

Sayı / Issue 5 - Mart / March - 2021

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2021 | Sayı / Issue: 5

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevzusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors**Tarih Kültür Sanat Editörü**

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Cemal KALKAN (Dr., Selçuk Ü.)

Halil İbrahim DELEN (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., Yale Ü.)

Süleyman DAL (Dr., Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. / Türkiye)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)
Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDIR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	MLA International Bibliography Modern Language Association
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)
	ICI: Index Copernicus International
	IDEALONLINE

	- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing
	Asos İndeks
	ISI: International Scientific Indexing
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine
	JF: Journal Factor
	SAIF / Scholar Article Impact Factor
	SIS: Scientific Indexing Services
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/page/5896	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Kürt Siyasallaşmasında Dönemsel ve İdeolojik Etkiler:

Kürtlerin Siyasetinden Kürtçü Siyasete

Periodic and Ideological effects on Kurdish Politicalization: from Politics of Kurdish to
Kurdism

Halime KÖKCE

1-38

Averroes' Doctrine of Material Intellect in the Long Commentary on the De Anima of Aristotle

Aristoteles'in De Anima'sı Üzerine Büyük Şerh'te İbn Rüşd'ün Heyulani Akıl Öğretisi

Musa DUMAN

39-66

Sabahattin Ali'nin Eserlerinde İnsan

Human in Sabahattin Ali's Literary Works

Simel PARLAK

67-87

Osmanlı Hukuk Sisteminde Yetimlerin Himayesi ve Maddi

Haklarının Korunması -Kurumsal Süreç-

The Protection of Orphans in the Ottoman Legal System and

Protection of Their Material Rights -Corporate Process-

Ayşe ŞİMŞEK

89-126

Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi

The Nature and History of Recitations

Yakup YÜKSEL

127-168

**Fadl b. Şâzân'ın "el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak" Adlı Eserinde Sünnî
Hilâfet/İmâmet Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler**

The critique of Fadl b. Shâzân on Sunni Leadership (Khilâfah/ İmâmah) in his al-Îdâh
Muhammed Mustafa SANCAR

169-193

Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları

Assessments of "Salah-Aslah" in İslamic Theology

Bayram ÇINAR

195-229

Hicri Beşinci Asır Mu'tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi

The Theory of Implementation in Mu'tezile and Hanafi Fiqh Method Literature in Fifth
Century of Hijri

Yusuf Erdem GEZGİN

231-262

SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ / SYMPOSIUM PRESENTATION

Osmanlı'da Ulum-i Arabiyye – Alimler, Eserler ve Meseleler" Adlı Sempozyum
Üzerine Bir Değerlendirme

Ahmet HARMAN

263-273

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler / der., çev. M. Macit Karagözoğlu, M.
Enes Topgöl, İstanbul: Klasik, 2015. 220 s.

Abdullah Mahmut İPLİK

275-282

Ahmet Bayındır, Ockhamlı William'ın Din Felsefesi. Bursa: Emin Yayınları, 2019. 209 s.

SümeYra TURAN

283-287

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

289-293

**Kürt Siyasallaşmasında Dönemsel ve İdeolojik Etkiler: Kürtlerin
Siyasetinden Kürtçü Siyasete**

Periodic and Ideological effects on Kurdish Politicalization:
from Politics of Kurdish to Kurdism

Halime KÖKCE

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları
Enstitüsü, Sosyoloji ve Antropoloji Ana Bilim Dalı
PhD Student, Marmara University, Institute of Middle East and Islamic Countries
Studies, Department of Sociology and Anthropology
İstanbul / TURKEY
karakashalime@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0003-2478-0497

DOI: [10.5281/zenodo.4298398](https://doi.org/10.5281/zenodo.4298398)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: KÖKCE, H. (2021). Kürt Siyasallaşmasında Dönemsel ve İdeolojik Etkiler: Kürtlerin Siyasetinden Kürtçü Siyasete. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 1-38.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kürt siyasallaması etnik milliyetçilik şeklinde tezahür etmiştir. Bu siyasallaşma bir taraftan sol-seküler ideolojiden diğer yandan dini muhalif hareketlerden beslenmiştir. Kürt siyasetinde bu iki damar bugün de farklı siyasi parti ya da partilerde temsil edilmektedir. Bu makalede, Kürt siyasallaşmasının beslendiği farklı ideolojiler üzerinden bir tarihsel okuma yapılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla “Kürtlerin siyasetinden Kürtçü siyasete” evrilinen bir süreçte, referans alınan dönem ve olayların bugünkü Kürt siyasetine etkileri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda zorunlu olarak geniş bir zaman aralığı ele alınmıştır. Çünkü bugünkü siyasal yönelimleri beslemiş olan olay ve dönemleri bir arada ele alabilmek ve bunların Kürt siyasetinde hangi ideolojik kesim tarafından öne çıkarıldığını ve siyasallaştırıldığını görebilmek makalenin temel amacını oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kürt milliyetçiliği, etnik siyaset, din, sol-seküler siyaset

Abstract

Kurdish politicization has become visible in the form of ethnic nationalism. This politicization was fed by left-secular ideology on the one hand, and religious opposition movements on the other. In Kurdish politics today, these two veins are still represented in different political parties or groups. In this article, the effects of the representative periods and cases in the process of evaluation "from politics of Kurdish to Kurdism" on today's Kurdish politics, making historical reading over Kurdish politicization through different ideologies. In this context, it has become a necessity to consider a wide time period as the main purpose of the article is to discuss the periods and cases which have fed current political orientations together, and display which ideological groups brought forward and politicized those in Kurdish politics.

Keywords: Kurdish nationalism, ethnic politics, religion, left-secular politics

Giriş

Bu makale Kürt siyasallaşmasının ideolojik yönelimleri çerçevesinde bir izlek sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, tarihsel ve kronolojik bir okuma yapmaktan ziyade din ve seküler ideolojilerin Kürt siyasallaşması üzerindeki etkisi konu edilmiştir. Bu sayede, dini ve sol-seküler aktör ve söylemlerin hangi dönemlerde öne çıktığı ve yine hangi aktörlerin hangi dönemleri öne çıkardığı tespiti üzerinden Kürt siyasallaşması ve Kürt milliyetçiliği okuması yapılmaya çalışılmıştır.

Makale, “Din ve Sekülerleşme Bağlamında Kürt Milliyetçiliği” başlıklı doktora tezi çalışmasının tarihsel arka plan bölümünün muhtevasının yeniden ele alınması ile meydana gelmiştir. Konu, doktora tez çalışmasının ana sorusunu destekleyen bölümlerden birinde daha geniş şekilde işlenmiştir.

Burada öncelikle din ve sekülerleşme kavramlarının seçilme gerekçesine vurgu yapılmaktadır. Millet ve milliyetçilik kavramlarına dair birbiriyle çatışan görüşler öne sürülse de kavramsallaştırmaların tümünde (primordial, modernist, etnosembolcü) milletçiliğin başka ideolojilerle eklemlenme, kendini yenileme ve sanki hep varmışcasına bir algı oluşturma özelliğinden bahsedilebilir (Özkırmılı, 2008). Milliyetçilik teorileri bu makalenin konusu değildir. Ancak Kürt siyasallaşması bir etnik milliyetçilik örneği olarak tezahür etmiştir. Bu süreçte de Kürt milliyetçiliği bazen dini kimlik ve semboller bazen de sol seküler ideoloji ve aktörler üzerinden kendini yeniden üretmiştir.

Bugünkü mevcut siyasi aktörlerin öne çıkararak referans aldıkları dönemlere baktığımızda da Kürt siyasallaşması içindeki ideolojik farklılaşmaların izini sürmek mümkün olabilmektedir. Örneğin sol-seküler aydınlar, emirlikler dönemini bir Kürt devlet organizasyonu olarak öne çıkarırken, İslami kimliği ön planda olan aktörler Kürtlerin dindar bir topluluk olduğunu vurgulamakta ve Kürt kimliğinin medreseler ve dini önderler sayesinde korunduğunu ileri sürmektedir (Bruinessen, 2008).

Emirlikler dönemindeki kısmen yarı bağımsız siyasi yapılar üzerinde durulmakta ve Kürt sorununun kökeninde de yine bu yapıya zarar veren merkezileşme politikalarının olduğu ifade edilmektedir. Nitekim merkezileşme politikalarına verilen tepkilerin ve Osmanlı İmparatorluğu’nun gevşek bağlarından kaynaklanan sınır sorunları gibi konular etrafında meydana gelen is-

yanların Kürt politik bilincinde nasıl yer ettiği ve bu tecrübenin bugüne nasıl taşındığı bilgisi, Kürt siyasallaşması ve milliyetçiliğinin Cumhuriyet dönemi öncesine dayanan temelleri olarak ele alınmaktadır. Akabinde Cumhuriyetin ilanı ve Kürtlerin yeni rejimin dini ve etnik asimilasyoncu politikalarına direnci, milliyetçiliği besleyen ikinci ve en önemli dinamiği oluşturmaktadır. Üçüncü olarak Demokrat Parti ve sonrasında önce Türk solu ile yaklaşması ve akabinde Kürt solu diyebileceğimiz müstakil siyasi parti ve aktörlerin ortaya çıkışıyla birlikte Kürt siyasallaşması yavaş yavaş müstakil bir karakter kazanmaya başlamıştır (Yıldız, 2004). Dördüncü olarak ise bugün hâlihazırda Kürt siyasallaşmasında hegemon güç sayılan PKK ve etkisi altında şekillenen siyasi partiler, din ve sekülerleşme bağlamında Kürt toplumsal ve siyasal tahayyülünde yeni bir evrilmeye yol açmıştır.

1. Merkezileşme Politikalarına Tepki

Bugün Kürt sorunu olarak tabir edilen siyasi değerlendirmelerin hemen hepsinin altında, Kürtlerin tarih boyunca Anadolu ve Mezopotamya topraklarda geniş bir topluluk olarak bulundukları ve yüzyıllar boyunca da yarı bağımsız topluluklar olarak yaşadıkları fikri yatmaktadır. Dolayısıyla sorunun başlangıcı olarak da Osmanlı'nın merkezileşme politikaları gösterilmektedir. Osmanlı ve Safevi devletlerinin güç mücadelesinin de şekillendirdiği emirliklerin yarı bağımsız statü aşındıkça isyanlar baş göstermiş ve bu süreç, bir anlamda Kürt siyasallaşmasının tarihsel dinamikleri olarak değerlendirilmiştir.

1.1. Emirlikler Dönemi

Kürt siyaseti denildiğinde kuşkusuz bugün cari olan ve Kürtçülük üzerinden siyaset yapan tek bir parti ve onun öncülleri kastedilmemektedir. Kürtler yaşadıkları coğrafyada siyaset yapma araçları değişse de kendi varlıkları üzerinde söz sahibi olmak suretiyle siyasetin hem öznesi hem nesnesi hâline gelmiş bir topluluktur. Bu Cumhuriyet'in ilanından çok öncelere kadar götürebileceğimiz bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Kürtler, Anadolu ve Mezopotamya'da Cumhuriyet öncesinin siyasi ve toplumsal formasyonlarında genellikle emirlikler adı verilen siyasi ve askeri gücü olan ama Osmanlı'ya bağlı birimler şeklinde hayat sürmüştür. Şii-Safevi baskısı Kürt aşitelerini İdris-i

Bitlisi'nin¹ de etkisiyle Osmanlı'ya yaklaştırmıştır. Bu tarihi zaman dilimine, Kürt siyasallaşmasına hangi pencereden bakıldığına göre farklılık arzetsede, genel itibariyle çok önem atfedilmiştir. Çünkü Kürt aşiretleri bu tarihten sonra Osmanlı denetimine girmiştir. 19. yüzyıla kadar çeşitli hakimiyet mücadelelerine rağmen devam eden bu ilişki biçimini en çok da Osmanlı ve Safevi mücadelesi esnasında belirlemiştir (Edmonds, 2003). Söz konusu emirlikler iç işlerinde serbesttir. Kimin emir olacağına da merkezi hükümet karışmamıştır. Emirlikler birer hükümet gibi hareket etmiştir. Düzenli vergi ödemek ve askeri hizmetle de sorumlu değillerdir ancak sefer zamanı orduya asker göndermektedirler (Ortaylı, 1985: 26-27). Mesut Yeğen ise emirliklerin statüsünü şu şekilde tarif eder:

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi egemenlik sınırları içerisine dahil olunması Kürt beyliklerinin siyasi ve idari mevcudiyetine son vermedi. Aksine bu mevcudiyet, diğer bir deyişle Kürt beyliklerinin Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki siyasi ve idari statüleri Kürt beyleri ve Osmanlı arasında 16. yüzyılda imza edilen bir anlaşmayla yeniden onaylandı. Osmanlı Devleti ile Kürt beyleri arasında imza edilen ve Kürt beyliklerinin imparatorluk içerisindeki siyasi ve idari statülerini tanımlayan bu anlaşma, Kürt emirlerine kapsamlı bir özerklik tanıyor ve merkezi iktidar ile yerel emirlikler arasında 'gevşek' bir siyasi ve idari ilişkiyi teminat altına alıyordu (Yeğen, 1999: 226-227).

"Beylikler dönemi" adlandırması bile başlı başına Kürtlerin tarihte bağımsız siyasi idari yapıları olduğu vurgusunu içermektedir. Kemal Burkay, zaman aralığını da oldukça geniş tutarak 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar süren (Bedinan, Soran, Baban beylikleri gibi) 600 yıllık bir yarı bağımsız Kürt beylikleri döneminden bahseder (Burkay, 2011: 367).

Bu yarı bağımsız statüleriyle emirlikler bugün de Kürt siyasal hareketinin özellikle de statü talep eden kesimi için önemli referanslardan birini oluşturmaktadır. Emirlerin güç kaybetmesiyle birlikte toplumda dini önderlerin et-

¹ Safeviliğin giderek devletleşmesi ve Şiiiliğin bir devlet aygıtına dönüşmesi Kürtlerin Osmanlı'dan yana tavır almasına neden olmuş, İdris-i Bitlisi'nin bu konudaki rolü bir kesim tarafından Kürtlerin birliğini bozmak olarak nitelenirken bir kesim tarafından da Kürt varlığının muhafazasını sağladığı için övülmüştür. İdris-i Bitlisi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. (Genç, 2018).

kin olmaya başlaması ise bir geriye gidiş diye nitelendirilir. Yaygın kanaat bugünkü şekliyle Kürt sorununun yukarıda da ifade edildiği biçimiyle Cumhuriyet döneminin homojenleştirici ve sekülerleştirici politikalarıyla başladığı yönündedir. Ancak pek çok Kürt aydın ve araştırmacıya göre sorun, emirliklerin bu yarı bağımsız statülerinin merkezileşme politikalarıyla zarar görmesi suretiyle başlamıştır. Bu da aslında modernleşme-Batılılaşma süreciyle paralellik arzettiği için muhafazakar-dindar Kürtler de Kürt sorununun başlangıcı ile ilgili Batı'nın örnek alınmaya başlandığı ve merkezileşme politikalarının uygulamaya konulduğu Osmanlı Devletinin son dönemine işaret eder. Tanzimat Fermanı ile birlikte daha planlı bir şekle bürünen modernleşme çabalarının temel unsurlarından biri, ademi merkeziyetçi bir imparatorluk yapısına sahip olan Osmanlı'yı merkezileştirmektir. Bu doğrultuda Kürtlerin yaşadığı yerlerde de merkeze bağlanmak suretiyle bu uygulama yaygınlaştırılmak istenmiştir. Daha ziyade toprağa dayanan bir yapıdaki Kürtler, kendi toprakları üzerindeki hâkimiyetlerinin "merkezileşme" adı altında ellerinden alınmasından rahatsızlık duymuşlardır (Özoğlu, 2009: 36). Bir başka ifadeyle modernleşmenin merkezileşme olarak algılanması taşranın modernleşmeye karşı tepki geliştirmesine dolayısıyla yüzyıllarca özerk yaşayan Kürt beylerin önderliğinde bir dizi isyana sebep olmuştur (Yeğen, 1999: 57).

Burada Müslüman etnik topluluklar için dinin, çevre ve merkez arasında bir bağ kurma noktası olduğunu da belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle Kürtler için Osmanlı'ya bağlılık halifeye, dolayısıyla dine bağlılık anlamı da taşımaktaydı.²

Burada iki önemli hususun altını çizmek gerek. İlki, dönemin kendi formasyonu içinde Kürt emirlikleri bugünden bakınca yarı bağımsız yapılar şeklinde resmedilebiliyor. Söz konusu emirlikler hükümet gibi hareket etmekte, merkeze karşı düzenli vergi ve askeri hizmetle yükümlü sayılmamaktadırlar. Bu, imparatorlukların örgütlenme biçimi ile de uyumludur. Nitekim klasik

² Türk siyasi hayatında çevre-merkez dikatomisini takip eden Şerif Mardin dinin ikincilleştirildiği Cumhuriyet dönemiyle birlikte çevre ve merkez arasındaki en güçlü bağın da zayıfladığı hatta koptuğuna işaret eder. Bu kopuş, etnik unsurları birleştiren bir bağ olması hasebiyle Kürt sorununun derinleşmesine yol açmanın yanında bugüne değin Türk siyasal ve toplumsal hayatının ana fay hattının laik-seküler cepheleştirmesi şeklinde tezahürüne de sebebiyet vermiştir.

Osmanlı idari ve siyasi yapısı, taşranın etnik, dini ve kültürel topluluklarına merkezle gevşek bir bağla eklemelenmesine imkân tanımaktadır. Merkezi ve ademimerkezi idari düzenlemeler birlikte yürütülmektedir. Emirliklerin merkezle bağı da bu biçimdeydi (Yeğen, 1999: 63). İkincisi çevre ile merkezi birbirine bağlayan en önemli bağı din olduğu gerçeğidir. Dinin toplumsal hayatta kurucu yere sahip olduğu bir çağda Kürtlerin hilafetin sancağı altında olmayı önemsemeleri de gayet tabii bir durumdur.

1.2. Dini önderlerin etkinliği ve Şeyh Ubeydullah'ın İsyanı

Bu gevşek ilişki biçimi sıkça sorun yaşanmasına da yol açıyor ve isyanlar adı verilen vakalar söz konusu olmaktadır. Nitekim isyanlar artık merkezi tedirgin edecek boyutlara geldiğinde ise emirlikler dağıtılmıştır. Bölgede hakimiyeti sağlamak ve merkezileşme politikaları çerçevesinde atanan valiler ise halkın nazarında meşru görülmemeyebilmiştir. Dolayısıyla Kürdistan adı verilen bölgede oluşan iktidar boşluğunu doldurmada güçlü dini figürler önemli bir rol almıştır (Bruinessen, 2008: 341). Bu süreçte emirliklere ait topraklar Şeyh Ubeydullah, Şeyh Salih gibi güçlü Nakşi şeyhlere geçmiştir. Bu yeni dönem de Şeyh Ubeydullah'ın isyanına (1880-1882) kadar devam etmiştir (Jwaideh, 2016: 178). Osmanlı Rus savaşında cihat çağrısına uyarak Rusya'ya karşı savaşan ve bunun için taltif de edilen Şeyh Ubeydullah'ın savaştan sonra Osmanlı'ya isyanı ve devletin bu isyana verdiği sert tepki bölgede yeni bir dönemi başlatmıştır. Kimine göre Kürt bile olmayan Ubeydullah'ın Kürt devleti kurmak gibi bir niyetinin olması mümkün değildir (Mumcu, 2010). Fakat şeyhin isyanı dini karakter taşıyan ilk dikkat çekici isyan olarak tarihe geçmiştir. Bu yönüyle yine Halidi Nakşi bir şeyh ailesinden olan Barzan aşiretinin isyanı Ubeydullah'ın isyanına benzetilmektedir.

2. Meşrutiyet Fikri ve İttihat ve Terakki'nin etkisi

Kürt siyasallaşmasında bir başka önemli etkenin, Osmanlı'nın son döneminde gelişen Meşrutiyet fikri ve bu fikrin aşlatığı İttihatçı kadrolar olduğunu söyleyebiliriz. Meşrutiyet fikrinin şekillendirdiği aydın tipinin bugünkü mümessilleri olarak sol seküler Kürt siyasal elitlerini işaret edebiliriz. Zira İttihatçı Kürt aydınların fikri mirası Kürt ulusalcılığına da ilham olmuştur.

2.1. İttihatçı Kürt Aydınlar

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise Kürt elitler, meşrutiyet fikrinden esin almış ve hatta İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) kurucuları arasında yer almıştır. Bedirhanlar, Cemilpaşazadeler, İsmail Hakkı, Ahmet Hamdi ve Şerif Paşa'nın temsil ettiği Babanlar, İstanbul ve Avrupa'nın sunduğu imkânlardan beslenen bir Kürt diasporasıyla ilişkiliydi ve bunlar üzerinde etkiye sahiptir.³ Kürt aristokrasisini de oluşturduğunu söyleyebileceğimiz bu aileler, kendi dönemleri içinde gelişkin imkanlara ve nüfuza sahiptirler ve kimi üyeleri oldukça iyi eğitim alabilmiştir.¹ Gerek sürgün edilerek gerekse sair siyasi nedenlerle Avrupa'ya gitmiş olan diğerleri gibi Kürtler de Osmanlı'nın son dönemlerinde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de Kürt siyasi evreninin oluşmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Şerif Paşa ya da Bedirhanlardan günümüze kadar Kürt siyasal evreninin oluşumunda sürgün ya da diaspora önemli bir yer etmiştir. 1980'lerden itibaren de Avrupa, sol-seküler ve daha sonra PKK yanlısı Kürt siyasal hareketinin ana merkezlerinden biri olmuştur. Hamit Bozarslan gibi kimi Kürt aydınlar bunu siyasi hicret kavramıyla açıklamaktadır. (Bozarslan, 2018: 27). Bu adlandırma bile Avrupa'nın Kürt siyasallaşmasındaki yeri ve önemini yeterince ifade etmektedir zaten. Meşrutiyet fikrinin önemli savunucularından olan Bedirhaniler gibi önemli aileler, Kürt kültür ve yayın hayatına katkılarıyla en öne çıkmıştır. İlk Kürtçe okulların açılmasına, ilk Kürtçe neşriyatların basılmasına ve ilk Kürtçü derneklerin kurulmasında Bedirhan kardeşler ön ayak olmuştur. Bu anlamda "Kürt aydınlanmasının" öncülerinden sayılırlar (Bozarslan, 2018: 54-55). Celadet Bedirhan, Fransız sömürgesi olan Suriye'de "Kürt Rönesansı" denilen dönemin önemli aktörlerinden sayılmaktadır. Celadet'in desteklediği şair ve yazar Cegerxwin *Havar* adlı Kürtçe ve Fransızca bir dergi yayınlamakta ve Ciwan Kürd (Genç Kürt) adında da bir dernekte Kürtleri aydınlatmak için faaliyetler düzenlemektedir. "Jön Kürt" tabirinin belki de ilk kullanımı budur (Yüksel, 2018: 236).

1927 yılında Hoybun'un kuruluşu, Suriye'deki Kürt milliyetçiliğinin gelişimi açısından önemlidir. Hoybun, Kürtlerin modern anlamda milliyetçi dil ve hareketle tanışmasını sağlamıştır. Suriye'deki Kürt kimliği, Celadet Bedirhan ve kardeşi Kamuran'ın da desteğiyle, Kürtlerin kültürel talepleri ve uya-

nışı ekseninde tanımlanmaya başlanmıştı. Bu anlamda Türkiye’deki modern seküler Kürt ulusçuluğunun da dayandığı referanslardan biridir Hoybun. 1960 sonrası oluşan, 1980 darbesinin de tahrikiyle PKK’ya ve şiddete yönelen sol-seküler Kürt siyasal hareketine, Birinci Dünya Savaşı sonrası “Bağımsız Kürdistan” fikri etrafında örgütlenen Bedirhaniler, Hoybun, Kürt Teavün Cemiyeti gibi aktör ve kurumlar ilham kaynağı olmuştur. Hamit Bozarslan, Bedirhan ailesinde Kürtlük vurgusunun açık şekilde öne çıktığını Celadet ve Kamuran Beylerin çıkardığı *Rohani* adlı derginin bugün için bile oldukça Batılı sayılabileceğine dikkat çekiyor. Abdullah Cevdet gibi Celadet Bedirhan Bey de biyolojik materyalizmi savunmaktadır. Bu damar ilerleyen dönemde Osmanlı Kürt kimliğinden bir kopuş ve bugünkü Suriye topraklarında oluşan Hoybun⁴ hareketinde temsil bulan bir Kürt direnişine evrilmiştir (Bozarslan, 2018: 22). Kürt siyasallaşmasının seküler, Batıcı hattının gelişiminde Hoybun hareketinin çok etkili olduğu ifade edilmektedir (McDowall, 2004). Şam ve Beyrut Kürt elitleri için önemli merkezler hâline gelmiştir. Suriye’nin bugünkü konumu ve PKK’nın Suriye’deki etkinliği de bu anlamda dikkate değerdir. Suriye’ye göçeden ve orada birtakım yayın ve faaliyetlerde bulunan Bedirhanlar gibi başka önemli aileler de Kürt ulusalcılığının oluşmasında etkili olmuştur: “Siyasi mobilizasyon ve kültürel kimlik talebi arasındaki karşılıklı etkileşim, Fransız manda idaresi altındaki Suriye’de Kürt milliyetçilerinin hareket sahasını belirlemiştir” (Fuccaro, 2005: 252). 1927 yılında Hoybun’un kuruluşu, Suriye’deki Kürt milliyetçiliğinin gelişimi açısından önemlidir. Hoybun, Kürtlerin modern anlamda milliyetçi dil ve hareketle tanışmasını sağlamıştır. Suriye’deki Kürt kimliği, Celadet Bedirhan ve kardeşi Kamuran’ın da desteğiyle, Kürtlerin kültürel talepleri ve uyanışı ekseninde tanımlanmaya başlanmıştı. Bu anlamda Türkiye’deki modern seküler Kürt ulusçuluğunun da dayandığı referanslardan biridir Hoybun. 1960 sonrası oluşan, 1980 darbesinin de tahrikiyle PKK’ya ve şiddete yönelen sol-seküler Kürt siyasal hareketine,

⁴ Fransızların sağladığı görece serbestlik ortamı ve Şam’daki Fransız Enstitüsü üzerinden sağladığı maddi imkânlar başta Bedirhan kardeşler olmak üzere Türkiye’den Suriye’ye geçen politik Kürt aydın kesimin Suriye’de rahatça örgütlenebilmelerine imkân sağlamıştır. Kürt milliyetçiliğinin 20. Yüzyıldaki en önemli örgütlenmelerinden olan Hoybun, Fransızların sağladığı ortam sayesinde Lübnan’ın Bihamdun kentinde kurulmuştur.” M. Selin Bölme, “Hoybun Örgütü: Kürt Milliyetçiliğinde Yeni Bir Evre”, *International Journal of Kurdish Studies*, c. 1, No. 2, 2015

Birinci Dünya Savaşı sorası “Bağımsız Kürdistan” fikri etrafında örgütlenen Bedirhaniler, Hoybun, Kürt Teavün Cemiyeti aktör ve kurumlar ilham kaynağı olmuştur.

Cemilpaşazadeler aynı şekilde 1900’lerin başında İstanbul ve Avrupa’da Kürt cemiyetleri kurarak Kürtler arasında bir milli bilinç inşası için çabalamıştır. Kürt kimliğinin siyasallaşmasında bu faaliyetlerin etkili olduğu söylenebilir. Görece yarı bağımsız yapılar diye nitelenen beylikler döneminin yanı sıra, güncel Kürt siyasal hareketinin referans noktalarından bir diğeri de İttihatçı çevrelerde bulunmuş, Batı düşüncesinden etkilenmiş aile aristokraisine sahip bu Kürt siyasal elit ve aydınlarıdır. Bu anlamda Kürtler arasında milliyetçilik akımının veya seküler zihniyetin sadece tepkisel bir milliyetçilik olmadığını, belirli dönemlerde dünyada yaygın olan görüşlerden esinlendiğini, ayrıca bölgedeki iktidar mücadelesi ve uluslararası dinamiklerin de Kürtlerde milliyetçilik olgusunu tetiklediği söylenebilir.

2.2. Müslüman Aidiyetini Göstermenin Yolu Olarak Kürtlük

Dindar Kürt aydınlarının ise daha ziyade şeyhlerin Kürt toplumunda dini ve siyasi bir liderlik gösterdikleri beylikler sonrası döneme referans verdikleri görülür. Beyliklerin/Mirliklerin tasfiyesinden sonra Kürt coğrafyasında toplumsal düzeni, güçlenen şeyhlik kurumu sağlamıştır. Seküler sol aydınlar ve bu çizginin siyasi aktörleri, şeyhlerin Kürtler üzerindeki etkisini Kürt kimliğinin gelişmesi ve bağımsızlaşmasına engel olarak görmüştür. 1908 Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı süresince Kürtler arasında temayüz eden aydınlar ise feodal ve eşraf kökenli orta ve üst tabaka elitlerdir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra belirginleşen Kürt aydın tipi ise referanslarını dini kimliği ile değil de Kürt kimliği ile öne çıkmış tarihi aktörlere dayandırmıştır (Başkaya, 1997: 55).

Milliyetçilik cereyanına kapılıp Batılı devletlerden de himaye gören ve bağımsızlıkları için tek tek isyan eden topluluklara karşı Osmanlılık politikasının pek de işe yaramayacağı anlaşıldıktan sonra imparatorluğu olabildiğince bir arada tutabilmek amacıyla Sultan II. Abdülhamid’in benimsediği İslâmcılık siyaseti, Balkanlar’da Arnavutları, güneyde Arapları, doğuda da Kürtleri incelemektedir. Abdülhamid’in benimsediği bu İttihad-ı İslâm hedefi, Batılı devletlerin Doğu ve Güneydoğu’da bir Ermeni devleti kurma amacı-

nın da etkisiyle Kürt aşiretlerini hareketlendirmiştir. Bu politikanın sonucunda kurulan Hamidiye Alayları vasıtasıyla pek çok aşiretin önde gelenlerine birtakım rütbelere verilmiştir. Özellikle 93 Harbi döneminde (1877-78), sonradan isyan eden, Ubeydullah gibi bazı Nakşi-Halidi şeyhlerin gücü ve etkinliği ziyadesiyle artmıştır. Abdülhamid döneminde bu dini kişilikler aynı zamanda siyasi bir otorite olma özelliğine de sahiptir ve Sultan tarafından da doğrudan muhatap alınmışlardır.⁵ II. Abdülhamid döneminde Kürtlerle İslâmcılık üzerinden kurulan ilişki (1876-1909) Cumhuriyet'in kuruluşuna (1923) kadar devam etti denilebilir.⁶ Bu anlamda Kürtleri merkeze bağlayanın, aslında dini bağlardan çok İslâmcılık siyaseti üzerinden kurulan çıkar ilişkisi veya iktidar paylaşımı olduğu da söylenebilir. En azından bu soru çerçevesinde yeni bir değerlendirme yapılması mümkündür.

İslâmcılık politikası özellikle Ermeni çetelerinin faaliyetleri dolayısıyla Kürtlerin imparatorlukla bağlarının sıkışmasına yol açmışsa da huzursuzluğun kaynağı olan merkezileşme politikaları çevre ile merkezin bağına zayıflatmıştır. Şerif Mardin, imparatorluğu dağılmaktan kurtarmak için yönelinen bu politikaların tam tersi neticeler doğurduğuna dikkat çekerken bunun en önemli sebebi olarak da Osmanlı resmî görevlilerinin imparatorluğun son dönemlerinde toplumu talan eden kimselere dönüşmesine dikkat çekmektedir. Ona göre bu görevliler ile çevre ve özellikle vergilerin ağır yükü altında ezilen köylüler arasındaki ilişki 'doğu despotizmi' niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu durum çevre ile merkezin bağına zayıflatmaktadır ve Müslümanlık ortak paydasına rağmen Kürtler devletin bu yüzüne karşı tepki duymaya başladığını göstermektedir (Mardin, 2012).

⁵ Ruslara karşı savaşta Kürtleri motive eden sadece cihat duygusu değildi, aynı zamanda Ermeniler'e karşı da savaşmış oluyorlardı, çünkü bulundukları coğrafyada ciddi bir nüfuz mücadelesi içindeydiler. Fakat savaşın sonunda imzalanan Berlin Antlaşması ile Ermeniler'in lehine yapılması öngörülen ıslahatlar Kürt ileri gelenlerin tepkisini çekti. Bu gelişme Kürtler tarafından düveli muazzamanın bir Ermeni devleti kurmak istediği şeklinde yorumlandı (Akpınar, 2018: 61).

⁶ Sultan Abdülhamid özellikle Hamidiye Alayları konusunda çokça eleştirilmiştir. Onun Kürt çocuklarını, İstanbul'da eğitim almalarını sağlayıp devlet bürokrasisinde ve yönetiminde önemli mevkilere getirme kararı da aslında çok önemli bir entegrasyon politikasıdır (Klein, 2017).

İttihat ve Terakki Cemiyeti içindeki Kürtlerin, baskıcı politikaların etkisiyle zamanla cemiyetle yollarını ayırması,⁷ şehirli Kürtler arasındaki muhalif damarı daha da güçlendirirken Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni devletin din karşıtı algılanan politikaları da Kürt medrese ve şeyhleri arasında ciddi hoşnutsuzluklar meydana getirmiştir. Bu muhalefetin, milliyetçi fikirlerle mi dini saiklele mi geliştiği konusu bir tarafa, medrese ve tekkelerin Kürtler nezdindeki önemi dolayısıyla toplumun geneline yayılma olasılığı yüksektir. Şeyhler, Jön Türklerin seküler çağdaş devlet ve toplum ideali yerine İslâm'ın ümmet fikrini benimsemektedir. Bu yüzden de Abdülhamid onlar için ideal-Halife Sultandır. Sultan'a Bave Kurdan (Kürtlerin Babası) demektedirler. Başka bir ifadeyle toplumdaki dini elitler yeni rejime dini nedenlerle de muhalefet ediyorlardı ancak bu aynı zamanda Kürt dini elitlerinin milliyetçi düşünceyle tanışmasına da yol açmaktadır (Jwaideh, 2016: 202-203).

Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında Kürt elitlerinin siyasallaşmasında olduğu kadar seküler Kürt elitleri ve dini elitlerin tutumları arasındaki farklılığın belirginleşmesinde de, Ermeni sorunu ve Batılı devletlerin Kürdistan bölgesinde Ermenistan kurma düşüncesi etkili olmuştur. Kürdistan Teali Cemiyeti (KTC) 1918'de kurulduğunda, vaktiyle çok güçlü büyük bey ailelerinin devamı olan Kürt aristokrasisi ile entelijansiyasının birlikteliği altındadır (Celil, 2001). Cemiyetin seküler ve dindar kolu arasındaki fark da yine Ermeni sorununa bakışta ve siyasi egemenlik talebinin sınırlarında ortaya çıkmaktadır. Seküler Kürtler, bağımsız Kürdistan için çalışmak gerektiğini söylerken dindar kanat, Müslüman Kürt-Türk kardeşliğinden ötürü hilafeti ve Osmanlı'yı hâlâ öncelemektedir. Fakat onlar da bağımsızlık olmasa da otonomi talep etmektedir. Bu iki kanadın fikir birliği yapamadığı bir konu da Ermenilerle ilgilidir. Seküler kanat, Boğos Nubar Paşa ile anlaşılan Şerif Paşa'ya Van'ın güneyine kadar olan bölgeyi Ermenilere terk etme fikrinden dolayı karşı çıkarken dindar Kürtler, Ermenilerle hiçbir şekilde birlikte bir oluşumun içine girilmemesi gerektiği görüşündedir (Karademir, 2014).

⁷ İTC'nin (1889) 5 kurucusundan 2'si Kürt'tü. Arapkirli Abdullah Cevdet ve Diyarbakırlı İshat Sukuti. Babanzade İsmail Hakkı, Botan Emiri'nin oğlu Bedirhan bey, Şeyh Ubeydulag'ın oğlu Nehri Seyit, Babanzade Ahmet Naim ve Türkçülüğün teorisyeni Ziya Gökalp de Teşkilat'ın içindeki önde gelen Kürtlerdendi (Kutlay, 2010).

Bozarslan, bu konuyla ilgili tespitinde Kürtlerin büyük çoğunluğu için Kürtlük; gerçekte Müslüman ve Osmanlı aidiyetini göstermenin bir diğer yoluyla der. Yüzyıllar boyunca özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Kürt olmak bir gayrimüslime karşı Müslüman olmak anlamına geliyordu (Bozarslan, 2008: 99). Dolayısıyla Ermenilere karşı Osmanlı'dan yana olmak yani bütünlüğü muhafaza etmek Müslümanlığı da müdafaa anlamına gelmektedir.

3. Ulus Devlet İnşaa Sürecinde Kürtler ve Kürtlük

Kürtler arasında İslâmî mensubiyetin siyasi bir içerik kazanması daha çok Nakşiliğin bu bölgede şeyhlere siyasi bir nüfuz da sağlamasıyla ilişkilendirilmiştir (Bruinessen, 2008: 311). Yeni rejim her ne kadar gayrimüslim unsurların Anadolu'nun bütünlüğünü tehlikeye atacağı gerekçesiyle Müslümanları önceleyen bir politika geliştirmiş olsa da dinin siyasi gücü uzun yıllar rejim tarafından en önemli meydan okuyucu karşı güç şeklinde algılanmıştır (Mumcu, 2010). Seküler-sol siyasallığın olumsuzladığı ve Kürt ulusal bilincine ket vurduğunu düşündüğü 1924-38 arasında, devletin baskıcı politikalarına karşı çıkışı içeren isyanlarda⁸ yönetici elit daha çok dinin öncü bir rol oynadığını düşünmüştür (Hallı, 1972: 75). Kürtler arasında dinin siyasi bir muhteva kazanması ve Kürtlük bilincini pekiştiren bir unsur hâlini alması, özellikle beylikler döneminden sonra Kadiriliğin zayıflayıp Nakşiliğin güçlenmesiyle zaten kendini hissettirmeye başlamıştır. Bir anlamda Nakşilik, Kürtlük bilincini de oluşturan bir işlev görmüştür. Şeyhler, molla ve beylerin ayrı ayrı olan otoritelerini tek başlarına bünyelerine almış, dini, sosyal ve siyasi hayatın düzenleyicisi olmuştur. Cumhuriyetle birlikte din üzerindeki yoğun baskı Nakşiliğin muhalif bir seyir izlemesine sebep olmuştur. Bu süreçte pek çok Nakşi şeyh idam edilmiştir (Yüksel, 1993: 56). Bu bakımdan Şeyh Said isyanının bıraktığı hafıza da 1920'lerin ikinci yarısından itibaren hem devlet nezdinde Kürt siyasetinin inşasında belirleyici olmuş hem de Kürtler nezdinde İslâmî kimliğin siyasi alana etkisinde temel parametreyi oluşturmuştur (Scalbert-Yücel, 2018: 160). Buradan hareketle ilk dönem Kürt isyanlarına verilen

⁸ Gerek 1925 Şeyh Said İsyanı gerekse 1938'deki Dersim İsyanı'nda araştırmacılar Kürt millî bilincinden daha ziyade ilkinde Sünnî İslâm ikincisinde Alevî inancının etkili olduğu yorumunu yapmaktadır. En azından o dönem için bugün anlaşıldığı şekliyle milliyetçi saiklerden bahsetmenin çok da mümkün olmadığı görüşü ağırlık kazanmıştır (Hallı, 1972).

desteğin hayli fazla olmasını şeyhlerin kitleleri harekete geçirebilme kabiliyetlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir (Bruinessen, 2008: 311). Tam da bu nedenle başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere Cumhuriyeti kuran kadroların meseleye bakışında rejim karşıtlığının sebebi olarak Kürtlükten önce din öne çıkmaktadır. Zira Kürtlerin rejime karşı tepkilerinin sebebinin din ve şeyhler olduğu düşünülmektedir (Scalbert-Yücel, 2018: 160).

Söz konusu isyanlar Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra Koçgiri İsyanı ile başlamıştır. 1925'te Şeyh Said'in isyanı belli bir taban bulmuş ve çeşitli Kürt illerine sirayet etmiştir. İsyanla birlikte Takrir-i Sükûn Kanunu TBMM'de kabul edilmiş, ülkede olağanüstü hâl ilan edilmiştir. İsyanın lideri görülen Şeyh Said ve yanındakiler, İstiklal Mahkemeleri kararıyla idam edilmiş, isyanın bastırılmasından hemen sonra 30 Kasım 1925'te 677 sayılı kanun ile tekke ve zaviyeler kapatılmıştır. Bu karar sorunu çözmüş gibi gözükse de zaman içinde kimlik yapıcı hafıza unsurlarından birine dönüşmüştür. Kürt milliyetçiliğinde önemli bir evreyi temsil eden bu gelişme özellikle dindar Kürtler arasında birinci derecede önemli referans hâline gelmiştir. Şeyh Said İsyanı sonrasında Cumhuriyet elitleri, Kürt meselesine (o zamanki ifadeyle Şark Meselesi'ne) eğilmek ve Kürtleri asimile etmek için üç ayrı rapor hazırlamışlardır. Fakat bu raporlar etkili olmamış Türk kimliğinin inşası sürecindeki isyanlar silsilesi Hoybun örgütünün başını çektiği Ağrı İsyanı ile devam etmiştir. 1927 ile 1930 yılları arasına yayılan bu isyan, devlet güçlerince sert bir şekilde bastırılmıştır. Erken Cumhuriyet devrindeki üçüncü ve önemli isyan yine devletin çok sert müdahalesi ile bastırılan Dersim Tedibi'dir (Ersanlı-Özdoğan, 2012). Bu isyanlardan en çok Şeyh Said İsyanı dinî referansla anılmıştır. Koçgiri ve Dersim isyanları ise Alevi liderler tarafından başlatılmıştır.

Öte taraftan yeni rejimin, devletin laik yapısını, Sünni çoğunluğa karşı Alevilere sigortası şeklinde sunması bu kesimlerle rejim arasında gizli bir konsessüs sağlamıştır. Söz konusu isyanları seküler milliyetçi kalkışmalar şeklinde nitelemek için yeterli veri olmasa da Alevi Kürtlerin devamlı surette seküler Kürt milliyetçisi siyasal hareketlerin içinde ağırlıklarının olması, Alevilerin devletle laiklik temelinde uzlaşması ve Atatürk portrelerinin neredeyse bir dinî kült ögesi olarak cemevlerinde yer bulması dikkate değerdir.

Tekke ve zaviyelerin kapatılması kararından da anlaşılacağı gibi dinin, yaratılmak istenen yeni toplumun önündeki en önemli engel olduğu değerlendirilmektedir. İlk Kürt isyanları üzerine rejimin yaklaşımı bölgenin modernleştirilmesi, eğitimin yaygınlaştırılması suretiyle sorunun çözülebileceği şeklindedir. Koçgiri, Şeyh Said, Ağrı İsyanı gibi Cumhuriyetin ilanından sonra Kürt bölgelerinde yaşanan isyanlara bir taraftan sert askeri müdahalelerle karşılık verilirken diğer taraftan sorunun gerçek anlamda çözümünün seküler devrimlerin icrasından geçtiği düşünülmüştür. Dönemin Başbakanı İsmet İnönü'nün yaptığı Doğu gezisi sonrası notlarında bu bakış açısı çok nettir (Öztürk, 2016). Eğitim imkânlarını ülkenin her köşesine ulaştırabildiğimizde bu sorun zaten çözülecektir. Kürt sorununun çözümü için dinin geriletilmesi de önemlidir zira Şeyh Said İsyanı doğrudan dinî bir kalkışma olarak da görülmüştür. Halifelik, dinsel vakıflar, medreseler, tarikatlar, tekke ve zaviyelerle ilgili kararlar, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile okul sisteminin sekülerleştirilmesi, Şapka Kanunu gibi uygulamalar Türkiye'de İslâm'ın yerine seküler kültürün geçtiği yeni bir durum oluşturmuştur. Kürtler hem Milli Mücadele sırasında kendilerine birtakım sözler verildiğini ve bunların tutulmadığını düşünüyor hem de Osmanlı'ya bağlılıklarının temel sebebi olan Hilafet'in ilgasını ve dinin geriletildiğini görmektedir. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı Müslüman etnik gruplar ortak dinleri dolayısıyla bir birlik oluşturabilmektedir. Atatürk'e göre ise etnik-dinsel çoğulculuk Osmanlı sisteminde en büyük kusurdur. Zira bu "Ermeniler ve Kürtler gibi gruplarca, Osmanlı'nın kendisine zarar vermesine neden olan, bağımsızlık ve özerklik arama teşebbüsüne sonuçlanmıştır" (Muller, 1996: 175).

Osmanlı toplumsal formasyonunda ise bu kurumlar, devletle kurulan bağı inşa etmektedir. Dinin siyasi otorite ve toplumun diğer kesimleriyle ilişkide merkezi yer tuttuğu bir dönemden sonra Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kürtler tam tersi bir tecrübe yaşar. İslâm'ın kurumsal kimliği olan Halifelik aynı zamanda farklı etnik kimlikleri bir arada tutan siyasi bir çatı işlevi de görmektedir. Hilafetin sancağı altında olmak Müslümanlar için arzu edilen bir şeydir. Bir anlamda hilafet Müslümanlar için siyasi bir tutkal işlevi görmektedir (Sayyid, 2018). Halifeliğin kaldırılması ve İslâmî düzenin yerini seküler düzenin alması, etnik ayrılıkların açığa çıkması için elverişli bir ortam oluşturmaktadır. Böylece Kürtler sadece dinsel yasaklarla değil, yanı sıra dilleri ve

kültürlerinin de yasaklanmasıyla karşı karşıya kaldılar. Homojenleştirme politikaları isyanların ardından gelen devlet şiddeti ile desteklendi. Bu süreç içinde 1924-1938 arasında 18 ayaklanma yaşandı. Bunlardan 17'si Doğu Anadolu'da gerçekleşti ve 16'sına Kürtler katılmıştır (Kirişçi-Winrow, 1997: 105). Bu isyanlardan en bilineni ve özellikle de dindar Kürtler üzerinde tesiri çok büyük olan 1925'teki Şeyh Said İsyanı'dır. Kalkışmadan sonra İçişleri Bakanı Cemil Ubaydın tarafından hazırlanan "Şark Islahat Planı" adlı raporda, Kürt bölgesinin bir umumi müfettişçe idare edilmesi ve zorunlu iskan yoluyla Türkleştirilmesi önerilmektedir.⁹ Aynı şekilde bizzat Başbakan İsmet İnönü tarafından görevlendirilen bir dönem Milli Eğitim Bakanlığı da yapmış olan 1. Umumi Müfettişi Abidin Özmen, 1935'te hazırladığı bir raporda "Türk camiası içinde kaynaştırmak istediğimiz kimseleri Kürtçe yerine Türkçe ile konuşur hale getirmek icap eder. Bu su götürmez bir gerçektir." ifadelerini kullanmaktadır (Öztürk, 2016: 79). Modernleşme, Kürt sorununun çözümü için en doğru yol olarak görülürken konuya örgün eğitim kurumları üzerinden bir ıslah faaliyeti şeklinde de bakılmıştır. Bu konuda en dikkat çekici olan ise, Kürt bölgelerinde genç yaşlarda çevre ve ailelerinden koparılan Kürt çocuklarının yatılı okullar aracılığıyla Türkleştirilmesi düşüncesidir. 1970'lere gelindiğinde, Türkiye'de 70 yatılı okulun 60'ı Kürt bölgesindedir (Bruinessen, 2017).

4. Kürt Siyasetinin Mecra Arayışı

Şeyh Said İsyanı'nda olduğu gibi Cumhuriyet dönemi laikleştirme politikalarına karşı geliştiği düşünülen Kürt isyanlarına devletin sert müdahalesi neticesinde Kürtler uzun bir aranın ardından ancak Demokrat Parti (DP) ile birlikte sahneye çıkabildiler. Hiç şüphesiz bunda çok partili hayata geçişle birlikte devletin Kürtlere yaklaşımındaki değişimin de etkisi olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan güvenlik temelli "Şark Meselesi" yerini İkinci Dünya Savaşı sonrası "Doğu Sorunu"na bırakmıştır (Yavaşca, 2016). Tek Parti döneminin asimilasyona dayanan politikalarından bunalan Kürtler için 1950'de DP'nin iktidara gelmesi belli bir rahatlama sağlamış ve Kürtler o

⁹ Feroz Ahmad, Mustafa Kemal'in "Ne mutlu Türküm diyene!" sözüne atıfla Türk ulusçuluğunun etnisiteden ziyade bölgeye dayalı ve daha kapsayıcı olduğunu vurgular. Almanya ve İtalya'nın faşist rejimlerinde popüler olan kan ve etnisite bağını temel almadığı, Türkiye sınırları içinde yaşayan ve kendi için Türk diyebilen herkesi kapsadığını söyler (Ahmad, 2014: 89). Bu yoruma göre Türkiye Fransız tipi anti-etnik bir rejime sahiptir.

dönem kahir ekseriyetiyle tercihlerini DP'den yana kullanmışlardır (Aktürk, 2015: 135). Bunun sebebi, yeni devletin kurucu ideolojisinin, etnisite ve dini Türk ulusal kimliğinden dışlamış olmasına rağmen Demokrat Parti'nin bu konudaki katı tutumu devam ettirmemesidir (Yıldız, 2004). Bunun göstergesi olarak, DP iktidarının köy jandarma karakollarını feshederek köylü nüfusun nefes almasını sağlaması ve Kürt dinî şahsiyetleri ve aşiret reisleriyle iş birliği içinde hareket etmesi gösterilebilir (Bruinessen, 1992: 340). Ayrıca Şeyh Said'in torunu Abdülmelik Fırat'ın DP'den milletvekili seçilmesi de bu çerçevede kaydedilmelidir. Kimi sosyalist Kürt aydınlarının bile o dönem CHP'ye karşı Demokrat Parti'ye yakın durduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü Tek Parti dönemi Kürtler nezdinde Türkiye'nin geri kalanından daha baskıcı bir rejimi ifade etmektedir. Musa Anter, önemli Kürt şeyhleri ve bu şeyhlerin etkili olduğu aşiretlerden bahsettiği *Hatıralarım* kitabında DP ve Adnan Menderes'in Kürtlere yaklaşımına değinirken "iyi niyet" odaklı bir yorum yapmaktadır. Anter kendisine gelen siyaset teklifini angaje olamayacağını söyleyerek reddettiğini ancak CHP'ye karşı elinden gelen desteği vereceğini söylediğini aktarır (Anter, 1990: 121).

Bir taraftan da 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin gerekçelerinden biri Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Demokrat Parti politikalarının yeni rejimin ilkelerini zaafa uğrattığı düşüncesidir. En azından Kürtler, darbenin Tek Parti döneminin baskı politikalarını geri getireceğinden endişeliydiler. Kürt siyasetçi Tarık Ziya Ekinci bunu açıkça dile getirmiştir: "27 Mayıs günü, 25 yıl boyunca büyük acılar çeken Kürtler, Tek Parti Döneminin sürgün ve baskı politikalarının geri geleceği endişesine kapılmıştır. Çünkü 27 Mayıs askeri darbesinin söylenmeyen sebebinin Kürt sorunu olduğunu düşünmektedirler" (Ekinci, 2010: 395).

4.1. 'Kürt Solu'nun Oluşumu

27 Mayıs Darbesinin evvelinde ve akabinde yaşanan hadiseler Kürt siyasallaşmasının seyri açısından belirleyici olmuştur. 49'lar Davası¹⁰ ve ardından

¹⁰ Aralık 1959'da çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu 52 Kürt, komünistlik, Kürtçülük ve ayrılıkçılık yaptıkları gerekçesiyle tutuklandı. Aralarından Emin Batu'nun ölmesi ve iki kişinin de serbest bırakılmasıyla sayıları 49 oldu. 49'lar Olayı adıyla adlandırılan bu tutuklama, Kürt siyasi tarihinin önemli dönemeçlerden sayıldı (Kutlay, 2013: 71).

23'ler Olayı,¹¹ 55 Kürt toprak ağasının sürülmesi, 485 Kürd'ün tecrit edilmesi, Sivas Kampı gibi uygulamalardan dolayı Kürtler devletle yeniden mesafeyi açmaya başlamıştır (Alış, 2012: 64-65). 49'lar adıyla bilinen kişilerin çoğu hapisten çıktıktan sonra Türkiye İşçi Partisi'ne (TİP) katılarak sol örgütlenme içine girdiler. Bu da bir bakıma sol-seküler Kürt siyasallaşmasının miladı olmuştur.

Bu dönemle beraber sosyalist renk ve anlayıştaki birey ve örgütlerin tüm Türkiye'de olduğu gibi Kürtler arasında da etkinliği artmıştır. Milli Demokratik Devrim çizgisini benimseyen Doğan Avcıoğlu gibi *Yön* dergisi çevresi, M. Ali Aybar, Behice Boran, Sadun Aren gibi sosyalist devrimci isimler ve Kürt kökenli sosyalistler TİP çatısı altında bir araya gelmiştir (Kutlay, 2013: 75-76). 1950'li ve 1960'lı yıllarda Kürt nüfusunun demografik dağılımına bakıldığında yüzde 70'ten fazlasının kırsalda yaşamaktadır. Dolayısıyla devletle teşriki mesailer de sınırlıdır. Kitleleşme göstermiş bir siyasal kültürden bahsetmek mümkün değildir. 1970'lerde Kürt siyasallaşmasında da yeni bir kulvar açılır. Artık Kürt kimlik mücadelesinde dini kurumların rolü kısmen zayıflamaya başlamıştır. Sosyalist Kürt aydınların etkinliği ise artmaktadır. Devletin sorunlara ilgisizliği, güçlenmekte olan Marksist-Leninist cereyanın Kürtler arasında popülerlik kazanmasına yardımcı olmuştur. TİP içinde siyaset yapan Tarık Ziya Ekinci *Lice'den Paris'e Anılarım* kitabında kendi hikâyesiyle birlikte Kürt siyasal hareketinin geçirdiği evrilme sürecini de anlatır. 1965-69 seçimlerinde TİP doğu illerinde önemli başarı elde etmiştir. Ona göre tıpkı DP'ye karşı yapılan darbe gibi TİP'in kapatılma sebebi de yine Kürt sorununu, siyasetinin önemli bir parçası hâline getirmesidir. Kürtlerin Türk solundan müstakil yeni bir siyasi hareket içine girmeleri ise TİP dışındaki sol örgüt ve partilerin sosyalist Kürtleri milliyetçi olmakla itham etmesidir (Ekinci, 2010: 873-957). 1970'lere gelindiğinde Kürt siyasal hareketi muhafazakâr bağlarından epeyce kopmuş gözükmekteydi fakat yine de o dönemde ayrılıkçı bir karakter ka-

¹¹ Bu tutuklanmanın sebebi, 1961 Anayasası'nın sosyalist kesimlere sağladığı görece özgür ortamdan faydalanarak 1963 yılında çıkarılan *Deng* dergisinin yayınlarıdır. Kürtçe ve Türkçe yazılarla şiirlerin yayımlandığı dergi Kürt bölgelerini az gelişmişliğin ve unutulmuşluğun kurbanı "Bilinmeyen Doğu" şeklinde tanımlamaya başlamıştır. Bu tanımlamanın içeriği şöyledir: "Doğu'da kendi ana dili olan Kürtçeyi konuşan, örf, adet ve ananelerini devam ettiren, geniş bir müzik ve folklor dünyasına sahip etnik yapısını muhafaza eden bir grubumuz vardır. Bu bir gerçektir."

zandığını söylemek zordur. Milli Nizam, Milli Selamet ve daha sonra Refah Partisi dindar Kürtler için önemli edresler olmakla beraber müstakil bir Kürt siyasal hareketi anlamında giderek seküler yön ağır basmaktadır. Yine de sol-seküler Kürt siyasal hareketi, sol partiler içinde kitleselleşme imkanı bulamadığından ve bölgenin siyasi tercihleri ağırlıklı olarak muhafazakâr olduğundan, Kürtlerin tercihleri de bu değerlere daha yakın duran merkez sağ partilerden yana olmuştur. Kürtlerin ağırlıkta olduğu bir siyasi mecra olması hasebiyle, HEP'in bölgede taban bulma imkânı TİP gibi Türk-solu tabir edilen partilere göre daha yüksek olmuştur.

Turgut Özal'la beraber oluşan liberal iklim dindar kesim ve Kürtler için görece özgür bir ortam sağlamıştır. Bu ortam kendini özellikle yayın hayatında hissettirmiştir. Özal, Kürt sorununa dair yaklaşımını ve bu yaklaşımını neden hayata geçiremediğini şu sözlerle ifade etmiştir:

Bu Güneydoğu meselesine daha önce el atabilir, siyasi çözüm arayışına girebilirdik. Ama unutmayın... Anavatan'ın ilk iktidar devresinde, sivil rejime geçiş mücadelesi vardır. Aşağı yukarı 1,5-2 sene, benim bazı bakanlarım, benden çok Kenan Paşa'ya kulak verdiler... Benden değil ondan ürktüler... Bir de, öncelikle ekonominin darboğazlarını, döviz meselelerini aşmak zorundaydık. Askeri rejimden çıkmış bir ülkede, yeni askeri darbeleri önlemek için bunu böyle yapmalıydık (Barlas, 2001: 15).

Turgut Özal'ın, başbakanlığı döneminde (1983-1989) devletin sert önlemlerinin PKK'dan çok Kürt vatandaşları rahatsız ettiğine dair uyarıları devletin güvenlik birimleri tarafından rahatsızlıkla karşılanmıştır. Buna rağmen Cumhurbaşkanlığı sırasında konuyu Milli Güvenlik Kurulu'nun gündemine taşımış (1992) ve iki Kürt raporu hazırlatmıştır (Heper, 2008: 210).

Bu arada Refah Partisi (RP) ise Kürt sorununun çözümünde dine kilit rol biçerek bölgede ciddi bir alternatife dönüşmüştür. Nitekim 1994 yerel seçimleri ve 1995 genel seçimlerinde RP, Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerinde Türkiye ortalamasının çok üzerinde oy almıştır (Aktürk, 2015). Bu durum, siyasal olarak dışlanmış Kürtlerin dini merkeze alan bir partiye ümit bağlamaları olarak görülebilir. Hamit Bozarslan merkez partilerin dışındaki alternatiflere yönelimi, "Kürt siyasal alanının merkez kaç oluşuyla" açıklamaktadır. Bu

durum bir anlamda Kürtlerin geniş çaplı ve legal alanda kalarak yaptıkları protesto şeklinde değerlendirilebilir (Bozarslan, 1996).

Kürtler için din ve gelenek önemini muhafaza ederken HEP'ten sonra HADEP'le yoluna devam eden sol-seküler çizgi, Kürtler arasında aşiret bağlarını ve şeyhlerin etkisini kırmayı arzu etmektedir. Çünkü bu yapının Kürtlerin özgürleşmesinin önündeki en önemli engel olduğunu düşünmektedir. Genel olarak Türkiye'deki solun bir arazi olarak ortaya çıkan halkın ortak değerlerini değiştirme çabası ve küçümseme Kürt soluna da benzer şekilde yansımıştır. Fakat sol mahreçli Kürt siyasal hareketi zaman içinde milliyetçi bir çizgiye evrilmiş ve HADEP 1999 yerel seçimlerde bir büyükşehir (Diyarbakır), 6 il belediyesi (Ağrı, Batman, Bingöl, Hakkari, Siirt, Van) olmak üzere toplam 37 belediye kazanmıştır. Sol söylemi geri planda tutup Kürtlüğü öne çıkarmaya başladıkça sol-seküler siyaset, Kürtler arasında daha fazla taraftar bulmaya başlamıştır. Milliyetçiliğin farklı kesimler tarafından yoruma açık bir inşası süreci olmasının bunda payı büyüktür. Kürt siyasal alanında milliyetçilik dindar halkı sol-seküler aktör ve partilere yaklaştırmış, bir taraftan da sekülerleşme arttıkça milliyetçilik daha da güçlenmiştir. Bu anlamda Martin Van Bruinessen'in Suriye ve Türkiye üzerinden yaptığı tespit ilginçtir. Van Bruinessen, şeyhlerin giderek etkilerini yitirmelerinde başta gelen nedenin devletin dini alana müdahalesi olmadığını söyler. Türkiye'deki Kemalist laik politikaların şeyhlerin toplumdaki etkisini kırdığı ve özellikle Şeyh Said İsyanı'ndan sonra pek çok şeyhin Suriye'ye geçtiği gerçeğine rağmen bunu iddia etmesi ilginçtir. Şeyhler çok ciddi bir toplumsal etkiye sahipken 1950 ve 1960'larda Cezire bölgesi hızlı bir değişime uğrar, yeni yollar yapılır, okullar açılır, makinalaşma ve kentleşme ile birlikte iş imkânları artar. Bu süreçte Kürt köylerine radyo girer ve Kürtler ilk kez Nasır'ın Arap milliyetçisi söylevlerini radyodan dinlemeye başlar. Irak'taki Kürtlerin sürdürdüğü savaşın da bir neticesi olarak Kürt milliyetçiliği yükselmeye ve anti-milliyetçilikle özdeşleşmiş şeyhlerin toplumdaki siyasi gücü hızla azalmaya başlar (Bruinessen, 2008: 376-378).

Kürt halkının gelenekçi dönemden sıyrılması ve modern döneme geçmesi fikri ile hareket eden bu politik çizgi, sadece siyaset kurumu üzerinde değil tüm toplumsal kurumlar üzerinde etkili olmuştur. "Toplumsal devrim" fikrinin bir tezahürü olarak her alanda özgürleşme, beraberinde ataerkil yapının yerleşik kurumları ve kalıplarıyla mücadeleleri gerektirmektedir. Bu siyasi ha-

reket, ağaların etkisinin kırılması, küçük yerleşim yerlerinin kendine özgü kontrol mekanizmalarının, şeyh ve akillerin, arabulucuların toplumdaki ağırlığının aşınması, aile kurumunun ve muhafazakâr değerlerin merkezi olmaktan çıkması, kadının özgürleşmesi gibi alanlarda da bir değişimin taşıyıcısı olmuştur.

Kendisi de sol-seküler Kürt siyasal hareketi içinde yer alan Naci Kutlay gelenekten moderne, modernden postmodern evreye geçiş anlamında Kürt toplumundaki değişimin Kürt milliyetçiliğine etkisine dair şu tespiti yapar:

Giderek modernite güç kazanıyor. Kürtlerde de böyledir bu. Gelenekçi kesimin kimliği gecikerek de olsa değişime uğrar. Oysa modern kesimin ve anlayışın kimliği daha da hızlı değişir. Daha çok ‘alt kimlik’ taşıma özelliği gösterir. Modernitenin özgül karakteri; akıl, sanayi ve aydınlanmacılığa dayanmaktadır. Kürtleri bu genel nitelemenin dışında tutamayız... Modernitenin bir başka özelliği de güçlü, merkezi ve yer yer önemli ölçüde otoriter yapılanmalar ortaya çıkarmasıdır. Oysa baskın kültürel-etnik ve dinsel kimliklerin asimile ettikleri/etmek istedikleri topluluklar ise anti-otoriter, anti-militer ve merkezci olmayan yerel yapılara meyyaldirler. Mücadeleleri böylesi özlemleri amaç edinir. Demokratik nitelikler içerir özlemleri. Sözü ettiğim gelenekçi kimlik bu iki dönem öncesinin feodal ve dinsel ağırlıklı kimlikleridir. Moderniteyi aşan yeni evre ‘modernizm ardılı’ postmodern evredir. Kürtler bunu yaşama şansına sahip olmadı. Ancak fikirlerden etkilendikleri de bir gerçek (Kutlay, 2013: 9).

Ezcümle Kürt modernleşmesi, Marksistlerce “feodal yapı” şeklinde tabir edilen şeyh, ağa, aşiret, gibi üstyapı kurumlarının değişime başlamasıyla birlikte hızlanmıştır. Bu yapının bizatihi kendisi sol-seküler-Marksist siyasi çizgi tarafından Kürt ulusallaşmasının, Kürt modernleşmesinin önündeki en büyük engel görülmektedir. Kürt modernleşmesindeki bu gecikme dolayısıyla Kürt uluslaşmasının da geciktiği düşünülmektedir (Can, 2016). Zira aşiret ilişkilerinin sağ partiler tarafından oy toplamak maksadıyla araçsallaştırıldığı, aşiret ileri gelenlerinin ise kendi iktidarları için bu ilişkiyi kullandıkları varsayılmaktadır. Bu çerçevede Kürt siyasallaşmasının sol-seküler aksta güç kazanmaya başlaması, Doğu ve Güney Doğu Anadolu’da modernleşmenin tezahürleri olan geleneğin zayıflaması, kentleşmenin artması ile doğru orantılıdır.

Aslında bu durum, erken Cumhuriyet devrinden itibaren yeni rejimin Batılı, modern laik politikalarıyla da uyumlu seyretmektedir.

Kürt siyasallaşmasında sol-seküler çizgideki aktörlerin 1950-1974 dönemine özel vurgu yapması, bu dönemde Doğu'nun gelişmemişliği sorununun etno-bölgesel bir sorun şeklinde nitelenmeye başlanmasıyla alakalıdır. Kürt solunun temelleri bir anlamda TİP ve Doğu Devrimci Kültür Ocakları (DDKO) ve bunların birlikte tertip ettikleri Doğu Mitingleri ile atılmıştır. Yine geleneğin reddiyesi de bu dönemde söylemselleşmiş, Kürt solu ve Türk solu, halkların kardeşliği söylemiyle Doğu'da adı Kürt olan farklı bir halkın yaşadığını dile getirmeye başlamıştır. Bu dönüşüm, aynı zamanda demografik hareketlerin yaşandığı, kentleşmenin arttığı, köylü nüfusun şehirlere doğru hareket etmeye başladığı, eğitim imkânlarının kırsala ulaştırılmaya çalışıldığı bir dönemde gerçekleşmiştir (Özdoğan-Uçarlar, 2012).

