural, and societal structures. From the early years of the Republic, Turkey has been influenced by the West in its modernization process and has adopted a secular educational philosophy. Religious education is included within compulsory courses and provides a broad perspective on world religions, including Islam. These courses are designed to promote inter-religious respect and tolerance among students. The Turkish education system has adopted an approach that supports pluralism, and in this context, religious education is designed to help students understand different cultural and religious structures. In Malaysia, however, since Islam is recognized as the official religion, religious education policies and practices focus on teaching Islamic values. The education system is organized to teach the basic principles and practices of Islam. Religious classes in Malaysia reflect the country's multicultural structure, and although they touch on religions other than Islam, they primarily focus on Islamic teachings. Furthermore, religious education in Malaysia is offered both as Islamic lessons and as optional moral education courses, teaching students religious values as well as universal moral principles. In Turkey, religious education is offered as a compulsory course, while in Malaysia, both Islamic lessons and moral education are optional. The article used qualitative data collection

techniques. Official documents, academic articles, and textbooks have been reviewed in our study. The development and current situation of Religious Education courses in schools in Turkey and Malaysia have been briefly addressed, and the analysis has focused on the state of religious education. From this framework, based on the relevant literature, the structure, purpose, legal basis, types of schools (primary-secondary), curricula, and educational philosophy of religious education and teaching have been centered and a comparative analysis has been attempted. Based on the practice of the two countries, the direction of the relationship between religion and the state has been described from a historical perspective, aiming to reveal the situation of the countries' religious classes. Religious education programs, educational philosophy, educational laws, and formal education institutions in Malaysia and Turkey have been examined to create a general picture. The historical journey of the states plays a primary role in shaping their educational philosophies and systems. The theoretical and practical aspects of religious education classes in schools of the two countries are presented comparatively as a whole. Such international comparative educational studies provide important information about international education policies and religious education.

Keywords

Religious Education Course, Türkiye, Malaysia, Comparative Religious Education.

Citation

Taşkan, Büşra. "Comparative Examination of Religious Education Course in Schools in Türkiye and Malaysia". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 322-348. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.13>

Date of Submission	19.03.2024
Date of Acceptance	24.05.2024
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges 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

Malezya ve Türkiye, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu iki ülke olmalarına rağmen, eğitim sistemleri ve din eğitimi politikaları açısından önemli farklılıklar sergilemektedir. Her iki ülkenin toplumsal yapısı ve tarihi geçmişi, din eğitimi alanında benzersiz bir kimlik oluşturmuştur. Bu makalede, Malezya ve Türkiye'nin din eğitimi politikaları, müfredatları ve uygulamaları incelenerek, her iki ülkenin eğitim sistemlerindeki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulacaktır. Bu karşılaştırma, her iki ülkenin eğitim sistemini anlama ve değerlendirme açısından önemli bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

Malezya önce Portekiz sonra Hollanda daha sonra Britanya'nın sömürülerine maruz kalmıştır. Ülkede çok milletli olan tek bir ulus olma politikası uygulanmıştır. Tek Malezya Konsepti buna örnek olmuştur. İslam, Budizm, Hıristiyanlık gibi farklı dinler de toplumun önemli bir kesimini oluşturmaktadır. Din ve inanç doğrultusunda zaman zaman gerilim ve çatışmalar yaşanmıştır. Bu durum Malezya'da demokrasinin ve ülke barışının uygulanmasında ciddi problemleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda din ve din eğitimi, eğitim süreçleri içerisinde yeni bir anlayışla yorumlamak gerekmektedir. Malezya'da kamu okullarında okutulan zorunlu din dersi Malezya'da birlik ve beraberliği sağlanması açısından oldukça önemlidir. Ancak bu kamu okullarında zorunlu din derslerinin öğretim programları ve kitaplarının çoğulcu, kapsayıcı, dışlayıcı ve birleştirici özelliği akademik alanda tartışılmamış ve araştırılmamıştır. Bu bağlamda yapılacak olan çalışma, Türkiye ve Malezya'daki okullarda din eğitimi programını ve ders kitapları incelenerek teori ve pratiğiyle din eğitimi derslerinin karşılaştırmasını yapmaktır. Malezya'da eğitim konusu, bazı bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan konumuz ile ilgili önemli olanlar şu şekildedir:

Malezya ile ilgili yapılmış akademik çalışma Özay'ın, "Malezya'da Din-Devlet İlişikisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları" adlı makalesidir. Çalışmada 1960 yılından sonra Malezya'da siyasi rejimin İslamlaştırma çabaları dönemsel olarak incelenmiştir. Din-devlet ilişkisini inceleyen Özay, aynı zamanda İslam eğitimi de ana konunun alt başlığı olarak incelemiştir. Genel olarak devlet başkanı Dr. Mahathir Muhammed'in 22 yıllık iktidarındaki icraatlarını anlattığı bu çalışmada din eğitimi ve eğitimle ilgili gelişmeleri de görmemiz mümkündür. Özay, makalesinde din, devlet ilişkisini ele alarak bunun eğitime yansıyan yönlerini şu şekilde ifade etmiştir: *"İlk ve ortaöğretimde ne tür bir yapılanın olduğu üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bu bağlamda, etnik yapıyı dikkate alan bir yapılanma mevcuttur. Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda din eğitimi tüm Malay öğrenciler için zorunlu olup din eğitimi, günümüzde Bakanlığa bağlı İslam/Din Eğitim Müdürlüğü'nce yönetilmektedir. Bu müdürlük genel anlamda din eğitimi müfredatı, Arapça dil eğitimi, öğretmen tedariki, hizmet içi eğitim faaliyetlerini yürütmektedir. Buna ilâve olarak, Bakanlığa bağlı, İmam-Hatip benzeri devlet dini ortaöğretim okullarının yanı sıra,*

devletin desteklediği özel dini okullar da ülkedeki dini eğitim alanında öne çıkan kurumlar arasındadır”.¹

Konumuz kapsamında çalışmamızla ilgili başka bir araştırma ise Kayabidi'nin, Dini ve Kültürel Çoğulculukta Varoluş Mücadelesine Bir Bakış: Malezya Tecrübesi adlı makale çalışmasıdır. Makale, 2016 yılında, Tarih Kültür ve Sanat Araştırması Dergisi'nde yayınlanmıştır. Çoğulcu toplum örneği Malezya'yı son on yılda incelediği için güncelliğini koruyan bu çalışma, araştırmamız için oldukça önemli olmuştur. Makalede Kayadibi, çoğulcu varoluş içinde olan Malezya'yı çeşitli alt başlıklar şeklinde bölümlere ayırarak ortak bir sonuca ulaşmak istemiştir. Kayadibi, makalesinde Malezya'nın çoğulcu bir toplum olmasına dair düşüncesini şu şekilde izah etmiştir: “Geniş bir zaman perspektifinden bakılınca görülecektir ki Malezya farklı kültür, din ve uluslarıyla bir arada barışçıl bir şekilde yaşatmayı başarmış ve başarmaya da devam etmektedir. Bu başarının en büyük etkeni kanımca ülkenin gerçek sahipleri olan Malayların diğer azınlık nüfusa karşı toleranslı davranmaları ve azınlıkların da sınırlarını aşmadan birlik ve beraberlik içinde yaşamanın şartlarını barışçıl bir şekilde içselleştirmiş olmalarındandır. İnsan faktörü her zaman ve her yerde var olageldiği için sorunların birlikte düşünülmesi de normaldir. Malezya vatandaşları bütün farklılıklarına rağmen orta yolu bulabilmiş nadir devletlerden biridir”.²

Araştırmamızla ilgili yapılan bir diğer çalışma Korkut'un, Post Kolonyal Toplumlarda Birlikte Yaşama Kültürü: Malezya'da Farklılıkların Varoluş Tecrübesi adlı doktora tezi mevcuttur. Selçuk Üniversitesi tarafından 2020 yılında yayınlanan doktora tez çalışması, Malezya'nın eğitim sistemini de içine alarak konuyu farklı yönlerden incelemiştir. Korkut, Malezya'daki eğitim sisteminin çokkültürlü bir yapı içerisinde varoluşunu inceleyerek tezinde şu değerlendirmeleri yapmıştır: “Genel anlamıyla, Malezya'daki yerel ilköğretim okulları farklı eğitim dillerinden ve kültürlerinden Ulusal Okullar (SK), Ulusal Çin Okulları (SJKC) ve Ulusal Tamil Okulları (SJKT) olarak üç türde hizmet vermektedir. Yerel dilde ilkokulların dışında devlet destekli ortaöğretim okulları teknik okullar, mesleki okullar, Müslüman öğrencilere eğitim veren İslami okullar şeklinde kategorileşen devlet okullarının yanı sıra etnik toplulukların kendi bağımsız organizasyonlarının kaynakları aracılığıyla finans ettiği okullardan oluşmaktadır. Özellikle ilköğretim okulları gruplarında her etnik gruptan aile, çocuklarının kendi anadillerinde eğitim almalarını istediği için Malaylar, Malay ulusal dil okullarına, Çinliler Çin okullarına, Hintliler de Tamil okullarına gitmiştir”.³

¹ Mehmet Özay, “Malezya'da Din-Devlet İlişisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaşma Politikaları ve Yansımaları”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (March 2013), 115.

² Saim Kayadibi, “Dini ve Kültürel Çoğulculukta Varoluş Mücadelesine Bir Bakış: Malezya Tecrübesi”, *Malezya Tecrübesi. Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5/3 (Eylül 206), 122.

³ Mine Korkut, *Post Kolonyal Toplumlarda Birlikte Yaşama Kültürü: Malezya'da Farklılıkların Varoluş Tecrübesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020), 106.

