

ISSN: 2980-2806



INTERNATIONAL JOURNAL OF DORLION
ACADEMIC SOCIAL RESEARCH
IJODASOR

DORLION

VOL./CİLT 2 ISSUE/SAYI 1 JUNE/HAZİRAN 2024

Open Access



DASAD

**DORLION
AKADEMİK
SOSYAL
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ**

ISSUE EDITOR
PROF. DR. ABDULVAHAP TAŞTAN

[http://](http://dorlionjournal.com) dorlionjournal.com

[✉](mailto:dorlionjournal@gmail.com) dorlionjournal@gmail.com

[🐦](https://twitter.com/DorlionJournal) @DorlionJournal

Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi

Yıl: 2 Yaz - Haziran 2024 Sayı: 1

Yayın Türü: 6 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi Adına Sahibi

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Baş Editör

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Sayı Editörü

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Erciyes Üniversitesi

atastan@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1227-1735>

Yabancı Dil Editörleri

Doç. Dr. Edip DOĞAN

Adıyaman Üniversitesi

edogan@adiyaman.edu.tr

Dr. Mustafa TURAN

Milli Eğitim Bakanlığı

mustafaturan7@gmail.com

Dr. Betül AKGÖL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

betul.can@ogu.edu.tr

Bilişim Danışmanı

Dr. Kerim SARIGÖL

Gazi Üniversitesi

Hukuk İşleri Sorumlusu

Av. M. Asaf GÜVEN

Sekreteryaya

Şeyda GİRDAP

dorlionjournal@gmail.com

Yönetim Merkezi Adresi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Telefon: +90 532 161 1006

Web: <https://dorlionjournal.com/>

Elektronik Posta: dorlionjournal@gmail.com

International Journal of Dorlion Academic Social Research

Year: 2 Summer - June 2024 Issue: 1

Publication Type: Biannually, Open Access, International

Publication Language: Turkish, English

International Journal of Dorlion Academic Social Research, Owner

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi University

Chief Editor

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Issue Editor

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Erciyes University, TÜRKİYE

atastan@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1227-1735>

Foreign Language Editors

Assoc. Prof. Dr. Edip DOĞAN

Adıyaman University, TÜRKİYE

edogan@adiyaman.edu.tr

Dr. Mustafa TURAN

Ministry of Education, TÜRKİYE

mustafaturan7@gmail.com

Dr. Betül AKGÖL

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

betul.can@ogu.edu.tr

Informatics Advisors

Dr. Kerim SARIGÖL

Gazi University

Legal Affairs Officer

Ad. M. Asaf GÜVEN

Secretariat

Şeyda GİRDAP

dorlionjournal@gmail.com

Headquarter

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Phone: +090 532 161 1006

Web: <https://dorlionjournal.com/>

E-mail: dorlionjournal@gmail.com

ALAN EDİTÖR KURULU / SCIENCE EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
aadiguzel@ogu.edu.tr / 0000-0002-4818-4051

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
argul@ogu.edu.tr / 0000-0002-5194-3223

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
ksaritas@ogu.edu.tr / 0000-0003-4420-3881

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ
Harran University, TÜRKİYE
gunduzahmet@harran.edu.tr / 0000-0002-7613-2638

Doç. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
yilmaz.ari@ogu.edu.tr / 0000-0003-4529-7162

Doç. Dr. Ahmet ÖZALP
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr / 0000-0003-3134-3084

Doç. Dr. Fatih KURT
Diyanet İşleri Başkanlığı, TÜRKİYE
fatihkurt25@hotmail.com / 0000-0003-1283-1787

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak University, TÜRKİYE
fevzirencber@hotmail.com / 0000-0002-5676-7871

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr / 0000-0002-1273-8251

Doç. Dr. İsmail METİN
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
ismail.metin@ogu.edu.tr / 0000-0001-9456-0479

Doç. Dr. Mustafa BAŞKONAK
Karamanoglu Mehmetbey University, TÜRKİYE
mbaskonak@kmu.edu.tr / 0000-0002-2007-1506

Doç. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
yaraz@ogu.edu.tr / 0000-0003-1582-3176

Doç. Dr. Sevim ARSLAN
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
sevima@ogu.edu.tr / 0000-0001-8227-1012

Doç. Dr. Fuat KORKMAZER
Muş Alparslan University, TÜRKİYE
f.korkmazer@alparslan.edu.tr / 0000-0002-2734-7309

Doç. Dr. Ayhan Arslanoğlu
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi / TÜRKİYE
ayhanaslanoglu@osmaniye.edu.tr / 0000-0002-4496-4528

Doç. Dr. Halit YEŞİLMEN
Mardin Artuklu University, TÜRKİYE
halitiesilmen@artuklu.edu.tr / 0000-0002-4907-1366

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın University / TÜRKİYE
mmirzaoglu@bartin.edu.tr / 0000-0003-3763-7526

Dr. Ali Osman BALCI
Ministry of National Education, TÜRKİYE
aliosmanbalci@hotmail.com / 0000-0001-5044-9779

Dr. Aynur ÇINAR
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
aynur.cinar@ogu.edu.tr / 0000-0001-8576-7566

Dr. Aynur KURT
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
akurt@ogu.edu.tr / 0000-0002-7358-0312

Dr. Betül AKGÖL
Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE
betul.can@ogu.edu.tr / 0000-0002-8427-6252

Dr. Fatih ÖZKAN
Dicle University, TÜRKİYE
fatih.ozkan@dicle.edu.tr / 0000-0001-5774-7664

Dr. Mehmet ÖZEL
Ministry of National Education, TÜRKİYE
mehmetozelli@hotmail.com / 0000-0002-7576-9469

Dr. Mustafa TURAN
Ministry of National Education, TÜRKİYE
mustafaturan7@gmail.com / 0000-0002-1792-5494

Dr. Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin University, TÜRKİYE
ercancelik@karatekin.edu.tr / 0000-0002-1713-2777

BİLİM KURULU / SCIENTIFIC BOARD

Prof. Doç. Dr. Naci KULA
Uludağ Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ayhan Arslanoğlu
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet ÖZALP
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Bakit MURZARAIMOV
Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi /
KIRGIZİSTAN

Doç. Dr. Ergin ÖGCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Halit YEŞİLMEN
Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hanan ALBDOUR
Yarmouk University / JORDAN

Doç. Dr. Hasan COŞKUN
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hasan OCAK
Iğdır Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Marifat KHANDAMOVA
Uzbekistan - Semerqand Davlat Chet Tillar İnstituti /
ÖZBEKİSTAN

Doç. Dr. M. Caner ILGAR OĞLU
Düzce Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Çankırı Karatekin Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Zeki UYANIK
Mersin Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI
Yarmouk University / JORDAN

Doç. Dr. Raida NSAIRAT
Yarmouk University / JORDAN

Doç. Dr. Tahir AŞIROV
Türkmenistan İlimler Akademisi Tarih ve Arkeoloji
Enstitüsü / TÜRKMENİSTAN

Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA
Kayseri Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yasin İPEK
Kayseri Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Zülfiyye İSMAYIL
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Nahçıvan Bölümü/
AZERBAYCAN

Dr. Didar SHAUYENOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Dr. Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Kadir GÜNDÜZ
Allegheny County Children Family Youth Services

Dr. Mehmet Hakan ÖZDENER
Temple University / UNITED STATES OF AMERICA

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Nuran DÖNER
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Ümit AKTI
Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Zhakhangir NURMATOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Dr. Mustafa TURAN
Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT
Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN
Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Uludağ Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdüllatif TÖZER
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Adnan ADIGÖZEL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet GÖNDÖZ
Harran Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Albert DOJA
Université de Lille / FRANCE

Prof. Dr. Ali COŞKUN
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali ÇELİK
Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Rıza GÖL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Asım YAPICI
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Celil ABUZER
Harran Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Davut IŐIKDOĞAN
Dicle Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ergün YILDIRIM
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Erkin MUSURMANOV
Semerkant Devlet Üniversitesi / ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Fahri YETİM
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Harun IŞIK
Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hayri ERTEN
Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin GÖNEŐ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
Ankara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kalamkas KALYBAEVA
Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Kamil ÇOLAK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kemal POLAT
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi / KIRGIZİSTAN

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
GAÜN Azez / SYRIA

Prof. Dr. Mehmet AKGÖL
Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa USTA
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Nazım HASIRCI
Gaziantep Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Necati ENGEÇ
South Carolina State University / USA

Prof. Dr. Niyazi AKYÖZ
Ankara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan MUSLU
İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Saffet KÖSE
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip ATALAY
Emekli Öğretim Üyesi / KKTC

Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÖRK
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

YAYIN KURULU / REVIEW EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. İsmail METİN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Aynur ÇINAR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Aynur KURT
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Sevim ARSLAN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

KAPAK TASARIM & MİZANPAJ

Erşahin Ahmet AYHÜN

Hanım DOĞRU

Şeyda GİRDAP

Yılmaz ARI

SAYI HAKEMLERİ / ISSUE'S REFEREES

Prof. Dr. Sabri YILMAZ Akdeniz Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Eyüp ÖZTÜRK Kırklareli Üniversitesi
Prof. Dr. VAHİT GÖKTAŞ Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Erol FIRTIN İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Yavuz Köktaş Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	Dr. Öğretim Üyesi Ümit Kartal Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet GÜLTEKİN Uşak Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur Dikmen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÇELİK Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Haluk KURTULUŞ Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Nalbat Giresun Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUĞAY Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Berat Çiçek Malatya Turgut Özal Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Bilge İlhan TOKER Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin MARAZ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi İnan Kaynak Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ Adıyaman Üniversitesi	Dr. Baysu MUTLUAY Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır Uşak Üniversitesi	Dr. Mustafa Turan Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Öğr. Üyesi Tuğşat GÜZELOĞLU Bursa Uludağ Üniversitesi	Dr. Mehmet Şükrü Kılıç Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hanek Çankırı Karatekin Üniversitesi	Dr. Sercan Yavuz Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

*Tüm değerli sayı hakemlerimize, dergimize
yaptıkları kıymetli katkılardan dolayı
gönülden şükranlarımızı sunuyoruz...*

DİZİN

Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir.

Yaz – Haziran, Kış - Aralık Sayısı olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.

Dorlion Dergisi, ilk sayısından itibaren ulusal ve uluslararası saygın indeksler tarafından kabul edilmiş ve indekslenmiştir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

INDEX

Journal of Dorlion Academic Social Research Biannually is an international and refereed journal.

It is published biannually in Summer – June, Winter - December.

Dorlion Journal has been accepted and indexed by national and international reputable indexes since its first issue..

The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal

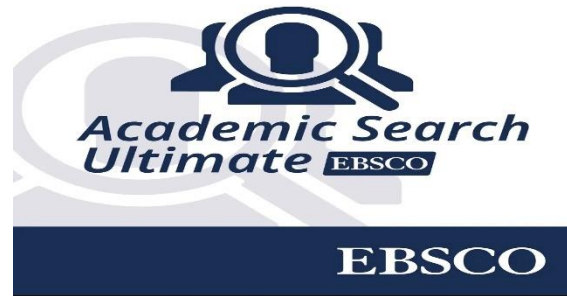


Çalışmalarınızı Academia.edu ve ResearchGate platformlarında paylaşmanızı öneriyoruz.



Dergimizde yayımlanan makaleler, Creative Commons Atf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) ile lisanslanmıştır.





EDİTÖRDEN

Yılda iki dönem yayımlanan Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) yayın hayatına başarılı bir şekilde devam etmektedir. Bu sayısında da derginin editör ve çalışma ekibinin, araştırma makaleleri başta olmak üzere, felsefi, düşünsel yazılar, kitap değerlendirmeleri ve benzeri çalışmaları, alan uzmanı ve hakem değerlendirme süreçlerini titizlikle uyguladığı görülmektedir.

Bu vesileyle, bu sayıya değerli çalışmalarıyla katkı sunan yazarları kutluyor, çalışma ekibine başarılar diliyorum. Dorlion'un ulusal ve uluslararası akademik çevrelerde adına yakışır şekilde bir 'armağan' olarak kabul göreceğini ümit ediyorum.

Derginin önceki sayısında Gazze'de masum insanlara yönelik yapılan katliama dikkat çekilmişti. Bu bağlamda bir diğer ümidimiz de, bilimin ve bilimsel düşüncenin fikri hür bireyler kadar "ne olacak insanlığın bu hali?" dedirten türden dünya sorunlarına kayıtsız kalmayan, vicdanı hür nesillerin yetişmesine de yapabileceği katkıdır.

Saygılarımla...

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

FROM THE EDITOR

The International Dorlion Academic Social Research Journal (DASAD), published twice a year, continues its successful publication journey. With this issue, the editor and the editorial team of the journal, who have just completed its second volume, are seen to meticulously implement the process of expert evaluation and peer review, particularly for research articles, philosophical and intellectual essays, book reviews, and similar works.

On this occasion, I congratulate the authors who have contributed valuable works to this issue and extend my best wishes to the editorial team. I hope that Dorlion will be recognized in national and international academic circles as a fitting 'gift' worthy of its name.

In the previous issue of the journal, attention was drawn to the massacre of innocent people in Gaza. In this context, another hope of ours is that the contribution of science and scientific thought to the emergence of generations with free conscience, who are not indifferent to the kind of world problems that make us wonder and ask, "what will become of humanity?"

Yours respectfully.

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1-23

Muhammed Karaca - Doç. Dr. Mustafa Öztoprak

İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) Seyahatnâmesi'ne Göre Anadolu'da Hadis-Sünnet Kültürü

According to İbn Battûta's (d. 770/1368-69) Travelogue Hadith-Sunnah in Anatolia Culture

24-40

Prof. Dr. David Bakewell Burrell - Çeviren: Dr. Mustafa Turan

Felsefe ve Din: Dile Ehemmiyet ve Aklın Rolü

Philosophy and Religion: Attention to Language and the Role of Reason

41-75

Dr. Öğretim Üyesi Şaban Banaz

Ca'ferîliğin Anadolu'ya Girişi

Entry of Ja'ferism to Anatolia

76-95

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz Arı - Translated by: Faris Hocaoğlu

Social Change and Religion

Toplumsal Değişim ve Din

96-116

Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Gür

Osmanlı Kelâmcısı Kemâlpaşazâde'nin İkili Ecel Anlayışı

Ottoman Kalamist Kemalpaşazade's Dual Understanding of Death

117-141

Doç. Dr. Hüseyin Maraz

Mu'tezile'de Bireyi Bilgiye Ulaştırmada Nazar ve Hâtırın İşlevi

The Function of Nazar (Speculative intelligent) and Khawâtır in Bringing the Individual for Knowledge in Mu'tazila

142-157

Melike Doğan - Prof. Dr. Abdullatif Tüzer

Yalnızlık ve Felsefe

Loneliness and Philosophy

158-170

Arş. Gör. Kevser Ay

Necip Fazıl Kısakürek'e Göre Doğu ile Batı Arasında İnsanın Mahiyeti

A Comparison of Human Nature in the East and the West Through a Work of Necip Fazıl Kısakürek

171-189

İbrahim Demircan - Doç. Dr. Ahmet Aydın

Hanefi Ceza Hukukunda Akıl İstidlâl (El Kesme Suçu Bağlamında)

Rational Inference in Hanafi Criminal Law (In the Context of the Crime of Cutting off Hands)

190-205

Abdullah Serenli

Türkiye'de Sivil Toplum Katılımının Yönetişim Düzenlemeleri Üzerinden İncelenmesi

Analysis of Civil Society Participation in Governance Regulation in Turkey

206-235

Ali Ramazan Arif - Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan

İbn Hacer'in Moğultay'a Yönelttiği Eleştiriler Özelinde Hadis Şerhçiliğinde Tenkit

Criticism in Hadith Explanation, Specifically Ibn Hajar's Criticism On Mughaltay

236-256

Doç. Dr. Edip Doğan

Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Güvenin İş Tatmini Üzerindeki Etkisinde Örgütsel Sinizmin Aracı Rolü

The Effect of Organizational Trust on Job Satisfaction among Healthcare Employees: The Mediating Role of Organizational Cynicism

257-278

Pınar Çiftci - Dr. Öğretim Üyesi Aynur Kurt

Din, Edebiyat, Kültür Bağlamında Yılan ve Tavus Kuşu Metaforu

The Metaphor of the Snake and the Peacock in the Context of Religion, Literature, and Culture

279-286

Arş. Gör. Hakan Tafran

Kitap Değerlendirmesi: Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri

Book Review: Modern Sociologists on Society and Religion



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 1-23.

İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) Seyahatnâmesi'ne Göre Anadolu'da Hadis-Sünnet Kültürü*

According to Ibn Battûta's (d. 770/1368-69) Travelogue Hadith-Sunnah in Anatolia Culture

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11223237>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.03.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
14.05.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Muhammed Karaca
ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Eskişehir.

m.karaca21@myynet.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0000-3191-3900>

Doç. Dr. Mustafa Öztoprak
ESOGÜ İlahiyat Fakültesi, Eskişehir.

mustafaoztoprak@yaani.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4122-3959>



Öz

İbn Battûta (ö. 770/1368-69), 14. yüzyılda yaşamış Müslüman bir seyyahdır. Otuz yıl süren gezileri esnasında otuzlu yaşlarında iken Anadolu'ya da uğramış, burada üç-dört ay kalmış, çoğunlukla halkla iç içe bir şekilde; tekke, zaviye, dergâhlarda konaklamış ve halkın din ile ilgili bilgi, görgü ve adetlerini kaydetmiştir. Her gittiği yerde, öncelikle oranın dini ve kültürel yaşantısına dikkat etmiştir. Karşılaştığı ilmi ve kültürel durumları, kendi bilgi birikimiyle değerlendirmiştir. Yaşadığı coğrafya ve o ana kadar öğrendiği dini ilimler, olayları değerlendirmede kendisinin temel aldığı yönler olmuştur. Bir seyyah açısından içinde bulunduğu bakış açısı, kültürel mezcedilmiş bir fotoğrafı ortaya koymuştur. Bu makalede, *Seyahatnâme* kitabındaki bilgilerden hareketle Anadolu insanının ilmi ve kültürel durumu tespit edilmiştir. Yapılan çalışma neticesinde, Anadolu insanının günlük hayatta yapageldiği birçok olayın sünnet kültürü temelli olduğu anlaşılmıştır. Ancak yapılan amellerin sünnetteki dayanağının büyük oranda halk tarafından bilinmediği görülmüştür. Günlük hayatta uygulanan hal ve davranışların, meselenin delilini bilme açısından asli köklerinden koparılmış, lakin uygulama muhtevası, kültürel olarak dini boyutlu olduğu, en azından ilahi bir karşılığının olacağı düşüncesiyle yapılagelmiştir. Anadolu'da yaşanan dini ve kültürel durumun, bazı örneklerde dinleştirilmiş kültür, bazılarında ise kültürleştirilmiş din olduğu tespit edilmiştir. Ancak her iki yön açısından düşünüldüğünde ortak noktanın, dinin, özellikle sünnet kültürünün insanımızın pusulası olarak hayatına yön verdiği anlaşılmıştır. Bu noktalar itibariyle bakıldığında, *Seyahatnâme* literatürünün, özde İbn Battûta'nın yazdığı eserin Anadolu açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Makalede, örneklem yöntemi kullanılmış, her bir örneğin dini ve kültürel temelde hangi noktada olduğu, sıhhat durumu belirlenmiş; her hal, düşünce ve eylemin, temel sabitelerle mukayesesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, İbn Battûta, Seyahatname, Kültür.

Abstract

İbn Battuta was a Muslim traveler who lived in the 14th century. During his thirty-year-long travels, he visited Anatolia when he was in his thirties, stayed there for three or four months, stayed in zawiya and dervish lodges, mostly in close contact with the public, and recorded the people's knowledge, manners and customs regarding religion. Wherever he went, he first paid attention to the religious and cultural life of that place. He evaluated the scientific and cultural situations he encountered on the basis of his own knowledge. The geography he lived in and the religious sciences he had learned up to that point were the aspects on which he based his evaluation of events. The perspective of a traveler has revealed a photograph blended with culture. Based on the information from the *Seyahatname*, the scientific and cultural standing of the Anatolian people has been determined in this article. As a result of the study, it has been understood that many events that Anatolian people do in daily life are based on Sunnah culture. However, the basis of the deeds in the Sunnah is unknown. It has been severed from its

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Karaca, Muhammed – Öztoprak, Mustafa. "İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) Seyahatnâmesi'ne Göre Anadolu'da Hadis-Sünnet Kültürü". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 1-23. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11223237>

CC BY-NC 4.0 DEED

* Bu makale ESOĞÜ Sos. Bil. Enst. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Mustafa Öztoprak danışmanlığında yürütülen "İbn Battuta'nın Seyahatnamesinde Hadis Bilgisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

original roots, but its application content is culturally religious and it is thought that it will at least have a divine counterpart. It has been observed that the religious and cultural situation in Anatolia is a religious culture in some cases and an acculturated religion in others. However, when considered in terms of both aspects, it is understood that the common point is that religion, especially the culture of Sunnah, directs our people's lives as a compass. Considering these points, it has been determined that Seyahatnâme literature, especially Ibn Battuta's work, has a rich content in terms of Anatolia. The sampling approach has been applied in this article. Each sample's validity status as well as its religious and cultural foundation have been established. Every condition, idea, and deed has also been contrasted with the fundamental constants.

Keywords: Hadith, Sunnah, Ibn Battuta, Travel Book, Culture.

1. GİRİŞ

İbn Battûta'nın seyahatleri, Ortaçağ İslam dünyasının en büyük gezginlerinden biri olarak kabul edilir. Şarkiyatçıların da belirttiği üzere, İbn Battûta (ö. 770/1368-69), genellikle Ortaçağ'ın en büyük gezgini olarak kabul edilen Marko Polo'nun başlıca rakibi olarak görülmektedir. Kraçkovsky'nin ifadesine göre, İbn Battûta'nın üç kıtayı kapsayan ve önemli kültür merkezlerini ziyaret eden geniş seyahatleri, onun Polo'yu aşmasına neden olmuştur. Toplumsal hayata aktif olarak katılan ve kültürel alışverişte bulunan İbn Battûta, deneyimlerini İbn Cüzeyy (ö. 741/1340) tarafından kaleme alınan güvenilir bir Seyahatnâme'ye dönüştürmüştür. Buna karşılık, Marko Polo'nun Seyahatnâmesi Rustichello tarafından yazılmış ve bu metne hayali öyküler eklenmiştir. İbn Battûta'nın toplam seyahat mesafesi 73.000 mil olarak hesaplanmaktadır. Gezdiği bölgelerdeki evliliklerden düğünlere, yemek kültüründen ticarete, toplumsal yapılanmalardan dini hiyerarşilere ve savaşlardan ulusal sınırlara kadar pek çok konuyu titizlikle incelemiş ve gözlemlerini bizlerle paylaşmıştır. İnsan odaklı bir perspektifle, dünyayı anlamlandırma ve tanıma arzusu içinde olmuştur.¹

733/1332 yılında Suriye'den yola çıkan İbn Battûta, Lazkiye Limanından bindiği bir Ceneviz gemisi ile Kıbrıs üzerinden Alanya'ya girmiştir. Antalya-Burdur-Isparta-Eğirdir-Göhlhisar-Acıpayam-Denizli-Tavas üzerinden Milas'a ulaşmıştır. Konya-Karaman-Aksaray-Niğde-Kayseri-Sivas-Gümüşhane-Erzincan-Erzurum'a kadar yaptığı seyahatin devamında Birgi'den sonra Manisa-Bergama-Balıkesir-Bursa-İznik-Geyve-Göynük-Mudurnu-Bolu-Gerede-Safranbolu-Kastamonu'yu ziyaret etmiştir. Buradan Sinop'a ulaşır ve Sinop limanında bindiği gemi ile Kırım'a geçmiştir. Bir müddet sonra İbn Battûta İstanbul'a gelmiştir. Anadolu'da daha çok tekke, zaviye, medrese, dergâh ve ahi konaklarında kalan İbn Battûta'nın gözlemleri, tekkelerin yalnızca dini işlevlere hizmet etmediğini, aynı zamanda seyahat edenler için konaklama mekânları olarak da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu, tekkelerin sosyal ve kültürel yaşamdaki rolünün daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini

¹ Betül Ok, *İbn Battuta Seyahatnâmesi: Sosyolojik Bir Çözümleme*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 38.

vurgulamaktadır. Seyahatleri sırasında İbn Battûta, bu tür mekânların çok yönlü fonksiyonlarını ve toplum üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde anlatmıştır.²

İbn Battûta, Anadolu'da 733/1333 yılının ilkbahar mevsiminde, bazı yörelerde bir aydan fazla, bazı köy ve şehirlerde ise birer, ikişer günlük ziyaretlerde bulunmuş, bölgenin ilim adamları, eşrafı ve özellikle yöneticileri ile yakınlıklar kurmuş, ahi dergâh ve zaviyelerini, mekânlarda bizzat kalarak gözlemler yapmıştır.³

Seyahatnâme'de Mısır Memlüklerinden bahsederken doğrudan Etrak (Türkler) kelimesini kullanması ve Memlük egemenlik alanını da aynı Anadolu gibi "Türk Ülkesi" tabiriyle anması calibi dikkattir. İbn Battûta, Anadolu için şöyle demektedir:

"Rûm diyarı denilen bu ülke, dünyanın en güzel memleketidir. Allah Teâlâ güzelliklerini öteki ülkelere ayrı ayrı dağıtırken, burada hepsini bir araya getirmiştir. Burada dünyanın en güzel insanları, en temiz kıyafetli halkı yaşar ve en nefis yemekler pişirilir. Allah'ın yarattıkları içinde en şefkatli olanlar bunlardır ki, bundan ötürü "Bolluk, bereket Şam (Suriye)'da; şefkat ise Rum (Anadolu)'dadır". Bu memlekete geldiğimiz andan itibaren çevredeki komşularımız, kadın olsun, erkek olsun durumumuzla ilgilenmeden yapamamışlardır. Burada kadınlar erkeklerden kaçmazlar ve yola çıkacağımız zaman akraba, ya da hane halkındanmışçasına bizimle vedalaşırlar, bu ayrılıktan dolayı üzüntülerini gözyaşı dökerek belirtirlerdi. Bu ülkedeki âdetler gereğince, ekmek haftada bir gün pişirilir ve pişirilen ekmek de haftanın öteki günlerine yetecek kadar olurdu. Ekmek günü belde erkekleri sıcak sıcak ekmekler, nefis yemeklerle çevremizi donatırlar, 'Bunları size kadınlar gönderdi, sizden hayır dua bekliyorlar.', derlerdi. Ülke halkı bütünüyle imam Ebû Hanîfe (r.a.) mezhebinde olup, Ehl-i sünnettir. Aralarında ne kadercî, ne Rafizî, ne Mutezile'den, ne Hâricî, ne de bid'at kimse yoktur. Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmış."⁴

Her bireyin, yaşadığı coğrafyada bir kültür içinde yetiştiği düşünülürse, İbn Battûta'nın Anadolu'nun hadis/sünnet kültürü açısından tanımlamasındaki izleri şahsi/bölgesel kültüründe aramak gerekmektedir. Çünkü insan, yetiştiği kültürle diğerlerini değerlendirmektedir. Hayatında edindiği bilgiler merkeze alınarak mukayeseler yapmaktadır. Sünnet kültürü, her ne kadar Medine'de Allah Rasûlü'nün dilinden dökülen söz ve uygulaması olan sünnetle sadır olsa da, her bölgenin farklı bakış açıları mâkes bulması farklılıkları meydana getirebilmiştir. Dolayısıyla İbn Battûta'nın yetiştiği Kuzey Afrika bölgesinin kültür bakışıyla Anadolu'yu değerlendirdiği, mukayeseler yaptığı eserde görülmektedir. Bu da insanoğlunun yapısı gereği gayet tabii görülmelidir.

Seyahatnâme'de, Anadolu'da Müslüman bir toplum bulunması hasebiyle hadis/sünnet kültürü ile bağlantılı bazı üzerinde durulması gereken noktalar bulunmaktadır. Zira bunlar, halkın sünnet kültürünü tespit etmeye fayda sağlayacaktır. Mezkûr durumu, yedi başlık

² Murat Keçiş-Canan Öztürk, "XIV. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu İslam'ına Dair Gözlemler: İbn Battûta Örneği", *Seçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 6 (Aralık 2021), 79.

³ Mehmet Şeker, *İbn Battûta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı İle Ahilik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), s.33.

⁴ Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tanci, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 273, 274.

altında şu şekilde tasnif edebiliriz: “Örtünme”, “Fetih, Mülk ve Nebe Sûreleri”, “Tirit Yemeği”, “Ölünün Arkasından Ağlamak”, “Misafire İkrâm”, “Yönetici-Hadis/Sünnet ve Âlim ilişkisi” ve “Anadolu’da Sahabe Bilgisi”.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. ÖRTÜNME

Anadolu’da, tekke, medrese, yöre hatibinin evinde, ahilere ait zaviyelerde geceleyen İbn Battûta’yı ilk şaşırtan şey, kadınların yüzlerini örtmediği gerçeğidir.⁵ Fıkıh disiplininde “avret”, insan vücudunun örtülmesi gereken ve başkalarının bakışlarından sakınılması farz olan mahrem bölümlerini tanımlar. Bu terim, hem namaz esnasında hem de günlük hayatta, günah kabul edilen bölgelerin gizlenmesini zorunlu, bu bölgelere yabancıların bakmasını haram kılar. Avret kavramı, cinsiyete göre farklılık gösteren ve İslam hukukçuları arasında çeşitli yorumlara konu olan bir dini hükümdür. Kadının örtmesi gereken yerleri Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerle Hanbelilerdeki hâkim görüşe göre elleriyle yüzü dışındaki bütün vücududur.⁶ Mâlikî mezhebine bağlı olan İbn Battûta’nın karşılaştığı bu duruma neden şaşırdığı ise calib-i dikkattir. Zira kendi yaşadığı coğrafyadaki kadınların muhtemelen peçe vb. örtünme araçlarını kullanmasından hareketle bir yönüyle kültürel, konuyu temel sabiteler üzerinden farklı değerlendirmeler açısından ise mezhebi farklılıkların oluşması sebebiyle dini olarak düşünülmelidir. Dinin hem Kur’ân-ı Kerîm hem de sünnet boyutu meseleyi gayet sarîh bir şekilde açıklamıştır.⁷ Yaşadığı hayretin, doğup-büyüdüğü memleketin dışında ilk olarak Anadolu’ya gelmesi, buradaki farklı dini yaşamı/kültürü görmesi sebebiyle hâsıl olan kanaat, daha çok dini temelli değil, kültürel olduğunu düşünmek gerekmektedir. Bir başka açıdan da, dinin örtünmeye dayalı delillerinden sahih bilgi çerçevesinde haberdar olmayabileceği düşünülmelidir. Çünkü her bir Müslümanın gelenekten gelen bir din inancı duruşuyla bilgi temelli hareket edeni vardır. İbn Battûta’nın yaklaşımında, örfi duruşun yansımalarının olması muhtemeldir.

İslam dini, kadınların hayatında birçok değişiklik getirmiştir ve bunlardan biri de başörtüsü uygulamasıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de başörtüsü ile ilgili olarak; “Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar; iffet ve namuslarını korusunlar. Mecbûren görünen kısımları müstesnâ, güzelliklerini ve süslerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine

⁵ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 273.

⁶ Mehmet Şener, “Avret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/125, 126.

⁷ el-Ahzâb 33/59; en-Nûr 24/31, 60.

kadar örtünler..."⁸ ayetinde Müslüman kadınlara başlarını örtmeleri emredilmektedir. Bu emrin nüzul sebebi, geceleri ihtiyaçlarını gidermek için dışarı çıkan kadınların, münafıklar tarafından taciz edilmesi olarak bilinir. Medine'ye hicret eden muhacir kadınlar, zorlu bir yaşam sürdürmekteyken, fâsık kişilerin onları rahatsız etmesinin sebebi, kadınların cariyeye mi yoksa hür mü olduklarını ayırt edememeleriydi. Örtülü kadınlara yaklaşmayan bu kişiler, örtüsüz olanları taciz etmekteydiler. Kadınlar, kendilerine laf atanlara olumlu yanıt verirse, bu kişilerle ilişki kuruyor; ancak iffetli ve hür kadınlara yaklaşmıyorlardı. Müslüman kadınlar, yaşadıkları bu durumu kocalarına, onlar da Hz. Peygamber'e ilettiler. Allah, yaşanan bu olaylardan sonra ilgili ayeti indirerek, kötü niyetli kişilerin hür ve iffetli kadınları rahatsız etmesinin önüne geçmiştir.⁹ Kur'an-ı Kerim'de emredilen tesettür, hür kadınların tanınmasını ve onlara saygı gösterilmesini sağlamak, ayrıca fasık ve münafıkların tacizlerinden korunmalarına yardımcı olmak amacı taşır. Tesettür, toplumsal düzenin ve kadınların onurunun korunması için alınan tedbirlerden biridir. Buna rağmen, kadınları rahatsız eden ve onlara musallat olan kişilere yönelik olarak, "*Mutlaka seni onlara musallat ederiz. Sonra seninle orada az bir zamandan fazla komşu kalmazlar.*" şeklinde bir uyarıda bulunulmuştur. Bu ifade, kötü niyetli kişilere karşı alınacak ilahi müdahalenin ve onların bu davranışlarından dolayı karşılaşacakları sonuçların bir göstergesidir.¹⁰

Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen "ziynetlerini göstermesinler" ifadesi, tesettürün sınırlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynar. "Ziynet", süs veya süs eşyası anlamına gelir ve genellikle kadınların vücutlarının çeşitli yerlerine taktıkları takılar ve güzellik ürünleri gibi süslenme araçlarını ifade eder. Ayette, ziynet eşyalarının çarşıda veya pazarda görünmesinin genel olarak mubah olduğu, ancak ziynetlerin takılacağı yerlerin gösterilmesinin yasaklandığı belirtilir. Bu yasak, ziynet eşyalarının takıldığı yerlerin gösterilmesini kapsar ve bu yerlerin örtülmesi gerektiğini vurgular. Ayetin genel ifadesine göre, ziynet iki kategoriye ayrılır: görünen (dış) ziynet ve gizli (iç) ziynet. Dış ziynet örtülmesinin gerekli olmadığı, iç ziynetin ise örtülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat iç ve dış ziynetin sınırları konusunda farklı görüşler mevcuttur. Dış ziynet için üç temel yorum bulunur: İbn Mes'ûd'a göre elbise, İbn Abbas ve Misver b. Mahreme'ye göre sürme ve yüzük, Hasan-ı Basrî, İbn Cübeyr ve Atâ b. Ebû Rebâh'a göre ise yüz ve ellerdir. Sürmenin gözün ve yüzüğün elin ziyneti olarak kabul edilmesi, dış ziynetin yüz ve eller olduğu yönünde bir birleşme olduğunu gösterir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde, kadının alışveriş yapma ihtiyacı göz önünde bulundurularak, yüzün

⁸ en-Nûr 24/31.

⁹ Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer et-Taberî, *Camiü'l-Beyan fi Te'vili'l Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdü'l-Muhsîn et-Türki, (Kahire: Darü'l-Hicr, 2001), 17/267.

¹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Çelik Şura Yayınları, ts.), 6/109-110.

genellikle dış ziynet olarak kabul edildiği ve örtülmesinin gerekli olmadığı yönünde bir görüş birliği vardır. Ancak, bu konuda farklı durumları ayırt eden çeşitli görüşler de mevcuttur.¹¹

H. Peygamber döneminde kadınların giyim kuşamında çeşitlilik göze çarpmaktadır. Entari, yani dir', vücudu ayak bileklerine kadar örten uzun bir elbise olarak tanımlanabilir. Bu dönemde kadınlar ayrıca izar olarak bilinen etek, şalvar, mırt ve cilbab gibi farklı giysiler de kullanmışlardır. Cilbab, genellikle geniş ve bol bir örtü olarak tanımlanır ve kadının vücudunu tamamen örterek dışarıdaki bakışlardan korur. Bu giysiler, o dönemin toplumsal ve kültürel normlarına uygun olarak tasarlanmış ve kadınların günlük yaşamlarında hem fonksiyonel hem de dini öğretilere uygun bir şekilde giyinmelerini sağlamıştır.¹² İzâr, yani etek, insan vücudunun belden aşağı kısmını örten bir giysi türüdür. Kadınlar, üzerlerine kaftan veya yeldirme biçimindeki entarileri giyerler; bu entariler genellikle oldukça uzun ve geniş olur. Sokağa çıkarken kadınlar, yüzlerini ayrı bir örtü olan peçe ile örterler ya da entarilerinin geniş yakalarını başlarının üzerinden geçirerek yüzlerini kapatırlardı. Bu giyim tarzı, kadınların hem örtünme gerekliliklerini hem de dönemin toplumsal normlarını yansıtır.¹³

Anadolu Müslüman kadınları bu açıdan ayete ve sünnete göre bir giyim oluşturmuştur. Dolayısıyla bunun İslam dışı bir giyim olduğu söylenemez. İbn Battûta'nın Anadolu kadınının giyimi hakkında şaşırmasını dini temelli olmaktan ziyade yaşadığı bölgenin uygulaması temel alınarak kültürel bir yansıma şeklinde değerlendirilmelidir. Zira ayet ve uygulaması olarak sünnette bu durumun sınırları zikredilmiştir. Delillerin harici uygulamaların ancak kültürel yaklaşımla ilintilendirilmesi mümkündür. Buradan, onun hayatında var olan örtünme sınırlarının, kültürel açıdan daha baskın bir bakış açısı oluşturduğu sonucuna varmak mümkündür.

3. MÜLK, FETİH VE NEBE SÛRELERİ

İbn Battûta'nın *Seyahatnâme*'de belirttiği üzere, Antalya'daki Cuma Camii'nde, güzel sesli gençlerin her gün ikinci namazından sonra Fetih, Mülk ve Amme sûrelerini okumaları, o dönemin köklü geleneklerinden biri olarak kaydedilmiştir. Bu, caminin ve toplumun sosyal hayatında önemli bir yere sahip olan dini ve kültürel bir pratik olarak değerlendirilebilir. İbn Battûta'nın bu tür detayları kaydetmesi, onun gözlem yeteneğinin ve farklı kültürlerdeki uygulamalara verdiği önemin bir göstergesidir.¹⁴ Aynı âdetin Isparta/Eğirdir'de de olduğunu nakletmiştir.¹⁵

¹¹ H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/540.

¹² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitabü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyhan, 1998), "Salat", 83 (No. 639).

¹³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Baskı, 2003), 2/1062; Ahmet Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber Döneminde Başörtüsü", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Bahar 2018), 52.

¹⁴ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 275.

¹⁵ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 278.

3.1. Mülk Sûresi

Mülk sûresi ile alakalı olarak hadis/sünnetten bazı delilleri şu şekilde zikredebiliriz:

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Okuyucusuna şefaath edecek ve onun bağışlanmasına vesile olacak otuz âyetlik bir sûre bulunmaktadır"¹⁶ mealindeki rivayet, hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu sûrenin, okuyanın günahlarının affedilmesine kadar şefaathçi olacağı belirtilmiştir.¹⁷ Mezkûr hadis metinlerinde, mana ile rivayet arasındaki lafız farklılıkları bulunsa da, bu farklılıklar manayı değiştirmez. Hadisler, Hz. Peygamber'den sonra dört râvi zinciriyle nakledilmiştir: Hz. Muhammed → Ebû Hüreyre → Abbâs el-Cüşemî → Katâde → Şu'be. Bu zincirde, Katâde'nin tedlis yapmış olabileceği ifade edilmiştir. Hadis âlimleri tedlisi, hadis rivayetinde önemli bir zayıflık sebebi olarak görmüşlerdir. Ayrıca, Ebû Dâvûd'un isnadında yer alan Amr b. Mezrûk'un zayıf bir ravi olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Bu sebeple hadis zayıf kabul edilmiştir. İbn Mâce'nin rivayet zincirinde yer alan Ebû Üsâme'nin de tedlisi olabileceğinden bahsedilmiştir.¹⁹ Hadis bu sebeple zayıf kabul edilmiş, Ahmed b. Ca'fer'in ihtilâtı olduğu vurgulanmıştır.²⁰ Bu durum, râvinin ehliyetini yok eden zihinsel kapasitesinin ve aklî gücünün eksik olması nedeniyle hadis rivayetine uygunluğunu ortadan kaldırır. Bu sebeple, bu hadis zayıf olarak kabul edilmiştir. Öte yandan, Nesâî, Ebû Dâvûd ve İbn Hibbân'ın senetlerinde Abbâs el-Cüşemî ve Katâde'nin varlığı, bu rivayetlerin *hasen* olarak kabul edilmesine yol açmıştır. "Kur'ân-ı Kerîm'de otuz âyetlik bir sûre vardır" rivayetlerinin senetlerinde bulunan illetler nedeniyle, bu rivayetlerden ikisi *hasen*, diğerleri ise zayıf olarak değerlendirilmiştir.

"Hz. Peygamber Tebarakellezi bi yedihi'l-mülk okumadan uyumazdı" rivayeti kaynaklarda geçmektedir.²¹ Hadisler, (muttasıl senetli) *merfû* rivayetlerdir. Hz. Peygamber'den sonra iki tabakada birer râvi tarafından rivayet edildiği için "Garip" rivayetlerdir. Senetlerde yer alan (ortak) râvi Ebû Zübeyr hakkında İbn Hacer, "saduk ancak tedlisi var" demiştir.²² Ebû'z-Zübeyr'in, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Hz. Âişe ve özellikle Câbir b. Abdullah'dan naklettiği bazı hadisleri, doğrudan bu sahâbîlerden işitmediği halde, almış gibi

¹⁶ Tirmizi, "Fedailü'l-Kuran", 8.

¹⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Kitabü's-Sünen*, thk. Muhammed Nasirüddin Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1986), "Fedailü'l-Kur'an", 9 (No. 2892); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Şehru Ramazan", 10; İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-ü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaût, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1986), 4/703, "Edeb", 52 (No: 3786); Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan Ebu Abdurrahman, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyl*, thk. Fâruk Hamâde, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1406/1986), 433 (Hadis No: 710); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/753 (No: 2075).

¹⁸ İbn Hibban, *Sikat*, 8/484.

¹⁹ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvame (Suriye: Daru'r-Reşid, 1986), 177.

²⁰ İhtilât; hastalık, yaşlılık, körlük, kitaplarının kaybolması gibi sebeplere dayanan hafıza kaybıdır. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi ve Usulü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 165.

²¹ Tirmizî, *Sünen*, "Fedailü'l-Kur'an", 9; Nisâbüri, *Müstedrek ala's-Sahihayn*, 2/433; Nesâî, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyl*, 431; Nesai, "Cuma", 175; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 4/92; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk. Ebu Muaz Tarık b. Avdullah b. Muhammed (Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1995) 2/132 (No: 1483).

²² İbn Hacer, *et-Takrib*, 506.

gösterdiği (tedlîs yaptığı) doğrudur. Hatta İbn Abbas ile yalnızca bir defa mülaki olduğu, Abdullah b. Amr ile hiçbir araya gelmediği, Hz. Âişe'den ise (hiçbir) hadis duymadığı söylenmiştir. Bu durumda kendilerinden (عن) “an” sîgasıyla yaptığı aktarımların bir bölümü “müdelles” addedilmiştir. Tedlîs marifetiyle hadis rivayetinde bulunmayı, (hadis konusunda) yalan söylemekle eş tutan Şu'be'nin, Ebü'z-Zübeyr'in rivayetlerini tümüyle reddederken bu hususu öncelediği anlaşılmaktadır. Ebü'z-Zübeyr'i sikâ görmeyen Buhârî, ancak başka bir râvi ile desteklenen bir rivayetini *el-Câmi'u's-Şaîh*'ine kabul etmiştir.²³

“Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbesinden biri, kabir olduğunu bilmediği bir mezarın üzerine çadırını kurmuştu. Bir de ne görsün, orası Mülk sûresini sonuna kadar okuyan bir kimsenin kabri değil mi? Bunun üzerine o çadır kuran adam Peygamber'e gelerek; Ey Allah'ın Rasûlü! dedi, kabir olduğunu bilmediğim bir yere çadırımı kurmuştum, ansızın oradan bir adam belirdi ve Mülk sûresini sonuna kadar okudu. Bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.s.): “Bu sûre, engelleyici ve kurtarıcıdır, okuyan kimseyi kabir azabından kurtarır.” şeklindeki rivayeti, iki tariki ile tespit edilmiştir.²⁴ Taberânî ve Tirmizî'nin senedinde yer alan Evs b. Abdullah b. Hâlid er-Rabaî'nin yani; Ebu'l-Cevza için “hakkında ihtilaf edilmiş, mürselleri çoktur” denilmiştir.²⁵ Amr b. Mâlik için “vehimleri vardır”²⁶; Yahyâ b. Amr b. Mâlik en-Nükrî zayıf denilmiştir.²⁷ Bu sebeple rivayetler, sıhhat bakımından zayıf kabul edilmiştir.

Mülk Sûresi'nin faziletine dair rivayetler, Hadis literatüründe yer almakta ve bu haberlerin varlığı, dini toplantılarda sûrenin okunmasını teşvik eden bir gelenek oluşturmuştur. Rivayetler, senet açısından zayıf kabul edilmesine rağmen, toplumda güçlü bir etki ve kabul görmüştür. Bu durum, dini metinlerin ve pratiklerin, toplumsal hayatta nasıl kökleşebileceğini ve otorite kazanabileceğini gösteren bir örnektir.²⁸ Ayrıca bir konu ile ilgili zayıf olan bir rivayetin adımları²⁹ bulunursa, o rivayet güçlenmektedir. Dolayısıyla Mülk sûresi ile ilgili sıhhat bakımından zayıf olan rivayetler, birbirlerini mana bakımından destekledikleri için *hasen li gayrihi* seviyesine yükselmişlerdir. Bu noktada, mezkûr rivayetler amel bakımından makbuldür.

3.2. Fetih Sûresi

Bu sûre, toplamda 29 ayetten meydana gelir ve Medine döneminde nazil olan sûreler arasında yer alır. Söz konusu sûre, Hudeybiye Barış Anlaşması'nın ardından, Mekke ile Medine arasındaki ilişkiler bağlamında vahyedilmeye başlanmıştır. Sûrenin temel konuları arasında;

²³ Mehmet Ali Sönmez, “Ebü'z-Zübeyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/355.

²⁴ *Ebü'l-Kâsim Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993), 12/174; Tirmizî, “Fedailü'l-Kur'an”, 9.*

²⁵ Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebîr*, nşr. Şeyh Mahmud Muhammed Halil (Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.) 2/16; İbn Hacer, *et-Takrib*, 116.

²⁶ İbn Hacer, *et-Takrib*, 426.

²⁷ İbn Hacer, *et-Takrib*, 594.

²⁸ Şule Soyal Şenol, “Mülk Sûresi'nin Fazileti İle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2018), 442-443.

²⁹ Adıd, bir hadisi destekleyen ikinci bir hadistir. Bir kusuru bulunan bir haberin bu kusurunu gideren diğer haberdir (Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006), 33.)

Hız Muhammed'in Kâbe'yi ziyaret etme arzusu, bu niyeti Mekkelilere iletmek üzere gönderilen elçi Hz. Osman'ın tutuklandığına dair çıkan dedikodular, bu dedikodular üzerine Müslümanlar arasında gerçekleşen Rıdvan Biatı, bu biat sonrasında imzalanan Hudeybiye Barış Antlaşması ve anılan anlaşmanın kazanım olarak değerlendirilmesi, ayrıca bu anlaşmanın getirdiği sonuçlar bulunmaktadır.³⁰

Fetih Sûresi'nin faziletine ilişkin olarak, Hz. Peygamber'in bu sûreyi çok değerli bulduğu ve "Bu gece bana öyle bir sûre indirildi ki, o dünya ve içindekilerden her şeyden daha kıymetlidir"³¹ dediği aktarılır. Ardından sûrenin ilk ayetini okuduğu söylenir. İslam'ın evrensel mesajını ve üstünlüğünü temsil eden Fetih Sûresi, İslam kültür tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Müslüman askerlerin gazâyâ giderken ve savaş esnasında zafer vaadine inanarak bu sûreyi sıkça okudukları bilinmektedir.³² Ayrıca, savaş aletleri üzerine sûrenin ilk ayeti ve bazı hükümdar ve komutanların zırhları üzerine tüm sûrenin yazıldığı görülmüştür. Tarihsel olarak, Çanakkale Savaşları ve İstiklâl Savaşı sırasında evlerde ve camilerde Fetih Sûresi'nin sürekli okunduğu belirtilir.³³

3.3. Nebe Sûresi

Kur'an-ı Kerim'de sıkça vurgulanan Allah'a ve ahiret gününe olan iman, ayetlerde farklı yönleriyle ele alınmaktadır. Allah'a olan inanç dolaylı bir şekilde işlenirken, ahiret gününe olan inanç daha etkileyici bir üslupla, gerçekleri kabul eden zihin ve gönüllere hitap edecek şekilde anlatılır. Sûrenin ilk muhatapları olan Mekke halkı ve diğer insanlar genellikle kâinatın yaratıcısını inkâr etmiyorlardı; ancak, bu yüce varlığa karşı sorumluluklarını ve ikinci, ebedî hayatı kabul etmeyi engelleyen nefsanî arzuları vardı. Sûre, bu konuya özellikle dikkat çekmektedir.³⁴ Hz. Peygamber'in bu sûreyi, namazın bir rekâtında Mürselât sûresiyle birlikte okuduğu bilinmektedir.³⁵

Mülk, Nebe ve Fetih sûrelerini okumanın fazileti hakkında hem ayet hem de sünnetten deliller bulunmaktadır. İbn Battûta'nın Antalya'da yaşadığı her ikindi namazından sonra üç sûrenin okunması, kendisinin de söylediği gibi bir adettir. Aynı anda peş peşe okumanın dini dayanağı bulunmamaktadır. Mezkûr sûrelerin okunmasına dair rivayetlerin zayıf olması, adılarıyla birlikte değerlendirilince *hasen li gayrihi* seviyesi yükseldiği, fazilete dair bir konu olması hasebiyle uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Lakin ikindiden sonra okunması ile ilgili elde bir delil yoktur. Muhtemeldir ki bölgedeki uygulama, Müslümanların şahsî tercihleridir. Meseleyi köklü bir adet olarak ifadelendirmesi, oradaki Müslümanlardan

³⁰ Mustafa Özkan, "Fetih Suresi Bağlamında Siyer-Tefsir İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2019), 247.

³¹ Buhârî, "Tefsir", 48/1.

³² Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Fetih Sûresi'nin inmesi ve yakın bir zamanda bir fethi müjdelemesi, sonra dönemlerde, bir savaşa gidileceğinde bu sûrenin okunması âdetini meydana getirmiştir. Sûrenin nazil oluş süreci ve antlaşma süreci hakkında geniş bilgi için bakınız: *Kuran Yolu Türkçe Tercüme Meal ve Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/62.

³³ Emin Işık, "Fetih Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/457.

³⁴ Bekir Topaloğlu, "Nebe' Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/470.

³⁵ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 6, 28; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 275-279.

bilgi aldığı anlamına gelmektedir. Netice olarak, sûreleri okuyan bölgelerin şahsi tercihleriyle oluşmuş, Kur'ân-ı Kerîm'i okumanın faziletine binaen meydana getirilmiş bir uygulama olarak görmek gerekir. İbn Battûta, sünnette herhangi bir delili olmayan mezkûr uygulamayı takdir etmiştir. Zamanı hariç Mülk, Nebe ve Fetih sûrelerini okumanın Anadolu'ya has bir uygulama olarak sünnet kültürü çerçevesinde yeri olduğu aşikârdır.

4. TİRİT YEMEĞİ

İbn Battûta'nın kayıtlarına göre, Eğirdir'deki halk, oruçlarını “uğurlu olur” inancıyla tiritte açtıklarını belirtmiştir. Halk, bu geleneklerinin Peygamberimiz tarafından diğer yemeklere tercih edildiğini iddia ederek, “Biz O'nun güzel âdetine uyarak böyle yapıyoruz” değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Bu, İbn Battûta'nın seyahatleri sırasında karşılaştığı yerel gelenek ve inanışların çeşitliliğini yansıtan örneklerden birisidir.³⁶

Arap mutfağının en sevilen yemeklerinden biri olan tirit, Arapça'da “serîd” olarak adlandırılır. İlk olarak Hz. İbrahim (a.s.) tarafından hazırlandığına inanılır. Hz. Peygamber'in de en sevdiği yemeklerden biri olduğu ve tirit için özel bir bereket duası yaptığı rivayet edilir. Tirit, Arap toplumunda oldukça popülerdi ve her gün tüketilmeye uygun görülürdü. Misafirlere sunulduğunda, doyurucu olması için tabaklar sıkça yenilenir. Tiritin hazırlanışında, doğranmış ekmek parçalarının üzerine et suyu veya su dökülür ve üzerine bir miktar tereyağı eklenir. Sa'd b. Ubâde ve Abdullah b. Büsr el-Mâzinî gibi sahâbler, Hz. Peygamber'e tereyağlı tirit ikramında bulunmuşlardır. Bu, tiritin hem lezzeti hem de manevi önemi açısından Arap kültüründe özel bir yere sahip olduğunu gösterir.³⁷ Tirit yemeğinin tarihine dair bir başka rivayet, Hz. Peygamber'in dedesi Haşim ile ilgilidir. Kıtık zamanında, Haşim'in Dimaşk'tan getirttiği ekmekleri et suyunda tirit yaparak hacılara ikram ettiği ve bu nedenle “Haşim” (kıran, ufalayan, parçalara ayıran) lakabıyla tanındığı kaydedilmiştir. Asıl adı Amr olan Haşim, bu cömert davranışıyla hem tirit yemeğinin yayılmasına katkıda bulunmuş hem de bu lakapla anılmaya başlanmıştır.³⁸

Hadislerde tirit yemeğinden bahsedilmekte ve bu, genellikle et, keş, yağ ve undan yapılan geleneksel bir Arap yemeği olarak tanımlanmaktadır. Hz. Peygamber'in Tirit'i çok sevdiği ve en sevdiği yemeklerden biri olduğu da rivayet edilmektedir. Tirit'in çeşitli versiyonları bulunmakta olup, bu lezzetli yemeğin kültürel ve tarihi bir önemi vardır.³⁹ Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'nin meziyetlerini övmek için kullandığı şu ifade gerçekten de çok anlamlıdır: “Âişe'nin diğer kadınlara üstünlüğü, Tirit'in diğer yemeklere üstünlüğü gibidir” benzetmesiyle hem Hz. Âişe'nin hem de Tirit yemeğinin toplumdaki saygınlığını ve önemini

³⁶ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 278.

³⁷ Elnure Azizova, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 102.

³⁸ Mehmet Ali Kapar, “İki Seyyah Bir Kültür: Broquiere ve İbn Battûta Seyahatnâmelerine Göre Türklerde Yemek Kültürü”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 435.

³⁹ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 23.

göstermektedir.⁴⁰ Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile Tirit yemeği arasında bir benzerlik kurması, her ikisinin de kendine has üstün niteliklere sahip olduğunu vurgulamak içindir. Bu benzetme, Hz. Âişe'nin diğer kadınlardan üstün meziyetlerine ve Tirit yemeğinin diğer yemeklere göre özel bir yere sahip olmasına işaret etmektedir. Hz. Âişe'nin faziletleri ve Tirit yemeğinin lezzeti, bu benzetmeyle öne çıkarılmış olmaktadır.⁴¹ O dönemin yemek çeşitleri arasında, Resûlullah'ın da çok sevdiği serid (tirit) önemli bir yer tutmaktadır. Arapça lügatlerde açıklandığı üzere serid, genellikle kaynatılmış et suyu ile hazırlanan ve içerisine ekme parçaları eklenen bir çorba türüdür. Bu yemeğin, Hz. Peygamber tarafından tercih edildiği ve sevildiği bilinmektedir. Tirit, hem besleyici özellikleri hem de manevi bağlamda taşıdığı anlam nedeniyle özel bir yere sahiptir.⁴²

Bugün Anadolu'nun yemek kültürü içinde varlığını sürdüren tirit, muhtemeldir ki kültürler arası etkileşimden bölgeye gelmiştir. İbn Battûta da bunu Eğridir'de tespit etmiştir. Anadolu'nun özellikle kırsal kesimlerinde yapılmaya devam etmektedir. Lakin hem İbn Battûta hem de Anadolu'da bu yemeğin sünnetle bir bağlantısı kurulmamaktadır. Belki bölgeye gelenlerin aktarımlarıyla kültürel etkileşim meydana gelmiştir ancak hadis/sünnet bağlantısı zikredilmemektedir. Bu durumu normal görmek lazımdır. Çünkü tirit konusu bu meyanda tek değildir. Belki ilk geldiğinde bölge sakinlerinin sünnet olarak gördüğü durum, nesiller geçtikçe kültürel bir parçaya dönüşmüştür. İbn Battûta da tiridi zikrederken bir kültürel öge olarak nakletmekte, sünnetten bir kesit olarak zikretmemektedir. Bu da bize tiritin, İslam dünyasında genel olarak yaygın bir yemek olmadığını göstermektedir.

5. ÖLÜNÜN ARKASINDAN AĞLAMAK

İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Eğirdir'de Dünder Bek (Bey) (ö. 726/1326) oğlu Ebu İshak Bek'in oğlunun öldüğünü, cenazeden sonra Mısır ve Suriye halkının yaptığı gibi ölü arkasından feryadu figan edilmediğini, üç gün sabah namazından sonra mezarı sultan ve medrese öğrencilerinin ziyaret ettiğinden bahseder.⁴³ Ölünün arkasından bağıra çağıra ağlamak (niyaha) dinimizce yasaklanmıştır. İnsanın ölüm karşısında üzülmesi, hüzünlenmesi ve kederlenmesi doğal bir tepkidir. Acıyı ifade etmek ve gözyaşı dökmenin de sakıncası olmadığı, hatta bu durumun Hz. Peygamber (s.a.s.)'in de yaşadığı bir tecrübe olduğu, oğlu İbrahim'in, kızının ve kızının çocuğunun vefatları sırasında gözyaşları dökerek hüzünlendiği rivayet edilir. Bu, acının ifade edilmesinin ve duygusal tepkilerin insanlık durumuyla uyumlu olduğunu gösterir.⁴⁴ Hz. Peygamber (s.a.s.), acı ve üzüntü anlarında dahi Allah'ın takdirine rıza

⁴⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Fedâilü's-sahâbe", 89.

⁴¹ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 6/362.

⁴² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1061.

⁴³ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 278.

⁴⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*, nşr. Muhibbüddin el-Hatib (Kahire: Matbaatü Selefîyye, 1403), "Cenâiz", 43.

göstermenin önemini vurgulamıştır. Özellikle, oğlu İbrahim'in vefatı üzerine gösterdiği tepki, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. "Göz ağlar, kalp üzüdür, fakat Rabbimizin razı olmayacağı söz söylemeyiz" ifadesiyle, üzüntüyü ifade etmenin yanı sıra sabır ve teslimiyetin de gerekliliğini belirtmiştir. Bu, müminler için sabır ve teslimiyetin önemli bir örneği olarak kabul edilir.⁴⁵

İbn Battûta da konu ile ilgili farklı İslam beldeleriyle mukayese yapmaktadır. Bu karşılaştırmanın temelinde aslında kastedilen sünnettir. Zira mezkûr beldeler, İslam ülkeleridir. "Oralarda da böyle yapıyorlar" tespiti, onayladığı anlamına gelmektedir. Konuya dair yukarıda yer verdiğimiz rivayetler de meselenin sünnete uygunluğunu ispatlamaktadır. Dolayısıyla İbn Battûta'nın mukayese ile işaret ettiği durum, Anadolu'daki ölünün arkasından ağlama/ağlamamanın sünnete uygunluğunu teyit etmektedir.

6. MİSAFİRE İKRAM

İbn Battûta'nın *Seyahatnâme*'sinde anlattığına göre, Lâdik'te (Denizli) şehre girişlerinde bir çarşıdan geçerken, dükkânlardan çıkan bazı kişilerin hayvanlarını durdurup dizginlerine sarıldıklarını gözlemlemiştir. Bu sırada başka bir grup daha ortaya çıkıp onları durdurmuş ve aralarında bir çekişme başlamıştır. Tartışma büyüyünce, bazı kişiler hançerlerini çekerek diğerlerine saldırmaya başlamışlardır. İbn Battûta'nın bu tür olayları kaydetmesi, dönemin sosyal ve kültürel yapısına dair önemli bilgiler sunar. İbn Battûta'nın anlattığına göre, Lâdik'te (Denizli) yaşanan bu olayda, dilini bilmediği kişilerin yol kesen eşkıya Germiyanlılar olduğunu düşünmüştür. Bu tür yanlışlar, farklı diller ve kültürler arasındaki iletişim engellerinin yol açabileceği anlaşmazlıkları ve yanlış anlamaları göstermesi açısından dikkate değerdir. İbn Battûta'nın seyahatleri sırasında karşılaştığı bu tür olaylar, dönemin sosyal dinamikleri hakkında bize bilgi vermektedir. Arapça bilen birisi yanlarına gelerek durumu izah eder. Bunların Ahi teşkilatından olduğundan bahseder. Her iki taraf da o ve beraberindekileri misafir etmek için tartışmaktadırlar. Sonunda bu işi kura çekmek suretiyle hallederler, kim kurayı kazanırsa önce onun tekkesine gideceklerdir. Kurayı kazanan Ahi Sinan'ın, ertesi gün de diğer ahi teşkilatından Ahi Tuman'ın tekkesine konuk olurlar.

İbn Battûta, Türklerdeki yüksek misafirperverliğe şaşırdığını yazar.⁴⁶ O sene, Ramazan Ayı'nı Lâdik'te karşılar.⁴⁷ O, Sivas şehrinde de misafir karşılama ile ilgili bir yaşadığından bahisle şöyle der:

"Şehre yaklaştığımız zaman bizi Ahi Bıçakçı Ahmed'in yoldaşları karşıladı. Bunlar kimi yaya kimi atlı olup kalabalık bir grup halindeydiler. Onlardan sonra Ahi Çelebi'nin yoldaşları çıktı karşımıza. Ahi Çelebi, ahilerin ileri gelenlerinden olup rütbece Bıçakçı'dan üstündü. Ahi Çelebi, kendilerinde misafir

⁴⁵ Buhârî, "Cenâiz", 43.

⁴⁶ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 279-280.

⁴⁷ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 281.

olmamı istedilerse de ilk gelenlerin önceliği ve ricasından ötürü bu isteği yerine getirmek mümkün olmadı.”⁴⁸

Erzurum'da bir tekkeden ikinci gün ayrılacakları zaman kendisine engel olunmaya çalışıldığını ve şöyle denildiğini yazar: “Eğer böyle yaparsanız şehirde bizim itibarımızı yok etmiş olursunuz. Çünkü konukluk en aşağı üç gün olmalıdır”. Orada üç gün misafir olmak zorunda kalmışlardır.⁴⁹ Bu olay, bize şu hadis-i şerifi hatırlatıyor: “Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse misafirine câizesini versin”. Ashâb-ı kirâm, Yâ Resûlallah! Misafirin câizesi nedir? diye sordular. Peygamber de ”Onu bir gün ve bir gece ağırlamaktır. Misafirlik üç gündür. Misafiri üç günden fazla ağırlamak ise sadakadır”⁵⁰ buyurdular.

İbn Battûta'nın Sinop'ta yaşadığı bir olay, dönemin mezhep farklılıklarına dair ilginç bir anekdot sunmaktadır. Mâlikî mezhebine mensup olmasından dolayı namaz esnasında ellerini iki yana salması halk içerisinde, onun Şîf olduğu şüphesini doğurmuştur. Bu yanlışlığı gidermek için kendisine tavşan etiyle bir test uygulanmıştır. O dönemde tavşan etinin helal veya haram olduğu konusundaki farklı mezhebi görüşler, bu tür testlerin yapılmasına sebep olabiliyormuş. İbn Battûta'nın seyahatleri, bu tür kültürel ve dini farklılıkların yanı sıra birçok toplumun günlük yaşam pratiklerine dair değerli bilgileri de içermektedir. Kendisine gönderilen tavşanı yiyince onun hakkındaki kuşkular gitmiştir. Halkın kendilerini ağırlamaya başladığını, zira Rafizilerin tavşan eti yemediğini kaydeder.⁵¹ İbn Battûta'nın deneyimleri, Anadolu'da Hanefî fikhının baskın olduğunu ve Mâlikî mezhebinin bile yeterince tanınmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, onun Anadolu Aleviliğini⁵² “Rafizilik” olarak adlandırması, dönemin dini ve mezhebi algıları hakkında bilgi verir. Bu tür tarihi kayıtlar, o dönemdeki dini ve mezhebi çeşitliliği ve bunların toplum üzerindeki etkilerini anlamamıza yardımcı olur.⁵³ Anadolu'da Ehl-i Sünnet mezheplerinin varlığı malumken Rafizilik'ten söz edilmesi, sadece bir değerlendirme olarak düşünmek gerekir. Zira Rafizilik, Anadolu özelinde tespit edilebilen bir durum değildir. Bölgede bulunan Alevilik düşünce ve uygulamaları ile Rafizilik farklı durumlardır. Lakin bu meseleyi Şia Anadolu'yu etkilemek adına bir politika olarak devamlı gündemde tutmuşlar ve faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁵⁴

İslâm öncesi göçebe Arap toplumunda, çölün zorlu koşullarında seyahat edenlerin misafir edilmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesi, yaşamsal bir öneme sahipti. Bu nedenle

⁴⁸ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 285-286.

⁴⁹ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 287.

⁵⁰ Buhârî, “Edeb”, 31, 85; “Rikâk”, 23.

⁵¹ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 308.

⁵² Alevilik ile ilgili bilgi için bakınız: Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite Adıyaman Dedeleri Örneği* (Ankara: Berikan Yayınları, 2020).

⁵³ Keçiş, “Anadolu İslam'ına Dair Gözlemler: İbn Battûta Örneği”, 78.

⁵⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Ahmet Refik, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1932, 21-59.

misafirperverlik, şeref ve asaletin bir ifadesi olarak görülüyor ve mürüvvet, ahlaki erdemlerin en önemlileri arasında sayılıyordu. Arap şiirinde de sıkça övünme konusu yapılan bu davranış, bazen kişisel şöhret, saygınlık kazanma veya hayranlık uyandırma gibi nedenlerle yapılıyordu. Ancak, Hz. İbrahim'den itibaren süregelen bir gelenek olarak, bu davranışı samimi bir erdem olarak sürdürenler de bulunmaktaydı.

Hac ritüeli, İslam'dan önce de geleneksel misafirlik adabı ve ikram anlayışında derin bir etkiye sahiptir. Hacılar, Mekke'ye vardıklarında Allah'ın misafiri olarak kabul edilirler. Kusay bin Kilab, Mekke sakinlerini Allah'ın komşusu (cîrânullah) ve Ehl-i Beyt'i olarak tanımlarken, hacıları da Allah'ın misafirleri (dîfânullah) olarak nitelendirmiş ve onlara yiyecek ve içecek sağlama görevini Kureyş'e vermiştir.⁵⁵ Hz. Muhammed ilk vahiy tecrübesini paylaştığında, Hz. Hatice'nin ona misafirperverliğini hatırlatarak, Allah'ın onu mahcup etmeyeceğini söylediği rivayet edilir. Bu durum, misafirperverliğin sadece toplumsal bir erdem değil, aynı zamanda dini bir pratik olarak da önemli olduğunu gösterir.⁵⁶

Hadis literatüründe sıkça rastlanan ve "Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse, misafirine ikramda bulunsun"⁵⁷ şeklinde ifade edilen hadis, Müslüman topluluklar arasında yaygın bir özdeyiş olarak benimsenmiştir. Bu, konukseverliğin ve cömertliğin, İslami inanç sistemi içerisindeki merkezi değerlerden biri olduğunu yansıtmaktadır.⁵⁸ Bu önemli hadisi akademik bir üslupla yeniden ifade edebiliriz.

Hz. Peygamber, gelen misafirleri hiçbir zaman geri çevirmezdi ve evinde ağırlama imkânı olmadığında, misafiri ağırlayabilecek birini bulurdu. Sahih hadislerden birinde, Ebû Hüreyre'nin bizzat yaşadığı bir olay anlatılır. Olayda, bir misafir Peygamber'e gelir ve Peygamber, misafiri doyurmak için hanımlarına yönlendirir. Ancak hanımların yanında sadece su olduğunu belirtmeleri üzerine, Peygamber yanındakilere dönerek, "Bu aç kişiyi kim yemeğine ortak eder veya kim konuk eder?" diye sorar. Ensâr'dan bir adam, "Ben konuk ederim," der ve misafiri evine götürür. Ancak evdeki kadın da yanlarında sadece çocuklarının azığı olduğunu söyler. Bunun üzerine kocası, yemeği hazırlamasını, ışığı yakmasını ve çocukları uyutmasını ister. Kadın, çocukları uyutur, yemeği hazırlar ve ışığı yakar. Daha sonra kandili düzeltiyormuş gibi yaparak ışığı söndürür ve böylece karı koca, kendilerini misafire yemek yiyor gibi gösterirler. Her ikisi de aç olarak sabahı ederler. Ertesi sabah, ev sahibi Peygamber'e gittiğinde, Peygamber ona, "Bu gece Allah, sizin güzel hareketinize güldü veya beğendi" der. Bu olay üzerine Allah, el-Haşr Sûresi'nin 9. ayetini indirir: "Onlar, kendilerinde fakirlik ve ihtiyaç olsa bile, (misafirleri) öz canlarından daha üstün tutarlar. Kim, nefsinin

⁵⁵ Mustafa Çağrırcı, "Misafir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/171.

⁵⁶ Buhârî, "Bed'ül-Vahy", 1.

⁵⁷ Buhârî, "Nikâh", 80.

⁵⁸ Buhârî, "Edeb", 31, 85; Müslim, "Lukata", 14.

(mala olan) hırsından ve cimriliğinden korunursa, işte muradına erenler onların ta kendileridir”⁵⁹

Allah Rasûlü, bireylerin sadece ibadete odaklanarak bedensel, ailevi ve insani sorumluluklarını ihmal etmemeleri gerektiğini vurgulamış, aynı zamanda misafirperverliğin önemine de işaret etmiştir.⁶⁰ O, ev sahiplerinin misafirlerinin yanında neşeli ve hoşgörülü olmalarını, öfke veya üzüntülerini göstermemelerini tavsiye etmiştir.⁶¹ “Ev sahibi misafirine câizesini versin” şeklindeki ifadesiyle, misafirin bir gün ve bir gece ağırlanması gerektiğini, misafirliğin üç gün sürebileceğini ve bu sürenin ötesindeki ikramların sadaka olarak kabul edileceğini belirtmiştir.⁶² Ayrıca, misafirin ev sahibine aşırı yük oluşturacak şekilde ziyaretini uzatmasının uygun olmadığını ifade etmiştir.⁶³

İbn Battûta'nın Anadolu'nun farklı şehirlerinde yaşadığı misafirperverlikler, aslında başkasına ikram etmenin, elindeki paylaşmanın bir yansımasıdır. Bu durumun temelinde, Allah Rasûlü'nün sünneti gelmektedir. Yukarıda yer verdiğimiz hadisler de bunun bir göstergesidir. İbn Battûta da misafirperverliği övmüş, bunun ziyade bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Belki kendisi, özellikle misafire ikram etmenin sünnet olduğunu telaffuz etmemiş lakin uygulamanın temeli sünnetten geldiği tespit edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in hayatında, sahabilerin uygulamalarında, bir Müslümanın elindeki imkânları olmayanlarla paylaşması tavsiye edilir. Her bir ikramın manevi yönü olduğu düşüldüğünde, özellikle Anadolu'da bulunan ahilerin başkasıyla ekmeğini bölme düşüncesinin dini yönü ortaya çıkmaktadır. Allah Rasûlü'nün uygulamaları da onların rehberi olduğu malumdur. Dolayısıyla İbn Battûta, Anadolu insanını günlük hayatta sünnet kültürünü rehber alan bireyler olarak anlatmaktadır.

7. YÖNETİCİ-HADİS/SÜNNET VE ÂLİM İLİŞKİSİ

Birgi'de, Aydınoglu Muhammed tarafından kabul edilen İbn Battûta'dan sultan, Yüce Peygamber'in hadislerinden bir seçki hazırlamasını ister. Derhal hazırlar. Daha sonra hükümdar bu eserin Türkçe manalarının da yazılmasını müderrise emreder.⁶⁴ Türkçe şerh (mana) yazanın müderris Muhyiddin olduğu ve mezkûr şerhin halen kayıp olduğu bilinmektedir.⁶⁵

İbn Battûta'nın *Seyahatnâme*'sinde kaydedildiği üzere, ünlü gezgin, on dört gün süren Birgi ve çevresindeki yaylalarda⁶⁶ bulunduğu bir dönemde, Aydınoglu Mehmed Bey'in divanında bir vak'a yaşanmıştır. Bu olayda, bir Yahudi doktorun divana girişi sırasında, kadı

⁵⁹ Buhârî, “Menakibu'l-Ensar”, 10.

⁶⁰ Buhârî, “Edeb”, 84; Müslim, “Şıyâm”, 182, 192.

⁶¹ Buhârî, “Edeb”, 87.

⁶² Buhârî, “Edeb”, 31, 85; Müslim, “Lukata”, 14.

⁶³ Müslim, “Lukata”, 15, 16.

⁶⁴ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 289, 290.

⁶⁵ Abdülbaki Çetin, “On Dördüncü Yüzyıla Ait Anonim Hadis Kitabı Olarak Bilinen Türkçe Eser Üzerine”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 19 (2006), 118.

⁶⁶ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 292.

ve müderris gibi dinî ilim erbabının dahi ayağa kalktığı görülmüştür. İbn Battûta, bu duruma karşı oldukça sert bir reaksiyon göstermiş ve muhtemelen, o dönemdeki sosyal hiyerarşi ve protokol normlarına meydan okuyan bir tavır sergilemiştir. İbn Battûta'nın gözlemlerine göre, bir Yahudi doktorun Aydınolu Mehmed Bey'in divanında sultanın önündeki sedire oturması ve hafızların geride kalması, o dönemin toplumsal hiyerarşisindeki esnekliği ve pratik ihtiyaçların protokolü nasıl şekillendirebileceğini göstermektedir. İbn Battûta, *kadın*, müderrisin ve hatta sultanın bu doktora gösterdiği saygı karşısında şaşkınlığını gizleyememiş ve bu davranışın sebebini sorgulamıştır. Mehmed Bey ve huzurundakilerin doktora gösterdikleri saygının, tıbbi olarak toplumsal ihtiyaçların karşılanması ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. İbn Battûta'nın "Neden ayağa kalktınız?" sorusuna aldığı "Hepimiz muhtacız ona" yanıtı, aslında durumu açık bir şekilde izah etmektedir. Bu tavıra sinirlenen İbn Battûta, "lanetli oğlu lanetli, sen Yahudi'sin, nasıl olur da Kur'an okuyanların daha üstünde bir mevkide oturuyorsun" demiş, Söyledikleri onların diline çevrilince Yahudi doktor meclisi terk etmiştir. Orada bulunan müderrisin kendisine teşekkür ettiğini, "iyi yaptın, şımarmıştı, senden başkası da ona böyle bir şey söyleyemezdi, haddini bildirmiş oldun" denildiğini kaydeder.⁶⁷ Kur'an- Kerim'de bir ayette geçtiği üzere: "Şöyle diyorlar: "Hele Medine'ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!" "Hâlbuki asıl güç ve izzet Allah'ındır, Rasûlü'nündür, müminlerindir; fakat münafıklar bunu bilmezler!"⁶⁸ İbn Battûta, burada bir Yahudi'nin bir Müslümandan daha yukarı bir seviyede oturmasına dayanamamış ve tepkisini göstermiş, aslında diğerlerinin yapmak isteyip de bir türlü yapamadığı cesareti belki de misafir oluşundan kaynaklı olarak İbn Battûta göstermiş ve meclistekilerin de takdirini kazanmıştır. Onun bir Yahudi'ye tepki göstermesi belki o an yaşanan bir duruma karşı duygusal bir yaklaşım olarak görmek gerekir. Çünkü Allah Rasûlü'nün eğer bir problem olmadığı sürece Yahudilere yaklaşımı olumsuz değildi. Bir Yahudi cenazesi geçerken ayağa kalkması⁶⁹, meseleleri görüşmek için gelen Yahudi grubuna itibar etmesi, davaları olunca halletmek için kendi şeriatlerine göre karar vermeye çabalaması⁷⁰ buna birer örnektir.

Aydınolu Beyliği'nin kurucusu Mübârizeddin Gazi Mehmed Bey (ö.?), XIV. yüzyıl başlarında Büyük Menderes'ten başlayarak Tire, Ayasuluk (günümüzde Selçuk) ve Birgi bölgelerinde hüküm sürmüştür. Germiyanolu ordusunda subaşı olan Mehmed Bey, öncelikle Aydın-ili topraklarında fetihler gerçekleştiren Menteşe Beyi'nin damadı Sasa Bey'e yardım etmiş, sonrasında ise bu bölgeleri ondan alarak 1308 yılında Aydın iline hâkim olmuştur. Mehmed Bey'in 1334 yılında vefat etmesinin ardından, onun adına Sa'lebî tarafından yazılan "Arâ'isü'l-Mecâlis" adlı peygamberler tarihi ve *Tezkiratü'l-Evliyâ'* adlı Farsça bir eserin tercüme edildiği ifade edilmektedir.⁷¹ Aydınolu Mehmet Bey, ilme ve ilim adamlarına (diğer Türk beyleri gibi) çok önem vermiş, özellikle Türkçe tercümeleme teşvik

⁶⁷ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 291.

⁶⁸ el-Münâfikûn 63/8.

⁶⁹ Buhârî, "Cenâiz", 49; Müslim, "Cenâiz", 78.

⁷⁰ Buhârî, "İstikrâz", 9; "Husûmât", 1.

⁷¹ Erdoğan Merçil, "Aydınolu Beyliği", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/239-241.

etmiştir. Sa'lebî'nin *Kıyasu'l-Enbiyâ*'ı ile Feridüddin-i Attar'ın *Tezkiratü'l-Evliyâ*'ı onun adına tercüme edilen eserlerin başında gelmektedir.⁷²

İbn Battûta'nın sadece bir seyyah ve Anadolu'daki yöneticilerinin de salt anlamda bir idareci olmadığı anlaşılmaktadır. Aydınoğlu Mehmet Bey, İbn Battûta'nın ilminden ve hususen hadis yönünden etkilenmiş olmalı ki, kırk hadis yazmasını istemiştir. Öncelikle bu durum, onun kırk hadis kültüründen haberdar olduğunu, bunun da muhteva bakımından toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzeyde olmasını istemiştir. Dönemin idarecilerinin, her ne kadar beylikler dönemi de olsa, birbirleriyle mücadeleyi önemseseler de ilimden ve hadisten uzak olmadıklarını göstermektedir. Ayrıca muhtemelen Arapça yazılan hadis risalesinin Türkçe'ye tercümesinin yapılmasını istemek, halkın Allah Rasûlü'nün mesajlarını direkt olarak, anladıkları dilde almalarını temin etmek içindir. Yani Mehmet Bey, yazılan hadislerin halkın ameli yönüne dokunmasını amaçlamıştır.

Seyyahlar, ilim ve irfandan hali insanlar değildir. Gezip gördükleri yerlerde ilim halkalarına katıldıkları malumdur. Bu da onların ilmi birikimini artırmaktadır. İbn Battûta da kendisini hadis açısından birikimli hale getirmiş bir seyyahdır. Ancak burada onun ilmi olarak hadis bilgisinin ileri bir seviyede olduğunu göstermemektedir. Oluşturduğu hadis risalesi, küçük boyutlu bir çalışmadır. Bir diğer husus, İbn Battûta, Yahudi bir doktora gereğinden fazla yakınlık gösterilmesini istememiştir. Ona karşı muamelesinde, Kur'an ve sünnet merkezli bir yaklaşım sergilenmesini tavsiye etmiştir. Belki de Allah Rasûlü'nün gayri müslimlerle münasebetini dikkate alarak yaklaşım sergilemektedir. Bu noktada, Mehmet Bey'in yaklaşımını yadırgadığını sarahaten ifade etmektedir. Bu yönüyle, Müslüman duruşunu göstermeyi amaçlamış olmaktadır.

8. ANADOLU'DA SAHABE BİLGİSİ

İbn Battûta, *Seyahatnâme*'sinde Anadolu'da iki sahabeden bahseder. İlki Tavas Kalesi'ne vardığını ve söylentilere göre Hz. Peygamber'in sahâbîlerinden Suheyb'in bu kale halkından olduğunu nakletmektedir.⁷³ Buradaki sahâbînin Suheyb er-Rûmî adıyla maruf Suheyb b. Sinan olduğunu düşünürsek onun Irak'ın Musul şehri civarında, Fırat (ya da Dicle) nehri kıyısındaki bir köyde doğduğu rivayet edilir.⁷⁴ Hakkında, “İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu halde kalbinde olana Allah'ı şahit de tutar”⁷⁵ ayetinin indirildiği Suheyb b. Sinan er-Rûmî (r.a.) olayı şöyle anlatır:

“Mekke'den Medine'ye hicret etmeye niyetlendiğimde, müşriklerle şöyle konuştum: “Ben yaşlı bir adamım. Burada kalışım sizin için bir yarar sağlamaz, düşmanlarınızla birlikte olmam da size zarar vermez. İslam'a verdiğim sözü tutmak istiyorum ve bu sözden dönmenin doğru olmadığını

⁷² Abdülbaki Çetin, “Aydınoğlu Mehmet Bey'e Sunulan Tezkiratü'l-Evliya ve Kıyasu'l-Enbiya Tercümeleri Üzerine”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 55 (2016), 60.

⁷³ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 281.

⁷⁴ Mehmet Efendioğlu, “Suheyb b. Sinan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/476.

⁷⁵ el-Bakara 2/204.

düşünüyorum; izin verin, Medine'ye gideyim.” Kureyşliler şöyle dedi: “Ey Suheyb, aramıza katıldığında elinde hiçbir şey yoktu. Kazandığın her şeyi burada kazandın. Şimdi bu malları alıp gitmene izin veremeyiz.” Ben de şöyle dedim: “Eğer malımı size bıraksam ve böylece canımı sizden satın alsam (kurtarsam), beni serbest bırakır mısınız?” Onlar kabul ettiler. Böylece malımı onlara bıraktım ve hicret etmeme izin verdiler. Mekke'den ayrılıp Medine'ye vardığımda, durumumdan haberdar olan Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Suheyb kazandı, Suheyb gerçekten kazandı.”⁷⁶

İkincisi Sinop'ta dağın eteklerinde Hz. Peygamber'in arkadaşlarından Bilâl-i Habeşî'nin kabrinin olduğunu⁷⁷ söylese de Bilâl-i Habeşî'nin Hz. Ömer zamanında Dımaşk'ta (veya Halep yahut Dâreyyâ'da) vefat ettiği ve Bâbüsşagir'deki kabristana defnedildiği rivayet edilir.⁷⁸ Dolayısıyla bu kabrin bizim bildiğimiz Hz. Peygamber'in müezzinlerinden olan Bilâl-i Habeşî'nin kabri olmadığı gerçeğidir.⁷⁹ Bu kabirler aslında genel anlamda makam olarak inşa edilmiş olabilir. Benzer isimlerde olan zevat sonradan sahabiye dönüşmüş de olabilir.

Anadolu'da sahabe olarak İbn Battûta'nın zikrettiği iki ismin, onun şahsında bilgiye dayalı bir temeli olmadığı anlaşılmaktadır. Her iki ismin, sahabe kaynakları incelendiğinde Anadolu özelinde mevcut olmadığı tespit edilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Süheyb er-Rûmî'nin Musul çevresinde yaşadığı görülmektedir. Anadolu'yla herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Bilâl-i Habeşî olarak ifade edilen sahâbi Sinop'a hiç gelmemiştir. Sinop'ta Seyit Bilâl olarak ifade edilen ve Ömer b. Abdülaziz döneminde Anadolu'ya Karadeniz üzerinden geldiği ifade edilen şahsın hayatı hakkında tam olarak bir bilgi yoktur. Ancak Allah Rasûlü'nün müezzini olan Bilâl-i Habeşî ile Sinop'ta bulunan Seyit Bilal'in Anadolu ile hem tarih hem de mekân olarak bir bağlantısı tespit edilememiştir. Lakin Sinop'un dini dünyasında manevi bir lider konumuna etkide bulunduğu inanılmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla İbn Battûta'nın eserinde zikrettiği iki sahâbiye ait olduğu ifade edilen mezarlar gerçeklerle bağlantılı değildir. Onun eserinde geçen sahabe kültürüne dair bilgiler muhtemelen ziyaret ettiği şehirlerdeki insanlardan aldığı ve edindiği malumatın kaynaklardan tashihinin yapılmadığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Seyahatnâme kültürü, dünyanın farklı bölgelerini tanımak için birçok bilginin edinilmesinde zengin içeriğe sahiptir. Bu meyanda İbn Battûta'nın eseri, hem Anadolu hem de haricindeki bölgeler için büyük kıymet ifade ettiği anlaşılmaktadır. Gidilen yerlerdeki hadis-sünnet adına birçok tespitte bulunması önemlidir. İbn Battûta'nın da bu meyanda birçok tespitte bulunduğu görülmüştür.

⁷⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/365.

⁷⁷ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, 307.

⁷⁸ Hasan Kamil Yılmaz, “Bilâl-i Habeşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/152; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gabe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/415.

⁷⁹ Mustafa Öztoprak, “Seyyid Bilal Türbesi ve Cezayirli Ali Paşa Camii”, *Sosyal Bilimciler Gözüyle Sinop*, ed. Özgür Kıran, (Ankara: Berkan Yayınevi, 2018), 381.

⁸⁰ Sinop için benzer bir etkiyi Sarı Saltuk'ta görülmektedir. Bk. Rençber, F. (2023). Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî). *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*, 1(1), 52.

İbn Battûta'nın Seyahatnâmesinde, hadis/sünnet özelinde farklı yönlerden tespitler bulunmaktadır. Anadolu'nun yöneticisinden halkına kadar farklı veçheleriyle hadis/sünnet kültürü hayata dair uygulamalarda kendini göstermektedir. Aydınoğlu Mehmet Bey'in hadis derletmesi, tercüme yaptırması, bilinçli bir hadis uygulaması olarak görmek lazımdır. Lakin halk arasındaki bazı uygulamalar ve bilgilendirmelerin temel hadis kaynakları ve Allah Rasûlü'yle alakasının olmadığı tespit edilmiştir. Sahabe hakkında serdettikleri buna bir örnektir. Zira o, zikrettiği sahabe bilgisinin kitabı değil halk arasında üretilmiş tevâtür nakillerden olması ve örtünme hakkında kendi bilgisiyle Anadolu'da karşılaştıklarını farklı değerlendirdiği görülmüştür. Ancak, örtünme, ölünün arkasından feveran etmeme, sûrelerin faziletine dair nakiller, misafire yemek ikramı ve tirit yemeği gibi uygulamaların halk arasında kültürel birer öge olduğu görülmektedir. Bu durum, hadis/sünnet kültürünün her ne kadar kaynaklı olarak bilinmese de Anadolu'nun yapısında varlığını göstermektedir. Bu noktada Anadolu kültürünün, hadis-sünnet kültürüyle şekillendiği söylenebilir.

İbn Battûta, hadis temeli olan bir seyyahtır. Bu yön, Aydınoğlu Mehmet Bey'in isteği üzerine yazdığı bir hadis risalesinden tespit edilmektedir. Ancak bu bilginin, etraflıca olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü Anadolu'da muhatap olunan, hadis, sünnet ve sahabe kültürüne dair durumlarda meseleyi tashih etmek yerine, var olan bilgiyi kabul etme yoluna gitmiştir. Hafızasında muhatap olduğu durumlarla ilgili bir bilgi olsaydı, muhtemelen tashihleri de eserinde görülecekti. Diğer taraftan, bir seyyahtan yeteri kadar seviyede bir hadis bilgisi beklemek de o kişiye haksızlık olacaktır. Ancak yaşanan dönemdeki eğitim sistemine bakıldığında, küçük yaşlardan itibaren hadis bilgisini edinebileceği tespit edilmiştir. Dolayısıyla onun hadis bilgisinin belli seviyede olmasını aldığı eğitim çerçevesinde doğal görmek gerekir.

İbn Battûta'nın eserinde verdiği bazı örnekler ve bu örneklerle karşı sergilediği duruşlarda problemler olduğu anlaşılmıştır. Anadolu'da Rafizilik, sahabe bilgisi, sûrelerin fazileti, Yahudi doktora yapılan ihtirama karşı gösterdiği aşırı tepki, Anadolu kadınının örtünmesini garipsemesi vs. gibi konuların hakikati, temel hadis/sünnet kitaplarında malum olan bilgilerdir. Ancak kendisinin, malum konular hakkında bilinenin hilafına hareket ettiği görülmüştür. Bu durum, *Seyahatnâme*'de zikredilen bilgilerin hakikatini sorgulamaya, belki en hafif ifadesiyle dikkatli olmaya yol açmıştır. Çalışmamızda, hadis, sünnet, Peygamber tasavvuru hususunda seyahatnâmeler özelde İbn Battûta'nın eserinin her yönüyle bir bilgi kaynağı olmadığı ve her zikredilen konunun toptancı bir yaklaşımla değil, tahlil edilerek alınması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Bu çalışmada, Anadolu kültürünün, temelde hadis/sünnet kültürüyle mücehhez olduğu sonucuna varılmıştır. Lakin her hal ve davranışın temelini, kaynak değerinin bilindiğini söylemek mümkün görülmemiştir. İbn Battûta'nın *Seyahatnâme*'sindeki örnekler temelinde bakıldığında, Anadolu'daki hadis/sünnet kültürünün farklı boyutları olduğu anlaşılmıştır. Mesela, tirit yemeği, ölünün arkasından aşırı seviyede ağlama durumu, kültürün

sünnetleştirildiğinin; misafire ikram, yolcuyla gözetme, örtünme, sûrelerin faziletlerine dair bilgiler ise sünnetin kültürleştirildiğinin bir yansımasıdır.

Yazarlık Katkısı

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu Yazar: Muhammed Karaca: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%70). 2. Yazar: Mustafa Öztoprak: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Etik Kurul Beyanı

Bu makale ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Mustafa Öztoprak danışmanlığında yürütülen "İbn Battuta'nın Seyahatnâmesinde Hadis Bilgisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريد إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber Döneminde Başörtüsü". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Bahar 2018), 47-67.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/538-543. 46 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite: Adıyaman Dedeleri Örneği*. 1. baskı, Ankara: Berikan Yayınları, 2020.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları*. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Azizova, Elnure Azizova. *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. nşr. Muhibbüddin el-Hatib. 4 Cilt. Kahire: Matbaa-i Selefiyye, 1400/1980.
- Buhârî. *et-Tarihu'l-Kebir*. nşr. Şeyh Mahmud Muhammed Halil. 8 Cilt. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.
- Çağrıçı, Mustafa. "Misafir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/171-172. 46 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çetin, Abdülbaki. "Aydınöğlü Mehmet Bey'e Sunulan Tezkiratü'l-Evliya ve Kısasu'l-Enbiya Tercümelere Üzerine". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (2016), 59-92.
- Çetin, Abdülbaki. "On Dördüncü Yüzyıla Ait Anonim Hadis Kitabı Olarak Bilinen Türkçe Eser Üzerine". *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 19 (2006), 109-123.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitabü's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Reyhan, 1998.
- Efendioğlu, Mehmet. "Süheyb b. Sinan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/476-477. 46 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. 3 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer. *Camiü'l-beyan fi te'vili'l Kur'an*. thk. Abdullah bin Abdü'l-muhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Darü'l-Hicr, 2001.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Baskı, 2003.
- Işık, Emin. "Fetih Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/456-457. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Battûta Tanci, Ebu Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed bin Alî bin Muhammed. *Takribu't-Tehzib*. thk. Muhammed Avvame. Suriye: Daru'r-Reşid, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitabü's-Sikat*. 9 Cilt. Haydarabat: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-ü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1430/2009.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-Gabe Fi Ma'rifeti's-Sahabe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Kapar, Mehmet Ali. "İki Seyyah Bir Kültür: Broquiere ve İbn Battûta Seyahatnâmelerine Göre Türklerde Yemek Kültürü". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 427-444.
- Keçiş, Murat- Öztürk, Canan. "XIV. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu İslam'ına Dair Gözlemler: İbn Battûta Örneği". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 6 (Aralık 2021), 71-82.
- Kıran, Özgür (ed.). *Sosyal Bilimciler Gözüyle Sinop*. Ankara: Berkan Yayınevi, 2018.
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Merçil, Erdoğan. "Aydinoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan Ebu Abdurrahman. *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*. thk. Fâruk Hamâde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ok, Betül. *İbn Battuta Seyahatnâmesi: Sosyolojik Bir Çözümleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Özkan, Mustafa. "Fetih Suresi Bağlamında Siyer-Tefsir İlişkisi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2019), 245-252.
- Refik, Ahmet. "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1932.
- Rençber, Fevzi. Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî). *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*, 1/1 (Dec. 2023), 48-57.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Ebü'z-Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/355. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Şeker, Mehmet. *İbn Battuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı İle Ahilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Şener, Mehmet. "Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/125- 126. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Şenol, Şule Soyal. "Mülk Sûresi'nin Fazileti İle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2018), 414-445.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993.
- Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Evsât*. thk. Ebu Muaz Tarık b. Avdullah b. Muhammed. Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Kitabü's-Sünen*. thk. Muhammed Nasirüddin Elbani. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1986.
- Topaloğlu, Bekir. "Nebe' Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/470. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Çelik Şura Yayınları, ts.

-
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Bilâl-i Habeşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/152. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 24-40.

Felsefe ve Din: Dile Ehemmiyet ve Aklın Rolü*

Philosophy and Religion: Attention to Language and the Role of Reason

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11243637>

Çeviri Makalesi /
Translation Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
24.03.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
22.05.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Prof. Dr. David Bakewell Burrell
University of Notre Dame, Department
of Philosophy and Theology, USA

david.b.burrell.1.nd@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0002-9362-640X>

Çev.

Dr. Mustafa Turan
Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye

mustafaturan7@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-1792-5494>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

David B. Burrell'in Türkçeye kazandırılan bu çalışmasında felsefenin alt disiplinlerinden biri olan din felsefesi alanında dile verilen ehemmiyet kavramı farklı başlıklarla ele alınmıştır. Çalışmada dinî anlayışa katkıda bulunan felsefi yararlar; Ortaçağ Yahudî, Hristiyan ve İslâmî araştırmalar ekseninde incelemeye tabi tutulmuştur. Dile ehemmiyet başlığı altında Tanrı hakkındaki dilsel ifadelerde Thomas Aquinas nasıl davrandığımızı, kesinlik ihtiyacı konusunda Bernard Lobergan'ın ise Thomas Aquinas'ı paradigma kurucusu olarak gördüğü; ama Descartes'i bu minvalde kesin bir örnek olarak sunması söz konusudur. Gerçeğin değerlendirilmesi başlığı altında hakikat sorununda aklın rolüne vurgu yapılarak hemen ardından Aquinas'ın Summa Theologiae'si üzerinden Tanrı'nın varlığının nasıl ifade edildiği ele alınmıştır. Kusurlu Anlamlandırma Dili başlığında din filozoflarının, tanrısallık söz konusu olduğunda benzer söylemler konusunda ayrıştıklarına dikkat çekilmiştir. Tanrı kavramıyla ilgili olarak dil, her ne kadar sınırlı olsa da bu sorun, yazar tarafından sorgulayanların özel canlılar olduğunu söylemesiyle telâfi edilmiştir. Sonuç olarak, bu çalışmayla beraber preambula fidei (en yüksek Tanrısal bilgi) kavramının incelenmesiyle önceden yanlış anlaşılmalara yol açan çalışmalara bir açıklık kazandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din, Dil, Akıl, Tanrı

Abstract

In this work by David B. Burrell, the concept of the importance given to language in the field of philosophy of religion, which is one of the sub-disciplines of philosophy, is discussed under different headings. In this study, the philosophical benefits that contribute to religious understanding are analyzed on the axis of medieval Jewish, Christian and Islamic studies. Under the heading of the importance of language, Thomas Aquinas is concerned with how we behave in linguistic expressions about God, and Bernard Lobergan, on the need for certainty, sees Thomas Aquinas as the founder of the paradigm, but presents Descartes as a definitive example in this regard. Under the heading of the evaluation of truth, the role of reason in the problem of truth is emphasized, followed by a discussion of how the existence of God is expressed through Aquinas' Summa Theologiae. In the section titled The Language of Imperfect Signification, it is pointed out that philosophers of religion differ in similar discourses when it comes to divinity. Although language is limited in relation to the concept of

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Burrell, David Bakewell. "Felsefe ve Din: Dile Ehemmiyet ve Aklın Rolü". çev. Mustafa Turan. Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/1 (Haziran 2024), 24-40.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.11243637>

CC BY-NC 4.0 DEED

* Bu çalışma Eugene Thomas Long editörlüğünde yayımlanan "God, Reason and Religions: New Essays in the Philosophy of Religion" eserinin 109-127 sayfaları arasında yayımlanan "Philosophy and Religion: Attention to Language and the Role of Reason" isimli makalenin çevirisidir.

God, this problem is compensated for by the author by saying that the questioners are special creatures. As a result, this study has clarified the concept of preambula fidei (the highest divine knowledge) and clarified previously misunderstood studies.

Keywords: Philosophy of Religion, Religion, Language, Reason, God

1. GİRİŞ

Din felsefesi gerçekten de bugün felsefeyi oluşturan alt disiplinler arasında kendine bir yer bulmuştur, fakat son 25 yılda bu ortaya çıkışa katkıda bulunan faktörler, disiplinin kendisinden çok daha büyük olmuştur. Onlardan bazıları kendilerini tam bir felsefi titizlik içinde yeniden kurmaya teşebbüs ettiği için girişimi tehdit ediyor. Çünkü özellikle dini anlayışla ilgili olarak, yeniden değerlendirilmek üzere ortaya çıkan şey kesinlikle titizlik kavramıdır. Buna katkıda bulunan bazı faktörlerin izini sürerken - faktörler 'postmodernizm' başlığı altında genel hatlarıyla gruplandırılmıştır - özellikle onların felsefi yararlarını takdir etmek adına modern atalarımızdan daha iyi bir konumda olduğumuzdan dolayı Ortaçağ Yahudi, Hıristiyan ve İslami araştırmaların incelenmesini bizim için aydınlatıcı kılacak şekilde, bu düşüncelerin bizi klasik araştırmalarla aslen nasıl ilişkilendirdiğini göstermeye çalışacağız. Aslında, farklı dini geleneklerin, kendi inançlarının sonuçları olan ilk ve şekillendirici vahiyleri geliştirmek için kavramsal araçları nasıl kullandıklarına dair karşılaştırmalı bir çalışma mevcut felsefi teolojinin daha heyecan verici sınırlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Üstelik zengin bir geçmiş tecrübe oranıyla, çeyrek yüzyıl önce Wittgenstein'in takipçileri tarafından dayatılan dilin dini kullanımlarına daha fazla dikkat edilmesinden, karşılaştırmalı din felsefesinin bu sınır noktasına giden görelî doğrudan bir yol izlenebilir.

Felsefe, argümanla ilerlemekle övünür; burada 'argüman', aklın disiplinli bir kullanımı anlamına gelir ve bu, bizler onları deneyimledikçe, tartışmalarda genellikle hoş görülme-aynı fikirde olmaya götürülebilir. Kısacası, filozoflar 'argüman' terimini ikna edici bir şekilde kullanma eğilimindedirler, lakin henüz sıradan kullanım ikna edici değildir; genellikle deneyimlediğimiz argümanlar, açıklıktan çok tartışma üretir. Felsefeciler bundan ne öğrenebilir? Bu rasyonel argümantasyon, mantıktan çok daha fazla şey içerir; hakikatte her şey olduğuna varır ve varsayımlar dizisi girişimin sınırlarını belirler. Ve ayrıca tanım alanı din olduğunda haklı bir şekilde, argümanın inanç meselelerinde ne gibi bir yeri olduğu sorulabilir. Modern bir varsayımlar dizisiyle başlayarak, alışlageldik bir şekilde bu nedenin çabamızı haklı çıkarmasını isteriz ki din felsefesinin, insanın inanç girişiminin temeli olduğu kolayca düşünülebilir. Dahası, ortaçağ düşünürlerini modern merceklere ele alan biri, akıl kullanımını - özellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları ve diğeri olan preambula fidei¹- kurucu temel olarak yorumlayacaktır. Felsefenin görevine ilişkin bu görüşün ve onun tarihine ilişkin bu okumanın, bu varsayımlar ortadan kalktıktan sonra neye mal olacağını göreceğiz. Aklın rolüne ilişkin alternatif ve daha az iddialı yorum katılmış felsefi anlayış felsefeyi hermeneutik ve yorumlayıcı olarak görecektir. Ancak bu tür

¹ Genellikle Thomas tarafından savunulan doğanın bilgisinin toplamından en yüksek Tanrısal bilgiye ulaşmak.

çabalar felsefe için ne kadar önemliyse de, onları ihmal edenler de önemli ölçüde kavramsal safdillik riskine girerler ve göze batan bir şekilde tarihte takılarak geçmiş hataları tekrarlarlar - gerçek şu ki, böyle bir akıl kullanımının dikkatli bir şekilde kullanıldığında verimli felsefi keşiflerin yolunu hazırlamak olarak daha olumlu görülmesidir.

Aklın rolüne ilişkin daha sağduyulu bir görüş, onu belirli bir konunun anlaşılmasına giden yolda, çözülen zorluklar olarak görmektir. Felsefenin bu işlevi için kullanılan bir terim terapötik²'tir. Akıllı, bilmediğimiz zaman ortaya çıkan bir anlayış arayışını hızlandırmak olarak görür, yine de kendisini söz konusu soruşturmaya konu olan uygun dili değerlendirmekle meşgul bulur. Ve dile gösterilen belirgin ilgi özellikle son birkaç on yıla damgasını vurmuş olsa da, buna karşı tetikte olanlar, benzer bir dikkatin izini eskilere kadar götürebilir ve onu felsefi soruşturmadaki daimi unsur olarak bulabilirler. Aslında, Augustine'e atfedilen ve Anselm tarafından kullanılan ifade - fides quaerens intellectum³ - akla, kişinin dini inancını anlaşılır kılmaya çalışmanın hayati rolünü sunar. Ve eğer bu kişinin argüman tarzı (ve onu yöneten varsayımlar)'dan çok bir amaç olarak benimsenirse, o durumda kişi araştırmaya konu olan şey tarafından bizatihi kendisinin yeni baştan şekillendirilmesine izin vermek zorunda kalacaktır. Yine de varsayımlarımız aydınlanmanın modern şekilleri durumunda kaldığı sürece, 'anlamayı arayan inanç' fideizm olarak yorumlanacaktır. 'Saf akıl' ideali cazibesini yitirdiğinde buna rağmen tüm araştırmaların, bir dizi varsayımı içeren ve belirli bir tartışma biçimini dikte eden bir gelenek içinde uygun bir şekilde yürütüldüğü kabul edilirse, o zaman orta çağdaki 'anlama arayışındaki inanç' bölüm başlığı herhangi bir insan arayışını yeterli bir şekilde tanımlar.

Ve şayet tüm sorgulamalar bu anlamda güvene dayalıysa, felsefi görev, onu insan anlayışına ulaşılabilir kılmak için bir araştırma geleneğini açıklamak haline gelir ve böylece aklın 'terapötik' rolünün öğelerinin çoğunu içerir. Ayrıca, bu görevi yerine getirmek, diğer gelenekleri nasıl anlayacağımızı öğrenmemizi gerektirir ve böylece bizi bariz bir şekilde karşılaştırmalı araştırmalara yönlendirir. Bu şekilde, tüm araştırmaların geleneğe yönelik olduğu gerçeğini takdir etmenin parçalanmaya yol açması gerekmez; aslında, saf akıl idealinin hamlesi, birden fazla araştırma geleneği içinde nasıl yaşadığımızı fark etmemizi sağlar ve böylece felsefi görevi, akla uygun olan çevirilerden birine doğru yönlendirir. Felsefenin rolüne ilişkin bu kavrayış, gayet doğal bir biçimde, gelenekler araştırmamızı ve ona uygun argümanları yapılandırma yollarının takdir edilmesinden doğar. Önemli bir sonuç olarak, bu tür araştırmaları yöneten karşılıklı bir normatiflik olduğu kabul edilir: Geleneğin kendisinin belirlediği parametrelere olduğu kadar akıl ve mantığa da karşı sorumlu olmalarıdır. Böyle bir evrim, dini iddiaların uygunluğunun tek hakemi olarak felsefi akli etkili bir şekilde tahttan indirdi ve dolayısıyla din felsefesini inançlı insanlar için şüphe uyandıran bir stereotipini ortadan kaldırdı - İnananların din (veya teoloji) okudukları, tarafsız olduğunu savunanların

² Sağaltıcı

³ Augustine ve Anselm tarafından savunulan düşüncenin imandan sonra geldiğini ifade etmek için kullanılan "anlamayı arayan inanç" şeklinde ifade edebileceğimiz kavram.

ise din felsefesini tercih ettikleri öne sürüldü. Aslında, din felsefecileri, 'anlamayı arayan inanç' sözünü takip ederek, şimdiye kadar ilahiyatçılara mahsus olan soruların peşinde koşarken görülebilirler. Birçoğunun, bu meselelerle ilgili zor kavramsal soruların bazılarını üstlenmek için tarihsel ve hermenötik olarak daha iyi hazırlanmış oldukları umulabilir ama bu şüphesiz eleştiri oklarıyla ilerleyecektir. Araştırmamız için özellikle önemli olan şey, din felsefesiyle hemhal olanların bakış açılarının yanı sıra girişimin sınırlarının geleneklerin taleplerine saygılı bir rasyonel araştırma görüşüyle genişletilmesi olmuştur.

Etik Beyan: Bu çalışmanın, çeviri eser olduğunu, etik kurul izni gerektirmeyen çalışmalar arasında yer aldığını, çeviri yaparken tüm etik kurallara uyduğumu ve çeviri yayınlama için gereken izinlere sahip olduğumu beyan ederim.

2. DİLE EHEMMİYET

Dilin nasıl kullanılması gerektiğini tasvir etmek için özenli bir çabadan sonra, Wittgenstein dikkatimizi insanların gerçekte nasıl konuştuğuna yönlendirmeye başladı. Benzer şekilde, Thomas Aquinas, Tanrı hakkında konuştuğumuzda nasıl davrandığımızı ele alırken - özellikle Tanrı için kullandığımız terimler, ilahilik için mezmurlardan topladığımız isimler - Musa ibn Meymun'un, bu tür ifadelerin sistematik olarak yeniden yorumlanması gerektiğine ilişkin iddiasını, bize 'insanların Tanrı'dan söz ettiklerinde neyi söylemeye niyet ettiklerini' hatırlatarak reddetmişti. Aquinas'ın bu konudaki nihai konumu, Tanrı olan gerçekliğin haritasını çıkarmak için dilsel yapıların yetersizliği konusunda Meymun'dan daha az "bilinemezci (agnostik)" olmayacaktır, ama konuşmacıların bize verilen dili normal duyu ve referans seviyesinin ötesine geçirmek için kullanma kapasitesi konusunda daha çok umut vadeden bir görüşü vardı. Kısacası, topluluğunun Tanrı hakkında ya da Tanrı'yla konuşma pratiğini, gerçekten doğru iddialarda bulunabileceğimizin kanıtı olarak ele aldı. Söylemimiz ne kadar kusurlu olursa olsun, böyle Tanrı olan bir Bir'i ifade etme de olmalıdır. Yahudi akıl hocasından bu şekilde ayrışabilirdi çünkü daha kıvrak bir dil görüşüne ve onun içsel yapılarına ve ayrıca hayatımızdaki aşkın olanın eylemine açık kalmamız yönünde bir ısrara sahipti. Ona göre, 'Kutsal yazıların Tanrı vergisi görüngüleri', kalplerimizi ve zihinlerimizi, doğal anlama gücümüzle kavrayabileceğimizin ötesine yöneltir ve böylece bizi dilin kendisinde gizlenmiş olan kaynaklardan yararlanmaya yönlendirebilir.

Bu kaynaklar, gündelik dilimizde belirli terimlerin çok anlamlı veya benzer kullanıma açık olduğu gerçeğinde açıklanır. Aquinas'ın odaklandığı tüm mükemmellik terimleri ya da değerlendirme terimleri günlük kullanımları onları yalnızca tanımlayıcı anlamlarla sınırlamamamızı gerektirmez. İsa, destekçilerinin 'günahkâr' kelimesini basmakalıp ve dolayısıyla yarı açıklayıcı bir kategori olarak kullandıklarını gördüğünde ("günahkâr" "mücrim" ifadesinin) 'doğruluk üzerinde olanlara değil, günahkârlara' geldiğini söyler, böylece dinleyicilerini, değerlendirme terimlerinin bir klişeye hapsedmeye izin verdiğimizde özeleştirici kapasitemizi kaybettiğimiz konusunda uyarır. Dolayısıyla insan yaşamının aşkın-yapısı, anlamlarını tam olarak belirleyemesek bile kullanabilmemiz gereken bir terimler alt

kümesinde dilimize yansır. Düzgün olmayan düzenlemeleri, yolunda olanları ayrıntılı olarak belirtmeden tanıyabiliriz; normatif kavramları kullanma biçimlerimiz üzerine düşünmek, bize insan olarak arzuladığımız şeyi hatırlatabilir. Ve hakkımızdaki bu gerçek, insan faaliyetinin tamamen insan ürünü olmayan boyutları olabileceğini önerir. Örneğin dua etmek, sadece insani bir girişim olarak yorumlanmaksızın hakkımızdaki bir gerçek olabilir.

Felsefe, insanların ulaşabilecekleri şeyler için yasal sınırlardan kaçındığında, gerçek manada bir din felsefesi mümkün hale gelir. (Benzer gelişmeler aynı dönemde bilim felsefesine de damgasını vurmuştur: Normatif bir bilim idealini apriori olarak belirlemeye yönelik daha önceki girişimlerden, bilim adamlarının tarih boyunca bu zamana kadarki fiili çalışmalarına gösterilen özen, filozofları ve bilim adamlarını, insanın anlama çabasının bu boyutuna dair daha esnek bir görüşe yöneltmiştir). İnsan olmak demek, şimdi bildiğimizin ötesine yönelmek, dönüşüme açık olmak demektir. Yine de bu tür iddialara karşı hala dirençle karşı çıkılmaya devam edilir. Sıklıkla saldırgan karşı iddialar şekli alırlar: idealler, insanların mevcut ufuklarını aşan bir nesnenin cezbesine kapılacakları bir aşkın yapı göstermezler; onlar daha çok, amansız olan sınırları aşmak için boş bir arzunun yansımalarıdır - yani anatomi kaderdir! Uzlaştıran bir yanıt, herhangi birinin, insanlar için durumun böyle olduğunu nasıl bilebileceğini sorgulayacaktır, insan çabasının ve aşkının sınırlarını birisi nasıl yasaklayabilir? Ve bu bizi, işin içinde entelektüel faktörlerden daha fazlasının olduğu konusunda uyarmalıdır. İşe yarayan gibi görünen şey bir korkudur, Freud'un Jung'un 'cinsel teorisi' konusundaki şüpheciliğine tepkisinde belirgin olan korku. Freud, 'biz' - yani psişenin bilim adamlarına - teoriyi bir doktrinmiş gibi savunmaları konusunda ısrar etti: 'kara bir çamur akıntısına karşı', yani okült'e! Grace de aslında bizi kontrolümüz dışındaki unsurlarla tanıttırıyor, yine de Jung'un yaşamının sonlarına doğru ruhsal bir bozukluğun herhangi bir giderilmesinin 'bir lütf olarak hissedilmesi' gerektiğini görmeye başladığını anlatır. Lütf elbette bir tanrısal armağandır. Bunun gibi bir şey, yalnızca insan aşkını kastedilerek hayali olarak yaratılamaz; bu aslen kestirim olurdu. Ancak insan yaşamının aşkını veya umut yapısını kabul etmek ve sorgulamak bizi onun olasılığına götürebilir.

Kesinlik ihtiyacı için anlam arayışlarının gerekliliğine sürekli olarak karşı çıkan Bernard Lonergan; Thomas Aquinas'ı paradigma kurucusu olarak sunarken, Descartes'ı kesinlik timsali olarak sundu. Benzer bir eleştiri, Descartes'a karşı çıkan ikinci Wittgenstein'dan esinlenen temelcilik karşıtı süreçte bulunabilir, ancak bu literatür kendiliğinden Aquinas'ı bir müttefik olarak görmezdi. Bağlam dikkate alınmaksızın ve 'öncü' veya 'temel' inançların oynadığı rolün herhangi bir şekilde tanınmayan kapsamlı bir gerekçelendirme veya haklılaştırma talebi, Lonergan'ın 'kesinlik ihtiyacı' olarak tanımladığı şeye karşılık gelir. Bir konuyu keşfetmede veya eleştirel olarak incelemede aklın rolüne dikkat çekmek, onun 'anlama arayışını' yansıtır. Gerekçelendirme için makul talepleri nevrotik taleplerden ayırmayı gerekli bulacağız. Ama şimdilik, önceleri alanını sürekli olarak haklı göstermek zorunda kalmaktan kurtulan din felsefesinin daimi bir anlam arayışı içerisinde bulunmasının ve nasıl zihnin doğal bir erosuyla özdeşleşeceğini not etmek faydalı olacaktır.

Ve yukarıda belirttiğimiz gibi insan arayışının umut yapısının böyle bir kabulü, zihni daha yüksek bir gerçeğe lütufkâr katılımına karşı gelecek herhangi bir armağanına yani kalbin tepkisine katılmaya açar.

Aquinas'ın, lütfun insan zihnini aksi halde akla görünmeyen anlayışlara açıp açmadığı sorusuna verdiği özlü yanıt, bu boyuta açılan paradigmatik bir din felsefesi alıştırmaları sunar. Aristoteles'ten aldığı ve ihtiyaçlarını karşılamak için yeniden biçimlendirdiği şekliyle insan bilgisinin temel yapısını Kutsal Ruh'un gücüyle birlikte 'Kutsal metinden Tanrı tarafından verilen imajların', bu insan güçlerinin daha iyi çalışmasına yardımcı olduğunu, ancak bunların uygun işleyişinde içkin olan yapıların yerine geçmediğini ekleyerek görüşünü yeniden güçlendirir. Yani, insan aklının eleştirel işlevi olarak tanımlayacağımız şey engelsiz bir şekilde çalışır; yine de akıl, insanın var olan her şeyle olan ilişkisine sınırlar koyduğunu ya da var olanın karakterini a priori sınırlamaya kalkıştığını iddia etmez. Aslında, bu rolde yüceltilen eleştirel işlevdir, çünkü akıl tam olarak bilmeceleri çözmek, engelleri kaldırmak, daha iyi anlama yolunu açmak için kullanılır. Akla, değerlendirmek kadar yönlendirmek için de ihtiyaç duyulmaz; yol gösteren kalptir, ancak bu ibadetlerle arınmış ve feraset gücüyle aydınlanmış bir kalptir. Bu bağlamda, Aquinas'ın inancı ele alış biçimi özellikle bilgi ve gerçeğin post-modern keşfiyle ilgilidir. Çünkü tüm sorgulamalar güvene dayalıysa, Augustine'in İtiraf'ın girişinde bize hatırlattığı gibi, akıl her zaman kalp tarafından yönlendirilecektir.

3. GERÇEĞİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Aklın rolüne ilişkin temel bir görüş, olası gerekçelere sahip bir parçadır ve -mümkün olan yerlerde- kişinin en başından doğru yolda olduğundan emin olmak için detaylandırılmıştır. Başka bir deyişle, hakikat sorunu ideal olarak başlangıçta sabittir. Gerçek araştırma ve inanç kalıplarımıza daha uygun olduğunu öne sürdüğümüz görüşe göre, bu meselelerin doğruluğunun (ya da yanlışlığının) tanınması, başlangıçta kararlaştırılan başka bir düzendir. Araştırmayı sürekli olarak takip edecek, ancak rahatsız edici değil, hala ele alınması gereken bir konu olarak. Terimi geniş olarak kullanırsak, gerçeğe daha 'pragmatik' bir yaklaşım, temelcilik karşıtı bir araştırma görüşüne eşlik eder. Anlam, hakikatin "ortaya çıkacağı", bu meselelerin hakikatinin kendi kendini kuracağı ve dolayısıyla yaşayan pratiğin dışında değerlendirilemeyeceğidir. Gerekçeleştirme bu süreç için uygun bir terim ise, açıkça ileriye dönük olmaktan çok geçmişe yöneliktir. Akıl her zaman iş başındadır, deyimler (idiomata) arasında ayırım yapar ve bu alanları keşfetmede hangi söylem tarzlarının diğerlerinden daha öncelikli olabileceğini ayırt eder. Yine de akıl bir boşlukta işlemez; bu önemli değerlendirmeleri yapmak için arkadaşlardan daha merkezi bir şey yok gibi görünüyor. Ve arkadaşlığın, kendi içsel özgünlük kriterlerine sahip olduğunun farkına varıyoruz. Bu sebeple, bu konularda hakikatin bir değerlendirmesini yapmak için kesiciler gibi kullanılacak rasyonel kriterlere sahip olma gibi hiçbir zaman nötr bir durumda değiliz. Burada yine Augustine'in İtiraf'ları bir kişinin yolculuğunun paradigmatik bir açıklamasını sunar, ancak arkadaşların karşılıklı anlayışıyla tekrar tekrar ve belirgin bir şekilde belirlenmiş bir yolculuk.

Augustinus'tan söz etmek, postmoderni 'modern öncesi' ile ilişkilendirmek için yararlı bir değerlendirme listesi sağlar ve kendimize aklın rolünün artık teşrii olmaktan çıkınca tali olduğunu hatırlatır. Ortaçağlarda felsefe, anlam peşinde olduğu için inancın hizmetçisiydi. Ne kadar ilerlediğimizi hissetmek için, Bertrand Russell'ın ağır eleştirilerini hatırlamak yeterlidir: Ortaçağ felsefesinin, inancın hizmetinde işlev görerek felsefenin kendisinin talep ettiği hür araştırma ruhuna nasıl her zaman ihanet ettiği.) Akla gelen olumlu imaj da orta çağa ait: Virgil'in Dante'ye inanç ve kendini keşfetmedeki çifte yolculuğunda rehberlik etmedeki rolü. Burada her şey bir araya geliyor gibi görünüyor: Birbirine saygı duymayı gerektiren bir dostluk, dolayısıyla Dante'nin akıl hocasına olan süregiden saygısı, ancak her ikisi de bu zorlu yolculukları için en önemli ilhamı bir başkasının - Beatrice'in sağladığını fark eder. Üstelik sevgiliyle ve onun gerçeği aracılığıyla karşılaşma zamanı yaklaştığında, Virgil zarafetle kenara çekilecekti, asli görevi yerine getirilmişti.

Kılavuzlar vazgeçilmezdir ancak tamamen yeterli değildir; daha içsel bir şey, acemiye rehberliğe yani amacın bir imasını aramaya itmelidir. İma ve tekemmül arasında akıl tam eleştirel kapasitede işlev görür, ancak bu meselelerin asıl iç yüzü ancak yavaş yavaş aklımıza doğabilir ve bir lütuf olarak kavranabilir, hissedilebilir. Ancak o zaman, böyle bir bakış açısından, tüm değerlendirmelerin gereksiz bir karaktere sahip olduğundan, 'değerlendirme' teriminin bir elemeyi ima etmede yeterli olduğundan, ancak bizim tarafımızdan kesin bir eylem önermemizin daha az isabetli olduğundan şüphelenilebilir. Çünkü neyin doğru (ya da yanlış) olduğuna karar vermek, felsefenin görevi olduğu için bize düşen bir iş değildir. Akıl bizi en iyi ihtimalle gerçeğin kendini göstereceği yere yönlendirebilir. Ancak bunlar filozofların duyması zor sözlerdir; akli tali bir rolde kullanmak için kendilerini eğittikleri için, akli başka bir yere havale etmeye istekli değillerdir. Tanrı'nın varlığını 'kanıtlamak' için ortaçağ çabalarına taze bir bakış açısıyla aklın bu yardımcı rolünü daha iyi anlayabiliriz; dini inancı haklı çıkarmanın (ya da haklı çıkarmamanın) modern girişimi hakkında bize bir bakış açısı kazandırabilecek bir çabaya. Söz konusu olan, preambula fidei'nin doğru bir şekilde anlaşılması, her türlü temel iddiadan kurtulmuş bir anlayıştır.

3.1. Aquinas'ın 'Beş Yolu' ve Summa'daki Rollerini

Tanrı'nın var olduğunu göstermeyi üstlenmek için kullanılan en bilinen örnek (locus classicus), Aquinas'ın Summa Theologiae'sinin ilk bölümündeki Soru 2'dir. Tefsirle ilgili meseleler boldur, ancak ilk sorudan, Aristoteles'in tam anlamıyla "bilimsel" bilgi için modelini taklit ettiği, teoloji çalışmasının inanca dayanan ilk ilkelerine bağlı disanalojiler dışında en ayrıcalıklı insan bilme biçimlerine uygun kalıplar yoluyla ilerleyebileceğini göstermek için kullandığı açıktır. Aristoteles, alışlagelmiş bir eksiksizlikle, bilgiye giden özgün bir yolun, nesnesinin var olduğunu doğrulaması gerektiği gerçeğine yol vermişti. Ama bilgiye giden sıradan yollar, nesnelere gerçeğini önceden varsayabildiği için, neden varlık nedenlerini (raison d'etre) sorgulasınlar? Gerçekten de tam anlamıyla bilinmeyen bir nesneyi araştırmaya çalışacak garip bir araştırma olacaktır! Yine de, İkincil Çözümler'in parametreleri, böyle bir sorgulama için mantıksal alan bırakır; Aquinas'ın teoloji için talep edeceği bir alan. Bunu

yapandan böyle bir nesnenin var olduğunu göstermesi istenecektir, ancak bilinmeyen bir nesnenin varlığı nasıl belirlenir? Normalde, astronomlar Plüton'un varlığını kimse görmeden önce bildiğindeki gibi, yani nedensel bağlantıları takip ederek. Ancak bu nesne, türü bilinen ve dolayısıyla nedensel etkilerin izini sürerek aranabilecek bir nesne değildir.

Selefi Canterburyli Anselm'in öne sürdüğü ünlü "tek argüman", Yahudi ve Hıristiyan inancının Tanrı'sının ne kadar eşsiz bir "nesne" olduğunu zaten daha önce belirtmişti. Kişi bu Bir'in nedensel etkilerinin izini nasıl sürebilirdi? En iyi strateji, var olan her şeyi açıklamaya yönelik planlar yapmak ve bunların hiçbirinin tamamlanamayacağını göstermek olacaktır. Böylece kalan boşluk ancak her şeyin özgürce ortaya çıktığı bu Kişi tarafından doldurulabilirdi. Ve bu, Aquinas'ın dikkatle uyguladığı taktiktir ve bu yolla teolojik çabasının bir parçası ve sadece felsefi bir önsöz değil Summa'nın ikinci sorusunun ayrılmaz bir bütün olarak kalmasını sağlar. Bu anahtar hareket, elbette, sempati duyan ve duymayan okuyucular tarafından aynı şekilde görmezden gelinecektir. Başarılı olmanın yollarını arayanlar, her birinden ortaya çıkan 'nesne'nin, argümanların kendi terimleriyle yeterince tanımlandığını varsayıyorlar - başka nasıl işe yaradıkları söylenebilir? Yine de durum böyleyse, o zaman Aquinas ancak bu açıklayıcı şemalarda İncil'in Tanrısını sınırlayarak başarılı olur; bu 'dogmanın kötü şöhretli Helenleşmesine' son vuruşunu gerçekleştiren zirve bir darbedir.

Aquinas'ın "kanıtlarını" sunmanın her iki yoluna da aşınayız ve onların paylaştığı varsayımlar, felsefeye giriş derslerinde, teolojik bağlamına neredeyse hiç dikkat etmeden rutin olarak ikinci soruyu inceleyerek pekiştirilmeye devam ediyor. Yine de bu taktik, preambula fidei olarak 'kanıtların' modern, temel bir okumasında meşrulaştırılabilir: Thomas onların arayışının nesnesini kurma niyetinde değil miydi? Öyleyse, kesin olarak konuşursak, takip eden teolojik çaba için başlangıç düzeyinde değiller mi? Modernite ikliminde, böyle bir okuma hem taraftarlar hem de eleştirmenler tarafından aynı tarzda basitçe varsayıldı. Yine de, bu şekilde sınırlandırılacak herhangi bir nesne, düzgün bir şekilde ileri sürülen açıklayıcı şemalardan herhangi birine uyması, doğası tam olarak bilinmeyen Bir'in araştırılması için bir temel olarak hizmet etmeyecektir, çünkü o, girişten buna ve aşağıdaki soruya kadar "her şeyin ve özellikle rasyonel yaratıkların başlangıcı ve sonudur". Orada, böyle bir Bir'in ancak ne olmadığını bilebileceğimiz konusunda uyarılırız. Böyle bir yaklaşımla teoloji gerçekten de benzersiz bir bilme yolu (scientia) olacaktır ve ikinci sorunun beş yolunda kurulan "nesne" hiçbir şekilde olamaz, dolayısıyla orada tanıtılan açıklayıcı şemalar tarafından sınırlandırılması mümkün değildir. Aquinas'a asgari düzeyde tutarlılık verilecekse, en azından bu türden bir okuma geçerli olmalıdır. Ve tutarlıydı, bu nedenle daha basit bir yorumbilgisi hipotezi, ne onun "kanıtları" temel olarak amaçlamadığını ve ne de modernite tarafından onaylanan bir "bilim" modeli üzerine teoloji inşa etmeyi amaçlamadığını öne sürerdi.