4.2. Etnik Milliyetçi Kürt Partileri

Sosyalist Türkler ve Kürtlerin birlikte oldukları TİP'i dışarıda tutarsak Kürtlerin müstakil ve Kürt etnik kimliğini temel alan yasal siyasi parti kurmaya başlamalarının tarihi Halkın Emek Partisi (HEP)'in kurulduğu 1990'a kadar geri götürülebilir. Demokrasi Partisi (DEP), Halkın Demokrasi Partisi (HADEP), Demokratik Halk Partisi (DEHAP) gibi Demokratik Toplum Partisi (DHP) de "terör örgütü PKK ile arasına mesafe koymamak", "ayrılıkçı amaç gütmek" gibi gerekçelerle kapatılmıştır. Akabinde kurulan Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) ve ondan sonra kurulan Halkların Demokrasi Partisi (HDP), AK Parti'nin öncülüğünde çıkan parti kapatmayı zorlaştıran anayasa değişikliği sayesinde kapatılmamıştır. Söz konusu partilerin ilişkili olduğu bilinen terör örgütü PKK (Kürdistan İşçi Partisi) ise 1978'de kurulmuştur. Kurulduktan kısa süre sonra 1980'lerin başından itibaren başvurdukları şiddet eylemleri ile Türkiye'nin birinci derecede güvenlik sorunu hâline gelmiştir. Bu tarihten itibaren PKK, bir taraftan devlete karşı savaş açarak diğer taraftan da Kürt bölgelerinde de şiddet kullanarak Kürt siyasetinde aktörleşmiştir.¹²

¹² Öcalan, İmralı yargılamasında örgütün şiddet kullandığı dönemi 1984'ten öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayırmakta; silahlı mücadelenin 1984 öncesinde bölgedeki ağalara ve şeyhlere, 1984 sonrasında ise devlete karşı yürütüldüğünü ifade etmektedir (Tekin, 1013).

Örgütün kurucusu ve lideri Abdullah Öcalan'ın Kürt sorununun çözümüne dair değişen yaklaşımları, PKK'yı olduğu gibi siyasetteki temsili görülen partileri de etkilemiştir. Dolayısıyla devletin yaklaşımında örgüt ve parti çoğu zaman birlikte ele alınmıştır. Uzun yıllar Kürtlerin demokratik ve kültürel hak talepleri PKK'nın egemenlik taleplerinden bağımsız değerlendirilememiştir. Yukarıda bahsedilen siyasi partilerin Kürtler arasında taban bulmaya başlamasında da PKK'nın ve lideri Öcalan'ın görüşlerindeki taktiksel değişim etkili olmuştur. Bunu izah edebilmek için evvela PKK'nın kuruluş ideolojisi ve zaman içinde söylem ve siyasetindeki değişimlerine bakmak yerinde olacaktır. PKK kurulduğu yıllarda dine çok mesafeli Marksist sol bir örgüttür. Sadece devlete değil Kürt toplumundaki aşiret ve tarikat gibi geleneksel kurumlara da savaş açmıştır. Bunları emperyalist, işgalci Türk devletinin ajanı olmakla suçlamış ve Kürt ulusal kimliğinin oluşmasının önünde engel görmüştür. Sünni İslâm'ı devlete bağlılığı telkin ettiği için eleştirmiştir. 1978'de kaleme aldığı *Kürdistan Devriminin Yolu* adlı kitabında İslâm için şöyle der:

Kürt'ün beyrinde ve yüreğinde milli inkârı hazırlayan ve kaleyi içten fethe rolü oynayan bir 'Truva Atı' gibidir. Mezhepleri ve tarikatlarıyla yerli ve yabancı feodallerin elinde sömürüyü gizleme, ümmetçiliği geliştirme, milli değerleri unutturma aracı haline gelen İslâmlık, Ortaçağ'dan günümüze kadar Kürtlerde milli direnme ruhunu öldüren en büyükk ideolojik araçtır. Feodal dönemde Kürtlerin tarihine İslâmlık gibi sokulan bir 'Truva Atı' da, hainleşen aşiret reisleri ve feodallerdir (Öcalan, 1993: 25).

Buradan da anlaşılacağı gibi PKK, Marksist ideolojiyle de uyumlu şekilde dine karşı hayli katı ve militan laik bir yaklaşıma sahiptir. Tıpkı Cumhuriyeti kuran kadroların Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu modernleştirirsek isyanları besleyen ortamı da dönüştürmüş ve dolayısıyla sorunu çözmüş oluruz yaklaşımı gibi sol seküler Kürt elitleri da Kürtleri modernleştirmek suretiyle Kürtlük bilincine ulaşacaklarını düşünmüştür. Bu anlamda Cumhuriyet Türkiye'sinin bazı uygulamalarını taklit eden bir yapı ortaya çıkmıştır.

PKK'nın ilk 10 yılındaki yayınlarında, Öcalan'ın dini kabullerin ve kurumların, "milli direnme ruhunu öldürdüğü" ve emperyalizmin truva atı olduğu görüşü işlenir. Kürtler arasında son derece mümtaz sayılan Said Nursi ve Şeyh Said gibi dini yönü güçlü figürler emperyalist ekollerin ajanları sayı-

lırlar. 1990'a gelindiğinde ise Öcalan, dini kavramları kullanmanın gereğini ifade etmeye başlar ve PKK'nın 4-13 Mayıs 1990'da Lübnan'da toplanan "2. Ulusal Konferans"ında bu yönde karar alınır. Bu karar aynı yıl Öcalan'ın *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım* adlı kitabına yansır. Kitapta Kemalist rejimin dini, kurtuluş mücadelesinde kullandığını daha sonra ise 'irtica' diyerek dine karşı ikiyüzlü bir tutum sergilediğini söyler (Öcalan, 2008: 50). "İslâm enternasyonalizmi", "dinin antiemperyalist, antisömürgeci temelleri" gibi vurgular Kemalist kesimlerce kaygı verici bulunmuştur (Öcalan, 2008: 123). Bu gelişmeler PKK'nın 'Kürt-İslâm sentezi' peşinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Mumcu, 2020).

PKK'nın 1990'lı yıllarda dine karşı bu sert tutum ve söyleminden vazgeçmeye başlamasında bölgedeki Hizbullah'ın Kürtler arasında etkinliğini artırmaya başlaması ve dine bu denli karşıt bir tutum takınarak dindar Kürt halkına nüfuz etmenin imkânsız olduğunun farkedilmesi sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle Kemalist rejimi dini kullanmakla eleştiren Öcalan, aynı yoldan giderek dine karşı daha ılımlı bir söylem benimsemeye başlamıştır (Ertosun-Tomaslar, 2015). Bu dönemde laikliğe dair eleştirileri de dikkat çekicidir. Zira bir dönem savunduğu Sünni İslâm'ın ulus bilincinin önünde engel olduğu görüşüne benzer şekilde laikliği Orta Doğu halklarının sınıfsal ve ulusal kurtuluşlarını örtbas etmede kullanılan bir Batı oyunu olarak görür (Öcalan, 2008: 49-50). Bu sayede İslâm'ı sosyalizmle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Hatta *Demokratik Devrimde Halk Serhildanları* kitabında "Asr-ı Saadet Müslümanlığı neyse, günümüzün PKK'sı odur. PKK, Arabistan'daki Asr-ı Saadet İslâmı'nın, Kürdistan'da ortaya çıkmış biçimidir." ifadelerine yer verir (Öcalan, 2016: 117).

PKK ve Öcalan'ın laiklik ve din konusundaki görüşleri konjonktürel bir şekilde değişmektedir. Örneğin Kemalist laiklik anlayışını eleştirmesine rağmen 28 Şubat 1997'deki darbeyi destekleyen ifadeleri bulunmaktadır:

28 Şubat süreci, aslında yarım kalan, tam uygulanamayan bir yeniden restorasyon adıımıdır. Raydan çıkan devleti tekrar meşru çizgisine çekme hareketidir. İdeolojik olarak da devlet tarikatlar cumhuriyetine dönüşüyordu. Cumhuriyet, eksik olan laiklik ilkesini tümüyle kaybetme durumuna geliyor-du. Laiklik ve hukuk ilkesinden çok uzaklaşmıştı (Öcalan, 2008: 50).

Sert bir İslâm karşıtlığı ile başlayan, 1990'larda kısmen yumuşayan ama laiklik vurgusunu kaybetmeyen terör örgütü PKK, 2000'lerin başından itibaren yeni bir dönüşüm evresine girmiştir. Artık demokratik söylemi öne çıkarmaktadır. Hapse girmesinden itibaren yöntem olarak da "demokratik özerklik", "özyönetim" gibi, yasal zeminde siyaset yapan Kürt partilerinin de savunduğu görüşleri Öcalan hapisanede yazıp konuşmaya başlar. Seküler-sol Kürt hareketinin, (Birinci Dünya Savaşı'ndaki öncülerini belli ailelerden gelen liberal, seküler Kürt aydınlar oluşturur) Avrupa ile kurduğu temas, liberal değerleri ve çokkültürlülük söylemini benimsemelerine yol açmıştır. Abdullah Öcalan'ın hapiste geliştirdiği yeni söylem de bununla uyumludur. Toplumsal cinsiyet, kadın hakları, ekolojik siyaset gibi 1970'li ve 1980'lerdeki "halkların kardeşliği" enternasyonalizminden başka bir yere gidilir (Bozkurt, 2015). Öcalan, İmralı'da geçirdiği zaman zarfında evvela "bağımsız Kürdistan" fikri yerine alternatif birlikte yaşama modelleri üzerinde durmaya başlamıştır. Ona göre yeni bir ulus devlet inşa etmek var olan sorunları daha da derinleştirecektir. Çünkü var olan ulus devletler sistemine girmek "kapitalist, erkek egemen, doğa düşmanı" bir sisteme eklemlenmek anlamına gelecektir. Bunun yerine radikal bir demokratikleşmeden bahseden Öcalan, PKK'nın Sovyet etkisinden çıkıp Batı'ya eklemlendiği bir dönemde tutuklanır. Örgüt silahlı eylemlerine devam ederken, hem Öcalan'ın söylemlerinde hem de siyasi kanatta oldukça liberal, bağımsızlık fikrinden ziyade demokrasi vurgulu bir söylem geliştirilir. Markist literatürün yanında Foucault gibi postyapısalcı düşünürleri, Murray Bookchin gibi "devletsiz toplumu" öneren anarşistleri okur ve bunlardan etkilenir (Gürer, 2018: 328-329). Bookchin, özgür bir toplumsal modelin gelişiminin güçlü devlet organizasyonları ile değil ancak özgürlükçü yerel yönetim modelinin geliştirilmesiyle mümkün olacağı üzerinde durmaktadır (Bookchin, 1999). En küçük birimden başlayarak halk meclisleri önerir. Öcalan, PKK'nın siyasi uzantısı partilerin telaffuz ettikleri "demokratik özerklik", "öz savunma", "halk meclisleri", "kantonal yönetim" fikrini Bookchin'den esinlenerek geliştirmiştir.

Bu arada örgüt yapısında da birtakım değişiklikler olur. Örgüt Nisan 2002'deki 8. Kongre'de Kürdistan Özgürlük ve Demokrasi Kongresi (KADEK) adını alır. 2005'de ise PKK'yı da içine alan şemsiye örgüt olarak KCK (Kürdistan Topluluklar Birliği) kurulur.

2000'lerdeki değişimin sebepleri arasında kuşkusuz Millî Görüş kökenli olan AK Parti'nin Kürtler tarafından desteklenmesi ve iktidarını giderek güçlendirmesi, bunun yanında da örgütün artık yüzünü Batı'ya dönmesi ve liberal dünyaya kendini kabul ettirme çabası vardır. Yeni söylemiyle PKK ve Kürt siyasi partileri, hem Batı ile hareket etmeyi öne çıkarmakta hem de AK Parti'yi gerici görmeye devam eden Kemalist çevrelerle bazı noktalarda örtüşmektedir. AK Parti'nin devlet ve toplumu dindarlaştırmak amacını taşıdığına dair görüş Kemalist kesimlerce olduğu kadar PKK lideri Öcalan ve DTP (Demokratik Toplum Partisi) tarafından da dile getirilmektedir. Başörtüsüne serbestlik getiren yasa çıktığı zaman DTP milletvekili Hasip Kaplan "Sınırsız özgürlük hiçbir ülkede yoktur. Örneğin başörtülü bir general göremezsiniz. Asker, hâkim, polis, öğretmen gibi meslek gruplarının kendine özel kuralları vardır. Bu kuralları benimseyen, gider oraya kaydolur. Bu teklife göre türbanlı bir milletvekili de Meclis'e girebilir. Dolayısıyla MHP'nin bu önerisi, dini inanç ve özgürlüklerin sağlanmasını hedefleyen bir öneri değil. Toplumda daha çok tartışma yaratır. Bu haliyle teklifi desteklemeyiz." demiştir (Dicle, 2008). PKK'nın kendini laikliğin teminatı göstermeye başladığı bu dönemde DTP'li vekiller de benzer mesajlar vermektedir. KCK yöneticilerinden Murat Karayılan, Hasan Cemal'e verdiği röportajda "PKK'yı bastırmak imkânsız. Ama varsa-yalım PKK bastırıldı, bitirildi. O zaman ne olur bölge biliyor musunuz, gericiliğin merkezi olur Güneydoğu..." diyerek devletin yerleşik korkularından istifade etmeye ve kendini bunun üzerinden kabul ettirmeye çalışmaktadır (Cemal, 2009).

Siyasette ise bu söylemi en çok dile getiren isimlerin başında DTP Eşbaşkanı Aysel Tuğluk'un geldiği söylenebilir. Tuğluk, *Radikal* gazetesinde yayımlanan Kemalistlere ittifak çağrısı niteliğindeki yazılarında Cumhuriyet'in kazanımlarının Türk-İslâm karışımı bir milliyetçilikle tehlikeye düştüğünü savunmaktadır. Tuğluk, taktiksel bir ilişkiyi kastetmediğini, Cumhuriyet'in kuruluş sürecindeki tarihsel deneyimden de yararlanarak, yeniden bir ortaklık kurulması gerektiğinden söz ettiğini vurgular:

Kemalistler, sol, muhalif ve aydın çevreler Kürtlerle uzlaşmanın kaçınılmazlığına inanıyorsa, ılımlı İslâm denilen ve aslında ne olduğu, nasıl tanımlanacağı çok da belli olmayan ve tamamen 'imparatorluk' güçlerinin imalatı bu

projeye karşı modern aklın ve demokratik kültürün birbirini kabul eden zemininde buluşabilmelidir (Tuğluk, Radikal İki, 2008).

Tuğluk, bir başka yazısında ise Misak-ı Milli'nin Kürt sorununun olmazsa olmaz unsurlarından biri olduğunu ifade ettikten sonra "Birinci Dünya Savaşı'nın en onur kırıcı anlaşmalarından biri olan Sevr'in Türk-Kürt çatışması üzerinden yeniden kurgulandığına" dikkat çekerek bir anlamda littifak çağrısı yaptığı Kemalist çevrelerin hassasiyetine cevap vermektedir (Tuğluk, Radikal İki, 2007).

Laiklik hassasiyetinin aşırı vurgulandığı bu dönemin akabinde "gerçek İslâm"a vurgu yapılan yeni bir açılım dönemine girildiği söylenebilir. Abdullah Öcalan'ın önerisiyle toplanan ve açılış konuşmasının okunmasıyla başlayan (2014 Mayıs) Demokratik İslâm Kongresi, 300'den fazla katılımcıyla bölgedeki tüm "Kürdi unsurları" kapsamayı amaçlamıştır. Öcalan'ın konuşması "Mümin kardeşlerim" hitabıyla başlamıştır. Yine konuşmada "Birbirinizi tanıyasınız diye sizi farklı kavimler halinde yarattık!" ayetine vurgu yapılmış "çoğulcu, demokratik, eşit ve özgür bir İslâmî Milletler Birliği"nden söz edilmiştir. Demokratik İslâm Kongresi PKK'nın dindar Kürtleri kazanma stratejisinin bir ifadesi olarak okunabilir. Nitekim Kürt milliyetçiliğini İslâmî referanslara dayandırma arayışı olarak da değerlendirilmiştir (Ertosun-Tomaslar, 2015).

Yukarıda da değinildiği gibi PKK'nın dönem dönem değişen stratejileri olmakla birlikte şu genellemeyi yapmak mümkün gözükmemektedir; PKK, 1993'te bayrağındaki orak çekiç amblemini kaldırdıktan, 1990'lı yıllarda egeyen eski sol jargonu bıraktıktan ve onun yerine daha milliyetçi bir söylem kullanmasıyla birlikte dindar Kürt halkı arasında daha fazla kabul görmeye başlamıştır. Bu süreçte medrese geleneğinden gelen bazı melelerden de istifade edilmiştir. PKK'ya ait televizyon kanallarında Kur'an okunmaya ve melekler konuşturulmaya başlanmıştır. Dini dışlamaktan vazgeçme süreci aynı zamanda PKK'nın Kürtlük vurgusunu daha da öne çıkarmaya başlamasıyla paralellik arz etmektedir (Scalbert-Yücel, 2018: 167). Buradan da anlaşılabileceği gibi PKK'nın taban genişletme stratejisinde din ve milliyetçilik birlikte kullanılmıştır. Dindar kesime yaklaşmak için Kürt milliyetçiliği daha fazla vurgulanmaya başlanmıştır.

Seküler bir örgüt olan PKK, din karşıtı söyleminini terk etmeye başladığı süreçte örneğin “emperyalizmin truva atı” diye nitelediği Şeyh Said’i önemsemeye, daha önce gerici şeklinde tahkir ettiği isyanını ise milliyetçi karakteri ile öne çıkarmaya başlamıştır. Bu çerçevede örgüt özellikle Avrupa’da cami merkezli bir örgütlenme içine de girmiştir. Dindar Kürtlere yakınlaşmak adına Bremen ve Paris’teki iki camiye Şeyh Said ismini vermiştir. Yine bu politikanın bir uzantısı olarak Diyarbakır’da Şeyh Said ve arkadaşlarının asıldığı meydanda 2011’de “sivil Cuma” namazı kılmaya başlanmıştır (Scalbert-Yücel, 2018: 167).

Buna mukabil PKK’nın “sivil Cuma” gibi etkinlikleri, dindar Kürtler tarafından çoklukla dinileşmek değil de dini araçsallaştırmak şeklinde yorumlanmıştır. Cuma namazlarının politik bir amaç için seferber edilmesi, yahut Doğu ve Güneydoğu’nun bazı illerinde hendek kazmak suretiyle kurtarılmış bölgeler ilan edilmesi ve bunun Hz. Muhammed’in Hendek Savaşı’na referansla meşrulaştırılmaya çalışılması, PKK etkisindeki siyasi hareketin dindarlaştığından çok dinî alanı sekülerleştirdiği şeklinde değerlendirilmiştir.

Ayrıca PKK-HDP çizgisindeki İslâm açılımı daha radikal-sol-seküler Kürt milliyetçileri tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır. Daha doğrusu Demokratik İslâm Kongresi gibi girişimlerin İslâmcı Kürtleri heyecanlandırmasına kuşku ile bakan sosyalist Kürt milliyetçileri de vardır. Demokratik İslâm Kongresi üzerine yapılan değerlendirmelerde kimi İslâmcı Kürtlerin “Rojova sözleşmesini” Medine Sözleşmesine benzetmeleri ve Kürt-İslâm sentezinden bahsetmeleri, eşbaşkanlık uygulamasını İslâm’ın adaleti ile ilişkilendirmeleri “Gün gelecek bütün dünya, insan haklarını ve İslâm’ı Kürtlerden öğrenecek” gibi Kürtlerin dindarlığına vurgu yapan ifadeleri eleştiren yaklaşımlar da söz konusu olmuştur. Şu vurgu onlardan biridir:

“Kürtler ister ateşe tapar, ister Allah’a inanır, ister güneşe döner yüzünü. Bu hiç kimseyi ilgilendirmedigi gibi, Kürtlerin özgürlük mücadelesinden ılımlı ve demokratik cihadçılık türetmek de ‘caiz’ değildir” (Erden, 2015).

Bu görüş seküler sol Kürt hareketi içinde kendine yer bulmuştur. Ancak Kürtlerin dindar bir halk oldukları gerçeğinden hareketle Kadri Yıldırım, Altan Tan, Nimetullah Erdoğan gibi dindar figürler partiye davet edilmiş ve HDP hem Türk solu ile ittifak kurarak hem de dindar Kürt figürleri partiye

davet ederek demokrasi söylemi üzerinden yeni bir yol çizmeye çalışmıştır. Bu süreçte “Demokratik İslâm” vurgusu öne çıkartılmıştır. “Sivil cumalar”, “yas oruçları”, Kurban Bayramında Kobane için deri toplamak, çatışmalarda ölen PKK’lılar için “şehitlik” kavramının kullanılması vs. bir “sol ilahiyat” oluşturma çabası olarak değerlendirilmiştir (Palabıyık, 2018: 11). Örgüt bu konuda belirli kazanımlar elde etmişse de bu isimlerin bir kısmı, PKK’nın şiddet ve silahla arasına mesafe koyamamasından dolayı, bu yapıyla yollarını ayırmıştır.

1980’lerden itibaren güçlenen PKK-KCK-HDP-DTK hattını, bölgedeki İslâmî grup ve partilerden ayıran temel özellikler, Türkiye soluyla paylaştığı tarihi miras ve modernist-seküler karakteridir (Çiçek, 2015: 84). Hiç kuşkusuz zor ve rıza ile hegemonik bir etki oluşturan baskın hattın modernist seküler karakteri, Avrupa ve ABD’nin desteğini alabilmesini ve diasporada kolayca örgütlenbilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Kürt sorunu, söz konusu güncel aktörlerin seküler sol karakteri üzerinden uluslararasılaşabilmiştir. Zira liberal hegemonyanın ve çokkültürlülük söylemlerinin revaçta olduğu dönemde yerel kültürler arası ve etnik çatışmalar güçlendirmiştir.

Bu süreçte Batı medyası ve siyasi aktörleri özellikle üçüncü dünyadaki tüm etnik, dini ve kültürel kimlik taleplerini destekledi. Bu anlamda sol söylemin Kürt siyasallaşmasında baskın hâle gelmesinin dünyadaki konjonktürle de ilişkili olduğu ifade edilebilir. Solun üçüncü dünyadaki kimlik temelli halk hareketlerine tesir etmesi, Soğuk Savaş’ın çift kutuplu dünyasının da bir sonucuydu. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Orta Doğu’nun vekaleten kurulmuş devletleri gibi aydınları için de temelde iki seçenek vardı. Bir kısmı Marksizm-Leninizm bir kısmı ise radikal milliyetçilikle mücadelelerine ideolojik çerçeve oluşturunuyordu. Bu ideolojiler kendi hususi durumlarını evrensel bir doktrine eklemleme ve meşrulaştırma imkânı sunuyordu (Bozarslan, 2018). Ayrıca sosyalizm ve milliyetçiliğin karşıtlık içindeki yanyanalığı evrensel bir harekete eklemlenerek başlayan pek çok yerel direnişi kendi milliyetçiliğini keşfetme noktasına getirmiştir. Bunun yanında 1970’ler ve 1980’lerde yurt dışına giden Kürtler orada farklı ülkelerden gelen Kürtlerle tanışmış ve bu da alttan alta sosyalizm ve Kürt milliyetçiliğini aynı anda beslemiştir.

Nitekim PKK'nın seküler sol bir örgüt olarak kurulmasında ve güçlenmesinde Avrupa'daki Kürt diasporası çok etkili olmuştur. Hatırlanacağı gibi bu durum yani diaspora deneyimi 19. yüzyıldaki Kürt siyasal elitleri için de geçerlidir. Liberal-seküler Kürt aydınlar o dönem de Avrupa'daki 'ilerici' fikirlerden etkileniyordu. Abdülhamid karşıtı meşrutiyet yanlısı Kürtlerin bir süre sonra kendi etnik kimlikleri namına milliyetçiliklerden etkilenmeleri, muhalif Kürtlerin İstanbul'daki sürgün dönemlerinde gerçekleşmiştir. Sürgün bir anlamda Kürt milliyetçiliğine ebelik etmiş, Kürt dili, tarihi, yayıncılığı bağlamında bir uyanış gerçekleşmiştir (Bozarslan, 2002).

Eğitimin sekülerleştirici etkisi ve dönemin moda akımı olan milliyetçiliğin yükselişine katkısı özellikle İstanbul'daki eğitimli Kürtler arasında kendini hissettirmiş, Kürtler arasında modern eğitimin yaygınlaşması ile birlikte ilerideki siyasal taleplerin de zemini hazırlanmıştır. Dindar Kürtler nezdinde ise bu sekülerleştirici politikalar hiç de masum girişimler değildi. Kürtlerin İslâmî kimliğini azaltmayı ve nihayetinde yok etmeyi amaçlamaktadırlar. Bu rasgele yapılan bir iş de değildir. Kürtleri ümmetin parçası olmaktan çıkartmak isteyen emperyalist Batı'nın bir planıdır. PKK'nın da ilk dönemde sıklıkla kullandığı "anti-emperyalistlere karşı halkların kardeşliği" söylemini görüşmeler sırasında dindar Kürtlerin, PKK'yı eleştirmek için "ümmetin parçası olmak", "birlik olmak" kavramları üzerinden kullandıkları görüldü. Bu yaklaşımın bir ifadesi de şudur: İslâm'la anılmayan bir Kürt kimliği inşa etmek için siyasi işbirlikleri kuruluyor ve İslâm'ın tehdit ilan edildiği yeni dünyada bu çaba için gerekli sponsorlar çok rahatlıkla bulunabiliyordu" (Turan, 2015).

Kürt siyasetinde seküler, sol PKK-HDP çizgisinin aktörleşmesi ve PKK'nın silahlı bir örgüt olarak soruna konu olması neticesinde çözüm süreci gibi girişimlerde de muhatap alınması, İslâmcı entelektüeller tarafından eleştirilmiştir. *Yeni Şafak* yazarı Yusuf Kaplan bunun "Bölgenin gerçek sosyo-kültürel aktörlerinin, bölgenin gerçek dip dalgasının dikkate alınmaması" anlamına geldiğini, "liberallerin ve HDP/PKK'nın Kürt meselesine ilişkin çözüm önerilerinin kaçınılmaz olarak seküler olacağını", "Seküler çözümlerin etnik kimliği İslâmî kimliğin önüne geçireceğini, bunun 30'dan fazla etnik kimliğin olduğu, 'imparatorluk' bakiyesi bu toplumu Balkanlaştıracak, paramparça edecek bir dinamit koymak anlamına geldiğini" söylüyordu (Kaplan, 2015).

Buna mukabil liberal-seküler kesimin konuya yaklaşımı ise din ortak paydasının artık işlevini yitirdiği yönündedir. Diyarbakır'da lise ve ortaokul öğrencileri arasında seçmeli ders olarak Peygamberin Hayatı ve Kuran-ı Kerim derslerinin Kürtçe dersinin 10 katı kadar tercih edilmesine rağmen özellikle gençler arasında Kürtlük bilincinin, Kürt kimliğinin önde tutulmaya başlanması, Müslümanlık tutkalının artık zannedildiği gibi Kürt milliyetçiliğinin önünde bir engel oluşturmadığı ve din ortak paydası söyleminin Türk'ü Kürt'e yapıştırmaya yetmediği şeklinde yorumlanmaktadır (Esmer, 2012).

Dindar Kürtler ve dindar Türkler'in İslâmcılık ortak paydasına rağmen kendi milliyetçiliklerine çekilmeleri olarak da yorumlanan son evre için 28 Şubat ve sonrasına dikkat çekilmektedir: Türklük ve Kürtlük odaklı tartışmalar, ümmetçi siyasanın bastırması ya da ötelemesi nedeniyle açıktan açığa gündeme getirilmemektedir. Türk olmak veya Kürt olmak İslâmcılar içinde önemli bir ayrım noktası değildir. Nasıl ki sol, 1980 sonrasında bu meseleyle yüzleşmek zorunda kalınca, sol içindeki bölünmenin önemli bir odağını etnik siyaset oluşturduysa, bu görüşe göre de dindar Kürtler ve dindar Türkler için 28 Şubat'ta 'öküz ölmüş ve ortaklık bozulmuştur'. Dolayısıyla 'Bundan sonra Türkler daha çok Türk, Kürtler daha çok Kürt'tür' (Altunoğlu, 2004).

Kürtlerin din ile iç içe geçmiş olan kimlik vurgularının dinden ayrıştırılması sürecinin, 1960'lardan sonra Kürt aktörler arasında sol-seküler ideolojinin yaygınlık kazanmasıyla başladığı söylenebilir. Türk modernleşmesinin derinleşmeye başladığı bu tarihten sonra, Kürt sorunu daha çok etnik kimlik sorunu şeklinde dile getirilmeye başlanmıştır. Modern Kürt hareketinin tarihsel evrelerinde önemli bir değişime işaret eden bu süreçte Kürtlük, kademeli şekilde dinsel söylemi terk etmeye, terk etmediği durumlarda ise İslâmî şiarları yapısızlaştırmaya çalışarak sekülerleşmeyi hızlandırdı. Netice itibarıyla İslâmî geçmişinden ve geleneksel kurumlardan kopartılan bir Kürt siyasallığı başat hâle gelmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Kürt siyasallaşmasının dönemsel ve ideolojik kodları ve bu korların bugünkü mevcut siyasal pozisyonlar tarafından nasıl algılandıkları özetlenmeye çalışıldı. Çok geniş bir zaman aralığının ele alınmış olmasının

sebebi, farklı ideolojik yönelimlerin beslendikleri dönem ve olayları tarihsel panoramik bir bütünlük içinde görebilmektir.

Anakronik bir okuma yapmaktan kaçınmak suretiyle, Osmanlı Safevi mücadelesi içinde varlık bulan Beylikler dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflama dönemini şekillendiren merkezileşme politikaları, Abdülhamit Han'ın imparatorluğu bir arada tutma amacıyla uyguladığı İslamcılık siyasetinin etkileri, Tanzimatla beraber Ermeni ahaliye tanınan hakların Kürkler nezdinde meydana getirdiği rahatsızlıklar, yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye-sinin ulus devletleşme politikalarının yansımaları, darbelerin yol açtığı demokratik daralma dönemlerinin Kürtlere tesiri, İkinci Dünya savaşı sonrası konjonktürün yansımaları, küreselleşmenin etkisiyle ulus devletlerce bastırılan, asimile edilen kimliklerin, dolayısıyla Kürt kimliğinin öne çıktı son 20 yıllık süreç ve tüm bunları sol seküler Kürt siyasallaşması ve dindar Kürt muhalefetine nasıl alımladığı üzerinde durulmuştur.

Sol seküler ve dini Kürt siyasallaşması şeklinde tespit edebileceğimiz iki ana akımın süreç içinde hangi referansları öne çıkardıkları ve bunları nasıl söylemselleştirdikleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın öne çıkardığı tespitleri özetlemek gerekirse, Kürt siyasal hareketinin ve aydınlarının söylemlerine bugünden geriye dönük bakıldığında daha seküler sol kesimin mirlik/beylikler dönemine atf yaptıklarını, dindar Kürt aydınlarının ise daha ziyade dini önderlerin Kürt toplumunda dini ve siyasi bir liderlik gösterdikleri beylikler sonrası döneme referans verdikleri görülmektedir.

Mirliklerin tasfiyesinden sonra Kürt coğrafyasında toplumsal düzeni, güçlenen şeyhlik kurumu sağlamıştır. Nakşi şeyhlerin etkin olduğu bu dönem sol seküler Kürt aydınlarca Kürt kimliğinin gelişmesi ve bağımsızlaşmasına engel olarak görmüştür. İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı süresince Kürtler arasında temayüz eden aydınlar ise eşraf kökenli orta ve üst tabaka elitlerdir. Bunlar meşrutiyet fikrinden esinlenmiş, yurt dışında eğitim görmüş Kürt aristokrasisinin üyeleri olarak öne çıkmaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde temayüz eden Kürt aydın tipi, referanslarını dini kimliği ile değil daha çok Kürt kimliği ile öne çıkmış bu tarihi aktörlere dayandırmaktadır.

Kürt kimlik mücadelesini kimin verdiği meselesine bakışta eskiye dönük referansların önem arz ettiğini ifade etmiştik. Dindar Kürtler için Kürt kimlik mücadelesinde en önemli kurumların başında medreseler gelmektedir. Dindar Kürt aydınlara göre, Kürtçenin konuşulamadığı dönemlerde de Kürt kimliğini ve dilini koruyan yine gizli kapaklı da olsa devam ettirilen medrese geleceğiydi. Fakat 1970'lerden sonra Kürt kimlik mücadelesi sol-seküler Kürt siyasi aktörlerine ve aydınlara geçmiştir.

Bugün artık, seküler Kürt ulusal kimliğini, “ana-akım Kürt hareketi” şeklinde tanımlanan HDP-DTK-PKK-KCK çizginin mobilize ettiğini söylemek mümkündür. Bu hareket kitleselleşme arayışı içinde din hakkındaki katı seküler tutumunu değiştirmek suretiyle yeni bir söylem inşa etmeye çalışmıştır.

Yine de 1980'lerden itibaren güçlenen PKK-KCK-HDP-DTK hattını, bölgedeki İslâmî grup ve partilerden ayıran temel özelliğin Türkiye soluyla paylaştığı modernist-seküler karakteri olduğu söylenebilir.

Son olarak, sol seküler Kürk grupların siyasi çözüm olarak bağımsız Kürdistan fikrini de içeren ama aynı zamanda demokratik özerklik gibi kısmi bağımsızlık modellerine de sıcak bakan bir yaklaşım ortaya koydukları görülürken dindar Kürt siyasi ve actor ve aydınlara adem-i merkezi yönetim şekillerini ve özellikle Kürtçe'nin ana dil olarak kabulünü içeren önerilerde daha ısrarcı oldukları görülmektedir.

Kaynakça

- Ahmad, F. (2014). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akpınar, A. (2018). Modernleşen Kürdistan'ın İlk Lideri Şeyh Ubeydullah: Es Seyyid Ubeydullah el Nakşibendi el Halidi. Y. Çakmak, & T. Şur içinde, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler* (s. 61-76). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktürk, Ş. (2015). *Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Alış, A. (2012). Kürt Etno Bölgesel Hareketinin Doğuşu; Küreselleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi 1959-1974. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, & N. Uçarlar

içinde, *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş Hak Arayışı ve Katılım* (s. 57-92). İstanbul: İletişim Yayınları.

Anter, M. (1990). *Hatıralarım*. İstanbul: Doz Yayınları.

Başkaya, F. (1997). *Paradigmanın İflası*. İstanbul: Doz Yayınları.

Barlas, M. (2001). *Turgut Özal'ın Anıları*. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Bozarslan, H. (2002). Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi (1898-2000). T. Bora içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik* (s. 841-870). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bozarslan, H. (2018). “Önsöz”, Der. Çakmak, Y. ve Şur, Tuncay, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 15-30.

Bozarslan, H. (2008b). Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşme'den Ayaklanmaya (1919-1925). E. J. Zürcher içinde, *Türkiye'de Etnik Çatışma*. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 89-121.

Bozarslan, H. (1996). *Turkey's Elections and the Kurds. Middle East Report* , 199, 16-19.

Bozkurt, C. (2015). *İmralı Tutanakları: Öcalan'ın Ağzıdan Çözüm Süreci*. İstanbul: Destek Yayınları.

Bruinessen, V. M. (2008). *Ağa Şeyh Devlet*. İstanbul: İletişim.

Bruinessen, V. M. (1992). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bruinessen, V. M. (2017). *Kürdolojinin Bahçesinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Burkay, K. (2011). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi: Neolitik Çağdan 1. Dünya Savaşı'na*. İstanbul: Deng Yayınları.

Celil, C. (2001). *Kürt Aydınlanması*. İstanbul: Avesta Yayınları.

Çiçek, C. (2015). *Ulus, Din, Sınıf, Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Edmonds, C. J. (2003). *Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey Doğu Irak'ta Siyaset, Seyahat ve İnceleme*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Ekici, T. Z. (2010). *Lice'den Paris'e Anılarım*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersanlı, B. (2012). Kürtlerin Türkiye'de Yakın Dönem Siyasi Temsiliyet ve Katılım Mücadeleleri. G. G. Büşra Ersanlı içinde, *Türkiye Siyasetinde Kürtler* (s. 17-57). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertosun, E., & Tomaslar, D. (2015). PKK'nın Laiklik Söylemi: 'Truva Atı' İslam'dan Demokratik İslam Kongresi'ne. *Bilge Strateji*, 7 (13), 71-95.
- Fuccaro, N. (2005). Manda Yönetimi Suriyesinde Kürtler ve Kürt Milliyetçiliği: Siyaset, Kültür ve Kimlik. A. Vali içinde, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, (s. 231-259). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Genç, V. (2018) İdris-i Bitlisi'yi Yeniden Düşünmek. Y. Ç.-T. Şur içinde, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler* (s. 31-41). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hallı, R. (1972). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*. Ankara: Ankara Genelkurmay Yayınları.
- Heper, M. (2008). *Devlet ve Kürtler*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Jwaideh, W. (2016). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Klein, J. (2017). *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*. Çev. Renan Akman, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karademir, N. (2014). *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*. İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Kirişçi, K., Winrow, G. (1997). *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kutlay, N. (2010). *İttihat Terakki ve Kürtler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kutlay, N. (2013). *Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Mardin, Ş. (2012). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- McDowall, David (2004) *Modern Kürt Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları

- Muller, M. (1996). "Nationalism and the Rule of Law in Turkey: The Elimination of Kurdish Representation During the 1990s". R. Olson içinde, *Kurdish Nationalist Movement in the 1990s* (s. 173-199). Kentucky: The University of Kentucky Press.
- Mumcu, U. (2010). *Kürt-İslam Ayaklanması*. İstanbul: UM-AG Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1985). *Tanzimat'tan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Öcalan, A. (2016). *Demokratik Devrimde Halk Serhildanları*. Köln: Bilim Aydınlanma Yayınları.
- Öcalan, A. (2008). *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*. Köln: Weşanen Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1993). *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*. Köln: Weşanen Serxwebun Yayınları.
- Özdoğan, G. G., Uçarlar, N. (2012). Türkiye Siyasetinde Kürtler. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, & N. Uçarlar içinde, *Türkiye Siyasetinde Kürtler* (s. 9-16). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkırmı, U. (2008). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özoğlu, H. (2009). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, Çev. N. Özok-Gündoğan ve A. B. Gündoğan, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Öztürk, S. (2016). *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Palabıyık, A. (2018). *Kürtler Sol ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Sayyid, S. (2018) Hilafeti Hatırlamak Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni, Ankara: Vadi Yayınları
- Scalbert-Yücel, C. (2018). Şeyh Said ile Mirasının Türkiye'deki Kürt Siyasetinin İnşasına ve Kürt Siyasi Sağının Oluşumuna Etkisi. Y. Ç.-T. Şur içinde, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler* (s. 159-172). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tan, A. (2011). *Değişen Ortadoğu'da Kürtler*. İstanbul: Çıra Yayınları.

- Tekin, A. (1013). *İmraltı'daki Konuk*. İstanbul: Paraf Yayınları.
- Tuğluk, A. (2008. 03.02.). Geri Dönüş. *Radikal İki*.
- Tuğluk, A. (2007.27.05.). Sevr Travması ve Kürtlerin Empatisi, *Radikal İki*.
- Yavaşca, K. (2016). “Şark Meselesi”nden “Doğu Sorunu”na: Ellili Yıllarda Kürt Sorunu”, Der. M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 565-590
- Yeğen, M. (1999). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2004). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yüksel, M. (2018). Cegerxwin'in Şiirlerinde Uyanış, Dayanışma ve Tarihe Tanıklık. Y. Ç.-T. Şur içinde, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler* (s. 235-246). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yüksel, M. (1993). *Kürdistan'da Değişim Süreci*. Ankara: Sor Yayıncılık.

Web Sitesi:

- Altunoğlu, M. (2004, 12 26). Türk-Kürt İslamcılığı. 10 26, 2019 tarihinde Radikal : <http://www.radikal.com.tr/radikal2/turk-kurt-islamciligi-872146/> adresinden alındı
- Can, M. (2016, 11 20). Kürt Modernleşmesi mi Türk Modernleşmesi mi? 10 18, 2019 tarihinde Marksist.org: <https://marksist.org/icerik/Yazar/5937/Kurt-modernlesmesi-mi,-Turk-modernlesmesi-mi?> adresinden alındı
- Cemal, H. (2009, 05 08). Karayılan: Fethullahçılar Geleceğe Dönük Bir Risk. 10 22, 2019 tarihinde Milliyet.com.tr: <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/hasan-cemal/karayilan-fethullahcilar-gelecege-donuk-bir-risk-1092198> adresinden alındı
- Dicle, H. (2008, 01 17). MHP'nin Teklifine İlk Tepki DTP'den. 20 20, 2019 tarihinde HaberTürk: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/51752-mhpnin-teklifine-ilk-tepki-dtpden>, adresinden alındı
- Ekinci, T. Z. (2010),e'den Paris'e Anılarım, İletişim Yayınları: İstanbul

- Erden, M. T. (2015, 01 02). Kürt İslamcılığı ve İhsan Eliaçık. 10 24, 2019 tarihinde Sol Haber: <http://haber.sol.org.tr/yazarlar/mujde-tozbey-erden/kurt-islamciligi-ve-ihsan-eliacik-104367> adresinden alındı
- Esmer, Y. (2012, 10 11). Seküler Kürtlerle Dindar Kürtlerin Micadelesi. 10 26, 2019 tarihinde Time Türk: <http://www.timeturk.com/tr/2012/10/11/kurtler-dindarlasiyor-mu-kurtlesiyor-mu.html> adresinden alındı
- Kaplan, Y. (2015, 03 08). Kürt Meselesinde Sekülerizm Parçalar İslam Kucaklar. 10 25, 2019 tarihinde Yeni Şafak: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/kurt-meselesiunde-sekulerizm-parcalar-islam-kucaklar-2008322> adresinden alındı
- Turan, A. (2015, 08 07). Kürtlerin İslami Kimliğinin İmhası. 10 25, 2019 tarihinde Doğru Haber: <https://dogruhaber.com.tr/mobil/YazarOku.php?id=4978> adresinden alındı

**Averroes' Doctrine of Material Intellect in the Long Commentary
on the De Anima of Aristotle**

Aristoteles'in De Anima'sı Üzerine Büyük Şerh'te İbn Rüşd'ün
Heyulani Akıl Öğretisi

Musa DUMAN

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi,
Associate Professor, Erciyes University,
Kayseri / TURKEY
m.duman67@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0001-8705-8122

DOI: 10.5281/zenodo.4604660

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ocak / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: DUMAN, M. (2021). Averroes' Doctrine of Material Intellect in the Long Commentary on the De Anima of Aristotle. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 39-66.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İbn Rüşd, Aristoteles'in akıl yorumunun, *Ruh Üzerine*'de ortaya konulduğu şekliyle, noksan olduğunun farkındaydı. Bu Aristoteles düşüncesinin anahtar bir boyutunun boşluklarla dolu olduğu anlamına geliyordu. İbn Rüşd *De Anima* üzerine yazdığı şerhlerde bu boşlukları doldurmak için mükerrer girişimlerde bulunmuştur. İbn Rüşd için problem şuydu: "Eğer insanlar bedenli varlıklarsa, algıdan daha fazlası nasıl mümkün olacaktır?" İbn Rüşd nihayet *De Anima Üzerine Büyük Şerh*'te düşünme ve anlamamanın heyulani aklın yeni bir tasavvurunda temerküz eden tam ve tutarlı bir açıklamasına ulaştığına inanır. Buna göre, faal aklın yanında, ayrıca sayı olarak bir ve tüm insanlar için ortak bir heyulani akıl vardır. Mevcut makale bu heyulani akıl fikrini tetkik etmektedir. Heyulani aklın, İbn Rüşd'de, tümel manaların üretilmesi ve tutulması için gerekli kişilerüstü, tikel-olmayan ve empirik-olmayan bir taşıyıcı olarak işlev icra ettiği gösterilmektedir. Bu fikir, öyle görünüyor ki, insani bilişsel deneyimin bedensel ve duyuşal özelliklerini bilginin noetik ve kavramsal unsurları ile, esas itibarıyla ontolojik bir açıklama çerçevesinde, tutarlı bir şekilde bağlantılamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: heyulani akıl, faal akıl, bilgi, duyu algısı, deneyim, *Ruh Üzerine*.

Abstract

Averroes was fully aware of the fact that Aristotle's account of intellect as propounded in *De Anima* was incomplete. This meant that the key facet of Aristotle's thought was fraught with gaps. Averroes made repeated attempts in his commentaries on *De Anima* to fill the gaps. The problem for Averroes was this: "if human beings are enmattered entities, how will anything more than sense perception be possible?" Averroes believes that finally in his *Long Commentary on De Anima* he has achieved a full and coherent account of thinking and understanding that centers on a new notion of the material intellect, according to which, together with the active intellect, there is also a distinct material intellect, numerically one for all human beings. The present article explores in detail this idea of material intellect. It is shown that material intellect, for Averroes, functions as the transpersonal, non-particular and non-empirical subject required for the production and containment of universal

meanings. The idea seems to aim at connecting consistently the embodied, sensible forms of human cognitive experience with the noetic, conceptual element of knowledge within a basically ontological account.

Key words: material intellect, active intellect, knowledge, sense perception, experience, *De Anima*.

Introduction

Averroes' interpretation of Aristotle's idea of intellect (*nous*) mainly presented in *De Anima* aroused widespread attention in the late Middle Ages and was widely read and discussed. At issue was the novel interpretation Averroes brought to the notion of the material intellect. Averroes' final and full position concerning the ontological and epistemological status of intellect (material and active) can be found in his *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*.¹ His theory of mind proved intensely controversial among the scholastics primarily because of its religious implications. But the attraction it evoked in the philosophical audience never vanished till the early 16th century. For instance, Aquinas, a careful reader of Averroes' commentaries, reached an interesting conclusion: the doctrine of material intellect involves the absurd consequence that "this human being does not understand" (*hic homo non intelligit*) (Aquinas 1968: # 65-66).² Aquinas thought that Averroes, at a very crucial point, misconceived Aristotle's meaning. Aquinas' criticism was followed by similar ones of others fighting against the so called "Latin Averroism". We can nonetheless surmise that Averroes' doctrine of intellect has been pivotal in triggering new and profound discussions about mind and thus in paving the way for the eventual transformation of philosophy in the 17th century Europe.

Averroes made strenuous efforts to produce a coherent account of Aristotle's views on intellect because he rightly observed that there was a serious disagreement in the commentary tradition about the issue of intellect and that

¹ Averroes, *Long Commentary on Aristotle's De Anima*, ed. Richard C. Taylor (New Haven: Yale University Press, 2012). The text is abbreviated as LCDA followed by page numbers. The page numbers given follow Taylor's translation. For the original Arabic terms I consulted the Turkish-Arabic bilingual edition of Averroes' *Middle Commentary (talkhis)* on Aristotle's *De Anima*: İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, trans. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yay., 2007).

² See also D. Black (1993) and Brian F. Connolly (2007).

the issue belonged to the very core of Aristotle's thought. Prior to the *Long Commentary* which was the achievement of his late years he changed his mind several times concerning this matter (Taylor, 2004a: 123-124, 2004b: 297). Here I will attempt to explore Averroes' final position as expressed in the *Long Commentary* and therefore will not discuss the earlier accounts outlined in the short and middle commentaries.

As is well known, the key question that Averroes wrestles with in his commentaries on Aristotle's *De Anima* concerns the nature of the material intellect. But Averroes found himself before a rather demanding task; he had to reconstruct several pages of brief, terse and cryptic remarks (made in *De Anima*, III, 4-8) into a full theory. To make better sense of the question we should turn to its origin in Aristotle's *De Anima*.

1. Aristotle, *De Anima*: The Problem.

Aristotle observes that we do not always think (430a5-6); we go from not-thinking and not-knowing state to a thinking and knowing one. He makes a distinction, accordingly, between two functions of intellect or two different sorts of intellect. One is characterized by "becoming all things" and the other by "making all things" (what the commentary tradition calls, *nous poietikos*) (430a15-17). The former is purely potential and receptive while the latter is purely active or productive. When we know X, the former comes to receive the essence of X, the intelligible form of X that, Aristotle thinks, constitutes the reality of X. The active side, on the other hand, renders what is potentially knowable/thinkable actually knowable/thinkable. Insofar as we need to speak here of potential and actual states of knowing/thinking, the matter and form distinction, Aristotle suggests, must obtain in the case of intellect, as well (430a10-14). So there must be a potential side to the intellect.

What give rise to this interpretation are several theses put forward in *De Anima* (III, 4-6) concerning intellect and its activity. These are as follows³: (1) thinking and sense perception, though categorically different, follow more or less the same model in the way they work; both require a receptive capacity through which identification with the object takes place. While the function

³ Here I closely follow Richard C. Taylor (2004a: 108). See also Myles Burnyeat (2008: 33-43).

(e.g. seeing) is potentially identical to the object (e.g. red), it becomes actually identical when it takes place (429a13-18); (2) intellect and its activity must not be mixed with anything else, otherwise this would create a distorting effect for its operating which will make it impossible that anything can be thought. This purity condition thus makes sure that everything is an object for intellect (429a18-21); (3) the only thing that defines this intellect cannot be anything other than the ability to receive (429a21-22); (4) this potentiality attributed to the intellect is what makes it possible for the soul to think and judge (429a 23); (5) being a potentiality, it does not exist before it thinks (429a24); (6) because it must be pure, it is unmixed with body and is not the functioning of a bodily organ (429a24-27), as distinct from sense (429b5-6); (7) It is the place of all forms potentially (429a27-29); (9) this potential intellect must be able to think itself after having become some of its objects (429b6-10); (10) it must be able to distinguish the particular thing from its universal essence (429b11-21); (11) it must be incorporeal because its objects are incorporeal (i.e. essences separable from particulars, from their instantiations in matter) (429b21-23); (12) what is intellectual must be simple and impassible (429b24); (13) because it becomes identical to what it thinks, it must be potentially everything thinkable but actually nothing until it thinks (429b31-32). In this sense, Aristotle argues, it bears a resemblance to a writing tablet. He says that “what it thinks must be in it just as characters may be said to be on a writing-tablet on which as yet nothing actually stands written” (430a1-2); and (15) the idea that thinking (just like sense perception) requires identification with the object of thinking (“what thinks and what is thought are identical”) leads to the assumption that its objects cannot be particular material entities (430a2-3), but their universal essences. Because of the individuating effect of matter, two things can be identical only in terms of their essences. Knowledge is the knowledge of essences at which point mind (*nous*) becomes one with the essence in question. This requires the removal of particularity and thus matter from the object of knowledge. In addition to these characteristics, Richard Taylor calls our attention to another point that he thinks is important for Averroes; it is capable of knowing privations such as evil or black (430b22ff). Averroes also takes heed of Aristotle’s remark in *On the Generation of Animals* (2.2, 736 b27) where Aristotle says that *nous* enters human soul from outside implying that *nous* is not a

specific faculty of the soul, that is, not something having the human substance as the subject (*hypokeimenon*).

Given all these points it seems proper to pose the question; how is it possible that something like thinking (which Aristotle identifies as *the* divine activity itself) takes place in hylemorphic complexes like human beings? Given that we are embodied beings and that thinking becomes identical with its objects, is it possible that we can think things separate from body? Can it really be the activity of human soul which is as a whole the functioning of the body? This would seem a genuine *aporia* in Aristotle's sense. Aristotle himself promised an explanation (431b18-19), but as Averroes indicates (LCDA: 388) the promise was never fulfilled. Thus Averroes knew that Aristotle's account of intellect, perhaps the very center of his metaphysics, was incomplete. But before framing his own view about the nature of thinking and how it stands in relation to the human psyche, he looked carefully at the solutions provided by the former commentators, in particular, by the two of them; Alexander of Aphrodisias and Themistius. A discussion of relevance of Ibn Bajja as well as al-Farabi and Avicenna, though each is important to Averroes' interpretation of intellect in a broader context, is excluded here not only due to the limitations of space but also due to the fact that we focus here Averroes' primary sources in his coming up with his mature notion of material intellect. But it should be pointed out that Averroes, both in the *Middle Commentary* and in the *Long Commentary*, rejects altogether Ibn Bajja's identifying material intellect with imaginative power (LCDA: 313). As will be clear from the following discussion, this is impossible mainly because imaginative power is part of the human soul, whereas both material and active intellects must be detached from any physical substratum. He also thinks that al-Farabi follows Alexander's position (LCDA: 346) and that Avicenna completely diverged from Aristotle's true teachings in metaphysics, especially concerning the issues of soul and intellect (LCDA: 374-375).

2. Alexander's and Themistius' Solutions

Alexander's mature views on intellect can be found in a short text called *De intellectu*.⁴ Here Alexander makes it clear that Aristotle speaks of two different sorts of intellect, one is human and the other divine. The former is what he calls "material intellect" (*hylikos nous*), while the latter is active or productive intellect (Schroeder and Todd, 1990: 46, 48). By the term material intellect (*hylikos nous*), Alexander does not mean that there is also a physical sort of intellect, but rather that there is a sort of intellect defined by potentiality and receptivity characteristic of matter (*hyle*). He conceives of the material intellect as a disposition (*epitedeiotes*), found in the human soul, for intellectual thought, thus ultimately a capacity and function belonging to a form-matter complex. If material intellect is just a disposition of the human soul (to receive the intelligibles), it must be something corruptible, along with its substratum, the body. Thus for Alexander's account, material intellect is not a distinct substance, but rather a property of a substance, more precisely, a rational receptivity of the human subject as an organism. As Averroes interprets it, Alexander makes it something mixed with the body and thus dependent on the body (LCDA: 313). This, he thinks, openly violates some crucial points set forth in Aristotle's *De Anima* (listed above). It, above all, violates (2) and (6) (see LCDA: 308-313).

To make his point Alexander appeals to the writing tablet analogy used by Aristotle himself in *De Anima* (430 a1-2). For him writing tablet was the human psyche (as the first actuality of the body), the writer was the active intellect, whereas the material intellect corresponds to the suitability of the tablet to be written upon, that is, the unwritten aspect of the tablet. As the tablet is being written upon, this potentiality becomes actualized. As Davidson puts it; "Just as the writing tablet possesses a capability for receiving writing, the human organism or human soul possesses a capability for receiving thought, and the material intellect is simply that capability" (Davidson 1984: 176). It thus appears that the active intellect (as the separate, unmixed and impassible divine intellect) is the cause of all human thought in that it renders

⁴ On historical issues surrounding *De Intellectu*, see Frederic Schroeder and Robert B. Todd (1990: 4-31). *De Intellectu* was translated into Arabic in the 9th century (probably by Hunayn ibn Ishaq) and became an important reading for almost all of the Muslim peripathetics.

an intelligible in potentiality into an intelligible in actuality, whereas our capability to undergo such realization is called material intellect.

This is, Alexander holds, what Aristotle means when he says that there is a sort of intellect which exists by becoming all things (i.e. the material intellect), and another which exists by making all things (i.e. the active or productive Intellect). The material intellect as the disposition of the human soul for intellectual thought is mortal just like the human substance which is its substratum.

Themistius frames his own interpretation of intellect in reaction to Alexander. He distinguishes four kinds of intellect; actual, potential, productive and passible intellects.⁵ Themistius associates the passive intellect (*nous pathêtikos*), or what he also calls common intellect (*koinon nous*), with the imaginative faculty and suggests that this alone is destructible, for it is mixed with the body and so destined to pass away together with the body. In contrast with Alexander, Themistius understands the potential (material) intellect as a distinct entity that is incorporeal, unmixed and unaffected. Though it is in our soul, it is *essentially* an impersonal principle separate from things corporeal and, by implication, from human beings considered as soul-body complexes. Like the productive (active) intellect, it is eternal, and immune to generation and corruption. He also rejects Alexander's identification of the productive intellect with God in Aristotle's sense (set forth in *Metaphysics*, XII).

More precisely, Themistius argues that there exists a potential and an actual intellect in the soul of each individual human being. Yet they are for their functioning dependent on their relation to one transcendent, productive intellect (*nous poietikos*). We human beings who possess actual and potential intellects in their souls share this unique intellect and thereby are able to perform intellectual understanding and produce universally communicable thoughts. The productive intellect, he suggests, is the source and reservoir of all intelligible forms which it thinks continually and eternally, while a particular person's intellect composed as it is of actual and potential sides thinks not

⁵ In Averroes' language, these are respectively; acquired intellect (al-'aql al-*mustafād*), material intellect (al-'aql al-*khayūlānī*), active intellect (al-'aql al-*fa''al*) and passive intellect (al-'aql al-*munfail*).

only occasionally and for a limited time, but also in the form of sharing the thinking activity of the productive intellect. This unique productive intellect is “form for us”, on account of being the very source of the actuality of actual intellect in us. Thus Themistius sees the productive intellect as the intrinsic formal cause of human thought, the principle that functions to actualize our potential intellect. The images stored in our potential intellect are abstracted and thereby rendered actual intelligibles (i.e. understood) by means of the illuminating power of productive intellect *qua* abstractive factor. Productive intellect is thus not only “form for us”, but also in a special sense, “in us”. This means, among others, that it is productive intellect that represents the human essence, our real self, for it is the exercise of intellectual power that distinguishes us as human beings. Themistius lays a special emphasis on the point that the unity of knowledge and possibility of discourse requires the role of the productive and potential intellects⁶, a point which, as we shall see, proves immensely important for the account Averroes develops in the *Long Commentary*.

The potential (material) intellect, as Themistius understands it, corresponds to “noetic matter” for the operation of the productive intellect which is both separate (transcendent) and “in us”. This noetic matter should be perfectly apt to be formed by what it receives so that intellectual understanding in human beings can take place. Consequently: (i) Each individual has its own potential intellect. (ii) The productive intellect is the abstractive factor whereby the potential intelligibles present in the images provided by potential intellect are transformed into actual ones. (iii) This productive intellect is the eternal source of all intelligibles. (iv) The abstracted (understood) intelligibles are received and stored by the potential intellect of each individual human being. Positing such a potentiality for intellect is required for it is, as Myrna Gabbe puts it, “the state from which our thoughts and abilities develop, and

⁶ “There is no need to be puzzled if we who are combined from the potential and the actual [intellects] are referred back to one productive intellect, and that what it is to be each of us is derived from that single [intellect]. Where otherwise do the notions that are shared (*koinai ennoiai*) come from? Where is the untaught and identical understanding of the primary definitions and primary axioms derived from? For we would not understand one another unless there were a single intellect that we all shared.” (Themistius 2013: 103.36-104.3).

the condition that enables us to transition from one thought to the next" (Gabe 2010: 217). The following will make this clear.

3. Averroes' (Final) Solution in the Long Commentary on *De Anima*

Averroes' interpretation of the material intellect in *The Long Commentary on De Anima* (*al-Sharh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Arastu*) mainly follows Themistius' account (at least to the extent he understands what Themistius is saying, on the basis of an inadequate Arabic translation of the *Paraphrase of the De Anima*), but with crucial revisions and additions such that it is not easy at all to call his account Themistean.⁷ He, first of all, notes that on Aristotelian principles we can think of an indestructible entity free of matter (like the material intellect) only as an incorporeal substance, or reversely, any incorporeal substance could be nothing but an intellect (LCDA: 349-363).⁸ The existence of these entities (intellects as separately existing incorporeal substances) is, moreover, required if metaphysics, rather than physics, is to be the first science as Aristotle stipulates in *Metaphysics* (Book VI, 1027a), that is, if the study of metaphysics as the study of being *qua* being is to be possible at all.⁹

His next move is to reject the plurality of material intellects, that is, the view (held by Themistius) that each human individual has a material intellect of his own. Averroes comes to see that the material intellect, just like the active one, must be one single incorporeal substance shared by all human beings and serving all human beings (LCDA: 322). Given this starting point, it is also clear that Alexander's notion of the material intellect as a disposition becomes automatically ruled out. Actually in his early accounts (principally in the *Short* and *Middle Commentaries*), Averroes seems happy to consider the material intellect to be a disposition possessed separately by each individual (see Davidson 1992: 258-282). In *The Long Commentary*, however, he not only rejects the Alexandrian view that it is a disposition, but also the Themistian view that each human being has his own separate material intellect.

⁷ For a good discussion of this issue, see Taylor (2013).

⁸ See also Averroes (1986: 147).

⁹ For a detailed discussion of this issue, see Taylor (1998).

But it should be made clearer why the material intellect cannot be a disposition of any kind. It cannot, because a disposition, on Aristotelian principles, Averroes thinks, cannot be independent of the bodily subject and of the bodily functions. If one first characterized it as disposition, it would then be simply empty to say that it is separate from body or all sorts of corporeal subjects. This would lead to insuperable difficulties regarding the ontology of intelligibles which are supposed to reside in this disposition. For one thing, if it was the case that intelligibles were received and stored by a disposition which ultimately could not but be a bodily function, intelligibles would be inevitably distorted. This is because such a reception (by a bodily substratum) necessarily results in their being pluralized, particularized and thus changed, given that matter is the principle of individuation. Further, an intelligible residing in a bodily substratum can only be an intelligible in potency, not in act. This is in turn incompatible with the possibility of verbal communication and the unity of science, as Themistius calls attention. So Alexander is wrong in conceiving of the material intellect as a disposition of the human soul (LCDA: 344).

Intelligibles, accordingly, must reside (after they are somehow grasped) in a subject immune to all possibility of change, but also be accessible to the human knowers; they must reside in a subject unmixed with matter (LCDA: 300-303). This can only be a noetic substratum existing beyond all particularity. That is to say, the material intellect cannot be viewed as a disposition, but only as “a subject of disposition” (LCDA: 344-345). But because its whole function consists in receptivity and it is nothing before it thinks it must be characterized in terms of potentiality and possibility (LCDA: 304) which both Alexander’s phrase (material intellect, *hylikos nous*) and its counterpart in Themistius (potential intellect, *dunamei nous*) are meant to denote. Therefore, Averroes’ material intellect (*‘aql al khayūlānī*) is not a determinate particular, not a “this something” (*al-mushār ilaihi*) like corporeal entities (LCDA: 304), because this is irreconcilable with its receptive function, as suggested above. He calls it a distinct kind of being, indeed the fourth one besides matter, form and composites of matter and form (LCDA: 304-305, 326). Hence precisely for the same reason, this distinct kind of entity called material intellect can neither be a form nor an entity possessing a form of its own; if it was itself a form or

having a form of its own this would hinder the reception of other forms, the forms of things to be known. It is thus on account of this receptivity requirement that the material intellect cannot be an intellect in act that will necessarily be a (incorporeal) form.

Averroes, as just indicated, also argues that the material intellect must be one for all human beings (LCDA: 322), not many. This means, contra Themistius, that each human being cannot have a material intellect of his own, but must share one, unique material intellect common to all human knowers. This consequence is dictated by the nature of intelligibles. If an intelligible in act is in more than one subject, it cannot be the same intelligible for all those who understand and talk about it. It will change in this case according to the subject, but the essence of horse must be universal and invariable, thus one, for all knowers. If it is not the same essence of horse we all have in mind we will still need to demand the correct description of this essence itself. "In this way the thing understood will have a thing understood, and so it proceeds into infinity" (LCDA: 328), with the result that knowledge of things is impossible (LCDA: 328, 392-393). We will thus face a version of "the third man argument" (Taylor 2004b: 300).

This requires that intelligibles *in act* be present in a subject proper to their ontological nature, that is, in a noetic space (the material intellect) which can then function as the repository of intelligibles in act. Once we grasped an intelligible, that intelligible stands ready (in act) in the material intellect and it becomes afterwards easy to access it, to bring it to mind repeatedly, at wish. What functions as the link or the means to this eliciting is in each case a certain image we have of the intelligible in act. This suggests that our acquired intellect has at its disposal not the intelligibles themselves but the images that bear reference to these intelligibles in act, by providing spontaneous access to them for repeated considerations. The material intellect, in turn, is the noetic "thesaurus of the referents" (Themistius, 2013: 123, cited at Taylor, 2013: 8) of our words and concepts.

But Averroes' theory requires that the human subject must be able to enjoy a special kind of connection or conjoining (*ittiṣāl*) with these separate, cosmic intellects, i.e. the active intellect and especially the material intellect,

simply because thinking process necessarily entails the human subject's joint action with them; without considering their involvement intellection and knowledge remains simply inexplicable.¹⁰ This leads Averroes to a renewed account of the process resulting in the acquisition of scientific knowledge (intelligibles). Key is a new look at Aristotle's remark in *Posterior Analytics*.

So from perception there comes memory (*mnēmē*), as we call it, and from memory (when it occurs often in connection with the same thing), experience (*empeiria*); for memories that are many in number form a single experience. And from experience, or from the whole universal that has come to rest in the soul (the one apart from the many, whatever is one and the same in all those things), there comes a principle of skill (*technē*) and of understanding (*epistēmē*) (*Posterior Analytics*, 2.19, 100a3-8).

This remark of Aristotle should be complemented with another one asserted in *De Anima* that there can be no thought and reasoning without the cognitive role of *phantasmata*, images gained from sense perception (427b, 431b, 432a). Aristotle believes that the discriminatory capacity to perceive is universal to all animals, but only some have the extra capacity to preserve sense perceptions through memory (*mnēmē*). Though required, this is still not enough for the presence of higher thinking related cognitive functions, such as judgement (*hypolepsis*), calculation (*logismos*), thought (*dianoia*) and above all, understanding (*nous*), since the capacity for thinking requires that one be able to form from many particulars one universal. Of all the animals this is unique to human beings. Though Aristotle sometimes presents the spectrum of soul's cognitive powers as a sort of continuum, the question remains how the thorough-going naturalism of his epistemology accords with the unmixed, incorporeal character of intellectual thinking (as alluded to above). Now, Averroes with his notion of conjoining (*ittiṣāl*, literally "continuity") grounded in a novel interpretation of the material intellect attempts to systematically connect the embodied experience with the noetic one.

Averroes' account of knowledge is, on the one hand, motivated to be firmly rooted in sense experience, but it demands, on the other, the final, cru-

¹⁰ For the crucial role Averroes attributes to human conjoining (*ittiṣāl*) with the active and material intellect for thinking and knowledge, see LCDA, Book 3, Comment 36.

cial touch of the noetic act upon what is acquired from sense experience. The process whereby experience is formed follows the hierarchy of the powers of the human soul, which Averroes (in accord with Aristotle) describes as follows; four senses, common sense, imagination, cogitation and memory. What we get through sense perception, namely the proper sensibles, are unified by the common sense, and then turn into intentions (*ma'ani*) in the imagination. Stated in the empiricist language, impressions give rise to ideas in the mind. In Averroes' description of the cognitive process the function of cogitative power gains a particular importance, for it is what makes the intentions suitable for the intellectual operation.¹¹ For this, cogitative power is to discern the individual form from the more sensual imagined form, even though it still remains an individual sensible form, the form of a *this*. The structure of an individual as an intention in mind is not the same as a definition. It does not count knowledge, for knowledge is of the universal. But when you are cognizant of the individual forms, you can distinguish individuals from one another. This individual form is still an exemplary picture and thus perceptual and imaginative in character. A definition, by contrast, is not a matter of representing or conceiving the individual form, but grasping the form that is universal to all instances of the same species. While the individual form is the form of *this* Y, the universal form is the form intrinsic to *all* Ys.