Malezya'nın eğitim sistemini Türkiye ile karşılaştırarak genel eğitim sisteminin yapılanmasını konu edinen bir başka makale çalışması da Polatcan ve Polatcan'ın yapmış olduğu Malezya Eğitim Sistemi: Amaç Yapı ve Süreç Açısından Türkiye ile Karşılaştırılması çalışmasıdır. Ahmet ve Mahmut Polatcan'ın, birlikte hazırlamış olduğu bu çalışma Malezya ve Türkiye'nin eğitim sistemlerinin karşılaştırmalı analizini bize sunmaktadır. Çalışmasının değerlendirilmesinde ilk olarak Malezya'nın eğitim sisteminin yönetsel yapılanmasını, okul ortamını ve örgütsel planlamasını, finansal kaynaklarını ve eğitim süreçlerini kaleme almış, son olarak da Türkiye ile farklı ve benzer yönlerini tespit etmiştir. Çalışmasının bulgularını ise şu şekilde özetlemiştir: "Sonuç olarak Malezya ve Türk Eğitim Sistemleri, amaç bakımından ulusal bütünlüğü ve eğitimde kaliteyi arttırmayı hedeflemektedir. Her iki eğitim sisteminde merkezîyetçi bir yapı söz konusudur. Hem Malezya hem de Türkiye eğitim sistemleri milli olup Milli Eğitim Bakanlıkları tarafından yönetilmektedir. Her iki ülkenin okul basamakları ilkokul, ortaokul, ortaöğretim ve yükseköğretim aşamalarından oluşmaktadır".⁴

Yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde genel olarak Malezya hakkında örgün eğitim sistemlerinden bahsedildiği görülmektedir. Ancak okullarında uygulanan din eğitimi derslerinin Türkiye ile karşılaştırılması konusunda yapılan çalışmaların oldukça yetersizdir.

1. Türkiye'deki Okullarda Din Eğitimi Dersinin Değişimi ve Dönüşümü

Türkiye'de din devlet ilişkileri ve din derslerinin tarihsel gelişimi için Türkiye'nin mirasçısı olduğu Osmanlı Devleti'nden kısaca bahsetmek gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nde Fatih döneminde şeyhülislamlık makamı oluşturulması ile din devlet ilişkilerinin bütünlük bir tablosundan bahsedilmekte ancak bu makamın siyasi ve idari otoriteyi etkileme gücünün yanı sıra din ve devlet arasında bir çatışmanın öne çıkmadığı belirtilmektedir. Osmanlı devletinde teokratik bir yapıda bulunan siyasi rejim ile benzer şekilde eğitim de dini bir özellik taşımaktaydı.

Eğitimde reform değişikliği 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat (Öğretim Birliği) kanunu olmuştur. Amaç, mektep ve medresenin temsil ettiği çift yönlü eğitimin yol açtığı fikir çarpışmalarını ortadan kaldırılmasıdır. Fakat zaman içinde bu kanun, farklı uygulamalarla bazı delinmelere uğramıştır. Atatürk ilkelerinden ve Cumhuriyet inkılaplarından uzaklaştığı düşüncesiyle, yeniden birlik ve beraberlik sağlamak için Millî Eğitim Bakanlığı'nda geniş kapsamlı çalışmalara başlatılmış ve din öğretimi için de Din Öğretimi Genel Müdürlüğü başkanlığında bir komisyon kurulmuştur.⁵ Bu kanunla birlikte dini öğrenme modeli üzerine kurgulanan medreseler kapatılmış ve öğretimde birlik ilkesine gidilmiş, Millî Eğitim Bakanlığına bağlı imam hatip okulları ile Darülfünun bünyesinde ilahiyat fakültesi açılmıştır. 430 kanun numarası ile kabul edilmiş Tevhid-i

⁴ Mahmut Polatcan-Ahmet Polatcan, "Malezya Eğitim Sistemi: Amaç Yapı ve Süreç Açısından Türkiye ile Karşılaştırılması", *Route Educational and Social Science Journal* 2/2 (2022), 725-738.

⁵ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem yayınları, 2004), 153.

Tedrisat kanununda din derslerinin kaldırılmasıyla ilgili herhangi bir madde yer almamaktadır. Laik eğitim sistemine geçiş, devletin temel ilkelerinden biri olmuştur. Eğitimin, toplumun sosyal ihtiyaçlarına ve çağın gereklerine uygun olması, millî değerler esas alınarak geliştirilmesi, tarihî ve kültürel karakteri yansıtmaması, Cumhuriyet eğitiminin başlıca hedefleridir. Cumhuriyetin kurucuları, laik eğitiminin bilimsellik, bilginin uygulanması, millîlik, yerellik, ulusallık ve evrensellik, herkese eğitim gibi ilkeler etrafında geliştirilmesini öngörmüştür.⁶

Bu dönemde, pozitivist bilim anlayışıyla düzenlenen laik bir eğitim düzenine geçiş; ilerleme, akılcılık, hukuk sistemi kurulması gibi alanlarda son derece köklü değişimler yapmıştır. Atatürk'ün ekonomi, siyaset ve kültür alanındaki tam bağımsızlık düşüncesi, Batı'nın "aydınlanma" felsefesinin fikrî izleriyle, özellikle de ulus ve yepyeni bir toplum oluşturma amacı, bu yeni içeriğe uygun bir kültür felsefesi ve eğitimle gerçekleşecektir düşüncesi hakimdir.⁷

Türk eğitim ve öğretim programlarında temel amaç topluma yeni görüşler, yeni düşünceler ve yeni değerler kazandırmak ve toplumun genel olarak bakış açısını değiştirmektir. Bu çağdaşlaşma uğraşında eğitime çok önemli görevler düşmüştür. Bu sebeple, eğitim sisteminin üzerine düşen görevi yerine getirebilmesi için sistemin yeniden yapılanması ve yeni bir bakış açısı kazanması gerekli idi. Bu sebeple geleneksel eğitimde köklü değişiklikler yapmak ve çağa uygun yeni eğitim modeli ile çağdaşlığı benimsemiş bireyler yetiştirmek temel amaç olarak benimsenmiştir. Bilgisizliği ortadan kaldırmak ve çağdaş düşünen insanlar yetiştirmek Cumhuriyet eğitiminin temel felsefesi olmuştur.

1927 tarihinde de okullarda din dersi kaldırılmıştır. Ardından 1930 tarihinde imam hatip okulları ve ilahiyat fakültesi kapanmıştır.⁸ 1923-1950 yıllardaki siyasi rejim, laiklik ilkesine dayanarak bir dönem okullarda din dersinin verilmesine ara vermiştir. Çok partili dönemde ilkokullarda 1949 yılından itibaren din dersleri seçmeli olarak uygulanmaya başlanmıştır. Ortaokullarda din derslerinin tekrar uygulanmaya başlaması ise 13 Ağustos 1956 tarihinde Bakanlar Kurulu'nun 7805 sayılı kararı ve MEB Talim ve Terbiye Dairesinin 19.09.1956 tarih 4286 sayılı genelgesi ile olmuştur. Bu karar gereğince resmî ortaokullarda ve bunlara denk diğer ortaokulların 1. ve 2. sınıflarına din dersi konulmuştur. Ayrıca ilkokulların 4 ve 5. ve ortaokulların 1 ve 2. sınıflarında okutulan din derslerinin, nitelik ve nicelik bakımından yetersiz olmasından dolayı, liselerde de bu derslerin okutulması gerektiği çeşitli çevrelerce gündeme getirilmeye başlanmıştır. Kişilerin isteğe bağlı din ve ahlak eğitimi almaları (doktriner din eğitimi) Anayasa ile güvence altına alınmasının yanında İnsan Hakları

⁶ Recai Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Programı Anlayışları 1924-1980", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu-Bildiri ve Tartışmalar* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2001), 626.

⁷ Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)", 618.

⁸ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011), 250-300.

Bildirgesi'nin 18. ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesi ile güvence altına alınmıştır. İsteğe bağlı din ve ahlâk eğitimi Anayasa ve uluslararası sözleşmelerce güvence altına alınmasına rağmen 1982 sonrası zorunlu hale getirilen din kültürü ve ahlâk öğretimi dışında isteğe bağlı bir din eğitimi, örgün eğitim kurumlarında olmamıştır.⁹ Cumhuriyetin ilanından sonra yayınlanan ve düzeltilen 1924, 1961 ve 1982 anayasası insan hakları kavramında, temel kişi ve hürriyeti haklarının korunması, din ve vicdan özgürlüğü haklarının olduğunu ve laiklik ilkesi temellerine dayanmaktaydı. Ancak hakların uygulanmasına yönelik bilincin sağlandığını söylemek mümkün değildir.¹⁰

1982 yılında laiklik tartışmalarından hareketle din eğitim ve öğretiminin devletin denetim ve gözetimi altında sürdürülmesi söz konusu olmuştur. Cumhuriyet tarihi ile birlikte de din dersinin konumu ve statüsü zorunlu, isteğe bağlı, seçmeli, program içi, program dışı gibi farklı tasarımlarda farklı uygulamalara konu olmuştur. 1982 anayasasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ismi ile din dersi zorunlu ders statüsüne getirilmiş ve anayasal olarak ders güvence altına alınmıştır.¹¹

Sekiz yıllık kesintisiz eğitimin uygulanmaya konulmasıyla, İmam Hatiplerin Ortaokul kısımları kapatılmış, 8 yıllık eğitimi tamamlamayanların uzun süreli Kur'an kurslarına girişleri engellenmiş ve Diyanetin yürüttüğü diğer kurslara da yaş sınırlaması getirilmiştir. Bu uygulamalar sonrası isteğe bağlı din eğitimine katılım tarihsel süreçte olduğu gibi ciddi oranda kesintiye uğramıştır. Dini eğitim ile ilgili başka bir gelişme "28 Şubat döneminde" meydana gelmiştir. 8 yıllık kesintisiz eğitim gereği 4306 sayılı olarak *Resmî Gazete'de* yayınlanarak bütün İmam Hatip Ortaokulları kapanmıştır. Bu dönemlerde ilkokullarda zorunlu tutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ve Kur'an Kursları da tarihteki yerini almıştır.¹²

İmam Hatip Liseleri'nde 1997-1998 yılında katsayı uygulaması yüzünden yeni öğrenci kayıtlarında önemli bir azalma meydana gelmiştir. Ancak 2011-2012 yılları arasında katsayı kanununun kaldırılmasıyla birlikte öğrenci sayısı artmıştır. Ancak bu süreçte İmam Hatip Liseleri'ne olan ilgi ve kayıt oranı önemli derecede azalmıştır. Bu dönemde İmam Hatip Liseleri'ne daha çok kız öğrencilerin kaydının yoğun olduğu görülmektedir.

2012 yılında, 4+4+4 eğitim yasağı ile imam hatip ortaokulları açılmıştır. Katsayı farkının kalkmasından sonra sayısal verilerde olumlu yönde bir gelişim baş göstermiştir. 14 yıl süre kapatılma süreci yaşayan imam hatip okullarının en önemli gelişmeleri bu dönemlerde yaşanmıştır. Bu gelişmeler liselerdeki din eğitimi ihtiyacını karşılarken okullarda meydana gelen artış din eğitimi alanında verilen eğitimin kalitesini arttırma doğrultusunda yeni

⁹ Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)", 617-626.