Önerinin kendisi bizi bir an için Aquinas'tan kendimize çevirir: neden bir on üçüncü yüzyıl düşünürünün böyle bir ideale bağlı olduğunu varsaydık? Çünkü 'modernler' olarak

bizler de elbette, rasyonalite kalıbının kendisini kavradığımızı varsayıyorduk ve bu nedenle, Aquinas'ı harfi harfine takip ettiğini düşünerek, dolaylı olarak onu kutluyorduk! Rasyonel araştırma hakkındaki ön varsayımlarımız göz önüne alındığında, bir alternatif tasarlamanın hiçbir yolu yoktu ve ayrıca okumamız, Aquinas'ın İkincil Çözümlemeler'deki Aristotelesçi 'bilim' idealine sözde bağlılığıyla kolayca pekiştirilebilirdi. Tamamen tündengelimli ve dolayısıyla zarif bir temele sahip değil miydi? Aslında, Aristotelesçi bilimin fiziksel dünyayı açıklamada hiçbir yere varamamasının ve bir alternatif ortaya çıktığında hızlıca onun yerini almasının nedeni bu değil miydi? Yine de Aristoteles'in daha yakından incelenmesi, onun doğayla ilgili araştırmalarında kendi belirttiği idealini nadiren izlediğini gösterir ve Aquinas'ın İkincil Çözümlemeler üzerine kendi yorumu, böyle bir örüntünün yalnızca geometri gibi inşa edilmiş bir bilime uyduğu yorumuna götürür. Son olarak, Aquinas, hem Aristoteles üzerine yaptığı genişletilmiş yorumlarında hem de usulen teolojik olan araştırmalarında, "filozof"un kendi yüksek amaçlarına uyarlayabileceğini tekrar tekrar gösterir. Öyle görünüyor ki, Aquinas'ın felsefeyi kullanımını ancak kendimizi bu vazgeçilmez ama yardımcı role alıştırdığımızda anlayabiliriz.

Dolayısıyla 'kanıtların' alternatif bir okuması var: ikinci soruda demonstrare kelimesini kullanmadığını fark ederek başlayan bir okuma - İngilizce 'kanıt' terimine en doğru şekilde çevrilen teknik Latince ifade, daha çok daha genel bir ifade olan 'kanıtlama gerekçeleri'nde olduğu gibi 'test' olarak daha iyi çevrilen probare terimidir. Bu nedenle, beş yol, evreni açıklamak için önerilen çeşitli şemaların, bu şemaların yetersiz bir şekilde işaret ettiği bu kişi tarafından desteklenmedikçe, bunu nasıl yapamayacağını göstererek, açıklayıcı sulara açılmayı amaçlamaktadır. Yetersizlik, Aquinas'ın her şemanın gerektirdiği nihai açıklayıcıyı Tanrı ile özdeşleştirdiği şekilde yanlış yorumlanan ifadenin ta kendisine işaret eder: "Bütün insanların "Tanrı" dediği şey budur. Ekümenik jest, tüm dini inançlara sahip ortaçağlılar tarafından paylaşılan akla olan güvenin ete kemiğe bürünmesidir ve Aquinas'ın bu "kanıtlar"ın "teoloji"yi bir bilim olarak tanıtmada oynamasını öngördüğü rolü gösterirken; "isim" fiilinin kasıtlı kullanımı bize, bu şekilde işaret edilen Tanrı'nın herhangi bir şema tarafından varsayılan nesne olarak sınırlandırılmayacağını hatırlatır. Çünkü yapabilseydi, o zaman ortaya çıkan şeyi 'Tanrı' olarak isimlendirmeye gerek kalmazdı; o sadece tanrı olurdu.

Yani hem metinsel hem de felsefi konuları bir araya getirmenin en iyi yolu birlikte, şemaların her birinin, sonraki olan teoloji bilimini, evrenin nedenini ve sebebini açıklamak için daha geniş insan çabasına dâhil etmenin bir yolu olarak sunulduğunu önermek, ancak diğer nesnelere başarısız olduğu yerde teolojinin nesnesinin başarılı olduğunda ısrar etmektir. Yine de başarılıdır çünkü hiçbir şemada sınırlandırılmaz; daha ziyade, sözde şemaların her birinin eksik görüldüğü kesin noktaya işaret eder. Ayrıca, 'kanıtları' bu şekilde okusaydık, sadece bunlar Aquinas'ın genel çabası ile tutarlı olmakla kalmaz, ancak o, Summa'nın en başında felsefe ve teoloji arasındaki potansiyel bir çatışmayı etkisiz hale getirmiş ve böylece ikisinin kendilerini rakip açıklayıcı şemalar olarak sunmuş olmaları gerekirdi. Ve bu çatışma olasılığı, yalnızca ortaçağlıların akla olan güveninin bir sonucu olarak

ortaya çıkmakla kalmadı, aynı zamanda İbn Rüşd'ün takipçileri tarafından aktif olarak desteklendi. Aquinas, teolojiiyi insani bir bilme yolu olarak inşa etmede felsefi aklın ne kadar vazgeçilmez ama ikincil bir rolü oynamak zorunda kalacağını göstermek istedi. Daha sonra, Summa'nın sonraki 3 ila 11. sorularında, bu "bilimi" Aristoteles modeline göre detaylandırmanın bir sonraki adımı olarak, bu aşkın "nesneyi" benzersiz bir şekilde tanımlamak için aklın ince ve sofistike kullanımı için sahne hazırlanacaktı. Yine de bu sorularda, böyle bir 'nesne'yi barındırmak için bu kalıbı dönüştürmesi, eğer varsa, daha da dramatik bir şekilde sergilenmektedir.

3.2. Gerekleştirme Üzerine: Arkadaşlık ve Topluluk

O halde, Summa'nın ikinci sorusu, preambula fidei'den biri olarak sunulursa, bunların, takip eden teolojik araştırmada 'temel' bir rolden ziyade 'terapötik' bir rol oynadıkları tanımsal olarak açıktır. Ya da belki de araştırmamızdan daha iyi betimleyici bir ifade ortaya çıkacaktır, ancak her durumda, Aquinas'ta aklın oynaması gereken rolün 'modern' varsayımlar olmadan en iyi şekilde açıklandığı görülebilir. Bu bulguyu, belirgin bir şekilde modern bir meşguliyet hakkında bir bakış açısı kazanmak için kullanabilir miyiz: dini inancı haklı çıkarmak? Yine bize yol göstermesi için başka bir klasik figür kullanmak yardımcı olabilir; bu kez, Augustine ve inanca yolculukla ilgili klasik anlatımı olan İtiraflar. Anlatıyı şekillendiren yolculuk metaforudur, alternatif yolları değerlendirmek için akli eleştirel kullanarak ilerleyen bir yolculuk; yolcular için yön bulmada hayati önem taşıyan gerçekleri, özellikle de Tanrı ve kötülük hakkında nasıl düşüneceklerini veya konuşacaklarını açıklamak. Akıl, rasyonel yapılarla karşı karşıya kaldığında oldukça etkili bir şekilde işler: bunlar içsel olarak tutarlı mıdır, değil midir? Tam bir açıklama sunmaya yönelik Maniheizt iddialar, çok geçmeden alçakgönüllü olmayan ve daha sonra hainlik olarak bir kenara atıldı, çünkü içimde, ama benden bağımsız bir kötülük kaynağı olduğunu varsayarak, hayatımı şekillendiren kararların sorumluluğundan kaçmama izin verebilirlerdi. Ancak bu sorumluluğu fiilen üstlenmek ve sayısız rakibin gerçek sesini ayırt etmeye çalışmak, akıldan bile fazlasını gerektirir; temizlenmiş bir kalpten başka hiçbir şey faal şimdikiyi sağlayamazdı. Kalbi arındırmak için çeşitli disiplinlere ihtiyaç duyulsa da en çok akla gelen şey arkadaşlardı.

Gerçekten de, Augustine'in İtirafları, dostluk üzerine bir inceleme olarak okunursa yanlış olmaz. Toy gençlik hissi uyandıran sevgili bir arkadaşın ölümüydü. - Augustine'in ölümcül hastalık sırasında din değiştirmesini hafife almasına meydan okuyan aynı arkadaş. O zamanlar, sahte olan kalabalık bir grup arkadaşlardı - ki bu durumun, çalınan armutları jilette soymak kadar anlamsız bir eylemde bulunmasını kolaylaştırdığını öne sürer. Aslında, bu eylemin onun üzerindeki yansıması, onu günahın paradigması olarak kabul etmesine yol açtı: tamamen anlamsız ve amaçsız bir eylem. Sahte arkadaşlığın anlamsız bir eyleme sahte bir hedef sağladığı yerde, gerçekten arkadaş olanlar ona gerçeği aramaya devam etmesi için bağlam ve motivasyon sağlamaya yardımcı oldu. Bunları gerçek arkadaş yapan neydi? Birincisi, bir durumu kötüye kullanma veya yanlış değerlendirilme ile yüzleşmekten korkmamalarıdır. Yine de daha olumlu olarak, atılmasını gerekli gördükleri entelektüel veya

pratik adımları atmaya birbirlerini teşvik edecekler. Augustinus'un geçmişe dönük anlatısında, tüm bunlar ilahi bir kişisel rehberliğin himayesi altında gerçekleşir, ancak bu rehberliğin araçları her zaman onun arkadaşları olduğunu fark ettiği kişilerdi.

Burada, bizi ilgili adımlar hakkında genel bir düşünmeyi sürdürmeye davet eden bir kişinin feraseti var. Akıl her zaman iş başındadır, sunulan teoriler arasında ayırım yapar, yanlış dostlukları gerçeklerden ayırt eder ve hangi arkadaşlarla yola devam edileceğinin içgörüsünü sunar. İç aydınlanmanın 7. kitabındaki açıklayıcı anlatımına rağmen Augustine, her rasyonel yaratının bir yaşam biçimi olarak tamamen bireysel bir "Bir'e dönüş" olması düşüncesinden kaçınır. Eğer hayatlarımız başkalarıyla birlikte yaşanacaksa, o zaman bizim başkalarının izlemesi gereken yola dair anlayışımıza dâhil olduğumuz kadar, onlar da bizim onu takip etmemize içkin olacaklardır. Yine de sadece diğerleri değil. Bir topluluğun amacı, katılanların daha büyük bir vizyonu paylaşmalarını ve birlikte bu vizyonun doğru olmasına bağlı olmalarını talep eder. Dolayısıyla dostluk ideali Aristoteles'inkidir: ortak bir iyinin himayesi altında bir araya gelmek. Bunu belirtmek çok önemlidir, çünkü şu anki arkadaşlık fikirlerimiz birbirlerine karşılıklı çıkar ilişkisi bağları şeklinde tanımlanan aşırı bir dozda romantizm içerir. Klasik görüş kişisellikten uzak görünüyorsa, romantik resim büyüme ve gelişmenin dinamikleri üzerinde temel oluşturur: Birbirleriyle ilişkili olarak etkin bir şekilde tanımlanan bireylerden herhangi biri değiştiğinde ne olur? Ve değişim bir ilişkiyi tehdit ettiğinde, bu tür bir bağlanma kendini bir tür esaret olarak gösterir.

Üstelik Aristotelesçi dostluğun kişisel olmayan yüzü, her ortağın kişisel kimliğini geliştirmek olduğu ortaya çıkar. İnsanlara karakterlerini ve yönlerini veren şey, romantik resmin doğasında bulunan sınırlamaların gösterdiği gibi, kendilerinin ötesinde ve hatta başka bir kişinin ötesinde bir şey olmalıdır. Buna "nesnel" bir şey demek 'nesnel bir iyi'de olduğu gibi sadece suyu bulandırır, çünkü tüm süreç öznelerin dâhil olduğu bir süreçtir; ancak tamamen 'öznel' olduğu da söylenemez. Kabul edilebilir tek terim, birinin veya diğerinin ve hatta bazen her iki tarafın da çıkarlarını aşan bir iyide olduğu gibi aşkın gibi görünür. Çünkü hakikat, olmak üzere olduğumuz benlik lehine mevcut bir benliğin feda edilmesini talep edebilir ve bu türden hakikat, dostluk içinde ve aracılığıyla bizi evimize yani kendimize getirecektir. Burada, ulaştığım 'hakikat' duygusunun 'elde edilebilecek' değil, işaret edilen bir anlam olduğu açık olmalıdır. Yine de ufukların tazelenmesi dostluğun başlangıcında bu da her iki tarafı da daha ileri bir şeye yönlendiren ve dolayısıyla dönüşüm olasılığıyla sonuçlanmasıyla yaşanır. Mevcut bakış açılarının dönüşümü, kesinlikle, ama hedeflerimizi ifade etme şeklimizin ve dolayısıyla onlara doğru ilerlerken kendimize dair sahip olduğumuz duygunun dönüşümüdür.

Dolayısıyla, Lonergan'ın Kartezyen kesinlik ihtiyacına açık bir alternatif olarak önerdiği hakikat arayışı, dönüşüm olasılığını varsayar. Yine de, dönüşüm olasılığının ancak aşkın bir yaratıcı tarafından böylesine yetkilendirilmiş bir dünyada anlamlı olduğunu görmemiz için postmodern bir bağlam gerekebilir. Hakikat arayışı, icrası için dostluk

gerektiriyorsa ve gerçek dostluğun testi, her iki tarafın da dönüşüme açık olmasıdır ki, tüm süreç, onu aktif olarak güçlendiren bir hedefe dayansın. Dönüşüm lütfun, lütuf da yaratılışın armağanını varsayar. Burada Augustinus bir kez daha akla gelir: 'Bizi kendin için yarattın, ya Rab ve kalplerimiz sende dinlenene kadar huzursuzdur'. Bu ünlü iddia, ilk kitabın açılış bölümünde yer alırken, bu kitabın ilk beş bölümü, tüm çalışmanın temalarını açıklayan bir açılış füğünü sunar. İnanç-iddiası, aynı zamanda, İtiraf'ın özenle belgelediği Augustinus'un o deneyimine tanıklık etmek anlamına da gelir. Kalbinin hem huzursuzluğu hem de kavuşacağı itminan, bir yaratıcının bilgeliğine işaret eder, böylece bu tür inanç iddiaları yaşamlarımızda desteklenir ve bunlara bağlı kalmanın içsel özgürlüğü bizde etkili olabilir.

4. 'KUSURLU ANLAMLANDIRMA' DİLİ

Din filozofları, tanrısallık hakkındaki benzer söylemler konusunda oldukça ayrıışmışlardır. O dilin argümanlarına duyarlı olan bizler için Tanrı hakkında muhtemelen tek anlam doğru olamazdı - argümanlar dile getirildi Batıdaki patristik dönemden itibaren ve ortaçağda Musa ibn Meymun kadar erken bir tarihte doğrulanan - mantıksal söylem paradigmalarına bağlı kalan filozofların uyumsuzluklarıyla karşılaşmaya alışmışlardır. Ne de olsa, kişi kullandığı terimlerin sabit bir anlamı olmadan nasıl sert bir tartışma yürütebilir? Bununla birlikte, bu iddia ortaçağdakiler tarafından pek bilinmiyordu ve İbn Meymun'un *in divinis*⁴teki yüklem mükemmellikten başka bir şey olamayacağına dair güçlü iddiası, Thomas Aquinas gibi sonraki muhatapları mantıksal tutarlılığın taleplerini ilahi nesnenin aşkınlığı ile uzlaştırma konusunda meydan okudu. Sadece mükemmellik terimlerinin Tanrı hakkında uygun bir şekilde konuşmak için ihtiyaç duyulan özel esnemeye yetenekli olduğu konusunda 'Rabbi Musa' ile hemfikir olarak, bu tür terimleri hem sıfatlarında hem de isimlerinde kullanmamız gerektiğinde ısrar ederek, söylemin tam biçimine yönelik eleştirisini de dahil etti - tözsel biçimleri - 'Tanrı adildir' ve 'Tanrı adalettir'- kullandığımız dilin gerçekten yetersiz olduğunu kendimize hatırlatmak için. Aquinas'ın öncüllerinin zorlu argümanları aracılığıyla bir yol bulmasına izin verirken, onların öncüllerini ve niyetlerini kabul etmelerine izin veren şey, topluluğunda kutsal metinlerin çeşitli anlamları üzerine bir yansıma birikimiydi. On ikinci yüzyılda mükemmelleştirilen bu sofistike gelenek, onu kelimelerin bağlamsal anlamlarıyla ilgili olarak esnekliğe karşı son derece duyarlı hale getirdi ve aynı zamanda bu ayrıcalıklı terimleri kullanımımızla ilgili olarak incelikli yargıda bulunma kapasitemize kalıcı bir güven yarattı.

Aquinas'ın bu tür meselelere yaklaşımı belirgin bir şekilde şu bakımdan "postmodern"di, çünkü o, "gösterme kipi" (*modus significandi*) ve "gösterilen şey" (*res*

⁴ Tanrı'da olmak

significata) arasında doğrudan bir gramer ayrımı yaparak ve onu kullanarak, yaratıklar ve yaratıcı arasındaki aşılmaz 'ontolojik farkı' göstermek için günlük dil kullanımımızdan hatırlatıcılar topladı. Bu strateji, 'adil' gibi doğal olarak benzer terimleri günlük kullanımımızın, terimi (*modus significandi*) konumlu kullanımımızı yansıtan tanımlayıcı parametreler ile içinde bulunduğumuz ve oluşturduğumuz (*res significandi*) normatif kullanımı yansıtan tanımlayıcı parametreler arasındaki bir farkın en azından örtük bir farkındalığını gerektirdiği gerçeğine dayanır. Bu fark olmadan değerlendirme yapıyormuş gibi yapamayız, yani normal kullanımımızda neyin işe yaradığına dair bu farkındalık terimleri, onları tamamen aşkın bir tanrısallıktan bahsetmek için kullanmamızı sağlar. Daha fazla ihtiyaç duyulan şey, bu kullanımdaki *farklılığın* gelişmiş bir duygusu, önermenin kendisinden ziyade bu tür konuları ele alma *biçiminde* gösterilecek bir basirettir. Çünkü böyle bir farkındalık, yargılama kapasitemize yerleşmiştir ve onun gelişim derecesini yansıtır ve doğrudan kavramsallaştırmaya duyarlı değildir.

Dolayısıyla, Aquinas'a göre, doğası gereği benzer terimlerin doğru kullanımı, onları paradigmatik bir kullanımı - onun Aristoteles'in merkez anlam (*pros hen*) uyarlaması - yansıtacak şekilde kullanma yeteneğimize bağlıdır. Dolayısıyla, bu tür incelikli bir yargıya sahip insanlar, ilahi meseleler hakkında tutarlı ve uyumlu bir şekilde tartışabileceklerken diğerleri bunu yapamayacaklar. Bu, ilk olarak Aquinas'ın kendisi için geçerlidir ve neden bu kadar güvenilir bir akıl hocası olduğunu açıklar. Yine de aynı yargılama kalitesi, her zaman argüman kullanan ve vaizin bu tür konulara duyarlılığını dinleyen kişiler tarafından kolayca tespit edilebildiği vaazda sergilenecektir! Burada söz konusu olan, kullandığımız terimlerin yanı sıra ifadelerin biçimlerinin, ancak bu alanda en iyi ihtimalle kusurlu bir şekilde ifade edebileceklerini gösterdikleri zaman doğru bir şekilde ifade edeceğine dair etkin bir farkındalıktır. Bu şekilde konumlandırıldığında, günümüz iklimi, "yeterli bir teori" eksikliği nedeniyle bu veya herhangi bir araştırmada benzer söylemin uygunluğunu kabul etmeye gönülsüz filozoflara yanıt vermeyi kolaylaştırıyor. Aquinas'ın eski takipçileri bu boşluğu doldurmaya çalıştılar, ancak gerçek şu ki Aquinas'ın hiçbir eksikliği yoktu. O da eksik değildi; bunun yerine, bunun bir teori olmadığını, bu tür konularda kişinin yargısını güçlendirmek için bir araya getirilmiş bir dizi hatırlatma olduğunu oldukça keskin bir şekilde algıladı: her dil kullanıcısının sahip olduğu ve Musa İbn Meymun'un hayal bile edemediği bir şekilde geliştirilip kullanıma sokulabilen kapasitelere dikkat çeken hatırlatmalar.

Aquinas'ın sahip olduğu semantik karmaşıklık bu orta yolu kolaylaştırdıysa, bunu asıl mümkün kılan şey, evrenin Tanrı tarafından özgürce yaratılmış olduğu konusunda tam bir ısrardır. 'Gerçekçilik/anti-gerçekçilik' tartışmasına dıştan bir bakış, bu noktayı güzel bir şekilde göstermemize yardımcı olacaktır. Bu karşıtlığın normal olarak çerçevelenme biçiminde, 'realistler' kavramsal çerçevelerin dünyayla yeterli bir şekilde örtüştüğünü varsayıyorlar; 'anti-realistlerin' oldukça mantıksız bulduğu bir şey. Yine de, yeterli bir benzeşmenin mantıksız olduğu konusundaki ısrarları, dünyanın anlaşılabilirliğini inkâr etmek olarak kolayca okunabilir. Ancak Hilary Putnam, 'gerçekliğin nesnel olduğu, ancak'

nesnelere' olmadığı bir orta yol önerdi. Böyle bir iddiaya verilecek ilk karşılık elbette şöyle olacaktır: Nasıl bilebilirdik? Yine de dünyanın aşkın bir tanrı tarafından özgürce yaratıldığını kabul edenler için, bu iddianın kendisi, dünyanın anlaşılabilir olduğu inancını taşıırken, aynı zamanda kavramlarımızın onun ilk anlaşılabilirliği için yetersiz olacağını ileri sürer. Aquinas'ın belirttiği gibi, teolojik iddiaların bir bilme biçimi olduğu söylenebilir şeklindeki tuhaf tarzı özetlerken: "Doğası gereği nesnel olarak daha kesin olan bir şeyi, zihnimizin yetersizliği nedeniyle öznel olarak daha az kesin olmaktan alıkoymak hiçbir şey yoktur".

Yine de, filozofların, belirli bir alana uygun dilin en iyi ihtimalle "kusurlu bir şekilde ifade eden" bir dil olacağını hatırlatmalarına pek sıcak bakmayacaklarını söylemek doğru olur. Çünkü bu, böyle bir alanın efendisi olmadığımızı, entelektüel becerilerimizin bu tür konularda söylenebileceklerin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda yargıda bulunmak için yeterli olmayacağı anlamına gelir. Eğer tam anlamıyla benzer kullanım, bizim için mevcut olan dilin yetersizliğine ve aynı zamanda anlayabileceğimizin ötesine işaret etme kapasitesine - geleneksel 'gösterme tarzımıza'- ilişkin etkin bir yansıtıcı yargı gerektiriyorsa, aynı yargı, bizim bu dilde ayırım yapabilecek bir konumda bulunmadığımızı kabul edecektir. Bu anlamda, 'din felsefesi'nin dini konularda hüküm verme iddiası boşa çıkmıştır. Postmodern bir bakış açısı, bize, felsefenin inancın bir hizmetçisi haline geldiği ortaçağ önerisinin yeni bir takdirini sunar. Aslında, akıl ve inanç arasında, her bakış açısının diğerinin uygunluğunu test ettiği karşılıklı bir normatiflik vardır. Bu, bizden bütün bir dini geleneğin hakikatini yargılamamız istendiğinde en açık şekilde ortaya çıkar ve dini ifadenin doğası gereği benzer karakterinin takdir edilmesinin bu karşılıklılığa nasıl katkıda bulunduğunu gösterir.

Çünkü eğer sürekli olarak dilimizi pratiğe karşı sına ve pratiğimizi de tutarlılık testlerine tabi tutma ihtiyacının farkında olursak, 'karar verme' tavrı takınmaya daha az meyilli oluruz. Gerçekten de, dini konularda hakikatin değerlendirilmesine giden yolu ve bu yolculukta dostluğun oynadığı rolü araştırırken gördüğümüz gibi, *muhakeme* kavramının kendisi gözden geçirilecek ve nüanslar oluşturulacaktır. Bu, dinler arası diyalogda özellikle keskinleşir, ancak bu tür konuşmalar yalnızca, kişinin kendi durumundaki dini gerçeğin anlaşılması güçlüğünün farkına varmamızı arttırır. Burada yine "nesne"nin aşkınlığı üzerimize yüklenir: Bir şeyi doğru olarak yargılamaktan çok, bu hakikat bizi ele geçirdiği için kendimiz yargılanırız. Jacques J. Waardenburg'un Louis Massignon'un yaşam ve çalışmalarını değerlendirerek İslam'ı Batılı düşünürlere ve diğer Hıristiyan inananlara iletmesi burada özellikle önemlidir: Ne İslam'ın hakikati hakkında bir hüküm, ne de hakikatin kendisi hakkında hükümden kaçınma yoktur. Çünkü *gerçek*, bir mümin olarak kendisine yani eve getirilse bile, âlim için tamamen aşkın olarak kabul edilir. Tanrı kavramıyla yakından bağlantılı olan hakikat, Massignon için 'hem aşkın hem de dolaysızdır'. Dilimizin yetersizliğinin farkında olduğumuz ölçüde, bu alanda, nesnesini yakalamak ama en iyi ihtimalle onu "kusurlu" bir şekilde belirtmek için, bu dil, sınırlayamadığı gerçeği aramak için bir araç olarak daha uygun olacaktır. Yine de böyle bir 'postmodern' perspektifi, böyle bir 'hakikat arayışı' ile ilgili pek çok güncel söylemde yer alan umutsuzluktan kurtaran şey,

evrenin Tanrı'nın eseri olduğu ve sorgulayanların özel türden yaratıklar olduğu inancıdır: Tanrısal bilgeliğin izlerini arayabilirler çünkü onlar bizzat onun suretinde biçimlendirilmişlerdir.

SONUÇ GÖZLEMLERİ

Geçen çeyrek asır boyunca din felsefesinin gidişatı ile ilgili bir anlatı sunarken, kaçınılmaz olarak bazı özellikleri gelişmeler olarak vurguladım ve böylece diğerlerinden daha yeterli bir bakış açısına doğru ilerlemeyi iddia eden bir hikaye yarattım bu sebeple onları değerlendirmek için kullanılabilir. Çabalarımızı değerli kılan şey nedir diye sorduğumuzda belki de her birimizin içinde Hegel'den bir şeyler ortaya çıkıyor. Felsefe teolojisindeki kendi araştırmalarıma, Anthony Flew ve Alasdair MacIntyre'in editörlüğünü yaptığı (1956'da) *Felsefi Teoloji Alanında Yeni Makaleler*, geleneğimde şimdiye kadar 'doğal teoloji' olarak tanımlanan ve dar bir soru yelpazesine sınırlandırılan: *preambula fidei*, aslında genellikle 'temel' terimlerle ilgili yanlış anlaşılmalara yol açan çalışmalara yeni bakış açıları açan cilt tarafından olumlu bir yön verildi. Orada tanıtılan dilsel bakış açılarını birleştirme kaygısıyla, Bernard Lonergan'ın itici gücü altında, dini konularla ilgili sorunları anlayışla ele almak için hareket ettiler. İçinde yaşadığımız dünyanın yanı sıra, Orta Doğu'dan Asya alt kıtasına kadar taşıdığım ve öğrettiğim dünyaların kısıtlamaları ve davetleri altında, bu meseleler giderek daha çok inançlar arası bir karakter haline bürünmüştür. Burada yine Alasdair MacIntyre'in araştırmamızın her zaman "gelenek odaklı" olduğuna dair eleştirel hatırlatmaları, bu tür bir araştırmayı aynı anda hem cesaretlendirmeye hem de yumuşatmaya hizmet etti.

Çünkü Lonergan'ın "anlama arayışı" olarak adlandırdığı şeyin, bir gelenekten diğerine tercüme nasıl kaçınılmaz olarak içerdiğini ve bir başkasının düşüncesini aslına uygun olarak yorumlamak için gereken yargının inceliğini fark etmeye başladığımızda, din felsefesini tanımladığım açıklama görevlerini giderek daha alçakgönüllü hale getiriyor. Yine de başkaları, şüphesiz, dini inancı haklı çıkarmaya çalışarak ilerleyecek ve bir zamanlar bu çabayı karakterize eden bu tür çabaları sürdüreceklerdir. Ve bu görevi açıklayan anlatıları, kuşkusuz bunu son yirmi beş yılda kanıtlanan bir kazanım olarak sunacaktır. Ne onların anlatısının ne de benim meselemin göreceli gerçeği, ikimizin de yargılayacağı bir mesele değil; okuyucularımızın zihinlerine ve kalplerine kalmıştır.

Yazarlık Katkısı

Çeviri çalışması tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Çıkar Çatışması Beyanı

Herhangi bir şahıs veya kurum-kuruluş ile çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Çalışma, çeviri eser olup; türü, mahiyeti ve içeriği itibarıyla insan veya hayvan araştırmalarına dayalı olmadığından etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Al-Ghiizali. *On the Ninety-nine Beautiful Names of God*. çev. Nazih Daher, David B. Burrell Cambridge: Islamic Texts Society, 1992.
- Aquinas. *In Aristotelis Posterioris Analyticae* 1.1/10. Roma: Marietti, 1955.
- Broadie, Alexander. *Maimonides and Aquinas on the Names of God*. Religious Studies, 23/1987.
- Burrell, David B. *Knowing the Unknowable God*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986.
- Burrell, David B. *Analogy and Philosophical Language*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.
- Burrell, David B. *Exercises in Religious Understanding*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975. Ch. 5.
- Burrell, David B. *Religious Belief and Rationality*'. Rationality and Religious Belief. ed. C. P. Delaney. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979.
- Burrell, David B. *Aquinas: God and Action*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979.
- Burrell, David B. *Analogy and Philosophical Language*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.
- Burrell, David B. *Freedom and Creation in Three Traditions*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993.
- Chenu, Marie-Dominique. *La Théologie au Douzième Siècle*. Paris: Vrin, 1957.
- Guy de Broglie, S. J. *La Vraie Notion Thomiste des Praeambula Fidei*. Gregorianum. pp. 341-389.34/1953.
- Jordan, Mark. *On Faith*. Notre Dame. IN: University of Notre Dame Press, 1990.
- Kerr, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. New York: Blackwell, 1986.

- Lash, Nicholas. *Introduction to the University of Notre Dame Press Edition of John Henry Newman's Grammar of Assent*. Notre Dame. IN: 1979.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Milbank, John. *Memories, Dreams, Reflections: On Freud*. ch. 5 passim; on grace, p. 335. New York: Vintage, 1965.
- Neiman, Alven. *Augustine's Philosophizing Person: The View at Cassiciacum*. *New Scholasticism*. 58/1984. pp. 236-255.
- Peirce, C.S., Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function, and Warrant, the Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Pieper, Josef. *Silence of Saint Thomas*. New York: Pantheon, 1957.
- Ross, James. *Aquinas on Belief and Knowledge*. ed. G. Etzkorn. *Essays Honoring Allan B. Wolter* (Bonaventure, NY: Franciscan Institute, n.d.)
- Soskice, Janet Martin. *The Truth Looks Different From Here*. *New Blackfriars*: 73/1982. pp. 528-41. *An Interview with Hilary Putnam*. p. 90. *Cogito*. Summer 1989.
- Taylor, Jerome. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1968. çeviri
- The telling use of 'comme' in the title of M.-D. Chenu's *La tMologie comme science au XIIIieme siecie* Paris: Vrin, 1943.
- Three Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame. IN: University of Notre Dame Press, 1992.
- Waardenburg, Jacques J. *L' Islam dans le miroir de l' Occident*. The Hague: Mouton, 1963. p. 260.
- Wolterstorff, Nicholas. "Faith and Rationality". eds. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff. *Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press*, 1983.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./41-75.

Ca'ferîliğin Anadolu'ya Girişî*

Entry of Ja'ferism to Anatolia

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11261259>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
29.01.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
12.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Dr. Öğretim Üyesi Şaban Banaz
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tokat.

saban.banaz@gop.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-1401-832X>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Bu çalışma yazarım Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi Sosyal Bil. Inst.'de Prof. Dr.
Metin Bozkuş danışmanlığında 2018 yılında
tekâmül eden "Anadolu'da Ca'ferîlik,
Ca'ferîler ve Ca'ferîleşme Olgusu (Çorum
Ehl-i Beyt Vakfı Örneği" isimli doktora tez
çalışmasından üretilmiştir.

Öz

Ca'ferîliğin Anadolu'ya ne zaman ve ne şekilde girdiğinin bilinebilmesi için birbirine komşu olan ve çok köklü geçmişlere sahip olan Türkiye ile İran Devletlerinin tarihsel süreçteki ilişkilerinin iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Ca'ferîliğe ait birtakım inançların Anadolu'ya girişi hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalarda çoğunlukla tarihsel süreç incelenmiş; ortaya konulan fikirlerde ise çok farklı tarihsel temellendirmeler yapılmış ve birbirine zıt görüşler ortaya koyulmuştur. Ca'ferîliğe ait birtakım anlayışlar Anadolu'ya ilk olarak 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında Safevî propagandaları sayesinde girmiştir. Nitekim Safevî Hanedanlığı, kuracakları devlet düzenini sarsılmaz temeller üzerine inşa etmek ve siyasi yönden de yönetimlerine mutlak itaati sağlamak için Sünnîliği bırakıp Şîîliği tercih etmiş; bu yeni düşünce sistemini kendilerine taraftar toplamak ve devletin sınırlarını genişletmek amacıyla Anadolu'nun her yerine yaymaya çalışmıştır. Ancak Selçuklulardan beri Anadolu'da baskın bir Sünnî İslam anlayışının olması ve bunun da devlet politikası haline dönüşmüş olması sebebiyle Ca'ferîlik, Anadolu'da yayılma imkânı bulamamış; mezhebî bir kimlik ve yaşayan bir halk topluluğu olarak varlık gösterememiştir. Safevî propagandalarının yoğun olarak yapıldığı dönemlerde Anadolu'da sadece Ehl-i Beyt Sevgisi, Oniki imam, Kerbela, tevellâ ve teberrâ anlayışları gibi Ca'ferîliğe ait birtakım anlayışların tezahürleri olmuştur. Ca'ferîliğin mezhebî kimlik ve toplumsal varlık olarak Anadolu'ya girişi daha çok yakın dönemlerde Ermenistan, Azerbaycan ve Rusya gibi ülkelerden göçerek gelenlerin Türkiye'ye yerleşmeleri neticesinde olmuştur. Literatür taraması ve doküman analizi yöntemi ile gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada Ca'ferîliğin Anadolu'ya girişi hakkındaki birtakım iddialara yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Anadolu'nun Şîîlik etkisine maruz kaldığı Safevîler dönemi ile başlattığımız ve sonrasında günümüze kadar gelen süreci değerlendirmeye çalıştığımız bu çalışmada konuyla ilgili tarihsel dönemler makale sınırları kapsamında derin tahlillere girmeden ele alınmış ve tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Şîî, Ca'ferîlik, İmâmîyye, Safevîler, Anadolu.

Abstract

In order to know when and under what conditions Jafarism entered Anatolia, it is necessary to know well the historical relations between Turkey and Iran, which are neighbors and have deep-rooted histories. While the historical origins are examined in the studies on the entry of some Jafarism beliefs into Anatolia, quite different and contradictory ideas and historical justifications are made; different opinions are put forward about the place of Jafarism within these ideas. Some understandings of Jafarism were first introduced to Anatolia through Safavid propaganda in the late 15th and early 16th centuries. Because the Safavids used Shiism as a political tool in order to ensure the state order they established, and they tried to spread this understanding to the extreme points of Anatolia in order to gather supporters for themselves. However, since the Seljuks there had been a dominant understanding of Sunni Islam in Anatolia and this has turned into state policy, Jafarism did not have the opportunity to spread in

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Banaz, Şaban. "Ca'ferîliğin Anadolu'ya Girişî". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/1 (Haziran 2023), 41-75. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11261259>

CC BY-NC 4.0 DEED

Anatolia; The sect could not exist as an identity in Anatolia. During these periods, there were only manifestations of some Jafarism concepts in Anatolia, such as the Love of Ahl al-Bayt, the Twelve Imams, Karbala, tevella and teberrâ. Jafarism entered Anatolia as a sectarian identity in very recent times due to the migration of people from countries such as Russia, Azerbaijan and Armenia to settle in Turkey. In this study, which we've carried out by literature review and document analysis method, evaluations have been made regarding some claims about the entry of Jafarism into Anatolia. In this article, which we have started with the Safavid period, when Anatolia was exposed to the influence of Shiism, and then have tried to evaluate the process until today, the historical periods related to the subject are discussed without going into deep analysis within the scope of the article.

Keywords: History of Sects, Shiite, Ja'ferism, Imamiye, Safavids, Anatolia.

1. GİRİŞ

Ca'ferîlik, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifeliğin nas ve tayin ile Ali b. Ebu Talib'e geçtiğine, ondan sonra bu hakkın kıyamete kadar Ali'nin soyundan gelen imamlara ait olduğuna inanan; bu imamların sayısını da on iki ile sınırlayıp onların masum olduklarını iddia eden Şîa'nın yaşayan en büyük kolu olan İsnâaşeriyye Mezhebi'nin farklı bir alanda kullandığı diğer bir isimdir.¹ Şîa denilince günümüzde akla ilk olarak tarihsel ve siyasi yönden İran gelse de İran'ın devlet tarafından resmileştirdiği, anayasa ile güvence altına aldığı mezhebi, On iki İmamcılar anlamına gelen İsnâaşeriyye Şîliği'dir. Şîi fırkalar arasında Zeydiyye hariç hemen hemen bütün fırkaların 6. imam olarak imamlığını kabul ettiği, takvası ve ilmî yönüyle herkesin gönlünü kazandığı Ca'fer es-Sâdık'ın (ö.148/765) vefatı sonrasında bu mezhep, talebeleri ve takipçileri tarafından Şîa ile aynı anlama gelecek şekilde Ca'fer Sâdık'ın ismine nispetle Ca'ferîlik ve Ca'feriyye şeklinde kullanılmaya başlanmıştır.² İşte aynı ekol içerisinde böyle bir isim farklılığının ortaya çıkması daha sonra itikadi alanda kullanılırken İmâmiyye, fikhî ve amelî alanlarda ise Ca'feriyye olarak ifade edilmesine yol açmıştır.³ Aynı mezhep için kullanılan böyle bir isimlendirme farklılığı günümüz araştırmacıları tarafından da kabul görmüş; İslam Mezhepleri Tarihçilerinden Fığlalı, *İmâmiyye Şiası* isimli kitap çalışmasını, iç sayfada ayrıca *Ca'feriyye Mezhebi* olarak sunmuştur. Aynı şekilde Gölpınarlı da Âlu Kâşifü'l-Gitâ'nın *Aslu's-Şia ve Usûluhâ* isimli eserini Türkçe'ye tercüme ederken *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları* olarak çevirmiştir.⁴ Mezhep mensupları için Ca'fer Sâdık'ın ismine nispetle verilen Ca'ferî isminin kullanılması zaman zaman yanlış anlamalara da sebebiyet vermekte; İmâmiyye Şîilerinin sadece Ca'fer Sâdık'a bağlı olduklarını veya onu mezhebin kurucusu olarak gördükleri şeklinde bir yanlış anlamaya yol açmaktadır. Oysaki Ca'ferîler, On iki İmam içerisinde hiçbirisine özel bir ayırım yapmadan, eşit bir şekilde inanmakta; Hz. Ali ile Hz. Hasan arasında Hz. Hüseyin ile Zeynel Âbidin arasında Ca'fer Sâdık ile de diğerleri arasında hiçbir fark görmemektedirler. Onların nezdinde Ca'fer Sâdık, kendinden önceki imamların

¹ Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, Yayınları, 1993),7/4.

² Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: İnkılap Kitabevi 1985), 49.

³ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 92.

⁴ Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 1; Gölpınarlı, *Kâşif'ül-Gitâ* (İstanbul: Bi'sat Yayınları, 3. Baskı, 1977), 1.

birliklerini ortaya çıkaran ve mezheplerinin tedvininde önemli katkılar sunan imamlar silsilesinden biridir.⁵

Ca'ferîliğe ait birtakım anlayışlar Anadolu'ya ilk olarak 15. yüzyılın ilk yarısı ile 16. yüzyılın başlarında Safevî propagandaları ile girmiştir. Nitekim Safevîler, kuracakları devlet düzenini sağlam temellere oturtmak ve iktidarlarına sorgusuz sualsiz, mutlak itaati sağlamak amacıyla Şiîliği siyasi bir malzeme olarak kullanmış; bunu yaparken de yeterli insan kaynağı elde etmek için Anadolu'nun uç noktalarına kadar bu anlayışı götürmeye çalışmışlardır.⁶ Ancak Selçuklulardan beri Anadolu'da baskın bir Sünnî İslam anlayışının olması ve bunun da devlet politikası haline dönüşmüş olması sebebiyle Ca'ferîlik, Anadolu'da yayılma imkânı bulamamış; mezhebî bir kimlik olarak değil, birtakım tezahürlerle kendini göstermiştir.⁷ Ca'ferîlik, mezhebî kimlik olarak Anadolu'ya çoğunlukla 20. yüzyıl başlarından itibaren komşu ülkelerden yapılan göçlerle girmiştir. İşte bu tarihsel gerçeklikten yola çıkarak, biz bu çalışmada Ca'ferîliğin Anadolu'ya girişini Safevî etkisinin görüldüğü ilk dönem olan Safeviyye Tarikatı'nın kuruluş ve gelişim dönemi ile başlatıp daha sonraki süreci de Şah İsmail dönemi ve sonrası diye üçe ayırarak ele alacağız.

Son olarak çalışmamız boyunca sıklıkla kullandığımız Ca'ferîlik kavramını îtikâdi alanda İmâmiyye Şiîliği, fikhî alanda ise Ca'ferî fıkıh ekolü manasında kullandığımızı belirterek, aslında bu farklı isimlerin yukarıda da belirttiğimiz gibi aynı mezhepten olan kişileri nitelediğini unutmamız gerekmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde literatür taraması, doküman analizi tekniği ile yürütülmüştür. Bu teknik, belge tarama modeli sayesinde, var olan dokümanların incelenmesine olanak tanımaktadır. Bu çalışmada, insanlarla veya hayvanlarla ilgili herhangi bir etik sorun ortaya çıkmamıştır. Araştırma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında objektiflik ve bilimsel bütünlükten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

1. SAFEVİYYE TARİKATI'NIN KURULUŞ VE GELİŞME DÖNEMLERİNDE ANADOLU'DA CA'FERÎLİK

Safevîler, ilk olarak Şeyh Safiyyuddîn İshak'ın kurduğu, Erdebil'de bulunan Safeviyye Tarikatı ile tarih sahnesine çıkmış, bu sülalenin son şeyhi Şah İsmail ile birlikte devletleşmiş; hâkim oldukları bölgelerde ise komşuları üzerinde derin izler bırakarak günümüze kadar gelmiş önemli bir soyun ismidir. İmâmiyye Mezhebi, Safevîlerle birlikte İran topraklarına kök

⁵ İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Ca'ferîlik* (İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 1995),28. Geniş bilgi için bk. Şaban Banaz, *Anadolu'da Ca'ferîlik ve Ca'ferîler Çorum Ehl-i Beyt Vakfı Örneği* (Ankara: Sonçay Yayınları, 2020), 20-23.

⁶ Banaz, "Safevî Etkisi Öncesinde Anadolu'da Ca 'ferîlik", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), 66-70.

⁷ Tahir Harîmi Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, haz. Ali Birbiçer (İstanbul: Bilge Sanat Yayınları, 2017), 120-125.

salmış; Safevî etkisiyle de İmâmiyye'ye ait On iki İmam, Ehl-i Beyt sevgisi, tevellâ ve teberrâ gibi birtakım inanışlar Anadolu'ya nüfuz etmiştir. Ancak özellikle Şah İsmail döneminde, Safeviyye Tarikatı'na bağlı Türkmenler üzerinde daha çok etkili olan İmâmiyye Şîliğine ait mezhepsel unsurlar İran'da yaşananla bire bir aynı olmamış, bugün adına Kızılbaşlık ya da Alevîlik dediğimiz yaşam tarzının içerisinde kısmî olarak varlık göstermiştir.⁸

Türkiye ile İran arasındaki en sıkıntılı dönem olarak kayıtlara geçen ve yakın zamana kadar da bir İran Devleti olarak bilinen Safevî Devleti, aslında Anadolu'da göçebe olarak yaşayan Türkmenlerin kurduğu bir devlettir. Kuruluş döneminde Şah İsmail'in yanında bulunan Ustacalu, Rumlu, Şamlu ve Tekelu gibi büyük; Çepni, Varsak, Arapgırlu, Bozcalu, Turgudlu, Hınıslu ve Acırlu gibi küçük obaların isimleri bile bu hususa işaret eden önemli karinelerdir.⁹ İşte bu tarihsel gerçekliğe vurgu yapan Tarihçi yazar Faruk Sümer: “Safevîler, başı Erdebil'de gövdesi ise Anadolu'da olan bir devlettir. Şayet Anadolu'daki Türkmen gruplar olmasaydı bırakın Safevîler diye bir devletin ortaya çıkmasını, Erdebil şeyhlerinin bu işe niyetlenmeleri bile düşünülemezdi.”¹⁰ şeklinde kayda değer bir cümle sarfetmiştir.

Safeviyye Tarikatı ve onun daha da büyüyerek siyasal bir kimliğe büründüğü Safevî Devleti, ismini kurucu lider Safiyyüddîn'den almıştır. Safevî Tarikatı'nın ve hanedanının kurucusu Şeyh Ebu'l Feth İshak Safiyyüddîn el Erdebilî el Hüseyinî (Şeyh Sâfi) 650/1252 yılında Erdebil'de doğmuş, Sünnî İslam anlayışına sahip bir şeyhtir.¹¹ Nitekim Şeyh Sâfi, Hazar Denizi kıyılarında bulunan Geylan'ın Hilyekerân Kasabası'nda tanıştığı Şeyh İbrahim Zâhidî Gîlân (Geylân)'a bağlıydı. Şeyhinin kızı Bibi Fatıma ile evli olan Şeyh Sâfi, 1301'de şeyhinin vefatından sonra posta oturmuştur. Şeyh Sâfi bir müddet sonra buradan ayrılarak Erdebil'e geri dönmüş; Zâhidiye Tarikatı'nın esaslarını kendine rehber edinmiş ve “Safevî” ismini verdiği tarikatını Sünnî bir İslam anlayışı üzerine kurmuştur.¹² Bu dönemlerde tarikattaki Sünnî çizgi o kadar belirgindir ki kendisi hakkında dönemin âlimleri: “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaaten bir ârif-i billah, muhterem bir şeyhtir” demişlerdir.¹³ Şeyh Sâfi'nin yaşadığı dönemde Güney Azerbaycan'da Sünnî mezheplerden Şâfiîliğin yaygın olduğu da bilinen bir gerçekliktir.

⁸ Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şîlik Cereyanları*, 122; Fevzi Rençber, “Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî)”, *Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (2023) 49-53.

⁹ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590* (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993), 3.

¹⁰ Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 12,19.

¹¹ Edvard Granville Browne, *A literary History Of Persia* (Cambridge University: 1951), 3/36; Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 2. Baskı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 26; Doğan Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık* (Ankara: Gece Kitaplığı Yay. 2014), 74-75-76-77.

¹² Şeyh Safiyyeddîn İshak İbni Cebraîl Erdebilî, *Makâlât (Şeyh Safi Buyruğu)*, haz. Sönmez Kutlu-Nizamettin Parlak (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 236-239; Adel Allouche, *Osmanlı Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ (İstanbul: Ankara Yayınları, 2001), 42.

¹³ Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıyıkoglu (Ankara TTK. Yayınları, 1992), 5.

Çünkü Safiyyüddîn'in mürşidi, Zâhidi Gîlânî'nin de Şâfiî mezhebinden olması da bu bilgiyi doğrulamaktadır.¹⁴

Şeyh Safiyyüddîn'den sonra oğlu Sadreddîn Musa (734-794/1334-1392) babasının tayini ile tarikatın başına geçmiştir. Şeyhlerin ve âlimlerin en büyüğü, şeyhülislam, dervişlerin önderi, meliklerin ve sultanların refiki gibi isimlerle nitelenen Sadreddin Musa, tarikattaki Sünnî karakteri korumuş, tekke etrafında toplanan müridlerini daha geniş bir topluluğa ulaştırmaya çalışmıştır. Tarikatın şöhreti bu dönemde yalnızca kendi coğrafyasında kalmamış; İran, Irak, Suriye, Belh, Buhara, Anadolu ve çok daha uzak yerlere kadar ulaşmıştır. Ancak tarikattaki bu genişleme Şîîleri önemli ölçüde endişelendirmiş ve Musa Sadreddin döneminden hemen sonra Şîîler tarikata sızarak Sünnî yapıyı bozmaya çalışmışlardır.¹⁵

Şeyh Sadreddîn'den sonra oğlu Alâeddîn-i Erdebîlî, kısaca Hoca Ali (794-832/1392-1429) tekkenin başına geçmiştir. Bu dönemle birlikte tarikatın Şîîliğe bakışı olumlu yönde değişmeye başlamış; tarikat içerisinde Şîîlik temayülleri ortaya çıkmıştır. Hoca Ali dönemiyle birlikte Şîîliğe karşı ilginin başlamasını bu dönemde tarikatın çok geniş alanlara yayılması sonucu Şîî düşünceye sahip insanların bu yapı içerisinde önemli mevkilere gelmiş olabileceği ve tekkenin başındaki şeyhin de artık insanların tümüne hükmetme imkânına kavuşmuş olmasıyla açıklamak mümkündür.¹⁶ Hoca Ali ile Emir Timur arasındaki dostane ilişkiler Erdebil etrafındaki bazı köylerin tekke vakfiyelerine geçirilmesini sağlamış; Hoca Ali'nin ünü bu sebeple her tarafa ulaşmış ve her yerden yüzlerce insan tekkeye ziyarete gelmeye başlamıştır.¹⁷

Hoca Ali, tarikatın başına geçmez Suriye, İran, Irak ve Anadolu'daki Türkmen grupları arasında kendisine bağlı müridler toplamaya çalışmış; bunu da büyük oranda başarmıştır. Kurulduğu günden beri Erdebil Tekkesi'ni ziyaret eden ve bu tekkeye muhabbet besleyen Anadolu'daki Türkmenler, Timur'un Ankara Savaşı (804/1402) sonrasında yaklaşık otuz bin esiri Hoca Ali'nin hatırına salıvermesi ve Anadolu'nun hükümdarlarına oradaki bağlılarına güzel davranmalarını telkin etmesi gibi sebeplerden ötürü, Türkmenlerin Erdebil Tekkesi'ne olan muhabbetleri ve bağlılıkları daha da perçinlenmiştir.¹⁸ Böyle bir tarihsel arka plan sebebiyle de daha sonraki yıllarda kurulan Safevî Devleti, Anadolu'da kendisine taraftar toplamaya çalışırken çok fazla zorlukla karşılaşmamıştır.¹⁹

Hoca Ali'nin Şîîlik özlerini içeren birtakım anlayışları benimsemesinden sonra tarikat, özellikle gayri Sünnî gruplar arasında hızla taraftar bulmuş; Suriye, İran, Irak ve Anadolu coğrafyalarında yaşayan bâtinî veya bâtinîlikten etkilenmiş gruplar, tekkenin doğal bir üyesi

¹⁴ Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 64; Mehmet Çelenk, *İran'da Şîîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 26-35, 44-47.

¹⁵ Mehmet Saray, *Türk İran Münâsebetlerinde Şîîliğin Rolü* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990), 11.

¹⁶ Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, 70.

¹⁷ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 8.

¹⁸ Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şîîlik Cereyanları*, 134; Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münâsebetleri*, 161.

¹⁹ Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şîîlik Cereyanları*, 135.

ve savunucusu gibi davranmaya başlamışlardır.²⁰ Ünlü Tarihçi M. Fuad Köprülü işte böyle bir etkilenme döneminden yola çıkarak, bu dönemde Anadolu'daki kitâbî din anlayışından uzak olan göçebe ve köylülerin İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun İsnâşeriyye Şîliği'ni kabul etmesini sevinçle karşıladığını, bu çevrelerin Sünnî İslam anlayışından soğumaya başladıklarını ve ilk üç halifenin adları olan Ebubekir, Ömer ve Osman isimlerinin kullanımını azalttıklarını dile getirmiştir.²¹ Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki Hoca Ali döneminde her ne kadar ilk Şîfî temayüller gün yüzüne çıksa da tarikatta ağırlıklı olan anlayış yine Sünnî anlayış idi. Bununla birlikte Hoca Ali'nin İslam anlayışı, İmâmiyye Şîliğine ait anlayışlara çok da benzemiyordu. Nitekim o, İmamiye'ye ait olan ilk üç halifeye alenî düşman olma ve onlara lânet okuma gibi anlayışlara sahip değildi. Yukarıda da söylediğimiz gibi Hoca Ali döneminde Anadolu'daki Türkmen gruplar ve bazı bâtinî zümreler tarikatı kendilerine bir barınak olarak seçmişlerdi. Bu yüzden Türkmen zümreler Hoca Ali'ye derin bir sevgiyle bağlanmış ve onun doğal müridleri ve fikirlerini yayıcı propagandacılar olmuşlardı. Üstelik bu gruplardan bazıları Erdebil'e yerleşip Hoca Ali'nin yanında kalmış; bazıları da Anadolu'ya dönüp memleketlerinde onun lehine çalışmaya başlamıştır.²² Anadolu'da gerçekleştirilen bu propagandalar neticesinde Erdebil Tekkesi, Osmanlı hükümdarları tarafından saygı görülen ve "Çerağ Akçesi" ismiyle hediyelerin gönderildiği bir tekke hüviyetini kazanmıştır.²³ Hoca Ali'nin yanından ayrılmayan ve "Rumlu" ismiyle anılan Türkmen zümreler ise daha sonra Anadolu'da ortaya çıkacak, Kızılbaş olarak zikredilen zümrenin temelini oluşturmuştur.²⁴ Rumlu denilen bu grup zaman içerisinde varlıklarının kendisine bağlı olduğunu düşündükleri liderleri için canlarını feda etmekten korkmayan kurşun asker haline gelmiştir. Erdebil Tekkesi'nin şeyhleri de siyasi emellerini gerçekleştirmek için bu zümreleri oldukça iyi kullanmıştır.²⁵

Hoca Ali'den sonra tarikatın başına oğlu İbrahim (832-850/1429-1447) geçmiş, o da tekkenin etki alanlarını genişletmek için yoğun çabalar sarfetmiştir. İbrahim, bölgedeki güçlü devletlerden biri olan Karakoyunlularla iş birliği yapmış ve Cihan Şah'ın Gürcistan seferi (843/1440) sırasında ona önemli destekler vermiştir. Bu desteklerinden ötürü de İbrahim, Karakoyunlular tarafından korunmuş ve tekkesi de faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürmüştür. İbrahim'in 850/1447'de hastalanıp vefat etmesi üzerine yerine oğlu Cüneyd geçmiştir.²⁶

Safevîlerin tarihinde şeyhlikten şahlığa geçiş Cüneyd (850-864/1447-1460) döneminde olmuştur. Cüneyd döneminden itibaren Erdebil Tekkesi'nin İmâmiyye Şîliği'ne ait fikirlere meyletmesinde belirgin bir düzeyde artış meydana gelmiş, bu düşünce tarzı siyasal bir kimliğe bürünmüş ve artık Şîlik peyder pey siyasetin hizmetinde kullanılan bir araç olmaya

²⁰ Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şîlik Cereyanları*, 105-107.

²¹ M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 58-62.

²² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 9.

²³ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 63.

²⁴ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 9.

²⁵ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, 8; Saray, *Türk İnan Münâsebetlerinde Şîliğin Rolü*, 12.

²⁶ R. M. Savory, *Iran Under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 15-18.

başlamıştır.²⁷ Tarikat liderliğini ele geçirmek için Cüneyd ilk olarak amcası Ca'fer ile mücadele etmiş, başarılı olamayınca da kendisine bağlı müridleriyle daha önceleri Osmanlı sultanlarının tekkeye hediyeler göndermesine güvenerek Anadolu'ya gelmiştir.²⁸ Anadolu'yu ziyareti esnasında Cüneyd, göçebeler ve köylüler arasında, Hz. Ali ve çocuklarına derin bir sevgi ve saygı duyan zümrelerle karşılaşmıştır. Bu muhabbeti ve bağlılığı da onlara gezginci şeyh ve dervişler öğretmiştir. Hurâfe ve bâtil inançlara çok fazla inanan bu göçebe ve köylü Türkmenler, her fırsatta kendilerini ziyarete gelen ve onlarla iyi ilişkiler kuran bu şeyhlerin müridi olmuş; şeyhlerinin de gizli kuvvetlere sahip olduklarına inanmışlardır. Bu şekilde ortaya çıkan halk İslamlığı denilen bir anlayışın oluşumunda göçebe ve köylü Türkmenlerin medreseden yetişmiş kişilerle irtibatlarının olmaması önemli ölçüde etkili olmuştur. Nitekim Anadolu halkının çoğunluğunu oluşturan göçebe ve köylü Türkmenler yaşam tarzlarının bir sonucu olarak medresenin ve kitabî din anlayışının etki alanı dışında kalıyorlardı.²⁹

Müridleriyle birlikte Anadolu'ya geldiğinde umduğundan fazla ilgiyle karşılanan Şeyh Cüneyd, bir elçiyle II. Murad'a Kur'an, seccâde ve bir de tesbih göndermiş; kendisinden Kurt Beli'ne yerleşmek için destur istemiştir. Ancak Sultan II. Murad ulema ile yaptığı istişareler sonucunda Şîî fikirleri yayacağı ve ülkenin birliğini bozacağı kanaatiyle “*Yedi derviş bir posta oturabilir ama bir tahta iki padişah sığmaz*” diyerek Cüneyd'in bu isteğini kabul etmemiştir.³⁰ Osmanlı yönetimindeki bölgelerde tutunamayan Cüneyd, bu olaydan sonra Karamanoğlu İbrahim Bey'e sığınmıştır. Cüneyd burada da rahat durmamış, Konya'da bulunan âlimlerle mezhepler konusunda tartışmalar yaşamış, iddia ettiği fikirleri ispat edemeyince de Kur'an ayetleriyle ilgili tezyif edici şeyler söylemiştir. Nitekim o, sahabeleri öven ayetlerin Kur'an'a sonradan eklendiğini, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili olanların ise çıkarıldığını, dolayısıyla Kur'an'da tahrifatın olduğuna dair Gulat-ı Şîa'nın fikirlerini dile getirmiştir. Bu düşünceleri nedeniyle Cüneyd, Karaman Beyi İbrahim'den de ilgi görememiş, buradan da ayrılıp Suriye'ye göçmüştür.³¹ Suriye'de bir müddet kaldıktan sonra oradan da kaçmak zorunda kalan Cüneyd, Karakoyunlu Cihan Şah'a karşı taraftar toplayabilmesi için Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile kız kardeşi Alemşah Hatun'u evlendirmiştir. Bunun sonucunda ise Cüneyd Akkoyunlu toprakları içerisinde, daha geniş bir sahada düşüncelerini yayma imkânına kavuşmuştur. Ancak çok sürmeden Şirvan Şahı ile giriştiği mücadele esnasında öldürülmüştür. Cüneyd'in (ö.864/1460) ölümünden sonra Uzun Hasan, Cüneyd'in kız kardeşi Hatice Begüm'den olan oğlu Haydar'ı Erdebil Tekkesi'nin başına geçirtmiş ve kızı Alemşah Begüm ile evlendirmiştir.³²

Şeyh Cüneyd'in Şîîliğe meyyal oluşunun ele aldığımız konu açısından önemli bir yönü ve akla getirdiği bazı soruları vardır ki bunlar: Şeyh Cüneyd, Şîîliğe ait fikirleri Anadolu'ya

²⁷ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 15.

²⁸ Reşat Öngören, “Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safaviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 11/1 (1999), 83.

²⁹ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 18.

³⁰ Ahmed Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âli Osman'dan Aşıkpaşa Tarihi* (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1332), 264.

³¹ Âşıkpaşazâde, *Aşıkpaşa Tarihi*, 266.

³² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 35.

geldikten sonra mı benimsedi? Yoksa Cüneyd'de bunlar Anadolu'ya gelmezden önce zaten var mıydı? Başka bir ifade ile Şeyh Cüneyd Anadolu ziyaretinden sonra mı İmâmiyye Şîîliğini/Ca'ferîliği benimsedi? Bu sorunun doğru bir şekilde cevaplandırılması, Ca'ferîğin Anadolu'ya girişi meselesindeki tarihlendirme sorununu önemli ölçüde çözüme kavuşturacaktır.

Anadolu tarihi ve devletleri hakkında önemli araştırmalar yapan Faruk Sümer, yukarıda zikrettiğimiz soruya karşılık olarak, Cüneyd'in Anadolu'ya geldikten sonra Şîîliğe ait fikirleri buradaki göçebe Türkmenlerden öğrendiğini ve onun bu ziyaret sonrasında Şîîleştiğini iddia etmektedir.³³ Fakat biz Sümer'in bu konuda isabetli bir görüş serdetmediği kanaatindeyiz.

Bu sorunun cevabını doğru bir şekilde verebilmek için öncelikle Şîî kavramının ne olduğuna, kavramın tam olarak neyi kastettiğine bakmak gerekmektedir. Sözlükte taraftar anlamına gelen Şîa veya Şîî kelimesi, Hz. Peygamber'den sonra, halifeliğin nass ve tayin ile Hz. Ali'nin, ondan sonra da soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanan, Hz. Ali'yi diğer sahabilerden üstün gören kimseler anlamına gelmektedir.³⁴ Bu tanımlamayı merkeze alarak, Cüneyd'in Anadolu'ya gelmezden önceki hayatını da göz önünde bulundurarak meseleye bakarsak şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Şeyh Cüneyd, Anadolu topraklarına girmeden önce Şîîlikten etkilenmiş ve onların bazı fikirlerini içselleştirmişti. Çünkü Erdebil Tekkesi'nde şeyhlik sırası kendisine geldiğinde o, atalarından miras kalan Sünnîlik üzerine kurulu mezhepsel anlayışı ve yaşam tarzını siyasi hedefleri uğruna değiştirmeye çalışmıştır. Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah (ö.872/1467) da onun bu denli siyasi hedeflerinden şüphelenmiş ve onu topraklarından sınır dışı etmiştir. Aynı şekilde Sultan II. Murad da asıl niyetinin siyasi olduğunu anladığı için Osmanlı sınırları içerisinde ona yurt tutacağı bir yer vermemiştir. Bundan sonraki süreçte de Konya'da, Şeyh Abdullatifle tartışıp, Hz. Muhammed'den sonra halife olması gereken kişinin Hz. Ali olduğunu, diğerlerinin onun hakkını gasp ettiğini dile getirmiştir. Bütün bu olayları ve bilgileri göz önünde tuttuğumuzda, Şeyh Cüneyd'in Şîîliğe ait fikirleri Anadolu'ya gelmezden önce benimsemiş olduğu gerçeği kendiliğinden gün yüzüne çıkmaktadır. Böyle bir gerçekliğin yanı sıra Cüneyd'in Anadolu'yu gezdikten sonra bu topraklara daha önceden girmiş olan bâtinî fikirlerden etkilenmiş olması ve Sünnî anlayışa mensup âlimlerin de kendisine gösterdiği aşırı tepki sonucunda düşüncelerinin daha da kesif bir hale bürünmüş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Netice itibarıyla Sultan II. Murad'ın Şeyh Cüneyd'e Osmanlı topraklarında yurtluk vermemesi, Şeyh Abdullatif'in öne sürdüğü birtakım fikirlerden ötürü onu tekfir etmesi ve dönemin Mevlevî Şeyhlerinden Ahmet Bekrî'nin de aşırılığa kaçan düşüncelerinden ötürü onu Mısır sultanına şikâyet etmesi, Cüneyd'in siyasi ve îtikâdi alandaki fikirlerinin aşırılığını ispat etmekte; Anadolu'ya gelmezden önce Şîîliğe ait düşüncelerden etkilendiğini göstermektedir.

³³ Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu*, 3-6.

³⁴ Fıçlalı, *İmâmiyye Şiası*, 15.

Şeyh Cüneyd'den sonra posta oturan oğlu Haydar (864-893/1460-1488) zamanında Erdebil Tekkesi'ndeki Şîliğe olan yönelim oldukça artmış, Safeviyye Tarikatı daha da siyasallaşmış ve tek tip elbise giyen ve silah kullanan müridlerin olduğu bir tarikat görünümünü kazanmıştır.³⁵ Tarikatına intisap eden herkese On iki İmam'ı remzeden on iki dilimli kızıl bir başlık takmalarını telkin eden Haydar'a ve tebaasındaki müridlerine bu olaydan sonra kızıl başlık takanlar anlamında "Kızılbaş" ismi verilmiştir.³⁶ Şeyh Haydar, bugünkü anlamıyla üniforma dediğimiz, tek tip bir kıyafet giydirmekle müridlerine büyük bir moral vermiş ve giydirdiği bu yeni elbise ile tekkeye aidiyetlerini adeta izhar ettirmiştir.³⁷ Bu şekilde oluşan aidiyet hissi ise onlara hem manevî bir haz vermiş hem de güçlü bir mensubiyet hissi yaşatmıştır.³⁸

Müridlerinin Haydar'a aşırı derecede bağlı olmasının arka planında onların kâhîr ekseriyetinin fakir ve yoksul kimselerden meydana gelmesi ve şeyhin de onlara görmedikleri, yaşamadıkları dünyalık imkânları yaşatması gerçeği bulunmaktadır. Müridlerinin içerisinde Hz. Muhammed'in de üstünde bir inanç ve muhabbetle kendisine bağlı olanlar vardı. Aşırı sevgi ve muhabbet besleyen bu müridler bir müddet sonra önce Cüneyd'i Allah, oğlu Haydar'ı da Allah'ın oğlu olarak görmüşler; daha sonraları ise Haydar'ın ulûhiyetini ilan etmişlerdir.³⁹ İşte böyle bir aşırılık sonrasında Anadolu, Karacadağ ve Taliş bölgelerinden birçok mürid abdesti namazı bırakmış, Haydar'ı ilah olarak görmeye başlamış ve onu kendilerine yöneldikleri kible ve mescid yapmışlardır. Bu anlayışa sahip olanlar zamanla hacca gitmeyi de bırakmış, çok çetin ve uzun yolculuklar yaparak şeyhlerine ziyarete gidip ona kurbanlar kesmişlerdir. Bu durumu şaşkınlıkla karşılayan Sünnî komşuları ise onlara: "Bu kadar zahmet çektiğinize göre Erdebil yerine Mekke'ye, Medine'ye gitsenize?" diye sorular yöneltince onlar da: "Biz ölüye değil, diriye gideriz" şeklinde cevaplar vermişlerdir.⁴⁰

Şeyh Haydar, kendisine bağlı müridleri içerisinde hitabeti düzgün, zeki olanları halife ilan ederek Anadolu'daki göçebe nüfusun yoğun olduğu bölgelere göndermiş; neticesinde de binlerce taraftar toplamıştır. İyi bir dâî (propagandacı) olan bu halifeler hem tarikatlarına insan kaynağı hem de şeyhlerine para ve mal kazandırmışlardır. Haydar'ın, Anadolu'da propaganda yapan önemli halifelerinden biri Tekeli Hasan isminde bir halifedir ki; bu kişi daha sonraki dönemlerde Anadolu'da ciddi bir isyan çıkaracak olan Şah Kulu'nun babasıdır. İşte Şeyh Haydar'ın kurduğu halifelik teşkilatı ve ona bağlı davetçiler sayesinde Safevî taraftarlığı Anadolu'da iyice çoğalmıştır. Osmanlı Devleti'ndeki devrin Sultanı II. Bayezid ise yeni fetihlerin verdiği yorgunluk sebebiyle Şeyh Haydar'a ve halifelerine karşı bir

³⁵ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 64.

³⁶ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 65.

³⁷ Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2008), 35/451; Çelenk, *İran'da Şîliğin Seyri*, 71.

³⁸ Browne, *A Literary History of Persia*, 48.

³⁹ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik Bektâşilik Araştırmaları* (İstanbul: Demos Yayınları, 2011), 130.

⁴⁰ Remzi Kılıç, *Kanuni Devri Osmanlı-İran Münâsebetleri* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2006), 27.

mücadeleye girişmemiş; Türkmen zümreler arasındaki her geçen gün artan Safevî hayranlığına kayıtsız kalmıştır.⁴¹

Şeyh Haydar'ın 1488'de Şirvanşahlar ile giriştiği mücadele neticesinde yenilerek ölmesi, Anadolu topraklarında yaşayan, kendilerine Kızılbaş ismi verilen grupları derinden etkilemiş ve onlar üzerinde çok büyük yankılar uyandırmıştır.⁴² Anadolu'daki etkinin bu şekildeki büyüklüğü Erdebil merkezli Safevî propagandaların aslında ne kadar başarılı olduğu hususunu gözler önüne sermektedir. Haydar'ın öldürülmesinden sonra Anadolu'da baş gösteren tepkiler nedeniyle II. Bayezid, Akkoyunlu Devleti'nin sultanı Yakup'a bir mektup yazarak olay hakkında bir açıklama yapmasını istemiş o da karşı bir mektup yazarak Haydar'ın yaptığı faaliyetler ve öldürülme nedeni hakkında malumat vermiştir. Sultan Yakup'tan aldığı bilgilerden sonra Haydar'ın öldürülmesini memnuniyetle karşılayan II. Bayezid, Haydar ve ona bağlı olanları sapık bir grup olarak ilan etmiş; onların din anlayışlarının da İslam'a aykırı olduğunu halkına beyan etmiştir.⁴³

Şeyh Cüneyd ve Haydar dönemlerinde alenî bir şekilde gün yüzüne çıkan tarikattaki Şîlik temayülleri ve bunun sonucunda görülen reenkarnasyon ve hulûl gibi Gulat Şîliği'ne ait inançların tezahürleri; tarikat liderlerinin bu anlayışlara ses çıkarmadığı gibi diğerlerine de aşılmalara, aslında kuracakları yeni devlet düzenine siyasi yönden fayda sağlayacağı düşüncesinden kaynaklanmıştır. Özellikle Cüneyd, İmâmiyye Şîliği'nden olmadığı halde Gulat-ı Şâyâya ait olan birtakım anlayışları kullanarak göçebe-yarı göçebe Türkmen topluluklarını temeldeki ata dinlerine benzer bazı anlayışlarla kendi safına çekmek istemiştir. Daha sonraki dönemlerde Şah İsmail de aynı yöntemi kullanmıştır. O, kendisinin peygamber soyundan olduğu inancını yerleştirmek için önce kendini Kızılbaş Türkmenlerinin şeyhi olarak ilan etmiş, sonra İran halkına Safevî ailesinin Ali neslinden geldiğini söylemiş, daha sonraki aşamalarda ise kendisinin on ikinci İmam (Mehdî) olduğunu söylemiştir. Ancak İran halkı bu görüşlere beklediği ölçüde bir değer vermemiştir.⁴⁴

Şeyh Haydar, temelinde askeri bir disiplinle kurduğu ve çoğunlukla da Türkmen obalarından oluşturduğu Safeviyye Tarikatı'nı İran'da önce dini ve siyasi yönden güçlü bir hale getirmiş daha sonra da Anadolu topraklarını ele geçirmek için de Şîliğe ait anlayışları menfati uğruna kullanmak istemiştir. Bu amaç uğruna Şeyh Haydar ve oğlu Şah İsmail Anadolu'daki Türkmen ahaliyi Şîliğe dayalı düşüncelerle kandırarak isyan etmelerini istemiş, böylelikle Safevîler ile Osmanlılar arasında günümüze kadar gelen mezhepsel bir ideolojiye dayalı mücadele sürecinin fitilini ateşlemiştir. Safevîler bu dönemde tasavvufa da önemli ölçüde etki etmiş, adeta onu Şîlik potasında eritmişlerdir. Bu sebeptendir ki döneme damgasını vuran tasavvuf anlayışında Safevî propaganda ile ortaya çıkan Kızılbaşlık anlayışı ve Safevî geleneğinin sûfilik anlayışı ile bâtinîliğe ait Şîlik anlayışları oldukça belirgindir. Bu dönemin

⁴¹ Saray, *Türk İran Münâsebetlerinde Şîliğin Rolü*, 13.

⁴² Allouche, *Osmanlı Safevî İlişkileri*, 64.

⁴³ Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşa Tarihi*, 3/264.

⁴⁴ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 130.

bir diğer özelliği de İmâmiyye Şîası'nın İran'da giderek güçlenmesi ve şahların Şîî ulemanın hizmetleri sonucunda daha da etkin bir konuma gelmeleridir. Başta ilk üç halife olmak üzere sahabilere kötü sözler söyleme gibi uygulamalar, bu dönemde görülen Şîîliğe ait ilk uygulamalar arasındadır.⁴⁵

2. ŞAH İSMAİL DÖNEMİNDE ANADOLU'DA CA'FERİLİK

Haydar'ın ölümünden sonra (893/1488) yerine büyük oğlu Sultan Ali geçmiş; onun da 1494'te ölmesi üzerine İsmail (898-930/1494-1524) hanedanlığın başına geçmiştir. İsmail hanedanlıkla yürütülen Erdebil Tekkesini büyük bir devlete dönüştürmüş, ölümünden sonra da Azerbaycan Türklerinin milli bir kahramanı olmuştur. Oldukça zeki ve yetenekli bir kişiliğe sahip olan İsmail, başa geçtiği sırada daha 14 yaşlarında bir delikanlıydı. Tüm İslâm âleminin İmâmiyye Şîîsî olmasını isteyen İsmail, kendisinden önce tekkedeki içselleştirilen İmamiyye Şîîliği'ne ait anlayışları, tamamen bir devlet politikası haline getirmiştir. Bu köklü değişim ve dönüşüm ise İran devlet tarihinde İmamiyye Şîîliği'nin bir daha gitmemek üzere yerleştiği tarihsel mîlad olmuştur.⁴⁶ Şah İsmail, ilk üç halifeye, Muâviye'ye ve Yezid'e camilerde lanet okutturmuş; halkın bu isimleri kullanmasını yasaklamış ve Cuma namazlarının, İmâmiyye Şîası usulüne göre kıldırılmasını istemiştir. Bununla birlikte ezana “Eşhedü en lâ ilâhe illâllah ve Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah” cümlelerinden sonra günümüzde bile Şîî/Ca'ferî camilerinde okunan “Eşhedü enne Aliyyen veliyullah” cümlesini ve “Hayyâ ale'l-Felâh” cümlesinden sonra da “Hayyâ alâ hayri'l amel” cümlesini ekletmiştir.⁴⁷

Şah İsmail, İran coğrafyasında yeni yayılmaya başlayan İmâmiyye'ye ait görüşlerin iyice anlaşılıp kökleşmesi için bir taraftan Hicaz bölgesinden birçok Şîî ulemayı Tebriz'e çağırmış ve onlara özel ilgi ve alaka göstermiş, diğer taraftan da Safevîyye Tarikatı'nın kurucu Şeyhi Safiyyüddîn İshak'ın Sünnî olduğuna dair ellerinde bulunan bütün delilleri, belgeleri yok etmeye çalışmıştır.⁴⁸ Devlet tarafından Şîî âlimlere yoğun bir teveccühün olması, ilerleyen dönemlerde Safevîler Devleti'nde Şîî ulema sınıfının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁹ Devletin merkezinde bu yönde gelişmeler yaşanırken Şiraz, İsfahan, Kazerun, Yezd ve Herat gibi halkın çoğunun Sünnî olduğu İran topraklarında yaşayanlar, devletin İmâmiyye Şîîliği'ne geçmesinden rahatsız olmuşlar ve isyanlar çıkarmışlar ancak başarılı olmayan bu isyanlar çok sert bir şekilde bastırılmıştır.⁵⁰ Öfkesini yenemeyen İsmail bundan sonra ülkesindeki Sünnî cemaatleri dağıtmış, İran ve Irak'taki Sünnî âlimleri öldürtmüş, buralardaki Sünnîlere ait camileri yıktırılmış, Şîî olmayı reddedenleri de kılıçtan geçirtmiştir.⁵¹ Onun, halkı Şîîliğe geçirme politikasından komşusu Sünnî İslam anlayışına sahip Akkoyunlu Devleti de nasiplenmiş; onlardan da 40-50 kadar Türkmen Beyi öldürülmüştür. Şah İsmail bunları

⁴⁵ Çelenk, *İran'da Şîîliğin Seyri*, 195-199.

⁴⁶ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 85-86; Fırlı, *İmâmiyye Şîası*, 186.

⁴⁷ Hodgson, *İslâmın Serüveni*, çev. Birol Çetinkaya (İstanbul: 1995), 3/:24; Gündüz, “Safevîler” 35; Kılıç, *Kanuni Devri*, 36.

⁴⁸ Abdülbaki Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîîlik* (İstanbul: Derin Yay., 2011), 173.

⁴⁹ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yay. 2004), 107.

⁵⁰ Oqtay Efendiye, *Azerbaycan Safavîler Dövləti* (Bakü: Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1993), 50.

⁵¹ Ekinci, *Şah İsmail ve İnanç Dünyası* (İstanbul: Beyan Yay., 2010), 127.

yaparken, rüyasında Hz. Ali'yi gördüğünü ve kendisinden İmamiyye Şiîliği'ne geçmeyenleri öldürmesini istediği şeklinde birtakım hikâyeler anlatarak kendisine bağlı olanlar nazarında güçlü ve mistik güçlere sahip lider vasfı kazanmıştır. Üstelik Şah İsmail'in sahip olduğu karizma, Ehl-i Beyt'e düşkün şairler vasıtasıyla Anadolu'ya sokulmuş; sade bir dille yazdığı "Hatâî" mahlaslı şiirleriyle kendisine taraftar toplamıştır.⁵² Şah İsmail'in şiirleri Anadolu'daki Kızılbaş denilen zümreler üzerinde öyle etkili olmuştur ki; bir mecliste şiirleri okunduğunda onları dizlerinin üstüne oturarak saygıyla ve edeple dinlemişlerdir. Türkmenler üzerindeki kendisinin bu denli bir etkiye sahip olduğunu iyi bilen Şah İsmail ise hemen hemen tüm şiirlerinde Hz. Ali, Hz. Hüseyin, On iki İmam, Ehl-i Beyt ve Kerbelâ gibi İmâmiyye'ye ait inançsal motifleri yoğun olarak kullanmış, bu yöntemle de Anadolu'daki göçebe Türkmenler üzerinde sürekli bir etki sağlamıştır.⁵³

Safevîlerin Sünnîliği bırakıp İmâmiyye Şiîliğine/Ca'ferîliğe geçmelerinin arka planında önemli siyasi sebepler vardır. Bunlardan ilki Osmanlı'nın Sünnî mezhep anlayışına karşı Şiîlikteki Mehdîlik ve İmâmet anlayışları gibi bazı anlayışlar sayesinde hızlıca kendi millî devletlerini kurabilme düşüncesi ve Şiîliğin buna uygun fırsatlar verebilmesi fikridir. Nitekim Safevîler, bu strateji ile bütün Şiî gruplarını ve Anadolu'daki Şiîliğe meyilli göçebe grupları kendi saflarına kolayca çekebileceklerini düşünmüşlerdir.⁵⁴ Bu sebeple de Safevîler, İmâmiyye Şiîliği'ni insanlara aşımak için büyük çabalar sarfetmiş ve birtakım merasimlerle kendilerinin ve imamlarının özel olduğu algısını yaratmışlardır. Örneğin Şahlar, On iki İmam'ın mezarlarına çok fazla önem vererek onları kutsallaştırmış, kendilerini bu mekânların hizmetçisi ilan etmiş, Aşura Matem Günlerini ve Hüseyniye Merâsimlerini ihdas etmişlerdir.⁵⁵ Safevîlerin getirdikleri bu yeni mezhepsel anlayışın içinde devlet başkanına mutlak itaat ve kendi içlerinde varlıklarını sağlayan gizli bir bilinç barındırıyordu. Kerbela şehitlerine büyük bir sevgi ve saygı, tevellâ ve teberrâ gibi Hz. Ali'nin dostlarına dost olma, düşmanlarına nefret duyma gibi anlayışlar Safevîlerin bu dönemde uygulamaya koyduğu anlayışlardır.⁵⁶ Özellikle teberrâ ve tevellâ, Safevî propagandasının merkezinde yer almış; bu anlayış sayesinde Anadolu'daki Ehl-i Beyt'e fazlaca düşkün zümreler elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca hulûl ve reenkarnasyon inancına da kapı aralanmış, tarikatın mürşidi olmasından öte Şah, ilah gibi görülmüştür. Örneğin o dönemde yaşamış Venedikli bir tüccar Şah İsmail için: "Bu sûfiyi, halk bir tanrı gibi sevip ona sonsuz saygı göstermektedir. Askerlerinden bazıları savaşa zırhsız girmekte ve Şah İsmail'in onları koruyacağına inanarak düşmanlarının üzerine atlamaktadır" ifadesini kullanmıştır.⁵⁷ Şah İsmail ise kendisine gösterilen bu aşırı sevgi ve tazime karşı sessiz ve anlayışlı bir tutum sergilemiştir.

⁵² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK. Basımevi, 1988), 2/228.

⁵³ Nejat Birdoğan, *Şah İsmail Hatâî* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001), 128.

⁵⁴ Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 36.

⁵⁵ Vecihi Kevseranî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek (İstanbul: 1992), 160-163.

⁵⁶ Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 182.

⁵⁷ Browne, *A Literary History of Persia*, 21-23.

Şah İsmail'in telkin ettiği mürid-mürşid ilişkisi de o dönemdeki tasavvuf anlayışlarından oldukça farklılıklar göstermiştir. Mesela şaha bağlı müridler birbirleriyle karşılaştıklarında selam vermek yerine; savaşlarda "Allah" naraları yerine; hasta birine dua ederken ya da şifa dilerken hep "Şah" ifadesini kullanmışlardır. Tekke'deki şeyhe ziyarete gidenlere niçin Mekke'ye, Medine'ye gitmiyorsunuz da oraya gidiyorsunuz? diye sorulduğunda "Biz ölüye değil diriye gideriz" şeklinde karşılık vermişlerdir.⁵⁸ Sünnî İslam anlayışına aykırı, bâtinîliğe ait olan bu ve benzeri birtakım anlayışlar Safevî propagandaları ile Anadolu'daki göçebe Türkmen zümrelerine de enjekte edilmiş ve bu durum da onların Sünnîlikten farklı bir İslam anlayışını benimsemelerine sebebiyet vermiştir. Daha çok kırsal kesimde yaşayanlar üzerinde etkili olan bâtinî düşünceye ait anlayışlar sayesinde İmamiyye Şiîliği'nde olmayan Hz. Ali'nin ilahlaştırılması, reenkarnasyonun kabulü ve Hz. Ali'nin Allah'ın tecellisi olarak görülmesi fikirleri Anadolu coğrafyasına bu dönemde girmiştir.⁵⁹

Dönemin Osmanlı Sultanı II. Bayezid (885-917/1481-1512), Safevîlerin Sünnîlere yönelik olumsuz politikalarından ve Kızılbaş denilen Türkmen zümrelerle olan ilişkilerinden ciddi bir şekilde rahatsızlık duymuş; bu yüzden de karşı bir hamle geliştirerek Safevîlerin kışkırttığı Kızılbaş Türkmenleri kontrol altında tutabilmek ve Safevî propagandalarıyla ateşlenen isyanları durdurmak amacıyla onları Bektâşi tekkelerine kanalize etmeye çalışmıştır. Bu amaca yönelik faaliyetler çerçevesinde ilk olarak Balım Sultan (ö.922/1516) Bektâşi Tekkesi'nin başına getirilmiş sonra vakıflar kanalıyla Bektâşi tekkeleri maddi ve manevi yönden güçlendirilmiş, daha sonra da Bektâşi dede ve babalarının, tayin ve görevden alınma işlemlerinde tamamen devletten bağımsız hareket etme gibi birtakım imkânlar sağlanmıştır.⁶⁰ Uygulanan bu devlet politikası sayesinde ise Anadolu'da yaşayan Kızılbaşların Şiîleştirilmesi önemli ölçüde engellenmiştir.⁶¹

Safevî propagandalarının yoğun olarak yapıldığı 16. yüzyıl Anadolu'sunda Şah halifelerinin kışkırtmalarıyla Hamid ve Teke gibi yörelerde 1511 yılında Şah Kulu İsyanı ve 1512 yılında da Amasya, Tokat ve Sivas bölgelerinde Nur Ali Halife İsyanı gibi isyanlar baş göstermiştir.⁶² Bizzat Şah İsmail tarafından yetiştirilen Şah Kulu ve Nur Ali Halife'nin mehdî söylemleriyle başlarını çektiği bu isyanlar İran'a gitmek ve Şah'a kavuşmak değil; Anadolu'daki birliği bozmak ve Osmanlı devletini zayıflatmak için çıkarılmıştır.⁶³ Taraftarlarının "Baba" diye hitap ettiği Teke yöresindeki Kızılbaşları ayaklandıran Şah Kulu, az sayıdaki adamlarıyla Osmanlı kuvvetlerini peş peşe yenmiş; Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'yı da bu isyanlardan birinde öldürmüştür. Durumun ciddiyetinin iyice anlaşılmasından sonra Veziriazam Hadım Ali Paşa bu iş için görevlendirilmiş ve Şah Kulu üzerine

⁵⁸ Kılıç, *Kanuni Devri*, 27-28; Saray, *Türk İnan Münâbetleri*, 16.

⁵⁹ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 130.

⁶⁰ Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 2.

⁶¹ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 56-57; Ömer Faruk Teber, *Bektâşi Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 139.

⁶² Mustafa Akdağ, *Anadolu'nun Dirlik ve Düzenlik Kavgası- Celâli İsyanları* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2009), 47.

⁶³ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi* (İstanbul: Kitap Yayınevi 2011), 74.

gönderilmiştir. Ancak 2 Temmuz 1511’de Çubuk Ovası’nda Şah Kulu ile giriştiği mücadelede o da öldürülmüş ve birlikleri de yenilgiye uğramıştır. Şah Kulu İsyanı sırasında iki taraftan da binlerce kişi ölmüş, yüzlerce ev de yağmalanmıştır.⁶⁴ En nihayetinde bu mücadelede Şah Kulu da ağır yaralanmış; kısa bir süre sonra o da ölmüştür. Onun ölümüyle de Şah Kulu İsyanı sona ermiştir.⁶⁵ Anadolu’daki İsyancılar da sağ kalıp da önemli vazifesi olanlar Şah İsmail tarafından İran’a çağrılmış; o da huzuruna gelen bu kişileri isyanda pasif kaldıkları gerekçesi ile halkın gözleri önünde kaynar kazanlara attırarak cezalandırmıştır.⁶⁶ Aynı şekilde Osmanlı yönetimi de isyanı destekleyen Isparta ve Antalya yöresindeki halkın kâhir ekseriyetini ayaklanmalar bittikten sonra Modon ve Koron’a sürmüştür. II. Bayezid, Şah Kulu İsyanı’nın baş müsebbibi olarak gördüğü Şah İsmail’e bir elçi göndererek, Şifliği yaymak uğruna bu kadar kan dökmesinin yanlış olduğunu, Anadolu’dan uzak durmasını, Orta Asya ve Hindistan coğrafyalarına yönelmesini telkin etmiş; bunları yapmaz ise de kendisine savaş açacağını bildirmiştir.⁶⁷

Şah Kulu İsyanı’ndan sonra yine Şah İsmail’in bizzat desteklediği, Anadolu’da ikinci bir Kızılbaş ayaklanması daha baş göstermiştir. Şah İsmail, padişahın değişip de Osmanlı’nın başına Sultan Selim’in geçtiğini öğrenince Şehzade Selim ile Şehzade Ahmet arasındaki saltanat kavgasından faydalanmak istemiş; Rumlu Oymağı’ndan olan halifesi Nur Ali’yi Anadolu’ya sevk etmiş ve o bölgedeki müridleri sayesinde yeni bir isyanı hedeflemiştir.⁶⁸ Nur Ali’nin, Anadolu’ya girmesiyle birlikte hedeflenen teveccüh gerçekleşmiş; Yozgat, Tokat, Sivas Çorum ve Amasya bölgelerinden yüzlerce kişi etrafında toplanmıştır.⁶⁹ Öte taraftan Sultan Selim’in Osmanlı tahtına geçişini istemeyen kardeşi Ahmed’in Amasya’da bulunan oğlu Murad’ın Kızılbaşların desteğini almak için törenle Kızılbaş tacı giymesi ve Kızılbaş olduğunu söylemesi, Nur Ali’nin hareket alanını iyice kolaylaştırmıştır.⁷⁰ Nur Ali önce Murad ile birliklerini birleştirmiş ve Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum, halkını ayaklandırmış, Tokat şehrini yağmalamış ve bu bölgede Şah İsmail adına hutbe okutmuştur. Nur Ali daha sonra Koyulhisar bölgesinde Sultan Ahmed’in veziri Sinan Paşa’yı da yenerek öldürmüş; istikametini Sivas’a çevirmiştir. Nur Ali yaptığı bu önemli işlerden sonra vazifesinin tamamladığını düşünerek Şahın yanına dönmüş; Yavuz Sultan Selim’in açtığı Çaldıran Savaşı’nda Şah İsmail’in önemli bir komutanlık görevini üstlenmiştir. Kızılbaşları sevmedikleri halde onlarla iş birliği yapan Sultan Ahmed ve oğlu Murad ise Yavuz Sultan Selim tarafından bertaraf edilmiştir.⁷¹

⁶⁴ İdris-i Bitlisî, *Selim Şah-name*, haz. Hicâbi Kırılancık (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 89.

⁶⁵ Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu*, 34.

⁶⁶ Frederick William Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 141.

⁶⁷ Allouche, *Osmanlı Safevî İlişkileri*, 110.

⁶⁸ Allouche, *Osmanlı Safevî İlişkileri*, 112.

⁶⁹ Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu*, 35.

⁷⁰ Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiflik Cereyanları*, 175.

⁷¹ Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu*, 36.

Anadolu coğrafyasında baş gösteren Şah Kulu ve Nur Ali Halife Ayaklanmaları, Safevî propagandalarının ne denli etkili olduğunu gösteren önemli olaylardır. Nitekim bu ve benzeri isyanlar Osmanlı halkından olan çok sayıdaki Türkmen obaları tarafından desteklenmiştir. Bu da Türkmen gruplarının sürekli olarak Erdebil'deki liderlerin tahrikiyle sağlanmıştır. II. Bayezid'in yumuşak tavırları ve sonrasında da oğullarının taht kavgalarına girişmesi bu isyanların Anadolu'da rahat bir şekilde yayılmasına olanak sağlamıştır.⁷² İsyancılar sosyolojik olarak iyice tahlil edildiğinde aslında bunların da Baba İlyas ve Şeyh Bedreddin İsyancıları gibi Anadolu'da daha önceden patlak veren, merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde meydana gelmiş siyasi, iktisadi, sosyal ve kısmen de dini gerekçeleri olan hareketler olduğu görülecektir.⁷³ Ancak gerçekteki sebepleri ne olursa olsun Anadolu'da gözü olan Şah İsmail için sosyal tabakadaki bu çatlaklık bulunmaz bir fırsat olmuş ve bu durum ona büyük bir cesaret vermiştir. Anadolu'daki faaliyetlerini daha da ilerletip bu bölgeye de sahip olma arzusunda olan Şah İsmail'in hayalleri 1512'de tahta çıkan Yavuz Sultan Selim tarafından yıkılmıştır. Özellikle Yavuz'un kardeşleriyle olan iktidar mücadelesi sırasında Şah İsmail'in diğer şehzadelere destek vermesi, Sünnî halka karşı sert tavırlar takınması, ilk üç halife ve sahabeye karşı kötü sözler söylemesi, kendisine isyan eden yeğeni Şehzade Ahmet'in oğlu Murad'ı koruyup kollaması ve Diyarbakır'ın Osmanlı'ya aidiyetini kabul etmemesi gibi mevzular yüzünden birbirine komşu iki devlet arasındaki ilişkiler oldukça zayıflamış; Osmanlı yönetimi de bu duruma karşı tedbir mahiyetinde dini ve siyasi stratejik hamleler yapmak zorunda kalmıştır.⁷⁴ Sünnî İslam anlayışına sahip Osmanlı Devleti, Safevî iktidarının devlet bünyesinde açıkça düşmanlık yapmaya başladığı tarihe kadar İmâmiyye'ye/Ca'ferîliğe karşı olumsuz bir tutum sergilememiş ancak bu dönemden sonra Şîlik üzerinden yürütülen siyasi hedefleri engellemek için bariz bir şekilde Şîliğe karşı tavır koymuş ve Sünnîliğe vurgu yapmaya başlamıştır.⁷⁵

Yavuz, Safevîlerle giriştiği mücadelenin ilk aşamasını psikolojik, sosyolojik ve inançsal boyutta başlatmış, cuma namazlarında Şah İsmail'e beddua ettirmiş, Nureddin Hamza Sarı Görez (928/1522) ve İbni Kemal Paşazâde (940/1534) gibi devrin büyük Şehyülislamlarından Kızılbaşlar aleyhine fetvalar çıkartmış; bunlarla da Safevîlerle ve onların Anadolu'daki taraftarlarıyla giriştiği mücadelesini meşrulaştırmıştır.⁷⁶ Daha sonraki süreçte Yavuz, Kızılbaşların toplumdaki tüm desteğini ve diğer vatandaşlarla ilişkilerini kesmek için ülkesindeki tüm âlimlerden Şîliğin reddedildiğine dair konuşmalar yapmasını istemiştir.⁷⁷ Özellikle Kemal Paşazâde, Anadolu'daki Ehl-i Beyt'e düşkün gruplara Şah İsmail ve soyunun Hz. Peygamber'in gerçek Ehl-i Beyt'i ile hiçbir bağının bulunmadığı, onun sapkın bir yolda olduğu ve kâfirden bir farkının olmadığı hususlarını telkin etmiş; Şîî bir kimliğe sahip

⁷² Hakyemez, *Osmanlı İnanışları*, 36.

⁷³ Ocak, *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011) 157.

⁷⁴ Allouche, *Osmanlı Safevî İlişkileri*, 117.

⁷⁵ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 14, 37.

⁷⁶ Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Ankara: Araştırma Yay., 2016) 218-219.

⁷⁷ Kılıç, *Kanuni Devri*, 73; Saray, *Türk İnanışları*, 19.

Safevîler ile onlara bağlı olanları İslam'dan çıkmış, küfre girmiş anlamındaki “râfîzî” ismiyle nitelendirmiştir.⁷⁸ Tüm hazırlıklarını tamamladıktan sonra Yavuz, 1514 yılında Çaldıran'da Safevîlerle karşı karşıya gelmiş ve onları büyük bir mağlubiyete uğratmıştır. Asıl amacı Safevîlerin gücünü kuvvetini kesmek ve Anadolu'ya ilerleyişlerini durdurmaktan öte onları tamamen yok etmek olan Yavuz, Yeniçeri Ocağı ve bazı devlet adamlarının muhalefetiyle bu amacına ulaşamamış; Çaldıran galibiyetiyle yetinmek zorunda kalmıştır. Yavuz, bu savaşla Safevîleri tümenden yok edememiştir ancak o dönemde Safevîlerin elinde olup da uzun süre Şîlik etkisi altında olan Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden vilayet-i Şarkiyye denilen Ardahan, İğdır, Erzurum, Kars ve Diyarbakır gibi illeri Safevîlerin elinden alıp Osmanlı Devleti'ne katmıştır.⁷⁹

Çaldıran savaşının önemli sonuçlarından biri, Safevîlerin artık Osmanlı Devleti'yle açıktan bir savaşı göze alamaz hale gelmeleridir. Ayrıca bu savaşla birlikte ilahi güçlere sahip, yenilmez hükümdar olarak görülen Şah İsmail'in karizması çizilmiş; İran topraklarında iç karışıklıklar başlamış ve Anadolu'daki etkisi önemli ölçüde sekteye uğramıştır.⁸⁰ Yavuz'un Anadolu'daki Safevî taraftarı olarak bilinen Kızılbaşların liderlerini, yani Şah İsmail'i bu denli perişan etmesinden sonra, onlar da Safevîlere bağlılıklarını açıkça söylemeyi bırakmış ve bundan sonraki süreçte Anadolu'nun ücra yerlerinde gizlilik içerisinde yaşamışlardır.⁸¹ Ayrıca Çaldıran Savaşı sonrasında Anadolu'da yaşayan Kızılbaş zümrelerin Safevîler ile irtibatını sağlayan Şah'ın halifelerine de takibatlar başlatılmış, onların İran ile irtibatları önemli ölçüde kesilmiştir. Bütün bu politikalar da Kızılbaş ismiyle anılan Türkmen gruplarının Safevîlerle olan münasebetlerinin azalmasına ve onlar tarafından yoğun bir şekilde gerçekleştirilen Şîleştirme çalışmalarının nispeten dışında kalmalarına sebep olmuştur.⁸²

Çaldıran Savaşı ile Anadolu üzerindeki Safevî tahakkümünü büyük ölçüde bertaraf eden Yavuz, merkezi yönetimin denetimlerinden hoşnut olmayan, Anadolu Türkmenlerinin çıkardığı huzursuzluklara ise bir çözüm bulamamıştır. Yavuz'un Mısır'da olduğu günlerde bunu fırsat bilen Celal adında eski bir Safevî halifesi 1519'da Yozgat taraflarında isyana girişmiş; Nur Ali ve Şah Kulu isyanlarındaki gibi kendisini mehdî olarak göstermiş ve devletin aldığı vergilerden rahatsız olan büyük halk yığınlarını etrafında toplamıştır. Bu isyan hareketi de devletin uyguladığı sıkı tedbirler sayesinde sonlandırılmış, ancak bundan sonraki yaşanan iki asır içerisindeki her isyan girişimine “Celâli İsyanı” denilmesine sebebiyet vermiştir.⁸³ Safevîler, Çaldıran sonrasında Osmanlı Devleti'ndeki muhalif gruplar üzerinden Anadolu'daki etkilerini, önceki kadar olmasa da devam ettirmeye çalışmışlardır. Kanuni döneminde, özellikle Baba Zünnun, Süklün Koca, Üzeyirli Seyid, Donuzoğlan, Beyce, Zünnünoğlu Halil,

⁷⁸ Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz* (İstanbul: Osav Yayınları, 1997), 91-93.

⁷⁹ Allouche, *Osmanlı Safevî İlişkileri*, 139.

⁸⁰ Savory, *Iran Under the Safavids*, 46.

⁸¹ Kılıç, *Kanuni Devri*, 73; Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, 75, 224.

⁸² Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, 223.

⁸³ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 38, 125.

Halife Mustafaoğlu Veli ve Şah Kalender Çelebi isimleriyle mâruf şahsiyetler, Osmanlı'nın Macaristan ile uğraştığı 1526-1529 yılları arasında, Safevî kışkırtmalarıyla birtakım isyanlar çıkarmışlardır.⁸⁴ Ancak Şîliğe dayalı olarak çıktığı iddia edilen bu ve yukarıda bahsettiğimiz Celali İsyancıları, aslında Türkmenlerin merkezi bir yönetime alışık olmaması ve devlet politikalarının ortaya çıkardığı sosyal ve iktisâdi olumsuzluklar sebebiyle ortaya çıkmıştır.⁸⁵

Yavuz'un İran'dan gelen tehlikeye karşı takındığı dirayetli tavrı, kendisinden sonra gelenlerin benzer şekilde sürdürmemeleri yüzünden, ölümünden sonra Şîhlerin Anadolu'daki propagandaları tekrar artmaya başlamıştır. Yavuz'dan sonra devletin başına geçen Kanuni Sultan Süleyman'ın, babasının tersine daha yumuşak bir mizaca sahip olması ve Osmanlı'nın bu dönemde Batı ile savaşmak zorunda kalması sebebiyle Safevîlere karşı uygulanan siyasi ve ekonomik ambargolar nispeten esnetilmiş, onlarla olan devletlerarası ilişkiler de yeniden düzenlenmiştir.⁸⁶ İran ile ilk olarak 1523'te başlayan bu yöndeki yumuşak diplomatik ilişkilerin ortaya çıkardığı olumlu hava neticesinde Ca'ferî âlimlerden 500 kişilik bir heyet İstanbul'a gelmiş ve Osmanlı sadrazamıyla görüşmüştür. Bu görüşmede Ca'ferî âlimler Yavuz'un vefatı için Şah İsmail'in taziye yolladığını ve tahta çıkmasından ötürü de yeni hükümdar Kanuni'yi tebrik ettiğini ifade etmişlerdir. Ancak Şah İsmail'in 930/1524'te vefat etmesiyle bu iki hükümdar arasında çok fazla bir ilişki kurulamamıştır.⁸⁷

3. ŞAH İSMAİL SONRASI DÖNEMLERİNDE ANADOLU'DA CA'FERİLİK

Anadolu'daki göçebe Türkmenler üzerinde çok önceden görülen, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e özel bir önem verme ve onlara normalin ötesinde bir sevgi ile bağlanma noktasındaki bazı anlayışlar Safevî Devleti'nin kurulması ve onların manipüleleriyle bambaşka boyutlara taşınmış; bu dönemden sonra Anadolu topraklarında Sünnî-Şîî ayrılığı açıkça görülmeye başlanmıştır. Üstelik en başarılı lider olan Şah İsmail'in 930/1524'te vefatıyla Safevî Devleti ve Şîilik de yıkılmamış, geriye bıraktığı siyasi anlayış ve mezhebi miras kendisinden sonra gelenlerle aynı şekilde devam ettirilmiştir. Bu dönemden sonra aynı dine mensup olan Anadolu ve İran halkı arasında yine zaman zaman şiddetli düşmanlıklar yaşanmış ve neticesinde çetin savaşlar yapılmıştır.

Şah İsmail'in vefatından sonra henüz 12 yaşındaki oğlu Şah I. Tahmasb (930-983/1524-1576) devletin başına geçmiştir. Tahmasb'ın yaşının küçük olmasından cesaret alan İran'daki bazı oba beyleri kendi başlarına hareket etmeye başlamış ve buldukları bölgelerde bağımsızlık için girişimlerde bulunmuşlardır. Bu obalardan Tekeli Oymağı gibi bağımsız olmak için çalışıp da başarısız olanlar ise Osmanlı'nın himayesine sığınmıştır. I. Tahmasb zamanında da Safevîler Anadolu'daki Kızılbaş zümrelerle ilişkilerini devam ettirmiş; bu da devletlerarasındaki Şah İsmail'den tevarüs eden düşmanlıkların tekrar gün yüzüne çıkmasına sebebiyet vermiştir. Tahmasb babasından farklı olarak kendini bir şah ya da mürşid olarak

⁸⁴ Kütükoğlu, *Osmanlı İran Siyasi Münâsebetleri*, 4.

⁸⁵ Akdağ, *Anadolu'nun Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, 47.

⁸⁶ Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, 262.

⁸⁷ Kılıç, *Kanuni Devri*, 128-130.

değil, padişah olarak görmüş; Anadolu'daki Kızılbaş zümreleri de kendine bağlı askerleri olarak kabul etmiştir.⁸⁸ Tahmasb Osmanlıya karşı taşıdığı işte bu mezhebi ve siyasi düşmanlık sebebiyle Alman İmparatoru V. Karl ve Avusturya Arşidükü I. Ferdinand'a iş birliği yapmayı teklif etmiştir. Bu durumu haber alan Kanuni Sultan Süleyman da karşı bir hamle yaparak 1533'te İrakeyn ve Tebriz, 1548'de de Nahcivan seferlerine çıkmıştır. Bu seferler sonunda Kanuni, Safevî egemenliğindeki başta Azerbaycan olmak üzere Irak-ı Arab (Kuzey Irak) ve Irak-ı Acem (Batı İran) bölgeleriyle, Bağdat, Basra ve Tebriz şehirlerini ele geçirmiştir. Yine bu seferler neticesinde Safevîler'e bağlı olan Kars ve Van vilayetleri de Osmanlıya bağlanmıştır. Osmanlı'dan ikinci büyük darbeyi yiyen Tahmasb, bu olaydan sonra büyük bir çaresizlik içerisinde Osmanlıyla bir anlaşma yapmayı talep etmiş; Osmanlı'nın aldığı yerlere dokunmamak kaydıyla, Safevîlerle Anadolu'ya hem fiili saldırı hem de Şiîlik propagandası yapılmaması şartları ile 1555'te Amasya Antlaşması imzalanmıştır. Yapılan bu anlaşmayla iki ezeli rakip devlet arasında bir süreliğine barış sağlanmış; Osmanlılar da Safevî Devleti'ni resmi olarak tanımıştır. Ancak Tahmasb'ın 1576'da ölmesiyle sağlanan bu kısa süreli barış dönemi sona ermiştir.⁸⁹ Safevîler, Osmanlı ile yaptıkları Amasya Antlaşması'na rağmen Tahmasb'ın yaklaşık 50 yıl kadar süren iktidar döneminde Anadolu'daki müridleri ile bağlantılarını sürdürmüşlerdir.⁹⁰ Öyle ki dönemin Anadolu'daki Kızılbaş liderlerinden Pir Sultan Abdal yazdığı şiirlerinde İran'daki şahlara bağlılıklarını, oraya göçme ve Şah'a kul olma istiyaklarını ile Anadolu'nun bir gün mutlaka şahların idaresi altına gireceği umudunu birçok kez dile getirmiştir.⁹¹

İran'da, Şah Tahmasb'ın iktidarının sonlarına doğru devlet kademesinde ortaya çıkan boşluktan faydalanan Türkmen, Çerkez ve Gürcüler arasında bir mücadele başlamıştır. Tahmasb, evlatlarından Haydar Mirzâ'nın kendisinden sonra başa geçeceğini ilan etse de üst düzey kumandanlarından Türkmen Ustacaloğlu Hüseyin Bey buna karşı çıkarak Şehzade Behram'ın hükümdar olmasını istemiştir. Durumun vahametini anlayan Haydar'ın aslen Gürcü olan annesi herkesten önce harekete geçerek kocası Tahmasb'ı zehirlettirmiş ve oğlu Haydar'ın hükümdar olduğunu duyurmuştur.⁹² Ancak bu durumu kabullenmeyen Sünnî Türkmen Beyleri, Afşarların öncülüğünde bir ayaklanma çıkarmış; uzun bir süredir Alamut Kalesi'nde gözaltında olan II. İsmail'i, teyzesi Perihan'ın da destekleriyle 1576'da tahta çıkarmışlardır. Şah II. İsmail de Safevî hükümdarı olmasında kendisine büyük yardımları olan Sünnî Afşar Aşireti'ne bir vefa göstergesi olarak kendisinin Sünnî bir Müslüman olduğunu halkına duyurmuştur.⁹³ Şah II. İsmail, bundan sonraki politikalarında Şiîliğe muhalif bir duruş sergilemiş; devlet nezdinde uygulanan teberrâ anlayışını değiştirmiş ve bu mevzuda kendisiyle aynı düşüncede olan ülkesindeki âlimlere açıktan destek verip sahip çıkmıştır.

⁸⁸ Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 149.

⁸⁹ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,1992), 128-140.

⁹⁰ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 39.

⁹¹ Bu şiirlere örnek olarak bkz. S. Nüzhet Ergun, *Bektâşi Şâirleri ve Nefesleri* (İstanbul: 1955), 156.

⁹² Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, 357.

⁹³ Faruk Söylemez, "Anadolu'da Sahte Şah İsmail İsyanı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/2 (2004),76-78.

Ayrıca Şah II. İsmail, camilerde Hz. Ali'den önceki halifeler için kullanılan kötü söz ve hakaretleri yasaklamış; koyu bir Şîi olan birçok kumandan ve devlet adamını bertaraf etmiş, Safevî sülalesinden, sadece kör ve akli dengesi olmayan, abisi Muhammed Hudâbende'ye dokunmamış, diğer şehzadelerin hepsini öldürmüştür.⁹⁴ Şah II. İsmail saltanatı boyunca desteğini aldığı Türkmenler lehine icraatlarda bulunduğu için Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin gözünde de tıpkı babası Şah İsmail gibi görülmüş ve ona büyük sevgiler gösterilmiştir.⁹⁵ Şah II. İsmail'in Anadolu Türkmenleri üzerindeki bu etkisi ve onlara yönelik faaliyetleri, Amasya Antlaşması'nın ardından tekrar bir savaş tehlikesini ortaya çıkarmış; Osmanlı Devleti'nin Safevîlere yönelik birtakım yeni önlemleri devreye sokmasına sebebiyet vermiştir. Osmanlı Devleti Lala Mustafa Paşa komutasındaki bir orduyu 1578'de İran seferine çıkarmış; 12 yıl gibi uzunca süren mücadeleden sonra 1590'da iki devlet arasında İstanbul Antlaşması imzalanmıştır. Anlaşma maddesinin ilkinde ise "Hz. Peygamber'in ashâbı ve halifeleri hakkında sebb-ü şetmin men'i; Şah Tahmasb zamanında olduğu gibi teberrîliğin lağvedilip hiç kimseye özellikle de İran Sünnîlerine nefret telkin olunmaması" şartı konulmuştur.⁹⁶ Şah II. İsmail, iki yıl kadar süren saltanatı boyunca Sünnîler lehine işler yapıp, onların hoşnut olacağı sözleri söylemiş olsa da maalesef Anadolu'daki Kızılbaş zümreleri kıskırtmaktan geri durmamıştır. Bu yüzden de onun Şîliğe muhalif, Sünnîliğe yakın söylemlerine Osmanlı uleması hep şüpheyle bakmış ve bunu Şîilikteki takiyye anlayışının bir uygulaması olarak görmüşlerdir.⁹⁷

Şah II. İsmail'in 1578'deki ölümünden hemen sonra kardeşi Muhammed Hudâbende hükümdar olmuştur. Hudâbende, iyi bir idareci olmadığını ve bu işi beceremeyeceğini bildiği için devletin tüm işlerine veziri Mirzâ Süleyman'ı görevlendirmiştir. Hükümdarlığı süresince iç karışıklıklarla uğraşan Hudâbende'nin pasif bir siyaset izlediğini gören ve bundan da hoşnut olmayan oğlu Abbas, 1587'de Herat'ta bir ayaklanma başlatmış; Kazvin'i işgal etmiş ve öz babasını yerinden etmiş ve tahta geçmiştir.⁹⁸ I. Abbas, batıdaki Osmanlı, doğudaki Özbek ve ülkesi içindeki bazı isyancı emirlerin tehditlerine karşı hemen birtakım yenilikler yapmış; devlet düzenindeki eski askerî ve idarî teşkilatlanmayı değiştirmiştir. Kızılbaşlardan oluşan neferlerin hâkimiyetinde olan ordudaki güç dengesini sağlamak için Osmanlı'daki Hassa Ordusu'na benzer "Şahseven" ismini verdiği Ermeni, Gürcü ve Çerkez askerlerden oluşturduğu maaşlı ve tüfekli düzenli bir birlik daha kurmuştur. Bunları yaparken de Hristiyanlarla iş birliği yapmaktan çekinmeyip, yeni kurduğu askeri birliğin tanzim ve teçhizi için onlardan destek almıştır.⁹⁹ Yeni askeri düzenin oluşturulmasından sonra da ülkesindeki isyancı emirlerden kurtulmak için Osmanlıyla anlaşma yoluna gitmiştir. Yapılan bu anlaşmada

⁹⁴ Mustafa Nuri Paşa, "Netayicü'l-Vukuat" Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi, sad. Neşet Çağatay (Ankara: TTK. Yay., 1992), 1/113-114.

⁹⁵ Söylemez, "Anadolu'da Sahte Şah İsmail İsyanı", 77.

⁹⁶ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münâsebetleri*, 195-196.

⁹⁷ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münâsebetleri*, 21.

⁹⁸ Andrew J. Newman, "Safavid Iran", *Rebirth of a Persian Empire*, (London: I.B. Tauris Publishers, 2006), 42.

⁹⁹ Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 22-23, 51-52.

Safevîlerin sahabilere ve özellikle de ilk üç halifeye hakaret etmeyecekleri, Sünnî Müslümanlara zulüm ve eziyet verici hiçbir davranış sergilememeleri ve her iki tarafın ellerindeki bölgeleri olduğu gibi korumaları şartları konulmuştur.¹⁰⁰ Osmanlıyla yaptığı yeni anlaşmanın verdiği güvenle ilk olarak ülkesindeki kendisine tehdit olarak gördüğü önemli adamları ortadan kaldırıp otoritesini sağlamlaştıran I. Abbas, daha sonra da 1597'de Özbeklerin üzerine gitmiş ve onların tehdidini de bertaraf etmiş; hemen ardından da Osmanlıyla bundan sonra yaşayabileceği muhtemel sıkıntılara hazırlık için ülkesinin başkentini Kazvin'den İsfahan'a taşımıştır. Tüm bu hazırlıkları yapıp da fırsat kollayan Abbas, Osmanlı'nın batıdaki sorunlarla uğraştığını görünce 1603'te daha önceleri elinde olan Osmanlı topraklarına saldırmış ve ilhak etmiştir. Üstelik Bağdat başta olmak üzere birçok Osmanlı toprağını ele geçiren Safevîlere bu işgallerinde Anadolu'dan göçen Celâlîler ismiyle bilinen isyancılar da katılmıştır.¹⁰¹ Osmanlı Devleti doğuda ve batıda verdiği uzunca süren mücadeleler sonucunda daha da yıpranmamak için İran'a barış teklifinde bulunmuş ve Safevîlerle 1612'de Nasuh Paşa, 1618'de Serav Barış Antlaşması'nı yapmıştır. 6 yıl arayla yapılan bu iki antlaşma neticesinde Kanuni Sultan Süleyman döneminde, 1555'te imzalanan Amasya Antlaşması'yla belirlenen iki ülke arasındaki sınırlar yeniden kabul edilmiş; antlaşma metnine bir de "Safevî Devleti'nde Ashab-ı Kiram'a sebbü setm (küfür ve hakaret) edilmeyeceği" şartı yazılmıştır.¹⁰² Büyük Abbas unvanıyla da bilinen Şah I. Abbas zamanında Safevî Devleti her alanda Şah İsmail'den sonraki en güçlü dönemini yaşamıştır. Şah I. Abbas bu dönemde çoğunluğunu Lübnan'dan getirdikleri Şîî âlimlerin yönetimindeki ilk medreseyi İsfahan'da açmış; daha sonra Meşhed, Kum ve Necef'te de benzerlerini açmış ve mezkûr yerleşim yerlerini Şîîliğin en önemli merkezleri yapmıştır. Özetle Selçuklu'nun meşhur veziri Nizâmülmülk'ün Sünnîliği yaymak için kurduğu Nizâmiye Medreselerinin benzerleri, Şîîliği yaymak maksadıyla İran topraklarında bu dönemde yaygınlaştırılmıştır.¹⁰³

43 sene süren iktidarının ardından I. Abbas'ın 1038/1629'daki vefatından sonra yerine küçük oğlu, Şah I. Sâfi unvanıyla maruf, Sam Mirzâ geçmiştir. Mirza da ataları gibi Özbeklerle ve Osmanlıyla mücadele etmiş; hususiyetle IV. Murad'ın iktidarda olduğu dönemde Osmanlıyla büyük sorunlar yaşamıştır. IV. Murad Doğu Anadolu'nun sınır vilayetleri olan Kars, Erzurum ve Van şehirlerinin güvenliği için stratejik açıdan önemli olan Revan üzerine sefere çıkmış, bununla da İran'ın Doğu Anadolu ve Kafkaslara vereceği rahatsızlıkları önlemeyi hedeflemiştir. IV. Murad, 1635'te kuvvetli bir muhasarayla önce Revan'ı kuşatmış daha sonra da ele geçirmiştir. Revan'ın ele geçirilmesinin ardından bazı birlikleri orada bırakıp ileri bir harekâta daha kalkışan IV. Murad, Tebriz'i de zapt etmeye muktedirken, erzakların azalması ve kışın yaklaşması yüzünden geri dönmek zorunda kalmıştır. Bundan haberdar olan İran kuvvetleri de hemen karşı atağa geçmiş, ilk olarak Tebriz'i kurtarmış;

¹⁰⁰ Ekrem Reşat Koçu, *Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934), 58.

¹⁰¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/66.

¹⁰² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/68; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 41.

¹⁰³ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (London: Yale University Press, 1985), 109.

sonra da Revan'ı geri almıştır. İstanbul'a dönüşünden kısa bir süre sonra İran'ın Revan'ı tekrar aldığını duyan IV. Murad, İran'a doğru tekrar bir sefer düzenlemiş ve 1638'de Bağdat'ı zapt etmiştir. Osmanlı Devleti'nin Bağdat'ı zapt etmesinin ardından İran hükümdarı Sam Mirzâ barış teklifinde bulunmuş; 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması'yla yıllarca süren Safevî-Osmanlı savaşlarına son verilmiş ve bu antlaşmayla günümüzde bile geçerli olan Türkiye-İran sınırları belirlenmiştir. Antlaşma hükümleri gereğince Bağdat vilayeti içindeki Cessan, Bedre, Mendeli ve Derne-Derteng sahraları ve bu bölgede yaşayan aşiretlere ait yerleşim alanları Osmanlı sınırları içinde kalmış, İran Devleti, Bağdat, Basra Şehrîzor, Ahıska, Van ve Kars vilayetlerine saldırmama sözü vermiş, Revan, Azerbaycan ve o dönemde Revan'a bağlı Iğdır vilayeti de İranlılarda kalmıştır.¹⁰⁴ Ayrıca daha önceki anlaşmalarda olduğu gibi, Safevî yönetiminde olan yerlerde Hz. Peygamber'in eşi Hz. Ayşe ve ilk üç halifeye Cuma hutbelerinde hakaret edilmemesi maddesi de bu antlaşmanın sonuna ilave edilmiştir.¹⁰⁵

Şah I. Sâfi'nin 1642'de vefatı üzerine daha 12 yaşındaki, sert mizaçlı bir yapıya sahip oğlu, II. Abbas tahta geçmiştir. II. Abbas zamanında ülkedeki iç ve dış tehditler ile ekonomik sorunlar nispeten azalmışsa da onun 1666'daki vefatının ardından tekrar bu türden sorunlar devlette baş göstermiştir. Osmanlı-İran münasebetlerinin son dostane dönemi II. Abbas'ın ölümüyle tahta geçen Şah Süleyman (1076-1105/1666-1694) dönemidir. Nitekim Osmanlı Devleti Şah Süleyman'ın tahta çıkışını tebrik için bir devlet heyetini İran'a göndermiş; İran Şahı da II. Süleyman ile II. Ahmed'in tahta çıkışlarını tebrik için Osmanlıya ayrı ayrı elçilikler göndermiştir.¹⁰⁶ Safevî Devleti tarihinde hanedanlar, bu dönemden itibaren kuruluş dönemlerindeki dini liderlik vasıflarını kaybetmiş, bu eksikliği gidermek için de halka Ca'ferîliğe ait anlayışlar benimsetilmiştir. Özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra İran'da Safevî Şiîliği'nin yerine Ca'ferîlik denilen fikhî bir anlayış egemen olmaya başlamıştır.¹⁰⁷

Şah Süleyman'ın 1694'teki ölümünden sonra hükümdar olan oğlu Şah Hüseyin (1105-1134/1694-1722) döneminde Şiîlik merkezli politikalar yüzünden özelde Osmanlıyla genelde ise Sünnî olan yakın çevredeki diğer Müslüman topluluklarla ilişkiler bozulmuş, bu çevrelere baskı ve zulümler yapılmıştır. Yapılan baskılar sonucunda ülkenin kuzeyindeki Afgan Müslüman Mir Üveys'in oğlu Mahmut Afgâni önderliğinde bir ayaklanma başlatmış; Kirman, Horasan ve başkent İsfahan'ı işgal etmişlerdir. Bu olayın sonunda da Şah Hüseyin, iktidarını 1722'de Mahmut Afgâni'ye devretmiştir. Bir müddet sarayda gözaltında tutulan Şah Hüseyin 1722'de ortadan kaldırılmıştır.¹⁰⁸

Safevî Devleti'nin önemli komutanlarından Nâdir Şah, Şah Hüseyin'in öldürülmesinden sonra babasının başına gelenlerin oğluna da gelmemesi için Afşar Türkmenlerinin beyi, şehzade Tahmasb'ı Kazvin bölgesine kaçırmış, bir müddet o taraflarda

¹⁰⁴ Metin Tuncel, "Iğdır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 1999) 19/79.

¹⁰⁵ Refik Özdek, *Türklerin Altın Kitabı* (İstanbul: Tercüman Yay., 1990), 3/644-647; Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 44-45.

¹⁰⁶ Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 46.

¹⁰⁷ Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı* (İstanbul: Bakış Yay., 2006), 35.

¹⁰⁸ Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik*, 49.

himaye ettikten sonra da 1722'de Safevî hükümdarı olarak ilan edilmiştir. Saltanatı boyunca etkisiz bir siyaset izleyen II. Tahmasb, Nâdir Şah'ın 1729'da İsfahan'ı geri alıp Afganlıları bertaraf ettiği 7 yıllık sürede ve bundan sonraki dönemlerde hep Nadir Şah'ın gölgesinde kalmış, halkına varlığını hissettirememiş; bu durumu ört bas etmek için de Safevî topraklarındaki Sünnîlere büyük zulümler yapmıştır. Bu zulümlere sessiz kalamayan Osmanlı ordusu Safevî topraklarına girmiş ve 1723'te Kirmanşah, Tiflis ve Erdelen eyaletinin merkezi olan Sine şehrini, 1724'te de Nihavend, Hemadan, Tebriz ve Lûristan bölgesinin önemli şehirlerini teslim almıştır.¹⁰⁹ Nâdir Şah, idareciliğindeki basiretsizliklerinden ötürü 1732'de II. Tahmasb'ı tahtından etmiş ve yerine III. Abbas'ı getirmiştir. II. Tahmasb zamanından beri devletteki asıl güç sahibi olan Nâdir Şah, 1736'da III. Abbas'ın ölmesiyle birlikte İran'da idareye tamamen hâkim olmuş ve ulemanın da desteğini alarak İran Şah'ı olmuştur.¹¹⁰

1736 yılında Şah III. Abbas'ın ölümüyle birlikte İran topraklarında iki asrı aşkın bir süredir hükümran olan Safevî Hanedanlığı dönemi sona ermiş ve bu tarihten sonra Sünnî Afşar Hanedanlığı dönemi başlamıştır. Safevî Devleti'nin kuruluş döneminde tamamen Sünnî olan Afşar Boyu, uzun süren Şîlik etkileriyle bu rengini kaybetmiş; ancak hanedanın kurucusu Nâdir Şah, Sünnî kimliğini korumuş bir ailede yetiştiği için devletin temel politikalarına Şîliği yerleştirmemiş, tam tersi gulat-ı Şîaya ait aşırı inançlarla mücadele etmiştir. Bu anlayış neticesinde de Şîlik, yaklaşık 60 yıl süren (1148-1210/1736-1796) Afşarlar döneminde Safevîler zamanındaki güçlü devlet desteğini bulamamış, doğal seyir içerisinde ülkede varlığını devam ettirmiştir.¹¹¹ Nâdir Şah, iktidara gelirken kendisine destek veren ulemadan birtakım sözler almış, onlara bazı şartlar koymuş ve bu sözlerin yerine getirilmesi hususunda da önemli gayretler göstermiştir. Nâdir Şah'ın ileri sürdüğü şartlardan konumuz açısından en önemli olanları: Safevîler döneminde yaşanan Şîliğin terkedilmesi, teberrâ anlayışından vaz geçilmesi, fikhî sahada tümüyle Ca'feriyye Mezhebi'nin takip edilmesi ve Sünnîlerle iyi ilişkiler kurulması gibi şartlardır.¹¹² Tarihçi yazar Sümer, Nadir Şah'ın İran halkına İmamiyye içerisindeki Ahbârî denilen katı anlayışlar yerine daha ılıman Usûlîliği, benimsetmesinin bir takım sebepleri olduğunu belirtmiş; bunların da Şî-Sünnî düşmanlığa son vermek, iki Müslüman topluluğu bir birine yaklaştırmak ve dünyadaki Müslümanlar arasında İran'ı yalnızlıktan kurtarmak olduğunu ifade etmiştir.¹¹³

Nâdir Şah Osmanlı Devleti'ne bir elçilik heyeti göndererek Ca'ferîliğin Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefî, mezhepleri gibi Osmanlı ülkesinde 5. mezhep olarak resmen kabul edilmesini, Kâbe'nin köşelerinin birinde Ca'ferîler için özel bir köşe (rükün) yapılmasını ve kendileri için de Ca'ferîlerden bir hac emiri görevlendirilmesini istemiş ancak bu talebi

¹⁰⁹ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi* (İstanbul: Hayat Yay., 1967), 11/28-29; Saray, *Türk İran Münasebetleri*, 54.

¹¹⁰ Sümer, "Kaçarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2001) 24/ 51-53.

¹¹¹ Sümer, "Afşarlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 1991), 4:164-165.

¹¹² Saray, *Türk İran Münasebetleri*, 55; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 61.

¹¹³ Sümer, "Afşarlılar", 4/165.