These refined, true images as the intentions of individual forms are then placed in the memory which serves the function of retaining and, when required, remembering them. Notice that human memory is, on this account, unable to contain the definitions (intelligibles in act), but only the individual forms of the perceived particular objects as images. Though the most spiritual one, memory like cogitation remains in the final analysis a bodily function (see Black 1996: 161-187). Notice also that the internal cognitive powers of the soul (imagination, cogitation and memory) are powers basically to deal with images in varying levels. Stated in the vocabulary of the modern philosophy, the-

¹¹ Cogitation (*fikr* or *tasawwur*), presumably *dianoia* or *logismos* of Aristotle, Averroes stresses, is found only in human beings (LCDA: 428), i.e. in beings who are in contact with the separate intellects, the transcendent noetic principles and are able to exercise conjoining with them. For a detailed discussion of the crucial role of cogitative power in Averroes' epistemology see Taylor (2000: 111-146).

se “true images” got from sense perception are representations, that is, cogitations that directly and objectively represent things. The point with “true image” thus serves to emphasize the direct ties of images with the entities outside the soul. Surely, Averroes, following Aristotle, presents us a picture of the world built upon the metaphysical realist presuppositions. As Caston notes concerning Aristotle:

All human understanding presupposes *phantasmata*—it actually grasps its objects “in” *phantasmata*—and so cannot take place without certain bodily activities. (Caston 2009: 337)

Averroes following Aristotle believes that sense and thinking belong to two different ontological orders. That is, when we pass from the realm of sense (the final stage of which is memory) to that of thinking we pass to a categorically different ontological order, and correspondingly to an epistemological order. We pass from the realm of the particular to that of the universal. But the universal is in a sense in the particular, is *in rem*, and not *ante rem*, as Plato argues. Hence Averroes thinks that the intelligible is found in the image, albeit in a state of potentiality.¹² It is the function of intellectual thinking to abstract the intelligible found in potentiality in the particular image, and thus render it an intelligible in act. It is important to note that the image is ultimately got from sense experience, and is supposed to be true to it, so that the intellectual thoughts we form are reflective and informative of reality.

To repeat, the whole nature of the material intellect consists in receptivity and potentiality. Recall that sense perception is also essentially receptive in Aristotle’s view. And receptivity in both of them entails discernment and apprehension. But unlike sense perception which abstracts the sensible form (e.g. red), the discernment peculiar to the material intellect is based on receiving the immaterial, universal form (the intelligible, e.g. the definition of horse), i.e. form denuded of all particularity (thanks to the abstractive power of the active Intellect). Then the mode of reception and discernment exercised by sense perception and the material intellect are different; while the former is ultimately due to a hylemorphic subject, to a determinate particular, and is

¹² “intelligibles are the intentions of the forms of the imagination separated from matter” (LCDA: 374).

therefore a physical process, the latter is performed by a noetic subject, which is therefore an act free of any physical aspect. But in both sense perception and intellectual perception, identification with the object necessarily takes place, a requirement that seems posited in order to ensure objectivity.

Thus the image or representation is transferred from one order into another (LCDA: 351) by our cogitative faculty, whereby its essential structure can now be made intelligible. That is to say, the individual knower himself (his cogitative faculty) provides the content, the perceptual object which is then intellectually recognized and clarified by the involvement of separate intellects. This is again another difference of Averroes' account from that of Themistius who argues that the active/ productive Intellect contains *a priori* all the intelligibles in act such that human knowing only consists in receiving these intelligibles from it. Averroes, by contrast, insists that all the material of knowledge is provided by the particular human knower and has its origin in sense perception. This means that intelligibles are ultimately derived, through sense experience, from the real things of the concrete world, and therefore are genuinely informative about them. As the efficient cause of the human knowledge, the active intellect only functions to transition the intelligibles from potentiality to actuality; it does not know or think anything of this world (LCDA: 353). Averroes sums it up as follows:

For to abstract is nothing other than to make imagined intentions intelligible in act after they were [intelligible] in potency. But to understand is nothing other than to receive these intentions. For when we found the same thing, namely, the imagined intentions, is transferred in its being from one order into another, we said that this must be from an agent cause and a recipient cause. The recipient, however, is the material [intellect] and the agent is [the intellect] which brings [this] about. (LCDA: 351-2)

But if the material intellect is one single subject of intellectual apprehension serving all humans and shared by all of them, then would not it be the case that when a specific person understands something, all other human beings, too, understand it at the same time and in the same way, a result which is surely fallacious? (LCDA: 318) Given the unicity of the material intellect, one should accept the counter-intuitive result that cognitive operations are in

fact collective and not carried out by human beings individually. Another worry Averroes gives heed is more ontological in nature; if the active intellect and material intellect (as, respectively, the active and recipient causes of human knowledge) are both eternal, their products (i.e. intelligibles in act) should also be eternal. Thinking must thus be assumed to be an activity in which intelligible thoughts are being produced continuously and eternally. If so, both our images and sense perceptions from which these images are formed must be eternal and subject to eternal production, because such thinking activity presupposes the perceptual data presented to it (LCDA: 307-308). These difficulties lead Averroes towards thinking of the role of the embodied human subject more carefully.

We should recall that Averroes has argued that it is necessary that the genuine items of human knowledge (*intelligibles in act*) occupy solely a noetic subject free of all particularity and corporeality. But now he should also show that this constituted body of knowledge has a crucial support in embodied human subjects as the individual agents and possessors of this knowledge. In response to this he suggests that we should view intellectual understanding in terms of two subjects (LCDA: 316, 329). Again crucial is the structural parallelism between thinking and sense, as argued for by Aristotle. Averroes here seems to appeal to a correspondence that obtains between two subjects, one the subject of truth and the other the subject of existence. More precisely, if I see a shade of red in an apple, my perception is *true* only in virtue of the red sense object, but my sight of red itself is an existing thing in virtue of my seeing act which is the first actuality of my eyes. The same model applies to thinking as well. My intellectual grasp of horseness (the universal essence of the species horse expressed in a definition) is *true* only in virtue of the (refined) images formed by the cogitative power of the soul, while this intellectual grasp (identical with the intelligible essence of horse in act) is a reality (the intelligible in act) in virtue of being received by and residing in the material intellect, the substratum of all intelligibles in act. An intelligible in act exists only in the material intellect, but it is generated by our cognitive efforts (all functions of sense experience) working in conjunction with separate intellects.

To sum up, we can speak of two subjects here; the first is the one in which the intelligible is in potency, namely the imagined intention or the rep-

resentation provided by the human knower, while the second is the one in which the intelligible in question is in act, namely the material intellect. In reference to the former, that is, in reference to what sense experience provides, the intelligible can be said to be true, while in reference to the latter the intelligible can be said to be an existent. As a result, without the cogitation of the particulars formed into an image (representation) by an individual human knower it will not be possible to intellectually understand the universal. Such understanding will therefore only belong to the particular human knower, the subject of truth. As Davidson puts it; "Through images in the imaginative faculty, the soul becomes conscious of intelligible thoughts. Consequently, although men share a common material intellect, each still owns his personal, individual actual thoughts, and thoughts are not shared" (Davidson 1992: 290).

Now we need to characterize more precisely how the active intellect and material intellect (as separate intellects) work together in the intellectual operation which produces intellectual knowledge of reality. As it can be seen, in the whole process leading up to the intellectual understanding of universals, three factors are at play; the embodied human subject, the active intellect and the material intellect. The human subject presents, by means of the cogitative power, the required true images (representations) derived from sense experience to the active intellect. The active intellect as abstractive cause intellectually illuminates the essence of the image and turns this potentially intelligible cognition into an intelligible in act, and does this not as an extra job but just by being what it is. The third is the material intellect which thinks and understands (discerns and receives) this revealed essence and becomes its subject of existence. The intelligible understood (in act) now becomes impressed and placed in the material intellect accessible for later considerations with facility.

Averroes explains this by appealing to the light analogy familiar from Aristotle's *De Anima*, book III (and from Plato's *Republic*, Books V-VII). The analogy runs as follows.¹³ Just as light makes the medium actually transparent after it is potentially transparent, and allows the color to be actually seen after it is potentially visible, and our sight becomes one with the sensible form

¹³ For problems with this light analogy, see Black (1999: 159-184).

of color abstracted, so the active intellect reveals/ abstracts the essence present in the cognition and this intelligible in act becomes available for intellectual apprehension-reception by the material intellect. As indicated, the whole function of the material intellect is a special sort of receptivity, and, as different from sense perception, what is received-perceived here is not the particulars, but universals. Whereas the active intellect abstracts only the essences potentially present in the images (which are themselves the objects derived from sense experience and given the structure of refined image by the internal powers of the soul), the material intellect is able to perceive and receive (understand) solely the essences actualized (i.e. intelligibles in act).

To explain Aquinas' conception of the role of the active intellect in knowledge Anthony Kenny draws a nice analogy: "One can think of the agent intellect as like the lantern a miner carries in his helmet, casting the light of intelligibility upon the objects a human being encounters in his progress through the mysterious world" (Kenny 1993: 47). Kenny's metaphor is quite apt. Even though Kenny employs it to illustrate Aquinas' position (for whom the active and material Intellects are simply the powers of the human rational soul), it applies equally well to Averroes' view of the function of the active intellect. The active intellect's own activity, the self-thinking activity, constitutes a luminosity analogous to the light of the sun. It both enables our sight and makes things visible. But while sun makes particular things visible, the active intellect makes *essences* visible. In this intellectual self-transparency essence becomes fully transparent when our cognition is conjoined with its intellectual activity. This special light of the active intellect functions to reveal the essence of things when their images or representative intentions are supplied to it by the imaginative faculty. This function of revealing the essence present in the images is what is called "abstraction" in the Aristotelian terminology. Once essences are abstracted from particularity, from the perceptual material, they move the material intellect and are simultaneously discerned and received by the material intellect.

The crucial point is that the active intellect does not supply any content of the scientific knowledge; the content is supplied solely by the human subject and ultimately through sense experience. This is again one of the significant points where Averroes disagrees with Themistius. The intelligible is already

ady found in the true image (representation) such that the only function of the active intellect is to draw out this into actuality. That is, this pure intellectual activity as pure intellectual luminosity is what enables the universal form present in the particular form be self-evident. Such form, once uncovered (by the active intellect), can now be impressed or deposited in the material intellect, as the recipient cause, just like the lighted color imposing its form on the eyes.

Averroes also speaks of two additional functions of the active intellect; (i) the active intellect is also at work whenever we are engaged in reasoning or deliberation that requires the exercise of the primary propositions. That is, any form of reasoning on the part of human beings necessarily employs the primary propositions and this is impossible without the involvement of the active intellect (LCDA: 396). (ii) the active intellect is also necessarily at work in the acts of syllogistic inferences through which we form new propositions from the already known ones. This suggests that each and every stage of knowing activity presupposes the involvement of the active intellect. The realized (theoretical) knowledge in both cases becomes an asset stored in the material intellect, one which we can now re-access whenever we *will* (LCDA: 395).

In parallel with these intellectual processes the embodied human subject, too, gets formed intellectually, for these noetic principles (active and recipient) are in a sense in us and thus these processes do in a sense take place in us. Our soul only possesses the material conditions of forming intellectual thoughts, i.e. sense powers dependent on bodily organs. This is called "intellect in us" or *aql al munfail*, following Aristotle's designation, *nous pathetikos* (430a24), the passive intellect. Aristotle, in *Metaphysics*, seems to compare its relation to intelligibles to bat's eyes towards daylight (993b). It actually comprises all the cognitive powers of the soul as the first actuality of an organic body, namely four senses, common sense, imagination, cogitation and memory. It is, Averroes suggests, not really an intellect, but called intellect only in an equivocal sense, for an intellect is by nature separate (from all things corporeal) and therefore unmixed and unaffected (LCDA: 329, 332, 349-363, 379). But intellect is involved in all thinking. And because human thinking goes from potentiality to actuality, to account for human thinking one should appeal to the involvement of not just one but two intellectual principles, one

as the principle of act and the other as the principle of potency, that is, one as the active cause and the other as the receptive cause. We are born with a capacity to conjoin with these separate intellects, the agent and recipient causes of intellection, on the basis of the cognitive powers of the soul. This capacity in turn is designated as *'aql al-mustafad*, the acquired intellect. When this capacity is exercised and we become familiar with intellectual thought, with the intelligible structure of things to some extent, this theoretical knowledge acquired is ontologically retained in the material intellect (the subject of all intelligibles in act), but we can now re-access to it easily owing to the images corresponding to these intelligibles whereby theoretical knowledge can be said to be an asset of our souls. This operational presence of theoretical knowledge in our souls is called *al-'aql al-nazarī*, the theoretical intellect. *Al-'aql bi'l malaka* (*intellect in habitu*, intellect in positive disposition) is in turn the gained ability, consequent upon intellectual exercise and scientific study, to re-access the intelligibles in act stored in the material intellect.¹⁴ It is the determination of the human soul by the active presence of the intelligible forms assimilated through scientific study.

These three intellectual dispositions can in fact be termed together as the imaginative faculty because it engages either in the image formation or in the image-intelligible connection. The latter takes place either (i) in the form of presenting the refined image to the intellectual operation (thereby alone we reach the universal out of the particular experiences, that is, we comprehend the universal or the intelligible from out of its particular instances given in the images) and forming new knowledge, a new intelligible in act or (ii) in the form of re-eliciting the already gained intelligible in act (placed in the material intellect) through its images in our memory. What we have in our minds are not the intelligibles in act but images or representative intentions that bear reference to these intelligibles.

A crucial point regarding which Averroes follows Themistius' interpretation is the view that the active intellect and the material intellect are immanent causes "in" us, and that this immanence is compatible with their separateness or transcendence (indicated above). The active intellect and the material

¹⁴ See Richard C. Taylor, "Improving on Nature's Exemplar", pp. 126-127, LCDA: 397-399.

intellect are in a sense both in our souls, but being "in" here does not mean that our soul is the ontological subject of them, which is impossible for the reasons discussed above; that they are "in" our souls just denotes their being functionally or operationally present in our souls (see Hyman 1981: 190). This is also the same as the functional presence of the intelligibles (in act) in our souls. This functional existence of the separate intellects or what amounts to the same, of the intelligibles in act, in the human soul is another description of what Averroes means by '*aql bi'l malaka*, intellect in positive disposition.

This idea is coupled with another that the active intellect is the form for human soul, form here in the sense of a principle through which matter is put into work and is actualized; the active intellect stands in relation to human soul in just the same way as form stands to matter. Human soul actualizes its proper (intellectual) potentials thanks to the agency of the active intellect in the depths of human soul. This is to say that the active intellect is the final form of human beings insofar as the intellectual/ theoretical perfection is the supreme end of human existence as Aristotle maintains in *Nicomachean Ethics* (Book 10). The happiness represented by the theoretical activity is the perfect form of happiness, the happiness of God. Thus in theoretical activity we participate the purely intellectual divine life and share its happiness consequent upon the most perfect activity, intellection (*noesis*). Thus the ultimate end of human life is happiness which is supremely realized in the intellectual understanding of the world. The active intellect is in this sense the intrinsic formal cause of this development of human mind.

However, the most original side of Averroes' account is concerned with the material intellect, as already suggested. As the recipient potency of all intelligibles, the material intellect "is what it is in potency all the intentions of universal material forms" (LCDA: 304). It is the sole intellect that has the forms of material entities (i.e. the material forms) as its content; it is the repository of material forms understood. The active intellect "understands nothing of the things which are here" (LCDA: 353). This means that actual knowing and understanding takes place by and in the material intellect and, to that same extent, by and in the embodied human subject.

Averroes (following *On the Generation of Animals*, 2.2, 736 b27) argues that the material intellect as one single eternal incorporeal intellect shared by all humankind joins each human being from without or outside, subsequent to birth. It gets linked with the human being (as an embodied subject) operationally and in a nonessential way through the refined images of the cogitative power (LCDA: 388). But precisely in doing so it also joins human beings to one another in a higher plane, because it alone provides the standards by virtue of which human discourse becomes grounded in universality. By sharing one common noetic language human beings come to enjoy the common basis of the universal communication that transcends all the boundaries of historical, cultural and natural relativity. Whenever the individual human knower, with an already acquired body of theoretical cognition, enters into reflection, he gets instantly conjoined with the active intellect, where the material intellect acts as the common ground (between the embodied human subject and the active intellect). The material intellect is the subject and ground of noetic universality with which we are instantly in contact in any noetic moment that is fundamental for the theoretical as well as the practical dimensions of human life. It is the space of meaning in which noetic act takes place. Human beings, on Averroes' account, owe what is distinctive of them, their rationality and thus their humanity, to that conjunction with the material intellect and active intellect (see LCDA, Book 3, Comment 36). This implies that we can be said to be human not in virtue of a specific faculty or property that is a structural part, a *per se* component of the human organism (LCDA: 388), but thanks to this peculiar attachment to the material intellect "operationally present in us". It thus appears that intellect is not the *real* part of the essence of the human soul. We cannot assert, like Descartes, that human soul is essentially an intellectual substance, a thinking thing (*res cogitans*).

Finally it should be noted that Averroes is also quite open to the possibility that his formulation of the material intellect had never been considered by Aristotle himself (LCDA: 315, 345). Be that as it may, Averroes urges, Aristotle should accept this formulation because, given the Aristotelian premises propounded in *De Anima*, this is the most fitting explanation.

4. **Concluding Remarks**

As is well known, Averroes' account of material intellect has found both its admirers and critics among the scholastic circles, its only audience for a long time. We, in the beginning already indicated Aquinas' critique. Aquinas argues that for Averroes it is not the particular human subject that understands and knows (Aquinas 1968: # 65- 66). Averroes, surely, comes to the conclusion it is *through* the material intellect that man thinks and knows when man thinks and knows. But the material intellect is at work (perceiving-receiving) only by means of human subjects; it *is* (functional) only insofar as human subjects with their cogitative powers come to conjoin with it (and the active intellect). This happens either in the form of re-accessing the intelligible in act already deposited in it or by forming an intelligible in act out of refined images (sensory material) thanks to the help of the active intellect as abstractive cause. In both cases we co-act with noetic principles, which Averroes following a tradition of commentary calls conjoining (*ittiṣāl*). Remember that the whole nature of the material intellect is marked by possibility and potentiality. It is therefore clear that without human species there could be no functioning material intellect. It is a transcendent, noetic space of meaning with which we are somehow intimately attached. Then intellectual understanding takes place as a result of conjoining, one constitutive part of which is the embodied human subject supplying perceptual material to be intellectually "read" and made intelligible. If one also adds to this the two-subject view discussed above, some of Aquinas' worry can perhaps be allayed.

But part of the issue underscoring Aquinas' attack is whether for human beings intellectual self-awareness is immediate or not. Averroes's position implies that it is not immediate, but a later achievement developing in time (and is impossible without the role of separate intellects in human soul), whereas Aquinas insists that it is (see Black 1993). Aquinas is also concerned to ground the immortality of the human soul by identifying intellect as the *real* part of human soul, whereas Averroes' whole argument, it should be accepted, results in a rejection of such a possibility.

On the other hand, Averroes may be construed as arguing that in the noetic acts that are the ultimate origin of our meanings in the concrete world we live, the roles of three distinct conditions come together *in* the human soul; (i) The embodied human subject who is cognitively capable of synthesizing

sensory data of particular things and events into cogitations (true, refined images). (ii) The pure act of thinking, the purely actual form (i.e. the active intellect) which actualizes the intelligible forms (universal meanings) potentially present in the true images, just as form in the mind of artist actualizes the form found in the material. (iii) A noetic substratum (noetic receptor-cum-memory, i.e. the material intellect) that perceives-receives these universal meanings thereby also keeping them available to repeated and spontaneous considerations of the human subject. These three conditions, one might suggest, are necessary ones for the possibility of complete cognition.

Material intellect as the unique space of universal meanings shared by all human beings is the common ground that effectively interconnects human beings. It should be characterized as transcending the natural order, yet also as isomorphic with it (if our knowledge is to be about the world). If communication is grounded in universal meanings, and if universal meanings should obtain as invariant standards across all the human subjects who need to entertain them in thought and in speech and if universal meanings are things *we* somehow produce, Averroes' argument seems interesting; once formed, these universal meanings should reside in a subject other than the souls of human beings, that is, in an incorporeal, transcendent substratum as proper to their ontological character. Averroes then, following Aristotle's distinction between sense and thinking, suggests that one should place thinking/understanding somewhere beyond natural world, which in turn requires that the embodied human subject should be somehow conceived of as marked by a capability of conjoining with this transcendent noetic subject and thereby of taking part in thinking, so that embodied experience can be regarded working in connection with the noetic one. Thus this account aims at accommodating the role of embodied experience in knowledge, while also bringing it in conjunction with the universalizing role of noetic principles *operational* in human soul whereby universal meanings are produced, communicated and retained.

Finally, Averroes draws attention to the similarity between God and human beings with respect to the phenomenon of knowing (LCDA: 399). Like God our knowing itself makes things, is the cause of its objects. We make the essences of things of this world (that is, we turn them into intelligibles in act, after they are intelligibles in potency) acting in conjunction with the material

and agent intellects. Averroes finds here one further reason why the human species must be eternal (LCDA: 322-324); human beings are required for the functioning and thus for the existence of the material intellect since human beings are required for the production of intelligibles in act.¹⁵ This is, in one respect, analogous to Kant's basic epistemological insight (notwithstanding the key difference that Kant makes a radical distinction between appearances and things in themselves) in that both thinkers argue that human knowers must be actively involved in the production of what is knowable, "objects" in the case of Kant, and Intelligibles in the case of Averroes. But further study is required to develop this preliminary point.

REFERENCES

- AQUINAS, Thomas (1968). *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, trans. B. H. Zedler, Wisconsin: Marquette University Press.
- ARISTOTLE (1984). *Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press.
- AVERROES (2012). *Long Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. R. C. Taylor, New Haven: Yale University Press.
- AVERROES/İBN RÜŞD (2007), *Telhisu Kitabu'n-Nefs/Psikoloji Şerhi*, trans. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayınları.
- AVERROES (1986). *Ibn Rushd's Metaphysics*, trans. C. Genequand, Leiden: Brill.
- BLACK, Deborah L. (1999). "Conjunction and Identity of Knower and Known in Averroes", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73: 159-184.
- BLACK, Deborah L. (1996). "Memory, Individuals, and the Past in Averroes' Psychology," *Medieval Philosophy and Theology*, 5: 161-187.
- BLACK, Deborah L. (1993). "Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology." *Journal of the History of Philosophy*, 31.3: 23-59.

¹⁵ "... without the imaginative power and the cogitative [power] the intellect which is called material understands nothing." (LCDA: 359)

- BURNYEAT, Myles (2008). *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee: Marquette University Press.
- CASTON, Victor (2009). "Aristotle's Psychology", in *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. Mary L. Gill and Pierre Pellegrin, 338-341, Oxford: Wiley-Blackwell.
- CASTON, Victor (1999). "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal." *Phronesis* 44: 199-227.
- CONNOLLY, Brian F. (2007). "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands" *Vivarium*, Vol. 45, No. 1: 69-92.
- DAVIDSON, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
- DAVIDSON, Herbert A. (1984). "Averroes and Narboni on the Material Intellect", *AJS Review*, Vol. 9, No. 2: 175-184.
- GABBE, Myrna (2010). "Themistius on Concept Acquisition and Knowledge of Essences", *Archiv f. Geschichte der Philosophie*, 92: 215- 235.
- HYMAN, Arthur (1981). "Aristotle's Theory of Intellect and its Interpretation by Averroes", in *Studies in Aristotle*, ed. Dominic O'Meara, 161-191, Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- KENNY, Anthony (1993). *Aquinas on Mind*, London: Routledge.
- SCHRODER, F. and TODD, R. (1990). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Introduction, Translation, Commentary and Notes by Frederic Schroeder and Robert B. Todd, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- TAYLOR, Richard C. (2013). "Themistius and the Development of Averroes' Noetics," in *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*, eds. Russell L. Friedman and Jean-Michel Counet, 1-38, Louvain: Peeters Publishers, 2013.
- TAYLOR, Richard C. (2004a). "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect", *Bulletin of the Institute*

of *Classical Studies*, vol. 47, Special Issue: *Philosophy Science & Exegesis*, number 83: 107-130.

- TAYLOR, Richard C. (2004b). "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy," in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, eds. Gerhard Endress, Rüdiger Arnzen and J. Thielmann, Leuven: Peeters Publishers.
- TAYLOR, Richard C. (2000). "Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes," in *L'élaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Age*, ed. J. Hamesse, C. Steel, Louvain-la-Neuve- Leuven.
- TAYLOR, Richard C. (1999). "Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas," in *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston, TX: University of St. Tomas.
- TAYLOR, Richard C. (1998). "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, number 4: 507-523.
- THEMISTIUS (2013). *On Aristotle On the Soul*, trans. Robert B. Todd, Bloomsbury: London.

Sabahattin Ali'nin Eserlerinde İnsan
Human in Sabahattin Ali's Literary Works

Simel PARLAK

Dr. Öğretim Üyesi, Okan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık
Asst. Prof., Faculty of Education, Guidance and Psychology
İstanbul / TURKEY
simelparlak@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0002-8651-2693

DOI: [10.5281/zenodo.4604896](https://doi.org/10.5281/zenodo.4604896)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: PARLAK, S. (2021). Sabahattin Ali'nin Eserlerinde İnsan. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 67-87.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmada Sabahattin Ali'nin insana bakışı, kadın ve erkek karakterlerin edebî eserlerindeki yansımaları psikoloji bilimi çerçevesinde incelenmiştir. Sabahattin Ali yaşadığı coğrafyayı ekonomik yapısı içinde ele almıştır. Bu amaç çerçevesinde yazar bütünsel olarak kavrama ve yansıtma çabası ile vurguncu zenginleri ve kişisel çıkarlarının peşinden giden aydınları, katı töre değerlerine bağlı köy, kasaba insanını ele almaktadır. Yazın kaynağını hayattan alan yazar, Anadolu köylüsünü, köy yaşamının problemlerini, kahramanlarının toplumdaki durumlarını, nasıl uyum sağladıkları veya karşı koyduklarını, hayatın ve doğanın hayata etkilerini inceliklerle ele almıştır. Gerçekçi bir bakış açısına sahip olan yazar, kahramanları ve yaşanan olayları gerçeklikle ele almış, haksızlıkları ve yaşanan aksaklıkları ortaya koymak çabası ile hareket etmiştir. Bireyi daha iyiye, doğruya ve güzele yükseltme amacını benimseyen yazar için insan özünde iyidir. İnsanı kötüye yönelten bozuk toplum düzenidir. Yazarın insana dair ele aldığı konuların başında aşk teması gelmektedir. Aşk teması genellikle bir dramla son bulmaktadır. Hikâyelerindeki kahramanlar, bazen sevgiliye kavuşabilmek için dayanılmaz acıları, büyük özverileri göze almaktadır. Aşk bazen soyut ve kişisel bir biçimde işlenirken bazen de günlük yaşam ve toplum içinde, somut, birey ve toplumu bütünleştiren bir yerden ele alınmaktadır. Yazarın eserleri incelendiğinde kadınların bulundukları sosyal bağlam içerisinde, cinsiyet ve sınıf ayrımı dikkate alınarak işlendiği görülmektedir. Kadın başkahramanların, toplumsal cinsiyet ayrımına karşı bir duruş geliştirdiklerine yer verilmiştir. Kadın kahramanlar aşklarını ve yaşam biçimlerini, yaşanan baskının ötesine taşımaktadır. Erkek karakterler incelendiğinde idealist karakterlerin ve sınıfsal açıdan yoksul bireylerin yaşamla bağlarının güçlü ve idealleri nedeniyle yaşamda anlam oluşturabildikleri göze çarpmaktadır. Ancak bohem ve sınıfsal açıdan zengin bireylerin ise yaşamla bağlarının zayıf olduğu ve amaç oluşturamadıkları görülmektedir. Sabahattin Ali'nin eserlerindeki karakterlerde toplumla uyum içinde olan ve kendilerini aşk veya onurlarına adayan bireylerin yaşamlarını anlamlı kıldıkları görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Sabahattin Ali, İnsan, Kadın, Erkek, Aşk.

Abstract

In this study, Sabahattin Ali's view of people and the reflections of male and female characters in their literary works were examined within the framework of psychology. Sabahattin Ali handled the geography he lived in within its economic structure. Within the framework of this purpose, the author deals with the profiteering rich and the intellectuals who pursue their personal interests, the people of villages and towns who adhere to strict moral values, in an effort to understand and reflect them as a holistic. The author, who takes the source of literature from life, elaborates the Anatolian villagers, the problems of village life, the situation of his characters in society, how they adapt or resist, and the effects of life and nature on life. Having a realistic point of view, the author handled the characters and events with reality, and acted with an effort to reveal the injustices and the problems experienced. For the writer who adopts the aim of promoting the individual to the better, right and beautiful, man is inherently good. It is a corrupt social order that leads people to abuse. The theme of love is one of the main issues that Sabahattin Ali deals with about humanity. The love theme usually ends with a drama. The characters in their stories sometimes risk unbearable pain and devotion in order to meet the lover. While love is sometimes handled in an abstract and personal way, it is sometimes addressed in a concrete way that integrates the individual and society in daily life. When the author's works are examined, it is seen that the social context in which women are located, taking into account the gender and class distinction. It is stated that the female characters develop a stance against gender discrimination. Characters, carry their love and life styles beyond the experienced oppression. When male characters are examined, it is striking that idealistic characters and class-poor individuals can create meaning in life due to their strong and ideals of life. However, it is seen that bohemian and class-rich individuals have weak ties with life and cannot create goals. In the characters of Sabahattin Ali's works, it is seen that individuals

who are in harmony with social life and devote themselves to their love or dignity make their lives meaningful.

Keywords: Sabahattin Ali, Human, Woman, Man, Love.

Giriş

Sabahattin Ali yayın hayatına şiirle girmiş, hikâye, roman, oyun, çeviri, fıkra ve eleştiriler ile devam etmiştir (Bezirci, 1979). Eserlerinde insan sevgisi ve hümanist bir eğilim görülen yazar, insanın kendi başına kötü olmadığına, onu kötü yapan şeyin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel çevre olduğu inanmakta ve eserlerinde de bu etkenlerin işlendiği görülmektedir. Bozuk düzen, katı kurallar sebebiyle insan doğasında bulunan iyilik bozulmaktadır ve bu bozulmanın durdurulması ancak insanın doğaya yönelmesi ile gerçekleşme şansı elde edecektir (Korkmaz, 1997). Toplum için sanat görüşüne sahip yazar, sanatın insanı daha iyiye götürme amacını taşıması gerektiği inanmaktadır.

“Benim kanaatimce sanat insana insanı ve hayatı ve bunların manasını öğretmekle muvazzaftır. Ancak bu takdirde geniş bir kütlede daha çok insani olmak, daha iyi bir hayata varmak arzuları belirir.... Sanat bütün teferruatıyla hayatı ihtiva etmeli, insanda yaşamak, daha iyiye, daha yükseğe, daha temize doğru koşarak yaşamak arzusunu, hatta ihtiyacını uyandırmalıdır”(Ali, 1979. s. 242).

Sabahattin Ali'yi kendisinden önceki hikâye ve romancılarından ayıran en önemli özellik; gerçekçi bir bakış açısına sahip olması ve Anadolu'yu bu bakış açısıyla eserlerine yansıtmış olmasıdır. Yazar, insanı bulunduğu toplum ve sorunları içerisinde ele alırken gözlemci bir gerçekçilikle tasvir eder. Eserlerinde yer verdiği adaletsizlik, ekonomik düzenin ve baskıcı yönetimin yol açtığı yoksulluk; ekmek, su, toprak uğruna ölen, öldüren, hapsilere düşen insanların yaşamlarını ele alan yazar, bu toplumsal sorunları görünür kılma çabası içerisinde (Özan, 2010). Bu çalışmada Sabahattin Ali'nin insana bakış açısını doğru değerlendirebilmek ve onun yetiştirdiği bağlamı görebilmek adına ilk önce yaşam öyküsü ele alınmış sonrasında ise insana bakışı, kadın ve erkek karakterlerin eserlerindeki yansımaları psikoloji bilimi çerçevesinde incelenmiştir.

Sabahattin Ali'nin Yaşam ve Yazın Öyküsü

Sabahattin Ali'nin babası Ali Selahattin Bey Harbiye mezunu bir askerdir. Trablusgarp ve Balkan savaşlarına katılmış ve savaş esnasında aldığı yaradan kaynaklı malulen emekli olmuştur. Çanakkale savaşında bir süre cephe gerisinde idari görev yürüten Ali Selahattin Bey savaş bitince İzmir'de tiyatro ve gazino işletmeciliği yapmıştır. Ali Selahattin Bey İzmir'in işgali ile birlikte Edremit'e taşınmış; ailenin geçimini sağlamak amacıyla pazarcılık ve işportacılık yapmıştır. Jön Türkleri destekleyen Ali Selahattin Bey edebiyata ve edebî dergilere ilgi duymuştur. Otuz yaşına geldiğinde Sabahattin Ali'nin annesi Hüsniye hanımla evlenmiştir. Genç yaşta evlenen Hüsniye Hanım hem evlilik yaşamına uyum sağlayamamanın hem de savaşın etkisi ile ruhsal rahatsızlıklar yaşamış, intihar girişiminde bulunmuş ve bir süre hastanede yatmıştır. İki kardeşi olan Sabahattin Ali, ailenin en büyük çocuğudur (Sönmez, 2013). Sabahattin Ali 25 Şubat 1907'de Gümölcine'de doğmuştur. Öğrenim hayatına İstanbul'da başlayan yazar, Çanakkale Edremit İptidaisi'ni bitirdikten sonra Balıkesir Öğretmen Okulu ve devamında İstanbul Erkek Öğretmen Okulu'na devam etmiştir. İş yaşamına Yozgat'ta başlayan yazar bir yıl Yozgat'ta öğretmenlik yaptıktan sonra kazandığı sınav ile Almanya'ya gitmiştir. Almanya'dan döndükten sonra devlete bağlı çeşitli kurumlarda görev almış ve 1931 yılında görevi esnasında yıkıcı propaganda yaptığı gerekçesi ile üç ay süresince tutuklanmıştır. 1935 yılında Aliye Hanım ile evlenen Sabahattin Ali'nin bir kızı bulunmaktadır. İlk şiirleri Balıkesir *Çağlayan*, ilk toplumsal gerçekçi öyküleri *Resimli Ay* dergisinde yayınlanmıştır (Sönmez, 2009). Nazım Hikmet ile birlikte çalıştığı *Resimli Ay* dergisinin yazarın yazın hayatının gelişiminde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Yazar halkçılık, vatanseverlik, enternasyonalizm eğilimlerini bu dergi çevresinde edindiği temeller üzerine ilerletmiştir (Tatarlı, 2014). 1934 yılında *Dağlar ve Rüzgar* adlı ilk şiir kitabı, 1935'te *Değirmen* adlı ilk öykü kitabı yayınlanmıştır. 1937 yılında da *Ses* adlı öykü kitabı ve bir köy romanı olan *Kuyucaklı Yusuf* yayınlanmıştır. *Kuyucaklı Yusuf* romanı, aile hayatını bozan öğeler içerdiği ve askerlik aleyhinde olduğu gerekçesi ile toplatılmıştır. 1940 yılında yayınlanan ve kent romanı olma özelliği taşıyan *İçimizdeki Şeytan* kitabı, Türkçülerin tepkisi ile karşılaşmış ve Sabahattin Ali ile ilgili yıpratıcı yayınlar yapılmıştır (Sönmez, 2009). Bu minvalde Nihal Atsız "içimizdeki şeytanlar" adlı broşürde ve *Orhun* dergisinde Sabahattin Ali'yi

eleştiren yazılar yayınlamıştır (Bezirci, 1979).1943 yılında *Yeni Dünya* adlı öykü kitabı ve tutkulu bir aşk romanı olan *Kürk Mantolu Madonna* yayınlanmıştır. 1945'te Cemil Baykurt'la *Yeni Dünya* gazetesini, 1946 yılında ise Aziz Nesin ile *Markopaşa* dergisini çıkarmıştır. Sıkıyönetim tarafından kapatılan *Markopaşa* dergisi *Merhumpasha*, *Malumpasha* ve *Ali Baba* isimleriyle yayın hayatına devam etmiştir (Sönmez, 2009). Çıkan sayıların çoğu polis tarafından toplatılan ve yaklaşık olarak 35 sayı basılan dergi, başlığında "polis tarafından toplanmadığı zaman çıkar" açıklaması ile yayınlanmıştır (Tatarlı, 2014). 1947 yılında bakanlar kurulu kararıyla toplatılan *Sırça Köşk* öykü kitabı yayınlanmıştır. Yazın hayatı boyunca pek çok defa sürgün edilen, para cezası verilen ve tutuklanan Sabahattin Ali cezaevinde tanıştığı birinin bulduğu Ali Ertekin aracılığıyla yurtdışına çıkmaya çalışırken yine aynı kişi tarafından öldürülmüştür (Sönmez, 2009).

Sabahattin Ali babasının asker olması dolayısıyla Çanakkale Savaşı sürerken bir süre Çanakkale'de yaşamış ve savaşa şahit olmuştur. Babasının istifasıyla ailece İzmir'e yerleşen aile, Yunan işgali nedeniyle Edremit'e annesinin ailesinin yanına geçmek zorunda kalmıştır. Sabahattin Ali çocukluğu süresince savaşa, yoksulluğa, anne babası arasındaki çatışmaya, annesinin ruhsal rahatsızlığına ve iki kere intihar girişiminde bulunmasına şahit olmuştur. Aile ekonomisine yardımcı olmak amacıyla seyyar satıcılık yapan yazar, sessiz, içine kapanık ancak okul içerisinde derslerinde başarılı bir çocuktur. Annesinin davranışlarından ve kekeme olan erkek kardeşine olan düşkünlüğünden ve kendisine karşı şiddet kullanmasından ötürü kendisini babasına daha yakın hissetmektedir. On dokuz yaşındayken babasını kaybetmesi, Sabahattin Ali üzerinde derin bir üzüntü bırakmıştır (Bezirci, 1979).

İlk eserlerini 1927 yılında veren Sabahattin Ali, hikâyelerinde eleştirel bir tutumla burjuva toplumunu ele almıştır. Yazar Almanya'ya gittikten sonra dünya edebiyatını tanımış; bilhassa romantik akımdan etkilenmiş ve eserlerine de bunu yansıtmıştır. Yapıtlarında Alman edebiyatının etkilerinin yanı sıra Rus edebiyatının ve Dünya edebiyatının etkileri de gözlemlenen yazarın, Schiller, Goethe, Lessing, Shakespeare, Heinrich Mann, Theodor Storm ve Jacop Wassermann eserlerini okuduğu ve bunlardan etkilendiği bilinmektedir (Tatarlı, 2014). Sabahattin Ali'nin eserlerinde 19 ve 20. yüzyıl Rus ve Alman realizm ve natüralizminin etkileri görülmektedir. Naturalist olarak değeri-

dirilen ve yazın kaynağını hayattan alan yazar, Anadolu köylüsünü, köy yaşamının problemlerini, kahramanlarının toplumdaki durumlarını, nasıl uyum sağladıkları veya karşı koyduklarını, hayatın ve doğanın hayata etkilerini incelelikle ele almıştır. Kahramanları ve yaşanan olayları gerçeklikle ele alan yazar, haksızlıkları ve yaşanan aksaklıkları ortaya koymak eğilimi ile hareket etmiştir (Brands, 2014).

Sabahattin Ali'de İnsan

Sabahattin Ali yaşadığı coğrafyayı ekonomik yapısı içinde, vurguncu zenginleri ve kişisel çıkarlarının peşinden giden aydınları, "namus", "kara sevda" gibi katı töre değerlerine bağlı köy, kasaba insanını ele almaktadır (İleri, 1975). Yazarın yapıtlarında toplumcu gerçekçilikten eleştirel gerçekliğe doğru bir ilerlemenin olduğu görülmektedir (Sönmez, 2014). Sabahattin Ali toplumsal bir edebiyat anlayışıyla sanatı bireyin ve toplumsal yaşamın daha ileri bir seviyeye ulaşmasında bir araç olarak değerlendirmektedir (Tatarlı, 2014). Bireyi daha iyiye, doğruya ve güzele yükseltme amacını benimseyen yazar için insan özünde iyidir. İnsanı kötüye yönelten bozuk toplum düzenidir. Yazarın eserleri incelendiğinde kahramanların kendi davranışlarının hesabını yaptığı, yaptıkları kötülüklerle hesaplaşırken vicdanlarında kendilerini haklı çıkarmaya çalışmadıkları ve içtenlikle kendilerini yargıladıkları ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırarak özünde iyi insan olma özelliği gösterdikleri görülmektedir. Kendileri ile baş başa iken gösterdikleri bu içtenlik toplumsal düzen ile karşı karşıya geldiğinde kendilerini koruma amacıyla bozuk düzene uygun davranış biçimleri geliştirmeye dönüşmektedir. Düzene uymak amacıyla makineleşen insan bir süre sonra durumunun da farkına varmayarak yazgısını değişmez olarak kabul etmektedir. İnsanı bu makineleşmiş halinden kurtarmanın ve aslında iyi olan özünün ve içtenliğinin ortaya çıkabilmesi için, içtenlik üzerine kurulu ve doğada saklı olan ruhu sezen ve ona uygun bir toplumsal yapı kurulması gerektiğini belirtmektedir. İnsanın mücadele edeceği bir amacının olması ve kendisini ikinci plana koyması gerektiğini ifade eden yazar insanlara amaçlarının ne olduğunu göstermek ve iyiye, doğruya ulaşma isteği yönünde bilinçlendirmek gerektiğini belirtir. Bunu gerçekleri ortaya koyarak ve insanların gerçekleri görerek iyi, güzel ve doğruya doğru giden düşünce ve davranışlara yöneleceğine dair umut taşır (Günyol,2014).

İnsanın özünde iyi veya kötü olduğuna dair tartışmalar felsefe, psikoloji vb. pek çok insan üzerine çalışma yapan çalışma alanının konusu olagelmıştır. Psikoloji alanında insanın kötü olduğuna dair bakış açılarının olduğu (Murdock, 2012) ancak buna yönelik eleştirilerin ortaya çıkışıyla insanın özünde iyi olduğu inancından hareketle birey merkezli terapi, varoluşçu terapi, gerçeklik terapisi vb. akımlarında ortaya çıktığı görülmektedir (Corey, 2008). İnsanın özünde iyi olduğuna dair inancın pozitif psikoloji ile birlikte güçlenerek psikoloji alanında hâkim bir görüş hâline geldiği söylenebilir (Seligman, 2007). Sabahattin Ali'nin bireyin özünde iyi olduğunu ifade etmesinin yanında bireyi, bulunduğu sosyo-ekonomik ve kültürel çevre içinde ele alıp değerlendirmesi; bireyi bulunduğu bağlamdan koparmadığı ve bireyi çevresiyle etkileşim içinde olan bir canlı olarak ele aldığını göstermektedir. Sosyal yapılandırmacılığın etkisinin görüldüğü Öyküsel terapiye baktığımızda da bireyin problem olmadığı problemin problem olduğu şiarıyla hareket edildiği ve bireyin bulunduğu bağlam içinde değerlendirildiği görülmektedir (Murdock, 2012). Öyküsel terapide bireyin yaşadığı problemler yaşadığı sosyal çevre, dil ve bağlamdan bağımsız değildir. Sabahattin Ali'nin de eserlerindeki insanların özünde iyi olduğu ve yaşam koşulları ile bozulmaların başladığı görülmektedir.

Hikâyelerinde psikolojik derinliğin yanı sıra çevre ve toplumun insan üzerindeki etkileri ön plandadır. Sabahattin Ali'nin hikâyelerinde toplumcu, eleştirel, romantik ve psikolojik gerçekçilik bir arada bulunmaktadır. Hikâyeler insanın duygulu ve sevecen yönü ile toplum ve çevrenin acımasız kanunları arasındaki farklılıkların yarattığı çatışmalar üzerine kuruludur. Bu çatışma yalın bir insan ve doğa sevgisi, dostluk, haksızlığa karşı gelme gibi insanı yücelten değerler ile insanı sömüren, aşağılayan, istismar eden ve insanı küçülten değerler arasındadır. Yazar insanın tabiattan uzaklaştıkça masumluğunun bozulacağını ve acizleşeceğini ifade etmiştir. Hikâyelerdeki kahramanların çoğunlukla mutsuz ve güçsüz olarak çizilmesinde, yazarın annesinin sevgisinden mahrum olması, anne baba çatışmasının olduğu bir aile ortamında büyümesi, annesinin intiharı, erken yaşta çalışmaya başlaması, ergenlik döneminde babasını kaybetmesi, savaş ve yoksulluk içerisinde geçen çocukluk yaşantılarının etkisinin yanı sıra toplumsal yaşamdaki yozlaşma, ahlaki bozulma ve eleştirel gerçekçi bakış açısının da etkili olduğu düşünülmektedir.

(Korkmaz,1997). Bowlby (1980) bakım verenin davranış örüntülerinin çocuğun zihinsel şemalarını biçimlendirdiğini ve bu şemaların yaşam boyu varlık gösterdiğini belirtmektedir. Bakım verenin kesintisiz, tutarlı ve duyarlı bir ilişki biçimi kurması ile güvenli bağlanma gerçekleşmektedir. Bu durumda bireyin zihinsel şemasında kendisini değerli olduğu ve bakım verenin güvenilir olduğu şeması oluşmaktadır. Yazarın anne ile çatışmalı ilişkisinin, dünyayı güvenli bir yer olarak algılamasında bozulmalar yaratmış olabileceği bunun yanında toplumsal çevrede yaşanan savaş yoksulluk gibi etmenlerin de bunu güçlendirdiği ve yazarın öykülerinde buna yer vererek süreci yeniden anlamlandırma çabasında olduğu söylenebilir.

Yazarın hikâyelerindeki kahramanlar kendileri ve toplumsal çevre arasında bir açmazda bulunurlar. Kahramanların yaşama dair hedef ve anlamları zayıftır ve çevreleriyle iletişimde sıkıntı yaşarlar. Toplumla yaşadıkları çatışmada mücadeleyi kaybeden kahramanlar kaçmayı tercih ederler. Bu kaçış sorumluluklardan kaçıp bohem bir hayata sığınma, gerçeklerden hayale kaçış, toplumdan kaçarak doğaya sığınma, bulunduğu ağır yaşam koşullarından kurtulmak için ölüme yönelerek kaçış olarak değerlendirilebilir (Korkmaz,1997).

Adler insanların verili bir dünyaya doğduklarını ve dünya ile etkileşimlerinde üç yükümlülüğü yerine getirdiklerini ifade etmiştir. Bu üç yükümlülük insanlarla ilişkilerin sürdürülmesi, geçinmek için bir meslek sahibi olmak ve insanlığın devamı için karşı cins ile sevgi üzerine kurulu bir ilişki içinde olmaktır. Bu üç zorunlu alandaki başarılar anlam duygusunun oluşması ve öz saygı ile sonuçlanırken başarısızlıklar ise çeşitli hastalık ve rahatsızlıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır (Gutmann, 2008). Yazarın eserlerindeki kahramanların belirtilen üç alanda da sorunlar yaşadığı görülmektedir. Raif Efendi, Yusuf ve Ömer çevresindeki insanlarla iletişim kurmakta güçlük yaşayan ve romantik ilişkiyi devam ettirmede başarısızlığa uğrayan karakterlerdir. Yusuf, Muazzez dışında hiç kimseye kendini yakın hissetmemekte, okumaya ve çalışmaya karşı isteksiz bir tutum sergilemekte ve kendini bulunduğu topluma ait hissetmediği için doğaya kaçmaktadır. Raif Efendi aile ve çevresi ile ilişkileri oldukça zayıf ve iletişim güçlüğü yaşayan içine kapanık bir birey olarak yaşamını sürdürürken geçmişte yaşadığı aşkın acısını içinde taşımakta ve bu aşka ulaşma yolunda da herhangi bir adım atacak gücü ken-

dinde yaratamamaktadır. Roman başkahramanlarının çoğunlukla yaşama dair anlam oluşturmadıkları ve amaç edinmedikleri görülmektedir.

Adler insanın yaşamın anlamı üzerinde genellikle düşünmediğini ancak bu sorunun insanlık tarihi kadar eski olduğunu ifade etmiştir. Bu soru insanlar tarafından genellikle zorluklarla karşılaşıldığında sorulmaktadır. Her insanın kendisine göre yaşam anlayışı vardır ve davranışlarının temelinde dünyaya ve kendisine ilişkin önceden belirlenmiş görüşleri yatmaktadır. Her insanın kendisine göre olan bu anlam kusursuz değildir. Yaşama dair bir anlama sahip olmanın yolu; insanlık için doğru olana yönelmek, insanlara ilgi göstermek, bütünün bir parçası olmak ve insanlığın esenliğine katkıda bulunmaktan geçmektedir. Bu anlamı oluşturabilmede toplumun yararını gözetmek esastır (Adler, 2011). Eserlerini toplumcu bir bilinçle ele alan Sabahattin Ali'de bireyin bozuk düzenin dışına çıkıp toplumla bütünleştiği ölçüde daha iyiye yöneleceğini ifade etmekte ve birey sosyal çevresi içerisinde varoluşuna anlam ve amaç katma uğraşı vermektedir.

Sabahattin Ali hikâyelerinde toplumsal ve ekonomik koşullar nedeniyle kendini gerçekleştiremeyen kahramanların hayal gücüne sığınarak dünya işlerinden uzaklaşıp mutlak hakikate ulaşma isteğinde oldukları görülmektedir. "Kurtarılamayan Şaheser"de, mutlak hakikate ulaşmak isteyen kahraman gündelik hayat, istek ve yargılardan kurtulduğunda hakikate ulaşmaktadır. Dünyada bulunan nimet ve alışkanlıklardan vazgeçerek hakiki değerler peşinden gitmek onaylanan bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kahramanların toplumsal baskılara karşı geliştirdiği diğer bir tutum ise kayıtsızlıktır. Birey burada var olana karşı ne bir kabul ediş ne de bir reddediş içerisinde. Birey herhangi bir eylemde bulunmayarak toplumla arasına bir duvar örmektedir. Kahramanlar dünyanın her türlü hâline karşı kayıtsız bir tutum takınmış ve sınırları küntleşmiştir. *Kuyucaklı Yusuf* romanında Selahattin Bey yaşanlara ve evliliğine karşı bir süre sonra kayıtsız bir tutum geliştirir. İdealize edilmeyen bu kayıtsızlık bireyin ideallerden yoksun ve boşlukta kalarak toplumla birlikte ancak toplum-dışı bir varoluş içerisinde olduğunu göstermektedir. Sahte toplumsallığa karşı geliştirilen kayıtsızlık genellikle başka bir toplumsallaşma yolu olan aşk ile yeni bir form kazanmaktadır (Altuğ, 2013).

İnsancıl psikolojiye göre yabancılaşma ve umutsuzluk bireyi anlamsızlığa sürüklemektedir. Toplumsal varlığımız ve toplumsal normlar ve beklentiler nedeniyle gerçekleştiremediğimiz öz varlığımız arasında gerilim yaşanır. Bu gerilim sonucunda boşluk ve anlamsızlık duyguları artarak ortaya çıkar (Demirsar, 1990). Sabahattin Ali'nin eserlerindeki kahramanların toplumsal sorunlar nedeniyle çatışmalar yaşadığı ve yaşadıkları gerilim nedeniyle de kayıtsız bir tutum içine girdikleri söylenebilir.

Sabahattin Ali 28 Şubat 1935 yılında Aliye Ali'ye yazdığı mektupta insana bakışı ve insanın yaşamdaki amacının ne olması gerektiğini ifade etmiştir. Sabahattin Ali insanın yaşamının anlamını diğer insanlara yardım etmek ve sevmek üzerine kurmuştur. İnsanın birbirine ihtiyaç duyduğunu ve ihtiyaçtan hareketle birbirinden karşılık beklemeden sevgi sunabilmesini vurgulamıştır.

“Ben kendim iyi insan olmağı isterim, fakat kötü olanlara da hayretle bakmam....şunu esas olarak kabul etmeliyiz ki, insanların hemen ekserisi yalnız kendilerini düşünürler. Dünyadaki bütün felaketlerin, uygunsuzlukların, bayağılıkların sebebi işte bu her şeyden evvel kendini düşünmek illetidir. İlk bakışta insana bir kurnazlık ve akıllılık gibi görünen bu hal hakikatte aptallıktır.....insan başkalarına yardım ettiği, başkalarını sevdiği kadar yükselir. Dünyada hayatın tek bir manası varsa o da sevmektir. Hatta mukabele edilmesini bile beklemeden sadece sevmek. Başka bir insanı bahtiyar edebilmek, kendini bahtiyar edebilmekten daha güç, fakat daha insancadır..... hayatta en büyük vazife ve saadet olarak şunu almak lazımdır: Bize yakın ve uzak bütün insanlara yardım etmek, bütün insanların iyiliğine çalışmak....”(Ali ve Özkırımlı, 1986. s. 192-193)

Kuyucaklı Yusuf romanında Yusuf karakteri, insanlardan uzak, doğa ile iç içe, kendi doğasını koruyan biri olarak tasvir edilmektedir. Romantik bir kahraman olan Yusuf, sevdikleri için kendini feda eden, cesur, toplumsal kuralları kabul etmeyen ve bu nedenle toplumla dışında olan ve duyguları ile hareket eden bir bireydir (Kafaoğlu-Büke, 2013). Bu romanda şehir-doğa, şehvet-aşk, yozlaşmışlık-masumiyet ve yapay insan ile doğal insan arasındaki çatışma Yusuf'un çevresiyle uyuşmaması temelinde görülmektedir. Yusuf yalnız ve topluma yabancı hisseder kendini. Bu yalnızlığı ve yabancılık hissini

tüm kasabaya karşı hisseder; buna ezen zengin eşrafta, ezilen halkta dâhildir. Yer yer ezilen yoksul köylüye yardım etse de onları da küçümser. Kendini tek yakın hissettiği kişi sevdiği kadın olan Muazzez'dir. Halktan kopuk, bencil ve insancılıktan yoksun sadece doğaya tutkun bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır (Moran,1991).

Burger, (2006) bireyin potansiyelini tam olarak kullanabilmesi, kendi yaşamının sorumluluğunu alabilmesi ve etkin bir şekilde yönlendirebilmesi için yaşamı olduğu gibi kabul etmesi gerektiği belirtmektedir. Bu nedenle de birey geçmiş yaşantıları yerine yaşadığı ana odaklanmalı, sahip olduğu potansiyeli tam olarak kullanıp yaşamı anlamlı kılmalıdır. Bireyin yaşamını anlamlı kılması için temel gereksinimlerinin karşılanması yanında, gelişimini olumlu yönde sürdürmeye güdülü olması ve kendi varoluşuna ilerlemesi gerekmektedir (Burger, 2006). Sabahattin Ali'nin roman kahramanlarına bakıldığında Yusuf ve Raif Efendi'nin geçmişe saplanıp kaldıkları ve geleceğe dair olumlu bir algılarının olmadığı ve yaşama dair bir anlam oluşturmadıkları söylenebilmektedir.

Sabahattin Ali'de Aşk

Sabahattin Ali'nin ele aldığı konuların başında aşk teması gelmektedir. Aşk teması genellikle bir dramla son bulmaktadır. Hikâyelerde bazen aşk sevgiliye kavuşabilmek için dayanılmaz acıları, büyük özverileri göze alır ve soyut ve kişisel bir biçimde işlenirken bazen de aşk günlük yaşam ve toplum içinde, somut, birey ve toplumu bütünleştiren bir yerden ele alınmaktadır. Aşk özveri ve içtenliğe dayanmaktadır. Aşk ya âşıklar arasındaki duygusal ayrılıklar nedeniyle ya da bozuk toplum düzeni, ekonomik şartlar, sınıf farklılıkları nedeniyle genellikle dramla sonuçlanmaktadır (Bezirci, 1979). Aşk yüce bir duygu olarak ele alınırken, cinselliğe hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Yazarın üç romanında da aşk, karşılıklı olarak betimlenmiştir. Kadın ve erkek karakterler duygularını aynı yoğunlukta yaşamakta, aşka genellikle yoğun bir tutku eşlik etmekte ve aşkların hazine sonla bitmesi nedeniyle halk edebiyatından izler taşımaktadır (Şengül, 2013). Kahramanların aşkları konusunda pervasız oldukları ve erkek kahramanların sevdikleri kadınlar için her türlü fedakârlığı yaptıkları görülmektedir. Bütün varlıklarını karşısındaki kişiyi sevmeye adanmış kahramanlar duygu ve mantık ölçüsünde davranmayarak sağ-

lıklı ve ölçülü bir iletişim biçimi geliştirememektedir (Korkmaz, 1997). *Kürk Mantolu Madonna* ve *İçimizdeki Şeytan* romanlarında erkek karakterlerin kadın karakterlere ilk gördüklerinde âşık oldukları ve yaşamın bütün anlamını bu aşka yükledikleri görülmektedir.

Toplumsal dünyanın kısıtlayıcı ve boğucu koşullarını sarsan aşk, kahramanlara biz ve ben olma deneyimini yaşatmaktadır. Aşkla özgürleşen, manevi ve maddi yanı birleşen birey, toplumsal dünya karşısında bir süre sonra tekrar eski hâlini almaktadır. Bu durum karşısında temel hareket noktası iki kişi veya tabiat ile özgürleşmenin sağlanamayacağı bunun insanın iyi olduğuna dair inançla, sade ve doğru yaşamı bulmakla elde edileceği üzerinde durulmaktadır (Altuğ, 2013).

Kuyucaklı Yusuf romanında âşıklar ilk önce engellerle karşılaşır. Bu engeller sınıfsal ve toplumsal yanlar barındırmaktadır. Aşılan engellerle bir araya gelen sevenler, yine toplumsal düzenden kaynaklı kişisel hatalar yapmakta ve roman bir dram ile bitmektedir. Şakir karakteri varlıklı bir ailenin oğludur; aile içi ilişkileri çarpık ve şımarıkçadır. Şahinde Hanım karakteri ise gösteriş ve para düşkünü, kötü eğitim almış bir karakterdir. Şahinde Hanım ve Selahattin Bey farklı eğitim ve sosyokültürel çevreden gelmiş olmaları nedeniyle evliliklerinde uyum sorunu yaşamaktadır. Yusuf geçmişini, köklerini unutmamış ve yeni çevresi ile uyum sağlayamamış ve kendini hep yalnız ve yabancı olarak görmüştür. Geldiği sosyoekonomik ve kültürel çevrenin farklı olması sessiz, bağısız ve içine kapalı bir kişilik geliştirmesinde etkili olmuştur. Kültür, gelenek ve ekonomik koşulların insanların yaşamları üzerinde belirleyici etkileri olduğu görülmektedir (Bezirci, 1979; Özan, 2010).

İçimizdeki şeytan romanında birbirlerini yeterince tanıyamadan evlenen iki kişinin farklı kişilik özelliklerine sahip olması ve yaşadıkları ekonomik yoksunluklar sonucundaki ayrışma üzerine kuruludur. Ana kahramanlarından olan Ömer iradesiz, uçar ve tembel bir yaradılıştadır. Hayatı anlamsız ve sıkıcı bulan Ömer, hayatın anlamı ile ilgili sorgulayışlara girse de anlamsızlığın kaynağını dair bir arayışa girmemektedir (Bezirci, 1979). İçinde bir şeytan olduğunu söyleyen Ömer yaptığı tüm kötülükleri ona yüklemektedir. Yaptıklarının sorumluluklarını alamamakta ve çatışma durumlarında kaçmayı yeğlemektedir. Hapishaneye düştükten sonra özeleştiri sürecine giren Ömer için-

deki tembellik, iradesizlik ve gerçeklerden kaçınma isteğinin kendisini içindeki şeytan metaforuna yönelttiğini idrak eder. Macide ise sağduyulu, tutarlı ve ölçülü bir karakter sergilemektedir (Bezirci, 1979; Şengül, 2013). Taşradan kente okumaya gelen Macide'nin arayış içinde kendini hayatın tesadüflerine bırakan, iradesi yönünde hayatına yön vermeyen, çevreyi ve toplumu tanımayan ve yaşamla ilgili net bir bakış açısına sahip olmayan bir karakter olduğu söylenebilir.

Varoluşçu psikolojinin öncülerinden olan May, bireyin temel sorununun ne istediğini ve ne hissettiğini bilmeme ve anlamsızlık duygusundan kaynaklı yaşadığı boşluk duygusu olduğunu belirtir. May'a göre kendi geleceğine yön veremeyeceğini ve yaşamın kontrolünü kaybettiğini düşünen birey her şeyden vazgeçer ve baş edemediği bu durum karşısında kayıtsızlık ve umursamazlık yaşar. Bireyin yaşadığı bu ahlaki ve duygusal boşluk varoluşunu tehdit eden bir noktaya ulaşır. Toplumsal değer yargılarının çöküşü, benlik kavramının yitirilişi, bireysel iletişim dilinin kaybedilmesi, doğa ile bağların zayıflaması, insan hayatının önemi konusunda duyarsızlaşma yaşanması, yaşanan boşluk duygusunu oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir (May, 1997). May'ın yaşam anlamına ilişkin görüşlerine dayanarak Ömer'in toplumsal yozlaşma içinde kendi benliğini yitirdiği ve Macide'nin duygularına ve çevresindeki insanların yaşantılarına duyarsızlaştığı ve yaşama dair bir anlam oluşturmaya kayıtsızlık ve umarsızlık yaşadığı söylenebilir.

Kürk Mantolu Madonna romanı Raif Bey ve Maria Puder arasındaki aşk üzerine kuruludur. Raif Bey çevresindekiler tarafından heyecansız ve sıkıcı bir insan olarak tanımlanırken, bir yerde yazar olay örgüsü ilerledikçe insana dair en sıradan görünen insanın dahi insanları hayrete düşürecek müthiş ve karışık bir ruha sahip olduğunu yazmaktadır. İnsanın karmaşık ve zengin bir iç dünyası olduğunu ve insanların birbirlerine dair hızlı yargılara varmasının yanlışlığından söz etmektedir. Romanın ana kahramanı Maria kadın ve erkeğin eşitliğinden, özgür sevişmeden ve kadınında istekleri olduğundan söz eder. Kadının tabi olma erkeğin ise hükmetme konumuna şiddetle karşı çıkar. Raif ise sevgiyi çoğaltmanın yolunun diğer insanları da sevmekten geçtiğini ifade eder (Bezirci, 1979).

Kadın, Kadın ve Aşk

Sabahattin Ali'nin ezilen kadını ilk olarak ele aldığı, kadının cinsel meta olarak görülmesini, okutulmamasını, aileleri tarafından istemedikleri ve kendilerinden yaşça büyük biriyle evlendirilmeleri ve toplumsal koşullar ve kadına bakış açısı nedeniyle yaşanan kadın dramları üzerinde durduğu görülmektedir (Öğüt, 2013). Korkmaz'a (1997) göre ise Sabahattin Ali kadınların varlığını her ne kadar inkâr etmese de, annesi ve karşılıksız aşkları düşünüldüğünde kadınlarla ilişkileri sorunlu olan yazar hikâyelerinin büyük bir kısmında erkekleri başkahraman, kadınları ise olumsuz karakterler olarak sunmaktadır. Kadınları faydacı, gösteriş meraklısı, kıskanç, ihtiraslı edebî bir konuda uzun süre konuşamayacak kadar bilgisiz, dırdırcı ve geçimsiz olarak çizilmektedir. Kadınların birinci derecede rol aldığı hikâyelerde ise toplum dışına itilmiş kadınlar gösterişsiz, onurlu ve vefalı olarak tasvir edilmektedir. Toplum dışına itilmiş kadınlar dışında olumlu yanlarına ağırlık vererek ele aldığı diğer bir kadın karakter tipi ise köylü kadınlardır ve bu kadınlar sevdikleri uğruna bütün tehlikeleri göze alan fedakâr bireyler olarak ele alınmaktadır. İhtiraslı, kompleksli, kaba ve kendini zenginliğinden dolayı yüksek ve erişilmez gören üst sosyo-ekonomik seviyede bulunan kadınlar genellikle eleştirel bir tutumla ifade edilmektedir. Aynı eleştiri zengin erkek kahramanlar için de söz konusudur. Yoksul kadın genellikle alçakgönüllü, onurlu ve sevecen olarak tasvir edilmektedir. İnsani yönü en kuvvetli kadın karakterleri ise toplum dışına itilmiş kadınlar oluşturmaktadır. Bu kadınlar çocukları için yaşam mücadelesi veren ve bu sebeple hayat kadını, gazinoda sanatçı vb. olmayı seçmiş dejenere toplum tarafından dışlanan, zavallı kadınlar olarak gösterilmektedir (Korkmaz, 1997). Yazarın kadın kahramanlarına bakıldığında sosyo-ekonomik açıdan üst sınıfa ait kadınların onaylanmadığı ancak köylü ve hayatın dışına itilmiş kadınların ise yaşamlarında kendilerini adadıkları bir amaçları olması, tabiat ile uyumlu olmaları nedeniyle yazar tarafından onaylandıkları görülmektedir.

İçimizdeki Şeytan romanının kadın kahramanı Macide girdiği entelektüel çevreyi ve yeni geldiği şehir yaşamının kadınlara yüklediği beklenti ve rolleri sorgularken; *Kürk Mantolu Madonna* romanının kahramanı Maria Puder'in üretken bağımsız, toplumsal cinsiyet rollerini sorgulayan bir bilinçle hareket ettiğini ve her iki kadın kahramanın da toplumun onaylamayacağı bir ilişki

türü ile cinselliklerini ve aşklarını özgürce yaşadıkları, aşk ve ayrılıkları yaşıırken de kendi benlik bütünlüklerini koruduklarını görülmektedir. *İçimizdeki Şeytan* romanının kadın kahramanı Macide bir bilinç yükselmesi ile yaşadığı aşkın ve ilişkinin bağımlı ilişki biçiminden çıkmaktadır. Maria Puder ise gizlice bir çocuk doğurmaktadır (Öğüt, 2013). Feminist terapi açısından incelendiğinde kadın roman kahramanlarının ataerkil ve baskıcı toplumsal kurallara karşı, yeni bir toplumsal yaşamın kurucuları oldukları görülmektedir (Murdock, 2012).