¹⁰ Oktay Uygun, *Türkiye'de Demokrasi ve İnsan Hakları* (Ankara: TODAİE Yayıncılık, 1996), 34.

¹¹ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 227-247.

¹² Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 405.

ihtiyaçları meydana getirmektedir.¹³ Bu ihtiyaca bağlı olarak oluşturulan Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri, yabancı dil, fen ve sosyal bilimler, spor ve sanat alanlarında yoğunlaştırılmış eğitim vererek ortaöğretime dini eğitimle beraber yürütülen program çeşitliliğini getirmiştir. Bu okulların yapısal ve yönetsel farklılıkları sayesinde proje kapsamında olmayan okullara göre daha etkili öğretim yaptığı ifade edilmektedir.¹⁴

Din eğitimi dersinin müfredatında 1926 sonrasında, Din Dersi Öğretim Programlarının yazımında sorunlar olduğu göze çarparken 1950 sonrası söz konusu din eğitiminde değişimin ve dönüşümün başladığı görülmektedir. Bu değişim günümüze kadar hazırlanan din dersi müfredat ve programlarında kendini göstermeye devam etmektedir.

1970-1980'li yıllara gelindiğinde din eğitiminin, devletin yetiştirmek istediği vatandaş profiline hizmet edecek şekilde; ancak öncekinden farklı olarak olumlu manada kullanılmasına rastlanmaktadır. Toplum kontrol ve denetim altında tutma gayesi gütsse de din eğitiminin bu dönemde aldığı yol (meşruiyet), din eğitiminin bugün elde ettiği kazanımlar açısından son derece önemlidir.

Güncel programlarda yer alan amaç cümlelerinin öğrenci davranışına dönük hazırlanması nedeniyle önceki programlara göre daha öğrenen merkezli olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen programda ünitelerin işlenmesine ilişkin kullanılan bazı ifadeler ve açıklamaların bulunmaması programda konu ve öğretmen merkezli davranışçı anlayışın izlerinin devam ettiğini göstermektedir. 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlâk Bilgisi Programında 1976 Lise Din Bilgisi Programına oranla İslam dini ile ilgili bilişsel öğrenmelere daha fazla yer verilmiştir. 1976 Lise Din Bilgisi Programına oranla daha çok öğrenen merkezli olduğu görülmektedir. Türkiye'de ise 1982 Temel Eğitim Din ve Ahlâk Bilgisi dersi öğretim programı genel olarak incelendiğinde İslam dininin özellikle akılcı, çağdaş, dinamik ve ilerleme öngören yönü vurgulanmıştır. Programdaki birçok ünite, bu yaklaşım çerçevesinde hazırlanmıştır. Üniteler aracılığı ile başkalarının inancına ve düşüncelerine hoşgörü becerisi de kazandırılmak istenmiştir. Evrensel olarak kabul edilen temizlik, iyilik, doğruluk gibi değerlerin İslam dininin de emir ve esaslarından olduğunun öğrenciler tarafından kavranması hedeflenmiştir. Vatan, millet, bayrak, Atatürk gibi milli değerlerin benimsetilmesi de öğrencilere kazandırılmak istenen değerler arasındadır. DKAB Öğretim Programları hakkında söylenilmesi gereken bir başka husus da bu Programların mezhepler üstü ve diğer dinler açılımlı bir yaklaşım göz önüne alınarak hazırlanan doktrin merkezli ya da mezhep merkezli bir din öğretimine dönüşmemesine büyük önem gösterilmiş olmasıdır.¹⁵

¹³ Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlim Kültür Eğitim Derneği, 2013), 191-192.

¹⁴ Ahmet Koç, "Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 80 (2019), 1-20.

¹⁵ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 194-198.

2000'li yıllar ise din eğitiminin özgürleşmesi ve toplumun beklentilerini karşılması açısından farklı bir öneme sahiptir. Her ne kadar Batı'nın modern ülkelerinde görülen resmî ve sivil din eğitiminin özgürlükçü yapısı ve imkânlarına ulaşmamış olsa da alınan mesafeler kayda değerdir. Bu bağlamda öğretim programlarına dahil edilen Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri, din eğitimi alanında ciddi bir adımdır ve devlet-toplum ilişkisinde toplumun beklentilerini karşılama yönünde önemli bir adım olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Türk eğitim sistemi, 2000'li yıllara kadar daimici ve esasici eğitim felsefelerinden hareket edildiği ve son dönemlerde özellikle program geliştirme çalışmalarında yapılandırmacı öğrenme, öğrenci merkezlik, çoklu zekâ gibi modern eğitim yaklaşımının benimsendiği söylenebilmektedir.

2005 yılında ortaöğretim düzeyinde uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Programı'nın vizyonu, diğer DKAB programlarında olduğu gibi, laiklik ilkesini, insan haklarını, din ve vicdan özgürlüğünü, kendi dininden olmayanlara hoşgörüyü esas alan, çevresine ve evrensel kültüre duyarlı bireylerin yetişmesini amaçlamaktadır. Milli, ahlaki, insani ve kültürel değerleri özümsemiş, bilgiyi etkili bir şekilde kullanabilen bireylerin yetiştirilmesi hedeflenmektedir.

Programın genel amaçları arasında, İslam inanç ve ibadetlerini anlama, ahlaki özellikleri kavrama, diğer dinlerin genel özelliklerini tanıma, doğru dini bilgiyi yanlış olandan ayırt etme yeteneğinin geliştirilmesi, Türklerin İslam kültür ve uygarlığına katkılarının farkında olma, akılcı, hoşgörülü ve eleştirel bir din ve ahlak anlayışına sahip olma gibi hedefler belirlenmiştir.¹⁷

2006 yılında yayınlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretim Programı, özellikle eğitim ve dini konulara yaklaşımı ile 2005 Ortaöğretim DKAB programıyla benzerlik göstermektedir. İçerik düzenlemesinde ise öğrenme alanları yaklaşımı ilk kez 2005 Ortaöğretim DKAB programında kullanılmıştır. Bu program altında İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kur'an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür gibi altı öğrenme alanı belirlenmiştir. 2006 İlköğretim DKAB programı, 2000 programına kıyasla genel anlamda büyük değişiklikler içermemektedir. Ancak, bazı ünitelerin düzenlenmesi ve isimlendirmelerinde değişiklikler yapılmıştır. Özellikle, inanç ve ibadet ile ilgili ünitelerdeki isimlendirmeler, dersin tarafsızlığını koruma amacıyla yeniden düzenlenmiştir. Programın dilinde daha çok bilgilendirme ve öğretimi esas alan bir yaklaşım benimsenmiştir. 2010 yılında yayınlanan İlköğretim DKAB Öğretim Programı ise, temel olarak 2006 programıyla aynı olsa da bazı küçük değişiklikler içermektedir. Özellikle,

¹⁶ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 33-35.

¹⁷ Mahmut Zengin, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (Aralık 2017), 135-139.

Alevi vatandaşların program içeriği hakkındaki eleştirileri dikkate alınarak, Alevilikle ilgili içerik genişletilmiş ve çeşitli okuma parçalarına yer verilmiştir.¹⁸

DKAB derslerinin son 10 yılı incelendiğinde ise en önemli değişimlerin başında 2012 yılının Mart ayında Meclise sunulan ve yayınlanan 6287 sayılı Kanun tasarısı olduğu gözlemlenmektedir. Bu kanun maddesi yasalaşarak 4+4+4 sistemi olarak anılan eğitimde yeni sistemin oluşması ve zorunlu eğitimin kesintisiz 12 yıla çıkarılması şeklinde tasarlanmıştır. 12 yıl zorunlu eğitim, 4 yıl ilköğretim, 4 yıl ortaöğretim ve 4 yıl lise olmak üzere kademelenmiştir. Yapılan diğer bir yenilik 18. MEB şurasında tartışılan seçmeli din dersi konusu olmuştur. Buna göre aile ve velilerinde isteği ve talebi de göz önüne alınarak Anayasa'nın 24. Maddesi'nde ifade edilen isteğe bağlı din dersleri kabul görmüş ortaokullarda ve liselerde seçmeli Kur'an-ı Kerim, Peygamberimizin Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri konulmaya başlanmıştır.¹⁹

2013 yılında ise (ÖSYS) Kılavuzu Yükseköğretim Genel Kurulunun 06-07 Aralık 2012 tarihli ve 2012.29.127-1271 sayılı kararları ile 2013 yılından itibaren DKAB dersinden çıkan sorular Sosyal Bilimler bölümünde 3-4 soru olarak yayınlanma kararına bağlanmıştır. Bu durum DKAB derslerinin değerini ve puan kazandıracak olan bir işlevi olduğu konusunda kritik bir öneme sahip olmuştur.²⁰

2-6 Aralık 2014 tarihlerinde 19. Milli Eğitim Şurasında ilköğretim 1. 2. ve 3. sınıflara zorunlu din dersleri konulması kararı alındı. Ama uygulanmamıştır ve gündeme alınması bakımından önemli bir karar olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca Anayasa'nın 24 maddesi gereği liselerde okutulan din dersleri haftada 2 saate çıkarılması kararı alınmış ama uygulama 2017 tarihinde itibaren işleme girmiştir.

2014 yılı mezhepler üstü ve çoğulcu bir din eğitimi politikasının önemli politik olarak tartışıldığı yıllardı. Çünkü 2009 yılında AİHM' açılan Alevilik konularının DKAB dersi müfredatında olmayışı ve öğretmenlerin Alevilik hakkında bilgisi olmaması yönündeki iddialar esas alınarak 2014 yılında alevi öğrencilerin DKAB derslerinden isteğe bağlı muaf tutulması kararı alındı.²¹

2017 tarih ve 20525423 sayılı Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2006 yılında yayımladığı "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri" kitabı, DKAB dersi çerçevesinde ve ilköğretim düzeyinde belirlenen yeterlikler, 6 temel yeterlik başlığı etrafında ve bunların alt yeterlikleri ekseninde tekrar tasarlanmıştır. 2017'de hem genel öğretmen yeterliklerine

¹⁸ Zengin, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri", 131-133.

¹⁹ Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri* (İstanbul: YEKDER, 2013), 51.

²⁰ İbrahim Aşlamacı, *Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında Ak Parti'nin 15 Yılı*, ed.İsmail Çağlar ve Ali Aslan (İstanbul: SETA Yayınları, 2017), 184-187.