Osmanlı devlet şurasınca reddedilmiştir.¹¹⁴ İsteğinin reddedilmesi üzerine karşı bir atağa geçen Nadir Şah, Basra, Bağdat ve Kars bölgelerine seferler düzenlemiş; ayrıca Bağdat, Hille, Necef, Turan ve Buhara'nın önde gelen Şîf ve Sünnî âlimlerinden oluşan bir heyeti iki mezhep arasındaki beraberliği sağlamak ve ayrılıkları gidermek amacıyla 1743'te Necef'te toplamış, Şîf ve Sünnî Müslümanlar arasındaki ilk uzlaşma ve yakınlaşma (takrib) çalışmalarını başlatmıştır. Necef'te yapılan bu takrib toplantısının sonunda ise tavsiye niteliğindeki şu önemli kararlar alınmıştır:

1- İran halkı aşırılık barından Safevî Şîîliğinden tamamen vaz geçip Ca'ferî Mezhebi'ni kabul edip uygulayacak; Osmanlı Devleti de ülkesinde Ca'ferîliği 5. mezhep olarak kabul edecektir.

2- Her yıl İran tarafından belirlenen bir hac emiri Mekke'de görevlendirilecek; Ca'ferîler de Kâbe'de kendi fıkıhlarına göre rahatça tavaf yapabilecekler ve namaz kılacaklardır.

3- İran ve Osmanlı'nın elinde tuttuğu esirler karşılıklı olarak serbest bırakılacaktır.

4- İranlılar ilk üç halife başta olmak üzere diğer tüm sahabilere ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an'dan sonraki en muteber kitaplarının müellifleri olan Buhârî ve Müslim'e hakaret niteliğinde sözler sarfetmeyecek; mut'a birlikteliğinden de vazgeçeceklerdir.¹¹⁵

Necef'teki alınan kararların tebliğ edilmesinden sonra Osmanlı uleması kendi içerisinde bu kararları değerlendirmiş; Ca'ferîliğin 5. mezhep olarak ülkede kabul edilmesi tavsiyesini reddetmiş ve bunun şer'i hükümlere aykırı olduğunu bildirmiştir. Osmanlı Ulemasının bu şekilde bir karar almasının altındaki en önemli sebep hiç şüphesiz ki Osmanlı'daki baskın bir anlayış olan fırka-i nâciye anlayışıdır. Nitekim mezheplerin teşekkül dönemlerinde çok fazla etkiye sahip olan kurtuluşa eren fırka (fırka-i nâciye) düşüncesi, ilk dönem mezhepler tarihi kaynaklarının temel kriteri olmakla kalmamış; bir geleneğe dönüşerek yüzyıllar boyunca Müslümanların zihniyetinde önemli bir yeri teşkil etmiştir. İşte Selçuklular zamanından beri Anadolu topraklarında varlık gösteren bu anlayış Osmanlı döneminde de aynen devam ettirilmiş ve kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet olduğu herkesçe kabul edilmiştir. Bu yüzden de Ehl-i Sünnet dışındaki tüm fırkalar bid'atçılık ve sapkınlıkla nitelendirilmiştir. Aynı şekilde Şîa da Ehl-i Sünnet'in yaptığı gibi, Hz. Peygamberden rivayet edilen 73 Fırka hadisini kendine göre yorumlamış, fırka-i nâciye'nin Şîîler olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁶

Osmanlı Devleti'nin Necef toplantı kararlarını reddetmesi ve ikinci kez beklediği ilgiyi görememesi İran lideri Nâdir Şah'ı bir hayli kızdırmış; bu sebepten de Anadolu topraklarına hücum etmiş ve Kars vilayetine saldırmıştır. Osmanlı Devleti Yeğen Mehmed Paşa

¹¹⁴ Hakyemez, *Osmanlı-İran ilişkileri*, 62-66.

¹¹⁵ Muhammed Hüseyin el Muzaffer, *Târihü's-Şîa* (Beyrut: 1985), 221.

¹¹⁶ Hakyemez, *Osmanlı-İran ilişkileri*, 71.

komutasında bir askeri birliği Nâdir Şah'ın saldırılarına karşı doğuya göndermiş, Diyarbakır valisi Abdullah Paşa'nın da yardımlarıyla Yeğen Mehmet Paşa ilk başlarda üstünlüğü elde etmiş, ancak mücadele esnasında Yeğen Mehmet Paşa'nın öldürülmesi galibiyeti mağlubiyete çevirmiştir. Savaş sonunda Nâdir Şah'ın baskılarıyla Osmanlıyla 1746 yılında bir antlaşma yapılmış; yapılan bu antlaşma ile 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması'nın hükümleri tekrar geçerli hale gelmiş, Osmanlı son 10 yıl içerisinde elde ettiği bütün İran topraklarını geri vermiş, iki ülke arasındaki sınır Kasr-ı Şirin Anlaşması'ndaki gibi tekrar belirlenmiştir.¹¹⁷ Bu anlaşma gereğince ayrıca İranlılar, Safevîler döneminden beri resmi hüviyette Sünnîlik aleyhine yaptıkları davranış ve merasimleri terk etmeyi, ilk halifelerin hepsini hayır dua ve güzelliklerle anmayı kabul etmiş; Osmanlı da kendi topraklarına ve Hicaz bölgelerine gidip gelen İranlılara, diğer Müslümanlara nasıl davranıyorsa öyle davranmayı ve konaklama vergisi gibi bir bedelin alınmaması hükümlerini kabul etmiştir.¹¹⁸

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarından Hakyemez, Nadir Şah'ın Şîilikle Sünnîliği uzlaştırma gayretlerinin önemli neticeler ortaya çıkardığını, bunlardan bazılarının da Azerbaycan Türkleriyle ilgili olduğunu ve bu durumun Azerbaycan'da ekseriyetini Fars ulemasının oluşturduğu İsnâaşeriyye Mezhebi'nin popüler hale gelmesine sebep olduğunu iddia etmektedir. Hakyemez'e göre İran'daki Azerbaycan Türklerinin kabul ettiği Şîilik, Kızılbaş veya Alevîliğe¹¹⁹ ait unsurlar barındırdığından Sünnî İslam âlimleri tarafından kabul edilmiyordu. Ancak Nâdir Şah'ın İsnâaşeriyye Şîiliği'nin önünü açan ve Türk Heterodoks İslam'ın önüne geçen siyasetiyle bu durum değişmiş; İran Türklerinin tamamına yakınını oluşturan Azerbaycan Türklerini laik ve modernist kimliğe büründürmüş; Fars Şîiliği'nin daha da kökleşip güçlenmesine sebep olmuştur. Nâdir Şah'tan sonra Şiraz bölgesinde ortaya çıkan Zend Hanedanlığı ise bu tepkisel hareketle ortaya çıkan Fars milli unsurlarına dayalı İsnâaşeriliği esas alan bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.¹²⁰

Nadir Şah'ın 1747'de bir suikast neticesinde öldürülmesinin ardından ortaya çıkan kargaşadan faydalanarak İran'da tekrar yönetimi ele geçirmeye çalışan Safevî Hanedanlığı bu girişimde başarılı bir sonuç alamamış; bundan sonraki süreçte iktidarları göstermelik olmaktan ileri gidememiştir. Nâdir Şah'tan sonra yönetim 1749'da II. Süleyman'a ondan sonra da 1750'de III. İsmail'e geçmiştir.¹²¹

18. yüzyılın sonralarına doğru İran'da önemli bir güç haline gelen Zend Hanedanlığı 1750'de İsfahan'ı ele geçirmiş; Kerim Han Zend, son Safevî liderlerinden Şah Hüseyin'in (1105-1134/1694-1722) torunu III. İsmail'i göstermelik olarak tahta geçirmiş ve kendisini de onun

¹¹⁷ Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 57.

¹¹⁸ Rıza Şabânî, "Efşâriye ve Zendiye Dönemlerinde İran-Osmanlı İlişkileri", *Tarihten Günümüze Türk İran İlişkileri Sempozyumu* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 82.

¹¹⁹ Alevilikle ilgilikle doyurucu bir eser için bakınız: Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite Adıyaman Dedeleri Örneği* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020).

¹²⁰ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 77. Ayrıca bk. Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 179.

¹²¹ Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din Devlet İlişkisi*, 71-73; Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 59.

nâibi olarak ilan etmiştir. Kerim Han'ın yönetimi ele geçirmesiyle birlikte 1760 yılında İran'da Safevî Devleti resmen yıkılmış, yerine 1750'de merkezi Şiraz olan Zend Hanedanlığı kurulmuştur.¹²² Ancak Zend Hanedanlığının iktidarı da çok sürmemiş, 1795'te bu dönem de sona ermiştir.

İran Zend Hanedanlığı'nın 1795'teki yıkılışının ardından yine bir Türk boyu olan Kaçar Hanedanlığı'ndan Ağa Muhammed Han, Esterebad'da şahlığını ilan etmiş ve 1796'da Kaçarlar dönemini başlatmıştır.¹²³ Kaçarlar döneminde Safevîler zamanındaki gibi devlet yönetimindeki krallık anlayışı devam ettirilmiş, ancak liderlerin imamların soyundan olma şartı ortadan kaldırılmıştır. Bu dönemde Şîlik, geçmişteki Afşarlar döneminde olduğu gibi, kendi halinde, devletten destek görmeden ilerlemiş; uzun yıllar bu durum böyle devam etmiştir. Kaçarlar, Safevîlerden farklı, olarak ne on ikinci imamın temsilcisi olduklarını ileri sürmüşler ne de Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullah) olduklarını iddia etmişlerdir. Onlar, Mehdî olarak gördükleri gâib imamın vekilliği vazifesinin ulemada olduğunu söyleyerek böyle bir sorumluluğu üzerlerine almamışlardır.¹²⁴ Kaçarların böyle bir anlayışla hareket etmeleri sonucunda İran'da usûlî ekolün âlimleri ahbârilere karşı üstünlük kurmuş; Tahran ve İsfahan dışındaki uzak yerlerde bulunan dini merkezlerin yöneticileri devletten bağımsız bir şekilde hareket etmiştir. Bu dönemde Nefes ve Kum şehirlerinde ilerleyen zamanda Ca'ferîlerin taklid mercii konumuna yükselecek olan büyük âlimler yetişmeye başlamıştır.¹²⁵ 19. yüzyılın ortalarına doğru ise, 1844 yılında, İran topraklarında Şîa kökenli bir hareket olan, Mirzâ Ali Muhammed'in ortaya çıkardığı Bâbilik ve bunun devamı niteliğindeki Bahâullah Mirzâ Hüseyin Ali'nin önderliğini yaptığı Bahâilik hareketleri orta çıkmış; bu hareketler en son şekliyle "Bahâilik" olarak karşımıza çıkmıştır.¹²⁶

Osmanlı-İran ilişkilerinde 19. yüzyılın başlarında, çağın getirdiği ulus-devlet ideolojisi fikirlerinin tetiklediği, politik ve ekonomik sorunlar yüzünden mecburi bir yumuşama ve yakınlaşma olmuştur. Bu dönemde komşu iki ülkeye de aynı tehditleri savuran Rusya'ya karşı İran ve Osmanlı arasında birtakım iş birliklerinin her iki devletin de faydasına olacağı önerileri teklif edilmiştir. Nitekim Rusya 1768-1774'te Osmanlı'ya yaptığının hemen hemen aynısını 1804-1813 yıllarında İran'a da yapmış ve onlara büyük sıkıntılar yaşatmıştır. İşte İran 1817'de Rusya'yla arasının açılması ve onlardan gelecek saldırılara karşı Osmanlı sultanı II. Mahmud'dan destek istemiş; ancak o sıralarda Yeniçeri isyanlarıyla uğraşan II. Mahmud, İran'ın bu isteğini karşılayamamıştır. Rusya ise Osmanlı'nın pasif duruşunu lehine çevirerek iki ülkenin kendisine karşı ittifak yapmasına engel olmuş ve Osmanlıyla İran arasındaki dostluk ve yakınlaşmayı birtakım stratejilerle bozmuştur.¹²⁷ İran ile Osmanlı'yı savaştırarak

¹²² Abdülkerim Ali Şirâzi, *Tarih-i Zendiye* (Tahran: 1365), 1-3; Şabânî, "Efşâriye ve Zendiye Dönemlerinde İran-Osmanlı İlişkileri", 86.

¹²³ Sümer, "Kaçarlar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/51; Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 62.

¹²⁴ Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 179.

¹²⁵ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 83, 118.

¹²⁶ Muzaffer, *Târihi'ş-Şîa*, 221-223; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 79-82, 110-11.

¹²⁷ Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, 110.

sonucundan çıkar sağlama niyetinde olan Rusya, İranlı iki aşiret reisinin Osmanlı Devleti'ne sığınmasını iyi bir şekilde kullanarak İran'ı kışkırtmıştır. Rusya'nın kışkırtmasından oldukça etkilenen Abbas Mirzâ, Osmanlı'nın Yunan İsyanı ile uğraştığı sırada Osmanlı yönetimindeki Irak topraklarına saldırmıştır. Tam da Rusya'nın istediği gibi, bunun üstüne II. Mahmud, 1820'de İran'a harp ilan etmiştir. Ancak doğudaki tehlikeyi bertaraf etmek için başlatılan Irak seferi Osmanlı'ya büyük felaketler getirmiş; 1821'de Bağdat'ı kuşatan askerler arasında, uzun süren kuşatma ve açlık sebebiyle kolera salgını başlamış ve Osmanlı'nın bu seferden çekilmesine sebep olmuştur. Osmanlı'nın çekilişini gören İran Ordusu da Anadolu'ya girerek Ardahan ve Kars'a saldırmış; Osmanlı'yı ateşkes anlaşması yapmak zorunda bırakmıştır. 1823'te yapılan Erzurum Mütarekesi ile İran aldığı yerleri geri vermiş, karşılığında ise Osmanlı'nın İranlı hacılara her türlü kolaylığı sağlayacağı garanti edilmiştir.¹²⁸

İran Şahı Nâsuriddin döneminde (1831-1896) Osmanlı-İran ilişkileri İngiltere ve Rusya'nın kışkırtıcı siyasetleriyle iyice bozulmuştur. Şah Nâsuriddin, Osmanlı'nın 1877-78'teki Ruslarla yaptığı çetin mücadele ortamından faydalanarak hem halife II. Abdülhamid'in Müslümanları yekvücut yapmak için ortaya koyduğu Panislamizm düşüncesini engellemeye çalışmış hem de gizliden gizliye Şîlik propagandaları yapmıştır. Hususiyetle Bağdat ve Şîler için kutsal sayılan Necef ve Kerbela gibi yerlere gönderdiği "Ahond" denilen Şîi propagandacılarla Ca'ferîliği aşılama çalışmıştır. İran Şahı bu politikasını özellikle Panislamizm düşüncesinin yayıldığı 1870'li yılların sonlarıyla 1880 ve 1890'lı yıllarda daha da yoğunlaştırmıştır. Osmanlı'nın 93 Harbi'nde mağlup olması sebebiyle doğudaki diğer yerlere olduğu gibi Bağdat vilayetine de yeterli yardımlar gönderememesini fırsat bilen Şah Nâsuriddin, ahondlarıyla gönderdiği paralarla Şîilerin yoğun olduğu yerlerde yeni Şîi camileri yaptırmış ve tamire muhtaç olanları da onartmıştır. Bölgede görev yapan ahondlar, Bağdat'taki Osmanlı ordusu içinde de bir takım fitne çıkaracak propaganda faaliyetleri yapmışlardır. Bu bağlamda askerlere, Sünnîlerle savaşmanın ve onları öldürmenin vacip olduğunu; Şîilere karşı olmanın ise haram olduğunu telkin etmişlerdir. Bunlardan başka Osmanlı'nın bölgedeki medreselerine müdahale ederek burada Sünnî müderrislerin ders vermelerini engellemek istemişler; Şîi çocukların bu medreselere gitmelerini yasaklayarak onları kendi mezheplerine göre yetiştirmeye çalışmışlardır. Ahondların bu türden yaptığı faaliyetler yörede yaşayan halk üzerinde oldukça etkili olmuş; neticesinde de hem Şîilik yayılmış hem bölge hakkında Osmanlı düşmanlığı başlamış, hem de İran'a karşı sempatiyle bakılmaya başlanmıştır.¹²⁹

Osmanlı Devleti Irak-ı Arap diye isimlendirdiği doğu bölgesindeki İngiltere destekli Şîlik çalışmalarından rahatsız olmuş ve bu konuda birtakım tedbirler içeren politikalar uygulamıştır. Osmanlı Devleti aslında Şîilerce kutsal sayılan bu bölgede (Irak-ı Arap) bazı İran vatandaşlarının yaşamasına daha önce müsaade etmişti. Ancak Abdülhamid Han, İran'ın 19.

¹²⁸ Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli (İstanbul: Alkım Yay., 2007), 2:30-33; Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi*, 110-112.

¹²⁹ Geniş bilgi için bk. Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 131.

asırdaki güvensiz tavırları ve bölgedeki sınır kabilelerini kızdırtması yüzünden, bölgede Şîlik propagandası yapılmasını, Şîlik propagandası içerikli “Hüsniyye” gibi eserlerin okunmasını ve neşriyatlarını yasaklamıştır.¹³⁰ Bu amaca yönelik 1850’de Farsça olarak Hindistan’da telif edilen Abdülaziz Dehlevî’nin *Tuhfe-i İsnâşeriyye*’sini Türkçe’ye tercüme ettirmiş ve bölge halkına ücretsiz olarak dağıttırıştır.¹³¹ Yine Şîilere ait *Hüsniyye*’ye reddiye olarak *Tezkiye-i Ehl-i Beyt* isminde diğer bir eser de Topkapı Mevlevihanesi Şeyhi Osman Efendi’ye bu dönemde yazdırılmıştır. Abdülhamid, bunlardan başka bir de Şîiler ve Sünnîler için özel önemi olan mekânları tamir ettirmiş; Şîi ailelerin çocuklarını Sünnî müfredata göre yetiştirerek onlara çeşitli memuriyetler vermiş ve halife unvanını kullanarak Şîi âlimleri yanına çekmeye çalışmıştır.¹³²

Şîilik propagandalarının etkisini kırmak amacıyla Sultan II. Abdülhamid Han döneminde Anadolu topraklarında gayretler sarfeden, bu yönde çalışmalarda bulunan önemli şahsiyetlerden biri de Ahmet Feyzi Çorumî’dir. Çorumî, 1880 yılında *el-Feyzû’r-Rabbânî* ismini verdiği Şîilik karşıtı bir eser kaleme almış; mukaddimesinde de Müslümanların arasını açmak ve Ehl-i Sünnet düşüncesini kötülemek maksadıyla Safevîler zamanında yazılan *Hüsniyye* gibi Şîiliği merkeze alan eserlere bir cevap niteliğinde bu eseri yazdığını ve Sünnîliği savunmak amacıyla ortaya koyduğunu açıkça zikretmiştir.¹³³

Şîiliğin Anadolu’ya girmesini engellemek için yapılan tüm bu gayretlere dikkatlice bakıldığında bu faaliyetlerin daha çok II. Abdülhamid’in padişahlık dönemlerinin ilk yıllarında yapıldığı görülmektedir. Çünkü Abdülhamid, saltanatının son yıllarında İslamcı politikalara ağırlık vermiş, Şîilere yönelik uygulamalarında bazı değişikliklere giderek onlar için alınan birtakım tedbirlerin esnetilmesini sağlamıştır. Sultan II. Abdülhamid Han’ın saltanatının bitmesinden sonra da Şîilik propagandaları için devletin aldığı tedbirler hepten askıya alınmıştır.¹³⁴

20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye ve İran’da meydana gelen iç ve dış faktörlü sosyolojik hareketler her iki ülkeyi de büyük çapta etkilemiş ve meşrutiyet hareketlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yine bu dönem içerisinde Rusya’da, 1917’de Bolşevik İhtilali diye bilinen bir olayın meydana gelmesi ve Rusya’nın Türkiye ile Brest-Litovs Antlaşması’nı imzalaması, Türkiye’ye Azerbaycan ile bağlantı kurma imkânını vermiş; bu tarihlerden sonra

¹³⁰ Hüsniyye Şia’yı desteklemek ve Ehl-i Sünnet’in görüşlerini çürütmek amacıyla Safevîler zamanında yazılmış hayali bir romanın adıdır. Orijinal nüshasının Arapça olduğu belirtilen bu eser 1551 yılında İbrahim b. Veliyyullah Esterâbâdi tarafından Şam’da bulunmuş ve İran’a getirtilirerek Farsça’ya çevrilmiştir. İmamet, ru’yetulah, mut’a nikâhı, Kerbela vakası, Aşura ve Matem günleri gibi Şiaya ait temel fikirleri ele alan bu eserle Safevîler, Şiiliği Anadolu’ya sokmaya çalışmışlardır. Bkz. İlyas Üzümlü, “Hüsniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yay., 1999), 19/34-35.

¹³¹ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Şah Abdü’l Azîz Dehlevî, Muhtasarul-Tuhfeti’l-İsnâşeriyye, Farsça’dan Arapça’ya çev. Mahmud Şükrü Alûsi (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1992).

¹³² Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 79-81.

¹³³ Eserin muhteviyatı ve ilgili görüşler hakkında bk. Sayın Dalkıran, *Ahmet Feyzi Çorumî’nin El- Feyz’ur-Rabbânisi Işığında Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şii Akidesine Tenkitleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000).

¹³⁴ Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 79-81; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 138.

da Azerbaycan'dan Anadolu'ya göçen bazı Azeri-Ca'ferîler Kars ve Iğdır bölgelerine yerleşmiştir.¹³⁵ İran coğrafyasında Kaçar Hanedanlığı dönemindeki 30 yıl kadar süren Şîî âlimlerin halk üzerindeki baskısı ve devlet yönetimindeki güçlü etkisi Rıza Han'ın son Kaçar lideri Ahmed Şah'ı devirmesiyle sona ermiştir. Rıza Han, kendisine devrimci bir lider olarak gördüğü Atatürk'ü örnek almış ve onun gibi ülkesinde inkılaplar yapmak istemiştir. Şîî âlimler Rıza Han döneminde medreselere çekilmiş, daha çok ilimle meşgul olmuş ve siyasetten uzak sade bir hayat yaşamışlardır. Fakat Rıza Han'ın Türkiye'yi örnek alarak, gerçekleştirmeye çalıştığı faaliyetler ve Şîî âlimlere yaptığı baskılar ulemanın ona olumsuz bir tavır takınmasına ve her şeyine muhalefet etmesine yol açmıştır. Ulema ve Rıza Şah arasındaki bu gergin ortam da çok kısa bir süre sonra bir çeşit mücadeleye dönüşmüş; dini liderler ile Rıza Şah arasında 1935 yılında ilk kanlı çatışma yaşanmıştır. Yaşanan bu çatışmalar ise o zamanlarda henüz genç ve ateşli bir imam olup da sonraları bir devrimi gerçekleştirecek olan Humeynî üzerinde derin izler bırakmıştır.¹³⁶

1925'ten sonra İran'da başlayan Pehlevî Hanedanlığı (1925-1979) dönemi Ca'ferîliğin Anadolu'ya girişi açısından özel öneme haiz bir dönemdir. Çünkü bu dönemde Rıza Şah ve yönetimindeki diğer yetkililer Humeynî ile giriştiği mücadelede ülkesindeki mollalarının negatif enerjisini başka odaklara aktarmak ve onlarla uğraşmamak için kendilerince bir yol bulmuşlar; Ca'ferî din adamlarına Türkiye'deki Alevî gruplar ile Irak'taki Şîî grupları hedef olarak göstermişlerdir. Çok farklı kılık, kıyafet ve unvanlarla Türkiye'ye gelen Şîî/Ca'ferî propagandacılar bu dönemde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Alevî vatandaşlarımızın yaşadığı köy ve kasabaları sık sık ziyaret ederek onlara tebliğler yapmışlardır.¹³⁷ Bu ziyaretler neticesinde akıllarını çelip, kalplerini kazandıkları bazı Alevî ailelerin çocuklarını ise İran'da iyi bir eğitim vermek vaatleriyle Kum şehrine götürmüşlerdir. 1960'lı yıllarda Şîî propagandacılar vasıtasıyla Türkiye'den İran'a götürülüp orada eğitilen bu Alevî gençler iyi bir Şîî/Ca'ferî eğitimi aldıktan sonra tekrar Türkiye'ye döndürülmüş ve yeni müntesipler kazanmak için çalışmaya başlamışlardır.¹³⁸

Pehlevîler'den sonra İran'da önemini kaybeden Şîîlik merkezli devlet politikaları Ayetullah Humeynî'nin 1979'daki devrimi sonrasında kurduğu İran İslam Cumhuriyetiyle birlikte yeniden güçlenmiştir. Humeyni ile başlayan bu son dönemde ise siyasi liderliğin peygamberlerden İmamlara, onlardan da fukahaya geçtiğini, bundan dolayı da sadece fukahanın meşru otorite olduğunu ilan eden Ca'ferîlik, İran'da hâkim olmuştur. 3 Haziran 1989'da Humeyni'nin vefat etmesiyle onun yerine Ali Hameney getirilmiş; Hameney bu tarihten sonra rehber unvanıyla anılmıştır.¹³⁹

¹³⁵ Peter Alford Andrews, *Türkiye'de Etnik Gruplar*, terc. Mustafa Köpüşoğlu (İstanbul: 1992), 98-99.

¹³⁶ Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 89.

¹³⁷ Banaz, "Çorumlu Ca'ferîleşmiş Alevîlerin Ca'ferîleşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 95 (Güz 2020), 173-179.

¹³⁸ Saray, *Türk İran Münâsebetleri*, 98; Banaz, *Anadolu'da Ca'ferîlik ve Ca'ferîler*, 121-128.

¹³⁹ İsmail Safa Üstün, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2000), 22/403-404.

Ca'ferîliğe ait birtakım anlayışların Anadolu'ya girişinde çalışmamız boyunca anlatmaya çalıştığımız İran ile yapılan siyasi mücadeleler çok önemli bir yer tutmaktadır. Ancak Ca'ferîliğin mezhebi bir kimlik olarak Anadolu'ya girişinde ve ülkemiz içerisinde toplumsal bir yapı olarak görülmeye başlanmasında asıl önemli etki, 20. yüzyıl başlarından itibaren komşu devletlerden göçerek gelip yerleşen Ca'ferîler sayesinde olmuştur. Günümüz Türkiye'sinde Ardahan, Kars ve Iğdır'da yaşayan Azerbaycanlı Şîî/Ca'ferîlerin içerisinde az sayıda önceden beri yaşayan sakinler bulunmakla birlikte bunların çoğunluğunu İran, Ermenistan ve Kafkaslardan göçerek gelen Ca'ferîler oluşturmaktadır. Anadolu'ya yapılan bu göçler farklı zaman dilimlerinde daha çok Kuzey Azerbaycan bölgesinden küçük sülalelerin gelmesiyle olmuşsa da asıl önemli göçler 93 Harbi olarak da bilinen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, 1917 Bolşevik İhtilali, 1920 Kuzey Azerbaycan'ın Ruslar tarafından işgali, 1918-25 yılları arasında Ermenistan ile yapılan nüfus değişimleri ve çok az sayıda da olsa 1940'taki İkinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşmiştir.¹⁴⁰ Bu göçler sonrasında Anadolu topraklarını yurt edinen Ca'ferîler Türkiye'de ilk olarak Kars ve Arpaçay ile Iğdır ve Tuzluca bölgelerine yerleşmişlerdir. Daha sonraları ise Türkiye'nin diğer yörelerine bu bölgelerden yaptıkları göçlerle yayılmışlardır.¹⁴¹

Çeşitli platformlarda ve televizyon kanallarında Türkiye Ca'ferîlerinin lideri olarak gösterilen, Azeri bir din adamı olan, Selahattin Özgündüz, yaptığı konuşmalarında yukarıda verdiğimiz bilgileri doğrulayıcı mahiyette Türkiye'ye göç etmek suretiyle geldiklerini, Azeri Türkleri olarak kendilerinin Türkiye'yi vatanları olarak gördüklerini, Anadolu'ya yama gibi gelip buraların üzerine oturma niyetlerinin olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca Özgündüz, Rus ve Ermeni sultanı altında olmaktansa bizzat kardeşimiz, soydaşımız ve dindaşımız olan Türkiye Türkleriyle beraber olmayı, Anadolu'da yaşamayı, bu ülkenin insanlarıyla birlikte olmayı tercih ettiklerini ifade etmektedir.¹⁴² Özgündüz'ün bu konudaki ifadeleri ise günümüzde Türkiye'de yaşayan Ca'ferîlerin daha çok dışarıdan gelen göçler yoluyla Anadolu'ya girdiği görüşümüzü teyit etmektedir.

Ca'ferîlerin Türkiye'deki yerleştiği en önemli ve en çok nüfuslarının olduğu şehirleri Iğdır ve Kars'tır. Bu yüzden de Iğdır ve Kars Türkiye'deki Ca'ferîliğin veya Ca'ferîlerin adeta merkez üssü konumundadır. Ca'ferîlik Türkiye içerisindeki diğer şehirlere bu iki merkezden yapılan göçlerle yayılmıştır. Türkiye'de yaşayan Ca'ferîlerin diğer şehirlere göçmeden önceki yaşadıkları bölgeler Iğdır Merkez, Aralık ve Tuzluca ilçeleri, Kars Merkez, Arpaçay, Akkaya ve Taşlıçay ilçeleridir. Ancak 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de baş gösteren köyden kente göçme olayları Ca'ferîleri de etkilemiş, Kars, Ardahan, Iğdır, Ağrı'nın Iğdır'a komşu bölgeleri ile Erzurum sınırları içerisinde olan Ca'ferîlerden birçok aile Ankara, İstanbul, Bursa ve İzmir gibi büyük sanayi kentlerine taşınmıştır.¹⁴³ Daha sonraları ise iş ve meslek hayatının getirdiği

¹⁴⁰ İlyas Üzümlü, *Türkiye'de Ca'ferîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 25-27.

¹⁴¹ Banaz, *Anadolu'da Ca'ferîlik ve Ca'ferîler*, 89-105.

¹⁴² Banaz, *Anadolu'da Ca'ferîlik ve Ca'ferîler*, 88.

¹⁴³ Mutlu, *Caferilik*, 80.

görev ve tayin sebepleri gibi birtakım sebeplerle Türkiye'nin başka bölgelerine de dağılmış ve oralara da yerleşmişlerdir. Türkiye'de günümüzde Ca'ferî nüfusunun yoğun olarak görüldüğü şehirler ve ilçeler ise İstanbul-Halkalı, İzmir-Tire, Bursa, Manisa-Turgutlu, Aydın-Söke, Çorum, Kocaeli, Çayırova, Ankara-Keçiören, Ankara-Sincan ve Kırıkkale'dir.¹⁴⁴ Bu yerleşim yerleri dışında ise Muğla, Aydın, Yalova, Kırıkkale, Kırıkkale-Lüleburgaz, Kayseri, Tokat, Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Adıyaman, Urfa, Diyarbakır, Gaziantep, Hatay, Elazığ, Malatya, Denizli, Antalya, Adana gibi şehirlerde az sayıda da olsa Ca'ferîler bulunmaktadır. İsimlerini zikrettiğimiz bu illerin hemen hemen hepsinde Ehl-i Beyt büyüklerinin ve On iki İmam isimlerinin verildiği Ca'ferîlere ait camiler ve mescidler bulunmaktadır.¹⁴⁵

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İran coğrafyasında bulunan, Sünnî bir İslam anlayışına sahip Erdebil Tekkesi, kurucu Şeyh, Safiyüddin'den sonra bu çizgisini yavaş yavaş kaybetmiş; Hoca Ali dönemi ile birlikte Şîliğe meyyal bir hale gelmiş, Şeyh İbrahim ve Şeyh Cüneyd bu siyaseti devam ettirmiş, Şah İsmail döneminde de bu anlayış zirveye ulaşmıştır. Safeviyye Tarikatı'ndaki ismini zikrettiğimiz bu şeyhler Azerbaycan ve Anadolu topraklarında yaşayıp da önceden beri bu tarikata bağlı olan, Ehl-i Beyt'e derin bir sevgi duyan göçebe-yarı göçebe Türkmen obalarını kendi taraflarına çekmek, siyasi emellerini gerçekleştirmek için İmâmiyye Şîliği'ndeki bazı inançları iyi bir şekilde kullanmıştır. Şeyh Cüneyd ve Şah İsmail Şîlikteki imamet ve mehdilik anlayışlarından hareketle kendisini bir seyyitmiş gibi göstermiş ve neticesinde de Anadolu topraklarında kendisine çok sayıda taraftar toplamayı başarmıştır.

Anadolu coğrafyasında Şîliğe/Ca'ferîliğe ait tezahürler ilk olarak 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın başında Safevîlerin yaptıkları propagandalar neticesinde görülmeye başlanmıştır. Anadolu'ya ve burada yaşayan Türkmen zümrelerine Şîlik aşısının yapılmaya başlandığı dönem, tam olarak bu dönemlerdir. Sözlü ve yazılı olmak üzere iki yoldan gerçekleştirilen bu aşılama faaliyetlerinin sözlü tarafı, özel olarak yetiştirilmiş dâî ve halife unvanlarıyla anılan Şîlik misyonerleri eliyle gerçekleştirilmiştir. Üstelik bu dâîler, sadece Anadolu ve Rumeli bölgelerindeki göçebe ve yarı göçebe gruplar arasında değil, hemen hemen her kesim içinde görev yapmış ve tebliğ vazifesinde bulunmuşlardır. Ancak asıl hedeflenen gruplar, hiç şüphesiz göçebe ve yarı göçebe zümreler olmuş; Anadolu'da Orta, Doğu ve Güney bölgeleri, Rumeli'de de özellikle Şeyh Bedreddin müntesiplerinin fazlaca bulunduğu Deliorman bölgesi, dâîlerin özellikle çalıştıkları başlıca yerler olmuştur. Yazılı propaganda ise Şah İsmail'in gönderdiği kitap ve risalelerle yapılmış; bu risaleler halifeler sayesinde gizlice Osmanlı topraklarına sokulmuş ve yukarıda sözünü ettiğimiz bölgelerde dağıtılmıştır.

Safevîlerin yaptığı Şîlik propagandaları sonucunda Osmanlı toplumunun hem Anadolu'daki birlik ve düzeni sarsılmış hem de Ehl-i Sünnet'in din anlayışından oldukça farklı olan İmamiyye Şîliğine/Ca'ferîliğe ait bazı anlayışlar göçebe, yarı-göçebe zümreler üzerinde

¹⁴⁴ Üzüm, *Türkiye'de Caferilik*, 18.

¹⁴⁵ Banaz, "Türkiye'de Ca'ferîler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), 33-99.

görölmeye başlamıştır. Ayrıca doğrudan İran'dan görevlendirilen halifeler vasıtasıyla özellikle kırsal kesimde yaşayan Anadolu halkının İran'a göçmeleri sağlanmıştır. Safevîler Şiîlik merkezli yürüttükleri politikalarla Anadolu'yu ele geçirmek, Osmanlı Devleti'ni yıkmak ve Sünnîliği ortadan kaldırmak için her türlü baskıya müracaat etmişler ve türlü türlü haksızlıklarla yürüttükleri mücadelelerini halklarına bir din mücadelesi olarak göstermişlerdir. İşte bu yüzden de Safevîler Anadolu'daki Türkmen gruplarının yaşadığı bölgeleri propaganda üssü olarak seçmiş ve egemenliklerini büyütmek için bu yörelerdeki insanları yanlarına alarak bu işin kolayca başarılacağını düşünmüşlerdir.

Ca'ferliğin Anadolu'ya mezhebi kimlik olarak girişinde ve toplumsal bir yapı olarak Anadolu'da görülür hale gelmesindeki en önemli sebep hiç şüphesiz ki komşu devletlerden 20. yüzyıl başlarında Anadolu'ya yapılan göçlerdir. Günümüzde Türkiye yaşayan, Iğdır, Kars ve Ardahan bölgelerindeki Azeri Ca'ferîlerin arasında çok az sayıda eskiden beri orada yaşayanlar vardır. Bunların kâhir ekseriyeti Kafkaslardan, İran'dan ve Ermenistan'dan göç etmek suretiyle gelen Ca'ferîlerdir. Bu göçler 20. yüzyıl sonrasındaki çeşitli zamanlarda genellikle Kuzey Azerbaycan taraflarından gelen küçük sülalelerle başlamış; 1877-78 yıllarındaki Osmanlı-Rus Savaşı, 1917'deki Bolşevik İhtilali, 1920'de Azerbaycan'ın Ruslar tarafından işgali, 1918-25 yıllarındaki Ermenistan ile yapılan nüfus değişimleri ve 1940'taki İkinci Dünya Savaşı sonrasında devam etmiştir. Bu göçler sonrasında Anadolu'yu yurt tutan Ca'ferîler ilk olarak Kars, Arpaçay, Iğdır ve Tuzluca bölgelerine yerleşmişlerdir. Daha sonraki süreçlerde ise Türkiye'nin diğer bölgelerine çeşitli sebeplerle yaptıkları göçlerle dağılmışlardır.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütölmüştür.

Herhangi bir kişi veya kurumla çıkar çatışmam yoktur.

Etik Kurul Beyanı

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde, doküman analizi tekniği ile yürütölmüştür. Bu teknik, belge tarama modeli sayesinde, var olan dokümanların incelenmesine olanak tanımaktadır. Bu çalışmada, insanlarla veya hayvanlarla ilgili herhangi bir etik sorun ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla, Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

İTHAF / DEDICATION / اهداء!

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجامعات والكنائس الموجودة في غزة. فما تريد إسرائيل من نفي وتنجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Allouche, Adel. *Osmanlı Safevî İlişkileri*. çev. Ahmed Emin Dağ. İstanbul: Ankara Yayınları, 2001.
- Akdağ, Mustafa. *Anadolu'nun Dirlik ve Düzenlik Kavgası- Celâli İsyânları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Âlu Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin. *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdalbâki Gölpinarlı. İstanbul, 1966.
- Andrews, Peter Alford. *Türkiye'de Etnik Gruplar*. Terc. Mustafa Köpüşoğlu. İstanbul, 1992.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite Adıyaman Dedeleri Örneği*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Âşıkpaşazâde, Ahmed. *Tevârih-i Âli Osman'dan Aşıkpaşa Tarihi*. 3. Cilt. İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1332.
- Balcıoğlu, Tahir Harîmi. *Türkler Arasında Şiilik Cereyanları*. Haz. Ali Birbiçer. İstanbul: Bilge Sanat Yayınları, 2017.
- Banaz, Şaban. *Anadolu'da Ca'ferîlik ve Ca'ferîler Çorum Ehl-i Beyt Vakfı Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.
- Banaz, Şaban. "Safevî Etkisi Öncesinde Anadolu'da Ca'ferîlik". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), 63-92.
- Banaz, Şaban. "Türkiye'de Ca'ferîler". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), 29-62.
- Banaz, Şaban. "Çorumlu Ca'ferîleşmiş Alevîlerin Ca'ferîleşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 95 (Güz 2020), 169-198.
- Birdoğan, Nejat. *Şah İsmail Hatâi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001.
- Bitlisî, İdris-i. *Selîm Şah-name*. Haz. Hicâbi Kırlangıç. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Browne, Edvard Granwille. *A literary History Of Persia*. 3. Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Çelenk, Mehmet. *İran'da Şiiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul: Osav Yayınları, 1997.
- Dalkıran, Sayın. *Ahmet Feyzi Çorûmî'nin El- Feyz'ur-Rabbanisi Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şii Akidesine Tenkitleri*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2000.

- Dehlevî, Şah Abdü'l Azîz. *Muhtasarü'l-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*. Çev. Mahmud Şükrü Alûsi. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1992.
- Efendiyev, Oqtay. *Azerbaycan Safavîler Dövleti*. Bakü: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1993.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Ekinci, Mustafa. *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Erdebîlî, Şeyh Safiyeddîn İshak İbni Cebrail. *Makâlât (Şeyh Safi Buyruğu)*. Haz. Sönmez Kutlu-Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Ergun, S. Nüzhet. *Bektâşi Şâirleri ve Nefesleri*. İstanbul, Çolpan Kitap Yayınları, 1955.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmîyye Şiası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*. İstanbul: Derin Yayınları, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kâşifül-Gitâ*. İstanbul: Bi'sat Yayınları, 3. Baskı, 1977.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/451-457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul, 2010.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2. Baskı, 2016.
- Hasluck, Frederick William. *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*. Çev. Timuçin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Hinz, Walter. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. çev. Tevfik Bıykoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Hodgson, Mashall. *İslamın Serüveni*. çev. Birol Çetinkaya. 3. Cilt. İstanbul, 1995.
- İbrahim Efendi, Peçevi. *Peçevi Tarihi*. Haz. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Karadeniz, Yılmaz. *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayreddin. "Caferiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/4-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kevseranî, Vecihi. *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*. Çev. Muhlis Canyürek. İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 1992.
- Kaplan, Doğan. *Safevîler ve Kızılbaşlık*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014.
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyâsi Münasebetleri 1578-1590*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993.
- Kutlu, Sözmez. *Alevîlik-Bektâşilik Yazıları, Aleviliğın Yazılı Kaynakları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Kılıç, Remzi. *Kanuni Devri Osmanlı-İran Münâsebetleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2006.
- Koçu, Ekrem Reşat. *Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1934.
- Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslâmiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Mantran, Robert. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Server Tanilli, c. 2, İstanbul: Alkım Yayınları, 2007.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar (Alevîlik Bektâşilik Araştırmaları)*. İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. London: Yale University Press, 1985.
- Muhammedoğlu, Aliev Saleh. "Erdebil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/276-277. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Mutlu, İsmail. *Tarihte ve Günümüzde Caferilik*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 1995.
- Muzaffer, Muhammed Hüseyin. *Târihü's-Şia*. Necef: Haydariyye Yayınları, 1985.

- Newman, Andrew J. “Safavid Iran”, *Rebirth of a Persian Empire*, London: I.B. Tauris Publishers, 2006.
- Nur, Rıza. *Türk Tarihi*, Haz. Emin Kılıç, c. 5, İstanbul: Toker Yayınları, 1979.
- Nuri Paşa, Mustafa “Netayicü'l-Vukuat” Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi. Sad. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Rençber, Fevzi. “Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî)”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (2023), 48-57.
- Saray, Mehmet. *Türk İran Münâsebetlerinde Şiîliğin Rolü*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Savory, R. M. *Iran Under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Söylemez, Faruk. “Anadolu'da Sahte Şah İsmail İsyanı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2004), 17/2, 70-85.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Sümer, Faruk. “Avşar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/160-164. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sümer, Faruk. “Afşarlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/164-166. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sümer, Faruk. “Kaçarlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/51-53. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Salih Muhammedoğlu, Aliyev. “Erdebil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11/276-277. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Şabânî, Rıza. “Efşâriye ve Zendiye Dönemlerinde İran-Osmanlı İlişkileri”, *Tarihten Günümüze Türk İran İlişkileri Sempozyumu*, İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.
- Şirâzi, Abdülkerim Ali. *Tarih-i Zendiye*. Tahran, 1365.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Öngören, Reşat. “Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safaviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti”. *Bilgi ve Hikmet Dergisi*. 11/1, (1999), 83-99.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektâşi Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özdek, Refik. *Türklerin Altın Kitabı*, c. 3, İstanbul: Tercüman Yayınları, 1990.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*, c.11, İstanbul: Hayat Yayınları, 1967.
- Tuncel, Metin. “İğdir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19/79-80. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Uyar, Mazlum. *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, c. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu. Basımevi, 1998.
- Üstün, İsmail Safa. “İran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/400-404. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 200.
- Üzüm, İlyas. “Hüsniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 19/34-34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

-
- Üzüm, İlyas. "Türkiye'de Caferilik". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Yeler, Abdülkadir. "Institutionalization Of Ja'ferism As a Modern Identity in Turkey". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* (2019),92/ 207-220.
- Yeler, Abdülkadir. "Shi'ism in Turkey: A Comparison of the Alevi and the Ja'feris". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. (2010), 3/331-340.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, June/Haziran 2024, pp./ss. 76-95.

Social Change and Religion*

Toplumsal Değişim ve Din

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11491788>

Çeviri Makalesi /
Translation Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
11.05.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
05.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz Arı
ESOGU Faculty of Divinity, Eskişehir.

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

Translated by:

Faris Hocaoğlu

Turkish Ministry of National Education.

hocaoglufaris@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-7271-8420>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

*This study is translation of the article titled
"Toplumsal Değişim ve Din" published by
Yılmaz Arı in 2020 in the 5/16 issue of *Asya
Studies Journal* on pages 131-142.

Abstract

Change is an inevitable fact of all communities and all institutions that make up societies. Religion as a social organization that brings social orders into being and keeps them together is anything but a section and a crucial factor of social change. A change event that may occur in an existing part of the social structure may eventually affect almost all the infrastructures in the existing structure system. Alongside with the modernism (before and after); It's obviously true that a rapid and effective change process is experienced in almost every field in all societies affected by the process. In the functioning of the aforementioned process, religious perceptions and tendencies gradually change in this phenomenon, as well.. As it is known, important events that occur in social systems can cause sudden and surprise needs and a number of problems aimed at meeting these needs, and these emerging problems affect almost all institutions, including religion, and force themselves to adapt to change. The institution of religion, which is an important element of the social order, is almost in contact with the whole of this system. Religion is accepted as an effective system that performs absolute functions that are important for the ongoing social order. The reflection of some goals and needs of the social order is seen in the functions of the phenomenon of religion and in the structures it creates in order to fulfill these functions. The purpose of this study is to understand the complex relationship between religion and change. For this purpose, first of all, conceptual analyzes were made and the subject of social change was examined. Then, the functions of the phenomenon of religion in the process of social change have been discussed. Thus, this study is important in terms of defining social change, religion and change phenomenon and determining what they are.

Keywords: Sociology of Religion, Change, Transformation, Social Change, Religion, Religious Change

Öz

Değişim, bütün toplulukların ve toplumları oluşturan bütün kurumların kaçınılmaz bir gerçeğidir. Din kurumu da toplumları vücuda getiren ve bir arada tutan bir sosyal kurum olarak; toplumsal değişimin hem bir parçası hem de temel bir etkeni pozisyonundadır. Toplumsal yapı içerisinde mevcut bir kesimde meydana gelmesi olası bir değişme olayı, en sonunda mevcut yapı sistemi içerisinde bulunan hemen hemen tüm alt yapıları da etkilemesi söz konusu olabilmektedir. Modernizm süreci (öncesi ve sonrası) ile beraber; süreçten etkilenen tüm toplumlarda hemen hemen her alanda hızlı ve etkili bir değişme sürecinin yaşandığı bilinen bir gerçektir. Anılan sürecin işleyişi içerisinde de dinsel algılayış ve eğilimler

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Arı, Yılmaz. "Social Change and Religion". trans. Faris Hocaoğlu. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 76-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11491788>

CC BY-NC 4.0 DEED

de bu vetire içerisinde tedricen değişime uğramaktadır. Toplumsal sistemlerde meydana gelen önemli hadiseler, bilindiği üzere ani ve sürpriz ihtiyaçlara ve bu ihtiyaçların giderilmesine matuf bir takım problemlere sebep olabilmekte, ortaya çıkan bu problemler din dâhil neredeyse bütün kurumlara dokunarak, kendilerini değişime adapte olmaya zorlamaktadır. Toplumsal düzenin önemli bir ögesi olan din kurumu da neredeyse bu sistemin bütünüyle irtibat halindedir. Din; devam edegelen sosyal nizam için önem arz eden mutlak fonksiyonları icra eden etkin bir sistem olarak kabul görmektedir. Toplumsal düzenin kimi gaye ve ihtiyaçlarının yansıması; din olgusunun gördüğü fonksiyonlara ve bu fonksiyonları yerine getirmek adına meydana getirdiği yapılarda görünmektedir. Bu çalışma, toplumsal değişim, din ve değişim olgularını tanımlama ve ne'liğini saptama adına önemlidir. Kavramsal çözümlemelerden sonra din ve değişim arasındaki kompleks münasebeti anlamaya yönelik çalışmada evvela toplumsal değişim konusu irdelendikten sonra din olgusunun toplumsal değişim sürecindeki işlevleri tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Değişim, Dönüşüm, Toplumsal Değişim, Din, Dinsel Değişim

1. INTRODUCTION

Numerous systematic scientific research carried out on the social universe until now show that almost all human societies have been subjected to some kind of change in relation to various and multifaceted factors (Günay, 1999; Turhan, 1969). As is known, society is a structure and a social system consisting of social phenomena or social institutions. At the same time, this system consists of a network of social relations whose content and norms are determined by social institutions and structures (Bilgiseven, 1995). In almost all societies during the historical development process, some changes and transformations in social and cultural content can occur through contact with different religions, cultures and civilisations (Sinanoğlu, 2008). What is meant to be indicated by these social and cultural changes and transformations are the changes that occur and are observed in the structure, religion and culture of a community (Bottomore, 1977).

The desire to understand social change is one of the factors that have paved the way for the emergence of the science of sociology (Şentürk, 2014). In particular, the processes of social change and transformation that occurred and continued to accelerate after the Industrial Revolution have attracted the attention of social scientists (Freyer, 1963). All these processes and events have led them to investigate the causes and consequences of social change and their effects on social life and structures. Some important events that occur in social orders cause the emergence of urgent needs and a series of problems to meet these needs (Erol, 2011), and these problems affect almost all social institutions, including religion, and lead them to a climate of change. Religion, which functions as an important part of social structures, is in contact with the entire social order.

Religion is a basic divine system that performs certain functions within the social order. The needs, aims and objectives of the social order are reflected in some functions put forward in the religious dimension and in the structures created to perform these functions. In the structure of (almost) every society living in the world arena, it is known that there is a religious belief system associated with the divine and the existence of a structural system with strict adherents of this system. In this respect, religion is a reality that has a universal format and is related to the structure of the societies in which it takes place (Aksu, 2005). In

dynamic societies, the main function of religion is to ensure what the socio-religious and cultural heritage is and what is expected from individuals, as well as the transfer of this important heritage to new generations in accordance with the original (as far as it is influenced by all vital forms and in all its articulated forms). On the other hand, from a functional point of view, it is a fact that in communities subjected to change, religion not only transmits the socio-religious and cultural heritage to new generations, but also prepares the target generations for possible changes and transformations.¹ In this respect, the relationship between religion and social structure is a socio-religious reality that is subject to sociology (since it is the manifestation of religion in social life).

Due to this reality, it can be said that there is a complex relationship between social change and the phenomenon of religion. This relationship is shaped within the framework of an interaction that takes place on a social or individual basis. In addition, due to the rapid occurrence of social phenomena in recent centuries, a more intricate picture is observed day by day. However, it can be said that religion has undertaken two separate and almost contradictory tasks such as preserving and maintaining socio-religious and cultural values and contributing to the changes and transformations that have taken place and are likely to take place. From this point of view, it is seen that the complex picture is gradually increasing. On the one hand, ensuring the transfer of the heritage created by religious culture and some important features acquired through the use of religious knowledge to the next generations, and on the other hand, ensuring the adaptation of religious education and life processes to the changes experienced are among the main problems that religious changes are exposed to from a social point of view.

Social change is a general social phenomenon that almost everyone feels in one way or another. For example, our elders, who are older than us in terms of age, refer to some social and religious values that have changed and transformed (and, according to them, degenerated) by comparing their childhood and youth periods with the present day. Mostly, the longing for past experiences is expressed in these sentences. The younger generation, who are the representatives of the next generation, learn about the adventure of change from the complaints of the older generation, who are the representatives of the previous generation. Clichéd expressions of lamentation such as "Oh where are those old Ramadan's; oh where are those old holidays!" etc., which inform us about the existence, direction and speed of the alleged change event, provide us with clues that lead us to satisfactory information on this subject (Yılmaz, 2019). From a scientific point of view, the effort to "have a permanent idea about the existence of a change" based on such discourses and reproaches will be insufficient. The change experienced and the transformation process brought about by this change must be investigated, questioned, systematically and methodically examined on a scientific plane. With a study to be conducted in this way, it will be more accurate to make

¹ For more information see: Yılmaz ARI, "Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber, Yılmaz Arı vd., (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 163-188.

predictions, observations and criticisms of the social traces and reflections of the change experienced/exposed to. In the last two centuries, the processes that have accelerated social change have continued to increase (Kirman 2004). As one of the most important main elements of social life, the institution of religion is also affected by these rapid social change processes. In this respect, it is important to analyse the traces of social change and the religious-social change it brings with it (even if it is a process of mutual interaction).

Ethical Declaration: I declare that this study is a translation and that it is among the studies that do not require ethics committee permission and that I have all the necessary permissions to publish translation.

2. SOCIAL CHANGE

Life and society are in a constant state of change. Heraclitus' statement that "no man ever steps in the same river twice" and the phrase "there is nothing permanent except change" reveal a presupposition that change has taken place inevitably and will continue to take place (Vergin, 1993; Hilav, 1993).

Change refers to the transition of a phenomenon, object or organism from one state to a new and different state. It is a very difficult situation to keep and maintain the current situation as this situation means being static. The preservation and sustainability of such a static feature within the concept of time does not seem possible (Günay, 2011) because the fact of change shows its inevitable effect on beings. In this context, change has palpable, dynamic and visible effects on individual and social basis (Arslantürk and Amman, 2001). It is not possible to talk about an entity that is not affected by change and a society without change (Dönmezer, 1982).

Social change refers to the process of transition from existing situations to a completely different and new situation in social structures and relations, especially the institutions and organisations that make up societies (Bird, 2017). Social change is a collective phenomenon that is impersonal, affected by the modes and conditions of social life with a universal logic, and takes place within the common living space (Okumuş, 2012). In a broad sense, the concept of social change is used to describe the changes that occur in social relations and the changes occurring in the social structure in a special sense (Kirman, 2011). Scientists engaged in the science of sociology are interested not only in the processes taking place around the concept of structure, but also in changes affecting behaviours, norms, values, cultural meanings (Yeşilmen, 2020) and social relations (Subaşı, 2014).

Social change, in Rocher's words, "consists of observable and controllable transformations in short periods of time" (Rocher, 1968). From this point of view, social change is a change that can be traced and observed in the structures of societies. Social change also has physical and social boundaries. In other words, it is possible to observe and analyse social change in a geographical area or in a socio-cultural framework. This emphasises the two main elements of change that are based on social life in a particular place

and specific to that place. Village, town and city constitute the physical structure elements of social change. Social groups, social relations or existing mobile transitions in social strata, which cause population mobility, organise social life itself in the socio-cultural sense.

At the centre of social change is the human being. Humans are the beings that can both affect and be affected in every event that has social characteristics. Therefore, human is the most important part of social change (Okumuş, 2012). Undoubtedly, this change cannot be completely limited to the human element. As change is a process that starts and continues to develop, the concept of time is a second and important element of change. Sociologist Rocher's definition of social change as "transformations that can be controlled and observed in short time intervals" draws attention to the time dimension (Rocher, 1968). In addition to these two important elements, considering the fact that there is a geography (physical environment) where every change takes place, the dimension of 'space' where the change takes place gains importance as a third element. In the words of sociologist of religion Celaledin Çelik: "Generally, social change is handled in a certain process accompanied by differentiations occurring in social, cultural and spatial dimensions" (Çelik, 2011). Therefore, we can say that human, time and space come to the fore as the three main elements of change. It is possible to classify the basic codes of social change as follows:

- ✓ The main factor in social change is the change of structure.
- ✓ Social change necessarily finds an explanation in a certain period or time.
- ✓ Continuity is essential in every social change. In other words, observable transformations are continuous (Doğan, 2007).

As the concept of change does not involve a differentiation in terms of value judgements such as good or bad, it differs from the concepts of development and progress, which indicate a conscious effort. Depending on this feature, it can be said that social change can be fulfilled forward or backward (Bilgiseven, 1968). In the light of these data, it is possible to define social change as follows: It is a process that affects the structure or functioning of social life in a way that is not temporary and superficial, changes the course of history and includes every observable transformation in its period.

3. CHARACTERISTICS OF SOCIAL CHANGE

Although changing the opinion, thought, attitude or perception of an individual, association, group is not considered a complete social change, in order for a social change to be in question, all these opinions, thoughts, attitudes mentioned must spread to a wider social arena and must be accepted by an environment close to the general society (Özgülven, 2012). So what are the characteristics of a social change event? To summarise briefly, it is possible to say the following:

- ✓ Social change is a structural phenomenon (Ülken, 1989).
- ✓ There is no society/community that does not experience social change.

- ✓ The speed and direction of social change are not always the same. It can be forward-backward as well as fast-slow.
- ✓ Social change is an objective concept that does not contain value judgements and opinions such as good-bad-beautiful-ugly, etc.
- ✓ Social change is a process of change based on a long-term period (Özgüven, 2012).
- ✓ A change occurring in an institutional structure can also affect other structures.
- ✓ A change in a society can be spontaneous or forced.
- ✓ The speed of social change occurring in the concrete structures of the social order is higher than the changes occurring in the abstract-spiritual structures.
- ✓ Changes and transformations that are attempted to be implemented before the social structures are ready for change can lead to social crisis in social structures.
- ✓ Social change according to Marx: It will emerge as a kind of conflict between classes (Erkal, 2012).
- ✓ Social change is a continuous process of change. These class changes, rather than being artificial and finite, arouse the belief of continuity and popularise this idea.
- ✓ Social change is a collective event process that necessarily affects the society or a large part of the society (Doğan, 2011).

4. SOCIAL CHANGE AND RELIGION

What is meant by social change is actually the changes that occur in the existing structure and functioning of the basic institutions that make up the social structure, which are visible and whose effects are clearly felt. Social structures formed by social institutions are not independent of each other. Existing institutions actively maintain their existence in social life in an indirect/indirect relationship with each other. In this context, the social change event, no matter in which institution it starts, will somehow have an impact on all existing structures that are not independent from each other and are somehow in social relations.

Religion is one of the most important institutions that constitute the social structure. The phenomenon of religion, which has strong social relations with other institutions and whose influence can be felt, can be both the main factor and the object of this mutual change process due to the social relationship(s) it has established with other institutions (Akyüz & Çapcıoğlu, 2008). Prominent sociologists of religion such as M. Weber, J. Wach, G. Mensching, E. Troeltsch, G. Le Bras, who made sociological approaches with systematic, historical and comparative perspectives, focused on the examination of social change and religion relations. Especially after World War II, the rapid social changes that societies have been exposed to and the reflections of the changes in religious life have led sociologists of religion to address the

relations of religion with the phenomenon of social change and to analyse and interpret the interaction that occurs in this process.

Today, the main axis of the effective and rapid social changes occurring in the relations of modern societies with the reality of religion is the effect of secularisation. In the case of Turkish society, these effects have a profound impact on almost all the areas of socio-religious life of societies in transition from community-style social relations to society-style social relations, or among modernisation efforts, between tradition and modernity. It can be said that these deep traces and effects cause some conflicts, contradictions and crises in such societies (Günay, 2011). At this point, religion and its relations with social change appear as an significant phenomenon (Okumuş, 2009).

As a result of the existence of an absolute relationship between social change and religion (Bird, 2017), it becomes clear that religion has effects that slow down, prevent or reinforce social change. It is known that religion has been influencing and guiding societies since ancient times and has assumed many positive or negative roles in change processes. In these aspects, the phenomenon of religion is a power that changes or transforms when social conditions become suitable (Okumuş, 2009). The relationship between religion and social change is reciprocal. This is because sometimes religion is an influential element in social changes while sometimes society can be the main actor of religious changes. In this respect, in order to fully understand religion or social changes, it is necessary to comprehend the mutual relations between these two factors and their social dimensions. The degree of this relationship and the direction of its development depend on several factors.

5. SOCIAL CHANGE AND CHANGE IN RELIGION

It is a possible sociological reality that change in social institutions and areas occur in some way (Şahin & Alpay, 2019). It is another possible reality that the institution of religion, which is one of the social institutions and socio-spiritual phenomena, is also subject to social and cultural transformation and change (Toker, 2009). Individuals change, values change, societies change, events change and, of course, phenomena also take their share from the change process (Özgüven, 2012) that exists in the fabric of social reality. Religion is a social phenomenon and is not independent from society. There is always a mutual interaction between religion and society. As Ünver Günay said: "Likewise, religion, as a social event, will inevitably be affected by social events and changes occurring in society" (Günay, 2011). Based on all these realities, the occurrence of a change in the religious structure appears as an inevitable situation or expectation.

Apart from the fact that the phenomenon of religion is affected positively or negatively by social change, what is important here is that the institution of religion, in the face of differentiated social situations and new needs and expectations emerging in the society in the course of the process, has renewed its essence and format and emerged into the flow of social life with a newer understanding, interpretation and, in fact, a new exit and

solution proposal, etc. Here, although not directly, the existence of an indirect effect of social change on religion is noticeable. Buddhism, which is one of the religions that can be exemplified in this regard, has found the opportunity to spread beyond the borders of India, the social ground where it emerged, and has found the opportunity to spread to other geographies and has interacted with various values, cultures and belief forms in new places where it has spread and adapted them to themselves. In addition, Buddhist phenomena such as Zen Buddhism, Lamaism and Chinese Buddhism have emerged (Günay, 2011). For example, Chinese Buddhist missionaries explained Buddhism to the local Chinese people and achieved success in this endeavour, thus creating a religious structure in which Taoism, one of the local belief elements, and Buddhism transmitted by the missionaries were kept alive in the same pot (Arslan, 2018).

A religious change that takes place together with social change may also have effects on the religious legal system. Although it is a field determined by the original sources of religion, it is possible that some religious provisions may change according to the developing environment and diversifying conditions (Sargın, 2003). With the process of change, religions may also enter into a tendency and process of making a series of voluntary innovations in their legal structure. After all, it is not possible to regulate the problems that may arise from the complex social life and social relations that are likely to be experienced in the future with the rules of law that are static and closed to change (Tunaya, 1975). Thus, in the process of change, religion revises itself in an institutional sense and renews and changes some of its legal or religious rules and principles. Moreover, this process of change and transformation brings a "dimension of flexibility" to the religious field in a way that can respond to innovation, mobility and social needs.

6. RELIGION AS AN ELEMENT THAT SLOWS DOWN SOCIAL CHANGE

When examining the relationship between social change and religion, it is seen that the element of religion shows a more patronising and traditionalist attitude towards social change (Bird, 2017). It can be said that the element of religion, which functions more as a function that slows down, brakes or endeavours to prevent social change (Vergin 1985), helps to preserve the existing structures against the phenomenon of change with this particular feature (Mardin, 1992). In this way, it can be said that religions take on the character of a kind of stabilising unit and perform a function that protects the existing social and religious stability. In this respect, the existence of religion is the most important element of stability for public life. In this respect, we can mention the continuity of a socio-religious life stabilised by the phenomenon of religion in social life.

The fact that religions slow down social change stems from the function of religious essence and content to integrate the society. As Berger states;

"every people has other tendencies, aspirations and perspectives, which are often in conflict with one another. Despite all these differences, the emergence of an integrative order such as the phenomenon

of religion makes one wonder. This situation shows that religious relations are the strongest among the ties that enable societies to stay together and bring about solidarity with a common sense of belonging, disregarding individual changes" (Berger 1999, 82).

Social structures and the institutions that constitute them generally develop a kind of resistance to change in a mode characterised by an instinct to protect themselves. It can be said that the phenomenon of religion also tries to prevent the processes of change in general or to slow down the pace of this process. The fact that the phenomenon of religion exhibits intricate features with cultural dynamics, as well as the fact that it often exhibits features that cannot be separated from each other, strengthens the resistance to the process of social change. Despite everything, social change is not completely prevented. After a certain point, the reaction and resistance to change begins to break down in the light of this fact. Desired concessions are started to be taken from the society based on the desire for change. If it is needed to list the religious factors that slow down the process of change, it would be possible to say the following:

- ✓ The presupposition that the religious texts contained in the holy books are divine and unchangeable. Acceptance of new and universal interpretations.
- ✓ In cases where religious references are the main source of the legitimacy of the belief or practice in the area where change is desired, the wishes and acts of change are either prevented or prevent the change from being felt quickly and thus slow down the process. For example; as in the issue of "Qurayshism of the Caliphate".
- ✓ Belief in the Hereafter, Fate and Destiny: Such belief patterns, which are present in religions, can be seen as the main obstacles that have a slowing effect on change. Individuals and societies with such beliefs may show a passive attitude in the face of change and do not show a positive approach towards change by taking shelter under the wings of providence.
- ✓ As in the case of Hinduism, religions that contain features similar to the "Caste System" are sources of great resistance that slow down change.
- ✓ Material or spiritual fulfilment from religion slows down change.
- ✓ Deterrent punitive measures taken by religious authorities to preserve religion: Punishments such as hadd, killing, etc. For example, a person who apostatises is killed in order not to set an example.
- ✓ Fear of eternal punishment.
- ✓ The introverted and closed attitude of national religions such as Judaism is a situation that slows down the element of change considerably.

- ✓ In the West, religion and adherence to religious practices have been the most dominant element of transition and change in preventing, delaying or ensuring the transition to democracy.

As can be seen, religions and the culture of religious life formed accordingly are institutions that generally resist change and slow down the process of change after they have established their own systems.

7. RELIGION AS AN ELEMENT THAT ACCELERATES SOCIAL CHANGE

Through meaning they add to human life and the excitement they create in individuals or communities, we can say that religions are an active element of a possible change process in the formation times when they acquire their first followers or in the process of opening up to a new centre/area ('communiqué' / 'hijra') and the desire to spread in this arena. As seen in the rapid spread adventure of Islam, which is accepted as one of the divine religions, what triggered the change in the arena of religious and socio-cultural life in the Arab society, which was the addressee of change, was the new religion that was attractive with its exciting message.

When the message proclaimed by new religions is accepted by the individuals who make up the society, the change usually takes place with the rejection of the customs, traditions and practices of the old beliefs that the religion considers superstitious, the denial and destruction of the old structures and symbols of belief (such as idols) existing in some religions, but at the same time with the continuation of some customs, traditions, practices, symbols and structures that are compatible with the divine religious message, ensuring the continuity of the new religious belief with the adaptation of the people to the new religious belief and the acceptance of the change process. The new religion, which deals with humanity, allows the continuity of the old religion(s) by accepting some features and practices that it thinks will adapt to its own structure from the characteristics of the old religion(s). Sometimes it blends some old forms of religious beliefs and various practices shaped in the cultural harmony of this belief in its own belief pot, transforming them and allowing them to continue in this way. In cases where transformation cannot be achieved, by completely eliminating the belief patterns and religious-cultural practices of the existing structure, the new religion builds magnificent institutions of change in their place and positions them in place of the old(s). In any case, we can say that the new religion continues its movement of change rapidly by dictating/accepting its own codes in almost every aspect of life. It is possible to briefly list the issues that accelerate the change process and have an impact on it as follows:

- ✓ Religions can be the driving force of religious change. The mysterious structure of the new religious teachings and arguments offered to individuals by the new religion, the mystical reward-punishment system such as Heaven and Hell, and religious

arguments that caress the rebellious spirit of change such as the rejection of tradition stand out as a driving factor especially in the young generation.

- ✓ The perception/expectation of a new prophet expected in some previous sacred texts is important as one of the main factors triggering change: As in the case of the Biblical Paraclete.
- ✓ The propaganda of the new religious divine message that denigrates the old belief system accelerates the questioning of the desire for change and the desired area of change: For example, the religious beliefs of the ancient Arab society are called Jahiliyya beliefs.
- ✓ New religions play a leading role in bringing about a rapid change in some of the issues they value: The change in the balance between the love of the world (dunya) and the desire for the hereafter is important in ensuring that individuals who accept the new religion in Arab society run to the institution of Jihad, which Islam attaches importance to, and that the rank of martyrdom is a desired state.
- ✓ Religions encourage rapid developments in the socio-economic field: Islam's active operation of the institution of zakat and the Prophet's command "all of you give alms" and the Prophet's directive to his Companions who questioned how to do this, "work; give alms, and earn a living with some of it" pointed out there is no room for inertia in the social and economic system and the desire to produce a potential that can turn into a social, commercial and economic vitality have come to the fore with these incentives and played a leading role in the desired change. Some of the Companions who responded to the order became an economic power in the society they lived in. It is also known that the Protestantism served the formation of modern capitalism with its religious structure and ethics of activity, which encouraged the capture of liquidity density and the collection of capital, and that the Japanese nation experienced a rapid industrialisation process by continuing their religious values and teachings.
- ✓ In addition to the expansionist policy of religions with universal claims such as Islam, Christianity, etc., the claims and slogans that prioritise change and progress contribute positively to the adventure of change of these religions.
- ✓ Islam's communique and Christianity's missionary efforts are a triggering factor in terms of change and transformation.

Apart from the fact that the phenomenon of religion is an obstacle, slowing down or braking issue in the face of change, it is also a reality that it can be an element that reinforces social change. It can be said that the aspects of tradition, conservatism and change that exist in the structure of society are also valid for the phenomenon of religion. Thus, religions become the centre of social change in a rapid manner in their new emergence and expansion

periods. In the following process, they accelerate this change with the creation of some religious structures and institutions and can systematise the change.

8. RELIGION AS A FACTOR PREVENTING AND OPPOSING SOCIAL CHANGE

Every religious belief, which enables the individual to establish a connection with the divine, carries traditionalist-protective principles in accordance with its nature, and in cases where it is slow in adapting to its basic principles or is considered contrary, it may be the subject itself that delays social change and even prohibits this change (Günay, 2011). In other words, obedience to some sacred religious texts, religious-mystical symbols, customs and traditions can turn a religious belief, especially a religious belief that has completed its institutional structuring, into a form that preserves the ongoing system, and in this case, religion becomes a structure that often closes its doors to innovations and protects ongoing ancient values and shows a strong brake effect against social change (Vergin, 1985).

When examining the relationship between religion and social change, it cannot be denied that religion is protective and conservative in the face of change, and with this conservative attitude, it performs a function that disrupts, brakes or prevents the process of social change, and that it favours the existing order against the movement of change, and that the phenomenon of religion has a conservative and protective face in addition to the fact that it actually has such a function. In the words of sociologist Ejder Okumuş,

"indeed, religion can be an element of stability by protecting the existing social order and arrangements. It can be said that religion is the most important factor of social stability. Religion can ensure a balanced continuity in state and social life by maintaining stability" (Okumuş, 2009, 326).

Sociologist Durkheim, who focuses on the protective (conservative) function of religion in the process of social change, states that the phenomenon of religion has vital functions in the stabilisation of folk structures and the preservation of the elements that make up the social structure (Mardin, 1992). Accordingly, religion appears as an element of stabilisation in sociological terms. In this respect, this stable stance of religion functions as an active subject that prevents social change. When we look at the foundations of the factor of religion as a factor that prevents the change process, it is possible to say the following:

- ✓ The desire of religions, as a traditionalist and conservative element, to protect the institutional systems and structures they have created within themselves
- ✓ Uncertainty about the extent of the dangers of change (future anxiety-fear)
- ✓ Concern about the tendency of adherents to distance themselves from religious beliefs and practices
- ✓ Preservation suggestions in hymn texts
- ✓ Sacred words spoken by prophets, who are considered to be religious guides, in order to preserve religion and religious practices

- ✓ Willingness to prevent social and religious controversy, debate and turmoil
- ✓ The idea of protection from damage caused by political rivalries
- ✓ Belief in the Hereafter

9. SOCIAL CHANGE AS A MOTIVE AFFECTING THE PHENOMENON OF RELIGION IN A POSITIVE DIRECTION

Change is a dynamic process that affects the phenomenon of religion positively or negatively. There is a complex two-sided relationship between religion and social change rather than a one-sided relationship (Sezer, 1981). The stereotyped worldviews of religious teachings alone do not affect the social structure; in fact, religious experience and life are affected by the changes and transformations in social life. Religious beliefs and socio-religious and cultural values are the most invisible and slowest transforming elements of the social structure. Even so, changes and transformations in social life are reflected in religious life with a movement that includes manifestations and rituals (Sunar, 2015).

The existence of a social change process that positively affects religions in the process of social change is a sociological and religious reality. From time to time, some change and transformation events and processes that occur in the social structure can be in favour of religions and religious arguments and can perform important functions in this context. From this point of view, the emergence of Confucianism in China coincided with a period of rapid social change, transformation, conflict and disorder in the country. At the same time, the emergence of Buddhism and Brahmanism coincided with the increase in civil struggles in India, the intensification of conflicts between the indigenous people and the Aryans, the intensification of feudal wars and the intensification of social authority (influence) fights between the Kshatriyas and Brahmins (Günay, 2011).

It is possible to give an example of social change as a factor that positively affects religion in the context of the Soviet Union. In the Soviet Union, a modernism movement against or outside of religion sometimes led to the weakening of religious values, but at other times, it can be said that the fight against religiousness in particular led to the strengthening of religion. At the same time, it can be said that the change movement that emerged in the Turkic Republics in the process of Soviet dissolution and disintegration in line with their independence led to a revival in the Islamic sense (Güngör, 2020).

Another example of religiosity being positively affected by social changes is the fact that changes in population, social migration and urbanisation have had a significant impact on religiosity, congregational affiliation, religious organisation and religious factionalisation in our country and in the Middle East. It can be said that some religious groups and political parties, which are known as Islamist in Turkey, have reached a relatively certain quantitative and organisational strength due to factors such as population growth, changes in social class structure and urbanisation (Okumuş, 2009).

Ziya Gökalp, who showed serious interest in the field of sociology of religion in Turkey, also pointed out that the Arab geography faced the threat of Byzantium on the one hand and the Sassanid and Abyssinian Empires on the other hand, that the Fil (Elephant) Incident made the Hejaz Region very uneasy, and that Islam tended to sprout and grow in such a harsh environment of pressure and change (Günay, 2011). In addition to all these facts, it is possible to summarise the elements of change that positively affect the phenomenon of religion:

- ✓ The claims of religions such as Islam to be universal are among the dominant factors that affirm the process of change.
- ✓ Tajdid and revival movements in religions contribute to the religious change of the change process.
- ✓ Conflict and disorder in some societies...
- ✓ Social migration, changes in demographic structure, urbanisation process...
- ✓ The phenomenon of religiosity, congregational loyalty and community membership, religious organisations, factions...
- ✓ New religious movements, political partisanship...
- ✓ The immense pressure during challenging change environments...
- ✓ Changes and innovations in mass media.
- ✓ The awareness atmosphere or consciousness created by events such as secularism, worldliness, etc.
- ✓ The climate of transformation that occurs due to tough and challenging pressures and elements of change...

10. SOCIAL CHANGE AS A MOTIVE THAT AFFECTS THE PHENOMENON OF RELIGION IN A NEGATIVE WAY

It is a sociological reality that religions affect social change negatively, just as it is a sociological reality that social change affects religions negatively (Berger, 1995). The phenomenon of religion, while presenting a new sociological-religious understanding of life/culture of life to the societies in which it is manifested, comes under the influence (indirectly/indirectly) of the social environment in which it aspires to live. In this process of mutual interaction, the phenomenon of religion is also affected by the existing social environment in some way (Abuzar, 2011).

Religions that are affected by the process of social change may cause a conflict between their internal dynamics and a kind of internal strife, fight, contradictions, antagonism, etc. among pious individuals. This situation can be exemplified by the changes that emerged in the Western world with the Renaissance process and the changes in the

Christian faith with the birth of the Protestant belief system of the Reform adventure that occurred in relation to the changes that emerged in the Western world, and the religious-based fights that occurred much later. On the other hand, the emergence of various factions, political actions and seditions due to the effects and traces of the changes that emerged in the adventure of Islamic belief and struggle, especially starting from the period of the caliphate of Hz. Osman, as well as the emergence of sectarianism and sectarian tendencies in the following periods can also be given as an example. It is also known that conflictual and dialectical religious theories, especially K. Marx, and religious theories of social scientists such as E. Durkheim, etc. claim that the events and processes of change affect the phenomenon of religion in a negative way (Okumuş, 2009). It is possible to briefly list how and in what way change affects religion as follows:

- ✓ In the process of change in societies that evolve from a traditional to a modern structure, a process of religious dissolution begins.
- ✓ In societies that adopt a secular mentality and world view, a negative situation emerges in terms of institutionalised and traditional religious structures and forms, norms, customs, traditions, values and beliefs.
- ✓ There is a negative impact on traditional religious education processes.
- ✓ The perspective on the world and otherworldly life becomes detached from religious arguments and may become increasingly distant.
- ✓ The phenomenon called worldliness, which is increasingly complained about by the conservative sector, is experienced and this reflex process can make religious people suffer.
- ✓ Some forms of assistance with religious identity such as charity, solidarity, the culture of infak and zekat in Islam, etc. remain in a religious dimension that is ignored, are pushed to the background and a society model that evolves into an extremely individualistic and selfish social structure can be observed.
- ✓ The tendencies such as factionalisation, schism etc. are increasing and diversifying. This situation may cause religions, which are the means of ensuring social unity, to be overcome by the mode of disintegration/separation and, in fact, to become the religious reference/tool of disintegration.
- ✓ It can be said that increasingly diversified mass communication and social media tools are hindering the ancient traditional and religious teaching heritage and are instrumental in the distortion of some values.
- ✓ It is a fact that missionary activities, etc. have caused losses in some religious circles that cannot preserve their own religious heritage and cannot equip the new generation with sufficient knowledge and equipment as a result of their widespread

use of extensive communication and advertising networks. (The experience of religiousness influencing other religious universes by taking advantage of new means of change).

As can be seen, religions cannot fully protect themselves from social changes and can be influenced by direct and indirect means and references. This is because all religious beliefs and acquisitions are at the same time under the obligatory influence of the sociological region in which they grow and spread.

CONCLUSION

Social change is a process that affects the structure or functioning of social life in a temporary, shallow and non-symbolic way. At the same time, it is a social process that changes the course of history and includes every change and transformation movement that can be observed in the time period in which it is experienced. The notion of change does not involve a transformation in terms of some value judgements such as good/elite or bad/bad etc. Therefore, change is differentiated from the notions of progress and development, which indicate a purposeful endeavour. Based on this feature, it can be said that social change can occur either forwards or backwards.

It is not possible to talk about a generally accepted and agreed theory of social change in sociology. The reason for this can be seen in the fact that the theories of social change approach the issues of change from very different angles. For this reason, it is very difficult to make an effort to classify this issue. It is important to carry out a classification study for the convenience of readers and researchers in order to be familiar with the subject and to have different perspectives. From this point of view, the issue of change can be discussed at length by including a classification of the typologies of social change theories in another independent study.

It is a known fact that the phenomenon of religion is one of the main elements of the reality of change that is experienced and likely to be experienced in the social sense. Since ancient times, it is known that religions have had a great impact on all social orders and systems that have emerged in the arena of social life. Weber emphasises that modern capitalism, which continues to develop and spread in Western societies, is based on the fact of religion. This shows us how important a factor of change religion is.

Traditional societies are societies shaped around the factor of religion. In the process of transformation in social life evolving towards industrial society, religion has lost its power in determining and shaping social life. Although there are multiple reasons for this situation, when analysed in general, it is seen that the main reasons for the social change in religion are:

- ✓ The decline of religious understanding as it was known in ancient times
- ✓ The emergence of religious understandings that differ from individual to individual
- ✓ Qualitative loss of religion on an institutional basis

- ✓ The religious worship dimension is relegated to the background
- ✓ The emergence of new religious interpretations and views

In the nature and scope of influence of every change event, there are social tensions that occur or are likely to occur in the short term (ready to be mobilised). Social order actors and communities consisting of individuals want to maintain the existing social order by prioritising the stability factor at the vital level. At this stage, the factor of religion, which is considered as a symbol of stability and insurance of cohesion among the elements of social order, comes into play. If a single religion continues to exist in the basic vital flow of the social order in societies where religion finds a body and a field of action, it is a fact that this situation has become a structural style (structural element that turns into a systemic style) within the social order in the society in which the existing religion interacts.

In summary, it is a sociological and historical reality that in addition to the processes of change in societies, the phenomenon of religion is also in an effort to contribute to the process of change or to postpone/suppress/prevent it. The fact that the phenomenon of religion has relations with societies on the basis of reciprocity makes it inevitable for religion to be confronted/exposed to the realities of social change. For this reason, it is possible to state the following in the context of the phenomenon of change and religion in the process of mutual interaction:

- ✓ Social change can be the main cause of religious change.
- ✓ Social change can become an element that slows down/blocks/postpones/delays/suppresses and prevents social change with a conservative/traditionalist attitude in order to maintain the status quo.
- ✓ Religion can be an element that reinforces/supports/contributes to social change.
- ✓ Religion can also be a major cause of social change.

Authorship Contribution

The translation work was carried out as a single author and there is no conflict of interest with any person or institution-organization.

Ethics Committee Declaration

The study is a translation captive and does not require ethics committee approval as it is not based on human or animal research in terms of its nature and content.

DEDICATION / İTHAF / إهداء²

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما فعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

REFERENCES / KAYNAKÇA

- Abuzar, Celil. "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/26 (Temmuz-Aralık 2011), 143-153.
- Aksu, Zahid. *İslâm'ın Doğuşunda Sosyal Realite, Hukuki Ayetler ve İçtihatî Kaynaklar*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Akyüz, Niyazi- Çapcıoğlu İhsan. "Toplumsal Değişme ve Din, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz- İhsan Çapcıoğlu. 377-393. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008.
- Arslan, Hammet. "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 1-21.
- Arslantürk, Zeki- Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji/ Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

² It is a dedication added to the text by the translator after obtaining the author's permission due to the importance of the subject. For the article from which this text is taken, see: Yılmaz Arı, "Bir İnsanlık Suçu Ve Soykırım Trajedisi: İsrail'in Filistinlilere Uyguladığı Devlet Terörü Nedeniyle Yargılanması Gerektiğine Dair Bir Değerlendirme". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 22-44; To read the article in English, see here: Yılmaz Arı, "A Crime against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism against Palestinians", çev. Mustafa Turan, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 445-465.

- Arı, Yılmaz. "Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Fevzi Rençber. 163-188. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Arı, Yılmaz. "Toplumsal Değişim ve Din". *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/16, Summer (2021), 131-142. <https://doi.org/10.31455/asya.958362>
- Berger, Peter Ludwig. *Dini Kurumlar, Toplumbilimi Yazıları*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Berger, Peter Ludwig. "Dini Kurumlar". çev. Adil Çiftçi. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/9 (1995), 425-465.
- Bottomore, Thomas Burton. *Toplumbilim: Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz*. Ankara: Doğan Yayınları, 1977.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Köy Sosyolojisi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1968.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan- Mustafa Derviş Dereli. İstanbul: Lotus Yayınları, 2017.
- Çelik, Celeleddin. "Toplumsal Değişme ve Sosyal Zaman İlişkisi". *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişme, Sosyoloji Yıllığı* 21. ed. Ertan Eğribel-Uğur Özcan. 467-477. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 7. Basım, 2007.
- Doğan, M. Sait. "Sosyalleşme, Sosyal Değişme ve Siyasal Değişme". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 3/31 (2012), 31-40.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınları, 1982.
- Erkal, Mustafa. "Sosyal Değişme ve Sosyal Gelişmeye Çağdaş Bir Yaklaşım". *Journal of Social Policy Conferences* 0/31 (2012), 297-328.
- Erol, Nilüfer. "Toplumsal Değişme ve Eğitim: Temel İlişkiler, Çelişkiler, Tartışmalar". *Akademik Bakış* 5/9 (2011), 109-122.
- Freyer, Hans. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1963.
- Güngör, Özcan. AND Center. Analytic Divinity Center. "Toplumsal Değişme ve Din". Erişim 29 Mart 2020. <https://andcenter.org/tr/marifetdi/vani/toplumsal-degisme-ve-din>
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Günay, Ünver. *Toplumsal Değişme Tasavvuf Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Hilav, Selahattin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Rocher, Guy. *Le Changement Social*. Paris, 1968.
- Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. "Toplumsal Değişim ve Din". *Hikmet Yurdu* 0/1 (Temmuz-Aralık 2008), 23-29.
- Sargın, İzzet. "Değişim ve Hukuk". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/2 (2003), 103-115.
- Subaşı, Necdet. *Din ve Toplum*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2014.
- Sunar, Lütfi. *Değişim Sosyolojisi*. İstanbul: AUZEF Yayınları, 2015.

- Şentürk, Mustafa. "Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi". *Marife* 14/2 (2014), 25-42.
- Toker, İhsan. *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2009.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3.Basım, 1975.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1969.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişme ve Din". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 323-347.
- Özguven, Ali. "Sosyal Değişme ve Sosyal Gelişme". *Journal of Social Policy Conferences* 0/32 (2012), 165-171.
- Ülken, Yüksel. *20. Yüzyılda Dünya Ekonomisi-Günümüzün İktisadi Sorunları ve Başlıca Tahlil Aletleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.
- Vergin, Nur. "Değişim ve Süreklilik". *Türkiye Günlüğü* 0/25 (1993), 5-7.
- Vergin, Nur. "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış". *Toplum Bilim* 0/29-30 (1985), 9-28.
- Yeşilmen, Halit. "Kavram ve Süreç Yönleriyle Kültür Sorununu Değer Fenomeni Üzerinden Aşma İmkânı". *Güncel Sosyoloji Araştırmaları*. ed. Mustafa Talas. 73-110. Ankara: İKSAD Publihing House, 2020.
- Yılmaz, Selman. *Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: AK Parti İktidarında Nereden Nereye (Öğretmenler Üzerinden Bir Değerlendirme)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 96-116.

Osmanlı Kelâmcısı Kemâlpaşazâde'nin İkili Ecel Anlayışı*

Ottoman Kalamist Kemalpaşazade's Dual Understanding of Death

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11507115>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
14.03.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
26.05.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Gür
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tokat.

eyup.gur@gop.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-3926-3452>



*Bu çalışma yazarın "İbn-i Kemal'in Hayatı, Kader ve Kaza Anlayışı ve Risale fi'l-cebr ve'l-kader Adlı Eserin Tahlili" isimli yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

Öz

Osmanlı devletinin yükselme dönemine şahit olan Kemâlpaşazâde, aileden gelen geleneğe uyarak belli bir süre askeri sınıf içerisinde görev icra ettikten sonra ilmiyeye intisap etmiştir. Kemâlpaşazâde, ileri derecede bir tedrisatın ardından hem talebe yetiştirmiş hem de çok sayıda eser kaleme almıştır. Diğer taraftan birikimini bürokraside uygulama fırsatı bulmuştur. Kemâlpaşazâde, fıkıhçı yönüyle öne çıksa da büyük Kelâm eserlerine yazdığı şerh ve haşiyelerle Kelâmdaki vukûfiyetini ispatlamıştır. Kemâlpaşazâde, kaza, kader ve ecel gibi Kelâm ilminin en spesifik konularında müstakil risaleler yazmış; bu minvalde *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* ve *Risâle fi'l-ecel* adlı eserlerinde ecel mevzusunu Ehl-i sünnetin kader anlayışı çizgisinde yorumlamıştır. Ecel kavramını mübrem ve muallak ecel olmak üzere iki kategoride değerlendirerek ikili bir ecelden söz etmiş, tek ecel vardır diyenleri hatalı olmakla itham etmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile ile aynı çizgide görünmemek için kendi ecel anlayışının onlardan farklı olduğunu ifade etmekten de geri durmamıştır. Ecel konusunu Kur'an merkezli olarak mütalaa eden Kemâlpaşazâde, referans kaynakları olarak da tefsir ve kelâm eserlerini kullanmıştır. Kemâlpaşazâde'nin üzerinde müstakil eser yazdığı konulardan birisi olan ecel, Kur'an'ı Kerim'de ise farklı içeriklerde olmak üzere sözlük anlamlarına uygun bir tarzda insanın, dünyanın ve milletlerin yaşam suresi ve bu sürenin sonuna işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca ayet ve hadisler sözlük anlamının dışında ecel kavramını, insanın iyi davranışlarda bulunarak değerlendirmesi gereken bir imkân olarak sunmaktadır. Bu anlamda ecel, insanı iyilik yapmaya sevkeden bir motivasyon kaynağı olarak takdim edilmektedir. Kelâm mezhepleri ise, ecel mevzusunu, mezheplerinin kader doktrini doğrultusunda şekillendirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Kemâlpaşazâde, Ecel, Kader.

Abstract

Kemalpaşazâde, who witnessed the golden age of the Ottoman Empire, conformed to his family tradition and served in military class for a while and then transferred to Ilmiye class (authority on religious law and education). After getting an advanced education, Kemalpaşazâde both taught many students and wrote many books. On the other hand, he had the opportunity to utilize his expertise in bureaucracy. Although he was a prominent Fiqh scholar, he proved to be a competent Kalam scholar with the explanations and footnotes he wrote on the classic writings of Kalam Kemalpaşazâde wrote genuine risalas on the most

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Gür, Eyüp. "Osmanlı Kelâmcısı Kemâlpaşazâde'nin İkili Ecel Anlayışı". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 96-116. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11507115>

CC BY-NC 4.0 DEED

Specific topics of Kalam such as *qada* and *qadar* (destiny, predestination), and appointed time; in this manner, in his books *Risâle fi'l-cabr ve'l-kader* ve *Risâle fi'l-ecel* he also interpreted the topic of appointed time on the same line with Ahl-I Sunnah's *qadar* understanding. By evaluating the concept of appointed time in two categories as inevitable and suspended, he discussed a dual concept of appointed time and accused the ones who claimed one appointed time as erroneous. Nonetheless, in order not to be seen on the same line with Mu'tazila, he did not abstain from stating that his understanding of appointed time is different from theirs. Kemalpashazâde who considered the topic of appointed time from the Qur'an perspective used Tafsir and Qur'an works as his references. In Qur'an, the appointed time, which is one of the topics Kemalpashazâde wrote independent books, is used in different context and appropriate to its lexical meaning; and it refers to the lifetimes of humans and of the world, and also to the end of those lifetimes. Furthermore, the verses and the hadith use the concept of appointed time outside of its lexical meaning and they present it as an opportunity for humans to use it for performing good deeds. In this meaning, the appointed time is presented as a source of motivation that encourages humans to perform good deeds. The kalam sects (Sunni schools of law), they shaped the issue of appointed time in the direction of the *qadar* doctrines of their sects.

Keywords: Kalam, Kamalpashazâde, Mu'tazila, Appointed time, Qadar.

1. GİRİŞ

Asıl adı Şemseddin Ahmed Çelebi olan kelâmcımız, dedesine nispetle İbn Kemâl ve Kemâlpaşazâde isimleriyle mâruf olmuştur.¹ Bu nedenle çalışmamızda her iki isim de kullanılacaktır.

Kemâlpaşazâde, Osmanlı devletinin en parlak döneminde yetişmiş, tarihten felsefeye, din ilimlerinden tıp bilimine kadar çok sayıda farklı bilim dalına vakıf olmuş çok yönlü devlet ve ilim adamıdır. Onun Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) medresesinde başlayan müderrislik hayatı, sırasıyla Üsküp'de İshak Paşa Medresesi, Edirne'de Halebiye ve Üç Şerefeli Medrese, İstanbul'da Sahn-ı Semân ve Edirne'de Sultan Bayezid Medresesinde devam etmiştir.²

İbn Kemâl, Osmanlı devletinin yükselme döneminde müderrisliğin yanında kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi bürokratik görevlerde bulunmuştur. Yavuz Sultan Selim döneminde, Şii Safevîlere karşı mücadele etmenin cihat olduğu yönünde fetva vermiş, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İran seferinin dinî ve hukukî gerekçesini oluşturmak için verdiği fetva ile bu sefere razı olmayıp menfî bir tavır içerisinde olan devlet ricâline karşı padişahı desteklemiştir.³

Ayrıca İbn Kemâl, bir kelâmcı olarak birbirinden farklı konularda yazdığı telif eserler, şerh ve haşiyelerle dönemin heterodoks gruplarının İslam akidesi etrafında oluşturdukları şüpheleri izale etmede etkin rol oynamıştır. Böylece Kemâlpaşazâde, devletin bekasını tehdit

¹ Nihal Atsız, *Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri* (İstanbul: Şarkiyat Mecmuası, 1966); 71; M. E. Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemalpashazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri* (İstanbul: Risale Basın Yayın LTD, 1995), 15.

² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 227; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fihûl*, thk. Mahmud Abdülkadir Arnaûd (İstanbul: Mektebetü İRCİCA, 2010), 1/150.

³ Murat Demirkol, "Kemalpashazâde'nin Hayatı ve İlmî Özgünlüğü", 13-14 Mayıs 2022 Uluslararası Kemalpashazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri I, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fcr Yayın Reklam Bilgisayar San. ve Tic. Ltd. Şti., 2022), 29-56.

eden iç ve dış mihraklara karşı ortaya koyduğu eserleriyle fikrî bir mücadele yürütmüştür. Bu nedenle Kemâlpaşazâde, ilim adamlığı vasfıyla, sadece Müslüman Türk dünyası nezdinde değil, tüm İslam dünyasında tanınmış muhakkik âlimlerden kabul edilmiştir.⁴

Hem ilmiyedeki hem de bürokrasideki çalışmalarıyla adından sıkça söz ettiren Kemâlpaşazâde'nin kelâmcılığı ve kelâm iliminin spesifik konularından birisi olan ecel görüşü bizim bu çalışmamızın ana eksenini oluşturacaktır. Kemâlpaşazâde'nin ecel görüşünü mütalaa ederken onun *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, *Risâle fi beyâni'l-ecel* adlı eserlerini esas aldık. Ayrıca yeri geldiğinde İbn Kemâl'e aidiyeti şüpheli olan *Risâle fi beyâni evsâfi ümmü'l-Kitâb ve levh-i mahfûz ve levh-i mânevî* isimli esere atıf yaptık. Bununla birlikte kelâmcıların ecel mevzuuna ışık tutan eserleri ve İbn Kemâl üzerine yapılmış çalışmalar,⁵ bizim referans kaynaklarımız arasında yer alacaktır.

-Yapacağımız çalışmayı;

-Bir Osmanlı kelâmcısı Kemâlpaşazâde,

-Ecel meselesine Genel Bir Bakış

-Kemâlpaşazâde'nin ecel anlayışı şeklinde üç başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında objektiflik ve bilimsel bütünlükten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

2. BİR OSMANLI KELÂMCISI KEMÂLPAŞAZÂDE

Kelâm ilmi, hicri 2. yüzyılda Mu'tezile'nin eliyle doğmuştur. Hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde Mu'tezilî anlayışa karşı olan fakat itikâdî meselelerin anlaşılmasında aklın da kullanılması gerektiğine inanan İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi Ehl-i sünnet âlimleri, iman meselesini aklî saiklerle teyid etme ihtiyacı hissederek Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülüne zemin hazırlamışlardır. Hicrî 4. yüzyıldan itibaren, Mu'tezile'den ayrılan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/916) Irak'ta, Ebû Mansur el-Mâtûrîdî (ö. 333/944) Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet kelâmını tesis etmiş, bu iki kelâmcının talebeleri ise Ehl-i sünnet kelâmını zirveye taşımışlardır.⁶

⁴ Kemâl Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 81.

⁵ Atsız, *Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri*, 71, 81; Saraç, *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve Bazı Şiirleri*, 15, 20, 26; Şamil Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 20-23, 55, 348.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla yayınları, 1993), 47; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 50.

Mütekaddimûn kelâmcılar, nakli esas almanın yanında akla da önem vererek mantığa ve felsefi konulara fazla itibar etmeden inanç esaslarını şekillendirmişlerdir. Gazzâlî ile başlayan müteahhirûn kelâm döneminde ise, Aristo mantığı İslamî ilimlerin içerisine idhâl edilmiş,⁷ yazılan kelâm eserlerinde felsefî konular işlenmiş, hatta kelâm ile felsefenin iç içe girmesi o kadar ileri gitmiş ki kelâmî eserlerin kelâma mı yoksa felsefeye mi ait olduğu ayırt edilemez olmuştur. Hicri 7. yüzyıla gelindiğinde, İslam tefekküründeki durağanlık, kelâm ve felsefe eserlerine de yansımış, bu dönemde orijinal fikirler üretilememiş, önceki nesillerin eserleri üzerine şerh ve haşiye yazmakla iktifa edilmiştir.⁸

İslam düşüncesindeki şerh ve haşiye geleneği Osmanlı ilim havzasını da içine alarak devam etmiştir. Osmanlı döneminin önemli simalarından olan Kemâlpaşazâde bu gelenek⁹ içerisinde yetişerek eserlerini bu düşünce yapısı içerisinde oluşturmuştur. Bununla birlikte onun risâleler tarzında çok sayıda orijinal eser vererek geleneği aştığı görülmektedir.

Kemâlpaşazâde 1468-1534 yılları arasında hayat sürmüş, Osmanlı devletinin yükselme dönemi devlet adamlarının yönetimlerine şahit olmuş, dönemin bilim ve düşünce yapısında etkin rol almış çok yönlü bir âlim ve bürokrattır.¹⁰

İlk eğitimini baba ocağında aldıktan sonra Tokat, Amasya ve Edirne medreselerinde yüksek eğitimini tamamlayan Kemâlpaşazâde, aileden gelen geleneğe uyararak önce askeri sınıfa katılmıştır. Arnavutluk seferi dönüşünde Edirne Dâru'l-hadis Medresesi müderrislerinden Molla Lütfi'nin (ö. 900/1495), askerler tarafından gördüğü itibara özenerek askeriye ilmiye sınıfına intisap etmiş, akabinde Molla Lütfi'nin Dâru'l-hadisteki derslerine devam etmeye başlamıştır.¹¹ Dâru'l-hadiste ondan *Şerhu'l-Metâlî* adlı kelâm eserini okumuştur.¹² Buradaki eğitimini tamamlayan Kemâlpaşazâde, ilk olarak Edirne Taşlık Medresesine müderris olarak atanmıştır. Daha sonraki dönemlerde Edirne ve İstanbul'daki devrin önemli medreselerinde müderrislik görevinin yanında kadılık, kadıaskerlik ve son olarak şeyhülislâmlık görevleriyle bürokraside yer almıştır.¹³

Kemâlpaşazâde, müderrislik ve bürokrasideki etkin rolünün dışında Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı eserlerle de adından söz ettirmiştir. Fıkıh, tarih, hadis, tefsir, kelâm, felsefe, dil, edebiyat ve tıp alanlarında üç yüzün üzerinde eser vermiştir.¹⁴ Bunlar içerisinde kelâm ve

⁷ Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2018), 143.

⁸ Mahmut Kaya, "İbn Kemâl'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", *Sosyoloji Dergisi* 3/1 (1989), 323-329.

⁹ Gelenek perspektifini anlamada doyurucu bir çalışma için bakınız: Namık Kemal Okumuş, "Gün Ve Geleceği İskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi", *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*, 1/1 (June 2023), 24-47.

¹⁰ Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik*, 66-67.

¹¹ Taşköprizâde *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 226; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 1/149; Saraç, *Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve Bazı Şiirleri*, 20.

¹² Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 226; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 1/150.

¹³ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 227; Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 20-21.

¹⁴ Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 1/150; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî, *eş-Taşakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Ĥanefiyye*, 106. <https://shamela.ws/book/322>

felsefeye dair olanların sayısı yaklaşık elli kadardır. Yazdığı eserler, bazen devrin tartışmalı meselelerinin dile getirildiği ilmî makaleler tarzında, bazen marjinal grup ve fırkalara reddiye, bazen de müstakil konuların işlendiği risâleler türünde olmuştur. Ayrıca verdiği fetvalar, devrin sosyo-kültürel hayatına ışık tutmuştur. Bununla birlikte Kemâlpaşazâde, asıl büyük eserlerini, şerh ve haşiyeler tarzında oluşturmuştur.¹⁵

Kemâlpaşazâde, ilim ve bürokrasideki birikimiyle döneminin ilim, kültür sahasının en önemli mümessillerinden biri olarak kabul görmüştür. Bu anlamda Taşköprizâde (ö. 968/1561), Kemâlpaşazâde hakkındaki kanaatini şöyle ifade eder: “Kemâlpaşazâde, ilmî vukûfiyette kendisinden önceki âlimleri unutturmuş ve inkıtaya uğramış olan ilmin kaidesini yeniden ihya etmiştir.”¹⁶ Tabakât yazarlarından Takıyyüddin et-Temîmî (ö. 1010/1601), İbn Kemâl'i, Celâleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) benzetir. Temîmî'ye göre İbn Kemâl, telifâtının çokluğu, pek çok ilme vukûfiyetinin genişliği ve meseleleri kavrayışı bakımından Süyûtî'den üstündür.¹⁷ Ayrıca Kemâlpaşazâde, kelâmda önemli eserlere imza atmış Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî gibi âlimlerle karşılaştırılmış; Osmanlı âlimleri içerisinde ilmî derinliğinden dolayı kendisine “el-muallimü'l-evvel” ünvanı verilmiş, öğrencisi Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ise “el-muallimü's-sânî” ünvanıyla anılmıştır.¹⁸

Kemâlpaşazâde kadılık ve şeyhülislâmlık görevlerinde bulunması hasebiyle fıkhıta ayrı bir yer edinmiş, fıkıhçı olarak verdiği fetvalardan dolayı insanların ve cinlerin müftîsi anlamında “müftiyyessekaleyn” ünvanına haiz görülmüştür.¹⁹ Diğer taraftan Kemâlpaşazâde İstanbul, Anadolu ve Rumeli'de ortaya çıkan farklı dini, siyasi, sosyal hareketlerin etkisiyle İslam inançları etrafında oluşturulan şüphecî ve inkârcî akımlara karşı yürüttüğü fikrî mücadeleler ve bu doğrultuda oluşturduğu eserlerle kelâmdaki yetkinliğini göstermiştir.²⁰ Bu anlamda Kemâlpaşazâde, Ehl-i sünnet düşüncesini savunmak amacıyla yazdığı eserlerinde fikirlerini akıl ve mantık ekseninde temellendirerek Şii-Safevî propagandasının Anadolu'da yayılmasına engel olmuştur.²¹

Kemâlpaşazâde, İslam düşüncesindeki durağanlaşmış bazı problemleri yeniden gündeme taşımış; bu minvalde bir taraftan önceki büyük eserler üzerine yazdığı şerh ve haşiyeler, diğer taraftan da şerh ve haşiyeciliği aşmak suretiyle derinlemesine araştırmalar yaparak oluşturduğu telif eserlerle İslam tefekkürünün dinamizmine katkı sağlamıştır.²² Kemâlpaşazâde kelâm ve felsefeye dair yazdığı eserlerde; bilgi, varlık, ulûhiyyet, kaza-kader,

¹⁵ Ahmet Arslan, “Kemâlpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 92; Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik*, 26.

¹⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 226-227.

¹⁷ Temîmî, *eş-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 107.

¹⁸ Şerafettin Turan, “Kemâlpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238-240.

¹⁹ Saraç, *Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde*, 26; Ahmet İnanır, *İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 18.

²⁰ Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik*, 24.

²¹ Esat Kılıçer, “Fıkıhçı Olarak İbn Kemâl”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 158.

²² Arslan, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri*, 75-104.

halku'l-Kur'ân, nübüvvet, i'câzü'l-Kur'ân, ecel, ahiret gibi konular üzerinde durmuştur. Şerh ve haşiyelerde, hiç kimsenin aklına gelmeyecek fikirleri ve nükteleri ortaya çıkarmış, yeri geldikçe de üzerinde çalıştığı eserin müellifini tenkit etmekten geri durmamıştır.²³ Böylece İbn Kemâl, İslam düşüncesinde kendisinden önce ortaya atılmış felsefi, kelâmi meseleler üzerine analitik, eleştirel ve akılcı düşünme faaliyetinin örneğini ortaya koymuştur.²⁴ Kendinden önceki âlimlerin görüş ve tespitlerine yer vermiş, bunu yaparken taklitten kaçınmıştır.

Kemâlpaşazâde'nin yaşadığı zaman dilimi, şerh ve haşiye geleneğinin revaçta olduğu bir dönemdir. Bu bağlamda onun hayatında şerh ve haşiyeler önemli bir yer işgal eder. Meselâ Adudiddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* adıyla şerh yazmıştır. İbn Kemâl'in bu şerh üzerine yazdığı *Haşiye alâ şerhi'l-Mevâkıf* adlı hacimli eser, Osmanlı medreselerinin vazgeçilmezlerinden olmuştur.²⁵ Kemâlpaşazâde'nin diğer bir hâşiyesi, *Haşiye âlâ şerhi't-Tecrîd* isimli eserdir. Bu eser, Nâsiruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrid el-i'tikâd* isimli eseri üzerine Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhü't-Tecrîd* adıyla yazdığı şerhin hâşiyesidir.²⁶

Kelâm ve felsefe tarihinde İbn Kemâl'in tanınmasına vesile olduğunu düşündüğümüz diğer bir eser, *Haşiye ale-t-tehâfüt*'tür. Bilindiği üzere İslam düşüncesinde tehâfüt geleneğinin ilk mümessili *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle Gazzâlî'dir. Gazzâlî bu eserde, İslam filozoflarını yirmi meselede tenkit etmiş, üç meselede tekfir etmiştir. Bu alandaki ikinci eser, *Tehâfütü't-tehâfüt* ismiyle meşşâî filozofu İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) aittir. İbn Rüşd eserde, Gazzâlî'yi meseleleri anlamamakla itham ederken filozofların da savunmasını yapar. Tehâfütün üçüncü ayağını Fatih devri müderrislerinden Hocazâde Muslihuddîn Efendi (ö. 893/1488) oluşturmaktadır. Kemâlpaşazâde, Hocazâde'nin *Tehâfütü'ne Tehâfütü haşiye* ismiyle on beş meseleden oluşan bir haşiye kaleme almıştır.²⁷

İslâm felsefesindeki statik durum, Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü ile daha hız kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'da tehâfüt geleneğiyle kısmen de olsa felsefi bir dinamizm oluşmuş, Osmanlı düşüncesinde felsefeye yönelik menfi tavrın pozitive dönüşmesi sağlanmıştır. Tehâfütlerle birlikte Osmanlı geleneğinde klasik kelâm ve felsefe tarzında sentezci bir tavır ortaya çıkmıştır.²⁸ Ayrıca İbn Kemâl, *Tehâfütü*'nde Gazzâlî'ye nazaran

²³ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-u İslamiyye ve İstîlâhât-i Fıkhiyye* (İstanbul: Bilmen Kitabevi, ts.), 1/427.

²⁴ Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik*, 24.

²⁵ Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 1/150; Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 55.

²⁶ Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, 1/150; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn Kemâl", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 149-155.

²⁷ Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddîn Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/207-209; Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik*, 29-30.

²⁸ Sözen, *İbn Kemâl'de Metafizik*, 34-55.

filozoflara karşı daha kucaklayıcı bir dil kullanmış, O, filozofların sünnî telakkiye aykırı görüşlerini, küfrü gerektirmeyecek tarzda yorumlamıştır.²⁹

Kemâlpaşazâde'nin önemli bir özelliği de felsefeyi kelâmlaştırmasıdır. İbn Kemâl, bu yönüyle Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sinâ'ya (ö. 428/1037) benzetilir. Bu iki filozof, felsefeyi İslamlaştırmış, İbn Kemâl ise felsefeyi kelâmlaştırmıştır. Bu sebepten olsa gerek İbn Kemâl, "Anadolu'nun İbn Sînâ'sı" olarak tanıtılmıştır.³⁰ Diğer taraftan İbn Kemâl'in, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın üzerinde durduğu konulara yoğunlaştığı görülmektedir. Örneğin varlık-mahiyet ilişkisini İbn Kemâl, *Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd* isimli eserinde; yaratma meselesini *Risâle fi ma'ne'l-ca'l* isimli eserinde işlemiştir. Şu kadar var ki İbn Kemâl, meseleleri, bu iki filozoftan farklı olarak kelâm yönü baskın bir tarzda yorumlamıştır.³¹ Felsefî kelâmıda Kemâlpaşazâde'nin bulunduğu konum ise Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) ekolüdür.³²

Kemâlpaşazâde eserlerinde, çok sayıda filozof ve kelamcının görüşlerinden iktibasta bulunmuştur. İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Seyfüddin Âmidî (ö. 631/1233), Nâsirüddin Tûsî, Adûdüddin İcî, Kutbeddin Râzî (ö. 766/1365), Sâdeddin Teftazânî, Seyyid Şerif Cürçânî, Muslihüddin Hocazâde ve Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) gibi isimler, onun iktibas yaptığı âlimler arasında yer almaktadır. Kemâlpaşazâde bu âlimlerin eserlerinden sadece iktibaslar yapmakla kalmamış bunun yanında onların görüşlerini analiz ve kritik etmiştir. İsabet ettiğine inanmadığı görüşleri kimden gelirse gelsin uygun bir üslupla tenkit etmekten kaçınmamış ve hatta meşşâf felsefesinin öncü isimlerinden İbn Sînâ'yı bile eleştirmekten kaçınmamıştır.³³ İbn Kemâl, atıflarda çoğunlukla ibareyi olduğu gibi nakletmiş, kimi zaman da manen atıf yapmıştır. Kemâlpaşazâde'nin kaynak göstererek iktibasta bulunması, eserine atıfta bulunduğu âlimin ilmî kişiliğine duyulan saygının bir göstergesi olduğu gibi onun intihalden uzak durmasının da bir işaretidir.³⁴

Kelamcılığını müzâkere ettiğimiz Kemâlpaşazâde'nin ecel anlayışına geçmeden önce ecel hakkında genel bir bilgi vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

3. ECEL MESELESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Sözlükte ecel, süre, ömür, vaktin sonu, hayatın başlangıcı ve bitişi, belirlenmiş zaman, ölüm vakti, alışverişte sürenin belirlenmesi, iddet süresi gibi anlamlara gelmektedir.³⁵ Ecel, kazâ ve kader inancının uzantısı bir mevzudur. Kur'ân'daki kullanımı da buna işaret

²⁹ Arslan, "Kemâlpaşazâde'nin Felsefi Görüşleri", 75-104.

³⁰ Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 23.

³¹ Yazıcıoğlu, "Kelamcı Olarak İbn Kemâl", 149-155.

³² İlyas Çelebi, "Kemâlpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/242-243; Ali Öge, *Şeyhülislâm İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 61-62.

³³ Demirkol, "Uluslararası Kemâlpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri I", 29-56.

³⁴ Eyüp Gür, "Risâle fi-Takrîr Enne'l-Kur'âne'l-Azîm Kelâmulâhi'l-Kadîm Bağlamında Kemâlpaşazâde'nin i'câzü'l-Kur'ân Yaklaşımı", *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 228.

³⁵ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibü'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Davûdî (Şam: Dâru'l-Ka-lem, 1412), "ecl", 65; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-sadr, 1414), "ecl", 11/11.

etmektedir.³⁶ Kelâm terimi olarak ecel kavramı, her canlı için belirlenen yaşam süresi ve bu sürenin sonu olarak tarif edilmiştir.³⁷

Ecel, Kur'ân'da sözlük anlamlarına uygun bir şekilde birkaç farklı manada kullanılmıştır. “Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O'dur. O'nun katında bir ecel daha vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz.”³⁸ ayeti, eceli iki farklı içerikte sunmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu, ayette işaret edilen birinci eceli (ecel-i kazâ), insanın hayatının sonu; ikinci eceli (ecel-i müsemmâ), kıyamet günü olarak yorumlamışlardır. Ecel-i kazâ insan bireyinin ömrünün sonunu, ecel-i müsemmâ ise dünya hayatının sonunu ifade eder.³⁹ Bu anlayışın yanında farklı yorumların varlığı da söz konusudur. Ecel-i kaza, ömür denilen insanın yaratılması ile ölümü arasındaki süreye, ikinci ecel, berzah âlemi dediğimiz ölüm ile tekrar dirilme anına kadar geçen süreye işaret eder. Bir diğer yoruma göre ecel-i kazâ, uykuya; ecel-i müsemmâ ölüme tekabül etmektedir.⁴⁰

Bunların dışında Kur'ân'da ecel kavramı, işlevsel boyutlarıyla da kullanılmıştır. Bu bağlamda ecelin ertelenmeyeceği ve öne çekilmeyeceği,⁴¹ bazılarının ecelinin erken geldiği, bazı bireylerin son sınırına kadar yaşadığı,⁴² insana verilen uzun veya kısa ömrün bir kitapta mahfûz olduğu⁴³ gibi içerikler, Kur'ân'da işaret edilen tanımlamalardır. İlgili ayetlerde ecelin kaderle bağlantısı kurulmuş, ilâhi yazgı vurgusu yapılmıştır. Ecelin değişmeyeceği, bazılarının ecelinin ansızın geleceği⁴⁴ vurgusuyla, insana verilen sınırlı dünya hayatının verimli geçirilmesi, düşünüp ibret alınması yönünde telkin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân, ay, güneş ve gezegenlerin hareketlerinin süresini de ecel kavramıyla anlatır.⁴⁵ Ayrıca “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁴⁶ ayeti toplumların, milletlerin, devletlerin eceline de işaret etmektedir.

Hadislerde ecel, etimolojik bir içerikten daha ziyade, sonuçları itibariyle ibret alınması gereken bir olgu olarak tanıtılmıştır. Hz. Peygamber, elindeki iki çakıl taşından birisinin eceli,

³⁶ Gölcük - Toprak, *Kelam*, 274.

³⁷ Nureddîn Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 153-154; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 73.

³⁸ *Kur'ân Yolu* (Erişim 16 Temmuz 2023), el-En'âm 6/2.

³⁹ Ebû Mansûr el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1326), 4/15; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-A'rabi, 1420), 12/480; Nâsirüddîn Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs el-Arabî, 1418), 2/153.

⁴⁰ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 2/153.

⁴¹ el-Münâfikûn 63/11.

⁴² el-Mü'min 40/67.

⁴³ el-Fâtır 35/11.

⁴⁴ İlgili ayetler için bk. el-Münâfikûn, 63/11; Nuh 71/4.

⁴⁵ er-Ra'd 13/2; er-Rûm 30/8; Lokmân 31/29.

⁴⁶ el-A'râf 7/34.

diğerinin emeli temsil ettiği yönünde bir metaforla eceli anlatmaya çalışmıştır.⁴⁷ Sahabiler, eceli, Allah'ın takdiriyle belirlenen yaşama süreci ve hayatın sonu şeklinde anlamış; buna göre eceli gelmeyen bir kimsenin herhangi bir hastalık sebebiyle ölmesi ya da öldürülmesi; eceli gelen bir kişinin ise ölümden kurtulması imkân dâhilinde değildir. Bu anlamda Hz. Ali'nin ecel, insanı ölümden koruyan bir kalkan mesabesinde söz yerinde bir tespittir.⁴⁸ Bu nedenle insan için takdir edilmiş olan ömür süresi bitmeden ecel gelmeyecek ölüm vuku bulmayacaktır.

Kelâm mezheplerinin ecel mevzuuna yaklaşımları, ilgili ekolün, mezhebî paradigmasına uygun bir tarzda şekil kazanmıştır. Her ekol kendi düşüncesine mutabık olarak Kur'ân'daki ecel kavramına yorum getirmiş; Ehl-i sünnet ekolleri, ilâhi ilim ve irâdeyi daha doğrusu ezeli yazgıyı öne çıkararak bir ecel okuması yapmış; Mu'tezile ise kader anlayışında olduğu gibi insanın eylemlerini baz alan bir ecel telakkisi geliştirmiştir.⁴⁹

Mezhepler, ecel anlayışlarını şekillendirirken elbette ki Kur'ân ve hadislerden referans almışlardır. Mu'tezile ecel kavramına, süre ve vade anlamı vermiştir.⁵⁰ Mu'tezile'den bir kısmına göre, ölüm ister normal ister herhangi bir müdahale ile veya öldürülme suretiyle gerçekleşsin, ölen bir kişi kendi eceliyle ölmüştür. Her iki durumda da insan kendine takdir edilen vakitte vefat etmiştir. Bu noktada Mu'tezilî anlayış ile Sünnî anlayış arasında bir sıkıntı görülmemektedir. Eğer öldürülme suretiyle gerçekleşen ölüm vakalarında; şayet kişi öldürülmemiş olsaydı bunun ecel karşısındaki durumu nasıl olurdu? Mu'tezilî Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), maktul, kâtilin fiiliyle öldürülmeseydi, maktûl yine de ölüme yönünde kanaat belirterek Ehl-i sünnetle aynı çizgide görüş beyan etmektedir. Buna göre ecel, insanın öldüğü vakittir.⁵¹ Mu'tezile'nin çoğunluğu nezdinde ise, ikili bir ecel anlayışı hâkimdir. Bu anlayışın temsilcilerinden Ka'bî'ye (ö. 319/931) göre, kâtil öldürmeseydi maktûl kesinlikle yaşardı; kâtil, maktûlün ecelini kesmek suretiyle öldürme olayının baş mimarıdır. Öldürme olayı bir kötülüktür, kâtil bu işi kendi tercihiyle yapmıştır. Bu yüzden kâtil hem kınanmayı hem de cezalandırılmayı hak etmiştir. Mezhep içerisindeki üçüncü bir yaklaşım Kâdî Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) aittir. Abdülcebbar, kâtil öldürmeseydi, maktûlün yaşaması da ölmesi imkân dahilinde olup bu konuda net bir şey söylenemez diyerek nötr bir yaklaşım

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: DâruTavki'n-Necât, 1422/2001), "Rikâk", 4; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Halep: Şirket-ü Mektebe ve Matbaat-ü Mustafa el-Bânî, 1398/1978), "Zühd", 25, "Emsâl", 7.

⁴⁸ Cihat Tunç, "Ecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/380-382.

⁴⁹ Namık Kemal Okumuş, "Rızık ve Ecel", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 517.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 736

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 736; a.mlf., *el-Muğnî*, thk. Muhammed Ali Neccâr – Abdülhalîm Neccâr (By.: yy., ts.), 11/6; Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûli'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 142-143.

sergilemiştir.⁵² Kâtil-maktûl ilişkisi açısından Kâdî'nin bu görüşü, Ehl-i sünnetle de uyum içerisinde. Zira onlara göre de maktûlün ölmesi de yaşaması da imkân dâhilindedir. Çünkü bunu bilmenin imkânı yoktur. Allah'ın bilgisindedir. Mu'tezile'nin ikili ecel düşüncesini savunmalarının asıl gerekçesi, onların ölümü Allah'ın fiili, öldürmeyi ise, kulun fiili olarak görmeleridir.⁵³ Anlaşılan Mu'tezile'nin ecel tartışmasının kaynağında ahlaki bir neden yatmaktadır. O da kâtil ve maktûlün durumudur.⁵⁴

Ehl-i sünnet, eceli, insan hürriyet ve iradesi açısından değil, ilâhi kudret, ilim ve takdir açısından ele almıştır.⁵⁵ İnsanın yaşadığı ecel, Allah'ın ezelden takdir ettiği başka bir şey değildir.⁵⁶ Nitekim Kur'ân, hayatın ve ölümün Allah'ın takdir ve yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Bu konuda kulun herhangi bir dahli yoktur. Asıl ihtilaf maktûlün eceli konusunda söz konusudur; Ehl-i sünnete göre maktûl de eceliyle ölür. Neticede ölüm Allah'ın yaratmasıyla gerçeklik kazanır; bu durumda maktûlün yaşaması da ölmesi de imkân dâhilindedir.⁵⁸

Diğer taraftan Mu'tezile'nin yaklaşımının aksine Sünnî anlayış, En'am suresi 2. ayeti referans alarak tek ecelin varlığını benimsemiştir. Ayette belirtilen müsemma ecel ise kıyamete hamledilmiştir.⁵⁹ İmam Mâturidî (ö. 333/944) bir kişi hakkında ikili ecelden söz etmenin, Allah'ın neticeleri bilmeyeceği, önceden bildiği bir hükümden dönmesi yani bedâ anlamına geleceğini beyan eder. Zira Allah'a böyle bir şey isnad edilemez.⁶⁰ Bu durumda ölümü gerçekleşen bir kişi; ister normal bir ölümle isterse öldürülme suretiyle ölsün, ölüm hadisesi, ecel sonucunda vuku bulmuştur. Cumhuriyet dönemi müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (ö. 1942) göre, bir kimsenin eceli, ömrünün bittiği andır; bir insan için hem tabî hem de ihtirâmî şeklinde iki ecel yoktur; tabî ya da ihtirâmî ecelden birisi vardır. Fiilen vukû bulacak ecel, sadece bunlardan birisidir, diğeri ise bir imkândan ibarettir. Ecelin imkânı çeşitlidir, ancak vuku bulan ecel tektir. Buna göre Allah'ın takdir ettiği de o eceldir.⁶¹ Ehl-i sünnet, ölümü Allah'ın, bir fiili, öldürme olayını ise kâtile ait bir fiil ve tercih

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 738.

⁵³ Ebu'l-Muîn Neseî, *Tebziratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ (Kahire: Mektebetü Ezheriyye, 2011), 944-946.

⁵⁴ Namık Kemal okumuş, *Kelamda Ecel Problemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 97.

⁵⁵ Osman Karadeniz, *Ecel üzerine* (İzmir: Anadolu Matbacılık, 1992), 23; Okumuş, *Kelamda Ecel Problemi*, 32.

⁵⁶ Kemâleddîn Ahmed Beyâzî, *İşaratü'l-Merâm min ibârâtü'l-İmâm Ebi Hanîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1328/2007), 201-206; Abdüllatif Harbûtî, *Tenkîhu'l-kelem fi akâidi ehl-i'l-İslâm* (İstanbul: Derseâdet Necmü İstikbal Matbaası, 1330), 93.

⁵⁷ el-Mülk 67/12.

⁵⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip Bâkîllânî, *Kitâbü't-temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkî, 1907), 322-323; Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1998), 4/314-315; Abdulkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsnâ, ts.), 416; Karadeniz, *Ecel üzerine*, 23.

⁵⁹ Karadeniz, *Ecel üzerine*, 22-23; Okumuş, *Kelamda Ecel Problemi*, 32.

⁶⁰ Karadeniz, *Ecel üzerine*, 24.

⁶¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/811.

olarak tanımlayarak⁶² olayı, dini ve hukûkî bir sorumluk içerisinde değerlendirmiştir. Mu'tezilenin dediği gibi kâtil, maktûlün ecelini kestiği için değil, Allah'ın yasakladığı bir fiili işlediği için ceza görecektir.⁶³

Netice olarak ayet ve hadislerde, ecel probleminin işlevsel yönüne işaret edilmiş, dünya hayatının geçiciliği, hayatın bir gün mutlaka biteceği, inanmayanların cezalandırılacağı ifade edilmiş, bir anlamda ecel, insanın ahirete hazırlanması gerektiğine vurgu yapan güçlü bir motivasyon kaynağı olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan ecel, Allah'ın evrene koymuş olduğu kader projesinin bir parçası olarak addedilmiştir. Buna göre Allah, levh-i mahfûzda varlığı idare eden temel kanunları vazetmiş, ecel ve ömürleri de belli yasalara bağlamıştır.⁶⁴ Mezhepler ise ecel meselesini kader probleminde bağlı olarak, kendi kader anlayışları çerçevesinde yorumlamışlardır.

4. KEMÂLPAŞAZÂDE'NİN ECCEL ANLAYIŞI

Kemâlpaşazâde'nin ecel anlayışını, onun bu mevzuya özgü olarak yazdığı *Risâle fi beyâni'l-ecel*⁶⁵ ve kazâ-kader konusunu işlediği *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*⁶⁶ adlı eserlerinde etraflıca bulmak mümkündür. Ayrıca kendisine aidiyeti şüpheli olan *Risâle fi beyâni evsâfi ümmü'l-Kitâb ve levh-i mahfûz ve levh-i mânevî*⁶⁷ adlı eserde ecel mevzusuna atıf yapıldığı görülmektedir.

Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* isimli eserinde, "Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O'dur. O'nun katında bir ecel daha vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz."⁶⁸ ayetine mutâbık olarak ecel kavramını, ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ diyerek iki kategoride değerlendirmeye tabi tutmuştur. Onun, ecel-i kazâ (tâbî ecel) olarak tavsif ettiği ecel, muayyen bir vakti ve belirlenmiş bir durumu olmayan, kişilerin özel mizacına ve muayyen terkibine göre düşünülen eceldir ki zamana nispetten münezzeh olarak ümmü'l-kitâbda (levh-mahfûz) tespit edilmiştir. Bu ecel, müfessirlerin ekserisi nezdinde, insanın yaratılması ile ölümü arasındaki döneme kadar olan devreye ya da bu dönemin sonuna işaret etmektedir.⁶⁹ Ayette ifade edilen ecel-i müsemmâ ise, kader levhasında belirlenmiş, şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkmasıyla meydana gelmesi gerekli olan zamanı mukadder

⁶² Bâkîllânî, *Kitâbü't-temhîd*, 322-323; Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 142-143; İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, thk. Hens Bîtır Lans (Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Tûras, 2003), 171; Sâbûnî, *el-Bidâye* 153-154.

⁶³ Neseffî, *Tebşira*, 2/944-946; Karadeniz, *Ecel üzerine*, 24.

⁶⁴ Okumuş, "Rızık ve Ecel", 520-521.

⁶⁵ Şemseddin Ahmed Kemâlpaşazâde, "Risâle fi beyâni'l-ecel", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârul-Lübâb, 2018), 278-285.

⁶⁶ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, nşr. Ahmet Cevdet Paşa (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 158-185.

⁶⁷ Nihal Atsız'a göre, bu eserin yazması bulunmadığı için Kemâlpaşazâde'ye aidiyeti şüphelidir. Bk. Atsız, *Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri*, 81.

⁶⁸ el-En'âm 6/2.

⁶⁹ Ebû'l-Berekât en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/490-491; Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, 173.

bir eceldir.⁷⁰ “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁷¹ ayeti, takdir edilmiş ve değişmeyen müsemme eceli tanımlamaktadır.⁷²

Kemâlpaşazâde'nin ecel-i kaza ile ifade ettiği ecel, sınırları belirlenmemiş insanların eylemlerine ve istidadına göre şekil kazanabilen ve kesinleşmemiş eceldir. Ecel-i kazâ, ister normal ölüm isterse öldürülme şeklinde olsun bireylerin eceli mukabilinde kullanılırken ecel-i müsemme ise zamanı takdir edilmiş ve hükmü kesinleşmiş eceldir. Müsemme ecel, dünyanın ve toplumların hayatının son bulunduğu an yani kıyametin eceldir.