Toplumsal düzen içerisinde tutunamayan, aşağılanan ve ezilen kadınlara dair acıma, sevgi ve saygı duyan yazar pek çok öyküsünde, şarkıcı, oyuncu, seks işçisi, yoksul kadın vb. kadınlar ve onlara âşık olan bireyleri ele alır. Yazarın şarkıcı, oyuncu vb. kadın kahramanlara acıdığı sezilmektedir. Toplum tarafından düşkün olarak görülen bu kadınlara erkeklerin bencilce davranmaları kadınların ise insani yanlarını kaybetmemeleri ayrıca genel yargının tersine bu kadınların gururlu, onurlarına düşkün oldukları görülmektedir. Bunun yanında kadınların kendilerinden büyük erkeklerle evlenmelerine ve bunun kadınların ruhsal dünyaları üzerindeki etkilerine değinmiştir (Bezirci, 1979; Şengül, 2013).

Roman, öykü, şiir, çeviri ve oyunun yanı sıra masal da yazan Sabahattin Ali "Bir Aşk Masalı"nda kadın bir hükümdar tarafından yönetilen ve halkının acılarına ve yoksunluklarına karşı duyarlı ve bunları gidermek üzere çalışan bir kadın hükümdarı anlatmaktadır. Eril bir ülke ve yönetici yerine, dişil bir dünya ve yöneticiye yer verilmektedir. Masala dünyevi hiçbir şeyde gözü olmayan derviş karakterini katan yazar, kadın hükümdar ve derviş arasındaki aşkta bildiğimiz anlamda mutlu bir sonla bitirmemektedir. Bu masaldaki son, maddi bir birleşmeden öte manevi bir birleşmeyle sonlandırmaktadır (Karaşlı, 2013).

Sabahattin Ali acımasız ve insanlık dışı toplumsal algının karşısına kumpanya tiyatrolarını, şarkıcı kadınları, ezilmiş seks işçilerini çıkarır. Bütün bu insanlar, toplumun genel yargılarının tam aksine namuslu, erdemli kişilerdir. Yazarın toplum dışına itilmiş, ezilmiş, sömürülen kadınlara saygı ve sevecenlik ölçüsünde yaklaştığı görülmektedir (İleri, 1975).

Yazarın eserlerine bakıldığında kadınların bulundukları sosyal bağlam içerisinde cinsiyet ve sınıf ayrımı dikkate alınarak ele alındığı, roman kadın asıl kahramanlarının bilinç yükselmesi ile hareket ettiği ve toplumsal cinsiyet ayrımına karşı bir duruş geliştirdikleri, aşklarını ve yaşamlarını yaşanılan baskının ötesine taşıdıkları görülmektedir. Öykülerinde baskı altında olan, yaşamın dışına itilmiş kadınların ve köylü kadınların ise yaşama karşı mücadele tutumları ve bulundukları sınıfsal koşullar nedeniyle olumlu bir çerçeve içinde sunulduğu görülmektedir. Eserlerindeki kadınlar, aşkları için pek çok şeyi göze alan, aşklarını özgürce yaşayabilme adına mücadele eden ve anlam oluşturan kadınlardır. Frankl (2013), anlam bulmanın bir yolu olarak da sevgiyi göstermektedir. Sevgi diğer insanların özünü fark etmeyi sağlamak ve hem kendi hem de sevilen kişideki potansiyeli ortaya çıkarmaktadır. Yaşamın anlamının kişinin kendi içinde değil de dünyada keşfetmesi gerektiğini belirten Frankl, bunu insan varoluşunun kendini aşması olarak adlandırmaktadır. Bu anlamı oluşturabilmek için de bireyin kendi dışındaki bir şeye ya da birisine yönelmesi gerekmektedir. Sabahattin Ali'nin eserlerindeki karakterlerinde toplumsal yaşamla uyum içinde olan ve kendilerini aşk veya onurlarına adayan bireylerin yaşamlarını anlamlı kıldıkları görülmektedir.

Erkek Kahramanlar

Sabahattin Ali'nin 8 hikâyesinde ana karakter kadın kahraman iken 46 hikâyesindeki asıl öykü erkek kahramanlar üzerinden yürümektedir. Erkek kahramanlar genellikle idealist öğretmen, köylü ve toplum dışına itilmiş erkeklerden oluşturmaktadır. Hikâye kahramanlarının bir kısmını, toplumsal adaletsizlik ve haksızlıklara uğrayan, yoksul ama onurlu ve sevecen insanlar oluştururken, bir kısmını dejenere olmuş, ahlak ve değer yargıları zayıf, kendi kültürlerinden kopmuş ve ihtirasları ile kendilerini alçaltan aydın ve okumuş kahramanlardan oluşmaktadır. Hikâyelerdeki diğer bir tipoloji ise idealistlerdir. İdealist tipler iç derinliğe sahip, kendilerini topluma adayan ve geniş bir perspektife sahip insanlardan oluşmaktadır. Bohem tipler ise sürekli bir sıkıntı ve arayış hâli içerisinde yaşama karşı kayıtsız bir tutum almaktadırlar. Bu sıkıntıların başka yerlere gitmekle çözmeye çalışan kahramanlar kararsız bir arayış içerisinde yarı bilgin-filozof tarafları ile hiçbir yere bağlanamamaktadır. Genel olarak tutkulu ve fedakâr tiplerin ana karakterlerin temel özelliği olduğu söylenebilmektedir (Korkmaz, 1997).

Sabahattin Ali'nin romanları incelendiğinde her üç romanında da asıl kahramanların erkek olduğu görülmektedir. Küçük bir yerde doğup çocukluğunu orada geçiren *Kuyucaklı Yusuf* romanındaki asıl kahraman olan ve geleceğe dair bir planı olmayan Yusuf şehir yaşamına uyumda zorluklar yaşamış ve kendini bulma arayışına girmiştir. Doğaya yakın olan ve insani değerleri temsil eden Yusuf karakteri ideali temsil etmektedir. İçimizdeki Şeytan romanının asıl kahramanı Ömer ise geleceğe dair planlarının olmayan, zayıf iradeli, bunalımlı ve kendi iç hesaplaşmalarını yaşayan bir karakterdir. *Kürk Mantolu Madonna* romanının asıl kahramanı Raif Efendi ise kaderci bir tutum sergileyen, aciz ve küsmeye müsait bir yapıya sahiptir. Genellikle üç kahramanda da yeterli ve sağlıklı iletişim kuramama, karamsar bir karakter yapısına sahip olma, kendini diğer insanlardan daha zeki olarak görme ancak bu algının yanıltıcı oluşu, nevrotik sapmaların oluşu, toplumu suçlama ve toplumla bütünleşmekten kaçınma davranış ve tutumlarına sahip oldukları görülmektedir. Raif Efendi ve Ömer hayatı yaşanmaya değmez olarak gören karamsar ve bohem özellikler sergilemektedir. Yaşam karşısında iç sıkıntısı yaşayan ve kaçma isteğinde olan bu karakterler, yaşamlarının denetimini ellerine almak için herhangi bir girişimde bulunmadıkları gibi her şeyi yaşamın getirdiği tesadüf ve yaşantılara bırakırlar. *Kuyucaklı Yusuf* romanının karakterlerinden biri olan Selahattin Bey de aynı şekilde yaşamdan beklentisi olmayan bohem bir kişilik sergilemektedir (Korkmaz, 1997; Şengül, 2013).

Erkek karakterler incelendiğinde idealist karakterlerin ve sınıfsal açıdan yoksul bireylerin yaşamla bağlarının güçlü ve idealleri nedeniyle yaşamda anlam oluşturabilmiş bireyler olduğu ancak bohem ve sınıfsal açıdan zengin bireylerin ise yaşamla bağlarının zayıf olduğu ve amaç oluşturamadıkları görülmektedir. Amaç oluşturan bireyler toplumla bütünleşebilmiş bireylerdir. Frankl (2013), yaşamda anlam bulmanın temelini bireyin sorumluluk alması olarak görmektedir. İdealist ve yoksul erkek kahramanların yaşamlarına dair sorumluluk aldıkları ve bu amaca uygun şekilde yaşamlarına yön verip, hareket ettikleri görülmektedir. Frankl (2013), insandaki temel güdüleyici gücün yaşamda anlam bulma çabası olduğunu bu çabası başarısızlıkla sonuçlanan bireyin ise kendini yalnız ve anlamsız hissederek varoluşsal boşluk yaşayacağını belirtmektedir. Bohem karakterlerin ise varoluşsal boşluk içinde yalnız ve anlam oluşturamadıkları görülmektedir.

Sonuç

Sabahattin Ali genellikle acı çeken, yoksul insanın günlük yaşamını ele alır. Günlük yaşantılardaki olaylar okur üzerinde acıma ve sevgi duymaya sebep olur. Sabahattin Ali bireyi içinde bulunduğu toplumla birlikte ele alırken romantizm ve realizmin uyumlu bir birleşim ile hareket etmiştir. Bireyin içinde bulunduğu toplumla çatışmasını ele alan yazar sanatın toplumun yararı doğrultusunda oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir.

Yaşamın anlamının farkında olunmasa da bulunduğumuz her an ve her yerde birçok biçim ve formda bulunmaktadır. Eğer hayatın zorluklarının üstesinden gelinirse birey kendini ve diğer insanları koşulsuz sevebilir (Pattakos, 2010). Sabahattin Ali'nin ifade ettiği gibi yaşamın anlamı sevmektir, başkalarına yardım ettiğimiz ve sevdiğimiz ölçüde yaşamın anlamına sahip olabilir ve insan olma yolunda ilerleyebileceğimiz söylenebilir. Frankl (2013), bireyin inandığı bir düşünce ya da seveceği bir insana kendini adayarak, kendini gerçekleştireceğini ifade etmektedir. Sabahattin Ali'nin eserlerindeki, kendilerini adayacakları düşünceye sahip olan idealist erkek ve kadın kahramanların yaşam ile bağlarının güçlü olduğu ve toplumsal bir sorumlulukla hareket ettikleri görülmektedir.

Kaynakça

- Adler, A. (2011). *Yaşamın anlam ve amacı*. (Çev. Şipal, K.). İstanbul: Say.
- Ali, F. ve Özkırmı, A. (1986). *Sabahattin Ali*. İstanbul: De
- Ali, S.(1979). Sabahattin Ali'nin sanat anlayışı. Laslo-Ali, F. ve Özkırmı, A. (Ed). *Sabahattin Ali*. İstanbul: Cem
- Altuğ, F.(2013). Kayıt düzlemi olarak dünya ve metin: Sabahattin Ali'de dört kayıt tarzı. Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali*. s.89-130. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Bezirci, A.(1979). *Sabahattin Ali*. İstanbul: Gözlem
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss*. New York: Basic Books

- Brands, H. W. (2014). Sabahattin Ali'nin Alman dilli edebiyatlardaki etkisi üzerine. Ali, F.; Özkırımlı, A. ve Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali anılar, incelemeler, eleştiriler*. s184-192. İstanbul: YKY
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik psikoloji biliminin insan doğasına dair söyledikleri*.(Çev. Erguvan Sarıoğlu, İ.D.). İstanbul: Kaknüs.
- Corey, G. (2008). *Psikolojik danışma, psikoterapi kuram ve uygulamaları*(Çev. Er-gene, T.). Ankara: Mentis
- Demirsar, A. (1990). *Psikoterapi türleri*. Bursa: Bursa Hâkimiyet.
- Frankl, V. E. (2013). *İnsanın anlam arayışı*. (Çev. Budak, S.). İstanbul: Okuyan Us.
- Guttman, D. (2008). *Finding meaning in life, at midlife and beyond*. United States of America: Praeger Publishers.
- Günyol, V. (2014). Kıyaslama yoluyla Sabahattin Ali'nin sanatı. Ali, F.; Özkırımlı, A. ve Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali anılar, incelemeler, eleştiriler*. s192-196. İstanbul: YKY
- İleri, S. (1975). Çağdaş öykücülüğümüze kısa bir bakış Türk öykücülüğünün genel çizgileri. *Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, Türk Dili Dergisi*,
- Karakaşlı, K.(2013). Başka hakikatlerin masalı. Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali*. s.472-476. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Kafaoğlu-Büke, A.(2013). 20 yüzyılın başlarında Anadolu'da bir romantik kahraman. Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali*. s.131-139. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Korkmaz, R. (1997). *Sabahattin Ali insan ve eser*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- May, R. (1997). *Kendini arayan insan*.(Çev. Karpat, A.). İstanbul: Ceylan.
- Moran, B. (1991). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*. İstanbul: İletişim
- Murdock, N. L. (2012). Psikolojik danışma ve psikoterapi kuramları (Çev. Ed. Akkoyun, F.). *Psikanaliz* (Çev. Anlı, İ.; Akkoyun, F.). Ankara: Nobel

- Murdock, N. L. (2012). Psikolojik danışma ve psikoterapi kuramları (Çev. Ed. Akkoyun, F.). *Feminist terapi* (Çev. Güçray, S.). Ankara: Nobel
- Murdock, N. L. (2012). Psikolojik danışma ve psikoterapi kuramları (Çev. Ed. Akkoyun, F.). *Anlatımsal terapi* (Çev. Esen-Çoban, A.; Akkoyun, F.). Ankara: Nobel
- Pattakos, A. (2010). *Prisoners of our thoughts*. California: Berrett-Koehler Publishers.
- Öğüt, H.(2013). İçimizdeki Şeytan'a feminist eleştirel bir bakış. Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali*. s.195-219. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Özan, Z. E. (2010). *Sabahattin Ali'nin hikâye ve romanlarında insan*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul.
- Seligman, M.E.P. (2007). *Gerçek mutluluk*.(Çev. Akbaş, S. K.). Ankara: HYB.
- Sönmez, S. (2014). *Sabahattin Ali'nin sanat ve edebiyata bakışı*. Kitaplık aylık edebiyat dergisi,102,87-91
- Sönmez, S.(2009). *A'dan Z'ye Sabahattin Ali*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Şengül, M.(2013). Sabahattin Ali'nin roman ve hikâyelerinde aşk ve cinsellik. Sönmez, S(Ed.). *Sabahattin Ali*. s.221-237. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Tatarlı, İ. (2014). Sabahattin Ali hayatı, kişiliği ve yaratıcılığına genel bir bakış. Ali, F.; Özkırımlı, A. ve Sönmez, S (Ed.).*Sabahattin Ali anılar, incelemeler, eleştiriler*. s.151-184. İstanbul: YKY



Osmanlı Hukuk Sisteminde Yetimlerin Himayesi ve Maddi Haklarının Korunması -Kurumsal Süreç-
The Protection of Orphans in the Ottoman Legal System and Protection of Their Material Rights -Corporate Process-

Ayşe ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı,
Karabük / TURKEY
ayse.simsek@karabuk.edu.tr

ORCID: orcid.org/0000-0001-6006-2746

DOI: [10.5281/zenodo.4604902](https://doi.org/10.5281/zenodo.4604902)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Şubat / February 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: ŞİMŞEK, A. (2021). Osmanlı Hukuk Sisteminde Yetimlerin Himayesi ve Maddi Haklarının Korunması -Kurumsal Süreç-. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 89-126.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Osmanlı toplumunda yetimlerin maddi haklarının korunması konusunda bazı uygulamalar geliştirilmiştir. İslam hukukunun konuları içerisinde değerlendirebilecek bu haklar yetimlerin mal varlıklarının korunması konusunda alınan tedbirleri içermektedir. Bu çalışmada yetim mallarının korunmasına yönelik Osmanlı dönemi tedbirlerine ve yenilikçi çözüm usullerine yer verilecektir. Bu hukuki açılımlar tarihi süreçte yenilenen düzenlemeler yoluyla geliştirilmiştir. Tarihi süreçteki hukuki gözetim ve düzenlemelere vasi tayini, eytam keseleri, eytam sandıkları ve eytam nezâreti gibi müesseseler ve bu konuda yayınlanan nizamnâmeler örnek olarak verilebilir. Yetimlere intikal eden mallar vasiler aracılığıyla korunurdu. Nitekim eytam keseleri tayin edilen vasiler aracılığıyla yetimlere ait mal varlığının korunarak işletilmesi idi. Yetim mallarıyla ilgili işlemler kayıt altına alınarak ilgili tüm gelişmeler kontrol edilmekteydi. Eytam sandıkları yetimlere ait mal varlıklarının biriktirildiği ve bu malların ilgili nizamnamede belirtilen kurallar çerçevesinde borç isteyenlere verildiği fonlardır. Bu uygulamalar ile yetim malları değer kaybetmeksizin yetimler rüşd çağına gelinceye kadar işletilmekteydi. İdâne işlemlerle yetim malından elde edilen gelirler yetimlerin bakım masrafları için kullanılmıştır. İdâne uygulaması borç paraya ihtiyaç duyan insanlar için fon görevini üstlenmiştir. Yetimlere intikal eden malların korunmasına yönelik önlemlerin yanında onların manevi bakımları da ihmal edilmemiştir. Osmanlı döneminde yetimleri korumak, eğitimlerini devam ettirmek, meslek eğitimi kazandırmak gibi amaçlarla pek çok müessese kurulmuştur. Savaş, doğal afet vb. sebeplerle bugün de yetimlerin sayısının azımsanmayacak derecede olduğu görülmektedir. Günümüzde yetimlerle ilgili olarak yürütülen projelerde tarihi tecrübeden yararlanmayı mümkün kılacak pek çok örnek yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Yetim, eytam kesesi, eytam sandığı, eytam nizamnamesi.

Abstract

In Ottoman society, some practices were developed for the protection of orphans' financial rights. These rights, which can be evaluated within the sub-

jects of Islamic law, include the measures taken for the protection of orphans' assets. It is noticed that the measures taken are thoughtful and innovative solution methods. It is seen that these legal expansions were developed through renewed regulations in the historical process. Establishments such as appointment of guardian, orphans' money pouches, orphans fund chests and ministry of the orphans (directorate of orphans) and regulations published on this subject can be given as examples of these legal surveillance and regulations. The property transferred to orphans was protected through appointed guardians. Orphans pouches were the preservation and management of the orphans' assets by the people who were appointed. Transactions regarding orphan goods were recorded and all relevant developments were controlled. The funds of the orphans are the funds where properties belonging to the orphans are collected and the registered properties are given to those who want them in accordance with the rules specified in the relevant regulation. With these practices, orphan properties were being operated without losing value until orphans reached the age of majority. The income obtained from the orphans' property through the process of "idâne" (lending transaction) was used for the care expenses of the orphans. With this (idâne) application, it has undertaken the task of funding for people who need loan money. In addition to the precautions for the protection of the property transferred to orphans, their moral care has not been neglected. In the Ottoman period, many institutions were established with the aim of protecting orphans, continuing their education, and providing vocational education. Today, it is seen that the number of orphans is at a considerable level due to war and natural disasters. Today, there are many examples that will make it possible to benefit from historical experience in the projects carried out for orphans.

Keywords: Ottoman, orphans, eytām pouch, orphans fund chest, orphan regulation

Giriş

Yetim hakkı insan hakları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarındaki yetimlerin haklarını din ve ırk farkı gözetmeksizin titizlikle korumaya çalıştığı ve bu konuda kayda değer örnekler verdiği görülmektedir. Osmanlı hukuk düşüncesinin dayandığı İslam'ın temel

kaynakları da yetim haklarının korunması konusuna ehemmiyet vermekte ve tüm insanlığı bu haklara aykırı davranmaya karşı uyarmaktadır. Tarih boyunca kurulan Müslüman Türk devletleri, İslam inancının yetimlere verdiği değer nedeniyle yetim haklarına riayete özen göstermişlerdir (Eryüksel, 1998, s. 331). Yetimlere karşı toplumun yerine getirmesi beklenen maddi ve manevi sorumluluklar bulunmaktadır. Maddi sorumluluklar içerisinde yetimlerin malını ve canını korumak yer alır. Manevi sorumluluklar ise yetimlerin sağlıklı psikolojik gelişimleri, eğitimi, güzel ahlak sahibi olmasının sağlanması gibi konuları içermektedir (Ağırman, 2007: 9). Osmanlı hukukunda yetimlerin haklarına gösterilen özen temelde İslam'ın yetimlerin haklarına verdiği değere dayanır. Osmanlı bu durumdan hareketle zaman içerisinde yetim malları konusunda toplumda görülen ihtiyaca binaen onların haklarını korumak için kurumsal hale getirmiştir.

Babası ölen çocuğa yetim denir. Yetim kelimesinin Arap dilinde çoğulu eytam ve yetâmâ'dır. Küçük olsun büyük olsun babası vefat eden herkesi yetim olarak isimlendirmek mümkündür. Fakat İslam hukukunda yetim henüz ergenlik çağına ulaşmamış çocuklar için kullanılmaktadır. Fıkıhçılar yetimliğin ergenlik ile kalkacağını belirten "Büluğ çağına ulaşan için yetimlik kalkar" (Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 9) hadisinden dolayı böyle düşünmektedir. Çocuğun bakım masrafları karşılama sorumluluğu hukuken babaya verildiği için, babası ölene yetim denmiştir (Arı, 27 Eylül 2020; <https://www.unicef.org>).¹

İslam öncesi Cahiliye dönemi Araplarında uzun süren savaşlar nedeniyle yetim sayısı çoktu. Yetimlere babalarından kalan mal teslim edilmezdi. Vasiler, mallarına sahip olmak için yetim kızlarla evlenir veya onları başkasıyla evlendirip mehirlerini ellerinden alırlardı (Arı, 27 Eylül 2020). Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'de yetimlerle ilgili ayetlerin büyük bir kısmı onların maddi haklarının korunmasına yöneliktir (el-En'am 6/152; el-İsrâ 17/34; en-Nisâ

¹ UNICEF'in ebeveyn bakımından yoksun çocuklar hakkındaki verilerinde yetimin tek ebeveynini kaybetmesinin "tek yetim/single orphan", her ikisini kaybetmesinin ise "çifte yetim/double orphan" şeklinde terimleştirildiği görülmektedir. Onların verilerine göre yetimin yetim olarak değerlendirilmesinde ebeveynden hangisinin öldüğü değil ikisinden biri veya her ikisinin ölmesi dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Terminolojideki bu farklılık dünyadaki yetim sayısının farklılaşmasına yol açtığı ve yetimlerle ilgili politikalar konusunda somut adımlar atılmasını etkilediği ifade edilmektedir.

4/6; en-Nisâ 4/3, 127; el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7; el-Bakara 2/215, 220; en-Nisâ 4/8; el-İnsân 76/8; el-Beled 90/15). Kur'ân'da yetimlerin mal varlıklarına rüşd çağına kadar iyi tutum dışında yaklaşılmamasının istenmesi çok açık bir emirdir (el-En'am 6/152). Kuran'da iyi davranış olarak tanımlanabilecek ih-san teriminin uygulama alanı içerisinde yetimlere iyi davranışta bulunma ilk sıralarda yer almaktadır (en-Nisâ 4/36; el-Bakara 2/83; Akyüz, 2010: 7).

İslam hukukçuları yetimlerin korunması ve yetiştirilmesi görevini toplumun görevleri arasında sayarak yetime yakınlık derecesine göre bu sorumluluğu yerine getirmesi gerekenleri sınıflamıştır. Yetime bakma sorumluluğu öncelikle mahremi olan yakın akrabalarının üzerinedir. Yakın akrabaları yoksa veya bu sorumluluğu üstlenmek istemezlerse diğer müslümanların üzerine geçer. Velisi olmayanların velisinin devlet başkanı olduğu hadisine (Tirmizî, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; İbn Mâce, "Nikâh", 15) dayanarak bu görev devlet tarafından yerine getirilebileceği gibi devletin belirlediği koruyucu aile veya kurumlarla da yürütülebilir. Yetimlerin korunması ve yetiştirilmesi esnasında gereken masraflar malı varsa kendi malından karşılanır. Yetime ait mal varlığı yoksa akrabaları, devlet veya vakıflar aracılığı ile masrafları karşılanmaya çalışılır (Arı, 27 Eylül 2020). Hz. Peygamber yetimlerin işlerini üstlenen kişilerin cennette kendisiyle birlikte bulunacağı müjdesini vermektedir (Buhârî, "Edeb", 24; Tirmizî, "Birr", 14; Ebû Dâvud, "Edeb", 123).

İslam tarihi açısından meseleye bakıldığında yetimlerin gözetimi ve onlara maddi destek sağlamak üzere bazı kurumsal tedbirlerin alındığı görülür. Bunlar arasında en önemli kurum beytülmal yani devlet hazinesidir. Bunun teorik olarak da Kur'an referanslarına dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Enfal Suresi 41. ayette ganimetlerin beşte birinin sarf edileceği yerler arasında yetimler de sayılmaktadır. Dolayısıyla ayete göre beytülmale gelen bu mallarda yetimlere de pay ayrılması istenmektedir. Yine Haşr Suresi 7. ayette fey olarak değerlendirilen gelirlerin harcama kalemleri arasında yetimler de bulunmaktadır. Esasında ganimetler ve feylerden gelen gelirler beytülmalde toplanmakta ve ayette bahsi geçen yerlere sarf edilmekteydi. Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki uygulamalarda yetimlerin haklarının gözetildiği bilinmektedir. Özellikle Hz. Ömer döneminde kurumsal bir yapıya kavuşan "Beytü'l-mâl" gelirlerinin harcama kalemleri içerisinde yetimler bulunmak-

taydı (Çelik, 2017: 133-145; Apak, 2018: 149-150; Erkal, 11 Ocak 2021; Doğan, 2019: 12).

İslam tarihinin ilerleyen asırlarında yetimlerin haklarının korunmasına yönelik ortaya çıkan bir diğer kurum ise ahilik teşkilatıdır. Bu teşkilat 13. yy'de Anadolu'da tesis edilen bir esnaf ve sanatkâr birliğidir (Kazıcı, 11 Ocak 2021; Andaç, 1993: 1). Orta Çağ Anadolu'sunda ahilik teşkilatının temel işlevi sosyal hayatın düzenlenmesine katkı sunmak, toplumda gençleri kötü alışkanlıklardan koruyarak belli bir sanat ve meslek öğrenmelerini sağlamak olmakla birlikte (Andaç, 1993: 3) özellikle yetimlerin gözetilip meslek edinmelerinde de katkılar sunmuştur. Bu çerçevede yamak-çırak-kalfa-usta ilişkisi kurularak yetimlerin ahlaki olgunluk ve mesleki deneyim kazanmalarını sağlamıştır. Mesleki kariyer törenlerinde özellikle de üstat olacak kalfa için yapılan helallik merasimindeki ahitlerde yetim hakkına saygılı olunmasını tembih eden metinler yer almaktadır (Andaç, 1993: 14; Tekin, 2006: 230). Ahilik teşkilatının sanat ve meslek öğretiminin yanı sıra sosyal hayatta uygulanması beklenen hak ve sorumlulukların da öğretildiği bir kurum olduğu görülmektedir.

İslam tarihinde yetim haklarının temin edilmesi ve korunması konusunda hassasiyet gösteren kuruluşlardan biri de vakıflardır. Vakıflar, toplumdaki gelir dağılımını düzenleyen, bayındırlık, sağlık ve eğitim sistemi gibi birçok alanda hizmet vermektedir (Akman, 2018: 189-224, 190). Vakıflar, yetim çocukların toplum içerisinde tutunmasını sağlamış ve onlardan hiçbir yardımı esirgememiştir. İslam tarihinde kurulan vakıf müesseselerinde yetimler de düşünülmüştür. Örneğin İlhanlılar devrinde Gazan Han (ö. 703/1304) vakıf idarilerini düzenleyerek Tebriz'de içerisinde kütüphane, yetimhane gibi pek çok kuruluşu ihtiva eden müesseseler oluşturmuştur (Köprülü, 1942: 21; Kapıcı, 2016: 18-19).

Osmanlı Devleti'nde yetimlerle ilgili hukuki düzenlemeler zaman içerisinde ihtiyaca binaen gelişmiştir. Örneğin devlet hazinesinin giderleri arasında yetimlere ait ödenekler vardır. Kapıkulu süvarilerinin ölmesi durumunda geride bıraktıkları yetimlerinin kullanması için *eytam keseleri* adı verilen menkul ve gayrimenkul malları içeren keseler hazırlamışlardır. Şehit olan askerlerin yetimleri bu keseden yevmiye almışlar ve büyüdükleri zaman orduya katılmışlardır (Çiftçi, 2003: 82-83). Eytam keselerinin ortaya çıkış tarihi tam ola-

rak bilinmemekle birlikte birçok sahada uzun yıllar boyunca uygulanmıştır (Çiftçi, 2003: 93-94). Tanzimat öncesi Osmanlı döneminde yetim mallarının korunmasıyla ilgili hukuki yapıyı arşiv belgelerinde ve sicil kayıtlarındaki vasi tayin belgelerinde görmek mümkündür (BOA, A. MKT. UM., 59-32, 13-07-1267).² Vasi tayin belgeleri, yetim kalan çocukların vesayetinin, dönemin mahkeme kayıtlarınca takip edildiğinin ve yetim haklarının korunmaya çalışıldığının göstergesidir.

Bu konuda daha önce yapılmış bazı çalışmalara işaret edebiliriz. Genel anlamda yetimler ve sosyal hizmetler alanında yapılmış iki çalışmaya işaret edilebilir. Bunlardan ilki Hikmet Zeki Kapıcı'nın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yetim konusunu inceleyen eseri (Kapıcı, 2016), diğeri ise Yılmaz Çelik'in "Asr-ı Saadette Kimsesiz Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmetler" adlı makalesi ile (Çelik, 2016) ve İslam tarihinin temeli olan Hz. Peygamber dönemi İslam'da sosyal hizmetleri ele alan kitabıdır (Çelik, 2017). Nesimi Yazıcı'nın "Tanzimat Döneminde Yetim Mallarının Korunmasına Yönelik Yasal Düzenlemeler ve Bazı Uygulamalar" adlı makalesi doğrudan yetim mallarının korunmasını gündemine almıştır. Bu çalışma Tanzimat dönemindeki yasal düzenlemeler ve uygulamaları incelemektedir (Yazıcı, 1995: 45-53). Yine Cafer Çiftçi tarafından hazırlanan "Osmanlı Döneminde Bursa'da Eytam Keseleri" adlı makale yerel örnekte yetimlerle ilgili uygulamalara ışık tutmaktadır. Özellikle eytam keseleri üzerine yoğunlaşmaktadır (Çiftçi, 2003: 82-83). Yetimler konusunda en nitelikli çalışmalardan biri de Tahsin Özcan'ın kaleme aldığı "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytam Sandıkları" adlı makaledir (Özcan, 2006). Bu konudaki temel alanlardan biri olan eytam sandıkları meselesini inceleyen yazar bu çerçevede yetimlerin himayesi konusunu değerlendirmiştir. Bu konuda zikre değer bir diğer çalışma ise Fatih Bozkurt'un "Yetimi Kolla Malını Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875)" adlı çalışmasıdır (Bozkurt, 2012: 69-90). Yetim mallarını tereke defterleri çerçevesinde ele alan ilgili araştırma konuyla ilgili literatürün önemli çalışmalarından biridir.

² Bu arşiv belgesinde Hıfzı Bey hayattayken oğlu Halil Kâmil için damadı Muhammed Akif Bey'i vasi-yi muhtâr nasb ve tayin eylediğini ifade etmektedir.

Bu çalışmada ise özellikle yetimlerin mallarının korunmasına odaklanılacak, bu konuda Osmanlı dönemindeki uygulamaların tarihsel gelişim sürecine değinildikten sonra özellikle Tanzimat dönemi kurumsal serüveni incelenecektir. Yetim mallarının korunması konusunda yapılan düzenlemelerin onların geleceğe daha güvenle bakmaları ve hayata tutunmaları açısından önemi vurgulanacaktır. Bir diğer anlatıyla burada Tanzimat öncesi Osmanlı klasik dönem hukukunda yetimlerin maddi haklarının korunmasına yönelik geliştirilen uygulamalara, bu çerçevede hukuki değişim ve dönüşümlere yer verilecektir. Bu minvalde kuruluşundan Tanzimat'a Osmanlı hukuk düzeni içerisindeki arşiv ve sicil kayıtlarında bulunan vasi tayini, eytam keseleri, tereke defterleri, eytam sicilleri ile vakıf ve ıslahhanelerin vakfiye ve nizamnâme kayıtları çerçevesinde konuya değinilecektir. Ardından Osmanlı modernleşme döneminin başladığı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e oluşturulan Eytam Sandıkları ve Emvâl-i Eytam Nezâreti gibi kanuni ve kurumsal gelişmeler üzerinde durulacaktır. Tarihi açıdan kurumsal yapıların kuruluş, gelişim ve değişimleri konusunda henüz kesin bilgiler bulunmamaktadır. Dolayısıyla aşağıda verilen bilgilerin bir kısmı dönem olarak ancak tespiti mümkün olabilen hukuki ve kurumsal gelişmelerdir. Yine bu makale yetimlerin maddi haklarının korunmasını ve geliştirilmesini konu edindiği için Tanzimat dönemi kurulan Darülaceze, Darüşşafaka gibi müesseseler sadece yetimlere mali destekleri bakımından ele alınılmıştır.

I. Kuruluşundan Tanzimat'a Osmanlıda Yetimlerin Maddi Haklarının Korunması

Osmanlı dönemi sicil ve arşiv belgelerinde yetim malları ile ilgili birçok kayıt bulunmaktadır. Şer'iyye sicilleri, Osmanlı mahkemelerinde verilen kararların ve kadı yahut nâibi tarafından tutulan kayıtların toplandığı resmî statü taşıyan defterlerdir. Arşiv ise Osmanlı Devleti'ne ait resmî defter, sicil ve evrakın bugün muhafaza edildiği yer olan Osmanlı Arşivi'dir. Sicillerde "vasi tayini belgesi" ile yetimlere ait mal varlıklarının korunması konusunda kimin görevlendirildiği resmi olarak kayıt altına alınır (İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, 2010).³ Dolayısıyla miras yolu ile intikal

³ Bu belge de yer alan örnekte Mevlâna Abdi b. Ahmed'in yetimlerinin vasisi olmadığı için mahkeme eşi Firdevs bt. Dursun'u vasi tayin etmektedir.

eden malları yetimlere hemen teslim edilmez (Arı, 27 Eylül 2020). Tayin edilen vasiler aracılığı ile bu malların korunması sağlanır (Eroğlu, 2007: 286; BOA, C. ADL., 22-1302, 13-11-1238).⁴ Ayrıca miras paylaşımlarının yer aldığı tereke defterlerinde yetimlere ait mal varlığı görülebilir. Menkul ve gayri menkul mal varlıkları vasiler tarafından işletilmiş, sermayeleri kontrol edilmiş, elde edilen gelirler yetimlerin ihtiyaçları için harcanmış ve rüşd çağında yetimlere verilmiştir (Çiftçi, 2003: 83).

1. Vasi Tayini Belgeleri ve Eytam Keseleri

Vesâyet fıkıhta eda ehliyeti bulunmayanların veya eksik olanların mallarını korumak veya işletmek sorumluluğunu elinde bulundurmaya ifade eden bir terimdir. Eda ehliyeti hiç bulunmayan gayri mümeyyiz küçüklerin ve akıl hastalarının; ayrıca eda ehliyeti kısıtlı olan akıl zayıflığı bulunanların ve sefeh olanların haklarının korunması dini ve insani bir vazifedir. Bu sebeple ihtiyaç duyulduğunda onlar adına işlerinin yapılması için hukuki yetkiye sahip kişi veya kişilerin olması zorunludur. Yetimler için bu görevi babanın, dedenin ya da hâkimin belirlediği vasi gerçekleştirir. Vasi terimi bu yetki ve sorumluluğun verildiği kişiyi anlatır (Bardakoğlu, 29 Eylül 2020).

Fıkıh âlimlerine göre küçüklerin mali hakları en ehil kişiler tarafından korunmalıdır. Mal üzerinde güçlü yetki ve sorumluluk sahibi olan vasinin görevi ağır bir emanettir. Vasi, küçüğün malının idaresi konusunda örfe ve hukuka uygun hareket etmek durumundadır (BOA, A. MKT. DV., 64-18, 10-01-1269).⁵ Yetimin malının kendi kendini tüketmemesi için bazı tedbirler düşünülmüştür. Örneğin Şafii fakihi Mâverdi (ö. 450/1058), vasînin yetki ve sorumluluğunu dört aşamada özetler. Bu aşamalar kısaca malın aslını

⁴ Bu arşiv belgesinde Alosanya, Dumke ve Badracık kazalarında Emlâk-ı Hümayun nâzırlığı görevindeyken ölen Silahşoran-ı Hassa'dan Ankaralı İsmail Ağa'nın muhalefati satılmış ve parası evlatlarının vasisine teslim edilmiştir. Bu para vasiye terekeyi muhafaza etmesi ve gerektiğinde çocukların menfaatine uygun şekilde kullanması için verilmiştir.

⁵ Bu arşiv belgesinde Kahire'de ticaret yaparken vefat eden İstanbul'da Gedik Paşa civarından Divân-ı âli Mahallesi ahalisinden Hacı Ali Ağa'nın terekesinden küçük kızların vasisinin, yetimlerin mallarının irbâhu için emvâl-i eytâma teslim edilmesi talebi ve bu talepten sonra yetim mallarının istenmesi, ilgili yerlere teslim edilmesi ve terekenin değerinin belirlenmesine dair yazıların yer aldığı belgeler bulunmaktadır. Bu belge, vasilerin yetim malları konusundaki uygulamalarını gösteren bir örnektir.

muhafaza etme, gelirini çoğaltma, maruf ölçüler içerisinde kullanma, malda üçüncü kişilerin hakları varsa onları ödemedir (Bardakoğlu, 29 Eylül 2020). Yetimlerin mallarının korunması için görevlendirilen vâsiler sorumluluğu altında bulunan malları idare ederken yetimin yararını düşünmelidir. Örneğin arşivde yer alan bir belgede Piri Çavuş'un yetimlerinin vasisi karısı Hatice'nin arzuhalinin de içinde yer aldığı bir dizi yazı yer almaktadır. Özetle vasi olan Piri Çavuş hasta iken Karaman valisi borç olarak kendisinden üç bin flori istemiş ve o da bunu verememiştir. Kendisinden intikam almak için paranın nâzırı olan sipahi Hemdem hapsedilmiş ve belgede belirtilen pek çok mal alınmıştır. Bu malların geri verilmesi ve nâzırın hapisten çıkarılması gibi hususların Karaman valisinden istenmesi ile ilgili hüküm belgede yer almaktadır (BOA, A. DVNSMHM. D., 55-134, 17-12-992).

Vasinin kusuru ve kastı olmaksızın yetim zarara uğradığında vasi emin sayıldığından ödeme yükümlülüğü olmaz (Bardakoğlu, 29 Eylül 2020). Buradan da anlaşıldığı gibi vasi eğer ihtiyaç sahibi ise maruf ölçülerde yetimin malından faydalanması mümkündür (Arı, 27 Eylül 2020). Bazı arşiv ve sicil belgelerinde vasiyi denetleyen nâzırların kadı tarafından atandığı veya vasi ile nâzırın belgelerde birlikte yer aldıkları görülür (BOA, AE. SAMD. III, 44-4419, 15-08-1127).⁶ Nâzırın vazifesi vasinin görevini layığı ile yapıp yapmadığını kontrol etmektir (Yazıcı, 1995, 13). Yani nâzırın görevi vasinin, yetimin malına sahip çıkıp çıkmadığını, gereksiz yere savurganlık yapıp yapmadığını kontrol etmektir.

Osmanlı sicil belgelerinde vasi tayini ile ilgili kayıtlara rastlanmaktadır (İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil, 2010: 149; Kadı sicillerinden vasi ve yetim ile ilgili örnekler için bk. Gürsoy, 2020).⁷ Vasi tayi-

⁶ Arşivdeki bu belgede vefat eden Kilis Voyvadası Hacı Mehmed Ağa ibni İsmail'in mecruhen vefatıyla ümmü'l-veledi Safiyye bint-i Abdullah, sağiresi Hatice ve sağirlerinin anneleri Zeynep binti Abdullah için İstanbul Askeri Kassamlığı tarafından Ali Ağa vasi ve nazır tayin edilmiştir; İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, (H. 930-936 / M. 1524-1530), 251 [33a-3] s.178, bu sicil belgesinde yer alan örnekte merhûm Murad Fakih'in oğlu Hızır merhûmun irsle intikal eden toplamda bin sekiz yüz elli akçeye vasî olan Musa ve nâzır Ali'nin bilgisi ile kayıt altına alındığı ifade edilmektedir.

⁷ Bu belgede Pero'nun yetimlerine mahkeme tarafından Yorgi b. Keremidin vasî tayin edilmektedir; 915 [115a-2], s.366' da yer alan örnekte Arslan b. Durahan'ın yetimlerine irsen kalan mallarının korunması için anneleri Elvan bt. Iskender vasî tayin edilerek kayıt altına

ninin hukuki yönüne bakılırsa çoğunluk İslam hukukçularına göre vasi tayini en iyi biçimde baba yapabilir. Hanefilere göre baba vasiyi belirlemediyse dede küçüğün mallarını idare etme ve vasi belirleme sorumluluğuna sahiptir. Vasi belirleme yetkisi sırasında üçüncü sırada kadı yer almaktadır (Bardakoğlu, 30 Eylül 2020). Arşivde yer alan bir kayıta Mehmed Refik Efendi'ye ait olan fetva belgesinde kendisine bakacak kimsesi olmayan küçük çocuğa hâkim tarafından vasi tayin edilebileceği bildirilmektedir (*BOA, MŞH. FTV, 1-166, 07-01-1285.*)⁸ Mahkemeler aynı zamanda vasi olmaya ehil olmadığı doğru haberle anlaşılan bir vasiyi azledebilmekte ve vasinin değiştirilmesini sağlayabilmektedir (*BOA, İE. ADL., 1-56, 12-06-1085.*)⁹ Arşiv belgesinde yer alan bir örnekte vasilerin yetimin malından nafaka talebi kaydı yer almaktadır. Bu arşiv belgesine göre yetimlerin mallarından vasilere para verilmesi istenmektedir. Kalan paranın ise eytam müdürüne verilmesi ve malın değer kaybına uğramadan bekletilmesi istenmektedir (*BOA, A. MKT.DV., 78-38, 10-05-1271.*)¹⁰

Resmi makamların vasi tayin etmesi durumunda kassamların yani ölenin terekesini hesap eden memurların yetimlere vasi tayin edilmemeleri ve bu tür miras paylaştırmalarında resm-i kısmet adı verilen vergiyi almamaları konusunda uyarılar vardır (Öztürk, 2 Ekim 2020). Yine arşiv belgesinde yer

alınmaktadır.

⁸ “Zeyd-i sağırın eb ve ced ve vasiden birisi olmamağla hâkim, Zeyd’e Amr’ı vasî nasb edip Zeyd’in malını Amr hıfzettirmekte kâdir olur.”

⁹ “Medine-i Galata muzâfâtından İstinye Nâhiyesine tâbi’ kala-i cedide sâkinlerinden iken bundan akdem müteveffât olan Rahime binti Ahmet’in sadrı oğlu Muhammed ve sadriye kızı Fâtıma ibneti el-Hâc Hüseyin nâm sağırânın mukaddemâ kibel-i şer’den vasîsi olan cedd-i fâsidleri mezbûr Ahmed vesâyet-i mezkûre ehil olmadığına binâen sikât-ı ahhâr ile vesâyete mezkûreden azl olunup yerine işbu râfiu’l-kitâp sağırân-ı merkûmânın babaları mezkûr el-Hâc Hüseyin vasî nasb ve tayin olunup ol dahî vesâyet-i mezbûreyi kabulü ve uhde-i lâzimesin edâyı taahhüd etmeğın mâ vekaa bi’t-taleb ketb olundu.”

¹⁰ Bu arşiv belgesinde İstanbul’da Aksaray kurbünde Çakırağa Mahallesi sakinlerinden olup akdemce vefat eden Hafız Ahmet Efendi’nin bi’t-temessük mütevellî bi’l-icâretein hayatında mutasarrıf olduğu medine-i Tekfur Dağında kâin Kürtler Hanı demekle arif bir bâb vakfı hânî ba’de vefât terekesinden yetimlerine kalan malından yetimlerin nafakası için vasilerine para verilmesi ve kalan malın nizamnâmeyle tevfikân imâl ve istirbâh olunarak emvâline zam ve ilâve olunmak üzerine eytam müdürüne teslim edilmesine... dair örnek yer almaktadır.

alan bir örnekte Alacahisar'da ölen Mehmed'in baliğa kızları vardır. Müracaat etmedikleri halde onlara kalan tereke kassamlar tarafından cebren taksim edilmiştir. Otuz bin akçe resm-i kısmet aldıkları ifade edilmektedir. Ayrıca eşyaları pazarda satmak yerine ucuz fiyata kendilerinin zapt ettikleri bildirilmektedir. Bu durumun teftiş edilmesi ve alınan eşya ve paranın iade ettirilmesi konusunda Alacahisar beyinden Ürgüp kadısına hüküm yazılmıştır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA, A. {DVNSMHH.d... 21-616, 16-12-980). Bu tür uyarıların sebebi yetim mallarını korumak ve yaşanabilecek suiistimallerin önüne geçmektir.

Osmanlı'da yetim mallarının kontrolünün tamamen devlet eliyle gerçekleşmeden önce vasiler tarafından ve onları kontrol eden resmî kurumlar eliyle yürütülmekte olduğu görülmektedir (Yetimlere ait malları vasilerin zimmetlerine geçirdiğinin tespit edildiği ve vasilerin mahkeme tarafından zorla çağırıldığı anlatıldığı arşiv belgeleri için bk. BOA, DH. MUI., 38-4, 15-11-1327).¹¹ Vasiler yetimlere miras yolu ile intikal eden menkul ve gayrimenkul malları işletmekte, elde edilen gelirleri muhafaza ederek onların ihtiyaçları için sarf etmekte ve rüş çığına geldiklerinde onlara teslim etmekteydiler. Bu kurumlara eytam keseleri ismi verilmektedir. Eytam keseleri babaların vefat etmeden önce vasi tayin etmesi veya yetimi olan terekeler için mahke-

¹¹ Yetimlere ait malları vasilerin zimmetlerine geçirdiğinin tespit edildiği ve vasilerin mahkeme tarafından zorla çağırıldığı anlatıldığı arşiv belgeleri için bk: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), DH. MUI., 38-4, 15-11-1327: "Dahiliye nezâreti aliyyesine, saadetlü efendim hazretleri tahrir-i tereke ile me'luf olmayan Karaduh kazası ahâli-i müsleme ve gayri müs-limesiyle emvâl-i eytâmı zimmetlerine geçiren evsıyânın muhâkeme-i şer'iyeye celilelerine imkân müsâade olmamasından nâşi ber müceb-i talimât-ı celileri için polis komiserliğine yazılan tezkirelerin hükümsüz birağılmaları emvâl-i eytâmın mahvı ve ziyânı mücib olmakta olduğu Karaduh kazası niyâbet şer'iyyesinden işâr olunmuş vuku bulan celb ve davete icâbet etmeyen evsıyâ ve sâir .. emvâl-i eytâm nizâmnamesinin altmış altıncı maddesinde muharrer bulunduğu vechile mahkeme-i şer'iyeye tarafından verilecek tezkere üzerine zabıta marifetiyle icâbete mecbûr edilmesi ve tebea-i gayri müsleme terekeleri hakkında mezkur nizamnânenin yirmi birinci maddesi mücibince muâmele ifâsı lâzımeden olup bu bâbda memûrın şer'iyeye taraflarından usûl ve nizâmına muvâfık olarak vukû bulacak mürâcaatta memûrın kâdesince derhal icâb-ı icrâ edilerek ziyâ-ı hukûka meydân verilmesi akdem vezâiften bulunduğu hususu mezkûrun tamimen tebliğ buyurulmasının savbı valâlarına izbârı meclis idâre-i eytâmdan ifâde kılınmış olmağla ifâyı muktezası menûd himemi aliyyeleridir efendim; Şeyhu'l-İslâm"

menin vasi tayin etmesi şeklinde oluşabilmekteydi. Ölen kişinin terekesi ile ilgili işlemler, varisler arasında yetim varsa kassamlar tarafından yapılmaktaydı. Tereke ile ilgili işlemler sırası ile gerçekleştirildikten sonra yetimin mal varlığı için kese kurma işlemi kadı huzurunda yapılırdı. Bu aşamadan sonra yetimin menkul ve gayrimenkul mallarının tespit edilip yazıldığı keselerden vasi sorumluydu (Çiftçi, 2003: 84).

Yetimlere miras yolu ile intikal eden paraların işletilmesi ile elde edilen nema, gayrimenkullerin kirasından elde edilen gelirler, yetimlerin nafakası için alınan meblağlar gibi yetimin sermaye miktarı gelir ve giderleri gibi her türlü yenilik bu keselerde kaydedilmekteydi. Birden fazla yetim için eytam kesesi oluşturulmuş ise her yetimin hesabı ve kaydı ayrı tutulurdu. Vasinin kayıtları bazı zaman aralıkları ile kadılar tarafından kontrol altına alınır (Çiftçi, 2003: 85-87). Eytam keseleri isminin verilmesinin sebebi yetimlerin miras olarak kalan paralarının ve ilgili işlemlerin kumaştan oluşan bir kesenin içerisinde yer almasıdır (Karataş, 2015: 21-22). Eytam keselerinin bazı belirgin farklılıklar olsa da eytam sandıklarının ilk hali olduğu söylenebilir.

2. Tereke Defterleri

Yetim isimlerinin ve yetimlere ait malların tespit edilebildiği diğer vesikalar tereke defterleridir. Bu defterlerde, ölen kişinin mal varlığı (tereke) ve vârislerinin adları yer almaktadır. Vârisler arasında anne karnındaki çocuk dâhil olmak üzere tüm vârisler yazılır ve miras hisseleri İslam miras hukukuna göre taksim edilir. Kassamlar, vârisler istemeden terekeye kendiliğinden müdahale edemez. Kassâmların miras taksim etme yetkisine sahip olmaları için vârislerden birinin başvurması veya mahkemenin terekeye müdahale hakkının oluşması gereklidir. Küçük çocukların haklarının korunması mahkemenin terekeye müdahale etmesi için yeterli sebeplerden biridir (Öztürk, 2 Ekim 2020).

Varisi bulunmayan veya tespit edilemeyen biri vefat ettiği zaman terekeye devlet el koyar ve eşyaları satılır, yapılan harcamalar çıkarıldıktan sonra kalan miktar hazine (beytül-mâl) sandığında korunur, kayıt altına alınır ve beş yıl boyunca eytam sandığında korunarak alacak veya vârislerin ortaya çıkması ihtimaline karşın bekletilirdi. Vâris çıkarsa kendi hissesi miktarınca

teslim edilirdi. Vâris veya alacaklı çıkmaması durumunda paralar beytülmale teslim edilerek devlet hazinesine dâhil edilirdi (Taş, 2019: 120-121).

3. Eytam Sicilleri

Yetim isimlerinin yer aldığı vesikalardan biri de eytam sicilleridir. Eytam sicilleri, Emvâl-i Eytam Nezâreti veya daha sonra değişen adıyla Emvâl-i Eytam İdâresi'nde çalışan kâtiplerin yetimlere ait malların kayıtlarını tuttukları defterlerdir (BOA, DH. İ. UM. EK., 46-14, 16-04-1336).¹² Bu defterlerin içerisinde yetimlerin mal varlıkları kaydedildiğinden tereke ile ilgili kavramlar yer almaktadır. Yetimin mûrisi yani malın kimden intikal ettiği, yaşadığı yer, babasının ve yetimin adı olmak üzere yetimle ilgili önemli ve tanınmasını sağlayacak bilgiler kaydedilmektedir. Yetimin malı ile ilgili bundan sonra meydana gelen gelişmeler bu deftere yazılmaktadır. Yetimin, malını kullanabilme olgunluğuna sahip olduğunu ispat edinceye kadar bu mal ile ilgili tüm gelişmeler sicile kaydedilmeye devam etmektedir. Rüştünü ispat eden yetime malı teslim edilmektedir (Yıldız, 2017).

4. Vakfiye ve Nizamnamelerde Yetim Malları

Vakfiyelerde yetimlerin maddi ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bazı tedbirler yer almaktadır. Bunlar yetimlere ait malların korunmasından ziyade sahipsiz, korumasız ve herhangi bir mülkü bulunmayan yetimlerin geçimlerinin sağlanması ve kanunlara uygun bir şekilde ihtiyaçlarının temin edilmesine yöneliktir. Osmanlı döneminde yetimlerin korunması ve kollanması konusunda vakıflar zaman üstü bir örnek ortaya koymuşlardır. Örneğin Fatih Sultan Mehmed'in Ayasofya Camii'nin batı kapısının yan tarafına ye-

¹² Bu arşiv belgesinde Of Kazası'nda Eytam Sandığına ait bulunan makbuzların, sicillerin ve şer'i mazbataların tayin edilen memurlara teslim edildiği anlatılmaktadır. Eytam sandıklarında yer alan sicillerin teslim edilmesi açısından belge örnek verilmiştir. "Dâhiliye nezareti vekâlet-i celîlesine... Devletlü efendim hazretleri, Of Kazası Eytâm Sandığına âid defâtir ve makbûzât ile sicillât ve mezâbıd-ı eriyye ve evrak-ı resmiyyenin cânibihıfz ve nakliyesine me'mûr tayin edilen kazâ mezkûr nüfûs memûru Ömer ve tahrîrât kâtibi vekili orman memuru Muhammed Râif Efendilere teslim edildiği ...mukîm kazâi mezkûr mahalle-i şeriyyesi baş kâtibi ve eytâm müdürü Abbas Efendi'nin de ifâdesine atfenistinâf müddeî ... teşrîni sâni 1222 târihli ...yüz seksen beş numaralı tahrîrât-ı cedîdesinde beyân ve izbâr edilmiş olduğundan hukuk-ı eytâma teallük eden sâlifü'z-zikr defâtir ve evrâk-ı sâire-i resmiyye..."

timler için yaptırmış olduğu “Dâri’-t-Talim” ismini verdiği okul, yetimlerin maddi ve manevi bakımına gösterilen değeri yansıtmaktadır. Ayrıca Sultan Fatih, vakfiyelerde bulunan “Kalenderhâne” isimli bölümde yetimlerin geçimlerini kolaylaştırması için her gün 100 akçeden ayda 3000 akçe sarf edilmesini emretmiştir (Yazıcı, 2007: 16).

Sivas’ta kurulan bir vakıfta yetimlerin bakım masraflarının karşılanmasının yanı sıra koruyucu aileler yanında yetiştirilmelerinin öngörüldüğü örnekler bulunmaktadır. Böylece yetimlerin aile sıcaklığı içerisinde büyümelerine vesile olunmaktadır. Tekirdağ’da kurulan bir başka vakfın vakfiyesinde ise vakıf gelirlerinden her yıl yüz kuruş ayrılması, yetim ve yoksul çocukların ihtiyaçlarına harcanması yer almaktadır. Maddi ihtiyaçları yanında yetimlere meslek öğreten ve onları hayata hazırlayan kurumlar da oluşturulmuştur. Örneğin Mithat Paşa’nın Niş’te ve Tuna Vilayeti’ndeki valilikleri sırasında kurduğu “ıslahhaneler” zikre değerlidir (Yazıcı, 2007: 17-18, 35-40). Daha sonra yeni açılan ıslahhanelerle Balkanlar’da ve Anadolu’daki çocuklara farklı merkezlerde ev sahipliği yapılmıştır. Islahhanelerde yetimlerin çoğunlukla tescile geçecek miktarda mal varlıkları bulunmamaktaydı (Koç, 2007:117-118).

Islahhanelerde yetimler okuma-yazma dini bilgi, basit hesaplama dersleriyle birlikte daha çok mesleki bilgi elde ettikleri pratik dersler görmekteydiler. Dericilik, dokumacılık, gibi geleneksel sanatlarla birlikte matbaacılık, maddensel ürünler, buhar makinesi, dokuma tezgâhları ve dikiş makinesi gibi araç-gereçlerin üretimi ve kullanması konusunda eğitim almaktaydılar. Mezun olduktan sonra işlenen ürünlerden elde edilen kazançtan öğrencilerin payları saklanmakta ve mezuniyet sonrası kendilerine iş konusunda alternatifler sunularak kullanımına izin verilmekteydi (Koç, 2007: 117; (Koç, 2006: 194). Islahhanelerde öğrenmiş oldukları meslekler sayesinde yetimler maddi anlamda kendilerine yeterli birey haline gelebilmişlerdir. Bu kurumlar on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirminci yüzyıl başlarına kadar sosyal ve ekonomik sorunlar nedeniyle zor durumda kalan çocuklar için hayati değerinde işlev görmüştür (Koç, 2007: 125). Osmanlı döneminde kurulan vakıfların pek çoğunda yetim çocukların bakım masraflarının karşılandığı örnekleri görmek mümkündür (Yazıcı, 2007: 17-18, 35-40).

II. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Yetimlerin Maddi Haklarının Korunması ve Resmi Kurumsal Yapılar

19. yüzyılda Osmanlıda yetimlerin himayesi ve onların maddi haklarının korunması konusu, açılan kurumların nizamnâmelerinde yer almaktadır. Terekelerin yazılması sırasında yetimlerin miras yoluyla elde ettikleri mallarının korunması ve bu malların en güvenli şekilde idare edilmesi hususu vurgulanmaktadır (Bozkurt, 2012: 75). Yetimlere ait malların kendilerine teslim edilmesinde yaşanan bazı sıkıntılar arşiv belgelerine yansımıştır. Örneğin bir belgede Numan Efendi'nin yetim kızlarına ait terekenin kendilerine verilmemesi ve maaş da bağlanmaması sebebiyle güç durumda kaldıkları bildirilmektedir (BOA, DH. EUM. THR., 64-42, 05-05-1329).¹³ Bir başka örnekte yetimlerin hisselerine düşen mirasın eytam sandıklarına gönderilmesi hususunun talep edildiği görülmektedir. Belgeye göre Yaşar Ağa'nın tereke işlemlerine fesat ve suiistimal karıştırılmış, yetimler mağdur edilmiş ve ölen kişinin terekesi değerinden oldukça az bir miktara satılmıştır. Daha önce bu durumla ilgili bir dilekçe yazmasına rağmen cevap alamadığı için tekrar arzu halle durumu bildirmektedir (BOA, 283-21161, 17-03-1311).¹⁴ Bu gibi olaylar nedeniyle devletin yetim mallarının ve haklarının korunması noktasında nizamnâmeyle bazı tedbirleri almaları gerekmiştir.

1. Emvâl-i Eytam Nezâreti

Emvâl-i Eytâm Nezâreti, yetimlerin mallarının devlet koruması altına alındığı ve borç verme işlemlerinin kurumsallaştığı resmi bir kuruluştur. Tereke kayıtlarında bazı usulsüzlüklerin yaşanması nedeniyle yetimlerin malla-

¹³ Manastır vilayetinden olduğu halde Mekke'de polis müdüriyetinde iken vefat eden Numan Efendi'nin Behire ve Huriye isminde kızları bulunmaktadır. Ayrıca iki erkek kardeş ve kız kardeşine muhızırken vefat etmiştir. Numan Efendi'nin maaşları ve satıldığı düşünülen terekесinin kıymetleri mirasçılara gönderilmediği ve küçüklere maaş da bağlanmadığı için muhtaç kalmışlardır.

¹⁴ "Kâim pederi müteveffâ Yaşar Ağa'nın terekеси muâmelâtına fesâd ve sû-i ist'imâlât kârıştırılarak eytâmı mağdûr edilmiş ve müteveffanın da bazı emlakı bin lira kıymette olduğu halde elli altı liraya satılıp muğâyiri adl ve hak hâlât vukûa getirülmüş olduğundan ol bâbda mahallince vaki olan istid'âsından bir semere göremediğinden bahisle talebi ma'delet ve ol bâbda bazı ifâde ve istid'âya hâvî Reji vekili zabtıye âli imzâ ve mührüylegelen arzuhâl leffen savbı âli meşihat penâhiye irsâl kılınmağın ..."

rının muhafaza edilmesi ve korunmasının takibi amacıyla bu nezâretin kurulmasına karar verildi. Esasında daha öncesinde yetimlerin malları farklı usullerle korunmaya çalışılıyordu. Fakat bu kurumla birlikte yetimlerin mallarının muhafaza edilmesi merkezi yapıya kavuştu (Taşar, 2019: 31). Eytam Nezâreti gibi bir kuruluşun resmi olarak açılmasının gerekçeleri arasında yetim mallarının gerek korunmasında gerekse işletilmesinde mal kaçırma teşebbüsleridir. Örneğin tereke hesaplamakla görevli muhızlıların, münâdilerin ve kassam katiplerinin isimlerinin karıştığı usulsüzlükler yaşanmıştır (BOA, C. ADL., 77-4628, 29-07-1213).

Yetimlerin mallarının korunması için tereke yazmaya giden yazıcı memurların malumatlı yani hesap bilir ve doğru sözlü olmaları gerekir. Fakat arşivde yer alan bir örnek belgede Eyüp, Galata ve Üsküdar mahkemelerinde güvenilirliği bilinmeyen katipler bulunduğu ve yetimlerin mallarının haksızlığa uğratıldığı anlaşılmıştır. Bu memurların ve olayın soruşturulması, hiyanetleri görülenlerin şiddetle cezalandırılması ve saire hakkında Rumeli Kazaskeri Ahmed Esad Efendi'ye hüküm gönderilmiştir. Tedbir alınmasına rağmen usulsüzlüklerin devam etmesi üzerine Kazaskerlik payeli Tahsin Bey görevlendirilmiş ve yetimlerin mallarının korunması konusunda bir tasarı hazırlamıştır (Kızıldağ, 2019: 8). Eytam nizamnâmesi ile dört ay içerisinde tüm yetim mallarının nezârete intikal etmesi, kayba uğramadan muhafaza edilmesi, reşit olduğunda yetimin kendisine eksiksiz olarak teslim edilmesi gibi hususlar ele alınarak düzenlenmiştir (Yazıcı, 1995: 46). 1851 yılında ilk olarak yayınlanan nizamnameye 1906 yılına kadar gerekli görülen eklemeler yapılmış ve nizamname son halini almıştır (Kızıldağ, 2019: 2; Taşar, 2019: 32-34).

Emvâl-i Eytâm Nezâreti'nin kuruluş aşamasında 31 Aralık 1851 (7 Rebi-ülevvel 1268) tarihinde yayınlanan ilk nizamnâme ile yetim mallarının düzenlenmesi resmîyet kazanmıştır (Özcan, 2012: 110; Taşar, 2019: 36). Yetimlerin ailelerinden kalan malların tespiti, taksimi, kaydedilmesi kazaskerlik makamının görevi olarak kalırken, yetimlerin mallarının korunma ve işletilme vazifesi Emvâl-i Eytâm Nezâreti'ne verilmiştir. Bu nezâret kuruluşundan bir sene sonra Emvâl-i Eytâm Müdürlüğü'ne çevrilmiştir. Tahsin Bey müdürlüğe çevrilmesinden sonra görevden ayrılmış yerine Şem'i Efendi tayin edilmiştir (Taşar, 2019: 34, 39-40). Yetimlerin mallarının muhafazası konusunda nizamnamede alınan tedbirler şöyle özetlenebilir:

Vefat eden kişinin terekesinin hesaplanması için memur gönderilirken Emvâl-i Eytâm Nezâreti'nden bir memurun bulundurulması, ölen kişinin terekenin üzerindeki gerekli olan işlemleri yetimin terekeden kalan hissesinin net olarak görülmesi için aksatılmadan yapılması, yetimlerin mallarının nezâretin sorumluluğunda korunması, idare edilmesi (BOA, A. MKT. NZD., 101-36)¹⁵ ve idânesinin gerçekleştirilmesi, yetim mallarının bazı oranlarla idâne yoluyla şahıslara veya güvenilir sarraf ve esnafa borç verilmesi, yetimin menfaatine uygun şekilde değerlendirilmesi ve idâneye verilmesi durumunda nezâret tarafından ilmühaber verilerek kayıt altına alınarak vasinin bilgilendirilmesi, borç verilirken rehin olarak alıkonan malın değerinin borç verilen paradan bir buçuk kat fazla olması ve rehin olarak alıkonan malın değeri konusunda yaşanması muhtemel usulsüzlüğün önüne geçmek için değeri belirlemek üzere bilirkişi tayin edilmesi, gedik senedi ile borç alan esnafın bu senedi hangi esnaf grubundan alıyorsa değerinin bu grup tarafından belirlenmesi ve ilmühaber ile resmi kayıt altına alınması, gedik senedi fazla gösterilerek yetim mallarının zarara uğratılması durumunda esnafın sorumlu tutulması, rehin getiremeyen kişiler için güvenilir kefil göstermesi koşuluyla borç verilmesi ve kefil olacak kişinin yetimlerin mallarından borç alanın ödeyememesi durumunda kendi malından tazmin edeceği konusunda nezârete mühürlü sened vermesi gerektiği, idâne harcı dışında kassam katipleri ve muhızlıların harç almaması veya rütbe sahiplerinin borç alması (istidâne) durumunda belgede belirtilen kadar harç alınmasına izin verilmesi, Şeyhülislamlığa bağlı olan Emvâl-i Eytâm Nezâreti'nin bazı zaman aralıkları ile işlemler hakkında bağlı olduğu makama bilgi vermesi, rüşd çağına ulaşan yetimlere mallarının tümüyle teslim edilmesi ve nezâretin belgede belirtilen (kisede beş kuruş) oranda hesaplama harcı alması gibi maddeler nizamnamede alınan tedbirlerden örneklerdir (Düstûr, Tertib 1, 1/270-275).

“Bâ İrâde-i seniyye teşkil eden İdâre-i Emvâl-i Eytâmın Sûret-i Teşkilini ve Vezâifini Mübeyyin Nizamnâme” yayınlanarak (Düstûr, 1/3: 551) yetimlerin malları konusunda tutulan hesabın takip edilmesi için 21 Şâban 1291 (3 Ekim 1874) yılında Meclis-i İdâre-i Emvâl-i Eytâm ismiyle bir meclis

¹⁵ Hazinenin yetim mallarından borç alması ve bu borcun faizinin tereke sahiplerine zamanında ödenmesi konusunda kâtip tayin edildiğini gösteren belge.

oluşturuldu. Bu meclis Şeyhülislâmlığın kontrolünde bir başkan, emvâl-i eytam müdürü ve kassâm-ı askeriye den oluşmaktaydı (Öztürk, 2 Ekim 2020). Bu meclisin açılmasıyla nezâret eliyle yürütülen çalışmalar yeni meclise bırakıldı (As, 2020: 167). 1852 yılında Şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan Eytam Müdüriyetinin, yetim ve malları konusunda beklentiye karşılamaması nedeniyle 1874 yılında İstanbul ve taşradaki yetim ve malları konusunda Meclis-i İdare-i Emval-i Eytam adıyla yeniden açıldı (Çanlı, 2020: 1305). 1906 yılında daimî üye sayısı altıya çıkarıldı. 1870 ve 1914 yılları arasında “Eytam Müdüriyeti” veya “Eytam İdaresi” isimleriyle bilinirken 1914 yılında yayınlanan ek nizamname ile “Dersaadet Emvâl-i Eytâm ve Beytül-Mâl Müdüriyeti” şeklinde değişikliğe gidildi (Taşar, 2019: 40-41; Kapıcı, 2016: 21-26).