²¹ Abdurrahman Hendek, "Anayasa Mahkemesi'nin Hüseyin El ve Nazlı Şirin El Kararı Üzerine Bir İnceleme", *Talim* 6/2 (Kasım 2022), 91-96.

hem de DKAB branşına dair özel yeterliklere yer verilmiştir. Müfredatlar sanal ortama açılarak ilgili görüşler toplanmış ve bu görüşler incelenerek DKAB ve seçmeli derslerde 2018-2019 öğretim yılından itibaren yeni program ve kitaplar, içerik ve programlar değiştirilerek 2002 yılının sonrasındaki ilke ve yöntemlere göre kullanılmaya başlandı. Yapılandırılan yeni programın içerisinde Alevilik konuları da yer almaktadır. Bu durum programın nesnel ve çoğulculuk anlayışına dayanan bir program olduğunu bize göstermektedir. AB sürecinde örgün eğitim faaliyetleri tekrardan ele alınarak çoğulculuk, demokratik ve değerlere bağlı bir eğitim sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışma din eğitimi ders kitaplarına da yansımıştır. 2018 DKAB (4-8. Sınıf) öğretim programı diğer öğretim programlarından farklı olarak mezhepler üstü bir yaklaşıma sahiptir. Farklılıklara saygı ve İslam düşüncesinde farklılıklar özel amaçlar belirlenmiştir. Öğretim programının asıl amacı ayırıştırmak değil, dinin metinleriyle birlik ve beraberlik duygularını geliştirmek esas alınmıştır.²² Zorunlu din dersleri ile ilgili bir önemli gelişmede 7/4/2022 tarihinde, Hüseyin El ve Nazlı Şirin El (B. No: 2014/15345) davasında Anayasa Mahkemesi Genel Kurulu'na açılan mahkemenin sonuçlanmasıydı. Bu karar, zorunlu din dersi konusundaki kararı, gelecekteki davaları etkileyecek öneme sahiptir. Kararın alınma süreci ve siyasi boyutu tartışmalı olarak 8 yıl sürmüştür. Anayasa'nın 24. maddesinde güvence altına alınan ebeveynlerin eğitim ve öğretimde dinî ve felsefi inançlarına saygı gösterilmesini isteme hakkının ihlal edildiğine yönünde karar verilmiştir.²³

Türkiye'de öğretim programları hazırlamak ile sorumlu ve yetkili Talim Terbiye Kurulu adıyla Bakanlığa bağlı bir kurul bulunmaktadır. Bu kurul bünyesinde program geliştirme ve ARGE daireleri bulunmaktadır. Bu daireler program tasarımlarından sorumludurlar. Komisyonlar oluşturularak hazırlanan programlar Talim Terbiye Kurulu'nun onayına sunulduktan sonra kabul edilirse resmi bir nitelik kazanmaktadır ve ülke genelindeki tüm devlet ve özel okullarda uygulanmak üzere okullara gönderilmektedir.

Hazırlanan bu programlar çerçeve-esnek program niteliğinde olup, okullar çevrenin ve bireyin ilgi ve ihtiyaçlarını da dikkate alarak esnetebilmektedir. Son olarak eğitim sistemi amaçları bakımından alındığında, Türk Eğitim Sisteminde yetişen bireylerin ülke kalkınmasındaki ve milli birliği ve beraberliği korumadaki rolüne vurgu yapıldığı söylenebilir.

Din eğitimi yaklaşımlarında yeni yöntem arayışlarını, çok kültürlülük, sekülerleşme, küreselleşme, laiklik, demokrasi gibi olguların desteklediği söylenebilir. Bu doğrultuda 2018 yılında güncellenen ancak benimsenen yaklaşımın temellerinin atıldığı 2000'li yıllardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programının, öğrenci ve toplumun ihtiyaçlarına duyarlı; sorun ve hedef merkezli, İslam'ın kök değerlerini ve Kur'an-ı merkeze alan; varoluşsal soruları besleyen, evrensel barışı ve ahlaki vurgulayan, farklı dünya görüşlerine saygıyı

²² Hayati Tetik, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite Ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Universal Journal of Theology* 3/1 (Mart 2018), 83-85.

²³ Hendek, "Anayasa Mahkemesi'nin Hüseyin El ve Nazlı Şirin El Kararı Üzerine Bir İnceleme", 91-96.

önceleyen; bütünleştirici ve çerçeve-esnek yapıda bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Program yaklaşımından hareketle de din dersleri ile kültürel mirasın keşfedilmesi, inancın akılla bütünleştirilmesi, hayatın anlamının keşfedilmesi, seçme kabiliyetinin geliştirilmesi, eleştirel zihniyete sahip olunması ve kendi başına düşünebilme becerisinin hedeflendiğini söylemek mümkündür. Ders saati toplamda 72 saat olarak belirlenmiştir. Kademelere göre dersin kazanımları değişiklik göstermektedir.²⁴

Türkiye Cumhuriyeti sınırlarında Din Eğitiminin nasıl olması gerektiği sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Toplumun 'modernlik' bağlamında geri kalmak istememesi sebebiyle bu tartışmalar, Din Eğitiminin nasıl olması gerektiği konusunu gündemden düşmemiştir. Toplumsal olaylardan, küreselleşmeden, siyasi baskılardan, devlet ideolojilerindeki değişikliklerden en çok etkilenen ve değişim yaşayan okullarda din eğitimi dersi olmuştur. Bu değişim, dönüşüm, tartışmalar ve iyileştirme politikaları günümüzde olumlu ya da olumsuz olarak bir şekilde hala devam etmektedir.²⁵

Tarihsel süreç içerisinde dersin içeriği de tartışmalara ve davalara konu olmuştur. Özellikle Türk toplumu içerisinde Alevi Bektaşî geleneğe mensup bireylerin talepleri doğrultusunda din dersi tartışmaları Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine taşınmış ancak dersin zorunlu olması laiklik ve din özgürlüğü ilkesi ile çelişmediği kabul edilmiştir. AIHM din dersinin nesnel, çoğulcu ve tarafsız bir model ile yapılandırıldığında zorunlu olmasını ifade edilen ilkelere aykırı bulmamıştır.²⁶ Dolayısıyla Türkiye'deki din dersi tartışmaları, din dersinin içeriğinin teolojik yaklaşımdan hareket eden dini öğrenme modelinden ziyade din çalışmaları ve fenomenolojisinden hareket eden din hakkında öğrenme modeline uygun olarak tasarlanması yönündedir.

Türk eğitim sistemi ve yönetimi merkezîyetçi bir yönetime tabiidir. Okullarda din eğitimi dersi devlet eliyle yapılır ve devletin verdiği ders müfredatındaki amaç, ilke ve kazanımların uygulanması zorunludur. Eğitimin amacı ise milli birlik ve beraberlik duygusu ile Türk vatandaşlarının ferah ve mutluluk içinde yaşamasıdır. Cumhuriyet döneminde eğitim programları bir bütün olarak geliştirilmiştir. Bu sebeple, din öğretimi programlarını Cumhuriyet dönemi eğitim felsefesi ve uygulamalarından ayrı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak, Din dersi programlarının Cumhuriyet dönemi din-devlet ve din-siyaset ilişkileri nedeniyle diğer derslerden her zaman ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu ve programlar geliştirilirken de bunun daima göz önünde bulundurulduğu unutmamalıdır.²⁷

²⁴ Fatma Çapçioğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 40-60.

²⁵ Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), 79.

²⁶ Emine Keskiner, "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Mart 2014), 22-24.

²⁷ Doğan, *1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)*, 626-630.

Türkiye’de merkezi bir eğitim sistemi bulunmakta ve ülke genelinde tüm eğitim öğretim faaliyetleri Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde yürütülmektedir. Bakanlığa bağlı olarak her ilde il milli eğitim müdürlükleri ve ilçelerde ilçe milli eğitim müdürlükleri bulunmakta ancak merkez teşkilatından bağımsız davranma durumları söz konusu olmamakla beraber bakanlığın dağılımı yaptığı görev ve sorumlukları yerine getirmeleri beklenmektedir. Dolayısıyla Türkiye’nin eğitim sistemi merkezi bir karakter taşıdığı görülmektedir.

2. Malezya’daki Okullarda Din Eğitimi Dersinin Değişimi ve Dönüşümü

Malezya, günümüzde parlamenter monarşi sistemiyle ile yönetilen federal bir ülkedir. Meclis yapısı, senato meclisi ve temsilciler meclisinden oluşur. Malezya’nın stratejik coğrafi konumu, onu bölgesel ve küresel toplulukların odak noktası haline getirmiştir. İngiliz sömürgeciliği, bölgeye göç sürecini teşvik etmiş, ardından yerleşim, eğitim ve istihdam açısından ırk ayrımcılığına yol açan böl ve yönet politikasını izlemiştir. İngilizler, Malezya’yı 31 Ağustos 1957 tarihine kadar yani bağımsızlıklarını ilan edene kadar işgal etmişlerdir. Günümüzde şeriat ile yönetilen ve aynı zamanda demokratik bir ülke olan Malezya’nın, İslami düşünce ve yaşayış şekli son yıllarda eğitim ve hukuk alanında giderek artan bir ilgiye dönüşmüştür.²⁸

Ülkenin resmi dili Malaycadır. Malay kelimesi Anayasa’nın 160(2) maddesinde İslam’a inanan kişi olarak tanımlanmaktadır. Çeşitli etnik yapısından dolayı İngilizce yaygın olarak kullanılmaktadır. Resmi sitesinde yayınlanan istatistiksel verilere göre dini yapı olarak %61,3 İslamiyet (Anayasal-resmi dindir), %35’i Müslüman olmayan kesim Budizm, Hristiyanlık, Hinduizm gibi dinleri benimserken, %3,4 diğer dinleri benimsemektedir. (Konfüçyanizm, Taoizm, vd.). Etnik grup olarak Bumiputera 69,9% (ağırlıklı olarak Malaylar ile yerli halklar: Rungus, Orang Asli, Dayak, Anak Negeri), %22,8 Çinli, %6,6 Hintli, %0,7 diğer yerel topluluklar yer almaktadır.²⁹

Güneydoğu Asya’da yer alan Malezya; Endonezya, Singapur, Tayland, Vietnam, Filipinler ve Kamboçya gibi ülkelerle komşu olarak birçok medeniyetin birleşmesini sağlamış ve “gerçek bir Asya” ülkesi olarak özel bir konuma sahip olmuştur. Coğrafi konumu ve modern bir siyasi rejimin varlığı sayesinde birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Hint ve Çin halkı gibi bünyesinde birleştirdiği çok sayıda etnik grup yer almaktadır. Malezya’nın, İslamlaşmaya başlaması 14. Yüzyılda gerçekleşmiştir. Portekiz (1511-1641), Hollanda (1641-1786) ve İngiliz (1786-1957) idaresi ve sömürgesi altında kalan Malezya, 31 Ağustos 1957 tarihinde bağımsızlığını kazanmıştır. Daha önce Malaya

²⁸ Rosnani Hashim, *Malezya’daki Eğitimsel İkilik: Teori ve Uygulamaları İmarı* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2004), 18-25.