Kemâlpaşazâde *Risâle fi beyâni'l-ecel* adlı eserinde ise “mübrem ve muallak ecel” şeklinde ikili bir ecelden söz etmektedir.⁷³ Kemâlpaşazâde'nin ecel tasnifâtında süresi belirlenmiş, artma veya eksilmenin söz konusu olmadığı ecel, mübrem eceldir. Muallak ecel ise Allah'ın mübrem ecelden bağımsız olarak belirlediği, zâtının kudreti ve kulların sebeplere sarılması ile artıp eksilebilme potansiyeline sahip kesinleşmemiş eceldir.⁷⁴

Risâlede ecel meselesi, ecelin değişip-değişmemesi bağlamında ele alınmış, Mu'tezile'nin ecel anlayışına da Ehl-i sünnet ecel düşüncesine de eleştiri getirilmiştir. Kemâlpaşazâde, tek bir ecel olduğunu savunan Ehl-i sünnetin delilsiz hareket ederek zan içinde olduğunu beyan ettikten sonra⁷⁵ bunların, Mu'tezile ve ehli bid'a görüşünden olma endişesinden dolayı ikili bir eceli benimsemekten kaçındıklarını ifade etmiştir. Nitekim Ehl-i sünnet kelâmcılarından Mâturidî'ye göre, iki eceli benimsemek ya da ecelin değişebileceğini iddia etmek, Allah'ın ilminde değişikliğin meydana gelebileceğini kabul etmek anlamındadır. Bu anlayış, bizi, Allah'ın neticeleri önceden bilmeye güç yetiremeyeceği sonucuna götürmektedir.⁷⁶ Kemâlpaşazâde'nin ecel eleştirisinden Mu'tezile de nasibini almıştır. Çünkü Mu'tezile, sadaka ve sıla gibi hayr sebeplerinin ömrü artırdığını ifade eden hadisleri delil gösterip birden çok ecel anlayışını benimsemiştir. Kemâlpaşazâde'ye göre onlar, mübrem ecelin bile değişebileceğini benimseyerek büyük bir kötülük içerisinde olmuşlardır.⁷⁷

Müellif, *Risâle fi'l-cebr* adlı eserinde ecelin değişmeyeceği (mübrem ecel) görüşünü şiddetle savunmakta, tezlerini ahad haberler üzerinden inşa etmektedir. Bu minvalde Keşşâf'tan şöyle bir nakilde bulunmaktadır: Hz. Ömer yaralandığında, “Eğer Ömer dua etseydi yaralanması (eceli) tehir olurdu.” şeklinde temennisini dile getiren Ka'b'a, Hz. Ömer, En'âm suresi ikinci ayetle, ecellerin değişmeyeceğini hatırlatır. Bunun üzerine Ka'b, Hz. Ömer'e “Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi birbirinize eş kıldı. O'nun bilgisi olmadan

⁷⁰ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, 173.

⁷¹ el-A'raf 7/34.

⁷² Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, 173.

⁷³ Kemâlpaşazâde, “*Risâle fi beyâni'l-ecel*”, 278-285.

⁷⁴ Kemâlpaşazâde, “*Risâle fi beyâni'l-ecel*”, 278-285.

⁷⁵ Kemâlpaşazâde, “*Risâle fi beyâni'l-ecel*”, 278-285.

⁷⁶ M. Saim Yeprem, *İrade hürriyeti ve İmam Mâturidî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 1984), 323; Tunç, “Ecel”, 10/380-382.

⁷⁷ Kemâlpaşazâde, “*Risâle fi beyâni'l-ecel*”, 278-285.

hiçbir dişi ne gebe kalır ne doğurur. Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir. Kuşkusuz bunlar Allah için kolaydır.”⁷⁸ ayetini, ecelin değişebileceğini anlatmak için delil olarak sunar.

Ka'b ile Hz. Ömer arasındaki mezkûr konuşmayı müzakere eden İbn Kemâl, Ka'b'ın iddia ettiği gibi Fâtır suresi 11. ayetin, ecelin değişebileceğinin delili olmadığını izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre ayette “ziyade ve noksanlık” mutlak olarak zikredilmiş, ecelin belirlenmesi anında takdir edilmiş olan sınırdaki herhangi bir noksanlık ya da ziyade olmaz.⁷⁹ Ayrıca “*vemâ yuammeru min muammerin*”⁸⁰ ibaresi, daha önce bir kimseye tevîl olunana, tesmiye etmek içindir. Yani “Bundan önce bir ömür sürmüş kimse yoktur.” anlamındadır. Nitekim “*velâyusğaru an umrihi*” ifadesindeki (hü) zamiri ömür süren kişiye râcidir. Kemâlpaşazâde, kendisine ömür verilen kişinin ömrünün son sınırına ulaşması da ulaşmaması da imkân dahilinde olsa da takdir edilende bir değişim olmaz tarzındaki bir yorumla eceli, ilâhi takdire bağlayarak bir çözüm üretmektedir. İlâhi takdirde bir değişim olmayacağına göre ecelde de bir değişim olmaz. Bunun yanında Kemâlpaşazâde, eceli sayılı yıllar ve günlerden ibaret görmeyip sayılı nefesler olarak yorumlamak suretiyle de ömürde zamansal bir değişim olmayacağını anlatmaya çalışmaktadır.⁸¹

İbn Kemâlpaşa'nın, nakilde bulunduğu şu rivayet de ecelin değişmeyeceğine yönelik referans aldığı delillerden birisidir. Rivayete göre Azrail, Hz. Süleyman'a uğradığında Hz. Süleyman'ın yanında bulunan adama bakmaya başlar. Adam, bu durumdan şüphelenerek kendisine bakaduran kimsenin kim olduğunu sorar. Hz. Süleyman, onun Azrail olduğunu söylediğinde adam, kendisinin Hindistan topraklarına götürülmesini talep eder. Şahsın isteği yerine getirilse de hakkında takdir edilen ecel, onu Hindistan topraklarında yakalayacaktır.⁸²

Kemâlpaşazâde mübrem eceli değişmeyen ecel olarak tanımlarken muallak eceli de kesinleşmemiş, değişen ecel olarak tanımlamıştır. ⁸³ “Dua, kazayı defeder.”⁸⁴, “Sadaka belayı defeder, ömrü uzatır.”⁸⁵, “Sıla-i rahim yapmak ömrü uzatır.”⁸⁶ minvalinde iyilikleri yapmaya teşvik eden hadisler, Kemâlpaşazâde tarafından ecelin değişmesine referans olarak kullanılmıştır. Yine Hz. Nuh'un duası⁸⁷ Hz. Peygamber'in, “Mazlûmun duasından sakının.”⁸⁸ ve

⁷⁸ el-Fâtır, 35/11.

⁷⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez Zemahşerî, *el-Keşşâf an bekâiku't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407), 3/503-504.

⁸⁰ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr*, 163-164.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an bekâiku't-tenzîl*, 3/503-504.

⁸² Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr*, 168.

⁸³ Kemâlpaşazâde, “*Risâle fi beyâni'l-ecel*”, 278-285.

⁸⁴ Tirmîzî, “Kader”, 6.

⁸⁵ Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve membeu'l fevâid*, thk. Hüseyin Esedü'd-Dârânî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1443), 3/110.

⁸⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Kader”, 1. Ayrıca benzer rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, 5/277, 280, 282; Buhârî, “Edep”, 12; Tirmîzî, “Kader”, 6.

⁸⁷ el-Kamer, 54/9-12.

⁸⁸ Buhârî, “Zekat”, 1- 41; Müslim, “İman”, 31.

“Tâğun olan bir beldeye girmeyin.”⁸⁹ gibi tahzîre yönelik hadisleri, Kemâlpaşazâde'nin, ecelin değişebileceğine dair kullandığı kaynaklar arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in tâğun yasağından olsa gerek Şam'a gitmeye çalışan Hz. Ömer, tâğun sebebiyle Şam'a girmekten vazgeçer. Hz. Ömer'in bu tavrı karşısında Allah'ın kazasından mı kaçırıyorsun Ey mü'minlerin emiri! denildiğinde o, Allah'ın kazasından (başka) bir kazasına kaçırıyorum diyerek cevap verir.⁹⁰

Görüldüğü üzere ecelin artması ya da eksilmesi yönünde değişimden söz edenlerin referans kaynakları ayetlerden daha ziyade ahad haberler olmuştur. Bu noktada Kemâlpaşazâde'nin muvakkat eceli delillendirirken kullandığı deliller ile ikili eceli savunan Mu'tezile'nin görüşlerini temellendirdiği delillerin aynı olduğu görülmektedir. Şu kadar var ki Mu'tezile, iki farklı ölüm zamanından bahsederek tabi ölüm ve öldürülme şeklinde gerçekleşen ölüm anının farklı olduğu neticesine ulaşmaktadır. Kemâlpaşazâde ise, muvakkat eceldeki artma veya eksilmeyi kul için sunulan bir imkân alanı olarak görmekte, kulun sebeplere sarılmasını kadere bağlayarak neticede ecelde değişen bir şeyin olmadığı kanaatine varmaktadır. Mesela mübrem ecele kırk yıl yaşaması takdir edilen bir kimse için, sıla-ı rahim yaparsa ömründe belli bir sürenin artacağı da ezeli yazgıda yazılmıştır. Böylece yaptığı bu hayır vesilesiyle bu kişinin ömrünün artması imkân dâhilindedir. Buna mukabil otuz yıl yaşaması takdir edilen bir kimse de sıla-i rahmi terk ettiğinden dolayı bu imkândan mahrum kalabilir.⁹¹ Burada söz edilen eceldeki artma ve eksilme kulun oluşturduğu sebeplere tevessül edeceğinin ilm-i ilâhîde biliniyor olmasıyla bağlantılı bir durumdur. Çünkü ilim, maluma tabidir, irade de ilme tabidir. Buna göre kulun sebeplere sarılacağı bilgisi Allah için mâlumdur. İlâhi irade, kendisine mâlum olan kulun eylemine tabi olarak onun ecelini belirler. İbn Kemâl konunun anlaşılabilmesi için şöyle bir örnek verir: Dağın zirvesinden kendini atan ya da kendisini denize atarak ölen kişi, muallak eceliyle ölmüştür. Kemâlpaşazâde'ye göre, eğer bu kişi denize atlamasaydı ölmeyecekti.⁹² Kemâlpaşazâde'nin bu bakış açısını Şamil Öçal şöyle değerlendirir: “Allah ezelde bu adama belli bir ecel takdir etmiş, bununla birlikte adamın kendi iradesiyle denize atlayacağını da biliyordu.”⁹³ Neticede kul için takdir edilen ecel, kulun tabi olacağı sebeplerle birlikte mütalaa edildiği için belirlenen ecelde değişimin olmadığı anlaşılacaktır.

Diğer taraftan ecel, kaza ve kaderle mütalaa edilen bir mevzu olduğundan⁹⁴ muvakkat ecelin dünya semasında bulunan levh-i mahv ve'l-isbatta meydana gelmesi ihtimal dâhilindedir. Çünkü Kemalpaşazâde'ye göre, levh-i mahv ve'l-isbattaki hükümlerin değişmesi mümkündür. Kemâlpaşazâde ezeli yazgıyı levf-i mahfûz ve levh-i mahv ve'l-isbât tabirleri ile

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3/85; Müslim, "Selâm", 2218, Tirmizî, "Cenâiz", 67.

⁹⁰ Buhârî, "Tıb", 29, "Hiyel", "3; Müslim, "Selâm", 95, 96, 98.

⁹¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf an bekâiku't-tenzil*, 3/504; Kemâlpaşazâde, *Risâle fi beyâni evsâfi ümmü'l-Kitâb ve levh-i mahfûz ve levh-i mânevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa no: 445), 3; Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 348.

⁹² Kemâlpaşazâde, "Risâle fi beyâni'l-ecel", 278-285.

⁹³ Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 348.

⁹⁴ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 322.

anlatır. “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”⁹⁵ ayeti her iki levhaya da işaret eder. Levh-i mahfûz denilen levha, ayette ümmü’l-kitâb diye tabir edilir. Ona göre gerçekleşecek bütün olgu ve olaylar, levh-i mahfûzda icmâli olarak bulunur. Burada yazılı olanlardan melekler dâhil hiçbir varlığın bilgisi yoktur. Levh-i mahfûzdaki icmâlî olan sûretler, dünya semasındaki levh-i mahv ve’l-isbâtta tafsîlî sûretlere dönüşür. Ayetteki, “Allah dilediğini ortadan kaldırır, dilediğini sabit bırakır.” ifadesi bu levhaya işaret eder. Melekler buradaki hükümlere muttalî olabilir, kişinin ameline uygun olarak levh-i mahv ve’l-isbatta yazılanlar değişebilir.⁹⁶

Risâle fi beyâni’l-ecel adlı eserinde muvakkat eceldeki değişimi, kulun sebeplere sarılması ve ilâhi takdir bağlamında yorumlayan Kemâlpaşazâde, *Risâle fi’l-cebr*’de eceldeki değişimi zamansal bir değişimden daha ziyade biyolojik faktörle değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre ecel, sayılı yıllar ve günler değil aksine sayılı nefeslerdir. Kişinin sağlık durumuna göre aldığı nefeslerin artması veya eksilmesi imkân dâhilindedir. İşte bu sebeple “Bazı kimselerin nefeslerini tutmalarının sırrı bundandır.” diyen İbn Kemâl,⁹⁷ kişinin yaşam kalitesine bağlı olarak ömür artışından söz etmektedir. Coğrafi şartlar, sağlık koşulları, stres, insanların psikolojik durumları, ekonomik gelişmişlik düzeyi, yiyecek ve içeceklerin doğallık düzeyi insan ömrü üzerinde etkili olan etkenlerdendir. Nitekim istatistikler kalkınmış ülkelerde ömür ortalamasının yüksek olduğunu göstermektedir.⁹⁸ Bugün gelişmiş ülkelerde yaşlı nüfusunun fazla olduğu, buna karşın gelişmemiş ülkelerde erken ölümlerin ömür düzeyini aşağı çektiği görülmektedir.

Eceldeki değişimi biyolojik bir olguyla açıklayan Kemalpaşazâde, değişimle ilgili bazı rivayetlerin, taat ve iyiliklere teşvik amaçlı olduğunu söyleyerek ecel üzerinden psikolojik bir değerlendirme de yapmaktadır. Bu güzel amelleri yerine getirenler, ömürlerini hayır ve bereket içerisinde geçirerek ortaya koydukları işler sebebiyle uzun süre adları anılmaya devam edecektir.⁹⁹ Böylece Kemâlpaşazâde’nin nefes olgusuyla açıkladığı ecel telakkisi insanın biyolojik olarak sağlıklı ömür sürmesine katkı sunarken onun, hayır sebeplerine sarılmayı teşvik eden ecel anlayışı da insanın psikolojik olarak rahatlamasına katkı sağlayacaktır.

Her ne kadar İbn Kemâl, ikili bir ecelden söz etse de onun ikili ecel anlayışı, Mu’tezile’nin benimsediği ikili ecel anlayışından farklıdır. Nitekim kendisi, Mu’tezile ile aynı düşünceyi paylaşma endişesinden olsa gerek, kendi ecel anlayışının, Mu’tezile’nin düşüncesinden farklı olduğunu ifade etme ihtiyacı hisseder.¹⁰⁰ Aslında Kemâlpaşazâde, eceli mübrem ve muallak tarzında ikiye ayırmakla, Ehl-i sünnetten farklı bir şey de söylememiştir. Aralarındaki tek fark, İbn Kemâl’in açıkça ikili ecelden söz etmesine karşılık Ehlisünnet

⁹⁵ er-Ra’d, 13/39

⁹⁶ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi’l-cebr ve’l-kader*, 172-173.

⁹⁷ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi’l-cebr ve’l-kader*, 168.

⁹⁸ Karadeniz, *Ecel üzerine*, 83-86.

⁹⁹ Tunç, “Ecel”, 10/380-382.

¹⁰⁰ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi’l-cebr ve’l-kader*, 168.

müntesiplerinin, tek ecelin varlığından söz etmeleridir. Zira İbn Kemâl'in muallak ecelin açıklamasında delil olarak getirdiği sıla ve sadaka hadisine yönelik yorumun aynısını, diğer Ehlisünnet müntesiplerinde de görmek mümkündür. Mesela “Sadaka ve sıla ömrü uzatır,” hadisine yönelik olarak Sâbûni'nin yaptığı yoruma göre, sıla yapmayan kişinin ömrünün elli yıl olacağı ilm-i ilâhîde mevcuttu. Bununla birlikte Allah, onun sıla yapması vesilesiyle yetmiş yıllık bir ömre sahip olacağını biliyordu. Burada Allah'ın takdir ettiği, onun sıla yaparak yetmiş yıl yaşayacağı şıkkıdır. İşte bu yirmi yıl, yapılan hayırlı bir iş nedeniyle – ömrünün elli yıl olacağına nazaran- bir ziyade sayılmıştır.¹⁰¹ Aslında bu ziyadelik, Allah'ın ilminde olan bir değişimi işaret etmez, çünkü Allah ezelf ilmiyle kulun eylemine tabi olarak bunu takdir etmiştir. Kul Allah'ın ilminin ne yönde olduğunu bilmediği için onun eylemlerini baskılayan bir durum da yoktur. Allah'ın ilim ve iradesinin tabi olduğu şey, insanın tamamen hür iradesiyle tercih ettiğinden başka bir şey değildir. Kemapaşazâde, eceli, kader çerçevesinde yorumlasa da onun ecel görüşünde fatalist anlayışa da yer yoktur. İmam Beydâvî'nin Ahzap suresi 16. ayetine getirdiği tevilde belli bir vakitte bir kimse için ölmek ve öldürülmek her şahıs için kaçınılmazdır. Hüküm onun üzerinden geçmiş, kalem onu yazmıştır, kaderden kaçmanın yazılmış olan ecelin ona gelmesi konusunda herhangi bir fayda sağlamayacağı yönündeki teviline¹⁰² karşı Kemâlpaşazâde, bir vakitte ölmenin ve öldürülmenin kaçınılmaz olması, ilâhî takdirin önceden belirlenmiş olmasından kaynaklanan bir durum değildir, çünkü kaza (hüküm), makzîye (hükmolunana) tabidir, öyle ise ölüm ve öldürülme hükmün sebatından kaynaklanmaz, diyerek Beydavî'nin cebrî tutumunu reddetmektedir.

Son olarak Kemâlpaşazâde'nin yöntemini anlamak açısından şu kanaatimizi paylaşmak yerinde olacaktır. İbn Kemâl'in ecel telakkisi, tam çözümlenememiş bir olgu olarak yer almaktadır. Onun, bir taraftan ikili ecelden söz etmesi, diğer taraftan da zahir de böyle olsa da sonuçta değişen bir durumun olmadığını ifade etmesi, karmaşık bir zihin dünyasının göstergesidir. Bu nedenle Kemâlpaşazâde'nin *Risâle fi'l-cebr* ile *Risâle fi beyâni'l-ecel* isimli eserleri arasında, varmak istediği netice açısından olmasa da söylemde bir çelişkinin olduğu görülmektedir. Zira müellif *Risâle fi'l-cebr*'de ecelin değişmemesi üzerine vurgu yaparken, *Risâle fi beyâni'l-ecel*'de ömürde bir artma ve eksilmenin olduğunu ısrarla savunmaktadır. Meselâ o, *Risâle fi'l-cebr*'de dua ve sadaka ile ilgili hadisleri,¹⁰³ sağlıklı ve bereketli bir ömür yaşamaya hamlelerken¹⁰⁴ aynı hadisleri, *Risâle fi beyâni'l-ecel*'de kulun sebeplere sarılması ve Allah'ın ilmi ve kudreti dâhilinde ömürde artmayı ve eksilmeyi ifade eden ecel olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁵ Yine Fâtır suresi 11. ayeti *Kader risâlesin*'de ecelin değişmeyeceği bağlamında yorumlarken *Risâle fi beyâni'l-ecel*'de aynı ayeti eceldeki artma ve eksilmenin mümkün olduğuna örnek olarak sunar. Hatta Ehl-i sünneti ayeti anlamamakla itham

¹⁰¹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 153-154.

¹⁰² Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 4:227.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 5/277, 280, 282; Buhârî, “Edep”, 12; Tirmîzî, “Kader”, 6.

¹⁰⁴ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, 164.

¹⁰⁵ Kemâlpaşazâde, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, 168.

etmektedir. Bununla birlikte Kemâlpaşazâde'nin söylemindeki çelişkinin ulaşmak istediği sonuçta olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü müellifin, eceldeki değişim söylemini, kulun eylemi ve Allah'ın kudret ve ilmine bağlaması, bizi, Allah'ın ilmindeki ecelin tek olduğu sonucuna götürmektedir. Böylece Allah'ın ilim ve takdirinde bir değişim olmadığına göre müellifin söz ettiği ecelde de gerçek bir değişimin söz konusu olmadığı anlaşılacaktır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Kemâlpaşazâde, çok yönlü bir ilim insanı olduğu kadar devletin işleyişini iyi bilen devlet millet arasındaki kaynaşmayı sağlayan bir elçi, devletin bekası için marjinal gruplara karşı fikrî mücadele yürüten bir düşünürdür. Bir şeyhülislam olarak fıkıh sahasında temâyüz etse de bid'a gruplarına karşı devletin giriştiği mücadelede aldığı etkin rolde, onun iyi bir kalamcı olduğunu söyleyebiliriz.

Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde, eserlerinde herhangi bir konuyu ele alırken kadim geleneği ihmal etmemiştir. Kelâmcıların ve İslam filozoflarının eserlerini iyi anlamış, onların eserlerinden hareketle kendi telifatını oluşturmuş, bunu yaparken körü körüne taklitçi bir yol izlememiş aksine eleştiri ve analize dayalı bir metot uygulamıştır. O, bazı iktibaslarında doğrudan alıntı yapsa da iktibastan sonra ilgili düşünürün görüşünü kritik etmiş, gerektiğinde eleştiri dilini kullanmıştır. Bu bağlamda Kemalpaşazâde, Hanefî-Mâturidi gelenek içerisinde mezhebî aidiyeti güçlü birisi olmasına rağmen yeri geldiğinde mezhebin önde gelen isimlerini bile eleştirebilmiştir.

Kemalpaşazâde, İslam düşüncesinin durağanlaştığı sadece kadim eserlerle yetinilmeye başlandığı bir dönemde makaleler tarzında yazdığı özgün risâlelerle düşüncenin dinamik bir yapı kazanmasına katkı sağlamıştır.

Bir kalamcı olarak İbn Kemâl, ecel mevzuunda ikili bir ecelden söz ederek Ehl-i sünnet telakkiyi karşısına almak suretiyle Mu'tezilî ithamıyla karşılaşabilme cesaretini gösterebilmiştir. Bununla birlikte İbn Kemâl, bu mevzuda Ehl-i sünnete eleştiri getirirse de mevzunun izahında onları takip etmekten de geri durmamıştır. Bu minvalde müellifimiz, mevzuyu kader çerçevesinde yorumlayarak ezeli yazgı ekseninde bir ecel tanımlaması yaparak geleneğe sadık kalmış; eceli belli bir süreden daha ziyade yaşam kalitesine bağlı olarak değişen bir olgu olarak anlamlandırmak suretiyle de özgünlüğünü ortaya koymuştur.

Kemalpaşazâde, yaşam kalitesine bağlı olarak ecelin değişebileceği yönünde fikir beyan ederek kendine özgü kavramlarla ecele yeni bir boyut kazandırmıştır. Özellikle günümüzde modern tıbbın gelişmesi ve hayat şartlarının iyileşmesi neticesinde ömür ortalamalarının artması, İbn Kemâl'in bu düşüncesinin isabet kaydettiği kanısındayız.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Herhangi bir kişi veya kurumla çıkar çatışmam yoktur.

Etik Kurul Beyanı: Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde, belge analizi tekniği ile yürütülmüştür. Bu teknik, belge tarama modeli sayesinde, var olan belgelerin incelenmesine olanak tanımaktadır. Bu çalışmada, insanlarla veya hayvanlarla ilgili herhangi bir etik sorun ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla, Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- el-Muğnî*. thk. Muhammed Ali Neccâr – Abdülhalîm Neccâr. By.: yy., ts.
https://archive.org/details/almoghny-kady-abdelgabar/11/
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü' r-Risâle, 1416/1996.
- Arslan, Ahmet. "Kemâlpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Atsız, Nihal. *Kemâl Paşa-oğlu'nun Eserleri*. İstanbul: Şarkiyat Mecmuası, 1966.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip. *Kitâbü't-temhîd*. Beyrut: el-Mektebtü'ş-Şarkî, 1907.
- Beyzâzî, Kemâleddîn Ahmed. *İşaratü'l-Merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs el-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-u İslamiyye ve İstîlâhât-i Fıkhiyye*. İstanbul: Bilmen Kitabevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: DâruTavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çelebi, İlyas. "Kemâlpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/242-243. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çelebi, Kâtip. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*. thk. Mahmud Abdülkadir Arnaûd. İstanbul: Mektebetü İRCİCA, 2010.
- Demirkol, Murat. "Kemâlpaşazâde'nin Hayatı ve İlmî Özgünlüğü". *13-14 Mayıs 2022 Uluslararası Kemâlpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri I*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fcr Yayın Reklam Bilgisayar San. ve Tic. Ltd. Şti., 2022.
- Gür, Eyüp. "Risâle fî-Takrîr Enne'l-Kur'âne'l-Azîm Kelâmullâhi'l-Kadîm Bağlamında Kemâlpaşazâde'nin İcâzü'l-Kur'ân Yaklaşımı". *Muş Alparslan Üniversitesi İslam İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 228.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Hikmet Yayınevleri, 2018.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelam Konya*: Tekin Kitabevi, 1996.
- Harbûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-keîlâm fî akâidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Derseâdet Necmü İstikbal Matbaası, 1330.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmau'z-zevâid ve membeu'l fevâid*. thk. Hüseyin Esedü'd-Dârânî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1443.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2008.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât fî garîbü'l-Kur'ân*. thk. Saffân Adnân ed-Davûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Karadeniz, Osman. *Ecel üzerine*. İzmir: Anadolu Matbacılık, 1992
- Kaya, Mahmut. "İbn Kemâl'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı". *Sosyoloji Dergisi* 3/1 (1989), 323-329.

- Kemâlpaşazâde, Şemseddîn Ahmed. *Risâle fi'l-Cebr ve'l-kader*. nşr. Ahmet Cevdet Paşa. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- “Risâle fi beyâni'l-ecel”. *Mecmû Resâili'l-Allâme İbn Kemal Paşa*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- Risâle fi beyâni evsâfi ümmü'l-Kitâb ve levh-i mahfûz ve levh-i mânevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa no: 445.
- Kılıçer, Esat. “Fıkıhçı Olarak İbn Kemâl”. *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Temmuz 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Köse, Saffet. “Hocazâde Muslihuddîn Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Mâturidi, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1326.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid Îsâ. Kahire: Mektebetü Ezheriyye, 2011.
- Okumuş, Namık Kemal. “Rızık ve Ecel”. *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Kelamda Ecel Problemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Öge, Ali. *Şeyhülislâm İbn Kemâl'in Sünnilik Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2010.
- Öçal, Şamil. *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed. *Usûli'd-dîn*. thk. Hens Bîtır Lans. Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türas, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-A'rabî, 1420.
- Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Saraç, M. E. Yekta. *Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risâle Basın-Yayın LTd., 1995.
- Sözen, Kemâl. İbn Kemâl'de Metafizik. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Şehristânî, Abdulkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsnâ, ts.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Teftazânî, Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: A'lâmü'l-Kütüb, 1998.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî. *eş-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. <https://shamela.ws/book/322>
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Halep: Şirket-ü Mektebe ve Matbaat-ü Mustafa el-Bânî, 1398/1978.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tunç, Cihat. “Ecel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/380-382. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Turan, Şerafettin. "Kemâlpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Kelâmcı Olarak İbn Kemâl". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yeprem, M. Saim. *İrade hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an bekâiku't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 117-141.

Mu'tezile'de Bireyi Bilgiye Ulaştırmada Nazar ve Hâtırın İşlevi *The Function of Nazar (Speculative intelligent) and Khawatır in Bringing the Individual for Knowledge in Mu'tazila*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11521271>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.04.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
11.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Doç. Dr. Hüseyin Maraz
ESOGÜ İlahiyat Fakültesi,
Eskişehir.

huseyin.maraz@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Mu'tezilî düşüncede akıl yürütme, dinden öncedir ve vaciplerin ilki olmayı hak eder. Bu nedenle Allah'ın özel lütfu olan akli kullanması insanın ilk görevidir. Çünkü insan, düşünerek olası zararları kendisinden uzaklaştırma, fayda temin etme ve zihninin yöneldiği delillerden hareketle bilinmeyene ulaşma yetisine sahip özel bir varlıktır. Öyleyse akıl yürütmenin meşakkatli doğasına katlanarak teklifin temeli olan bu görev mutlaka yerine getirmelidir. İnsan, düşünmemenin ve bilgisizliğin yaratacağı korku ile nazara ve kendisine (iç ses) yönelebilir, düşünmenin zorunlu olduğunu idrak edebilir. Zira o, kendisini düşünür kılan bir doğaya sahiptir ve düşünmeye çağırın uyarıcıların etkisinde bir varlıktır. Mu'tezile düşüncesinde nazarın öncesinde bireyi nazara hazırlayan düşünmeme korkusu da hâtır olarak adlandırılır. Hâtırın, bireyin kendinden ve dış çevreden kaynaklanan pek çok nedenle oluşabileceği makalede vurgulanacak temalardan biri olacaktır. Bu itibarla makalede, Mu'tezile açısından bu nedenlerin bireyin düşünme sürecine etkisi açıklanmaya çalışılacaktır. Mu'tezile'nin bilgi bahsinin merkezinde yer alan her iki kavramı bütün yönleriyle ele almak makale düzeyinde elbette mümkün değildir. Bu nedenle makalede, akıl sahibi mükellef varlık için nazar ve hâtırın ontolojik ve epistemolojik önemi, her iki kavramın bilgisizlik korkusuyla mantıksal ilintisi, mahiyetlerine dair nitelik ve özellikleri tasvirî yöntemle incelenecektir. Çalışmada temel kavramların detaylı lügavî ve ıstılahî tahlillerine ve tarihî arka planına yer verilmeyecek, Mu'tezile'nin her iki kavramla ulaşmak istediği temel parametrelere yoğunlaşp ana tema kurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Bilgi, Bilgisizlik, Akıl Yürütme, Hâtır.

Abstract

In Mu'tazilite thought, reasoning precedes religion and deserves to be the first of the obligatory duties. For this reason, it is the first duty of man to use the intellect, which is a special gift of Allah. This is because man is a special being who has the ability to remove possible harms from himself through his thinking, to obtain benefits, and to reach the unknown based on the evidence to which his mind is directed. Therefore, by enduring the arduous nature of reasoning, this duty, which is the basis of unity, must be fulfilled. A person can turn to the evil eye and to himself/herself (inner voice) with the fear of not thinking and ignorance and realize that thinking is necessary. He/She has a nature that makes him think, and he is a being under the influence of stimuli that call him to think. In Mu'tazilite thought,

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Bireyi Bilgiye Ulaştırmada Nazar ve Hâtırın İşlevi". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 117-141.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.11521271>

CC BY-NC 4.0 DEED

called *hâtır*. One of the themes that will be emphasized in this article is that the *hâtır* can occur due to many reasons arising from the individual's self and the external environment. In this article, we will try to examine the ontological and epistemological importance of the reasoning and the *khawâtır* for a rational being, the logical relation of both concepts to the fear of ignorance, and the qualities and characteristics of their essence through a descriptive method. In our study, we will not include detailed lexical and terminological analyses of the basic concepts and their historical background. We will focus on the basic parameters that the Mu'tazilites wanted to achieve with both concepts and construct the main theme.

Keywords: Kalam, Mu'tazilah, Knowledge, Ignorance, Reasoning, Khawâtır.

1. GİRİŞ

Mu'tezile, insanın aklıyla hakikatleri keşfedebileceğine ve aklın bir peygamberin vahyini doğru bir şekilde yorumlamak için gerçekten gerekli olduğuna inanır. Bu nedenle Allah'ın insana lütfettiği aklı kullanması onun ilk görevidir.¹ Mu'tezile'nin nazar ile kastı da "fikir" yani düşüncedir. Fikir ise kişinin düşünmesini gerektiren nitelik/manadır. Bu nedenle din ve dünya işlerinde kalbin düşüncesi nazar olarak ifade edilir² ve her fikir yürüten aynı zamanda kalbiyle nazara yönelen biridir.³ Mu'tezilî düşüncede akıl/nazar, dinden öncedir ve vaciplerin ilki olmayı hak eder. Çünkü onlara göre kendisiyle vâcibin (marifetullah) bilinmesini sağlayan şey de vaciptir.⁴ Zemaşerî (ö. 538/1144) peygamberlerin dahi Allah hakkında bilgiye O'nun yarattığı deliller üzerinde yürüttükleri nazarla ulaştıkları iddiasını sorgulamaktan çekinmez. Öyle ki Allah'ın resul göndermeden önce nazara imkân tanıyan delillerle tüm insanların benzer konumda olduklarını düşünür.⁵ Peygamber olmasa da delillerin varlığı ona göre zorunludur. O da aklî delalettir ki bu sayede mükellef, Allah'ı

¹ Diwan Taskheer Khan, "Mu'tazilism: An Introduction to Rationality in Islam", *International Journal of Engineering and Applied Sciences (IJEAS)* 4/10 (2017), 61.

² Nazar, kalp kelimesiyle kullanıldığında fikir/düşünce; göz kelimesiyle kullanıldığında gözü görülecek nesneye çevrilmesi anlamına gelir. İlgili açıklama için bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/74-76; Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *Kitabu'l-Mecmû-ñi'l-muhît-bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Kahire: Dâru'l-Meşrîk, 1986), 3/199.

³ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni fi-ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Hıdr Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 12/28; Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra fi-ilmî'l-keâm*, thk. es-Seyyîd Ahmed El-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, h. 1411), 158; Buna sebep ilmin bir araz ve mahallinin kalp olarak görülmesidir. Kelamcıların aksine filozoflar, aklın mahallinin beyin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn al-Buthânî, *el-Hakâiku'l-mâ'rife fi-ilmî'l-keâm*, haz. Hasan b. Yahya el-Yusûfi (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali's-Sekâfiyye 2003), 57-58; Nazarın mahiyeti hususunda Ehli Sünnet'e özellikle Eş'arîler'e göre fikir, nazar aşamasından sonra gelen merhaledir. Dolayısıyla onlara göre nazar ile fikir, farklı anlama gelmektedir. Diğer taraftan nazarın akabinde meydana gelen bilgi insan açısından kesb iken; Allah açısından yaratma olarak kabul edilir. Mu'tezile ise iki kavramın benzer anlamda olduğunu ve düşünme, araştırma, algılama gibi anlamlara geldiğini ileri sürer. Nazar neticesinde meydana gelen bilgi ise, ikinci bir fiil olarak nazardan tevfid eder. Dolayısıyla her iki fiil de insana aittir. Nazar, insanın eylemi olduğuna göre nazarı bilgi de insan iradesinin sonucudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 68-69.

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/114; Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra* (Kahire: Hindawî, 2017), 1/310-311; Ebül-Hüzeyle'e göre fikir nakilden öncedir ve tek başına Allah'ı tanımaya yeterlidir. Kelamî düşüncede nazar, eşya üzerinde araştırma ve düşünceyi ve de aklı kullanmayı ifade eden kasıtlı bir fiildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 293-297.

⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an-hakâik-i-ğavâmizi'l-tenzil ve uyûni'l-ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Übeykan, 1998), 2/180.

bilebilecek yetiye sahip olur. Resullerin gönderilmesi ise insanları nazar konusunda yönlendirmek ve içinde buldukları gafletten uyandırmak içindir.⁶ Tabiri câizse Mu'tezile açısından bir peygamber göndermenin amacı, insanın aklında hazır olan bilgiyi işlevsel kılmaktır.⁷ Fakat nübüvvetin lütuf olduğu kabulünden hareketle burada Allah'ın varlığını zorla onaylatma tarzında bir bilgi söz konusu değildir. Akıl, bilgiye yaklaştırıp böylece Allah'a ulaşmasını sağlamaktır. Buna göre nazar/akıl, bir vahiy ve resul olmasa da insanı bilgilere dolayısıyla Allah'ın varlığı bilgisine hazırlayabilir. Nitekim Mu'tezilî kelamcı İbn Ebî Hadîd (ö. 656/1258) insanın fitrî yapısının bu bilginin kaynağı olduğu kanaatindedir. Fıtrat ise Allah'ın yorumlardan, dinlerden, inançlardan ve vehimlerden arınmış halde yarattığı saf bir formdur. Bu da bütün bu dışsal faktörlerin dışında hazırda bulunan bir aklın varlığına işaret etmektedir.⁸ Bu akıl, bütün insanların tevhid ve adalet üzere bir yaşamı tercih etmelerine olanak tanır. Nazarın vacip olması, onu aynı zamanda teklifin unsuru kılar. Namaz, oruç, zekât vb. ibadetler nasıl vacip ise nazar da teklifin konusu olarak vaciptir. Teklif ise mahiyeti gereği bir çaba ve meşakkat içerir. Nazar ve istidlâl; fikrî muhakemeyi, düşünmenin zorluğuna katlanmayı, miras geleneklere mukavemet göstermeyi, şüpheleri izale etmeyi, tereddütleri engellemeyi, vehim ve zanları def etmeyi, cehaletten kaçınmayı ve bilginin ardında olmayı gerektirir. Teklif, ilim ve amel olduğuna göre teklifin temeli ilimdir ve o da bilgiye dayanır.⁹ İnsan da düşünen, algılayan, ayırt edebilen ve bilebilen bir varlık olarak mükelleftir. Kısacası o, doğası gereği düşünmek ve anlamak zorundadır.¹⁰ Çünkü insan, düşünmeden varlığını idâme ettiremez, soru ve sorunlara makul çözümler üretmeden bunları kendi haline bırakamaz.

⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/499-500.

⁷ Elbette bu konuda bir uzlaşıdan söz edilemez. Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre akılda mevcut bilgileri te'kit ve çağrı için peygamberin gönderilmesi mümkündür. Bir peygamberin yeni bir şeriatle gelmesi zorunlu değildir. Ebu Haşim ise akıl, aklî bilgileri bilmede yeterli olduğundan bir peygamberin şeriat olmadan gönderilmesi caiz değildir, der. Çünkü sadece akıldaki bilgileri onaylamak için bir elçinin gönderilmesi abestir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fil-muhît-bi't-teklif*, 3/434; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi-şerhi'l-tecrîd-il-itikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemiyyi, 1988), 331.

⁸ Rauf eş-Şemmerî, *el-Vücûdü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadîd* (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamî, h. 1392), 69-71. Hanefî de vahyin düşünceyi harekete geçirici etkisine atıfta bulunur. Çünkü vahiy sessizdir ve anlayış ve eylem dışında düşünceye veya davranışa dönüşmez. Vahyin kendisi zihinde, gerçeklikte, toplumda ve tarihte kurulmuştur. Vahiy, genel esasları vermiş ve ayrıntıları nesillerin çalışma ve çabalarına bırakmıştır. Bu da anlama, yorumlama ve anlamlandırma sürecinin başlangıcı demektir. Dolayısıyla vahyin vatanı ve asıl yeri, anlamadır. Anlama yoluyla vahiy gerçekliğe, toplumsal bir yapıya ve tarihin bir hareketine dönüşür. Daha ziyade bir metni anlamamanın ölçüsü, bu anlayışın akıl ve duyularla ne ölçüde örtüştüğüdür. Metin, dile ve nüzul sebeplerine bağlı olup, bunlara atıfta bulunulmadan anlamı anlaşılamaz. Bu da ancak nazarî tefekkür ile mümkündür. şayet nazar olmasaydı, vahiy sessiz kalmaya devam ederdi. Kitap ve sünnetin anlaşılmasında nazar mutlak şarttır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra*, 1/286-290.

⁹ Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra*, 1/317; Kutsal gelenek fikrinin eleştirisi için bk. Namık Kemal Okumuş, "Gün ve Geleceği İskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi", *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 24-47.

¹⁰ Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Şerhi Cümelü'l-ilm ve'l-amel*, thk. eş-Şeyh Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî (Tahran: Dârü'l-Üsve, h. 1409/1988), 127; İnsanın mükellef olmasını gerektiren nedenlerin Mâturîdî düşüncesinde izahı için bk. Metin Avcı, *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 384-392.

Mu'tezile'nin nazar konusunda insan doğasına özel ilgi gösterdiği açıktır. Çünkü akıl sahibi her varlık, doğal olarak, bilinen ya da varsayılan zarardan kaçınma eğilimi içerisindedir. Hasta birinin tedaviden kaçmanın zarar vereceğinden koktuğu için hoşlanmadığı ilaçları içmesi ya da bir insanın hırsız ve yırtıcı hayvanların olduğu bir yolu tercih ettiğinde zarar görme endişesi taşıdığından diğer bir yolu seçmesi bu eğilimin tabîi olduğunu gösterir. İnsanda bu korku halini var eden şey ise içgörü, vicdânî ses ya da hâtır adı verilen içten gelen bir çağrıdır. Bu aynı zamanda yaratmayı gerçekleştiren ve evrende düzeni sağlayan varlık hakkında aklî/zihnî bir uyarının (hâtır)¹¹ var edildiği anlamına da gelmektedir. Böylece insan, bilgisizliğin zararından korunmak için akıl yürütmeye daha da fazla yakınlaşır. Akıllı varlığın korku ve zarardan emin olmak için hakikati araştırıp doğru olanda karar kılmaya yakınlaşması ise nazar ve hâtırın işlevsel yönüne (lütuf) işaret etmektedir.¹²

Mu'tezile'nin bilgi bahsinin merkezinde yer alan her iki kavramı bütün yönleriyle ele almak makale düzeyinde elbette mümkün değildir.¹³ Ancak özellikle hâtır kavramını merkeze alan önemli çalışmaların varlığı da dikkat çekicidir.¹⁴ Kavramın tanımı, mahiyeti, nitelikleri ve temel ayrımları vb. üzerine kaleme alınan bu çalışmaların yanında bireyi bilgiye ulaştırmada nazar ve hâtırın işlevini tartışmak da önemli bir husustur. Özellikle düşünmeye yönelten motivlerin insanın kendisinden ve çevresinden kaynaklanan faktörlerle ilintisi hedeflenen özgünlüğü sağlayacaktır. Diğer taraftan geçmişte kalan bir tartışmayı salt bugüne taşımak makalenin temel hedefi değildir. Çünkü bugün, modern çağın (sanal) uyarınları bireylerin zihnini yönlendirmede (iyi veya kötü) hâtır işlevi görmektedir. Bu merkezde kaleme alınacak makaleler için çalışmanın bir fikir oluşturması da arzu edilmektedir. Şu halde insanın kendinde bulduğu çağrıcıların ve tecrübî olguların düşünceyi ne yönde etkilediği, insanı 'düşünür' kılan faktörlerin neler olduğu, akıl yürütmenin varoluşsal ve olgusal nedenleri makalede ulaşılmak istenen hedef olacaktır. Mu'tezilî düşüncede insan, düşünen, anlayan ve algılayabilen bir varlık olarak bilgiye ulaşmanın koşullarını düzenleyebilir. Akıl, bir nesne, delil ya da olgu ile zihnî bir bağ kurduğunda düşünme edimi gerçekleşir. Nazar da fikir kavramıyla tanımlanır ve delil ile ilintisi düşünmenin kaynağını oluşturur. Havâtır ise insan

¹¹ Şerif el-Murtazâ hâtır, "mananın kalp (zihin) ile tasavvuru" şeklinde tanımlar. Tanım için bk. Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hüseyin b. Müsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, "el-Hudûd ve'l-hakâik", *Resâilü'l-Murtazâ*, haz. Seyyid el-Mehdî er-Recâî (B.y.: y.y., h. 1405/1984), 2/270.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûlî'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/112; Cüşemî, Allah hakkında bilgiye götüren nazarın vücûbiyeti konusunda farklı nedenlere de değinir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmme*, thk. Cemal eş-Şâmî (B.y.: y.y., h. 1438/2016), 91; Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhü cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 127-128.

¹³ Konu hakkında takip edilecek çalışmalar için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 128-251; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 29-78;

¹⁴ Hâtır hakkında farklı konulara ayrılmış çalışmalar için bk. Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, "Kelâm ilminde Havâtır Kavramının Yeri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 187-216. Nuray Durmuş, "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476; Osman Nuri Demir, "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3943-3958; Abdülgaffar Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2006), 29-56.

zihnini delile yönlendirici bir uyaran ve motivdir. Bu nedenle akıllı her varlık düşünmeyi erteleyemez, önleyemez ve devredemez. Peki, bütün bunlara rağmen insan iradesiyle düşünmemeyi tercih edebilir mi? Mu'tezile açısından bu sorunun cevabı, insanın kendi doğası ve kendisi dışında dışsal faktörlerin buna izin vermeyeceği, olacaktır. Bu itibarla makalede akıl sahibi mükellef varlık için nazar ve hâtırın ontolojik ve epistemolojik önemi, her iki kavramın bir faydadan yoksunluk ve bilgisizlik korkusuyla mantıksal ilintisi, bireyi bilgiye ulaştırmada işlevi, tabîi ve tecrübî faktörlere bağlı nitelik ve özellikleri tasvirî yöntemle irdelenecektir. Çalışmada temel kavramların detaylı lügavî ve ıstılahî tahlillerine ayrıca tarihî arka planına yer vermeden¹⁵ Mu'tezile'nin her iki kavram üzerinden bilgisizliğin neden olacağı zarardan uzaklaşma gayesinin temel parametrelerine yoğunlaşp ana tema kurgulanacaktır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. BİLGİNİN OLUŞMASINI SAğLAYAN BİLİŞSEL FORM: NAZAR

Aklı bilgiye hazır hale getirmek ve bu doğrultuda sahih fiiller ortaya koymak için insan düşünmeye (nazar) ihtiyaç duyar. Düşünmeye muhtaç olmak ise faydalar elde edebilme ve zarardan kaçınabilme arzusunun en tabîi halidir. Bu nedenle Mu'tezile, zararı engelleyici bir mahiyete sahip olduğu için nazarın vâcip olduğunu özellikle vurgular.¹⁶ Nazarın meşakkat içermesi ve teklifin konusu olması da onu zarûrî olarak bilmeyi gerekli kılar.¹⁷ Kâdî Abdülcebbar'a göre teklîf, nazarı gerektiriyor ise mükellefi marifetullahı ulaştıran nazarı terketmesi mümkün değildir. Çünkü o, insanın yükümlülüğünün Allah'ın varlığına dair bilgiden sonraki aşamada gerçekleşeceğini düşünür. Bu nedenle nazarın yerine başka bir unsurun geçmesini mümkün görmediğinden nazarı mudayyak vacip olarak niteler.¹⁸ Allah'ın vacip kıldığı şeylerin ilki nedir sorusunun anlamı da ona göre Allah'ın vücûbunu öğrettiği şey demektir.¹⁹ Zira en nihayetinde nazar, insanı en iyi ve faydalı bilgiye (Allah) ulaştırır ve uhrevî mutluluğa kaynaklık eder. Bu doğrultuda İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Mu'tezile'nin, Allah'ın varlığını ispat etmede nazara²⁰ güvendiklerini ve aklî ispat yöntemi olarak cisimlerin

¹⁵ Detaylı lügavî ve ıstılahî anlamı için Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", 31-35; Tarihsel arka planı için bk. Yakut, "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri", 190-194.

¹⁶ Akıl yürütmenin vâcip olduğunu bilmek ise tıpkı zulmün kabih olduğunu bilmek gibi öncelikle icmâlî düzeydedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/110.

¹⁷ Zarar ve kötü olan şeylerden sakınmak ancak bilgi ile mümkündür. Bilgi ise teklifin temelini oluşturur. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/70, 94.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/68-70, 114.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, Ebû Haşim'in görüşü doğrultusunda iyiye yaklaştırıp kötüden uzaklaştıracak lütuf yönüne işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/72.

²⁰ O, nazarın "fikir" olan anlamı yerine Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımını tercih eder. Ona göre nazar, zan ve itikatların tertibini gerektiren teemmül (talep edilenin bilinmesi için gereken nazar)dür. Detaylı bilgi için bk. Rüküddîn Mahmûd b.

yaratılmış olduğu tezini önemsediklerini belirtir. Onların bu hususta “nazar, Allah’ı bilmede vaciplerin ilkidir”, ilkesinden hareket ettiklerinin altını çizer. Bunun anlamı, mükellefe vacip olan diğer şeyleri gerçekleştirmeden önce yerine getirmesi vacip olan ilk fiilin nazar olduğudur. İbnü’l-Melâhimî, mükellefin nazar konusunda uyarıldığını da düşünür. Onun düşüncesinde Mu’tezile’nin kastı, nazarın alternatifi olmayan (mudayyak/muayyen) bir vacip olduğu, teklifin başlangıcıyla birlikte yaşamın herhangi bir anına ertelenmesinin mümkün olmadığıdır.²¹ Bununla birlikte İbnü’l-Melâhimî, nazarın vacipliğiyle bilginin vacip olması arasında doğrusal bir bağlantı kurar. Buna göre mükellefin Allah’ı, birliğini (tevhîd) ve hikmetini bilmesi vacip ise bunun yolunun nazar olduğunu da bilmelidir. O, bir vacibin yerine getirilmesi kendisinden önce başka bir fiilin gerçekleşmesine bağlı ise o fiilin de vacip olduğunu düşünür. Örneğin Allah’ı bilmek, öncesinde birbirine alternatif iki vaciple gerçekleşirse muhayyer; alternatifi olmayan bir vaciple gerçekleşirse muayyen vaciptir. Öyleyse nazar, muayyen vacip olarak Allah’ı bilmenin tek yoludur.²² Nazar, vaciplerin ilki olduğuna göre herhangi bir mükellefin bundan istisna edilmesi de mümkün değildir.²³ Çünkü insan, nazarı kendi benliğinde apaçık bir şekilde idrak eder. Nazar hakkında insan bilgisi zarûrî olduğundan şüphe ihtimaline de yer bırakmaz.²⁴

Buradan hareketle nazar, bilgiye ulaştırması ve şüpheleri izale etmesi yönüyle hasen; bilgisizliğin oluşturacağı zarardan kaçınmayı sağlamasıyla da vaciptir.²⁵ Bu doğrultuda Mu’tezile’ye göre “nazar, vaciplerin ilkidir” sözü, “vacip ve ilk olmaklık” şeklinde iki iddia ve bunu ispatlayacak iki öncüle dayanır. Vacib, nazar ile özel bağlantılıdır ve bilginin zorunluluğu nazarı takip eder. Çünkü akıllı biri, Allah’ı bilme konusunda nazarı terk ettiğinde bir zarar ile karşılaşmaktan korkar. Onun nazarı terk ettiğinde başına zarar gelmesinden korkması, nazarı vacip kılmaktadır. Sadece nazarın terki halinde oluşacak zarardan korunmak için teklifin şartları tamam olduğunda Allah’ın bu nazarı mükellefe vacip kılması gerekir. Dolayısıyla terk ile oluşan korku, nazar terk edildiğinde ve yaratıcı tanınmadığında (marifet) O’nun azabından ve gazabından güvende olamama iç sesinin akılda (hâtır) yankılanmasıdır.²⁶ Zamanla korkuya neden olan hâtır’a farklı sebepler ilişir ve giderek artar. İnsanların arasına karışıp bir kültür

Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitabü’l-Mu’temed fi-usûli’l-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Müessesetü Mutalaâti İslami, 2012), 29.

²¹ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitabü’l-fâik fi-usûli’l-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 38; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 75; Kâdî Abdülcebbar, teklifin, terkinden korkulan nazarın vacip olduğunu bilmekle ilişkili olduğunu vurgular. İlgili bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/237; Mu’tezilî epistemolojide zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi bilme yöntemi delalet ve delildir. Nazar da delil ile medlul arasındaki delalet ilintisinden doğar. Delalet ve delil de insanı düşünmeye yönlendirir. Nazar, delilden hareketle medlulün bilgisine doğru sükûn hali ortaya çıkıncaya kadar devam eden bir süreçtir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 42.

²² İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-Mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 77.

²³ İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-Fâik fi-usûli’l-dîn*, 39; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 77.

²⁴ Memiş, *Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 191; Mu’tezile’ye göre kişi, nazara yöneldiğinde kendisini düşünen (nâzır) olarak bulur. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/30-31.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/436.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/338; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-fâik fi-usûli’l-dîn*, 38; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 76.

ve medeniyet içerisinde varlığını sürdürürken dinlerin ve inançların farklı farklı olduğunu görür ve Allah'ı bilen insanların bilmeyen diğerlerini korkuttuklarına şahit olur. Bu aşamada farklı olan pek çok inanç ve düşünce arasında hakkı ve hakikati bilmediği takdirde azabı hak edeceği veya zarara uğrayacağı korkusuna kapılır. Ancak bu korku nedenini (azap), bir peygamberden ya da önemli bir bilginden de işitebilir ya da bir kitabı incelediğinde bu korkunun nedenlerine tanık olabilir.²⁷ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), bir peygamberin (korkutan) sözüyle birlikte bilginin tab/doğası gereği zorunlu olarak oluşacağı iddiasını kabul etmez. O, bu görüşü Câhız'ın (ö. 255/869) ve takipçilerinin benimsediğini ileri sürer. Ona göre zarûret, bir peygambere olan ihtiyacı sonlandırır. Çünkü Allah, tabiat için bir mahal hazırlamaya her daim kâdirdir. Dolayısıyla bir peygamber olmasa da Allah'ın yerleştirdiği bu tabiat, onu düşünmeye ve bilmeye zorlamış olur.²⁸ Bu takdirde yeryüzünde tercih yetisi ve inkârın varlığından söz edilemez. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah, nazar yoluyla bilinmelidir; çünkü O, algı/sezgi yoluyla veya zorunlu bilgiyle bilinemez. Allah'ın zorunlu bilginin bir parçası olması, tıpkı gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olduğu konusunda hemfikir olmak gibi, akıl sahibi bütün varlıkların O'nun varlığı hususunda hemfikir olmasını gerektirir. Ayrıca zorunlu bilgi, kişinin kendisinden inkâr edemeyeceği kesinlikte kendisini dayatan bilgidir. Buna rağmen bazı inananlar daha sonraki yaşamlarında inançsız olmuşlardır.²⁹ Üstelik Allah hakkında bilgi ya da adalet içerikli bilgiler zorunlu ise bunlardan vazgeçmek mümkün de değildir. Aksi halde tüm inanmayanların mazur görüldüğünü kabul etmek gerekir.³⁰ şu durumda Mu'tezile'de nazarın vacip olarak kabul edilmesi özellikle dinî alandaki işlevi nedeniyle.

Bu doğrultuda İbn Metteveyh, nazarın vacip olması hususunda temelde iki aşamaya işaret eder. İlk olarak akıl sahibi birey nazarın vacip olduğunu bilir. Çünkü bir zararı kendisinden nazarla uzaklaştıracağına farkındadır. Bu, bütün mükellefleri kapsayan tümel bir olgudur. İkincisi ise bir hâtırın eşlik etmesi, bir davetçinin çağrısı veya farklı fikirleri işitmesidir. Bu da nazarı terk ettiği takdirde bir korkunun oluşmasını sağlar. İnsanların dünya işlerinde düşünmeyi terk etmeleri halinde uğrayacakları zararın endişesi dinî alana da yansır. Böylece akıllı birey, nazarı terk ettiğinde dinî meselelerde de zarara uğrama riskini göze

²⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 38; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fî-usûlid-dîn*, 76.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/322.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın zarûrî olarak bilinmezliğinin ikinci delili olarak insan iradesine ve kastına işaret eder. İnsanın kasıtlı olarak O'nun varlığına işaret eden delillere başvurmadan bilginin gerçekleşmeyecek olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/86-90; şu halde Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ı bilme yolunda ilk vacip, nazara yönelmektir. Çünkü Allah, ne zarûrî olarak ne de müşahade ile bilinebilir. O, zaruretini, insanın iradesi dışında gerçekleşen şey olarak niteler ve insanın şek ve şüpheyle kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgi şeklinde anlar. Allah hakkında bilginin zorunlu olması ise inanç ya da inkâr gibi bir seçeneğe imkân tanımaz. O'na dair bilgi/inanç müşahade edilenin bilinmesi gibi zorunlu hale gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/78, 80, 82.

³⁰ J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdîl-Quğât Abû'l-Ħasan 'Abd Al-Jabbâr Bin AĦmad Al-Hamadânî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 228-229; Allah'a imanın psiko-sosyal temelleri için bk. Seyithan Can, "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık/2020), 473-501.

alamaz.³¹ Bunun yanında Mu'tezile açısından bilgiyi elde etme sürecinde tecrübe olgusu da oldukça önemlidir. Daha doğrusu tecrübe ve deneyimler olmaksızın insan aklının bilgiyi üretebilmesi kolay değildir. Bu yönüyle tecrübeler, aklı aşıl原因an faktörlerin başında gelir. Dolayısıyla Mu'tezile nazarında her şey akla muhtaç ise akıl da tecrübelerle ihtiyaç duyar.³² Şu halde düşünme edimi, insan doğasının bir parçası olsa da aynı zamanda insanî tecrübenin bir ürünüdür. Nitekim mükellef, aklî olgunluğa eriştiğinde korku unsuru da oluşmaya başlar ve zarardan kaçınmak için nazarın zorunlu olduğunu anlar. Aklî olgunluğun başlarında bu hal gerçekleşmez ise nazarı gerektiren sebeplere hâtır ve benzeri unsurlar bitişir. Örneğin insanların arasına karıştığında şiddetli endişeye sevk edecek bir takım ihtilaflara tanık olmaya başlar.³³ Ancak burada, korku vurgusunun nazarı (değer olarak) önceleyen bir faktör olduğu anlaşılmalıdır. Nazar, insanın kendinde bir (düşünür olma) hal iken; korku içsel çağrıcılarla ya da bireyin dışında dışsal faktörlerle olabilir. Peki, burada nazarı terk korkusu, zarara uğrama endişesi nedeniyle vaciplerin ilki olabilir mi? Vurgulandığı üzere korku, ancak nazarın önemini ve değerini idrak ettikten sonra mümkündür. Korku, nazarın akabinde düşünmenin faydası anlaşıldıktan sonraki süreçte oluşur. Dolayısıyla nazar, mutlaka korkuya dayalı değildir. Aksine, rasyonel bir varlık olarak insan doğasının, mükemmelliğinin, amaç ve hedeflerinin bir ifadesidir.³⁴ Kâdî Abdülcebbar'a göre korkunun zarar verdiğini ve zarardan uzaklaşmanın gerekli (vacip) olduğunu düşünen her akıllı varlık, hakikati bilmek için akıl yürütmeye ihtiyaç duyar.³⁵

Nitekim nazar, insanı bilgiye ulaştıran bir yol ise nazarın vacip olduğunu bilmek bundan daha da önemlidir.³⁶ Bu zorunluluğu Kâsım b. Muhammed (ö. 1029/1620), susuzluğu gidermek, yemekle doymak gibi insan da nazarı idrak etmenin zarûrî olduğunu bilir, sözüyle dile getirir.³⁷ Burada Himmâsî (ö. 600/1204'ten sonra), nazarın vacip olduğu noktasında fikir ayrılığı yokken vaciplerin ilki olduğu hususunda görüş ayrılığı olmasını sorgular. O, vacip oluşun iki yönüne işaret eder. İlki, nazarın bizzat kendisine yönelik vâciplik; diğeri de bilgi/marifete dönük vücûbiyet. Nazarın kendinde vacip oluşunu, zararı uzaklaştırma motivisiyle açıklar. Çünkü zararı uzaklaştırma şeklinde vacip oluş yönü, aklen bilenebilir.

³¹ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fî'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/277; Kâdî Abdülcebbar nazarı, ticaret ve tıp gibi dünyevî işlerde ve dinî hususlarda nazar olmak üzere ikiye ayırır. Dinî konularda nazar ile hasmın iddiaları (şüphe) karşısında nazara yönelmeyi ve marifetullahı ulaşmak için deliller üzerinde nazarı kasteder. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/74; Din ve dünya alanlarında nazarın mahiyetine dair detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/313, 315-324;

³² Ali Muhammed Nerîr, *Mu'teziletü'l-Yemen Devletü'l-Hâdî ve fikrühü* (Beyrut: Dârul-Avde, 1981), 146.

³³ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965), 1/19.

³⁴ Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, 1/324.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/110.

³⁶ Mu'tezile'ye göre Allah'ın nazar ve marifeti mükellefe vacip kılması hasendir. Kâdî Abdülcebbar buna sebep olarak nazarın lütuf olmasını gösterir. Lütuf, kişiyi vacip olanı yapmaya kabih olandan da kaçınmaya yaklaştıran bir etken olduğundan nazar ve marifet de bireyin vacibi yapmaya kabihini terk etmeye yakın olmasını sağlar. Ebû Hâşim ise mükellefin sevaba ulaşmasının nedeni olarak gördüğünden nazar ve marifetin vacip olduğu fikrine daha yakındır. Ebu Ali de cehalet ve şekin gerekçe oluşturmaması, cehaletin mazur görülmemesi ve mükellefe vacip olan nimete şükürün ifası için vacip olduğu kanaatinde. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 150-153.

³⁷ İbnü'r-Reşîd el-Kâsım b. Muhammed Alî ez-Zeydî, *el-Esas li-akâidi'l-ekyâs* (Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.), 25.

Üstelik zarar bilinsin ya da varsayılsın doğal bir eğilimdir. Aklî olgunluğa erişen her bireyde akıl yürütmenin terki halinde zarara uğrama korkusu oluşur. Bu korkudan emin olmak için de birey nazara yönelir. Bilgiye dönük olan taraf ise Allah'ı bilmenin vacip olduğudur. Bu bilgiyi bireye sağlayacak olan edim de yine nazardır. Buna göre vacip olan bir şey ancak vacip olan diğer bir şeyle gerçekleşir. Allah'ı bilmenin vacip oluşu, nazara yönelmenin vacip olmasının tabîi sonucudur.³⁸ Dolayısıyla nazar, bilinmesi gereken varlığa ulaşmanın aslî yolu olduğuna için ilk vaciptir. Bu nedenle Cüşemî (ö. 494/1101), Allah bilininceye kadar³⁹ delil üzerinde nazar/akıl yürütmenin gerektiğini özellikle vurgular.⁴⁰

Diğer taraftan Mu'tezile, teklif ile bağıntısı söz konusu olduğunda nazarın ilk vacip olma iddiasına yöneltilecek itirazların da farkındadırlar. İbnü'l-Melâhimî, aklî olgunluğa erişmiş bireyin bir başkasına zulmetme gibi kabih bir fiili yapmaması nazarı önceleyen bir fiil değil midir? sorusunu sorar. O, "nazarın vacip ilk fiil" olduğunu yineler ve kabih olan bir eylemi yapmamayı fiil olarak nitelemez. Ancak nazar yerine getirilmezse vacip olan fiil ihlal edildiği için kabih fiil yapılmış olur. Diğer yönden mükellef, kabih olan bir fiilden kaçınma imkânına sahip iken; onun ilk vacip olan nazardan sakınması mümkün değildir.⁴¹ İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), "nazar, vaciplerin ilkidir" görüşüyle kastın, mükelleflerden herhangi birinin kaçınamayacağı ilk vacip olduğudur. Ona göre nazar bu kayıtla tarif edildiğinde pek çok soru geçersiz kalacaktır. Çünkü nazarın dışında diğer vacipler, mükellefler tarafından yerine getirilmeyebilir. Bazı insanlar Allah'ın nimetlerine şükür konusunda şüphe içerisinde olabilir. Yine bir başkasının sağladığı nimetlere teşekkür etmek, Allah'ın dışında bir başkasına şükranlık ifadesidir. Bu nedenle Allah'ın nimetlerine şükretmek, vaciplerin ilki olamaz. Üstelik nimete şükretmek, Allah'ı, sıfatlarını, adaletini ve hikmetini bildikten sonra mümkün olan bir vaciptir.⁴² Şu halde onların düşüncesinde nazar, bilgiye ulaştırsın ya da ulaştırmamasın doğası gereği alternatifini bulunmayan ve bireyin kaçınma imkânı olmayan bir hali (düşünme yetisi) ifade eder.

İbn Metteveyh, vacip olduğuna bilinmese de nazar nedeniyle mükellef olmayı, vücûbiyetini bilme imkânına (temekkün) sahip olmakla izah eder. Çünkü vacip olduğuna bilmek için aklî olgunluk gereklidir. Hatta aklî olgunluğa erişen için ilk vacip nazardır. Ona göre temekkün, nazarı vacip kılmaz. Çünkü nazar için aklın kemale ermesi zorunlu koşuldur. Öyleyse mükellef, akıllı birinin nazarın vacip olduğunu bilmesi kaçınılmazdır.⁴³ Mu'tezile'de nazarın vacip olmasıyla marifetullahın vacip olduğunu bilme arasındaki ilişki, bir zorunluluğa

³⁸ Sedüddîn Mahmûd el-Hımmasî er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414), 1/255-256.

³⁹ Allah hakkında insanın aklına bazı düşünceler (havâtır) geldiğinde bunun mutlak surette dış dünya ile (zâtın metafizik gerçekliği) mutabık olması düşünülemez. Bu düşünceler, sarih akla değil de vehme de dayanabilir.

⁴⁰ Cüşemî, *er-Risâle fi-Nasîhati'l-Âmme*, 87; Bilimsel, felsefi ve dinî bilginin üç yöneliminden söz edilebilir. Bilgi, tabiatı anlamak için; felsefe varlığı anlamak için, din de şeriatı anlamak için insanî çabayı oluşturur. Ayrıntı için bk. Abdülkerim Suruş, *el-Kabz ve'l-bast fi'ş-şerîa'* (Beyrut: Darü'l-Cedid, 2002), 32.

⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 39; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûli'd-dîn*, 77.

⁴² İbn Metteveyh, *Kitabü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/19.

⁴³ İbn Metteveyh, *Kitabü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/18.

işaret eder. Bu da ilim ve marifetin nazardan doğmasıdır. Nazar, (Allah hakkında) bilgiye ulaşmanın tek yolu ise bunun dışında başka bir yola başvurulması bilme imkânını sağlamaz. Çünkü vacip olanı bilmek ancak vacip olan başka bir şeyin varlığına bağlıdır. Fakat Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 460/1067), Mu'tezile'nin bütün bu öncüllerinin teorik olduğu iddiasına eleştiri yöneltir. Nazarın vacip olduğunu bilme onlara göre nazarîdir. Öyleyse onların iddiası, "nazarın vacip olduğunu bilinceye kadar nazar etmeyeceğim" söylemini dile getirmek gibidir. Bu sebeple Tûsî, "vücûb, vücûbu bilmeye dayanmaz", der. Aksi halde devr lazım gelir. Ona göre sadece vücûbiyeti bilmenin imkânı üzerine konuşulabilir ki imkân tamamında söz konusudur.⁴⁴

Tûsî'nin dikkat çekmek istediği husus, Mu'tezile'nin nazarın vacip olduğu kanaatinin, vacibin ne olduğu bilgisine dayanmadığıdır. Cehalet neticesinde mükellefin varsayılan zararı def etme isteği, Mu'tezile'nin vacip kavramına yüklediği pratik anlamdır. Dolayısıyla oluşacak bir zarardan ancak nazar ile kaçınılabılır.⁴⁵ Tûsî'ye göre nazarın, zarardan kaçınmak için vacip olduğu iddiası vâcip olmanın gerekçesi olamaz. Fakat Kâdî Abdülcebbar zarardan kaçınmanın ister malum ister maznun olsun vacip olduğunu savunur. Aklî olgunlukla birlikte emaneti iade etmenin ya da nimete teşekkür etmenin vacip olduğu delille sabit olur. Akıl sahibi her birey, zararın korkutan içeriği nedeniyle bu hususta bir kafa karışıklığı yaşamaz. Bu nedenle bu zararı sona erdirecek yöntemi düşünmesi, zarardan sakınmak için gereklidir. Kâdî Abdülcebbar, zarardan sakınmanın vücûbiyetine yapılan vurgunun adeta ilcâ sınırına ulaştığını düşünür. Kendisine zorlanılan eylem (nazar), vacip olmanın kesinliğini adeta vurgulamaktadır. Nazar ile korkunun yok olacağı kanaati de nazarın vacip olmasını zorunlu kılar.⁴⁶ İnsan, kendisini ve çevresini anlamaya çalışır, mükellef olduğu kanısına sahip olur, bir yaratıcı fikrine ulaşır, O'nun razı olduğu ve hoşnut olmadığı fiiller olduğunu kabullenmeye başlar. Allah'ın yasakladığı bir suçu işlediğinde, akıllı varlıkların olumsuz fiilleri kınadığını tecrübe etmesiyle bir cezayla karşılaşabileceği hissi güçlenir. Bu da nazarı terk ettiğinde şiddetli bir korkunun (zarar) eşlik ettiği anlamına gelir. Bir anlamda nazar, bireyde oluşacak korkuyu yok etme motivinin mantıksal zeminidir. Ayrıca düşünüp sorgulama neticesinde bireyin bilmediğine vakıf olmaya yakın olması da pratikteki değerine işaret etmektedir.⁴⁷

İbnü'l-Melâhimî, "nazarı terkten korkutma" konusunda ayrıca Hz. peygamberi asıl (akıl yürütmeye çağırın) olarak görür. Ayrıca bir kitaba muhatap olmakla oluşacak korkuyu hâtır konumunda değerlendirir. Diğer taraftan her çağda ulema, akıl yürütme konusunda bir temsilci görevi görür. Eğitim-öğretim faaliyetleri, entelektüel çevre, düşünme konusunda uyarılar vb. nazar için teşvik edici faktörlerdir.⁴⁸ Dolayısıyla insanın içten gelen bir çağrıcı olmasa da dinî ve dünyevî koşullarıyla içinde bulunduğu çevre onu düşünmeye sevk eder.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Dârü'l-Edva: Tahran, 1980), 58.

⁴⁵ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 59.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/310.

⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 76.

⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 76.

Böylece Mu'tezile'de insanın düşünme edimi, alternatif pek çok faktörün etkisiyle ihmalî düşünülemeyen bir olguya dönüşür. Hatta herhangi bir insan topluluğuna karışmayan ya da bir inançla temas etmeyen insanı Allah'ın korkutması, gönlüne veya duyu algısına bir mana (hâtır) atmasıyla gerçekleşir.⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, bir insan bir dağ tepesinde insanlardan çok uzak bir yerde yaşasa dahi aklî olgunluk ve teklifin şartları oluştuğunda nazarı terk etmeye karşı aklında bu korkuyu Allah'ın var edeceğini söyler. Öyleyse nazar, bilgiye giden (tümel) yol ise nazarın vacip olduğunu bilmek bundan daha önceliklidir. İbnü'l-Melâhimî, zarardan korunma ya da korku unsuru olmadan düşünme ediminin varlığını aklına getirmez. En azından bunun imkânını sorgulamaz. Çünkü ona göre her akıllı varlık, bunun zorunlu doğasını zihnen/kalben hisseder.⁵⁰ Kanaatimizce o, teklif devam ederken nazardan kaçınmanın imkânsız olduğunu dolayısıyla bir yaratıcı fikrine ulaşmanın vücûbiyetini vurgulamak istemektedir. Yaratıcı hakkında bilgi, insanda bedîhî ya da sezgisel olarak bulunmadığından akıl, zarûrî olarak O'nu keşif yönteminin nazar olduğunu anlamalıdır.⁵¹ Taklid, bu tür bir bilgiye ulaşmanın yolu olmadığı gibi Allah'ın ya da bir elçinin haberi de ancak öncesinde Allah'ı ve hikmetini bilme koşuluyla bir metoda dönüşür. Şu halde Mu'tezilî düşüncede nazarın dışında bu bilgiyi sağlayacak daha üstün bir bilme yöntemi yoktur.⁵²

Alternatif bir yol olarak nimete şükranlık duymanın zorunlu oluşuyla Allah'ın bilinebileceği iddiası, nazarın şartsız ilk vacip olma kaidesine engel teşkil etmez. Çünkü bir insanın verilen nimete tafsilatlı bir şekilde şükretmesi mümkün değildir. Ancak bir şart üzere şükretmesi mümkündür. Bu da bir şahsın, şayet bana nimet veren bir yaratıcı var ise ben onun nimetini itiraf edebilirim, kaydıyla ifade edilmesidir. İbnü'l-Melâhimî, nazarın vacip olmasıyla bu durumun -alternatif oluşturacak şekilde- ilgisini kurmaz. Ancak teklife konu olan başka bir vacibin nazara bitişmesinin imkânsız olmadığını göstermeye çalışır. Dolayısıyla nazarın vacip oluşuna nimete şükretmek gibi başka bir vacip bitişse nazarın vücûbiyetini yine de öncelemez. İbnü'l-Melâhimî, nazarın tercih edilen vaciplerden biri olabileceği düşüncesini kabul etme eğiliminde değildir. Namaz, oruç gibi Allah'a ibadet etmeyi sağlayan diğer şerî vacipler de ancak Allah'ı, birliğini, hikmetini ve ibadete müstahak olduğunu bildikten sonra geçerli ve hasen olur. Dolayısıyla kulluğu hak etmeyen bir varlığa ibadet etmediğinden emin olmak için kişi nazara ihtiyaç duyar. Bu sebeple semî deliller üzerinde nazar, Allah'ın bilmeye ulaştıracak evvelî bir yöntem olmadığından kişinin kendi özsel nitelikleri hakkında düşünmesi ya da âlemdeki hadislerle tanıklık edip cisim olmayan kadîm bir yaratıcının olması gerektiğini anlaması gibi aklî delillerle nazara yönelmesi gereklidir.⁵³

Nazarın her zaman bilgiye götüreceğinden nasıl emin olabilir? Akabinde bir cehaletin de oluşması mümkün müdür? Hımmâsî, akıllı birey, karmaşık ve şüpheli durumların

⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 38.

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 76.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/90.

⁵² İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 39; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 77.

⁵³ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 40; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 78.

bilincinde olsa da bütün nazarların hasen olduğunu bilir. Bazı nazarların da vacip olduğunu ihmali durumunda zarara uğrama riskinin de idraki içerisinde. Öyleyse hasen olduğunu bildiği bir şeyin kabih olma ihtimalini düşünmez.⁵⁴ Çünkü akıllı biri, düşündüğünde ve şüpheyi pekiştiren işlerden kaçındığında doğruya ve makule daha yakın olacağını tecrübe eder. Asıl sorun ise bireyin düşünme ve soruşturmayı terk etmesidir. Hımmâsî bunu bir benzetme üzerinden izaha çalışır. Bir yere gitmek isteyen kimsenin önünde tercih edebileceği iki yol vardır. Zeyd ilk yolun güvenli ve kestirme olduğunu, diğerinin tehlikeli ve uzun olduğunu iddia etmektedir. Amr da tam tersi iddiada bulunmaktadır. Bu durumda bireye düşen araştırması ve güven içerisinde oluncaya kadar sorgulamasıdır. Eğer öncesinde düşünmeksizin işi şansa ya da tesadüfe bırakırsa emniyet içerisinde olması mümkün değildir.⁵⁵ Bu nedenle nazar, tereddütlerin ve olasılıkların varlığı halinde zihinsel bir kesinliğe ulaştırarak güveni temin eden aslî faktördür. Ancak zaafı itibarıyla bireyler her zaman doğru düşünüp isabetli kararlar alamayabilir. Fakat düşünme sonucu hata yapmak, düşünmeyi (nazarı) reddetmek anlamına gelmez. Nazar, doğruya olduğu kadar hataya da yol açabilir. Fakat hem doğruyu hem de yanlış anlamının aracı yine nazardır. Asıl nazarı terk etmek kişiyi hataya sürükler ve bu, birey için daha tehlikeli ve riskli bir tercih olur.⁵⁶ Nitekim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ebû Haşim'e (ö. 321/933) göre kötü olanı talep kastıyla nazara yönelmek, nazarın hasen olan vasfına etki etmez. Bir insanın nazar ile maksadı kötülük ise bu yönde oluşan istek kabih iken, nazar her durumda hasendir.⁵⁷ Ebû Reşîd ed-Nisâbü'rî (ö. 641/0), Mu'tezile'nin nazarın hasen olduğu konusunda hem fikir olduğunu söyler. Çünkü nazar ile yeni bilgiler (tevlîd) üretilir, fayda elde edilir, zarara karşı temkîn oluşur, kabih olan şeylere fikrî duyarlılık oluşur. Kendisiyle zarardan kaçınıldığı bir şeyin vacip olma dışında bir hükmü yoktur. Vâcip olan bir şey de hasen'in dışında bir nitelik taşımaz.⁵⁸

Nazar, insanın diğer fiilleri gibi bir fiildir. İnsanın irade ve kudreti doğrultusunda ortaya çıkar. Bu sebeple güçlü ya da zayıf olması mümkündür. İnsanın fiillerinden olduğu için akıl yürüten biri, bu eylemiyle mükâfat ya da cezayı hak edebilir. Yine nazardan başka bir fiilin doğması da mümkündür. Nazar neticesinde doğan ilim ve marifet, bu durumda insanın ameli/ürünüdür. Dolayısıyla nazar ancak akıl ve temkin sahibi insandan sâdır olduğu zaman bilgi ortaya çıkar. Nazarın derecesine göre nazar ne kadar fazla olursa bilgiler artar, ne denli az olursa bilgi eksikliği fazlalaşır.⁵⁹ Bu bakımdan Mu'tezile, nazarın tevlîd edici işlevine dikkat çekmeye çalışır. İbn Metteveyh, nazar insanın fiilidir. Aynı şekilde bilgide ona aittir. Nazar ve

⁵⁴ Hımmâsî, *el-müinkız mine't-taklîd*, 1/259.

⁵⁵ Ayrıntılı nedenler için el-Hımmâsî, *el-Müinkız mine't-taklîd*, 1/257-258.

⁵⁶ Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, 1/288.

⁵⁷ Seyyîd Abdüssettar Meyhûb, *Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî ve erâihü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfi't-Diniyye, 2006), 153.

⁵⁸ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-hilâf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Y.y., 1979), 346.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/101; İsamuddîn Muhammed Ali, *Bevâkirü's-sekâfeti'l-İslâmiyye ve hareketü'n-nakl ve't-tercüme* (İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1987), 119.

bilginin gerçekleşmesinde, kasıt ve devâi (var edici) etkendir, der.⁶⁰ Nazar, bilgiyi tevlîd eder.⁶¹ Nazar sonucunda zan ya da cehalet doğmaz. Delil üzerinde doğru bir şekilde akıl yürütüldüğünde bilgi oluşur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf da nazarla birlikte meydana gelen ilim, bizim fiilimizdir, der. Câhız ise bilgilerin tümünün zarûrî olduğunu nazar anından tabiatı gereği bilginin doğduğunu söyler. Cüşemî, delil üzerinde akıl yürütüldüğünde hasen olduğuna yönelik bir itikadın/inanç meydana geleceği kanaatindedir. Ona göre nazarla birlikte doğrudan (ibtidâen) bir bilgi meydana gelse nübüvveti bilmek de o anda gerçekleşmelidir.⁶² Tûsî, tevellüdü kabule istekli değildir. Çünkü ona göre, âlemin değişken olduğuy, her değişenin de mümkün olması gerektiği bilgisi bir şahsın zihninde meydana geldiğinde âlemin mümkün olduğunu bilmemesi imkânsızdır. Onun düşüncesinde bu imkânsızlığı bilmek zarûrîdir. Tevellüdü geçersiz kılan faktör ise bu şekilde bir bilgi, bir şahsın nefsinde oluştuğunda Allah'ın makduru altında olmasıdır. Dolayısıyla O'nun kudreti dışında gerçekleşmesi artık imkânsızdır. Eş'arıyye ise Allah'tan başka müessir olmadığı düşüncesi nedeniyle, nazardan sonra bilginin müessire muhtaç olduğuy kanaatindedir. Öyleyse nazarla oluşan bilgi, Allah'ın fiilidir. Allah'a vacip olan bir şey olmadığından nazar sonrası bilginin gerçekleşmesi de vacip değildir. Esasında burada bilgi, her gün güneşin doğması olgusundaki gibi tekrarı nedeniyle sıradanlaşan bir adet üzere gerçekleşir. Allah'ın tekrar eden fiilleri dışında buna bir anlam yüklenemez. Mu'tezile ise bazı oluşların Allah'ın dışında müessir nedene bağlı olarak gerçekleşebileceği kanaatindedir. Eğer bir fiil bir vasıta olmaksızın doğrudan meydana geliyorsa mübâşir; ikincil bir nedene bağlı olarak meydana geliyorsa mütevellid fiillerdendir. Öyleyse akıl yürüten birinden bilgi, nazarın sonucunda doğmuştur. Nazarın akabinde ortaya çıkan bilgi de mütevellid vacip olarak nitelenebilir. Eş'arîler'de nazarın neticesinde Allah'ın bir bilgi yaratmaması mümkün iken Mu'tezile'de nâzırın fiiliyle bilginin doğması zorunludur.⁶³

Nazarın sonucunda bilgilerin tevlîd edildiği görüşünde Nazzâm'da (ö. 231/845) eklektik bir unsur göze çarpar. Onun, ilmi, kalbin hareketlerinden bir hareket olarak tanımlaması bilginin kalbin hareketinin zorunlu unsuru olduğunu gösterir. Bu durumda nazarın sonucunda doğan bilgi, Allah'ın fiili kabul edilebilir. Çünkü nazarın varlığıyla bilgiyi tevlîd edebilme tab/doğasını yaratan Allah'tır. Nazzâm'ın zihnindeki tab' fikri, Allah'ın varlığını ispat için de bir temel oluşturur. Ona göre âlemde zıt olan unsurların

⁶⁰ İbn Metteveyh, Eş'arıyye'nin nazarın sonrasında meydan gelen ilmin adet üzere gerçekleştiği iddiasına kısaca vurguda bulunur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/22; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/86.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/92-93; Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 195-196; İbn Metteveyh, akıllı birinin bilgileri iki şekilde elde ettiğini söyler. İlki, tevlîd ve sebebin müsebbebi gerektirmesi yoluyladır. Bu da ancak nazara temekkün (yetkinlik ve yeterlilik) ve nazarın vacip ve hasen olma niteliğinin bilinmesiyle gerçekleşir. Diğeri de bilgileri edinmeyi (iktisâb) sağlayan özel bilgilerin akılda önceden var olması yoluyladır. Bu ise başlangıçta bir dâi ile gerçekleşmesidir ki tıpkı bir kimsenin uykusundan uyandırılması gibi nazar ve istidlâli hatırladığında bu hatırlatıcı (zıkr) onun için dâi olur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/236.

⁶² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018), 397.

⁶³ Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 60-61.

kendiliklerinden bir yerde birleşmeleri mümkün değildir. “Nazzâm, soğğun sıcakın zıttı olduğunu gördüm ve iki zıttın bir yerde kendiliğinden birleşmediklerine tanık oldum. Buradan anladım ki o ikisini bir araya getiren ve doğalarının aksine onları birleşmeye zorlayan biri var. Zorlanan ve engel altında kalan şey, zayıftır. Onun zayıflığı ve zorlayanın iradesi altına girmesi, hâdis olduğunu ve benzersiz şekilde onu var eden birinin varlığını kanıtlar. Allah’ın ateş, su, toprak ve havayı bir araya getirmesi bunların sonradan yaratıldığı ve onları bir araya getirenin insan olmadığına apaçık delildir. Bunun yanında cisimleri var etme, onları bir iradenin etkisi altına sokma ve tabiatlarının dışına çıkarma onların zayıf olduklarını gösterir. Zayıf olmaları ise hâdis olduklarına delildir. Hâdis olduklarına göre onların oluş kaidelerini düzenleyen bir muhdis olmalıdır. Çünkü hâdisin muhdissiz var olması imkânsızdır.”⁶⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla onun düşüncesinde nazar, Allah hakkında bilginin fitrî/tab’ kaynağıdır ve duyuların idrakinden soyut anlamlar çıkarabilme yetisidir.

Kâdî Abdülcebbar ise Allah’ı bilmenin istidlâlî olduğuna delil getirirken, bu bilginin belirli bir yonteme ve akıl yürütmeye dayalı olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla bu bilgi, akıl yürütme sonucunda tevîd edilmelidir. Akıl yürütme fiilinin öznesi insan olduğuna göre nazar yoluyla elde edilen bilginin fâili yine insanın kendisidir. Kaldı ki sebebin fâiliyle sonucun fâili farklı kişiler olamaz. Akıl yürütme insanın fiili ise bu fiilin zarûrî olması da düşünülemez. Çünkü zarûrî, her halükarda insanın iradesi dışında gerçekleşen bilgidir.⁶⁵ Mu’tezile -genel anlamda- bütün insanların düşünmeye güç yetirebilme açısından fitrat temelinde eşitliğini savunur ve akıl noktasında insanlar arasında herhangi bir ayrıcalık mümkün görülmez.⁶⁶ Akıllı her insan, en asgarî bilgi düzeyi olarak bir yaratıcı bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle Mu’tezile, Allah’ı bilmenin herkesin en birincil nazarî görevi olduğunda ısrarcıdır. Nihayetinde Allah’ı bilmenin yanında O’nunla ilişkili diğer hususları bilme arzusu, furû meseleleri de bilmeye götürür. Hatta şüphelere açık olsa da cüz, tafra, kümun, mudâhale gibi konularda da nazar imkânsız değildir. Üstelik nübüvvet hakkında nazara yönelen biri risâletle ilgili beyanları kabul etmek için doğruluğu üzerinde tefekkür edebilir. Kâdî Abdülcebbar’ın vurgulamak istediği, öncelik sonralık sırasının gözetilmesidir. Korkunun oluşmasında öncelik asıl olana yani düşünmemenin oluşturacağı korkuya olmalıdır.⁶⁷ Bu korku ve zararın izale yöntemi de öncelikle nazardır. Öyleyse nazar, mükellefin ilk fiilidir ve diğer bilgilerin varlığı da onunla doğrudan ilişkilidir. Nihayetinde Mu’tezile’nin kastı, zarara neden olan bu korkuyu sona erdirecek ‘düşünme’ yetisinin bir yöntem olduğunu fark etmektir. Sözü edilen bu korkunun düşünme fiiliyle birbirini bütünleyen ilişkisi ise bir sonraki başlığımızda yer alacak temadır.

⁶⁴ Ebü’l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr-Mu’tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 76-77; Ayrıca bk. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü’s-Sekâfi’l-Arabî, 2003), 50.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-usûli’l-hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)*, 1/86.

⁶⁶ Muhammed Abdurrahman Merhaba, *Mine’l-felsefeti’l-Yunanîyye ila’l felsefeti’l-İslâmîyye* (Beyrut: Avidat, 2007), 2/635.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/325.

3. DÜŞÜNMEYE ÇAĞIRAN TABİİ VE TECRÜBİ FORM: HÂTİR

Mu'tezile bilgi teorisinde aklın yönelimleri için hâtır önemli bir kavramdır. Genel kanaate göre hâtır, insanı düşünme ve akıl yürütmeye sevk eden ve onu zihinsel olarak harekete geçiren bir mekanizmadır. Nazarî bilginin oluşmasında ilk hareket noktası da hâtırdır.⁶⁸ Mu'tezile, insanın aslî hakikatlerin bilgisine özellikle de varoluşsal ilkelere aklın ulaşabileceğini kabul eder. Aklın aslî ilke ve hakikatleri idrakten aciz kalması durumunda ise bir melek, elçi ya da başka bir uyarıcı vasıtasıyla akla yardım edileceğini savunur. Bu türden bir yardım ile akıl desteklendiğinde teklif ve buna bağılı olarak nazar zorunlu hale gelir. Hatta Bağdat Mu'tezilesi bu yardımın önemini ısrarla vurgular. Onların düşüncesinde insana rehberlik edecek aslî ilkelerin bilgisi hakkında havâtır önemli rol oynar. Öyle ki bireyin tam manasıyla olgunluğa erişip teklife muhatap olması havâtırın varlığına bağılıdır. Dolayısıyla insanın sahip olduğu (evvelî) bilgiler ve bilgi elde etme kuvveti (iktisab), hâtırın ontik zeminini oluşturur ve insan nazarın iyi olduğu bilgisine ayrıca zorlanmaz.⁶⁹

Mu'tezilî epistemolojide düşünen biri, vahiyden önce kendinde iki hâtır (uyarıcı) bulur. Bunlardan biri, yaratıcıyı bilmeye, nimet verene şükretmeye, hayır ve iyilik üzere davranmaya çağırır. Diğeri de bunun aksine yönlendirmelerde bulunur. Daha sonra akleden biri, kurtuluşa motive eden hâtırını seçerken helâke çağırandan kaçınır. Ali el-Esvârî'nin (ö. 240/854) "insanda iki zıdda uygun bir kudret vardır" düşüncesi de bireyin iki zıt arasında tereddüt yaşamasına neden olan hâtırını çağırılmaktadır. Zıtlar arasında insanın birini seçmesiyle tereddüt hali sona erer. Mu'tezile'de istitâa olarak isimlendirilen zıtlar arasında tereddüt halinden sonraki tercih edebilme yetisi, Nazzâm'ın hâtırla ilgili görüşlerine de temel oluşturmuştur. Ona göre ilki bir işin yapılmasını; diğeri de terk edilmesini emreden/çağırın iki hâtırın olması gerekir.⁷⁰ Hâtırın insan zihninde/kalbinde yarattığı etki de korku unsuruna dayanır. Bir yaratıcının var olma olasılığı insanın aklına geldiğinde bir korku (hâtır) oluşur. Korku, zarar görme endişesiyle kişide kaçınma motivini pekiştirir. Bireyin düşünmeye başlaması ise içsel bir uyarıyla harekete geçmesidir.⁷¹ Kâdî Abdülcebbar'ın hâtır olarak isimlendirdiği bu insanî form, nazar terk edildiğinde büyük bir zararla karşılaşacak olmanın yarattığı korkudur. Mükellef zarardan kaçınmanın gerekli olduğunu aklen bildiğine göre

⁶⁸ Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 247; Hâtır, söz söyleyen muhatabın konuşmasında olduğu gibi "mananın kalbe girmesi"dir. Kalbin havâtır ile etkilenmesi aklî olgunluk göstergesidir ve bu da ancak teklif ile tamam olur. Ebû Ali'ye göre hâtır bir canlının kalbinden başka yerde bulunmayan bir tür araz olup fikr ile zikir arasında bir şeydir. Burada zikir ilim iken fikr, ilme sebep olan nazar türüdür. Havâtır, şeyler hakkında bir uyarı, dikkat çekmedir ve bilgiden önce bulunur. Bu yüzden doğrudan bir ilim oluşturmaz. Ebû Haşim'e ve Belhî'ye göre hâtır, Allah, melek ya da şeytan tarafından insana telkin edilen bir sözdür. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa-Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 90-91.

⁶⁹ Tabiatıyla bu düşünce aklın tek başına temel hakikatleri ve ahlakî erdemleri idrak edemeyeceği anlamına gelmemelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951), 2/39-40.

⁷⁰ Huseyn Mürüvve, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefetü'l-arabiyyeti'l-islamiyye* (Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2002), 3/358; İnsanın iradesi dışında oluşan bu manalar, havâtır, ilham, hevâcis, vesvese gibi farklı isimlerle de anılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 247; Havâtırın nitelikleri konusunda ayrıca bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâtî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 50-51.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/310; Cüşemî, *Uyânü'l-mesâil fi'l-usûl*, 399-400.

nazarı terk etmenin zararlarını da bilebilir. Bu uyarıcı ve yönlendirici bilgiyi insanda var eden fâil ise Allah'tır.⁷² Kâdî Abdülcebbar'a göre insanın ilk teklifi de Kur'an ve sünnetin mevcut naslarından değil, zihinde ibtidâî bir korkudan kaynaklanır. İstidlâl vasıtasıyla doğru bilgiye iletecek yolu bulma isteği, insanın korkudan kaçınma ve güvenlik arayışının bir tezahürüdür.⁷³

Hanefî, havâtırın mahallinin şuur olduğunu ve çağrışımlar ilettiğini söyler. O, havâtırın bilinçte kendiliğinden doğduğunu ileri sürer. Havâtır, benlik bilgisinden başka bir formdur. Çünkü insan, kendi halini bildiği sürece havâtır ve devâînin gerekli olmadığı söylenemez. Zira insanın benlik bilgisi de hâtır ve dâî ile gerçekleşir. Ona göre hâtırın gizemli ve bilinemez bir yönü yine de vardır. Aksi halde bedihî, sezgisel ya da istidlâlî bilgi türünde olması gerekir.⁷⁴ Hâtır, devâîyle bağlantısı nedeniyle içsel şuur eylemidir. Bazen delalet yönüyle uyarana yakın bir hal olurken; bazen de nazara çağırıcı bir motiftir. Dolayısıyla nazarı terk etme korkusu gibi bir devâî şeklinde de olabilir. Hâtır, akıl sahibi olmakla var olan dâîlerden sonra zihinde meydana gelir. Kaldı ki bu hal, çocuk, deli ve unutkanın zihninde gerçekleşmez.⁷⁵ Devâî, peygamberin uyarısı da dâhil dışarıdan gelerek kişide korku ve endişeye neden olan her şeyi; hâtır ise kişinin kendi bireysel bütünlüğünde bilincine doğan ahlakî kaygıyı ifade eder.⁷⁶ Şu halde hâtır bir şuur hali ise akıl sahibi varlıkta yokluğu düşünülemeyen içgörüdür. Bu bağlamda İbn Metteveyh, "bir kimse aklını sem'/dinden ne kadar uzak tutarsa tutsun kendisine ulaşan bir hâtırın, resulün ya da Allah'a çağırıcı bir liderin gelmesine engel olamaz", der. O, bir elçi ya da benzeri çağırıcıyı yapacak biriyle karşılaşmama durumunda korkuyu meydana getirecek başka nedenlerin varlığını zorunlu görür. Bu da belirtildiği üzere Allah'ın yarattığı bir hâtırla kişiyi uyarmasıdır. İbn Metteveyh'e göre Mu'tezile hâtıra ihtiyacı bir şartla vacip görmektedir. Bu şart da yerine geçecek başka bir şeyin olmamasıdır. Hâtıra ihtiyacın gerekçesi ise hasen olacak şekilde teklifin varlığının zorunlu olmasıdır. Bu da ancak korku unsuruyla mümkündür. Korku içeren gerekçenin yokluğu durumunda ise Allah'ın başka bir çağırıcıyı var etmesi gerekir.⁷⁷ Dolayısıyla onların düşüncesinde hâtır, ancak alternatif bir hâtır ile telafi edilebilir ki bu da onun başka şekillerde de olsa mutlak varlığı demektir.

Mu'tezile, düşünmemenin yaratacağı korku ile hâtır arasında ontik bir bağ kurar. Aklî olgunluğa erişen bireyler, Allah'tan ya da melekler aracılığıyla gelen ilahî uyarılar (havâtır) sayesinde bilme sürecine motive olurlar. Allah, sorumluluk sahibi bazı ruhlarda, bedenlerin varlığı, yaratılıp yaratılmadığı, onları kimin yarattığı ve benzeri sorular üzerinde düşünmemenin tehlikesine dair korku yaratır. Ancak bazı insanlar, bu tür sorular üzerinde herhangi bir uyarıya ihtiyaç duymadan derinlemesine düşünebilirken; bazıları da yalnızca

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/317; Ayrıca bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 248-249.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bk. Martin McDermott, *Nazariyyâtü İlmî'l-Kelam inde's-Şeyh Müfîd*, çev. Ali Hâşim (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, h. 1412/1991), 102.

⁷⁴ Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, 1/325-326.

⁷⁵ Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, 1/328; Hâtırda bulunması gereken şartlar için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 179-186.

⁷⁶ Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, 48-49.

⁷⁷ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklif*, 3/247.

cehaletin sonuçlarından korktuklarından gereğince düşünebilirler. Ne şekilde olursa olsun bu tür korkular, insanları düşünmeye sevk eder ve bu da onların Allah'ı, O'nun mükâfat ve cezaya dair esaslarını kavramalarına olanak tanır. Burada Kâdî Abdülcebbar, ilahî havâtırla karıştırılabilecek şeytanî fısıltılara karşı da uyarır. Bu şekilde o da iki hatırdan söz eder. İlki, yapmayı emreden; diğeri de kaçınmaya çağırın hâtırdır. İnsanın ihtiyar sahibi olabilmesi için o, bu yönde bir tereddüttün varlığını gerekli görür. Bu ikisini birbirinden ayırabilmek için Allah'tan gelen havâtırın, akli sadece akli düşüncenin önemine yönlendirdiğini, diğlerinin ise kötülük yapmaya çağırabileceğini fark etmek gerekir.⁷⁸ şu halde akıllı biri, gerçekleşmesi olası görülen büyük bir zarardan korkutulduğunda doğal olarak kendisinde bir korku oluşur. Oluşın korkuyu savuşturmanın yolu da sadece nazardır. Taklit ve benzeri yöntemlerin bu korkuyu izale etmesi mümkün değildir.⁷⁹ Öyleyse sadece akıl yürütme ve bilgi bu korkuyu sona erdirecek ise korkuya neden olan faktörler nelerden oluşur? İbn Metteveyh, korkunun nedenlerine dair genel bir tasnif yapar:

1. İnsanların farklı görüşlerini işitmek
2. İnançlarıyla birbirlerini saptırmaları
3. Birbirlerini tekfir etmeleri
4. Risk ve tehdit içerikli tanıklıklar
5. Bir davetçinin, vaizin, kıssacının anlatımları
6. Kitaplarda yer alan benzer ifadeler
7. Nimetin izlerini kendinde görmekle bir nimet verenin olabileceğine dair kuşku
8. Nimetin sahibi bilinmez ise O'nun tarafından kınama ve cezanın hak edileceği endişesi
9. Bütün bunlar gerçekleşmez ise Allah'ın ya da bazı meleklerin kalbine atacağı hâtır.⁸⁰

İnsanın zikredilen bu tür uyarılardan kaçınması mümkün değildir. Ancak burada, Allah'ın bir hâtır ile kalbi uyarması en son seçenek gibi durmaktadır. Daha öncesinde insan yaşamı, düşünmeye yöneltecek pek çok çağırıcı ve uyarın ile çevrelenmiştir. Öyleki İbn

⁷⁸ Maha Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali* (London and New York: Routledge, 2017), 66-67.

⁷⁹ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/18.

⁸⁰ Sözü edilen hâtır, Allah'a davet eden birinin çağırısı gibidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/17-18; Karşılaştırma için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/112; Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/244-245; Kâdî Abdülcebbar, tecrübî olmadığı için dinî alandaki endişeyi dünyevî alandaki endişeden ayırır. O, dinî alandaki endişeyi bir emâre olarak peygambere ve şuura doğın çağrılarla ilişkilendirir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 49-50; iki nazar türü arasında bir karşılaştırma için ayrıca bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 209.

Metteveyh, Allah'ın korkutmasını, korkuyu oluşturan nedenleri var etmesiyle ilişkilendirir.⁸¹ Dolayısıyla Mu'tezile açısından bir din ve kültür içerisinde varlığını idame ettiren insan için düşünmeyi terk gibi bir fiil mümkün değildir. Peki, herkeste akıl yürütmeyi ihmal korkusu oluşur mu? Bazı kişilerde böyle bir korkunun oluşmaması ve bu nedenle nazarın vacip olmaması gibi bir durum söz konusu mudur? Yukarıda zikredilen korku nedenleri böyle bir ihtimale imkân tanımaz. Bir bakıma insan, düşünmeme gibi zihni bir konforu yaşantısı içerisinde tecrübe edemez. Kaldı ki bugün için düşünüldüğünde insanın düşünmeme ve bilgiden mahrum kalma endişesi daha da etkin hale gelmektedir. Çünkü insanlar, farklılıkları ve benzerlikleri zihinlerine yönelen sanal uyarılarla tecrübe edebilmektedir. Elbetteki klasik ulemanın kendi çağlarının uyarıları ile meseleyi izaha çalışmaları insan olmanın temel karakteristiğine özel bir vurgudur. Dolayısıyla uyarıların çeşitliliği artabilir; fakat uyarıların nesnesi her halükarda akıl ve düşünmedir.⁸² Benzer bir tasnifle Hımmâsî de korkudan kaçınmayı engelleyecek bazı nedenlere işaret eder. Örneğin, akıl sahibi biri; insanların görüşlerindeki farklılıkları iştir, birbirlerini saptırdığını fark eder, her görüş sahibinin kendisinin hak, muhalifinin batıl üzere olduğu iddiasına tanık olur. Ayrıca topluluk içerisinde yaşayan insanlar bunları deneyimler ya da dinî konulardan söz eden insanların sözlerine şahit olurlar. Yahut da sahip oldukları nimetlere teşekkür etmeleri gerektiğine ve bunların bir yaratıcısı olabileceğine dair kendilerinde bir uyarı hissederler. Bu durumda şükran duyulması gereken varlığı bilmeyi arzularlar. Teşekkür etmezlerse sahip olduklarının elden gitme olasılığı karşısında zarar görme endişesi taşırlar. Nimet verene teşekkür edilmediği takdirde kınamayı hak edebileceklerini düşünürler. Bütün bunlara rağmen yine korku oluşmazsa Allah, onların kalbine/zihnine bir hâtır atar ve niçin korkmaları gerektiğini bu içsel çağrıcı kendilerine hatırlatır. Bu hatırlatıcının uyarısıyla da akıl yürütmenin vacip olduğunu bilirler.⁸³ Çünkü korku, bir haldir ve kişiye ait bir fiildir. Kâdî Abdülcebbar, varoluşsal olan bu hali, çağrı (dâî) kavramıyla şâhid alana; hâtır ile de Allah'a dayandırır.⁸⁴

Cüşemî de korku unsurunu ısrarla vurgular ve Ebü'l-Hüzeyl'in aksine hâtırla olan bağıntısını canlı tutar. Ona göre korkuyu bilmek zarûrîdir. Bu nedenle ya hâtır ya da korkuyu sağlayan hâtır yerine başka bir motiv olmalıdır. Bir çağrıcı ses, onu davet ettiğinde korku meydana gelir ve insan düşünmek için yönlendirilmiş olur. Aksi halde Allah, insanın kalbinde

⁸¹ Aksi halde korku özel bir zanna dönüşür ki Allah'ın kullar söz konusu olduğuna zanna dayanması mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. *Kitabu'l-mecmû-fil-muhît-bi't-teklîf*, 3/245.

⁸² Ancak şu husus belirtilmelidir ki İbnü'l-Melâhimî; "bu türden korkuların her halükarda, kendisine nazarın vacip olduğu kimsede bulunması gerektiğini ileri sürmüyoruz. Bazı durumlarda zorunlu olacağından söz ediyoruz", der. Diğer taraftan insanın kendi içerisinde oluşan korkudan kaçınması mümkündür. Ayrıca kendinde oluşan korkunun varlığını anlamlandıramayabilir. Burada nazarı terk korkusuyla amaçlanan, nazarın vacip olduğunun bilinmesidir. Bazı koşullarda terk korkusu var olduğunda mükellef vacip olduğunu bilir ancak oluşan korku devam etmeyebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-din*, 446.

⁸³ Hımmâsî, *el-Münkız mine't-taklîd*, 1/256.

⁸⁴ Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, 50; Korkunun farklı nedenlerini takip için ayrıca bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 207-208.

kendisini hatırlatacak bir uyarı var eder.⁸⁵ şu halde korku, nazarın terki halinde Allah tarafından yaratılan hâtır nedeniyle gerçekleşir. Cüşemî'ye göre, Allah'ı bilme noktasında nazarı terk nedeniyle oluşacak korkunun emaresi akıldaki formdur. Dolayısıyla düşünende bir korku meydana geldiğinde kastedilene ulaşmak için hâtır yeterlidir. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbar da düşünme neticesinde oluşan korku halinde hâtırın yeterli olacağı kanaatindedir. Ebu Haşim ise yeterli olmayacağını başka bir hâtırın olması gerektiğini ileri sürer.⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar için havâtır, Allah'ın sorumlu kişilerin zihinlerini derin düşünmenin önemine yönlendirmek için kullandığı bir yöntemdir. Ancak havâtır, Allah ile mistik bir ilişki biçimini teşvik edebilecek doğüstü fenomenler olarak görme taraftarı değildir. O, Allah'ın bu yolla bireylerle konuşmadığı konusunda ısrarcıdır. Buna karşın havâtırın, derin düşünmenin önemi konusunda insanı ikna eden bir tartışma biçimi olmasını da mümkün görür. Ancak şu tarz bir sorunun yöneltmesi olasıdır. Allah, belirli biriyle kişisel ilişki kurmadan, onu ikna etmek için nasıl bir iletişim şekli yürütebilir? Bu soru, Ebû Ali el-Cübbâî'nin havâtırın kelimeler olduğu görüşünü reddetme nedenidir. Aksi halde Kur'an, Allah'ın yalnızca Musa ile konuştuğunu bildirmesine rağmen bunun herkesle konuştuğu anlamına gelebileceği sonucu akla gelebilir.⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın iddiasına göre eğer Allah, Ebû Ali'nin iddia ettiği gibi⁸⁸ bu sözleri veya fikirleri kalbimizde inanç olarak yaratsaydı, o zaman bunların doğrudan rasyonel düşünceye yol açması gerekirdi. Ancak bu uyarılarla ilgili deneyimimiz, insanı düşünceye zorlamak yerine sadece onu motive ettiği şeklindedir. Bu nedenle havâtır ile bir şüphenin oluşması mümkün değildir. Çünkü uyarılar, şüphe şeklinde akla gelseydi, o zaman bunlar düşünmeye yol açmazdı. Dolayısıyla havâtır, bedenın veya duyuların eylemleri olarak sınıflandırılmalıdır. Ancak zihinde var oldukları için yazılı veya işaretlerle verilmiş değildir. Nihayetinde Kâdî Abdülcebbar, havâtırın anlaşılır bir dilde verilen kelimeler (manalar) olması gerektiğine karar verir. Bunlar bir melek tarafından ya da Allah'tan aktarılmış olabilir. Havâtır, nebevî bir bilgi işlevine sahip olmadığı için de Allah'ın bunlarla belirli kişilerle kişisel bir iletişim kurduğu söylenemez. Bu sebeple o, Kur'an'ın işlevi gibi tüm insanlarla konuştuğu anlamıyla ele alınmasını şart koşar.⁸⁹ Kaldı ki onun endişesinin vahiy sorunuyla ilgili olması mümkündür. Çünkü havâtır, kişisel düzeyde ilahî konuşmadan oluşuyorsa, o zaman mantıksal olarak vahiy (türünde) kabul edilmelidir. Bir anlamda

⁸⁵ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 401.

⁸⁶ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 401-402.

⁸⁷ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 67; Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/350-351.

⁸⁸ Ebû Ali el-Cübbâî, hâtır, şura doğan samı ve bir tür inanç (itikât) olarak anlarken; Ebû Hâşim el-Cübbâî, havâtırın kelam olduğunu ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebbar ise bu kavramı mana olarak tanımlamıştır. İtikât ve zan olmamakla birlikte her ikisine sebep olan bir mahiyet arz ettiğini dile getirir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 55-57; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 247-248; Her iki bilginin görüşlerini izlemek için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/350-352; İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in hâtır, Allah'ın ya da emri altında bir meleğin mükellefin işitme/algı duyusu içerisinde yarttığı gizil (hafî) bir söz olarak tanımladığını zikreder. Ebu Ali'nin ise bu görüşü reddediğı hâtırın kelam olduğu görüşüne işaret eder. Ebû Hâşim, Ebû Ali'nin hâtır, bir çağrıcının/davetçinin çağrısı konumunda gördüğü bilgisine de yer verir. Bu da hâtırın bir kelam olduğu görüşüne atıftır. Tartışmanın ayrıntısı için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkira fi-ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, thk. Sami Nasr Lütfü-Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, ts.), 393.

⁸⁹ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 67.

Tanrı'nın belli kişilere iletmiş olduğu sözlere dönüşür. Bu nedenle o, havâtırın kelimeler şeklinde değil, kelimelerin anlamının aktarılması olarak ve ilahî kişisel konuşma değil, ilahî rehberlik/lütuf şeklinde alınması gerektiğini ileri sürer.⁹⁰

Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre eğer bu korkular -Ebû Haşim'in iddia ettiği üzere- sözlü (kelam) olsaydı, o zaman sadece dili anlayanlara yöneltilebilirdi ve dolayısıyla sağır olanların ilahî yardımdan hariç tutulması gerekirdi. Kâdî Abdülcebbar ise tam tersine uyarıların peygamberlerin tecrübeleri gibi işitilen sözler olmadığını, kelimelerin anlamları olarak zihne iletilen sözler olduğunu yineler. Bu anlamlar, içinde buldukları kişiler tarafından anlaşılır ve sonrasında korkuya neden olur, bu da farklı soruları zihne getirir ve düşünmeye sevk eder. Kâdî Abdülcebbar, sağırın ve dili kullanmayan diğer kişilerin bu şekilde uyarılamayacağı konusunda Ebu Ali ile aynı fikirdedir. Ayrıca insanları düşünmeye sevk eden uyarıların, Ebu Ali'nin iddia ettiği gibi sadece havâtır ile sınırlı olmaması gerektiğini düşünür. Burada bireyin ihtiyacına göre diğer uyarı yöntemleri de etkilidir.⁹¹ Hanefî'nin aktarımıyla hâtırlar, söz ve inanç olabilir. Her halükarda her ikisi de şuur/bilinç fiillerindedir. Hâtır, anıların birleşiminden, içsel konuşmadan ve devam eden bilinçli yaşamın etkisiyle nefiste oluşan manalardır. Havâtır, diyaloglardan, duyulan ya da okunan bir şeyden ya da yüzdeki, gözlerdeki, ten rengindeki ya da vücudun hareketindeki bir jest ya da ifadeyi görmekten dahi oluşabilir. Hâtır, algılayanın varlığı ile gerçekleşir. Hâtır, nazardan sonra yakîne dönüşen bir zandır.⁹² Bu ifadeler insanı düşünmeye yönelten ve düşünmeyi terk korkusunu var eden pekçok faktörün varlığına işaret etmektedir. Fikri (düşünür olmayı) harekete geçiren de ihtiyaçlar, tecrübeler, talepler ve olgulardır. Bir anlamda insan için 'düşünmeme' gibi bir seçeneğin varlığı, kendi varlığı ve tecrübî olgular açısından mümkün değildir. Zira salt faydayı olana ulaştırın (bilgi) ve zarardan (cehalet) kaçınmayı sağlayan bu türden lütuflar teklifin sıhhati için de gereklidir.

Sonuç olarak düşünme, bilgiden yoksun olan fâile, kalbinde çeşitli yollardan biriyle beliren bir hâtırın yarattığı kaçınılmaz korkuyu hafifletme imkânı sunar. Mantıklı bir kişi, teolojik tartışmaları duyar veya okursa, inanmayanlara ahirette verilecek cezaya ilişkin uyarılarla karşılaşır, bir yaratıcının varlığının gerçek bir olasılık olduğunu doğrulayan delillere ihanet ettiğini fark ederek korkuyu içinde yaşar. Eğer bu güdüye dış bir etken etki etmiyorsa, Allah onu doğrudan fâilin kalbinde zorunlu olarak var eder. Bu eskatolojik korkunun kaçınılmazlığı bir kez tesis edildiğinde, düşünme görevi, fâilin başına gelmesini beklediği herhangi bir zarardan kaçınmasının zorunlu olduğu yönündeki Mu'tezilî etik öncül aracılığıyla tasdik edilir. Mu'tezilî bilginler bunu, realist anlamda bir görev olarak görürler: Kendine zarar vermek kötüdür, çünkü bu bir tür davranış yanlıştır ve yanlış yapmak da doğası gereği kötüdür. İkinci argüman ise şu şekilde işler. Allah'ın bilgisine sahip olmak fâil için bir

⁹⁰ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 68; Ayrıntılı bir açıklama için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 170-176.

⁹¹ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 67-68; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/342, 351-352;

⁹² Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra*, 1/326-328.

görevdir. Bu bilgiye ulaşmak için derinlemesine düşünmek gereklidir. Bir görevi yerine getirmek için gerekli olan eylemin kendisi de bir görev haline gelir. Dolayısıyla düşünmek ve akıl yürütmek (aslî) bir görevdir.⁹³ Kısacası insan, aklıyla/zihin konuşan, anlamları biçimlendiren ve fikirler üreten bir varlıktır.⁹⁴ Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezile'nin hâtır teorisini nefsin kelamı ve konuşması şeklinde ifade eder. İçsel konuşma da insanın kendine konuşması ya da kendi içinden gelen bir sözle zihnî diyaloga girmesiyle düşüncenin harekete geçmesidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran da bu içsel konuşmayı yapabilmesidir. Buna göre nazar ve istidlal sürecinde adeta insan onay ve red ikilemiyle kendisiyle konuşur. Zihninde kategoriler oluşturur, elemesi gerekeni eler, kabul edilmesi gerekeni benimser. Karar kıldığı her ne ise o, aklın verdiği bir hüküm olur. Mürüvve, Mu'tezile'nin bu düşüncesi nedeniyle insan tanımlarını yeniden formüle eder. Artık insan, mantıkçıların tabiriyle konuşan canlı değildir. O, akıllı, düşünen, düşüncesiyle konuşan, dilsel öğelerden soyutlanmış içindeki sözle diyaloga giren bir varlıktır.⁹⁵ Böylece onlar, teolojik düşünmenin rasyonel bir görev olduğunu, vahye başvurmadan da insanın bilebileceğini ve bir yaratıcıya (Allah) inanabileceğini göstermeye çalışırlar.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Mu'tezile, aklın otoritesine yüksek güven duyan ve dinî ya da dünyevî her alanda akıllı yetkin kılan bir ekoldür. Onlar, delil aradıklarında ilahî bir lütuf olan akla dayanmışlar, bilgiye ulaşmanın yolu olarak da akıl yürütmenin vacipliğini bilgi nazariyelerinin esası kabul etmişlerdir. Allah'ın bir gaye üzere insanda var ettiği akıl yürütme yetisinin tüm mükelleflerde eşitliğini savunmuşlar, bu tabîi yetiyi, bir elçi ya da haber olmaksızın bilgilere ve Allah hakkında bilgiye ulaşmanın aslî ölçütü kabul etmişlerdir. Onların düşüncesinde akıl, bilende bir bilgi bütünlüğü oluşturduğu için evvelî bilgilerin nazarla tamamlandığını ileri sürmüşlerdir. Nazarı da vaciplerin ilki kabul ederek, Allah hakkında bilginin zorunlu yöntemine dönüştürmüşlerdir. Bireyin dinî ya da dünyevî bir zarardan kaçınma endişesiyle dışsal ya da içsel etkiyle oluşan çağrının düşünme edimiyle varoluşsal ilişkisini ısrarla vurgulamışlardır. Çünkü düşünmeye sevk eden doğal eğilimin insanın bilen ve algılayan olmasıyla ilişkisini kurduklarından akıllı varlıkların bundan istisna edilmesini mümkün görmemişlerdir. Mu'tezile'ye göre nazar, alternatifi olmayan ve bireyi akıl yürütmeye zorlayan muayyen vaciplerin ilkidir. Bu kaide, nazarın işlevine sahip başka bir vacibin varlığına imkân tanımaz. Dolayısıyla diğer vaciplerin de öncelikle bu esasın varlığına bağlı olduğu onlar açısından gayet açıktır. Allah'ın ancak nazarla bilineceği ilkesinden hareketle dinî bütün emir ve hükümlerin bu yasa doğrultusunda geçerlilik kazanacağı onların temel argümanı olmuştur. Diğer taraftan insanı düşünür kılan ve bilgisizlik korkusunu var eden faktörler, teklif süresince tecrübe edilebilir bir olgudur. İçinde bulunulan kültür, entelektüel

⁹³ Ayman Shihadeh, "The existence of God", *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology* ed. Tim Winter (New York: Cambridge University Press, 2008), 199; Bağını için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/325.

⁹⁴ Allah, insanı, ruhi yapısını her yönden geliştirecek ilahî bilgilerin özleriyle var eder. İnsan, bu özlerin farkına varıp yararlanmak istediğinde O'nun varlığını ikrar eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemmeri, *el-Vücdü'l-ilahi inde İbn Ebi'l-Hadid*, 70.

⁹⁵ Mürüvve, *en-Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 3/359-360.

ortam, farklı fikirler, insanların ihtilafları, dinî konulardaki tartışmalar vb. dışsal faktörlerin etkisiyle insanlar düşünmeye çağrılırken (devâî) bunlardan yoksun olduğunda onlar, Allah'ın yaratacağı bir hâtır (iç ses/konuşma/söz/inanç) ile benliklerinde kendilerini düşünen varlık olarak bulurlar. Dolayısıyla Mu'tezile, bilgiden yoksun olan her fâili düşünmeye yöneltecek pek çok alternatifin varlığına güven duyar. Öyleyse bireyi akıl yürütmeye çağıran farklı seçeneklerin olduğu teklif sürecinde akıllı varlığın bilgisizliği tercih etmesi mümkün olmadığı gibi cehalet nedeniyle kendisini mazur göstermesi de imkânsızdır. İnsan basit bir nazar üzerinden Allah'ın varlığı bilgisine ve adalet ilkesinin en aslî unsurlarına erişim sağlayabilir. Çünkü bilen/algılayan bir varlık, bildiğinden hareketle bilmediğine ulaşabilecek akli formasyona hazır halde yaratılmış ve bu sebeple mükellef kılınmıştır.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüş olup, herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / اهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريد إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Alî ez-Zeydî, İbnü'r-Reşîd el-Kâsım b. Muhammed. *el-Esas li-akâidi'l-ekyâs*. Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.
- Ali, Isamuddîn Muhammed. *Bevâkirü's-sekâfeti'l-islâmiyye ve hareketü'n-nakl ve't-tercüme*. İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1987.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2006), 29-56.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Avcı, Metin. *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Can, Seyithan. "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Bir Değerlendirme)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık/2020), 473-501.
- Demir, Osman Nuri. "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3943-3958. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1026148>.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devât) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Durmuş, Nuray. "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476.
- Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa, Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Ebû Reşîd en-Nisâburî, Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: y.y., 1979.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 2003.
- Elkaisy-Friemunt, Maha. *God and Humans in Islamic Thought Abd al-Jabbar Ibn Sina and al-Ghazali*. London and New York: Routledge, 2017.
- Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme. *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmmeh*. thk. Cemal eş-Şâmî. B.y.: y.y., h.1438/2016.
- Hâkim el-Cüşemî. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-akîde ila's-Sevra*. Kahire: Hindawî, 2017.
- Hatipoğlu Yakut, Büşra Nur. "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 187-216. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1023433>.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr-Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Hımmasî, Sedüddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Münkız mine't-taklîd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414/1993.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*. thk. Jan Peters. Kahire: Dâru'l-Meşrîk, 1986.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkira fi-ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*. thk. Sami Nasr Lütfü-Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. Beyrut: Matbaatü'l-Katulikîyye, 1965.

- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-din*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Müessesetü Mutalaâti İslami, 2012.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî. *Keşfü'l-murâd fi-şerhi'l-tecrîdi'l-itikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemiyyi, 1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *el-Muğnî fi-ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Hıdr Nabha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Khan, Diwan Taskheer. "Mu'tazilism: An Introduction to Rationality in Islam". *International Journal of Engineering and Applied Sciences (IJEAS)* 4/10 (2017), 60-62.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Mcdermott, Martin. *Nazariyyâtü ilmi'l-kelam inde-ş-şeyh müfîd*. çev. Ali Hâşim. Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, h. 1412/1991.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman. *Mine'l-felsefeti'l-Yunaniyye ila'l felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Avidat, 2007.
- Meyhûb, Seyyîd Abdüsettar. *Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve erâühü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfi't-Diniyye, 2006.
- Mürüvve, Huseyn. *en-Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Farâbî, 2002.
- Nader, Albert Nasri. *Felsefeti'l-Mu'tezile*. Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951.
- Nâtık-Bilhak, Ebu Tâlib Yahyâ b. al-Husayn b. Hârûn al-Buthânî. *el-Hakâiku'l-ma'rife fi-ilmi'l-kelâm*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali's-Sekâfiyye, 2003.
- Nerîr, Ali Muhammed. *Mu'teziletü'l-Yemen Devletü'l-Hâdî ve fikrühû*. Beyrut: Dârul-Avde, 1981.
- Okumuş, Namık Kemal. "Gün ve Geleceği Iskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 24-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.805748>.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdîl-Quğât Abû'l-Hasan 'Abd Al-Jabbâr Bin Aḥmad Al-Hamadânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Shihadeh, Ayman. "The existence of God". *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology* ed. Tim Winter. 197-217. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Suruş, Abdülkerim. *el-Kabz ve'l-bast fi-ş-şerîa'*. Beyrut: Darü'l-Cedid, 2002.
- Şemmerî, Rauf. *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadîd*. Meşhed: Mecmeu'l-Buhusi'l-İslâmî, h. 1392/1972.
- Şerif el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, "el-Hudûd ve'l-hakâik", *Resâilü'l-Murtazâ*, haz. Seyyid el-Mehdî er-Recâî. 259-298. B.y.: y.y., h. 1405/1984.
- Şerîf el-Murtazâ. *ez-Zehîra fi-ilmi'l-kelâm*. thk. es-Seyyîd Ahmed El-Hüseyinî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, h. 1411/1990.
- Şerîf el-Murtazâ. *Şerhü cümelü'l-ilm ve'l-amel*. thk. eş-Şeyh Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî. Tahran: Dârü'l-Üsve, h. 1409/1988.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîsu'l-Muhassal*. Dârü'l-Edva: Tahran, 1980.

Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an-hakâik-i-ğavâmizi'l-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 142-157.

Yalnızlık ve Felsefe*

Loneliness and Philosophy

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11532723>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
18.03.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
09.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Melike Doğan

ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Eskişehir.

doganmelike416@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0009-0002-9813-6987>

Prof. Dr. Abdullatif Tüzer

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,
Eskişehir.

atuzer@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-0959-0225>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Bu makale yalnızlığın neden felsefi bir problem olduğu sorusunu yanıtlamak üzere hazırlanmıştır. Yalnızlığın neden felsefi bir problem olduğunu açığa çıkarabilmek için öncelikle yalnızlığın nasıl bir kavram olduğundan, nasıl tanımlandığından ve ortaya çıkış sebeplerinden bahsetmek gerekir. Yalnızlığın nasıl bir kavram olduğunu göstermek ve yalnızlığı düşünsel bağlamda tanımlamak onun felsefe ile olan ilişkisini anlamak için önemlidir. Bu sebeplerle giriş bölümünde kısaca yalnızlığın ne anlama geldiğinden, nasıl tanımlanabileceğinden, ortaya çıkış sebeplerinden ve kavramsal açıdan neden tek başlıktan farklı bir anlam içerdiğinden bahsedilmiştir. Yine giriş kısmında yalnızlık tanımlanırken, yalnızlığın sadece psikolojinin bir konusu olmadığına ve yalnızlığın pek çok alanda işlenen, her çağda ortaya çıkabilecek, disiplinler arası bir kavram olduğuna da değinilmektedir. Öte yandan anlaşılması ve tanımlanması zor olan bu kavramın çeşitli bakış açılarıyla oluşturulmuş türleri bulunmaktadır. Bu bağlamda yalnızlığın felsefe ile olan ilişkisini açıklayabilmek için yalnızlığın türlerinden de bahsetmek gerekir. Bu yüzden çalışmanın ikinci kısmında, yalnızlığın varoluşçu bir bakış açısıyla oluşturulmuş türlerinden biri olan ontolojik yalnızlık seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Yalnızlık, Tek Başlılık, Ontolojik Yalnızlık.

Abstract

This article was prepared to answer the question why loneliness is a philosophical problem. To reveal why loneliness is a philosophical problem, it is necessary to first talk about what kind of a concept loneliness is, how it is defined, and the reasons for its emergence. It is important to show what kind of concept loneliness is and to define loneliness in an intellectual context to understand its relationship with philosophy. For these reasons, in the introduction section, it is briefly mentioned what loneliness means, how it can be defined, the reasons for its emergence, and why it has a different meaning from solitude in conceptual terms. While defining loneliness in the introduction, it is also mentioned that loneliness is not only a subject of psychology and that loneliness is an interdisciplinary concept that is studied in many fields and can arise in every age. On the other hand, this concept, which is difficult to understand and define, has types created from various perspectives. In this context, to explain the relationship between loneliness and philosophy, it is necessary to talk about the types of loneliness. Therefore, in the second part of the study, ontological loneliness, which is one of the types of loneliness created from an existential perspective, was chosen.

Keywords: Philosophy, Loneliness, Solitude, Ontological Loneliness.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Doğan, Melike – Tüzer Abdullatif. "Yalnızlık ve Felsefe". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 1/2 (Haziran 2024), 142-157. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11532723>

CC BY-NC 4.0 DEED

* Bu çalışma, ESOĞÜ Sos. Bil. Enst. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde Prof. Dr. Abdullatif Tüzer danışmanlığında Melike Doğan tarafından hazırlanmış olan "Felsefi Bir Problem Olarak Yalnızlık" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

1. GİRİŞ

Yalnızlığın neden felsefi bir problem olduğunu izah edebilmek için öncelikle yalnızlığın tanımı ve mahiyeti üzerinde durmak gerekir. ‘Yalnızlık nedir?’ diye sorulduğundaysa genelde ilk akla gelen, yalnızlığın bir duygu olduğudur. Yalnızlığın ilk planda duygu olarak görülmesi ve algılanması ise yalnızlığı doğrudan psikolojinin bir konusu olarak düşünmemize sebep olur. Konuyla ilgili psikoloji literatürüne kabaca bir göz attığımızda ise farklı psikolojik kuramların yalnızlığı farklı şekillerde tanımladıklarını görürüz.¹ Psikoloji alanında, en genel ifadeyle, yalnızlığın olumsuz ve istenmeyen bir his olarak tanımlandığı söylenebilir.