Daha sonraları nizamnâmeyle ait bazı maddeler düzeltilerek Şeyhülislâma bağlı Emvâl-i Eytâm ve Beytül-mâl Müdüriyeti kuruldu. Şeyhülislâma bağlı hale geldiğinden Meşihat Makamı tarafından bazı düzenlemeler yapıldı. Bu düzenlemeler Şeyhülislâmlığın resmi yayın organı *Ceride-i İlmiyye*’de farklı sayılarda yayınlandı (Özcan, 2012: 114-115). 12 Mart 1917’de Meşihat makamına bağlı olan diğer dairelerle birlikte Adliye Nezâreti’ne bağlandı (Aykut, 2005: 128).

2. Eytam Sandıkları ve Yetim Malları

Eytam sandıkları, İstanbul’da Şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan Eytam Nezâreti veya Müdüriyetine bağlı çalışan müesseselerdir. Her türlü işlemlerinde merkeze karşı sorumlu olarak görev yapmışlardır. Bu müesseseler birbirini tamamlayan kuruluşlardır. Nizamnâmeleri ayrı yayınlansa da birbirlerine atıf yaptıkları görülmektedir (Çanlı, 2020: 1305). Osmanlı toplumunda yetim mallarının korunması için alınan tedbirlerin zaman içerisinde çeşitlendiği görülmektedir. Doğrudan yetimlerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eytam sandıkları adı verilen fonlar (Hızal, 1995: 286) bu tedbirlerden biridir. Bu fonlar ilk olarak bireysel çabalarla başlamış daha sonra kurumsallaşarak toplanan paralar işletilmiş ve elde edilen gelirler ile yetimlerin ihtiyaçları sağlanmıştır. Anapara muhafaza edilerek hizmetin devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır (Taşar, 2019: 14).

Yetimlerin kendilerine ebeveyninden intikal eden mal varlıkları varsa ihtiyaçları bu maldan görülür, kalan malı rüşd çağına geldiğinde kendisine verilmektedir. Yetim rüşd çağına gelene kadar değer kaybetmemesi ve kendi kendini tüketmemesi için yetim mallarının işletildiği bir sisteme gidildi. Bu sistemde yetimin gayrimenkul malı varsa kiralanabilmekte, menkul malları da satılarak yetimin menfaatine uygun şekilde işletilmektedir. Satılacak olan malların izni geçerli kanunlara göre ve bu işle sorumlu görevlilerin koruması ve idaresi altında yetim malının mahvına sebebiyet vermeksizin gerçekleşmektedir. Böylece yetimlerin masrafları yetimlere ait mallar değer kaybetmeden karşılanırken, eldeki nakit para, piyasa için bir kredi arzı oluşturmaktadır (Özcan, 2012: 107). Ekonomik sıkıntılar nedeniyle para sıkıntısı yaşayan devlet, tefeciliği önlemek, ekonomik canlılığı sağlamak, yetimlerin mallarının korunması ile ilgili şikayetlere cevap vermek amacıyla Eytam Nezâreti'ni kurmuştur (Çanlı, 2020, 2002, 14/69). Bu işlemlerin benzerleri yeniçerilerin yetimlerinin kendi ocaklarının koruması altındaki "orta sandığı" bünyesinde yapılmaktadır. Ayrıca esnaf birliklerinin "esnaf sandıkları" içerisinde yer aldığı görülmektedir (Özcan, 2012: 108). Emvâl-i Eytâm Nezâreti'nden önce yetimlerin mallarının korunması ve hesaplanması işlemleri Kazaskerlik ve kadılık nezâreti altında gerçekleşmiştir. İstanbul Kadılığına bağlı Bâb Mahkemeleri ve Kısmet-i Belediye Mahkemesi merkezde, Müfettiş Hükûmlarına bağlı mahalli mahkemeler taşrada terekelerin yazılması, belirlenmesi ve işletilmesini sağlamışlardır (Kızıldağ, 2019: 8).

Yetim mallarının uygun görülenleri hukuki kurallara bağlı kalarak satılmaktadır. Satım sonucu elde edilen para yetimin vasisi tarafından taksitlere bölünerek piyasaya borç verilmektedir. Buna "idâne" ismi verilir. İdâne işlemi zamanla kurumsal olarak yürütülür hale gelecektir. Bu kurum yetimin malları hakkında vasileri bilgilendirmektedir. İdâne işleminde yetimin malına karşılık teminat olarak kefil veya rehin, bazen hem kefil hem rehin istenmekteydi (Özcan, 2012: 108, 116).¹⁶ Vadesi geldiği halde alacaklar eytam sandıklarına

¹⁶ Yetimin malının borç verilmesine karşılık istenen güvenceler külçe altın ve gümüş, mücevherler, altın ve gümüş kaplar, devlet eshâmı ile Osmanlı borsasında resmen onay almış farklı devletlere ait eshâm, gayrimenkul mallar ve kefillerdir. Borç alacak kişinin gayrimenkul malını güvence olarak sunabilmesinin şartı ise en fazla kıymetinin yarısı değerinde borç alabilmesidir. Memurlar kefil olacaksa üç kişinin kefil olması ve kefillerin

ödenmediği zaman borç alan kişinin veya kefil (Taş, 2019: 203)¹⁷ gösterilen kişinin maaşlarında haciz işlemi, rehin gösterilen bir mal karşılığında idâne işlemi yapıldıysa rehin alınan mal müzayede usulüyle satılarak alacaklar tahsil edilirdi (Özcan, 2012: 116). Arşivdeki bir örnekte Eytam Sandığından aldığı idâne (borç) karşılığında Prizren'deki evini rehin bırakan Kimya Hanım'ın borcunu ödeyemediğinden rehin verilen evinin haczedilmesi hakkındaki Kosova Adliye Müfettişliğinin yazısı yer almaktadır. Bu yazıya göre evin satılma nedeni, içerisinde bulunan eşyaların akıbeti gibi konularda malûmat yer almaktadır (BOA, TFR. I. TF., 2-180, 03-04-1326).¹⁸

Yetimin mallarının satımı ile elde edilen nakit paranın aslı korunurken belli oranlarda gelir de elde edilmekteydi. Bu gelirle yetimin yaşamını sürdürmesi için gerekli masrafları da karşılanmaktaydı. Böylece yetimlerin hem terekeleri korunmuş olmakta hem de ihtiyaçları (nafaka) karşılanarak zor durumlara düşmekten kurtuldukları görülmektedir. Yetimlerin paraları rehin

maaşlarının toplamından dörtte üçünden fazla borç alamayacağı ifade edilir. Yetim sandığından borç alacak kişinin üç maaşını aşan borçlanma talebi de kabul edilmez.

¹⁷ Bu eserde geçen örnekte Eytâm Sandığından alınan ve zamanında ödenemeyen borçlar kefillerden alınmıştır. Taşçı Oruç, Eytâm Sandığından 257 lira borç almasına rağmen ödeme vaktinde ödeyememiş ve kefilleri Abdo oğlu Dellâl Haco ile Yakup oğlu Serkis'ten alınmıştır.

¹⁸ "Rum ili vilayeti şâhânesi Teftiş Umumluğu cânibi sâmisine, Ma'rûzu çâkeri kemîneleridir Pirizren'de kâin bir bâb hânesini Prizren Eytâm Sandığından istidâne ettiği paraya mukâbil rehine ettiği iddasıyla vadesinin hulûlüne deynini ifâ etmesinden dolayı mezkûr hânesinin bi'l-müzâyede zuhûr eden müşteriye furûhat ve derûnundaki eşyâsı mahvedilerek kendisi de sokaklarda bırakıldığından muktezâ-yı adâletin icrâsı istirhâmına dâir Pirizren'in Suzi Mahallesi Kimya Hanım tarafından huzûru fahrumenşûr ...arz ve takdîm kılınan istidâne-me me'mûrîn çâkerânemize emr ve havâle buyurulmasıyla lede't-tedkik mûmâ ileyhâ aralıkta tecdîd ve tekrîr etmekte olduğu bu husûs hakkındaki müddeiyân? mütekaddimesi üzerine keyfiyeti def'âtle tedkik edilmiş olduğu kayden ...mezbûrenin Pirizren eytâm sandığından istikrâz eylediği bin dokuz yüz kuruş inkızâyı vadede edâdan imtinâ eylediği cihetle usûl-ı mahsûsa ve şerâit-i kânûnesine muvâfık olarak terhîn eylediği hânesi bi'l-müzâyede takrîr eden bedel ile müşterisine ihâle-i kat'ıyyesi bilicrâ? (bilâcirâ) ... teslîm ve tahliyede ...ihbârbulunmasına mebnî hâne derûnunda metrûk ve ...ve zıyâ'dan bulunan eşyâsı furûhat olunarak mebâlîğ hâsıl icrâ dâiresinde hıfz olunduğu anlaşılmış ve binâen aleyh ol bâbda cârî muamelât icrâ ..de esâse-i hukuka dokunacak bir yolsuzluk vukûa gizlemeyüp bilakis mezbûrenin ..nâşi meydanda kalan eşyâsı esmânının hıfzı gibi zarar dide olmaması te'min edecek muamele-i mûmâyâ ...mazhar? (tathîr) edilmiş olmağla ol bâbda ve herhalde emru ferman hazreti veliyyü'l- emrindir. Kosova adliye müfettişleri.

veya kefil istenerek borç verilirken bir yandan da belli bir vade ile verilmekte ve geri ödenirken belirlenen oranda nema alınmaktaydı. Borç ödeme zamanında sadece neması (geliri) ödenerek borçlanma anlaşması yenilenebiliyordu (Özcan, 2012: 108-109). Sandıklardan borç olarak alınan paraların nema miktarı 19. yüzyılın ortalarında yaklaşık %15 iken, daha sonraları %12'ye inmiş, savaşların artması nedeniyle borç alma talebi azaldığından %9'a kadar düşmüştür (Çanlı, 2020, 2002, 14/69).

Birikimlerin ortak havuzlarda toplanarak daha büyük fonlar oluşturmaya neden olan yardımlaşma sandıklarının kuruluşu, para vakıflarına benzetilebilir (Gürsoy, 2017: 160). Para vakıflarının diğer vakıflardan farkı nakit paranın vakfedilmesidir (Kaya, 2003: 189). Dolayısıyla vakfın işletim sisteminin nakit paraya dayandığı vakıflar para vakfı olarak değerlendirilebilir (Çiftçi, 2004: 80). Para vakıflarında sermayenin atıl bırakılmaması ve paranın dolaşıma açılması gibi kurallar (Gürsoy, 2017: 162) eytam sandıklarının da kurulma nedeni olan yetimlere ait terekenin atıl beklememesi, yok olmaması ve korunması gibi hususlarda benzerlik gösterir. Para vakıflarının kullanımı çoğaldıkça avâriz sandıkları, esnaf sandıkları ve yeniçeri orta sandıkları gibi sosyal güvenlik ihtiyacını karşılayan vakıflar açılmaya başlamıştır (Gürsoy, 2017: 163). Para vakıfları başlangıçta özerk halde mütevellilerin yönettiği ve kadıların denetlediği vakıflar iken daha sonraları Evkaf Nezâreti'nin kontrolüne geçmiştir. Bu kurumda toplanan paralar devlet hazinesi için fon olarak kullanılmıştır (Çiftçi, 2004: 97). Eytam sandıklarında muamele-i şer'iyeye ile nemalandırma hususunun para vakıfları ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Para vakıflarında bu hususun İslam hukuku açısından meşru olup olmadığı meselesi tartışmalara (Şimşek, 1986: 207-220) sebebiyet vermiştir. Bu konuda pek çok eser yazılmıştır (Çiftçi, 2004: 81). Eytam sandıkları, para vakfı olmakla birlikte benzer nitelikler taşıırken zayıf ve himayeye ihtiyacı olan yetimler için güven veren kurumlar olmuştur (Özcan, 2004: 62).

Yetimlerin terekedeki mallarının korunması için her kazaya sandık konulması ve bu sandıkların hazine sandıkları gibi muhafaza edilerek sandıklarda korunacak yetim mallarının isimlerinin belirlenerek kaydedilmesi ve bu sandıktan borç alacağına rehin edeceği malı veya kefil gösterilebilirse borç verme işlemlerine geçilebileceği dile getirilmektedir (Düstûr, 1/1, 278). Daha sonra meclise sandık getirilmesi ve mahkeme kâtibi ve vasisinin gözetiminde

sayarak alınması ve borçluya verilmesi işlemleri takip eder. Rehin alınan eşya “idâne hücceti” adı verilen bir nevi borç senedi sayılabilecek belgede tüm işlemlerle birlikte kaydedilir. Bu hüccete hangi yetimin malından ne miktarda idâne alındığı, kimin aldığı, rehin bıraktığı mal veya kefil belirtilir, aldığı tarih kaydedilir. Vasinin elinde pusulaya da kaydedilir. Borç alınma işlemi bittikten sonra yetimin malından kalan kısım sandığa geri koyularak eytam müdürü ve diğer memurların mühürlemesi ile sandık korunur (Düstûr, 1/1, 278). Eytam müdürlerinin sandıkta bulunan malları koruduklarına dair bir örnekte Silivri Eytam Müdürü Ahmet Efendi görevi gereği tereke tahriri için köylere gittikten sonra görevine geri döndüğünde emvâl-i eytam kasasının açılarak para alındığını tespit ederek ihbarda bulunmuştur. Bu ihbar sonrası soruşturma başlatılmıştır (BOA, DH. EUM. AYŞ, 28-11, 23-03-1338).

1851 yılında İstanbul’da kurulan Eytam Sandıklarının Osmanlı devletinin sınırları içerisinde yaygın hale gelmesi zaman almış ve yıkılışına kadar devam etmiştir (Taşar, 2019: 34, 44). Eytam Sandıkları “Eytam İdânât Sandığı” olarak değiştirilirken her kazada kurulmasına ve güvenli yerlerde korunmasına karar verildi (Taşar, 2019: 40-41). Emvâl-i Eytâm Nezâreti İstanbul merkezli kurulmuştu. 1880’li yıllarda eytam sandıkları, Emvâl-i Eytâm Nezâreti’nin görevini üstlenmiştir. Eytam (idânât) sandıkları taşrada bulunan yetimlerin mallarını koruyan ve borç isteyenlere belirlenen nema oranları ile borç vererek yetim mallarının korunarak işletilmesi üzerine planlanan bir sistemdi. Böylece yetimlerin rüştünü yani hukuki manada malını kullanabilme ehliyetini kazanabilmesini bekleyen malları hem korunmuş hem de devlet bütçesine katkıda bulunulmuş oluyordu (Kızıldağ, 2019: 2). Mesela arşivdeki bir belgede Yanya vilayetinde bir eytam sandığı oluşturulması ve veresinin zabıta marifetiyle tereke yazımına mecbur tutulması yer almaktadır. Merkez vilayet olduğu halde Yanya’da nizamname-i mahsus iktizasından olan eytam sandığı oluşturulmadığı için terekelerin tahriri henüz yapılmamıştır. Bu durum yetimlerin irsen haklarının mahvına sebebiyet vermektedir. Yanya vilayetinde yetim sandığı oluşturulması ve terekenin kontrol altına alınması yetim mallarının kontrol edilerek zarara uğramaması hedeflenmektedir. Bu örnekte de görüldüğü üzere memleketin her yerinde aynı anda açılmayan eytam sandıkları ihtiyaca binâen zaman içerisinde açılmaya devam etmiştir (BOA, DH. MKT., 1692-11, 01-06-1307).

Yetimlere ait mal varlıklarının korunması ve kayba uğramadan muhafazası konusunda tedbirler alınmış olsa dahi bazı yetimler rüşt çağında kendilerine ait olan malları talep ettiklerinde muhatap bulmakta zorlanmışlardır. Örneğin arşivde beşinci ordu tabur kâtib muâvinlerinden İsa Efendi'nin zevcesi olan Enise Hanım'ın Fransa uyruklu Cezayir asıllı babası Salih Şimali yetmiş yedi tarihinde İskenderiye'de vefat eder. Kendisi o tarihte küçük olduğundan yüz bin kuruş değerindeki miras hissesi eytam sandığına verilir. Enise Hanım'ın bu hissesini faiziyle birlikte talebinin ve bu talebin muhatabının arandığı yazı dizisi yer almaktadır (BOA, HR. MKT., 849-5, 06-08-1291).

17 Şubat 1870 tarihinde "Memâlik-i Mahrûse-i Şahânede Küşâd Olunacak Eytâm Sandıklarının Sûret-i İdâre ve Muhafazası Hakkında Nizamnâme" yayınlanmıştır (Düstûr, 1/1: 276-281). Bu nizamnâmede kasaba ve karyelerde Osmanlı Devleti'ne bağlı yaşayan bir kişinin ölümü halinde vârisler içerisinde yetim veya korunmaya muhtaç kimsenin olması durumunda karyenin ileri gelen devlet çalışanlarının hükûmete haber vermesi gerektiği bildirilmektedir. Terekenin ziyan olmadan korunması ve kimsenin hakkının yenmemesi hedeflenir. Varislerden bir kısmının küçük, yetim vb. olması durumunda terekede yer alan menkul malların saklanması ve boşa götürülmesi mümkün olabileceğinden henüz vefat eden kişi defnedilmeden dahi terekenin korunması için tedbir alınması istenir. Yetimlerin terekede yer alan malları velilerinin bilgisi dâhilinde satılarak nakit akçeye çevrilmesi, yetimlerin vasilerinin bulunmaması durumunda vilayet, liva ve kazalarda vasi seçilmesi veya tayin olunması istenmektedir. Ayrıca Hristiyanların terekesinde yer alan vasiyetlerinin dikkate alınarak işlemlerin devam etmesi istenir. Her memlekette güvenilir ve kefil olan emvâl-i eytam müdürü seçilmesi ve bu kişinin üstlendiği görev karşılığında alacağı maaş zikredilmiştir (Düstûr, 1/1: 276-277). Bu nizamnâmeye zaman içerisinde gerekli görülen maddeler eklenmiştir. Eytam müdürlerinin iki senede bir değişmesi gerektiği ve değişen müdürün tekrar seçilemeyeceği bildirilmektedir (Düstûr, 1/1: 278).

Arşiv belgesinde yer alan bir örnekte Gümülcine eytam müdürünün sekiz sene müdür olarak kaldığı ve yetim malının mahvına sebebiyet verdiği gerekli yerlere bildirilerek şikâyet edildiği görülmektedir. Yukarıda yer alan hukuki tedbirlerle bu örnek beraber değerlendirildiğinde hukukun yetim haklarını koruması nedeniyle insanların yetim mallarını zarara uğratan devlet

yetkililerini şikâyet edebilmeleri ve yetim malına verilen ehemmiyeti göstermektedir. Fakat bunun yanında alınan hukuki tedbirlerin yeterince uygulanmadığı veya caydırıcı olamadığı sonucuna da götürebilmektedir (BOA, Y. PRK. AZJ., 10-42, 08-08-1302).¹⁹ Eytam nizamnâmesinde eytam müdürünün görev süresi iki sene olarak belirlense de arşiv belgelerinde uzun süre müdürlük yapan eytam müdürlerine rastlanmaktadır. Arşivdeki bir belgede Selanik'te sabık Eytam Müdürü olan Bayezid Efendi 13 sene görev yapmıştır. Görev yaptığı esnada Selânîk'te eytam sandığı açık vermiştir. Bu konu ile ilgili belgeler incelendiğinde sandık ve ilgili evraklar incelenmiş yetimlerin malları hesaplanmıştır. Selanik Eytam Sandığının iflas etmediği fakat ihtilâs yani bir nevi hırsızlık vuku bulduğu tespit edilmiştir (BOA, TFR. I. MKM., 18-1774, 25-10-1324). 1888 yılında Urfa Sicillerinde yer alan bir belgede eytam müdürlüğüne tayin edilecek kişiler için iki kefil getirme şartı getirilmiştir. Zimmetine bir akçe bile geçirmemesi ve aksine bir harekette bulunur ise tazminine kefil oldukları belgede belirtilir (Taş, 2019: 201). Bu tür tedbirlerin sebebi yetimlerin malları konusunda zaman zaman görülen hukuka aykırı fiiller olsa gerektir.

Yetimlerin mallarının muhafazası konusunda yayınlanan ilk nizamnâmede yetimlere ait para, kıymetli eşya, dükkân ve benzeri malları söz konusuyken 24 Kasım 1857'de çıkarılan dört madde ile yetimlere kalan çiftlik, bağ, bahçe, değirmen gibi malların yetimlerin olgunlaşma çağına kadar korunması ve çalıştırılması esaslarına yönelik "Eytâm Uhdesinde Bulunan Çiftlikât Hakkında Nizamnâme" düzenlenmiştir (Düstûr, 1/4: 89-90; (Yazıcı, 1995: 47). Bu nizamnâme dört maddeden oluşmaktadır. Yetimlere ait binalar, hayvanlar, çiftlik ve bağ gibi mülk mallar ile kullanım hakkına sahip oldukları miri arazinin tahmin edilen kıymetine bakarak belgede belirtilen oran (kisesi yüz paradan belirlenerek ribhine) dikkate alınarak kiraya verilmesi ve telef olan mal ve hayvanın yerine konulması şartıyla olgunlaşma çağına kadar ye-

¹⁹ Görevini suiistimal eden eytâm müdürü örneği: "Hâkipâyı Hazreti Padişâhiye Maruzu kullarıdır ki, Müceddeden tariki inşâsı irâde-i seniyyeye muhtâc iken adâlete muğâyir olarak hane sahiplerinin gıyâbından hedmine ve fakrullahın .. ve tescil edilmediği ve arazi-i mahlûlesinin satılmadığı? Evâmîr-i devlet tesirsiz kaldığı ve eytâm müdürü sekiz sene istihdâmından emvâl-i eytâm mahvı oldu... izâhâtı huzûru âcizânemle adâlet kânûniye temâs ettirilmesi husûsu arz ve ihbâr eylerim ol bâbda fermân..."

timin üzerinde kalmasına, çiftliklerde bulunan taşınabilir malların çoğunluğu ve samanlık ve birkaç haneden oluşan az miktarda malının kıymeti arazinin büyüklüğü yanında az kalıyor ve bu malların bozulmasından arazinin büyüklüğüne nazaran az ise menkul mallarının satılmasına ve arazinin kiralınmasına ve yetimin malları içerisinde kalmasına, çiftliğe ait taşınmaz malların harap olması durumunda yetimin malına zararın büyük olacağı, bilirkişilerin şahitliği ile sabit ise mülk mallar satılarak hüccet alınması, miri arazi ise ferağ edilmesi yani başkasının kullanmasına izin verilmesi gündeme gelebilecektir. Son maddede bu hükümlerin uygulanması konusunda sorumluluk makamları bildirilmektedir (Düstûr, 1/4: 89, 90; Eryüksel, 1998: 331).

Yetimlerin hisselerinin vasilerinin idaresinde kalanlar da mülk arazi ve nakit paradan elde edilen fazlalık altı ayda bir vasilerinin huzurunda yetimin sandığı meclise getirilerek herkesin huzurunda hesabı yapılır, sandık açılır ve hangi yetimin malında fazlalık varsa vasisinin bilgisiyle alınır ve ilave edilir. Yetimin defter-i kassamına ve vasinin elindeki pusulaya fazlalık yazılır ve sandık kapanarak yetkililerce mühürlenir. Yetimlere şer-i şeriften verilecek hüccetle nafakası ve kılık kıyafet ihtiyacı ve şer' ile belirlenmiş olan tüm ihtiyaçları ödenmesi planlanmış paralardan, mülkü ve akardan gelen gelir varsa bunlardan yoksa vasi tarafından her ay makbuz verilerek sandıktaki parasından alınacaktır (Düstûr, 1/1: 278-279).

Eytam Sandıklarının ülke genelinde tek elden yönetilmesi ve işlerliğinin kolaylaştırılması önem kazandığından bu konuda düzenlemelere gidilmiştir. 1870 yılında Eytam Nizamnâmesine zeyl olarak hazırlanan bir emirnâme eytam sandıklarında malı bulunan yetimlerin bulundukları yerden farklı bir yere gitmesi durumunda hissesinin de göç ettiği yerdeki eytam sandığına nakledilmesi istenmiştir. Bu durumda kalan yetimlerin daha önceden hisselerinin bulunduğu eytam sandığını bilgilendirerek mallarının yeni yerdeki eytam sandığına naklini istemeleri gerekmektedir. Böylece uzağa taşınan yetimlerin mağdur olmalarının önüne geçilerek gereksiz yazışmalarda ortadan kaldırılmıştır (Taş, 2019: 204). Yetimlere ait gayrimenkul mallar (BOA, HR. HMŞ. İŞO., 137-19, R-29-10-1337)²⁰ kiralınırken menkul mallar nakde dönüştürüle-

²⁰ Küçük ve yetim olan ecnebilerin gayrimenkulleri ile ilgili arşiv belgelerinden örnekler verilebilir. Bu belgelerden bir örnek: "Sığâr ve kâsırın merkûmenin hukûku tahtı te'min

rek fonlarda kullanıma hazır bekletiliyordu. Yetimlerin menfaatine uygun görülmesi halinde, tercih edilmemekle birlikte gayrimenkullerin satılması da mümkündü (Özcan, 2012: 107). Taşrada açılan emvâl-i eytamların idâne işlemleri takip edilmektedir. Sandıklarda bulunan miktarlar, tespit edilmekle birlikte yapılan işlemlerin uygunluğu takip edilmektedir. İdâne işlemleri karşılığında rehin veya kefil olarak alınanların kaydedildiği, örneklerden anlaşılmaktadır (Özcan, 2012: 117).

Emvâl-i Eytâm İdâre Meclisi'nin oluşturulması ve görevlerinin düzenlendiği nizamnâmeyle birlikte 1874'te "İnfâk-ı Muhtâcîn-i Eytâm ve Erâmil-i İlmiye Nizamnâmesi" ismiyle bir nizamnâme daha yayınlanmıştır. Bu nizamnâme ilimle meşgul olan insanların vefatından sonra yetimleri ve dul eşlerine intikal eden mallarının korunması ve idaresi için oluşturulmuştur (Düstûr, Tertip 1, Cilt 3: 552-554; As, 2020: 160). Bu nizamnamenin birinci ve ikinci bendinde belirtildiğine göre nezâret-i fetvapenâhînin irade-i seniyyesinde oluşturulan mecliste bir sandık açılmıştır. Bu sandığın sermayesi ilmiye ricalinin baştan ve eklenmiş olarak tahsis olunacak her türlü maaşının bir aylığı alınarak bu açılan sandığa idaresine ve sermayesinin tenmiyesi meclisin bilgisi dahilinde icra olunacaktır (Düstûr, Tertip 1, Cilt 3: 552). Yine ordu ve mülkiye mensuplarının emeklilerine ve bunların dul ve yetimlerine maaş verilmesi de belli bir düzene bağlanmıştır. Tanzimat sonrasında bazı yıl aralıklarıyla yayınlanan nizamnâmelerden sonra emekli sandığı kurularak 1880'de tekaüt sandığı oluşturulmuştur. Yetimleri de ilgilendiren bu uygulamalar emeklilik sisteminin en eski uygulaması olarak kabul edilmektedir (İpşirli, 3 Ekim 2020). Tekaüt nizamnâmesinde emekli olan kişinin yakınlarından olan yetimlerine verilecek maaş miktarı belirlenmiştir. Yetiminin maaş alabilmesi için mütekaidin asgari çalışma müddetini doldurması gibi bazı şartları yerine

alındığı tasrîh edildiği halde kendiliğinden başkaca vesâyeti hüccet-i şeriyyesi aranılmamış meclisi vükalaca tekarrür ettiği beyân olunmaktadır. Tezkire-i müşârun ileyhâ mazârınca ...ikrâr verilmiş olmağla şûrâ ..masârîf ve mülkiye dâiresinin kâsîrîn-i ecnebiyyenin emvâl-i gayrı menkûleye müteallık muâmelâtında muhâkeme-i şer'îyye tarafından .. vasî ta'yîn olunması hakkındaki kararında şûrâ müşârun ileyhâ heyet umûmiyyesinde tezkire olunması hakkında tezkire yazılmasına hâcet kalmamıştır. Tezkire-i müşârun ileyhâ hakkında istişâre odası 42284 numara ve mezkûresi nezâreti celîlerine takdîm etmek üzere bulunduğundan işbu tezkirenin dosyasında hıfzı zımında evrâk- müdürîyyeyetine havalesi ma'ruzdur."

getirmesi gerekmektedir. Bu şartları sağlayan emeklinin vefatı durumunda yetimi maaşının yarısını almaya hak kazanmaktadır. Yetimler birden fazla ise bu yarım maaş kendileri arasında eşit bir şekilde paylaştırılacaktır (Düstûr, Tertip 1, Cilt 7: 52-53). 1869 ve 1909 yıllarında yayınlanan nizamnamelerde Askerî Tekâüd Sandığı tarafından tüm askeriye mensuplarının, bazı devlet memurlarının, kâtiplerin ve erlerin vefatlarından sonra yetimleri için maaş tahsis edilmiştir (Düstûr, Tertip 2, Cilt 1: 230-235, 704-708; BOA, MAD. d., 12682,18-11-1286; Dereci, 2013: 202-203).²¹ Yetimlerin terekisini paylaşmakla görevli olan kassâmlarla ilgili 19. yüzyılda farklı zamanlarda bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler içerisinde yetimlerin mallarının korunması ve yetimi bulunan terekeler için kassam ve kâtip dışında Eytam Nezâreti tarafından bir memur gönderilmesi de yer almaktadır (tbmm.gov.tr; Öztürk, 2 Ekim 2020). Kassam yardımcıları olan yamakların tereke yazarken bazı uygunsuzluklara sebebiyet verdikleri tespit edildiğinden tereke yazmaları yasaklanmıştır (Taşar, 2019: 35).

1906'da yayınlanan nizamnâme ile bundan önce yetimlerle ilgili yayınlanan nizamnâmeler ve zeyilleri feshedilerek "Umum Emvâl-i Eytâmın Sûret-i İdâresi Hakkında Tadilen Kaleme Alınan Nizamnâme" adıyla yayınlanmıştır. Bu nizamnâme ile İstanbul'daki eytam sandıkları ile taşradakilerin hesabı birleştirilmiştir (Çanlı, 2020: 1309). Ayrıca İstanbul ve taşra yetimlerine ait malların korunmasında ve idare edilmesinde görev yapan bu müessese nizamnameye göre Şeyhülislamlığa bağlı olarak Emval-i Eytam İdare ve İdanat Sandığı olarak kurulmuştur (Düstur Tertip 1, C. 8: 515-548; Çanlı, 2020: 1309). Eytam Sandıklarından şahıslar idâne işlemi için başvururken 1915'te yayınlanan tebligat ile yetim malları zarara uğradığı gerekçesiyle şahıslarda nemalanması için idâne işlemi yerine Ziraat Bankası'nda nemalandırma kararı alınmıştır (BOA, 1-16-13, 30-18-1-1/Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928), 28-10-1920).²²

²¹ Mülkiye ve askeriyede çalışan memurların yetimlerine maaş bağlandığını gösteren evrak kayıt defteri örneği.

²² Değişikliğe uğrayan nizamnâmeye ek örneği: "Muaddel eytâm nizamnâmesine zeyldir. ...ikmâl edilmiştir. Muâmelâtı eytâmın muharrer ... cereyânı için Ankara Eytâm Sandığı Eytâm Müdüriyeti umûmiyesine rabt ve muamelât eytâm müdüriyet-i umûmiyesinin nezâret ve murâkabe-i tahtına icrâ edilecektir (md. 1). Muamelât-ı umûmiyye-i eytâm 4 rabîu'l-ülâda 1324 ve 2... 1325 tarihli muaddel eytâm nizamnâmesiyle buna?...talimatnâme-i mahsûsaya tevfikân icrâ ve nizâm-nâmeyi mezkûrun tamâmı tatbiki muhafaza edilecektir

Esasında bir seneliğine verilen bu karar daha sonrasında da sürdürülmüştür. Ziraat Bankasının olmadığı yerlerde Osmanlı Bankası ile işlem yapılmasına karar verilmiştir (Özcan, 2012: 107).

Cumhuriyet döneminde bir süre varlıklarını devam ettiren Eytam Sandıkları 1926 yılında “Eytâm ve Erâmil Bankası”na devredilmiş ve yetim malları bu banka tarafından işletilmiştir. İlgili bankanın hizmetlerinin sayıldığı maddelerde yetim mallarının bu banka nedeniyle daha verimli korunacağı ve faydalar sağlanacağı ifade edilmektedir. Eytam idaresinde bulunan karışıklığın herkesin malumu olduğu ifade edilerek yetimlerin sermayesinin gayya kuyusundan kurtarılarak daha güvenli banka koruması altına alınacağı ifade edilmektedir. Adında geçen yetim kelimesinden anlaşılabileceği üzere şirkete sermaye olarak eytam sandığından yüzde yedi buçuk faiz oranıyla borç alınarak yetimlerin hukuku binde bir bile olsa tehlikeye tabi tutulmayacaktır. Rüşt yaşına ulaştıklarında bankadaki emanetleri kendilerine hemen teslim edilecektir (Göçer, 2017: 111-112). Yetimlerin malları bu banka ile büyük istifadeler sağlayacak ve eytam idaresinde miras mallarından oluşan sermaye olarak bankada kullanılarak muhafaza edilecek ve memleketin imarı gibi bir menfaat elde edilecektir (Göçer, 2017: 112). Eytâm ve Erâmil Bankası 1946 yılında Türkiye Emlak Kredi Bankası ismini almıştır. 1988 yılında Türkiye Emlak Bankası ismiyle devam eden bu kuruluş, 2001 yılında T.C. Ziraat Bankasına dâhil olmuştur (Özcan, 2012: 119-120; Kapcı, 2016: 26).

Yukarıda zikredilen yetimlerin maddi varlıklarının korunması amacıyla kurulan müesseseler yanında onların manevi varlıklarının korunması ve geçimlerinin sağlanması için de bazı müesseseler kurulmuştur. 1903’te açılıp 1909’a kadar varlığını sürdüren Abdülhamid’in bizzat kendi çabaları ile yetim çocuklar için açtığı Darülhayr-ı Âlî bu kurumlardan biridir. Bir çeşit yetimhane olarak açılan bu kurum, Hazîne-i Hâssa’dan mali olarak desteklenmiştir (Özbek, 1999: 76; Kapcı, 2016: 61-96). Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarında

(md. 2). Eytâm sandığında mevcûd ketebe ve hademe kemâkân ... mahsûslarıyla müdürîyyeti umûmiyyede şimdilik istihdâm olunabileceklerdir (md. 3). Ankara Zirâat Bankasına vurûd eden ihtiyaçtan fazla eytâm akçeleri müdürîyyet umûmiyyeye red ve teslim olacak ve eytâm müdürîyyet-i umûmiyyesince tenmiye ve istirbâh edilecektir (md. 4). İşbu zeyl nizamnâme târihi teşrînden itibaren mer’î ve mukarrerdir (md. 5). İşbu nizamnâme zeylinin tamâmı tatbikine adliye vekâleti memurdur. (md. 6”).

yetim kalanlar için II. Meşrutiyet döneminde 1917’de Himâye-i Etfâl Cemiyeti ve 1914 yılında Dârüleytamlar (Nuhoğlu, 2 Ekim 2020) kurulmuştur. Himaye-i Etfâl Cemiyeti 1917’de İstanbul’da kurulmuştur. 1921’de ise Ankara’da dernek olarak kurulmuştur (Mahmutoğlu, 2014, 100). Dârüleytamlar Maarif Nezâretine bağlı olarak varlığını sürdürmüştür (Çiftçi, 2003: 94). 1927’de yılında kabiliyet sahibi yetimler Dârüşşafaka’ya verilmiştir (Nuhoğlu, 2 Ekim 2020).

Himâye-i Etfâl Cemiyeti 1921 tarihli nizâmnâme-i esâsî içerisinde yer alan maddelerinde kuruluş amaçlarını zikretmektedir. Şehit çocukları önceliğinde harpten zarar görenlerin çocuklarına hizmet edeceklerdir. Bu cemiyet Ankara’da ve diğer merkezlerde şubeler açmıştır. Merkez ve şubelerinde kimsesiz ve yetim çocuklara kapsamlı nakdi ve ayni yardımlar yapmışlardır (Sarıkaya, 2007: 325-326). Hasan Basri Çantay Müslümanlıkta himâye-i etfâl adını vererek yazdığı eserden elde edilen geliri yetim çocukları himaye eden bu cemiyete bağışlamıştır. Hasan Basri Çantay bu kuruluşun maksatlarını ve hizmetlerini anlatmıştır. 1917’den 1981’e kadar varlığını ulusal dernek olarak sürdürmüştür. 1981 yılında Başbakanlığa bağlı bir devlet kurumu haline gelmiştir. 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının kurulmasında sonra bu bakanlığa devredilmiştir. Şimdilerde ise “Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü” olarak devam etmektedir (Mahmutoğlu, 2014, 100, 106; Kapıcı, 2016: 113-132).

Dârüleytam olarak isimlendirilen sosyal hizmet kuruluşları özellikle kimsesiz yetim çocuklara yönelik hizmet sunmaktadır (As, 2020: 155). Öncelikle İstanbul’da kurulması planlandığı halde bu kurumlar Balkan Savaşları ve 1. Dünya Savaşı’nın çıkmasıyla birlikte bu kuruluşlara tüm topraklarda ihtiyaç duyulduğu fark edilmiştir. Maarif Nezâreti her vilayette Dârüleytam kurulması konusunda maarif müdürlüklerini bilgilendirmiştir (As, 2020: 177). Dârüleytamların kurulmasının nedenleri yabancı devletlerin savaşımlara girilmesinden sonra kurdukları yetimhaneleri kapatması nedeniyle ihtiyaç duyulması, memlekette bulunan yetimlerle ilgili diğer kuruluşların yetersiz kalması ve yetimler için var olan müesseselerin bazı amaçlara hasredilmesi sayılabilir. Bu kurumu açmalarındaki temel neden şehit çocukları ve yetimlerin talim ve terbiyesi, vatan için faydalı birey olmalarını sağlama, her birini yetenekleri doğrultusunda memleketin ihtiyaç duyduğu nitelikte teorik ve pratik

sanayiye uygun donatmak olmuştur (As, 2020: 184-185). 1914'te kurulan ve Dârüleytamların savaş hali ve ekonomik kriz nedeniyle devlet bütçesinde işgal ettiği yerin büyümesi neticesi 1920'de kapatılmıştır (As, 2020: 187-322; Kapıcı, 2016: 97-112).

Öksüz ve yetim Müslüman çocukların eğitim ve öğretimi için İstanbul'da 1873'te Dârüşşafaka kurulmuştur (Kapıcı, 2016: 51-60; Ayhan-Maviş, 2 Ekim 2020). Bu kurumun arsa bedelini ve inşasının büyük bir kısmını Sultan Abdülaziz ödemiş, geri kalanı sadrazam ve yüksek devlet memurlarının bağışları ile yapılmıştır. Okula on yaşından büyük olmayan yetim ve fakir çocukların alınması ve masraflarının Cem'iyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyye tarafından karşılanması ve dersler ve idaresi konularını içeren bir nizamnâmesi yayımlanmıştır (Nuhoğlu, 2 Ekim 2020). Günümüzde eğitim faaliyetlerine devam eden bu kurum pek çok sayıda ilim adamı (Taşar, 2019: 33), idareci, asker ve sanatçı çıkarmıştır (Nuhoğlu, 2 Ekim 2020).

Dârüleytam (yetimler yurdu, yetimhâne) Birinci Dünya Savaşı sonrasında sahipsiz çocukları himaye maksatlı kurulmuştur. Bu çocuklara meslek eğitimi verme gayesi ile açılan dârüleytamlar savaşın uzaması, mali sıkıntılar, yiyecek ve eşya temin etme zorluğu nedeniyle devletin himayesine alınmıştır. Yetimler için tahsis edilen gelirler ile ayakta kalabilen dârüleytamların bir kısmı zamanla kapanmak durumunda kalmıştır. İtilaf Devletlerinin İstanbul'u kuşatması nedeniyle yetimlerin yerleri değişmiş, tasfiye sürecine girmiş ve kabiliyetli çocuklar Dârüşşafaka'ya verilmiştir (Nuhoğlu, 2 Ekim 2020).

Darülaceze ise kimsesiz çocukların yetimlerin bakımını üstlenmek üzere kurulan bir diğer müessesedir. II. Abdülhamid 1890 yılında kurulması ile ilgili çalışmaları başlatmış ve ilk yardımı kendisi yaparak on sekiz değerli eşyasını hediye etmiştir. Bu hediyeler satılarak 7000 altın lira tutmuş ve buna ilaveten 10.000 nakit para vermiş ve kurulması için çalışmalar gerçekleştirmiştir. Yetimhanenin de içinde yer aldığı bu kuruluşta dini ilimlerin yanında meslek eğitimi de yapılmaktaydı (Nuhoğlu, 10 Ekim 2020; Kapıcı, 2016: 27-38).

Yetimlerin gerek ailelerinden kalan malların korunması yoluyla gerekse devlete ait kurumsal faaliyetlerle yetimleri muhafaza altına almak geçmişten gelen tecrübelerden istifade ederek yetimleri muhafaza etmek, geleceğe güvenle adım atacakları şekilde yetiştirilmelerini sağlamak tüm insanlığın bil-

hasa Müslümanların vazifesidir. Geleneğin tecrübesinden istifade ederek Yetimlerin maddi ve manevi haklarına yönelik stratejiler geliştirmek gereklidir. Tarihte medeniyetimizde yetimlerin korunmasına yönelik pek çok uygulama yolumuzu aydınlatacak düzeydedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde yetim haklarının ve mallarının korunması tarihi bir süreç halinde kurumsallaşarak yaygınlık kazanmıştır. Yetimlerin maddi ve manevi yönden korunması onların hayata emin adımlarla devam etmelerine olanak sağlamıştır. Osmanlı döneminde yetimlerin bakımının, hayata kazandırılmasının ve maddi haklarının çeşitli şekillerde ve isimlerde yürütülmesi ve kurumsallaşması yetim hakları konusunda alternatif çözümlerin oluşmasını sağlamıştır. Vasi tayini, eytam keseleri, eytam sandıkları ve eytam nezâreti gibi yetimlerin maddi haklarını korumaya ve geliştirmeye dayalı tedbirler yanında bakım, eğitim, mesleki kazanımlarını elde etmelerini sağlama gibi manevi yönden destek veren kurumlar da yetimlerin geleceği konusunda aydınlatıcı örneklik sunar. Yetimlerin özellikle miras mallarının korunmasına yönelik tarihi süreçte alınan tedbirler konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Nitekim bu gelişmelerin toplu halde ele alınması yetimlerin maddi haklarının korunmasında Osmanlı'nın kuruluşundan son dönemine değin yaşanan gelişmelerin panoramasını görme olanağı sağlamaktadır.

İslam tarihinde yetimlerin haklarını korumak üzere bazı kurumsal tedbirlerin alındığı görülür. Bunların en önemlisi beytülmaldir. Bunun teorik olarak da Kur'an referanslarına dayandığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki uygulamalarda yetimlerin hakları da gözetilmiştir. Örneğin Hz. Ömer döneminde kurumsal bir yapıya kavuşan beytülmal gelirlerinin harcama kalemleri arasında yetimler bulunmaktaydı. Osmanlı öncesi Müslüman Türk devletleri de İslam inancının yetimlere verdiği değer nedeniyle yetim haklarına riayete özen göstermişlerdir. Örneğin yetimlere de sanat ve meslek öğretiminin yapıldığı ahilik teşkilatı, yetim çocukların toplumda tutunmasını sağlayan ve onlardan hiçbir yardımı esirgemeyen vakıf teşkilatı bunlar arasında sayılabilir.

Osmanlı döneminde ise arşiv ve sicil kayıtlarında yer alan vasi tayini belgeleri, eytam keseleri, tereke defterleri, eytam sicilleri ile vakıf ve ıslahha-

nelerin vakfiye ve nizamnâme kayıtları yetimlerin maddi ve manevi haklarını korumaya yönelik hukuki ve kurumsal çabalar olarak değerlendirilebilir. 19. yüzyılda ise yetimlerin himayesi ve onların maddi haklarının korunması için kurumsal yapıların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında Emvâl-i Eytam Nezâreti yetimlerin mallarının devlet koruması altına alındığı ve borç verme işlemlerinin kurumsallaştığı resmi bir kuruluştur. Yine bu kuruma bağlı olarak çalışan eytam sandıkları adı verilen fonlar da yetim mallarının değer kaybını önlemeye yönelik bir işlev icra etmiştir. Fonlarda toplanan paralar işletilmiş ve elde edilen gelirlerle yetimlerin ihtiyaçları karşılanmıştır. Günümüz bankacılık işlevine benzer bir şekilde yetim mallarının krediye dönüştürüldüğü “idâne” adında bir işlem kurumsallaşmıştır. Buna göre yetim malları hukuki kurallara bağlı kalarak satılmakta, elde edilen para yetimin vasisi tarafından taksitlere bölünerek piyasaya borç verilmektedir. Sandıklardan borç olarak alınan paraların nema miktarı 19. yüzyılın ortalarında yaklaşık %15 iken, daha sonraları %9’a kadar düşmüştür. İdâne uygulaması Osmanlı’da uzun yıllar uygulanan para vakıfları sisteminin bir parçası olarak görülebilir.

Düstûr ve arşiv kaynaklarına bakılırsa yetimlerle ilgili hukuki ve kurumsal düzenlemelerin tanzimattan cumhuriyete birçok isim ve içerik değişikliğiyle geliştiği anlaşılmaktadır. Cumhuriyet döneminde bir süre varlıklarını devam ettiren Eytam Sandıkları 1926 yılında “Eytâm ve Erâmil Bankası”na devredilmiş ve yetim malları bu banka tarafından işletilmiştir. 1946 yılında Türkiye Emlak Kredi Bankası ismini almıştır. 1988 yılında Türkiye Emlak Bankası ismiyle devam eden bu kuruluş, 2001 yılında T.C. Ziraat Bankasına dâhil olmuştur.

Osmanlı klasik dönem hukuki yapısı içindeki yetimlerle ilgili uygulama ve düzenlemelerle Tanzimat sonrası çalışmalar mukayese edildiğinde Tanzimat sonrasında dönemin hâkim karakteri gereği sırf yetimlerle ilgili kurumsal yapıların ve kanuni düzenlemelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Halbuki Osmanlı klasik dönem hukukunda yetimlerin maddi haklarının korunmasına yönelik geliştirilen uygulamaların müstakil kurumsal yapılar şeklinde olmayıp mevcut hukuk sistemi içerisindeki velayet, vesayet, siciller, vakfiyeler ve nizamnameler gibi kavramlar içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Tanzimat’la birlikte batılılaşmanın da etkisiyle müstakil kurumsal yapılara ve hukuki düzenlemelere geçildiği görülmektedir. Yetim hakları ile ilgili politikala-

rın günümüzde uygulanması ve daha da geliştirilerek yaygınlık kazandırılması gerekmektedir. Osmanlı döneminde yetimlerle ilgili uygulamalarda bazı suiistimallerin veya insan unsurundan kaynaklı problemlerin yaşandığı görülmektedir. Bu sebeple yetimlere ait maddi hakların korunması konusunda Osmanlı'da yaşanan gelişmelerin serüvenini toplu halde görmek ve bu konuda yeni bir bakış açısı kazanmak konusunda bu çalışma bir adım olarak görülebilir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. (2007). Fert ve Toplumların Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/2, 9-30.
- Akyüz, Vecdi. (2010). İslam'da yetim: İslam'da yetim hakları ve sorumluluklarımız. İstanbul: İnsani Yardım Vakfı.
- Arı, Abdüsselam. (27 Eylül 2020). "Yetim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2020. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yetim>
- As, İzzettin. (2020). Bir Sosyal Hizmet Kurumu Olarak Darüleytam. İstanbul. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Ana bilim Dalı. s. 167.
- Ayhan, Halis ve Maviş, Hakkı. (2 Ekim 2020). Dârüşşafaka. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/darussafaka>
- Aykut, Esra. (2005). Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Bardakoğlu, Ali. (29 Eylül 2020). Vesâyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/vesayet>
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).
- Bozkurt, Fatih. (Ocak-2012). Yetimi Kolla Malını Korum! Tereke Defterleri ve Yetim Malları (1785-1875). *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, 2/3: 69-90.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b.İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul 1413/1992, I-VIII.
- Çanlı, Mehmet. (2002). Eytam İdaresi ve Sandıkları (1851-1926). *Türkler Ansiklopedisi*. 14/69. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Çelik, Yılmaz. (2017). İslam'da Sosyal Hizmetler Hz. Peygamber Dönemi. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çelik, Yılmaz. (2016). Asr-ı Saadette Kimsesiz Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmetler. *İSTEM* 14/28: 369-388.
- Çiftçi, Cafer, (2003/2). Osmanlı Döneminde Bursa'da Eytâm Keseleri. *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/5: 82-83.
- Çiftçi, Cafer. (2004). 18. Yüzyılda Bursa'da Para Vakıfları ve Kredi İşlemleri". *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 79-102.
- Dereci, Şeyma. (Ocak-2013). Balkan Savaşları Sırasında Dul, Yetim ve Kimsesizleri Korumaya Yönelik Sosyal Yardım Uygulamaları. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/5: 191-211.
- Düstûr, Birinci tertip ve İkinci tertip: (<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/67>).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî .es-Sünen. İstanbul 1413/1992, I-V.
- Eroğlu, Haldun. (2007). On dokuzuncu Yüzyılda Yetim Çocuklara Vasî Tayini: Antalya Örneği". *Hacettepe Üniversitesi Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, Ankara, 50/4: 285-288.
- Eryüksel, Ahmet. (1998). Osmanlı Devleti'nde Dul ve Yetimler. *Şarkiyat Mecmuası* 8, 331-344. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/10436>.
- Göçer, Kenan. (Mart 2017). Bankacılığımızda Tekâmül ve Emlak ve Eytam Bankası. *Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 3/1: 109-113.

- Gürsoy, Çiğdem. (2017). Para Vakıfları Kapsamında Sosyo-Ekonomik Bir Analiz: Davudpaşa Mahkemesi Kayıtları (1634-1911). *BELLETEN* 81: 159-190.
- Gürsoy, Çiğdem. (Ocak 2020). Osmanlı Devleti'nde Yetim Mallarının Sürdürülebilirliği Hakkında Bir Araştırma". *Belgi Dergisi* 2/19: 2082-2098. Erişim adresi: <https://doi.org/10.33431/belgi.613732>
- Hızal, İsmail. (1995). İlk Sosyal Güvenlik Birimlerden Eytam Sandıkları". IV. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyum Bildirileri, 29-30 Eylül 1995 Afyonkarahisar: Afyon Belediyesi Yayınları, 7: 286-291.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. es-Sünen. İstanbul 1413/1992, I-II.
- İpşirli, Mehmet. (3 Ekim 2020). Tekauit. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekaüt>
- İstanbul Kadı Sicilleri, Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil. (2010). (H. 940-942 / M. 1534-1536), haz. Kenan Yıldız; editör Coşkun Yılmaz, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 252 [30b-4].
- Kapıcı, Hikmet Zeki. (2016). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yetim. İstanbul: Kriter yayınevi.
- Karataş, Zeki. (Ocak 2015). Osmanlı Devleti'nde Korunmaya Muhtaç Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmet Uygulamaları. *Sosyal Hizmet E-Dergi Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1: 16-31.
- Kaya, Süleyman. (2003). Para Vakıfları Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/1: 189-203.
- Kızıldağ, Necla. (2019). Eytâm İdaresi ve 50 Nolu Eskişehir-Sivrihisar İdanat Sandığı Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Koç, Bekir. (2006). İslahhanelerin Finans Olanakları ve İç İşleyişleri". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20: 185-196.

- Koç, Bekir. (2007). Osmanlı Islahhanelerinin İşlevlerine İlişkin Bazı Görüşler. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2: 113-127.
- Mahmutoğlu, Yakup. (2014). Hasan Basri Çantay'ın "Müslümanlıkta Himaye-i Etfâl" adlı Eserinin Analizi. *Recep Tayyip Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6: 99-131.
- Nuhoglu, Hidayet Yavuz. (10 Ekim 2020). Dârülaceze. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulaceze>.
- Nuhoglu, Hidayet Yavuz. (2 Ekim 2020). Dârüleytam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim. <https://islamansiklopedisi.org.tr/daruleytam>
- Özbek, Nadir. (Şubat 1999). II. Abdülhamid ve Kimsesiz Çocuklar Darülhayr-ı Âli. *Tarih ve Toplum* 182: 76.
- Özcan, Tahsin. (2004). Kanûnî Dönemi Üsküdar Para Vakıfları". *Üsküdar Sempozyumu I, Bildiriler* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi. 1/57-67.
- Özcan, Tahsin. (2012). Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14: 103-121.
- Öztürk, Said. (2 Ekim 2020). Kassâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kassam>
- Sarıkaya, Makbule. (2007). Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Bir Sosyal Hizmet Kurumu: Türkiye Himâye-i Etfâl Cemiyeti. *Erzurum A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 34: 325-326.
- Şimşek, Mehmet. (Ağustos 1986). Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1: 207-220. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000692
- Taş, Yasin. (2019). Osmanlı Döneminde Urfa'da Sosyal Hayat (Mahkeme Kayıtlarına Göre 1850-1900). İstanbul: Hiperlink Yayınevi.
- Taşar, Mustafa. (2019). İslam Hukuk Tarihinde Eytam Sandıkları (Kurumsallaşma Süreci). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemi. es-Sünen. İstanbul 1413/1992, I-V.

Yazıcı, Nesimi. (1995). Tanzimat Döneminde Yetim Mallarının Korunmasına Yönelik Yasal Düzenlemeler ve Bazı Uygulamalar. *Vakıf Haftası Dergisi*, 12: 45-53.

Yazıcı, Nesimi. (2007). Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bir Değerlendirme", *AÜİFD* XLVIII/1: 1-46.

Yıldız, Abdullah Taha. (2007). Kâtip Seyyid Mehmed Nuri Efendi'nin Eytâm Sicillerine Göre Osmanlılarda Yetim Mallarının İdaresi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Elektronik kaynaklar

<https://www.unicef.org/sowc96/2csoldrs.htm>

https://www.unicef.org/media/media_45279.html

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/67>.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2021, s. 5: 127-168

Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi
The Nature and History of Recitations

Yakup YÜKSEL

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Associate Professor, Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology.
Tekirdağ / TURKEY
yyuksel@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4605-5205

DOI: [10.5281/zenodo.4322646](https://doi.org/10.5281/zenodo.4322646)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March

Atıf / Citation: YÜKSEL, Y. (2021). Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 127-168.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kıraatler konusunun açık bir şekilde anlaşılabilmesi için Kur'an'la ilgili genel bir bilgi vermek gerekir. Yani vahiy ürünü olan Kur'an'ın tarihsel süreci, vahyin nüzûlü ve keyfiyeti, Hz. Peygamberin kendisine gelen vahiy konusunda hassasiyeti, vahyi sözlü ve yazılı kayıt altına aldırması ve kontrol etmesi, Kur'an'ı ashâbına öğretmedeki metodu, vahiy malzemelerinin korunması ve benzeri konuların izah edilmesi gerekir. Halen günümüzde sanki anlaşılması çok zor ve problemlili bir konuymuş gibi gündemde tutulan kıraatler konusu temas ettiğimiz başlıklar eşliğinde sistematik bir şekilde işlenerek vüzûha kavuşturulacaktır. Bu çalışmada amacımız kıraatler hakkında efradını câmi ağyarını mâni bir şekilde genel malumat vermek, bu konuda muhtemel sorulara cevap oluşturmaktır. Ayrıca kıraatlerin menşeinin ne olduğu, Kur'an ve kıraat ilişkisi ve kıraat farklılıklarının tefsire etkisi hakkında detaylı bir bilgi sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Vahiy, Tefsir, Kıraat İmamı.

Abstract

In order to understand the subject of recitations clearly, it is necessary to give general information about the Quran. In other words, the historical process of the Quran, which is the product of revelation, the origin and quality of the revelation, Hz. The Prophet's sensitivity about the revelation that came to him, the verbal and written recording and control of the revelation, the method of teaching the Quran to his companions, the protection of revelation materials and similar issues should be explained. The subject of recitations, which is still on the agenda as if it is a very difficult and problematic subject to understand today, will be systematically covered with the titles we have touched. In this study, our aim is to give general information about the recitations, in a way that is to say, to the mosque, and to answer possible questions on this subject. In addition, it is to provide detailed information about the origin of the recitation, the relationship between the Qur'an and the recitation, and the effects of the differences in recitation.

Keywords: Quran, Recitation, Revelation, Tafsir, Recitation Imam.

Giriş

Dini ilimlerin ilk kaynağı olan Kur'an, İslam'dan önceki ilahi kitapların hiçbirisine tanınmamış olan bir okuma zenginliğine sahiptir. Başta ahkâm ve ibâdet boyutu olmak üzere her yönüyle evrensel kitap olması diğer ilâhi vahiylerde olmayan farklılıkları beraberinde getirmiştir. Kur'an'ın Arap bir peygambere indiği ve yine Arapça dil ile geldiği inkâr edilemez bir gerçektir.¹ Irkı Arap ve dili Arapça olan bir şahsa gelen vahiy şayet farklı bir dil ile gelmiş olsaydı bunun problem olacağını yine dili Arapça olan Kur'an'ın kendisinden öğrenmekteyiz.²

İnen âyetler Hz. Peygamber tarafından oluşturulan vahiy kâtiplerine bizzat yazdırılmaktaydı. Konuyla hassas bir şekilde ilgilenen Hz. Peygamber, gelen âyetlerin hangi âyet grubuyla birlikte yazılacağını bizzat kendisi açıklıyor ve ilgili yere yazılmasını sağlıyordu. Ayrıca yazılan vahiy metinlerini kâtiplere okutarak Allah tarafından zihnine yerleştirilen âyetlerle birebir sağlamasını yapıyor ve kontrol ediyordu. Bir taraftan da inen âyetleri ashabına okuyor, mesajlarını tebliğ ediyor ve öğretiyordu. Mekke'de Kur'an öğretimi sistemli bir halde olmasa da bulunan her imkân ve her yerde öğretimi Hz. Peygamber tarafından devam ediyordu. Medine döneminde bir mescit inşa edilmesiyle birlikte müştemilatı konumunda olan mekânda sistemli bir şekilde Kur'an eğitimi veriliyordu. Burada eğitim görenlere de ashâb-ı suffe deniyordu. Kur'an öğretimi bir taraftan Hz. Peygamber tarafından yürütülürken diğer taraftan kendisinin onay verdiği ve Kur'an öğretmekle görevlendirdiği sahâbe tarafından da yaygın bir hale getiriliyordu. Bu bağlamda Buhârî'nin şu rivâyetini vermek yerine olacaktır: "Abdullah b. Amr b. el-Âs Hz. Peygamberi şöyle derken işittiğini nakletmiştir: "Kur'ân'ı dört kişiden alınız/öğreniniz. Abdullah b. Mes'ud, Sâlim, Muâz ve Übey b. Ka'b." (Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8) Her ne kadar bazı bilginlere göre dört kişiden Kur'an öğrenilmesine vurgu yapılmış olması Hz. Peygamberin vefatından sonraki döneme ait bir işaret olarak yorumlanmış olsa da sözün söylendiği vakitten itibaren geçerli olduğunu savunanlar da olmuştur. (Süyûti, *el-İtkân*, s. 155) Nitekim Kur'an öğretme konu-

¹ Yûsuf 12/2; Ra'd 13/37; Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; Şuârâ 26/195; Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şûra 42/7; Zuhurf 43/3; Ahkâf 46/12.

² Fussilet 41/44.

sundaki uzmanlık sadece bu isimlerle sınırlı kalmamış yetmiş yakın sahâbi-nin alanda uzman olduğu bilgisi rivâyetler arasında yerini almıştır.

Araştırmacıların ifadesine göre Kur'an'ın kıraati konusunda Mekke döneminde herhangi bir problem yoktu. Medine döneminin son yıllarında yabancı belgelerden gelip İslam'ı kabul eden ve farklı lehçelerle konuşanların Kur'an kıraati konusunda bazı kelimelerin telaffuzunda zorlandıkları ortaya çıktı. Bu durumla karşılaşanlar Hz. Peygamber'e müracaat ederek nasıl okumaları gerektiğini sorup öğreniyorlardı. Bu durum karşısında Hz. Peygamber onlara yol gösteriyor, zorlandıkları kelimelerle ilgili olarak kendi lehçelerine uygun okuma şekliyle onlara çözüm üretiyordu. Bir yandan da Cebrâîl vahiy için geldiğinde Kur'an'ın kıraati konusunda farklı okumalara izin verilmesi için Allah'tan izin talep ediyordu. Hadis kaynaklarında bu konuyla ilgili olarak bazı aşamalardan bahseden rivâyetler mevcuttur.³ Nihayet "*Kur'an yedi*

³ Bu konuda ilk rivâyet, Hz. Ömer'in Hişâm b. Hâkim'le yaşamış olduğu olay hakkında Hz. Ömer tarafından rivâyet edilen hadiste geçmektedir. Olay şöyledir: "Hz. Ömer şöyle demiştir: "Ben mescid'de idim. Bir adam geldi ve namaz kılmaya başladı. Namazda Furkân sûresinden âyetler okuyordu. Fakat benim bilmediğim farklı bir kıraatle okuyordu. Namazdayken neredeyse onun yakasına yapışacaktım ancak sabrettim. Namazı bitirir bitirmez hemen yakasına yapıştım ve: "Sana bu sûreyi kim öğretti?" dedim. O da Allah Elçisi bana okuttu deyince: "Yalan söylüyorsun. Çünkü bana da bu sûreyi Resûlullah okuttu ve senin okuduğun gibi okutmadı" dedim. Nihayet yakasından tutup Hz. Peygamber'e götürdüm ve "Ey Allah'ın Elçisi! Ben bu adamın Furkân sûresini senin bana okuttuğundan farklı harflerle okuduğunu işittim" dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber bana: "Bırak onu ey Ömer!" dedi ben de bıraktım. Allah Elçisi: "Oku! Ey Hişâm" buyurdu. Hişâm, kendisinden (az önce Mescid'de) dinlediğim şekilde okudu. Allah Elçisi: "Sûre böyle nâzil oldu" buyurduktan sonra; "Ey Ömer! Sen oku!" buyurdu. Ben de Hz. Peygamberin bana okuttuğu/öğrettiği şekilde okudum. Bunun üzerine Allah Elçisi: "Şüphesiz bu Kur'an, yedi harf üzere nâzil oldu. Ondan kolayınıza geleni okuyun" buyurdu." Bkz. Buhari, "Fedâilu'l Kur'an", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsafirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22. İkincisi Ubey b. Ka'b'ın rivâyet ettiği hadistir ve şöyledir: "Hz. Peygamber bir gün Beni Gıfâr gölcüğünün kenarındayken Cebrâîl kendisine geldi ve: Allah, ümmetine Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah'tan ümmetime yardım etmesini ve onları bağışlamasını diliyorum. Ümmetim buna güç yetiremez" buyurdu. Cebrâîl kendisine ikinci defa geldi ve iki harf üzere okumasını söyledi. Hz. Peygamber aynı şeyi söyledi. Cebrâîl üçüncü defa geldiğinde Hz. Peygamber yine aynıını söyledi. Nihayet Cebrâîl dördüncü defa geldi ve: "Ümmetinin Kur'an'ı yedi harf üzere okumasını Allah sana emrediyor. Hangi harf üzere okurlarsa isabet etmiş olurlar" buyurduğunu haber verdi." Bkz. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 5, 27; "Tevhîd", 53; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 270; Ebû

harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun”⁴ (Buhari, “Fedâilu’l Kur’ân”, 5, 27; Müslim, “Salâtü’l-Müsafirîn”, 270; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 22) şeklinde gelen ruhsat ümmete bir kolaylık sağlandığı haberini vermişti. Hz. Peygamber hayattayken sahâbe arasında farklı okumalar vuku bulmuş, konu Hz. Peygambere iletilmiş ve O’ndan onay almıştır. Ancak Kur’an’ın hangi kelimelerinde, ne kadarında kıraat farklılıklarının olduğu, Hz. Peygamberin bu okumaları bizzat uygulayıp uygulamadığı konusunda elimizde hiçbir kaynak olmadığı için bu konu hala kapalılığını devam ettirmektedir. Bir başka husus ise Kur’an’ın yedi harf üzere indirildiğini beyan eden hadiste geçen yedi rakamının neyi ifade ettiği tam olarak bilinemediği için kıraat ilminin en tartışmalı konusu olarak karşımızda durmasıdır.

1. Vahiy ve İndiği Ortam

Sözlükte yazmak, işaret etmek, ilham etmek, emretmek ve elçi göndermek⁵ anlamına gelen vahiy; Allah’ın bir bilgiyi, bir hükmü ya da emri peygamberine gizlice bildirmesine denir.⁶ Vahyin kök anlamları arasında yer alan “işaretle bildirmek” veya “gizlice bildirmek” kavramının lügatlerde ilk anlam

Dâvûd, “Vitr”, 22; Tirmizî, “Kırâat”, 11. Yedi harfle ilgili hadisler senet bakımından farklı kanallardan gelmiş olsa da içerik olarak birbirine yakın olan hadislerdir. Bu hadislerden bir tanesi Hz. Ömer, yirmi tanesi Übey b. Ka’b, yedi tanesi Abdullah b. Mes’ud ve dört tanesi de Ebû Hureyre kanalıyla bizlere ulaşmış ve kırk altıya ulaşan bir rivâyet yekunu oluşturmuştur. Araştırmacıların ortaya koyduğuna göre bu rivayetlerden otuz sekiz tanesinin sened zincirinin sağlam olduğu dolayısıyla yedi harfle ilgili bu hadislerin de sahih olduğunu öğrenmekteyiz. Detaylı bilgi için hadislerin rivâyet ve senet değerlendirmesi konusunda Tayyar Altıkulaç’ın, Dr. Abdu’s-Sabûr Şâhin’in, *Târihu’l-Kur’an*, adlı eserinden yapmış olduğu tercümeye bakılabilir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Kur’an Tarihinde Yedi Harf Meselesi*, Dini İlmî Edebi Mesleki Aylık Dergi, C. XII, Sayı: 1, Ankara 1973, s. 10-22.