²⁹ Abdurrahman Hendek-Jamil Asyraf İsyragi-Mahmut Zengin-Othman Mohamad Khairi Bin, “Malezya ve Türkiye’de Devlet Üniversitelerinde Yüksek Din Öğretimi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (December 2022), 989-990.

Federasyonu olan ülke ismi 1963 yılında Malezya olarak değiştirmiştir. Yönetim sistemi ise federal anayasal monarşiye dayalı parlamenter demokrasi sistemidir. Malezya tarih boyunca göç alan ve günümüzde de göç almaya devam eden bir ülke olarak çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Ancak etnik ve dini açıdan küreselleşmenin getirdiği koşullarla kendi kimliklerini koruyabilmeyi de başarmışlardır.³⁰

Malezya; çok kültürlü, dinli ve çok ırklı bir ülkedir. Resmi din Anayasa'da, İslam olarak belirtilmiştir. Malezya'da hukuk ve eğitim alanları öncelikli olarak her alanda İslamlaştırma faaliyetini sürdürmektedir. Ülkede İslam hukuk ve eğitim sistemi uygulanmasına karşı çıkan Budist ve Hıristiyanları da ötekileştirmeden ve ayırt etmeden yaşamaya özen gösterilmektedir. Farklı din mensuplarının kendi dinlerini yaşamasına ibadet ve törenlerinin gerçekleştirilmesine ve serbestçe yaşamayabilmesine müsaade edilmektedir. Bünyesinde birçok kültürü, dini, ırkı barındıran ve farklılıkları gören, talepleri değerlendiren Malezya, diğer İslam toplumlarına da örnek teşkil edecek duruma gelebilmiştir. Malezya, tarihi süreç içerisinde farklı dinlerin ve medeniyetlerin yaşadığı ve günümüzde de yaşamaya devam ettiği bir coğrafya olmuştur. Farklı devletlerin hâkimiyetine girmiş ve kültürlerinden etkilenmiştir. Bağımsızlığını ilan ettikten sonra ekonomi, hukuk, eğitim ve sosyal alanda birçok değişikliklere uğramıştır. Bunların en önemlisi de eğitim alanında yaptığı değişimler ve reformlar olmuştur.³¹

Yirmi birinci yüzyılda küreselleşme ile dünyanın yaşamış olduğu büyük değişimi, Malezya'da da yaşanmış ekonomi, siyaset, politika, kültür ve eğitim alanında birçok gelişimlerden etkilenmiştir. Özellikle iletişim ve haberleşme ağları dünyanın farklı yerlerinden dini, ırkı ve kültürü birbirine benzemeyen insanların birbirleriyle karşılaşmasını sağlamıştır. Sanayi ve ticaretle birlikte göç hareketleri de bağımsızlığına kavuşan yeni Malezya'yı etkileyerek yerel din ve kültürlerinin, göç edenlerin kültür ve inanç yapıları ile yaşanması sorunu gündeme gelmiştir. Tarihinde birçok sömürge dönemi yaşamış olan Malezya, toplumda uzlaşının sağlanması konusunda yeni arayışlara yönelmiştir. Bir İslam ülkesi olarak farklı olanlarla uyum içerisinde olma yönündeki arayışlar sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve eğitim alanında belirli değişim ve dönüşümleri beraberinde getirmiştir.³²

Malezya, küreselleşen dünya düzenine ayak uydurmaya çalışan ve barışçıl bir huzur ortamı oluşturan nadir İslam ülkelerinden biridir. Bunun için ülkelerinde eğitim ve kültür alanında sosyal mühendislik stratejileri yürütmüştür. Bu stratejilerden biri de Tek Malezya

³⁰ Ahmet Turan Arslan, "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Mart, 1997), 27-52.

³¹ Mehmet Özay, "Malezya'da Din-Devlet İlişisine Kısa Bir Bakış: Dr. MahathirMohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (March 2013), 115.

³² Yusri Muhamad Ramli-Tengku Ghani Tengku Jusoh, "Najib Razak's 1Malaysia and Charter of Medina's One Ummah: Comparative Perspective", *International Journal of Business and Social Science* 3/2 (January 2012), 90-95.

(Satu Malaysia) Konsepti olmuştur. Bu konsept, devlet politikası haline gelmiş ve etnik uyum ve sosyal birlik düşüncesiyle ilkel olarak belirlenen sekiz değer ülkede yaşatılmak istenmiştir. Bu değerler: sebat, mükemmellik, kabul etme, sadakat, eğitim, tevazu, dürüstlük, fazilet. Bu ilkeler doğrultusunda yapılan değişimler ve dönüşümlerle, ülke de iç çatışma önlenerek huzur ve güven içerisinde yaşanılabilene inanılmaktadır.³³

Tek Malezya Konsepti, etnik gruplar içerisinde Müslümanların kendi kimliklerini kaybetmemeleri, İslam din eğitimlerini alabilmeleri açısından oldukça önemli bir adım olmuştur. Dini özgürlük Anayasada güvence altına alınmıştır. 1. Fırkasında kişi dinini, özgürce yaşayabilir ve uygulayabilir. 2. Fırkasında “Hiçbir kimse, kendi dışında, mevcut bir dinin geliştirilmesi veya yayılması için herhangi bir özel vergi ödemek zorunda bırakılmaz” maddesi eklenerek din ve inanç konusunda özgürlükçü bir tutum sergilenmiştir. Hem kültürel hem de dini çeşitlilik açısından Malezya, etnik gruplarla birlikte sosyal yapıyı birleştirici bir misyona sahip olması ile ortak bir ülke bilincini oluşturmuştur. Bu eğilimlerin büyük çoğunluğu eğitim ve öğretimdeki değişimleri de beraberinde getirmiştir.³⁴

Küreselleşme, göç hareketleri Malezya, değişim ve dönüşümlerin odak noktasında eğitim ve öğretim öncelikli olarak yer almaktadır. Sosyokültürel yapı içerisindeki bu değişimler eğitimi ve eğitim felsefesini etkileyerek yeni yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Özellikle okullarda azınlık eğitimi, göçmenler eğitimi, çok dilli eğitim ya da kültürler arası eğitim, din eğitimi gibi alanlarda yeni eğitim yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Malezya’da bütün bu gelişmeler doğrultusunda ülkedeki farklı inanç gruplarına karşı kamu ve özelde din ve din eğitimine dair değişimler yaşanmıştır.³⁵

Malezya 1957 yılından sonra Malezya, küresel dünyada gücünü bilgiye dayalı bir ekonomi sistemine dönüştürmeye çalışmıştır. Mevcut eğilimlerini, hedeflerini ve eğitim politikalarını bu yönde değiştiren ve geliştiren Malezya, etnik unsurların ihtiyacına da cevap verebilecek vizyon belgeleri oluşturmuştur. 1996 Eğitim Kanununa göre İslam eğitimi Malezyalı Müslüman öğrenciler için temel bir ders olarak kabul edilmiş ve eğitim kurumlarında İslami dini eğitimin düzenlenmesi zorunluluğu getirilmiştir. İlkokul ve ortaokul düzeylerinde, milli okullarda ve milli tür okullarında İslam eğitimi sunulmakta olup, farklı seviyelerdeki okullar için farklı saat tahsisleri yapılmaktaydı. Diğer dini eğitimler ise sadece özel eğitim kurumlarında sunulabilmekteydi. Bu eğitimler Malezya Parlamentosu tarafından belirlenen şartlara tabi tutulmaktaydı. Özel eğitim kurumları, ulusal müfredat gereksinimlerine uygun olarak hareket etmek ve öğrencileri belirli

³³ Sharifah Zaleha-Syed Hassan-Sven Cederroth, *Managing Marital Disputes in Malaysia: Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts* (Surrey: Routledge Curzon, 1997), 28.

³⁴ Tommy Thoma, “Freedom of Religion and Registration of Religious Groups”, *The Journal of the Malaysian Bar* 2/1 (2004), 15.

³⁵ Graham Brown, “Making Ethnic Citizens: The Politics and Practice of Education in Malaysia”, *In International Journal of Educational Development* 3/27 (Mart 2007), 318-330.

sınavlara hazırlamak zorunda bırakılmıştır. Ayrıca, belirli dini eğitimlerin talebi ve bu eğitimlerin öğrencilere sunulması için yapılan çabalar da ele alınmaktadır.³⁶

1989 yıllarında Ulusal Eğitim Felsefesi programı doğrultusunda çalışmalara başlayan ve bunu 2020 yılında başarılı bir şekilde tamamlayan Malezya, 21. yüzyıl içinde yeni bir Ulusal Eğitim Planını (NEB) geliştirmiştir. Malezya'nın temel eğitime ve yükseköğrenime verdiği değer, teknolojik yatırımlar o ülkenin ne düzeyde geliştiği konusunda da bize bilgi vermektedir. Malezya'da öncelikle eğitim sisteminin amacı farklı etnik grupların birbiri ile ortak dil geliştirip ulusal ve milli bütünleşmenin sağlanmasıdır. Bu anlamda eğitimde sosyal eşitlik ilkesine bağlı olarak önemli bir yapıya sahip olmuştur. Bu amaç etrafında 2025 ulusal eğitim planında kapsamlı bütünleştirici ve yenilikçi hedefler sunmaya yönelik çalışmalar başlatmıştır. Bu çalışmalar aynı zamanda okullarda verilen din eğitimi derslerinin de yasal zeminini oluşturmuştur.