‘Psikoloji literatüründe, sıklıkla tekrarlanan bir 'standart' tanım bulunur: ‘Yalnızlık, istenen ve gerçek sosyal ilişkiler arasında algılanan bir tutarsızlık olduğunda ortaya çıkan olumsuz bir duygusal durum olarak tanımlanır’.²

Yukarıdaki tanımda geçtiği üzere olumsuz bir duygusal durum olarak anlaşılan ve nitelenen yalnızlığın zaman zaman tedavi gerektirdiği de düşünülür. Örneğin Eugenio Borgna içsel yalnızlığın değilse de tecrit şeklinde açığa çıkmış olumsuz anlamdaki bir yalnızlığın psikiyatrik sorunlara yol açabileceğinden dolayı tedavi gerektirdiğini ifade eder.³ Bu tanımı ve niteliği itibarıyla yalnızlık tedavi gerektiren, dolayısıyla insanın utanç duymasına, toplumdan geri çekilmesine sebebiyet veren bir kavram olarak ortaya çıkar. Ancak daha detaylı şekilde değerlendirildiğinde yalnızlığın sadece olumsuz bir duygu olarak anlaşılamayacağı görülür. Çünkü duygular öylece ortaya çıkmazlar. Duyguların ortaya çıkmasına etki eden bazı psikolojik, sosyolojik, ekonomik, dinsel vb. sebepler olduğu kadar sözkonusu sebepler üzerinde düşünen ve o sebepleri yorumlayan bir zihne ait bilişsel sebepler de vardır. Bu açıdan yalnızlık sadece psikolojinin konusu değildir. Bu nedenle yalnızlık edebiyat, sosyoloji, antropoloji ve felsefe gibi pek çok araştırma alanında üzerinde durulan bir kavram olması bakımından özünde disiplinler arası bir kavramdır. Dolayısıyla yalnızlık, psikolojinin olduğu kadar diğer araştırma alanlarının ve özellikle de felsefenin bir konusudur. Çünkü duygular bir algı ve düşünce temelinde açığa çıkarlar. Yalnızlık sadece duygusal bir durumdan ibaret değildir. Yalnızlık fenomeninde duygusal duruma eşlik eden ve hatta duygusal duruma sebebiyet veren en önemli etken olayları algılama, düşünme ve yorumlama biçimidir. Akranları tarafından dışlanan ve alay edilen, insanların dünyasının ahlaken berbat olduğunu ve çıkarıcı bir dünyada yaşamak zorunda olduğunu düşünen bir kişi sorunlarla baş edemeyip kendisini ya da insanların dünyasını bütünüyle değersiz görüp iç dünyasına çekilirken bir başka kişi söz konusu sorunları insanlara ve olaylara dair bilgisini artırarak ve maneviyatını güçlendirerek kişiliğinin, beyninin ve karakterinin gelişimi için bir fırsat olarak değerlendirebiliyor. Tıpkı aynı dünyaya zıt bir biçimde kaba bir madde yığını ya da ilahi organik bir birlik olarak bakan bir materyalist ve mistik örneğinde olduğu gibi, varlığa,

¹ Selahattin Yakut, *Yalnızlık: Psiko-Sosyal Bir Bakış* (Ankara: İksad Yayınevi, 2019), 28.

² Shaun Gallagher, “A Critique of Existential Loneliness”, *Topoi* (02 Mart 2023), 2.

³ Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 197.

olaylara, insana ve insan ilişkilerine dair bilgi düzeyimiz ve bakış açımız yalnızlık denen ruh halinin içine girmede ve o ruh halini sürdürmede son derece önemli bir etken olmaktadır. Dolayısıyla yalnızlığın felsefi bir düzeyde analiz edilmesi de son derece önem arz etmektedir.

Yalnızlığın insan yaşamındaki yeri ve sebepleri düşünüldüğünde, bu kavramın çok yönlü analiz edilmesi ve üzerinde titizlikle çalışılması gereken bir kavram olduğu anlaşılır. Öncelikle yalnızlığın insan hayatında öylesine bulunan, öylesine ortaya çıkan bir kavram olmadığından söz etmek gerekir. Yalnızlık kavramını açığa çıkaran bazı sebepler bulunur ve bu sebeplerden bazıları içsel bazıları dışsal sebeplerdir. İçsel sebepler kişisel düşüncelere dayalıdır. Örneğin diğerleri tarafından anlaşılmadığını düşünen birinin yaşadığı yalnızlık içsel bir yalnızlıktır ya da toplumsal koşullardan, çevresindekilerden memnun olmadığını düşünerek yalnız kalan birinin yaşadığı yalnızlık içsel koşullardan kaynaklı bir yalnızlıktır.

Diğer taraftan Tanrıya yönelebilmek düşüncesiyle yalnızlığa çekilen keşişler ve münzevilerin yaşadığı istemli yalnızlığın da içsel olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlara göre gerçekten var olan Tanrıdır ve insanın amacı da Tanrıya yakın olmaktır. Bu düşünceyle ve Tanrıya ulaşma motivasyonu ile hareket ettiklerinden dolayı keşişler ve münzeviler dünyevi şeylerle bağlarını olabilecek en düşük seviyede tutup yalnızlığa yönelirler.⁴ İbn Tufeyl'in eserinde Hayy ve Absal karakterinin yaşadığı yalnızlık bu türden bir yalnızlığa örnek olabilir.⁵ Daha başka bir örnek olarak bilim insanları gösterilebilir. Onlar doğru bilgiye gözlem ve deney odaklı ulaşabileceklerini düşündükleri için tek başlarına laboratuvarlarına çekilmeyi isteyebilirler.⁶ Bu ve buna benzer düşüncelerden kaynaklanan, istemli şekilde gerçekleşen yalnızlıklar olumlu, yaratıcı, içsel bir yalnızlığa evrilir. Eugenio Borgna'nın içsel yalnızlık olarak bahsettiği yalnızlık da aslen bununla ilişkilidir. "Yalnızlık, içsel yalnızlık... sadece mistik yaşamda değil, günlük yaşamda da gereklidir. Yalnızken, tecrit olmuşken de içimizdeki sonsuzluğu dinlememiz mümkündür."⁷ Borgna'ya göre içsel yalnızlık tefekküre, umuda ve duaya olanak sağlaması bakımından pozitif ve yaşamda var olması gereken bir şeydir.

Yalnızlığın dışsal sebepleri üzerine düşünüldüğünde, örnek olarak özellikle yaşlılık döneminde açığa çıkan yalnızlıktan bahsedilebilir. "Yaşlı bireylerin yalnızlık duygusuna sebep olan faktörler; eş ya da arkadaş ölümü... kronik hastalıklar, fiziksel sınırlılıklar, sosyal destek sistemlerinin azlığı, sosyokültürel koşullar, ekonomik güçlükler ve başkalarına bağımlı

⁴ Şemseddin Sivasi ile nilüfer arasında geçen bir konuşmada nilüfer hal ehli olan ve cihanın dört bir yanını dolaşarak hakikati arayan biri olarak anlatılır. "Nereye gitse hased ve aleyhinde olan insanlarla karşılaştığını söyleyen nilüfer, bu durumun kalp huzurunu kaçırdığını ve bu nedenle ibadetlerinin safasının kalmadığını nakleder. Gittiği bu yerlerden hicret etmek durumunda kaldığını belirten nilüfer, vatanından uzaklaşıp başka yerlere gittiğini, dört bir diyarın kendisine dar geldiğini ve herkesten uzaklaşıp deryada gizlenmek zorunda kaldığını söyler." Fatih Çınar, "Gülşen Âbâd'da Seyr ü Sülûk Alegorisi", *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 259.

⁵ İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 168.

⁶ Steven Shapin, "'The Mind Is Its Own Place': Science and Solitude in Seventeenth-Century England", *Science in Context* 4/1 (1991), 191-218. eserinin içerisinde 'Solitude and New Science' adlı bölümde bilim insanları ve tek başlılık ilişkisine epistemolojik bağlamda daha detaylı şekilde değinilmektedir.

⁷ Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, 27.

olmadır.”⁸ Yakınların kaybı, fiziksel olarak yaşanan yetersizlikler, sosyokültürel koşullar kişinin elinde olmayan sebepler olduğundan dışsaldır. Elde olmayan, dışsal kaynaklı sebepler sonucu açığa çıkan yalnızlık istemli olmadığından olumsuz bir durum olarak anlaşılır. Öte yandan dışsal sebepler içsel, öznel düşünceleri de etkilemektedir. Dolayısıyla dışsal sebeplerin içsel etkileri olmaktadır. Örneğin bir yakının kaybı sonucunda yalnız kalmak kişinin elinde olmayan bir sebepten (dışsal bir sebepten) kaynaklanan yalnızlıktır, fakat neticede etkilenen yine kaybı yaşayan kişidir. Sonuçta yalnızlık ister içsel ister dışsal sebeplerden kaynaklansın nihayetinde öncelikli olan bireyin düşünceleri ya da yaşadığı olaya karşı verdiği tepkilerdir. Dışsal sebepler ise yalnızlığın ortaya çıkışını ikincil, yani dolaylı olarak etkilemektedirler.

“...yalnızlığın açığa çıkması için kişisel nitelikler ve bu kişisel niteliklerin etkisi kendi başlarına yeterli kabul edilir. Yine de nesnel koşullar, sürekli yalnızlık yaratmada etkili olan bir durum üretmede verimli ve çoğu zaman zorlu unsurlardır.”⁹

O halde yalnızlığın ortaya çıkışını sağlayan sebeplerin öncelikle içsel yani düşünsel sebepler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü dışsal sebepler ne olursa olsun kişiyi yalnızlığa iten dış sebeplerin kendisi değil kişinin o dışsal sebepleri algılama, düşünme, yorumlama ve değerlendirme biçimidir. İlginç bir örnek olarak, siyasi nedenlerle sürgüne mahkûm edilen ünlü Romalı stoacı Seneca'nın, ardından adeta ölüme gidiyormuş gibi ağıtlar yakan annesine yazdıklarında, sürgününün onun için yeni yerler, yeni kişiler ve yeni heyecanlar demek olduğuna işaret etmesi dikkat çekicidir.

Yalnızlık hakkındaki felsefi değerlendirmelere devam etmeden, yalnızlığı daha iyi anlamak ve tanımlamak adına, yalnızlık ve tek başınalık kavramları arasındaki farklılığa da değinmek gerekir. Türkçede gündelik dilde, bu iki kavram neredeyse aynı anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰ Oysa bu iki kavram arasında bir takım anlam farklılıkları vardır. Bu anlamsal farklılık İngiliz dilinde daha belirgindir. İngiliz dilinde yalnızlık ve tek başınalık kavramları ayrı kelimelerle ifade edilir. Yalnızlık için 'loneliness' kelimesi, tek başınalık için 'solitude' kelimesi kullanılır. Tek başınalık fiziksel anlamda, ortamda sizden başka kimse olmadığını ifade eder.

“Tek başına temelde sayısal ve fiziksel bir terimdir ve bir kişinin başkalarıyla çevrili olmadığı olgusundan daha fazlasını belirtmez, ayrıca söz konusu sözcük bu olgunun olumlu mu olumsuz mu olduğu konusunda herhangi bir değerlendirme yapmaz.”¹¹

Tek başınalık, yalnızlıktan farklı olmakla birlikte bir açıdan yalnızlığın fenomenolojik boyutunu anlatır. Tek başınalıkta etrafta görünen, bilinen bir başkasının varlığının bulunmayışı söz konusudur. Yalnızlık dediğimizde ise tek başınalıktan ve dolayısıyla fiziki

⁸ Ebru Akbaş vd., “Yaşlılıkta Sosyal İzolasyon ve Yalnızlık”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* (23 Mayıs 2020), 1.

⁹ John G. McGraw, *Personality Disorders and States of Aloneness (Intimacy and Aloneness)* (New York: Brill, 2012), 11.

¹⁰ TDK'nin sözlüğünde 'yalnız' ve 'yalnızlık' kelimeleri küçük farklılıklarla birlikte tek başına olma, yanında kimse bulunmama anlamında kullanılmaktadır. “Türk Dil Kurumu | Sözlük” (Erişim 22 Nisan 2024).

¹¹ Lars Svendsen, *Yalnızlığın Felsefesi* (İstanbul: Redingot Yayınevi, 2018), 29.

koşullardan bağımsız bir olgu anlaşılır. Bu şekilde yaptığımız ayırım sayesinde yalnızlığın bir histen çok insani bir olgu olduğunu, tek başınalıktan da farklı bir şey ifade ettiğini anlatma imkânını buluruz. Çünkü yalnızlık sadece tek başınalıkta açığa çıkan bir olgu değildir. Yalnızlık her zaman tek başınalıktan da kaynaklanmaz. Tek başınalık aslında yalnızlığı açığa çıkarabilecek dışsal sebeplerden bir tanesi olmakla birlikte, bir kişi çevresinde çok sayıda insan bulunmasına rağmen çevresindeki insanlara karşı bir yakınlık ya da herhangi duygusal, içsel bir bağ hissetmiyorsa yalnız olduğu düşüncesine sahip olabilir. Yalnızlık, kurulan ilişkilerin niteliği ve içsel koşullarla alakalı bir kavramdır. Yalnızlık belirli türden bir yakınlık ve iletişim beklentisinin yerine getirilememesiyle açığa çıkar. Yani sadece etrafta insanların fiziki açıdan var olması değil, onlarla beklenen şekilde iletişim kurulması da istenir. Zihnimize düşünsel olarak oluşturulmuş idealler, ideal iletişim biçimleri vardır. Ötekiler ya da içerisinde bulunulan sosyal çevredeki kişiler bu ideallerle uyuşmadığında ya da bu idealleri tam olarak karşılamadığında, yalnızlık ortaya çıkar ve kişi içine kapanır.

Buraya kadarki tahlillerimizden açıkça anlaşılacağı üzere yalnızlık; her çağda, her coğrafyada ve pek çok alanda karşımıza çıkabilecek olması bakımından evrensel bir olgudur. Edebiyat, şiir, sanat, psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi pek çok alan yalnızlıkla sıkça ilgilenmiştir. Bu kadar farklı alanlarda yaygın biçimde işlenmesine ve hemen hemen her dönemde açığa çıkmasına rağmen tanımlanması pek kolay bir kavram da değildir. Bu kavramı açığa çıkış sebeplerine göre tanımlamak ve anlamlandırmak açıkçası zordur. Bu durumda her farklı disiplin kendine ait bilimsel terminolojiyi ve kendi araştırma alanına özgü nedenleri esas alarak tanımlayacaktır ki bu da birbirbiriyle uzlaştırılması zor tanımlarla baş başa bırakacaktır bizi. Sebepleri açısından tanımlanması zor olsa da bu kavram insan tecrübesindeki kendisini gösterme biçimi, açığa çıkardığı tecrübi sonuçlar bakımından tanımlanabilir ve yalnızlığa ilişkin anlatımlardaki yorumlardan ayıklanmış fenomenolojik öze odaklanılabilir. Yalnızlık ister olumlu ister olumsuz bir anlama ve çağrışıma sahip olan, ister içsel ister dışsal nedenlere dayanan bir kavram olarak görülsün, sonuçta bireysel açıdan ya bir içe dönüşü gerektirir ya bir içe dönüş ile sonuçlanır. Borgna'nın da vurguladığı gibi içe dönmek, yalnızlığı anlamının ve bir anlamda tanımlayabilmenin de olanağıdır.

“Yalnızlıkla ilgili söylemime, yalnızlığı tanımanın ön şartının, içe dönmek, hayatın temel deneyimleriyle yüzleştığımızde içimizde, ruhumuzda olup bitenleri içsel çözümlemeden geçirmek olduğunu söyleyerek başlamak isterim.”¹²

Bu sebeple felsefi bağlamda yalnızlık bireysel açıdan kendisine belli bir düşüncenin, tefekkürün eşlik ettiği bir içe dönüşe işaret eder. Ayrıca her çağda, her kıtada karşılaşılabileceği bakımından evrensel bir nitelik taşıyan bu kavram, evrensel bir içe dönüş olgusu olarak tanımlanabilir. Evrensel bir içe dönüş fenomeni olarak yalnızlık, sebepleri bakımından türlere ayrılmaktadır. Kaynaklarda bahsedilen türler ve yapılan sınıflandırmalar genellikle yalnızlığın ortaya çıkış sebeplerine ya da yazarların ele aldığı bakış açılarına göre şekillenmektedir. Buna

¹² Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, 21-22.

ilaveten, yalnızlığa dair çeşitli yaklaşımların ve yöntemlerin bulunması da türlerin fazlalaşmasına sebep olmaktadır. Yalnızlığın türlerinden bahseden bazı çalışmalarda tekrar eden türlerin olmasının yanı sıra her çalışmada farklı türlere, farklı sınıflandırılmalara da rastlanabilmektedir. Yalnızlık türlerinden bazıları ise şu şekilde sıralanabilir; içsel yalnızlık, ruhun yalnızlığı, yaratıcı yalnızlık, tecrit yalnızlığı, kültürel yalnızlık, metafizik yalnızlık, kültürel yalnızlık, toplumsal yalnızlık, ontolojik yalnızlık, epistemolojik yalnızlık, etik yalnızlık, varoluşçu yalnızlık...¹³

Bu çalışmada yalnızlığın felsefi analizi üzerinde durmaya çalıştığımız için aslında felsefi olarak tüm yalnızlık türlerinin en genel anlamda üç başlık altında ele alınabileceği kanaatini taşımaktayız: Ontolojik, Epistemolojik ve Etik. Bu üç genel başlık tüm bir felsefe tarihinin üç büyük araştırma alanına tekabül etmektedir: Varlık, bilgi ve değer. Ontolojik yalnızlık, yalnızlığın insan doğası ya da varoluşundaki kökenine veya temeline odaklanır. Çeşitli kaynaklarda karşımıza çıkan içsel yalnızlık, varoluşçu yalnızlık, metafizik yalnızlık, kozmik yalnızlık gibi türler büyük ölçüde ontolojik yalnızlık genel başlığı altında ele alınabilecek niteliktedir. Epistemolojik yalnızlık ise tıpkı Platon'un mağarasından kurtulan ve hakikat güneşine ulaşan bilgisi gibi ya da Bir ile bir olan Plotinus'un mistiği gibi gerçeğin, doğrunun, iyinin ya da güzelin peşine düşen ve gittiği yolun son noktasında diğer insanlardan koparak marjinalleşmek ve yalnızlaşmak zorunda kalan kişileri anlatır. İçsel yalnızlık, yaratıcı yalnızlık, kendi gerçekliğini var etmeyi amaçlayan varoluşçu yalnızlık, mistik yalnızlık, entelektüel yalnızlık gibi türler epistemolojik yalnızlık altında sıralanabilir. Etik yalnızlıkta ise toplumsal ya da bireysel değerler önem kazanır. Toplumsal anlamda ahlak insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen değerler, ilkeler, kurallar ve normlar manzumesidir. Bireysel anlamda ise bir kişinin varoluşuna anlam veren ve davranışlarına yön veren değerler bütünüdür. Diğer insanlarla ve toplumla ilişkilerimizde yaşadığımız tüm sorunların gerisinde ise sözünü ettiğimiz değerler, olaylara, kişilere ve davranışlara yüklenen anlamlar ve değer çatışmaları vardır. Etik yalnızlık sözkonusu değerlerden kaynaklanan yalnızlığa işaret eder. Çeşitli kaynaklarda kültürel yalnızlık, toplumsal yalnızlık, tecrit yalnızlığı, sosyal yalnızlık olarak karşımıza çıkan türler dolayısıyla etik yalnızlık genel başlığı altında ele alınabilir. Bu çalışmanın sınırlı hacmi izin vermediği için felsefi bakış açısıyla oluşturulmuş sözkonusu üç genel türden ilki olan ontolojik yalnızlık seçilmiştir. Diğer iki türe, başka çalışmaların konusu yapılmak üzere burada değinilmeyecektir.

Etik Beyan: Bu çalışma, alanyazın taramasına dayalı nitel bir araştırma yöntemi kullanmaktadır ve bu nedenle etik kurul onayına ihtiyaç duymamaktadır. Yalnızlık ve felsefe üzerine odaklanan bu çalışmada, konuyla ilgili çeşitli makale, kitap ve çevrimiçi kaynaklar detaylı bir şekilde incelenmiş ve ilgili çalışmalara atıflar yapılmıştır. Elde edilen bulgular, bu

¹³ John G. McGraw, "Loneliness, Its Nature and Forms", *Man and the World* 28 (1995), 43-64; Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, çev. *Meryem Mine Çilingiroğlu*; McGraw, *Personality Disorders and States of Aloneness (Intimacy and Aloneness)*.

kaynaklardan faydalanılarak derlenmiştir. Veri toplanması sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarında herhangi bir çıkar çatışması alanı bulunmamaktadır.

2. ONTOLOJİK YALNIZLIK

Aristoteles'in ifadesiyle, var olmak bakımından varlığın bilimi demek olan ontoloji varlığın mahiyetine, özüne odaklanır. Doğal olarak ontolojik yalnızlık yalnızlığın insan varoluşuna özsel olduğunu, insan doğasından ayrılmaz bir varoluşsal hal olduğunu ima eder. Peki, yalnızlığın insan varoluşunun ya da doğasının esaslı bir boyutu olduğunu nasıl gösterebiliriz? Öncelikle yalnızlık, 'ben ve öteki'nin varlığına dayanan bir olgudur. Yalnızlığın mümkün olabilmesi için öncelikle bilinçli bir öznenin var olması gerekir.¹⁴ Ancak bilinçli bir özne kendisiyle öteki arasında ayrım yapabilir. Dolayısıyla da yalnız olduğunu kavrayabilir. Bu noktada ontolojik yalnızlıkla ilgili felsefi bağlamda değerlendirilmesi gereken ilk mesele insanın nasıl bir varoluşa sahip olduğudur. İnsanın doğasının ya da varoluşunun nasıl algılandığı, yalnızlığın anlamı ve önemi konusunda kayda değer farklılıklar yaratır. Felsefe tarihine bakıldığında, ilk Çağ düşünürleri doğa felsefelerinde öncelikle doğanın yapısını ve yasalarını anlamaya çalışmışlardır. Doğa yasalarını anlama çabasını öne aldıkları için insanı doğa yasalarına tabi olan bir canlı olarak düşünmüşlerdir. Kısacası insan, canlı olan kozmik bir bütünün anlamlı ve organik etkileşimli bir parçasıdır. Doğa modeli ve düzenine göre kurulan ve işletilen toplumda da doğal olarak, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, insan toplumsal/politik bir hayvandır. Bu sebeple yalnızlık doğanın, kozmik bütünün, toplumun bir parçası olan insan için istenmeyen bir durum olarak anlaşılır. Nitekim Aristoteles'in izinden giden Meşşai düşünürler insanı insana çeken ve yakın kılan, kısacası insana yalnızlığı yabancı kılan duyguya ünsiyet adını vermişlerdir. İlkçağ Yunan düşünürlerinde genel olarak yalnızlık konusunda "istenmeyen durum" tavrıyla ve düşüncesiyle karşılaştık da özellikle Roma dönemi Stoacılığında yalnızlık ilişkili pozitif bir yaklaşım şahit oluruz.

"... Roma felsefesinin, özellikle de Stoacılığın, yalnızlığın kişinin eylemlerini ve düşüncelerini dinlendirmek ve analiz etmek için bir fırsat olarak görüldüğü alternatif bir yaklaşım vardı."¹⁵

Stoacılıkta yalnızlık, kişinin eylemlerini ve düşüncelerini analiz etmesi için bir fırsat olarak görülmektedir. Orta Çağ'a gelindiğindeyse, dinin yayılımıyla birlikte felsefede yeni tartışmalar ve kavramlar açığa çıkmıştır. Dinsel öğretilerin, ibadetlerin, itikadi ve ahlaki inançların ortaya çıkması ve yaygınlık kazanması, yalnızlığın Tanrıya ulaşma yolunda bir araç olarak değer ve önem kazanmasını sağlamıştır.¹⁶ Orta Çağ'daki bu yaklaşım ontolojik yalnızlıkla ilişkili olduğu kadar epistemolojik yalnızlıkla da çok yakından ilişkilidir. Çünkü epistemolojik yalnızlıkta, hakikatin bilgisine ulaşma ya da Tanrıya ulaşma, Tanrı'yla bir olma amacıyla gerçekleştirilen bir yalnızlık edimi vardır. Yalnızlık bir amacı gerçekleştirmek için

¹⁴ Bu kısım için Ben Lazare Mijusković, *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature* (Bloomington: iUniverse, Inc, 2012) eserinin içerisindeki 'Loneliness and Self-Consciousness' ve 'Loneliness and a Theory of Consciousness' bölümlerine bakılabilir.

¹⁵ Lydia Sobol, "Comment on 'The Actualization of Loneliness in Modern Philosophy'", *Trans/Form/Ação* 46/4 (Aralık 2023), 44.

¹⁶ Beken Balapashev vd., "The Actualization of Loneliness in Modern Philosophy", *Trans/Form/Ação* 46/4 (Aralık 2023), 29.

kullanılan bir araç olarak kavranır. Bu tür bir yalnızlığın ontolojik yalnızlıkla bağı ise, cennetten ya da Tanrı'dan düşen insanoğlunun tekrar cennete ya da Tanrı'ya kavuşana kadar asli bir yalnızlığı tecrübe edecek olmasıdır. Tıpkı mistik yalnızlıkta olduğu gibi, ilahi birlikten kopan ruh tekrar birliğe ulaşınca kadar yalnızlığa mahkûm kalmak zorundadır.

Ontolojik yalnızlığın modern anlamdaki köklerini Descartes'te buluruz. Çünkü modern özne kavramının fikir mimarı gibidir Descartes. Descartes ile birlikte zamandan ve mekândan münezze, etsiz kemiksiz, soyut bir özne olarak insan, kurucu ve inşa edici bir varlık misyonunu üstlenmiştir. Descartes 'Meditasyonlar' adlı eserinde şüphe edilemeyecek ilk ve tek şeyin düşünen insan zihni olduğunu göstermeye çalışmıştır.¹⁷ O metodolojik şüphe sürecini iki aşamada gerçekleştirir. İlk aşamada duyuşsal nesnelere varlığından şüphe eder. Duyu algıları ve bu algılamalar sonucunda ortaya çıkan şeyler genellikle değişkendir, seçik de değildirler. Nitekim Parmenides ve Platon'dan beri değişen şeylerin gerçekten var olmadığı, değişen şeylerin birer görünümünden ibaret olduğu kanaati vardır. Descartes da değişen duyu algılarının güvenilir olmadığını düşünerek ilkin duyu verilerinden şüphe eder. Buradaki asıl amacı şüphecilerin eleştirilerinin yolunu keserek gerçekten var olana – epistemolojik anlamda da gerçek bilginin kaynağına- ulaşmaktır. İkinci aşamada ise kötü niyetli bir cinin insan zihnini aldatmaya çalışıyor olabileceğini düşünür. En nihayet, zihnimizi aldatmaya çalışan biri olsa bile şüphe edilemeyecek tek şeyin düşünen insan zihni olduğu sonucuna varır: Düşünüyorum öyleyse varım. Ona göre gerçekten var olan şey insanın maddi varlığı yani bedeni değil düşünen zihnidir. Çünkü düşünce ruhun öz niteliğidir ve ruh da ölümsüzdür.

"Bütün felsefi arayışın ben'den başlaması ve ben'e dayandırılması, Descartes'ın özne metafiziğinin temelini oluşturur. Ben'in birincil fonksiyonu olan düşünmek, ben'in bir bilince sahip olmasından kaynaklandığı için özne metafiziği bir öznel-bilinç felsefesi olarak kurulmuştur."¹⁸

Descartes tüm felsefesinin temelini 'düşünen ben'i yerleştirir. Merkezde yer alan bilinçli bir 'ben', zihni aracılığıyla, düşünerek gerçeğin bilgisine ulaşabilir. Daha da önemlisi, düşünmek var olmanın özünü oluşturur. Bu nedenle düşünme insani var oluşun birincil niteliğidir ve düşünme eyleminin kendisi, insanın tek başına yürüttüğü bir faaliyettir. Düşünme bir tür içe dönüştür, iç konuşmadır ve benliğin ikiye bölünmesiyle açığa çıkar. Dolayısıyla yalnızlık, insan varoluşunun ontolojik bir gerçeğidir.

Descartes'in meditasyonu temelde insanın ontolojik yalnızlığını gösterse de aynı zamanda epistemolojik yalnızlık türüyle de çok yakından ilişkilidir. 'Meditasyonlar' adlı eserin nasıl ortaya çıktığını tahayyül etmeye çalışacak olursak, Descartes'in eserinde sergilediği düşüncelere tek başına olduğu bir ortam ve durumda ulaştığını söylemek oldukça makul gelecektir. Eser Descartes'in çevresindeki şeyler ve bizzat kendisi üzerine geliştirdiği

¹⁷ René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken (Alfa Yayıncılık, 2015).

¹⁸ Yakup Kahraman, "Kurucu Öge Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (30 Ekim 2018), 134.

düşüncelerinden oluşmaktadır. Anlatımlarına dikkat edildiğinde onun kendisini çevreden, duyu algılarıyla edindiği tüm izlenimlerden soyutlamış ve gerçekten var olanı aramaya yönelmiş olduğu hissedilir. Bu şekilde değerlendirildiğinde çoğu filozofta olduğu gibi yalnızlık gerçekten var olanın bilgisine ulaşmak için bir araç olarak kullanılmıştır demektir. Batı felsefesinin yerleşik görüşlerinden bir tanesi filozofların tek başına düşünmeye çekilen kişiler olduklarıdır.¹⁹ Aslında bu anlamdaki yalnızlık insanın gerçeğin bilgisine (hakikate) erişmesini sağlayan epistemolojik yalnızlık türüyle ilişkilidir. Epistemolojik yalnızlık motivasyonunu en temelde böyle bir noktadan alır. Epistemolojik yalnızlıkta gerçekten var olana ya da gerçekten var olanın bilgisine ulaşmak isteyen kişi yalnız kalmak için içsel bir motivasyona sahiptir.

Belli bir motivasyona ve isteğe sahip olursa da bu tür bir yalnızlığı yaşamak güçtür. Çünkü tefekküre dalma ve içsel diyaloglar benliğin ikiye bölünmesine neden olur. Bu ikiye bölünme uzun süre devam ettiğinde kişinin algılarını bozabilir. Dolayısıyla bireysel kimlik bütünlüğü tehlikeye girer. Bilinçli bir özne kendi içerisinde bir kimliğe (self-identity) ve benlik bütünlüğüne (self-integrity) sahiptir. Benlik bütünlüğü ve kimliğin varlığı ise diğerlerinin var olmasıyla açığa çıkan ya da diğerlerinin varlığı ile alakalı olan şeylerdir. Sosyal bir varlık olduğu için insanın uzun süre diğerleriyle iletişime geçmeyip uzun süre tamamıyla düşünmeye odaklanması, kimlik bütünlüğünün bozulmasına yol açar. Bu sebeple ontolojik yalnızlık olarak bahsedebileceğimiz yalnızlık temelde bu benlik bütünlüğünün bozulması ile ilişkilendirilebilir. “Bu yüzden ontolojik yalnızlık, benliğin parçalanması hissidir (böylece, bu yalnızlık biçimi ontolojik ve içsel olarak adlandırılır.”²⁰ Düşünceler üzerine yoğunlaşıldığında, ontolojik anlamda bir yalnızlık gerçekleştiğinde, bireysel açıdan, benlik algısı açısından sorunlar açığa çıkmaktadır.²¹ Sonuç olarak tek başına gerçekleştirilen düşünme faaliyeti var olmanın bir koşuluysen aynı zamanda insani varoluş açısından tehlikeli de olabilmektedir.

Ontolojik yalnızlığı anlamak ve açıklamak için sadece insanın doğasını ve nasıl var olduğunu açıklamak yetmez. Diğerlerinin, ötekilerin varlığının da nasıl mümkün olduğunun açıklanması gerekir. Bu açıdan Descartes’ın ortaya atmış olduğu görüşler, ötekinin nasıl var olduğunu açıklama konusunda yeterli değildir. Descartes’ın bakış açısına göre diğer varolanlar ikinci türden gerçekliklerdir. Bu noktada diğerlerinin nasıl bir varlığa sahip olduğu konusunda birtakım sorular açığa çıkmaz. Yalnızlık kendi içerisinde paradoksal bir kavram olduğundan yalnızlığın imkânı ve mahiyeti sadece düşünen insanın varlığı ile açıklanamaz. Yalnızlığın mümkün olabilmesi için hem bireysel varoluşun hem de ötekilerin var oluşunun bir gerçekliği olması gerekir. Diğerleri olmadan kişi yalnızlığının farkına varamayacağı için

¹⁹ Barbara Taylor, “Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau”, *History Workshop Journal* 89 (01 Nisan 2020), 1.

²⁰ McGraw, “Loneliness, Its Nature and Forms”, 54.

²¹ Burada bahsedilen türden bir yalnızlığın içerisinde barındırdığı sorunların neler olduğu ve bu sorunlardan nasıl kurtulunabileceği konusunda, epistemolojik ve ontolojik anlamda nasıl doğru şekilde yalnız kalınabileceğini açıklayan J.Cowper Powys, *A Philosophy of Solitude* (Newyork: Simon And Schuster, 1933); Thomas Merton, *Thoughts in Solitude* (Newyork: RosettaBooks, 2005) adlı çalışmalara bakılabilir.

sadece bireyin varlığını ve doğasını ya da varlık yapısını açıklamak yeterli değildir. Bu yüzden diğerleri ile ilişkilere olanak tanıyacak ortak bir gerçeklik alanı olmalıdır. İşte tam bu noktada, Descartes sonrasında gelişen 20. yy. kıta felsefesinde tek başınalık ve yalnızlık konusu insanın ve diğerlerinin varoluş yapısını açıklamak adına önemli bir yere sahiptir. “20. yüzyıl kıta felsefesinde yalnızlık ve yalnızlık deneyiminin beklenmedik bir öneme ve ağırlığa sahip olduğu gösterilmiştir.”²² 20. yüzyıl kıta felsefesinde bireyin ve diğerlerinin varlığı arasındaki ilişkiyi daha iyi açıklamak için Martin Heidegger’in görüşlerinden yararlanılabilir. Heidegger insanın varoluşunu anlatmak için ‘dasein’ kavramını kullanır.²³

“Fundamental ontoloji, Dasein’in varlığı ve onun analitik yapısının serimlenmesi ile ilgilidir. Dasein, Orada-Varlık anlamıyla günlük Almandaca insan varlığı demektir. Varlık ve Zaman’ın birinci bölümünün amacı, Dasein’in (insan varlığının) günlük yaşamındaki varlık yapısını ortaya koymaktır.”²⁴

Temelde Dasein’in dünyada diğerleriyle birlikte var olma olanağını sağlayan şey bireysel varoluşudur. Bu yüzden Dasein’in varoluşu (fundamental) esaslı bir tek başınalıktır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse içinde bulunduğumuz dünya ile ilişkimizin var olabilmesi için bireysel (tek başına) bir varoluşa sahip olmamız gerekir. İnsani olarak varlığımızın ortaya çıkabilmesi için diğerlerine ihtiyaç vardır. Bu yüzden diğerleriyle etkileşimlerimiz konusunda sürekli seçimler yapmak zorunda kalırız. Kendi dışımızda olan şeyler konusunda sürekli seçim endişesi taşımamız sonlu olmamızın işaretlerinden biri olarak görülebilir. Sonlu olmak fikri yani ölümlü olmak nihayetinde (tek başına) birey olma fikrini beraberinde getirir. Çünkü ölüm bireysel olarak tek başına yüzleşilecek bir durumdur. Öte yandan Heidegger’in yazılarında yalnızlık ve tek başınalık arasında açık bir fark gözetmediğini de belirtmek gerekir. Heidegger’in ‘ötekilik’ konusuna bakış açısı değerlendirildiğinde Heidegger için yalnızlık ve tek başınalık kavramları arasındaki farkın bir ayrışma açığı çıkarmadığı görülür. Bu yüzden Heidegger’in görüşleri anlatılırken yalnızlık ve tek başınalık arasındaki kavramsal ayrım gözetilmemelidir.

Dasein’in dünya içinde olması daima diğerleriyle bir arada olması anlamına gelir. Tek başına bir varoluşa sahip olma, ontolojik yalnızlık, dünya içerisinde olma olanağını sağlayan şeydir. Tersinden ifade edersek diğerleri ile ilişkilerimizin olması için ontolojik açıdan tek başına bir varlık olmamız gerekir. Diğerleriyle birlikte olma, dünya içerisinde olma, aslında mantıksal bir zorunluluk olarak görülebilir. Dasein bu yapı içerisinde kendisini diğerleriyle olan ilişkilerinde ortaya koymaya çalışır. En sonunda da bu var olma biçimi yüzünden yanılığa düşer ve kendini ötekilerin üzerinden tanımlamaya çalışır. Heidegger buradaki yanılığın kurtulma yolunu da otantik olma kavramı ile açıklar. Dasein’in önceden belirlenmiş bir özü yoktur ve bu sebeple de kendisini kendi seçimleriyle oluşturmaktadır. Seçimlerini yapma konusunda özgür ve sorumluluk sahibi olması Dasein’in bireysel yapısını

²² Adrian Costache, “On Solitude and Loneliness in Hermeneutical Philosophy”, *Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 5/1 (June 2013), 130.

²³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).

²⁴ Abdulkadir Çüçen, “Heidegger ve Felsefe”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Haziran 2006), 13.

ortaya çıkarır. Bu bakımdan Dasein üzerine düşen otantik olma görevini kendisi gerçekleştirmek zorunda olduğundan ontolojik olarak yalnızdır. Bu aynı zamanda bireyin seçim yapmaktaki özgürlüğünün de bir ifadesidir. Özgürlük ve kendini inşa etme zorunluluğu bireyin kendisine aittir ve bu sorumluluk başkasına devredilemez.

Varoluş sorumluluğunun devredilememesi fikri Emanuel Levinas'ın da dikkatimizi çektiği önemli bir husustur. Levinas'a göre varoluş bireyseldir ve başkasına iletilemez. Herkesin yaşamı, deneyimleri ve bu deneyimleri anlamlandırma biçimi kendisine hastır. Bu sebeple kişi öteki ile karşılaştığında ötekini tam olarak bilemez. İnsanın diğer şeylerle olan ilişkisi geçişlidir, diğerleriyle olan ilişkilerde birtakım etkiler ve tepkiler bulunur fakat herkes kendisi olarak bu dünyadadır. "Tüm bu ilişkiler geçişlidir: bir nesneye dokunmak, birini görmek. Ama ben diğeri değilim. Bütünüyle yalnızım."²⁵ Bu tür bir varoluşçu tondaki ontolojik yalnızlıktan Ortega Gasset de bahseder. Ona göre, insan yaşamı diğer bir insana aktarılmadığı ve devredilemediği için kökten bir yalnızlıktır. Bu kökten yalnızlık insan tek başına var olduğu için açığa çıkan bir yalnızlık değildir. Benliğini inşa etme sorumluluğuna ve özgür eylemde bulunabilme olanağına sahip olmak açısından ortaya çıkan bir yalnızlıktır.²⁶ Özetle, varoluş yapısı bakımından insan, hem diğerleri ile birlikte olabilmenin ön koşulu olarak, hem de kendi bireyselliğini ifade etme zorunluluğuna sahip biri olarak yalnızdır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Günümüzde her tür medya aracıyla bize ulaşan mesajlarda yalnızlığın sürekli övüldüğüne, yalnızlığa pozitif değer yüklendiğine hemen hepimiz şahit oluyoruz. Gözlemler ve araştırmalar da yalnızlığın modern hayatın ciddi bir tezahürü olduğuna ve giderek de arttığına işaret etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki yalnızlık, modernleşmenin doğal bir sonucu olan bireyleşme/bireycilik gerçeğinin kaçınılmaz meyvesidir. Sosyal medya kullanımı ve yalnızlık arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar, yakın zamanlarda kurulan yalnızlık bakanlıkları ve pandemi sonrasında yalnızlık ile ilgili çıkan pek çok yazı bu iddiaları güçlendirmektedir.²⁷ Bu durum ise yalnızlığın mahiyetini ve sebeplerini anlamaya dönük araştırmaların ve çalışmaların yapılmasını ivedi ve önemli hale getirmektedir. Bununla birlikte yalnızlık sadece psikolojinin kavramlarıyla anlaşılıp çözümlenemeyecek ve dolayısıyla sadece olumsuz bir duygu durumu olarak görülemeyecek kadar karmaşık bir kavramdır. Her şeyden önce yalnızlığın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi, onun felsefi olarak titiz bir kavramsal ve fenomenolojik analizini zorunlu kılmaktadır. Yalnızlık duygusu algılardan ve düşüncelerden bağımsız değerlendirilmemelidir. Yalnızlığın açığa çıkmasında etkili olan bazı sebepler vardır. Bu sebepler ister içsel ister dışsal sebepler olsunlar genellikle bireysel

²⁵ Emmanuel Lévinas, *Time and the Other and Additional Essays*, çev. Richard A Cohen (United States Of America: Duquesne University Press, 1987), 42.

²⁶ José Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 67.

²⁷ "Önce Birleşik Krallık, sonra Japonya: Ülkeler neden yalnızlık bakanlığı kuruyor, hangi stratejileri izliyor?", Independent Türkçe (03 Mart 2021); *Pandemi ve Yalnızlık 2. Uluslararası Yalnızlık Sempozyumu Kitabı (Bildiriler, Makaleler ve Denemeler)* Editörler Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı Arş. Gör. Bengi Çakmak Arş. Gör. Berat Dağ (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları-49, 2020); "İngiltere'de 'Yalnızlık Bakanlığı' kuruldu | Euronews" (Erişim 06 Mayıs 2024).

düşüncelere bağlıdırlar. Yaşa, içinde yaşanılan çağa ve topluma bağlı olarak gerçekleşen düşünsel değişimler ve zamanla değişen insan tanımı, yalnızlığın nasıl algılandığına ve nasıl tanımlandığına doğrudan etki etmektedir. Bu yönden J. Cowper Powys'in 'The Philosophy of Solitude' adlı eserinin ilk bölümünde de vurguladığı gibi yalnızlığı anlamak için benliğin ve geçmişteki düşünürlerin bilgeliğinin anlaşılması gerekir.²⁸ Neticede felsefi bakış açısıyla yapılmış bir analiz olmadığı sürece yalnızlığı anlama konusunda psikolojinin, sosyolojinin veya herhangi bir disiplinin bütün açıklamaları yetersiz/eksik kalacaktır. Felsefi açıdan meseleye bakıldığında ise yalnızlığın ontolojik, epistemolojik ve etik olmak üzere üç genel başlık ya da tür altında incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın sınırları nedeniyle yalnızca ontolojik yalnızlığa değinilmiştir.

Ontolojik yalnızlık, yalnızlığın insan doğasına ya da varoluşuna özel bir hal olduğuna işaret eder. Yani insan asli tabiatı ve varoluşu itibariyle zaten yalnızdır. Modern öncesi zamanlarda, Weber'in tabiriyle, büyümlü bir bahçe içerisinde yaşayan insanlar esasen kendilerini yalnız hissetmemişlerdir. Çünkü eski Yunan düşünürlerinde olduğu gibi insan kozmik bir bütünün anlamlı bir parçasıdır ve hepsi bir bütünün hayatını sürdürme amacı taşıyan çeşitli organlardan ve güçlerden oluşan insan vücuduna benzer bir yapı ve işleyişe sahip adil ve erdemli bir toplumun da önemli bir unsudur. Kısacası insanın doğası gereği yalnız olma gibi bir lüksü yoktur. Yine geleneksel dünyanın dini ve mistik dünya görüşlerinde de insan Tanrı'nın sonsuz sıfatlarının bir tezaruhiinden ibarettir. Yani insan birlik içindeki çokluktur. Ontolojik açıdan insanın salt kendi başına bir varlığı yoktur. İnsanın varlığı ancak Tanrı'nın varlığıyla ve Tanrı'nın varlığında bir anlam kazanır. O zaman bütün mesele, insanın birliğe ya da Tanrı'ya kavuşabilmesidir ki bunun da yolu epistemolojik yalnızlıktan geçmektedir.

Ontolojik yalnızlığın sahici biçimde ortaya çıkması ancak insanın kendi varlığı dışındaki bütünle olan organik ilişkisinin kesilmesiyle, insanın eşyaya nesne gözüyle bakabilmesi ve eşyada hiçbir ilahi erek bulamamasıyla mümkün olabilmiştir. Bir yandan mekanik materyalist Hobbes insanı doğa yasasına, yani sadece kendi varlığını koruma ve geliştirme yasasına göre hareket eden mekanik bir bencil kurda dönüştürürken Descartes de var olmayı bireysel düşünceyle özdeşleştirerek kendisi dışındaki hiçbir şeye muhtaç olmadan kendi başına ayakta durabilen, kendisini merkeze alarak varlığı ve bilgiyi tek başına inşa edebilen bir soyut özne olarak insan fikrini geliştirmiştir. Aslında ilhamını Rönesansın doğalcılık düşüncesinden alan (doğal hukuk, doğal din, doğal ahlak, toplumsal sözleşme) ve Hobbes'un materyalistik bencil insanı ve Descartes'ın öznesiyle güçlü bir zemine oturan modern bireycilik anlayışı, günümüzde açığa çıkan olumsuz anlamdaki yalnızlığı tetiklemiştir.²⁹ Çünkü insan asli tabiatı itibariyle, ontolojik olarak yalnızdır, kendi kendine

²⁸ Powys, A *Philosophy of Solitude*, 9.

²⁹ Mustafa Özodaşık, *Yalnızlık* (Tablet Basım Yayın, 2005).

yeterdir, bu yüzden de var olmak için başkalarına ihtiyacı yoktur. İnsanın başkalarıyla birlikteliği bütünüyle pragmatik, ekonomik ve politik sebeplerledir.

Diğer yandan, varoluşsal açıdan bakıldığında, başkası/öteki bireyin hem kendine özgü varlığını gerçekleştirmesinin hem de yalnızlığının olmazsa olmaz koşuludur. Çünkü kendin olabilmek, otantik olabilmek ancak başkaları gibi olmamak, farklı olabilmek, kendine özgü olabilmek, biricik olabilmek demektir. Kendi olmak ya da kendini gerçekleştirmek, bireyin duyguları, düşünceleri, seçim ve tercihleri, inançları, değerleri, kişilik ve karakteri bakımından diğer herkesten farklı olduğunu, biricik olduğunu, kendine özgü olduğunu ve dolayısıyla biricik ve kendine özgü varoluşuyla yalnız olduğunu kavraması demektir. Çünkü hiç kimse bir başka kimseyi o kimsenin kendisini algıladığı gibi algılayamaz ve bir bütün olarak sezdiği gibi sezemez. Bu anlamda her bir kişi bir başkasının algı ve düşüncesinin temsiliyet kabiliyeti son derece zayıf birer nesnesidir. Bu da demek oluyor ki kendine özgü, biricik varoluşu bakımından yalnızlık insanın kaderidir. Ne var ki gerek Descartes'in kendi başına ayakta duran bağımsızlığına düşkün ontolojik anlamda yalnız bireyi gerekse kendi otantik varoluşuna odaklanan ve genellikle toplumla pekiyi geçinemeyen varoluşçuların özgürlüğüne düşkün bireyi (istisna olarak Buber'in Ben-Sen'ini dışta bırakırsak) başkalarıyla/ötekilerle derin, erdemli, güvene dayalı ve sağlıklı ilişkiler kurabilmek açısından pek çok felsefi soruna davet çıkarmaktadır. Çünkü başkası/öteki hem ontolojik yalnızlığın imkânı hemde ontolojik yalnızlık için daima bir tehdittir. Dolayısıyla birlikte ama yalnız olabilmeyen insan varoluşu açısından daha anlamlı ve etkili yollarının bulunabilmesi çağımız açısından önemli bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu da belki, Kant'ın hayal ettiği gibi, insanların birbirini bir araç olarak değil de bir amaç olarak görebilmeyi başardıkları bir gelecekte mümkün olacaktır.

Yazarlık Katkısı

1. Yazar: Melike Doğan: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%70).

2. Yazar: Prof. Dr. Abdullatif Tüzer: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde yürütülmüş ve çalışmada betimsel ile bulgusal yaklaşımları benimseyen doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Belge tarama modeli aracılığıyla mevcut dokümanlar üzerinde derinlemesine bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Araştırma sürecinde insanlar veya hayvanlar ile ilgili herhangi bir etik mesele ile karşılaşmadığı için Etik Kurul Onayına ihtiyaç duyulmamıştır.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Çüçen Abdülkadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitapevi, 1997.
- Balapashev, Beken vd. "The Actualization of Loneliness in Modern Philosophy". *Trans/Form/Ação* 46/4 (Aralık 2023), 25-42. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p25>
- Bobo, Michael D. "Ben Lazare Mijuskovic, 'Consciousness and Loneliness: Theoria and Praxis.'" *Philosophy in Review* 40/1 (11 Mart 2020), 31-33. <https://doi.org/10.7202/1068156ar>
- Borgna, Eugenio. *Ruhun Yalnızlığı*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 26. basım., 2014.
- Costache, Adrian. "On Solitude and Loneliness in Hermeneutical Philosophy". *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 5/1 (June 2013), 130-149.
- Çınar, Fatih. "Gülşen Âbâd'da Seyr ü Sülûk Alegorisi". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*, 1/2 (Dec. 2023), 247-276.
- Çüçen, Abdülkadir. "Heidegger ve Felsefe". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* No.1 (Haziran 2006), 7-24.
- Dahlberg, Karin. "The Enigmatic Phenomenon of Loneliness". *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being* 2/4 (January 2007), 195-207. <https://doi.org/10.1080/17482620701626117>
- Descartes, René. *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken. Alfa Yayıncılık, 2015.
- Gallagher, Shaun. "A Critique of Existential Loneliness". *Topoi*, 10. <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09896-4>

- Gierveld, Jenny De Jong. "A Review of Loneliness: Concept and Definitions, Determinants and Consequences". *Reviews in Clinical Gerontology* 8/1 (Şubat 1998), 73-80. <https://doi.org/10.1017/S0959259898008090>
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Baskı., 2011.
- Kahraman, Yakup. "Kurucu Öge Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 128-144. <https://doi.org/10.20981/kaygi.474645>
- Karnick, Paula M. "Feeling Lonely: Theoretical Perspectives". *Nursing Science Quarterly* 18/1 (Ocak 2005), 7-12. <https://doi.org/10.1177/0894318404272483>
- Lévinas, Emmanuel. *Time and the Other and Additional Essays*, Çev. Richard A Cohen. United States of America: Duquesne University Press, 1987.
- Mcgraw, John G. "Loneliness, Its Nature and Forms". *Man and the World* 28 (1995), 43-64.
- McGraw, John G. *Personality Disorders and States of Aloneness (Intimacy and Aloneness)*. New York: Brill, 2012. <https://doi.org/10.1163/9789401207706>
- Merton, Thomas. *Thoughts in Solitude*. Newyork: RosettaBooks, 2005.
- Mijušković, Ben Lazare. *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*. Bloomington: iUniverse, Inc, Third edition., 2012.
- Ortega y Gasset, José. *İnsan ve "Herkes"*. çev. Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 4. basım, Ağustos 2011., 2011.
- Özodaşık, Mustafa. *Yalnızlık*. Tablet Basım Yayın, 2005.
- Özüaydın, Bergen Coşkun. "Bilinemez Olarak Başkası: Levinas, Sartre ve Husserl". *Possible Düşünme Dergisi* 13 (2018), 7-17.
- Peplau, Letitia Anne - Perlman, Daniel. "Loneliness a Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy". *A Wiley Interscience Publication*, 18.
- Pepleau, Letitia Anne - Perlman, Daniel. "Theoretical Approaches to Loneliness". *Researchgate*, 123-134.
- Powys, J.Cowper. *A Philosophy of Solitude*. Newyork: Simon and Schuster, 1933.
- Sartre, Jean Paul. *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav. Ankara: Can Yayınları, 1981.
- Shapin, Steven. "'The Mind Is Its Own Place': Science and Solitude in Seventeenth-Century England". *Science in Context* 4/1 (1991), 191-218. <https://doi.org/10.1017/S02698897000020X>
- Sobol, Lydia. "Comment on 'The Actualization of Loneliness in Modern Philosophy'". *Trans/Form/Ação* 46/4 (Aralık 2023), 43-48. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p43>
- Stavros, Baloyannis J. "The Philosophy of Solitude". *Encephalos* 52 (2015).
- Svensden, Lars. *Yalnızlığın Felsefesi*, çev. Murat Erşen. İstanbul: Redingot Yayınevi, 2. Baskı., 2018.
- Taylor, Barbara. "Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau". *History Workshop Journal* 89 (01 Nisan 2020), 1-21. <https://doi.org/10.1093/hwj/dbz048>
- Tufeyl, İbn. *Ruhun Uyanışı Ya Da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Tülüce, Hüseyin Âdem. "Martin Heidegger'de Dasein Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2016), 245-259.
- Yakut, Selahattin. *Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)*. Ankara: İksad Yayınevi, 2021.
- Yakut, Selahattin. *Yalnızlık: Psiko-Sosyal Bir Bakış*. Ankara: İksad Yayınevi, İksad., 2019.
- Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 26. basım, 2014.
- "İngiltere'de 'Yalnızlık Bakanlığı' kuruldu | Euronews". Erişim 06 Mayıs 2024. <https://tr.euronews.com/2018/01/18/ingiltere-de-yaln-zl-k-bakanl-g-kuruldu>

Independent Türkçe. "Önce Birleşik Krallık, sonra Japonya: Ülkeler neden yalnızlık bakanlığı kuruyor, hangi stratejileri izliyor?" 03 Mart 2021. Erişim 06 Mayıs 2024. <https://www.indyturk.com/node/324511/dünya/önce-birleşik-krallık-sonra-japonya-ülkeler-neden-yalnızlık-bakanlığı-kuruyor>

Pandemi ve Yalnızlık 2. Uluslararası Yalnızlık Sempozyumu Kitabı (Bildiriler, Makaleler ve Denemeler) Editörler Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı Arş. Gör. Bengi Çakmak Arş. Gör. Berat Dağ. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları-49, 2020. <https://uuyayinlari.com/uploads/content/files/pandemi-ve-yalnizlik-69.pdf>

"Türk Dil Kurumu | Sözlük". Erişim 22 Nisan 2024. <https://sozluk.gov.tr/>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 158-170.

Necip Fazıl Kısakürek'e Göre Doğu ile Batı Arasında İnsanın Mahiyeti

A Comparison of Human Nature in the East and the West Through a Work of Necip Fazıl Kısakürek

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11622963>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
05.04.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
26.05.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Arş. Gör. Kevser Ay
Manisa Celal Bayar Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Manisa.

kevser_26_00@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-7333-0698>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Medeniyetlerin insan anlayışı, o medeniyetin diğer kabullerinin en temel belirleyicisidir. Bu sebeple bir medeniyeti kavrayabilmek için öncelikle o medeniyetin insanı nereye konumlandığını anlayabilmek önemli ve gereklidir. Doğu ve Batı medeniyeti, tarih boyunca var olmuş medeniyetler içinde diğerlerinden daha büyük ve daha etkili olarak kabul edilebilecek kapsamlı iki medeniyettir. Bu iki medeniyetin varlığı, insana, bilgiye ve dolayısıyla hayata bakışı pek çok noktada birbirinden ayrılmaktadır. Bu iki geniş medeniyetin altında bu çalışmada Doğu Medeniyeti adı altında İslam tasavvuf anlayışının insan telakkisi, Batı Medeniyetinde ise hümanist düşünce ele alınmıştır. Hümanist düşünce ile tasavvufi düşüncenin insana yaklaşımı, Necip Fazıl Kısakürek'in *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* adlı çalışması temelinde incelenmiştir. Buradaki düşünceyi destekleyici olarak başka kaynaklardan veriler ile de çalışma desteklenmiştir. İlgili kaynaklardan elde edilen bilgiler karşılaştırmalı bir biçimde yorumlanarak çalışma sonuçlandırılmıştır. Bu kitabında Kısakürek, Batı medeniyetinin temelinde yer alan felsefe ile Doğu medeniyetinden kabul edilen İslam tasavvuf düşüncesini karşılıklı olarak ele almıştır. Kısakürek'e göre Batı'nın en büyük özelliği, kendi mevcut durumunu aşmak ve ilerlemek adına madde aşkı ile tabiat zevkine yüksek derecede önem göstermesidir. Bu sebepten dolayı da Batı, iç âleme yani bâtına yabancı ve uzak kalmıştır. Tasavvufta ise bunun tam aksine tüm çaba, zâhiri değil bâtını güzelleştirmek adınadır. Böyle temel bir farklılığa sahip iki bakış açısının insana yükledikleri anlam ve sorumluluk da birbirinden farklıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İnsan, Hümanizm, Doğu, Batı.

Abstract

Civilizations' understanding of human beings is the most fundamental determinant of other assumptions of that civilization. For this reason, in order to comprehend a civilization, it is important and necessary to first understand where that civilization positions human beings. Eastern and Western civilizations are two comprehensive civilizations that can be considered as larger and more influential than others among the civilizations that have existed throughout history. There are numerous ways in which these two cultures are different from one another in how they see life, existence, people, and knowledge. Under these two broad civilizations, this study focuses on the Islamic Sufism's conception of the human being in Eastern Civilization and the humanist thought in Western

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Ay, Kevser. "Necip Fazıl Kısakürek'e Göre Doğu ile Batı Arasında İnsanın Mahiyeti". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 158-170.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.11622963>

CC BY-NC 4.0 DEED

Civilization The approach of humanist thought and Sufi thought to human beings is analyzed on the basis of Necip Fazıl Kısakürek's work titled Western Contemplation and Islamic Sufism. The study has also been supported with data from other sources to support the idea here. The study is concluded by interpreting the information obtained from the relevant sources in a comparative manner. In this book, Kısakürek discussed philosophy, which is the basis of Western civilization, and Islamic Sufism, which is accepted from Eastern civilization. According to Kısakürek, the most important characteristic of the West is that it attaches great importance to the love of matter and the pleasure of nature in order to overcome its current situation and progress. For this reason, the West has remained alien and distant from the inner realm, that is, the bâtin. In Sufism, on the contrary, all the effort is made to beautify the interior, not the exterior. The meaning and responsibility that these two perspectives, which have such a fundamental difference, attribute to human beings are also different from each other.

Keywords: Sufism, Human, Humanism, East, West.

1. GİRİŞ

Geçmişten bu yana dünya üzerinde bir dönem mevcut olup ömrünü tamamlamış ya da yaşamaya devam eden her medeniyetin bir insan anlayışı vardır. Medeniyetlerin insan anlayışı, o medeniyetin diğer kabullerinin en temel belirleyicisidir. Bu sebeple bir medeniyeti kavrayabilmek için öncelikle o medeniyetin insanı nereye konumlandığını anlayabilmek önemli ve gereklidir. *İnsan*, her türlü kültür, medeniyet, felsefe, din ya da inanışın hem öznesi (inceleyen, değerlendiren, konuşan) hem de nesnesi (incelenen, değerlendirilen, konuşulan) olmuştur. Varlıklar arasında insanın diğer varlıklardan üstünlüğü ise malumdur. Bu üstünlük halinin anlamlandırılışı, bakanın açısına göre farklı boyutlara ulaşmaktadır. Günümüzde ya da tarihin herhangi bir diliminde meydana gelmiş insana dair problemlerin zemininde insanı algılama şeklinin belirleyici bir etkisi vardır. Algılama şekilleri hem kişilerin hem de medeniyetlerin davranış biçimlerini etkilemektedir. Farklı bakış açılarından ikisinin (Doğu - Batı) insana yaklaşımı ve insanı anlama ve anlamlandırma biçimi bu çalışmada ele alınmıştır. Bu iki medeniyet, tarih boyunca var olmuş medeniyetler içinde diğerlerinden daha büyük ve daha etkili olarak kabul edilebilecek kapsamlı iki medeniyettir. Doğu ve Batı Medeniyetinin varlığa, insana, bilgiye ve dolayısıyla hayata bakışı pek çok noktada birbirinden ayrılmaktadır. Bu farklılığın sebepleri dinî, siyâsî, kültürel alanlarda derinlerde yatmaktadır. Muhakkak Doğu ve Batı Medeniyeti çok geniş bir adlandırmadır. Hem coğrafi anlamda hem de düşünsel çeşitlilik bakımından geniş bir bölgeyi ve dünya görüşünü ifade etmektedir. Bu geniş başlıklandırmanın altında bu makalede, Doğu Medeniyeti adı altında İslam tasavvuf anlayışının insan telakkisi, Batı Medeniyetinde ise hümanist düşünce ele alınmıştır.

Bu çalışmanın merkezinde yer alan insan konusu, Batı ve Doğu üzerinden karşılıklı olarak incelenmiştir. Bariz bir farklılığa sahip olduğu fikir ve bilgisiyle yola çıkılan bu çalışmada, Doğu ve Batı ayrımında insanın mahiyeti incelenmiştir. Batıyı temsilen hümanizm anlayışı, Doğuyu temsilen ise İslam tasavvufunun *insan* anlayışı ele alınmıştır. Doğu ve Batı çok geniş bir bakış açısının ifadesi olduğundan bu çalışmada Necip Fazıl Kısakürek'e ait *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* adıyla kitaplaştırılmış konferans metni esas alınarak bir değerlendirme yapılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama ile gerçekleştirilen bu çalışmada *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* adlı kitap merkeze alınmıştır.

Buradaki düşünceyi destekleyici olarak başka kaynaklardan veriler ile çalışma desteklenmiştir. İlgili kaynaklardan elde edilen bilgiler karşılaştırmalı bir biçimde yorumlanarak çalışma sonuçlandırılmıştır.

Necip Fazıl Kısakürek'e ait (ö. 1983) *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* isimli kitap, 1962 yılının ramazan ayında kendisinin verdiği konferansların 1982'de kitaplaştırılmış şeklindedir. Ölümünden bir yıl önce kitap haline getirilen bu eser, Batı ve Doğunun bakış açısını karşılaştırmalı olarak ortaya koymuş olmasından dolayı önemlidir. Doğu kültüründe doğup yetişen müellifin, bir dönem Fransa'da yaşamışlığıyla edindiği tecrübe ile iki medeniyeti karşılaştırması anlamlıdır. Burada Kısakürek, ilk olarak Batı düşüncesini ele alarak, Batının felsefi görüşlerinden hareketle Batılı bakış açısının temellerini açıklamıştır. İkinci bölümde ise İslam tasavvuf düşüncesinin insan, varlık ve Allah tasavvurunu ele almıştır. Kısakürek, Doğu ile Batı kültürü arasındaki çelişkiyi ele aldığı bu eserinde, "biz kimiz", "kim olmalıyız" gibi soruları kendi varoluşunda hissederek cevaplar aramıştır. Necip Fazıl'ın Doğu ve Batı medeniyetinin yaşam biçimi arasında kaldığı da olmuştur. O, Batının edebiyat, felsefe, bilim gibi noktalardaki büyüklüğünün farkında olarak kendi medeniyetinin mahiyetini anlama gayretindedir.¹

Kitapta en son söylenen netice cümlesini en başa yerleştirerek başlamak istiyoruz. "Batının, bütün eserini sifra indirici eksiği ruh, asıl olarak Doğuda, ahiretin tarlası olan dünya fethine memur akıl da Batıda... Bu iki kutbu birleştirip bir ark lambası parlamasına vücut vermeden, yaşanmaya değer hayatın sırrı ele geçirilemeyecektir."² Peki burada ifade edildiği üzere Batının eksiği olan ruh ile Doğunun sahip olması gereken aklın belirleyicisi insanın konumu nedir? Bu temel sorudan hareketle çalışmada, Doğu ve Batı medeniyetinin insan anlayışının oluşmasında belirleyici etkenler de dikkate alınmak suretiyle konu ele alınmıştır.

Etik Beyan: Bu çalışma, araştırma yöntem ve teknikleri ile tüm etik standartlara uygun bir biçimde kaleme alınmıştır. Makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflik göz önünde tutulmuştur. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. BATININ HÜMANİZM DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI

Bu başlık altında, Batı Medeniyetinde insanın yeri ve konumunu tayin eden düşüncenin altta yatan sebepleri ele alınmıştır. Kısakürek'e göre felsefede hakikat, hiçbir çıkış noktası bulunmadan serbest biçimde aranır. Öncesinde herhangi bir şeye inanmadan hakikati arayıştır felsefe.³ Yani felsefe, inanç temelli bir arayış değildir. Bu arayışta akli rehber alan

¹ Vefa Taşdelen, "Batı Kültürü ve İslam Tasavvufu'nda 'Çifte Kanat' Metaforu", *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 66 (2014), 105.

² Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 211.

³ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 14.

felsefe her şeye merak, hayret ve kuşku ile yaklaşır. Batı, sahip olduğu Greko-Latin Medeniyetini; Yunan aklı, Roma nizamı, Hristiyanlık ahlak ve hassasiyetinin toplamı şeklinde formülleştirmiştir.⁴ Batı'nın yaşadığı Orta Çağ dönemini Kısakürek, Orta Çağ dehlizinde papazların, selim aklı ve bedahet duygusunu köstekledikleri yobazlık devri olarak nitelendirmiştir. Bu dönemin papaz tipi, insanı Allah adına yargılayan, sorguya çeken, bağışlayan hatta cennet satan bir tiptir. Bu dönemde papazlar, akli arayış ve buluşların İncil'e aykırı olduğu düşüncesiyle bilimsel buluşlara itiraz etmişlerdir.⁵

Batı, eski Yunan Medeniyetinden aldığı plastisite nokta ve zeminini devamlı korumuştur. O zeminden ötürü devamlı kendi mevcut durumlarını aşmak adına madde aşkı ile tabiat zevki Batının en derin özelliği olmuştur. Bu sebepten dolayı da Batı, iç âleme yani bâtına yabancı ve uzak kalmıştır.⁶ Bu uzak kalışın sebebi olan akılcılığın Batıdaki temsilcilerinin önde gelenlerinden Aristo, esere (tabiata) odaklanır, müessiri aramaz. O, maddeye ve maddenin yapısındaki kanunları keşfe odaklanır. Bu ise Batı düşüncesinde akılcılık, tabiatçılık ve gerçekçilik olarak kendini göstermiştir.⁷

Batılılar 17. asırda akıl ile kalbi barıştırma ve uzlaştırma düşüncesine sahip gibi görünseler de 18. asırda bu düşünce tamamen ortadan kalkarak tümünden inkâr devreye girmiştir. Böylelikle aklın hüküm sürmesinin önüne kilisenin koyduğu tüm kalıpları, itikatları inkâr süreci başlamıştır. Kilisenin tüm dayatmalarını inkâr eden Batılı, hakikati aramanın peşine düşmüştür.⁸ Aydınlanma düşünürleri, erdemli insanların dini düşüncenin öğütlediği üzere bu dünyada yokluk içinde ve de kendisini inkâr eden bir yaşam sürmesine itiraz etmişlerdir. Aydınlanma döneminin düşünürleri mutluluğu, bireycilik ve kişisel çıkar ile gerçekleştirmeyi arzulamışlardır. Majeste, kral ya da soylular bireyin üzerinde etkili ve söz sahibi olmamalıdır. Bunun aksine birey, yönetimin tamamen kendisine bağlı bulunduğu, kendisine hizmet edilmesi gereken en yüce varlık konumundadır. Bundan dolayı da yeni politik düzende, siyasi yöneticilerin görevi, Tanrı'ya ya da hanedanlara hizmet etmek değildir. Yine bu yöneticiler, kişilere dinî ve ahlâkî kurallar da koyamazlar. Onlar yalnızca bireyin menfaatine hizmet etmekle, bireyin yaşama, hürriyet ve mülkiyet haklarını korumakla sorumludurlar.⁹ İfade edilen bu hakları muhafaza edebilmesi için bireyin her türlü batıl inançtan, bilgisizlikten, siyasî tutsaklıklardan kurtularak özgürleşmesi gerekmektedir. Ancak böyle tam bir özgürlüğü yaşayan insan mutlu olabilir.¹⁰ Sınırsız bir özgürlük ile mutluluğu amaçlayan Batı düşüncesinin materyalist anlayışında insan ile hayvanın ortak noktaları öne

⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 17.

⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 41-42.

⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 18.

⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 27.

⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 60.

⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 38-39.

¹⁰ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 16.

çıkartılmıştır. Bunun aksine dinde ise insan ile hayvanı birbirinden ayıran hususlar vurgulanmaktadır. Çoğu din ve kültte insan ile hayvanın farkına dikkat çekilmektedir.¹¹

Orta Çağ'ın baskısından kurtulmak isteyen Batılı insan, yeniden doğuş devrine geldiğinde dinin verdiği tümeli sorgulayıp ardından kendi doğrularını inşa etmeye başlamıştır. Kilisenin öğretisinden kopan Batılı, tümelin bilgisini olağanüstünde değil olağan dünyanın içinde aramaya koyulmuştur. Ardından meydana gelen reform ile beraber kilisenin kendisi üzerinde kurduğu mutlak otoriteyi net bir biçimde reddederek bireysel dindarlığa yönelmiştir. Reformist bu yeni anlayışta insan aklı, din dâhil her şeyin ölçüsü kabul edilmiştir. İnsan, özne konumunda bulunan Tanrı'nın da yerine oturtularak, insan tanrısallaştırılmıştır. Bu ise insanın değerli bir konuma yükselmesine değil aksine değersizleşmesine bir işarettir.¹² Rönesans ve Aydınlanma, Avrupa'nın hem fizikî hem de düşünce açısından gelenekselin ötesine çıktığı insan merkezli dünya görüşünün egemen olduğu bir dönem olmuştur.¹³ Tüm bu süreçlerin ardından Batı, akıl ile maddî düzlemde harikalar yarattığı halde ruhu ihmal eden, nura ulaşamayan ve bu eksik noktasını hissettiği halde keşifleri onu teselli edemeyen bir hal almıştır.¹⁴

Aydınlanma ile birlikte Batı dünyasına hâkim olan modern düşünme biçiminde insan her şeyin belirleyicisi, ölçüsü kabul edilmiştir. Buna ilaveten pozitivistin etkisiyle fen bilimlerinin yöntemi olan beş duyunun şahitliği sosyal bilimlerle din bilimleri de dâhil olmak üzere tüm bilim alanlarında zorunlu kabul edilmiştir. Bu ise laboratuvarında incelenemeyecek gerçeklikleri yok saymayı peşi sıra getirmiştir. Bunun sonucunda önce Batı dünyası ardından o kültürden etkilenen diğer kültürler, bu bakış açısının etik ve din alanındaki sonuçlarını yaşamışlardır. Bu sonuçların en büyüklerinden biri *hümanizm* düşüncesidir.

2.1 Batının Hümanizması

Kısakürek, hümanizmayı Batı'nın en önemli dönüm noktası olarak ifade eder. "Ümen" insanî demektir. Ardından Kısakürek şu değerlendirmeyi yapar: "Ümanist' ne olsa gerek? Bizde her şey satıhtan devşirme olduğu için bunlara 'insaniyetçiler' denilir. Hâlbuki 'ümanist' Eski Yunan ve Latin metinlerini toplayanlar demektir. Gayeleri insanî olduğu için 'ümanist'tirler." Bu cümlelerin ardından yazar, Ümanizmi, Batıya Araplar ile İslam'ın hediye ettiğini dile getirir. Araplar'ın Eski Yunan ve Latin eserleri Arapça'ya tercüme ettiklerinden dolayı Arapça'nın vasıtasıyla Yunan hikmetinin Batı'ya ulaştığını ifade eder.¹⁵ Bu tercüme faaliyetleri Orta Çağ Avrupa tarihinin önemli bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. 12 ile 13. yüzyıllarda etkin bir biçimde sürdürülen tercüme çalışmaları ile Avrupalı aydınlar, kadim Yunan bilgeliğini keşfetmişlerdir. Bu aracılıkla, Oryantalistlerin iddia ettiğinin aksine

¹¹ Aliya İzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe, 2022), 81.

¹² Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri -Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme-* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 15-23.

¹³ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi -İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 247.

¹⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 93.

¹⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 43.

Müslüman düşünce adamları, Yunan düşünce mirasının yalnızca muhafaza ve teslimini yapmamıştır. Müslüman düşünürler, kadim Yunan düşüncesini yaratılış ve ahiret düşüncesi etrafında ele alarak teistik metafizik yorum ile yeniden üretmişlerdir.¹⁶

İtalyan Kardinal Bembo (1470-1547), Fransız Rabelais (1494-1553) gibi ilk hümanistlerin kilise üstüne gitmesinin ardından Serveto (1511-1553), Bruno (1548-1600), Campanella (1568-1639), Vanini (1585-1619), Luther (1483-1546) ve Calvin (1509-1564) gibi düşünürler ortaya çıkarak kiliseye karşı aklın ilk hakkını almak için direnişe geçerler.¹⁷ Rönesans isimli bu direniş hareketi, muharref Hristiyanlığın yok saydığı aklın, her alanda ayaklanması, hür insanı yaratma, dini ıslah etme diğer ifadeyle hurafeye karşı aklın intikamını alma hareketidir.¹⁸ Hümanizm, insanın ve insanın özgürlüğünün onaylanması, insan olarak sahip olduğu değer tasdik edilmesidir. Yoksa merhamet, af ya da hoşgörü değildir.¹⁹

Modernitedeki hümanizm düşüncesine göre dünya, Tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte, artık insanın eline geçmiştir.²⁰ Hümanizm, insanı kendinden başkasına değil, insanı yine kendisine nispet ederek insanı her şeyin dayanağı olarak ele alır. Hümanizmanın Aydınlanma düşüncesine nasıl yansıdığı Kant'ın meşhur Aydınlanma tanımında²¹ göze çarpmaktadır. İnsanın kendi aklını kendisinin kullanarak kendi dışındaki ya da insani olmayan tüm otoriteleri ötelemesi, hümanist düşünceye sahip insanın kendinden başka herhangi bir engelleyici ve yasa koyucu tanımaması demektir. Aydınlanma düşüncesi yönünü ve bakışını tamamen insanüstünden insana, akıl üstünden akla, tabiatüstünden tabiata çevirmiş vaziyettedir.²² Özellikle de Descartes'le birlikte başlayan bu süreçte merkezde Tanrı'nın yer aldığı bir dünya görüşünden merkezde insanın olduğu bir dünya görüşü tesis edilerek varlığa ve insana dair her şeye Tanrı'dan değil insandan hareketle varılmıştır.²³ Yani bu düşüncenin amacı, her şeyi hümanist boyutlara indirgemek, üst düzeydeki ilkeleri hesaba katmamak bir diğer ifadeyle yeryüzünü fethetmek için gökyüzünden yüz çevirmek olmuştur. Bu şekliyle modern insan, hakikat seviyesine yükselmek yerine hakikati kendi seviyesine indirme yoluna gitmiştir.²⁴

Görüldüğü üzere hümanizm ve Aydınlanma, insanı merkeze almakla ilk bakışta insana verilebilecek en büyük değeri vermiş gibi görünmektedir. Meseleye daha derinden bakıldığında ise durum farklılaşmaktadır. Orta Çağ insanına bakıldığında onun da kozmolojik

¹⁶ Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 132; ayrıca bakınız: Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ed. Sefer Turan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 41.

¹⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 44-45.

¹⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 48.

¹⁹ İzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 89.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 88.

²¹ "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.". Immanuel Kant; "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, yıl: 2000, 7; Kant, *Seçilmiş Yazılar*, 211.

²² Numan Rakipoğlu, *Seküler Dünya Atlası -Geleneksel Ekol Açısından Modernizm Eleştirisi-* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011), 105-106.

²³ Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", *Bilimname* 34 (2017), 129.

²⁴ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 54-55, 120.

ve ontolojik anlamda merkezî olma fikri taşıdığı görülmektedir. Orta Çağ insanının merkezde yer alması ile Aydınlanma insanının merkezde olması birbirinden farklıdır. Orta Çağ insanının merkezde oluşu, onun Tanrı'yla kurduğu ilişkiden kaynaklanırken, Aydınlanma dönemindeki insanın merkezde oluşu ise Tanrı'ya insani ölçülere indirmekten ibarettir. Hâlbuki insan, insan olması yönüyle merkezî bir konum işgal edemez. Çünkü insan hem beşerî hem de beşerî yönünü aşabilen çift yönlü bir yapıya sahiptir. Beşer yönüyle insan, hayvani doğasının sınırsız istekleriyle vardır. İnsanın bu yönü, sahip olabileceğinden daha fazla isteklere sahiptir bu sebeple de devamlı kendisine yapay ihtiyaçlar üretir. Bu insan tatmin olamaz ve devam eden kısır bir döngü yaşar. Seküler bir dünyada insanın bu yönünün kontrol altına alınması, kendi kendisini kontrol etmesi güçtür. İnsanın kendisinin hem yasa koyucu olup hem de bu yasalara uyması zordur. Kişinin kendi ölçülerini ihlal etmesi durumunda devreye giren dış güç, polis ve hümanist yasalarken, geleneksel toplumlarda devreye giren dış güç, vahiy ve Tanrı'dır. İç güç olarak ise insanda yansıyan ilâhî sıfatlar insanı ihlallere karşı engeller. Hümanizm ve Aydınlanma felsefesinde, öz olarak birbirine zıt olan ego ile Tanrı'nın yerini değiştirmeye kalkmak ile hata yapılmıştır. Zira bir otorite reddedildiğinde o boşluğun yerine başka bir otoritenin gelmesi kaçınılmazdır. Hümanizmde ise Tanrı'dan alınan otorite, insanın emrine verilmiştir.²⁵ Kısakürek'e göre ise din bir buluşken felsefe ise hata etmesi mümkün bir arayıştır. Ona göre felsefe serbest bir çaba olup başı ve sonu belirli olmayan bir arayıştır ve bu arayışta birçok duraktan geçer. Felsefe, bu duraklardan geçerken bazılarında tasavvuf ile yaklaşırken bazılarında ise tasavvuftan uzaklaşmaktadır. Ona göre felsefe ile tasavvuf "hikmet" yönüyle birbirine yakınlaşmaktadır.²⁶ O, Batıların maddenin topoğrafyasını, Doğulu yani tasavvuf ehlinin ise ruhun topoğrafyasını ortaya koyduğunu ifade etmektedir.²⁷ Hümanist anlayışı bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi tasavvuf düşüncesinin insan anlayışı ele alınacaktır.

3. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE İNSANIN MAHİYETİ

İslam'da, insanın varlığı parçalı olarak değil, bütünsel biçimde ele alınır. Bu bütünsellik, insanın iç ve dış dünyasını, bireysel ve toplumsal bir varlık olmasını kapsamaktadır.²⁸ İslam düşüncesinin farklı yönlerini oluşturan felsefe, kelimeler ve tasavvufta; insan-ı kâmil anlayışı, farklı insan yorumlarının sistemleştiği ve her alanın kendine has özellik ve terminolojisiyle ortaya konulduğu bir öğreti olmuştur.²⁹ Bu düşünce sistemlerinden tasavvufun, temel meselesi insandır, varılmak istenen amaca (marifetullah) insan üzerinden ulaşılır. Mârifetullahı ulaşma yöntemi mârifetu'n-nefs (insanın kendisini tanıması) ile mümkün olmaktadır. Yani tasavvuf anlayışında insan, kendisinin kemâlini tanıyarak ya da kemâlini gerçekleştirerek Allah'ın mârifetine ulaşabilir. Bu durumu, "Allah'a ulaşan yol,

²⁵ Rakipoğlu, *Seküler Dünya Atlası*, 108-110.

²⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 15.

²⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 164.

²⁸ Hüseyin Atay, "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 155.

²⁹ Nejdî Durak, "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsan-ı Kâmil Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 105.

insandan geçmektedir.” şeklinde de ifadelendirmek mümkündür. Tasavvuf, insanın kemâllîği ya da insanın noksanlığı meselesi üzerine kuruludur denilse herhalde abartı olmayacaktır.³⁰ Bu vurgu, pek çok sufi tarafından yapılmıştır. Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597)'nin *Gülşen-âbâd* adlı mesnevisinde sufilerin kendisini, dünyayı ve de Allah ile ahireti tanıması olarak açıklanabilecek marifetin ne derece önemli olduğunu görmek mümkündür.³¹

Tasavvuf geleneğinin merkezî konumunda yer alan insan, yalnızca madde ya da mânâdan oluşmuş bir varlık değildir. Maddî yönüyle toprak maddesinden yaratılması sebebiyle süflî iken, Allah'ın ruhundan üflenmesi ve de ondan bir parça taşınması sebebiyle ulvîdir.³² İnsan iki kutupludur. Aşağılaşma konusunda ondan daha aşağısı yokken aynı zamanda yukarıya doğru çıkmada da ondan üstünü yoktur. Kur'an-ı Kerîm'de ki *أَصَلُّ هُمْ بَلِّ* ifadesi de³³ bununla ilgilidir. İnsandaki ruh letafetindeki fazlalıktan ötürü ruh, maddenin kesafetini kendi üzerine çeker. Ruhun latif olmasının önünde madde ise kesafet yani yoğunluk alır. İşte bu insanda iki uç halin meydana çıkmasının sebebidir. Dolayısıyla tasavvufta insanın tüm gayreti, kesiften latife doğru yol almakla ilgilidir.³⁴

İnsanın ulvîliği konusunda “Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı.” sözü, sûfilerin ısrarla üzerinde durduğu mesele olmuştur. Tasavvufî düşüncede bu söz merkezî bir yere sahiptir. Bu bakış açısında insan, ontolojik düzlemde yalnızca bedene sahip bir varlık olmakla kalmayıp metafizik ve ulûhiyet düzeyinden de bir paya sahiptir.³⁵ Dolayısıyla insan bu yönüyle melekût ve lâhut boyutuna geçebilme kabiliyetine hâiz ulûhiyet ve ubûdiyetin (ilâhîlik ve kulluk) toplandığı tek varlıktır.³⁶ Sûfilere göre kâinatındaki varlıklar, Allah'ın sıfatlarından ancak birini veya diğerini aksettirebilirken insan, isimlerin tamamını aksettirme kabiliyetiyle yaratılmıştır. Çünkü insan, ism-i a'zâmın mazharı, Allah'ın sûretinin aynasıdır ki kendinde hem ulvî hem de süflî tüm varlık hakikatlerini cem eder. İnsan, hariçteki âlem-i kübrânın özü ve özeti, küçültülmüş hâli olduğundan ötürü, âlem-i suğrâ/küçük âlem adını almıştır, bunun yanında birtakım mutasavvıflar da asıl insanı büyük âlem ve kâinatı da küçük âlem kabul ederler.³⁷ Canlı cansız tüm var olmuşlar Rabbini tesbih eder ancak insan dışındaki varlıkların Allah'ı takdis ve tesbih etmesi tam değildir. Âleme varlık olarak en son gönderilen insan ise eşyanın eksikliklerini tamamlama görevine sahiptir. İnsan, Allah'ı bilen ve Allah'a ibadet eden sonsuz varlıklardan biridir. Ancak insan, diğer tüm varlıklarda parça halinde bulunan bilgi ve ibadeti bütünlüğe kavuşturarak yetkinleştiren bir varlıktır.³⁸ Bu anlamıyla, Allah'ın kendini

³⁰ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 296.

³¹ Fatih Çınar, “Gülşen-Âbâd'da Seyrüsülûk Alegorisi”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 1/2* (2023), 271.

³² Ömer Yılmaz, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 18* (2007), 194.

³³ el-A'râf, 7/179.

³⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 115.

³⁵ Hüseyin Aydın, “İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihaî Gayesi”, *Diyanet Aylık Dergi 154* (Ekim 2003), 11.

³⁶ Sadık Kılıç, “Bir Cennet Hayatına Doğru: Akıl ile Kalbin Uzlaşması”, *Diyanet Aylık Dergi 154* (Ekim 2003), 20.

³⁷ Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa, 2016), 424.

³⁸ Ekrem Demirli, “Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşâret Eden Canlı Bir Âyettir”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul, 2008), 2/71.

bilmeyi arzulanmasıyla ilgili olarak Allah'ın asıl muradı insandan başkası değildir. Varlıklar arasında yalnızca insan, Allah'ın mutlak iyiliğini ve güzelliğini tam anlamıyla kavrayabilir. İnsanın bu ayrıcalığı ise onu hem yüceltmekte hem de onun sorumluluğunu artırmaktadır. İnsan, varlığında potansiyel olarak bulunan bu yetkinliğini kemâl derecesine çıkartma gayretiyle hareket etmelidir. Bunu tam anlamıyla başaranlara insanı- kâmil denilmektedir.³⁹ Bir olgun insan modeli olan insanı-ı kâmil ile Peygamberimiz Hz. Muhammed ve onun manevî mirasına sahip olanları ifade etmektedir. Bu manada insan, Allah'a gerçek anlamda halife olmuş olur.⁴⁰ Bu halifeliği sebebiyle de varlığın esas mertebelerini kendinde toplayan insan konumuna ulaşır.⁴¹

İnsan-ı kâmil kavramını ilk kullanan kişi olduğu ileri sürülen İbnü'l-Arabî'nin eserleri incelendiğinde insan hakikatinin mükemmelliğine yapılan vurgu fark edilmektedir. Ona göre Allah, isimlerinin hakikatini her şeyi kuşatan varlık üzerinde görmeyi isteyerek, âlemi ruhsuz bir ceset ve cilasız bir ayna gibi yaratmıştır. İnsan ise bu aynanın cilâsı, ruhu gibidir.⁴² Onun insan-ı kâmil tanımlamasında "Hakk'ın sûreti" olma tarafı ön plandadır. Tanımdaki kâmil sıfatı, iyi ya da kötü herhangi bir ahlâkî ayırmadan ziyade insanın tüm özelliklerini kapsamaktadır. Yani buradaki kemâllik/yetkinlik, ahlâkî değil ontolojik bir özellik taşımaktadır. İnsan varoluşu itibarıyla kâmidir ki ilâhî ve kevnî özellikler insanda mevcuttur. Kemâllik vasfı burada, varlığın bütün anlam ve özelliklerinin gerçekleştiği insan cinsinin varoluşsal kemâlâtını, her bir insanda kemâlâtın kuvve hâlinde bulunduğunu ifade etmektedir. İnsanın kemâl ve yetkinliğinin diğer bir boyutu ise her bir insanın sahip olduğu kuvve hâlindeki kemâlâtın fiilî hâle getirilmesiyle alakalıdır.⁴³ İnsanın kemâliyle, insan cinsinin ilâhî nitelikleri tecelli ettirebilecek kabiliyete sahip olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴ Kişi, kuvve hâlinde sahip olduğu bu yetenekleri kemâle erdirerek yani fiilî hâle getirerek ahlaklanır. Burada ahlaklanmanın hareket ve eylem ile ilişkisi dikkat çekmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla ontolojik olarak insanın kemâli, varoluşun gaye varlığı olmasındadır. İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ'ya göre ise insan, âlemdeki canlılar arasında en son zuhura gelen tür olmasına rağmen varoluşun gayesi olma yönünden ilâhî ilmin temel maksadıdır. Tamamlanan her işin mühürlenmesi gibi varoluş süreci de insanın varlık sahnesine çıkışıyla mühürlenmiştir. Buradan bakıldığında insan cinsi insân-ı kâmidir ve varlığın mührüdür. Bu özelliğiyle diğer hiçbir varlığa verilmeyen ilâhî sıfat ve isimlere hilafet edebilme kabiliyeti insana verilmiştir.⁴⁶

³⁹ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 74.

⁴⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), 243.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), 188.

⁴² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ Afîfî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 48-49.

⁴³ Suad el-Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfi* (Beyrut: Dâru'n-Nedre, 1981), 159-160; Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 15-16.

⁴⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 290.

⁴⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa, 2017), 203.

⁴⁶ Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil Anlayışı*, 352.

İbnü'l-Arabî'den sonra gelen sûfiler ise kemâllığın metafizik yönüyle birlikte özellikle ahlâkî yönünü vurgulamışlardır. Ahlâkî anlamda insanın kemâlâtı, Allah'ın halifesi olması, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması, sıfatlarıyla muttasıf olması anlamındadır.⁴⁷ Âlemde görülen diğer tüm varlıklar, asıl nüshadan (nüsha-yı kübrâ), çoğaltılmıştır dolayısıyla her şey o insan-ı hakikin (hakikat-i Muhammediyye) açılımından ibarettir.⁴⁸ Buradan hareketle tasavvufta insan, gözle görülemeyen Allah'ın görünen sembolüdür. "Gizli bir hazine olan Allah", varlıklar arasında insanda tecelli etmiştir. İnsan, ilâhî bir ayet olarak kendi varlığında Allah'ın varlığının işaret ve delilini barındırır ve Allah'ın tüm isimlerini yansıtabilecek bir potansiyele sahiptir. İnsan dışındaki diğer varlıklar ise Allah'ın isimlerinden bazılarını yansıtmaktadır.⁴⁹

Kısakürek eserinde, şeriat ile tasavvuf ilişkisini asfalt ve çimen yol üzerinden ifadelendirmiştir. Dağın tepesindeki saraya, ana yol üzerinden bir noktaya kadar varılabilir, ardından çimen patika yoldan devam etmek gereklidir. Ancak bu çimen yol ana caddeden kopuk değildir, onun bir devamıdır. Ana yoldan yani şeriatten ayrılmadan devam eden bir yoldur. Şeriatsız tasavvuf, küfürdür. Tasavvufu tek başına dinin esası kabul eden sahte velilerin yaptıkları ise sadece bir hokkabazlıktır. Şeriatin kabul etmediği, caiz görmediği hiçbir husus hakikat olamaz. Bunun tam karşıt durumu ise "tasavvuf hiçbir şey değildir" söylemidir. Bu ise şeriatin özünü ve ruhunu göremeyip yüzeyde kalmak ve derine inmemektir. Dinin esası, yalnızca Allah Rasulü'nün tebliğ ettiği, bu esasın ruhu, özü ve mahremi ise tasavvuftur.⁵⁰

Tasavvuf düşüncesinde üç hakikat kabul edilir. İlki Allah'ın mutlak, faal ve vahit hakikatidir. İkinci hakikat türü, insan dışı âlemlerin kayıtlı, münfail ve sefil hakikatidir. Bu kategori, Allah'ın hakikatine kıyas edildiğinde mutlak değil mukayyet, faal değil münfail, ulvî değil süflîdir. Üçüncü kategorideki insanın hakikati ise mutlakla mukayyet, faal olanla münfail olup ulvî- süflî ve müessir -müteessir arasında yer alan bir hakikattir. İnsan, üst ve alt bu iki hakikat seviyesi arasında olabilme kabiliyetine haizdir. İnsanın sahip olduğu ulviyetinin süfliyetini yenmesi ise Allah'a ermenin yoludur, buna da tasavvuf denilmektedir.⁵¹

İnsanın süflî taraftan ulvî tarafa tekâmül gerçekleştirmesinin yöntemini sunan tasavvuftur. Tasavvufun tekâmül hedef ve görüşü ise Batılı tekâmülcülerin düşüncelerinden bambaşkadır. Batıdaki tekâmül, herhangi bir esasa bağlı değildir. Bu tekâmülün nerede başlayıp nereye varacağı, hangi ölçü ile gerçekleştirileceği ve hangi "vâhid/tek"e doğru ilerleyeceği bilinmemektedir.⁵²

⁴⁷ Süleyman Uludağ, "Kemâl", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/222.

⁴⁸ Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 21.

⁴⁹ Ömer Yılmaz, *Tasavvuf Bize Ne Söyler?* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 81.

⁵⁰ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 11-12.

⁵¹ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 112.

⁵² Kısakürek Batılı tekâmülü *kuru bir tekâmül* olarak vasıflandırır. Kendi üslubunca Kısakürek, Batılı tekâmülün bu halini süt benzetmesiyle ifade eder. Sütün kendi haline bırakıldığında ekşidiğini, aslına bakıldığında bunun da bir tekâmül olduğunu dile getirir. Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 112.

Görüldüğü üzere insan, tasavvufî gelenekte önemli bir yer tutar. Tasavvufî terbiye metodunda varılmak istenen maksada (Allah) insandan hareketle varılır. Sadece insan değil, canlı ve cansız her bir varlık, Allah'ın yaratmasından ötürü değerli kabul edilir. Dolayısıyla canlı olsun ya da olmasın her bir varlık kıymetlidir çünkü kâinat, Allah'ın tecelli ettiği bir aynadır. Batının modern bakışında ise insan, tek yönlü (ya maddî ya manevî) bir varlıktır. Hümanist insanda Tanrı'dan alınan otorite, ampirik egonun emrine verilmiştir. Bunun sonucundaysa insan, tanrılaşıma iddiasına girmiştir. Tanrılaşan insan, her türlü kutsal ve dini dışlamış ve her şeyin merkezine kendisini koymuştur. Bu ise insanın kendi varlığını evrendeki diğer varlıklardan üstün görmesine, kendisi dışındaki diğer varlıklara hâkim ve sahip olma isteğiyle hareket etmesine sebep olmuştur. Hümanizm profan, tasavvuf ise kaynağı İslam olan bir yapıya sahiptir. Hümanizmde insan, evrenin merkezine oturtularak hakikatin tek ve değişmez ölçüsü hatta kaynağı kabul edilmektedir. Tasavvufta ise Allah merkezli bir anlayış ile her şey tevhid ilkesinden hareketle yorumlanmaktadır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*'nda Doğu ve Batı medeniyetinin düşünüş ve davranış kalıplarını ele almıştır. Batı felsefesini tarihen en baştan Rönesans ve Reform devrine kadar ele alan yazar, filozof ve düşünce adamlarının temel iddia ve fikirlerine değinmiştir. Konunun genişliğinden dolayı bunu hızlı bir özet biçiminde gerçekleştiren düşünür, ardından İslam tasavvufuna geçmiştir. Bu bölümde ara ara Batı dünyasına atıf ile yaptığı karşılaştırmalarda Batı ile Doğunun farklı yönlerini vurgulamıştır.

Necip Fazıl'a göre Doğu ve Batı, birinin eksigi diğerinde gizli iki dünyadır. Problem ise, Batı'nın maddî alandaki zaferini kazanmış olmasına rağmen ruhu eksik bırakmasıdır. Doğu ise maddî sefaletinden ötürü madde çelmesi ile savunmasız konuma düşürülmüştür. Doğu'nun aslî rengi ve mutlak vâhidi İslam iken onun da ruhu tasavvuftur.

Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu kitabı tedkik edildiğinde, Batılı anlayış ile İslam tasavvuf anlayışının derin bir farklılık üzerine biçimlendiğini söylemek mümkündür. Bu derin farklılık hiç şüphesiz insan anlayışında da kendini hissettirmektedir. İslam'ın ve tasavvufun insan anlayışı ile Batı'nın hümanist anlayışının uyuştuğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çalışma içinde detaylı ifade edildiği üzere, bu iki dünya görüşünün ortaya çıkış amaçları ve temel dinamikleri birbirinden farklılık taşımaktadır.

Batının insan anlayışında “özgür insan” kendisini kısıtlayıp sınırlandıran her türlü bağdan özgürleşmiştir. Bu özgürleşme yalnızca yeryüzü ile de sınırlı kalmamış, özgürleşen insan semâvî bağlarından da kurtulmuştur. Bunun neticesindeyse ulûhiyet rolünü Tanrı'dan alarak yerine kendisini koymuştur. Dolayısıyla hümanizm, şimdilerde yansıtıldığı gibi yalnızca “insancıl” ya da “insan seven” anlamına sahip bir felsefe değildir. Bu felsefenin çıkış noktasına bakıldığında bu husus açıkça anlaşılmalıdır. Bu nokta, Batılı anlayış ile İslam tasavvufunun insanı konumlandırılışında farklılaştığı temel noktadır. İslam tasavvuf düşüncesinde, insan Allah ile bağ kurabilmektedir ve dönüşü de yine Allah'adır. Dünyada

bulunmasının ilahî bir amacı olan insan, Allah'ın koyduğu sınırları dikkate almakla yani Allah'ın istediği vasıfta bir yaşam sürdürmekle sorumludur.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تنتافي مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Atay, Hüseyin. "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 155-171.
- Aydın, Hüseyin. "İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihâî Gayesi". *Diyanet Aylık Dergi* 154 (Ekim 2003), 10-13.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 6. Baskı., 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çınar, Fatih. "Gülşen-Âbâd'da Seyr ü Sülûk Alegoris". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec.2023), 247-276. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10262742>
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşâret Eden Canlı Bir Âyettir".

- Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı. 2/67-72. İstanbul, 2008.
- Durak, Nejdet. "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsan-ı Kâmil Anlayışı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 105-124.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. çev. Elif Erten. İstanbul: Say Yayınları, 6. Baskı., 2019.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gürsoy, Kenan. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Hakîm, Suad. *Mu'cemu's-Sûfi*. Beyrut: Dârü'n-Nedre, 1981.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım., 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-A'lâ Affî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İmamoğlu, Tuncay. *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri -Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme-*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.
- İzdebegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe, 11. Basım, 2022.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi -İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfi ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Kılıç, Sadık. "Bir Cennet Hayatına Doğru: Akıl ile Kalbin Uzlaşması". *Diyanet Aylık Dergi* 154 (Ekim 2003), 20-23.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 23. Basım, 2015.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa, 2. Baskı., 2016.
- Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Rakipoğlu, Numan. *Seküler Dünya Atlası -Geleneksel Ekol Açısından Modernizm Eleştirisi-*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.
- Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. ed. Sefer Turan. İstanbul: Pınar Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Taşdelen, Vefa. "Batı Kültürü ve İslam Tasavvufu'nda 'Çifte Kanat' Metaforu". *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 66 (2014), 103-116.
- Tokat, Latif. "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi". *Bilimname* 34 (2017), 121-143.
- Uludağ, Süleyman. "Kemâl". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/222. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2. Baskı., 2016.
- Yılmaz, Ömer. *Tasavvuf Bize Ne Söyler?* İstanbul: Sufi Kitap, 1. baskı., 2020.
- Yılmaz, Ömer. "Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 191-203.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 171-189.

Hanefi Ceza Hukukunda Aklî İstidlâl (El Kesme Suçu Bağlamında)* Rational Inference in Hanafi Criminal Law (In the Context of the Crime of Cutting off Hands)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11640173>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
02.05.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
13.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

İbrahim Demircan

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü, İzmir.

i.demircan_88@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-7878-7681>

Doç. Dr. Ahmet Aydın

İzmir Kâtip Çelebi Ünivesitesi, İlahiyat
Fakültesi, İzmir.

ahmetay81@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-7164-6149>

SCREENED BY

iThenticate
Professional Plagiarism Prevention

* Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üni. Sos.
Bil. Enst. Temel İslam Bilimleri Bölümünde
Doç. Dr. Ahmet Aydın danışmanlığında
İbrahim Demircan tarafından hazırlanmış
olan "Hanefi Ceza Hukukunda Aklî İstidlâl"
başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

İslam hukuk doktrinlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilerek hüküm çıkarımında kullanılan asli/şer'î deliller; kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Ancak anılan bu asli deliller dışında birçok fer'i/yöntem mahiyetli delillerin de dini/hukuki hüküm üretiminde kullanıldığı bilinmektedir. Hanefî doktrininde sıklıkla kullanılan yöntem mahiyetli deliller; istihsân, örf, maslahat-ı mürsele, ve sahabe kavlidir. İslam hukukunda Hanefiler de dâhil olmak üzere hemen hemen bütün hukuk doktrinleri tarafından farklı yoğunlukta ve bazı ek şartlarla kullanılan diğer yöntem mahiyetli deliller ise; şer'u men kablenâ, istishâb, istislâh, amel-i ehl-i Medîne, seddi zerâi' vb. şeklinde sıralanabilir. Ancak fer'i meseleler tümevarım yöntemiyle incelendiğinde yukarıda anılan asli ve fer'i deliller dışında farklı delil ve yöntemlerin de hüküm çıkarımında birer hukuki enstrüman olarak kullanıldığı müşahade edilmektedir. Bu çerçevede elinizdeki çalışma Hanefî ceza hukuku bağlamında suçun cezai müeyyidesinin tespitinde kullanılan "aklî istidlâl" konusunu "el kesme suçu bağlamında" ele almaktadır. Araştırmada Hanefi ceza hukukunda yukarıda anılan deliller dışında aklî istidlâlin de verilen hükme dayanak olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Makalenin hacmi dikkate alınarak istidlâl çeşitleri, delil değeri ve kavramsallaşma süreci çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Konu, müessir fiil eylemlerinden el kesmenin cezai müeyyidesinin tespitinde etkili olan aklî istidlâller ile sınırlandırılmış; had, öldürmede kısas ve ta'zir suçları kapsam dışında tutulmuştur. Bununla birlikte had ve öldürmede kısas konularında yürütülen aklî istidlâl örneklerine dipnotlarda işaret edilmiştir. İslam hukukunda kısas gereği el kesme suçunun cezası gerekli şartları taşınması halinde suç fâilinin de elinin kesilmesidir. Fâil veya mağdur/larda bulunan bazı özel durumlarda kısas hükmü yerine farklı bir cezai müeyyidenin tespitinde etkili olan aklî istidlâller bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İstidlâl, Akıl, Hanefi Ceza Hukuku.

Abstract

Primary/shariah evidence accepted by the majority of Islamic legal doctrines and used in deducing judgments are; book, sunnah, ijma and qiyas. However, apart from these primary evidences, it is known that many additional/methodical evidences are also used in the production of religious/legal judgments. Procedural evidences frequently used in Hanafi doctrine are; istihsan, custom, maslahat-i mursal, and the words of the companions. Other methodological evidence used in Islamic law by almost all legal doctrines, including Hanafis,

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Demircan, İbrahim – Aydın, Ahmet. "Hanefi Ceza Hukukunda Aklî İstidlâl (El Kesme Suçu Bağlamında)".
Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/1 (June 2024), 171-189.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.11640173>

CC BY-NC 4.0 DEED

with different intensity and with some additional conditions are; *şer'u men kablena, istishâb, istislâh, deeds of the people of Medina, seddi zerâi'* etc. can be listed as follows. However, when secondary issues are examined with the inductive method, it is observed that different evidence and methods, apart from the primary and secondary evidence mentioned above, are also used as legal instruments in deriving the verdict. In this context, the present study deals with the issue of "rational inference", which is used in determining the criminal sanction of the crime in the context of Hanafi criminal law, "in the context of the crime of cutting off hands". In the research, it has been determined that in Hanafi criminal law, in addition to the above-mentioned evidence, rational inference was also used as a basis for the decision. Considering the volume of the article, types of inference, evidentiary value and conceptualization process were excluded from the scope of the study. The subject is limited to the rational inferences that are effective in determining the criminal sanction of amputation of hands among effective acts; the crimes of hadd, retaliation for killing and ta'zir are excluded from the scope. In addition, examples of rational reasoning carried out on the issues of hudud and retaliation for killing are pointed out in the footnotes. In Islamic law, the punishment for the crime of cutting off a hand in accordance with retaliation is to cut off the hand of the perpetrator of the crime if he meets the necessary conditions. The focus of this study is on the rational inferences that are effective in determining a different penal sanction instead of the retaliation provision in some special cases for the perpetrator or victim(s).

Key Words: Islamic Law, Istidlal, Reason, Hanafi Criminallaw.

1. GİRİŞ

İslam hukukunda âlimlerin büyük çoğunluğunun kaynaklık değeri üzerinde ittifak ettiği deliller kitap ve sünnet başta olmak üzere icma ve kıyastır. “Asli deliller” olarak da adlandırılan bu dört delilin gelişen yaşam olaylarına çözüm üretmede bazı yardımcı delillere ihtiyaç duyduğu bilinmektedir.¹ Nitekim sınırlı sayıdaki nasların sınırsız ve gelişen yaşam olaylarına paralel olarak birçok girift konuların çözümüne yetişmesi aklen mümkün değildir. Fer’i, “tali” veya “yöntem mahiyetli deliller” şeklinde tanımlanarak hukuk doktrinleri tarafından kavramsallaştırılan ve kullanım sıklığına göre kullanıldığı mezhebin alamet-i farikasını oluşturan birçok delilin varlığı da hüküm üretiminde yalnızca asli delillerin hukuk normunu tamamen karşılamada (lafzi manada) yetersiz kaldığını teyit etmektedir. Aksi halde asli deliller dışında herhangi bir fer’i delile ihtiyacın söz konusu olmaması gerekirdi. İhtiyaç duyulan bu delillerin çokluğu ve hükme dayanak olarak kullanım sıklığı birlikte değerlendirildiğinde hüküm üretiminde sadece asli delillerle yetinilmesi halinde birçok hukuki boşlukla karşılaşılacağı açıktır.

Üzerinde ittifak edilen deliller dışında hüküm istinbatında kullanılan ve mezhepler arasında kabulü ihtilafı olan deliller; istihsân, istislâh, istishâb, örf, sedd-i zerâi', şer'u men kablenâ, amel-i ehl-i Medîne ve sahabe kavlidir. Ancak Hanefî usulünün oluşum metodu olan istikrâ/tümevarım yöntemi ile fer’i meseleler incelendiğinde anılan bu deliller dışında başka delillerin de hüküm çıkarımında kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada Hanefî usulünde zikredilmemekle birlikte fer’i meselelerde çokça kullanılan aklî istidlâlin verilen cezai müeyyidenin tespitindeki rolü ele alınacaktır. Zira Hanefî hukukçular lafzın delalet yolları

¹ “Aslın fer’e ihtiyacı” ile fer’i delillerle birlikte asılların hüküm üretiminde işlevselliğinin daha etkin bir biçimde kullanıldığı kastedilmektedir.

olan nassın ibare, işaret, delalet ve iktizası dışında kalan istidlâl yöntemlerini fasit birer istidlâl olarak değerlendirmektedirler. Bununla birlikte Hanefî hukukçular tarafından ceza hukuku gibi hassas bir konuda lafzın delalet yolları dışında kalan aklî istidlâl yönteminin hükme dayanak olarak kullanıldığı görülmektedir.

Burada şu hususu belirtmekte fayda vardır. İslam hukukunda kisasın bir gereği olarak mümkün olan her durumda fâilin gerçekleştirdiği eylemin aynısı işlediği suçun cezası olarak kisasen kendisine de uygulanır. El kesme eyleminde de elin mafsaldan kesilmesi halinde fâilin de eli aynı yerden kesilir. Aşağıda kisasın tatbik edilmesi için gerekli bazı şartların bulunmadığı durumlarda fâilin alacağı cezanın tespitinde dayanak olarak sunulan aklî istidlâller incelenecektir. Hanefî hukukçuların aşağıda yer vereceğimiz müessir fillere verilecek cezanın tespitinde kullandıkları “aklî istidlâl” metodunu Şafiî hukukçular da kullanmaktadır. Bu iki fıkıh ekolünün el kesme suçunun cezai müeyyidesinin tespitinde kendi görüşlerinin isabetli, karşı görüşün ise isabetsiz olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla daha iyi anlaşılması için konu, Şafiilerin de bu husustaki görüşleriyle mukayeseli olarak ele alınacaktır.

Hanefî ceza hukukunda aklî istidlâlin, hüküm çıkarımındaki kaynaklık değeri ile ilgili örneklere geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağını düşündüğümüz akıl ve istidlâl kavramları ile ilgili kısa bilgilere yer verilecektir. El kesme suçuna verilen cezanın tespitinde aklî istidlâlin rolü örneklerle incelendikten sonra ise kısa bir değerlendirme ve sonuç ile konu sonlandırılacaktır.

Etik Beyan: Bu araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, literatür taraması ve doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman tarama modeli ile mevcut belgeler incelenmiştir. Araştırma, tüm etik standartlara uygun olarak yürütülmüştür. Sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak aktarılmıştır. Araştırmanın her aşamasında tarafsızlık ve bilimsel bütünlük sağlanmıştır. Ayrıca, kullanılan kaynaklara uygun şekilde referans verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayandığı için Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

2. AKLIN TANIM VE MAHİYETİ

Sözlük anlamıyla akıl; bağlamak, alıkoymak, engellemek gibi anlamlara gelmektedir.² Aklın bazı Hanefî hukukçuları tarafından birbirinden farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Örneğin Cürcânî, (ö. 816/1413) akli; “Allah’ın (cc) zatı itibarıyla maddeden soyutlanmış öz bir cevher olarak yaratıp insan bedenine yerleştirdiği bir madde” şeklinde tanımlar.³ Debûsi ise açtığı “mûcibât’ül akl” ve “muharremât’ül akl” başlıkları altında “akıl”

² Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâr’ü-s Sihah*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: Mektebetü’l Asriyye, Beşinci baskı, 1999), 215; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garib’il Kur’an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, (Dimeşk: Dâr’ul Kalem, Birinci baskı, h. 1412), 578.

³ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Târîfât*, (Lübnan: Dâr’ül Kütübî’l İlmîyye, 1983), 150-152.

kavramı ve hüküm üretiminde aklın yetkinliğini ele alır.⁴ Birbirinden farklı birçok tanımın yapılması herkesin “akıl” üzerinde ittifak ettiği bir tanımın varlığını güçleştirmiştir. Öyle ki akıl hakkında yapılan tanımların çokluğu nedeniyle “akıl” sözcüğünün bin ayrı tanımının yapıldığı söylenmektedir.⁵

İnsanı diğer canlılardan ayırt ederek “insan” vasfına kavuşturan en temel özellik hiç şüphesiz akıl nimetine sahip olmasıdır. İlahi hitabın yegâne muhatabının insan olmasında dikkate alınan ölçüt de insanın taşıdığı işlevsel akıldır. Nitekim mecnun ile henüz temyiz yaşına gelmemiş çocuklar mükellef (emir ve nehiyle yükümlü) değildirler. Zira akıl vahyin doğruluğunu sınaama aracıdır. Akıl kullanılmadan nebi (Peygamber) ile mütenebbî (gelecekte haber verdiğini iddia eden), mucize (aciz bırakan olağanüstü olay) ile muhrikanın (مخرقة; el çabukluğu, hile ve sihir) arası birbirinden ayırt edilemez.⁶ Nitekim doğru bilgi ancak akıl ile kavranabilir.⁷ Bu bağlamda vahyin bilinçli boşluklarını doldurma vazifesi, aklını gerektiği minvalde kullanan insana tevdi edilmiştir. Bir başka ifadeyle akıl, hukuki boşlukları doldurma yeti ve yetkisine sahiptir.⁸

Akıl her insana doğumuyla birlikte belli ölçüde bahşedilen bir nimettir. Doğuştan gelen bu akla matbu/fitri/vehbî akıl denir. Bir de doğumundan sonra belli bir yaşa gelen insanın kişisel çaba, merak, gayret, yaşadığı coğrafya ve bulunduğu ortamın ona sunduğu müspet veya menfi yaşam tarzı gibi birçok etkenin bileşim ve etkileşimiyle kazanılan bir akıl türü vardır ki buna da mesmu’/kesbi yani kazanılmış akıl denmektedir.⁹ Birinci tür akıl ancak ikinci tür aklın oluşumu için gerekli şartları yerine getirdiğinde makbul bir akıldan söz edilebilir. Zira deney, sezgi ve zekâ vehbi aklın gelişiminde gıda mesabesindedir. Nitekim aynı konuda farklı bakış açılarının, aynı metinden farklı çıkarımlarda bulunanların ve aynı yere baktığı halde farklı şeyler görenlerin bulunma sebebi; sonradan kişisel çaba ile geliştirilmiş aklın kullanım kalite ve kapasitesidir.¹⁰

Kelam ilminde akıl kavramı Mu’tezile ile birlikte yoğun bir biçimde ele alınarak incelenmiştir. Mu’tezili âlimler genel anlamda akli araz olarak görürler. Onlara göre akıl insanın davranışlarına yön veren, iyi veya kötü davranışı birbirinden ayırt eden, insanı kötü şeylerden koruyan ve hakikatin kavranmasını sağlayan ana kaynaktır.¹¹ Ehli Sünnet

⁴ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 451-465.

⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahru’l Muhîr fi Usûli’l Fıkh*, (Dâru’l Kütübiyye, Birinci baskı, 1994), 1/115.

⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 215, 442.

⁷ Mehmet Nezir Ceylan, “Şafii Usulcülerin Mütevatir Habere Bakışları”, *Sultan Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık, 2023) 1/31.

⁸ Hüseyin Arı, *Bihbehânî Dönemi Caferi Fıkh Usûlünde Akıl Delili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 128; Mücahit Orkun İkinci, “İslam Siyaset Teorisinin Temel Dinamikleri”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (DASAD) I/I (June 2023), 59.

⁹ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Mecma’u bihâri’l-envâr fi ğarâ’ibi’t-tenzîl ve letâ’ifi’l-ahbâr*, (Matbatü Meclis-i Dâiret’il Mearif’il Osmânî, 1967), 3/648, 649.

¹⁰ Reşit Haylamaz, *Kur’an’da Akıl*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2004), 36.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

kalamcıları ise genel anlamda akli “*ilahi hitabı anlamaya yarayan alet*” şeklinde tanımlarlar. Zahitliği önceleyerek dinin emir ve yasaklarına sarılmayı amaçlamaları sebebiyle mutasavvıflar da akıl tanımında Sünni kalamcıları aynı fikri paylaşmaktadırlar.¹² Dolayısıyla akıl kelamdan fıkha, matematikten fiziğe tüm ilim ve bilim dallarının üzerinde durduğu bir kavramdır. Başta dini ilimler olmak üzere tıp, teknoloji, sanayi, kültürel, sosyal ve ekonomik tüm ilimlerin gelişmesinde aklın oynadığı rolü inkâr etmek mümkün değildir.

3. İSTİDLÂLİN TANIM VE MAHİYETİ

“دل” fiilinin istif’âl babında kullanımıyla meydana getirilen ve “استدل” fiilinin mastarı olan istidlâl; sözlükte delil talep etmek/araştırmak; delalet ise yol gösterme, kılavuzluk yapma, çıkarımda bulunma, yöneltme, hediye etme ve meçhulün bilgisine ulaştırma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹³ Kur’an-ı Kerim’de “istidlâl” lafzı geçmemekle birlikte kendisinden türetildiği “delle” kelimesi mazi kalıbında akıl yürütme/çıkarımda bulunma anlamında bir yerde zikredilmektedir.¹⁴

İctihat delil, istinbat, rey ve kıyas gibi kavramlar yakın bir anlam bağına sahip olduğu için yer yer “istidlâl” kavramının yerine kullanılmaktadır. İstidlâl kavramı etrafında birçok terim ve usûl tartışmaları yapıldığından usûlde istidlâlin üzerinde ittifak edilen özel bir tanımının yapılması kolay olmamıştır.¹⁵ Bâkılânî (ö. 403/ 1013) istidlâli: Hükümün delilini talep etme anlamında “delil üzerine derinlemesine düşünerek istenilen hükümün hakikatine ulaşmak” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶ Merdâvi’ye göre (ö. 885/1480) ise istidlâl, kitap, sünnet, icma ve kıyas dışında bir hüküm ikame etmektir.¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Şirâzî (ö. 476/1083) ve Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) gibi hukukçuların ise istidlâli sözlük anlamını esas alarak “delil talep etme” şeklinde dar anlamıyla kullandıkları görülmektedir.¹⁸

İstidlâl en genel manada zihni bir faaliyet olarak tanımlanabilir. Fıkıh literatüründe ise istidlâl; mevcut çözümlerin temel kaynaklarla irtibatlandırılması ve fakihlerin düşünce ve çözüm üretme metotlarını ifade eden anahtar bir kavramdır.¹⁹ Hanefî hukukçu İbn Hümmam (ö. 861/1457) istidlâlin şer’i bir delil olmadığı kanaatindedir. Nitekim ona göre ancak kitap,

¹² Süleyman Uludağ, “Akıl” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/246.

¹³ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Mu’cemu Mekâlî’dil Ulum-i fi’l Hudûd-i ve-r Rusûm*, thk. Muhammed İbrahim Abbadeh, (Kahire: Mektebet-ul Adab, 2004), 77.

¹⁴ Sebe, 34/14. فَلَمَّا فَصَّيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانَوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ

¹⁵ Adem Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 117.

¹⁶ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l İrşâd (Sağîr)*, thk. Abdulhamid Ebû Zenîd, (Müessesetü’r-Risâle, ikinci baskı, 1998), 208.

¹⁷ Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu-t Tahrîr fi Usûl’il Fikh*, thk. Abdurrahman el Cebrîn, Avvaz el-Karani, Ahmed es- Serrah, (Riyad: Mektebetür- Rüşd, 2000), 8/3739

¹⁸ Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l Mütefakkîh*, (thk. Ebü Abdurrahmân Adil b. Yusuf el-Çarâzî) (Suudiyye: Dâru İbn’el Cevziyye, ikinci baskı, h. 1421), 2/45; Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Lüma fi usûl’il-fikh*, (Dâru’l Kütübî’l İlmîyye, ikinci baskı, 2003), 5.

¹⁹ Abdülkuddûs Bingöl, Ferhat Koca, Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, İslam Ansiklopedisi, 23/323.

sünnet, icma ve kıyasla irtibatlı ise istidlâl delildir. Aksi halde istidlâl, müstakil bir delil değil asli delillerle elde edilen bir hüküm istinbat etme yöntemidir.²⁰

İmam'ül-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) kadar olan süreçte istidlâl kavramının; delil talep etme²¹, delil ikame etme²² şeklinde sözlük anlamıyla kullanıldığı halde yer yer delil üzerine derinlemesine düşünerek istenilen hükmün hakikatine ulaşmak gibi anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir.²³ Bu bağlamda Duman İmam Şafiî'nin istidlâl, delil ve delalet kavramlarını nasların yorumu ve kıyas anlamlarında kullandığını ifade eder.²⁴ Memduhoğlu'na göre ise Şafiî istidlâl, içtihat, istinbat ve kıyası eş anlamlı olarak kullanmaktadır.²⁵ Buna göre Şafiî'nin istidlâli sözlük anlamı dışında kullandığı anlaşılmaktadır.

Cüveynî'nin istidlâli; “Üzerinde ittifak edilen bir asıl olmaksızın akli düşüncenin gereği olarak ta'lil edilebilir bir konuda hükmü gösteren ve hükme uygun düşen mana”²⁶ şeklinde tanımlayarak²⁷ istidlâlin kavramsallaşmasını sağlayan ilk mütekellim usulcüsü olduğu görülmektedir. Cüveynî'den sonra bu kavram biri genel diğeri özel olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Genel manada istidlâl; hükmün delilini zikretmektir. Özel anlamda ise kitap, sünnet, icma ve kıyas dışında bir delilin zikredilmesidir.²⁸ Kavramsallaşma süreci sonrasında yazılan mütekellim usul eserlerinde deliller hiyerarşisinde istidlâl; kitap, sünnet, icma ve kıyastan sonra beşinci sırada yer almıştır.²⁹ Burada Şafiî hukukçuların istidlâli başlı başına kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi müstakil bir delil olarak kabul etmediğinin altını çizmekte fayda vardır. Onlar beşinci bir delilin varlığını kabul etmekte ancak bu beşinci delilin istishab, ıstıslah, mesalih-i mürsele vb. yöntem mahiyetli delillerden hangisi olduğu konusunda ihtilaf etmektedirler. Genel anlamda ise onlar tüm bu tali delilleri istidlâl ana başlığı altında beşinci delil olarak ele almaktadırlar.

Hanefî hukukçular da istidlâli kullanmakla birlikte onlar yukarıda izah edildiği üzere bu kavramı beşinci bir delil olarak kabul etmezler.³⁰ Zira onlara göre hüküm çıkarımında

²⁰ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyî el-Buhârî el-Mekkî (Emir Pâdişah) *Teysîrü't-Tahrîr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 4/ 176.

²¹ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyî b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmet b. Ali Seyr el-Mübârekî, (yayın evi yok, ikinci baskı, 1990), 1/132.

²² Ebû Bekr (Ebü'l Bekâ) Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Muhtasarü't-Tahrîr şerhi'l-Kevkebi'l-Münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî, Nezih Hammad, (Mektebetü'l 'abîkân, ikinci baskı, 1997), 4/397.

²³ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (Sağîr)*, 208.

²⁴ Soner Duman, *Şafiî'nin Kıyas Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 64, 65.

²⁵ Adnan Memduhoğlu, *Sahabe İctihadi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 47.

²⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *el-Burhân fi Usûl'il Fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Avîzah, (Beyrut: Dâr'ül Kütüb'il İlmiyye, Birinci baskı, , 1997), 2/161.

²⁷ Tanımda geçen her bir kaydın açıklaması için bkz. Hüseyî Örs, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 144-6.

²⁸ İsfehani, *el-Müfredât fi Garîb'il Kur'an*, 3/ 249.

²⁹ Merdâvî, *et-Tahrîr şerhu-t Tahrîr fi Usûl'il Fikh*, 8/3739; İsfehani, *el-Müfredât fi Garîb'il Kur'an* 1/453.

³⁰ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, İbnü's-Sââtî, *Bedi'ün-Nizâm*, thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî, (Câmiatü Ümmi'l Kurâ, 1985), 2/659.

kullanılan istidlâl yöntemi yalnızca lafzın delalet yönleridir.³¹ Bunlar ise nassın ibaresi, işareti, delaleti ve iktizası olmak üzere dördttür.³² Mütেকellimin usulcülerin delil olarak kullandığı “istidlâl” türü ise Hanefilere göre fasit bir istidlâldir.³³ Ancak Hanefî hukukçuların bu kavramı fikhi bazı meselelerde fasit olarak gördükleri Mütেকellim usulcülerin kullanımına uygun bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Aşağıda Hanefî ceza hukuku bağlamında akli istidlâlînin hükme dayanak olarak kullanımı el kesme suçu özelinde, Şafii hukukçularla mukayeseli bir biçimde ele alınacaktır.

4. İKİ AYRI KİŞİNİN ELİNİ KESEN FÂİLE UYGULANACAK CEZANIN TESPİTİNDE AKLÎ İSTİDLÂL

Hanefî hukukçulara göre bir kimse iki kişiden birinin sağ diğerinin ise sol elini keserse, bunlara karşılık kendisinin de sağ ve sol eli kesilir. Fâil, bir mağdurun iki elini kestiğinde de aynı hüküm geçerlidir. Kendisinin de iki eli kesilir. Nitekim kısası gerektiren eylem ve hareketin gerçekleştiği mahalde eşitlik sağlanabilir. Serahsî ve Kâsânî ilk durumla ilgili, “eşitlik gereği mağdurların birer eli kesildiğine göre suç fâilinin de bir elinin kesilmesi gerekir”, gibi bir sonucun çıkarılamayacağı görüşündedirler. Diğer bir ifade ile mağdurların ele ait tüm fonksiyonlarının (iki elin kesilmesiyle) yok olup olmadığına bakılmaz. Çünkü mağdurların hukuku ancak fâile verilecek olan, her iki elinin kesilmesiyle korunmuş olacaktır. Aksi takdirde fâil iki farklı kişiye karşı işlemiş olduğu iki suça karşılık (aralarında denklik olmasına rağmen) tek bir ceza almış olacaktır. Dolayısıyla böyle bir durumda mağdurlardan yalnızca birinin hakkı alınmamış olacaktır. Anılan durumda ise suç fâilinin iki eli bir kişiye karşılık değil iki ayrı kişiye karşı işlenen iki farklı suçun cezası olarak kesilmektedir.³⁴ Zira suç fâilinin işlemiş olduğu iki ayrı suç karşılığında alacağı kısas cezası için kendisine kısas uygulanacak organın mevcut olması yeterlidir. Bu durumda “birer eli kesilen kişilere karşılık suç fâilinin iki eli kesilmiştir. Dolayısıyla burada bir eşitlik bulunmamaktadır”, denilemez.³⁵ Aynı şekilde iki el ve iki ayağı kesildikten sonra iyileşen mağdur, suç fâiline misliyle kısas yapma hakkına sahiptir.

³¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûl'l-Pezdevî*, (Dâr'ul Kitâb'ül İslâmî, ty), 1/104, 105.

³² Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehraveç, (Beirut: Mektebetü Lübnan, Birinci baskı, 1996), 1/152.

³³ Ayhan Şen de Hanefilerin nassın lafzına değil, sadece manası üzerinden akla dayalı olarak hüküm çıkarılmasının fasit istidlâl olarak değerlendirildiğini ifade eder. Şen çalışmasında emir ve nehiy sığalarının zıtlarına etkisi, iktirân delaleti, mutlakın mukayyede hamli, mefhumu muhalefet, âm lafzın sebebi ile tahsisi, âm lafzın medih ve zem ile tahsisi ve cemiye muzâf olan ceminin cemi manasında kullanılması gibi fasit istidlâl çeşitlerini ele alarak incelemiştir. Bkz. Ayhan Şen, *Hanefî Usûl Geleneğinde Fasit İstidlâl*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 77.

³⁴ Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut*, (Beirut: Dâr'ul-Ma'rife, 1993), 26/139, 140; Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *el-İnâye Şerh'il Binâye*, (Dârul Fikr, ty), 10/246; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Emin Salih Şaban, (Beirut: Dârul Kütübül İlmîyye, 2000), 13/128.

³⁵ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhamed Avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beirut: Dârul Kütübül İlmîyye, İkinci Baskı, 2003), 10/300.