⁴ Buhari, “Fedâilu’l Kur’ân”, 5, 27; Müslim, “Salâtü’l-Müsafirîn”, 270; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 22, Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Dr. Abdulhamîd Hendâvî, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003), 4/353-354; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü’l-elfâzî’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Beyrut: Dâru’s-Şâmiyye, 1997), s. 858; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), XV/382. Şu âyet vahyin sözlükteki anlam çeşitliliğine işaret etmektedir: “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” eş-Şûrâ 42/51.

⁶ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XV/382; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmî’l-Kur’ân*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 2012), I/66.

olarak verilmesi bazı yorumları da beraberinde getirmiştir. Örneğin es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) kelimenin kökünde yer alan “işaretle bildirme” anlamından hareketle “sanki de vahiy meleğinin sadece peygambere bunu öğrettiği ve onun dışında kimsenin bu vahyi anlamasının mümkün olamayacağı” anlamının kastedilmiş olduğunu vurguladığına şahit olmaktadır.⁷ Allah'ın emretmesiyle görevli melek ve peygamber arasında meydana gelen vahiy olgusunun ikisi arasında anlaşılan bir şey olduğu, üçüncü bir öznenin bunu anlayamayacağı bir mahiyet olduğuna dikkatleri çekmiştir. Elbette peygamberin aldığı vahyi tebliğ ve tebyininden sonra muhatap kitle de o vahyi anlama seviyesine çıkmış olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçen vahiy kelimesinin, istisnalar hariç genelde Allah'a nispet edilen bir kavram olduğu görülmektedir. Allah ile peygamberleri arasında bir iletişim vasıtası olan vahyin meydana geliş şekli de kısaca dile getirilmiştir. Elçi olarak seçtiği kullarına bilginin Allah tarafından aktarılmasının Kur'an'da üç başlık halinde sunulduğunu söylememiz mümkündür. “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Ya da bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder” (Şûrâ 42/51) âyeti bu gerçeğe işaret etmektedir. Her ne kadar Kur'an'da Allah'ın insanlar dışındaki varlıklara da vahyettiğini bildiren âyetler⁸ mevcut ise de biz, meâlini verdiğimiz âyetin son kısmında geçen elçi göndermek suretiyle insanlara vahyetmesini özelde de peygamberlere mesajını iletmesini ele alacağız. Bu bağlamda Zerkeşî (ö. 794/1392) Kur'an'ın iniş keyfiyetini iki şekilde ele almıştır. Birincisi Hz. Peygamberin beşer sûretinden çıkıp melek sûretine bürünmesi şeklinde Cebrâîl'den vahyi alması, ikincisi de Cebrâîl'in melek sûretinden çıkıp beşer sûretine bürünerek vahyi getirmesidir. Birinci halin daha çetin bir atmosfer olduğunu da sözlerine ilave etmiştir.⁹ Vahyin mâhiyetini de inceleyen Zerkeşî konuyu üç başlıkta toplamıştır. 1. Kur'an hem lafız hem de mana olarak in-

⁷ Bkz. Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ, thk. Dr. Alî Huseyn el-Bevvâb, (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), I/31.

⁸ Bkz. Enfâl 8/11; Nahl 16/68-69; Fussilet 41/12; Zilzâl 99/4-5.

⁹ Bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mütevellî Mansûr, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2008), 1/260; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012, 100.

miştir. Yani Cebrâil, âyetleri levh-i mahfûz'dan hıfzederek almış ve Hz. Peygamber'e getirmiştir. 2. Cebrâil, vahyi sadece mana olarak getirmiştir. Hz. Peygamber bu manaları bilmiş ve Arapça olarak yazdırmıştır. Şuarâ sûresindeki şu âyetler buna işaret etmektedir: *"Uyarıcılardan olasin diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir."* (Şuâra 26/193-195) 3. Cebrâil, vahyi Hz. Peygamber'in kalbine indirmiştir, o da bu lafızları Arapçaya çevirmiştir (Zerkeşî, 2008: I/261).

Bu konuda Süyûtî (ö. 911/1505), Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Kur'an hakkında şöyle dediğini belirtir: "İnzâl olunan Allah kelâmı iki kısımdır. Birincisi, Allah, Cebrâil'e hitâben: "Peygamber'e git ve ona senin gönderildiğini, Allah'ın şöyle şöyle yapmanı emrettiğini kendisine söyle." Bu durumda Cebrâil ne diyeceğini anlıyor (ne için görevlendirildiğini kavırıyor) ve Rabbinin kendisine emrettiğini Peygamber'e söylüyordu. Yani bu durumda Cebrâil anlamı lafza kendisi aktarıyordu. İkincisi; Allah, Cebrâil'e: "Git, Peygamber'e bu yazıyı oku" şeklinde emrediyordu. (Cüveynî, 1950: 135) Cebrâil de Allah'tan aldığı şekliyle vahyi götürüp olduğu gibi okuyordu. Süyûtî, Cüveynî'nin birinci kısımda ifade ettiği durumun sünnet, ikinci kısmın ise Kur'an olduğunu kabul etmektedir. Çünkü Cebrâil'in Kur'an vahyi için indiği bilindiği gibi sünnet için geldiği de vâkidir. Dolayısıyla o, sünnetin mana ile rivâyet edilmesini câiz görmüş, Kur'an kıraatinin ise mana ile rivâyeti câiz olmadığı için mana ile vahyini de câiz görmemiştir. Bunun sırrını da lafzı ile ibadet edilmesine bağlamış ve lafzın yerine geçebilecek bir şeyi getirmek hiç kimsenin had-dine değildir demek istemiştir. (Süyûtî: 2012: 102)

Kaynakların, vahyin Hz. Peygamber'e geliş şekillerini de genelde yedi madde halinde verdiklerine şâhit olmaktayız. 1. Hz. Peygamber uykuda iken gördüğü sâdık rüya ile vahyin gelmesi. 2. Hz. Peygamber uyanık iken vahiy meleğinin vahyi kalbine indirmesi. 3. Cebrâil'in bir insan şekline bürünerek Peygamber'e vahyi getirmesi. 4. Cebrâil'in aslî sûretinde vahyi getirmesi. 5. Cebrâil görünmeden bir sesle (çingirak sesine benzer) vahyin gelmesi. (Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1; Müslim, "Fedâil", 87) Hz. Peygamber uyanık haldeyken Allah ile konuşması. 7. Hz. Peygamber uykuda iken Cebrâil'in vahyi getirmesi. (Cerrahoğlu, 1988: 48-51; Keskiöğlu, 1993: 29-30)

Konumuz kıraatler olduğu için Hz. Muhammed'den (a.s.) önceki peygamberlere inen vahiy alanımızın dışında kalacaktır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Hz. Peygamber Hira'da inzivâ halindeyken Kur'an'a dair inen ilk vahiy, Alak sûresinin ilk beş âyetidir. (Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1) Mekke'de 610 yılı Ramazan ayında inmeye başlayan Kur'an vahyi Peyderpey devam etti. Gelen vahiy karşısında Hz. Peygamberin tutumunu ise yine başka bir zamanda inen vahiyden öğreniyoruz. *(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir.*" (Kıyâme 75/15-16) Hz. Peygamber gelen vahyi unuturum endişesiyle Cebrâil okurken kendisi de tekrar ediyordu. Ancak böyle bir endişeye mahal olmadığını zira onu okumanın ve gönlünde saklamanın vahyin sahibi Allah'a ait olduğu bu âyetlerle belirtilmiştir. Kur'an'ın nüzûlüyle ilgili âyetlere bütün olarak baktığımız takdirde Hz. Peygamber için şu aşamalardan bahsedebiliriz. Birinci sırada vahyi alması, ikinci olarak aldığı vahyi Allah'ın yardımıyla hıfzetmesi, üçüncü aşamada gelen bütün vahiyleri toplaması/toplatması, dördüncü aşamada vahyi okuması ve açıklamasıdır. Bu aşamaları da üç başlık halinde özetlemek mümkündür. 1. Telakkî/vahyi alması. 2. İttiba'/aldığı vahye uyması. 3. Tebliğ/aldığı vahyi insanlara duyurması. Hatta Ğânim Kaddûri Kur'an'ın vahyi, Hz. Peygamber'in zihninde ezber olarak yerleştirilmesi, ayrı ayrı gelen vahyin yine Hz. Peygamber'in zihninde bir araya toplanması ve açıklanmasının bizzat Allah tarafından garanti edildiğini söylemekte ve buna delil olarak şu âyetleri göstermektedir (Kaddûri, 2003: 27) *"(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma."* (Kıyâme 75/16)

Vahiyle ilgili verdiğimiz bu kısa malumattan sonra indiği ortam hakkında da bilgi vermek gerekir. Kur'an, Arabistan coğrafyasında inmiştir. İlk yıllarda vahyin indiği ortam Mekke, hicretten sonra da Medine olmuştur. Gelen vahiy sadece Hz. Peygamberi ilgilendirmiyor aynı zamanda onu tebliğ edeceği toplumu ve ortamı da ilgilendiriyordu. Vahyin ilk başlangıcı ve ardından devam edecek olan yirmi üç yıllık süre zarfında gelen yeni vahiyler Hz. Peygamberi heyecanlandırdığı gibi ashâbı da heyecanlandırıyordu. Manevi hayatlarının kaynağı olan Kur'an vahyinin her aşaması özlemini çektikleri en önemli anlardı. Gelen vahyi Hz. Peygamber'in kendilerine okumasıyla yetinmeyip bu konuda özel gayretlerinin olduğu bilinen bir gerçektir. Bu anlamda gelen vahyi Hz. Peygamberin dilinden dinlemeleri, ardından kendilerinin

okuyup ezberlemeleri ve yazıya geçirmeleri önemli bir ortam oluşturunuyordu. (Gırnâtî, 1995: I/21-22) Vahyin geldiği yıllarda Mekke toplumunda okuma yazma bilenlerin oranı çok az idi. Mekke döneminde okuma yazma bilenlerin sayısı yirmiyi geçmiyordu. (Dağ, 2011: 26) Bu açıdan vahyin alınması ve aktarılması öncelikli olarak ezberden ve dilden dile okunarak gerçekleşmiş diğer taraftan da vahiy kâtiplerine de yazdırılmıştır. Hz. Peygamber Cebrâîl'den aldığı vahyi (İlâhi bir lütüfla) ezberinde tutuyor, tekrar tekrar okuyor ve sözlü olarak ashabına aktarıyordu. Dolayısıyla vahyin tebliği sözlü kültürle başlamış okuma-yazma oranının artmasıyla da yazı ile devam etmiştir. Konu hakkında şu bilgiyi vermek yerinde olacaktır: "Hz. Peygamber, tedricen gelen vahiyleri Cebrâîl'in okumasıyla zihninde hazır buluyordu; böylelikle gelen mesajı öncelikle Hz. Peygamber ezberine alıyordu. Hatta gelen vahiy çoğaldıkça, Peygamber'le Cebrâîl arasında arz ve semâ usûlüyle, Peygamber'in hıfzı da sürekli pekiştiriliyordu. Son "arza" da ise, Kur'an'ın baştan sona kadar karşılıklı okunup dinlendiği bilinmektedir. Hz. Peygamber Cebrâîl vasıtasıyla ezber olarak Allah'tan aldığı âyetleri bizzat kendisi kadın ve erkeklerle ayrı ayrı okuyor; diğer yandan semâ ve arz yoluna dayanan bir tâ'imle de onları dinliyor, böylece onların da Kur'an'ı okuyup öğrenmelerini ve bazılarının da ezberlemelerini sağlıyordu." (Hamîdullah, 1991: 49; Demirci, 1997: 108; Dağ, 2011: 27)

2. Vahiy-Kıraat İlişkisi

Hz. Peygambere gelen vahiy öncelikle onun zihninde ezber olarak yerleşiyordu. (A'lâ 87/6) O da her fırsatta bu vahyi okuyor ve ashabına da okutuyordu. Özellikle gece ibadetlerinde çok uzun tuttuğu kıyamlarında Kur'an'ı ağır ağır okuması da ezberini iyice pekiştiriyordu. (Müzzemmil 73/1-4, 20) Onun gece ibadetlerindeki Kur'an kıraatine vurgu yapan âyetlerin yanı sıra hadis külliyatında da bununla ilgili rivâyetlerin yer aldığı görülmektedir. (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 29; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 23; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20) Hz. Peygamber zihninde Allah tarafından yerleşen bu vahyi sadece kıraat etmekle yetinmeyip titiz bir şekilde vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Onların yazdıkları metinleri kendilerine okutturuyor, olabilecek hataların önüne geçiyordu. (Sicistânî, 1936: 5; Akdemir, 2015: 24) Vahiy kâtiplerinin

çeşitli malzemelere yazdıkları âyetler titiz bir şekilde muhafaza ediliyordu.¹⁰ Ashâbdan okuma yazma bilen kimseler de bizzat Hz. Peygamberin yazdırdığı âyetleri yazarak kendilerine özel Mushaflar oluşturmuyorlardı. Hz. Peygamber, Kur'an ta'limini ezberden yaptırmanın yanında yazılı malzemelerden de takip eden ashaba bu eğitimi vermekteydi. Dolayısıyla gelen vahyin kıraati, şifâhi ve yazılı olmak üzere ikili bir sistemle devam etmiştir. Mekke'de Kur'an eğitimi özelde Erkâm'ın evinde yapılırken genelde Hz. Peygamber imkân bulduğu her ortamda ashaba Kur'an'ı okutma ve öğretme eğitimini sürdürmüştür. (Hamîdullah, 1991: 52; Dağ, 2011: 28)

Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı hıfzedenler için ceme'a lafzı kullanılmıştır. Bu anlamda Kur'an'ı ilk cem' eden/ezberleyen de Hz. Peygamberdir. (Zürkânî, 2012: I/221-222) Hz. Alî'nin Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ı cem' etmeden çıkmayacağına yemin etmiş olmasına dair, onun bununla eksik kalan yerleri ezbere tamamlamadan çıkmayacağını kastettiği söylenmiştir. (Sicistânî, 1995: I/169-170; Süyûtî, 2012: 155) Hz. Peygamber'in ashâbı da Kur'an'ı okuma ve ezberleme konusunda çok istekliyidiler. Hz. Peygamber'den duyup öğrendikleri vahyi kendileri de okuyor, bazıları ezberliyordu. Bu konuda sahâbenin evlerinden geceleyin Kur'an seslerinin işitildiği rivâyeti kaynaklarda yer almaktadır. Hz. Peygamber onları Kur'an okumaya teşvik ediyor, ezberlenmesi ve okutulması hususunda bizzat yakından ilgileniyordu. Mekke'den hicret edip Müslüman olanları hemen kendilerine Kur'an öğretecek birisinin yanına gönderiyordu. Nitekim Muâz b. Cebel'i de hicretten sonra Kur'an öğretmek için Mekke'ye göndermişti. Hz. Peygamber hayatı boyunca Kur'an'ı hıfzedenlerin sayısı da az değildi. Başta dört halife olmak üzere Talhâ, Sa'd, İbn Mes'ud, Huzeyfe, Ebû Huzeyfe'nin azadlı kölesi Sâlim, Ebû Hureyre, İbn Ömer, İbn Abbâs, Amr b. Âs, Abdullah b. Amr, Muâviye, İbn Zübeyr, Abdullah b. Sâib, Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme bunlar arasında sayılmaktadır. Ensardan da Übey b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ, Mücemmi' b. Hârise, Enes b. Mâlik ve Ebû Zeyd Kur'an'ı hıfze-

¹⁰ Âyetlerin yazıldığı malzemeler için Bkz. Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (İstanbul: 1993), 43. M. Emin Maşalı bu malzemeleri şöyle sıralamıştır: İşlenmiş deri (kat'u'l-edîm, ince beyaz taşlar (lihâf), hurma dalları (asîbü'n-nahl), deve ya da koyun kürk kemiği (ektâf) kumaş (ruk'a) ve yazıya elverişli hale getirilmiş tahta parçaları. Bkz. M. Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 48.

denler arasında gösterilmektedir. (Zürkânî, 2012: I/223) Bu bağlamda Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı, Ubâde b. Sâmit, Muâz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Ebü'd-Derdâ ve Ebü Eyyûb el-Ensârî cem' etmiştir şeklindeki rivâyeti bilginler şöyle yorumlamışlardır: "Burada geçen cem' kelimesinden maksat yazmak veya kıraat vecihlerinin tamamıyla okumak ya da bizzat Hz. Peygamber'den almaktır. (Zürkânî, 2012: I/225) Enes b. Mâlik rivâyetiyle gelen "Hz. Peygamber vefat ettiğinde şu dört kişiden başkası Kur'an'ı cem' etmemişti" hadisinde geçen cem' kelimesi hususunda âlimler farklı yorumlar getirmişlerdir. Başta Enes b. Mâlik'in bu rivâyetinin vâkıya uygun olmadığını zira Hz. Peygamber vefat ettiği sırada sadece bu dört kişi değil sayıları yetmiş kadar varan sahâbenin Kur'an'a vâkıf oldukları ve bunların çoğunun hâfız olduğu söylenmektedir. Süyûtî, âlimlerin Enes b. Mâlik hadisinde geçen cem' ifadesiyle neyi kastetmiş olabileceğini araştırmış ve bu konuda Kadı Ebü Bekr el-Bakillânî'nin cem' terimiyle şunların anlatılmak istendiğini söylediğini maddeler halinde şöyle vermiştir: 1. Bu hadis bağlayıcı değildir. Dört kişinin dışında başkaları da Kur'an'ı ezberlemiştir. 2. Cem' ifadesinden maksat; bütün kıraat vecihlerini bu dört kişi toplamıştır, demektir. 3. Tilâvetinden sonra hangilerinin neshedildiğini sadece bu dördü bilmektedir. 4. Cem'den maksat; doğrudan Hz. Peygamberin ağzından öğrenenler bu dört kişidir. 5. Kur'an'ı öğrenmek ve öğretmek konusunda bunlar öne çıkmış ve meşhur olmuşlardır. 6. Cem'den maksat; Kur'an'ı baştan sona kadar yazmaktır. Dolayısıyla onların dışındakiler ezbere Kur'an'ı tamamen ezberlemiş olabilirler ama yazmamışlardır. 7. Hz. Peygamber döneminde ezberlerini tamamlamışlardır. Diğerleri son olarak gelen âyetleri Hz. Peygamberin vefatında sonra yapmıştır demektir. 8. Cem'den maksat; işitmek ve itaat etmektir. Böylece onun gerektirdiği şekilde amel etmektir. Bu bağlamda birisi Ebü'd-Derdâ'ya gelmiş ve benim oğlum Kuran'ı cem' etti/ezberledi demiş. O da: "Allahım! Sen bizi bağışla! Cem' etmek demek onu işitip itaat etmektir" demiştir. (Süyûtî, 2012: 156) Bununla birlikte İbn Hacer'in "bu yorumların zorlama bir yorum olduğunu özellikle de son yorumun uzak olduğunu belirttiğini" sözlerine ilave etmiştir. (İbn Hacer, 1996: X/44-45)

Kur'an âyetleri, Hz. Peygamber hayattayken yazıya geçirilmiş ve inen vahyin tamamı yazılmıştı. Hatta farklı materyaller üzerine yazılan Kur'an âyetleri yine ayrıca yazılarak Hz. Peygamber'e teslim edilmiş ve evinde mu-

hafaza altına alınmıştı. (Zürkânî, 2012: I/221-222; Kesrioğlu, 1993: 86-87; Demirci, 2003: 18) Kur'an'ın ilk defa Hz. Ebubekir tarafından iki kapak arasında toplanmasında ittifak vardır. (Sicistânî, 1936: 48-46; Dâni, 1999: 12-13) Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Kur'an için "Zeyd'in harfi" kavramı kullanılmıştır. Çünkü Hz. Osman, herhangi bir kelimenin yazımı konusunda ihtilafa düştüklerinde Zeyd'in ihtiyarına göre yazılmasını emretmişti. (Dâni, 1999: 16) Onun vefatından sonra da Hz. Ebubekir'in yanında, onun vefatından sonra Hz. Ömer'in yanında onun vefatından sonra da Hz. Ömer'in kızı ve Hz. Peygamber'in hanımı Hafsa'nın yanında korunmuştur. Nihayet Hz. Ebubekir döneminde bu ilk nüsha örnek alınarak Mushaf yeniden yazılmış ve iki kapak arasına alınarak kitap haline getirilmiştir. Daha sonra Hz. Osman'ın çoğaltacağı Mushaflar da Hz. Ebubekir'in yazdırdığı Kur'an'dan istinsâh edilmiştir. (Sicistânî, 1936: 48-56) Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde Kur'an bugünkü anlamda Mushaf haline getirilmemiş olsa da kıraatinin hem ezberden hem de yazı ile ilerlediği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ömer'in Müslüman olma hâdisesinde kız kardeşinin evinde okunan Kur'an'ı duyması ve okuduklarını getirmelerini istemesi üzerine Tâha sûresinden âyetlerin yazıldığı bir materyali getirmesi bunun delilidir. (İbn Hişâm, ts.: I/344; İbn Sa'd, ts.: III/267-268; Hamîdullah, 2008: I/105-106; Akdemir, 2015: 33) Anlaşılan o ki yazıyı bilenler Kur'an'ı kayıtlara geçirilmiş metinlerden kıraat ediyorlardı. Her gelen vahyin müslümanları heyecanlandırması, konularının ne olduğu ile ilgili merakları da dikkate alınacak olursa elbette ki yazı ile kayıt altına alınması en tabii durumdur. Zaman zaman müzâkere etmek için yazılı malzemelerden metinleri okumaları da imkân dahilinde değerlendirilmelidir. Bu bilgilerden hareketle Kur'an vahyinin hem hıfzedilerek hem de yazı ile kayıt altına alındığı anlaşılmaktadır. Vahyin kıraat edilmesi kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Mekke dönemi sıkıntılı bir dönem olduğu için Kur'an ta'limi çok sistemli olmasa da Medine döneminde başta ashâb-ı suffe medresesi olmak üzere daha disiplinli bir şekilde icrâ edildiği görülmektedir.

Vahiy-kıraat ilişkisini iyi analiz etmek için Kur'an'ın Arapça olarak indiği lehçeden de bahsetmek gerekir. Kur'an'ın Kureyş lehçesi ile indiği bilginler tarafından ifade edilmektedir. Kur'an'ın Mekke döneminde Kureyş lehçesi ile okunduğu, kıraatinde farklı okumaların olmadığı görüşü ağır basmaktadır. Dağ, 2011: 32) İslam'ın yayılması, Kureyş kabilesinin dışındaki kabilelerin ve

yabancı kişilerin de İslam'a girmesiyle birlikte Kur'an kıraatinde farklı okumalar zuhûr etmiştir. Özellikle Medine döneminde kıraat farklılıkları ortaya çıkmış, bazı kelimelerin telaffuzunda zorlanmalar görülmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Kur'an'ın kıraati hususunda bir kolaylık olması için Cebrâîl'e müracaat etmiş ve Rabbinden izin istemiştir. Konuyla ilgili hadis kısaca şöyledir: Hz. Peygamber Gıfaroğullarına ait küçük bir su kuyusunun yanında Cebrâîl kendisine geldi ve "Allah sana, Kur'an'ı ümmetine bir harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Bunun üzerine O; "Allah'tan af ve mağfiret dilerim, ümmetimin gücü buna yetmez" buyurdu. Sonra Cebrâîl ikinci defa geldi ve "Allah sana, Kur'an'ı ümmetine iki harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Hz. Peygamber yine "Allah'dan af ve mağfiret dilerim, ümmetimin buna gücü yetmez" buyurdu. Sonra Cebrâîl üçüncü defa geldi ve "Allah sana, Kur'an'ı ümmetine üç harf üzere okutmanı emrediyor" dedi. Hz. Peygamber yine aynı şekilde karşılık verince Cebrâîl dördüncü kez geldi ve "Allah sana, Kur'an'ı ümmetine yedi harf üzere okutmanı emrediyor. Hangi harf ile okurlarsa doğru okumuş olurlar" dedi." (Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 48; Ebû Dâvûd, "Vitr", 23; Nesâî, "Mefâtih", 38)

Yedi harf hadisiyle ilgili birbirinden farklı rivâyetlerin olduğu malumdur. Nitekim Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz (Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 273, 274; "Ebû Dâvûd, "Vitr", 22) hadisi farklı okumalara Allah tarafından müsaade edildiğini göstermektedir. Yedi harfle Kur'an'ın okunmasına verilen iznin Medine döneminin sonlarına doğru olduğu görüşü ağır basmaktadır. Burada işaret etmemiz gereken bir durum vardır. O da kıraat farklılıklarıyla ilgili hadis her ne kadar Medine döneminde inmiş olsa da Kur'an tilaveti bir bütün olduğuna göre gerek Mekke devrinde gerekse Medine döneminde inen âyetler olsun kıraat farklılığı hepsine şâmilidir. Yani bir kimse sadece kıraat farklılıkları Medine döneminde inen âyetlerle ilgilidir şeklinde bir görüş ileri süremez.

3. Kıraat

3. 1. Kıraatin Tanımı

Kıraat sözlükte "Kur'an'ı ezberden okumak" veya "ona bakarak okumak" anlamına gelmektedir. (Halil b. Ahmed, 2003: III/369) Bu kelimenin Kur'an dışında hadis, şiir ve benzeri şeyler için ezberden okumak anlamında kullanılamayacağı ancak bakarak okumayı ifade etmek için kullanılabileceği

vurgulanmıştır. (Halîl b. Ahmed, 2003: III/369) Bir kimsenin güzel okuyuşuna *kırâetun hasenetun* denilmiştir. Kur'an'a, okunan anlamında *makruun*, onu okuyana da *kârî* ismi verilmiştir. İbadet eden kul anlamında *raculün kârîun* kavramı da kullanılmıştır. (Halîl b. Ahmed, 2003: III/369) Kadının hayız görmesine kelime kökünden gelen *kareeti'l-mer'etü* ifadesi kullanılmıştır. (Halîl b. Ahmed, 2003: III/369) Kelimenin, Araplar tarafından devenin hâmile kalmasında kullanıldığı (Halîl b. Ahmed, 2003: III/369); Ezherî, 1964: IX/271) gibi gebe kalan kadın için de *el-kâriu* şeklinde kullanıldığı görülmüştür. (Halîl b. Ahmed, 2003: III/369) Yine hem hayız hem de hayızdan temizlik için *el-kar'u* denilmiştir. (Cevherî, 1984: I/64) Kelimenin kök anlamında "toplamak" manası da vardır. Kur'an sûreleri bir arada topladığı için bu ismi almıştır. (Cevherî, 1984: I/65) Bu bağlamda Kur'an'ı kalpte toplama bir araya getirme ve okuma anlamında "hiç şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir" (Kıyâme 75/17) âyetini delil olarak göstermişlerdir. (Cevherî, 1984: I/65; İbn Manzûr, 1994: I/128) Konumuz açısından kelimenin kök anlamına bakacak olursak kıraât; *karâe*, *yakrau* fiilinin *kırâeten* ve *kur'ânen* şeklinde gelen mastar çeşitlerinden *kırâeten* mastarının çoğul hali olup "tilâvet etmek/okumak" manasına gelmektedir. (Fîruzâbâdî, 2005: 49)

Kıraatin terimsel tanımı "Kur'ân kelimelerinin yapılarında ve telaffuzlarında tahfîf, teşdîd ve benzerleri gibi meydana gelen farklı okunuşlardır."

İlm-i kıraât ıstılahında kıraât, Kur'an kelimelerindeki edâ keyfiyetlerini ve ihtilaflarını (farklı okuyuş şekillerini) kıraat imamlarıyla birlikte yani okuyana nispet ederek bilmektir. (İbnü'l-Cezerî, ts.: 3; Karaçam, 2000: 61) Örneğin: Nâfî kıraati, Âsım kıraati ve diğerleri gibi.

Dimyâti (ö. 1117/1705) kıraati şöyle tanımlamıştır: "Kıraat, Allah'ın kitabını nakledenlerin/okuyanların ittifak ettikleri, hazîf, ispat, hareke, sükûn, fasl, vasl ve bunun dışında işitmeye dayalı ibdâl ve benzeri konulardaki telaffuz keyfiyetinin kendisiyle bilindiği bir ilimdir. (İbnü'l-Cezerî, ts.: 3; Birışık, 2014: 23)

Muasır araştırmacılardan Muhammed Sâlim Muhaysın da (1929-2002) kıraati, Kur'an'ı Kerîm'in kelimelerinin tahfîf/şeddesiz, şeddeli edâ keyfiyetlerini ve vahiyle ilgili harflerdeki lafız farklılıklarını bilmektir" şeklinde tarif etmiştir. Bu bağlamda Kıraat ilmi için "Kur'an kelimelerindeki edâ keyfiyetle-

rini ve ihtilaflarını (farklı okuyuş şekillerini) kıraat imamlarına nispet ederek bildiren bir ilimdir” diyebiliriz.

Kıraatin tarifinden hareketle Kıraat ilmi de Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını, bu konudaki ihtilafları ve kıraat imamlarını konu edinen ilim dalıdır, diyebiliriz.

3. 2. Kıraatlerin Tarihi

Cebrâîl getirdiği vahyi bizzat Peygamber efendimize okuyor, o da aldığı bu vahyi ashâbına tebliğ ediyordu. Hz. Peygamber hayattayken ashâb-ı kirâm Kur’an’ı okumayı bizzat kendisinden öğrenmişlerdi. Gelen vahyi Hz. Peygamber arkadaşlarına okuyor onlar da öğrendiklerini aileleri ile paylaşıyorlardı. Ashâb arasında Kur’an’ı güzel okuma konusunda meşhur olmuş kişiler vardı. Bunlar Peygamber efendimizin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdi. Hz. Peygamber’den kıraat edenlerin durumları ayrı ayrı derecede ve farklı olduğundan tek bir kıraat alanlar olduğu gibi iki ve daha fazla kıraat alanlar da vardı. (Karaçam, 2000: 61) Kur’an kelimelerinin telaffuzunda zorlandıkları durumda Hz. Peygamber onların kendi lehçelerine uygun şekilde okumalarına ruhsat veriyordu. Genel kaniye göre bu ruhsat bizzat Cebrâîl’in Hz. Peygambere öğretmesi ile şekillenmekteydi. Konuyla ilgili şu bilgiyi vermek yerinde olacaktır: “Kıraatin tarihi Hz. Peygamber’e kadar dayanır. Kur’an vahyedilmeye başladığında Hz. Peygamber inen âyetleri sahâbeye hemen tebliğ ediyordu. Onlar da öğrendikleri bu âyetleri namazda ve namaz dışında gece gündüz okuyor ve ezberliyorlardı. Aynı zamanda Hz. Peygamber her gelen âyeti ya da sûreyi vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Osman b. Affân (ö. 35/656), Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Übey b. Ka’b (ö. 33/654), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) vahyi yazan kâtiplerdendi. (İbn Mücâhid, 1980: 9) Yirmi üç sene zarfında gelen âyetleri sahâbe harf harf, sûre sûre Hz. Peygamber’den okumuş, bazıları Kur’an’ın tamamını, bazıları birçoğunu, bazıları da bir kısmını ezberlemişlerdi. Hz. Peygamber hayattayken Kur’an’ın tamamı da vahiy kâtipleri tarafından yazılmıştı. Ancak tek mushaf ya da tek kitap diyebileceğimiz bir tarzda değildi. (İbn Cinnî, 1998: I/5; Cerrahoğlu, 1988: 62-65)

Hz. Peygamber döneminde vahiy devam ettiği için tek kitap haline getirilmemesi doğal olarak karşılanabilir. Veya Hz. Peygamber hayatta olduğu

için buna ihtiyaç duyulmamış da olabilir. Vahiy kâtipleri tek kabileden olan insanlardan oluşmuyordu. Kureyş kabilesinden olduğu gibi diğer farklı lehçelerle konuşan kabilelerden de vahiy kâtipleri vardı. (İbnü'n-Nedîm, 1994: 49; İbn Zencele, 1998: 8) Kur'an'ı her kabile kendi lehçesine uygun bir şekilde okuyordu. Vahiy kâtipleri herhangi bir farklılıkla karşılaştıkları zaman Hz. Peygambere müracaat ediyorlardı. O da farklı lehçelerle okuyan kişileri dinleyip bunda bir sakınca olmadığını, Kur'an'ın öyle de indiğini beyan buyurarak kıraât konusunda insanları rahatlatan bir uygulamaya cevaz veriyordu. Nitekim Hz. Ömer'le (ö. 23/644) Hişâm b. Hâkim (ö. 15/636) arasında yaşanan hâdisenin en tipik örneğidir." (Yüksel, 2019: 56-57) Yedi harf konusu- nu işlerken bu olaya detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

Zehebî sahabe içinde Kur'an'ı tek bir kıraat üzere okumakla meşhur olanların yedi kişi olduğunu söylemektedir. Osman bin Affân, Alî b. Ebî Tâlib, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû'd-Derdâ Uveymir b. Zeyd. Sonra Zehebî şöyle devam etmektedir: "Bize ulaştığına göre bu sahâbiler, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı ezberlemişler, Resûlullah da (sav) onları dinlemiştir. On kıraat imamının senedleri onların etrafında döner. Kur'an'ı, Muâz b. Cebel, Ebû Zeyd, Huzeyfe'nin âzâdlı kölesi Sâlim, Abdullah b. Ömer, Utbe b. Âmir gibi sahâbeden başkaları da ezberlemişlerdir.¹¹ Fakat onların kıraatleri bize ulaşmamıştır. Bunun için kıraatler, bu yedi kişi ile sınırlı kalmıştır." (Zehebî, 1995: I/39; Öge, 2010: 217-234)

Kıraatler arasındaki farklılıkların, Hz. Peygamber'den işitildiği, okunup ezberlendiği, bu bağlamda, ashâbın Hz. Peygamber'den kıraati alış şekillerinin farklı olduğu, onlardan kiminin bir, kiminin de iki ve daha fazla kıraat aldığı gerçeği araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Kıraati elde edişteki bu farklılık Hz. Peygamber döneminde başlamış, tâbiûn ve etbaü't-tabiûn devrinde de devam etmiştir. (Dağdeviren, 2016: 35-52) Yine Peygamberimiz ve sahâbe döneminden başlayarak, bugüne kadar her devirde kalabalık bir grup tarafından başka bir gruba aktarılarak gelen kıraat farklılıklarının tevâtür yoluyla günümüze kadar geldiği bilgisi izahtan vârestedir. Ancak

¹¹ Bu konuda kendilerine sahih kıraat isnad edilen sahâbilerin olduğu bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cansız, "Sahih Kıraat İsnad Edilen Sahabe Rivayetlerinin Kıraat İlmindeki Yeri", *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray 2018, s. 35-154.

kıraat-i aşere dediğimiz ve on imamla sınırlandırılmış kıraatlerin tamamı Hz. Peygamber tarafından okunmuştur gibi bir tez ileri sürmek mümkün değildir. Bu konuda vereceğimiz şu bilgi konumuz açısından önemlidir. “Yedi harfle ilgili hadisin kapalılığı ve farklı kıraat edilen âyetlerin neler olduğunun bilinmemesi bunu teyit etmektedir. Eğer kıraat farklılığı olan âyetler birebir Hz. Peygamber tarafından okunmuş olsaydı sahâbe mutlaka bunu naklederdi. Özel Mushaf sahipleri Hz. Peygamberin okumalarını nüshalarının kenarına dercederlerdi. Ancak bununla ilgili elimizde bir veri yoktur. Dolayısıyla Hz. Peygamberin bazı okumalara müsaade etmiş olması ve kendisinin de bir seferinde Meryem sûresi on ikinci âyette geçen يحيى *yahya* kelimesini imâle ile okuması bazı formüllerin geliştirilmesine örnek olduğu söylenebilir.” (Dağ, 2011: 38)

3. 3. Kıraat, Rivâyet, Tarîk ve Vecih Kavramları

Kıraat alanında imam seviyesine çıkmış kişinin okuyuşuna nispet edilene kıraat denmektedir.¹² Yani bizzat kıraat imamının okuyuşuna kıraat adı verilmektedir. İmamın okuyuşunu kendisinden öğrenme yoluyla ya da başkasından naklederek aktarmaya rivâyet denir. İmamın okuyuşunu kıraat eden ve aktarana da râvî denir. Râvî'nin kıraatini kendisine râvî olan kişinin nakletmesine de tarîk denir. On kıraat imamının her birinin ikişer râvisi vardır. Örneğin İmam Nâfî'nin birinci râvisi Kâlûn, ikinci râvisi de Verş'dir. Yine İmam Âsım'ın birinci râvisi Ebûbekir Şu'be, ikinci râvisi de Hafs'dır. Bu râvîlerin okuyuşları rivâyet, bunların râvîlerinin rivâyet ettikleri de tarîk olmaktadır. Bunu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: İki sûre arasında besmele okumak İmam İbn Kesîr'in kıraatidir. İmam Nâfî'nin birinci râvisi Kâlûn'un rivâyetidir. İkinci râvisi Verş'ten rivâyet eden Ezrâk'ın ise tarîkidir. (Fırat, 2011: 37-55) Çünkü Ezrâk İmamlardan herhangi birisinin doğrudan râvisi olamamış onlardan rivâyet eden hocadan rivâyet eden derecesinde kalmıştır. Vecih ise; İmâm, râvî ve tariklerin özel kıraatlerinin dışında her bir okuyucunun icra ettiği ve yine okuyucunun tercihinine bıraktıkları okuyuş şekline vecih denir. Örneğin medd-i ârız olan bir kelimenin son harfinin harekesine göre farklı okuyuş vecihleri vardır. Sükûnu ârız olan harfin son harekesi üstün ise üç

¹² Geniş bilgi için bkz. M. Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Ankara: Otto Yayanları, 2016, s. 45.

vecih vardır. Tûl, tevassut, kasr. Harekesi esre ise dört vecih vardır. Tûl, tevassut, kasr ve kasr ile revm. Harekesi ötre ise yedi vecih vardır. Tûl, tevassut, kasr, tûl ile işmâm, tevassut ile işmâm, kasr ile işmâm ve kasr ile revm.

Burada izah edilmesi gereken bir konu vardır. O da eserlere ya da belde- lere nispet edilmesine göre târiklerdir. Bu konuda kıraat ilmi alanında yer edinmiş iki târik vardır ki bunlar İstanbul Tarîki ve Mısır Tarîki şeklinde şö- ret bulmuştur.

1. İstanbul Tarîki

Kıraat usûlünde Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) eseri olan *et-Teysîr* adlı kitaba nispetle Teysîr Tarîki; okutulduğu beldeye nispetle İstanbul Tarîki denmektedir. Başka bir ifadeyle okutulduğu kaynak esas alınarak isim verile- cek olursa Teysîr Tarîki, belde esas alınarak ad konulacak olursa İstanbul Tarîki adını almış olmaktadır. İstanbul Tarîki'nin ders takririnde temel kay- nak *Teysîr* ve *Tahbîr* isimli eserler olup, *Şâtıbiyye* ve *Dürre* adlı eserler de bun- lara ilave edilerek işlenir. Bu tarik hicri 1000'li yıllardan sonra İstanbul Tarîki diye meşhur olmuştur. Bu tarikin İstanbul Tarîki diye isimlendirilmesinin sebebini Yavuz Fırat bir araştırmasında şöyle dile getirmiştir: “Şeyh Nasîruddîn Tablavî'nin (ö. 966/1559) damadı ve en özel talebesi olan Şeyh Ahmed el- Mesyerî el-Mısırî (ö. 1006/1597), Tavi Mehmed Paşa'nın (ö. 987/1579) emriyle 9. asır ortalarında Mısır'dan hilafet merkezi İstanbul'a geti- rilip Eyüp Sultan Camii'ne imam tayin edilmiş, bu zat 1006 hicri tarihine ka- dar burada Teysîr Tarîkini, Dürre, Tayyibe ve Takrîb tarîklerini okutmuştur.” (Fırat, 2011: 37-55)

2. Mısır Tarîki

Bu tarik *Şâtıbiyye*¹³ adlı esere ve Mısır beldesine nispetle Mısır Tarîki adı- nı almıştır. Bu tarikin ders usulünde de *Şâtıbiyye* ve *Dürre*¹⁴ isimli eserler asıl

¹³ eş-Şâtıbiyye adlı eserin asıl adı *Ḥırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*'dir. Eser 1173 beyitten oluşmaktadır. Bu eser ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâ'ati's-seb'* kitabının manzum şeklidir. Yazarı Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194)'ye nispetle kısaca eş-Şâtıbiyye adını almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Fatih Çollak, “eş-Şâtıbiyye”, *DİA*, XXXVIII, 377-379, İstanbul 2010.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî'nin eserlerindendir. Tam adı *ed-Dürre fî kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmîme li'l-âşere*'dir. eş-Şâtıbiyye olarak bilinen *Ḥırzû'l-emânî* adlı eserde geçen yedi kıraati ona

kabul edilir. *Teyssîr* ve *Tahbîr* isimli eserler ise bunlara ilave edilmiş böylece Mısır Tarîki diye yayılmıştır. Mısır Tarîki şeklinde isimlendirilmesinin sebebi- ni yine Fırat şöyle açıklamaktadır: “İbnü’l- Cezerî’den (ö. 833/1429) Kur'an-ı öğrenenler Şâtıbiyye tarîki üzere okuyup bu tarîki etrafa yayarlardı. Bunların bazıları Mekke-Medine, Yemen, Afrika, Mısır ve Şam' ı vatan edinip bu tarîki yaydılar. Sonra Mısır kurrâsından ve aynı zamanda Şeyh Nâsiruddin Tablavî'nin (ö. 1014/1606) ve Şeyh Ahmed el-Mesyerî'nin talebesi Şeyh Şehâzetu'l-Yemenî bu tarîki Mısır'da okutmuştur. O yıllarda bu tarîk Mısır Tarîki diye meşhur olmaya başlamıştır. Sonra İstanbul Tarîkini öğrenmiştir. Bazı kârilere hacca giderken Mısır'a uğramışlar ve bu tarîki de İbnü'l- Cezerî'den rivâyet isnâdıyla almışlardır. Çünkü alışla gelmiş tertip üzere olmaksızın telakkîsiz şekilde sırf mutlak kıyas ile kıraat kitaplarından meseleleri istinbât ederek kıraat ilmi elde etmek haramdır. Bunu mutlaka kesintisiz rivâyet zinciri ile kârilere ağızdan almak gereklidir. Dolayısıyla bu sened Hz. Peygambere kadar gitmelidir. Daha sonra şeyh Alî el-Mansûrî'nin (ö. 1134/1722) hicri 1088 yılında İstanbul'a gelmesi ve orada Mısır Tarîkini okutmasıyla bu tarîk Osmanlı topraklarında yayılmaya başlamış ve Mısır Tarîki diye meşhur olmuştur.” (Fırat, 2011: 37-55) Bu kısa bilgilerden sonra iki tarîk arasındaki farklılıklar nelerdir onları bir tablo ile göstereyim.

İstanbul Tarîki ile Mısır Tarîki Arasındaki Farklar

Konu	İstanbul Tarîki	Mısır Tarîki
İstiâze ve Besmele	Vasl Vecihlerinin Takdim Edilmesi	Kat' Vecihlerinin Takdimi
Sûre Aralarında Besmele İle	Vasl Vecihlerinin Takdim Edilmesi	Kat' Vecihlerinin Takdimi
Sûre Aralarında Besmelesiz	Vasl-Sekt	Sekt-Vasl
Cemî' Mîmlerinde	Sılâ-İşkân	İşkân-Sılâ
Medd-i Munfasilla Cemî' Mîm'i Biraraya	Kasr ile Sılâ Med ile İşkân	Kasr ile İşkân ve Sılâ Med ile İşkân ve Sılâ

tamamlamak için yazılmıştır. 240 beyitten oluşan manzum bir çalışmadır. Geniş bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, XX, 551-557, İstanbul 1999.

Geldiğinde Örnek: و على ابصارهم		
Cemî' mîm'iyle Medd-i Munfasıl Bira- raya Geldiğinde Örnek: اصابعهم في آذانهم	Sılâ ile Kasr İşkân ile Kasr	İşkân ile Kasr Sılâ ile Kasr
اصواء gibi kelimelerde Meddî Lîn	Tûl-Tevassut	Tevassut-Tûl
Medd-i Bedel	Tûl-Tevassut-Kasr	Kasr-Tevassut-Tûl
Hemze-i Münekkere- de	Sekt-Tahkîk	Tahkîk-Sekt

4. Kıraatlerin Kur'ânî Değeri

Kur'an hem lafzı hem de anlamı itibarıyla ilâhî bir kelimadır. Sadece metni değil onun manası da vahiy ürünüdür. Hem lafzı hem de manası vahye dayalı olan bir kelamın kıraati de ilâhîdir. Bu Konuda Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: *Onun (Kur'an'ın) toplanması ve okunması bize aittir.* (Kıyâme 75/17) Nitekim Cebrâîl getirdiği vahyi Hz. Peygamber'e kıraat etmiş yani okumuş o da öğrendiği şekliyle ashâbına aktarmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Kur'an'ı önce Cebrâîl okumuş Hz. Peygamber dinlemiş daha sonra Hz. Peygamber okumuş Cebrâîl dinlemiştir. Yani Kur'an'ın kıraati arz ve sema yoluyla gerçekleşmiştir. (Buharî, "Fedâîl", 7; İbn Mâce, "Cenâiz", 64) Hatta Kur'an'ın tilâvet keyfiyeti sonradan bir disiplin olarak kuralları ortaya konan tecvîd kâidelerine uygun bir şekilde indiği ilk andan günümüze kadar nesilden nesile aktarılmıştır. Bu konuyu önemli kıraat âlimlerinden olan İbnü'l-Cezerî şöyle dile getirmektedir:

والأخذ بالتجويد حتم لازم من لم يجود القرآن

آثم

لأنه به الإله أنزلا وهكذا منه إلينا وصلا

“Kur’an’ı tecvidli okumak gerekli bir farzdır. Kim ki Kur’an’ı tecvidli okumazsa günahkardır. Çünkü Allah onu tecvidli indirmiştir. İşte O’ndan (Peygamberden) bize kadar böyle gelmiştir.” (İbnü’l-Cezerî, 2000: 6)

Kıraat bilginleri Kur’an ve kıraatin aynı şeyler olduğunda hem fikirdirler. İlâhî kaynaklı olan Kur’an kelimelerinin kıraati de yine vahye dayalı olarak Hz. Peygamber’e kadar sağlam bir senet zinciri ile ulaşmaktadır. Konumuzla ilgili şu bilgiyi vermek yerinde olacaktır: “Kur’ân-ı Kerim hem lafız hem de manasıyla vahiydir. Müslümanların da bu şekliyle ilâhî vahyi muhafazaya hassasiyet gösterdikleri on beş asırdan beri süre gelen bir durumdur. Dolayısıyla hem mânâsı hem de lafzı itibarıyla ilâhî kaynaklı olan bir Kitab’ın kıraatinin de keyfi olacağı düşünülemez. Kur’ân sadece yazılı bir metin olmayıp, aynı zamanda okunması için gönderilen bir vahiy olduğundan ilâhî olan lafzının telaffuzlarının da ilâhî olması gerekir. Nitekim Kıyâme Sûresi’nden de anlaşıldığı gibi bu lafızların okunması da ilâhîdir. Vahyin tamamının toplanıp Kur’ân halinde tespit edilerek okutturulmasına ilişkin “Çünkü onun toplanması ve okunması bize aittir” (Kıyâme 75/17) âyetinde geçen *Kur’ân*, okumak anlamında bir mastar olduğu ayrıca sana okutmak bize aittir anlamına geldiği bilinmektedir. Aynı şekilde “Biz onu okuduğumuz vakit, sen onun okunuşunu dinle” (Kıyâme 75/18) âyeti “Vahyi melek sana okuduğu zaman, onu dinle sonra sana okuttuğu gibi sen de oku” şeklinde anlaşılmıştır. Sonuçta Cebrâîl, Kur’ân lafızlarını okumuş Peygamber dinlemiş, sonra da Peygamber okumuş Cebrâîl dinlemiştir. Kur’ân’ın okunuş biçimi de Hz. Peygamber aracılığıyla bu şekilde insanlara kadar ulaşmıştır. Dolayısıyla Kur’ân kıraatinin Kur’ân’dan farklı bir şey olduğunu ileri sürmek isabetli gözükmemektedir.” (Dağdeviren, 2016: 35-52)

Ne yazık ki Kur’an metninin değişikliğe uğradığını ileri süren oryantalistler kıraatler üzerinden Kur’an’a saldırmaktadırlar. Kıraatlerin gelişigüzel olduğunu, Arap yazı özelliğinin farklı okumalara müsait olduğu ve kıraat imamlarının da kendi reyleri ile kıraat ettikleri şeklinde kabul edilemez tezler ileri sürmektedirler.¹⁵ Nöldeke, Goldziher, Arthur Jeffery, Gotthelf Bergstraber, Otto Pretzl ve Edmund Beck bu konuda önde gelen müsteşriklerdir.

¹⁵ Konuyla ilgili Alican Dağdeviren’in özet sayılacak değerlendirmesi yerinde olup bizim de bu kanaate vardığımızı söylemek isterim. O değerlendirme kısaca şöyledir: “Kıraatlerin

5. Yedi Harf Hadisi

Kur'an'ın yedi harf¹⁶ üzere indirildiğine dair hadislerin toplamı kırk tane. Farklı rivâyetlerle sayıları bu kadar olan hadislerin içeriğini aşağıda vereceğimiz maddelerde bir araya getirmek mümkündür. Zaten her birinin sıhhat derecesi aynı oranda değildir. Farklı rivâyetlerle sayısı kırka ulaşsa da hadislerin içeriği aynıdır diyebiliriz. Bu hadislerden bazıları şöyledir:

a. Hz. Ömer'den rivâyet edilmiştir: "Peygamber hayattayken Hişâm b. Hâkim'in namaz kılarken Furkân sûresini okuduğunu işittim. Hz. Peygamber'in bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Neredeyse onun ensesine yapışacaktım fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verir vermez yakasından tutup, bu sûreyi sana bu şekilde kim okuttu? dedim. O da: "Allah resûlü okuttu" cevabını verdi. Bunun üzerine ben, yalan söylediğini çünkü Peygamber'in bu şekilde okutmadığını söyledim. Nihayet onu yakasından tutup Peygamber'in huzuruna götürdüm. Ey Allah'ın Elçisi! Bunun Furkan Sûresini bana okuttuğunuzdan başka bir şekilde okuduğunu işittim, dedim. Hz. Peygamber, bana Hişâm'ın yakasını bırakmamı söyledi ve: Ey Hişâm! Oku buyurdu. O da duyduğum (Mescid'de işittiğim) şekilde okudu. Hz. Peygamber, bu sûre böyle indirildi dedi. Daha sonra ey Ömer! Sen oku diye emretti. Ben de Hz. Peygamberin bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine bu sûre böyle indirildi. Kur'an yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi

kabulü için ileri sürülen şartların tahakkuk etmesine rağmen, yine de "Kıraatler arasındaki farklılıklar noktasız ve harekesiz bir metnin özelliğinden veya kâtip hatasından kaynaklanabilir mi?" şeklindeki bir soru doğrusu bize göre böyle bir iddia, metin kritiği açısından da mümkün görünmemektedir. Zira bu kıraatler, noktasız ve harekesiz bir metinden kaynaklanmış farklılıklar olsaydı, o zaman her Kur'an kelimesinin, yazının imkân sağladığı bütün vecihlerle okunabilmesi gerekirdi ki durum hiç de öyle değildir. Örneğin; Â'râf Sûresi'nin 48. ayetindeki تستكبرون "testekbirune" kelimesi, hattın imkânı dâhilinde olmasına rağmen تستكثرون "testeksiruna" şeklinde okunmamıştır. Aynı şekilde Tevbe Sûresi'nin 114. ayette geçen اياه "iyyahu" kelimesinin اياه "ebahu" şeklinde okunmasının olmaması kıraatlerin yazının özelliğinden değil nakilden kaynaklandığını gösterir." Bu konuda bkz. Alican Dağdeviren, "Kıraatlerin Kur'âniyeti ve Sayısına Yönelik Bir Değerlendirme", Ekev Akademi Dergisi, 68, 2016, 35-52.

¹⁶ Yedi harfle ilgili farklı görüşler vardır. Yedi harf, zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâl gibi yedi mana, bazıları da yedi harf yedi kıraattir demişlerdir. Yedi lehçe görüşü bilginler arasında en çok kabul edilen görüştür. Bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 96.

kolayınıza gelirse onu okuyun, buyurdu.” (Buhârî, “Fedâilu’l Kur’an”, 5, 27; Müslim, “Salâtü’l-Müsafirîn”, 270; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 22; Tirmîzi, “Kıraat”, 11; Muvatta, “Kur’an”, 5)

b. Übey b. Ka’b’dan rivâyet edilmiştir: “Ben bir gün mescidde iken bir adam geldi. Namazda onun okuduğu kıraâtı işittim ve yadırgadım. Başka birisi geldi o da diğerinden daha farklı bir şekilde okudu. Namaz bitince beraberce Hz. Peygamber’in huzuruna gittik. Ben, Ey Allah’ın Elçisi! Bu adam bilmediğim bir kıraât okudu, bu diğeri ise ondan farklı okudu dedim. Hz. Peygamber her ikisini de okutunca okuyuşlarını beğendi. Bu durum üzerine benim içimde bir şüphe doğdu. Bende ki durumu anlayan Hz. Peygamber göğsüme elini koyunca ben ter akıtmaya başladım. Sanki Allah’a bakıyormuş gibi içimdeki şüpheden kurtuldum ve gönlüme bir ferahlık doğdu. Daha sonra Hz. Peygamber: “Ey Übey! Kur’an bana bir harf üzere gönderildi ben ise ümmetime kolaylık yapılmasını diledim. Nitekim ben istedikçe yedi harfe kadar ruhsat verildi cevabını verdi” buyurdu. (Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 273; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 127-129) Benzer bir hâdisenin Abdullah b. Mes’ûd’la başka bir sahâbi arasında da yaşandığına dair bilgi kaynaklarda mevcuttur. (Beyelî, ts.: 33)

c. Yine Übey b. Ka’b’dan rivâyet edilmiştir: “Peygamber Benî Gifar gölcüğü yanında iken Cebrâîl geldi ve dedi ki: Allah, ümmetinin Kur’an’ı bir harf üzere okumalarını emrediyor. Resulullah, Allah’tan affımı ve mağfiretini dilerim, benim ümmetim buna güç yetiremez diye cevap verdi. Cebrâîl ikinci defa gelerek Allah, sana ümmetinin Kur’an’ı iki harf üzere okumalarını emrediyor, dedi. Peygamber, Allah’tan affımı ve mağfiretini dilerim, ümmetim buna güç yetiremez diye cevap verdi. Cebrâîl ona üçüncü defa gelerek, Allah, ümmetinin Kur’an’ı üç harf üzere okumasını emrediyor, dedi. Yine Resulullah, Allah’tan affımı ve mağfiretini dilerim, ümmetim buna güç yetiremez diye cevap verdi. Sonra Cebrâîl ona dördüncü defa geldi ve muhakkak Allah, ümmetinin Kur’an’ı yedi harf üzere okumalarını emrediyor, hangi harfle okurlarsa doğruyu bulmuşlardır dedi.” (Müslim, “Salâtü’l-Müsafirîn”, 274; İbn Hanbel, 1970: V/127)

d. Ebû Talhâ’dan gelen rivâyete göre bir şahısla Hz. Ömer arasında benzer ihtilaf olmuş ve Hz. Peygamber ikisinin de okuyuşunu beğendikten sonra

“Ey Ömer! Rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmete çevirmedikçe Kur’an’ın kıraatinin hepsi doğrudur” buyurmuştur. (İbn Hanbel, 1970: V/30; Taberî, 1992: I/37)

e. Abdullah b. Abbas’tan Hz. Peygamberin şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “Cibrîl bana Kur’an’ı bir harf üzere okuttu. Rabbimin artırması için mü-racât ettim. Tekrar tekrar aynı müracâtı yapıyordum, o da her seferinde artırıyordu. Nihayet yedi harf’e kadar çıktı.” (Buhârî, “Fedâilu’l Kur’an”, 5; Müslim, “Salâtu’l Müsafirin”, 272)

f. Ebû Hureyre de Resulullah: “Kur’an yedi harf üzere indirildi” (İbn Hanbel, 1970: III/995; Taberî, 1992: I/36) buyurmuşlardır, şeklinde rivâyet etmiştir.

“Ey Cibril! Ben ümmi bir kavme gönderildim, bunların arasında yaşlı kadınlar, yaşlı erkekler, erkek ve kız çocukları, hiç kitap okumayan adamlar vardır, diyen Hz. Peygamber’e Cebrâîl: “Kur’an muhakkak yedi harf üzere nazil olmuştur” (Taberî, 1992: I/36) şeklindeki beyânıyla Hz. Peygamber’in yedi harf’e dair ifadelerinden Kur’an’ın okunmasında ve anlaşılmasında kolaylık prensibine işaret edilmiş olduğunu görüyoruz.¹⁷

Hadiste geçen yedi harf meselesi âlimler arasında mâhiyet itibariyle tartışma konusu olsa da bu durum kıraâtin varlığına gölge düşürmez. Kaynaklara baktığımız zaman genel kanaatin Kur’an’ın tek sûret üzere nâzil olduğu görüşü ağır bassa da yedi harf üzere indiği, yani farklı lehçelerle indiği görüşü de vardır. Sadece Kureyş lehçesi üzere inmediği, çoğunluğunun bu lehçe ile inmiş olsa bile Kureyş lehçesi dışında inen kelimelerin varlığından da bahsedilmektedir. Ancak bu kelimelerin, Arap dilinin kurallarına dil ve belâğat açısından uygun olduğu bilinmektedir. Sonuç olarak kıraâtler, Arap dili bakımından bu dilin belâğatına ve kurallarına aykırı olan bir durum değildir.

¹⁷ Yedi harfle ilgili çalışmalar için bkz. Abdurrahman Çetin, Kur’ an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf, İslâmi Araştırmalar Sayı: 3 Ocak-1987; Osman Kaya, Kur’an’ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahru’f-u’s-seb’a (Yedi Harf Meselesi), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VIII / 2, s.219-244 ARALIK-2004, SİVAS; Mehmet Çalışkan, Kur’an’ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahru’f-u’s-Seb’a) Meselesi, ÇÜİF Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran 2005, s. 215-242.; Hacı Önen, Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Nisan 2014 YIL-6 S.11.

Araplar tek bir kabileden oluşmadığı için doğal olarak aralarında farklı lehçelerle konuşan kabileler de vardı. Mekke döneminde kıraât açısından bir ihtilaf yaşanmamıştı. Ancak Medine'ye hicretten sonra birçok kabile İslam'a girmiş ve dinin kaynağı Kur'an'ı okurken kolaylarına gelen lehçeleri ile okumuşlardır. Hatta bu pratiğin bizzât Hz. Peygamber tarafından yapıldığı da kaynaklarda mevcuttur. İbn Mücâhid (ö. 324/936), Hz. Peygamber'in farklı lehçelerle konuşan kabilelere bir kolaylık olsun diye onlara kendi lehçeleri ile Kur'an'ı okuttuğunu söylemektedir. Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) konuyla ilgili güzel bir değerlendirmesi vardır. O, ed-Davudî ve İbn Ebî Sufra'dan rivâyetle kıraâtlerin bugün bilinen yedi kıraât olmadığı, ancak farklı lehçelerle okunduğu için yedi kıraât dendiğine işaret etmiştir. Her imam kendi lehçesiyle okuduğu için o kıraât onlara nispet edilmiştir. Yedi harf, yedi kıraât olarak anlaşılmamalıdır. Hatta Nâfî'nin harfi, İbn Kesîr'in harfi şeklinde ifadeler de kullanılmıştır." (Yüksel, 2019: 61)

Lehçe farklılığından kaynaklanan farklı okuyuşlar aslında çok büyük ihtilaflar da değildir. İlgili kelimenin telaffuzundan kaynaklanan imâle, terkîk ve tefhîm gibi uygulamalar ya da mâzî fiillerin muzâri, muzâri olanların mâzî, ma'lûm ve meçhûl okunmaları şeklindeki uygulamalardır. (İbn Mücâhid, 1980: 45) Bu tür okumalarda Kur'an'ın herhangi bir hükmünü değiştiren veya iptal eden kıraât farklılığı yoktur. Dolayısıyla bu çeşitlilik sened olarak Hz. Peygamber'e ulaşmış ve onun onayından geçmiştir. (Dâni, 1999: I/25) Elbette burada kastettiğimiz durum mütevâtir olan kıraâtlerle ilgilidir. Şâz kıraâtler ve dil özellikli okumalar söylediğimizin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla her kâri kendi lehçesine göre okumuş, bunun ruhsatını Hz. Peygamberden almış ve gittiği yerlerde de kendi kıraâtini okutmuştur. Böylece kıraât çeşitlenmiş, her imam kendi okuduğu kıraâtini gittiği yerlerde okumuş, okutmuş sonuçta o bölgede genel geçer bir kıraât tarzı yerleşmiştir. Hiçbir sahâbi de lehçelerden kaynaklanan bu farklı okuyuşu yadırgamamıştır. Ancak Hz. Osman döneminde kıraât bakımından ihtilaflar çoğalmış, insanlar arasında birbirini inkâra kadar varacak tartışmalar yaygınlaşmıştır. Bunun üzerine Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit başkanlığında oluşan heyete Kur'an'ı sadece Kureyş lehçesi üzere yazmalarını emretmiş, bunun dışında farklı lehçelerle yazılan mushafları ise imha etmiştir. (İbn Mücâhid, 1980: 11; Maşalı, 2016: 60-64) Yazılan bu nüshaları Şam, Yemen, Basra, Kûfe, Mekke ve Bahreyn'e göndermiştir. Bir nüshayı da

Medine’de bırakmış, bırakılan bu mushafa da el-İmâm ya da İmâm Mushaf’ı denmiştir. (Bennâ, 1987: I/70) Hz. Osman döneminde İslam coğrafyasının daha da genişlemesi neticesinde değişik bölgelerde Müslümanlığı kabul eden kimselerin Kur’an kıraâtı konusunda farklı okuyuşları ortaya çıkmıştı. Hatta Şam ve Irak gibi yerlerde de kendi kıraâtlerinin daha üstün olduğuna dair tartışmalar zuhûr etmişti. Şam ehli, Kur’an’ı Übey b. Ka’b’dan, Irak ehli ise Abdullah b. Mes’ud’dan okumuşlardı. Bunlar birbirlerinin duymadıkları kıraâtleri okuyorlardı. Yine Huzeyfe, Humus ehlinin çok farklı kıraât ettiklerini görmüş ve kendi kıraâtlerinin daha iyi olduğunu savunduklarını duymuştu. Humus ehli de Kur’an’ı Mikdâd b. Amr’dan okumuşlardı. Basra ehli de farklı kıraât okumakta ve onlar da kendi kıraâtlerinin daha iyi olduğunu savunmaktaydılar. Basra ehli de Kur’an’ı Ebû Musa el-Eş’arî’den öğrenmişlerdi. (Allânî, 2014: 70) Huzeyfe bu durum karşısında insanlara bir konuşma yapmış ve durumu halifeye taşıyacağını ilan ederek hemen Medine’ye gelip, Hz. Osman’a durumu iletmış ve bundan önce Yahudi ve hristiyanların kitaplarına yaptıkları muameleyi Müslümanların yapmasından endişe ettiğini söylemiştir. (Allânî, 2014: 70) İşte bunun üzerine Kur’an’ı tek mushafta, tek yazıyla toplama işi böylelikle gerçekleşmiş oldu.

“Kur’an dilinin kendine has özelliklerinden birisi de kıraât farklılıklarına müsâit bir yapıda olmasıdır. Yani bir kelimenin kitâbetinden kaynaklanan yapısı, farklı okumalara zemin hazırlayan bir nitelik taşımaktadır. Örneğin: Kur’an’da geçen *melik* kelimesi hem medli *mâlik* şeklinde hem de medsiz *melik* şeklinde okunmaya müsâittir. Yine *miskîn* kelimesi *mesâkin* ve *miskîn* şeklinde okumaya elverişlidir. *Yahdâ’ûne*, *yuhâdi’ûne*, *vâ’adnâ*, *ve’adnâ*, *er-rîh*, *er-riyâh* okuyuşları da farklı okumalara örnek olarak verilebilir. Bazı mâzi fiiller muzâri, muzâri fiiller mâzi, ma’lûm olan fiiller meçhûl, meçhûl kalıbında olanlar ma’lûm okunabilmektedir. İsm-i fâil kalıbında olanlar ism-i mef’ûl, ism-i mef’ûl kalıbında olanlar ise ism-i fâil şeklinde kıraât edilmektedir. Bütün bu örneklerden çıkan sonuç, Kur’an dilinin kıraât farklılığına müsâit olduğunu göstermektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki dilin bu farklı okumalara müsâit olması her kelimenin farklı farklı okunacağı anlamına da gelmez. Söz konusu Kur’an olduğu için, burada kıyas ya da mantık devre dışı kalır. Çünkü farklı kıraâtler rivâyete dayanmaktadır. Hz. Peygamberin “*Kur’an yedi harf üzere indirildi, ondan kolayınıza gelen şekilde okuyun*” (Müslim, “Salâtu’l-

Müsâfirîn", 273, 274; "Ebû Dâvûd, "Vitr", 22) hadisi kıraât farklılıklarına ruh-sat tanımıştır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber hattayken bazı uygulamalara bizzât kendisi onay vermiştir. Başta Hz. Ömer'le Hişâm b. Hâkim arasında geçen hâdise zikredilebilir. Yine Hz. Ömer'in başka bir kişiyle olan diyalogu da örnek gösterilmektedir. Ashâbdan birisi Hz. Ömer'in yanında Kur'an'dan âyetler okumuş, Hz. Ömer hatalı okuduğunu söyleyince o kişi; "ben Hz. Peygamber'e böyle okudum o beni hatalı bulmadı" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamberin huzuruna gelip durumu anlatmışlar. O kişi: "Ya Rasulellah! Sen bana bu âyeti böyle böyle okutmadın mı?" demiş. Hz. Peygamber de evet cevabını verince, Hz. Ömer'in içine bir şüphe düşmüş. Hz. Peygamber onun bu halini görünce elini üç defa onun göğsüne koyarak; içinden şeytanı uzaklaştı Ya Ömer! Sen azâb ayetini rahmet, rahmet âyetini azâba çevirmedikçe Kur'an'ın (okuduğun kıraâtin) tamamı doğrudur, buyurmuştur.