Eğitim vizyonu olarak öğrenci ihtiyaçlarını karşılama ve eğitim standartlarını yükseltmeye odaklanan Malezya, 2025 vizyon belgesinden ulusal birliği ve sosyal adaleti sağlamayı, siyasi istikrarı ve ulusal güveni başarmayı hedeflemektedir. 2025 yılına kadar hedefledikleri stratejileri şu şekildedir: ortak kader duygusu birleşik Malezya ülkesi, özgür ve güvenli gelişmiş Malezya halkı, adaletli bir toplumun desteklenmesi, ahlaki kuralları benimsemiş bir Malezya toplumu, özgür ve farklılıklara saygılı, bilimsel ve ileri görüşlü, ekonomik açıdan gelişmiş bir Malezya ülkesi. Belirlenen hedeflere ve çalışmalara bakıldığında Malezya'nın eğitim felsefesinde bireylerin kendi potansiyellerinin ortaya çıkmasını, bilime, akla, yeteneğe ve ahlaka uygun olarak yetiştirilmesinin amaçlandığı söylenebilir.³⁷

Sömürge döneminden geçmiş bir İslam ülkesi olan Malezya'da soysa-ekonomik açıdan eğitim ve hukuk ön plana alınmıştır. Bunun bir göstergesi olarak toplumu ayırıştırıcı ve birbirlerine güven duymayan toplumu bölümleyen gruplara yönelik olarak düzenlemeler yapılmıştır. Malezya bu ayrışmaları engellemek için ulusal okullarla yeni bir toplum inşa etmek istemiştir. Bağımsızlıktan sonra hükümet, sömürge yönetimini engellemek için ulusal eğitim reformu gerçekleştirmiştir. 1956-1967 yılları arasında eğitim politikaları üç aşamada gerçekleşmiştir. İngiliz sömürge okulları ulusal Malay okullarına dönüştürülerek dil kullanımında özgürlükçü bir ortam oluşturulmuştur. Malezya'daki yerel farklı eğitim dillerinde, dinlerinde ve kültürlerinde eğitim vermek üzere Ulusal Okullar (SK), Ulusal Çin Okulları (SJKC) ve Ulusal Tamil Okulları (SJKT) olarak üç türde hizmet vermektedir.³⁸ Olumlu gelişmelerle birlikte zaman zaman ülkedeki din öğretim kurumları ve şeriat İslam

³⁶ Asyraf Isyraqi Bin Jamil, "Country Report: Religious Education in Malaysia", *British Journal of Religious Education* 44/2 (Ocak 2022), 201-202.

³⁷ Polatcan- Polatcan, "Malezya Eğitim Sistemi: Amaç Yapı ve Süreç Açısından Türkiye ile Karşılaştırılması", 725-738.

³⁸ Martin Rudner, "Education Development and Change in Malaysia", *South East Asian Studies* 15/1 (1977), 23-62.

fakülteleri birçok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunların çözümünde Malezya, farklı inanç gruplarının kanun önünde eşit sayıldığı, demokratik ve evrensel değerleri dikkate alındığı ülke politikaları oluşturmuştur.³⁹

Yerel ve ulusal okulların dışında devlet destekli olmak üzere teknik ve mesleki ortaöğretim kurumları olarak Müslüman öğrencilere ders veren İslami okullar vardır, bununla birlikte diğer etnik grupların kendi bağımsız okulları vardır ki bunun finansman desteğini kendileri karşılamaktadır. İlköğretim okullarında her etnik grup kendi dillerinde ve dinlerinde ders almak için kendi okullarını tercih etmektedir. Malaylar, Malay ulusal Okullarına, Çinliler, Çin ulusal okullarına, Hintlilerde, Tamil okullarına gitmişlerdir ve bu üç grup dışında ulusal olmayan İngiliz ve Misyoner okulları vardır. Bu okullarda özel okullar kapsamında okul açma yetkisindedir. Kendi dillerinde de ders vermekte özgürlerdir.⁴⁰

Ülke de aynı zamanda etnik kökenli okullar, özel okullar, ulusal okullar ve uluslararası okullar olmak üzere dört tip özel okul bulunmaktadır. İlkokulda okul türlerine bakılmaksızın ulusal eğitim müfredatı uygulanmaktadır. Okullarda kökenlerine göre resmi birinci dil Çin, Tamil, Malay dilidir. Müfredatlarında ikinci dil olarak İngilizce kullanılabilir. Özel okul formatında kurulan Çin ve Tamil okulları kendi dinleriyle ilgili din eğitimi dersi alabilmektedir. Eğer almak istemiyorlarsa alternatifi olarak seçmeli ahlak dersleri verilmektedir. Ancak Malaylı olarak Ulusal Malay okullarında İslam eğitimi zorunlu dersler arasında ve seçmeli ders olan ahlak dersi verilmemektedir.⁴¹

Malezya'da dini eğitim ve öğretimi veren öğretim kurumlar mevcuttur. Bu okullar, Ulusal Okullar (Sekolah Kebangsaan), Ulusal Dinî Liseler (Sekolah Menengah Kebangsaan Agama), Eyalet Dinî Okulları (Sekolah Agama Negeri) ve Halk Dinî Okulları (Sekolah Agama Rakyat/SAR) olmak üzere dört şekildedir. Okulların müfredatları, idaresi ve bütçesi birbirinden farklıdır. Halk dini okulları ise özel okul olarak halk tarafından hayırsever insanların kurduğu okullardır.⁴² Okulların müfredatları çoğunlukla Türkiye'deki İmam Hatip Liseleri ile benzer şekildedir. Bu okulların din eğitimi dersleri ile ilgili bir inceleme araştırmamızın sınırlılığını aşmaktadır. Malezya'da çok fazla okul çeşitliliği bulunduğu için bu okulların din eğitimi müfredatlarını incelemek ayrı bir çalışmanın konusudur. Çalışmamızın sınırlılığı DKAB derslerinin denkliği açısından sadece Ulusal Malay okullarında verilen din eğitimi dersi karşılaştırmalı olarak incelenmesi daha uygun görülmektedir.

Malezya'da, Milli Eğitim Felsefesinin misyonu ve amacı, Allah'a iman ve sadakate dayalı zihinsel, ruhsal ve fiziksel açıdan her konuda bilinçli bireyler yetiştirmektir. Potansiyelini

³⁹ Max Montesino, "Multi-ethnicity in the Malaysian Workplace: The Net Balance of 35 Years of Affirmative Policies as Observed by a Foreign Visitor", *Work Paper Non-Journal 2/1* (Şubat 2007), 1-15.

⁴⁰ Saran Kaur Gill, "Shift in language policy in Malaysia: Unravelling reasons for change, conflict and compromise in mother-tongue education", *AILA Review 20* (2007), 106-122.

⁴¹ Rosnani Hashim, *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice* (Petaling Jaya: The Other Press, 2011), 36-40.

⁴² Rudner, "Education Developplentand Change in Malaysia", 23-62.

farkına varan bireylerin kendilerini geliştirmek için çabalamasına fırsat verilmektedir. Bilgili, aklını kullanan, yetenekli ve güzel ahlaklı, sorumluluk sahibi, ailesi ve toplumuna karşı saygılı vatandaşlar yetiştirilmek hedeflenmektedir. Eğitim felsefesine dair çıkarımlar şu şekildedir: Milli birlik ve beraberlik vurgusu (müfredat ve ders kitaplarında), değer ve ahlaki eğitimin müfredatla birleştirilmesi ve din anlayışında genel olarak müfredata yerleştirilen bir yaşam biçimi olarak zorunlu ve resmi olan İslam dininin kabul edilmesidir.

Milli Eğitim Felsefesinden yola çıkarak Malezya'da din eğitimi ve öğretiminin nasıl verilmesi gerektiği yıllardır tartışmalı konulardan biri olmuştur. Tartışmalar neticesinde din eğitimi ve öğretimi materyalleri, ders kitapları, öğretim programları, müfredatlar ve sınıf ortamları yeniden yapılandırılmıştır. Ancak okular da din eğitimi derslerinde *dini öğrenme modeli ve geleneksel yaklaşım* kullanılmaya devam edilmiştir. İslam eğitiminde değişimin bir aracı olarak görülen ders kitapları ve öğretim programları eğitim reformu olarak önemli bir araç olarak kabul edilmektedir. Çok kültürlülük açısından zengin bir topluma sahip olan Malezya'nın, kamu okullarında zorunlu İslam dersi kitaplarının ve öğretim programlarında farklılıkların gözletilmediği, nesnel, tarafsız ve çoğulcu olmadığı konusu sürekli eğitimciler tarafından eleştirilmektedir.

Malezya'daki İslam din derslerinde, İslam konusu son derece muhafazakâr bir tutumla anlatılmıştır. Bu tutum hem kitaplarda hem de müfredatta işlenmiştir. İnanç konusu söz konusu olduğunda müfredatta ve ders kitaplarında çoğulculuk ya da çoklu bir yorum kabul edilmemektedir. İslam dışındaki inanç ve dinler doğrudan sapkın olarak yorumlanmakta ve İslam'ın tek kabul edilebilir yorumunun Ehli Sünnet olduğu (Kur'an'ın takipçileri ve peygamber Muhammed'in bildirilen uygulamaları) kabul edilmektedir. İslam içindeki Şii, Kadiyani gibi mezhepler de sapkın olarak nitelendirilmektedir. Son zamanlarda ülkede din eğitimine dair genel olarak İslam eğitim sorunları, eğitimde ikilik, İslam eğitim sistemi ile Milli eğitim sistemi birlikteliği ve sekülerleşme gibi konular üzerinde yeni değişimler ve dönüşümler yaşanmaya devam etmektedir.⁴³

İlköğretime çocuklar 6 yaşında başlamaktadır. Malezya'da Çin, Tamil ve Malay kökenli bireyler için okulların ilköğretim süresi yaklaşık 6 yıldır. Ortaöğretim ise Malezya'da 12-17 yaş aralığındadır beş yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Yine bu dönem ikiye ayrılmıştır. Birinci dönem 3 yıllık eğitim dönemini içermektedir. Öğrenciler ulusal ortaokula giderler (Malay), Çin ve Tamil ilkokulundan gelen öğrenciler ise bir yıl geçiş yılı yaşarlar burada varsa fark dersleri ve dil dersleri verilmektedir. Malay Ulusal okullarına geçme sebeplerinden en önemlisi de akademik başarı seviyesinin yüksek olmasıdır. İslam çalışmaları, ahlaki eğitim ve yaşam becerileri gibi dersler onlar için seçmeli ders olarak açılmaktadır. Üç Yıllık ortaöğretimi başarılı bir şekilde bitiren öğrenciler sertifika alarak sınav ile ortaöğretimin ikinci kısmına gitmeye hak kazanırlar. Devlet destekli olmak üzere ortaöğretim olarak teknik, mesleki ve Müslüman öğrencilere ders veren İslami okullar

⁴³ Hashim, *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice*, 25-30.

vardır, bununla birlikte diğer etnik grupların kendi bağımsız okulları vardır ki bunun finansman desteğini kendileri karşılamaktadırlar.⁴⁴