Çünkü yaralamalarda kısas, ancak yaranın iyileşmesinden sonra uygulanır. Bu meselede de yaranın iyileşmesi söz konusudur.³⁶

Yaralamalarda asıl olan kısastır. Bununla birlikte anılan durumda el ve ayakları kesilen mağdurun ölmesi halinde suç fâilinin el ve ayakları kesilmez, kısas olarak öldürülür. Çünkü mağdurun ölümü ile birlikte el ve ayakların kesilmesi eylemi artık öldürme suçuna dönüşmüş kabul edilir. Hanefi hukukçuların eylem sonrasında meydana gelen son hali dikkate alarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Zira onlara göre iyileşme olmaması halinde kesme eylemi, yaralamada kısas değil öldürme olarak değerlendirilmektedir.³⁷

Kısas ve had olarak uygulanan el kesme cezası da onlara göre birbirinden farklı hususlardır. Cezalandırmada bir organın tüm fonksiyonlarının yok edilmesi kuralı hırsızlık suçunda dikkate alınırken; öldürme suçunda dikkate alınmaz. Nitekim organa ait anatomik ve fonksiyonel yararı tümüyle yok etmek (iki el veya iki ayağı kesmek) kişiyi hükmen öldürmektir. Hırsızlık cezasında ise fâili, gerçek manada öldürmek meşru olmadığı gibi hükmen öldürmek de meşru değildir. Kısasta ise durum farklıdır. Kısasta eşitliğin sağlanması halinde suç fâilini hem gerçek manada hem de hükmen öldürmek meşrudur. Bahse konu durumda da eşitlik bulunmaktadır. Yani fâilin kestiği el/lere karşılık kısas mahalli olan elleri mevcuttur. Dolayısıyla iki kişinin farklı birer elini kesen fâilin kısas mahalli olan iki eli, iki farklı kişinin ellerini kesme suçuna karşılık (birinin sağ diğerinin sol eline karşılık) olarak kesilir.³⁸

4.1. İki Kişinin Sağ Elleri Kesen Fâile Verilecek Cezanın Tespitinde Aklî İstidlâl

Yukarıda bir kimsenin iki kişiden birinin sağ, diğerinin sol elini kesmesi halinde alacağı ceza hususunda Hanefi hukukçuların görüşlerine yer verilmiştir. Bu başlık altında ise bir kimsenin iki farklı kişinin sağ ellerini kesmesi durumunda alacağı cezai müeyyidenin tespitinde akli istidlâlin rolü ele alınacaktır.

Hanefî hukukçulara göre iki ayrı kişinin sağ ellerini kesen fâilin sağ eli bir mağdur için kısas edilir. Diğer mağdura ise kesilen elinin diyeti ödetilir.³⁹ Onlara göre fâilin mağdurların ellerini aynı anda veya farklı zamanlarda kesmiş olması hükmü değiştirmez.⁴⁰ Onlar mağdurların, fâilden aynı anda hak talep etmeleri durumunda, fâilin sağ elinin

³⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et- Tecdîd li'l Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmed Serac, Ali Cuma Muhammed, (Beyrut: Dâru's Selâm, 2006), 11/5634, 5641; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeynep Muhammed Hasan Felateh, (Dâr'ul Beşâirü'l İslamiyye, Birinci baskı, 2010), 5/444; Cemaleddin Ebu Muhammed Ali b. Ebî Yahya Zekerîyye b. Mesud el-Ensari el Hazrecî el- Müncebî, *el-Lübâb fi Cem' beyne Sünneti vel Kitâb*, thk. Muhammed Fazl Abdulaziz el-Murâd, (Beyrut: Dâru'l Kalem, 1994) ,2/709, 710.

³⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasar-ı Tahavî*, 5/434.

³⁸ Bâbertî, *el-İnâye Şerh'il Binâye* 10/246; Aynî, *Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* 13/128; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/139-40.

³⁹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî *Tuhfetü'l-fukaha*, (Beyrut: Dâr'ul Kutubi'l İlmiyye, 1994), 3/100; Kudûrî, *et- Tecdîd*, 9/5581; Cessâs, *Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî*, 5/379; Kâsânî, *Bedâ'i'u s-Sanâ'i' fi tertibi'ş-şerâ'i'* 10/262; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/140.

⁴⁰ Ebû'l Hasen Burhaneddin el-Merğmânî, *el-Hidaye*, (Lübnan: Dâru-d Dekâk, 2019), 4/468; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/140.

kesileceği ve kestiği diğer elin diyetinin ise mağdurlar arasında bölüşüleceği görüşündedirler.⁴¹

İmam Şâfiî'ye göre ise, suç fâili, mağdurların ellerini farklı zamanlarda kesmiş ise ilk kestiği ele karşılık fâilin sağ eli kesilir. Aynı anda kesmiş ise eli kesilenler arasında kura çekilir ve kura kime çıkarsa onun eline karşılık olarak suç fâilinin eli kesilir. Diğer mağdur da elinin diyetini alır.⁴²

İmam Şâfiî, ikinci mağdurun eli kesildiği sırada, ilk mağdurun kesilen eline karşılık fâilde kısas hakkının bulunmasından hareketle bu hükme ulaşmaktadır. Şâfiî hukukçular bu durumu; malını rehin olarak teslim eden kişinin mürtehinin hakkı devam ettiği sürece rehin verilen malı/merhûnu bir başkasına verememesine benzetirler.⁴³ Onlara göre bir kimsenin; iki kişinin elini ayrı zamanlarda kesmesi de böyledir. Eli önce kesilenin hakkı mevcutken eli sonradan kesilene bu hak verilmez. Bu durum, aynı hakkın ikinci şahıs için gerçekleşmesine mani olur. Ancak ilk olarak eli kesilen mağdur, bu hakkını bağışlarsa (suçluyu affederse) bu durumda eli kesilen diğer mağdurun hakkı yeniden gündeme gelir. Çünkü gündemde olan ilk mağdurun hakkı bu af ile ortadan kalkmıştır. İkinci sıradaki mağdurun erken davranıp ilk mağdurdan önce fâilin elini kesmesi halinde, kısas önce davranan kişi için gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla erken davranan ikinci mağdur kendi hakkını kısas olarak almış sayılır. Bu durumda ise eli ilk önce kesilen kişi için kısasa konu olan mahal (suç fâilinin eli) olmadığından dolayı eli ilk kesilen mağdur, elinin diyetini alır.⁴⁴

Şâfiî hukukçulara göre, iki kişinin birer elini kesen fâilin kısas olarak tek bir elinin kesilmesi ile iki mağdurun hakkı karşılanmış olmaz. Öyle olsaydı fâilin tek elinin kesilmesiyle iktifa edilirdi. Oysa suç fâilinin tek elinin bir mağdura karşı kesilerek diğer elin diyetinin mağdurlarca bölüşülmesi (Şâfiilere göre) Hanefilerce verilen bir hükümdür.⁴⁵ Şâfiî hukukçular bu muhakemeden hareketle fâilin kesilen bir elinin ancak mağdurlardan bir tanesinin eline karşılık geleceği ve iki mağdurun hakkını karşılayamayacağı kanaatine varırlar. Onlara göre fâilin, mağdurların elini peşi sıra kestiği bir olayda ise eli ilk kesilenin öncelikli hak sahibi olduğu açıktır. Ancak suç fâili, iki mağdurun da elini aynı anda kesmişse, bu durumda aralarında tercihte bulunmak yerine kısas hakkı olan kişi, mağdurlar arasında yapılacak kura ile tespit edilir. Şâfiî'lere göre kısas hakkına sahip kişi bu şekilde belirlendikten sonra ise ikinci

⁴¹ Muhammed b. Ferâmürz b. Ali Molla Hüsvrev, *Dürer'ül-Hükkâm şerh-i Gürerül-Ahkâm*, (Dârü İhyâi Kütüb'ül Arabî, ty), 2/97; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşki, *el-Lübâb fî Şerh'ül Kitâb*, thk. Tarık Sayrafi, (İstanbul: Dâru'l Hayr'il İslamiyye, 2020), 819; Kâsânî, *Bedâ'iu s-Sanâ'i' fî tertibiş-şerâ'i'*, 10/405; Merğınânî, *el-Hidaye*, 4/ 468.

⁴² Ebi'l Hasen Ali ibn Muhammed ibn Habib el-Mâverdi el-Basrî, *el-Hâvil Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ile Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmîyye, 1994), 12/27, 119.

⁴³ Merğınânî, *el-Hidaye*, 4/469; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/139.

⁴⁴ İbn Kâdî Şühbe, Ebü'l Fazl Muhammed Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımeşki, *Bidâyetül Muhtâk fî şerh'il Minhâc*, (Cidde: Dâru'l Minhâc, 2011), 4/35; Mâverdi, *el-Hâvil Kebîr*, 12/120-1.

⁴⁵ İbn Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l Kadîr li'l'âcizi'l-fakîr*, (Dâru'l Fikr, ty), 10/243-246; Meydânî, *el-Lübâb fî Şerh'ül Kitâb*, 818; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/127; Merğınânî, *el-Hidaye*, 4/467.

mağdura (kur'a kendisine çıkmayan kişiye) kesilen elinin tam diyetinin ödenmesi gerektiğine hükmederler.⁴⁶

Şâfiî hukukçular Hanefî'lerin ileri sürdüğü "iki kişinin sağ elini kesen suç fâilinin tek bir elinin kesilmesinden sonra kesilen diğer elin diyetinin bu iki mağdur arasında bölüşülmesi gerektiği" fikrine de katılmazlar. Zira bu durumda tek bir fiile karşı (el kesme) iki ayrı ceza (el kesme ve diyet) uygulanmış olacaktır. Şafiiler bir fiile karşılık iki ayrı cezanın verilmesinin Hanefîlerin de genel kuralına aykırı olduğunu dile getirerek görüşlerinin daha isabetli olduğu kanaatini paylaşırlar.⁴⁷

Hanefî hukukçular ise Şâfiîlerin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin isabetli olmadığını birtakım aklî istidlâllerle temellendirirler. Onlara göre eli kesilen her iki mağdurun da suç fâilinin elinde kısas hakkı vardır. Nitekim bu hakkın tahakkuku için gerekli olan kendilerinin de ellerinin kesilmiş olma hali, her iki mağdurda da bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle her iki mağdurun da ellerinin kesilmiş olması sebebiyle aynı suç fâilinden kısas alma hakları mevcuttur. Dolayısıyla mağdurlar sebepte olduğu gibi hükümde de eşit haklara sahiptirler. Buna göre mağdur olan iki taraf, dilediği takdirde kısas talep edebileceği gibi, bundan vazgeçip diyete de razı olabilir. Nitekim her iki mağdur da suç fâilinden aynı ölçüde alacaklı konumundadırlar.⁴⁸

Diğer bir açıdan bakıldığında, eli ilk kesilen mağdur kısastan vazgeçtiğinde, eli kesilen diğer mağdurun kısas hakkı gündeme gelir.⁴⁹ Hanefîlere göre şayet eli sonra kesilen mağdurun suç fâilinin elinde kısas hakkı sabit olmasaydı, ilk mağdurun fâili affetmesiyle de bu hak ikinci mağdur için gündeme gelmezdi/gelmemeliydi. Hâlbuki yukarıda değinildiği üzere ilk olarak eli kesilen mağdur, suç fâilini affettiğinde kısas hakkı ikinci sırada eli kesilen mağdura geçer.⁵⁰ Çünkü bu hak eli sonradan kesilen mağdur için de mevcuttur. Hanefî hukukçular bu görüşlerine, ikinci mağdurun erken davranarak fâilin elini kesmesi halinde erken davranan mağdurun suç fâilinden kendi kısas hakkını almış olacağını da bir başka akli delil olarak gösterirler.⁵¹ Buradan anlaşılan, eli kesilen iki mağdurun da fâilin elinde haklarının olduğudur. Aksi takdirde erken davranan kişi, hakkı olmadan bir el kestiği için kendisine kısas veya diyet gerekecekti. Dolayısıyla Hanefîlere göre iki kişinin sağ ellerini kesen suç fâilinin sağ eli, iki

⁴⁶ Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi Fıkhî İmâm Şâfiî*, (Dâru'l Kütüb'il İlmîyye, ty), 5/48-9.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u s-Sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 10/405; Serahsî, *el-Mebсут*, 26/140.

⁴⁸ Merğînânî, *el-Hidaye*, 4/469.

⁴⁹ Kudûrî, *et- Tecrîd*, 11/5582.

⁵⁰ Hanefî hukukçular el kesme suçunun yanı sıra sübut veya şekil şartlarında eksiklik bulunan had ve kısas suçlarının ceza müeyyidelerinin tespitinde de aklî istidlâli kullanılmaktadırlar. Bkz. Cessâs, Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî, 5/374; Cessâs, Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî, 6/160, 161; Serahsî, *el-Mebсут*, 26/130.

⁵¹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr* 5/31; Cessâs, Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî, 6/380; Kâsânî, *Bedâ'i'u s-Sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 10/270; Serahsî, *el-Mebсут*, 26/141.

mağdurun eline karşılık kesilerek, eli kesilenlerden her birinin yarı oranında hakkı alınmıştır. Bu durumda mağdurların geriye kalan hakları ise diyete dönüşür ve fâile ödetilir.⁵²

Hanefî hukukçuların Şafilere karşı sunduğu bir başka aklî delil ise, kısas olarak el kesmenin bölünmeyi (tecezziyi) kabul ediyor olmasıdır. Hâlbuki bölünme, öldürme suçunda kabul edilmez.⁵³ Örneğin, iki kişiyi öldüren bir fâile (aktif süje) maktullerden birinin velisi huzurunda kısas tatbik edildiğinde, sonradan gelen diğer maktulün velisine herhangi bir hak tanınmaz. Çünkü suç fâilinin kısas gereği öldürülmesi ile her iki mağdurun da hakkı tamamen alınmış olmaktadır. Zira ölen bir kimsede artık yaşam emaresi kalmamış ve hayatı her yönüyle son bulmuştur. Bu durumda suçlunun ölmesi ile hükmen de olsa yaşam belirtisinin/canlılığının devam ettiğini söylemek artık imkânsızdır. El kesme suçunda ise durum farklıdır. Nitekim eli kesilen iki mağdurdan birinin hakkı alındıktan sonra, fâilin kısasen kesilen organı en azından hükmen mevcut kabul edilir. Çünkü eli kesilen fâilin bilekten yukarısının mevcudiyeti hükmen de olsa kesilen organın varlığı için yeterlidir. Dolayısıyla yaralamalarda ikinci mağdur için diyete hükmedilir.⁵⁴ Ölüm neticesinin gerçekleşmesi halinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira ölüm ile kişi artık ne maddi ne de manevi anlamda canlı olarak değerlendirilemez.⁵⁵

Hanefî hukukçular yukarıda belirtilen aklî istidlâller neticesinde yaralama hususunda eli kesilen iki mağdurun, suç fâilinin tek elini kesmesi halinde haklarının ancak yarısını almış sayılacaklarının zorunlu olarak ortaya çıktığını savunurlar. Onlara göre iki ayrı kişinin sağ ellerini kesen fâilin sağ elinin kesilmesinden sonra kestiği diğer elin cezası olarak diyete hükmedilmesi, yaptığı hırsızlıktan dolayı eli kesilen birinin, bir başka kişinin de elini kestiği halde kısas yerine diyete hükmedilmesine benzer. Nitekim hırsızlık suçunun cezası olarak eli kesilen fâilin, ayrıca el kesme suçu işlemesi neticesinde kısas edilecek organı bulunmamaktadır. Bir diğer ifadeyle, fâilin eli daha önce yaptığı hırsızlıktan dolayı kesilmiş olduğu halde, bir başkasının elini keserse fâilde kısas mahalli olan eli mevcut olmadığından dolayı, kestiği ele karşı kısas yerine diyete hükmedilir. İlgili konuda da suç fâilinin ikinci bir sağ eli olmadığından dolayı kalan hak diyete dönüşür ve mağdurlara eşit bir şekilde bölüştürülür. Bu meseledeki mağdurlara kısas ve diyetin aynı anda verilmesini gerektiren durum, öldürme hususundaki kısastan farklıdır. Öldürme konusunda kısas uygulanınca, ölüm tecezzi kabul etmediğinden⁵⁶ dolayı kısas hakkı olan diğer mağdurlar için artık bir şeye hükmedilmez. Çünkü artık fâil ne gerçek manada ne de hükmen hayatta değildir.⁵⁷ Bu sebeple organlardaki kısas ile öldürmede uygulanan kısas birbirinden ayrı değerlendirilmektedir.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'î'u s-Sanâ'î' fi tertibiş-şerâ'î'*, 10/405; Merğmânî, *el-Hidaye*, 4/468-9; Meydânî, *el-Lübâb fi şerh'i-Kitâb*, .819; Cessâs, *Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî*, 5/380.

⁵³ Meydânî, *el-Lübâb fi şerh'i-Kitâb*, 819; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, 10/243-246; Cessâs, *Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî*, 5/375; Kudûrî, *et- Tecrid*, 11/5498; Kâsânî, *Bedâ'î'u s-Sanâ'î' fi tertibiş-şerâ'î'* 10/241, 245.

⁵⁴ Kudûrî, *et- Tecrid*, 11/5582.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 26/141.

⁵⁶ Kudûrî, *et- Tecrid*, 11/5500.

⁵⁷ Cessâs, *Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî*, 5/380.

Netice itibariyle bu meselede tek bir fiile karşılık, hem kısas hem diyete aynı anda hükmedilmemiştir.⁵⁸ Yaralamalarda kısasla birlikte diyetin de ödenebileceğini savunan Hanefi hukukçular, öldürme hususunda bu iki cezanın aynı anda uygulanamayacağını savunurlar. Bu görüşün temelinde fiili-hükmi⁵⁹ ölüm ayırımının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

4.2. Bir Kişinin Farklı Uzuvarını Kesene İki Fâilin Alacağı Ceza Hususunda Aklî İstidlâl

Birinin elinin bilekten kesilmesinden sonra başka bir fâilin aynı şahsın dirseğini kesmesiyle ölüm neticesi gerçekleştiğinde İmam Züfer (ö. 158/775) müşterek suç fâillerinin her birine ayrı ayrı kısas tatbik edileceği kanaatindedir.⁶⁰ Züfer dışındaki Hanefî hukukçular ise ilk suç fâiline el kesme cezasının, ikinciye ise öldürmeden dolayı kısasın uygulanacağına hükmederler.⁶¹ Her iki görüş sahipleri de birtakım aklî istidlâllerle görüşlerini temellendirmektedirler.

Züfer dışında kalan Hanefi hukukçuların bu hususta sundukları aklî istidlâller şu şekilde özetlenebilir: Müşterek suç fâillerinin ilki, mağdurun elini bilekten kestikten sonra ikinci suç fâilin gelip mağdurun aynı elini dirsekten kesmesi, bilekten kesilen elin öldürme etkisinin yayılmasını/sirayetini⁶² önlemiş olur. Bir başka anlatımla elin dirsekten kesilmesi, bilekten kesilen elin iyileşmesi hükmündedir. Hanefî hukukçular bu durumda bileğin kesilmesiyle oluşacak sirayetini/komplikasyon aynı elin dirsekten kesilmesiyle önleneceği kanaatindedirler. Nitekim elin, bilekten kesildikten sonra iyileşmesi muhtemeldir. Bilekten kesilen el iyileşebileceği gibi iyileşme olmadan mağdurun ölümü de meydana gelebilir. Ancak onlara göre bu durumda neticenin gerçekleşme ihtimalinin (elin dirsekten kesilmesiyle) yok olması ile gerçekleşme imkânı da tamamen ortadan kalkar.⁶³ Dolayısıyla elin dirsekten kesilmesi, bilekten kesme eyleminin yol açacağı neticeyi ortadan kaldırmıştır. Zira onlara göre elin dirsekten kesilmesi, kesin olarak yayılma mahallini yok ederken, elin sadece bilekten kesilmesi neticesinde ise kesilen elin iyileşmesi muhtemeldir. Kesin olan ise ihtimalli olandan üstündür.⁶⁴ Onlara göre bu eylemlerin hata ile gerçekleştirilmesi halinde ise eli bilekten kesene

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 26/141.

⁵⁹ İslam Hukukunda fiilen öldüğü bilinen kişiye “hakiki ölü” yargı kararıyla öldüğüne hükmedilen kişiye ise “hükmi ölü” adı verilir. Bu iki ölüm türü arasında önemli hukuki farklar bulunmaktadır. Ölümle birlikte ölünün kişiliği ve buna bağlı olarak dini-hukuki hükümlere muhatap olma elverişliliğini ifade eden ehliyet sona ermekte ve ölünün hak ve borçları tasfiye edilmektedir. Bkz. Salim Ögüt, *DİA*, Cilt XXXIV, s. 31, 32. Anılan durumda ise hükümlükten kasit kesilen uzvun uzantılarının beden sağ olması nedeniyle hükmen var kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Burada Hanefi hukukçular sağ elleri kesilen iki mağdurun fâile kısas uygulatma yanında bir el diyetini de alarak aralarında bölüşülmesi gerektiğini, kesilen uzvun hükmen varlığıyla temellendirmektedirler.

⁶⁰ Hanefi mezhebinde *şart teorisi*nde de hükme ulaşmada dikkate alındığına dair anılan örnek özelinde değerlendirme için bkz. Ahmet Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddi Ve Manevi Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 101, 102.

⁶¹ Kudûrî, *et- Tecrid*, 9/5612; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/170.

⁶² Sirâyet (سراية) hareketin ağır neticeye yol açması olarak ifade edilebilir. Bkz. Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddi Ve Manevi Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)*, 103.

⁶³ Kudûrî, *et- Tecrid*, 9/5613.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 26/171.

fâile el diyeti, eli dirsekten kesene ise can diyeti ödetilir.⁶⁵ Hanefî hukukçular, eli kesilen bir Müslümanın eli kesildikten sonra irtidat edip mürtet olarak ölmesi halinde de suç fâilini sadece el kesme diyeti ile sorumlu tutarlar. Onlar bu durumda da irtidatı iyileşme hükmünde kabul ederler. Zira bilekten kesilen elin sirayetini dirsekten kesme eylemi önlerken, irtidat hadisesinde ise sirayeti önleyen irtidatın kendisidir. Çünkü irtidat ile kişinin kanı mübah hale gelir. Mağdur da bu hal üzereyken ölmüştür.⁶⁶

Kudûrî ise bu hususta şu akli istidlâllerle görüşünü temellendirmektedir: Ona göre bedende hem iyileşme hem de acı aynı anda varlığını sürdürmektedir. Nitekim yaralı kişinin bedeninde iyileşme sürecinde meydana gelen renk değişikliği (sarma ve morarma) bunun kanıtıdır. Şayet el kesme neticesinde hissedilen acı, iyileşme ile birlikte temelli izale olmuş olsaydı (dinseydi) bedenin iyileşme sürecinde morarma olmaksızın eski haline dönmesi gerekirdi. Dolayısıyla elin kesilmesiyle duyulan acıyı beden hissettiği halde bu acı ölüme götürücü nitelikte değildir. Öyle olsaydı salt elin bilekten kesilmesinden sonra mağdurun ölmesi gerekirdi. Eli bilekten kesilen mağdurun ölmemesi, ilk suç fâilinin kısasen öldürülmesine engeldir. Kudûrî'ye göre bu durumda bilekten kesilen elin acısı yayılarak mağdurun ölümüne sebebiyet vermiş de değildir. Çünkü yayılma mahallinin bir başkası tarafından dirsekten kesilmesiyle yok olması bu ihtimali de ortadan kaldırmıştır. Zira bir meyve ağacının kurumuş olan bir dalından meyve beklemek mümkün değildir.⁶⁷ Buna göre canda kısas hükmü eli dirsekten kesen suç fâiline verilirken eli bilekten kesen suç fâilinin de eli kısas olarak kesilir.⁶⁸

4.3. Fâillerin Hata/Taksir ile Müessir Fiil İşlemesi Halinde Alacakları Cezanın Tespitinde Akli İstidlâl

Öldürme eyleminde olduğu gibi müessir fiilin de kasten veya taksir/hata ile işlenmesi fâilin cezai müeyyidesinin tespitinde etkin role sahiptir. Sözelimi aynı kişinin gerçekleştirdiği iki eylemden birinin hata/taksir⁶⁹, diğersinin kasıtlı olması durumunda Hanefî hukukçulara göre suç fâili her iki eylemiyle de sorumlu tutulur. Örneğin suç fâili, hata ile birinin elini kesip daha sonra kasıtlı olarak aynı kişiyi öldürse ilk suç fiilinden dolayı âkilesine⁷⁰ diyet gerekirken, ikinci suç fiili sebebiyle de kendisine kısas uygulanır. Aksi

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 26/170.

⁶⁶ Cessâs, *Şerh'i Muhtasar-ı Tahavî*, 5/440; Kâsânî, *Bedâ'î'u s-Sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i* 10/307.

⁶⁷ “ كما لا يكون النماء في (الأغصان) مع جفاف أصلها ” Bu benzetmeyle bilekten kesilen el ağacın dalları, dirsekten kesilerek mağdurun ölümüne sebebiyet verilmesi de ağacın aslımı -kökünü- temsil etmektedir. Bkz. Kudûrî, *et- Tecdîd*, 11/5614.

⁶⁸ Kudûrî, *et- Tecdîd*, 11/5613, 5614.

⁶⁹ Modern hukukta taksir; “objektif bakış açısına göre, fâilin dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırı davranmasıyla suçun kanuni tanımının öngörülmeyle gerçekleşmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Işıl Kacar Ercan, *Öldürmeye Teşebbüs ve Kasten Yaralama Suçu Bağlamında Kastın Tespiti*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12.

⁷⁰ Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama durumunda suçlu adına diyeti ödemekle yükümlü bulunan topluluk anlamında bir İslam hukuk terimi. Tahaviye göre âkile; Belli bir divana kayıtlı olup buradan atıyye/ödenek alınan bir sosyal dayanışma topluluğudur. Ona göre bu topluluğa kadınlar, çocuklar ve köleler dâhil değildir. Bkz. Cessâs, *ŞerhuMuhtasarı't-Tahavî*, 5/412; Kudûrî, *et- Tecdîd*, 11/5747; Kâsânî, *Bedâ'î'u s-Sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, 10/314.

durumda (yani eli kasten kesip mağduru yanlışlıkla öldürmesi halinde) ise suç fâilinin de eli kısas gereği kesilir ve hata ile öldürmenin cezası olan diyet âkilesine ödetilir.⁷¹

İmam Züfer ve İmam Şâfiî ise mağdurun elini kasten bilekten kesen suç fâili ile aynı mağdurun elini kasten dirsekten kesen suç fâilinin (müşterek fâiller) birlikte kısas edileceği görüşündedirler. Bu hususta sundukları aklî delil ise: Maktulün, bu iki kişinin ayrı eylemlerinin birleşiminden dolayı ölmüş olmasıdır. Nitekim onlara göre bir suç fâili mağdurun elini keserken onun acı çekmesine neden olmakta, diğerinin kesme eylemi ise önceki fiilin acısını ortadan kaldırmamaktadır. İkinci eylemle acının dinmesi bir yana mağdurun acısının üzerine acı eklenir. Dolayısıyla mağdurun ölüm nedeni, bedeninde art arda açılan yaralardır. Bu durumda ikinci fâilin, eli dirsekten kesme eylemi birinci fâilin bilekten kestiği elin yayılmasını önlemiş de değildir. İmam Şafiî ve Züfer'e göre ikinci suç fâilinin (eli dirsekten kesen) mağdurun el veya başka bir organını kesmesinin de bu hükmün değişmesinde bir etkisi yoktur. Her halükarda bu müşterek suç fâilleri eylemlerinin neticesinde kısas edilir. Çünkü her iki suç fâilinin mağdur üzerinde icra ettikleri müessir fiillerin birleşimi nedeniyle ölüm neticesi meydana gelmiştir.⁷²

Şâfiî hukukçulara göre, iki suç fâilinden biri mağdurun bedeninde bir yara, diğeri ise yüzlerce yara açıp mağdurun ölümüne sebebiyet verseler, yara açan bu iki suç fâili de kısas cezasına çarptırılır. Çünkü bazı kimseler aldıkları bir yara ile hemen ölebilirken, bazıları ise bedenlerine aldıkları onlarca yara neticesinde ancak ölebilmektedir. Burada mağdurun ölümü, yaralamanın yol açtığı neticeyle gerçekleşmiştir. Mağdurun hangi suç fâilinin darbesi ile öldüğünü tayin etmek ise imkânsızdır. Ölüm neticesi sebebiyle de katile kısas gerektiğinden dolayı onlar, her iki suç fâiline de ölüm cezası uygulanacağı görüşündedirler.⁷³

Şâfiî hukukçuların görüşlerini savunmak için ileri sürdükleri gerekçe, ölüm neticesinin birden fazla yaralama sebebiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Birden fazla suç fâilinin mağdurda açtığı bu yaralardan hangisinin mağdurun ölümünde etkili olduğunun tespiti imkânsız olduğundan, iştirak (birlikte) halinde öldürmeye kıyasla bu hükme varıldığı kanaatindeyiz.⁷⁴

Yukarıda zikrettiğimiz olaya benzer görüş ayrılığı, yaralama ve öldürme suçlarının iştirak halinde icra edilmesinde de mevcuttur. Örneğin, iki suç fâilinden birinin, bir şahsın elini kesmesi, diğerinin de eli kesilen bu şahsın boynunu kılıçla vurması durumunda da Şâfiî ve Hanefî hukukçular arasında görüş ayrılığı mevcuttur.

Şâfiî hukukçular, bu durumda ölümün, her iki şahsın eylemlerinin birleşmesi ile gerçekleştiğini söyleyerek eylemlerin nitelik ve miktarlarındaki değişikliğin dikkate

⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't- Tahavi*, 5/436; Serahsî, *el-Mebcut*, 26/170.

⁷² Serahsî, *el-Mebcut*, 26/171.

⁷³ Şirâzî, *el-Lüma fi usûli'l-fikh*, 5/18; Kâsânî, *Bedâ'i'u s-Sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i*, 10/ 262.

⁷⁴ 5237 sayılı Türk Ceza Kanununu madde 37/1 de de bir kişiyi her biri bıçak kullanan üç kişi yaralamak suretiyle öldürdüklerinde, her üçü de kasten öldürme suçunun müşterek fâili kabul edilmektedir.

alınmaması gerektiği kanaatini taşırlar. Bu nedenle de onlar her iki fâile de ölüm cezası uygularlar.⁷⁵

Hanefî hukukçular ise boynu kesme fiilinin kesin öldürme anlamına geldiğini, boynu kesilen kişinin yaşamasının artık mümkün olmadığını,⁷⁶ dolayısıyla el kesme fiilinin yol açacağı neticenin bu durumda dikkate alınamayacağını ifade ederler. Onlara göre boynun kesilmesi sureti ile gerçekleştirilen öldürme eylemi, kesinlikle boynun kesilmesi fiiline isnat edilir. Burada kesin öldürücü darbenin boynun kesilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bu durumda el kesme fiilinin öldürme olmadığı ortaya çıktığına göre mağdurun elini kesen fâilin de eli kısasen kesilir. Boynu vuran kişi de kısas gereği öldürülür. Elin taksirle kesilmesi durumunda da eli kesenden diyet alınır ve boynu vuran kişi kısas edilir.⁷⁷ Malikiler de bu hususta Hanefî hukukçular ile hemfikirdirler. Ancak onlara göre el kesme ile boynun kesilmesi fiili, önceden varılan bir anlaşma neticesinde infaz edildiyse bu durumda her iki suç fâili de (el kesen ve boynu vuran) kısas gereği öldürülürler. Zira böyle bir durumda müştereken öldürme suçu işlenmiştir ki bu halde şeriklerin her biri katil olarak değerlendirilir.⁷⁸

Kanaatimizce suça karışan fâillerin her biri “haksızlık niteliğini” salt kendi gerçekleştirdiği eylemden almaktadır. Yani vücut bütünlüğüne yönelik saldırılarda şeriklerden her birinin eylemi diğerini etkilememektedir. Dolayısıyla yaralamalarda müşterek suç fâilleri, mağdur üzerinde gerçekleştirdiği zarar/yara ölçüsünde ceza almalıdır. Ancak müştereken gerçekleştirilen eylemlerde ölümün meydana gelmesiyle artık fâillerin her birinin eylemi katil olarak değerlendirilerek kasten adam öldürme suçundan hüküm giymeleri daha isabetli gözükmemektedir. Bu durumda şeriklerden her biri diğerinin eyleminin fâili sayılır. Çünkü fâiller suçu doğuran operasyona ortaktırlar. Dolayısıyla öldürme suçunda müşterek fâillerin her biri suç teşkil eden haksızlık üzerinde müşterek hâkimiyet tesis etmektedirler. Ayrıca bu durumda hem hangi fâilin darbesiyle maktulün ölümünün gerçekleştiğinin tespiti

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebсут*, 26/171. Burada Serahsî'nin naklettiği Şâfiîler'in bu konudaki görüşlerinin ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim klasik Şâfiî fıkhî metinlerinde konu şu şekilde hükme bağlanmıştır. Bir kimse birinin elini kesse, diğeri de bu şahsın boynunu vursa veya birisi bir kimsenin elini kestikten sonra başka biri gelip aynı kişinin nefes borusunu, yemek borusunu kesse veya karnını yarıp bağırsaklarını çıkarsa bu durumda el kesenin eli kesilir, ikinci fiilleri yapan ise kısas gereği öldürülür. Çünkü ikinci kişi eylemiyle birinci kişinin eyleminden sadır olabilecek yayılmayı (yaranın ölüme götürme olasılığını) kesmiş bulunmaktadır. Bu durumda sanki eli kesilen kişi iyileşmiş, sonrasında ikinci şahıs bu kişiyi öldürmüş gibidir. *وان قطع أحدهما: يده وجز الآخر رقبته أو قطع حلقومه ومريته أو شق بطنه فاخرج حشوته فالأول قاطع يجب عليه ما يجب على القاطع والثاني: قاتل لأن* *وإن قطع أحدهما: يده وجز الآخر رقبته أو قطع حلقومه ومريته أو شق بطنه فاخرج حشوته فالأول قاطع يجب عليه ما يجب على القاطع والثاني: قاتل لأن* Şirâzi, *el-Lüma fi usûli'l-fıkh*, 5/18-9. Mebсут adlı eserde geçen muhtelif mezheplere ait görüşlerin ilgili mezheplerin asıl metinleriyle karşılaştırılarak analizinin yapıldığı doktora düzeyinde bir çalışmanın literatüre katkı sunacağını düşünüyoruz. Nitekim araştırmalarımız neticesinde konu ile ilgili ibadet bölümünün temizlik ve namaz kısımları özelinde bir yüksek lisans tezinin hazırlandığını gördük. Bu çalışmada temizlikle ilgili Serahsî'nin Şafii'ye nisbet ettiği 41 görüşten 4ünün, namazla ilgili Şafii'ye nisbet edilen 81 görüşten de 13ünün hatalı olduğu tespitinde bulunulmuştur. Bkz. Burak Çulha, *Serahsî'nin el-Mebсут isimli Eserindeki İbadetler Bahsinde Geçen İmam Şafii'ye Ait Görüşlerin Tespit ve Tahkiki*, (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 7-76.

⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't- Tahavi*, 5/433.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebсут*, 26/171.

⁷⁸ Meydânî, *el-Lübâb fi Şerh'il Kitâb*, 805; Serahsî, *el-Mebсут*, 26/127-30; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, 10/243-246.

mümkün değildir hem de bu hükümle müştereken adam öldürme teşebbüsleri cezanın caydırıcılığı ile engellenmiş olacaktır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Hanefî ceza hukukunda el kesme suçuna verilen cezanın tespitinde asli (kitap, sünnet, icma ve kıyas) ve fer'i (istihsan, istislah, örf, vb.) deliller dışında aklî istidlâller ile hüküm kurulmakta ve verilen bazı hükümlerin doğruluğu aklen temellendirilmektedir. Yukarıda sunulan örneklerden de anlaşıldığı üzere “aklî istidlâl” ceza hukuku gibi hassas bir alanda da hüküm istinbatında kullanılmaktadır. Hanefî hukukçular el kesme suçu dışında suçun sübut veya şekil şartlarında bir eksikliğin bulunduğu durumlarda had ve kisas suçlarının cezai müeyyidesi ve fâilin kusurluluk oranının tespitinde de aklî istidlâli kullanmaktadırlar.

Görüldüğü üzere Hanefî hukukçuların usulde nassın ibare, işaret, delalet ve iktizası dışında kalan delilleri genel itibariyle fasit olarak değerlendirmeleri onların fer'i konularda lafzın delalet yolları dışında kalan yöntemlerle hüküm vermelerine bir engel teşkil etmemektedir. Aklî istidlâlin Hanefî usul eserlerinde müstakil veya fer'i bir delil olarak ele alınmadığı halde fûrû meselelerde sıkça kullanılması Hanefîlerin örf ve maslahat-ı mürsele ile ilişkilerini akla getirmektedir. Zira Hanefî hukukçuların örf ve maslahat-ı mürseleyi de ilk dönemden itibaren kullandıkları halde usule sonradan dâhil ettikleri bilinmektedir. Hanefî usulünün istikrâ/tümevarım yoluyla oluştuğu dikkate alındığında bu husus daha kolay anlaşılmaktadır. Bizler bu çalışmada aklî istidlâlin fıkhi delil üretiminde taşıdığı “delil değeri” üzerinde durduk. Fûru-i meseleler incelendikçe aklî istidlâl gibi daha birçok hukuk üretim argümanının gün yüzüne çıkacağı kanaatindeyiz.

Yazarlık Katkısı

Çalışmamız iki yazarlı yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

İlk yazar İbrahim Demircan için: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma %70,

İkinci yazar Doç. Dr. Ahmet Aydın için: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme %30'dur.

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümünde Doç. Dr. Ahmet Aydın danışmanlığında İbrahim Demircan tarafından hazırlanmış olan “Hanefî Ceza Hukukunda Aklî İstidlâl” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Araştırmamız doküman incelemesine dayalı olarak hazırlandığı için etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

“Bu makale, İsrail’in Gazze’deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail’in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail’in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.”

“This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel’s brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel’s attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.”

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكمته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Arı, Hüseyin. *Bihbehânî Dönemi Caferi Fıkıh Usulünde Akıl Delili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2023.
- Aydın, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddi Ve Manevi Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 201.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerh’i’l-Hidâye*. Dârul Kütübil İlmîyye, 2000.
- Baberti, Ekmeleddin. *el-İnâye Şerh’i’l Binâye*. Dârul Fikr, ty.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve’l Mütefakkîh*, thk. Ebû Abderrrahmân Adil b. Yusuf el-Ğarâzî. Suudiyye: Dâru İbn’i’l Cevziyye, ikinci baskı, h. 1421.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî. *et-Takrîb ve’l İrşâd (Sağîr)* thk. Abdulhamid Ebû Zenîd. Müessesetü’r-Risâle, ikinci baskı, 1998.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l-Pezdevî*. Dâr’ul Kitâb’i’l İslâmî, ty.
- Ceylan, Mehmet Nezir. “Şafii Usulcülerin Mütevatir Habere Bakışları”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (SİAD) 1/1 (Aralık 2023), 27-40. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10416560>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*. thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed, Said Bektaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeynep Muhammed Hasan Felateh. Dâr’ul Beşâirü’l İslamiyye, Birinci baskı, 2010.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *et-Târîfât*, Lübnan: Dâr'ül Kütübi'l İlmiyye, 1983.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Duman, Soner. *Şafî'nin Kıyas Anlayışı*. Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Ebû Bekr, (Ebü'l Bekâ) Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî. *Muhtasarü't-Tahrîr şerhi'l-Kevkebi'l-Münîr*. thk. Muhammed Zuhaylî, Nezih Hammad. Mektebetü'l 'abîkân, ikinci baskı, 1997.
- Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmet b. Ali Seyr el-Mübârekî. Yayın evi yok, ikinci baskı, 1990.
- El-Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecma'u bihâri'l-envâr fi ğarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*. Matbatü Meclis-i Dâiret'il Mearif'il Osmânî, 1967.
- Emir Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüsni el-Buhârî el-Mekkî. *Teysîrü't-Tahrîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- Er-Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî. *Muhtâr'ü-s Sıhah*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, Beşinci baskı, 1999.
- Haylamaz, Reşit. *Kur'an'da Akıl*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- İbn Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2012.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü'l Fazl Muhammed Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dimeşkî. *Bidâyetül Muhtâc fi şerh'il Minhâc*. Cidde: Dâru'l Minhâc, 2011.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Dâru'l Kütübil İlmiyye, Birinci baskı, 2005, 646.
- İkinci, Mücahit Orkun. "İslam Siyaset Teorisinin Temel Dinamikleri". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) I/1*, (June 2023), 58-67. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8063313>
- Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâ'iu s-Sanâ'i fi tertibi'ş-şerâ'i*. thk. Ali Muhhamed Avvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l Kütübül İlmiyye, İkinci Baskı, 2003.
- Kudûri, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et- Tecrîd li'l Kudûrî*. thk. Muhammed Ahmed Serac, Ali Cuma Muhammed. Kahire: Dâru's Selâm, 2. Baskı, 2006.
- Mâverdü, Ebi'l Hasen Ali ibn Muhammed ibn Habib el-Basrî. *el-Hâvil Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz ile Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1994.
- Memduhoğlu, Adnan. *Sahabe İctihadi*. Basılmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2008.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu-t Tahrîr fi Usûl'il Fikh*. thk. Abdurrahman el Cebrîn, Avvaz el-Karani, Ahmed es- Serrah. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 2000.
- Merğınani, Ebü'l Hasen Burhaneddin. *el-Hidaye*. Lübnan: Dâru-d Dekâk, 2019.
- Mevsili, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fi şerh'i-Kitâb*. thk. Tarık Sayrafi. Kahire: Dâru'l Hayri'l İslâmi, 2020.

- Müncebî, Cemaleddin Ebu Muhammed Ali b. Ebi Yahya Zekeriyye b. Mesud el-Ensari el Hazreci. *el-Lübâb fi Cem' beyne Sünneti vel Kitâb*. thk. Muhammed Fazl Abdulaziz el-Murâd. Beyrut: Dâru'l Kalem, 1994.
- Örs, Hüseyin. *İmâmül-Haremeyn el-Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, 2017.
- Ragıb el- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi Garîb'il Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Dimeşk: Dâr'ul Kalem, Birinci baskı, h. 1412.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l Kütübül İlmiyye, 1994.
- Serahsi, Şemsül'eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebсут*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Mu'cemu Mekâlî'dil Ulum-i fi'l Hudûd-i ve-r Rusûm*. thk. Muhammed İbrahim Abbadeh. Kahire: Mektebet-ul Adab, 2004.
- Süleyman Uludağ, "Akıl" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Şen, Ayhan. *Hanefî Usûl Geleneğinde Fasit İstidlâl*. Basılmamış Doktora Tezi. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2021.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî. *el-Lüma fi usûli'l-fikh*. Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, İkinci baskı, 2003.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfû Istilâhâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dehravec. Beyrut: Mektebetü Lübnan, Birinci baskı, 1996.
- Yığın, Adem. *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2013.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" . Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Bahru'l Muhît fi Usûli'l Fikh*. Dâru'l Kütübîyye, Birinci baskı, 1994.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali, *Dürer'ül-Hükkâm şerh-i Gürerü'l-Ahkâm*. Dâru İhyâi Kütüb'il Arabî, ty.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 190-205.

Türkiye’de Sivil Toplum Katılımının Yönetişim Düzenlemeleri Üzerinden İncelenmesi*

Analysis of Civil Society Participation in Governance Regulation in Turkey

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10594090>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
24.01.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
21.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Abdullah Serenli

Sakarya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve
Kamu Yönetimi EABD Doktora Programı
Öğrencisi, Sakarya.

abdullah.serenli@ogr.sakarya.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-2003-1181>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

*Bu çalışma yazarın “Yönetim Süreçlerinde
Sivil Toplumun Değişen Konumu” başlıklı
doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

Öz

Yönetim yaklaşımlarında aktörlerin katılımını arttıran bir model olarak geliştirilen yönetim; politikaların geliştirilmesinde ve uygulamalarda paydaşların da süreçlere farklı mekanizmalar ile dâhil edilmesini kapsamaktadır. Öz bir cümle ile ifade edebileceğimiz; geleneksel kamu yönetimi anlayışından sosyal ve ekonomik nedenlerin de etkisi ile yeni teorilerin, yeni yönetim yaklaşımların ortaya çıkması, uzun bir zaman dilimini ihtiva etmektedir. Elbette politik süreçte yönetim değişiklikleri ve genel olarak demokratik yaklaşımların eşzamanlı gelişimi de kamunun yönetimindeki metodolojiyi etkilemiştir. Çevresel boyutta geliştirilen teorilerin, uygulama safhalarındaki yerel dinamiklerle karşılaşılması sonucu yeniden tanımlanmasına ve yeniden geliştirilmesine zorunlu olarak gidilmiştir. Bu değişim, teorilerin hem dışsal etkenler hem de yerel ve kültürel reflekslerle uygulama farklılıklarında içsel etkenler ile geliştirilmesini tetiklemiştir. Bu döngüde, yönetimde sosyal faktörün de ihmal edildiği savı üzerinden ortaya çıkan yönetim; ilkeleri ile katılımcı demokrasinin de bir yansıması olarak görülmüştür. Bu ilkelere; neo-liberal politikalar çerçevesinde devlet, özel sektör ve sivil sektörlerin yönetime paydaşlığındaki katılımcılık ilkesi, biraz daha ön plana çıkmıştır. Yaklaşım, 90’lı yıllardaki küresel ölçekte ortaya çıkışını, Türkiye’de 2000’li yıllar itibariyle daha belirgin olarak göstermeye başlamıştır. Demokratikleşme ve özgürlükler kapsamındaki dışsal ve içsel etkenlerin sonucu olarak da yorumlanabilecek mevzuat ve politika kaynaklarındaki düzenlemeler daha çok bu tarih itibariyle görülmeye başlamıştır. Türkiye’de 2000 yılı sonrası gerçekleştirilen yönetim düzenlemelerinin, özellikle beş yıllık Kalkınma Planları öncelikli olmak üzere, mevzuatta yer verilen bazı metinler betimlenerek, sivil toplum özelinde katılımın hangi aşamalarına ve nasıl dâhil edildiği kamu politikalarına referans olan kaynak metinler üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yönetim, Sivil Toplum, Yönetişim, Politika Metinleri, Katılım

Abstract

Governance, developed as a model that enhances the participation of actors in management approaches, encompasses the involvement of stakeholders in the development

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Serenli, Abdullah. “Türkiye’de Sivil Toplum Katılımının Yönetişim Düzenlemeleri Üzerinden İncelenmesi”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 190-205. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10594090>

and implementation of policies through different mechanisms. A succinct statement expressing that the emergence of new theories and management approaches, influenced by social and economic reasons, has replaced the traditional understanding of public administration, spans an extensive period. Indeed, changes in management during political processes and the simultaneous development of democratic approaches have influenced the methodology of public management. The necessity to redefine and redevelop theories has arisen due to the encounter of environmentally developed theories with local dynamics in the implementation phases. This transformation has triggered the development of theories in the application variances, involving both external factors and internal factors such as local and cultural reflexes. In this cycle, governance has emerged as a reflection of participatory democracy with its principles, arising from the assertion that social factors are neglected in management. Among these principles, the principle of participation in governance, emphasizing the involvement of the state, private sector, and civil sectors in governance within the framework of neo-liberal policies, has gained prominence. The approach, while globally emerging in the 90s, has become more pronounced in Turkey since the 2000s. Legislative and policy regulations, which can also be interpreted as a result of external and internal factors within the scope of democratization and freedoms, have become more noticeable, especially from this date. The governance regulations implemented in Turkey after 2000, primarily focusing on five-year development plans, have been attempted to be analyzed through descriptive texts transformed into legislation, depicting the stages of participation in civil society, and how it is included in public policies, referring to source texts.

Key Words: Public Management, Civil Society, Governance, Policy Texts, Participation

1. GİRİŞ

Yönetimin verimliliği, geleneksel kamu yönetimi yaklaşımından itibaren siyasi ve ekonomik krizlerin etkisi ve eşzamanlı son yüzyılda demokrasi ve katılımçılık gelişmişliklerine paralel olarak yönetimde yeni aktörlerin rol aldığı yöntemler üzerinden kurgulanmaktadır. Yönetişim, Yeni Kamu Yönetimi yaklaşımının piyasa aktörünü yönetime ortak etmesi, kamu ve özel sektör dil ve argümanlarının geçişkenliklerinde sosyal etkinin ıskalanması sonucu yeni bir yönetim yaklaşımı olarak ortaya atılmıştır. Bu yaklaşım, sivil toplumun da hem yönetim paydaşlığı ve denge unsuru yapısı hem de katılımçılık ilkesi bağlamında yerini almasını sağlamıştır.

1990’lı yıllar itibari ile dünya gündeminde bir yönetim yaklaşımı olarak yer alan ve kamu, özel ve sivil toplum sektörlerindeki tüm paydaşların iş birliğine dayandırılan ‘yönetişim’ kavramının, 2000’li yıllar itibari ile demokratikleşme ve özgürleşme parametreleri ile paralel olarak Avrupa Birliği (AB) katılım müzakereleri müktesebatlarına uyum çerçevesinde Türkiye gündeminde de daha baskın bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Küresel boyuttaki yaklaşımların yerel uygulamalarda karşılaştığı sorunlar, yeni teoriler geliştirilmesinin yanı sıra toplumsal dinamiklerin de göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim sivil toplumu da kamu hizmetlerine veya kamu yararına ortak etme çabaları daha çok bu kavramın oluşturduğu kültürel ortamda söz konusu olmaktadır.

Özel sektörün de yönetim paydaşlarından olduğu tezini ileri süren yönetişim, Türkiye’de daha çok sivil toplum katılımına odaklanmıştır. İlk düzenlemelerde, yerel yönetimler ve sosyal politikalar hizmetlerinde bir iş birliği vurguları da kamunun ihtiyaç alanlarında konumlandırması olarak değerlendirilmektedir.

Türkiye'deki yönetim düzenlemelerinin incelenmesi, bu çalışma kapsamında kamu sivil toplum ilişkisi hakkında bir değerlendirme imkânı da sunmaktadır. Bu düzenlemeler, özellikle sivil toplum katılımı üzerindeki etkisini anlamının yanı sıra yönetim dinamiklerini kavramak açısından bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışmada, Türkiye'de 2000 yılı sonrası yönetişimin daha çok yer aldığı beş yıllık Kalkınma Planları ile 2019 sonrası Cumhurbaşkanlığı Yıllık Programları kendi yayın kaynaklarından incelenerek, yönetim felsefesine dayandırılarak yapılan düzenlemelerin sivil toplum katılımını ne düzeyde gerçekleştirmeye yönelik olduğu betimlenerek çözümlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu düzenlemelerin, Avrupa Konseyinin taraflarca kabul edilen “*Sivil Toplumun Karar Verme Süreçlerine Katılımı ile İlgili İyi Uygulama İlkeleri*”¹ çerçevesinde sivil toplum katılımının hangi boyutunda yoğunlaştırıldığı da yönetim ilkeleri geçerliliği kapsamında anlaşılmalı çalışılacaktır.

Etik Beyan: Bu çalışma, etik kurallara tam bir uyum içinde yürütülmüştür. Makalede yer alan bilgiler ve sonuçlar, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine sadık kalınarak kaleme alınmıştır. Araştırmanın tüm evrelerinde bilimsel dürüstlük ve objektifliğe riayet edilmiş olup, çalışmada başvuru literatüre uygun bir şekilde atıfta bulunulmuştur. Araştırma, belge analizine; kamu politikalarının şekillendirilmesinde kullanılan açık erişimli referans metinlerin (kalkınma planları, hükümet programları, kanunlar ve yönetmelikler) incelenmesine dayalı olduğu için etik kurul iznine ihtiyaç duyulmamıştır.

2. SİVİL TOPLUMUN YÖNETİMİN YENİ AKTÖRÜ OLARAK KONUMLANDIRILMASI

Yönetişim kavramı, Kamu Tercih Teorisi'nin başlattığı arayış süreçleriyle ortaya çıkmış ve işletme modelinin kamusal alana taşınması düşüncesiyle şekillenen Kamu İşletmeciliği, Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yeni Kamu Yönetimi yaklaşımlarının bir evrimiyle gelişmiştir.²

Kavramın ilk defa Dünya Bankası tarafından ortaya atıldığı bilinmektedir. 1990'lı yıllarda Sovyetler Birliği'nin çöküşünün etkisiyle devletin ağır ve bürokratik yapısı ile kamu hizmetlerinin etkililiği, ulaşılabilirliği, erişilebilirliği konularındaki tartışmalar, kamu hizmetlerinde özel sektör ve sivil toplumu ortaklığa teşvik etmiş ve yönetim kavramının doğuşuna kaynaklık etmiştir. Yönetişim içindeki katılımcılık ilkesi ise kamunun yönetimini devlet-özel sektör ve sivil toplum aktörleri arasında kamusal mekanizmalardan piyasaya yönlendiren bir politikanın özünü oluşturmuştur.³ Katılım, siyaset biliminin bir konusu olarak demokrasi açısından da yönetim yaklaşımını önceleyen bir bakış açısıdır. Bu yaklaşım, devlet

¹ Council of Europe, “Sivil Toplumun Karar Verme Sürecine Katılımıyla İlgili İyi Uygulama İlkeleri”, *The Conference of INGOs, Avrupa Konseyi*, 2019.

² Özer Köseoğlu - Mehmet Zahid Sobacı, “Yeni Kamu Yönetişimi: Birlikte Üretmenin ve İşbirliğinin Teorik Çerçevesi”, *Kamu Yönetiminde Paradigma Arayışları*, ed. Özer Köseoğlu, Mehmet Zahid Sobacı (Bursa: Dora Yayınları, 2015), 231.

³ Birgül Ayman Güler, *Türkiye'nin Yönetimi -Yapı-* (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 39.

ve devlet dışı aktörlerin karar alma süreçlerine katılımını vurgular ve kamu yönetimi açısından önemli bir etken haline gelmiştir.⁴

Yönetişim, geleneksel yönetim anlayışlarındaki tek yönlü gerçekleşen ilişkilerin yerine, etkileşimli ve çok taraflı ilişkileri içeren paydaşlarla bir araya gelme, birlikte düzenleme esasına dayalı bir yönetim süreci olarak tanımlanmaktadır.⁵ Yönetim bilimi alanındaki literatüre katkıları, şeffaflık, iş birliği, demokrasi, yerel yönetim, sorumluluk gibi konuları da içermekte ve bu konuların tartışılmasını teşvik etmektedir. Bu kavramlar, genellikle bu ilkeleri benimseyen ve uygulayan ülkelerde ortaya çıkmakta ve zamanla diğer ülkelerde de benzer uygulamalara dönüşmektedir.

Palabıyık’a göre, yönetim kavramının başlıca özellikleri, boyutları ve önerileri şu şekilde maddeleştirilebilir:

Özellikleri açısından:

“Kavram, kaynağını idareden alan ancak onun da ötesinde etkiye sahip kuruluş ve aktörler grubunu anlatmaktadır. Sosyal ve ekonomik sorunların çözümünde aktörlerin sorumluluk sınırlarının belirsizleştiği yönetim kavramında asıl güç, ortaklaşa harekette yer alan kuruluşlar arasındaki karşılıklı ilişkilere dayanır. Aktörlerin özerkliği esastır.”⁶

Boyutları açısından ise siyasal, yönetsel ve ekonomik olmak üzere üç boyutta kavramsallaştırmaktadır:

“Ekonomik yönetim, bir ülkenin ekonomik faaliyetlerini, diğer ekonomilerle ilişkilerini etkileyen eşitlik, yoksulluğun azaltılması, yaşam kalitesinin geliştirilmesi konularında uygulama olanağı bulan karar verme süreçlerini; siyasal yönetim, politika belirleme ve yapmada kullanılan süreci; yönetsel yönetim ise politikaların uygulandığı sistemi anlatmaktadır.”⁷

Yönetişim, piyasayı yönetimin bir ortağı olarak kabul eden Yeni Kamu Yönetimi anlayışının sosyal yönünü tamamlama maksadıyla sivil toplum üzerinde daha çok durmuştur. Böylece yönetim, devletle sivil toplum arasındaki ilişkilerin düzenlenmesine yönelik bir politik teori olarak tanımlanabilir.⁸ "Yönetişim" terimi, sivil toplum kuruluşlarına belirli toplumsal hizmetleri yerine getirme sorumluluğu yüklerken, aynı zamanda sivil toplumun sosyal devlete alternatif olabileceği bir perspektiften ortaya çıkmaktadır.⁹

⁴ Naim Kapucu, "Sivil Toplumun Kamu Politikalarına Etkin Katılımı: Yeni Kamu İşletmeciliğinden Yönetişime Geçiş ve Devlet-Birey İlişkileri", *Kamu Yönetimi*, ed. Fatma Neval Genç (Bursa: Ekin Yayınevi, 2012), 31-46.

⁵ Mehmet Zahid Sobacı, "Yönetişim Kavramı ve Türkiye'de Uygulanabilirliği Üzerine Değerlendirmeler", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2007), 195-208.

⁶ Hamit Palabıyık, "Yönetimden Yönetişime Geçiş ve Ötesi Üzerine Kavramsal Açıklamalar", *TODAI Amme İdaresi Dergisi* 37/1 (2004), 63-85.

⁷ Palabıyık, "Yönetimden Yönetişime Geçiş ve Ötesi Üzerine Kavramsal Açıklamalar", 63-85.

⁸ Ertuğrul Gündoğan, "Yönetim Reformlarının Gerekliği Bağlamında İyi Yönetişim ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Sivil Toplum Dergisi* 2/6-7 (2004), 5-13.

⁹ Faruk Ataay, "Türkiye'de Yönetişim ve "Sivil Toplum" Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Memleket Siyaset Yönetim* (2006/1), 121-141.

Kamu yönetimi ile sivil toplum arasındaki yönetim ilişkisinde siyasal iktidarın belirleyici rolünü anlamak önemlidir, ancak aynı zamanda sivil toplum hareketlerinin örgütlenme ihtiyacı, sadece "yönetim" amacıyla değil, aynı zamanda haberleşme ve koordinasyon için duydukları gereksinimlerden kaynaklanır.¹⁰ Bu nedenle, bu hareketler yatay ilişkiler kurarak ve bürokratikleşmeyi önleyerek ortak projelerde daha etkili ve dinamik bir konumda olmalarına imkân tanımaktadır.

Tüm bu gelişmelerin ışığında, sivil toplum kuruluşları artık kendilerini sadece bir 'baskı' grubu olarak sınırlamaktan ve devlete hazırladıkları raporları sunan kurumlar olmaktan çıkarak, yönetimde ortak bir rol üstlenmiştir. Kurumsal kapasitelerini ve kurumsal yönetimlerini geliştirerek özellikle kalkınma ve demokratikleşmeye katkılarını¹¹ da eş zamanlı işlevselleştirdikleri görülmektedir.

AB müktesebatı çerçevesinde geliştirilen ekonomik ve sosyal sorunları öncelikli kılan bölgesel 'kalkınma ajansları', yönetişimin etkinliği açısından önemli bir role sahiptir. Bu ajanslar, çalışma prensiplerini "kamu, özel sektör, sivil toplum iş birliği" temelinde şekillendirirler. Bu, ajansların yönetişimci katılım anlayışını hayata geçirmek için kurduklarını gösterir. Her ajans, en fazla 100 üyeden oluşan bir kalkınma kurulu (Kalkınma kurulu, bölgedeki kamu kurumları, özel sektör, sivil toplum örgütleri, yerel yönetimler ve üniversitelerden temsilcilerin bir araya geldiği bir yapıyı temsil eder), üye sayıları bölgeden bölgeye değişen bir yönetim kurulu ve bir genel sekreterden oluşan bir yapıya sahiptir.¹²

1990'ların sonlarından itibaren yönetim kavramının gündeme gelmesiyle birlikte, sivil toplum algısında hızlı bir değişim gözlemlenmiştir. 2000'li yıllara gelindiğinde, Avrupa Birliği sürecine hızlı bir şekilde dâhil olan Türkiye, uyum yasaları çerçevesinde birçok yasayı yürürlüğe koyarak bireysel hak ve özgürlüklerin kapsamını genişletmiştir. AB'ye uyum çerçevesinde hazırlanan 5227 sayılı Kamu Yönetimi Temel Kanunu, yerel yönetimlere ve sivil toplum kuruluşlarına ilişkin düzenlemelere yer vermektedir. Bu düzenlemeler, katılımcı, şeffaf, hesap verebilir ve hizmeti alanların ihtiyaçlarını dikkate alan hükümleri içermekle birlikte özellikle kamu politikalarının belirlenmesinde STK'ların görüşlerini alma gerekliliğini vurgulamaktadır.¹³ Sivil toplum örgütlenmeleri adına, dernekler yasasındaki değişikliklerle sivil örgüt oluşumu kolaylaştırılmış ve devlet faaliyetlerini tescil ettiren bir kurum olmaktan çıkarılmıştır.

Türkiye'de yönetim kavramı dile getirildiğinde ilk olarak anlaşılan kamu yönetimindeki uygulamalarıdır. Alanyazında yapılan çalışmaların yüksek oranının da siyaset

¹⁰ Gülgün Erdoğan Tosun, "Sivil Toplum", *Çağdaş Kamu Yönetimi*, ed. Muhittin Acar-Hüseyin Özgür (Ankara: Nobel Basım Yayın, 2003), 227.

¹¹ Yılmaz Arı, "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dini Hayattaki Rolü", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 7/49, (2021), 2004-2013.

¹² Güler, "Türkiye'nin Yönetimi -Yapı-", 375

¹³ Mücahit Avcı, "Yönetişim Çerçevesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Değişen Rolü ve Sivil Toplum Kuruluşları Üzerine Bir İnceleme: Isparta İli Örneği", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2007), 50.

bilimi ve kamu yönetimi etrafında yerel yönetim uygulamaları üzerinde¹⁴ durduğu anlaşılmaktadır. Gündem 21, Kent Konseyleri örnekleri ile yerel yönetim kanunlarında yapılan değişiklikte yönetim vurgusunun eksene alınması uygulamadaki algıyı da bu yöne kaydıracağı düşünülmektedir.

Yönetim uygulamalarında demokratik katılım odaklı olarak ideal bir yöntem olarak sunulan ve çoklu aktörleri de dâhil ederek katılımcı bir yönetim modeli sunan Yönetişim; diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de çeşitli uygulama biçimleriyle karşımıza çıkmaktadır. Çoğunlukçu yönetim anlayışı, etkin yurttaşlık bilinci, sivil toplum örgütlenmesi ve yönetime katılım gibi demokratik toplum kültürüne dair temel unsurlar, yönetişimin etkililiğini değiştirmektedir.

Yönetişimin karakteristik özellikleri ve ilkeleri uygulama imkânı bulduğunda; yönetimdeki hiyerarşi sorunu katılımcılık, açıklık ve şeffaflık ile sağlanabilirken meşruiyet krizleri ise katılımcılık, hukukun üstünlüğü ve hesap verebilirlik ile aşılabileceği değerlendirilmektedir.

Türkiye özelinde 90’lı yıllarda Yeni Kamu Yönetimi çerçevesinde kamuya da taşınan kavramın, 2000’li yıllarda çokça zikredilmesi ve uygulanması konusunda gerek mevzuat metinlerine ve gerek uygulamalara yansımalarının gerçekliği ve sürdürülebilirliğinin sağlanması önemli bir test aşaması olarak durmaktadır.

3. TÜRKİYE’DE YÖNETİŞİME ÖN AÇAN DÜZENLEMELER

Bu bölüm, Türkiye’deki 2000 yılı sonrası yönetim uygulamalarını öncelikle kalkınma planları üzerinden inceleyerek, stratejik planlarda yer verilen bazı düzenlemelerin yasal karşılık örneklemi (kanunlar, yönetmelikler, yıllık hükümet programları gibi belgeler) aracılığıyla kamunun ve sivil toplumun katılım iradesini analiz etmeye odaklanmaktadır. Ayrıca, Avrupa Birliği (AB) tarafından her yıl düzenli olarak yayımlanan Türkiye Raporları¹⁵ (müzakere sürecinin başladığı 2005 yılı itibarıyla 'Türkiye... Yılı İlerleme Raporu', 2015 yılı sonrasında ise 'Türkiye Raporu' olarak adlandırılmaktadır); yönetim gelişiminin takibinde ek bir gözlem imkânı sağlamaktadır.

Eğitim, sağlık, dış politika, güvenlik, kadın, aile ve gençlik gibi sosyal politikalardan ekonomi ve istihdama, üretimden ticarete kadar birçok konuda stratejilerin belirlendiği Kalkınma Planları; hükümet politikaları ve ilgili kamu kuruluşları için önemli bir başvuru kaynağıdır. Hükümet programları ise kalkınma planlarına uygun olarak 2019 yılına kadar Bakanlar Kurulu tarafından Kalkınma Bakanlığı koordinasyonunda yıllık plan¹⁶ olarak kamuoyuyla paylaşılmıştır. Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'nin başlamasıyla birlikte

¹⁴ Veysel Erat, “Kamu Yönetimi Çalışmalarında Yönetişim”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/21 (2021/Bahar), 133.

¹⁵ T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı, “Avrupa Komisyonu Tarafından Hazırlanan Türkiye Raporları” (Erişim 1 Aralık 2023).

¹⁶ T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, “Planlar ve Programlar” (Erişim 15 Kasım 2023).

(2019 Yıllık Program itibariyle) Cumhurbaşkanlığı tarafından hazırlanarak, Resmî Gazetede yayımlanmaktadır. Ayrıca, kanun ve yönetmeliklerde yapılan düzenlemeler emredici uygulamaları belirlemektedir.

İlk olarak 1963 yılında yayımlanan Birinci Kalkınma Planı'ndan (1963-1967) günümüze kadar, on bir farklı kalkınma planı [On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023) dâhil] kamuoyuyla buluşmuştur. Bu çalışmanın kapsamı içerisinde, özellikle yönetişimi ve/veya sivil toplumla iş birliğini vurgulayan ifadelerin belirgin bir şekilde ortaya çıktığı 2000 yılı sonrasına ait kalkınma planları üzerinde detaylı bir inceleme yapılmıştır.

2000 yılı öncesinde bir karşılaştırma verisi elde etmek amacıyla 1996-2000 dönemini kapsayan Yedinci Kalkınma Planı¹⁷ incelendiğinde; sivil toplum kavramının metin içinde hiç yer almadığı, yalnızca bir noktada vakıf ve derneklerin yurtiçi ve yurtdışındaki faaliyetlerinin geliştirilmesine destek verilmesine dair bir ifadenin bulunduğu görülmektedir. Ayrıca, "vakıf" ifadesi kullanıldığı yerler daha çok vakıf üniversiteleri ile ilişkilendirilmiş durumdadır.

2000 yılında yayımlanan ve 2001-2005 dönemini kapsayan Sekizinci Kalkınma Planı¹⁸, "Uzun Vadeli Gelişimin Temel Amaçları ve Stratejisi" alt başlığında, 2023 yılını hedefleyerek 179. maddede, şu ifadeyle belirtilmiştir:

"Toplumsal hedeflere ulaşmada piyasaların ve devletin birbirlerini tamamlayıcı rol oynamaları esas olacaktır. Bu çerçevede, devletin düzenleme, gözetim ve denetleme fonksiyonları geliştirilecek, yerel yönetimler güçlendirilecek ve ulusal öncelikler doğrultusunda sivil toplum örgütleri desteklenecektir."¹⁹

Bu ifadeyle sivil toplum kuruluşları, stratejik bir partner olarak konumlandırılmıştır. Özellikle vurgulanan "ulusal öncelikler" kısmı, makrohedefler içerisinde sivil topluma destek sağlanacağını belirtirken, alt göstergelerde ise kalkınma planlarının diğer öncelikleri ile yıllık programlardaki faaliyet hedeflerinin referans alınacağı vurgulanmaktadır.

Bu planla birlikte, ilk defa ve bundan sonraki planların hemen hepsinde, "Avrupa Birliği ile İlişkiler, Bölgesel Gelişme, Sosyal ve Ekonomik Sektörler" gibi başlıklar altında yer almak üzere, çocukların ve gençlerin serbest zamanlarının değerlendirilmesi ve "Sivil Toplum Organizasyonları" özel başlığı altında; sivil toplum kuruluşlarının rolleri ifade edilmektedir.

Bu başlıklar altındaki analizlere göre, kırsal kalkınma planında "sivil toplum örgütlerinin kalkınma sürecine katılımlarını artırıcı düzenlemeler yapılacaktır", kültürde "sivil toplum örgütleri ve özel sektör desteklenecektir", sosyal refahın arttırılmasında "sivil toplum kuruluşlarının yoksullukla mücadele programlarında daha etkili bir şekilde yer almaları teşvik edilecektir" gibi örnek ifadeler incelendiğinde, sivil toplum kuruluşlarından beklentinin daha çok devlet politikalarının

¹⁷ Yedinci Beş Yıllık (1996-2000) Kalkınma Planı, (BYKP 18 Temmuz, 1995).

¹⁸ Sekizinci Beş Yıllık (2001-2005) Kalkınma Planı, (BYKP 26 Haziran 2000).

¹⁹ Sekizinci Beş Yıllık (2001-2005) Kalkınma Planı, (BYKP 26 Haziran 2000, md.179/23).

geliştirilmesinde sivil toplumun katılımının sağlanması veya desteklenmesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Buna karşın, 580. maddenin "sivil toplum örgütlerinin kalkınma sürecine katılımlarını artırıcı düzenlemeler yapılacaktır."²⁰ şeklinde sonlanması, yönetime katılım konusundaki isteğini belirtmektedir. Her iki ifade düzleminde de 2000 yılı sonrasında kamunun sivil toplumun aktif katılım çalışmalarını teşvik etme yönünde bir çaba gösterdiği şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür.

Yine aynı planın "sivil toplum organizasyonları" başlığı altında geçen; "uluslararası yardımları sağlayan kuruluşlar, yardımların kullanılmasında STO niteliği taşıyan oluşumlar vasıtasıyla projelerin yürütülmesini talep etmektedirler"²¹ ifadesi, ekonomik ve sosyal kalkınma, çocuklar, gençler, yaşlılar gibi konularda dışsal uluslararası bağlayıcı bir etkenlerin bir sonucu mu olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.

Planın geneline göz atıldığında, eğitim, sağlık, sosyal hizmetler ve spor gibi sosyal içerikli projelerde sivil toplum örgütlerinin iş birliği içinde faaliyet göstermelerini önerdiği görülmektedir. Bu değerlendirme, sivil toplumun daha çok yerel politikalarda faaliyet destekli bir şekilde rol almasının talep edildiği şeklinde anlaşılmaktadır.

Kalkınma planlarında yapılan düzenlemelerin yanı sıra Türkiye’nin Avrupa Birliği üyeliği sürecinin de aday ülke kategorisine getirildiği Helsinki Zirvesi sonrası, ikili yakın ilişkilerin arttırıldığı bir dönemde gerçekleştirilen Kopenhag Zirvesi²² ile düzenlemelerin memnuniyetle karşılandığı belirtilmektedir. Kalkınma planları ve yasal düzenlemeler eş zamanlı olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

2005 yılında Lüksemburg’da gerçekleşen Hükümetlerarası Konferans ile Türkiye resmen AB katılım müzakerelerine başlamıştır.²³ Bu toplantıda müzakere çerçeve metni de yayınlanmıştır. Müzakereler üç temel unsura dayandırılmaktadır:

1. “Kopenhag siyasi kriterlerinin istisnasız olarak uygulanması, siyasi reformların derinleştirilmesi ve içselleştirilmesi,
2. AB müktesebatının üstlenilmesi ve uygulanması, çalışmanın çerçevesi içinde etken bir madde olarak,
3. Sivil toplum diyalogunun güçlendirilmesi ve bu çerçevede hem AB ülkelerinin kamuoylarına hem de Türkiye kamuoyuna yönelik olarak bir iletişim stratejisinin yürütülmesi.”²⁴

Dokuzuncu Kalkınma Planı dönemi (2007-2013); AB müzakere süreçlerinin başladığı bu döneme denk gelmektedir. Özellikle müzakerenin üçüncü maddesi, bu dönemden sonraki

²⁰ Sekizinci Beş Yıllık (2001-2005) Kalkınma Planı, (BYKP 26 Haziran 2000, md.580/71).

²¹ Sekizinci Beş Yıllık (2001-2005) Kalkınma Planı, (BYKP 26 Haziran 2000, 202).

²² T.C. Dışişleri Bakanlığı, “Kopenhag Zirvesi” (Erişim 25 Aralık 2023).

²³ T.C. Dışişleri Bakanlığı, “Türkiye-AB ilişkilerinin Tarihçesi” (Erişim 20 Ekim 2020).

²⁴ T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı, “Katılım Müzakereleri” (Erişim 05 Aralık 2023).

çalışmalara nasıl yansıtacağını göstermesi bakımından önemlidir. Dokuzuncu Kalkınma Planı²⁵, sekizinci plandaki benzer başlıklar altında sivil toplumun rolünü ve desteklerini ifade etmektedir. Bu planda, amacı ve vizyonunu vurgulayan bölümde 'iş birliği' ifadesiyle kamu, özel sektör ve sivil toplumun birbirini tamamlayan kurumlar olarak görülmesine vurgu yapılmaktadır:

"Plan sadece kamu kesimi için değil, toplumun geneli için de uzun vadeli bir perspektif ve hedef birliği sağlamaya hizmet edecektir. Bu çerçevede, kamu kesimi ile özel kesim ve sivil toplum arasında iletişime ve ortak hedeflere dönük iş birliğine katkıda bulunacaktır. Böylece, tüm kesimlerin sahiplenmesiyle, toplumsal potansiyelimizin tamamının harekete geçirildiği bir ortamda, ekonomik ve sosyal gelişme hızlandırılacak, kapsayıcı bir kalkınma süreci çerçevesinde halkımızın yaşam kalitesi artırılacaktır."²⁶

Ayrıca, "Rekabetçi bir piyasa, etkin bir kamu yönetimi ve demokratik bir sivil toplum gelişme sürecinde birbirini tamamlayan kurumlar olarak işlev görecekler"²⁷ ifadesi, demokratikleşme, özgürleşme, sivil alanın genişletilmesi süreçlerindeki gelişmeler ve müzakere süreci sebepleriyle önceki plan dilinden daha açık bir şekilde ayrıldığını göstermektedir.

Onuncu Kalkınma Planı (2014-2018) daha 'katılımcı bir yaklaşımla' hazırlandığına dair ifadelerle sahiptir. Bu kapsamda sivil toplum kuruluşu temsilcilerinin komisyon çalışmalarına katıldığı;

"Plan metninin oluşturulmasında, Kalkınma Bakanlığının 50 yılı aşkın planlama deneyiminin yanı sıra ÖİK raporları, iş dünyası, sivil toplum kuruluşları (STK), düşünce kuruluşları, akademik çevreler, kamu ve özel sektör temsilcileri ile yapılan istişare toplantılarının sonuçlarından yararlanılmıştır"²⁸ şeklinde belirtilmiştir.

Ayrıca, bu planda güçlü bir sivil toplumun varlığının öncelendiği ifade edilmektedir.²⁹ Mevcut durum analizinde, sosyal ve ekonomik hayatta STK'ların rolünün arttığı ve kamu kaynaklarının aktarılmasıyla kamu-STK iş birliklerinin kurulabildiği vurgulanmaktadır.³⁰

Onbirinci Kalkınma Planı (2019-2023) hazırlık süreçlerinde, STK temsilcilerinin katılımıyla "*Kalkınma Sürecinde Sivil Toplum Kuruluşları Özel İhtisas Komisyonu*" oluşturulması ve bu komisyonun katkıları doğrultusunda bir raporun³¹ hazırlanması, katılım sürecinde bir mekanizma geliştirildiğini göstermektedir.³² Plan, önceki planlara göre daha açık bir şekilde, "STK'ların saydamlık ve hesap verebilirlik ilkelerine uygun bir yapıya kavuşması ve devletin karar alma

²⁵ Dokuzuncu Beş Yıllık (2007-2013) Kalkınma Planı, (BYKP 1 Temmuz 2006).

²⁶ Dokuzuncu Beş Yıllık (2007-2013) Kalkınma Planı, (BYKP 1 Temmuz 2006, 1).

²⁷ Dokuzuncu Beş Yıllık (2007-2013) Kalkınma Planı, (BYKP 1 Temmuz 2006, 3).

²⁸ Onuncu Beş Yıllık (2014-2018) Kalkınma Planı, (BYKP 2 Temmuz 2013).

²⁹ Onuncu Beş Yıllık (2014-2018) Kalkınma Planı, (BYKP 2 Temmuz 2013, 29).

³⁰ Onuncu Beş Yıllık (2014-2018) Kalkınma Planı, (BYKP 2 Temmuz 2013, 40).

³¹ T.C. Kalkınma Bakanlığı, *Kalkınma Sürecinde Sivil Toplum Kuruluşları, On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023)*, "Özel İhtisas Komisyonu Raporu" (Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2018).

³² On Birinci Beş Yıllık (2019-2023) Kalkınma Planı, (BYKP 18 Temmuz 2019).

süreçlerine etkin katılımının sağlanması temel amaçtır"³³ diyerek, karar alma süreçlerine sivil toplumun katılımını vurgulamaktadır.

Onbirinci Kalkınma Planı ve aynı zamanda daha sonraki Cumhurbaşkanlığı yıllık programlarında³⁴ benzer şekilde vurgulanan bir madde, 'karar alma ve mevzuat hazırlama süreçlerinde' STK'ların katılımını ve etkinliğini artıracak çalışmaların yürütülmesidir. "Sivil toplum bilincinin gelişmesi, örgütlü sivil toplumun güçlenmesi, STK'ların saydamlık ve hesap verebilirlik ilkelerine uygun bir yapıya kavuşması ve devletin karar alma süreçlerine etkin katılımının sağlanması temel amaçtır."³⁵ şeklinde planda ve Cumhurbaşkanlığı Yıllık Programlarında sürekli vurgulanan bu ifade ile iş birliği ve yönetişimin etkin hale getirilmesi yönünde güçlü bir vurgu yapılmaktadır.

AB müzakerelerinin başlamasının hemen ardından, "Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik" yayınlanmıştır. 2022 yılında Cumhurbaşkanlığı kararı ile yeniden gözden geçirilen yönetmeliğin 6.2. maddesi, "Taslaklar hakkında konuyla ilgili mahallî idareler, üniversiteler, sendikalar, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile sivil toplum kuruluşlarının görüşlerinden de faydalanılır."³⁶ şeklinde açık bir şekilde görüş alma ve bildirme usullerinde sivil topluma yer verilmesini belirtmektedir.

Aynı şekilde, eğitim konuları üzerinde müzakerelerin yapıldığı Millî Eğitim Bakanlığına (MEB) tavsiyeler sunan Millî Eğitim Şûrası toplantıları, tarafların görüşlerini aktarabildiği önemli bir katılım mekanizması olarak görülmektedir. Millî Eğitim Şûrası Yönetmeliği genel kurul üyelerini tabi üyeler ve davetli üyeler olarak ayırarak Madde 7.2’de:

"Davetli üyeler; Bakanlık, bakanlıklar, kamu kurum ve kuruluşları, yerel yönetimler, üniversiteler ile yurtiçi ve yurtdışından meslek odaları, sivil toplum kuruluşları, özel sektör, basın ve yayın kuruluşları, öğrenci ve veli temsilcileri ile eğitim alanında Şûra konusuyla ilgili çalışmalarıyla tanınmış uzmanlar arasından Genel Sekreterlikçe belirlenerek Bakan onayına sunulur."³⁷ şeklinde belirterek, sivil toplum kuruluşlarına da yer vermiştir.

Türkiye’de işçi ve işveren temsilcilerinin çıkarlarını korumak adına yapılan sendikaların, yasal alt yapıları ve akabinde toplu iş sözleşmelerine katılımını sağlayan yasal düzenlemelerin yanı sıra, "Kamu Personeli Danışma Kurulu Toplantıları (KPDK)" ve "Kamu İdare Kurulu (KİK)" toplantılarına katılım, önemli bir yönetişim ve STK-Kamu iş birliği örneği olarak görülmektedir.

4688 sayılı kanununun 22.maddesi Kamu İdare Kurulunun amacını, temsiliyetini ve toplanma takvimini şu şekilde belirtmektedir:

³³ On Birinci Beş Yıllık (2019-2023) Kalkınma Planı, (BYKP 18 Temmuz 2019, 176).

³⁴ Cumhurbaşkanlığı Yıllık Program, (CBYP 25 Ekim 2022).

³⁵ Cumhurbaşkanlığı Yıllık Program, (CBYP 25 Ekim 2022, 390).

³⁶ Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik, (MHY 23 Şubat 2022, md. 6.2).

³⁷ Millî Eğitim Şûrası Yönetmeliği, (MEŞY 8 Temmuz 2014).

“Kurum düzeyinde kamu görevlilerinin çalışma koşulları ve kanunların kamu görevlilerine eşit uygulanması konularında görüş bildirmek üzere, eşit sayıda kamu işveren vekili ile en çok üyeye sahip sendikaca, üyeleri arasından belirlenen temsilcilerin katıldığı kurum idarî kurulları oluşturulur. Bu kurullar yılda iki kez toplanır.”³⁸

Kamu İdare Kurulu (KİK) toplantıları, Kamu Personeli Danışma Kurulu'ndan (KPDK) farklı olarak doğrudan kamu görevlileri ve personelinin çalışma koşulları ile kanunların uygulanması gibi konuları içermektedir. Bu toplantılar, kamu personeli ile ilgili önemli konuları ele alarak, kamu hizmetinin daha etkili ve verimli bir şekilde yürütülmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu tür kurullar, kamu yönetimi süreçlerinde şeffaflığı ve katılımcılığı artırmak, karar alma süreçlerine paydaşların etkin katılımını sağlamak amacıyla düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Hem kalkınma planlarında hem yıllık hükümet programlarında hem de gerekli mevzuat düzenlemelerinde sivil toplumun katılımına yol açıldığı görülmektedir. Bu, sivil toplum kuruluşlarının karar alma süreçlerine ve politika oluşturma aşamalarına aktif bir şekilde dâhil edilmesini vurgulayan bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

Bu çalışmanın kapsamının dışında daha geniş bir ölçekte ele alınması gereken; uygulamada bu durumun karşılığının nasıl gerçekleştiği, sivil toplum kuruluşlarının değerlendirmeleri ve katkıları ile anlaşılacak bir durumdur. Düzenlemelerin pratiğe nasıl yansıdığı, sivil toplumun ne şekilde katılıp katılmadığı, yapılan çalışmaların sonuçlarının nasıl değerlendirildiği gibi faktörlerin incelenmesi uygulamadaki etkileşimi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Avrupa Birliği raporları genellikle katılım ve sivil toplum örgütlenmesi özgürlüğü arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu raporlar, bir ülkenin demokratik ve katılımcı bir toplum yapısı oluşturabilmesi için sivil toplum örgütlerinin özgürce örgütlenmesi ve faaliyet göstermesinin önemini vurgular.

Özellikle Avrupa Birliği'nin genişleme süreci çerçevesinde hazırlanan Türkiye Raporları, Türkiye'nin demokratik standartlarını ve insan haklarına saygısını değerlendirirken, sivil toplum örgütlenmesi özgürlüğüne geniş bir perspektiften bakmaktadır. Bu bağlamda, sivil toplumun etkili bir şekilde örgütlenmesi ve faaliyet göstermesi, demokratik bir toplumun oluşturulması ve sürdürülmesi için temel bir unsurdur.

2005 senesine ait İlerleme Raporu'nda³⁹ reformlarının vatandaşların yerel hizmetlere gönüllü katılımını teşvik eden hükümler içerdiği ifade edilmekte, ayrıca katılım ve danışma sürecini güçlendirmek amacıyla, sivil toplum temsilcilerinden oluşan il konseylerinin kurulduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Rapor, hükümet, kamu idaresi ve sivil toplum arasındaki

³⁸ Kamu Görevlileri Sendikaları Kanunu, (KGSK 9 Kasım 2001).

³⁹ T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı, “Avrupa Komisyonu Tarafından Hazırlanan Türkiye Raporları”.

⁴⁰ T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı, “Avrupa Komisyonu Tarafından Hazırlanan Türkiye Raporları”, 13.

diyaloğun artırılması gerekliliğine vurgu yaparken, Dernekler Kanunu'nun dernek kurma özgürlüğünü desteklediği ve devlet müdahalesinin azaltıldığı, böylece sivil toplumun daha da gelişmesine olanak sağladığına dikkat çekmektedir.⁴¹

Bu düzenlemeler analiz edildiğinde; Kalkınma Planlarındaki sivil toplumun yönetime katılımı ifadesindeki değişen katılımcı dil vurgusunun sivil toplum katılımı lehine değiştiği görülmektedir. Ayrıca, ilerleyen süreçlerde plan hazırlık dönemlerinde aktif görüş sunma akışının oluşturulduğu, Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Yönetmeliğindeki; sivil toplumdaki görüş alma ve görüşme bildirme maddesinin eklendiği, karar alma süreçlerine danışma ve görüş alma yoğunluklu bir uygulama olduğu şeklinde anlaşılabilirliği değerlendirilmektedir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, Türkiye’de yönetişimin katılım değeri yaklaşımı dikkate alınarak, sivil toplumun katılımına dair yapılan düzenlemeler analiz edilerek, referans kaynakların hangi boyutlarda katılımı sağladığının çözümlenmesi amaçlanmıştır.

Bu doğrultuda; kanun ve yönetmeliklerdeki mevzuat düzenlemeleri, hemen her konuda ülkenin stratejik hedeflerini ortaya koyan beş yıllık kalkınma planları, hükümetlerin yıllık hedef programları yönetişim (iş birliği, katılım) odağında analiz edilmiştir. Ayrıca, AB müzakeresi kapsamında “sivil toplumla iş birliği ve diyalog imkânları...” başlığında üçüncü temel unsurun gelişimini takip eden ve her yıl düzenli hazırlanan ‘Türkiye (ilerleme) Raporları’; yaklaşımı destekleyen dışsal bir etken olarak analize dâhil edilmiştir.

Elde edilen bulgulardan ulaşılan sonuçlara göre:

- 2000 yılı sonrasında kamu yönetiminde yönetişim ilkesi düzenleyici metinlerde yer almıştır.
- Sekizinci Kalkınma Planı (2001-2005) ile birlikte tüm beş yıllık kalkınma planlarında birçok başlık altında sivil toplumun desteklenmesi, iş birliği vurgulanmıştır.
- Dokuzuncu Kalkınma Planı (2007-2013) ile birlikte tüm beş yıllık kalkınma planlarında “yönetişim”e özel bir yer ve önem verilmiştir.
- Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik yayımlanmış ve bu yönetmelik ile ilgili sivil toplum kuruluşlarından ‘görüş alma’ ve ‘görüş bildirmeye’ süreçte bir usul olarak yer verilmiştir.
- Milli Eğitim Şûrası Yönetmeliğinde; davet edilen üyeler kapsamında sivil toplum kuruluşlarına yer verilmiştir.
- Cumhurbaşkanlığı Hükümet Programları ile birlikte ‘Sivil Toplum’ ve ‘İyi Yönetişim’ müstakil başlıklar altında yer almıştır.

⁴¹ T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı, “Avrupa Komisyonu Tarafından Hazırlanan Türkiye Raporları”, 20.

- Avrupa Birliği müzakere süreci ile birlikte sivil toplum katılımının iş birliği ve diyalog çerçevesinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Geleneksel devlet yönetimi perspektifinden, kamu tercihi teorisinin etkisiyle işletme yönetimi uygulamalarının kamu işletmeciliği modeline yansması gözlemlenmektedir. Yeni Kamu Yönetimi anlayışı, devletin küçülmesi ve bazı hizmetlerin delege edilmesi önerisiyle ortaya çıkarak kendisini zaman içinde 'yönetişim' uygulaması altında kavramsallaştırmıştır. 2000'li yılların başlarıyla birlikte Türkiye'de demokratikleşme ve özgürleşme adımları, kamu yönetiminde reform düşünceleri, AB müzakere süreçlerindeki fasılların kurumsal kapasiteyle hizmet kalitesinin artırılmasına yönelik gelişmeler; kamu hizmetlerinde yönetim uygulamasına olanak tanımıştır. Bu durum, kamu-sivil toplum ilişkilerinin ve iş birliklerinin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Hukuki metinlerde ve birçok kamu belgesinde, sivil toplum desteğine ve iş birliğine vurgu yapılmaktadır. Kamu, politikalarını oluştururken ve uygularken sivil toplum çalışmalarından ve iş birliklerinden faydalanma eğilimindedir.

Yönetişim ve sivil toplum katılımına dair geliştirici düzenlemelerin yanı sıra yönetişimin katılım ilkesi ile birlikte *açıklık, şeffaflık, hesapverebilirlik, sürdürülebilirlik* vb. katılımcı demokratik yönetimi teşvik eden esasları, yönetişimin meşruiyeti ve hiyerarşisi bağlamında da değerlendirilerek analiz edildiğinde, referans kaynak metinlerinde bir kısım ek düzenlemelere ihtiyaç bulunduğu değerlendirilerek, şu öneriler yapılabilir:

- Sendikaların karar süreçlerine ortak olma konusunda yasalarla elde ettiği bazı hak ve düzenlemelerin (Kamu İdare Kurulu (KİK) Toplantıları, Kamu Personeli Danışma Kurulu (KPKD) Toplantısı) olduğu görülmektedir. Benzer şekilde Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik'teki görüş alma ve bildirme durumunun şekli mekanizmasının ilgili uygulamalarda diğer faaliyet alanındaki sivil toplum kuruluşlarının katılımları adına yapılmasının gerekli olduğu düşünülmektedir.
- Sivil toplum kuruluşlarının politika geliştirme ve uygulamalardaki seçimlerinde usul ve esaslarının belirlenerek düzenlenmesine ihtiyaç görülmektedir.
- Sivil toplum kuruluşlarının bilgi alma/verme ve danışma sürecinin devamında iletişimin sürekliliği ile ilgili şeffaflığın oluşturulması yine karar mekanizması süreçlerinde belirlenmesine ihtiyaç görülmektedir.

Bu bağlamda, diğer yönetim yaklaşımlarında olduğu gibi yönetim paradigmasının da kültürel kodlara bağlı olarak ülkeden ülkeye farklılık gösterebileceği değerlendirilmektedir. Sivil toplumun katılıma hazır bulunuşluğunun ve katılımın bir kültür olarak yerleşip yerleşmediğinin anlaşılmasına çalışılması, diğer saikleri oluşturmaktadır. Türkiye'nin vakıf kurumlarının geleneksel tarihi yapısı dolayısıyla, bu yönetim yaklaşımına daha hızlı uyum sağlayabileceği değerlendirilmektedir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. Herhangi bir kişi, kurum, kuruluşla çıkar çatışmam bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma, kamu politikalarının oluşturulmasında açık kaynak erişimi sağlanan referans metinlerin (kalkınma planları, hükümet programları, kanun ve yönetmelikler) vb. döküman taramasına dayalı olduğundan etik kurul beyanı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail’in Gazze’deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail’in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail’in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel’s brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel’s attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Arı, Yılmaz. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel ve Dini Hayattaki Rolü". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/49 (2021), 2004-2013.
- Ataay, Faruk. "Türkiye'de Yönetişim ve "Sivil Toplum" Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Memleket Siyaset Yönetim* 1/1 (2006), 121-141.
- Avcı, Mücahit. "Yönetişim Çerçevesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Değişen Rolü ve Sivil Toplum Kuruluşları Üzerine Bir İnceleme: Isparta İli Örneği", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2007.
- BYKP, Dokuzuncu Beş Yıllık (2007-2013) Kalkınma Planı. (Karar No. 877) *Resmî Gazete* 26215 (1 Temmuz 2006)
- BYKP, Sekizinci Beş Yıllık (2001-2005) Kalkınma Planı. (Karar No. 697) *Resmî Gazete* (26 Haziran 2000).
- BYKP, Yedinci Beş Yıllık (1996-2000) Kalkınma Planı. (Karar No. 374) *Resmî Gazete* 22354 (18 Temmuz, 1995).
- BYKP, On Birinci Beş Yıllık (2019-2023) Kalkınma Planı. (Karar No. 1225) *Resmî Gazete* 32356 (18 Temmuz 2019).
- BYKP, Onuncu Beş Yıllık (2014-2018) Kalkınma Planı. (Karar No. 1041) *Resmî Gazete* 30840 (2 Temmuz 2013).
- Council of Europe. "Sivil Toplumun Karar Verme Sürecine Katılımıyla İlgili İyi Uygulama İlkeleri". The Conference of INGOs. Avrupa Konseyi, 2019.
- CBYP, Cumhurbaşkanlığı Yıllık Program. (Karar No. 6294) *Resmî Gazete* 31994 (25 Ekim 2022). Erişim 12 Aralık 2023.
- Erat, Veysel. "Kamu Yönetimi Çalışmalarında Yönetişim". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/21 (Bahar 2021), 133.
- Güler, Ayman Birgül. *Türkiye'nin Yönetimi -Yapı-*. Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- Gündoğan, Ertuğrul. "Yönetim Reformlarının Gerekliği Bağlamında İyi Yönetişim ve Türkiye'de Uygulanabilirliği". *Sivil Toplum Dergisi* 2/6-7 (2004), 5-13.
- Kapucu, Naim. "Sivil Toplumun Kamu Politikalarına Etkin Katılımı: Yeni Kamu İşletmeciliğinden Yönetişime Geçiş ve Devlet-Birey İlişkileri". *Kamu Yönetimi*. ed. Fatma Neval Genç. Bursa: Ekin Yayınevi, 2012.
- KGSK, Kamu Görevlileri Sendikaları Kanunu. (Kanun No. 4688) *Resmî Gazete* 24460 (25 Haziran 2001). Erişim 12 Aralık 2023.
- Köseoğlu, Özer - Sobacı, Zahid Mehmet. "Yeni Kamu Yönetişimi: Birlikte Üretmenin ve İşbirliğinin Teorik Çerçevesi". *Kamu Yönetiminde Paradigma Arayışları*. ed. Özer Köseoğlu, Mehmet Zahid Sobacı. Bursa: Dora Yayınları, 2015.
- MEŞY, Millî Eğitim Şûrası Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 29034 (8 Temmuz 2014). Erişim 13 Aralık 2023.
- MHY, Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik. *Resmî Gazete* 5210 (23 Şubat 2022). Erişim 1 Aralık 2023.
- Palabıyık, Hamit. "Yönetimden Yönetişime Geçiş ve Ötesi Üzerine Kavramsal Açıklamalar", *TODAI Amme İdaresi Dergisi* 37/1 (2004), 63-85.
- Sobacı, Zahid Mehmet. "Yönetişim Kavramı ve Türkiye'de Uygulanabilirliği Üzerine Değerlendirmeler". *Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2007), 219-235.
- Tosun, Erdoğan Gülgün. "Sivil Toplum", *Çağdaş Kamu Yönetimi*, ed. Muhittin Acar-Hüseyin Özgür. Ankara: Nobel Basım Yayın, 2003.

- T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. “Planlar ve Programlar”. Erişim 15 Kasım 2023. <https://www.sbb.gov.tr/yillik-programlar/>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı. “Kopenhag Zirvesi”. Erişim 25 Aralık 2023. <https://www.mfa.gov.tr/kopenhag-zirvesi-12-13-aralik-2002.tr.mfa>
- T.C. Dışişleri Bakanlığı. “Türkiye-AB İlişkilerinin Tarihçesi”. Erişim 20 Ekim 2020. https://www.ab.gov.tr/turkiye-ab-iliskilerinin-tarihcesi_111.html#:~:text=3%20Ekim%202005%20tarihinde%20L%C3%BCksemburg,AB'ye%20kat%C4%B1l%C4%B1m%20m%C3%BCzakerelerine%20ba%C5%9Flam%C4%B1C5%9Ft%C4%B1r.
- T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. “Avrupa Komisyonu Tarafından Hazırlanan Türkiye Raporları”. Erişim 1 Aralık 2023. https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html
- T.C. Dışişleri Bakanlığı Avrupa Birliği Başkanlığı. “Katılım Müzakereleri”. Erişim 05 Aralık 2023. https://www.ab.gov.tr/katilim-muzakereleri_37.html
- T.C. Kalkınma Bakanlığı, Kalkınma Sürecinde Sivil Toplum Kuruluşları, On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023). “Özel İhtisas Komisyonu Raporu”. Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2018.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 206-235.

İbn Hacer'in Moğultay'a Yönelttiği Eleştiriler Özelinde Hadis Şerhçiliğinde Tenkit

Criticism in Hadith Explanation, Specifically Ibn Hajar's Criticism On Mughaltay

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12518943>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
25.05.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
24.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Ali Ramazan Arif

KAYMEK PGM, Büyükşehir Belediyesi,
Kayseri.

aliramazanarif9854@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-2925-5977>

Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan
ESOGÜ İlahiyat Fakültesi, Eskişehir.

hibrahim.turhan@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-7219-9632>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Hadis şerhçiliği, rivayetlerin isnad ve metin açısından analiz ve yorumlanmasına dair bilgi birikiminin oluşumuna katkıda bulunan; bu müktesebatı tahkik, tenkit ve ikmâl yöntemleriyle değerlendirerek kâmil şerh metinlerinin meydana gelmesini sağlayan ilmî bir süreçtir. Bu süreç içerisinde âlimlerin önceki dönemde yapılan çalışmalara eleştirel yaklaşımları metne katkı sağlayarak alanın gelişmesine ve ilerlemesine vesile olmuştur. Bir alanda eleştirinin varlığının tespit edilmesi, o alanın güncel ve geçerliliğini koruyan bir ilim dalı olduğunu gösteren delillerdendir. Eserinde önceki dönem şârihlerinden alıntılar yapan ve atıfta bulunduğu âlimlerin görüşlerine birtakım tenkitler yönelten müelliflerden birisi de İbn Hacer'dir. Bu çalışmada İbn Hacer'in Fetħu'l-bârî şerhinde Memlûkler dönemi Hanefî hadis şârihleri arasında yer alan Moğultay b. Kılıç'tan yaptığı iktibaslar analiz edilmiştir. Bu analizler sonucunda Moğultay'dan yaptığı alıntılarda eleştirel kimliğinin daha ön plana çıktığı görülmüştür. İbn Hacer'in yaptığı bu eleştiriler ana kaynak kontrolü ve mukayeseli okumalar yolu ile değerlendirilerek haklılık payı yüksek, haklı olduğu tartışmalı ve değerlendirme yapılamayan eleştiriler olarak üçe ayrılmıştır. Bunlar üzerinden hadis şerhçiliğinde tenkit konusu İbn Hacer ve Moğultay örneklemleri üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Şerhçiliği, İbn Hacer, Moğultay b. Kılıç, Fetħu'l-bârî, et-Telvîh

Abstract

The science of Hadith commentary contributes to the formation of knowledge by analyzing and interpreting the chains of transmission and the text of reports; this scholarly process ensures the creation of complete commentary texts through methods of verification, critique, and completion. Within this process, scholars' critical approaches to previous works have contributed to the text, facilitating the development and progress of the field. The presence of criticism in a field is evidence that it is a current and valid branch of knowledge. One of the authors who quotes from previous commentators in his work and directs some criticisms at the views of the scholars he references is Ibn Hajar. In this study, the quotations made by Ibn Hajar in his commentary Fath al-bari from Mughaltay ibn Qalij, who is among the Hanafi Hadith commentators of the Mamluk period, are analyzed in terms of quality and

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Arif, Ali Ramazan – Turhan, Halil İbrahim. "İbn Hacer'in Moğultay'a Yönelttiği Eleştiriler Özelinde Hadis Şerhçiliğinde Tenkit". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 206-235. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12518943>

CC BY-NC 4.0 DEED

quantity. These analyses have shown that his critical identity is more prominent in the quotations he makes from Mughaltay. Ibn Hajar's criticisms have been evaluated through primary source checks and comparative readings, and they have been categorized into three groups: criticisms with a high degree of validity, those that are debatable, and those that cannot be evaluated. Through these, the subject of critique in Hadith commentary has been attempted to be demonstrated using the examples of Ibn Hajar and Mughaltay.

Keywords: Hadith Commentary, Ibn Hajar, Mughaltay ibn Qalij, Fath al-bari, al-Talviḥ

1. GİRİŞ

“Tenkit,” doğru ile yanlışın ayırt edilerek hakikate ulaşma çabası olarak tarif edilebilir. İslâm ilim geleneğinde yeri geldiği zaman saygı çerçevesinde talebeler hocalarını ve âlimler önceki dönem âlimleri eleştirmekten geri durmamıştır. Hadis şerhçiliği açısından bakıldığında zaman bazı analizlerle yürütülen eleştiri mekanizması, hadis ilmini durağan kılmamış; literatürün gelişmesine ve zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

İbn Hacer *Fethu'l-bârî* şerhinde bu eleştiri geleneğini devam ettiren âlimler arasında yer almaktadır. İbn Hacer eserinde önceki dönemlerde kaleme alınan hadis şerhlerinden çokça nakillerde bulunmuştur. O bu eserler üzerine yaptığı yorumlarıyla söz konusu metinlerin anlaşılmasına ve eleştirileriyle de alanın dinamik kalmasına katkıda bulunmuştur. *Fethu'l-bârî* şerhinde Hattâbî'nin *A'lâmü's-sünen*'inden, İbn Battâl'ın *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*'inden, Moğultay b. Kılıç'ın *et-Telviḥ şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*'inden, hocası İbn'ül-Mülakkin'in (ö. 804/1401) *et-Tavzîḥ li-şerhi'l-Câmi'i's-Şahîh*'inden ve birçok şârihten alıntılarda bulunmuştur. Bu âlimler arasından Moğultay; *et-Telviḥ* şerhinden ve Moğultay'ın adıyla yapılan alıntıların değer sayıya ulaşması, İbn Hacer'in hocası ile Moğultay'ın arasında hoca-talebe ilişkisi olması, Hanefî mezhebine mensup bir şârih olması ve aynı coğrafyayı paylaşmaları İbn Hacer'in eserinde Moğultay'ın konumunun incelenmesini önemli kılmaktadır. Moğultay'dan yapılan bu alıntıların analiz edilmesi; onun *et-Telviḥ* eserinin *Fethu'l-bârî* şerhinin oluşumuna etkisini ortaya koyacaktır. İbn Hacer'in bu iktibaslarındaki eleştirilerinin tespiti ise bu tenkitlerin konuları ve yöntemleri bakımından çözümlenmesi hadis şerhçiliğinde tenkit kültürünün varlığını ve niteliğini gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* eserinde Moğultay'a yönelttiği eleştiriler tümdengelim yöntemi ile ilk olarak Moğultay'a yaptığı atıflar tespit edilerek analiz edilmesinin isabetli olacağı düşünülmüştür. Klasik dönem müellifleri, kaynaklarına farklı şekillerle/ifadelerle atıfta bulunabilmektedirler. Dolayısıyla tek bir ifade üzerinden bir eseri bilgisayar programları üzerinden taratmak hatalı sonuçlara varılmasına neden olabilmektedir. Bunun önüne geçmek amacıyla öncelikle *Fethu'l-bârî*'nin önemli bir kısmı okunmuştur. Akabinde tespit edilen kelimeler üzerinden bilgisayar ortamında taramalar yapılarak ulaşılan atıf miktarlarının sağlanması yapılmıştır. Bu çalışmada, el-Mektebetü's-Şâmile programı kullanılarak farklı referanslar tespit edilmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmada literatür taraması ve doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman tarama modeli ile mevcut belgeler incelenmiştir. Araştırma, tüm etik

standartlara uygun olarak yürütülmüştür. Sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak aktarılmıştır. Araştırmanın her aşamasında tarafsızlık ve bilimsel bütünlük sağlanmıştır. Ayrıca, kullanılan kaynaklara uygun şekilde referans verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayandığı için Etik Kurul Onayı alınmasına gerek duyulmamıştır.

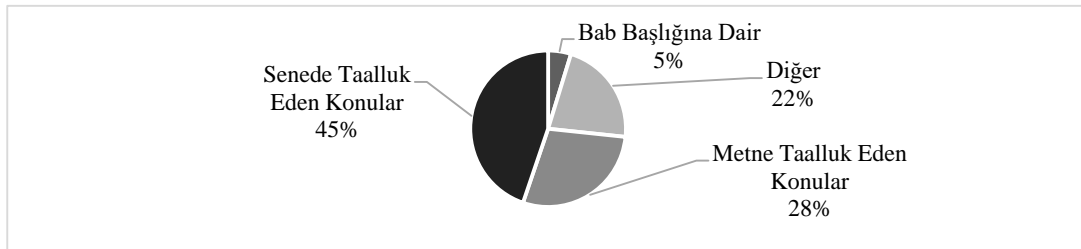
2. İBN HACER'İN FETHU'L-BÂRÎ ŞERHİNDE MOĞULTAY'A YAPTIĞI ATIFLARIN ANALİZİ

Araştırma sonucunda Fetḥu'l-bârî'de Moğultay'a şu ifadelerle sıkça atıfta bulunduğu tespit edilmiştir: "Moğultay", "Moğultay'ın el yazısı ifadesi ile müellif nüshasında gördüm/okudum", "Moğultay'ın şerhinde". Yapılan bu atıfların hepsinden Moğultay'ın görüşlerinden doğrudan istifade etme amacı gitmemesi tespit edilen bu atıflar incelenerek konularının daha detaylı analizinin yapılması için grafikler oluşturulmuştur. İbn Hacer'in Moğultay'a farklı ifadelerle yaptığı atıf miktarı yüz dördttür. Bu iktibasların yetmiş dokuzunda sadece "Moğultay" diyerek âlim, hoca gibi saygı ifade eden ifadeler kullanmamış; bu üslûbu da birtakım eleştiriler yöneltmesine sebep olmuştur.¹ Ayrıca İbn Hacer, Moğultay'ın adıyla birlikte "şeyh" ve "allâme" gibi unvanları kullanarak dört farklı yerde atıfta bulunmuştur. İbn Hacer'in referansta bulunurken kullandığı bir diğer ifade ise "et-Telvîḥ'in müellif nüshasında gördüm/okudum" şeklinde olup, bu tür alıntılarının sayısı yirmi bir olarak belirlenmiştir. Bu ifade İbn Hacer'in, müstensih hatalarından kaynaklanabilecek yazım hatalarını önlemek amacıyla et-Telvîḥ'in müellif nüshasını incelediğini göstermektedir.

2.1. Atıfların Konularına Göre Dağılımı

Bu atıfların tematik içeriklerini görselleştirmek amacıyla iki farklı grafik oluşturulmuştur. Aşağıdaki ilk grafik, İbn Hacer'in Moğultay'a yaptığı atıfları bab başlığına dair, senede, metne taalluk eden ve diğer başlığı olmak üzere dört ana kategoride sınıflandırarak genel bir tasvir sunmaktadır. İkinci grafikte ise bu kategoriler alt başlıklarıyla daha detaylı bir şekilde düzenlenerek okuyucuya sunulmuştur. İki grafikte de kendine has bir kategori oluşturulmadığı için herhangi bir başlık altında zikredilmeyen atıflar "Diğer" başlığı altında değerlendirilmiştir.

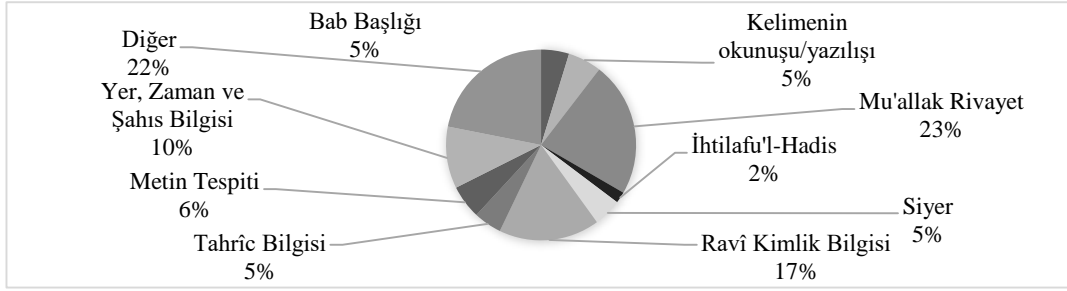
Grafik 1. İbn Hacer'in Moğultay'a Yaptığı Atıfların Genel Konu Başlığı Dağılımı Oranları



¹ Aynî, İbn Hacer'in böyle bir üslupla Moğultay'ı eleştirmesini su-i edeb olarak nitelendirir. Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, 'Umdetu'l-kârî şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, bt), 19/117.

Grafiğe göre İbn Hacer'in Moğultay'a yaptığı atıflarda senede taalluk eden konuların öne çıktığı görülmektedir. İbn Hacer'in Moğultay'a atıflarda bulunduğu yerlerdeki konu dağılımını detaylı bir şekilde sayısal olarak ifade eden grafik şu şekildedir:

Grafik 2. İbn Hacer'in Moğultay'ı Zikrettiği Yerlerdeki Detaylı Konu Dağılım Oranları



Bu grafiğe göre isnadla ilgili atıfların yoğunluğunda belirgin bir etkinin, muallak rivayetlerle râvi kimlik bilgisine dair iktibaslardan kaynaklandığı gözlemlenmektedir. Farklı konularda gerçekleştirilen atıfların geniş bir yelpazede olması, İbn Hacer'in *et-Telvîh*'i, hadis şerhi alanında ciddi bir otorite olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. Ancak İbn Hacer'in yaptığı bu atıfların tamamında, bir konuyu Moğultay'ın sağladığı bilgilerle çözümlemeyi amaçladığını varsaymak hatalı olabilir. Onun Moğultay'a yaptığı atıfların hangi amaçla gerçekleştirildiğini detaylı bir şekilde incelemek gerekmektedir.

2.2. İbn Hacer'in Atıfta Bulunma Amacı

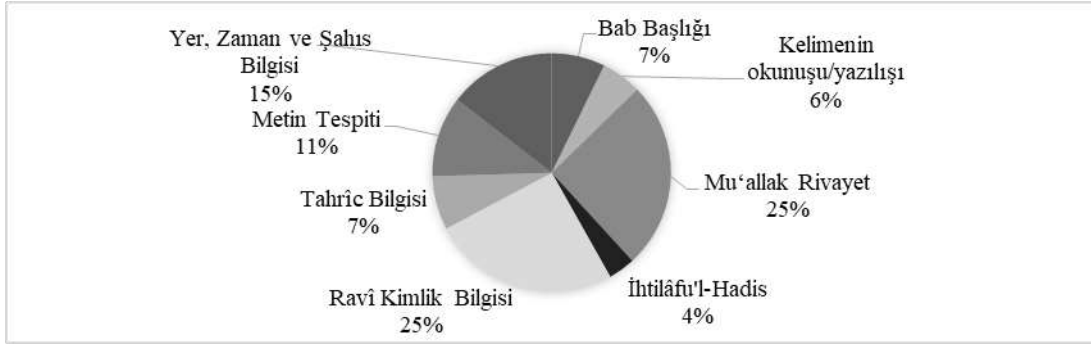
İbn Hacer'in Moğultay'dan alıntı yapma amacı, meseleyi açıklama ve eleştiri olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Bu bağlamda, İbn Hacer referanslarının yüzde altmışında Moğultay'ın görüş ve tespitlerine eleştiriler yöneltmiştir. Onun, Moğultay'dan aktardığı bilgilere katıldığını ifade ettiği yerlerin sayısı oldukça sınırlıdır. İbn Hacer, “*O burada hata etti.*”², “*O şaşırıldı.*”³ gibi ifadeleri kullanarak yaptığı tespitlerle ve “*Moğultay böyle olduğunu iddia etti.*”⁴ diyerek iddialarına vermiş olduğu cevaplarla onu tenkit etmektedir.

Eleştirel atıfların konularına göre dağılımının tespiti, iki şârihin ayrışma alanlarının daha net bir şekilde görülmesine katkı sağlayacaktır. Bahsedilen nitelikteki iktibaslar; râvi kimliği, hadislerin tahrîci, muttasıl rivayetlerin tespiti, bab-hadis münasebeti, kelime açıklamaları, ihtilâfu'l-hadîs, metin tespiti ve hadisin muhtevasıyla ilgili detaylı bilgiler olmak üzere tematik bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bu konularla ilgili yapılan eleştirilerin oranını göstermek amacıyla aşağıda yer alan grafik hazırlanmıştır:

² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâri'ü'l-Ma'rifet, 1379/1960), 8/519, 9/644, 12/305.

³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/190.

⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/444, 8/188, 11/300, 13/505.

Grafik 3. İbn Hacer'in Moğultay'a Yaptığı Eleştirilerin Konu Dağılım Oranları

Grafikte dikkat çeken unsurlardan birisi, eleştirilerin birçok konuda yoğunlaşmış olmasıdır. İbn Hacer'in tenkitlerinin çeşitlilik gösterdiği ve bunların yarısından çoğunun senedle ilgili olduğu göze çarpmaktadır. Bu konular arasında ise muallak rivayetlere ve râvilerin kimlik bilgilerine dair tenkitler öne çıkmaktadır.

Bu geniş konu yelpazesine yayılan ve sayıca önemli bir hacme ulaşan tenkitler, İbn Hacer'in eleştiri metodolojisini sistematik bir temele dayandırıldığını ortaya koymaktadır. İbn Hacer, *et-Telvîh* üzerine yaptığı incelemelerde bir dizi itiraz ve değerlendirme sunmuş ve Moğultay'a yönelik tenkitlerinde esas olarak ana kaynakların kontrolü yöntemini benimsemiştir. İbn Hacer'in eleştirilerinde sergilediği bu yaklaşım, Moğultay'ın İkmâl'inin mukaddimesinde belirttiği, orijinal kaynaklara müracaat etmeden alıntı yapılmasının önlenmesine yönelik yöntemsel uyarıyı dikkatle takip ettiğini göstermektedir.⁵

İbn Hacer'in eleştiri metodu ve Moğultay'a yönelik tenkitleri, önceki dönem âlimlerine yönelik eleştirilerin değerlendirilmesi ve eleştiri geleneğinin incelenmesi bağlamında araştırmacılar için zengin bir inceleme alanı sunmaktadır. Bir müellifin kendinden önceki dönem şârihlerine karşı yaptığı eleştirilerin yerinde olup olmadığı konusu, araştırmacılar tarafından analiz edilmesi gereken ayrı bir meseledir. Ancak İbn Hacer'in eleştirilerinin her birinin haklılığını iddia etmek yanıltıcı olabilir. Nitekim Aynî, İbn Hacer'in söz konusu eleştirilerinin bir kısmında haklı olmadığını ifade etmiş; hatta bu tenkitlere cevap vermeye çalışmıştır.⁶ Aynî'nin İbn Hacer'i Moğultay'a yaptığı tenkitler üzerinden eleştirmesi; hadis şerhçiliğinde tenkit kültürünün, eserlerin oluşumuna, içeriğine ve alanın gelişimine doğrudan etkisi olduğunu göstermektedir. İbn Hacer'in Moğultay'a farklı alanlarda yaptığı tenkitlerdeki haklılık payı aynı zamanda Moğultay'ın eserinin ve görüşlerinin değerinin ortaya koymak ve eleştiri geleneği içinde hangi yöntemin kullanıldığını örneklemek açısından önemlidir.

⁵ Moğultay'ın bu konuda Moğultay'a yönelttiği eleştiriler ve değerlendirmesi için bk. Halil İbrahim Turhan, "Biyografi Yazım Tarihinde İbn Hacer: Müstekar/İdeal Metinlerin Oluşumu", *İslam İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî Bir Memlûk Alimi Portresi*, ed. Sezai Engin - M. Fatih Yalçın (Siyer Akademi, 2021), 12-13.

⁶ el-Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 19/117.

3. İBN HACER'İN MOĞULTAY'A YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLERİN YERİNDELİĞİ

İbn Hacer'in Moğultay'a yönelik eleştirileri, detaylı bir inceleme sürecinden geçirilmiş; her bir tenkit, Moğultay'ın şerhinde ileri sürülen görüşlerin veya İbn Hacer'in itirazlarının sağlam bir temele dayanıp dayanmadığını belirlemek amacıyla ayrı ayrı ele alınmıştır. Bu süreçte, ana kaynak kontrolü ve mukayeseli okuma yöntemi kullanılmıştır. Değerlendirilen metinde zikredilen esere ulaşılamayan durumlarda, Aynî'nin şerhi başta olmak üzere diğer şerhlerden faydalanılarak konuların anlaşılması amaçlanmıştır. Ancak kaynağına ulaşılamayan ve mukayeseli okuma ile de net bir sonuca varılamayan eleştiriler, değerlendirme kapsamı dışında tutulmuştur. Netice itibarıyla İbn Hacer'in tenkitleri, onun haklı bulunduğu eleştiriler, tartışmalı olanlar ve değerlendirilemeyenler olmak üzere üç ana kategoride toplanmıştır.

3.1. İbn Hacer'in İsâbetli Bulunan Eleştirileri

İbn Hacer'in Moğultay'ı eleştirdiği yerlerde özellikle İbn Hacer'in itirazında kullandığı kanıtlarının doğruluğunun tespiti sonucunda veya Moğultay'ın aktarımlarında hatalı olduğu anlaşıldığı durumlarda söz konusu mesele bu başlık altında zikredilmiştir.

3.1.1. Moğultay'ın Hz. Enes'in Cenaze Namazını Üç veya Dört Tekbirle Kıldığına Dair Rivayetlerden Birinin Hatalı Olduğu Tespiti

Hz. Enes'in cenaze namazını hem üç tekbirle hem de dört tekbirle kıldığını konu alan hadisler rivayet edilmektedir.⁷ Moğultay ilgili nakillerin arasındaki çelişkiyi rivayet gruplarından birini hatalı kabul ederek gidermektedir. İbn Hacer ise bu duruma ihtilâfın cem yoluyla çözülebileceğini ifade ederek onu eleştirmekte ve iki farklı çözüm yolu önermektedir. İlki Hz. Enes'in burada üç tekbiri yeterli; dördüncü tekbiri ise daha kâmil bir fiil olarak düşünülmüş olabileceğidir. Diğeri ise tekbirin üç getirildiğini zikredenlerin ilk tekbir olan iftitah tekbirini cenaze namazı tekbirlerinden saymama ihtimalleridir.⁸ Bu meselede Aynî de Moğultay'ın bu fikrine katılmamaktadır.⁹ Söz konusu rivayetlerde durumların farklı olabileceğini veya ilk önce üç tekbiri yeterli görürken sonrasında sahabe arasında dört tekbir getirilmesi kanaati oluşunca dört tekbir getirmeye başlamış olabileceğini zikretmektedir.

İbn Hacer ve Aynî ihtilâflı rivayetlerden bir grubu elemek yerine aradaki çelişkiyi iki durumunda farklı olması sebebiyle cem etme yöntemiyle çözme yoluna giderek hadislerin amele edilebilirliğini korumuşlardır. Zikredildiği şekilde rivayetlerle amel etme imkânı var ihmâl edilmesi muhaddislerin benimsediği "Bir rivayetin i'mali ihmâlinde evlâdır" kâidesine aykırı olması nedeniyle İbn Hacer'in eleştirisinin yerinde olduğu söylenebilir.¹⁰

⁷ Buhârî, "Cenâiz", 64.

⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/202.

⁹ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/137.

¹⁰ Muhaddislerin cem-telif yöntemini öncemeleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. İsmail Lütü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları* (Muhtelifü'l-hadis ilmi) (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 182.

3.1.2. Moğultay'ın Osman b. Maz'ûn'un Sadaka-i Cârîyesinin Olmadığına Dair Görüşü

Buhârî, rüyada görülen akan pınarın tabirini konu edinen bir hadisi nakletmektedir. Söz konusu rivayette, Osman b. Maz'ûn'un vefatından sonra Ümmü'l-Alâ, uykusunda Osman'ın akan bir pınara sahip olduğunu görmüş ve bu rüyasını Resûlullah'a aktarmıştır.¹¹ Hz. Peygamber, rüyada görülen bu pınarın, kendisinden sonra akmaya devam eden amelini temsil ettiğini ifade etmiştir. Bu durum Osman'ın muhtemelen ölümünden sonra da sevap kazandırmaya devam eden sadaka-i cârîye gibi bir amelinin olma ihtimalini gündeme getirmektedir.¹² Ancak Moğultay, bu yorumu kabul etmemekte, zira Osman'ın meşhur sadaka-i cariye hadisinde belirtilen üç maddeden birini arkasında bırakmadığını ifade etmektedir. İbn Hacer ise onun bu görüşünün kabul edilebilir olmadığını, çünkü Osman'ın Bedr Savaşı'na katılan ve Hz. Ebû Bekr'in halifeliği döneminde vefat eden Sâib adında sâlih bir evladının olduğunu belirtmektedir.¹³ Ayrıca Osman zengin sahabîler arasında yer almakta, bu ise onun vefatından sonra da sevap kazandıracak ameller yapma ihtimalini artırmaktadır.¹⁴ Osman'ın arkasından sadaka-i cârîye yapmış olmasını kuvvetlendiren karinelerin bulunması sebebiyle İbn Hacer'in bu konudaki eleştirisinin isabetli olduğu düşünülmektedir.

3.1.3. Moğultay'ın Amr b. Merzûk > Şu'be Kanalıyla Gelen Rivayetin Şahîh-İ Müslim'de Muttasıl Olarak Yer Aldığı İddiası

Buhârî cinsel ilişkiden sonra guslün gerekliliğine dair bir rivayeti aktarmaktadır. Bu hadise mütâbî olarak ise Amr b. Merzûk'un Şu'be'den naklettiği hadisi muallak olarak zikretmektedir.¹⁵ İbn Hacer'in *et-Telvîh*'in müellif nüshasında okuduğuna göre, Moğultay söz konusu muallak rivayetin Müslim tarafından Muhammed b. Amr b. Cebele > Vehb b. Cerîr ile İbn Ebî Adî > Amr b. Merzûk > Şu'be senediyle muttasıl olarak nakledildiğini iddia etmektedir. İbn Hacer, bazı şârihlerin Moğultay'ın bu tespiti olduğunu gibi alıntılardıklarını ama bunun hatalı olduğunu ifade etmektedir. Müslim'in kaydettiği rivayetin senedine Amr b. Merzûk'un eklenmiş olduğunu; onun Amr b. Merzûk'tan gelen herhangi bir rivayeti tahrîc etmediğini belirterek Moğultay'ı eleştirmektedir.¹⁶ Bunun yanısıra diğer Buhârî şârihleri de Moğultay'ın muttasıl olarak geldiği iddia ettiği rivayeti muallak olarak mütâbî rivayet olarak aktarmışlardır.¹⁷ Müslim'in *eş-şahîh*'inde Amr b. Merzûk'tan herhangi bir rivayete rastlanmaması da İbn Hacer'in tenkidinde isabetli olduğunu göstermektedir.

¹¹ Buhârî, "Ta'bîr", 27.

¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/411.

¹³ Sâib b. Osman, ilk müslüman arasında yer alarak Habeşistan'a hicret etmiş, Bedr savaşına katılmıştır. Bu da onun sâlih bir evlat yetiştirdiğini göstermektedir. Sâib'in Bedr savaşına katılıp katılmadığı konusunda ihtilaflar bulunsa da çoğu kaynakta katıldığına dair açıklamalar bulunmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. 'Muhammed Abdulkadir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 3/307.

¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/411.

¹⁵ Buhârî, "Gusul", 28.

¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/396.

¹⁷ Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-şahîh* (Dimeşk: Daru'n-Nevâdir, 1429), 4/658; Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Turasi'l-Arabî, 1401), 3/153.

3.1.4. Moğultay'ın Hayvanların Hedef Olarak Kullanılmasını Yasaklayan Hadisin Senedinde Geçen Süleyman'ın, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî Olduğuna Dair İddiası

Buhârî, Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) hayvanları hedef olarak kullananlara lanet ettiğini anlatan bir hadise eserinde yer verir. Buhârî, bu hadisten hemen sonra mütâbi olarak Süleyman'dan gelen bir rivayeti zikreder.¹⁸ Moğultay ve talebesi İbnü'l-Mülakkın mezkûr isnadda geçen Süleyman'ın Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) olduğu görüşündedirler.¹⁹ Ancak bu konuda İbn Hacer Moğultay'ın bariz bir şekilde hataya düştüğünü, İbnü'l-Mülakkın'ın de onu bu yanlışında takip ettiğini belirterek tenkit eder.²⁰ İbn Hacer eleştirilerinde yine sert üslubunu devam ettirir. Buhârî'nin muallak olarak aktardığı bu rivayeti muttasıl olarak eserinde zikreden Beyhakî ile Aynî de burada ismi zikredilen râvinin Süleyman b. Harb (ö. 224/839) olduğu kanaatindedir.²¹ Moğultay ve İbnü'l-Mülakkın görüşlerinde yalnız kalmışlar ve onların bu fikrini destekleyen herhangi bir kanıtta da rastlanmamıştır.

3.1.5. Moğultay'ın Buhârî'nin Muallak Hadis Aktardığı Asbağ İsimli Râvinin Asbağ b. Muhammed Olduğuna Dair İddiası

Ebû Hüreyre'nin maddî imkânların yetersizliği nedeniyle evlenemediği ve bu sebeple günah düşmekten korktuğunu konu alan rivayet aktarmaktadır. Bu hadisi Buhârî "Asbağ dedi:" diyerek nakletmektedir. İbn Hacer'in aktardığına göre Moğultay, Taberî'nin eserinden söz konusu hadisi Buhârî'nin Asbağ b. Muhammed'den aktardığını söylemektedir. İbn Hacer ise bu görüşün büyük bir hata olduğunu, çünkü bahsi geçen râvinin Asbağ b. el-Ferec olup Asbağ'ın soyunda Muhammed isminde biri bulunmadığını ifade eder.²² Taberî'nin günümüze gelen bir eserinde Asbağ'dan gelen bu rivayete rastlanmaması İbn Hacer'in eleştirisinde haklı olduğunu göstermektedir. Ayrıca çoğunluğun kanaatine göre Asbağ'ın Asbağ b. el-Ferec'tir.