Hz. Osman yedi harf bağlamında dile getirilen okumaları değil, müteradif ve müdrec okumaları kaldırmıştır. Fonetik dediğimiz ve sadece kolaylığa dayalı olan okumalar zaten yazıyla ilgili değildir. Seslendirme ile alakalıdır. Ferşî okumalar/kelime değişikliğinin yaşandığı ferşî okumalar ise kaldırılmamış Kureyş lehçesi ile yazılan yazı sitiline uygun olanlar aynen alınmış diğer ferşî farklılıklar ise mushaflara dağıtılmıştır. (Dağ, 2011: 40-41) Dağ, kıraat farklılıklarını yedi harf hadisi kapsamında lehçeye dayalı olan ve lehçeye dayalı olmayan şeklinde kategorize etmiştir. Lehçeye dayalı olanları şu şekilde sınıflandırmıştır:

a. Müteradif okumalar. Örnek: طعم الاثيم (Duhân 44/44) طعم الظالم gibi. Şunu belirtelim ki müteradif okumalar kıraat ilminin içerisine dahil edilmemiştir. Şâz kıraat kategorisinde kalmıştır.

b. Fonetik/usûl farklılıkları. Örnek: İdğâm, izhâr-imâle fethâ-müsehhele-muhakkaka vb.

c. Muarreb farklılıklar. Örnek: Mikâîl, Cebrâîl, İbrâhîm vb.

d. Sülâsi bâb farklılıkları. Örnek: يَحْسِبُ -يَحْسَبُ gibi.

e. Sülâsi mastar farklılıkları. Örnek: Da'fen du'fen gibi. (Dağ, 2011: 40-41)

Lehçeye dayalı olmayan kıraat farklılıklarını da başta sarf ve nahiv olmak üzere daha sonra da her konuyu kendi içerisinde isim fiil olarak şu şekilde kategorize etmiştir:

1. Sarfla ilgili farklılıklar

a. İsim farklılıkları. Örnek: Müfret, cemi', ism-i fâil- ism-i mef'ul vb.

b. Fiil farklılıkları. Örnek: Müennes-müzekker, gâib, muhâtab, ma'lûm, meçhûl vb.

c. Harf farklılıkları. Örnek: *Āenne* *Āinne* gibi.

2. Nahiv farklılıkları

a. Nahiv âmillerinin farklılıkları. Örnek: *lâkin*, *lâkinne* vb.

b. Nahiv ma'mullerinin farklılıkları. Örnek: *Leyse'l-birre-leyse'l-birru*, *fetelakkâ âdemu*, *fetelakkâ âdeme* vb.

c. Ziyade ve noksanlık farklılıkları. Örnek: *Kâlû ve kâlû* gibi. (Bakara 2/116)

Yedi harf, bir ruhsattır, yine Kur'an'ın indiği ve metnin yazıya geçirildiği Kureyş lehçesi korunmuştur. Aslolan bu lehçedir diğer lehçe ile okumalara ise izin verilmiştir. Aburrahman Çetin, yedi harf yedi lehçe değil, kesretten kinayedir, demiştir. (Çetin, 2013: 149)

6. Kıraat İmamları

Kıraatleri mütevâtir olarak kabul edilen yani sened bakımından okuyuşları Hz. Peygamber'e dayanan on kıraat imamı vardır. On imama nispetle kıraat-i aşere terimi şöhret bulmuştur. "On kıraat ifadesinden, Kur'an'ın on çeşit okunabileceği anlamı çıkmaz. Kur'an'ın büyük bir kısmı tek kıraatle okunur. Ancak bazı kelimelerin birden fazla okunuşu olabilmektedir. Ayrıca yan yana gelen bazı kelimelerin birbirlerine idğâm edilmesi veya edilmemesi, medlerinin az veya çok olması gibi farklı uygulamalar bulunmaktadır. İşte bütün bunlar günümüze kadar on kıraat bünyesinde muhafaza edilmiştir. Kıraatler, kıraat imamlarının adıyla anılır. Kıraatlerin, bilinen kıraat imamlarına nispet edilmesi, onların o kıraati en çok okuyan ve okutan, o kıraatle ilgi-

lenen ve bu alanda meşhur olup otorite olarak kabul edilen kimseler olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa onların kendi icadı, rey ve içtihadı manasına gelmemektedir. Hiçbir imam, ben şu âyeti şöyle okuyayım; şöyle okursam Arapçaya daha uygun olur, böyle okursam uygun olmaz diye herhangi bir kıraati kendisi ortaya koymuş değildir. Her biri kendi hocasından, o da bir önceki hocadan öğrendiği kıraati nakletmiştir. Nitekim bazı kıraat imamlarının açıklamaları, kıraatlerinin içtihadî olduğunu değil, nakle dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda büyük bir dil bilgini olan İmam Hamze ve İmam Kisâî için, sadece nakle itibar ettiklerini gösteren rivâyetler nakledilmiştir. İmam Hamze, nakilsiz hiçbir harf/vecih okumadım demiştir.” (Çetin, 2007: 57-61)

Kur'an, lafzı ile ibadet edilen bir kitap olduğu için onun kıraati İslam âlimlerinin ilgi odağı olmuştur. Hz. Osman Mushafları, mütevâtir kıraatleri ihtiva etmesi için noktasız ve harekesiz olarak yazılmıştır. Yoksa bazılarının zannettiği gibi, bu Mushaflarda noktalama bulunmadığı veyahut yazının tam gelişmediği ve yetersiz olduğu için kıraatler ortaya çıkmış değildir. Farklı kıraatlerin bulunması, mesela mütevâtir on kıraatin mevcut olması, on tane Kur'an var manasına gelmez. Kıraat sayısı kaç olursa olsun, Kur'an bir tanedir. Kıraatler, bir bakıma Kur'an'ın seslendirilmesi demektir ve hepsi de güvenirli nakle dayanmaktadır. Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunması, yazısında, kelimelerinin şeklinde neredeyse hiçbir değişiklik oluşturmamaktadır. Mesela يعلمون kelimesi iki farklı kıraati de kapsamı için mushaflara noktasız olarak yazılmış; böylece bu kelimenin "ya'lemûn" ve "ta'lemûn" şeklinde okunabilmesi sağlanmıştır. Görüldüğü gibi sadece yazıyı seslendirme farkı olmaktadır. Beldelerine göre imamları ve râvilerini şöyle bir tablo ile vermek mümkündür:

Kıraat İmamları ve Râvileri

Sıra	İmam	Belde	Rumuz	Ö.Tarihi	Râvi	Rumuz	Ö.Tarihi	Rumuzlar
1	Nâfir	Medine	ا	169/7 85	1. Kâlûn 2. Verş	ب ج	220/8 35 197/8 12	ایچ
2	İbn Kesîr	Mekke	د	120/7 38	1. Bezz î 2. Kun bu	ه ز	250/8 64 291/9 04	دهز
3	Ebû Amr	Basra	ح	154/7 71	1. Dûrî 2. Sûsî	ط ي	246/8 60 261/8 74	حطى
4	İbn Âmir	Şâm	ك	118/7 36	1. Hişâm 2. İbn Zekvân	ل م	245/8 59 242/8 57	كلم
5	Âsım	Kûfe	ن	127/7 45	1. Şu'be 2. Hafs	ص ع	193/8 08 180/7 96	نصع

6	Ham-ze	Kûfe	ف	156/7 73	1. Ha- lef 2. Hallâ d	ض ق	229/8 44 220/8 35	فضق
7	Kisâî	Kûfe	ر	189/8 05	1. Ebü'l- Hâris 2. Dûrî	س ت	240/8 54 246/8 60	رست
8	Ebû Ca'fer	Medi- ne	جع	132/7 49	1.İbn Verdâ n 2.İbn Cemm âz	عی جم	160/7 76 170/7 86	جعجم
9	Ya'kû b	Basra	بع	205/8 21	1. Ru- veys 2. Ravh	یس حه	238/8 52 235/8 49	يعيسحه
10	Halef	Basra	خل	229/8 44	1. İshâk 2. İdrîs	سح سه	286/8 89 292/9 05	خلسحسه

7. Kıraatlerin Tefsire Etkisi

Kıraatlerin çeşitli oluşu; Kur'an okumada kelimelerin telaffuzu bakımından kolaylık sağlamıştır. Çeşitli lehçelere sahip, okuma-yazma bilmeyen, Ku-reyş lehçesini telaffuzda güçlük çeken müslümanlar, kendi lehçelerine göre okuma ruhsatı verildiğinden Kur'an'ı kolayca okuyabilmişlerdir. Farklı kıraatler sebebiyle Kur'an daha mûciz ve muhtasar hale gelmiş, belâğat ve i'câzın doruğuna ulaşmıştır. Böylece her kıraat sanki bir âyet mertebesinde olmuş ve aynı kelime ile değişik manalar elde etmek mümkün kılınmıştır. Üstelik kıra-

atlerin, Kur'an'ın anlaşılmasında da rolü olmuştur. Bazı müphem kelimeler, kapalı ifadeler, kıraatler sayesinde açıklığa kavuşmuştur. Bu hususa işaret olmak üzere, tâbiûndan Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)'in şu sözü dikkat çekicidir: "Abdullah b. Abbas'a sorular sormadan önce, Abdullah b. Mes'ud kıraatini okumuş olsaydım, ona sorduğum meselelerin çoğunda soru sormaya ihtiyac duymazdım." Kıraatler, Kur'an'ın gerçek Allah kelamı olduğunun en büyük delillerinden birini teşkil eder. Çünkü bu kadar çeşitliliğe rağmen, onda tezât ve tenâkuz yoktur. Aksine her bir kıraat diğerini tasdik etmekte ve kimi yerlerde birbirini açıklamaktadır. Farklı okuyuşlarda zıtlıktan bahsedilemez. Çünkü zıtlık bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz bir beyan esnasında ortaya çıkar. Kıraatlerle elde edilen anlam çeşitliliği ise farklı seçenekler olup anlam zenginliği ortaya çıkarmaktadır. (Çetin, 2007: 57-61)

Kıraatlerin tefsire etkisini tefsire etki eden kıraatler ve tefsire hiç etkisi olmayan kıraatler olmak üzere iki şekilde ele almak gerekir. Tefsire etki eden kıraat çeşitleri kelimelerin harflerinde yapılan değişikliklerdir. Örneğin Fâtiha sûresinde geçen *mâliki yevmiddîn* kelimesinin *meliki yevmiddîn*¹⁸ şeklinde okunması gibi. *Melîk* kelimesi *mâlik* kelimesinden daha kapsamlıdır. Her *melîk* mâlikdir ama her *mâlik* *melîk* değildir. Bir eşya sahibi için "*mâlikü'l-eşyâ*" veya ev sahibi için "*mâlikü'd-dâr*" kelimeleri kullanılırken böyle sınırlı mülkiyetler için *melîk* ifadesi kullanılmaz. (İbn Zencele, 1998: 78) *Melîk* kelimesinin mastarı *mülk* şeklinde gelmektedir. Yüce Allah Kur'an'da âhiret gününde; "*bugün mülk kimindir*" (Mü'min 40/40) sorusuyla her şeyin gerçek sahibinin kendisi olduğuna dikkatleri çekmektedir. Eğer *mâlik* kelimesi daha kapsamlı olsaydı o takdirde *mâlik* kelimesinin mastarı olan *milk* şeklindeki kelimeyi kullanmış olurdu. (İbn Zencele, 1998: 78) Dolayısıyla kelimelerin yapısında meydana gelen değişiklik anlam bakımından tefsire de etki etmektedir.

İkincisi ise tefsire etki etmeyen kıraat çeşitleridir. Onlar da medlerdeki farklılıklar yani uzatma ölçüleri, imâle, tefhîm, terkîk, teshîl gibi telaffuz farklılıklarıdır. Bu gibi okuyuşlarda kelimenin harflerinde bir değişiklik olmayıp sadece telaffuz farklılığı olduğundan anlam bakımından da bir değişiklik olmamaktadır. (İbn Âşur, 2000: I/50) Aynen kendi dilimizde görülen İstanbul

¹⁸ Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hamze *meliki yevmiddîn* şeklinde; Âsım ve Kisâî ise *mâliki yevmiddîn* şeklinde okumuşlardır.

şivesi ile Anadolu şivesi arasındaki telaffuz farkı gibi. Örneğin gitmek eylemini murad eden bir kimsenin gidiyorum, gidirem, cidiyrum gibi telaffuz farklılığı aslında gitmek fiiline anlam bakımından bir farklılık katmamaktadır. Bütün kullanımlarda kastedilen hareket, gitmek işidir. İkinci bir örneği şöyle verebiliriz: Kur'an'ı Kerim'de bazı fiiller etken bazı fiiller de edilgen olarak gelir. Bu durum kıraat farklılıklarında da yerini bulur. Kıraat imamları aynı kelimeleri kimi zaman ma'lum kimi zaman da meçhul okumuşlardır. Elbette bunun sonucunda da manada değişiklik olacaktır. Buna göre kıraat imamlarının, fiilleri ma'lûm ve meçhûl kalıpta okumasıyla mananın nasıl değiştiğine İbn Âşûr'un tefsirinden bir örnek gösterilebilir. *“Bir peygamberin hıyanet etmesi, olur şey değildir”* (Âl-i İmrân 3/161) âyetinde geçen *أَنْ يَغْلُ* kelimesi ma'lûm ve meçhûl olmak üzere iki şekilde okunmuştur. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım âyetinde geçtiği gibi kelimeyi ma'lûm okurken; diğer kıraat imamları ise bunu *yuğalle* şeklinde meçhul okumuşlardır. Ma'lum şeklinde okuyanlara göre fail nebîdir. Bu okuyuşa göre anlam ise “ordunun emirinin izni olmadan ganimetten bir miktar almaktır ve mutlak anlamda maldaki hıyanettir.” Kelimeyi meçhûl okuyanlara göre ise fâil hafzedilmiştir. Onun yerine gelen nâibi faildeki zamir ise Nebî'ye dönmektedir. Bedir savaşında kaybedilen bohçayı Hz. Peygamber'in aldığı ve de Hz. Peygamber'in Uhud savaşında ganimetleri savaşçılar arasında taksim etmeyeceği şeklindeki iki rivâyet göz önünde bulundurulduğunda bu iki kıraat arasındaki mana farklılığı daha iyi anlaşılacaktır. Bu durumda kıraatlere göre âyetin anlamında şöyle bir değişiklik ortaya çıkmaktadır: Ma'lum okunuşa göre “hiçbir peygamberin (ashâbına karşı) ganimet malına (veya emanete) hıyanet etmesi olur şey değildir” şeklindedir. Meçhul kıraate göre mana ise “Peygamber'e hainlik sıfatı nispet edilemez” şeklindedir. Bu kıraate göre mananın şöyle olacağı da söylenmiştir: “(Hiçbir) kimsenin Peygambere ihanet etmesi olamaz/olmasın.” (İbn Âşur, 2000: III/274) Tâhir b. Âşûr iki kıraat farklılığını verdikten sonra onlardan çıkan anlamlara da şöyle değinmiştir: “Cumhurun okuduğu kıraatte; ganimetlerde ihanet etmesinler diye orduya nehiy anlamı vardır. Peygamberin gözetimi altında olan ganimete ihanet etmeyin; çünkü ganimetleri paylaşdırmak Peygambere aittir manasındadır. Anlaşılan o ki Nebî'nin emanetinde olan bir mala hıyanet edilmesi Peygambere ihanet etmek demektir. İbn Âşûr kelimenin meçhul okunduğu zaman da mananın şöyle olacağını söylemektedir: “Peygamber aldatmaz ki O'nun ordusunda aldatma olsun. Dolayısıyla bura-

daki hıyanetin Hz. Peygambere atfedilmesi mecâz-i aklîdir. Yani peygamberin ihanet etmesi zaten düşünülemez. O'nun eğitiminden geçen ve O'nunla birlikte olanlardan da böyle bir eksiklik yapmaları düşünülemez.¹⁹

Kur'an'ı sahabe arasından ilk tefsir eden müfessirlere baktığımız zaman onların tefsir konusunda Kur'an kıraâtlerinden azami ölçüde istifade ettiklerini görürüz. Hatta mütevâtir olmayan şâz ve âhâd kıraâtlerden bile tefsir konusunda çokça istifade etmişlerdir. Onların amaçları ve bu konudaki çabaları da elbetteki Kur'an âyetlerini en iyi şekilde tefsir etme, anlama ve başkalarına anlatma çabasıdır. Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ud'un tefsir konusunda kıraâtlerden en çok yararlanan sahabi olduğu bilinmektedir. Hatta Abdullah b. Mes'ud'un Tefsirde Kıraâtî şeklinde müstakil çalışma da yapılmıştır.²⁰ Yine az da olsa Hz. Âişe'nin, Hz. Ebûbekir'in, Hz. Alî'nin kıraâtî tarzında tefsir kitaplarındaki mâlumatlar, bizlere kıraâtin tefsir konusunda ilk başvurulmuş ilim olduğunu göstermektedir. Nitekim ilk dönemlerde Mekke, Medine, Kûfe ve benzeri yerlerde kıraât merkezlerinin oluşması Kur'an tefsirinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. (Allânî, 2014: 64)

Kıraât farklılıklarının tefsir kitaplarında karışık olarak derlenmesi yani mütevâtir ve şâz ayırımına gitmeden -her ne kadar şâz olduğu belirtilmiş olsa da- yer alması aslında tefsir ilmine yaptığı katkıdan dolayıdır. Kıraâtî bilmeden tefsir yapmanın çok zor olduğunu söyleyen âlimlerin gerekçesi de buna dayanmaktadır. Yani kıraât tefsirin en önemli malzemesidir. Hatta sadece tefsirin değil Arap dilinin de en önemli kaynağıdır. Dil kurallarının prensipleri çoğu zaman kıraâttan istişhâdlarda bulunarak formüle edilmiştir. Kur'an'ın dili de Arapça olduğuna göre tefsir konusunda kıraât farklılıklarından yararlanmadan kapsamlı bir tefsir yapıldığını iddia etmek bu bakımdan zordur. Bu bağlamda tefsir külliyyatının kıraât farklılıklarıyla dolu olduğu şikâyetiyle serzenişte bulunmak yerine, mütekaddim ulemanın bu ilimden yararlandığı gibi günümüzde tefsir yapanlar da pek tabii olarak bundan yararlanmalıdır. Öncekiler her farklı kıraâtî farklı bir âyetmiş gibi değerlendirme cihetine bile gitmişlerdir. Çünkü yapılan bu gayret tamamen Kur'an'a yapılmış bir

¹⁹ Bu konuda bkz. Murat Akkuş, Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşur Örneği), Mütefekkir, AÜİF Dergisi, cilt 2, sayı 3, Haziran 2015, s. 151-176.

²⁰ Bu konuda bkz. Lahluhi Salih, "Kırâe fi'l-Kıraâtî'l-Kur'aniyye eş-Şâzze Kıraâtü Abdillâh b. Mes'ud", Mecelletü'l-Muhbir, sy, 2009, s. 193-204.

hizmettir. Farklı kıraâtler sayesinde belâgat zenginliği, i'câzın güzelliği ve ihtisar gibi edebî zevkler de ortaya iyice çıkmış olmaktadır. (Allânî, 2014: 74; İbnü'l-Cezerî, ts.: I/52) Kıraât farklılıklarının ortaya koymuş olduğu zenginliğe işaret eden müstakil çalışmalar da vardır. Örneğin bu araştırmalardan birinde kıraât farklılıkları sayesinde ihbâri olan bir cümlemin ya da âyetin inşâi, inşâi olanın ise ihbâri bir anlama büründüğü görülmektedir. Bu âyetlerin üslûb bakımından zenginliğidir. Aynı şekilde bu kıraâtler sayesinde tefsiri yorumlar, fikhî çıkarımlar ve edebî sanat güzellikleri de elde edilmektedir. (Seyyîb, 2009: 40-41)

Kıraâtlerin tefsir ilmine etkisi inkâr edilemeyecek kadar açıktır. İlk klasik tefsirlerden günümüze kadar yazılan birçok tefsir kaynağı kıraâtler konusuna bîgane kalmamıştır. Hatta kıraâtlerden örnekler vererek yaptıkları tefsire zemin hazırlamışlardır. Örneğin Taberî (ö. 310/923), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kurtûbî (ö. 671/1273) ve daha birçok müfessir kıraâttten yararlanarak tefsirlerini meydana getirmişlerdir. Abdulhamit Birışık da kıraât farklarının Kur'an yorumuna zenginlik kattığı için çoğu tefsir kaynaklarında bu konuya yer verildiğini ifade etmektedir. (Birışık, 2014:161)

İlk dönemlerde kıraat formüle edilmemişti. Tefsir ilminin ya da tefsir kaynaklarının içerisinde âyetler arasına serpiştirilerek ele alınıyordu. Bu işlem kıraatin tefsir ilmindeki yerinin en önemli göstergesidir. Zaten Hz. Peygamber döneminde başlayıp halifelerle birlikte devam eden bölgelere Kur'an hocası gönderme işinin temelinde aynı zamanda okuttukları Kur'an'ı açıklama talebi de vardır. Yani Kur'an kıraatiyle tefsir işi atbaşı gitmiştir. Tâbiri câizse et ve tırnak gibi birbirine bağlı olan bu ilimlerin arasını ayırmak zordur. Hatta şunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Gerek sahabe ve gerekse tâbiûn dönemi olsun, o dönemde kıraat farklılıkları tefsir ilminin bir malzemesi olarak kullanılıyordu. Sadece telaffuzdan ibaret değildi. Gerek fukâha gerek kelâm âlimleri gerekse İslâmî diğer ilimlerin tamamında ilk kaynak olan Kur'an âyetlerini anlama konusunda bütün âlimler kıraatten tefsir için yararlanmışlardır. (Yüksel, 2019: 89-94)

Bir anlamda farklı kıraatler tefsir açısından önemli bir zenginliktir. Çünkü kelimelerin farklı bir şekilde kıraat edilmesi her yerde olmasa bile bazı bölümlerde manaya doğrudan etki etmektedirler. Bu kıraatler sayesinde âyet-

ler, kelimelerin manaya delaletleri bakımından anlam genişliği kazanmakta olup, eğer kapalılık varsa yine farklı kıraatler manaya açıklık sağlamaktadır. Çünkü Kur'an, lafızlardan oluşmaktadır. Kıraat ise doğrudan lafızların telaffuzu ile ilgilenmektedir. İşte bu lafızlardaki kıraat çeşitliliği anlama yansımakta bu da Kur'an'ın tefsirine etki etmektedir. Dolayısıyla kıraatlerin tefsir ilmine olan katkısı oldukça büyüktür. Kıraât farklılıklarının Kur'an yorumuna katkısı hususunda aktaracağımız şu bilgiler yerinde olacaktır: "Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere inmesine bağlı olarak kıraâtlerin çeşitli oluşu; Kur'an okumada kolaylık sağladığı gibi, bazı âyetlerin farklı yorumlanmasına ve bazı hükümlerde çelişki ve zıtlık olmayan değişik anlayışların doğmasına da sebep olmuştur. Böylece hem Kur'an'ın okunuşunda farklı ve zengin çeşniler ortaya çıkmış; hem de engin ve iç içe manalar ifade eden Kur'an-ı Kerim'in anlamı daha da zenginleşmiş, çoğalmış ve her devirde ve her seviyedeki insanların farklı farklı lezzet aldıkları, yararlandıkları ilâhi bir sofraya ve hazine olmuştur." (Çetin, 2013: 92)

Sonuç

Kur'an, Arabistan coğrafyasında inmiştir. İlk yıllarda vahyin indiği ortam Mekke, hicretten sonra da Medine olmuştur. Gelen vahiy sadece Hz. Peygamberi ilgilendirmemiş aynı zamanda onu tebliğ edeceği toplumu ve ortamı da ilgilendirmiştir. Bu açıdan vahyin alınması ve aktarılması öncelikli olarak ezberden ve dilden dile okunarak gerçekleşmiş diğer taraftan da vahiy katiplerine yazdırılmıştır. Hz. Peygamber, gelen vahyi Allah'ın yardımıyla ezberlemiş, tekrar tekrar okumuş ve ashabına aktarmıştır. Vahyin tebliği sözlü kültürle başlamış, okuma-yazma oranının artmasıyla da yazı ile devam etmiştir. Hz. Peygamber kendisine gelen vahyi vahiy kâtiplerine yazdırmış bir taraftan da yazdıkları metinleri kendilerine okutturmuş ve olabilecek hataların önüne geçmiştir. Vahiy kâtiplerinin çeşitli malzemelere yazdıkları âyetler titiz bir şekilde muhafaza edilmiş, ashâbdan okuma yazma bilen kimseler de bizzat Hz. Peygamberin yazdırdığı âyetleri yazarak kendilerine özel mushaflar oluşturmuşlardır. Hz. Peygamber, Kur'an ta'limini ezberden yaptırmanın yanında yazılı malzemelerden de takip eden ashaba bu eğitimi vermiştir.

Nüzûlü yirmi üç yıl devam eden Kur'an âyetleri, Hz. Peygamber hayat-tayken yazıya geçirilmiş, yazı malzemeleri de Hz. Peygamberin evinde muha-

faza altına alınmıştır. Hz. Ebubekir döneminde bu malzemeler toplanmış ve iki kapak arasına alınacak tarzda yeniden yazılmıştır. Daha sonra Hz. Osman'ın çoğaltacağı mushaflar da Hz. Ebubekir'in yazdırdığı Kur'an'dan istinsah edilmiştir. Vahiy-kıraat ilişkisi bağlamında Kur'an'ın Arapça olarak indiği Kureyş lehçesinin kıraat farklılıkları açısından önemli olduğu anlaşılmıştır. Kur'an Mekke döneminde Kureyş lehçesi ile okunmuş, dolayısıyla farklı okumaların olmadığı görülmüştür. İslam'ın yayılması, Kureyş kabilesinin dışındaki kabilelerin ve yabancı kişilerin de İslam'a girmesiyle birlikte Kur'an kıraatinde farklı okumalar zuhûr etmiştir. Özellikle Medine döneminde kıraat farklılıkları ortaya çıkmış, bazı kelimelerin telaffuzunda zorlanmalar görülmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Kur'an'ın kıraati hususunda bir kolaylık olması için Cebrâîl'e müracaat etmiş ve Rabbinden izin istemiştir. *Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz* hadisi farklı okumalara Allah tarafından müsaade edildiğinin bir işareti olmuştur. Yedi harfle Kur'an'ın okunmasına verilen iznin Medine döneminin sonlarına doğru olduğu görüşü de bilginler tarafından ağırlık kazanmıştır. Kıraatler arasındaki farklılıklar, tamamı olmasa da bir kısmı Hz. Peygamber'den bizzat işitilmiş, okunmuş ve ezberlenmiştir. Bu konuda, sahabenin Hz. Peygamber'den kıraati alış şekillerinin farklı olduğu, onlardan bazılarının bir, bazılarının da iki ve daha fazla kıraat aldığı bilgisine ulaşılmıştır. Kıraati elde edişteki bu farklılık sahabe sonrası dönemde de devam etmiştir. Sonuçta kıraatler, Peygamberimiz ve sahabe döneminden başlayarak, günümüze kadar her asırda kalabalık bir grup tarafından başka bir gruba aktarılmış ve tevâtür yoluyla günümüze kadar gelmiştir. Ancak Kıraat-i aşere dediğimiz ve on imamla sınırlandırılmış kıraatlerin tamamı Hz. Peygamber tarafından okunmuştur gibi bir tez ileri sürmenin mümkün olamayacağı anlaşılmıştır.

Kıraat farklılıklarının esas alındığı yedi harf hadisinde geçen yedi harf kavramı tam olarak bilinmemekle birlikte yedi lehçe görüşünün daha ağır bastığı sonucuna varılmıştır. Kıraat farklılıkları bir görüşe göre Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflara yayılmış diğer bir görüşe göre ise farklı okumalar Hz. Osman'ın istinsahı neticesinde kaldırılmış ve tek lehçe yani Kureyş lehçesi ile yazılmıştır. Kıraat farklılıkları konusunda vahiy-kıraat bağlamı kapsamında da şu sonuçlara ulaştığımızı belirtebiliriz. Hz. Peygamber, âyetleri farklı kıraatlere göre yazdırmamış tek sitil üzere yani Kureyş lehçesine göre yazdırmış-

tır. Hz. Peygamber her Ramazan ayında Kur'an'ı Cebrâîl'e okumuş, mukâbele usûlü ordan kaynaklanmıştır. Son arza dediğimiz okuyuş ise iki defa tekrar edilmiştir. Bazılarına göre bu son arzada Hz. Peygamber kıraat farklılıklarına göre Kur'an'ı okumuştur. Bir görüşe göre ise tek harfle okumuş ve yedi harf ruhsatı son arzada kaldırılmıştır. Yedi harf hadisinin arka planına baktığımızda ortada bir problem olduğu anlaşılmış, en az iki kişi ya da daha fazla olmak üzere okuma farklılığından kaynaklanan tartışmaların var olduğu anlaşılmıştır. Bir problem konusunda vahiy bekleyen Hz. Peygamberin farklı okumalar konusunda da bir ruhsat almış olmasının yadırganacak bir konu olmadığı görülmüştür. Sosyal bir meselede, fikhî bir konuda gelen sorular konusunda konuşmayıp vahiy bekleyen Hz. Peygamberin bu durumu gayet doğal karşılanırken, kıraatler konusunda da bir vahyin gelmesine şüpheyle yaklaşılmasının ilmî temelden uzak bir vehim olduğu görülmüştür. Üstelik kıraat farklılıklarının bizi ürküten karmaşık bir konu olmadığı zira sağlam senetle Hz. Peygambere ulaşan ve erbabı tarafından bilinen, okunuşu ve uygulanışı kolay olan bir konu olduğu anlaşılmıştır. Bu anlamda Kur'an'daki kıraat farklılıklarının çoğunu idğâm-izhâr, imâle-fethâ, müsehhhele-muhakkaka, işmâm vb. farklılıklar gibi usûl farklılığı, az bir kısmını da fersî farklılıkların oluşturduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Akdemir, M. Atilla. (2015), *Kıraat İlmi Eğitim Ve Öğretim Metodları*, İFAV Yayınları, İstanbul.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşur Örneği)", *Mütefekkir, AÜİİF Dergisi*, cilt 2, sayı 3, Haziran 2015, s. 151-176.
- Allânî, Muhammed el-Habîb. (2014), *Eserû Kıraâtî's-Sahâbe fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dârü Sahnûn, Beyrut.
- Altıkulaç, Tayyar. (1973), *Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi*, Dini İlmi Edebi Mesleki Aylık Dergi, C. XII, Sayı: 1, s. 10-22, Ankara.
- Bennâ, Şeyh Ahmed b. Muhammed. (1987), *İthâfu fuḍalâi'l-beşer*, thk. Şaban Muhammed İsmâîl, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut.
- Beyelî, Ahmed Beyelî, (1984), *el-İhtilâf beyne'l-Kıraât*, Dârü'l-Cil, Beyrut.

- Birişik, Abdulhamit. (2014), *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim. *el-Câmi'u's-sahîh*, (1981), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul.
- Cansız, "Sahih Kıraat İsnad Edilen Sahabe Rivayetlerinin Kıraat İlmindeki Yeri", AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray 2018, s. 35-154.
- Cerrahoğlu, İsmail. (1988), *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. (1984), *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. (1950), *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Alî Abdülmün'im Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Kahire.
- Çalışkan, Mehmet. (2005), Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi, ÇÜİF Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran, s. 215-242.
- Çetin, Abdurrahman. (2013), *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", Marife, Konya, 2002, S. 3, Kış, s. 74.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kıraatları Üzerine", Din ve Hayat, İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2, 2007, s. 57-61.
- Çollak, Fatih. (2010), "eş-Şâtıbiyye", DİA, XXXVIII, 377-379, İstanbul.
- Dağ, Mehmet, (2011), *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsâm Yayınları, İstanbul.
- Dağdeviren, Alican, "Kıraatlerin Kur'âniyyeti ve Sayısına Yönelik Bir Değerlendirme", Ekev Akademi Dergisi, 68, 2016, 35-52.
- Dânî, Osman b. Saîd b. Osman b. Saîd Ebû Amr. (1999), *Câmiu'l-beyân fî'l-kıraâti's-seb'i'l-meşhûre*, thk. Kemal Atik, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Demirci, Muhsin. (2003), *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul.

- Demirci, Muhsin. (1997), *Kur'an Tarihi*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, İstanbul.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. (1964), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn-Muhammed 'Alî en-Neccâr, el-Mu'essesetu'l-Mısriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kahire.
- Fırat, Yavuz. (2011), "Kıraat ilmi ve Tarikler", *EÜİF Dergisi*, 13/2, 37-55.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. (2005), *el-Kâmûsu'l-mhûî*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut.
- Gırnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr. (1995), *el-Burhân fî tertibi suveri'l-Kurân*, thk. Muhammed Şa'bân, byy.
- Ğânim Kaddûri el-Hamed. (2003), *Muhâdarât fî ulûmi'l-Kur'an*, Dâru Ammâr, 2003, Amman.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. (2003), *Kitâbü'l-ayn*, thk. Dr. Abdulhamîd Hendâvî, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.
- Hamidullah, Muhammed. (1993), *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul.
- Hayruddîn es-Seyyib. (2009), *Teğâyürü'l-üslûb fî'l-kıraâtî'l-Kur'ânî ve eşeruhû fî ihtilâfî'lma'nâ*, Dârül-Gavsânî, Dimaşk.
- İsfehânî, Râğîb. (1997), *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru's-Şâmiyye, Beyrut.
- İbn, Âşur, Muhammed Tâhir. (2000), *et-Tahrir ve't-tenvir*, Müessesetü't-tarih, Beyrut.
- İbnü'l-Cezerî, Hâfız Ebî'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. (ts.), *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibîn*, byy.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. (1998), *el-Muhtesab fî tebyîni vücihi şevâzî'l-kıraâtî ve'l-îdâhî 'anhâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. (ts.), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Dârü İhyâi't-türâsî, Mısır.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. (1994), *Lisânü'l-'arab*, Dâru'l-Fikr. Beyrut.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. (1980), *Kitâbü's-seb'a fi'l-Kıraât*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. (1994), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. (ts.), *et-Tabkâtü'l-kübrâ*, byy., Beyrut.
- İbn Zencelî, el-İmam el-Celîl Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. (1793), *Hüccetü'l-kıraât*, thk. Saîd el-Efganî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Karaçam, İsmail. (2000), *Kur'an-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV Yayınları, İstanbul.
- Kaya, Osman. (2004), "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-seb'a (Yedi Harf Meselesi)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VIII/2, s. 219-244, ARALIK- Sivas.
- Keskioğlu, Osman. (1993), *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Lahluhi Salih. (2009). *Kırâe fi'l-Kıraâtü'l-Kur'aniyye eş-Şâzze Kıraâtü Abdillâh b. Mes'ud*, Mecelletü'l-Muhbir, s. 193-204.
- Maşalı, M. Emin. (2016), *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayanları, Ankara.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. (1981), *el-Câmiu's-sahîh*, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. (1981), *es-Sünen*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul.
- Öge, Ali. (2010). *Kıraatler ve Kurrâ*, (Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, çev. Ali Öge), Marife, 2, s. 217-234.
- Önen, Hacı. (2014), "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Nisan-6, S.11.

- Sicistânî, Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs b. İshâk el-Ezdî. (1952), *es-Sunen*, Mısır.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as. (1995), *Kitabü'l-mesahif*, thk. Muhibbuddin Abdu's-Secan Vâiz, Darü'l-Beşairi'l-İslami, Beyrut.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. (1987), *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Dr. Alî Huseyn el-Bevvâb, Mektebetü't-Türâs, Mekke.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. (2008), *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Ünal, Mehmet. (2002), "Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraât Farklılıklarının Rolü", Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara.
- Yüksel, Yakup. (2019), *Tefsirde Dil ve Kıraat Tartışmaları Ebû Hayyân'ın Zemahşeri Eleştirisi*, İlahiyât Yayınları, Ankara.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. (1995), *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabatâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul.
- Zencele, Sâid el-Efgânî. (1998), *Huccetü'l-kıraât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. (2008), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mütevellî Mansûr, Mektebetü Dâri't-Türas, Kahire.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. (2012), *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut.

**Fadl b. Şâzân'ın “el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak” Adlı Eserinde
Sünnî Hilâfet/İmâmet Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler**
The critique of Fadl b. Shâzân on Sunni Leadership (Khilâfah/
İmâmah) in his al-Îdâh

Muhammed Mustafa SANCAR

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı
Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences
The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam
İstanbul, Turkey
msancar@siirt.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4856-5820

DOI: [10.5281/zenodo.4604933](https://doi.org/10.5281/zenodo.4604933)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 01 Aralık / December 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Şubat / February 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: SANCAR, M. M. (2021). Fadl b. Şâzân'ın “el-Îzâh fî Reddî alâ
Sâ'iri'l-Fırak” Adlı Eserinde Sünnî Hilâfet/İmâmet Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler.
Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 5 (Mart 2021): 169-193.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hiz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm toplumunda ortaya çıkan ilk önemli münakaşa hilâfet/imâmet meselesidir. Hilâfet ve imâmet kavramları Hiz. Peygamberden sonra Müslümanların din, dünya ve siyasî işlerini düzenleyecek en üst düzey makam için verilen bir kavramdır. Hiz. Ebû Bekir'in Saki-fe-i Beni Saide'de halife/devlet başkanı seçilmesi, seçilme şekli, nesebi ve fazileti etrafında münakaşaların başlamasına neden olmuştur. Hiz. Ebû Bekir'den sonra gelen üç halifede de seçim ve meşruiyet tartışmaları yaşanmış, bu tartışmalar İslâm toplumunun siyaset anlayışını ve üslubunu etkilemiştir. İlk dört halifenin hilafetini içine alan süre Şîa ekolü hariç Müslümanlar nezdinde Hulefâ-i Râşidîn dönemi olarak kabul görmüştür. Kelâm eserlerinde hilâfet/imâmet bahsinin dinin rûknünden değil de fer'î meselelerden olduğu belirtilmiştir. Ancak Şîa ekolünün imâmeti ve imamların rolünü dini nasrlara bağlama çabası, dolayısıyla bu mevzuyu i'tikâdî bir problem olarak yansıtmaması, Sünnî Kelâm âlimlerinin de konuyu akâid/kelâm eserlerinde yer vermesine neden olmuştur. Ancak Sünnî âlimler Şîa'nın hilâfet/imâmet ideolojisini ret maksadıyla incelemiş ve tartışmışlardır. Bu çalışmada, İslâm inanç esaslarını müdafaa görevi yüklenen kelâm ilmini Şii perspektiften değerlendiren ve Şîa kelâm okulunun bir dönem liderliğini üstlenmiş önemli şahsiyetlerinden olan Fadl b. Şâzân'ın *el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak*, adlı eserinde hilâfet/imâmet meselesinde Sünnî ve Sünnî gelenek ile aynı düzlemde olan ekollere yaptığı eleştiriler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fadl b. Şâzân'ın imâmiyye Şîa'sı dışındaki ekollere ciddi eleştirilerde bulunduğu ve kendi mezhebinin ideolojisini yansıttığı tespit edilmiştir. Ayrıca imâmiyye Şîa'sı dışındaki ekollerin kendi içinde bir paradoks yaşadığını, söylem ve rivayetlerinin kendi ilkeleriyle de bağdaşmadığını ileri sürdüğü görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Şîa, Fadl b. Şâzân, el-Îzâh, Hilâfet/İmâmet.

Abstract

Concepts of *imāmah* and *khilāfah*, i.e. leadership, are given for the highest authority that regulates the issues of Islamic community regarding religious and political affairs after the death of Prophet Muhammad. Hence, after his life, it was the first vital debate amongst Muslims. Thus, *khilāfah* of Abu Bakr at the *Saqifah of Banū Sa'īdah* started debates on his ancestry, his virtues and the

way of his succession. Debates on succession and legitimacy continued with the latter three caliphs and these debates influenced the understanding and manner of politics deeply. Although the first four caliphs are regarded as *Rashidun* (rightly guided) and the issue of leadership is theologically regarded as a minor (*far'i*) issue by Sunni scholars, the efforts of Shia thought to connect this issue and the role of *imamāh* to the religion itself by making it a creedal problem caused Sunni scholars to investigate this issue within the theological and creedal works in order to refute Shiite ideology. This study aims to analyse the critique of an eminent Shiite scholar of theology, in fact once an authority, Fadl b. Shāzān, towards the Sunni tradition on leadership with regards to his major work, *Kitāb al-Īdāh*. Besides the Sunni Tradition had a paradox in its own, it has been suggested that discourses and rumors do not get on well with its principles by Fadl b. Shāzān.

Keywords: Kalam, Shiite, Fadl b. Shāzān, *al-Īdāh*, Leadership, Khilāfah/Īmāmah.

Giriş

Ebu Muhammed Fadl b. Şāzān en-Nisābūrī'nin (v. 260/873-74) el-Ezd kabilesine mensup olduğu, ilim tahsil etmek için Bağdat, Kufe ve Vasil'a gittiği aktarılmaktadır (Necâşî, 2010: 295; Bozan, 2004: 70-71). Fadl b. Şāzān dönemin önemli âlimlerinden olan İsmail b. Abbad, Muhammed b. Umeyr, Hasan b. Ali b. Faddâl, Hasan b. Mahbûb, Safvân b. Yahyâ, Nasr b. Müzâhim'den farklı alanlardan eserler okumuştur. Hocaları arasında Muhammed b. Cumhur ve Hammâd b. Îsâ gibi muhaddislerin olduğu da zikredilmektedir. Fadl b. Şāzān'ın on iki imamdan kabul edilen Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî'nin öğrencisi olduğu ve onlardan rivayette bulunduğu da aktarılır. Abdullah b. Tâhir döneminde Şîa'ya mensubiyeti nedeniyle memleketi olan Nîşâbur'dan sürgün edilmiş, bir müddet sonra memleketine geri dönebilmıştır. Fadl b. Şāzān, Beyhak'ta olduğu sırada bölgenin Hâricîler'i tarafından öldürülmek istenmiş, onlardan kaçmayı başarabilmiştir. Daha sonra 873-74 yılında hastalanarak vefat etmiştir (Yavuz, 1999: 370).

İmâmiyye Şîa'sı kaynaklarınca rivayet edilen hadislerin bir kısmının isnad zincirinde bulunan Fadl b. Şāzān'ın, on iki imamdan olan Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî'ye talebelik yaptığı, imamlardan da na-

killerde bulunduğu rivayet edilmiştir. O, dönemin önemli isimlerinden Hişâm b. Hakem gibi nakil ile ilgilenen düşünürlerin de halefi sayılmıştır (Yavuz, 1999: 370). Müttekellim ve fakih olan Fadl b. Şâzân'ın Hişâm b. Hakem (v. 179/795)'in fikirleri çevresinde oluşan Şîî kelâm ekolüne liderlik etmesi Şîa'nın önemli âlimleri arasında sayılmasına neden olmuştur (Tûsî, t.y.: 124; Bozan, 2004: 70-71).

Fadl b. Şâzân'ın farklı alanlarda çok sayıda eserinin olduğu, elimize ulaşanların ise sınırlı olduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Tûsî, t.y.: 124; 2005: 450). Günümüze ulaşan eserlerinin *Kitâbu'l-Îlel*, *Kitâbu't-Talak*, *el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak* ve *Kitâb fî İsbât Rec'a*, adlı eserin muhtasarı olduğu ileri sürülen *Muhtasar İsbât Rec'a* adlı eserlerinin olduğu söylenmektedir (Bozan, 2004: 72).

Fadl b. Şâzân, *el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak* adlı eserinde Şîa'nın hilâfet/imâmet konusunu işleyerek imâmiyye Şîa'sı dışındaki mezheplerin görüşlerini aktarmış ve eleştirilerde bulunmuştur. Fadl b. Şâzân'ın adı geçen eserde Sünnî gelenek yanında imâmiyye Şîa'sının hilâfet/imâmet anlayışını benimsemeyen Mu'tezilî, Selefi ve Hâricî düşünürleri de karşısına aldığı görülmüştür.

Çalışmada Fadl b. Şâzân'ın *el-Îzâh* adlı eserinde hilâfet/imâmet meselesinde Sünnî ve Sünnî gelenek ile aynı düzlemde olan ekollere yaptığı eleştiriler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle Şîa ekolü tarafından takip edilen ve itibar gören Fadl b. Şâzân hakkında güncel çalışmaların çok az olduğunu söyleyebiliriz. Yusuf Şevki Yavuz'un Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarındaki "İbn Şâzân en-Nisâbûrî" maddesi ve Metin Bozan'ın "Fadl b. Şazan ve Kitâbu'l-Îlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı" adlı makalesi bunlardan biridir.

Böyle bir çalışma yapmamızdaki asıl neden; Şîa'nın önemli şahsiyetlerinden sayılan ve bir dönem Şîa ekolüne liderlik etmiş olan Fadl b. Şâzân'ın *el-Îzâh* adlı eserinde Sünnî ve Sünnîler ile aynı düzlemde hareket eden ekollerin imâmet düşüncesine yönelik eleştirilerini ortaya koymak; Şîa'nın kendileri gibi düşünmeyen bu ekoller hakkındaki kanaatine ışık tutmaktır. Mezhepsel mücadelelerin yaşandığı; Sünnî ve Şîî âlimlerin fikirlerini yoğun bir şekilde ortaya koydukları bir dönemde yetişen Fadl b. Şâzân hakkındaki çalışmaların yok denecek kadar az olması çalışmamızı daha değerli kılmaktadır. Çalışma

neticesinde Sünnî ve Sünnîler ile aynı düzlemde hareket eden bazı Mu'tezilî ve Selefi düşünürler ile imâmiyye Şîa'sının birbirlerine karşı takındıkları tavır, üslup ve görüş farklılıkları da tespit edilmiş olacaktır. Şîa ekolünün imâmet anlayışı karşısında Sünnî hilâfet/imâmet anlayışı yer aldığı için, bu konuda Şîa'nın karşısında yer alan ve Sünnîler ile aynı düzlemde hareket eden diğer ekolleri de Sünnî hilâfet/imâmet anlayışı içerisinde değerlendireceğiz.

Çalışma Şîa kelâmcısı olan Fadl b. Şâzân'ın hilâfet/imâmet konusunda Sünnî ve Sünnîler gibi düşünenlere yönelik eleştirileri içerdiğinden, Şîa ekolünün muarızlarına karşı takındığı tavır ve bakış açısını yansıtabilmek adına eserinde kullanmış olduğu cümleler titizlikle tercüme edilip aktarılmıştır. Çalışmada metin analizi, karşılaştırma ve söylem incelemesi yöntemleri kullanılmıştır. Çalışmada Fadl b. Şâzân'ın *el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak*, adlı eserinin Seyyid Celaledîn el-Huseynî el-Urmevî tarafından tahkik edilen ve Beyrut'ta, Müessesetü Tarihî'l-Arabî yayınevinde basılan nüsha baz alınmıştır.

1. Fadl b. Şâzân'ın Hilâfet/İmâmet Bağlamında Şîa dışı Fırkalara Yönelik Eleştirileri

Sözlükte “Birinin arkasından gelerek yerine geçmek, yerini doldurmak, temsil etmek” (İbn Manzûr, 1984: 9/82; İsfahânî, çev. 2012: 356; Topaloğlu ve Çelebi, 2015: 129; Avcı, 1998: 17/539) gibi anlamlara gelen hilâfet, terim olarak Müslüman devletlerindeki devlet başkanlığı müessesesini ifade eder. Hilâfet vazifesini yüklenen kişiye de halife denir. Sünnî imâmet anlayışıyla hareket eden ekoller ¹ daha çok “dinî ve siyasî liderlik” anlamında kullandıkları hilafet kelimesini devlet başkanlığı için kullanırken, Şîiler ise imâmet kelimesini tercih etmişlerdir (Avcı, 1998: 17/539; Topaloğlu ve Çelebi, 2015: 129). Müslüman devletlerde hilafetin anlamı ve önemi büyüktür. Zira hilafet kurumu ve bu kurumun başındaki halife, Hz. Peygamberden sonra onun yerine geçerek dünyevî otoritesini temsil eder. Halife, insanlara dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini belli bir nizama koymak, hukuki ihtilafları gidermek, düzeni tesis etmek gibi birtakım görevlerle yükümlü kılınmıştır. Bu yü-

¹ Eş'arilik, Mâtürîdilik, Selefiyye ve Mu'tezile'nin çok sayıda mensubu Sünnî imâmet/hilâfet anlayışını benimsemiş ve savunmuştur. Fadl b. Şâzân eserinde imâmiyye Şîa'sının karşısında yer alan bu ekolleri eleştirmiştir.

kümlülük Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyeti ve müminlerin birliği açısından önemlidir (Avcı, 1998: 17/539; Gümüsoğlu, 2017: 265 vd.).

Sünnî gelenek ve bu gelenekle aynı düzlemde hareket eden ekoller, hilâfet/imâmet mevzusuna i'tikâdî değil de daha çok siyasî açıdan yaklaşmıştır. Onlar bu mevzuyu siyasî bir problem olarak görmüş ve bu minvalde tartışmışlardır (Câhiz, 1955: 5 vd.; Bâkîlânî, 1987: 467; Abdülcebâr, 1996: 749 vd.; Bağdâdî, 1928: 271 vd.; Pezdevî, 2003: 173 vd.; Özdiç, 2018: 51-79). Ancak Şîa ekolü imâmeti, inanç esasları içine dâhil ederek konuyu başından beri i'tikâdî bir problem olarak değerlendirmiştir (Kummî, 1905: 37 vd.; Özdiç, 2018: 51-79).

Aşağıda Sünnî gelenek ve bu gelenekle aynı düzlemde hareket eden Mu'tezile ve Selefiyye gibi ekoller ile Şîi kanadın hilafet eksenli seçim, tayin/vasiyet, hilâfetin Kureyşliliği ve kapsamı, biat, Hz. Ali'nin fazileti meselesi, namaz imamlığının hilafete delil olup olmaması ve imamın masumiyeti ile ilgili konuları Fadl b. Şâzân'ın, *el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak* adlı eseri perspektifinden irdelemeye çalışacağız.

1.1. İmamın Belirlenme Şekli

1.1.1. Fadl b. Şâzân'ın Seçim ve Biat Eleştirisi/ Vasiyet ve Tayin Savunusu

V-s-y kökünden türeyen vasiyet, (ârdun vâsiyetun) deyimindeki "aralıksız, bitişik" kelimesinden alınmış olup, "birisine yapacaklarını nasihat ve öğüt yoluyla bildirme" anlamına gelmektedir (İsfahânî, çev. 2012: 506). Vasî de "birinin vefatından sonra kendisi adına yapılmasını istediği şeyleri talep ettiği kişi" anlamına gelir. Zeydiyye haricindeki Şîi gruplarca benimsenen bu tabir, Resûlullah adına işleri yürüten vâris ve halef anlamında kullanılır. İmâmiyye Şîa'sının iddiasına göre Hz. Peygamber vasî kavramını ilk olarak, kendi şahsına ait dini ve siyasi açıdan önemli olan yetkilerini Hz. Ali'ye bıraktığını belirtmek için yazıya geçirdiği sayfalarda kullanmıştır. İmâmiyye Şîa'sı vasîliğin Hz. Âdemden itibaren var olduğunu iddia ederek; Allah'ın emir ve yasaklarının daha sonraki dönemlerde de eksiksiz bir şekilde uygulanabilmesi için vasîlik kurumunun elzem olduğunu, dolayısıyla ilk peygamberin de bir vasî görevlendirdiğini savunmuştur. Şîa, Hz. Peygamber'in vasisinin de ilk Müslümanlardan olan; ilimde, cesarette vb. üstün meziyetleri bulunan, aynı

zamanda da damadı ve akrabası olan Hz. Ali ve onun neslinden gelen on iki imam olduğunu iddia etmiştir (Kummî, 1970: 1/211-214; Öz, 2012: 42/516-517). Onlara göre Hz. Peygamber'in vasisi olan Hz. Ali de önceki peygamberlerin vasîlerinin ilmini miras edinmiş ve bunların hepsini Hz. Peygamber'den öğrenmiştir (Küleynî, 1944: 1/224, 312, 355-356). Şîa'nın imamın belirlenmesi, vasiyet, nass ve tayin ile ilgili görüşlerini lütuf prensibine bağlayarak Allah'a ait kıldıkları görülmektedir. Zira onlara göre imam insanları itaate yönlendirir, isyan etmemeleri için de uyarılarda bulunur. İnsanlar her konuda peygamberlerin halefi olan imamları tanıyamazlar, dolayısıyla imamın Allah tarafından atanması gerekir (Hillî, 1994: 168-171; Ünverdi, 2019: 120).

Sünnî imâmet anlayışıyla hareket eden ekollere göre ise, Resûlullah bazı sahâbileri takdir ederek onlar hakkında güzel sözler söylemiş, güzel meziyetlerini ortaya koymuş, ancak Şîa'nın iddia ettiği gibi yetkilerini herhangi birine bırakmamıştır (Câhiz, 1955: 154-164, 274 vd.; Bâkîllânî, 1987: 467 vd.; Abdülcebbâr, 1996: 757, 762 vd.; Bağdâdî, 1928: 281 vd.; Pezdevî, 2003: 183 vd.; Öz, 2012: 42/516-517). Onlar imâmeti, dinin inanç esaslarından saymayarak ameli bir husus şeklinde değerlendirmişlerdir. İmamın seçilmesi; vatani saldırılardan korumak, halkı idare etmek, ihtilafları gidermek, asayiş sağlamak, hak sahiplerinin haklarını korumak, cuma ve bayram namazlarının eda edilmesini sağlamak gibi dini ve dünyevi işler için gereklidir. Sünnî imâmet anlayışıyla hareket eden ekollere göre de imamın olması gereklidir, ancak bu nass ve tayin yoluyla değil de seçim ve istişare yoluyla olmalıdır (Câhiz, 1955: 154-164, 274 vd.; Bâkîllânî, 1987: 467 vd.; Abdülcebbâr, 1996: 755 vd.; Bağdâdî, 1928: 281 vd.; Cüveynî, çev. 2016: 35; Pezdevî, 2003: 183 vd.; Ünverdi, 2019: 119; Öz, 2012: 42/516-517; Özdiç, 2018: 107-167). Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin yanında Câhiz ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî âlimler de bu görüşü savunmuşlardır (Câhiz, 1955: 154-164, 274 vd.; Abdülcebbâr, 1996: 755 vd.). Örneğin Câhiz imâmet bağlamında ele aldığı *el-'Osmâniyye* adlı eserinde, nass, vasiyet ve fazilet hususlarında Ehl-sünnet'in imâmet görüşünü benimseyerek Şîa'nın karşısında yer almıştır (Câhiz, 1955: 5 vd.). Bir başka Mu'tezilî âlim Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (v. 240/854) ise Zeydiyye Şîa'sına daha yakın bir tutum sergilemiş ve Câhiz'in *el-'Osmâniyye* adlı eserine *Nakzu'l-Osmâniyye* adıyla bir reddiye yazmıştır (Seyyid, 1998: 12-14; Ulutaş, 2020: 1111).

Sünnî literatürde imâmetin gerekliliği ile ilgili görüşler ve bu hususta Hz. Peygamber'den aktarılan hadislerin de yer aldığını görmekteyiz. Örneğin Mâverdi, (v. 450/1058), "İmâmet, dini korumak ve dünya işlerini idare etmek için peygamberliğe halef olmak üzere konulan bir makamdır" (Mâverdi, ty.: 57), şeklinde bir görüş bildirmiştir. İbn Haldun (v. 808/1406), "herkesin din ve dünya maslahatının sorumluluğunu üstlenmek, dini muhafaza ve şeriata göre dünya siyasetini yürütmek üzere şariat sahibi'ne nâiblik etmektir" (İbn Haldun, 2004: 1/364-365; Cüveynî, çev. 2016: 36), şeklinde tarif etmiştir. Aduddin el-Îcî de (v.756/1355), "Dini hükümlerin icrası için Resûlullah'ın vekâletidir ki, bütün ümmetin ona uyması vaciptir" (Îcî, ty.: 395; Cüveynî, çev. 2016: 36), şeklinde tanımlamaktadır. Sünnîlerin konu hakkında Hz. Peygamber'den aktardıkları hadisler de vardır. Örneğin Abdullah b. Ömer (v.74/593) Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet eder: " Bir kimse imama biat etmeden ölürse cahiliye ölümü ile ölmüş olur." (Müslim, "İmâre", 33). Ebu Said el-Hudrî (v.63/682), Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet eder: "Üç kişi yolculuğa çıktığı zaman, aralarından birini emir seçsin." (Ebu Dâvûd, "Cihad", 9). İrbab b. Sariyye'nin Hz. Peygamber'den aktardığı meşhur hadisi de şu şekildedir: "Şüphesiz sizden yaşayanlar pek çok ihtilafı görecektir. Sünnetim ve hidayet önderleri, hulefâ-i râşidin'in yolundan ayrılmayın. Ona azı dişlerinizle sarılınız. Aman benden sonra çıkacak davranışlardan sakınınız. Çünkü her bid'at delalettir." (Tirmizî, "İlim", 16).

Anlaşıldığı üzere imamın gerekliliği hususunda Şîa ile bir ittifak söz konusudur. Ancak imamın seçimi ile ilgili hususta ihtilaf yaşanmıştır. Görüldüğü üzere Sünnî imâmet anlayışıyla hareket eden ekollere ait kaynaklarda da imâmet mevzusu üzerinde önemle durulmuş, ancak bu makamın Allah tarafından tayin edildiği ile ilgili herhangi bir düşünce içerisine girilmemiştir. Onlar imameti, sosyo-kültürel-siyasal bir vakıa ve toplumsal bir ihtiyaç olarak değerlendirmiş, bunu da dini bir gerekçeyle dayandırmışlardır. Aşağıda Fadl b. Şâzân'ın konu bağlamında Sünnî imâmet anlayışıyla hareket eden ekollere yönelttiği eleştirileri aktarmaya çalışacağız.

Fadl b. Şâzân, toplumun düzenini sağlayan, dini güvence altına alan hilâfet gibi önemli bir konuya Resûlullah'ın kayıtsız kalamayacağını, dolayısıyla hilâfetin vasiyet yoluyla tayin edildiğini, bunun aksini iddia etmenin Yüce Allah'ın ayetlerini inkâr etmek olacağını söyleyerek Sünnîlere vasiyet

konusunda ciddi eleştirilerde bulunmuştur. O, *el-Îzâh* adlı eserinde vasiyet hakkındaki görüşünü şu şekilde aktarmaktadır:

“(Ehl-i sünnet ve onlar gibi düşünenler: (Mu’tezile, Selefiyye v.d.) Hz. Peygamber’in halife vasiyetinde bulunmadığına dair icmâ etmişlerdir. Oysaki vasiyeti terk etmek Allah Teâlâ’nın farzlarından bir farzı terk etmektir. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman eğer geride bir hayır bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması –Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.” (el-Bakara, 2/180). Dolayısıyla Hz. Peygamber muttakilerdendir ve İslâm dininde insanlar için vasiyet edeceği hilâfetten daha önemli bir şey de yoktur. O hilâfet ki; kan akıtılmasını engeller onunla hükümler ve hadler uygulanır. Vergiler toplanılır ve düşmanlarla savaşılır. Zekâtlar Allah’ın zikrettiği gruplar arasında, miraslar da Allah’ın kitabında emrettiği şekilde taksim edilir. Zalime haddini bildirir, mazlumin hakkını korur. Allah şöyle buyurmuştur: “Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” (el-Bakara 2/181; Fadl b. Şâzân, 2009: 199-200).

Fadl b. Şâzân, vasiyetin önemine dikkat çekerek böylesine önemli bir konu olan hilâfetin Resûlullah tarafından ihmal edilemeyeceğini dile getirmektedir. Zira ona göre hilâfet Müslümanların birliğini ve düzenini sağlayan en önemli unsurdur.

Fadl b. Şâzân, Resûlullah’ın vasiyette bulunmadığını iddia eden Sünnîleri ve onlar gibi düşünenleri yalancılıkla itham etmiş, onların bu şekilde Resûlullah’a saygısızlık yaptıklarını, bu saygısızlıklarına rağmen Şîa’nın sahabîleri eleştirdiklerini iddia etmelerinin de bir paradoks oluşturduğunu savunmuştur. O, Sünnîleri ve onlar gibi düşünen bazı Mu’tezilî ve Selefîleri de şu ifadeleriyle eleştirmiştir:

“Siz, Allah’ın kitabını terk ettiniz ve yalan rivayetlere tutundunuz. Nebî’nin kendisine ve muttakilerin hepsine Allah’ın farz kıldığı hakkı terk ettiğinizi sandınız. Sonra Şîa’nın Resûlullah’ın sahabîlerini eleştirdiklerini iddia ettiniz. Şîa’nın sözü daha iyi ve günahı daha azdır. Çünkü siz Resûlullah’ı eleştiriyorsunuz (*ta’n*). Resûlullah’ı eleştirmek de sahabeyi eleştirmek gibi değildir. Nitekim Hz. Peygamber bu konuyu ümmetine şu sözüyle açıklamıştır: ‘Her

kim kasten bana yalan isnat ederse ateşteki yerini hazırlasın." (Buhârî, "İman", 38; Fadl b. Şâzân, 2009: 200).

Fadl b. Şâzân, devamında Allah'ın kullarını böyle önemli bir meselede başboş bırakmayacağını ifade ederek eleştirilerine devam etmiştir:

"Siz Allah'ın kullarına açıklamadığı bir konuda onları sorumlu tuttuğunu, Allah'ın kullarına helal ve haramdan farz kıldıklarıyla baş başa bıraktığını sandınız. Daha sonra (imam tayinini reddederek) Hz. Peygamber'in (imâmete) işaretini ve rehberliğini hakir gördünüz. Öyle ki, Hz. Peygamber'in taati masiyetten ayırt edemeyeceğini iddia etmeniz onun imâmete işareti ve rehberliğini hakir görmenizden daha uygundur." (Fadl b. Şâzân, 2009: 348-349).

Fadl b. Şâzân, Hz. Aişe ile Amr b. Yâsir arasında Cemel gününde: "Ey Mü'minlerin annesi, senin evinde kendi Resûlüne kitap indiren Allah adına, Hz. Peygamber kendisinin ve Ali'nin ehline Ali'yi vasi kıldı mı? -(Hz. Aişe)-; Allaha yemin ederim evet" dediği şeklinde bir diyalogun geçtiğini aktarır (Fadl b. Şâzân, 2009: 555). Fadl b. Şâzân bu diyalogun Hz. Ali'nin vasiyetine delil olduğunu zikrederek Şîa dışındaki ekollere vasiyet fikrini kabul etmemelerinden dolayı eleştirilerde bulunmuştur.

1.2. Hilâfetin Kureyşliliği ve Kapsamı

Müslüman toplumun lideri konumunda olan halifenin Kureyş'e mensup olmasının gerekliliği, hadîs külliyatı başta olmak üzere klasik İslâm tarihi eserlerinde çokça geçmektedir (Ahmed b. Hanbel, 1981: 3/129, 183; Tayâlisî, t.y.: 215; Beyhakî, t.y.: 7/143). Hilafetin Kureyşliliği meselesi Benî Sakîfe'deki devlet başkanlığı toplantısında Hz. Ebû Bekir'in Ensâr'ı hilâfet isteğinden vazgeçirmek amacıyla dile getirdiği söylenmektedir (Taberî, 1967: 3/205-206; Mes'ûdî, 2005: 2/234-237; Balcı, 2016: 6; Bakkal, 2005: 87). Sünnî hilâfet/imâmet anlayışında dile getirilen "hilâfetin Kureyşliliği" söylemi Şîa tarafından da kabul görmektedir. (Nevbahtî, 2012: 32). Ancak iki kesim arasında Kureyş'in hangi kısmının bu söyleme ve kurala dâhil olduğu ile alakalı farklılıklar vardır. Şîa, halife yerine imam kelimesini kullanarak "İmamlar Kureyş'tendir" söylemini benimsemiş ve Kureyş'i de sadece Benî Hâşim ile sınırlı tutmuştur. Onlar Benî Hâşim kolunu da Hz. Ali'nin ailesine indirgemştir. Şîa'ya göre her Kureyşli imam olamaz. İmam ancak Allah'ın ve Hz. Pey-

gamber'in ismen tayin ettiği bir kureyşli olabilir (Kummî, 1970: 1/211-214; Nevbahtî, 2012: 32 vd.; Küleynî, 1944: 1/224, 312, 355-356; Hillî, 1994: 168-171; Hatiboğlu, 2011: 87). Sünnî hilâfet/imâmet anlayışına göre ise bu söylem bütün Kureyş'i kapsar. Dolayısıyla ilk üç halifenin de hilâfeti geçerlidir (Hatiboğlu, 2011: 86 vd.).²

Hz. Peygamber'e isnad edilen "İmamlar Kureyş'tendir" ifadesi erken dönemlerden itibaren hadîs ve İslâm tarihi kaynaklarında yer almaktadır. Örneğin: "İmamlar Kureyş'tendir. Onların sizin üzerinizde hakkı vardır; sizin de onların üzerinde hakkı vardır. Onlardan merhametli davranılması istendiği zaman, merhametli olurlar. Hüküm verdikleri zaman, adaletle hükmederler. Söz verdikleri zaman, sözlerini yerine getirirler. İçlerinden kim böyle yapmazsa, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti üzerlerine olsun" şeklinde bu ve buna benzer bir metin Sünnî geleneğin önemli simalarının eserlerinde de geçmektedir (Ahmed b. Hanbel, 1981: 3/129, 183; Beyhakî, t.y.: 7/143-144; Taberânî, 1983: 1/252; Pezdevî, 2003: 192; Teftâzânî, 1988: 98; Bakal, 2005: 87-89).

Görüldüğü üzere Sünnî ve Şîî kesim, hilafetin Kureyş'ten olması noktasında hemfikir olmalarına rağmen kapsam ve sınırlılık konusunda birbirlerinden ayrılmışlardır.³ Aşağıda konu bağlamında Fadl b. Şâzân'ın Sünnî hilâfet/imâmet anlayışına yönelttiği eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

Fadl b. Şâzân, Sünnî ekolün hilâfetin Kureyş'e ait olduğunu söylemelerine rağmen Kureyş'ten olmayanların da hilâfete layık olabileceklerini dile getirdiklerini söyleyerek eleştirir. Ayrıca Sünnîlerin hilâfete layık olduklarını tasdik ettikleri adayları daha sonra kusurlarını ortaya çıkarmak suretiyle hilâfete layık olmadıklarını dile getirdiklerini, bunun da bir çelişki doğurduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

² Mehmet Said Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği" adlı eserinde, Sünnî ve Şîî âlimlerin imamın belirli vasıflara sahip olması gerektiğini ve bu vasıflardan birinin de hadislerde geçtiği üzere Kureyş'e mensubiyet olduğunu savunduklarını detaylı olarak zikretmektedir. Detaylı bilgi için Bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 86 vd.