Malezya'da Ulusal Malay okullarında din dersi genellikle İslamiyet'e odaklanır ve İslam'ın temel prensipleri, tarihçesi, ibadetleri ve ahlaki değerleri gibi konuları kapsar. Bu dersler genellikle Müslüman öğrencilere yöneliktir ve Malezya'nın İslam'ı resmi din olarak benimsemiş olması nedeniyle din eğitimi zorunlu bir bileşendir. Malezya'da din eğitimi dersleri, genellikle devlet tarafından belirlenen müfredatlara ve öğretim materyallerine dayanır ve öğrencilerin İslam'ı anlamalarını ve uygulamalarını teşvik etmeyi amaçlar. Malezya'daki İslam din derslerinde, İslam konusu son derece muhafazakâr bir tutumla anlatılmıştır. Bu tutum hem kitaplarda hem de müfredatta işlenmiştir. Özellikle Pendidikan İslam müfredatında inanç, evlilik yöntemi ve yurttaşlık bilgisi aşırı tutucu olarak yer almaktadır. İnanç konusu söz konusu olduğunda müfredatta ve ders kitaplarında çoğulculuk ya da çoklu bir yorum kabul edilmemektedir. İslam dışındaki inanç ve dinleri direk sapkın olarak yorumlamak ve İslam'ın tek kabul edilebilir gerçeğini Ehli Sünnet ve Cemaat (Kur'an'ın takipçileri ve peygamber Muhammed'in bildirilen uygulamaları) şeklinde yer vermektedirler. İslam içindeki Şii, Kadiyani gibi mezhepleri de sapkın olarak eklemektedirler.⁴⁵

Malay ulusal okullarında din dersi zorunlu olarak verilmektedir. Resmi din İslam olduğu için devlet politikası dâhilinde bu okullara gelen öğrenciler İslam din dersi almaktadırlar. Bu ders saati haftada dört saat olmak üzere Fıkıh, Akaid, Hadis ve Arapça gibi ilimlerin bir arada okutulması şeklinde ders kitaplarına yansımaktadır. Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi okullara kayıt yaptıran gayrimüslim öğrenciler de oldukça fazladır. İslam dersine girmek istemezlerse dilekçe vererek bu derse katılmama hakkına sahiptirler. İslam dersi yerine bu öğrencilere farklı bir ders olan ahlak eğitimi dersi verilmektedir. Ahlak derslerinde ise ülkedeki diğer dinlerin kutsal metinlerinin dahil olduğu bir ders içeriği hazırlanmıştır. Bu derslerde ahlak ve vatandaşlık konularının ağır bastığı söylenebilir. Din dersi kitaplarında Müslümanlar için din özgürlüğü yoktur. Şeriat yasalarında da dinden çıkmanın bir cezası yoktur ancak son zamanlardaki artış nedeniyle ölüm cezası getirilmiştir. Dinden çıkma konusundaki hassasiyetlerini ders kitaplarında da işlemektedirler. Kısacası müfredatta hak olan sadece İslam'ın tek bir din olduğunu düşüncesi yaygın olarak işlenmektedir.⁴⁶

Ahlak dersleri, eğitim alanında ilerleme kaydetmiş olsa da bazı yapılar hala eski kalıplarını korumaktadır. Malezya'da şu anda üç farklı ilkokul eğitim modeli

⁴⁴ Polatcan M.-Polatcan A, "Malezya Eğitim Sistemi: Amaç Yapı ve Süreç Açısından Türkiye ile Karşılaştırılması", 725-738.

⁴⁵ Zetty Nurzuliana Rashed-Ab.Halim Tamuri-Mohd Izzudin Pisol-Mohd Faez Ilias-Siti Suhaila Ihwani, "Peranan Al-Quran Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan Dan Hubungannya Dengan Sains", *O-JIE: Online Journal of Islamic Education* 6/2 (2018), 27-41.

⁴⁶ Hashim, *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice*, 25-30.

bulunmaktadır, ancak Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen milli müfredat altında faaliyet göstermektedirler. İslami ilimler ve ahlak dersi, ilkokul ve ortaokuldaki temel dersler arasındadır. Malezya'daki ilkokullarda uygulanan yeni müfredat, 2011'den itibaren daha fazla uygulamalı ve deneyimsel etkinliklere odaklanmaktadır. Ahlak derslerinde öğrencilere ahlaki değerlerin yanı sıra çeşitli öğrenci odaklı yaklaşımlar öğretilmektedir. Ahlak dersi öğretmenleri, ulusal ve yerel düzeylerde deneyimlerle yeni bir bakış açısı kazanmaya teşvik edilmektedir. Malezya'daki ahlak dersleri, ahlaki düşünme, hissetme ve eyleme odaklanarak sınıf içinde ezberden daha fazlasını gerektirir. 2011'den itibaren Malezya'daki tüm derslerin Standart Belgeye sahip olması beklenmektedir, böylece her öğrencinin belirlenen kriterleri karşılaması sağlanacaktır. Ahlak ders kitapları, farklı olgunluk seviyelerine uygun olarak çeşitli bileşenlerle tasarlanmıştır. Ahlak dersi öğrenenler arasında ortak bir ahlaki dilin oluşturulması hedeflenmektedir. Ancak, bu değişim ve dönüşüm tüm paydaşların katılımıyla gerçekleşmelidir, aksi takdirde yenilenmiş müfredat gereksiz hızlı bir şekilde ortaya çıkabilir.⁴⁷

Malezya'nın bağımsızlık sonrasında ulusal müfredatın evrimi çeşitli yaklaşımlarla şekillenmiştir. Eski, Yeni, Entegre ve 2017'den itibaren uygulanan Standart Müfredat gibi farklı metotlar, öğrencilerin çağın küresel zorluklarına karşı hazırlanmasına yönelik hazırlanmıştır. Son hazırlanan İslam Eğitimi müfredatı, Müslüman öğrencilere 21. yüzyıl becerilerinin geliştirilmesine yöneliktir. Ancak İslam öğretilerini öğretmeye de devam etmektedir. Ancak yapılan çabalar yine de diğer dinlerin felsefelerini ve ahlaki öğretilerini anlama da yeterli kalmaktadır. Diğer İslami kuruluşla okullarda müfredata karışmazlar ama İslami dini propagandaya ve liderlik faaliyetlerine öğrenciler arasında katkı ve destek sağlarlar. Din dersi öğretmenleri, Sünni İslam öğretisini özgürce sunabilmektedirler ancak Şafî mezhebinin uygulamalarından farklı bir şey sunma özgürlüğü bulunmamaktadır.⁴⁸

Yapılan eleştiriler karşısında Malezya, son yıllarda ahlaki eğitimi gibi din derslerine alternatif olabilecek dersler tasarlamıştır. Yapılan değişikliklerle alternatif dersler kamu okullarında İslam dışı farklı anlayışların bulundurulmasında yeterli olamamış ve eleştiri almaya devam etmiştir. Eleştiriler daha çok çoğulculuk ve farklılıklara karşı kendi dinlerini öğretme talebi üzerinde birleşmiştir. Sosyal hayat ve vizyon programlarında çoğulculuk ve farklılıklara saygı anlayışı incelenmesine rağmen öğretim programları ve ders kitaplarında yeterince yer verilmediği görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Türkiye ve Malezya'nın eğitim sistemleri arasında çeşitli benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Her iki ülkenin eğitim sistemlerinin amacı, eğitimde fırsat eşitliğini sağlamak, toplumsal yaşama hazırlamak ve kalite standartlarını yükseltmek gibi ortak

⁴⁷ Vishalache Balakrishnan, "Malezya'da Eğitimde Dönüşüm: Ahlak Eğitimi Müfredatına Bir Bakış", *Okul Eğitim Teknolojileri Dergisi* 6/2 (2010), 14-19.

⁴⁸ Jamil, "Country report: Religious education in Malaysia", 202-203.

noktalara odaklanmaktadır. Her iki ülkenin de Müslüman nüfus sayısı fazladır. Ancak Malezya'nın toplum yapısında farklı dinlerinde varlığı ağırlıklı olarak hissedilmektedir.

Türkiye ve Malezya'da din eğitimi, farklı politika ve uygulamalara sahip olsa da her iki ülkenin de kendi kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlamında şekillendiği görülmektedir. Türkiye'nin din eğitiminde geniş bir perspektif sunmaya çalışırken, Malezya'nın İslam'a odaklanan bir yaklaşım benimsemesi, her iki ülkenin din eğitimi politikalarının arkasındaki farklılıkları yansıtmaktadır. Bu farklılıklar, her iki ülkenin din eğitimi sistemlerinin gelişimini anlamak ve değerlendirmek için önemli bir perspektif sağlamaktadır.

İki ülke de Müslüman olmasına rağmen Malezya'nın anayasasında resmi din İslam'dır ibaresi yer alırken Türkiye'de ise laik devlet anlayışı üzerine kurulan bir eğitim sistemi oluşmuştur. Malezya'da tarih boyunca tek bir din değil dini çeşitlilik hâkim olmuştur. Budizm, Hristiyanlık, Hinduizm gibi dinlerin nüfus yoğunluğu fazla görülmektedir. Türkiye için durum daha farklıdır çünkü tarih boyunca çoğunlukla Müslüman dini yoğunluğa sahip olmuştur. Bu iki durum ülkelerde okullarda din eğitimi derslerinin amacını, yapısını, süreçlerini ve din öğretiminde farklılaşmasında en önemli sebeplerinden biri sayılmaktadır.

Türkiye'de okullarda din eğitimi, zorunlu bir ders olarak kabul edilirken, Malezya'da İslam ve ahlak dersleri olarak zorunlu ve seçmeli olarak sunulmaktadır. Türkiye'de Müslüman olmayan öğrencilere din eğitimden muafiyet talep etme hakkı bulunurken, Malezya'da seçmeli ahlak eğitimi dersi seçeneği mevcuttur. Bu durum, iki ülkenin okullarda din eğitimi dersinin uygulanışında farklılıklarının olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de din eğitimi dersinin adı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" iken, Malezya'da "İslam Dersi" olarak geçmektedir. İçerik açısından Türkiye'deki ders, İslam dini ve dünya dinlerini kapsamlı bir şekilde ele alırken, Malezya'da odak noktası sadece İslam dini üzerinedir. Bu durum, Türkiye'nin din eğitiminde daha geniş bir perspektif sunmaya çalıştığını, Malezya'nın ise İslam'ın özel bir vurgusunu yaptığını göstermektedir.