3.1.6. Vâkıdî'yle İlgili Tevsîkleri Öncelemesi

Hz. Peygamber'in eşleri arasında adaletli davrandığına dair bir rivayet, eşlerine zamanını pay ettiği ve mü'minlerin annelerine hayatta oldukları gibi vefatlarından sonra da saygı gösterilmesi gerektiği şeklinde bir rivayet gelmektedir.²³ İbn Hacer'in şerhinde bahsettiğine göre rivayetin farklı bir tarikinde Hz. Safiyye (ö. 50/670 [?]) hariç diğer eşlerine günlerini bölüştürdüğü nakledilmektedir. Bu hadis İbn Sa'd (ö. 230/845) tarafından üç değişik senetle tahrîc edilmiştir. İbn Hacer bu üç senette de Vâkıdî'nin yer aldığını ve bu yüzden söz konusu rivayetlerin delil olamayacağını ifade etmektedir.²⁴

¹⁸ Buhârî, "ez-Zebâih ve's-Sayd", 25.

¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/644.; Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh* (Dimeşk: Daru'n-Nevâdir, 1429), 26/481.

²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/644.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 9/120; el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 21/125.

²² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/119.

²³ Buhârî, "Nikah", 4.

²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/113.

İbn Hacer, Moğultay'ı Vâkidî'ye dair değerlendirmeleri objektif bir şekilde sunmaması nedeniyle tenkit etmektedir. İbn Hacer'e göre Moğultay, Vâkidî'yi tevsik eden görüşleri kısaca nakletmiş ve tazîf edenlerin sayıca daha fazla, delillerinin daha kuvvetli ve bilinirlik açısından daha meşhur olmasına rağmen zayıf kabul edenlerin kanaatlerini paylaşmamıştır. Bu hareketinden dolayı İbn Hacer tarafından taassupla itham edilmesine neden olmuştur. Nitekim Vâkidî'yi zayıf kabul edenler arasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî (ö. 204/820) de yer almaktadır.²⁵ Aynî, onu sika olarak değerlendirenlerin ismini Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ubeyd, Ebû Heyseme ve Derâverdî (ö. 187/803) olarak zikretmektedir. Moğultay'ın Vâkidî ile ilgili değerlendirmeleri okuyucuyu yanıltacak şekilde tek taraflı aktarması ilmî yöntemlere aykırı olması sebebiyle eleştirilmesi gerekir.

3.1.7. Moğultay'ın "Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinden daha fazla yükseltmeyin" Âyetinin²⁶ İniş Sebebinin Konu Edinen Hadisin Sonunda Geçen Ebû Bekir'in Kimliğine Dair Açıklaması

"Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin" âyet-inin nüzul sebebini anlatan hadisin sonunda İbn Zübeyr'in Hz. Ömer hakkında zikrettiği bilgiyi "babasından yani Ebû Bekir'den nakletmedi" ifadesi geçmektedir. İbn Hacer'in aktardığına göre Moğultay söz konusu Ebû Bekir'in, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr veya Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Müleyke olabileceği görüşündedir. Moğultay buradaki râvi hakkında ihtimalli konuşmaktadır. İbn Hacer bu görüşün doğrudan uzak olduğunu ifade etmekte ve Hz. Ömer'in zikredilmesini bir karine göstererek buradaki kastın Ebû Bekir es-Sıddık olduğunu belirtmektedir.²⁷ *Sünenü't-Tirmizî*'de geçen rivayet Abdullah b. Zübeyr tarafından nakledilmekte; Abdullah b. Zübeyr'in dedesini zikretmediğine dair bir ifade geçmektedir.²⁸ İbn Zübeyr Esmâ binti Ebû Bekir'in oğlu, Hz. Ebû Bekir ise onun dedesidir. Bu da İbn Hacer'in görüşün daha isabetli olduğunu göstermektedir.

3.1.8. Moğultay'ın Mücâhit'ten Muallak Olarak Nakledilen Musarrât Hadisinin Muttasıl Senedinin Kaynaklarıyla İlgili Görüşü

Buhârî, sütü memesinde hapsedilmiş bir hayvanı satın alan kişinin ne yapması gerektiğini konu alan musarrât hadisini nakletmektedir.²⁹ Hadisin farklı varyantlarında lafız farklılıkları bulunmaktadır. Bu tariklerinden biri de Mücâhit'ten muallak olarak nakledilmektedir. Moğultay, rivayetin muttasıl halini Bezzâr (ö. 292/905) dışında başka bir yerde görmediğini belirtir.³⁰ İbn Hacer ise Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Evsâf* isimli eserinde³¹ ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) de bu rivayeti Mücâhit'ten muttasıl olarak aktardıklarını ifade

²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/113..

²⁶ Hucurât, 2.

²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/591.

²⁸ Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. eş-Şeyh Halil Me'mûn Şîhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1423), 5/387.

²⁹ Buhari, *Büyu'*, 64

³⁰ Moğultay'ın işaret ettiği Bezzâr'da geçen rivayet için bk. Ebû Bekir Ahmed el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1430), 17/212.

³¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdillah - Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416), 7/249.

ederek Moğultay'ın "başka bir yerde görmedim" sözünü eleştirmektedir.³² Söz konusu rivayete *el-Evsaf* isimli eserde ulaşılmış olup Dârekutnî'nin böyle bir hadis tahrîc ettiğine rastlanmamıştır. Moğultay'ın "başka bir yerde görmedim" ifadesiyle keskin bir dil kullanması eleştirilmesine sebep olmuştur.

3.1.9. Moğultay'ın Kaza Oruçlarının Tutulması Gereken Vakti Konu Alan Rivayetin Senedinde Geçen Yahyâ'nın Kimliğine Dair Ziyâüddin el-Makdisî'den İktibas

Buhârî, kaza oruçlarının ne zaman tutulacağına dair bir hadis rivayet etmektedir. Hadisin senedinde Yahyâ isminde bir râvi bulunmaktadır. Moğultay, zikredilen kişinin Yahyâ b. el-Kattân olduğunu Ziyâüddin el-Makdisî'den (ö. 643/1245) aktarmaktadır. İbn Hacer onun bu görüşüne katılmamaktadır. Çünkü Ziyâüddin el-Makdisî, bu kişinin Yahyâ b. Ebî Kesîr olduğunu söylemiş daha sonra ise fikrinden vazgeçerek Yahyâ b. Saîd olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer, Ziyâüddin el-Makdisî'nin hiçbir görüşünde "Yahyâ b. el-Kattân" ifadesini kullanmadığını ifade eder.

İbn Hacer'e göre Yahyâ el-Kattân'ın Ebû Seleme ile karşılaşmaması ve Züheyr b. Muaviye'nin de Yahyâ el-Kattân'dan herhangi bir nakli bulunmaması sebebiyle Moğultay'ın tespiti doğru değildir.³³ Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin Züheyr'den aktarımda bulunduğu hadisler vardır. Bu konuya *et-Telvîh*'in yazmasından ulaşılamamıştır. Ancak Aynî'de bu meseleyi Moğultay'dan aktarmakta; ilgili râvî hakkında bir ihtilaf bulunduğunu belirterek Moğultay'dan naklen âlimlerin görüşlerinden bahsetmektedir. İbn Hacer'in tenkiti Moğultay'ın Makdisî'den aktarımında yanlış yapması ise bu konuda İbn Hacer haklıdır. Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm 'ani'l-Muştafâ 'aleyhi efdalü's-şalâti ve's-selâm* eserinde "Yahyâ b. Saîd" olarak zikretmektedir.³⁴ *Umdetü'l-kârî başta olmak üzere hadis şerhlerinde de* bu râvinin Yahyâ b. Saîd'in el-Ensârî olduğu geçmektedir.³⁵ Moğultay burada Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile el-Ensârî'yi karıştırmış olmasından kaynaklı hataya düşmüştür. Aynî, râvilerin isimlerini zikrederken daha açık bir şekilde belirtilmesinin daha uygun olacağını zikreder.

3.1.10. Moğultay'ın Buhârî'deki Rivayeti, Beyhâkî'nin Mûsâ > Affân Yoluyla Tahrîc Ettiğine Dair İddiası

Buhârî cinsel ilişkiden sonra guslün gerekliliğine dair bir rivayetin ardına benzer bir hadisi Mûsa b. İsmâîl (ö. 223/ [?]) > Affân senediyle aktarmaktadır. Moğultay söz konusu naklin farklı muttasıl tarikini Beyhakî'nin Mûsâ > Affân yoluyla aktardığını ifade etmektedir. İbn Hacer Moğultay'ın bu iddiasında hataya düştüğünü belirtmektedir. Beyhakî'nin hadisi Ebân > Affân tarikiyle aktardığını; Mûsâ'nın Affân'dan herhangi bir rivayet nakletmediğini de zikreder.³⁶ Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında hadisin İbn Hacer'in dediği

³² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/363.

³³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/190.

³⁴ Ebû Abdillâh Ziyâüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm 'ani'l-Muştafâ 'aleyhi efdalü's-şalâti ve's-selâm* (Suudi Arabistan: Dâru Mâcîd el-Asîrî, 1425), 3/511.

³⁵ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11/55; Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-aḥvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1410), 3/415.

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/23.

tarikle zikredildiği görülmektedir. Ricâl eserlerinde de Mûsâ'nın Affân'dan hadis naklettiğine dair bir bilgi tespit edilememiştir. Ayrıca Hâdimü'l-harameyn ve Cevâmiu'l-kelim gibi dijital hadis arama programlarında da Mûsâ'dan nakline rastlanmamıştır. Bu veriler ise İbn Hacer'ine eleştirisinde isabetli olduğunu göstermektedir.

3.1.11. Moğultay'ın Zekâtı Vermeyen Kişilerin Ahiretteki Durumunu Konu Alan Hadisin Başlık ile Uyumsuzluğuna Dair Görüşü

Buhârî, “Mal çoğaltanlar kıyamette azaltanlardır” ismiyle bir başlık açmıştır. Söz konusu babın içinde ise infak etmeyip mal biriktirenlerin ahirette azaltanlar olacağını konu alan bir hadis kaydetmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürçânî el-İsmâîlî (ö. 371/982) ile Moğultay'ın da içerisinde yer aldığı bir grup âlim, hadisin içeriği ile başlığın uyumsuz olduğunu söyleyerek Buhârî'yi eleştirmişlerdir. Ancak İbn Hacer, aslında uyumun açık olduğunu ifade eder. Buhârî'nin kastı, muhaddislerin nazarıyla hadisin aslıdır. Hadisin aslında üç konu yer almaktadır. Bu hadis, söz konusu üç meseleyi içeren bab başlıkları altında ayrı ayrı zikredilebileceğini ifade etmektedir.³⁷

3.1.12. Moğultay'ın Buhârî'ye Ebu'd-Derdâ'nın Sözüni Cezm Sigasıyla Nakletmesine İtirazı

Buhârî, “Deniz avı ve deniz yiyecekleri size helal kıldı” âyetinin³⁸ altında cezm sigasıyla Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den konu ile alakalı munkatî rivayetler zikretmektedir. Bu hadisin sonunda Buhârî, Ebû Derdâ'nın sözüni cezm sîgası ile aktarmaktadır. Harbî bu rivayetin muttasıl senedini nakletmektedir. Moğultay hadisin muttasıl tariklerine rağmen Buhârî'nin burada muallak olarak cezm sigası ile rivayet etmesine itiraz etmektedir. İbn Hacer'e göre Harbî, hadisin senedini eserinde zikretmekte ve Buhârî'nin buradaki kastı ise zaten Harbî'nin aktardığı rivayettir. İbn Hacer bunun eleştiri yapanların dikkatinden kaçmış olabileceğini belirtmektedir.³⁹ Buhârî'nin bu şekilde aktardığı hadislerin birçoğunun muttasıl hali bulunmaktadır.

3.1.13. Moğultay'ın “Sen bana haramsın” Diyen Eşlerin Durumunu Konu Alan Babın Hadisler ile Uyumsuz Olduğuna Dair İddiası

Buhârî, hanıma “Sen bana haramsın” diyen kişinin fikhî durumunu açıklayan bölümde boşama ile ilgili bir hadis zikretmektedir.⁴⁰ Moğultay ve onun görüşünü benimseyenler, terceme ile hadis arasında uyum olmadığını ifade etmişlerdir. İbn Hacer'e göre; hadiste zikredilen talâk, bâin talaktır. Bu tür bir boşama sonucunda kadının kocasına haram olduğu Moğultay'ın gözünden kaçmış olabilir. Buhârî'nin bu şekilde bir başlık kullanımından kastının da bu olduğunu söylemektedir.⁴¹

³⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/263.

³⁸ Mâide, 96.

³⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/617.

⁴⁰ Buhari, Talak, 7.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/373.

3.1.14. Moğultay'ın Huneyn Gazvesinde Ganimet Taksimine Karşı Çıkan Kişinin Hurkûs Olduğuna Dair İddiası

Buhârî, Huneyn gazvesinden sonra ganimet dağılımı sırasında Rasûlullah'a itiraz edilmesini anlatan hadisi aktarmaktadır.⁴² İbn Hacer'in aktardığına göre; bu gazvede itirazda bulunan kişinin bazı âlimler tarafınca her ne kadar ensardan biri olduğu ifade edilmişse de Moğultay, bu hadiste ganimet paylaşımına karşı çıkanın ensardan olduğuna dair bir rivayet görmediğini ve itiraz eden adamın Hurkûs b. Zühayr olduğunu net bir şekilde belirtmektedir.

İbn Hacer'e göre Moğultay bu fikrinde hata etmiştir. Çünkü Hurkûs kıssası ona göre farklı bir olaydır. İbn Hacer bu kıssanın da Buhârî'nin ilerleyen bölümlerde Ebû Saîd el-Hudrî'den naklen aktardığı Hz. Peygamber'e ganimet dağıtımını sırasında adil olmadığını söyleyen birinin olayını anlatan hadis⁴³ olduğunu belirtir.⁴⁴ Bu kıssada Temimoğulları kabilesinden birisi olan Zülhüveysıra ile Hurkûs b. Zühayr'ın aynı kişi olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Bu da İbn Hacer'in eleştirisini desteklemektedir. Buhârî Huneyn gazvesinde ganimet taksimi sırasında itiraz eden adamın ensardan olduğunu bahsettiği kısa bir hadis nakletmektedir. Moğultay *et-Telvîh* şerhinde *et-Tabakât* isimli eserden aktardığı Huneyn gazvesi sırasında yaşananlar ile İbn Hacer'in zikrettiği rivayetteki olay farklıdır.

3.1.15. Moğultay'ın Birûha Bahçelerinin Sadaka Olarak Verilmesine Dair Rivayetini Yanlış Yerde Zikretmesi

İbn Hacer, Moğultay'ın Ebû Talha'nın Birûha bahçelerini sadaka olarak vermesini anlatan hadisi,⁴⁵ miras paylaşımının ölen kişinin vasiyeti ve borcunun ödenmesinden sonra yapılmasına dair ayet ile başlıklandırılan babın içerisinde zikrettiğini aktarmaktadır. İbn Hacer Buhârî'nin bu hadisi "Sadakayı müvekkiline geri veren kimse" başlığının altında naklettiğini belirtmektedir. O Moğultay'ın hadisi yanlış yere koyarak hataya düştüğünü söylemektedir.⁴⁶ Buhârî, Birûhâ hadisini "Sadakayı müvekkiline geri veren kimse" babında zikretmektedir.

3.1.16. Moğultay'ın Buhârî'nin İbn Şübrüme'yi Huccet Olarak Kabul Etmediğine Dair İddiası

Buhârî, "Mal ve had davalarında yemin davalıya aittir" bab başlığından sonra İbn Şübrüme'den bir nakilde bulunmaktadır.⁴⁷ İbn Hacer'in naklettiğine göre Moğultay; Buhârî'nin, İbn Şübrüme'yi hadisi alınacak bir huccet olarak kabul etmediğini ve ondan hadis almadığını belirtmiştir. İbn Hacer bunun oldukça garip bir iddia olduğunu söyler. Çünkü Buhârî'nin Kitâbü's-Şehâdât⁴⁸ ve Kitâbü'l-Edeb⁴⁹ bölümlerinde İbn Şübrüme'den hadis aktardığını ifade eder. İbn Hacer bu eleştirilerinin temelini Buhârî'nin farklı yerlerde İbn

⁴² Buhari, Megâzî, 56.

⁴³ *el-Câmi'u's-Sahîh*, Menâkıb, 25.

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/56.

⁴⁵ Buhârî, "Vesâyâ", 26.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/379.

⁴⁷ Buhârî, "Şehâdât", 20.

⁴⁸ Buhârî, "Şehâdât", 20.

⁴⁹ Buhârî, "Edeb", 2.

Şübrüme'den nakilde bulunmasına dayandırmaktadır.⁵⁰ Buhârî'de yer alan bazı hadislerin senesinde onun adının zikredilmesi de bu tenkitini desteklemektedir.

3.1.17. Moğultay'ın Kâbe'ye Yürüyerek Gitmeyi Nezreden Yaşlı Bir Adamın Hatîb'in eserinde Ebû İsrâîl Olarak Geçtiğine Dair İddiası

Buhârî, iki oğlunun arasında geçen bir hikâyeyi konu alan hadisi nakletmektedir. Bu hikâyede, oğulları Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi nezreden yaşlı bir adamın durumu dile getirilir.⁵¹ Moğultay, bu hadiste oğulları tarafından yürütülen kişinin Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) zikrettiği Ebû İsrâîl olduğunu düşünmektedir. Ancak İbn Hacer, bu görüşe katılmamaktadır. Hatîb'in eserinde Ebû İsrâîl'i konuşmamaya, gölgelenmemeye ve kendisini oruç tutmaya adayan bir kişi olarak anlattığını belirtmektedir.⁵² Hatîb'in *Târîhu Bağdâd*'ında ve hadislerde bir kişi ifadesi ile mübhem bırakılan şahısların kim olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla kaleme aldığı *el-Esmâ'ül-mübheme fi'l-enbâ'i'l-muhkeme* eserinde İbn Hacer'in bahsettiği rivayet geçmektedir. Ebû İsrâîl; Moğultay'ın kastettiği rivayete değil de İbn Hacer'in izah ettiği olaya konu olan kişi olarak geçmektedir.⁵³

3.1.18. Moğultay'ın Hadiste Geçen Yüz Bin İfadesini Sekiz Bin Olarak Değiştirmesi

Buhârî, sahabenin sadaka ile emrolunduğunu ve bazılarının pazara gidip çalışarak hurma parası kazandığını ve bunu sadaka olarak verdiklerini; bunun yanında içlerinde yüz bin dirhem serveti olanlarında bulunduğu ifade eden bir hadis paylaşmaktadır.⁵⁴ İbn Hacer Moğultay'ın eserinde bu ifadenin sekiz bin şeklinde kaydedildiğini söyler. İbn Hacer'e göre bu bir tashîf hatasından ibarettir.⁵⁵ Söz konusu hadisin zikredildiği diğer eserlerde de yüz bin ifadesi geçmektedir. Bu da İbn Hacer'in tashîf olduğuna dair görüşünü desteklemektedir.⁵⁶

3.1.19. Moğultay'ın Hadiste Geçen مسيرة Kelimesinin Veznini Masdar-ı Merre Olarak Açıklaması

Buhârî, bir kadının yanında mahremi olmadan üç günden daha uzun sürecek bir yolculuğa çıkmasının helal olmadığını anlatan bir hadis zikretmektedir.⁵⁷ Moğultay hadiste geçen مسيرة ifadesindeki ة harfinin “bir defaya mahsus” manasına masdar-ı merre olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ İbn Hacer, bu şekilde bir açıklamanın temelini olmadığını söylemektedir. Yani ة harfinin bir defaya mahsus değil süreklilik anlamı kattığını belirtir.⁵⁹ Aynı meseleyi şu şekilde çözmektedir: عاش kökünden masdar-ı mîmî şeklinde nasıl مَعِيشَةً yaşamak olarak geliyorsa سار kökünden de مسيرة gelmiştir. Moğultay'ın bu şekilde açıklama yapması iki

⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/281.

⁵¹ Buhârî, “Cezâü's-Sayd”, 27.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/79.

⁵³ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beirut: Daru'l-Garbi'-İslamiyye, 1422), 9/243; Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâ'ül-mübheme fi'l-enbâ'i'l-muhkeme* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1417), 4/273,274.

⁵⁴ Buhârî, “Zekât”, 10.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/284.

⁵⁶ el-Beyhakî, *es-Sünen*, 6/197; Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*, nşr. Alî Hüseyin el-Bevvâb (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1419), 1/492.

⁵⁷ *el-Câmi'u's-Şahîh*, Buhari, Taksiru's-Salat, 4.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *et-Telvîh fi Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*, Britanya Müzesi, 306a.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/568.

şârihinde dikkatini çekmiş ve tenkit etmekten geri durmamışlardır. Nitekim birçok lügat kitabında Aynî'nin verdiği örnek üzerinden مسيرة vezni anlatılmış olup bu kelimenin masdar-ı mîmî olduğu kaydedilmiştir.⁶⁰

3.1.20. Moğultay'ın Kur'an'ın Farklı Lehçeler Üzerine İndirilmesini Konu Edinen Naklin Saîd b. Ufeyr > Leys > Yûnus senediyle geldiğini iddia etmesi

Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn" bölümünde Kur'an'ın yedi lehçe üzerine indirildiğini belirten hadisi Leys'ten muallak olarak aktarır.⁶¹ Moğultay, bu hadisin Buhârî tarafından Saîd b. Ufeyr > Leys > Yûnus senediyle muttasıl olarak aktarıldığını söyler. Ancak İbn Hacer, Moğultay'ın bu konudaki görüşünün yanlış olduğunu, hadisin aslında Saîd b. Ufeyr tarafından Leys'ten değil, Ukayl'dan rivayet edildiğini vurgular.⁶² Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" bölümünde bu hadisi İbn Hacer'in zikettiği isnadla nakleder. Bu durum ise İbn Hacer'in tenkidinde haklı olduğu göstermektedir.

3.1.21. Moğultay'ın Ayette Geçen "سَدِيدًا" Lafzının "سَدَادًا" Olarak Okunabileceğine Dair Hadisi Taberî'den Farklı Senetle Aktarması

Buhârî, Nisâ sûresinin dokuzuncu ayetinde geçen "سَدِيدًا" lafzının "سَدَادًا" şeklinde de okunabileceğini; her iki okunuşun da "doğru söz" manasına geldiğine dair Mücâhit'in yorumunu muallak bir senetle zikreder.⁶³ İbn Hacer'e kaydettiği bilgiye göre Moğultay, Taberî'nin bu rivayeti muttasıl bir isnatla aktardığını belirtir. Moğultay bu hadisin İbn Ebî Necîh > Süddî aracılığıyla nakledildiğini söyler. İbn Hacer; Süddî'nin İbn Ebî Necîh'ten herhangi bir rivayeti olmadığını; Taberî'nin bu hadisi farklı bir tarikle tahrîc ettiğini ve bu nedenle Moğultay'ın ciddi bir hataya düştüğünü söyler.⁶⁴ İbn Hacer'in bu eleştirisi, Aynî tarafından hem üslup hem de usûl açısından eleştirilmiştir. Moğultay, İbn Hacer'in hocasının hocasıdır ve ona "Moğultay burada hata yaptı" şeklinde atıfta bulunmasının doğru olmadığını ve en azından nezaketen bir saygı ifadesi kullanılmasının daha iyi uygun olacağını belirtir. Ayrıca ilave bilgi içeren bir rivayet diğer nakilden evlâdır kaidesi gereğince İbn Hacer, ilmî kurallara göre de hatalıdır.⁶⁵ Dolayısıyla Moğultay böyle bir senedin varlığından haber verdiği için onun görüşü kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak İbn Hacer'in buradaki itirazı Moğultay'ın naklettiği bilginin referans olarak gösterdiği ana kaynaktan farklı bir şekilde zikretmesidir. Dijital hadis programlarında ise Moğultay'ın naklettiği senete rastlanmamıştır. Mesele bu açıdan ele alındığı zaman İbn Hacer'in eleştirisinde haklılık payı yüksektir. Ancak burada da İbn Hacer'in bu şekilde keskin ve net ifadeler kullanması haklı eleştirisinin Aynî tarafından tenkit edilmesine sebep olmuştur.

⁶⁰ Muhammed b. Amr Ebû Mûsâ el-İsbehânî, *el-Mecma'u'l-muğîs fi ğarabeyi'l-Kur'an ve'l-Ħadîs*, nşr. Abdülkerim el-Azbavî (Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kurâ, ts.), 2/162; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414), 4/389; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muasıra* (Alemü'l-Kütüb, 1429), 2/1148.

⁶¹ Buhârî, "İstitâbetü'l-Mürteddîn", 9.

⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/305.

⁶³ Buhârî, "Rikâk", 18.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/300.

⁶⁵ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/65.

3.1.22. Moğultay'ın Abdest Alınıp Namaz Kılındıktan Sonra Günahların Bağışlanacağını Konu Alan Hadisin Muallak Olduğunu Belirtmesi

Buhârî, bir kimsenin güzelce abdest alıp namaz kıldığında günahlarının bağışlanacağını konu alan hadisi İbrahim b. Sa'd'dan şu şekilde nakleder: *وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: قَالَ صَالِحٌ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: الْأَوْسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَزِيدٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ حُمْرَانَ مَوْلَى عُمَانَ أَخْبَرَهُ*. Moğultay'ın da içerisinde yer aldığı bir grup âlim, ikinci hadisin muallak olarak rivayet edildiğini düşünmektedirler. İbn Hacer, söz konusu rivayetin muallak olduğuna dair iddianın asılsız olduğunu ifade eder. Ona göre bu sened, bir öncekine atfedilmesinden dolayı “وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ” (ve İbrahim'den) diyerek bu nakli İbrahim'den aktaran Buhârî'nin hocası, Abdülazîz b. Abdillâh el-Üveysî'dir. Nitekim Ebû Avâne'nin eş-Şâhîh'inde kaydettiği isnadda da Üveysî, hadisi İbrahim'den nakletmektedir.⁶⁷

3.1.23. Moğultay'ın “İki kişilik yemeğin üç kişiye yeteceğini” Konu Alan Rivayetin Buhârî'nin Şartlarına Göre Sahih Olduğu İddiası

İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Buhârî'nin iki kişilik yemeğin üç kişiye yeteceğine dair oluşturduğu bab başlığının⁶⁸ aynı zamanda bir hadis olarak aktarıldığını ancak bu rivayetin Buhârî'nin sıhhat şartlarına uymadığını söyler. Öte yandan Moğultay Tirmizî'nin, Ebû Süfyân > Câbir isnadıyla gelen hadisi Buhârî'nin sıhhat şartlarına göre sahih olarak kabul ettiğini aktarır. İbn Hacer ise bu iddiasının isabetli olmadığını; nitekim Buhârî Ebû Süfyân'dan aktardığı rivayetleri asıl olarak kaydetmediğini belirtir. Ayrıca İbn Hacer, Moğultay'ın söz konusu rivayetin kaynağı olarak Tirmizî'yi göstermesine eleştirir. Çünkü rivayetin Müslim tarafından da nakledildiğini ifade eder.⁶⁹ Buhârî, rivayet sisteminde kendi sıhhat şartlarına uygun olan hadisleri asıl olarak, sıhhat şartlarına uymayan rivayetleri asıl rivayetlerin ardından makrûnen nakletmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'in eleştirilerinin isabetli olduğu söylenebilir. Ayrıca Müslim'in eserinin hadis kaynakları arasındaki konumundan dolayı Moğultay'ın söz konusu rivayetin kaynağı olarak ilk önce onu göstermesi beklenirdi.

3.1.24. Moğultay'ın Atâ b. Ebî Rebâh'tan Muallak Olarak Kaydedilen Naklin Muttasil İsnadını Kaynak Gösterdiği Eserden Farklı Nakletmesi

Buhârî, Bakara sûresinin iki yüz beşinci âyetinde geçen النسل ifadesinin hayvan manasına geldiğini Atâ b. Ebî Rebâh'tan muallak olarak aktarmaktadır. Moğultay, bu rivayeti İbn Ebî Hâtim'in Muhammed b. Ebî Sa'd el-Üfî > Atâ senediyle tahrîc ettiğini iddia etmektedir. İbn Hacer ise İbn Ebî Hâtim ve diğer âlimlerin rivayeti Üfî'den İbn Abbâs'a uzanan bir tarikle kaydettiklerini belirterek Moğultay'ın aktarımında hata olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁰

⁶⁶ Buhârî, “Vudû”, 24.

⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/261.

⁶⁸ Buhârî, “Et'ime”, 11.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/535. Söz konusu rivayet için bk. Müslim, Eşribe, 179.

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/188.

Gerçekten de İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde⁷¹ söz konusu hadis, İbn Hacer'in belirttiği senedle yer almaktadır. Bu durum, Moğultay'ın yanlış aktardığını ve İbn Hacer'in eleştirisinin doğruluğunu göstermektedir.

3.1.25. Moğultay'ın İlgili Rivayette Mübhem Bırakılan Kişinin Ebû İsrâîl Olabileceğini Aktarması

Buhârî çok sıcak olan bir günde oruç tutan şahsın durumunu anlatan bir hadisi nakletmektedir. İbn Hacer'e göre Moğultay hadiste bahsi geçen kişinin Ebû İsrâîl olduğunu düşünmekte; bu fikrini Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Mübhemât* adlı eserine dayandırmaktadır. İbn Hacer ise Hatîb'in bu kıssada söz konusu kişinin Ebû İsrâîl olduğuna dair bir ifade kullanmadığını vurgulamaktadır.⁷² İbn Hacer'in de belirttiği gibi Hatîb *el-Esmâ'ü'l-mübheme fi'l-enbâ'i'l-muħkeme* isimli eserinde Buhârî'nin kaydettiği rivayette geçen kişinin Ebû İsrâîl olduğuna dair açıklama yapmamaktadır.⁷³ Bu bilgi ise İbn Hacer'in tenkidinde isabetli olduğuna işaret etmektedir. Ancak Aynî'nin kaydettiği bilgiler dikkate alındığında farklı bir sonuç çıkmaktadır. Aynî, İbn Hacer'in "Moğultay ... iddia ediyor" şeklinde bir ifadeyi kullanmasını doğru bulmamakta; çünkü Moğultay'ın söz konusu ma'lûmâtı قیل "söylendi" lafzıyla ile meçhul olarak naklettiğini belirtmektedir. Temrîz sîgası, genellikle zayıf bir görüşün aktarımında kullanılan bir aktarım şeklidir. İbn Hacer'in bu tavrı ise onun, Moğultay'ın temrîz sîgasıyla naklettiği bir görüşü sanki Moğultay'ın kanaati gibi aktardığını göstermektedir.

3.1.26. Moğultay'ın Hz. Ebû Bekr'in İnsanlara İmam Olduğu Rivayetinde Ziyade Lafız Olduğuna Dair İddiası

Hz. Peygamber'in hastalığında Hz. Ebû Bekir'den imamet geçme emrini konu alan rivayet aktarılmaktadır. Metnin sonunda Muâviye'den rivayetle "Ebû Bekir ayakta namaz kılarken Resûlullah onun sol tarafına oturdu." ziyadesi de zikredilir. Moğultay tarafından İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'i kaynak gösterilerek Muallak olarak nakledilen söz konusu naklin muttasıl tariki kaydedilmektedir. İbn Hacer, İbn Hibbân'ın tahrîc ettiği hadiste ziyade lafız yer almaması sebebiyle Moğultay'ı dikkatsizlikle itham eder. Ayrıca Buhârî'nin söz konusu rivayetin muttasıl isnadını eserinin başka yerinde zikretmesi⁷⁴ de İbn Hacer'in Moğultay'ı eleştirmesine neden olmuştur.⁷⁵ Ayrıca bu hadiste, Hz. Muâviye'den gelen muttasıl hadiste bu ifade yer almaktadır.

3.1.27. Moğultay'ın Buhârî'nin Ebû Nu'aym'dan Naklettiği Hadisin Yarısını Semâ Ettiğine Dair Görüşü

Buhârî, Hz. Peygamber'in Ebû Hureyre'nin de içerisinde yer aldığı Suffe ashabına süt ikram etmesini, bir mucize sonucu içilen sütün bitmemesini konu alan uzunca bir hadis nakleder. Buhârî, hocası Ebû Nu'aym'dan bu hadisin yarısına yakınını işittiğini belirtmekle birlikte tam olarak nereye kadarını semâ ettiğini açıklamaz. Bu durum ise şârihler arasında

⁷¹ İbn Ebî Hatim 2/367.

⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/186.

⁷³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâ'ü'l-mübheme fi'l-enbâ'i'l-muħkeme*, 4/273-274.

⁷⁴ Buhârî, "Ezan", 39.

⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/155.

ihtilafa neden olmuştur. İbn Hacer'in naklettiğine göre Moğultay, bu rivayetin işitilen kısmını Buhârî'nin isti'zan babında zikrettiğini kesin bir dille belirtmektedir.⁷⁶ İbn Hacer ise bu tespitini kesin bir şekilde ifade etmesine karşı çıkar. Çünkü İbn Hacer, Buhârî'nin Ebû Nu'aym'dan işittiği miktarı belirlemede istifade edilen hadis metninin Ebû Nu'aym'ın değil de İbnü'l-Mübârek'in nakli olma ihtimali olduğunu belirtir.⁷⁷ Açık bir delili bulunmayan ve farklı ihtimallerin söz konusu durumlarda yapılan tespitlerin kesin bir dille ifade edilmesi ilmî usullere uygun olmadığı için İbn Hacer'in eleştirisinin isabetli olduğu düşünülmektedir.

3.1.28. Moğultay'ın "Bu aylar gün olarak eksik olsa bile tamdır." Sözü'nün İshâk b. Süveyd el-Adevî'ye Ait Olduğu İddiası

Buhârî, "Ramazan ve Kurban Bayramlarının Bulunduğu Aylar Eksik Olmaz" başlığının altında İshâk adlı birinin bu konuda "Bu aylar gün olarak eksik olsa bile tamdır." dediğini nakleder.⁷⁸ Moğultay'a göre söz konusu kişi İshâk b. Süveyd b. Hübeyre el-Adevî'dir. Bu görüş İbnü'l-Mülakkın tarafından da kabul edilmiştir. İbn Hacer onları, görüşlerinin delilsiz olduğunu belirterek eleştirmektedir. Ona göre buradaki zikredilen âlim, İshâk b. Râhûye'dir (ö. 238/853).⁷⁹ Aynî konuya Moğultay'ın kanaatinin doğruya daha yakın olduğunu, zira bu hadisin râvileri arasında İbn Süveyd'in yer aldığını ifade eder. Ona göre asıl İshâk'ın, İbn Râhûye olduğunu söyleyen kişi kendi görüşüne delil getirmesi gerekmektedir. Söz konusu görüşün Tirmizî'nin eserinde İshâk b. Râhûye'den nakledilmesi ve onun fıkıh alanında öne çıkan bir kimse olması İbn Hacer'in kanaatinin daha doğru olduğunu göstermektedir.

3.1.29. Moğultay'ın Namazda İken El ile Yerden Destek Alma Hadisinin Sonundaki Sözlerin Buhârî'ye Ait Olduğuna Dair İddiası

Buhârî, "Namazda elden yardım alma" babında şu ifadelerle Hz. Ali'nin bir fiiline yer verir⁸⁰: *ووضع كفه على رصغته الأيسر إلا أن يحك جلدًا أو يصلح ثوبًا* (Ali b. Ebî Tâlib namazda sağ elinin avuç içini sol kolunun bileği ile eli arasındaki eklem üzerine (yahud ayaktaki aynı eklem üzerine) koymuş ve namazda cildi kaşımakta ve elbiseyi düzeltmek hariç) Bu metinde ۱) edatından sonraki kısmın Hz. Ali'nin fiilinin devamı mı yoksa Buhârî'ye ait bir söz mü olduğu konusunda şârihler arasında bir ihtilaf bulunmaktadır. Moğultay'a göre söz konusu ibare Buhârî'nin sözüdür. İbn Battâl, İbnü'l-Mülakkın ve Molla Gürânî'de bu fikirdedir. Ancak İbn Hacer, bu âlimlerin hata ettiklerini, zira Müslim b. İbrahim naklettiği rivayette bu ifadenin Hz. Ali'ye aidiyeti açık bir şekilde gelmektedir.⁸¹ İhtilafa konu olan metinde istisna edatından önce bir bölüm düşmüştür. Dolayısıyla İbn Hacer'in Buhârî'nin sözü olmayan bir ifadeyi ona nispet edenlere itirazı isabetlidir.

⁷⁶ Buhârî, "İsti'zân", 14.

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/283. Buhârî bahsi geçen yerde hadisi şu senetle aktarmaktadır: Ebû Nu'aym > Ömer b. Zer Mücahit > Ebû Hureyre; Muhammed b. Mukâtil > Abdullah b. Mübarek > Ömer b. Zer > Mücahit > Ebû Hureyre.

⁷⁸ Buhârî, "Savm", 12.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/125.

⁸⁰ Buhârî, "el-Amel fi's-Salat", 1.

⁸¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/72.

3.1.30. Moğultay'ın Kitâbü'l-Birr ve's-sıla'da Bir Rivayetin Farklı Bir Senetle Tahrîc Edildiğini Belirtmesi

Buhârî, Hz. Âişe'den Hz. Peygamber'in vahiyden bir kısmını gizlediğini iddia eden kişiye inanılmaması gerektiğini konu alan bir hadis nakleder.⁸² İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre Moğultay, Abdullah b. Mübarek'in *Kitâbü'l-Birr ve's-sıla* adlı eserinde bu hadisi Süfyân > Muâviye b. İshâk > Urve > Âişe senediyle tahrîc ettiğini belirtmektedir. İbn Hacer ise mezkûr naklin bu tarikle gelmediğini; söz konusu rivayetin Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı kitabında Akîl > İbn Şihâb > Urve > Âişe senediyle geldiğini ifade etmektedir.⁸³ İbn Hacer, Moğultay'ın bu konudaki görüşünü hatalı bulmaktadır.⁸⁴ Ancak Abdullah b. Mübârek'in kitabının günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Birr ve's-sıla* eserinde bu rivayet yer almamaktadır. Aynı zamanda el-Müsned eserinde bulunan "el-birr ve's-sıla ve'l-edep" bölümü de taratılmış olup bu senete rastlanmamıştır. Moğultay'ın zikrettiği kaynakta mezkûr senedin bulunmaması İbn Hacer'in eleştirisinin yerinde olduğunu göstermektedir.

3.2. İbn Hacer'in Tartışmaya Açık Eleştirileri

İbn Hacer'in bazı eleştirilerinde argümanlarının zayıf olması nedeniyle Moğultay'ın görüşlerinin daha isabetli olduğu düşünülen konular bu gruba dâhil edilmiştir. Bunun yanı sıra her iki şârihin delillerinin de isabetli olma ihtimali bulunan durumlarda ise mesele izah edilmiş ve konunun tartışmalı olduğu belirtilmiştir.

3.2.1. Moğultay'ın Nasıl Salavat Getirileceğini Açıklayan Hadisi Kitâbüs-Salât Bölümünde Zikrettiğine Dair Eleştiri

İbn Hacer'in naklettiğine göre Kâ'b b. Ucre'nin Rasûlullah'a salavatın nasıl getireceğini sorması üzerine Hz. Peygamber'in salli-barik dualarını söylediğini içeren hadisi, Moğultay ve İbnü'l-Mülakkın'ın *Kitâbu's-Salât* bölümünde zikrettiklerini söyler. İbn Hacer Buhârî'nin bu rivayeti namaz bölümünde zikretmediğini belirterek ikisini de eleştirmiş ve doğruya iletcek olanın Allah olduğunu ifade ederek sitemde bulunmuştur.⁸⁵ Moğultay'ın *et-Telvîh* şerhinin incelediğimiz nüshasında İbn Hacer'in eleştirisine sebep olan hadis *Kitâbü'l-Ezân* bölümünde bulunmaktadır.⁸⁶ İbnü'l-Mülakkın ise bu hadisi *Kitâbü'l-Enbiyâ*, *Kitâbu't-Tefsîr* ve *Kitâbu'd-Daavât* başlıklarının altında ilgili bablarda zikreder.⁸⁷ Buhârî Ka'b b. Ucre'den benzer rivayetleri Buhari, *Ehâdîsü'l-Enbiyâ*,⁸⁸ *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*⁸⁹ ve *Kitâbu'd-Daavât*⁹⁰ bölümlerinde aktarır. Moğultay ve İbnü'l-Mülakkın'ın İbn Hacer'in iddia ettiğinden farklı yerlerde kaydetmiş olmaları buradaki eleştiriye tartışmalı hale getirmektedir.

⁸² Buhârî, "Tevhid", 46.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, nşr. Fehd b. Süleyman (Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ', 1426), 56.

⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/505.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/410.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *et-Telvîh fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*, Pakistan Kütüphaneleri, 180a.

⁸⁷ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 19/390, 23/140, 29/289.

⁸⁸ Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 10.

⁸⁹ Buhârî, "Tefsir", (Ahzab) 10.

⁹⁰ Buhârî, "Daavât", 32.

3.2.2. Moğultay'ın Buhârî'nin Mütâbi Aktardığı Rivayetin Muttasıl Olarak Başka Bir Eserde Zikredildiğini Aktarması

Buhârî, yağmur duasını konu alan hadise mütâbi zikreder.⁹¹ Moğultay, bu rivayetin Dârekutnî'nin *Ġarâibu'l-efrâd* kitabında Yahyâ > Ubeydullah tarikiyle muttasıl olarak aktardığını iddia eder. Ancak Moğultay'ın şerhinde zikrettiği Dârekutnî'nin *Ġarâibu'l-efrâd* eserinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Moğultay, Buhârî'de *صَيِّبًا نَافِعًا* lafzıyla aktarılan hadisin mütâbi olan rivayetinde Yahyâ > Ubeydullah senediyle *صَيِّبًا هَنِيئًا* olarak nakletmektedir.⁹²

İbn Hacer, Buhârî'nin mütâbi rivayeti Kâsım b. Yahyâ'dan aktardığını belirterek Moğultay'ın elindeki Buhârî nüshasında "Kasım b." ifadesinin düşmüş olabileceğini ve bu nedenle onun görüşünün doğru olmadığını ifade eder.⁹³

İbn Hacer Moğultay'ın kastettiği senetteki Yahyâ'nın, Kâsım b. Yahyâ olduğunu düşünerek "Kasım" ifadesinin Moğultay'ın elindeki Buhârî nüshasında düştüğünü belirtmiştir. Ancak söz konusu rivayet Moğultay'ın ifade ettiği tarikle Nesâî'nin *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle* kitabında bulunmaktadır.⁹⁴ Lafız ve senet benzerliğinden dolayı Moğultay'ın kastettiği hadisin bu rivayet olma ihtimali göz önüne alındığında İbn Hacer'in eleştirisi tartışmalı görülmektedir.

3.2.3. Moğultay'ın "Seferden gelince namaz kılınması" Başlığı ile Altındaki Hadisin Uyumsuz Olduğu İddiası

Buhârî "Seferden gelince namaz kılınması" başlığı altında Câbir b. Abdullah'ın Rasûlüllah mescitte iken yanına geldiğini ve ona iki rekât namaz kılmasını emrettiğini konu alan bir rivayet zikreder. Hadisin sonunda Rasûlüllah'ın Câbir'e borcu olduğunu ve ödediğini ifade eden bir cümle bulunmaktadır. İbn Hacer'in aktardığına göre metinde Câbir'in yolculuktan geldiğini ifade eden bir ibare bulunmadığı için Moğultay, bu hadisin bab başlığına uygun olmadığını düşünmektedir. İbn Hacer ise bu görüşünde Moğultay'ın dikkatsiz davrandığını ifade eder. İbn Hacer, Hz. Peygamber'in Câbir'e deve borcu olduğuna dair birçok rivayet aktarıldığını ve bu borcun Câbir yolculuktan döndüğü zaman ödendiğinin bilindiğini belirtmektedir. Bu delillerden yola çıkarak İbn Hacer, Moğultay'ın bab-hadis uyumsuzluğu iddiasının yerinde olmadığını ifade etmektedir.⁹⁵ Nitekim Buhârî bu konuya ilişkin iki hadisi eserinin farklı yerlerinde zikretmektedir. Rivayetlerin birinde Câbir'in seferden geldiği ve Hz. Peygamber'in ona namaz kılmasını emrettiğinden bahsetmektedir.⁹⁶ Diğerinde ise Câbir'in yolculukta iken bir deveyi borç verdiğini, Medine'ye döndüklerinde Rasûlüllah'ın onu mescide

⁹¹ Buhârî, "İstiskâ", 23.

⁹² Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *et-Telvîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*, Britanya Müzesi, 275b.

⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/519.

⁹⁴ Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, nşr. Fârûk Hamâde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle), 514.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/537.

⁹⁶ Buhârî, "Cihad", 199.

çağırıldığını, ona namaz kılmasının emrettiğini ve borcunu ödediğini nakletmektedir.⁹⁷ Bab başlığı altında zikredilen hadisi ferđi olarak ele aldığımız zaman hadis içerisinde Câbir'in yolculuktan döndüğüne dair bir ifade olmaması Moğultay'ı haklı göstermektedir. İbn Hacer ise olayı konuyla ilgili diğer rivayetleri dikkate alarak bab başlığı ile hadis arasında bir uyumsuzluğun olmadığını belirtmektedir.

3.2.4. Moğultay'ın Namazda Sağ Elin Sol Bilek Üzerine Konulmasını Emreden Hadisin Senedindeki İsmâîl'in, İsmâîl b. İshâk el-Kâdî Olduğu Görüşü

Buhârî, namazda sağ elin sol bileğin üzerine konulmasını konu alan bir rivayeti nakleder. Ardından o, İsmâîl isimli bir râviden muallak bir senedle ziyade lafızlar içeren bir metin aktarır.⁹⁸ Moğultay, bahsi geçen râvinin, Ka'nebî'den rivayeti bulunan İsmâîl b. İshâk el-Kâdî olduğunu öne sürmektedir.⁹⁹ Aynî'nin naklettiğine göre Moğultay bu iddiasını, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübra*'sında¹⁰⁰ ve Dârekutnî'nin *el-Muvaţtaât* adlı eserinde yer alan benzer bir rivayete dayandırmaktadır.¹⁰¹ Her iki eserde de söz konusu hadisin senedinde İsmâîl b. İshâk adı geçmektedir. İbnü'l-Mülakkın ve Şihâbüddin el-Gürânî de bu görüşü paylaşmaktadırlar.¹⁰²

İbn Hacer, Humeydî'nin görüşünü kabul ederek Buhârî'nin bu râviden rivayette bulunduğu dair bir bilginin mevcut olmadığını dile getirir. Ayrıca İbn Hacer, râvinin Buhârî'nin hocaları arasında değil de akranları arasında anıldığını ve onun Buhârî'den daha genç olduğunu ifade ederek Moğultay'ın bu konudaki görüşünün yanlış olduğunu savunmaktadır. İbn Hacer söz konusu râvinin, İsmâîl b. Ebî Üveys olduğu kanaatinde dir.¹⁰³

Aynî, Buhârî'de geçen hadis ile Beyhakî'nin aktardığı rivayetin birbirleriyle örtüştüğünü ifade ederek Moğultay'ın tenkit edilmesini doğru bulmamaktadır.¹⁰⁴ Ayrıca Moğultay, İsmâîl b. İshâk olabileceğini temkinli bir üslupla ifade etmiştir. Onun bu ifadelerinden dolayı Aynî, tenkit edilmesinin isabetli olmadığını söylemiştir. Ayrıca Aynî, İsmâîl b. İshâk'ın Buhârî'den yaşça küçük olmasının, ondan semâda bulunmasına bir engel oluşturmadığını düşünmektedir.¹⁰⁵

Senedde geçen râvinin ismi dışında kimliğine dair bilgi verilmemesi şârihler arasında ihtilâfa neden olmuştur. Şârihler bazı argümanlara dayanarak söz konusu kişinin kim olduğuna dair içtihatlarında bulunmuşlardır. Moğultay'ın kendi kanaatini temkinli bir dille ifade ederken; İbn Hacer'in kesin bir üslup kullanması ve Moğultay'ı tenkit etmesi

⁹⁷ Buhârî, "Hibe", 23.

⁹⁸ Buhârî, "Ezan", 87.

⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/225.

¹⁰⁰ el-Beyhakî, *es-Sünen*, 2/44.

¹⁰¹ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/280.

¹⁰² İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 6/637; Şemseddin Ahmed b. İsmâîl el-Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi châdîsi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1429), 2/372.

¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/230.

¹⁰⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/280.

¹⁰⁵ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/280.

kanaatimizce ilmî üslup değildir. Hadis tarihinde çağdaşlar arasında rivayet aktarımının mümkün olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İsmâîl b. İshâk'ın Buhârî'den hadis nakletmesinin olası olduğu, dolayısıyla İbn Hacer'in delilinin yeterince sağlam olmadığı ileri sürülebilir. İbn Hacer'in diğer argümanı ise Moğultay'ın bahsettiği kişinin Buhârî'den bu nakil dışında başka bir hadis aktarmamasıdır. Ancak hadis rivayetlerinde tek bir rivayeti bulunan kişiler mevcuttur ve ilgili kişinin bu rivayetin tek nakledeni olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Netice itibarıyla söz konusu kişinin kim olduğu konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. İbn Hacer'in kesin bir üslup kullanması ise isabetli görünmemektedir.

3.2.5. Moğultay'ın Hırsızın Elinin Kesilmesi Konusunda Muallak Rivayeti Abdurrahman b. Hâlid'den Aktaran Başka Kişilerin de Bulunduğuna Dair İddiası

Buhârî, hırsızın elinin kesilmesini konu alan başlıkta Abdurrahman b. Hâlid > Zührî kanalıyla muallak gelen bir rivayet zikreder. Moğultay, Zührî'nin 'İlelü hadîsi'z-Zührî adlı eserinde bu rivayeti Abdurrahman b. Hâlid'den nakleden kişilerin Muhammed b. Bekr ile Ravh b. Ubâde'nin olduğunu kaydeder. İbn Hacer ise Muhammed ve Ravh'ın söz konusu râviden böyle bir hadis nakletmediklerini ifade eder.¹⁰⁶ Aynî, İbn Hacer'in rivayetin varlığına dair eleştirilerinin delilsiz olduğunu ve bu durumda rivayetin var olduğu yönündeki görüşün tercih edilmesi gerektiğini savunur. İbn Hacer'in söz konusu rivayete vakıf olmamasının, Moğultay'ın da bu tariki bulamayacağı anlamına gelmediğini belirtir.¹⁰⁷ İbn Hacer, hocası İbnü'l-Mülakkın'ın da bu konuda Moğultay'la aynı fikirde olduğunu ifade eder. Eserlere hakimiyeti olan iki şârihin yani Moğultay ve İbnü'l-Mülakkın'ın aynı fikirde olmaları, Moğultay'ın görüşünü destekler niteliktedir. Şerhlerde adı geçen esere ulaşamadığı için tenkit doğrudan değerlendirilemese de Aynî'nin açıklamaları ışığında İbn Hacer'in eleştirileri tartışmalı hale gelmektedir.

3.2.6. Moğultay'ın حَرَامٌ Kelimesinin جُرْمٌ Şeklinde Okunuşunu Konu Alan Rivayeti Tefsîrî't-Taberî'deki Seneden Farklı Bir İsnatla Nakletmesi

Buhârî, Enbiyâ sûresinin doksan beşinci ayetinde geçen حَرَامٌ kelimesinin جُرْمٌ şeklinde okunduğu zaman "vacip oldu" manasına geldiğine dair bir rivayeti, Mansûr b. Nu'mân > İkrime > İbn Abbas senediyle muallak olarak nakleder.¹⁰⁸ İbn Hacer, Moğultay'ın şerhinde söz konusu rivayeti muttasıl bir şekilde Ebû Ca'fer et-Taberî > İbn Kahzad > Ebû Avâne > İbn Abbas senediyle naklettiğini belirtir ancak kendisinin hadise ait böyle bir sened bilmediğini söyler. Ayrıca İbn Hacer, isnadda geçen Taberî'nin tefsîr eserinde de mezkûr tarikini bulamadığını; ancak Taberî, Abd b. Humeyd ve İbn Ebî Hâtîm'in tefsirlerinde söz konusu hadisin üç farklı tarikle geldiğini söyler.¹⁰⁹ Aynî bahsi geçen muallak rivayetin muttasıl halini Moğultay'ın

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/101.

¹⁰⁷ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/279.

¹⁰⁸ Buhârî, "Kader", 9.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/508. Bu tarikler şöyledir: Dâvûd b. Ebî Hind > İkrime > İbn Abbas; Saîd b. Cübeyr > İbn Abbas; Atâ > İkrime.

naklettiği şekilde aktarır. Ayrıca o, İbn Hacer'in bu bilgiye ulaşamamış olmasının Moğultay'ın da söz konusu senede erişemeyeceği manasına gelmediğini belirtir. Aynı zamanda Taberî'nin tefsirinin birçok nüshası olduğunu ve bu nedenle elde edilen nüshalarda eksiklerin olabileceğini ifade eder.¹¹⁰ Günümüze gelen *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* eserinde de hadis İbn Hacer'in bahsettiği senetle nakledilmektedir.¹¹¹ Ayrıca dijital hadis tarama programlarında yaptığımız araştırmada da Moğultay'ın kaydettiği tarik tespit edilememiştir. Ancak Aynî'nin de belirttiği gibi Moğultay'ın günümüze gelmeyen bir kaynaktan söz konusu senedi alması ihtimal dâhilinde olduğu için tartışmalı eleştiriler kısmına alınması uygun bulunmuştur.

3.2.7. Moğultay'ın Şahîhu'l-Buhârî Nüshalarında "Sahuru Tehir Etme" Şeklinde Bir Bab Başlığı Bulunduğunu İddia Etmesi

Moğultay, "Sahurun acele yapılması" başlığı hakkında İbn Battâl'ın "Buhârî başlığı 'Sahuru tehir etme' olarak belirlense daha uygun olurdu." sözünü aktardıktan sonra *Şahîhu'l-Buhârî* nüshalarından birinde söz konusu babın bu şekilde kaydedildiğini belirtir. Ancak İbn Hacer, *Şahîhu'l-Buhârî* nüshalarında "Sahuru tehir etme" şeklinde bir ifadeye rastlamadığını belirterek Moğultay'ın görüşünün doğru olmadığını ima etmektedir.¹¹² Bahsedilen bab başlığının günümüze gelen birçok Buhârî nüshasında¹¹³ ve Aynî'nin şerhinde "Sahuru tehir etme" şeklinde geçmesi,¹¹⁴ Moğultay'ın verdiği bilginin doğru olduğunu göstermektedir.

3.2.8. Moğultay'ın الصُّلُّصُ Kelimesinde Geçen Şâd Harflerini Dâd Olarak Okunacağı İddiası

Teyemmüm ayetlerini konu edinen hadisin¹¹⁵ farklı bir rivayetinde ayetin iniş yerinin الصُّلُّصُ "Sulsul" denilen bir yer olduğu ifade edilmektedir. İbn Hacer, bu mekân isminde bulunan şâd harflerini Moğultay'ın dâd harfleriyle الصُّلُّصُ şeklinde aktarmasının hata olduğunu düşünmektedir. İbn Hacer'in Moğultay'ı eleştirmesinin sebebi bu şekilde herhangi bir aktarım veya bilginin olmaması olabilir. İbn Hacer, Endülüslü coğrafya âlimi el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) de kendisiyle aynı kanaatte olduğunu aktarmaktadır. Ancak el-Bekrî, ayetlerde ve hadislerde geçen mekân isimlerine dair bilgilere yer verdiği *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* isimli eserinde doğru olanın Moğultay'ın aktardığı şekilde olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶ İbn Hacer'in görüşüne referans gösterdiği kaynakta söz konusu kelimenin dâd harfleriyle geçmesi bu eleştirisini tartışmalı hâle getirmektedir.

¹¹⁰ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/156.

¹¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 18/525.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/137.

¹¹³ Buhârî, "Savm", 18.

¹¹⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/298.

¹¹⁵ Buhârî, "Teyemmüm", 1.

¹¹⁶ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 3/840.

3.2.9. Moğultay'ın "Gümüşle Kaplı Tabaklarda Yemek Yenilmesi" Başlığının Altındaki Hadisle Uyumsuz Olduğu İddiası

Moğultay, "Gümüşle kaplanmış kaplarda yemek yenilmesi" babının, altın ve gümüş kaplarda içmeyi yasaklayan hadisle¹¹⁷ uyumsuz olduğunu belirtmektedir. O, Huzeife'nin içtiği kabın gümüş olduğunu, gümüş kaplama olmadığını vurgular. Eğer kap, gümüş kaplama olsaydı bu durumda bu hadisin başlık ile uyumlu olacağını dile getirir. İbn Hacer ise bu hadisin bab ile uyumlu olduğunu ifade eder. Bu iddiasına delil olarak da Kirmânî'nin (ö. 786/1384) babta kullanılan مُفَضَّضٍ kelimesine "tamamen gümüş" veya "içeriğinde ve süs olarak üstünde gümüş bulunan kaplar" manasına geldiğine dair açıklamasını getirir. İbn Hacer bu yoruma göre hadisin bab ile uyumunun sağlandığını ifade eder.¹¹⁸ Aynî مُفَضَّضٍ lafzının lügatte Kirmânî'nin iki anlama geldiği görüşünün delile muhtaç olduğunu belirtir. Ayrıca fıkıh ilminde de gümüş ile gümüş kaplama kabın ayrı hükümlere bağlandığını söyler.¹¹⁹ Sözlüklerde söz konusu kelimeye gümüşle kaplanmış kap anlamı verilmektedir.¹²⁰ Kirmânî'nin şerhinde iki anlama rastlanmaması,¹²¹ verdiği mananın sözlüklerde bulunmaması, fıkıh kitaplarında gümüş kap ile gümüş işlemeli kapların farklı kelimelerle ifade edilip hükümlere bağlanması İbn Hacer'in görüşünün tartışmalı olduğunu göstermektedir.

3.2.10. Moğultay'ın İsnada Geçen Ma'mer Adlı Râvinin Ma'mer b. Râşid Olduğunu Söylemesi

Buhârî, Ahzâb sûresinin otuz üçüncü âyetinde geçen التبرج kelimesinin kadınların güzelliklerini teşhir etmesi manasına geldiğine dair görüşe "Ma'mer dedi:" diyerek yer verir.¹²² İbn Hacer, Moğultay ve onunla aynı görüşü paylaşanların, Buhârî'nin Ma'mer ile Ma'mer b. Râşid'i kastetti düşüncesine kapıldıklarını, görüşlerine dayanak olarak da Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) tefsirini gösterdiklerini kaydeder. Ancak o, söz konusu eserde böyle bir rivayet bulunmadığını ve Ma'mer'den kastın Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) olduğunu ifade eder.¹²³ Aynî ilk olarak İbn Hacer'in tenkit üslubunu eleştirir ve "Biri/bazıları şöyle dedi" yerine bir kişinin isminin verilerek tenkit edilmesini sû-i edeb olarak nitelendirir. Aynî, "Şeyh Alâuddin Moğultay, Ma'mer b. Râşid dememiştir. O sadece bu hadisi Abdürrezzâk, Ma'mer'den rivayet etti demiştir. Ayrıca tefsirinde diye bir ifade de kullanmamıştır." diyerek yukarıdaki iddiaların asılsız olduğunu düşünür.¹²⁴ Aynî'nin İbn Hacer'i sû-i edeb olmakla itham etmesi, ilmî tenkit üslubuna uygun düşmemekle birlikte bir iktibasî aslî kaynağa müracaat ederek kontrol etmesi de şerhçiliğindeki titizliğine işaret etmektedir. İbn Hacer'in buradaki üslûbu hatalı; itirazı tartışmalıdır.

¹¹⁷ Buhârî, "Et'ime", 29.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/555.

¹¹⁹ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 21/59.

¹²⁰ Lisânü'l-Arab, 7/208.

¹²¹ el-Kirmânî, *el-Kevâkib*, 20/49.

¹²² Buhârî, "Tefsir", (Ahzab) 4.

¹²³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/519.

¹²⁴ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/117.

3.2.11. Moğultay'ın "Emîru'l-Mü'minîn" Tabirinin İlk Kim İçin Kullanıldığına Dair Açıklaması

İbn Hacer'in naklettiğine göre, Moğultay "emîru'l-mü'minîn" ifadesinin ilk defa ilk seriyeye kumandanı Amr b. Cahş için kullanıldığı görüşündedir.¹²⁵ İbn Hacer ise söz konusu tabirin bir unvan olarak Amr b. Cahş için kullanılmadığını, sadece bu şekilde kendisine hitap edildiğini savunur.¹²⁶ Ayrıca o, söz konusu ifadenin devlet başkanına verilen bir unvan olarak kullanımının Hz. Ömer'le birlikte başladığı kanaatindedir. İbn Hacer'in nakline göre Moğultay "Kendisine emîru'l-mü'minîn diye hitap edilen ilk kişi Amr b. Cahş'tır." ifadesini kullanır. Alıntılanan metinde Moğultay'ın söz konusu tabirin mezkûr sahâbiye bir unvan olarak verildiğini gösteren bir ibare bulunmamaktadır. Bu nedenle İbn Hacer'in buradaki eleştirisi tartışmaya açıktır.

3.2.12. Moğultay'ın Hadise Konu Olan Resûlullah'ın Vefat Eden Kızının Ümmü Külsûm Olduğunu Aktarması

Buhârî, Hz. Peygamber'in bir kızının vefat ettiğinde kadınlara onun nasıl yıkanacağını tarif ettiğine dair bir hadis nakletmektedir.¹²⁷ Mezkûr rivayette Resûlullah'ın vefat eden kızının Rukıyye mi yoksa Ümmü Külsûm olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. İbn Hacer, Moğultay'ın Tirmizî'nin vefat edenin Ümmü Külsûm olduğunu iddia ettiğini söyler. İbn Hacer, Tirmizî'de bu konu ile alakalı herhangi bir şey görmediğini ifade ederek Moğultay'ı tenkit eder.¹²⁸ Bu bilgiyi *et-Telviḥ*'in müellif nüshasında okuduğunu ifade eden İbn Hacer'in bu eleştirisi yerinde değildir. Zira elimize ulaşan *et-Telviḥ* nüshasının ilgili bölümünde Moğultay herhangi bir isim zikretmemekte ve sadece bazıları böyle olduğunu iddia ediyor diye bilgiyi aktarmaktadır.¹²⁹ Dolayısıyla söz konusu görüşün Tirmizî'ye aidiyetine dair bir ifade yer almamaktadır.

3.2.13. Moğultay'ın Ümmü'd-Derdâ'yla İlgili Kullanılan "O fakih bir kadındı." Sözü'nün Buhârî'ye Ait Olduğuna Dair İddiası

Buhârî, Ümmü'd-Derdâ'nın namazda otururken erkekler gibi oturduğunu anlatan hadisi muallak olarak aktarmaktadır.¹³⁰ Hadisin sonundaki "O fakih bir kadındı." lafzının kime ait olduğu konusunda şârihler ihtilafa düşmüşlerdir. İbn Hacer, Buhârî'nin söz konusu hadisi *et-Târîḥu's-şagîr* eserinde muttasıl olarak Mekhûl'den naklettiğini belirtir. Bazı şârihler bu ifadenin Mekhûl'e değil, Buhârî'ye ait olduğunu iddia etmektedirler. Moğultay, İbnül-Mülakkın ve Aynî bu şârihler içerisinde yer almaktadırlar. İbn Hacer ise bahsi geçen görüşün doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu ifade, kadın sahâbi Ümmü'd-Derdâ ile tâbiünden olan Ümmü'd-Derdâ'yı ayırmak için Mekhûl tarafından eklenmiştir.¹³¹ O, bu fikrini temellendirmeden Ümmü'd-Derdâ'nın kim olduğunu konusuna geçmektedir. Buradaki

¹²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/371.

¹²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/371.

¹²⁷ Buhârî, "Cenâiz", 8.

¹²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/128.

¹²⁹ *Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, et-Telviḥ fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*, Britanya Müzesi, 390a.

¹³⁰ Buhârî, "Ezan", 145.

¹³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/305.

ibarenin kime ait olduğunun tespitinin net yapılabilmesine yardımcı olabilecek herhangi bir karine bulunamamıştır.

3.3. İbn Hacer'in Eleştirileri Hakkında Değerlendirme Yapılmayan Yerler

İbn Hacer, bazı yerlerde Moğultay'ın görüşünü reddederken başka kaynakları referans olarak kullanmaktadır. Bunun gibi yerlerde bazen delil olarak sunulan bilgilere ana kaynağından ulaşılamamıştır. Bu sebeple her iki şârihin görüşleri veya delilleri hakkında tahlil yapma imkânı bulunmayan tenkitler bu başlık altında zikredilmiştir.

3.3.1. Moğultay'ın Osman b. Cebele'nin Şu'be'den Muallak Rivayetinin Başka Bir Eserde Geçtiğine Dair İddiası

Buhârî, ezan ile kamet arasında az bir vakit olduğuna dair Şu'be'nin sözünü Osman b. Cebele'den muallak olarak nakleder.¹³² İbn Hacer'e göre Moğultay bu sözün, İsmâîlî'nin eserinde muttasıl olarak geçtiği söylemektedir.¹³³ Ancak İbn Hacer, İsmâîlî'nin bu rivayeti Osman b. Amr b. Fâris'ten aktardığını belirterek Moğultay'ı tenkit eder.¹³⁴ Günümüze geldiği bilinmeyen mezkûr esere dair yapılan derleme çalışmada da rivayet tespit edilememiştir.

3.3.2. Moğultay'ın Kadir Sûresindeki وما أَذْرَاكَ İfadesinin Tefsirini İbn 'Uyeyne'nin Et-Tefsîr İsimli Kitabına Dayandırması

Buhârî, İbn 'Uyeyne'nin (ö. 198/814) Kadir sûresinde bulunan وما أَذْرَاكَ lafzının tefsiri hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. İbn Hacer'in aktardığına göre Moğultay, muallak olarak gelen bu rivayetin, İbn 'Uyeyne'nin *et-Tefsîr* isimli kitabında yer aldığı iddia etmektedir. *et-Telviḥ* eserinin müellif nüshasında bunu okuyan İbn Hacer, *et-Tefsîr*'de söz konusu ifadelere rastlamadığını belirterek Moğultay'ı eleştirir.¹³⁵ Günümüze geldiği bilinmeyen mezkûr esere dair yapılan derleme çalışmada da rivayet tespit edilememiştir.¹³⁶

3.3.3. Moğultay'ın İsmâîlî'nin Eserinden Tahrîc Bilgisi Paylaşması Ve Râvisini Ebû Şeybe Olarak Zikretmesi ve Farklı Senetleri Birbirine Karıştırarak Aktarması

Buhârî, Hz. Peygamber'in Medine'nin bereketli bir belde olması için yaptığı duayı içeren hadise mütabî olarak Osman b. Ömer > Yûnus rivayetini zikreder.¹³⁷ İbn Hacer'in aktardığına bazı musannefler bu mütabîyi mezkûr hadisin senedinde bulunan Cerîr b. Hâzım'ın kendisinin zikrettiğini ve Osman b. Ömer'in rivayetinin Zühlî'nin 'İlelü ḥadîşî'z-Zührî'de muttasıl olarak geldiğini belirtmektedirler. Ancak İbn Hacer bu bilgiye rastlamadığını belirtir. *Fethu'l-bârî*'de yer aldığına göre İsmâîlî söz konusu mütâbinin muttasıl senedini farklı farklı tariklerden zikretmektedir. Moğultay'ın bu senedlerin birinde yer alan Kasım b. Ebû Şeybe'yi yanlışlıkla Ebû Şeybe diye kaydettiği bilinmektedir. Aynı zamanda İbn Hacer

¹³² Buhari, Ezan, 14.

¹³³ Moğultay b. Kılıç, *et-Telviḥ*, 767, 67a.

¹³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/27; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 2/267.

¹³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/255.

¹³⁶ İbn 'Uyeyne, *Tefsîru Süfyân b. 'Uyeyne*, thk. (nşr. Ahmed Sâlih Muhâyirî (Riyad: Mektebetü'l İslamiyye, 1403).

¹³⁷ Buhârî, "Fedâilü'l-Medine", 10.

Moğultay'ın İsmâilî'den naklen Hasan > Enes senediyle de bu hadisin geldiğini aktarmaktadır. İbn Hacer sert eleştiri üslûbunu takınarak az çok konuyu bilmeyen kişilerin bu konuda hata ettiklerini belirtmektedir.¹³⁸ Çünkü ona göre İsmâilî'nin Hasan ile Enes'i farklı rivayet zincirlerinde zikrederek bu hadisi aktardığını söylemektedir.¹³⁹ İsmâilî'nin burada söz konusu olan eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

3.3.4. Moğultay'ın Senette Adı Geçen İbn Cüreyc'in Hocasının Yahya b. Eyyûb Olduğuna Dair İddiası

Buhârî'nin Kâbe'ye yürüyerek gitmeyi nezretme babında yer alan ikinci hadisin râvîleri arasında İbn Cüreyc yer almaktadır.¹⁴⁰ İbn Cüreyc'in hocasının kim olduğu konusunda ihtilafa düşülmüştür. İbn Hacer'in naklettiğine göre İsmâilî, İbn Cüreyc'in hocasının Yahya b. Eyyûb olduğu kanaatinde. Moğultay'ın İsmâilî'nin görüşü hakkında birtakım açıklamalar yaptığı bilinmektedir. İbn Hacer de yaptığı izahtan hiçbir şey anlaşılmadığını belirterek Moğultay'ı eleştirmektedir.¹⁴¹ Ancak Moğultay'ın konu hakkında ne tür ifadeler kullandığı bilinmediği için İbn Hacer'in bu eleştirisi hakkında herhangi bir değerlendirme yapılamamaktadır.

3.3.5. Moğultay'ın أولي الإزبية Tabirinin Anlamıyla İlgili Yorumları Aktarması

İbn Hacer'in naklettiğine göre Moğultay, أولي الإزبية ibaresi ile ilgili Buhârî'nin naklettiği hadisten sonra İbn Abbas'a, İbn Cübeyr'e ve İkrime'ye ait yorumları kaydeder. İbn Hacer ise Buhârî nüshalarında böyle bir aktarım görmediğini belirtir. Mezkûr rivayetten sonra İbn Abbas'ın yorumunu Kutbuddin el-Halebî'nin (ö. 735/1335) eserinde zikrettiğini ve Halebî'nin bunu Buhârî'nin sözü olarak değil kendi ifadesi olarak aktardığını ifade eder.¹⁴² Halebî'nin eserinde söz konusu kısmın henüz günümüze ulaşmadığından dolayı bu bilginin doğrulaması yapılamamıştır. Ancak İbn Hacer'in iktibas ettiği metinde Moğultay mezkûr tefsirlerin Buhârî nüshasında yer aldığına dair bir ifade kullanmamıştır. Halebî'nin eserindeki ilgili bölüm henüz günümüze ulaşmadığından, bu bilginin doğrulaması yapılamamıştır. Ancak İbn Hacer'in alıntılacağı metinde, Moğultay'ın bu tefsirlerin Buhari nüshasında yer aldığına dair bir ifade kullanmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Hacer'in eleştirisinin şiddeti, Moğultay'ın bu nakilleri Buhari nüshasında mevcutmuş gibi aktardığı izlenimini uyandırmaktadır. Günümüze gelen bazı *et-Telviḥ* nüshalarında da Şaḥîḥu'l-Buḥârî metniyle şerhin birbirinden ayıran bazı unsuların kullanılmadığı görülmektedir. Bu ise iki metnin karıştırılma ihtimalini artırmaktadır. Sonuç olarak, *et-Telviḥ*'in ilgili bölümüne ulaşılamaması ve İbn Hacer'in alıntılacağı metnin görülememesi nedeniyle, İbn Hacer'in eleştirisinin haklılığı hakkında kesin bir yorum yapmak mümkün olmamaktadır.

¹³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/98.

¹³⁹ İbn Hacer'in aktardığına göre İsmâilî'nin zikrettiği farklı tarikler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/99.

¹⁴⁰ Buhârî, "Cezau's-Sayd", 27.

¹⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/80.

¹⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/151.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İbn Hacer, ilmî hayatının en önemli ürünlerinden biri olan *Fethu'l-bârî*'yi telif ederken önceki Buhârî şerhlerinden önemli ölçüde alıntılar yapmıştır. Söz konusu kitabında, faydalandığı şerh müellifleri arasında Moğultay da yer almaktadır. Moğultay'ın *et-Telvîh* şerhinden muallak rivayetler ve isnat meseleleri başta olmak üzere, ravî kimlik bilgisi, tahrîc bilgisi, hadis metninin tespiti, siyer, bab başlığı ve kelimenin okunuşu/yazılışı gibi çok farklı konularda iktibaslar bulunmuştur. Bu durum Moğultay'ın İbn Hacer'den hadis ilminin neredeyse tüm konularıyla ilgili atıf aldığını göstermektedir.

Alıntılama denilince ilk akla gelen yazarın kendi görüşünü desteklemek veya meseleyi çözüme kavuşturmak amacıyla bir yazarın görüşüne eserinde yer vermesidir. İbn Hacer'in Moğultay'a yaptığı referansların böyle bir mahiyette olup olmadığı analiz edilmiştir. Onun Moğultay'a meseleyi ortaya koyma ve eleştiri olmak üzere iki farklı amaçla atıfta bulunduğu belirlenmiştir. Atıfların geneline bakıldığında ise tenkit içerenlerin yaklaşık yüzde altmışlık bir oranla çoğunluğu teşkil ettiği görülmektedir. Bu oran ise İbn Hacer'in Moğultay'ın tespit ve yorumlarına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir.

İbn Hacer'in Moğultay'ı tenkit sebepleri arasında yanlış bilgi aktarımı ve hatalı kaynak kullanımı öne çıkmaktadır. İbn Hacer; ondan naklettiği bilgileri orijinal kaynaklardan veya gerektiği zaman diğer Buhârî nüshalarından tahkik etmiş; hatalı kaynak kullanımını tespit ettiğinde de tenkit etmekten geri durmamıştır. Bu yaklaşım onun, Moğultay'ın *el-İkmâl* eserinin mukaddimesinde vurguladığı orijinal kaynağa müracaat etmeden bir iktibasın kullanılmamasına dair yöntem uyarısını titizlikle takip ettiğini göstermektedir. İbn Hacer'in tenkit ettiği diğer konular arasında bab-hadis uyumsuzluğu, hadis metninde geçen bazı ifadelerin Buhârî'ye nispet edilmesi, râvîlerin kimliğine dair yapılan hatalı tespitler ve bilginin yanlış yerde nakledilmesi yer almaktadır.

İbn Hacer'e ait eleştirilerin yerindeliği ana kaynak kontrolüne ve mukayeseli okumalara tâbi tutularak belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan bu değerlendirme sonucunda ise Moğultay'ın zayıf kanıtlar sunması, hatalı aktarımı, bilimsel ilkelere aykırı hareket etmesi, ihtimalli konularda kesin bir dil kullanması, bilgileri karıştırması veya Moğultay'ın bazı yerlerde görüşünü sağlam deliller üzerine inşaa edememesi sebebiyle İbn Hacer'in otuz eleştirisinde isabetli olduğu kanaatine varılmıştır. Bu, toplam eleştirilerin yaklaşık yüzde altmış üçüne denk gelmektedir. Ayrıca bu sonuç *et-Telvîh*'te geçen bazı görüşlerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Bazı meselelerde ise İbn Hacer'in argümanlarını zayıf olduğuna işaret eden karinelerin bulunması, iddia ettiğinin aksine farklı bir durumun ortaya çıkması, ihtimalli bir olayda kesin bir dil kullanması, hadisin diğer tarikleri dikkate alındığında farklı sonuçların ortaya çıkması, Moğultay'ın görüşünü destekleyen birtakım kanıtların olması sebebiyle on üç eleştirisinin isabetli olup olmadığı tartışmaya açık olarak değerlendirilmiştir. Bu ise toplam tenkitlerinin yüzde yirmi yedisine tekabül etmektedir.

Geriyeye kalan beş tenkidi hakkında ise özellikle bilginin doğrulamasını sağlayacak eserin veya verinin günümüze gelmemesi sebebiyle bir değerlendirme yapılamamaktadır.

İbn Hacer, Moğultay'ı eleştirirken kimi zaman sert bir üslûp kullandığı görülmektedir. Ayrıca birçok ihtimalin bulunduğu durumlarda kesin bir dille kendi tespitini ifade edebilmektedir. Bu nedenle o, kimi zaman Aynî gibi şârihler tarafından tenkit edilebilmiştir.

Sonuç olarak, ulaşılan bu veriler İbn Hacer'in Moğultay'ın şerhini yönelik sistemli, kapsamlı ve detaylı bir şekilde incelediğini göstermektedir. Bu da özellikle *et-Telviḥ* şerhinin kendinden sonra kaleme alınan şerhlerin gelişimine katkı sağladığının ve içeriklerinin oluşumuna etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Hacer-Moğultay karşılaştırması çerçevesinde şerh literatürünün sadece bilgi derlemelerinden oluşan metinler değil de önceki bilgi birikiminden istifade eden ve gerektiğinde eleştirel bir bakışla bunları ele alan, böylece müstekar metinlerin teşekkülünü hedefleyen ürünler olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Yazarlık Katkısı

Çalışmamız iki yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı her bir yazar için %50'dir.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan Etik Kurul Onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء¹⁴³

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

¹⁴³ Bu metnin alındığı makale için bakınız: Yılmaz Arı, "A Crime against Humanity and the Tragedy of Genocide: An Evaluation That Israel Should Be Sued for State Terrorism against Palestinians", çev. Mustafa Turan, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec. 2023), 445-465; Türkçesini okumak için bakınız: Yılmaz Arı, "Bir İnsanlık Suçu Ve Soykırım Trajedisi: İsrail'in Filistinlilere Uyguladığı Devlet Terörü Nedeniyle Yargılanması Gerektiğine Dair Bir Değerlendirme". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Aralık 2023), 22-44.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ahmed Muhtâr Ömer. *Mu'cemü'l-lügati'l-ʿarabiyyeti'l-mu'aşire*. ʿAlemü'l-Kütüb, 1429.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-. *ʿUmdetu'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, bt.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-. *el-Esmâ'ü'l-mübheme fi'l-enbâ'i'l-muḥkeme*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1417.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-Garbi'-İslamiyye, 1422.
- Bekrî, Ebû Ubeyd el-. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, ts.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed el-. *Müsnedü'l-Bezzâr*. nşr. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-Hikem, 1430.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *Halku eḫâli'l-ibâd*. nşr. Fehd b. Süleyman. Riyad: Dârü Atlasi'l-Hadrâ, 1426.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-hadis ilmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Ebû Mûsâ el-İsbehânî, Muhammed b. Amr. *el-Mecma'u'l-muğîs fi ğarabeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. nşr. Abdülkerim el-Azbavî. 3 Cilt. Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kurâ, ts.
- Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil el-. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî*. 11 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1429.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh el-. *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*. nşr. Alî Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Taglîku't-ta'lik*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabaḫâtü'l-kübrâ*. nşr. 'Muhammed Abdülkadir ʿAta. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, 1410.
- İbn ʿUyeyne. *Tefsîru Süfyân b. ʿUyeyne*. (nşr. Ahmed Sâlih Muhâyirî. Riyad: Mektebetü'l İslamiyye, 1403.
- İbnü'l-Mülâkkin, Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-şahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: Daru'n-Nevâdir, 1429.
- Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-. *el-Kevâkibü'd-derârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1401.

- Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâuddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-. *es-Sünen ve'l-aḥkâm 'ani'l-Muṣṭafâ 'aleyhi efdâli'ş-şalâti ve's-selâm*. Suudi Arabistan: Dâru Mâcid el-Asîrî, 1425.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *et-Telvîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*. İngiltere: Britanya Müzesi, 393b-558a.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *et-Telvîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*. Pakistan: Pakistan Kütüphaneleri, 0b-242a.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *et-Telvîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*. İngiltere: Britanya Müzesi, 242b-393a.
- Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-. *Tuḥfetü'l-aḥvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. 8 Cilt. Beyrut: Dârül-Cîl, 1334.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed en-. *'Ameli'l-yevm ve'l-leyle*. nşr. Fârûk Hamâde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*. nşr. Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdillâh - Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed et-. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. eş-Şeyh Halîl Me'mûn Şîhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1423.
- Turhan, Halil İbrahim. "Biyografi Yazım Tarihinde İbn Hacer: Müstekar/İdeal Metinlerin Oluşumu". *İslam İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî Bir Memlûk Alimi Portresi*. ed. Sezai Engin - M. Fatih Yalçın. Siyer Akademi, 2021.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, June/Haziran 2024, pp./ss. 236-256.

Sağlık alışanlarında Örgütsel Güvenin İş Tatmini Üzerindeki Etkisinde Örgütsel Sinizmin Aracı Rolü

The Effect of Organizational Trust on Job Satisfaction among Healthcare Employees: The Mediating Role of Organizational Cynicism

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12546645>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
25.04.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
26.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2026

Dorlion Journal

Doç. Dr. Edip Doğan
Adıyaman Üniversitesi Káhta Meslek
Yüksekokulu, Adıyaman.

edogan@adiyaman.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-9820-978X>



Öz

Bu çalışmanın amacı, örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı rolünü incelemektir. Çalışma, günümüzde büyük bütçelerle ve nitelikli işgücüyü desteklenen ve halk sağlığını korumada en önemli sektör olan sağlık sektöründe yürütülmüştür. Çalışmanın amacına uygun olarak anket formları hazırlanmış ve anketler, Adıyaman ilinde ve ilçelerinde çalışan 300 kişiye basit tesadüfi örnekleme yoluyla dağıtılmıştır. Anketlere 270 kişi cevap vermiştir. Eksik ve/ya hatalı cevaplanan 16 anket formu değerlendirilmemiştir. Böylece 254 anket değerlendirilmiş ve araştırmanın amacına uygun olarak test edilmiştir. Veri analizi için IBM SPSS 25, Amos 23 ve Excel programları kullanılmıştır. Analiz sonuçlarına göre, örgütsel sinizm iş tatminini olumsuz olarak etkilemektedir. Örgütsel güven ile iş tatmini arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Ancak örgütsel güven ile iş tatmini arasındaki ilişkide örgütsel sinizmin aracı bir role sahip olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde analiz sonuçlarını derlenmiştir ve literatürdeki benzer çalışmaların tespitleriyle kıyaslanmıştır. Literatür taramasında, örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı rolünün daha önce incelenmediği görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışma, örgütsel davranış literatüründe yeni ve özgün bir çalışma olarak önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yönetim ve Organizasyon, Örgütsel Güven, İş Tatmini, Örgütsel Sinizm.

Abstract

The purpose of this research is to investigate how organizational cynicism mediates the relationship between organizational trust and job satisfaction. The study has been carried out in the health sector, which is currently the most significant sector for preserving public health and is supported by substantial funding and a skilled labor force. Questionnaire forms have been prepared in accordance with the purpose of the study and they have been distributed to 300 people working in Adıyaman province and its districts through simple random sampling. A total of 270 individuals have responded to the surveys. Sixteen questionnaires with missing or erroneous answers haven't been assessed. Consequently, 254 questionnaires have been evaluated in accordance with the study's objectives. Excel, Amos 23, and IBM SPSS 25 have been utilized for the data analysis. According to the results of the

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Doğan, Edip. "Sağlık alışanlarında Örgütsel Güvenin İş Tatmini Üzerindeki Etkisinde Örgütsel Sinizmin Aracı Rolü". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 236-256. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12546645>

CC BY-NC 4.0 DEED

relationship between organizational trust and job satisfaction. However, it has been found that the relationship between job satisfaction and organizational trust is mediated by organizational cynicism. In the conclusion part of the study, the results of the analysis are compiled and compared with the findings of similar studies in the literature. The study of the literature's indicated that no prior research has been done on the mediating function of organizational cynicism in the relationship between organizational trust and job satisfaction. As a result, this unique study closes a significant gap in the literature on organizational behavior.

Keywords: Management and Organization, Organizational Trust, Job Satisfaction, Organizational Cynicism.

1. GİRİŞ

Günümüz rekabetçi iş dünyasında, iş tatmini ve örgütsel güven gibi konular işletme yönetimi literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle, çalışanları işlerinden aldıkları tatmin düzeyi hem bireysel hem de örgütsel performans üzerinde önemli etkilere sahiptir (Kaynak, 2020). Bu, bağlamda örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkilerini araştırmak amacıyla birçok çalışma yapılmıştır ve güncelliğini korumaya devam eden bu araştırmalar giderek artan bir ilgi görmektedir (Arslan - Şimşek, 2018; Azeez vd., 2016; Zeinabadi - Salehi, 2011; Lee vd., 2013). Ancak, ilgili literatür detaylıca incelendiğinde örgütsel sinizmin bu ilişkideki aracı rolüne dair uygulamalı bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışma, örgütsel güven ile iş tatmini arasındaki ilişkide örgütsel sinizmin aracı rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Örgütsel güven, çalışanların örgütlerine olan inancı ve güven duygusunu ifade ederken (Bidarian - Parivash, 2012), iş tatmini ise çalışanların işlerinden aldıkları hazzı ve memnuniyet düzeyini ifade etmektedir (Avram vd., 2015; Özdemir - Çetiner, 2021). Öte yandan, örgütsel sinizm, çalışanların örgütleriyle ilgili olumsuz düşüncelere ve şüphelere sahip olmaları anlamına gelmektedir (Uysal - Yıldız, 2014). Bu durum, çalışanların iş tatminini olumsuz olarak etkilemektedir (Arslan - Şimşek, 2018).

Bu özgün araştırma, örgütsel sinizmin, örgütsel güven ile iş tatmini arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğini anlamak için kavramsal ve ampirik bir çerçeve sunacaktır. Bu çerçeve, işletme yöneticilerine, örgütlerinde güven ve tatmin seviyelerini arttırmak için daha etkili stratejiler geliştirmelerinde yardımcı olacaktır. Ayrıca, araştırmanın bulguları, örgütsel davranış ve insan kaynakları yönetimi alanındaki literatüre önemli katkılar sunacaktır. Çünkü Örgütsel güven ve iş tatmini arasındaki ilişki, geleneksel olarak, genellikle iki değişkenli olarak ele alınmıştır. Ancak, bu çalışma, örgütsel sinizmin aracı rolünü vurgulayarak, bu ilişkinin daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu öne sürmektedir. Örgütsel sinizmin, örgütsel güven ve iş tatmini arasındaki ilişkide dolaylı bir etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden bu çalışmanın, örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisi üzerine yapılan araştırmalara yenilikçi bir yaklaşım sunacağı düşünülmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün

verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırmamız için etik kurul onayı alınmıştır:

Kurul Adı: TC Iğdır Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığı

Karar Tarihi: 07.03.2022

Belge Numarası: E-37077861-200-62176 (Toplantı Sayısı: 2022/4).

2. Kavramsal Çerçeve ve Hipotezler

2.1. Örgütsel Güven

Örgütlerde sosyal ilişkilerin geliştirilmesinde güven vazgeçilmez bir faktördür (Aruoren vd., 2021). Dahası, güven, insanların özel, sosyal ve profesyonel hayatlarında değer verdikleri bir duygudur. Güven bir tarafın diğer tarafı güvenilir, dürüst, yardımsever ve yetkin olarak algıladığı duygusal bir durumu ifade etmektedir (Cetin, vd., 2022; Masterson vd., 2000). Bu duygu durumu, güven duyan tarafı güven duyulan tarafa karşı hassas ve kırılabilir bir pozisyona sokmaktadır (Rousseau vd., 1996; Pirson - Malhotra, 2011). Her ne kadar geçmiş deneyimler güven duyma kararı üzerinde etkili olsa da her zaman için güvenin, güven duyan tarafın aleyhine, karşılıksız kalma riski bulunmaktadır. Bu da güven duyan tarafın sürekli hassas ve kırılabilir bir durumda kalması anlamına gelmektedir (Vanhala vd., 2016).

Güven, yönetim ve organizasyon bağlamında ele alındığında, ortak bir amacı gerçekleştirmek için bir araya gelen insanların çalışma arkadaşlarına, liderlerine ve örgütlerine olan güvenini açıklamak için kullanılan bir kavramdır. Yani bu çalışmada güven kelimesi örgütsel güven anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla farklı bireysel, sosyal ve politik ilişkilerde kullanılan güven kavramı bu çalışmanın konusu değildir. Örgütsel güven işgörenin çalıştığı örgütten fayda görmesine ve örgütün işgörene zarar vermemesine yönelik inancı ifade etmektedir. İşgörenin çalışma arkadaşlarına, yöneticilerine ve bir bütün olarak örgüte duyduğu güven örgütsel güven olarak tanımlanmaktadır (Atalay vd., 2022; Koç - Yazıcıoğlu, 2011). Örgütsel güven, işgörenin çalıştığı örgütte kalıcı olma isteğini ve örgütü ile özdeşleşmesini ifade etmektedir (Yu vd., 2018). Başka bir tanıma göre örgütsel güven, işgörenin resmi olarak belirlenen görev tanımlarına uygun hareket etmesi, örgütsel aktivitelere istekli olarak katılması ve örgütüne bağlılık duyması anlamına gelmektedir (Özkul vd., 2022).

Örgütsel güven yatay ve/ya dikey biçimlerde gerçekleşebilir. İş arkadaşlarının örgüt içerisinde birbirlerine olan güvenleri yatay güven olarak adlandırılırken işgörenlerin üstlerine ve örgütlerine olan güvenleri dikey güven olarak adlandırılmaktadır (Aruoren vd., 2021). Güven kavramının iş birliği (cooperation), itimat (confidence) ve öngörülebilirlik (predictability) gibi kavramlardan farklı bir kavram olduğu ileri sürülmüştür (Mayer vd., 1995). Yine de bu üç kavram örgütsel güven ile yakından ilişkilidir ve örgütsel güveni anlamada önemli kavramlar olarak düşünülmektedir. Örgütsel güveni daha iyi anlamak için örgütsel güvenin sebeplerinin ve sonuçlarının iyi bilinmesi gerekmektedir. Örneğin örgütsel

adalet örgütsel güvenin var olmasını sağlayan önemli bir değişkendir (Bidarian - Parivash, 2012). Ayrıca, “Örgüt kültürü, geçmiş etkileşimler, dürüstlük, yardımseverlik, paylaşılan değerler, iletişim ve dönüştürücü liderlik” gibi faktörler örgütsel güvenin öncülleri olarak sayılabilir. Yani kendi örgütlerinde örgütsel güveni sağlamak isteyen yöneticilerin bu değişkenlere önem ve öncelik vermesi gerekmektedir. Örgütlerde örgütsel güvenin sağlanması örgütler için bazı faydalı sonuçlar meydana getirmektedir. “İş tatmini, performans, örgütsel vatandaşlık davranışları, örgütsel bağlılık, verimlilik, yenilik, değişime direnç ve devamsızlık” örgütsel güvenin önemli sonuçları arasında yer almaktadır (Demircan - Ceylan, 2003). Bu sonuçlara göre örgütsel güvenin temin edildiği örgütler daha başarılı, yenilikçi ve verimli olurlar (Shockley vd., 2000; Perry, 2007).

2.2. İş Tatmini

Kullanım alanı çok geniş olan iş tatmininin tek bir tanımını yapmak mümkün değildir. Literatürde iş tatmininin çok sayıda farklı tanımı bulunmaktadır. İşlerin doğaları itibarıyla farklı olmaları ve bilim insanlarının farklı bakış açıları bunun en önemli nedenleri olarak görülebilir. Ancak, iş tatmini ile ilgili geliştirilen farklı tanımlara bakıldığında iş tatmininin ne olduğu daha net anlaşılmaktadır. Çünkü her farklı tanım iş tatmininin farklı bir karakteristiğini yansıtmaktadır. Bu yüzden literatürde yaygın olarak kullanılan bazı tanımları alıntılanmak faydalı olacaktır. İş tatmini ile ilgili en erken tanımlardan biri 1931’e dayandırılabilir. Bu tarihte Fisher ve Hanna iş tatminini “düzenleyici olmayan ruh hali eğiliminin bir ürünü” olarak tanımlamışlardır. Bu tarihten sonra iş tatmini ile ilgili yeni tanımlar çoğalarak artmıştır (Zhu, 2013). İş tatmini, bireyin yaptığı iş ya da kazandığı deneyim sonrası meydana gelen hoşnutluk, olumlu durum ya da davranıştır. İş tatmini, işgörenin işiyle ilgili ne kadar mutlu olduğunu belirtmeye yarayan kavramsal bir terimdir (Laschinger - Finegan, 2005). Ayrıca, iş tatminini bireylerin işlerine karşı geliştirdikleri olumlu etki ya da hislerin tümü olarak da tanımlamak mümkündür (Kaya, 2007; Judge vd., 2000).

Başka bir tanıma göre iş tatmini işgörenin işteki başarı ve muvaffakiyet duygusudur. Buna göre bir işgören sevdiği işi iyi yaptığında ve bu başarısı için ödüllendirildiğinde işine karşı olumlu duygular besler. İş tatmini olarak kavramsallaştırılan şey bu olumlu duyguların bir birleşimidir (Aziri, 2011). İşgörenlerde iş tatminini sağlayan başka bir faktör de işgörenlerin ihtiyaçlarıdır. Maddi, sosyal ve psikolojik ihtiyaçların ortalama bir seviyesi vardır ve işgören, ihtiyaçlarının bu seviyede karşılandığını düşünüyorsa işinden daha çok tatmin olmaktadır (Saari - Judge, 2004). Çünkü bu seviyede işgören duygusal bir denge durumuna oluşur ve bu denge durumu işgörenin iş tatminini olumlu olarak etkiler (Azeez vd., 2016). Buraya kadar yapılan açıklamalar göstermektedir ki iş tatmininde iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar bilişsel ve duyuşsal yaklaşımlardır. Duyuşsal yaklaşıma göre iş tatmini işgörenin işiyle ilgili olumlu ve keyifli duygularının bir sonucudur. Bilişsel yaklaşıma göre ise iş tatmini işgörenin işi, iş çevresi, çalışma koşulları ve iş çıktıları ile ilgili yaptığı değerlendirmeler sonucu ortaya çıkmaktadır. Eğer bu değerlendirmeler işgören için bir anlam

ifade ediyorsa o zaman işgören işinden tatmin olmaktadır. Aksi takdirde işgörende iş tatminsizliği olmaktadır (Zhu, 2013).

İş tatminini daha iyi anlamak ve detaylı ve kapsamlı bir şekilde incelemek için iş tatmini ile ilgili geliştirilen teorilerden de muhakkak faydalanmak gerekir. İlgili literatürde iş tatmini açıklamak için Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisi, Herzberg'in motivasyon-hijyen teorisi ve Locke'un Affect Teorisi sıklıkla başvurulan ve popüler teoriler arasında yer almaktadır. Ancak bu çalışma iş tatmini ile ilgili ampirik bir çalışma olduğu için konu ile ilgili kavramsal detaylara çok fazla yer verilmemiştir. İş tatminini etkileyen çok sayıda faktör bulunmaktadır. Bunlar (Mishra, 2013);

- ✓ Cinsiyet, yaş ve eğitim gibi kişisel faktörler,
- ✓ İşin türü, gerekli olan beceriler, mesleki durum ve sorumluluk gibi iş ile ilgili faktörler,
- ✓ Ücretler, çalışma koşulları, terfi ve sosyal haklar gibi yönetim ile ilgili olan faktörlerdir.

Bu çalışmada teorik detaylardan ziyade iş tatminini etkileyen örgütsel güven faktörü ve bu etki ilişkisinde örgütsel sinizmin aracı rolü incelenmiştir. Bu amacı gerçekleştirmek için H1 geliştirilmiştir.

H1: Örgütsel güven iş tatminini olumlu olarak etkilemektedir.

2.3. Örgütsel Sinizm

Örgütsel sinizm örgütsel davranış literatüründe sık kullanılan bir kavramdır ve örgütler için zararlı bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Sinizmin köken olarak Yunanca köpek anlamına gelen "kyon" kelimesinden türediği düşünülmektedir (Doğan vd.,2020). Ancak kelimenin sinik düşünürlerin bir kurumu olan "cynosarges" kelimesinden türediğini gösteren çalışmalar da bulunmaktadır. Eski Yunancada sinizm hayal kırıklığı, şüphecilik ve kötümserlik gibi kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Mousa, 2018). Sinizm güvensizliği de içeren daha geniş bir kavramdır. Bu bağlamda sinizmi sadece güvenin zıddı olarak tanımlamak ve bu şekilde sınırlandırmak doğru olmayacaktır (Andersson, 1996). Sinizm kelimesi zaman içerisinde değişime uğramıştır (Thomas - Gupta, 2018). Ancak günümüzde sinik davranış çalışanların iş yaşamlarında kızgın, güvensiz ve ümitsiz olmalarını ifade etmektedir (Dean vd., 1998). Örgütsel sinizm çalışanların örgütlerinde adaletin ve dürüstlüğü problemli olduğuna dair inançlarından dolayı örgütlerine karşı olumsuz duygular beslemeleri anlamına gelmektedir (Thomas - Gupta, 2018). Buna göre örgütsel sinizm çalışanların örgütlerine karşı negatif tutumlara sahip olması, örgütlerinin dürüstlükten uzak olduğuna dair inançlara sahip olması ve bu tutum ve davranışların bir sonucu olarak çalışanların örgütlerine karşı eleştirel davranışlar sergilemeleri olarak kavramsallaştırılabilir (Simha vd., 2014; Abraham, 2000; Qian - Jian, 2020). Başka bir tanıma göre örgütsel sinizm "işgörenlerin örgütlerine karşı eşitlik, dürüstlük ve içtenlik gibi ilkelerin örgüt çıkarlarına feda edildiği ve örgütün ahlaki açıdan

zayıf olduğuna dair inançlarıdır” (Bernerth vd., 2007). Bu tanımlamalara dayanarak olumsuz tutumların, inançların ve eleştirel davranışların örgütsel sinizmin öncülleri oldukları söylenebilir (Thomas - Gupta, 2018). Örgütsel sinizmin öncüllerinden bahsederken örgütsel değişimin örgütsel sinizm üzerindeki etkisinden bahsetmek gerekir. Çünkü örgütlerde sinik davranışlar örgütsel değişimlerin yaşandığı dönemlerde sıkça görülmektedir. Örgütsel değişim ile ilgili yapılan eksik planlamalar ve yetersiz uygulamalar işgörenlerde bilişsel (değişimin faydalı olup olmayacağı), duyuşsal (üzgün, kızgın vb.) ve davranışsal (değişime direnç) rahatsızlıklara sebep olmaktadır. Bu rahatsızlıkların toplamı örgütsel sinizmi meydana getirmektedir (Aslam vd., 2015). Örgütsel sinizme neden olan değişkenlerden biri de örgütsel dışlanmadır. Çünkü işyerinde dışlanan işgörenler mutsuz ve umutsuz olmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da işgörenler sinik davranışlar göstermektedirler (Sulea vd., 2012). Bu olumsuz tutum, davranış ve inançların elbette örgütler için zararlı sonuçları da bulunmaktadır. Buna göre sinik davranışlar sergileyen işgörenler düşük iş tatminine, örgütsel bağlılığa ve performansa sahip olmaktadır ve örgütlerin arzu ettikleri örgütsel vatandaşlık davranışları geliştirmemektedirler (Scott - Zweig, 2020). Ayrıca değişime direnç, yüksek duygusal tükenmişlik, düşük motivasyon ve güven örgütsel sinizmin başka zararlı sonuçları olarak sayılabilir (Thomas - Gupta, 2018). Örgütsel sinizm düzeyi yüksek olan işgörenler örgütlerinden psikolojik ve fiziksel olarak uzaklaşmaktadır. Psikolojik uzaklaşma tükenmişlik ve düşüm örgütsel bağlılık şeklinde tezahür ederken fiziksel uzaklaşma devamsızlık, işe geç gelme ve işten ayrılma şeklinde tezahür etmektedir (Mousa, 2018). Bu kapsamda oluşturulan hipotez şu şekildedir

H2: Örgütsel güven örgütsel sinizmi olumsuz olarak etkilemektedir.

2.4. Örgütsel Güven, Örgütsel Sinizm ve İş Tatmini Arasındaki İlişki

Örgütsel güven, örgütsel sinizm ve iş tatmini arasındaki ilişkiyi tespit etmek için öncelikle ilgili yerli ve yabancı literatür detaylı bir biçimde incelenmiştir. Ancak literatür taramasında bu üç değişkenin birlikte incelendiği bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yalnızca bir çalışmada bu üç değişken ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada üç değişken algılanan örgütsel destek, örgütsel adalet ve çalışanların rol performansları (employees' in-role performance) değişkenleri ile birlikte ele alınmıştır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre örgütsel güven iş tatmini ve performans gibi değişkenler üzerinde olumlu etkilere sahipken örgütsel sinizm olumsuz etkilere sahiptir (Biswas - Kapil, 2017). Bu yüzden bu bölümde daha çok birbiri ile ilişkisi incelenen değişkenlerle ilgili bilgiler paylaşılmıştır. Bu bağlamda iş tatmini ile sinizm arasındaki ilişkiyi ampirik olarak araştıran bir çalışmanın sonuçlarına göre iş tatmini ile sinizm arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü stres ve işten ayrılma niyeti gibi olumsuz durumlar sinik davranışları arttırırken bağlılık ve iş tatmini gibi olumlu örgütsel davranışlar sinizmi azaltmaktadır (Uysal - Yıldız, 2014). Sinizm ile iş tatminini mühendislik örgütlerinde çalışan farklı bir çalışma da bu iki değişken arasında negatif bir ilişki olduğunu bulgulamıştır. Bu çalışmada kritik önem taşıyan anahtar vurgulardan birisi şudur; iş tatmini bir defada sağlanıp sona eren bir kazanım olmaktan ziyade sürekli devam eden bir süreçtir. Bu

yüzden iş tatmininin sinizm ile olan olumsuz ilişkisi göz önüne alınarak sinizmin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Çünkü sinizm bir kişilik özelliği değildir. Bundan dolayı yönetilebilir ve ortadan kaldırılabilir (Khan vd., 2016).

Örgütsel sinizm ve iş tatmini arasındaki ilişkiyi ispatlayan başka bir çalışmada sinizmi ortadan kaldırmak ve iş tatminini garanti etmek için bazı önemli tespitler paylaşılmıştır. Buna göre, örgütün işgörelere sundukları sosyal ve fiziksel imkânlar (ulaşım, yemek, aydınlatma, ısıtma vb.), yöneticilerin işgörelere değer vermeleri ve onlara saygı göstermeleri ve işgörelerin yasal haklarının göz ardı edilmemesi gibi faktörler örgütlerde iş tatminini sağlamakta ve bu şekilde sinizmi ortadan kaldırmaktadır (Erarslan vd., 2018). Başka türlü ifade edecek olursak bu faktörler örgütsel sinizmi ortadan kaldırmakta ve sinizm yok olduktan sonra iş tatmini sağlanmış olmaktadır. Elbette iş tatmininin tek öncülü sinizm değildir ve olamaz ancak söz konusu çalışmanın odak noktası sinizm ve iş tatmini olduğu için böyle genel bir cümle kullanılmıştır.

Öğretmenler arasında yapılan ampirik bir çalışmaya göre örgütsel güven ve sinizm arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu çalışmanın sonuçlarına göre sinizmin güveni yordadığı tespit edilmiştir. Buna dayanarak örgütlerde verimliliği ve performansı arttırmak için sinik davranışların ortadan kaldırılmasının önemli olduğu vurgulanmıştır (Akin, 2015). Çünkü sinizmin hâkim olduğu bir örgütsel iklimde işgörelenler örgütlerin güvenilir olduğuna asla inanmazlar ve bu olumsuz düşünce beraberinde bir sürü olumsuz çıktılar üretir. Örgütsel sinizmin bağımlı değişken örgütsel güvenin bağımsız değişken olarak kullanıldığı başka bir çalışma da bu iki değişken arasında farklı bir önermede bulunmamızı sağlamaktadır. Şöyle ki; örgütsel güven anlamında şüpheleri olan işgörelenler zamanla sinik davranışlar göstermek noktasında daha meyilli olmaktadır (Polat, 2013). Benzer şekilde başka araştırmacılar da örgütlerde sinizmin ve güvenin birbiri ile yakından ilişkili olduklarını bulgulamışlardır (Abraham, 2000; Polat, 2013; Özler vd., 2010). Bu araştırmacılara göre işgörelenlerin çalıştıkları örgüte karşı hissettikleri olumsuz duygular örgütü samimiyetsiz ve güvensiz olarak değerlendirmelerine yol açmaktadır. Bunun sonucu olarak da böyle işgörelenlerde sinik davranışlar artmaktadır. Güven ile sinizm arasındaki ilişkiyi araştıran başka bir çalışmanın sonuçları da bu tespitleri doğrulamaktadır. Buna göre işgörelenler dürüstlükten uzak olduklarını düşündükleri örgütlerde sinik davranışlar sergilemektedir. Kurumsal sosyal sorumluluk, örgütsel güven aracılığıyla, sinizmi ortadan kaldırmak için örgütlerin yararlanması gereken önemli yöntemlerden biridir (Archimi vd., 2018).

Örgütsel güven ile iş tatmini arasındaki ilişkiyi araştıran çok sayıda bilimsel çalışma bulunmaktadır. Örneğin Güney Kore'de kumarhane çalışanları üzerinde yürütülen bir çalışma kumarhane yönetiminin yasalara ve düzenlemelere uygun davranmasının işgörelenlerin örgütlerine olan güvenlerini arttırdığını tespit etmiştir. Aynı çalışma artan örgütsel güvenin ise iş tatminini olumlu olarak etkilediğini ispat etmiştir (Lee vd., 2013). Algılanan güvenlik iklimi ve örgütsel güven arasındaki ilişkiyi araştıran benzer bir çalışmada her iki değişken

arasında anlamlı ve olumlu bir ilişki bulunmuştur. İş tatmininin ise bu ilişkide aracı bir role sahip olduğu belirlenmiştir. Buna göre örgütsel iklimin güvenli olduğu örgütlerde işgörenler işlerinden tatmin olmaktadır ve bunun bir sonucu olarak da örgütlerine tam olarak güven duymaktadırlar (Avram vd., 2015). Bu konuda ilginç ve özgün bir çalışma daha bulunmaktadır. Bu makale eğitim sektöründe güven ile iş tatmini arasındaki ilişkiyi başka örgütsel davranışlar (prosedürel adalet, örgütsel adanma) ile birlikte incelemiştir. Araştırma sonucunda güvenin iş tatmini üzerinde doğrudan ama anlamlı olmayan bir etkiye sahip olduğu vurgulanmıştır (Zeinabadi - Salehi, 2011). Nijeryada eğitim sektöründe yapılan ampirik bir çalışma da güven ile iş tatmini arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını saptamıştır. Dolayısı ile her iki çalışmanın da sonuçları örtüşmektedir (Usikalu vd., 2015).

Bu sonuçlar örgütüne güvenen bir işgörenin doğal olarak işinden tatmin olamayabileceğini başka değişkenlerin de mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedirler. Ayrıca örgütlerde yöneticilere ve iş arkadaşlarına olan güven iş tatminini yüksek derecede etkilerken örgüte karşı duyulan güven iş tatminini standart olarak etkilemektedir (Güçer - Demirdağ, 2014). Buraya kadar atıfta bulunulan çalışma sonuçları arasında bazı çelişkiler bulunabilir. Ancak örgütsel güven ile iş tatmini arasındaki ilişkiyi ele alan literatür genel olarak değerlendirildiğinde her iki değişken arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (Gashtasebi - Karimi, 2015). Ayrıca literatürde çelişkili bulgular mevcut çalışmayı daha da önemli hale getirmektedir. Bu bağlamda geliştirilen hipotezler aşağıda verilmiştir.

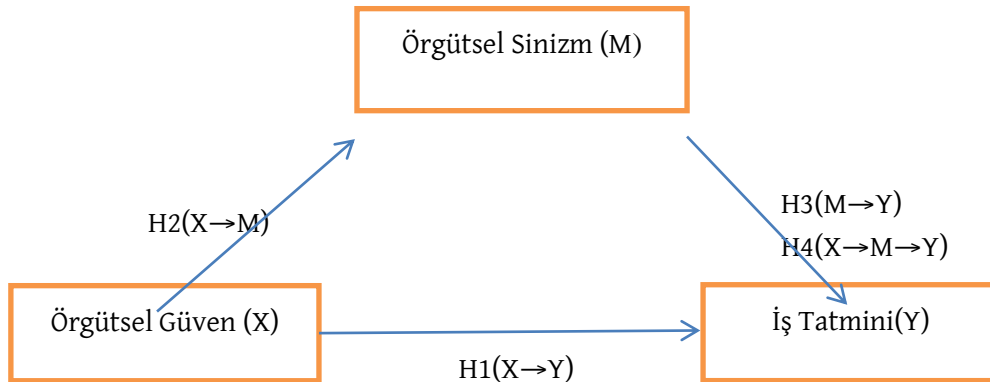
H3: Örgütsel sinizm iş tatminini olumsuz olarak etkilemektedir.

H4: Örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizm aracı role sahiptir.

2.5. Araştırma Modeli

Araştırmanın amacına bağlı olarak oluşturulan hipotezler aşağıdaki model üzerinde gösterilmiştir.

Şekil 1: Araştırma Modeli



3. ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

Bu bölümde araştırmanın amacı ve sınırları, ana kütle ve örneklem, araştırma hipotezleri, veri toplama ve analiz yöntemi, verilerin analizi ve bulgular gibi konular bulunmaktadır. Çalışmaya veri toplamadan önce Iğdır Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığı'na etik kurul raporu için başvuru yapılmış ve 07.03.2022 tarihinde etik kurul onayı alınmıştır.

3.1. Araştırmanın Amacı ve Sınırlılıkları

Bu araştırmanın amacı örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı rolünü tespit etmektir. Bunun için öncelikle örgütsel güvenin örgütsel sinizmin üzerindeki etkisi ve örgütsel sinizmin iş tatmini üzerindeki etkisi incelenmiştir. İlgili literatürde bu değişkenler üzerinde yapılmış çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Ancak örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı rolünü araştıran bir çalışmaya literatürde rastlanmamıştır. Bu yüzden bu çalışmanın başka bir amacı da bu önemli boşluğu doldurarak ilgili literatüre katkıda bulunmaktır.

Bu çalışmanın kendi içerisinde sınırlılıkları da bulunmaktadır. En önemli sınırlılık araştırmanın Adıyaman ili sınırları içerisinde bulunan sağlık çalışanlarıyla sınırlandırılmasıdır. Pandemi dönemi zorlukları ve sağlık çalışanlarının yoğun çalışma koşulları başka illerde bulunan çalışanlara ulaşmayı olumsuz olarak etkilemiştir. Aynı zamanda diğer bölgelerdeki çalışanlara çevrimiçi olarak ulaşmak da mümkün olmamıştır. Ayrıca, sağlık çalışanlarına yönelik Őiddet, sağlık çalışanlarının çalışma süreleri ve ücret gibi konularda haklı talepleri ve sağlık çalışanlarının hemen her gün müdahale ettikleri ölüm ve yaralanma gibi vakalar sağlık çalışanlarının motivasyonlarını olumsuz olarak etkilemektedir. Bütün bu zor koşullar altında katılımcıların anket ifadelerine özenli ve dikkatli bir biçimde cevap veremedikleri gözlenmiŐtir. Bu da çalışmanın çok önemli bir sınırlılığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Ana kütle ve Örneklem

Araştırmanın ana kütesini, Adıyaman'daki farklı sağlık kurumlarında çalışan tüm sağlık çalışanları oluşturmaktadır. Bu amaç için hazırlanan 300 anket formu basit tesadüfü örnekleme yöntemiyle ilgili tüm birimlere dağıtılmıştır. Ancak, bir önceki paragrafta belirtildiği üzere, yoğun program ve zaman yetersizliği gibi sebeplerden dolayı 270 anket formu elimize ulaŐtı. Hatalı, cevaplanmayan ve yarım cevaplanan anket formları elendikten sonra 254 anket analizlere tabi tutulmuştur. Anket formunda toplam 22 adet ifade bulunmaktadır. Katılımcı sayısı toplam ifade sayısının on bir katından olduğu için bu sayı istatistiki analizler için yeterli görülmüştür.

3.3. Veri Toplama Aracı ve Analiz Yöntemleri

Bu araştırmada, Adıyaman'daki farklı sağlık kurumlarında görev yapan sağlık çalışanlarında örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı rolünü incelemek amacıyla yüz yüze anket yöntemi kullanılmıştır.

Anket formunun birinci bölümünde örgütsel güven ile ilgili 4 ifade bulunmaktadır. örgütsel güveni ölçmek için Tyler ve Bies (1990) tarafından geliştirilen ve ülkemizde Polat (2009) tarafından uyarlanan dört maddeli ölçek kullanılmıştır. İş tatminini ölçmek amacıyla Brayfield ve Rothe (1951) tarafından geliştirilen, Judge vd., (1998) tarafından 5 maddelik kısa formu oluşturulan ve Eser ve Öngen Bilir (2019) tarafından Türkçeye uyarlanarak güvenilirliği ve geçerliliği ispatlanan İş Tatmini Ölçeğinin kısa formu kullanılmıştır.

İş tatmini ölçeğinde yer alan iki ifade (3. ve 5.) olumsuz oldukları için SPSS programında ters kodlanmıştır. Örgütsel sinizmi ölçmek için daha önce Güzeller ve Kalağan (2008) tarafından uyarlanan ölçek kullanılmıştır. Ölçek, Vance ve arkadaşları (1996) tarafından geliştirilen, dört maddesi (1,7,8,9) ters kodlanan dokuz maddeli bir ölçektir. Analizlerde ve hazırlanan tablolarda kolaylık sağlaması için örgütsel güven ÖG olarak, iş tatmini İT olarak ve örgütsel sinizm ÖS olarak kısaltılmıştır.

Böylelikle likert tipi (5'li likert) olarak ölçeklendirilen toplam 18 adet ifade bulunmaktadır. Burada ifadelere verilen cevaplar 1- Hiçbir zaman, 2-Çok nadir, 3-Bazen, 4-Çoğu zaman ve 5- Her zaman olarak bulunmaktadır. Anket formunun son bölümünde bulunan 4 adet soru ise katılımcıların demografik özelliklerini ölçmeye yönelik olarak hazırlanmıştır. Daha sonra araştırmadan elde edilen veriler SPSS 25 ve Amos 23 programlarına aktarılarak analiz edilmiştir.

Geçerlilik, güvenilirlik ve faktör analizleri ve ölçüm modeli ve yapısal modelin testinden önce ölçeklerin faktör analizine uygunluğu ölçülmüştür. Bunun için KMO ve Bartlett testleri yapılmıştır. KMO değeri ,827 çıkmıştır. Bartlett değeri ise ($p = ,001 < 0,05$) anlamlı düzeydedir. “Literatürde KMO testi ölçüm sonucunun 0.50 ve daha üstü, Bartlett küresellik testi sonucunun da istatistiksel olarak anlamlı olması gerekmektedir” (Çiçek - Çiçek, 2020). Elde edilen sonuçlar, kullanılan ölçeklerin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir.

3.4. Verilerin Analizi ve Bulgular

Araştırma sonuçları ile ilgili olarak; anketlere katılan kişilere ilişkin edilen tanımlayıcı istatistikler ve araştırmada ileri sürülen hipotezleri test etmek üzere yapılan YEM Yol Analizi tablolar yardımıyla incelenecek ve değerlendirilecektir

3.4.1. Tanımlayıcı İstatistikler

Bu kısımda tanımlayıcı istatistiklerle ilgili veriler yer almaktadır.

Tablo 1: Tanımlayıcı İstatistiklerin Dağılımları

TANIMLAYICI İSTATİSTİKLER		
KİŞİSEL BİLGİLER	FREKANS	YÜZDE (%)
Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Dağılımları		
Erkek	156	61,4
Kadın	98	38,6
TOPLAM	254	100

Katılımcıların Yaş Aralığına Göre Dağılımları		
18-25	16	6,3
26-35	86	33,9
36-45	93	36,6
46-55	57	22,4
56 ve üstü	2	0,8
TOPLAM	254	100
Katılımcıların Eğitim Durumlarına Göre Dağılımları		
İlköğretim	1	0,4
Ortaöğretim-Lise	40	15,7
Ön lisans- Myo	62	24,4
Lisans	132	52,0
Lisansüstü	19	7,5
TOPLAM	254	100
Katılımcıların Medeni Durumlarına Göre Dağılımları		
Bekâr	81	31,9
Evli	173	68,1
TOPLAM	254	100

Tablo 1'e bakıldığında katılımcıların çoğunluğunun %61,4 ile erkek olduğu; yaş dağılımına bakıldığında ise %36,6 ile 36-45 yaş aralığının en yüksek ve %0,8 ile 56 yaş ve üstünün en düşük oranda olduğu görülmektedir. Eğitim durumlarına bakıldığında en yüksek oranın %52,0 ile lisans mezunlarından meydana geldiği görülmektedir. Medeni durumlarına göre ise çoğunluğu %68,1 ile evliler oluşturmaktadır.

3.4.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA)

Araştırmada kullanılan ölçeklere ait doğrulayıcı faktör analizi sonuçları Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İyiliği Değerleri

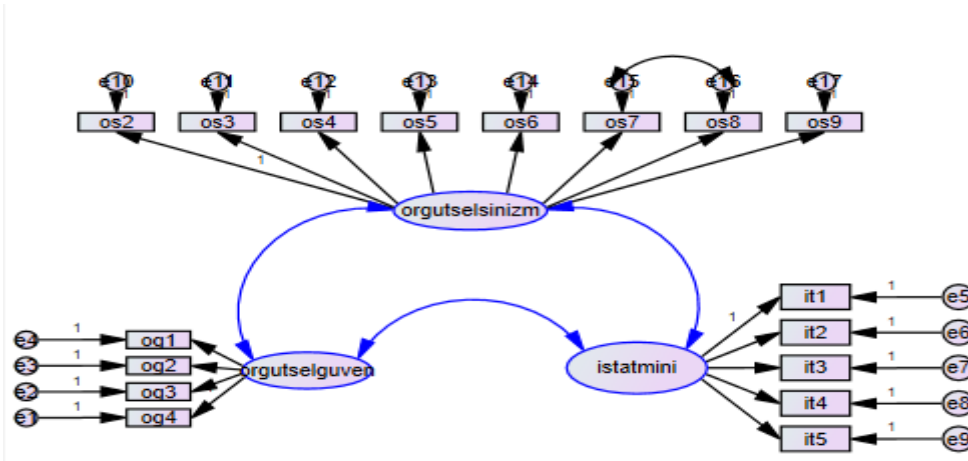
İndeks	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Bulunan Değerler		
			ÖG	İT	ÖS
Cmin/DF	$0 < \chi^2/df < 3$		0,811	1,479	2,636
CFI	$0,97 \leq CFI \leq 1$	$0,90 \leq CFI \leq 0,97$	1	0,999	0,943
GFI	$0,95 \leq GFI \leq 1$	$0,90 \leq GFI \leq 0,95$	0,997	0,991	0,959
Rmse	$RMSEA \leq 0,05$	$RMSEA \leq 0,08$	0,000	0,043	0,080

Araştırmada kullanılan üç ölçeğin birinci düzey faktöryel yapıları Amos 23 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin normal dağılım göstermesi nedeniyle Maximum

Likelihood hesaplama yöntemi kullanılmıştır (Şahin - Gürbüz, 2018). Örgütsel güvene (4 madde) ve iş tatminine (5 madde) ait ölçeklerin uyum iyiliği değerleri iyi uyum göstermektedir. Örgütsel sinizme ait ölçeklerin doğrulayıcı faktör analizi sonucunda uyum iyiliği değerleri kabul edilebilir uyum göstermedikleri için faktör yükü düşük olan 1. madde çıkarılmış ve analiz tekrarlanmıştır. Bu işlemten sonra, yukarıdaki tablodan da görüleceği üzere, uyum iyiliği değerleri kabul edilebilir ve iyi uyum (GFI) seviyelerine gelmiştir. Bu analiz, geçerliliği ve güvenilirliği daha önceden test edilmiş bu ölçeklerin faktöryel yapısını doğrulamıştır ve verinin modelle uyum olduğunu göstermiştir.

3.4.3. Ölçüm Modelinin Testi

Şekil 2: Ölçüm Modeli



Örtük değişkenli yapısal model aracılığıyla araştırma hipotezleri test edilmeden önce örgütsel güven (4 madde), iş tatmini (5 madde) ve örgütsel sinizm (8 madde) değişkenlerinden oluşan ölçüm modeli test edilmiştir. Verilerin normal dağılım göstermesi nedeniyle Maximum Likelihood hesaplama yöntemi kullanılarak kovaryans matrisi oluşturulmuştur (Şahin - Gürbüz, 2018). Şekil 2’de görüldüğü üzere yüksek seviyede olan düzeltme indeksi kullanılarak (hata varyansları birleştirilmeden önceki analizde uyum iyiliği değerleri kabul edilebilir uyumun çok az altında kaldığı için) düzeltmeler yapılmış ve ölçüm modeli daha iyi hale gelmiştir. Sonuçlar Tablo 3 üzerinde yer almaktadır.

Tablo 3: Ölçeklerin ve Araştırma Modelinin Uyum İyiliği İstatistikleri

İndeks	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Bulunan Değerler
Cmin/DF		$0 < \chi^2/df < 3$	251,747/115=2,189
CFI	$0,97 \leq CFI \leq 1$	$0,90 \leq CFI \leq 0,97$	0,940
GFI	$0,95 \leq GFI \leq 1$	$0,90 \leq GFI \leq 0,95$	0,906
Rmse	$RMSEA \leq 0,05$	$RMSEA \leq 0,08$	0,069

Tablo 3’teki sonuçlara göre bütün değerler kabul edilebilir uyum göstermektedirler (Hu - Bentler, 1999).

3.4.4. Güvenilirlik ve Geçerlilik Analizleri

Ölçüm modelinin test edilmesinden sonra ölçeklere ait güvenilirlik ve geçerlilik analizleri yapılmıştır. Çünkü “yapısal modelde anlamlı bir ilişki için test yapmadan önce, ölçüm modelinin yeterli düzeyde geçerlilik ve güvenilirliğe sahip olması” beklenmektedir (Çiçek - Kılınç, 2020). Bu kapsamda ölçeklerin Cronbach’s α katsayısı ve yakınsak geçerlik için AVE (Average Variance Extracted) ve CR (Composite Reliability) değerleri hesaplanmıştır (Cronbach’s α katsayısı SPSS programıyla ve AVE ve CR değerleri Excel programıyla hesaplanmıştır). Sonuçlar Tablo 4 üzerinde gösterilmiştir.

Tablo 4: Güvenilirlik ve Geçerlilik Analizi Sonuçları

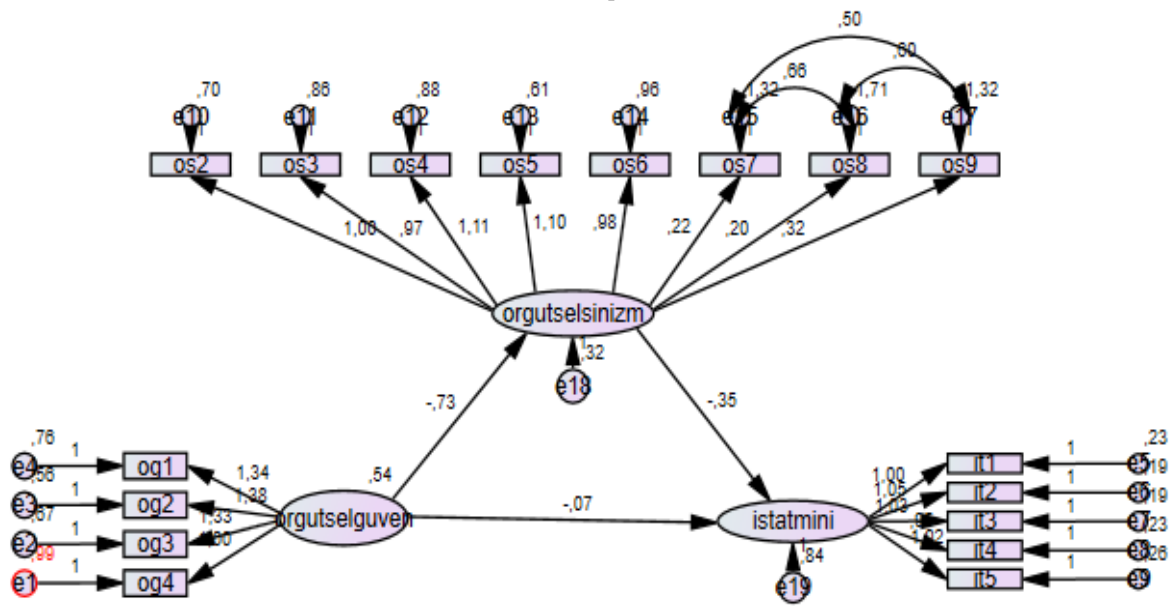
Ölçek İfade Grupları	İfade Sayısı	α	AVE	CR
OG Boyutu	4	0,815	0,533	0,818
İT Boyutu	5	0,954	0,813	0,956
OS Boyutu	8	0,739	0,583	0,723

Tablo 4 incelendiğinde ölçek sorularının ve araştırma verilerinin orta ve yüksek derecede güvenilir oldukları gözlenmektedir (Kılıç, 2016:48). Ayrıca AVE ve CR değerleri incelendiğinde ölçeklerin benzeşme ve ayrışma geçerliliklerinin de sağlandığı görülmektedir. Çünkü AVE değerleri 0,50’den büyük ve CR değerleri ise 1’e yakın değerler almıştır (Fornell - Larcker, 1981; Eskiler - Altunışık, 2017; Gözmen Elmas - Aşçı, 2021).