Türkiye'de din eğitimi dersi, ilkokuldan başlayarak ortaokul ve lise düzeyine kadar devam ederken, Malezya'da ise ilkokuldan başlayarak tüm eğitim sürecini kapsar. Yaklaşım açısından Türkiye'deki ders, din hakkında öğrenme yaklaşımına dayalı olarak mezhepler üstü dinler açılımlı bir bakış açısıyla öğretim yapmayı hedeflerken, Malezya'da daha çok mezhebi ve dini öğretim modelini benimsenmiştir.

Türkiye'de merkezîyetçi bir yapı hakimken, Malezya'da ise eğitim yönetimi daha çok ulusal ve eyalet düzeyinde dengelenmiştir. Süreç açısından, Türkiye'de 4+4+4 şeklinde bir zorunlu eğitim modeli vardır. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi 4. sınıftan başlayarak 12. sınıfa kadar kesintisiz verilmektedir. Malezya'da ise 6+2+3 şeklinde bir yapı vardır. 1. sınıftan son sınıfa kadar öğrenciler İslam dersi alırlar. Türkiye'de dini eğitim yapan okullar İmam Hatip ortaokul ve İmam Hatip Liseleri olmak üzere ikiye ayrılır. Malezya'da ise dini eğitim yapan okullar, Ulusal Dinî Liseler (Sekolah Menengah Kebangsaan Agama), Eyalet

Dinî Okulları (Sekolah Agama Negeri) ve Halk Dinî Okulları (Sekolah Agama Rakyat/SAR) olmak üzere dört şekildedir.⁴⁹

Türkiye'nin laik yapısı göz önüne alındığında, din eğitimi dersleri sadece İslam'a odaklanmaz, aynı zamanda diğer dinlerin tarihini ve kültürel önemini de ele alabilir. Türkiye'de din eğitimi, devletin laiklik ilkesiyle uyumlu olarak sunulur ve öğrencilere dini bilgiyi aktarırken tarafsızlık ilkesine uyulmaya özen gösterilir. Din eğitimi dersleri, öğrencilerin dinler arası anlayışı geliştirmelerine ve farklı dinlere saygı duymalarına yardımcı olmayı hedefler. Türkiye'deki okullarda din eğitiminin derslerinin amaçları eğitimde fırsat eşitliği, birlikte yaşama kültürü ve çağın ihtiyaçlarına cevap verme hedeflenmektedir. Din dersinin temel hedefleri içerisinde bireyin kendisiyle ve çevresiyle ilişkilerini düzenlemede, milli ve evrensel değerleri kazanılmasında İslam dininin katkılarından faydalanılmak istendiği söylenebilir.

Dersleri öğrencilerin dinler arası anlayışı geliştirmelerine ve farklı dinlere saygı duymalarına yardımcı olmayı hedefler. Özellikle Ortaöğretim DKAB Programı, farklı inanç öğretilerinin öğretimi konusunda önemli bir aşama kaydetmiştir. Programda İslam diniyle birlikte günümüzde yaygın olarak inanılan Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Taoizm ve Şintoizm dinlerinin inanç öğretilerine yer verilmiştir. Farklı dinler hakkında bilgiler sunulduğu gibi İslam dininin ve kültürünün zenginlik unsuru olan ülkemizdeki farklı düşünce ve sistemleri de içerdiği görülmektedir.⁵⁰

Malezya'da okullarda din eğitimi genellikle İslam dini üzerine yoğunlaşır ve ülkenin çoğunluk Müslüman nüfusu göz önüne alınmış, İslami öğretilere daha fazla ağırlık verilerek okul müfredatlarının merkezi bir parçası olarak konumlandırılmıştır. Malezya'da İslam eğitimi, öğrencilere Kuran ve Hadis öğretimi yapılmasının yanı sıra, İslami hukuk, ahlak ve toplumda İslam'ın rolü gibi konularını da kapsar. Ayrıca, öğrencilere İslam'ın temel prensipleri ve pratikleri detaylı bir şekilde öğretilir. Bununla birlikte, İslam mezhepleri ve yorumları ya da farklı dini inanışlar gibi konular yüksek din eğitimi kurumlarında detaylı olarak işlenir. Okullarda verilen İslam eğitimi dersi aynı zamanda ulusal kimlik ve birlik duygusunu pekiştirme amacı taşır ve genellikle devletin denetimi altında yürütülür. Öğrenciler, İslami bilgilerini derinleştirmek ve dini uygulamalarını geliştirmek, dini değerlerin korunması ve aktarılması programın temel hedeflerinden biri sayılmaktadır.⁵¹

Türkiye'de, Tevhid-i Tedrisattan günümüze kadar eğitim sisteminde belli dönemlerde değişiklikler olmuştur. Özellikle siyasi rejim değişiklikleri din eğitimi dersi üzerindeki etkisi daha baskın olduğu görülmektedir. 28 Şubat sürecinde din eğitimi ve dini özgürlük

⁴⁹ Polatcan M.-Polatcan A, "Malezya Eğitim Sistemi: Amaç Yapı ve Süreç Açısından Türkiye ile Karşılaştırılması", 735.

⁵⁰ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 48-49.

⁵¹ Hashim, *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice*, 25-30.

konusunda siyasi ve politik dūřüncelerden ötüü müdahaleler gerçekleşmiştir. Bu durum okullarda din eğitimi derslerinin işlenişini, amacını ve müfredatlarını üzerine sürekli revizelerle değişiklik yapılmasına yol açmıştır.

Malezya'da ise bağımsızlık öncesinde ũlke çeşitli sōmürölere maruz kalmış ve din eğitimi kısıtlanmıştır. Ancak bağımsızlık sonrasında siyasi rejimini koruyarak dini eğitim kurumlarının hem nitelik hem de nicelik gelişmesi istikrarlı bir şekilde sürölmüştür. Dini çoğulculuğu koruyarak dini eğitim kurumlarının yaygınlaşmasına da aynı zamanda desteklemiştir. Bu iki sonuç her iki ũlkenin din eğitimi politikaları şekillendirmesini okullardaki din eğitimi derslerinin uygulanışını ve içeriğini farklı olmasını sebep olmuştur.

Kaynakça | References

- Aşlamacı, İbrahim. *Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında Ak Parti'nin 15 Yılı*. ed. İsmail Çağlar ve Ali Aslan. İstanbul: SETA Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem yayınları, 2004.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlim Kültür Eğitim Derneği, 2013.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*. İstanbul: YEKDER, 2013.
- Balakrishnan, Vishalache. "Malezya'da Eğitimde Dönüşüm: Ahlak Eğitimi Müfredatına Bir Bakış". *Okul Eğitim Teknolojileri Dergisi* 6/2 (2010), 14-19.
- Brown, Graham. "Making Ethnic Citizens: The Politics and Practice of Education in Malaysia". *International Journal of Educational Development* 27/3 (2007), 318-330.
- Çapçioğlu, Fatma. *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 40-60.
- Doğan, Recai. "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları: Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*. 619-620. Ankara: MEB, 2003.
- Gill, Saran Kaur. "Shift in Language Policy in Malaysia: Unravelling Reasons for Change, Conflict and Compromise in Mother-tongue Education". *AILA İncelemesi* 20/1 (Aralık, 2007), 106-122.
- Hashim, Rosnani. *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice*. Petaling Jaya: The Other Press, 2011.
- Hendek, Abdurrahman, et al. "Malezya ve Türkiye'de Devlet Üniversitelerinde Yüksek Din Öğretimi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (December 2022), 987-1002.
- Hendek, Abdurrahman. "Anayasa Mahkemesi'nin Hüseyin El ve Nazlı Şirin El Kararı Üzerine Bir İnceleme". *Talim* 6/2 (Kasım 2022), 91-96.
- Isyraqi Bin Jamil, Asyraf. "Country Report: Religious Education in Malaysia". *British Journal of Religious Education* 44/2 (Ocak 2022), 201-202.
- Kayadibi, Saim. "Dini ve Kültürel Çoğulculukta Varoluş Mücadelesine Bir Bakış: Malezya Tecrübesi". *Malezya Tecrübesi Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5/3 (Eylül 206), 122.
- Keskiner, Emine. "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Mart 2014): 22-24.
- Koç, Ahmet. "Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 80 (2019), 1-20.
- Korkut, Mine. *Post Kolonyal Toplumlarda Birlikte Yaşama Kültürü: Malezya'da Farklılıkların Varoluş Tecrübesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Max, Montesino. "Multi-ethnicity in the Malaysian Workplace: The Net Balance of 35 Years of Affirmative Policies as Observed by a Foreign Visitor". *Work Paper Non-Journal* 2/1

- (Şubat, 2007), 1-15.
- Muhamad Ramli, Yusri- Tengku Ghani Tengku Jusoh. “Najib Razak’s 1Malaysia and Charter of Medina’s One Ummah: Comparative Perspective”. *International Journal of Business and Social Science* 3/2 (Special Issue – January 2012), 90-95.
- Nurzuliana Rashed, Zetty. – Tamuri, Ab.Halim. – Pisol, Mohd Izzudin. – Ilias, Mohd Faez. – Ihwani, Siti Suhaila. “Peranan Al-Quran Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan Dan Hubungannya Dengan Sains”. *O-JIE: Online Journal of Islamic Education* 6/2 (2018), 27-41.
- Okumuş, Ejder. *Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011.
- Özay, Mehmet. “Malezya’da Din-Devlet İlişisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (March 2013), 115.
- Polatcan, Mahmut.- Polatcan, Ahmet. “Malezya Eğitim Sistemi: Amaç Yapı ve Süreç Açısından Türkiye ile Karşılaştırılması”. *Route Educational and Social Science Journal* 2/2(2015), 725-738.
- Rudner, Martin. “Education, Development and Change in Malaysia”. *South East Asian Studies* 15/1 (1977), 23-62.
- Sharifah Zaleha, Syed Hassan. - Sven Cederroth. *Managing Marital Disputes in Malaysia: Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts*. Surrey: Routledge Curzon, 1997.
- Tetik, Hayati. “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite Ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Universal Journal of Theology*, 3(1) (Mart, 2018), 83-85.
- Thoma, Tommy. “Freedom of Religion and Registration of Religious Groups”. *The Journal of the Malaysian Bar* 3/2 (2004), 15.
- Uygun, Oktay. *Türkiye’de Demokrasi ve İnsan Hakları*. Ankara: TODAİE Yayıncılık, 1996.
- Zengin, Mahmut. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (Aralık 2017), 131-133.