3.4.5. Yapısal Modelin ve Araştırma Hipotezlerinin Testi

Ölçüm modelinin doğrulanmasından ve geçerlilik ve güvenilirlik şartlarının sağlanmasından sonra örtük değişkenli yapısal model üzerinden araştırma hipotezleri test edilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 5’te sunulmuştur

Şekil 3: Yapısal Model



Tablo 3: Ölçeklerin ve Araştırma Modelinin Uyum İyiliği İstatistikleri

İndeks	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Bulunan Değerler
Cmin/DF		$0 < \chi^2/df < 3$	251,747/115=2,189
CFI	$0,97 \leq CFI \leq 1$	$0,90 \leq CFI \leq 0,97$	0,940
GFI	$0,95 \leq GFI \leq 1$	$0,90 \leq GFI \leq 0,95$	0,906
Rmsea	$RMSEA \leq 0,05$	$RMSEA \leq 0,08$	0,069

Tablo 3'teki sonuçlara göre bütün değerler kabul edilebilir uyum göstermektedirler (Hu - Bentler, 1999).

3.4.4. Güvenilirlik Ve Geçerlilik Analizleri

Tablo 5: Yapısal Eşitlik Modeli ile Hipotezlerin Testi

Tahmin Değişkenleri	Sonuç Değişkenleri			
	Örgütsel Sinizm		İş Tatmini	
	β	SH	β	SH
H1 (ög→it)	-	-	0,053	0,094
R2	-	-	0,02	
H2 (ög→ös)	-0,694***	0,107		
R2	0,48			
H3 (ös→it)			-0,283*	0,138
R2			0,06	
H4 (ög→ös→it)				
ög→it (c' yolu)	-	-	-0,072	0,142
ös→it (b yolu)	-	-	-0,283*	0,138
R2				0,06
Dolaylı Etki (ög→ös→it)	-	-	0,195, (0,063, 0,402)	

Not: * $p < ,05$; ** $p < ,01$; *** $p < ,001$. Parantez içindeki değerler alt ve üst güven aralığı değerleridir. Bootstrap yeniden örnekleme=2000.

İlk olarak H1 (örgütsel güven→iş tatmini) test edilmiş ve örgütsel güvenin iş tatmini üzerinde anlamlı olmayan bir etkiye ($\beta=0,053$; $p>0,05$) sahip olmadığı görülmüştür. Uyum iyiliği değerleri kabul edilebilir sınırlar içerisinde olmasına rağmen (Cmin/df=2,583 CFI=0,92, GFI=0,892 ve RMSEA=0,079) p değeri anlamlı olmadığı için **H1 reddedilmiştir**. Sonrasında H2 (örgütsel güven→örgütsel sinizm) test edilmiştir. Test sonucuna göre örgütsel güvenin örgütsel sinizmi olumsuz olarak etkilediği ve p değerinin anlamlı olduğu görülmüştür ($\beta=-0,694$; $p<0,001$) görülmüştür. Bu durumda **H2 kabul edilmiştir**. İkinci testten sonra uyum iyiliği değerleri şu şekildedir: Cmin/df=1,751, CFI=0,963, GFI=0,919 ve RMSEA=0,05 (Cmin/df

iyi; CFI, GFI ve RMSEA kabul edilebilir seviyede). İkinci analizde uyum iyiliği değerlerinin biraz daha iyileştiği görülmektedir.

Araştırmanın diğer hipotezlerini test etmek amacıyla örgütsel sinizmin aracı değişken olduğu ayrı bir model kurulmuştur. Buna göre aracı değişken olan örgütsel sinizmin iş tatmini üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu ($\beta=-0,283$; $p< ,05$) ve bu etkinin anlamlı olduğu görülmüştür. Bu durumda **H3 (örgütsel sinizm→ iş tatmini) kabul edilmiştir**. Uyum iyiliği değerleri ise şu şekildedir: $C_{min}/df=1,71$, $CFI=0,965$, $GFI=0,922$ ve $RMSEA=0,053$ (bütün değerler iyi ve kabul edilebilir seviyede çıkmıştır). Araştırmanın dördüncü hipotezini (ög→ös→it) test etmek için aracılık modellerinin analizinde yaygın olarak kullanılan çağdaş yaklaşımın varsayımları dikkate alınmıştır. Buna göre; aracı etki modelinde, bootstrap testi sonucunda X'in dolaylı etkisinin (a.b) anlamlı olması, başka herhangi bir teste ihtiyaç duyulmaksızın, aracılık modelinin desteklendiğini göstermektedir (Hayes, 2009; Hayes, 2018). Bu temel ilkeye dayanılarak bootstrap testi yapılmıştır. Bootstrap testinin sonuçlarına göre örgütsel güvenin örgütsel sinizm aracılığıyla iş tatmini üzerindeki dolaylı etkisinin anlamlı olduğu belirlenmiştir ($\beta= 0,195$, Güven Aralığı= %95, Alt ve Üst Güven Sınırları= 0,063, 0,402). Bu sonuçlar örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizm değişkeninin aracı role sahip olduğunu göstermektedir. Buna göre **H4 kabul edilmiştir**. Yol analizi neticesinde elde edilen uyum indekslerinin eşik değerlerin üzerinde ($C_{min}/df=1,71$, $CFI=0,965$, $GFI=0,922$ ve $RMSEA=0,053$) olması modelin veri ile uyumlu ve kabul edilebilir olduğunu göstermektedir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu araştırmada örgütsel güven, örgütsel sinizm ve iş tatmini değişkenleri kullanılarak bir model oluşturulmuş ve buna göre dört tane hipotez geliştirilmiştir. Buna göre örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı bir role sahip olup olmadığı araştırılmıştır. İlgili literatürde bu üç değişken kullanılarak yapılmış ampirik çalışmalar detaylı olarak incelenmiş ve bilimsel dayanağı sağlam olan bir model kurgulanmıştır. Dört tane hipotezle test edilen modelin varsayımları şu şekildedir: örgütsel güven iş tatminini olumlu olarak etkilemektedir. Örgütsel güven örgütsel sinizmi olumsuz olarak etkilemektedir. Örgütsel sinizm iş tatminini olumsuz olarak etkilemektedir. Son olarak örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizm aracı role sahiptir.

Sağlık çalışanları üzerinde yürütülen bu çalışmada üç değişkeni ölçmek için geliştirilen ölçek ifadeleri ve katılımcıların kişisel bilgilerini araştırılan demografik ifadeler bulunmaktadır. Spss, Amos ve Excel programları kullanılarak araştırma verileri incelenmiştir. Demografik ifadeler verilen yanıtlara göre katılımcıların büyük oranda erkek, orta yaşlı ve genç, evli ve lisans mezunu oldukları görülmüştür.

Daha sonra ölçeklerin faktör analizlerine uygun olup olmadığını ölçmek için KMO ve Barlett testleri yapılmış ve ölçeklerin faktör analizleri için uygun oldukları görülmüştür. Bu aşamadan sonra, daha önceden tanımlanan yapının model olarak doğrulanıp

doğrulanmadığını test etmek için DFA yapılmıştır. Örgütsel güvenin ve iş tatmininin dört ve beş maddeli yapıları aynen doğrulanmıştır. Ancak örgütsel sinizm ölçeğinde 1.madde modelden çıkarıldıktan sonra uyum iyiliği değerleri kabul edilebilir seviyelere gelmiştir. DFA'dan sonra yapısal modelin test edilmesi aşamasına geçilmiştir. Yapısal eşitlik modelinde yapısal model test edilmeden önce bir ölçüm modelinin kurulup test edilmesi gerekmektedir. Bu amaçla ölçüm modeli test edilmiş ve gerekli olan modifikasyonlar yapıldıktan sonra ölçüm modeline ait uyum iyiliği değerleri kabul edilebilir ve iyi uyum göstermiştir. Ölçüm modelinden elde edilen standardize faktör yükleri Excel programına aktarılmış ve yakınsak geçerlilik için AVE ve CR değerleri hesaplanmıştır. Buna göre $CR \geq 0,7$ ve $AVE > 0,50$ şartları sağlanmıştır. Ölçeklerin güvenilirliklerini hesaplamak için Spss yardımı ile ölçeklere ait Cronbach's α katsayılarına bakılmış ve ölçeklerin orta ve yüksek güvenilirliklere sahip oldukları belirlenmiştir.

Son kısımda ise araştırmanın hipotezleri yapısal model üzerinden test edilmiştir. Buna göre örgütsel güvenin iş tatminini olumsuz olarak etkilediği ancak bu etkinin anlamlı olmadığı görülmüştür (H1 reddedilmiştir). Çıkan bu sonuç anlamlı olmadığı için burada herhangi bir şekilde yorumlanması uygun görülmemiştir. Bir sonraki adımda örgütsel güvenin örgütsel sinizmi olumsuz ve anlamlı olarak etkilediği saptanmıştır (H2 kabul edilmiştir). Buna göre çalışanların örgütsel güven düzeyleri ne kadar sinik davranışlar gösterme düzeyleri o derece düşük olacaktır. Bu sonuç alanyazındaki benzer uygulamalı çalışmalarla örtüşmektedir (Reyhanoğlu - Yılmaz, 2017; Uyar - Zafer Güneş, 2019; Akın, 2015). Ayrıca örgütsel sinizmin iş tatminini olumsuz ve anlamlı olarak etkilediği saptanmıştır (H3 kabul edilmiştir). Yani örgütsel sinizm arttıkça iş tatmini düşmekte veya örgütsel sinizm düştükçe iş tatmini artmaktadır. Bu iki değişken arasındaki ilişkiyi araştıran benzer birçok araştırma bu sonucu destekler nitelikte sonuçlara ulaşmışlardır (Kahya, 2013; Arslan - Şimşek, 2018; Abraham, 2000; Nafei, 2013). Son olarak örgütsel sinizm, aracı değişken olarak modele dâhil edildiğinde örgütsel güvenin örgütsel sinizm aracılığıyla iş tatmini üzerindeki dolaylı etkisinin anlamlı olduğu belirlenmiştir (H4 kabul edilmiştir).

Bu sonuçların örgütsel davranış literatüründe önemli bir boşluğu doldurduğuna inanılmaktadır. Çünkü ilgili literatürde örgütsel güvenin iş tatmini üzerindeki etkisinde örgütsel sinizmin aracı değişken olarak kullanıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu araştırma, ilgili bilim insanlarına ve sektör yöneticilerine değerli bilgiler sunarak önemli bir katkı sağlamaktadır. Araştırmada geliştirilen ve istatistiksel verilerle desteklenen model, çeşitli sektörlerde ve farklı bağlamlarda tekrar test edilebilir. Bu nedenle, çalışmanın sonuçları hem akademik alanda hem de iş dünyasında uygulanabilirliği olan sağlam bir temel sağlamaktadır. Bu bulgular, sağlık sektöründe faaliyet gösteren yöneticilere, kendi alanlarında performanslarını, etkinliklerini ve verimliliklerini geliştirmeleri için yol gösterici olabilir. Çünkü verimsizlik ve benzeri olumsuz çıktılarla sonuçlanan iş tatminsizliği, her örgütte olduğu gibi sağlık örgütlerinde de yöneticilerin ortadan kaldırmak için yoğun çaba harcadıkları istenmeyen bir durumdur. Bu çalışma, örgütsel güven ortamının tesis edildiği

oranda işgörenlerin sinik davranışlar gösterme eğilimlerinin azalacağını ve işlerinden tatmin olma düzeylerinin artacağını göstermiştir. Dolayısıyla örgütlerde arzu edilen davranışların sergilenmesini bekleyen yöneticiler, bu çalışmanın ışığında, de neyi yapıp neyi yapmayacaklarını daha iyi kavrayacaklardır.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma, veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%100).

Etik Kurul Beyanı

Kurul Adı: T.C. Iğdır Üniversitesi Bilimsel Araştırma Ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığı

Karar Tarihi: 07.03.2022

Belge Numarası: E-37077861-200-62176 (Toplantı Sayısı: 2022/4)

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abraham, Rebecca. "Organizational Cynicism: Bases and Consequences". *Genetic, Social and General Psychology Monographs* 3/126 (2000), 269-292.
- Akın, Uğur. "The Relationship between Organizational Cynicism and Trust in Schools: A Research on Teachers". *Education and Science*, 40/181 (2015), 175-189. DOI: <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2015.4721>
- Andersson, Lynne M. "Employee cynicism: An Examination Using a Contract Violation Framework". *Human Relations* 49 (1996), 1395-1418. <https://doi.org/10.1177/001872679604901102>
- Archimi, Carolina Serrano vd. "How Perceived Corporate Social Responsibility Affects Employee Cynicism: The Mediating Role of Organizational Trust". *Journal of Business Ethics* 151 (2018), 907-921. <https://doi.org/10.1007/s10551-018-3882-6>
- Arslan, Ayşe - Şimşek, Güntekin. "Örgütsel Sinizm ve İş Tatmini Arasındaki İlişkiler: Aydın Turist Rehberleri Odası'na Kayıtlı Olan Profesyonel Turist Rehberleri Örneği". *Journal of Travel and Tourism Research* 13 (2018), 115-134.
- Aruoren, Emmanuel Ejiroghene vd. "Mediating Effect of Organizational Trust on the Nexus between Organizational Justice and Knowledge Sharing: An Empirical Investigation". *Journal of Management Information and Decision Sciences* 24-6 (2021), 1-14.
- Aslam, Usman vd. "Organizational Cynicism and Its Impact on Privatization (Evidence from Federal Government Agency Of Pakistan)". *Transforming Government: People, Process and Policy* 9-4 (2015), 401-425.
- Atalay, Mustafa Özgün vd. "Effect of Perceived Organizational Support and Organizational Trust on Young Academics' Organizational Commitment". *Argumenta Oeconomica* 48-1 (2022), 201-233. DOI: 10.15611/aoe.2022.1.09
- Avram, Eugen vd. "Perceived Safety Climate and Organizational Trust: The Mediator Role of Satisfaction". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 187 (2015), 679 - 684.
- Azeez, Rasheed Olawale vd. "Job Satisfaction, Turnover Intention and Organizational Commitment". *BVIMSR's Journal of Management Research*, 8-2 (2016), 102-114.
- Aziri, Briken. "Job Satisfaction: A Literature Review". *Management Research and Practice* 3-4 (2011), 77-86.
- Bernerth, Jeremy B. vd. "Justice, Cynicism, and Commitment. A Study Of Important Organizational Change Variables". *The Journal Of Applied Behavioral Science* 43-3 (2007). 303-326.
- Bidarian, Shabnam - Parivash, Jafari. "The Relationship Between Organizational Justice and Organizational Trust". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 47 (2012), 1622 - 1626.
- Biswas, Soumendo - Kapil, Kanwal. "Linking Perceived Organizational Support and Organizational Justice to Employees' In-Role Performance and Organizational Cynicism through Organizational Trust: A Field Investigation in India". *Journal of Management Development*, 36-5 (2017), 696-711. DOI 10.1108/JMD-04-2016-0052
- Cetin, Sabahattin vd. "The Impact of Organizational Justice and Trust on Knowledge Sharing Behaviour". *Upravlenets/ The Manage*, 13-3 (2022), 30-45. DOI: 10.29141/2218-5003-2022-13-3-3
- Dean, W. James vd. "Organizational Cynicism". *The Academy Of Management Review* 23 (1998), 341-352.

- Demircan, Nigar - Ceylan, Adnan. "Örgütsel Güven Kavram: Nedenleri ve Sonuçları". *Yönetimi ve Ekonomi*, 10-2 (2003), 139-150.
- Doğan, Edip vd. "Örgütsel Sinizm ile Bireysel Performans İlişkisi: Eğitim Sektöründe Bir Araştırma". *Ekonomi, İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi*, 2-1 (2020), 68-78.
- Erarslan, Seher vd. "Effect of Organizational Cynicism and Job Satisfaction on Organizational Commitment: An Empirical Study on Banking Sector". *Suleyman Demirel University The Journal of Faculty of Economics and Administrative Sciences* 23 (2018), 905-922.
- Eser, Aşkın - Öngen Bilir, Burcu. "İş Tatmini Ölçeğinin Türkçe Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3-3 (2019), 229-239.
- Fard, Parastoo Gashtasebi - Karimi, Fariba. "The Relationship between Organizational Trust and Organizational Silence with Job Satisfaction and Organizational Commitment of the Employees of University". *International Education Studies*, 8 (2015), 219-227.
- Güçer, Evren - Demirdağ, Şerif. Ahmet. "Organizational Trust and Job Satisfaction: A Study on Hotels". *Business Management Dynamics*, 4-1 (2014), 12-28.
- Kalağan, Gamze - Güzeller, Cem Oktay. "Örgütsel Sinizm Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması ve Çeşitli Değişkenler Açısından Eğitim Örgütlerinde İncelenmesi". *16.Yönetim ve Organizasyon Kongresi Kongre Kitabı*. 87-94. Antalya: İstanbul Kültür Üniversitesi.
- Hayes, Andrew. F. "Beyond Baron and Kenny: Statistical Mediation Analysis in the New Millennium". *Communication Monographs* 76 (2009), 408-420. DOI: 10.1080/03637750903310360
- Hayes, Andrew F. *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis: A Regression-Based Approach*. New York: The Guilford Press, 2. Baskı, 2018.
- Judge, Timothy A. vd. "Personality and Job Satisfaction: The Mediating Role of Job Characteristics". *Journal of Applied Psychology* 85-2 (2000), 237-249.
- Kahya, Cem. "Örgütsel Sinizm, İş Performansını Etkiler Mi? İş Tatminin Aracılık Etkisi". *Küresel İktisat ve İşletme Çalışmaları Dergisi*, 2-3 (2013), 34-46.
- Kaya, İlke. "Otel İşletmeleri İşgörenlerinin İş Tatminini Etkileyen Faktörler: Geliştirilen Bir İş Tatmin Ölçeği". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7-2 (2007), 355-372.
- Khan, Rukaiza vd. "Effect of Continuance Commitment and Organizational Cynicism on Employee Satisfaction in Engineering Organizations". *International Journal of Innovation Management and Technology* 7-4 (2016), 141-146.
- Koç, Hakan - Yazıcıoğlu, İrfan. "Relationship between Trust in Director and Work Satisfaction, Comparison Of State And Private Sectors". *Journal of Doğu University*, 12-1 (2011), 46-57.
- Laschinger, Heather K. Spence - Finegan, Joan. "Using Empowerment to Build Trust and Respect in the Workplace: A Strategy for Addressing the Nursing Shortage". *Nursing Economics*, 23-1 (2005), 6-13.
- Lee, Choong Ki vd. "The Impact of CSR On Casino Employees' Organizational Trust, Job Satisfaction, and Customer Orientation: An Empirical Examination of Responsible Gambling Strategies". *International Journal of Hospitality Management* 33 (2013), 406-415.

- Masterson, Suzanne S. "Integrating Justice and Social Exchange: The Differing Effects of Fair Procedures and Treatment of Work Relationships". *Academy of Management Journal* 43 (2000), 738-748.
- Mayer, Roger. C. vd. "An Integrative Model of Organizational Trust". *The Academy of Management Review*, 20-3 (1995), 709-734.
- Mishra, P. K. "Job Satisfaction". *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 14-5 (2013), 45-54.
- Mousa, Mohamed. "The effect of Cultural Diversity Challenges on Organizational Cynicism Dimensions A Study from Egypt". *Journal of Global Responsibility*, 9-3 (2018), 280-300.
- Nafei, Wageeh A. "The Effects of Organizational Cynicism on Job Attitudes an Empirical Study on Teaching Hospitals in Egypt". *International Business Research* 7-6 (2013), 52-69.
- Özdemir, Mahmut - Çetiner, Nurcan. "Akıllı Telefon Bağımlılığının Çalışanların İş Tatminleri Üzerine Etkisi". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 13-2(2021), 1679-1694. <https://doi.org/10.20491/isarder.2021.1223>
- Özkul, Ramazan vd. "Okul Yöneticilerinin Liderlik Stilleri ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Güven Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 21-82 (2022), 584-602.
- Özler, Derya. E. vd. "Does the Cynicism Contaminate in Organizations with Distrustfulness?". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 2-2 (2010), 47-57.
- Perry, Ronald D. "Organizational Trust, Trust in the Chief Executive and Work Satisfaction". *Public Personnel Management* 36-2 (2007), 165-179.
- Pirson, Michael - Malhotra, Deepak. "Foundations of Organizational Trust: What Matters to Different Stakeholders?". *Organization Science* 22-4 (2011), 1087-1104.
- Polat, Soner "The Impact of Teachers' Organizational Trust Perceptions on Organizational Cynicism Perception". *Educational Research and Reviews* 8-16 (2013), 1483-1488. DOI: 10.5897/ERR2013.1529
- Polat, Mustafa. *Örgütsel Özdeşleşmenin Öncülleri ve Ardılları Üzerine Bir Saha Çalışması: Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi*, 2009.
- Qian, Yuxia - Jian, Guowei. "Ethical Leadership and Organizational Cynicism: The Mediating Role of Leader-Member Exchange and Organizational Identification". *Corporate Communications: An International Journal* 25-2 (2020), 207-226.
- Ramli, Abdul Haeba. "Compensation, Job Satisfaction and Employee Performance in Health Services". *Business and Entrepreneurial Review* 18-2 (2018), 177-186.
- Reyhanoğlu, Metin - Yılmaz, Harun. "Örgütsel Güvenin Sağlamasında Sinizmin Etkisi: Havalimanı Güvenlik Memurları Örneği". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19-2 (2017), 297-317.
- Rousseau, Denise. M. vd. "Not So Different after all: A cross-Discipline View of Trust". *Academy of Management Review* 23 (1996), 393-404.
- Saari, Lisa M. vd. "Employee Attitudes and Job Satisfaction". *Human Resource Management* 43 (2004), 395-407.
- Scott, Kristyn vd. "The Cynical Subordinate: Exploring Organizational Cynicism, LMX, and Loyalty". *Personnel Review* 49-8 (2020), 1731-1748.

- Shockley-Zabalak, Pamela vd. "Organizational Trust: What it Means, Why it Matters". *Organizational Development Journal* 18-4 (2000), 35-48.
- Simha, Aditya vd. "The Moderated Relationship between Job Burnout and Organizational Cynicism". *Management Decision* 52-3 (2014), 482-504.
- Sulea, Coralia vd. "Interpersonal Mistreatment at Work and Burnout among Teachers". *Cognitie, Creier, Comportament/Cognition, Brain, Behavior* 16-4 (2012), 553-570.
- Thomas, Nobin - Gupta, Sonakshi. "Organizational Cynicism - What every Manager Needs to Know". *Development and Learning in Organizations* 32-2 (2018), 16-19.
- Usikalu, Olamiposi vd. "Organizational Trust, Job Satisfaction and Job Performance among Teachers in Ekiti State, Nigeria". *Elixir Leadership Mgmt.* 81 (2015), 31787-31791.
- Uyar, Burcu - Zafer Güneş, Demet. "Ortaokullarda Örgütsel Sinizmin Yordayıcısı Olarak Örgütsel Güven". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7-3 (2019), 121-128.
- Uysal, H. Tezcan - Yıldız, Mehmet Selami. "Effect of Work Psychology on the Organizational Cynicism for Employee Performance". *The Journal of International Social Research* 7-29 (2014), 835-849.
- Vanhala, Mika vd. "Organizational Trust Dimensions as Antecedents of Organizational Commitment". *Knowledge and Process Management* 23-1 (2016), 46-61. DOI: 10.1002/kpm.1497
- Yu, Ming-Chuan vd. "An Empirical Study on the Organizational Trust, Employee-Organizational Relationship and Innovative Behavior from the Integrated Perspective of Social Exchange and Organizational Sustainability." *Sustainability* 10/3 (2018), 1-14. <https://doi.org/10.3390/su10030864>
- Zeinabadi, Hassanreza - Salehi, Keyvan. "Role of Procedural Justice, Trust, Job Satisfaction, and Organizational Commitment in Organizational Citizenship Behavior (OCB) of Teachers: Proposing a Modified Social Exchange Model". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 29 (2011), 1472-1481.
- Zhu, Yanhan. "A Review of Job Satisfaction". *Asian Social Science* 9/1 (2013), 293-298.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 257-278.

Din, Edebiyat, Kültür Bağlamında Yılan ve Tavus Kuşu Metaforu *The Metaphor of the Snake and the Peacock in the Context of Religion, Literature, and Culture*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11637466>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
21.05.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
27.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Pınar Çiftci
ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Eskişehir.

pınar-ciftci@hotmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-3648-5607>

Dr. Öğretim Üyesi Aynur Kurt
ESOGÜ İlahiyat Fakültesi, Eskişehir.

aynurpalabiyik@gmail.com

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-7358-0312>

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

İslam kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu toplumlarda, İslam dininin temel kaynakları olarak kabul edilen metinlerde bulunmayan ancak toplumun benimsediği din dışı inançlar mevcuttur. Bu inançlar, sadece dinî alanda değil, sosyal ve kültürel hayatta da belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bu bağlamda gerçekte yapılan çalışmada yılan ve tavus kuşu gibi semboller, yalnızca birer hayvan türü olarak değil aynı zamanda dinî, edebî, kültürel ve sanatsal açılardan da değerlendirilmiştir. Yılan ve tavus kuşu, din âlimleri tarafından insanlığın ve İslam'ın başlangıcı olarak kabul edilen Âdem ve Havva kıssalarıyla ilişkilendirilmeleri ve bu hayvanların insan hayatının toplumsal ve sanatsal boyutlarında önemli semboller olarak rol oynamaları nedeniyle araştırmaya değer bir konu olarak görülmüştür. Araştırmanın amacı, bu sembollerin toplum kültürünün bir parçası olarak nasıl şekillendiğini ilgili çevrelere göstermek ve insan yaşamıyla ilgili farkındalık oluşturmaktır. Çalışma sürecinde yılan ve tavus kuşu, kültürel etkileşim faktörleri dikkate alınarak ayrı başlıklar altında incelenmiş ve her bir başlıkta, İslam tarihi ve siyer eserlerinden Hâkim Seyyid Mehmed Efendi (ö.1184/1770)'nin "Siyer-i Kebir" ve Taberi (ö. 310/923)'nin "Tarih-i Taberi" eserlerindeki tasvirler ile Kur'an'daki anlatımlar karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmaların ardından, söz konusu varlıkların dil, edebiyat ve sanattaki sembolik rolü çeşitli eserler ve yaşamdan örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Kültür, Din, Siyer, Yılan, Tavus Kuşu, Hurafe.

Abstract

In societies where Islamic culture and civilization predominate, there exist non-religious beliefs that are not found in the texts considered fundamental sources of the Islamic religion but are nonetheless embraced by the community. These beliefs manifest not only in the religious sphere but also significantly in social and cultural life. In this context, the study evaluates symbols such as the snake and the peacock not merely as animal species but also from religious, literary, cultural, and artistic perspectives. The snake and the peacock are considered worthy of research due to their association with the narratives of Adam and Eve, which are regarded by religious scholars as the beginning of humanity and Islam, and because these animals play important roles as symbols in the social and artistic dimensions of human life. The aim of the research is to demonstrate to relevant circles how these symbols have shaped societal culture and to raise awareness about their relevance to human life. During the study, the snake and the peacock were examined under separate headings, taking into account factors of cultural interaction. In each section, the depictions in "Siyer-i Kebir"

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Çiftçi, Pınar – Kurt, Aynur. "Din, Edebiyat, Kültür Bağlamında Yılan ve Tavus Kuşu Metaforu". Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD) 2/1 (Haziran 2023), 257-278. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11637466>

CC BY-NC 4.0 DEED

* Bu makale ESOĞÜ Sos. Bil. Enst. İslam Tarihi ve Sanatları Bölümün'nde Dr. Öğr. Üyesi Aynur Kurt danışmanlığında yürütülen Hâkim Mehmed Efendi'nin Siyer-İ Kebir Adlı Eseri ve Muhtevası başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

by Hâkim Seyyid Mehmed Efendi (d. 1184/1770) and “Tarih-i Taberî” by Tabari (d. 310/923) from Islamic history and Siyar literature were compared with the narratives in the Qur'an. Following these comparisons, the symbolic roles of these entities in language, literature, and art were explained through various works and examples from life.

Anahtar Kelimeler: Turkish Islamic Literature, Culture, Religion, Sirah, Snake, Peacock, Superstition.

1. GİRİŞ

İnsan, doğası gereği gelişen ve değişen bir varlık olarak toplum içinde yaşamını sürdürür; toplumun kendine özgü değerleriyle kimlik kazanır. Değer yargıları, inanç sistemleri, gelenek ve görenek gibi unsurlar toplumun dil, sanat, yaşam tarzı gibi çeşitli alanlarında belirgin bir şekilde ortaya çıkar ve bu kapsamlı oluşuma “kültür” adı verilir. İslam kültürü, halk kültürü ve yemek kültürü gibi kavramlar, kültürel çeşitliliği ve sosyal yaşamdaki farklılıkları yansıtmak amacıyla kullanılan ve kültür alanının bir parçası olan terimlerdir.¹

İnsanlık tarihi boyunca, çeşitli dönemlerde insan hayatının anlamı ve amacı üzerine çeşitli kavramlar ve değerler geliştirilmiştir. Toplumlar, kültürel unsurlarını oluşturmada değerlerini ve yargılarını tamamen özgün şekilde inşa etmek yerine, kültürel etkileşimler ve esinlenmeler aracılığıyla dönüştürmüş ve bu süreçte önemli değişimler yaşamışlardır. Bu duruma Türklerin İslamiyet’i kabulü örnek olarak verilebilir. İslamiyet’in kabulüyle birlikte, Türk mimarisi camiler, medreseler ve külliyeler gibi yeni yapılarla zenginleşmiş; Arap harfleri kullanılmaya başlanmış ve Farsça, Arapça gibi dillerin etkisiyle edebiyatlarında önemli gelişmeler olmuştur. Bu süreçte, Türk kültürü, İslam’ın getirdiği yeni değerler ve ibadetlerle sosyal, sanatsal ve toplumsal alanlarda önemli değişimler geçirmiştir.²

Bir kültürün oluşumunu etkileyen faktörler arasında coğrafi şartlar, şehirleşme, göç, bilimsel ve sanatsal gelişmeler gibi çeşitli unsurlar bulunmaktadır. Dünya üzerinde var olan kültürlerden biri olan İslam kültürünün temelleri, Hz. Peygamber'e indirilen kutsal metinlere ve onun kendi sözlerine dayanmakla beraber İslam'ı benimseyen tüm toplulukların eylemleri de bu kültürün temelini oluşturulmasına belirli ölçülerde katkı sağlamıştır.³

İslam tarihinin başlangıcı genellikle Hz. Peygamber'e inen vahiy ile ilişkilendirilerek 610 tarihine dayandırılmaktadır. Bununla birlikte İslam, kendi tarihsel varoluşunu Hz. Âdem ile başlayan insanlık tarihi ile ilişkilendirmiş, Allah'ın tüm insanlığa tevhit prensibi üzerine kurulu temel inanç sistemini benimsemiş ve *Kur'an-ı Kerim*'de adı geçen tüm peygamberleri İslam peygamberi olarak kabul etmiştir. İnanç sisteminden sapmalar olduğunda, yeni bir peygamberin gelerek bu sapmaları tashih ettiği kabul edilmektedir.⁴

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde, onun öğretileri ve uygulamaları İslam'ın temel kaynağı olarak kabul edilmekteydi. Ancak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam

¹ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1990), 12.

² Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 49-52.

³ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 15.

⁴ *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 36.

toplumunun çeşitli inanç ve kültürlerle etkileşim haline girmesi sonucunda, makalemizde ele aldığımız yılan ve tavus kuşu çerçevesinde oluşan inançlarda olduğu gibi, İslam'a ait olmayan birçok unsurun İslam inancıyla özdeşleştirildiği ve sosyal hayata yansıdığı gözlemlenmektedir.⁵

Sosyal hayat devam ederken insanların, genellikle yaşadıkları iyi veya kötü olayları açıklamak için olayla ilgili bir bağlam arayışına girdikleri bilinmektedir. Bazen bu bağlam, bir hayvana veya bir nesneye atfedilen uğur veya uğursuzluk şeklinde olabilmektedir. Ancak, uğur ya da uğursuzluk olarak kabul edilen bu tür şeyler, İmam Şafii (ö. 204 / 820)⁶, İbn Hacer el-Askalani (ö. 852 / 1449)⁷, İmam Gazali (ö. 505 / 1111)⁸ gibi birçok âlim tarafından din dışılık ve hurafe olarak nitelendirilmektedir.⁹ Hurafe sayılan bu tür anlayışlar toplumlar arasında değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin, Antik Yunan ve Çin kültürlerinde yılan, bilgelik ve ölümsüzlükle ilişkilendirilirken, Orta Doğu ve İslam kültürlerinde genellikle olumsuz çağrışımlarla, şeytan ya da kötülükle ilişkilendirilmiştir.

Bu araştırmada, İslam tarihi ve siyer gibi dinî kabul edilen eserlerden özellikle Hâkim Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1184/1770)'nin “*Siyer-i Kebir*” ve Taberi (ö. 310/923)'nin “*Tarih-i Taberî*” eserlerindeki tasvirler¹⁰ ile yer alan yılan ve tavus kuşu gibi semboller, dinî, edebî, kültürel ve sanatsal perspektiflerden kapsamlı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu analiz, ilgili sembollerin kültürel çeşitliliği nasıl yansıttığını ve farklı kültürel unsurların İslam düşüncesi ve sanatını nasıl etkilediğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. DİN EDEBİYAT VE KÜLTÜR BAĞLAMINDA YILAN VE TAVUS KUŞU METAFORU

Hurafe ve bidat, inancın temel öğretisi ve ritüellerinden olmayan ve dinî kaynaklara dayanmayan bâtil inançlar olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Bu tür inançlar, bazen dinî kökenlerle bağlantıları kurulurken bazen de eski inançlara ve cehalete dayanmaktadır. Çoğu kez yanlış kabul edilen bu inançlar ve ritüeller toplumun kültürel dokusuna etki ettiği bilinmektedir.

⁵ Yılmaz Arı, “Adıyaman Yöresi Halk İnanışları: Sihir, Büyü ve Cin İnanışları Örneği.” *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Nobel Yay., 2021), 593.

⁶ Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), (Kahire: Mektebetü'l-Halebi, 1359/1940), 124-126.

⁷ İbn Hacer al-Askalani, *Fath al-Bari*, (Beyrut: Dar al-Ma'arif, 1959), 4/ 298-300.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî *Ihya' Ulum al-Din*, Beyrut: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 2001, cilt 2, 246-248.

⁹ Hasan Cihan Güneş, *Bid'at ve Hurafeler*, (İzmir: Rehber yayınları, 2006), 108.

¹⁰ Konunun incelenmesinde Seyyid Mehmed Efendi'nin “*Siyer-i Kebir*” eserinin tercih edilme nedeni, makalenin dayandığı tezin bu esere odaklanmasıdır. Ayrıca, dönemlerinin uzak olmasına rağmen içerik ve yöntem açısından benzerlikler göstermesi nedeniyle Taberî'nin “*Tarih-i Taberî*” eseri de dikkate alınmıştır.

¹¹ Mustafa Varlı, “*Bid'at Hurafe ve Batıl İnançlar*”, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), 12.

Eğitim ve kültür düzeyinin artmasıyla, batıl inançların sorgulanarak gerçekliğini tartışmaya açıldığı görülmektedir. Bu durum, mevcut kültürün, yeni edinilen bilgiyle uyumlu hale getirilmesini gerektirmektedir.¹²

İslam dini bağlamında, dinî otoriteler bir mesele veya konunun gerçeğine ulaşmak için *Kur'an-ı Kerim* ve sahih sünneti temel kaynak olarak kabul etmektedir. Söz konusu otoriteler sahih kabul edilen sünnetin önemini vurgulamakta ve bu kaynaklara uygunluğunu önemli bir husus olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, siyer türü bazı eserlerde bu prensibe gereken özenin gösterilmemesi nedeniyle, dinî olmayan birçok unsur halk arasında kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır.¹³ İslam âlimlerinden İmam Nevevî (ö. 676 / 1277) bid'atlerle alakalı Abdullah İbn Mesud'dan rivayet edilen Buhari'deki bir hadisi “*Şerhu Sahih-i Müslim*” adlı eserinde, dinin kaynağının *Kur'an-ı Kerim* ve Hz. Peygamber'in yaşantısı olduğunu belirtmekte ve sonradan eklenen uygulamaların din dışı olduğunu açıklayarak bu hadisin önemini vurgulamaktadır.¹⁴ Hadis-i şerif şu şekildedir:

Şüphesiz sözün en güzeli Allah'ın Kitabı'dır. Yolun en güzeli de Muhammed'in yoludur. İşlerin en şerhleri de dinde sonradan icat edilen bidatlerdir. Size va'd edilemeyen şeyler (tekrar dirilmek ve halleri) muhakkak gelecek ve siz bunlardan kaçıp kurtulacak değilsiniz.¹⁵

Her ne kadar İslam âlimleri bu ve buna benzer hadisler ile din dışı saydıkları inançları, insan hayatından uzak tutmak isteseler de toplumsal algılara ve kabullere mâni olamadıkları görülmektedir. Örneğin kadınlarda hayız durumunun oluşması, hamilelik sürecinin zorluğu, boşanma hakkının kısıtlanması ve miras hakkının erkekler lehine olması gibi durumlar, Havva'nın günah işlemesinin ve Âdem'i de bu günaha teşvik etmesinin cezası olarak yorumlanmıştır.¹⁶ *Kur'an-ı Kerim*'de bulunmayan ancak siyer ve İslam tarihi eserlerinde yer alan ve İsrailiyat kaynaklı olduğu düşünülen bu tür inançlar genellikle halk arasında kabul görmeye beraber kadının lanetli bir vasfa sahip olduğu izlenimini veren ifadelerle dile getirilmektedir. Örneğin:

“Hayızlı kadın sebze bahçesinden geçerse sebzeleri kurutur.”; “Hayızlı kadın akşam ezanından sonra küpten turşu çıkarırsa turşu bozulur” veya “Yılan gibi kadın, güzelliğinin ardında zehir saklar”¹⁷ gibi söylemlerle bu inançlar yaygın olarak aktarılmaktadır. Örneklerin çeşitlendirilmesi mümkün olmakla birlikte bu makalede odaklanacağımız konu yılan ve tavus kuşu olacaktır.

¹² İsmail Lütfi Çakan, “*Hurafeler ve Batıl İnanışlar*”, (İstanbul: Marifet Yay., 1981), 12.

¹³ Abdülkadir İnan, “*Hurafeler ve Menşeleri*”, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1962), 6.

¹⁴ İmam Muhyiddin En-Nevevî, *Sahih-i Müslim Şerhi el-Minhâc*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Polen Yayınları, 2012), 422-424.

¹⁵ Buhârî, “*Sahih /Kitâbu'l-İtisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünneti*”, 97 (No. 7143).

¹⁶ Seyyid Hâkim Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Bölümü, 69), 38b; Ebû Cafer Muhammed Bin Cerir'üt-Taberi, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtuna (İstanbul: Sağlam Yayınevi,2010), 95; Hüseyin b. Muhammed Diyarbekrî, “*Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*” (Kahire: Osman Abdürrezzâk Matbaası, 1302 /1885.), 59; Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yaratılış, 3:16.

¹⁷ Güneş, “*Bid'ad ve Hurafeler*”, 135.

2.1 YILAN

Yılan Arapça'da “uzun yaşayan” anlamında “hayye”¹⁸ kelimesiyle ifade edilmektedir. Eski çağlardan itibaren yılanlar, organlarının kendini yenileyebilmesi, doğal yollarla ölmemesi ve uzun ömürlü olması gibi özellikler atfedilerek olağanüstü varlıklar olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, mecazi anlamda, çok uzun yaşayan insanlara da “hayye” denilmektedir. Zaman içinde, yılanlarla ilgili farklı düşünce kalıpları oluşmuştur. Örneğin, yılanların sessiz ve hızlı hareket etmeleri, insanlar tarafından sinsilikle ilişkilendirilmiş ve bazı yılan türlerinin zehirli olması genellikle kötülükle bağdaştırılmıştır.¹⁹

Yılanlar, çeşitli kültürlerdeki mitolojik ve efsanevi anlatılarda sıklıkla kadın figürleriyle ilişkilendirilmektedir. Örneğin, Hint mitolojisinde, enerjiyi uyandırma ve yükseltme potansiyeline sahip olduğuna inanılan tanrıça Kundalini, bir yılan tarafından sembolize edilmektedir. Batı mitolojisinde ise Hristiyan inançlarına göre cennet bahçesindeki yasak meyveyi temsil eden yılan, Havva aracılığıyla insanlığı günaha sokmuştur.²⁰ Benzer şekilde bu ilişki, farklı kültürel inanç ve sembolizmelerde ortaya çıkan kadın ve yılan arasındaki simgesel bağlantının bir yansımasıdır. İslam kültüründe de cennetten kovulan İblis'in, Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı cennetten çıkarmak için kullandığı figür genellikle yılan olarak tasvir edilmektedir. Ancak, bu tasvirler doğrudan *Kur'an-ı Kerim*'de belirtilmemiş olup İslam'ın kıssa anlatımları ve yorumlarında yer alan bir motif olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, yılan sembolizmi İslam kültürü içerisindeki halk inançlarında önemli bir yer tutmaktadır.

İslam tarihi kitapları genellikle Âdem kıssasıyla başlamakta ve bazı İslam tarihi eserlerinde, Âdem ve Havva'nın yaratılışı, cennetten çıkarılışları, yılan ve tavus kuşu tasvirleri dinin temel kaynakları dışında Yahudî kaynaklarına dayanmaktadır. Bu eserlerden birkaçının anlatım tarzını örneklemek gerekirse, 18. yüzyıl vakanüvislerinden Hâkim Seyyid Mehmed Efendi, “*Siyer-i Kebir*” adlı eserinde şu şekilde ifade etmiştir:

“Tavus kuşu, cennette uçarken cennetin kapısında yaşlı bir surette duran İblis ile karşılaşır. İblis, kendisinin bir kerrûbîn meleği olduğunu ve gayb ilmine mazhar olduğunu iddia eder. Âdem ile Havva'ya gizli bir nasihati iletme için cennete girmesi gerektiğini ve bu konuda yardım etmesini tavus kuşundan talep eder. Tavus kuşu, İblis'in teklifini kabul etmez ve onu cennete götürmek için ikna olmaz, ancak yılanın yardımcı olabileceğini söyler.²¹ Yılan, önce İblis'in kerrûbînden olduğuna inanıp görüşmeye gelir. Ancak daha sonra İblis olduğunu anladığında yardım edebileceğini fakat korktuğunu dile getirir. İblis, yılanı ikna etmek için çaba sarf eder ve ona boncuk şeklinde bir cevher verir. Bu cevheri ağzından çıkardığında, “Nerede olursan ol, kendini cennette göreceksin” şeklinde telkinde bulunur. Yılan, bu cevheri ağzına alıp çıkardığında etrafında bir nur ışığı gözlemler ve şaşırır. Sonuç olarak, yılan ikna olur ve İblis'i ağzında gizleyerek cennete taşır. Âdem ile Havva'nın bulunduğu yere

¹⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arap*, (Beyrut: Dâr Sâdır ts.), 2/26.

¹⁹ Salime Leyla Gürkan, “Yılan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/527.

²⁰ Canan Erden, *Dünya Mitlerinde Yılan* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 91-99.

²¹ Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 35b.

yaklaştığında flüt çalmaya başlar. Sesi duyan Âdem ve Havva dinlemeye başlayınca yılan hüznülenip ağlar. Neden ağladığını sorduklarında, “Size üzülüyorum. Ölüp yok olacaksınız” şeklinde cevap verir. Âdem ve Havva, ölümün ne olduğunu sorduklarında, yılan onlara ölümü yok oluş olarak tarif eder ve onları yasak ağacın yanına çağırarak, bu ağaçtan yediklerinde ebedi cennette kalacaklarını söyler. Önce Havva, bir tane yer ve bir tane de Âdem'e uzatır. Bu şekilde Âdem ile Havva, tavus ve yılanın desteğiyle cennete giren İblis'in vesvesesine yenik düşerek cennetten çıkarılmalarına neden olan günahı işlemiş olurlar.”²²

İslam tarihi kaynaklarından “*Taberî Tarihi*”nde, Âdem ile Havva'nın cennetten çıkarılması ve yılanın rolüne ilişkin benzer bir durum kaynak belirtilmeden “şöyle rivayet edilmiştir ki” ifadesiyle aktarılmaktadır:

“İblis, cennetten kovulduktan sonra cennetin kapısında bekler ve yalnızca dostu olan yılan dışında kimseyle konuşmaz. Bir gün yılanla konuşurken, cennete girmek için kendisine yardımcı olması konusunda yılanı ikna eder ve böylece cennete yılanın ağzında girer. Âdem ile Havva'yı gördüğünde hâl hatır sorar ve Allah'ın yasakladığı bu ağacın ebedilik ağacı olduğunu söyleyerek onları ikna eder. Önce Havva bir tane yer ancak Âdem uzun bir süre bu meyveden yemez. Havva, meyvenin zararsız olduğunu söyleyerek Âdem'i de bu günahı işlemeye ikna eder. Böylece, şeytanın oyununa gelerek Allah'a karşı vaatlerini bozdukları için cennetten çıkarılırlar.”²³ Bu anlatıda dikkat çeken farklı nokta Âdem'in meyveyi hemen yememesi ve Havva'nın ikna etmedeki rolüdür.

Hâkim Efendi'nin “*Siyer-i Kebîr*” ve Taberî'nin “*Tarih-i Taberî*” gibi eserlerde cennetten çıkarılma olayının sorumlusu olarak yılanı ve Havva'yı işaret eden rivayetler zikredilmektedir. Ancak onlar, kaynak belirtmediklerinden söz konusu rivayetlerin doğruluğu konusunda kesin yargıya varılamamaktadır. Bu tür rivayetlerin yanlış yorumlanması, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarındaki²⁴ hikâyelerde kadının yılanla ilişkilendirilmesi olumsuz algıların oluşmasına sebep olmaktadır. Hristiyan inancına göre Havva ve yılan, asli günahın insanlığa bulaşmasında önemli bir rol oynamakta ve İsa'nın çarmıha gerilmesi bu günahın bedeli olarak kabul edilmektedir.²⁵ Ayrıca Âdem ve Havva kıssasının anlatıldığı mezkûr eserlerde yılan ayrıntılı olarak tasvir edilerek günaha sebebiyetten dolayı aldığı ceza anlatılmaktadır. Örneğin *Siyer-i Kebir*'de:

“Yılan, deveye benzer dört ayaklı bir hayvandı; ayakları yeşil zeberced, başı yakuttan, gözleri deniz mavisi renkteydi, dili kâfurdan, dişleri inci gibiydi. Beyaz sırtlı ve sarı boğazlıydı, boynu renkli çizgilere sahipti. Kuyruğu bulunuyordu ve yelesi kuşkanatlarına benziyordu.”²⁶ Cennetten çıkarıldıktan sonra, Âdem ve Havva gibi yılan da cezalandırılmıştır. Artık rızkını topraktan elde eden, karnının üstünde sürünen ve insanlar tarafından merhamet duygusu hissedilmeyen, başı taşlarla ezilebilecek bir hayvan haline gelmiştir”²⁷ şeklinde geçmektedir.

²² Mehmed Efendi, “*Siyer-i Kebir*,” 36b-37a.

²³ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/93.

²⁴ Tekvin, 2:1-25

²⁵ Gülşen İstek, *Her Dem Kadın*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 58.

²⁶ Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 36b.

²⁷ Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 38b.

Taberî'nin tarih kitabında bahsi geçen yılanın Âdem ile Havva kıssasında anlatılan yılan olduğu muhtemeldir. Taberînin bahsettiğine göre yılan:

“Başı inciden, gözleri yakuttan olup vücudu kızıl altından bir yapıya sahiptir. Hak Teâlâ'nın emriyle göğü yedi kez sarmıştır ve yarısı aşağıya doğru sarkmış bir biçimde durmaktadır. Yedi yüz bin yüzü vardır ve her yüzünde bin ağız, her ağızda bin dil bulunmaktadır. Bu dillerle Allah'ı farklı dillerde tesbih etmektedir. Bu tesbih dünya kadar değerli cevherlerin oluşmasına sebep olur; zümrüt ve yakuttan parçalar ortaya çıkar ve cennetin tüm değerli taşları bu tesbihin sonucu olarak meydana gelir. Arşı kürsüyü yutabilecek kapasitede seksen bin boynuzu olan dünyadaki yılanlardan farklı bir şekilde, muhteşem bir varlık olarak tasvir edilir.²⁸ İblis'e yardım ettiği için cennetten çıkarıldığında ceza olarak ayakları kesilmiş, karın üzerinde sürünmeye mahkûm edilmiş ve görünümü değiştirilmiş, ayrıca toprak yemeye mahkûm edilmek suretiyle cezalandırılmıştır.”²⁹

Bu anlatılar bağlamında *Kur'an-ı Kerim*'den ziyade Müslümanların etkileşim içinde olduğu Yahudi kültüründen ve Tevrat'tan alınan bazı bölümlerin İslâmî eserlere aktarıldığı görülmektedir. Hz. Muhammed'e nispet edilen, “*Havva olmasaydı, kadın cinsi kocasına ebediyen ihanet etmezdi*”³⁰ şeklindeki rivayetlerin de bu durumu etkilediği düşünülmektedir. Cennetten çıkarılma olayında yılanın rolü, *Kur'an-ı Kerim*'de belirtilmemektedir.³¹ *Kur'an'ı Kerim*'de yılan, Neml suresi 10. ayette “*cânn*”³²; Tâha suresi 20. ayette “*hayye*”³³; A'raf suresi 107 ve Şuara, 32. ayette “*sü'bân*”³⁴ kelimeleri ile zikredilmektedir.³⁵ Bu dört ayette de Musa'nın (as) asâsını yere atması ile asânın yılanı dönüşmesi anlatılmaktadır.

Konuya ilişkin araştırma yapan din âlimleri, İslâm literatüründe, Âdem ve Havva'nın hikâyesine dair bahsedilen bölümlerde, Havva'ya dair gerçek dışı kabul edilen ifadelerin bulunduğu ve bu konuda derinlemesine bilgi sahibi olmayan kişilerin literatürde ele alınan konunun etkisi altında kalarak, Havva'yı Allah'ın emrine uymayan, erkeği baştan çıkaran ve cennetten kovulmalarına sebep olan kadın olarak gördüğünü belirtmektedirler.³⁶ Toplumda kabul gören ve gerçek kabul edilen inançların oluşumunda, bazı İslâm tarihi ve siyer eserlerinde, hatta tefsir eserlerinde yer alan hadislerin etkisi gözlemlenmektedir. Örneğin Begavî (ö. 516/1122), Diyarbekrî (ö. 990/1582), Seyyid Mehmed Efendi gibi âlimlerin eserlerindeki anlatımlarda toplumun geleneksel örf ve inançları doğrultusunda efsanevi bilgilere sıkça yer verildiği, *Kur'an-ı Kerim* ve Hadis dışında, İsrailiyat olarak bilinen Yahudi

²⁸ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/32.

²⁹ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/96.

³⁰ Buhari, *Kitabu'l Enbiya*, Bab 8, Hadis no: 1369.

³¹ Yasdıman, “Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslâm ve Yahudiliğin Bakışı” 17.

³² Neml, 27/10.

³³ Tâhâ, 20/20.

³⁴ A'raf, 7/107; Şuara, 26/32.

³⁵ Nihat Bülbül, *Kur'an'da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 75.

³⁶ Hakkı Şah Yasdıman, “Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslâm ve Yahudiliğin Bakışı” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEÜİFD)* 34/2 (2011), 15.

kaynaklara dayalı materyallerin kullanıldığı görülmektedir.³⁷ Bu konuyu anlayabilmek için bu eserlerin yazım süreçlerini de dikkate almak önemlidir. İslam'ın tarihindeki sosyal ve kültürel değişimler³⁸ yılan ve kadın sembollerinin anlamlarını etkileyebilir. Ancak, bu konuda daha kapsamlı bir anlayış elde etmek için farklı dönemlerdeki metinler, sanat eserleri ve diğer belgeler incelenmelidir.

Yılan, dinî sayılan metinler dışında toplumun dil, edebiyat ve kültüründe sembolik bir varlık olarak yer alır. Atasözleri ve deyimlerde sık sık kullanılan ifadeler arasında kötü bir insan için “yılan gibi”; çözümsüz uzun süren sorunlar için “yılan hikâyesi”³⁹; kötü bir insanı tatlı sözlerle etkilemek için ise “tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır”⁴⁰; zararlı insandan uzak kalma isteğini ifade eden “bana dokunmayan yılan bin yıl yaşasın”⁴¹; zor zamanda tehlikeli insanlara muhtaç olmayı anlatan “denize düşen yılan sarılır”⁴² gibi ifadeler, dilimizin bir parçası haline gelmiştir. Ayrıca, bir eve yılan girmesi durumunda yeni bir düşman kazanılacağına, yılanın başının ezilmesiyle düşmandan kurtulacağına veya rüyada yılan eti yendiğinde düşmandan mal kazanılacağına dair inançlar insanlar arasında yaygındır.⁴³

Adana'nın Ceyhan ilçesi yakınlarında bulunan, halk arasında “Yılan Kale” olarak anılan ancak “Şahmeran Kalesi” veya “Gâvur Kalesi” olarak da bilinen bir yapı mevcuttur. Bu kale ayrıca Şahmeran efsanesinin anlatıldığı bir yapıdır ve kaleden Evliya Çelebi (ö.1095/1684)'nin seyahatnamesinde de bahsedilmektedir. Farklı varyantlara sahip olmasına rağmen, genel olarak anlatılan efsane şu şekildedir:

Kralın kızı, hastalanır ve tedavi için hekimler Yılan Kale'sinde yaşayan yılanların lideri olan Şahmeran'ın kanının içilmesi gerektiğini belirtirler. Şahmeran'ın kanı kıza içirilir ve kız iyileşir. Efsane, Lokman Hekim'in bile Şahmeran kanı içtiği için bilge bir hekim olarak kabul edildiği noktaya kadar uzanır.⁴⁴ Dilden dile dolaşan benzer hikâyeler arasında yer alan Şahmeran, halk arasında yaygın olan dua kitaplarında da sıkça rastlanan bir figür olup “Şahmeran duası” olarak adlandırılan kısmetin açılması, sıkıntıların giderilmesi ve dileklerin yerine getirilmesi gibi konularda etkili olacağına dair inanılan bir dua dahi vardır.⁴⁵

³⁷ Muhammed el-Huseyn ibn Mes'ud el-Ferra, el-Beğavi, eş-Şafi, *Meâlimü't-Tenzil*, Thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Sevvâr, (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 44; Josef Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Özmen/Ramazan Altınay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2019),35; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî-Ahvâli Enfesi Nefts*,59; Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 36b.

³⁸ M. Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, (İstanbul: Endülüs yay. 1991), 16.

³⁹ *Atasözleri ve Deyimler*, haz. Ülkü Kuşçu, Hüseyin Kuşçu, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002), 409.

⁴⁰ İskender Pala, *Atasözleri Sözlüğü*, (İstanbul: LM yayınları, 2002), 262.

⁴¹ *Atasözleri ve Deyimler*, 70.

⁴² Pala, *Atasözleri Sözlüğü*, 85.

⁴³ Yeliz Gençoğlu, *Eski Anadolu Türkçesi Metinlerine Göre Uğur ve Uğursuzluk (13.-15.Yüzyıllar)*, (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 20.

⁴⁴ Esmâ Şimşek, “Türk Halk Kültüründe Yılan ve “Yılan Kale” (Ceyhan/Adana anlatıları üzerine değerlendirmeler), *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 7/19 (Eylül 2019), 13-33.

⁴⁵ *Hikmetli ve Tılsımlı Dualar*, Derleyen Abdullah Eymen (İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2015), 3.

Bunun yanı sıra yılan, Sümerlerin Gılgamış Destanı'nda, ölümsüzlük bitkisini Gılgamış'tan çalarak derisini değiştirerek gençleşen bir hırsız olarak tasvir edilir. Gılgamış'ın ölümsüzlük otunu bulmak için Utnapiştim ile denize açılması ve otu denizin dibinde bulup çıkardıktan sonra yılanın onun elinden kaparak yemesi ve o anda deri değiştirip gençleşmesi olayı bu destanın bir parçasıdır. Bu destanın etkisiyle de yılan hem ölümsüzlük hem de kötülük sembolü olarak kabul edilmiştir.⁴⁶

Türk kültüründe yılanın uğur, bereket, sağlık, saadet, koruyucu ruh, yaşama gücü, doğurganlık, ölümsüzlük ve yeniden canlanma gibi olumlu olarak kullanıldığı pek çok simgesel anlamı da bulunmaktadır.⁴⁷ Yeraltında ve yerüstünde yaşayan yılan, kötülük ve ölümle ilişkilendirilmesiyle yeraltını; deri değiştirme ve yaratılış vasfıyla yeniden dirilme ve ölümsüzlüğü; yumurta, ağaç ve su ile ilişkilendirilmesiyle doğurganlığı;⁴⁸ kuyruğunun dairesel hareket etmesi “yaşam döngüsünü” hatırlattığı için sonsuzluğu simgelemektedir.⁴⁹ Türk ve Altay mitolojisinde “Akböge” (Akböke, Akbüke) olarak adlandırılan hekimlerin koruyucusu kabul edilen, bilgiyi ve bilgeliği simgeleyen asası ile şifa verdiği inanan “Tıp Tanrısı”⁵⁰ inancı vardır. Birçok kültürde de tıp biliminin simgesi olarak kullanılmaktadır.

Klasik Türk edebiyatında yılan, birçok eserde benzetmelerle karşımıza çıkar. Örneğin nefis, tasavvufun önde gelen temel konularından biridir. Mutasavvıflar nefsi arzu, istek ve doyumsuzluk gibi kötü yönleriyle ruhu zehirleyen yılan benzetmesiyle somutlaştırmışlardır.⁵¹ Mevlâna'nın “Mesnevi” eserinde nefsi, mala ve şehvete düşkünlüğü ile hem mısralarında hem de hikâyelerinde yılan ile özdeşleştirdiği⁵² bazı örnekler şöyledir:

“Şehvet hırsı yilandır, mevki hırsı ejderha”⁵³

“Mal yılana benzer, mevkiyse ejderhadır.

Tanrı erlerinin gölgesi bu ikisine de zümrüttür.”⁵⁴

Divan şiirinde saç, zülûf şekil itibarıyla yılana benzetildiği sevgilinin gönlünü yaralayan bir nesne gibi metaforik bir anlatımla yerini aldığı örnek beyitlerden biri şöyledir:⁵⁵

Dil dutar mâr-ı ser-i zülûfünü vehm eylemeyüp

Bilmezem kim ana ta'lim-i ne efsûn etdün⁵⁶

⁴⁶ Bilgin Adalı, *Gılgamış Destanı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 89.

⁴⁷ Şimşek, *Türk Halk Kültüründe Yılan ve “Yılan Kale”*, 26

⁴⁸ Medine Sivri, Canan Akbaba, “Dünya Mitlerinde Yılan”, *folklor/edebiyat* 24/96 (2018), 55.

⁴⁹ Cahit Beğenç, *Anadolu Mitolojisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 738.

⁵⁰ Deniz Karakurt, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*, (E-kitap, 2011), 49.

⁵¹ Gülsüm Acar, “Klasik Türk Edebiyatı'nda Yılan Metaforu”, *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Ekim 2023), 41-45.

⁵² İsmail Hakkı Nur, “Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları)” *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* TURKSOSBİLDER 2/1 (Ocak 2017), 41.

⁵³ Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 46.

⁵⁴ Mevlâna, *Mesnevi*, 160.

⁵⁵ Acar, “Klasik Türk Edebiyatı'nda Yılan Metaforu,” 44.

Türkçenin en eski sözlüklerinden biri olan *Divanü Lugati't-Türk*'te “nâg yılan” ifadesi ejderha anlamına gelir. Ayrıca, “büke” terimi de ejderha veya büyük yılan anlamına gelir ve ejderhanın yılan ile olan bağlantısını ortaya koyar.⁵⁷ Divan şiirinde de ejder-ejderha kelimeleri ile yılan metaforu işlenmektedir Eski inanışlarda ise yılan, genellikle hazinelerin koruyucusu olarak kabul edilmiştir ve bu inanış çerçevesinde şiirlerde simgesel olarak yer almaktadır.

Fuzuli, bir beyitte kendisini melamet cevherinin hazinesi olarak tanımlamaktadır ve bu hazineyi koruyan ejderhayı, delilik zincirleriyle çevresinde yatan bir varlık olarak betimlemektedir. Bu, hazinenin değerini ve ona ulaşmanın zorluğunu ifade eden güçlü bir imgedir. Ejderha, burada tehlikeli bir koruyucu olarak sembolize edilmektedir

Ey Fuzûlî, men melâmet gevherinin genciyem

Ejderhâdur kim yatûr çevremde zencîr-i cünûn⁵⁸

Şair Bâki de dünya bir hazine olarak görülse de hayatın ve kaderin zorluklarının olduğunu ve bunları yılan/ejderha tasviriyle ifade etmektedir. Bu beyitte, Felek yedi başlı bir ejderha olarak betimlenmiş ve dünyanın hazinesine baştan aşağı dolanmış olarak tasvir edilmiştir. Bu betimleme, hayatın zorluklarını ve kaderin oyunlarını sembolize etmektedir.

Felek bir ejdehâ-yı heft-serdür

Tolanmış genc-i dünyâyı ser-â-pây⁵⁹

Yılan, bazen de Avnî (Fâtih) Divanı'nda geçen bir beyitte olduğu gibi, aşkın acısının büyüklüğünü anlatmak için bir benzetme unsuru olarak kullanılmaktadır. Şiirdeki “Ahımın ateşi” ifadesi, şairin içindeki derin acıyı ve bu acının ateş gibi yakıcı olduğunu ifade etmektedir. “Livâ-yı ejdehâ-peyker yeter” ifadesi ise, bu acının ejderha suretli bir sancak gibi olduğunu ve şair için bu sancakla yaşamının yeterli olduğunu belirtmektedir. Ejderha suretli sancak, burada acının büyüklüğünü ve korkutuculuğunu simgelemektedir.

Şâh-ı ‘ışkam gam beyâbânı baña kişver yeter

Âteş-i âhum livâ-yı ejdehâ-peyker yeter⁶⁰

Yılan, bazı şiirlerde tılsımlı bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Nedim bir beyitinde, zevk ve mutluluğun gizli bir yere sığınıp tılsımlandığını ifade ederken yılan imgesini kullanarak, bu mutluluğun ve zevkin ulaşılamaz ve gizemli bir hale geldiğini ima etmektedir.

⁵⁶ Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, (Ankara: Akçağ, 2009), 381.

⁵⁷ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati't-Türk*, çev. Düz. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurtsever, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 349; Seçkin Sarpkaya, Türkiye sahası efsanelerinde ejderha. (İstanbul: İstanbul Kitabevi 2014), 505, 519.

⁵⁸ Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, 528.

⁵⁹ Sabahattin Küçük, *Bâkî Dîvânı*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), 301.

⁶⁰ Fâtih Sultan Mehmed (1432-1481), *Fâtih Dîvânı ve Şerhi* Haz. Muhammet Nur Doğan. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 235.

Gûyiyâ zevk-u safa dahmesine oldu tılsım

Şâh-ı mârânı aceb ol cesed-i nûrânî⁶¹

Yılan, dil ve edebiyatın yanı sıra resim ve mimari gibi görsel sanat alanlarında da sembolik olarak kullanılmaktadır ve çeşitli mimari yapıların süslemelerinde yer alır. Örneğin, Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese ve Konya'daki İnce Minareli Medrese Müzesi'nde, güç ve koruyuculuğu temsil eden yılan figürleri bulunmaktadır.⁶² Yunan mitolojisinde, Tanrıça Athena tarafından ceza olarak saçları yılanla dönüştürülen ve Gorgonlar⁶³ adı verilen üç korkunç varlıktan biri olarak kabul edilen Medusa'nın heykeli, hem Didim'deki Apollon Tapınağı'nda hem de İstanbul'daki Yerebatan Sarnıcı'nda sergilenmektedir.⁶⁴ Ayrıca Burdur Kibyra Antik Kentinde meclis binası orta merkezinde tarihî öneme sahip Medusa görselli mozaik alanı bulunmaktadır.⁶⁵

Sonuç olarak, yılan sembolü İslam kültürü, edebiyatı, tarihi ve sanatı içerisinde önemli bir yer edinmiştir. İslam literatüründe genellikle İblis'in Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı cennetten çıkarmak için kullandığı bir figür olarak tasvir edilirken, edebiyatta nefis ve kötülükle özdeşleştirilmiş, sanatta ise yılan figürleri; mimari süslemelerde güç, koruyuculuk ve ölümsüzlüğün sembolü olarak kullanılmıştır. Bu çeşitli kullanımlar, yılan sembolünün kültürel çeşitliliği ve etkileşimleri yansıtarak İslam düşüncesi ve sanatında nasıl yer aldığı göstermektedir.

Resim 1: Yerebatan Sarnıcı Müzesi



66

Resim 2: Erzurum Çifte Minareli Medrese



67

2.2. Tavus Kuşu

Türk kültüründe, alakuş, gelin kuşu bazı bölgelerde kanatlarının yeşilliğinden dolayı Tanrı kuşu olarak da bilinen tavus kuşu, Serendip'ten Avrupa'ya, Büyük İskender tarafından

⁶¹ Nedim, *Nedim Divanı*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 79.

⁶² Selçuk Kürşad Koca, *Türk Kültüründe Sembollerin Dili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 161.

⁶³ Publius Ovidius Naso, *Dönüşümler*, çev. Asuman Coşkun Abuagla, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 127.

⁶⁴ Sanatperver, "Bir Yunan Mitolojisi Hikayesi: Medusa Efsanesi Nedir?" (Erişim 26 Haziran 2024).

⁶⁵ Türkiye Kültür Portalı (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı), "Kibyra Antik Kenti – Burdur" (Erişim 26 Haziran 2024).

⁶⁶ Yerebatan Sarnıcı Müzesi, "Yerebatan Sarnıcı" (Erişim 26 Haziran 2024).

⁶⁷ Türkiye Kültür Portalı (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı), "Çifte Minareli Medrese – Erzurum" (Erişim 26 Haziran 2024).

getirildiğine inanılan bir kuş türüdür. Güzelliği ve görünümündeki ihtişam nedeniyle Tavus kuşunun Hindistan'daki türüne Farisiler tarafından “yüce” anlamına gelen “fîsâ” kelimesi kullanılmaktadır. Dişileri, üç yaşına geldiklerinde yumurtlamaya başlayarak yılda on iki yumurtayı tamamlar. Sonbaharda ağaçlar yapraklarını dökerken, tavus kuşları da tüylerini değiştirir.⁶⁸

Tavus kuşu, dinî ve kültürel bağlamda çeşitli sembolizm ve anlamlarla ilişkilendirilmiştir. İslam tarihi ve tefsir kitaplarında bu sembolizm, çeşitli kıssaların anlatıldığı bölümlerde ve bazı ayetlerin yorumlarında yer almaktadır. Örneğin, Begavî (ö.516/1122)'nin “Me‘âlimü't-tenzîl” adlı eserinde Bakara Suresi 260. ayetinin tefsirinde, İbrahim'in (as) Allah'ın kudretine olan inancını pekiştirmek amacıyla bir mucize talep ettiği ve ölüye nasıl hayat verildiğini görmek istediği olayı anlatılmaktadır. Allah, bu talebe cevap olarak İbrahim'e, dört kuş almasını ve onları parçalayarak her dağın başına birer parça koymasını emretmiştir. Daha sonra bu parçaları çağırmasını istemiş ve kuşların geri dönüşlerini görmüştür. Bu kıssada anlatılan dört kuşun türü hakkında farklı rivayetler bulunmakla beraber, *Begavî Tefsiri*'nde İbn Cüreyre ve Mücahid Ata rivayetine göre bu kuşların güvercin, karga, horoz ve tavus kuşu olarak belirtilmektedir.⁶⁹ Bu kuşlar, işarî tefsirlerde sembolik anlamlarla ilişkilendirilir. Kadı Beydâvî (ö.685/1286)'nin ilgili ayetin tefsirinde, kuşların sembolik anlamlar taşıdığı ve tavus kuşunun nefsi diriltmek için şehvet ve arzuları öldürmeyi ima ettiği ifade edilmektedir.⁷⁰

İslam Tarihi kitaplarında, tavus kuşu, yılan başlığında ele aldığımız “*Siyer-i Kebir*” ve “*Taberî Tarihi*” örneği gibi, Âdem ve Havva kıssasında yılanı yardım ettiği için cennetten çıkarılma⁷¹ hikâyesi içinde yer alır. Hâkim Seyyid Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir* eserinde tavus kuşunu şöyle tasvir etmektedir:

“Tavus kuşunun cennetteki mekânı, Tûba ağacı olup kanatlarını açtığına, Sidre-i münteha'yı kanatlarının altına alıp her gün güzelliği ile övünerek cennette dolaşmaktadır.⁷² İblis'e yardım ettiği için cennetten kovulduğunda ceza olarak, sureti değiştirilmiş ve ayakları çirkin bir hale getirilmiştir.”⁷³

İslam tefsir geleneği içinde yer alan Râzi (ö. 606/1210)'nin tefsirinde En'am suresinin 36. ayeti açıklanırken, kuşlar da dâhil olmak üzere her canlının bir “ümme” oluşu üzerinde durulmakta ve hayvanlardaki özelliklerin insanlarda da mevcut olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin, bazı insanlar aslan gibi saldırgan davranışlar sergilerken, bazı insanlar da kurt gibi hızlı koşabilirler. Benzer şekilde, süslenip gezme konusunda bazı insanlar tavus gibi

⁶⁸ Kemaleddin Demîrî, *Hayâtü'l Hayvan*, çev. Hafız Yusuf Tavaslı (İstanbul: Meral yayınları, 1973), 222.

⁶⁹ Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavi, *Meâlimü't-Tenzil Tefsiri'l-Beğavî*, Tahk. Halid Abdurrahman el-Ak-Mervan Suvar, (Beirut: Dâru'l Ma'rife 1407-1987), 323.

⁷⁰ Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Bedavî, (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl-Beydâvî Tefsiri*, çev. Abdülvehhâb Öztürk (İstanbul: Kahraman yayınları, 2011), 1/329.

⁷¹ Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 35.

⁷² Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 35'a.

⁷³ Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*, 38'a.

davranabilirler. Bu tür benzetmeler, insan davranışlarının ve özelliklerinin çeşitliliğini anlatmak için kullanılır.⁷⁴ Burada bazı insanlar süslenip gezme konusunda tavusa benzetilmeleriyle, tavusun süsüne, gösterişine de işaret edilmektedir.

Tavus kuşu, Yezidilik (Ezîdî)⁷⁵ inancının sembolü ve ana unsuru olarak kabul edilir. Yezidiler, çeşitli inanç ve dinlerden etkilenmiş bir topluluktur ve “Hüddâ” ismi altında tek bir tanrıya inanmaktadırlar. Bu inanç sahipleri, semavi dinlerde Ehli Kitap olarak kabul edilmez ve Avrupa'da “şeytana tapanlar” olarak bilinirler. Yezidilikte yedi büyük melek bulunur ki en büyük melek “Azazel” ismini verdikleri melektir. İlahi dinlerden farklı olarak Tanrı Âdem'i yaratıp secde emri buyurduğunda Azâzil bunu reddetmiş fakat daha sonra af dilediğince Tanrı tarafından affedilip yüce bir makama getirilmiştir. İşte bu Azâzil için “Melek Tavus” ünvanı kullanılmıştır. Yezidiler, Yaratılış konusunda da insanı Tanrının; bitki ve hayvanları ise meleklerin yaratmış olduğuna inanmaktadırlar. Bu nedenle tavus kuşu, Yezidiler tarafından kutsal sayılmaktadır.⁷⁶

Tavus kuşu hem Hristiyanlık inancında hem de Pagan kültüründe diriliş ve sonsuzluk sembolü olarak kabul edilmektedir. Hristiyanlıkta, tavus kuşunun her yıl tüylerini döküp yeniden çıkarması, ölümden sonra dirilişi ve ebedi hayatı temsil etmektedir. Pagan kültüründe ise, tavus kuşunun göz alıcı tüyleri ve döngüsel yaşam süreci, ölümsüzlük ve sürekli yenilenme gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle, tavus kuşu her iki inanç sisteminde de önemli bir sembolik değer taşımaktadır.⁷⁷

Klasik Türk edebiyatında Tavus kuşu, sembolik bir öneme sahiptir. Tavus kuşu, klasik ve modern edebî metinlerde, rengârenk tüyleri ve görkemiyle tanımlanarak⁷⁸ dikkat çekmektedir. Ancak, bu görkemli varlığın, bazen alçakgönüllülük ve tevazu kavramlarını da simgelemek üzere kullanıldığı görülmektedir. Bu tasvir, tavus kuşunun güzelliği ve asaleti ile birlikte, kişinin içsel çirkinliklerine veya eksikliklerine dikkat çekerek, tevazu ve ruhsal gelişiminin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, edebî metinlerde tavus kuşunun tasavvuru, sadece dışsal görkemi değil, aynı zamanda içsel zenginlik ve tevazu gibi daha derin anlamları da yansıtmaktadır.

Divan edebiyatı şairlerinden Şeyh Gâlib, “Hüsün ü Aşk” adlı mesnevisinde tavus kuşunu “Cennet tavusu, parlak, gösterişli şanlı bir aslan; al renkli fıstanı olan bir güzel gelin”⁷⁹ manasına gelen şu beyitle tasvir etmektedir:

⁷⁴ Aladdin Sultanov, *Fahreddin Er-Razi (V. 606/1209) Ve Elmalî'nin (V. 1361/1942) Yeryüzü ile İlgili Ayetlere Yaklaşımlarının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 155.

⁷⁵ Ahmet Taşğın, “Yezîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/523.

⁷⁶ Muzaffer Telimen, “Anadolu'nun Damgalanmış Halkı: Yezidiler”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 967.

⁷⁷ Türkan Acar, (Uşak) Karaca Ahmet Sultan Türbesi'ndeki Tavus Kuşu Motifi ve Türbede Gerçekleştirilen Halk İnanışları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 99 (2021), 216.

⁷⁸ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: LM Yayınları, 2002), 456.

⁷⁹ Şeyh Gâlib, *Hüsün ü Aşk*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 241.

*Tâvûs-ı behişt ü şîr-i garra
Al câmeli bir arûs-ı zîbâ⁸⁰*

Şiirlerde tavus kuşunun kuyruğuna, “düm-i tâvûs” kanatlarına, “per-i tâvûs” denilmektedir.⁸¹ Şeyh Gâlib tavus kuşunun rengârenk kanatlarını işaret ederek güzellik tasvirini dizelerinde şöyle ifade etmektedir:

*Görenler mevc-i reng-â-reng tasvîrin bilirlir kim
Per-i tâvûs-ı cennet hâkrûbî olsa şayândır⁸²*

16. yüzyıl Türk edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen Fuzûlî, şiirlerinde tavus kuşunun sembolik anlamlarını sıklıkla kullanmıştır. Bir beyitte kibirlenme ve böbürlenme vasfını tavus kuşu benzetmesiyle yaparak insanın büyülenmeyi bırakıp geçici dünyada ardına iz bırakması gerektiğini şu dizeler ile ifade etmektedir:

*Yeter tavus tek 'ucb ile kıl arayış-i suret
Vücudundan geçüp âlemde bir ay eyle anka tek⁸³*

Klasik edebiyat şiirlerinde Cebrail için “tâvus-u sidre”⁸⁴ ifadesi kullanıldığı görülmektedir. Şevki Divanı’nda Sevgilinin kâkülleri Cebrail’in kanatlarına benzetilmiş ve “sidre tâvus” ifadesiyle de Cebrail’in kastedildiği beyit aşağıdaki gibidir:

*Gel gül olmağı koya mülden bu kerre ey perî
Sidre tâvûsı gibi pür-kâkül olmuşsun yine⁸⁵*

Yine 17. yüzyıl şairlerinden Nefî, her sabah vakti renkli tüyleriyle gökyüzünde süzülen bir tavus kuşunu betimlemektedir. Bu betimlemeyle sabahın güzelliğini ve zarafetini, sabahın ilk ışıklarıyla doğanın canlanmasını ve gökyüzünün renkli bir tavus kuşu gibi parıldamasını ifade etmektedir.

*Her vakt-i seher tâ ki çıkıp bâm-ı felekte
Cevlân ede tâvus-ı mülemma per-i âlem⁸⁶*

Bir beyitte, şair Nedim, bir başkasını anlatır gibi kendini övgüyle “tâvus-u kudsi” ifadesiyle betimlemektedir. Nedim, meclisteki varlığı ve halinin, çevresindekiler üzerinde büyüleyici bir etkisi olduğunu dile getirmektedir. “Bat-ı sahba” içki kadehi anlamına gelirken, “tavus-u kudsi” kutsal tavus kuşunu ifade etmektedir. Beyitte geçen “zuhur-ı haletin” ifadesi, Nedim'in meclisteki görünümünü ve duruşunu vurgulamaktadır. “Cevlan” ise dönmek,

⁸⁰ Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, 111.

⁸¹ Ceylan, “Tavus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 185.

⁸² Sevda Özden, *Şeyh Gâlib Divanı'nın Tahlili*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 270.

⁸³ Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, (Ankara: Akçağ, 2009), 400.

⁸⁴ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 456.

⁸⁵ Tuba Işınsoy Durmuş, Rıdvan Canım, *Şevki Dîvânı*, (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 320.

⁸⁶ Nefî Ömer Efendi, *Nefî Dîvânı*, haz. Metin Akkuş, (Ankara: Kültür Eserleri Dizisi-5, 2018), 95.

dolaşmak anlamına gelmektedir. Nedim'in etkileyici varlığının, meclisteki hareketleri ve görkemi ile hissedildiği belirtilmektedir.

Sen bat-ı sahba değil tavus-ı kudsin Nedim

Kim zuhur-ı haletin mecliste cevlanındadır⁸⁷

Ahmed Paşa, II. Mehmed için yazdığı “Güneş Kasidesi”nde, sabah güneşinin doğuşunu tavus kuşunun zarif ve ihtişamlı dansına benzeterek betimlemektedir. Şair, sabahın erken saatlerinde doğanın ve gökyüzünün güzelliklerini ifade etmektedir. “Dâne-i encüm” yıldız taneleri anlamına gelirken, “*meh hürmeni*” ayın harmanı anlamındadır. Bu ifadeler, yıldızların ve ayın güzelliklerini toplamak ve bir araya getirmek anlamında kullanılmıştır. “*Bâl açup cevân ider*” ifadesi ise “*kanat açıp dolaşır*” anlamına gelir. “*Tâvûs-i zerrîn-per*” altın tüyleri olan tavus kuşunu, “güneş” ise sabahın doğuşunu sembolize etmektedir.

Dâne-i encüm dirüp meh hürmeninde her seher

Bâl açup cevân ider tâvûs-i zerrîn-per güneş⁸⁸

Tasavvuf edebiyatının önemli simalarından Mevlâna'nın “*Mesnevi*” eserinde, İbrahim (as)'ın dört kuşuna atıflar yapılarak tavus kuşuyla mevki ve makam sevgisinin sembolize edildiği gözlemlenmektedir. Mevlâna, eserinde bu dört manevi kuşun insanların kalplerini etkisi altına aldığı ve bu etkiden kurtulmanın özgürlük ve ebediyete ulaşmanın temel anahtarı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, Mevlâna, tavus kuşunu tevazuyla ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda, Mevlâna, bir beytinde insanın kendi bakışından daha tehlikeli bir gözün olmadığını ve Allah'ın nuruyla “*benimle dinler, benimle görür*” sırrına erişmedikçe bu tehlikenin devam edeceğini ifade etmektedir. Tavus kuşu misaliyle, “*Kanadına değil ayağına bak, böylece kötü göz sana tuzak kurmasın*” diyerek tevazu kavramına vurgu yapmaktadır.⁸⁹

İran edebiyatının önde gelen mutasavvıf şair ve düşünürlerinden olan Feridüddin Attar (ö. 618/1221)'ın, İslam dünyasında geniş bir etki alanına sahip olduğu bilinmektedir. Eserleri, İran edebiyatının zengin geleneğinde önemli bir yer tutar ve özellikle “*Mantıkut-Tayr*” adlı eseri, İran edebiyatının en önemli yapıtları arasında kabul edilmektedir. Attar'ın eserleri genellikle aşkın derinliklerini, insanın varoluşsal arayışlarını ve tasavvufi felsefeyi ele alır. *Mantıku't-Tayr* (Kuşların Dilinden) eseri, Simurg adlı bilgelik sembolünü arayan bir grup kuşun hikâyesini anlatır. Kuşlar, zorluklarla dolu bir yolculukta Simurg'u ararken aslında içsel arayışlarını tamamlamaları gerektiğini keşfederler.⁹⁰ Tavus kuşu ise, güzellik ve gurur sembolü olarak öne çıkar. Hikâye şu şekilde anlatılmaktadır:

Kuşlar aralarında konuşurken tavus kuşu diyor ki:

⁸⁷ Gölpınarlı, *Nedim Divanı*, 274.

⁸⁸ Ahmed Paşa, *Ahmed Paşa Divanı*, haz. Ali Nihad Tarlan (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 38.

⁸⁹ Mevlâna, *Mesnevi*, 5/44.

⁹⁰ M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr, Feridüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Tdv Yayınları, 2024), 4/95-98.

“Gayb nakkaşı beni süsleyip bezeyeli Çinli ressamların tüm el parmakları kesildi. Ben kuşların Cebrail’iyim yerim Cennettir. Yılanla dostluğumdan başıma bir iş geldi beni bu karanlık diyardan cennete götüreceğim bir rehber arıyorum.”

Hüdhüd buna:

“Ey kendi yaptığı iş yüzünden yolunu yitirmiş kuş! Padişah’tan ev istemek mi yoksa ona yakın olmak mı daha iyidir? Cennet nefsin yurdu gönül ise doğruluk makamıdır. Kül olanın cüzle ne işi var? Can olanın uzuvla ne işi var? Kül ol külü iste.”⁹¹ şeklinde cevap veriyor.

Bu alegorik anlatımla tavus kuşu, içsel rehberlik arayışını dile getirir, Hüdhüd de gerçek mutluluğun içsel uyum ve doğrulukta olduğunu vurgular. Bu deneyimlerle Tavus kuşu içsel dönüşüm geçirir ve özgürlüğe kavuşur.

Eski Türk devletlerinde, tavus kuşu, uğur getirdiğine inanılan önemli bir varlık ve sembol olarak kabul görmüştür. Gaznelilerin bayrağında yeşil zemin üzerinde gövdesi sarı ve kuyruğu beyaz bir tavus kuşu ile beyaz bir hilal yer almaktadır.⁹² Bayrak gibi milletin varlığını ve özgürlüğünü temsil eden bir unsurdaki tavus kuşunun bulunması onlar açısından bu kuşun ne kadar değerli olduğunu göstermektedir. Bununla beraber tavus kuşu Gazneliler ve o dönemdeki Türk devletlerinde “Humay” olarak da anılmakta ve güzellik, şans, koruyuculuk ve hâkimiyeti simgelemektedir.⁹³ Ve aynı dönemde kaleme alınan Türk kültürünün yazılı kaynaklarının biri olan *Divan-ı Lügat-ı Türk*'te tavus kuşu, “Yun-kuş” sözcüğü ile güç, egemenlik ve hükümdarlık sembolü olarak geçmektedir.⁹⁴

Orta Asya Türk kültüründe tavus kuşu genel anlamda şeref, itibar ve güzelliği simgelemektedir. Azerbaycan kültüründe ise dokuma halı ve kumaşlarda ışık ve aydınlığın sembolü olarak nakşedilmektedir. Tavus kuşu, yeşil tüyleriyle İslam'ı temsil ettiği düşünülmekte ve Türk İslam sanatında cennet kuşu olarak çeşitli alanlarda sembolik bir rol üstlenmektedir. Örneğin Anadolu'da, Büyük Selçuklu dönemi mimarisine ait olan Diyarbakır Ulu Camii'nin (1092) kapısında ve Osmanlı dönemi çinilerinde yapılan çanak çömleklerde bu sembolizmi görmek mümkündür.⁹⁵

Uşak İli Ulubey İlçesi'nde yer alan Karaca Ahmet Köyü'ndeki Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde, mermer levha üzerinde işlenmiş iki tavus kuşu figürü bulunmaktadır. Türbenin sahibi olarak bilinen Karaca Ahmet Sultan, Hoca Ahmet Yesevi'nin Anadolu'nun İslamlaşması için gönderdiği bir veli olarak kabul edilir ve Alevi inancı içerisinde önemli bir figür olduğu bilinmektedir. Yerel halkın, onun şifacılığı ve aynı anda farklı yerlerde bulunma gibi

⁹¹ Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-tayr*, çev. Mustafa Çiçekler, (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2020), 105-106; Hayrunnisa (Çakmakçı) Turan, *Tavusla Düşüş, Simurgla Yükseliş İslam Orta Çağı'na Damgasını Vuran Kuş Risaleleri ve Safir-i Simurg*, *Vakıflar Dergisi*, 38 (Aralık 2012), 169.

⁹² Selçuk Kürşad Koca, *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 215.

⁹³ Koca, *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*, 215.

⁹⁴ Kâşgarlı Mahmûd, *Divânü Lugâti't-Türk*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 454, 718.

⁹⁵ Yusuf Çetin, “Türk Sanatı Bezeme İkonografisi Açısından Tavus Kuşu Figürlerinin Bir Değerlendirmesi”, *Kesit Akademi Dergisi* 3/9 (Eylül 2017), 3-7.

kerametlerine atıfta bulunarak ondan söz ederek türbede dileklerin kabul edilmesi için çeşitli ritüeller gerçekleştirmektedir. Tavus kuşunun sembol olarak kullanılması, Alevi inancında Karaca Ahmet Sultan'ın yüceliği ve şifacılığını simgelemektedir.⁹⁶

Tavus kuşu, eski dönemlerde astronomide belirli bir yerle özdeşleştirilmiştir. Sabit bir yıldız olan bu yere tavus görünümünden dolayı “Çeşm-i tâvûs,” ismi verilmiştir. Tavus için aynı zamanda “tâvûs-ı meşrik-hırâm, çarh, tâvûs-ı felek, tâvûs-ı zerrîn bâl, tâvûs-ı arş, tâvûs-ı mülemma’, tâvûs-ı âteşinper, tâvûs-ı âteşperest, tâvûs-ı zerrînper, tâvûs-ı zer, tâvûs-ı zümürürd-âşiyân” gibi ifadeler de kullanılmıştır.⁹⁷

Tavus kuşunun sembolik olarak kullanıldığı örneklerin çeşitliliği dikkate alındığında, bu motifin kültürel alanda geniş bir etki alanına sahip olduğu görülmektedir. Endamıyla salınıp yürürken ayaklarının ve sesinin çirkinliğini fark ettiğinde cennetteki halini düşünüp dertlendiği⁹⁸ anlatılan tavus kuşu kültür, din, edebiyat ve sanat sahasında kendisine yer edinmiştir.

Resim 3: ‘Âdem ve Havva-Tavus- Cennetten Kovulma’⁹⁹



Resim 4: Yezidilik Sembolü¹⁰⁰



SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu çalışma, kültür kavramı ve kültürel etkileşimlerin insanın toplum içindeki anlam ve inanç kazanımlarını nasıl şekillendirdiğini vurgulamaktadır. İslam kültür ve medeniyetinde, temel dinî metinlerde yer almayan ancak kültürel bağlamda kabul gören unsurların önemli rol oynadığı görülmüştür. Özellikle yılan ve tavus kuşu gibi semboller, Seyyid Mehmed Efendi'nin Siyer-i Kebir'i ve Taberi'nin tarih kitabı gibi eserlerde, Âdem ve Havva kıssası üzerinden ele alınarak toplumsal kabul görmüş anlatıların varlığını ortaya koymuştur. Bu sembollerin din, edebiyat ve sanat bağlamında toplumsal normların ve inançların şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir.

⁹⁶ Acar, (Uşak) Karaca Ahmet Sultan Türbesi'ndeki Tavus Kuşu Motifi ve Türbede Gerçekleştirilen Halk İnanışları, 217.

⁹⁷ Ceylan, “Tavus”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 185.

⁹⁸ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 456.

⁹⁹ *Kıyasü'l-Enbiyâ*, y. 1570-80, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1228, f. 3b.

¹⁰⁰ *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi*, “Yezidilik/Êzidilik – 2. Sayı” (Erişim 26 Haziran 2024).

Yılan ve tavus kuşu gibi semboller, dinî metinlerde yer almayan ancak toplumsal kabul gören anlatılarla ilişkilendirilmiştir. Yılan, uzun ömürlü ve organlarını yenileyebilmesi nedeniyle başlangıçta olumlu algılanırken, zamanla sinsilik ve kötülükle ilişkilendirilmiştir. İslam literatüründe, Âdem ve Havva'nın hikâyelerinde, bazı sahih olmayan hadislerin etkisiyle toplumda kabul gören yanlış inanışlar görülmektedir. Örneğin, yılan ve tavus kuşunun İblis'e yardım etmesi sonucu cezalandırıldığı anlatısı, Kur'an'da yer almazken, Tevrat'taki anlatılarla benzerlik göstermektedir.

Edebiyatta, yılanın nefsi, kötülüğü veya ölümsüzlüğü temsil etmesi gibi farklı katmanlarda kullanıldığı gözlemlenirken, sanatta ise güç, koruyuculuk veya kötülüğün sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî metinlerde ve mitolojilerde de yılanın çeşitli anlamlarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu sembolün anlamı ve kullanımını, zaman içinde değişmiş ve çeşitlenmiştir, fakat etkisi ve derinliği her zaman insanın düşünce dünyasında belirgin olmuştur.

Yılanın sembolik anlamı, aynı zamanda toplumların kültürel mirasında da önemli bir yer tutar. Halk inançları, atasözleri, efsaneler ve mimari yapılar aracılığıyla yılan, insanların dünya görüşlerini, korkularını ve umutlarını yansıtır. Örneğin, Şahmeran efsanesi gibi halk hikâyeleri, yılanın iyileştirici gücünü veya kötülüğünü yansıtarak kültürel bellekte önemli bir yer edinmiştir. Aynı şekilde, mimari yapıların süslemelerinde kullanılan yılan figürleri, güç, koruyuculuk veya doğurganlık gibi kavramları sembolize eder ve o toplumun değerlerini yansıtmaktadır.

Tavus kuşu ise, estetik güzelliği ve mistik niteliğiyle dikkat çeken bir sembol olmuştur. İslamî kaynaklarda tavus kuşu, çeşitli perspektiflerden incelenmiş ve insan davranışlarının sembolik bir ifadesi olarak ele alınmıştır. Ayrıca, farklı inanç sistemlerinde tavus kuşunun sembolizmi ve Türk kültüründeki yansımaları da değerlendirilmiştir. Bu semboller, kültürel ve dinî yapıda önemli bir rol oynamış ve çeşitli sanat dallarında da kullanılmıştır.

Edebî alanda, tavus kuşu güzellik, şans ve koruyuculuğun sembolü olarak kullanılmıştır. Şeyh Gâlip, Fuzûlî ve Mevlâna gibi şairlerin eserlerinde tavus kuşunun sembolik anlamlarına sıkça rastlanmaktadır. Özellikle Mevlâna'nın *Mesnevi*'sinde, tavus kuşu makam ve mevki sevgisini sembolize ederken, tevazu ve ruhsal gelişimin önemini vurgular. Feridüddin Attar'ın "*Mantıku't-Tayr*" eserinde, tavus kuşu güzellik ve gurur sembolü olarak öne çıkmakta ve içsel dönüşüm arayışını temsil etmektedir.

Bu çalışma, yılan ve tavus kuşu sembollerinin İslam tarihi ve tefsir geleneğindeki işlenişinin, toplumsal normların ve inançların ayrıca edebiyat ve kültürün şekillenmesinde nasıl etkili olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Bu sembollere yüklenen anlamlar insan davranışlarının anlaşılmasına derinlik katarken, doğrudan dinî metinlerde bulunmaması, İslamî metinlerin yorumlanması ve geleneksel hikâyelerin şekillenmesi sürecindeki dinamiklerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma kültürel

sembollerin dinamik doğasını anlamak ve kültürel yapıya olan etkilerini değerlendirmek için önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu Yazar: Pınar Çiftçi: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%70).

2. Yazar: Aynur Kurt: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30).

Etik Kurul Beyanı

Bu makale ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü'nde Dr. Öğretim Üyesi Aynur Kurt danışmanlığında yürütülen "Hâkim Mehmed Efendi'nin Siyer-i Kebîr Adlı Eseri ve Muhtevası" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

DEDICATION / İTHAF / إهداء

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريد إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Acar, Gülsüm. “(Uşak) Karaca Ahmet Sultan Türbesi’ndeki Tavus Kuşu Motifi ve Türbede Gerçekleştirilen Halk İnanışları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 99 (2021), 203-244.
- Acar, Gülsüm. “Klasik Türk Edebiyatı’nda Yılan Metaforu”. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Ekim 2023), 41-45.
- Adalı, Bilgin. *Gılgamış Destanı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Arı, Yılmaz. “Adıyaman Yöresi Halk İnanışları: Sihir, Büyü ve Cin İnanışları Örneği.” *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Nobel Yay., 2021, 589-608.
- Atasözleri ve Deyimler*. haz. Ülkü Kuşçu, Hüseyin Kuşçu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Mantıku’t-tayr*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2020.
- Beğenç, Cahit. *Anadolu Mitolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. *el-Câmi’u’s Sâhîh*, 4. Cilt. “Kitâbu’l-İtisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünneti”, 97 (No. 7271). Mısır: Matbaatu’l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311/1893.
- Bülbül, Nihat. *Kur’an’da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ceylan, Ömür. “Tavus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hurafeler ve Batıl İnanışlar*. İstanbul: Marifet Yay, 1981.
- Çetin, Yusuf. “Türk Sanatı Bezeme İkonografisi Açısından Tavus Kuşu Figürlerinin Bir Değerlendirmesi”. *Kesit Akademi Dergisi* 3/9 (Eylül 2017), 1-17.
- Demîrî, Kemaleddin. *Hayâtü’l Hayvan*, çev. Hafız Yusuf Tavaslı. İstanbul: Meral Yayınları, 1973.
- Deniz Karakurt. *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*. E-kitap, 2011.
- Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi*. “Yezidilik/Êzidilik – 2. Sayı”. Erişim 26 Haziran 2024. <https://diyarbakirdergisi.com/yezidilik-ezidilik-2-sayi/>
- Diyarbakırî, Hüseyin b. Muhammed. *Târîhu’l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs*. Kahire: Osman Abdürrezzâk Matbaası, 1302 /1885.
- Durmuş, T. I., Canım, Rıdvan. *Şevki Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- el-Beğavi, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud. *Meâlimu’t-Tenzil Tefsiru’l-Beğavî*. Tahk. Halid Abdurrahman el-Ak-Mervan Suvar. Beyrut: Dâru’l Ma’rife 1407-1987.
- Erden, Canan. *Dünya Mitlerinde Yılan*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fâtih Sultan Mehmed (1432-1481), *Fâtih Dîvânı ve Şerhi* Haz. Muhammet Nur Doğan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Gençoğlu, Yeliz. *Eski Anadolu Türkçesi Metinlerine Göre Uğur ve Uğursuzluk (13.-15.Yüzyıllar)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Gökberk, Macit. *Değişen Dünya Değişen Dil*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Gündüz, Şinasi (ed.). *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Güner, Hasan Cihan. *Bid’ad ve Hurafeler*. İzmir: Rehber yayınları, 2006.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yılan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/527-529. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hikmetli ve Tılsımlı Dualar*. Derleyen Abdullah Eymen. İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2015.

- Horovitz, Josef. *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Özmen/Ramazan Altınay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbn Hacer al-Askalani, Fath al-Bari. Beyrut: Dar al-Ma'arif, 1959.
- İbn Manzûr. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab* Beyrut: Dâr Sâdır ts.
- İnan, Abdülkadir. *Hurafeler ve Menşeleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1962.
- Karataş Ahmet vd. *Türkiye'nin kuşları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Kâşgarlı Mahmûd. *Divânü Lugâti't-Türk*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 22. Basım, 2012.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Koca, Selçuk Kürşad. *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Dîvânı*. Ankara: TDK Yayınları, 2019.
- Mevlâna Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Naso, Publius Ovidius. *Dönüşümler*. çev. Asuman Coşkun Abuagla. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Nedim. *Nedim Divanı*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Nefi Ömer Efendi. *Nefi Dîvânı*, haz. Metin Akkuş. Ankara: Kültür Eserleri Dizisi-5, 2018.
- Nur, İsmail Hakkı. "Mesnevîde Hayvan Karakterleri (Metaforları)". *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi TURKSOSBİLDER* 2/1 (Ocak 2017), 29-47.
- Özden, Sevda. *Şeyh Gâlib Divanı'nın Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: LM Yayınları, 2002.
- Pala, İskender. *Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: LM yayınları, 2002.
- Sanatperver. "Bir Yunan Mitolojisi Hikayesi: Medusa Efsanesi Nedir?". Erişim 26 Haziran 2024. <https://www.sanatperver.com/medusa-efsanesi-nedir/>
- Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sarpkaya, Seçkin. *Türkiye sahası efsanelerinde ejderha*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 2014.
- Seyyid Hâkim Mehmed Efendi, *Siyer-i Kebir*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Bölümü, nr. 69.
- Sivri, Medine, Canan Akbaba. "Dünya Mitlerinde Yılan". *Folklor/edebiyat* 24/96 (2018), 53-64.
- Sultanov, Aladdin. *Fahreddin Er-Razi (V. 606/1209) ve Elmalılı'nın (V. 1361/1942) Yeryüzü ile İlgili Ayetlere Yaklaşımlarının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şâfiî, er-Risâle. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebi, 1359/1940.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Attâr, Ferîdüddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Tdv Yayınları, 2024, 4/95-98.
- Şevkî Dîvânı*. Erişim 28 Nisan 2024. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-210484/sevki-divani.html>
- Şeyh Galib, *Hüsnü Aşk*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Şimşek, Esmâ. "Türk Halk Kültüründe Yılan ve "Yılan Kale" (Ceyhan/Adana anlatıları üzerine değerlendirmeler). *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 7/19(Eylül 2019), 13-33.

- Taberî Ebü Cafer Muhammed Bin Cerîr Taberî. *Târih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtuna. İstanbul: Sağlam Yayınevi.2010.
- Tarlan, Ali Nihat. *Fuzûlî Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ, 2009.
- Telimen, Muzaffer. “Anadolu’nun Damgalanmış Halkı: Yezîdiler”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 964-971.
- Turan, Hayrunnisa (Çakmakçı). “Tavusla Düşüş, Simurgla Yükseliş İslam Ortaçağı’na Damgasını Vuran “Kuş Risaleleri ve Safir-i Simurg”, *Vakıflar Dergisi*, 38 (Aralık 2012), 165-172.
- Turan, Şerafettin. *Türk Kültür Tarihi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1990.
- Türkiye Kültür Portalı, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. “Kıbyra Antik Kenti – Burdur”. Erişim 26 Haziran 2024. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/burdur/gezilecekyer/kibyra-antik-kenti>
- Türkiye Kültür Portalı, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. “Çifte Minareli Medrese – Erzurum”. Erişim 26 Haziran 2024. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/erzurum/gezilecekyer/cifte-minareli-medrese>
- Varlı, Mustafa. *Bid’at Hurafe ve Batıl İnançlar*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014.
- Yasdıman, Hakkı Şah “Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEÜİFD)* 34/2 (2011). 9-35.
- Yerebatan Sarnıcı Müzesi. “Yerebatan Sarnıcı”. Erişim 26 Haziran 2024. <https://yerebatan.com/galeri/>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 2, June / Haziran 2024, pp./ss. 279-286.

Kitap Değerlendirmesi: Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri

Book Review: *Modern Sociologists on Society and Religion*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12593961>

Kitap Tanıtım Makalesi /
Book Review

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
07.06.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
29.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Arş. Gör. Hakan Tafran
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kayseri.

tafran@erciyes.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0002-9418-4351>



Kitap Adı: *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri*

Yazarları: Inger Furseth - Pål Repstad

Çeviren: Ömer Faruk Darende,
Abdolvahap Taştan

Yayınevi: Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023.

ISBN: 978-625-8051-55-1

Sayfa Sayısı: 411.

Öz

Bu çalışmada, Türkçe literatüre kazandırılan Inger Furseth ve Pål Repstad'ın *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri* adlı eseri değerlendirilmiştir. Amaç kitap değerlendirmesi olduğu için ele alınan sosyologlar hakkında detaylı analizi yapılmamış; teorisyenlerin hangi kavramsal araçlarının ön plana çıktığı ve dini yaşantıyı inceleyecek çalışmalara ne gibi katkılar sağlayacağı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda değerlendirme metni, sosyoloji ve din sosyolojisi üzerinden disiplinlerin alt disiplinlerle ilişkisi eleştirilerek başlamıştır. Zira alt disiplinlerin ayrımını amaçlayan yaklaşımın, yazarlar tarafından izole bir entelektüel yaşantı doğuracağı belirtilmektedir. Bu sebeple çalışmada, eserin bir bütün olarak sosyal bilim anlayışına kapı aralayan çağdaş teorisyenlerin ele alındığı giriş kitabı olduğu vurgulanmıştır. Eser, seçtiği on çağdaş sosyologun biyografik ve düşünsel geleneğini inceleyen bölümlere yer vererek yaşamla düşünce arasındaki diyalektik ilişkinin altını çizmiştir. Yazarlar çağdaş sosyolojide din olgusunu göz ardı edilmediğini vurgulamakta; önde gelen teorilerin kavramsal araçları kullanılarak nasıl çalışmalar yapıldığından bahsetmektedir. Bu husus, yeni araştırmalar için örneklik oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu kavramsal araçları kullanarak dini yaşantıyı inceleyecek olası çalışmalar için verilen tavsiyeler, araştırmacılar için bir kılavuz rolü görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Kitap Değerlendirmesi, Çağdaş Teorisyenler, Toplum ve Din Görüşleri, I. Furseth, P. Repstad.

Abstract

In this study, Inger Furseth and Pål Repstad's book titled *Contemporary Sociologists' Views of Society and Religion* has been evaluated. Since the aim is to evaluate the book, it is not analysed in detail about the sociologists; it is focused on which conceptual tools of the theorists come to the fore and what kind of contributions they will make to the studies that will examine religious life. In this context, the evaluation text started by criticising the relationship of sociology and sociology of religion with sub-disciplines. Because it is stated by the authors that the approach aiming at the separation of sub-disciplines will lead to an isolated intellectual life. For this reason, it is emphasised in the study that the work is an introductory book that deals with contemporary theorists who open the door to the understanding of social science as a whole. The book underlines the dialectical relationship

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Tafran, Hakan. "Kitap Değerlendirmesi: Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 279-286.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.12593961>

CC BY-NC 4.0 DEED

between life and thought by including chapters examining the biographical and intellectual tradition of ten contemporary sociologists. The authors emphasise that the phenomenon of religion has not been ignored in contemporary sociology, and discuss how studies have been conducted using the conceptual tools of leading theories. This sets an example for new research. In addition, the recommendations given for possible studies that will examine religious life using these conceptual tools serve as a guide for researchers.

Keywords: Sociology, Book Review, Contemporary Sociologist, Views of Society and Religion, I. Furseth, P. Repstad

1. GİRİŞ

Bu metin, Inger Furseth ve Pål Repstad'ın Türkçe'ye *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri* adıyla Ömer Faruk Darende ve Abdulvahap Taştan tarafından çevrilen kitabını incelemeyi amaçlamaktadır. Yazarlar daha öncesinde *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*¹ adıyla çevrilen kitabı kaleme almışlardır. İlk kitaplarında, din sosyolojisi bağlamında geliştirilen klasik ve çağdaş toplumsal kuramları incelenmiştir. Bu çalışmada ise yazarlar, ilk kitaptan farklı olarak kuramlardan ziyade önde gelen sosyologların teorilerini ve bu teoriler çerçevesindeki din görüşlerini ele almıştır. Ayrıca yazarlar, diğer sosyologların söz konusu teorileri ampirik çalışmalarda nasıl kullandıkları ve teorilerin dini yaşamı araştıran çalışmalarda uygulanmasının olasılık ve sınırlılıkları hakkındaki görüşlerini sunmaktadır. Bu durum eserin, ikincil literatürde yer alan çeşitli çalışmalardan farklılaştığı noktayı oluşturmaktadır.

Giriş kitabı olarak ele alınabilecek eserin, genel sosyolojiye mi yoksa özel olarak din sosyolojisine mi yönelik olduğu önemli bir konudur. Zira son dönemde disiplin kavramı etrafında geliştirilen fikirler, disiplinler arası ya da disiplinler üstüne yönelik bir gereklilikten bahsetmektedirler. Özellikle Immanuel Wallerstein'ın sosyal bilimlerin disiplinlere ayrılmasını kapitalist bir zihin dünyasının yansıması olarak görmesi kayda değer bir husustur. Wallerstein'a göre sosyal bilimler, disiplinlere ve alt disiplinlere ayrılarak bilgi alanını sınırlandırdı ve eleştirisinin önüne set çekti. Bu durum, ekonomi, politik ve toplumsal/kültürel alanların birbirinden ayrı/özerk alanlar olarak kabulüne yol açtı. Fakat ekonomi, politik ve toplumsal/kültürel alanlar birbirinden ayrı olmayıp tek bir çatının unsurlarını oluşturan tarihsel sistemin ürünleridir (Wallerstein, 1999).² Nitekim Gulbenkian Komisyonu tarafından yapılan *Sosyal Bilimleri Açın* adlı çalışma, benzer bir noktaya değinmekte; entelektüel faaliyetin mevcut disiplin sınırlarına bakılmaksızın sürdürülmesini teklif etmektedir.³

Furseth ve Repstad'ın çağdaş tartışmaları takip ettiği görülmektedir. Nitekim yazarlar, -Furseth'in sosyoloji profesörü iken Repstad'ın din sosyolojisi alanında fahri profesördür-

¹ Inger Furseth ve Pål Repstad. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp, (Sivas: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1. Basım, 2011).

² Immanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, (İstanbul: Avesta Yayınları, 1999), 349.

³ Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekelli, (İstanbul: Kimlik Yayınları, 1. Basım 2023), 98.

ortak bir çalışmaya imza atmalarının altında yatan nedeni, “genel sosyoloji ile din sosyolojisini birbirine bağlamak” olarak ifade etmektedir.⁴ Ayrıca kitabın “sosyolog ve sosyoloji öğrencilerine” dinin sosyal bağlamda anlaşılmasını sağlayacak araç seti sunmayı amaçlaması, genel sosyoloji ve din sosyolojisini birbirinden ayıran kırmızı çizgilerin kabul edilmediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla kitabın, özellikle ülkemizde tecrübe ettiğimiz din sosyolojisinin, genel sosyolojinin yalnızca bir alt disiplini olduğuna yönelik yaygın geleneksel kaniya yönelik bir eleştiri barındırdığı ifade edilebilir. Bunun yanı sıra klasik sosyologlar gibi çağdaş sosyologların da dini göz ardı etmediklerini görmek, toplumbilimlerinde dinin sadece bir alt disipline sıkıştırılmayacağını fark edilmesi açısından kayda değer bir husustur.

Yazarlar, din sosyolojisinin genel sosyolojiden ayrı ya da alt bir disiplin olarak görülemeyeceğini, izole bir alan ya da kendi başına bir ada (A. Belford) şeklinde anlaşılmasını gerektiğinin altını çizmektedir. Bu görüş, kitapta ele alınacak çağdaş sosyologların kimler olacağına karar verilmesinde de etkili olmuştur. Nitekim din sosyolojini özel bir alana hapsedmemeye amacıyla, çağdaş din sosyologlarını incelemek ya da bir alt disiplin terminolojisi geliştirecek düşünürleri ele almaktansa, kullanılan sosyolojik kavramları diğer toplumsal yaşamlar gibi dini yaşantının incelemesinde de uygulanmasının önemine dikkat çekilmektedir. Bu sebeple, yazarlar ele aldığı kişilerin isimlerinden ziyade teorilerini göz önüne alarak seçime gitmişler; isimler yerine teoriler seçilmiştir. Seçilen teorilerin belirleyici kıstası ise, “tüm toplumların ya da toplumsal gelişmelerin genel teorileri” teşkil eden ve etkisini sürdüren teoriler olmasıdır. Buradan hareketle çağdaş sosyolojiden on teori/düşünür seçilerek incelenmiştir. Bu noktada yazarların, seçilen teorileri nedeninden bahsederken “büyük teoriler” şeklinde çevrilen *grand theories* ifadesini tercih etmeleri tartışmaya açık bir noktayı oluşturmaktadır. Zira grand theory/büyük teori olarak kategorileştirilen teoriler içerisine gündelik yaşam sosyolojisinin önde gelen kişilerinden Erving Goffman’ın ve dahi duygular sosyolojisinden bahsedilmesinde büyük katkıya sahip Arlei Hochschild’in zikredilmesi eleştiriye açık bir noktadır. Goffman ve Hochschild’in yer aldığı sosyolojik gelenek, makro toplumsal açıklamalar yerine mikro sosyal olay/olgulara odaklanmıştır. Dahası bu durumun sosyolojik araştırma konularında farklı bir paradigma olduğunun ifade edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla mikro sosyoloji geleneğinden ya da makro-mikro dikotomisini aşmayı deneyen Bourdieu gibi sosyologların tek bir kavram altında birleştirme denemesi hatalıdır. Bunun yerine söz konusu kategorik tartışmalara girmeden sadece –kitabın isminde de görülen- çağdaş ifadesi daha sağlıklı olacaktır.

Etik Beyan: Bu metin, yazarların eserini tarafsız ve dürüst bir şekilde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Metinde yer alan tüm görüşler ve değerlendirmeler, kitabın içeriği ve yazarın anlatım

⁴ Inger Furseth ve, Pål Repstad, *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri*, çev. Ömer Faruk Darende ve Abdulvahap Taştan, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2023), 11-12.

tarzı hakkında objektif bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir. Kitap hakkında yapılan yorumlar ve eleştiriler, yazarın emeğine saygı gösterilerek ve yapıcı bir şekilde ifade edilecektir. Bu tanıtım, herhangi bir ticari çıkar veya kişisel kazanç amacı gütmemektedir. Amaç, okuyuculara kitabın içeriği hakkında doğru ve kapsamlı bilgi sunarak, onların bilinçli bir okuma tercihi yapmalarına yardımcı olmaktır. Bu çalışma kitap değerlendirmesi olduğundan dolayı etik kurul onayı gerektirmemektedir.

2. KİTABIN İÇERİĞİ

Seçilen her teori/düşünür için bir bölüm ayrılmıştır. Kitap, giriş bölümü dâhil edildiğinde toplam on bir bölümden oluşmaktadır. Düşünürlere ayrılan her bir bölümün başında kısa bir biyografi verilerek, düşünencin kişisel yaşamla olan diyalektik ilişkisine dikkat çekilmiştir. Teorilerin sadece kişisel yaşamdan neşet etmeyip, düşünce geleneğinin bir parçasını da teşkil etmesi dolayısıyla her düşünürün ait olduğu düşünce geleneğinin ana temaları ve kavramları verilmiştir. Bu durum, okuyucular için düşünürlerin ait oldukları entelektüel bağlama oturtulmasında yarar sağlamaktadır. Ayrıca düşünürlerin teorileri kısaca verilerek özetlenmemiş; teorilerin aldığı eleştirilere de yer verilerek düşünürlerin eksik bıraktığı noktaların görülmesi kolaylaştırılmıştır.

Kitapta ele alınan her düşünürün din üzerine özel bir çalışmasından ya da kapsamlı şekilde din üzerine odaklandığından bahsetmek zordur. Ancak incelenen teorilerin, dinin toplumsal rolüne ilişkin söyleyebilecekleri dikkate değerdir. Nitekim kitap da düşünürlerin teorileri bağlamında dinin toplumsal rolü hakkındaki düşüncelerine yer vermektedir. Ancak kitap bununla yetinmemekte; teorilerden hareketle geliştirilen ampirik çalışmalardan örnekler vermektedir. Özellikle bu bölümler, lisansüstü öğrenciler için teorilerin nasıl kullanılacağına yönelik bir örnek teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Dahası yazarlar, son bölümlerde teorilerin dini hayatın incelemesinde öneriler sunarak kitabın başucu kaynak olmasını sağlamıştır.

Bu yazıda amaç bir kitap incelemesi olduğundan dolayı, ele alınan her düşünürün detaylı analizine yer verilmeyecektir. Ancak kitapta, düşünürlerin hangi teorilerinin öne çıkarıldığından ve dini yaşantı bağlamında nasıl katkı sağlayacağından kısaca bahsedilerek inceleme tamamlanacaktır.

Düşünürlerin sıralanmasında önem sırası gibi farklı bir amaç güdülmemiştir; düşünürlerin kronolojisine göre sıralama yapılmıştır. İlk olarak Erving Goffman'ı ele alan yazarlar, Goffman'ın yüz yüze ilişkilerin dinamikleri bağlamında geliştirdiği dramaturji sosyolojisi üzerinde durmaktadır; kişi, gündelik yaşamında bir tiyatro sahnesindeymiş gibi hareket eder, rollere girer, performans gösterir. Her ne kadar Goffman'ın en önemli çalışmalarından biri olan *Damga*'da dinin, damgalanmada temel bir unsur olduğuna yönelik atfı olsa da din ve dini yaşantıyla ilgili oldukça sınırlı düşünceyle karşılaşmaktadır. Ancak

Goffman'ın teorisinden hareketle çeşitli ampirik çalışmanın yapılması, dini yaşantı çalışmalarında Goffman'ın önemini ortaya koymaktadır.

Yazarlar Zygmunt Bauman'a ayırdıkları bölümde ise onun özellikle postmodern tartışmalar çerçevesinde ifade ettiği görüşlerine odaklanmaktadır. Bauman, katı modernliğin geride bırakıldığı ve akışkan modernlik döneme geçildiğini ifade etmektedir. Din üzerine düşünceler Goffman'a kıyasla Bauman'da daha açık şekilde belirmiştir. Zira Bauman, din üzerine *Religion, Modernity and Postmodernity* adlı somut bir metin dahi kaleme almıştır. Yazarlar Bauman'ın teorisinden hareketle dinin, gündelik yaşamın içerisinde çaresizliğe bir yanıt olabileceği gibi bir sığınak olarak köktendinciliği doğurabileceğinin altını çizmektedir. Dahası yazarlar, (din) sosyoloji(si)nin tartışmayı bitiremediği sekülerleşme konusunda Bauman'ı sekülerleşme teorisini olarak ifade etmektedirler. Dolayısıyla Bauman'ın dini yaşantıyı inceleyecek çalışmalarda çeşitli araçlar sağladığından bahsetmek mümkündür.

Önde gelen Fransız yazarlardan Michel Foucault'a ayrılan bölümde ise söylem, iktidar ve yönetimsellik kavramları etrafında çizilen şablondan bahsetmek mümkündür. Özellikle Foucault'un, fikirlerin belirli bir yerde ve belirli bir zamanda inşa edildiğine yönelik vurgusunun altı çizilmekte; panoptikon aracılığıyla iktidarın her yere yayılarak disiplinci bir tavra büründüğüne dikkat çekilmektedir. Foucault'un din üzerine özel bir çalışması olmasa da iktidara yönelik analizinde, Batı kültürünün şekillenmesinde Hıristiyanlığa yönelik vurgunun varlığı bilinmektedir. Bu vurgu, Foucault'un çoğunlukla baskıcılık merkezinde geliştirilen din eleştirisini gündeme taşısa da Reforma ve İran devrimine yönelik ilgisi olumlu bir din fikrinin izlerini göstermektedir. Kitap hem olumlu hem de olumsuz görüşleri bağlamında Foucault'un teorisinin, dini yaşantı çerçevesinde norm, beden, cinsellik gibi çeşitli konuların çalışılmasında katkı sağlayacağını belirtmektedir.

Meşruiyet krizi ya da eylemin iletişimsel yönüne yönelik düşünceleriyle ön plana çıkan Jürgen Habermas, kitapta özellikle kamusal alan ve post-seküler toplum fikriyle ele alınmıştır. Yazarlar Habermas'ın teorisinde dinin, geleneğin ve değerlerin, iletişimsel yetkinliğe dayalı yaşam dünyasının bir parçası olması hasebiyle önemli bir konum teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Habermas'ın teorisi, özellikle kamusal alanda dinin rolü ya da çokkültürcülüğün imkânı bağlamında önemli bir başvuru kaynağı olduğundan bahsedilebilir.

Bir alt disiplin olarak din sosyolojisine yönelik metinlerde gördüğümüz Peter Berger ve Thomas Luckmann'a, bu eserde de bir bölüm ayrılmıştır. Özellikle bir inşa olarak sosyal gerçeklik fikrinin önemini altı çizilmektedir. Bunun yanı sıra yazarlar, modernitenin anlam krizi doğurduğunu ve bu krizin sekülerleşmeyi beraberinde getirdiği üzerinde durulmakta ve teorisyenlerin sekülerleşme düşünceleri incelenmektedir. Hem Berger'in hem de Luckman'ın

hem bilgi sosyolojisi bağlamında sosyal gerçeklik düşüncesi hem de sekülerleşme teorileri, dini yaşantı incelemelerindeki önemini ortaya koymaktadır.

Sosyolojik dikotomileri aşmayı deneyen Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun teorisinde, alanlar ve sermaye türleriyle birlikte beğeninini şekillendiği habitusun incelemesi yapılmaktadır. Bourdieu sosyolojisinde dinin sembolik sistemlerden birini teşkil etmesi, dini yaşantının her alanında başvurulması noktasındaki gerekliliğin bir göstergesidir. Diğer bir ifadeyle Bourdieu'nun sağladığı kavramsal araçlar, dini rekabetten mekân siyasetine, dini ve siyasi sermayeden yaşam tarzına kadar uzanan geniş bir skalada kullanışlılığı haizdir.

Anthony Giddens'in ise fail-yapı dikotomisini aşmayı deneyen yapılaşma kuramı ve moderniteyi anlamlandırma noktasındaki zaman-mekân ve düşününsellik kavramları incelenmiştir. Giddens'in modernitenin ana özelliği arasında gördüğü düşününsellik gibi kavramsal araçların dini yaşantı özelinde –örneğin kimlik- çeşitli alanlarda kullanılması mümkündür. Dahası Giddens'in dinin zayıfladığı fakat “yeni bir baharın” mümkünlüğü üzerine düşüncelerinin, günümüz dünyasında dinin konumuna dair fikir açıcı çalışmalara gebe olduğundan bahsetmek gerekir.

Duyguların sosyolojik bir inceleme konusu haline gelmesinde önemli katkılar sağlayan Arlei Hochschild bölümünde, duyguların toplumsal boyutuna dikkat çekilmektedir. Hochschild'in özellikle hizmet sektöründe çalışan kişiler üzerine yürüttüğü çalışmada, duygusal emek olarak kavramsallaştırdığı olgunun bir sömürü nesnesi haline gelmesi sosyolojik incelemelerde yeni bakışların doğmasını sağlamıştır. Hochschild'in açtığı kapılar doğrultusunda gerçekleştirilen dini liderlerin duygusal çalışmaları ya da dini çevredeki toplumsal cinsiyet rolleri, dini yaşantının inceleme konularında Hochschild'in fikir ampulleri yakması mümkündür.

Richard Sennett'in tek bir konuya değil de çeşitli konulara odaklanması, kitapta kendisine yer bulmasında önemli bir unsurdur. Zira bir araya gelmeyi kolaylaştırmayan şehir planlamasına yönelik eleştirilerinden siyasilerin kişilik ve tavırlarının kamusal tartışmalardaki önemli konuların önüne geçmesi hakkındaki tespitleri, Sennett'in dini yaşantı incelemelerinde önemini ortaya koymaktadır. Dahası din üzerine çeşitli çalışmalarının varlığı, Sennett'in göz ardı edilmesinin önüne geçmektedir.

Genel olarak kadınların özel olarak ise ABD'li siyahi kadınların bakış açısından hareketle sosyolojik teori geliştirmeyi amaçlayan Patricia Hill Collins'in, özellikle kesişimsellik kavramı üzerinde durulmaktadır. Zira Collins, ırktan sınıfa, toplumsal cinsiyetten ulusa yönelik çeşitli baskıların kesiştiğini ifade etmekte ve çoklu baskı biçimlerinin oluştuğunu belirtmektedir. Bu noktada dinin de tahakküm matrisinin bir aracı olduğu tespiti yapılmaktadır. Collins'in açtığı ufuklardan hareketle dini yaşantı, islamafofi ya da

antisemitizm analizleri gibi kadınlar ya da ötekileştirile/tahakküme uğrayan diğer toplumsal grupların din ile ilişkili boyutlarının incelenmesi mümkündür.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Klasik sosyolojide konu başlıkları arasında din, önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle Weber, Durkheim ve Marx üzerinden okunan klasik sosyolojide teorilerin temel yapı taşlarında dini renk göze çarpmaktadır. Bu noktada çağdaş sosyoloji klasik sosyolojiden farklılaşmamaktadır. Bugün dahi teorisyenler, toplumsal yaşantıda dinin konumunu göz ardı ederek teori geliştirmemekte; belli bir noktada dine başvuru sağlamaktadırlar. Nitekim ele alınan kitap, bu temel üzerine şekillenmektedir. Her ne kadar teoriler din bağlamında ortaya çıkmamış dahi olsalar, gündelik yaşantıda dinin açıklanmasında işlevsel kavramsal araçlar sağlamaktadır. Dolayısıyla kitap, çağdaş sosyolojinin dini boyutunu göz ardı etmediğini ve farklı kavramsal araçların dini yaşantıların incelenmesinde önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Makro teorilerin bir kenara bırakıldığı ve gündelik yaşamdaki toplumsal üzerine odaklanan günümüz sosyolojisi için değerlendirmesi yapılan kitap, bir başvuru kaynağı hüviyetine sahiptir. Zira hem teoriler bağlamında gerçekleştirilen kayda değer çalışmalardan bahsetmesi hem de okuyucular için ilerideki çalışmaların nasıl yapılabilirliğine yönelik verdiği tavsiyeler kitabın diğer kaynaklardan farklılaştığı noktayı teşkil etmektedir.

Diğer kaynaklardan farklılaşan bir başka nokta ise yazarların sosyal bilimlere yönelik varsayımlarıdır. Sosyal bilimlerde disiplinler ya da alt disiplinlere yönelik ayrıma katılmayan yazarlar, disiplinlerin entelektüel düşüncüyü izole hale getirmesi noktasında okuyucunun dikkatini çekmekte; son dönem tartışmalara dâhil olarak bir bütün olarak sosyal bilimlere kabul etmektedir. Bu kabul, okuyucular için teorilere yeni bir yaklaşım sağlayarak gelecekteki araştırmaların disiplin sınırlarının dışına çıkmasına olanak tanımaktadır.

Kitabın makul sınırlılıklarından birisi, yazarların seçtiği isimlerdir. Yazarlar, çağdaş sosyologlar arasından on teorisyen seçmiş olsalar da dışarıda bıraktıkları diğer sosyologların aynı bağlamda ele alınması imkânını gerçekleştirememişlerdir. Özellikle ilk akla gelenler arasında bir okul olarak Kültürel Çalışmalar Okulu ya da teorisyenler olarak Jean Baudrillard, Henri Lefebvre, Ulrich Beck, Daniel Bell gibi isimler dâhil edilmemiştir. Oysa sözü edilenler kadar sözü edilmeyen teorisyenlerin kavramsal araçları da toplumsal yaşantının birçok noktasını açıklamakta fayda sağlamaktadır. Yine de okuyucular kitabın sağladığı bakış açısından hareketle diğer sosyologların teorilerini dini yaşantı bağlamında düşünebilir; böylelikle çalışmalarında yeniliklere kapı aralayabilirler.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Herhangi bir kişi veya kurumla çıkar çatışmam yoktur.

Etik Kurul Beyanı: Bu çalışma kitap değerlendirmesi olduğundan dolayı etik kurul onayı gerektirmemektedir.

İthaf

Bu değerlendirme yazısı, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Furseth, Inger ve Repstad, Pål. *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri*. Çev. Ömer Faruk Darendе ve Abdulvahap Taştan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Furseth, Inger ve Repstad, Pål. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. Çev. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp. Sivas: Birleşik Dağıtım Kitapevi, 1. Basım, 2011.
- Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın*. Çev. Şirin Tekelli. İstanbul: Kimlik Yayınları, 1. Basım 2023.
- Wallerstein, Immanuel. *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*. Çev. Taylan Doğan. İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Basım, 1999.