³ Hâricîler ve Mu'tezile'nin bir kısmı hilâfetin kureyşliliğini kabul etmemektedirler. Detaylı bilgi için bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 84 vd.

"Hilâfetin Kureys'e ait olduğunu iddia ettiniz. Bu Kureys'in Benî Sakîfe günü Ensâr'ın Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek istediklerinde onlara karşı delili idi. Buna rağmen Ömer'in Şûra günü: 'Şayet Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim ve Ebû Ubeyd'e hayatta olsalardı, hilâfet konusunda onlara karşı çıkmazdım.' dediğini söylediniz. Daha sonra Ömer b. Hattâb'ın şöyle dediğini rivayet ettiniz: Kötü vasıflı biri dahi halife olsa Allah'ın kitabını ve Nebî'nin sünnetini uygular. Bu söyleminizle hilâfete uygun olmayan birini hilâfete uygun gördünüz ve çelişkilere düşerek en büyük eleştiriyi hak ettiniz. Ayrıca Ömer b. Hattâb'ın hilâfet için Peygamberin ondan razı olduğu altı aday seçtiğini ancak daha sonra o adayların birer birer kusurlarını ortaya çıkararak hilâfete uygun olmadıklarını söylediğini rivayet ettiniz." (Fadl b. Şâzân, 2009: 235).

Fadl b. Şâzân iki konuda Sünnî ekolün çelişkiye düştüğünü ifade ederek eleştirir. Birincisi, hilâfetin Kureys'e ait olduğunu iddia etmelerine rağmen Kureys'e mensup olmayanları hilâfete layık görmeleri. İkincisi ise sahabeye en ufak bir eleştiriyi bile kabul etmeyen Sünnî ekolün seçkin gördükleri sahabîleri eleştirmeleridir.

1.3. Biat

Fadl b. Şâzân'ın İmâmet konusunda Sünnî imâmet anlayışına yönelttiği en ciddi eleştirinin biat konusunda olduğunu söyleyebiliriz. Eserinde konuya şöyle başlamaktadır:

"Ömer b. Hattâb'ın Ebû Bekir'e biatin ani/alelacele olduğu ve her kim bu şekilde halife olursa onu öldürün dediğini naklettiniz." (Fadl b. Şâzân, 2009: 134).

Fadl b. Şâzân, biat konusunda Sünnî ekolün kaynaklarında geçtiğini iddia ettiği şu olayı naklederek eleştirilerine devam eder. O, Hz. Ebu Bekir'in Hâlid b. Velid'e; sabah namazını bitirip selam verdiğinde Ali'nin başını vurmasını emrettiğini, ancak namaz esnasında pişmanlık duyarak neredeyse güneş doğana kadar selam vermeden düşündüğünü, sonunda da Hâlid b. Velid'e üç defa "sana emrettiğimi yapma" deyip selam verdiğini aktarır. Fadl b. Şâzân devamında Hz. Ali'nin, Hâlid b. Velid'e döndüğünde elbisesinin altında kılıç gördüğünü ve "Ey Hâlid, bunu yapacak mıydın" sorusunu yönelttiğini, Hâlid b. Velid'in de, "Allah'a yemin ederim ki evet" şeklinde karşılık verdiğini nakleder. Fadl b. Şâzân, bu olayı bizzat Sünnîlerin rivayet ettiğini

ancak bazılarının bunu çirkin gördükleri için sakladıklarını iddia eder. O, Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e biat etmiş olması halinde Hz. Ali'ye büyük bir zulüm yapıldığını savunur. Çünkü Hz. Peygamber onun cennet ehli olduğunu bildirmiştir. Ona göre şayet Hz. Ali biate razı olmamışsa da Şia'nın dediği gibi Hz. Ali'nin hilâfet önceliği olduğu için biat etmemiştir.” (Fadl b. Şâzân, 2009: 155-159).

Görüldüğü üzere Fadl b. Şâzân'ın Sünnî kaynaklara işaret ettiği rivayetler çok ağır ithamlar içermektedir. Şunu belirtmeliyiz ki yaptığımız araştırma neticesinde, Fadl b. Şâzân'ın Süfyan b. Uyeyne, Hasen b. Salih b. Hayy, Ebu Bekir b. Ayyâş, Şerik b. Abdullah ve bazı Sünnî âlimler tarafından rivayet edildiğini iddia ettiği rivayete rastlayamadık. Eseri tahkik eden Seyyid Celaleddin el-Huseynî el-Urmevî de bu konuda herhangi bir Sünnî kaynağa işaret etmemiştir.

1.4. İmâmette Fazilet Meselesi

Şia ekolü özellikle İmamiyye Şia'sı imâmet için efdaliyyet yani üstünlük şartını öne sürmüştür. Onlara göre Resulullah'tan sonra en üstün kişi Hz. Ali'dir. Dolayısıyla onlar ilk dört halifeyi meşru kabul etmemiş ve ilk meşru imamın Hz. Ali olduğunu ileri sürmüşlerdir. İmâmiyye Şia'sı, üstün olanın imam olması gerektiğini Hz. Peygamber'in üstünlüğü üzerinden temellendirir (Kummî, 1905: 40 vd.). Zira onlara göre imâmet, nübüvvetten sonraki en üst makamdır. Nitekim İmam, peygamberlere velayet etmekte ve ümmetin eğitimi olmak üzere birçok konuda onlara rehberlik etmektedir. Dolayısıyla rehberlik eden rehberlikte bulunulandan daha faziletli olmak durumundadır.

Sünnî âlimlerin bir kısmı imamette efdaliyyetin gerekli olduğunu savunmuş bir kısmı ise mefdul⁴ olanın da imam olabileceğini hatta bazı konularda imamlık görevini daha iyi yapabileceğini savunmuştur. Öyle ki mefdul imam fikrini kabul edenler, fitne ve kötülükleri önleyip daha iyi hizmet yapacaksa mefdul imamın tayin edilmesinin gerekli olacağını savunmuşlardır (Teftâzânî, 1988: 100; Aydın, 2003: 41; Ünverdi, 2019: 131). Mu'tezile ekolü de efdal ve mefdul imam anlayışında iki kısma ayrılmıştır. Efdal imam anlayışını

⁴ Daha az faziletli olan anlamına gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Gökalp, “Zeydiyye”, 44/328-331.

savunan Mu'tezilî âlimler Amr b. Ubeyd (v. 144/761), Dırâr b. Amr (v. 200/815), Hafs el-Ferd (v. 204/820?), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (v. 235/849-50 [?]), İbrahim en-Nazzâm (v. 221/835) ve Sâlih b. Amr el-Esvârî (v. 240/854), Ebû Osmân el-Câhiz (v. 255/869)'dir. Mefdul imam anlayışını savunan Mu'tezilî âlimler ise, Vâsıl b. Ata (v. 131/748), Bişr b. Mu'temir (v. 210/825) ve Ebû Musa el-Murdar (v. 226/840), Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İşkâfî (v. 240/854), Ebû Abdillâh el-Hüseyn el-Basrî (v. 369/979-80)' dir (Câhiz, 1955: 3 vd.; Abdülcebbâr, 1996: 766 vd; Aydın, 2003: 43-93; Ulutaş, 2020: 1111-1112; Özdiç, 2018: 271-314).

Fadl b. Şâzân, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi belli konularda üstün tuttuğunu ve üstün tuttuğu konulardan biri olan kadılık görevinin Hz. Ali'nin ef-daliyetine delil olduğunu, dolayısıyla da hilâfetin onun hakkı olduğunu iddia etmiştir. Ancak Sünnî hilâfet/imâmet anlayışına sahip olan âlimlerin Hz. Peygamber'in üstün tuttuğu Hz. Ali'ye yeteri kadar itibar göstermediğini söyleyerek şu şekilde eleştiride bulunmuştur:

"Sizin kendi âlimlerinizden rivayet ettiğinize göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: 'Ferâiz'i⁵ en iyi bileniniz Zeyd'tir. Sizin en iyi kâdınız (hüküm vereniniz) Ali'dir. En iyi okuyanınız Ubey'dir. Helal ve haram konusunu en iyi bileniniz Muaz'dır. Sizce de malumdur ki kâdı bütün bu konuları bilmedikçe kâdı olamaz. Ancak siz onun ümmehâtü'l-evlâd konusundaki görüşünü reddettiniz. Sizin Hz. Peygamberden rivayet ettiğiniz hak ise Hz. Peygamber'e muhalefet ettiniz. Eğer rivayet ettiğiniz batıl ise bunu rivayet eden Hz. Peygamber'e bilerek yalan isnat etmiş olur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim bana bilerek yalan isnat ederse ateşteki yerini hazırlasın." (Buhârî, "İman", 38; Fadl b. Şâzân, 2009: 313-315).

Fadl b. Şâzân hilâfetin Hz. Ebû Bekir'in hakkı olmadığına dair Sünnî kaynaklarda geçtiğini iddia ettiği şu rivayeti zikreder: "Hz. Peygamber'e senden sonra hilâfet işini kimin yükleneceği sorusunu sorduğuma pişman oldum."⁶ (Fadl b. Şâzân, 2009: 161).

⁵ İslâm hukukunda mirasçılarının terikeden alacakları paylar ile miras hukuku manasında kullanılan bir terimdir.

⁶ Fadl b. Şâzân, rivayeti zikredenin muhaddis ve megazi yazarı olan Ziyad el-Bekkai' (v. 183/799) olduğunu söyler.

Anlaşıldığı üzere Fadl b. Şâzân, Hz. Ebû Bekir'in sormuş olduğu soruya memnun edici bir cevap alamadığından dolayı sorduğu sorudan pişmanlık duyduğunu ve Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i değil de Hz. Ali'yi kendisinden sonra hilâfete layık gördüğünü ifade etmeye çalışmıştır. Araştırmamız neticesinde böyle bir Sünnî kaynağa ulaşamadık ancak tarihçi Taberî'nin *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk* adlı eserinde Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Ebû Bekir'e hasta ziyaretine gittiğinde Müslümanların ilk halifesinin kendisine "Keşke Hz. Peygamber'e bu devlet başkanlığının kime ait olduğunu, Ensarın bu makama hakkı olup olmadığını sorsaydım" şeklinde hayıfta bulunduğunu aktarır (Taberî, 1967: 3/431; Hatiboğlu, 2011: 71).

1.4.1. Namaz İmamlığının İmâmete Delaleti Meselesi

Fadl b. Şâzân'ın Sünnî hilâfet/imâmet anlayışına yönelttiği eleştirilerden biri de bazı Sünnîlerin imâmete delil olarak getirdikleri Hz. Ebû Bekir'in önde namaz kılması meselesidir. O, bunun imâmet için delil olamayacağını söylemiş, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i namaz kılması için tayin etmediğini savunmuştur.⁷ Fadl b. Şâzân bunu şöyle ifade etmiştir:

"Sizin Ebû Bekir'in hilâfetine delil olarak getirdiğiniz Hz. Peygamber'in: "Ey Ebû Bekir insanlara namaz kıldır" (Buhârî, "Kitâbu'l-Ezan", 39) hadisinin aslı; Hz. Peygamber'in değil de Aişe'nin Bilal vasıtasıyla 'Babama söyle insanlara namaz kıldırın.' şeklindedir. Hz. Peygamber Aişe'nin sözünü duyunca Aişe'ye hitaben 'Siz sahabeciklersiniz.' demiş daha sonra bizzat kendisi Hz.

⁷ Sahîhi Buhârî'de Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'in önde namaz kıldırmasını istediği şeklinde bir hadis mevcuttur. Bkz. Buhârî, "Kitâbu'l-Ezan", 39, (No. 664). Ancak şöyle bir durum vardır ki; Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i önde namaz kıldırmasını istemesi bazı Sünnîler tarafından imâmete delil sayılmış bazıları tarafından da delil sayılmamıştır. Örneğin Bâkîllânî bunu kabul edenlerdendir. O, hilâfetin şartlarından birinin Kureyşlilik olduğunu belirttikten sonra herhangi bir zorunluluk yoksa adaylar arasında daha faziletli olanın halife seçilmesini savunur. Namaz imamlığında efdal/üstün olanın tercih edilmesini tavsiye eden nebevî talimatı dile getirerek kendi görüşünü ekler: "İmâmetin en büyüğünün İmâmet-i Kubrâ olduğu hususunda Müslümanlar fikir birliği içerisindeyler. Ümmetin en büyük makamında olan imamın bir görevi de namazda öne geçmektir. Bu nedenle (halife/imamın) onların efdali olması gerekir." Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 487; Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 99-100.

Ali ve Fadl b. Abbas'a tutunarak çıkıp insanlara namaz kıldırmıştır.⁸ Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'in insanlara namaz kıldırmasını emrettiğini varsaysak bile bu hilâfete delil değildir. Çünkü siz Hz. Peygamber'in her iyi ve kötünün arkasında namaz kılınabileceğini söylediğini rivayet ettiniz.⁹ Ayrıca Hz. Peygamber gazvelere katılırken geride bıraktıklarından birini insanlara namaz kıldırması için görevlendirmiştir ve bu onların halife olmalarını gerektirmemiştir. İmamlarınızın içinde bulunduğu fasit durum sizi kendi görüşünüzle hüküm vermeye ve yasaklanmış olduğunuz bir konuda birbirinize muhalif olmaya götürmüştür." (Fadl b. Şâzân, 2009: 346-348).

Fadl. b. Şâzân'ın bazı Sünnî alimlerin önde namaz kıldırmanın hilafete delil olduğunu savunmalarının kendi görüşleri açısından çelişki oluşturacağını savunduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde fasit ve kötülerin de imam olabileceği şeklinde nakillerin olduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla imâmet-i suğra şeklinde tarif edilen namaz imamlığının hilafete delil olamayacağı görüşündedir.

1.5. İmamın Masumiyeti ile İlgili Tartışmalar

1.5.1. İsmet Anlayışının İnkârı Meselesi

Sözlükte "engel olmak, tutmak, kötülükten korunmak" gibi anlamlara gelen ismet, "peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması" şeklinde tanımlanmıştır (İsfahânî, çev. 2012: 506; Topaloğlu ve Çelebi, 2015: 163; Bulut, 2001: 23/134). "İsmet" anlayışı, nass ve vasiyet/tayin inancıyla beraber Şîî ekolün en karakteristik özelliklerinden biridir. Şîa'nın ismet inancıyla temellendirdiği masumiyet teorisi "Allah tarafından yönlendirilen bir imamın, bütün dini konularda insanlığa rehberlik etmesi gerektiği" şeklinde tarif edilir. Hz. Peygamber hayatta olduğu müddetçe ilâhi iradenin yeryüzüne yansıtılması ve iletilmesi görevini ifa etmiştir. Ancak Resûlullah'ın vefatından sonra bu alanda bir boşluk oluştu ve bazı kesimler Hz. Peygamber zamanındaki gibi karizmatik lider anlayışını devam ettirmek istedi. Böyle bir arzuyu

⁸ Fadl b. Şâzân'ın dile getirdiği bu ifadelerle kaynaklarda rastlayamadık. Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbü'l-Îzâh*, 346-348.

⁹ Ebû Dâvûd'un süneninde böyle bir hadis geçmektedir: Hz. Peygamber (s.a.s.), "İyi ve kötü (müttakî ve günahkâr) her müslümanın arkasında namaz kılınız." Bkz. Ebu Dâvûd, "Salât", 64, (No. 594).

ilk olarak Hz. Ali taraftarları dile getirmeye başladı. Zamanla da Şîî imamlar kendi mensuplarının gözünde Resûlullah'ın vasisi olarak masum ve karizmatik şahsiyet olarak algılandılar. Onlara göre imamlar masumdur ve tüm Müslümanların imamlara itaat etmesi gerekir. İmamların masum olduğuna inanmayan ve imamlara itaat etmeyenlerin ise kâfir olduğunu savunmuşlardır (Hakyemez, 2007: 168-169). Örneğin Şîa'nın önemli simalarından olan Şeyh Tûsî (v. 460/1067) ve Şeyh Mufid imamın masum olmasının zorunlu olduğunu ifade ederek bunu delillendirmeye çalışmışlardır. Şeyh Tûsî imamın kendisine uyulacak kimse olmasını, masum olmasına delil olarak göstermiştir. O, imamın kendisine uyulan kimse olduğunu, bu sebeple de kendisine imâmü's-salât (namaz imamı) denildiğini zikretmiştir. İmamın şeriatın bütünü hususunda takip edilen ve kendisine uyulan kişi olması hasebiyle masum olması gerektiğini de savunmuştur (Tûsî, t.y.: 1/189 vd; Kâtib, çev. 2005: 70). Şeyh Müfid de imamın günah işlemesinin caiz olması durumunda, ona karşı gelmenin caiz olacağını, dolayısıyla kendisine karşı gelineceğini, bu durumda da halk arasında konumunun sarsılacağını ve uyulmaz hale geleceğini söyleyerek imamın nebiler gibi masum olması gerektiğini delillendirmeye çalışmıştır (Müfid, 1993: 40; Kâtib, çev. 2005: 70).

Sünnî hilâfet/imâmet anlayışı ise, hilâfet/imâmet için masumiyet fikrinin şart olmadığını savunmuş ve Şîa'nın ismet anlayışını eleştirmiştir. Onlar Hz. Ebû Bekir'in hilafetini örnek göstererek masumiyet şartının öne sürülmediğini belirtmişlerdir. Bu anlayışa göre Hz. Ebû Bekir halifedir ve mutlak anlamda masum değildir. Ayrıca onlara göre delil olmaksızın bir şeyin şart olduğu ileri sürülemez. İmamın masum olmadığının delili de bu konuda herhangi bir şartın olmamasıdır (Bâkılânî, 1987: 467 vd.; Bağdâdî, 1928: 271 vd.; Pezdevî, 2003: 173 vd.; Teftâzânî, 1988: 99). Ancak Şîa imamın masum olduğuna delil olarak: "Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: "Ben seni insanlara önder yapacağım." İbrahim de, "Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)" demişti. Bunun üzerine Rabbi, "Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz" demişti" (el-Bakara, 2/124) ayetini öne sürmüş ve masum olmayan kimsenin zalim olacağını, dolayısıyla imamlık vaadinin zalimleri kapsamayacağını belirterek masum olmayanın imam olamayacağı fikrini bu ayetle temellendirmeye çalışmışlardır. Sünnî âlimlerden olan Sa'duddîn et-Teftâzânî,

Şîanın bu iddiasına karşılık Sünnî bakış açısını şu ifadelerle yansıtmaya çalışmıştır:

"Bu istidlale şöyle cevap verilebilir: Zalim, adalet vasfını düşürecek bir masiyet işleyen ve daha sonra tevbe edip halini düzeltmeyen kimsedir. Şu halde masum olmayan kimsenin illa zalim olması gerekmez. Çünkü hakiki manada masum olmak, elinde günah işleyebilme kudret ve iradesi olduğu halde Allah'ın bir kulda hiçbir günah yaratmamış olmasıdır. Nitekim ismet/masumluk, kulun, seçme özgürlüğüne sahip olduğu halde imtihan gayesine matuf olarak Allah'ın lütfu sonucu hayra sevk ve şerden men olmasıdır, sözü de buna işaret eder. Bu sebeptir ki Şeyh Ebu Mansur el-Mâturîdî "ismet mihneti/teklifi ortadan kaldırmaz" demiştir. Bundan da anlıyoruz ki, ismeti, insan nefsinde veya bedeninde bulunan ve sayesinde insandan günah suduru imkânsız olan bir özellik olarak tarif edenlerin iddiası batıldır. Zira masum olan kişinin günah işlemesi imkânsız olsaydı, onun günahlardan sakınma mükellefiyetinin bir anlamı kalmazdı ve günahları terk ettiği için de mükâfata nail olmazdı." (Teftâzânî, çev. 2011: 289).

Mu'tezile ekolü de Ehl-i Sünnet gibi imamın masum olmadığı görüşünü benimsemiş ve bunu imamın hüccet olmayışına bağlamıştır. Onlara göre peygamberler Allah'tan aldıkları vahyi uygulama ve açıklama görevine sahip oldukları için hüccettirler ve dolayısıyla da masumdurlar. Peygamberlerin hüccetliğini ortadan kaldıracak fiiller onlardan sadır olmaz. Fakat onların hüccet olmadıkları hususlarda mutlak olarak masum olmadıkları kanaatindedirler (Hayyât, 1957: 116; Abdülcebbâr, t.y. 10/91-92; Ünverdi, 2019: 130). Mu'tezilî âlimler imamların ise, tasarruflarının vahye dayalı olmadığını ve şeriati açıklama ve öğretme görevine de sahip olmadıklarını belirterek onların hüccet ve masum olmadıklarını savunurlar (Abdülcebbâr, t.y. 10/91-92, 96, 131-132). Ayrıca onlara göre imamın günahsız olması emirin de günahsız olmasını gerektirecektir. Çünkü emir ile imam aynı işi yapmaktadır. Emir yaptığı vazife sebebiyle masum olması gerekmediği gibi imamın da yaptığı vazife gereği masum olması gerekmemektedir. Sonuç olarak Mu'tezile ekolü ismet sıfatının yaratılış, kişinin sahip olduğu vasıflar ve sorumluluk ile ilişkisinin olmadığı görüşündedir (Abdülcebbâr, t.y. 10/97; Ünverdi, 2019: 130).

Şîa'nın önde gelen düşünürlerinden olan ve bu ekolün görüşlerine sıkı sıkıya bağlı olan Fadl b. Şâzân da imamın masumiyeti fikrini kabul etmeyenlere ciddi eleştirilerde bulunmuştur. O, kendileri gibi düşünmeyenlerin bu konuda da yanlışlığını şu şekilde ifade etmiştir:

“Siz kendi imamlarınızın hata edebileceğini, masum olmadığını ikrar edebilmeniz için nebilerin günahsız olmadığını, imamların hata ve yanlışlarında nebilerde örneklerinin olduğunu iddia ettiniz.” (Fadl b. Şâzân, 2009: 349-355).

Fadl b. Şâzân, Sünnî ekolün iddia ettiği; imamların masum olamayacağı fikrini nebilerin de hatadan münezzeh olmadığına bağladıklarını, böylece Allah'ın ayetlerine muhalefet ettiklerini söyleyerek eleştirilerde bulunmuştur.

Sonuç

Şîi ekolünün önemli simalarından olan Fadl b. Şâzân imâmet bahislerini kendi ekolü açısından değerlendirmiş ve bu çerçevede Sünnî hilâfet/imâmet teorisinin yanlışlığını vurgulamak için belli başlı konularda bu düşünceye ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca *el-İzâh* adlı eserinde Şîa'nın imâmet görüşünü, Sünnî ve Sünnî hilâfet/imâmet anlayışını benimseyenlerin kaynaklarından rivayet ettiği çelişkilere ve yanlışlıklara eleştirilerde bulunmak suretiyle izah etmeye çalıştığı görülmüştür. Fadl b. Şâzân'ın imâmet bahislerinden olan vasiyet konusunda toplumun düzenini sağlayan, dini güvence altına alan hilâfet gibi önemli bir konuya Resûlullah'ın kayıtsız kalamayacağını, dolayısıyla hilâfetin vasiyet yoluyla tayin edildiğini, bunun aksini iddia etmenin yüce Allah'ın ayetlerini inkâr etmek olacağını söyleyerek imâmiyye Şîa'sının vasiyet hakkındaki görüşünü ortaya koymuştur.

Fadl b. Şâzân, hilâfetin Kureyşliliği konusunda Sünnî hilâfet/imâmet anlayışını benimseyenlerin hilâfetin Kureyş'e ait olduğunu söylemelerine rağmen Kureyş'ten olmayanların da hilâfete layık olabileceklerini savunmalarını eleştirmiştir. Ayrıca o, bu anlayışın hilâfete layık olduklarını tasdik ettikleri adayları, daha sonra kusurlarını ortaya çıkarmak suretiyle hilâfete layık olmadıklarını iddia etmelerinin bir çelişki doğurduğunu ifade ederek bu konuda da Sünnî hilâfet/imâmet anlayışının yanlış olduğunu öne sürmüştür. Şîa ve Sünnî geleneğin büyük çoğunluğu halifenin Kureyşli olması noktasında hemfikir olmalarına rağmen kapsamı noktasında birbirlerinden ayrılmakta-

dırlar. Şîa hilafeti Hz. Ali'nin ailesiyle sınırlandırırken, Sünnî hilâfet/imâmet anlayışını benimseyenler Kureyş özelinde herhangi bir sınırlandırma yapmamıştır.

Fadl b. Şâzân'ın Sünnî hilâfet/imâmet anlayışına yönelttiği en ciddi eleştirinin biat konusunda olduğunu görmekteyiz. Onun, Sünnî kaynaklardan aktardığını söylediği rivayetler ağır ithamlar içermektedir. Araştırmalarımız neticesinde Sünnî kaynaklarda zikredilen rivayetlere ulaşamadık.

Fadl b. Şâzân, Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi belli konularda üstün tuttuğunu ve üstün tuttuğu konulardan biri olan kâdılık görevinin Hz. Ali'nin afdaliyetine delil olduğunu söylemiş, hilâfetin onun hakkı olduğunu savunmuştur. O, Sünnî hilâfet/imâmet anlayışının Hz. Peygamber'in üstün tuttuğu Hz. Ali'ye yeteri kadar itibar göstermediğini söyleyerek bir nevi hilâfetinin gasp edildiğini delillendirmeye çalışmıştır. Sünnî hilâfet/imâmet anlayışını benimseyen âlimlerin de efdal ve mefdul imam noktasında ittifak halinde olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bu anlayışa sahip âlimlerin büyük çoğunluğu fazilet sıralamasını Hz. Ebû Bekir'den başlatarak ilk dört halifenin sıralamasının fazilet sıralaması olduğunu ifade etmişlerdir.

Fadl b. Şâzân'ın Sünnî hilâfet/imâmet anlayışına yönelttiği eleştirilerden biri de bu anlayışın imâmete delil olarak öne sürdüğü "Hz. Ebû Bekir'in önde namaz kılması" görüşüdür. O, Hz. Ebû Bekir'in önde namaz kılmasının devlet başkanlığı anlamında imâmet için delil olamayacağı görüşündedir. Zira ona göre, "Hz. Peygamber Hz. Ebu Bekir'i namaz kılması için tayin etmemiştir; tayin etmiş olsa bile her önde namaz kılanın halife olamayacağı bir gerçektir." Fadl b. Şâzân, Hz. Ebû Bekir'in önde namaz kılmasının imâmete delil sayılması halinde her önde namaz kılanın halife olması gerekeceğini savunarak Sünnî hilâfet/imâmet anlayışını şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca o, bazı Sünnî âlimlerin önde namaz kıldırmanın hilafete delil olduğunu savunmalarının kendi görüşleri açısından da çelişki oluşturacağını savunmaktadır. Zira Hz. Peygamberden nakledilen hadislerde fasit ve kötülerin de imam olabileceği şeklinde nakillerin olduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla imâmet-i suğra şeklinde tarif edilen namaz imamlığının hilafete delil olamayacağı görüşündedir. Fadl b. Şâzân'ın bu konudaki eleştirilerini Sünnî kesimde de görmek mümkündür. Bu konuda Sünnî âlimler ittifak halinde değildirler.

Fadl b. Şâzân, Sünnî hilâfet/imâmet anlayışının iddia ettiği: “imamların masum olamayacağı” fikrini nebilerin de hatadan münezze olmamalarına bağlamalarının, Allah’ın ayetlerine aykırı hareket etmek olduğunu ifade ederek bu anlayışa ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin Kâdî Abdülcebbar peygamberlerin vazifeleri dışındaki zamanlarda günahtan masum olamayabilecekleri görüşündedir. Eş’arî ve Mâtûrîdî ekolleri de zelle ve küçük günah kavramlarını kullanarak peygamberlerin kasti olmayan küçük günahları işleyebileceklerini kabul etmişlerdir.

Kanaatimizce Fadl b. Şâzân’ın ideolojisine sıkı sıkıya bağlı olması kullanmış olduğu üsluba da yansımıştır. Nasçı bir metod benimsediği görülen Fadl b. Şâzân’ın Sünnî ve Sünnî hilâfet/imâmet anlayışını benimseyenlere karşı kullanmış olduğu üslubundaki keskinlik ve rivayetler bazındaki ağır ithamlar dikkat çekicidir. Onun bu anlayışı benimseyenlere karşı kullanmış olduğu ifadeler ve yönelttiği eleştirilerde muhafazakâr tutumunun yanı sıra mezhepsel taassubunun da etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira Fadl b. Şâzân, bir dönem Şîa ekolüne liderlik etmiş ve mezhebinin mudafisi konumunda olmuştur. Hilâfet ve imâmet kavramlarıyla ifade edilen devlet başkanlığının sosyo-kültürel bağlamdan soyutlanamayan sosyolojik bir vakıa olduğu ve Müslüman toplumların tercihi ile alakalı bir husus olduğu göz önüne alınmadan devlet başkanlığını yorumlamak realiteye de uymayacaktır. Evrensel ve objektif bir devlet başkanlığı anlayışı ancak taassubiyetten sıyrılmakla mümkün olacaktır. Sünnî, Şîi ve diğer ekoller konuyu günün şartlarına uygun, evrensel ölçülerde yorumlayabildikleri zaman mesele çözüme kavuşacak ve Müslüman toplumlarda birlik, beraberlik ve adalet tesis edilecektir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. (1981). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Avcı, Casim. (1998). “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydınlı, Osman. (2003). *Mu’tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklaşma Süreci*, Ankara: Araştırma Yayınları.

- Bakkal, Ali. (2005). "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde "İmamlar Kureys'tendir" Hadîsinin Rolü Üzerine" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C. 6, Sayı: 3, s. 87-103.
- Balcı, İsrâfil. (2016). "İmamlar/Halifeler Kureys'tendir` İddiasının Kритiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 40, s. 5-31.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. (t.y.). *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Bozan, Metin. (2004). "Fadl b. Şazan ve Kitabu'l-İlâ'î Çerçevesinde İmâmet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 45, Sayı: 2, s. 69-82.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (2002). *Sahîh-i Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Bulut, Mehmet. (2001). "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. (1955). *el-'Osmâniyye*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Mısır: Mektebetu'l-Câhiz.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî. (2016). *el-GİYASİ-İslâm'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. (2006). *Sunenu Ebî Dâvûd (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber)*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Fadl b. Şâzân, el-Ezdi en-Nişabûrî. (2009). *Kitabu'l-Îzâh fî Reddî ale Sairi'l-Fırak*. thk. Seyyid Celaleddin el-Huseynî el-Urmevî. Beyrut: Müessesetü Tarihu'l-Arabî.
- Gökalp, Yusuf. (2013). "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Gümüşoğlu, Hasan. (2017). *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Hakyemez, Cemil. (2007). "İMAMİYYE ŞİASINDA İSMET İNANCI-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi", *Marife*, C. 7, Sayı: 1, s. 167-192.

- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. (1957). *Kitâbu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, thk. A. Nasri Nader. Beyrut: İdaretü Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye.
- Hillî, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf. (1994). *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, nşr. A. el-Hüseynî el-Urumevî. Kum: Dâru'l-Hicr.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. (1984). *Lisânü'l-'Arab*, haz. Yûsuf Hayyât ve Nedim Mar'aşlî. Kum: Neşri Edebi'l-Havze.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. (t.y.) *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kâhire: Y.y.
- Kâtib, Ahmed. (2005). *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyat.
- Kummî, İbn Bâbeveyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ. (1970). *Kemâlû'd-dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Matbaatu Haydarî.
- Kummî, İbn Bâbeveyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ. (1905). *el-İmâme ve't-tabsira mine'l-hayra*, Kum: Medresetu'l-İmam Mehdi.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî. (1944). *el-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Matbaatu Haydarî.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. (2005). *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'i. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. (1993). *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî. Y.y: Mü'temeru'l-Alemî li Elfiyyeti's-Şeyhi'l-Mufid.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşayrî en-Neysâbü'rî. (1918). *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-Arabiyye.

- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî el-Kufî. (2010). *Ricâlu'n-Necâşî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lamî.
- Nevbahî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. (2012). *Fıraku's-Şîa*, Beyrut: Menşûrât-ı Rıza.
- Öz, Mustafa. (2012). "Vasî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları,
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. (2003). *Usûlu'd-dîn*, thk. H. P. Linss. Kahire: el-Mektebetu'l Ezheriyyetu li't-Turâs.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. (2012). *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Özdinç, Rıdvan. (2018). *İtikat ve Siyaset: Sünni Kelamında İmamet-Hilafet Meselesi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Seyyid, Muhammed Salih Muhammed. (1998). *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Erâüihû el-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire: Dârû Kubâ.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. (1983). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid. Yy.: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. (1967). *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Ebü'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dârû'l-Maârif.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Fârisî. (t.y.). *el-Müsned*, Beyrut: Dârû'l-Ma'rife.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. (1988). *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Küliyyâtî'l-Ezheriyye.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. (2011). *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sure. (t.y.). *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. (2015). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Tusî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. (t.y.). *el-Fihrist*. thk. Seyyid Muhammed Sadık. Irak: Şerif Rıda Yayınları.
- Tusî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. (2005). *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Rical*. Thk. Cevâd el-Kayyumî el-İsfihânî. Y.y.: Muessesetu Neşri'l-İslamî,
- Tusî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. (t.y.). *Telhûsü's-Şâfi*, nşr. Seyyid Hüseyin Bahru'l-'Ulûm. Kum: Y.y.
- Ulutaş, Yasin. (2020). "Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, C. 6, Sayı: 2, s. 1111.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1999). "İbn Şâzân en-Nisâbüri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.



Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları
Assessments of "Salah-Aslah" in İslamic Theology

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi,
PhD, Gazi Training School Center,
Ankara/ TURKEY
kocacinarby@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4886-7610

DOI: [10.5281/zenodo.4604942](https://doi.org/10.5281/zenodo.4604942)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Şubat / February 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: ÇINAR, B. (2020). Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 195-229.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmanın amacı Mu'tezile'nin '*maslahat*' teorisinin incelenmesidir. Bu teori '*aslah*' teorisi olarak bilinir. Fakat biz, onların '*salah*' ve '*aslah*' kavramlarına ayrı ayrı yer vermeleri sebebiyle konuya ilişkin doğru çatı kavramın, '*maslahat*' olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla Mu'tezile'nin *salah* ve *aslah* kavramlarına yaklaşımı bir bütün olarak '*maslahat*' teorisi şeklinde ele alınmaya daha uygundur. Muhalif ekollerin *salah-aslah* teorisine yöneltmiş olduğu eleştirilere de çalışmada yer verilmiştir. Araştırmanın konu aralığında Mu'tezile'nin bu teoriden bir ekol olarak beklentisinin ne olduğu, bu teoriyi onların hangi ilkelere dayandığı ve teoriye ilişkin açmazlarını ortaya koyacak daha sonra da bu teoriye Müslüman ekolleri içerisinde yapılmış eleştirilere ve sebeplerine yer verilerek tarafların ilişkin değerlendirmeler ile çalışma sonuçlandırılmıştır. Değerlendirme bölümünde, çalışmanın konuya ilişkin görüş bildiren ekollerin soruna yaklaşım biçimlerine daha yakından bakılarak bir analiz sunulmuştur. Bu bağlamda *salaha aslah* meselesinin Müslüman dindarlığında oluşturduğu açmazlar daha yakından görülebilecektir. Bundaki amacımız, tarihsel tartışmaları yeniden açmak değil, kelamın günümüze uyarlanmasında doğacak sorunları daha yakından görmek çabasına ek olarak, ekollerin dînî yönelimlerinde yöntemlerinden doğan potansiyel sorunlara ilişkin farkındalığı arttırmaktır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Mu'tezile, *Aslah-Salah*, *Maslahat*, Tanrı fiilleri.

Abstract

The purpose of this study is to examine Mu'tezile's "*maslaha*" theory. This theory is known as the "*salah-aslah*" theory. However, we think that the correct concept of the issue is "*maslahah*" since they give place to the concepts of "*salah*" and "*aslah*" separately. Therefore, Mu'tezile's approach to the concepts of "*salah*" and "*aslah*" is more suitable to be handled as a "*maslaha*" theory as a whole. The criticisms directed by the opposition schools to the theory of "*salah-aslah*" are also included in the study. First of all, what Mu'tezile's expectation from this theory as a school is, which principles it based this theory on, and handicaps of the theory, and then the criticisms made in this theory within the Islamic schools and its reasons were included

and the study was concluded with the evaluations of the parties. In the conclusion section, an analysis is presented by looking more closely at the approaches of the schools that express their opinions on the subject of the study. In this context, the handicaps created by the issue of “*salah-aslah*” in Muslim piety can be seen more closely. Our aim in this is not to reopen historical debates, but to raise awareness of the potential problems arising from their methods in the religious orientation of the schools, in addition to the effort to see more closely the problems arising in the adaptation of the *kalam* to the present.

Keywords: *Kalam, Mu'tazila, Aslah- Salah, Maslaha, Deeds of God.*

Giriş

Allah’a fiilleri konusunda zorunluluk yüklenebilir mi bağlamında O kulları için her zaman iyi olanı hatta en iyi olanı yaratmak zorunda mıdır şeklindeki tartışmaları gündeme getirmiştir. İslam kelimcilerinin bu konuya ilişkin tartışmaları daha çok bir alegori ile bağlantılı olmuştur. Teolojik tartışmaları daha çok soyut kavramlar bağlamında ele almalarına alışık olduğumuz kelimciler, kurgusal izlenimi de uyandıran bir anlatının el verdiği argümanlar ile *salah- aslah* sorununu da tartışmışlardır. Konuyu Hüsn-kubuh kavramları bağlamında değerlendiren çağdaş araştırmacılar da olmuştur(Çağlayan, 2017, 67-104).

Çalışmamızda, yukarıda sözünü ettiğimiz anlatı ve tarihine değinilerek konu ile olan bağlantılarına yer verilmiştir. Daha sonra maslahat teorisinin genel bir değerlendirmesi yapılarak, farklı ekollerin yaklaşımlarına yer verilecektir. Yeni İlm-i Kelam’ın konuya ilişkin algısı ise İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) ile sınırlı olarak, bu değerlendirmelere dâhil edilecektir.

Literatürde Ebu’l- Hasen el-Eş’arî’nin (ö. 324/936) Mu’tezile’den ayrılmasına neden olarak gösterilen İhve-i Selâse (üç kardeş) meselesi, özünde insan fiillerinin dindeki konumu ve Allah’ın kul için [en] iyi, olanı yapmak zorunda oluşunu ifade eden *salah-aslah* meselesi ile bağlantılıdır. Konuya ilişkin bilinen bu popüler örneğe, bazen atıf yapılarak, bazen de atıf yapılmaksızın yer almış, Eş’arî tarafından Ebu Ali el-Cubbâî’ye (ö. 303/916) karşı ortaya konulduğu varsayılan bu argüman, Mu’tezile eleştirisinde kullanılmıştır. Oysa erken dönem Eş’arî biyografi ve kelâm kitaplarında da bu anlatıya rastlan-

maz. İbn Fûrek (ö. 406/1015) de *Mücerredü'l-Mağâlât*'ında konuya değinmemiştir (İbn Fûrek, 1987). Öte yandan Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Eş'arî'nin Târîhu Bağdâd'daki biyografisinde üç kardeş meselesine temas etmediği gibi, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038) de ihve-i selâse meselesine *el-Farğ beyne Fırak*'ında yer vermez. Bu durum anlatının sıhhati hakkında bizi düşündürse de Allah fiillerinde iradi midir (?) O, dilediğini yapar mı yoksa o da fiillerinde bazı şeyleri hesaba katmak zorunda mıdır (?) temelindeki sorun alanına katkı sağlar.

Mezhepler tarihine ilişkin eserinde yer vermemesine karşın, anlatıya *Usulu'd-Din*'inde en erken yer veren Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir (Bağdâdî, 1981,151,152). O, “*Yaratıcının Adâletinin ve Hikmetinin Açıklanması*” bölümünde “Şâyet öldürmeseydi, Allah'ın iman edeceğini bildiği kimsenin canını almasının câiz oluşu” başlığında değerlendirmesidir. O, bu yaklaşımı ile aslında Allah'ın aslah olanı yapmak zorunda olmadığını, aksine O'nun dilediğini yapan *kadir-i mutlak*, bir ilah olduğuna vurgu yapar (Bağdâdî, 1981,151,152).

Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö.505/1111), Mu'tezile'nin salâh ve aslah görüşünü eleştirip, ilâhî iradenin sınırlandırılmayacağını ortaya koyarken (üç kardeş anlatısına) Eş'arî'ye hiçbir göndermede bulunmaksızın değinir (Gazzâlî, 2012, 153,154). Konuya ilişkin Mu'tezilî iddiayı bu anlatı üzerinden eleştirir. *Allah'ın fiillerinde amaç ve gaye gözettiği* varsayımının teolojik sorunlar doğurduğunu (Cürcânî, 2015, 3/ 338), *Allah'ın kul için [en] iyi olanı yapmak mecburiyetinde olmadığını*, iddia eder (Gazzâlî, 2012, 154).

Ebu Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1114) Gazzâlî gibi söz konusu anlatının varsayılan kahramanlarına hiçbir atıf yapmaksızın, ele alır (Nesefî, 2004, 2/325,326). Fakat Gazzâlî'nin aksine bu argümanın sunduğu doğal mesajla yetinmeyip, anlatıyı yorumlama çabasına girer (Nesefî, 2004, 2/325-327).

Söz konusu anlatıyı Eş'arî ve Ebu Ali el-Cubbâî'ye nispet eden ilk müellif Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) dir (Koloğlu, 2011,105). Bu anlatıya göre Eş'arî, Ali el-Cubbâî ile direkt temas halinde değildir. Soruyu da kendisi sormaz, bir kadına sordurtur (Râzî,1990,13/185). En iyi ihtimal ile daha önce geçmiş bir tartışmaya, atıf yapılmış olabilir ki bu ihtimal de oldukça zayıf görünüyor. Buna göre üç kardeş anlatısı iki kez cereyan etmiş olabilir. Biri öğrenci olarak Eş'arî'nin hocasına üç kardeşe ilişkin soru sorduğu, aldığı cevap

ile tatmin olmayarak Mu'tezile'den ayrıldığı olaydır. İkincisi ise Râzî'nin senaryosunu oluşturduğu biçimi ile Ebu Ali el-Cubbâî'nin sunum yaptığı bir sırada Eş'arî kadınlar bölümüne sızmış ve kadınlardan birine bu soruyu sordurmuş olmasıdır. Bu ise olgusal olarak mümkün olsa bile, kültürel olarak imkândan uzaktır (Râzî,1990,13/185).

1. Salah ve Aslah'a İlişkin Genel Değerlendirmeler

Gazzâlî, *el-iktisad fi'l-İtikad*'ında bu alegoriyi bir bütün olarak şahıslardan soyutlayarak, Allah'ın fiilleri bağlamında sunar. Bu algı Allah fiillerinde kulu için [en] iyiyi yaratmak zorunda mıdır sorunsalı ile ilişkilidir. Allah'a fiilleri konusunda bir zorunluluk yüklemeyi va'd eden bu anlayış, İslam kelam geleneğinde ciddi tartışmaları sonuç vermiştir. Kelâm'ın bu sorunlu alanına ilişkin anlatıyı Gazzâlî'nin sunumu şöyledir:

“Üç çocuk varsayalım! Bunlardan birisi, küçük yaşta ölmüştür. İkincisi, buluğa erdikten sonra yine bir Müslüman olarak ölmüştür. Üçüncü kardeş ise, buluğa erdikten sonra küfrü tercih etmiş ve kâfir olarak ölmüştür. [Mu'tezile'nin anlayışına göre], buluğa ererek kâfir olarak ölen, ebedî olarak cehennemde kalacak. Buluğa eren ve Müslüman olarak yaşayanın cennetteki derecesi, buluş öncesi ölen küçük kardeşinin derecesinden daha yüksek olacaktır. Bu durumda küçük çocuk Allah'a, 'Ey Rabbim! Niçin benim derecemî onun derecesinden daha düşük yaptın?' dediğinde, Allah ona şöyle cevap verecektir: 'Çünkü o buluğa ermiş ve bana itaat etmiştir. Sen ise ibadet yapmak suretiyle bana itaat etmedin'. Bunun üzerine çocuk Allah'a: 'Ey Rabbim! Sana itaat edemememin nedeni, buluğa ermeden önce beni öldürmendir. Hâlbuki buluğa erip sana itaat edinceye kadar hayatımı sürdürmeme izin verseydin, benim için şüphesiz daha faydalı olacak ve dolayısıyla da onun derecesini kazanmış olacaktım. Sen buna muktedir olduğun halde, niçin beni ebedî olarak bu dereceden mahrum bıraktın?' der. Allah: 'Ben ezeli ilmimle bildim ki, eğer sen buluğa erseydin, bana isyan edecek ve itaat etmeyecektin. Dolayısıyla gazabıma maruz kalacaktın. İşte bu yüzden bu düşük dereceyi, senin için cezalandırılmaktan daha hayırlı ve daha iyi olarak gördüm' der. Kâfir olarak ölmüş kardeş, düştüğü Cehennem çukurundan: 'Ey Rabbim! Peki! Buluğa erdiğim vakit benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Beni küçük yaşta öldürüp, bu düşük mertebeyi bana vermiş olman, benim için ebedî olarak Cehennemde kalmaktan daha hayırlı ve daha salâh (aslah) olurdu. O halde beni niçin çocukken öldürmedin? Hâlbuki çocukken ölmek, benim için daha hayırlı idi!' der” (Gazzâlî, 2012, 153,154).

İşte buna verilecek bir cevap bulunamayacaktır. Gazzâlî kurguya bağlı kalmadan sorun alanına vurgu ile bir başka eserinde de konuya yer verir. Mu'tezile'yi eleştirir, fakat kendi çözüm önerisini sunmaz (Gazzâlî, 2016, 164-166).

Dînî kurgu içerisinde tanrıyı çözümsüz ve çaresiz bırakacak bir sorun varsayılmaz. Oysa Gazzâlî'nin sunumunu yaptığı sahnede, tanrı çaresiz kalmış, çözüm getirememiştir. Gazzâlî'nin metinde yaptığı çıkarım, Allah'a *aslahı yapmak zorunludur* diye bir ön şart konulduğu takdirde, bu türden sahnelerin kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağıdır (Gazzâlî, 2016, 164-166).

Soyutlamaya gitme ihtiyacı duymadan kişilere nispet ederek konuyu aktaran Sa'duddin Taftazânî'nin (ö. 792/1390) anlatısı ise şöyledir:

Eş'arî: Ebu Ali el-Cubbâî'ye; *"Biri ibadet ve itaat halinde, diğeri isyan ve günah içinde, üçüncüsü de çocuk yaşta iken ölen üç kardeş vardır. Bunlar hakkında ne dersiniz?"*

Cubbâî: *"ilki, mükâfat olarak cennette, ikincisi ceza olarak cehenneme girer, üçüncüsü ne mükâfat ne de ceza görür"* der.

Eş'arî: çocukken ölen kardeş, *"Ya Rabbi, beni neden çocuk yaşta öldürdün de büyüyene kadar yaşatmadın? Büyüseydim sana iman ve itaat eder, böylece ben de cennete giderdim, derse, ona ne cevap verilir?"*

Cubbâî: Rab *"Ben haline bakarak şunu bildim: Büyüyene kadar yaşasaydın günah işleyecek ve bu sebeple cehenneme gidecektin. Senin menfaat ve maslahatına en uygun olan (aslah) küçükken ölmendi"* der.

Eş'arî: Eğer kâfir olarak ölen kardeş, *"Ya Rab neden beni küçükken öldürmedin? Öyle yapsaydın sana âsi olmaz ve böylece cehenneme girmezdim"*, derse Rab ne cevap verir? Bu soru üzerine Cubbâî şaşır ve cevap veremez (Taftazânî, 2014, 81-84).

Taftazânî'nin anlatısında, aslında cevapsız kalan, Ebu Ali değil onun Allah tasavvurudur. Bu anlatının kurgusu da zaten Mu'tezile'nin Allah tasavvuruna bir eleştiridir. Bu kurgunun başarılı olduğu söylenebilir. Gerçekten yaşanmış bir tartışma ise Eş'arî çok iyi bir sunum ortaya koymuştur. Fakat fantastik bir kurgu ise yine oldukça başarılı bir alegori örneğidir.

Mu'tezile'nin bu soruna ilişkin bir çözüm önerisi ortaya koyamadığının ve şeyhlerin sözlerinin tükendiğinin farkına varan Eş'arî de yaşam macerasında kendine farklı bir yön arayacak ve Mu'tezile'den ayrılacaktır. Bu teolojik soruna ilişkin Mu'tezile'nin probleminin farkına varan Eş'arî, kendi çözüm çabalarını ortaya koymuştur.

Mu'tezile'nin, '*Vucûb alellah*' çerçevesinde ele aldığı tartışma, kulları için en uygun olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğudur." Tanrıyı bir şeye mecbur bırakmak "anlamı taşıyan bu anlayış, Mu'tezile tarafından ; "*Allah'ın fiilleri için bir sınırlayıcının olup olamayacağı*" bağlamında tartışılmıştır.

Kul için [en] iyi ve uygun olan nedir? Bir kul için en uygun veya en faydalı olan şeyi yaratmak Allah üzerine vacip midir? Bu gerekliliğin kaynağı nedir? Bu vucûb sadece dünya hayatı için midir yoksa ahiret hayatı için de geçerli midir? Yoksa her ikisi için de aynı durumun geçerliliğinden söz edilebilir mi? ...vb sorunlar da bu temel sorun ile bağlantılıdır (Aytepe, 2019, 85-104).

Mu'tezile'nin '*salâh-aslah*' olarak formüle ettiği sorun, Allah'ın fiilleri ile ilişkilidir. Allah-âlem ilişkisine dair konu, temelde '*halk*' ve '*icad*' dolayısıyla '*yaratmak*' ile ilgilidir. Çünkü geleneğin varsayımına göre Allah, *fâil-i muhtar*'dır. Böylece o dilediğini yapandır. O'nun iradesi dışında herhangi bir şeyin yapıldığını varsaymak, sorunlu bir dindarlığı çağrıştırdığı gibi; O'nun kudreti dışında bir varlık tasavvuru da sorunlu bir dindarlık olarak görülmüştür. Mu'tezile ise İslam dindarlarının geri kalanı tarafından hoş karşılanmayan bir söylemi; *salah-aslah* kavramı çerçevesinde dile getirmiş olmaktadır.

Mu'tezile kelimcileri ile muhalifleri arasında itikadî meselelerde çıkan görüş ayrılıklarından doğan önemli bir tartışma konusu olan, '*salâh* ve *aslah*' meselesi, tarafların Allah tasavvurları sebebiyle farklı sonuçlar doğurmuştur. "Allah'ın, insanların her birinin menfaatine [en] uygun olan şeyleri yaratması gerekli midir(?)" sorusuna, muhatapları "*hayır, Allah için bir zorunluluktan bahsedilemez*" derken; Mu'tezile '*evet*' cevabı vermiştir.

Mu'tezile "*kul için aslah olan her şeyi yaratmak, Allah hakkında vacip'tir*" hükmünde birleştikten sonra, '*aslah*'ın dünya hayatı için mi, âhiret hayatı için mi yoksa her ikisi için mi olduğu hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkmış her yaklaşım kendine takipçiler bulabilmiştir (Akin, 2016, 31-42). Muhatapları ise "*fâil-i muhtar*" olan Allah için herhangi bir fiili işlemek, hiç bir şekilde zorunlu

olamaz, yaklaşımı göstermişlerdir. Bu sebeple Gazzâlî, “Allah, kul için aslah olan bir şeyi dilerse terk edebilir “ görüşünde olmuştur (Gazzâlî, 2012, 137). Fakat “kul için aslah olanı yaratması, Allah’ın ilâhî hikmeti terk etmesini gerektirirse, Allah aslah olanı terk ederek, onun yerine başka bir şeyi yapabilir” (Gazzâlî, 2012, 137). Allah’ın fiillerinde mutlaka “hikmet” vardır, dolayısıyla her durumda hikmet korunur.

Mu’tezile’den Nazzâm; “Allah açısından aslah ile hikmetin çelişmesi muhaldir. Zira “Allah’ın fiillerinde her şey olması gerektiği zamanda olur dolayısıyla ne öne alınma, ne de gecikme söz konusu olmaz” (Hayyat, 2018, 115). Allâf, ecelin öne alınması ya da geciktirilmesini bu yüzden onaylamaz (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 780,781). İlâhî fiillerin hikmete dayanmaması yani abes olması ise düşünülmemiştir. Bu, Allah’ın münezzeh olduğu bir noksanlık olarak görülmüş ve taraflarca kabul edilmemiştir. Allah’ın fiillerinde kendisinin fayda ya da menfaati olduğu iddiası da taraflarca onaylanmamıştır. Çünkü mükemmel olan varlık, maslahat ve menfaat talebinden müstağnidir. Kullara dönük fayda ve maslahat ise Allah’ın fiilleri çerçevesinde Mu’tezile tarafından kabul edilmiştir(Hayyat, 2018, 69).

Mâtürîdîler; Allah’ın fiillerinde mutlak hikmet ve menfaat gözettiğini onaylasalar bile; “Allah üzerine vacip’tir” şeklinde ifade etmemişlerdir (Mâtürîdî, 2001, 193). Eş’arîler ise “Allah’ın kul için daha uygun olan bir şeyin, terkedilmesini gerektiren bir hikmet olmasa dahi, Allah dilerse aslahı terk edebileceği” kanaatine sahiptirler (Gazzâlî, 2012, 150-162).

Allah’ı zorunluluk altına sokan *vucûb alâ'l-lah* görüşünün, eleştirisi için kullanılan üç kardeş metaforu, *dilediğini yapan ve fiillerinden dolayı hesap vermeyen bir tanrı* tasavvurunu takdim eder. Eş’arî ekolün tanrı tasavvuruna ilişkin muhalif eleştiri ise Allah’ın vaadinden dönmediği şeklindedir (Taftazânî, 2014, 83, 84).

Üç kardeş metaforu üzerinden bir okuma ile doğru çözümün, Mu’tezilî öneri olmadığı görülür. Öte yandan, bu alegori muhalif öğretinin çözümünün doğru olduğunu da garanti etmez. Bu anlamda, iddia sahiplerinden birinin iddiasının doğru olmadığı ispat edildiği takdirde, diğer çözüm önerisinin doğru olduğu varsayılmaz. Doğru çözüm, bu iki iddianın dışında da olabilir ki bu sembolik örneğin sunduğu imkânlar, çözümün bu iddiaların dışında

olduğunu gösterir. Karl Poper'in yöntemsel önerisi, yanlışlanamayan bir iddia ve önermenin doğrulanmasına da imkân yoktur şeklindedir (Popper, 2017, 109,110). Delilin butlanı medlulün butlanının gerektirmediği gibi yanlışlama becerisi gösterilememiş olması, iddianın *haklı* olduğunu gösterse bile bu, iddianın *doğru* olduğu anlamını taşımaz.

Bir şeye delil olarak kullanılan şey, çürütülür ise hakkında delil getirilen şey; kurulan delalet problemleri sebebiyle çürütülmüş kabul edilemez. Bu yönüyle delilin çürütülmesi medlule zarar vermez. Zira delilin çürütülemediği olması sağlamlığı sebebiyle değil, çürütmeye çalışanın zayıflığı sebebiyle mümkün olmamış olabilir. Tüm bunlardan sonra üç kardeş alegorisi, kesin olarak Mu'tezilî iddianın konuya ilişkin tüm sorulara yanıt verme başarısı göstermediği için, doğru olmadığını, kanıtlamaktadır. Fakat muhalif teorinin konuya ilişkin tüm sorunları giderdiğini söylemek de olası görünmüyor.

Eş'arî çözüm önerisinin doğru olduğu varsayıldığında; söz konusu anlatıdaki kurguya göre, Kadir-i Mutlak bir Allah'ın, '*çünkü böyle diledim*' diye tepki koyması beklenebileceği gibi, küfür üzere ölenin affının gündeme gelmesini ya da küçük kardeşin derecesinin yükselmesini beklemek gerekecektir. Fakat anlatıda görülen; "*Allah'ın kurallarını muhataplarına açıklama çabasıdır ki bu durum da Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere, O'nun fiillerinde kendine belirli kurallar koyduğudur*" (Gazzâlî, 2012, 153,154).

İhve-i selâse olarak literatürde yer almış bu meseleye dair kesin olan şey, bu meselenin Allah'ın fiilleri ile ilgili olarak eleştirel bir içerik taşıdığı ve Mu'tezile aleyhinde alanda kullanıldığıdır. Üç kardeş meselesi, Mu'tezile'nin aslah prensibiyle irtibatlandırılarak sunulur ki metnin temel vurguları da zaten bu soruna ilişkindir. Ortada böyle bir tez ve iddia olmasa, bu kurgunun ve aslında metnin hiçbir cazibesi de olmayacaktır.

Metnin kurgusu, Allah'ın fiillerini iradî olarak mı tercih ettiği, yoksa zorunlu olarak mı bir eylemde bulunduğu sorunu ile sınırlı olmasa bile bu soruna indirgenebilir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerini iradî olarak yaptığını savunanlar ile zorunlu yaptığı iddiasındaki akımların çekişmelerine kaynaklık etmiştir. Eş'arî ekol, *Allah'ın kadir-i mutlak ve fail-i muhtar* olduğu, dolayısıyla onun *keyfe mâ yeşâ* dilediğini yapan bir İlâh olduğunu savunur (Gazzâlî, 2012, 137). Öte yanda, "aksine; O, taahhüdüne bağlıdır ve bunun garantörü de kendisi-

dir. Bunu da o adalet ilkesi ile ortaya koyar" diyen Mu'tezile yer alır. Tarafların yorumları farklı olsa bile; "Allah'ın fiillerinde mutlak irade ve kudret sahibi olduğu" konusunda hemfikirdirler.

1.1. Konuya ilişkin Mu'tezilî Değerlendirme

Mu'tezile *salah-aslah* sorununa adalet ilkesi içerisinde yer vermiştir. Lütuf teorisi, Allah'ın aslahı yapmasının zorunlu olduğu şekliyle maslahat teorisine entegre edilmiştir.¹ Lütuf teorisi çerçevesinde Allah, Peygamber ve vahiy göndererek kullarının inanmasını kolaylaştırmıştır. Buna göre peygamberlik, kişinin aklî tekliflerini yerine getirmesine yardımcıdır. Mu'tezile'ye göre, nübüvvet kurumu, Allah'ın insana lütfudur (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 13/ 9-11). Buna göre; şayet lütuf teorisi sisteme entegre edilmiş olmasaydı; Mu'tezile "Allah peygamber göndermek zorunda değildir" diyebilecektir. Çünkü onlara göre teklifin muhatabı asıl itibarıyla akıldır ve önemli oranda dînî sorumluluklar akıl ile bilinir. Fakat Allah kulları için [en] iyiyi yapmak zorunda olduğu için, peygamberliği kullarına kolaylık olsun diye göndermiştir (Cürçânî, 2015, 3/338). Mu'tezile'ye muhalefet eden Bîşr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825), lütfun Allah'a vacip olduğu görüşünde Mu'tezile'ye muhalefet ettiği ifade edilmiştir (Hayyat, 2018, 129-131). Onun dışındaki Mu'tezile kelamcıları, lütfun Allah üzerine vacip olduğunu; *maslahat* ile bağlantılı olarak ileri sürmüşlerdir (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 13/4).

Nesefî, Bîşr b. el-Mu'temir'in Allah'ın kulunun zararına olacak şeyi yapmasının caiz olmadığını, aksine onun maslahatına uygun olanı yapması gerektiğini dile getirir. Fakat bunun *aslah* olması gerekmediğine kani olduğunu söyler (Nesefî, 2004, 2/320; Hayyat, 2018, 130). Buna göre; Allah'ın yapmak zorunda olduğu şey hakkında kullanılacak doğru kavramın *aslah* mı yoksa

¹ Mu'tezile içinde Allah'ın her durumda kulunun menfaatine olanı tercih ettiği konusunda bir söz birliği olduğu söylenebilir. Fakat ekol içinde bunun en faydalı mı yoksa sadece faydalı olanı tercih etmek mi Allah'a vaciptir konusunda bir ayrışma ve farklılaşma vardır. Nitekim Bîşr b. el-Mu'temir'in konuya ilişkin görüşü Allah'ın kulunun faydasına olanı yapması ona vaciptir dediği ve bu konuda ekolün geri kalanı ile ayrıştığı aktarılmıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 520; Nesefî, 2004, 2/320; Hayyat, 2018, 130). Bu yüzden ekol içerisinde üzerinde uzlaşılan şey ortak bir payda olarak maslahattır. Fayda ya da yarar olarak Türkçeleştirilebilecek maslahat kavramı tarafların ortak paydasıdır. Bu yüzden Mu'tezilî tezin tartışılmasında daha doğru bir kavramsallaştırma vardır.

salah mı olması gerektiğine ilişkin bu tartışma Mu'tezile içerisinde konuya ilişkin yegâne tartışmadır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Allah'ın kulları için *aslah* olanı, yani [en] uygun olan yaratması gerekir anlayışındadır. İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ise "Allah için vacip olan, O'nun *en uygun* olanı yaratması değil, sadece *uygun* olanı yaratmasıdır" (Hayyat, 2018, 77). Buna göre Mu'tezile içinde konuya ilişkin çok sesliliğin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla konuya ilişkin bir fikir birliğinden ise söz edilemez (Brunschwing, 2002, 235-249).

Eş'arîler adına Gazzâlî'nin ve Mâtürîdîler adına Nesefî'nin, Mu'tezile'yi *salah-aslah* bağlamında eleştirmek için başvurdukları en temel delillerden biri, 'üç kardeş' anlatısının konu edindiği sorulardır (Nesefî, 2004, 2/325-327; Gazzâlî, 2012, 154). Tartışmanın ana ekseninin bir tarafında insan özgürlüğünün savunucusu Mu'tezile, diğer tarafında ise *kadir-i mutlak*, *keyfe mâ yeşâ* bir Allah tasavvurunun savunucusu Eş'arî ekol bulunmaktadır. Mâtürîdî görüş bunlardan kısmen farklıdır.

Mu'tezilî ekol, Allah'a ilişkin fiil alanını, kullar lehine sınırlamaktayken, buna karşın Eş'arî ekol, insan sorumluluğunu mutlak kudret ve irade sahibi bir Allah tasavvurunda izah sorunları yaşamaktadır. Sebep her ne olursa olsun Mu'tezile'nin, Allah'a sınır ve sorumluluk alanı tahsis ettiği teolojik bir olgu olarak tespit edilmelidir. Öte yandan Eş'arî ekolün ise insanın sorumluluğuna ilişkin sorun alanlarını Allah'ı tenzihe nispeten ikincil bir teolojik alan olarak gördüğü de bu bağlamda tespiti gereken konulardandır. Zira tartışmada Mu'tezile'nin kullandığı, "Allah'ın aslahı yaratmak zorunda oluşu" ya da "*aslahı yaratmak Allah için vaciptir*" ifadelerinden, her ikisinin de Allah'a sorumluluk alanı ve sınır belirleme çabası olduğu söylenebilir. Buna göre Mu'tezile içerisinde; *Allah kötülük yapamaz, söylemi aşılıarak; Allah, kulları için [en] iyi olanı yaratmak zorundadır* noktasına gelinmiştir. Buna karşın Eş'arî ekol, Allah dilediğini dilediği biçimde yapandır, O'nun fiillerine ilişkin neden şöyle değil de böyle diye sormak ilahi iradeyi kısıtlama-sınırlama çabası olarak görülmüş ve reddedilmiştir.

Bu bağlamda Gazzâlî, Allah'ın kulları için [en] iyiyi yapması gerektiği söylenemez. Zira "Allah, dilediğini yapandır ve istediği şekilde hükmetmekte serbest olandır." Dolayısıyla O'nun iradesine sınır konulamaz. Muhalef kana-

dın diğer temsilcisi Mâtürîdî ekolün de bu bağlamda yaptığı çıkarım, üç kardeş alegorisi üzerinden Gazzâlî'nin eleştirilerinden farklı değildir (Nesefî, 2004, 2/320,321; Gazzâlî, 2012, 153,154). Konuya ilişkin Mu'tezilî savunma; bu sınırlamanın dışardan olmadığı aksine Allah'ın kendine vacip kıldığı şeklindedir. Zira Mu'tezile'nin ısrarla dile getirdiği şey, "O'nun vaadinden dönmeyeceği ve sözüne muhalefet etmeyeceğidir" (Hayyat, 2018, 78,81,88). Bu anlayışın bir gereği, kulları için maslahatı yapmanın Allah'a vacip olduğudur (Hayyat, 2018, 88). Nesefî'nin aktarımlarından anlaşılan; onların, kul lehine olması şartı sabit kalmak üzere; *aslah*, "vermeyi gerektiriyorsa vermek, vermemeyi gerektiriyorsa da vermemektir" (Nesefî, 2004, 2/320,321).

Nesefî *'İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır'* (Ali İmran, 3/178) ayeti çerçevesinde, onların bu anlayışlarının Kur'an ile test edilmesi gereğine dikkat çeker (Nesefî, 2004, 2/324). Zira söz konusu ayette geçen "mühlet vermek" Mu'tezile tarafından, ömür vermek olarak yorumlanmıştır. Fakat bu yorum bir başka teolojik sorunu ortaya çıkarmıştır. Zira maslahat ilkesine göre, her durumda kulun lehine bir sonucun olması beklenir. Oysa görünüşte salah, onların faydasına iken, aslında bu süreçte (ömür) arttırdıkları şey, günahları olduğu için; son tahlilde kendileri için hayır değil, şerdir (Nesefî, 2004, 2/324).

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Allah'ın maslahatı yapmasının zorunlu görülmesine neden sadedinde tartıştığı kavram, *vucûb* terimidir. O, "vacibin terkinin yergi gerektirdiğine" vurgu yapar (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/6). Buna göre; Mu'tezilî düşüncede, Allah'ın kullarının maslahatına uygun şeyleri yapması vaciptir. Bu gerekliliği yerine getirmede ise adalet aykırı davranmış olacak dolayısıyla da yerilecektir. Bu varsayımına göre Allah zaten kullarının maslahatını gözetmediği için, onun yerilmesine imkân yoktur. Maslahatı gözetmediği takdirde Allah'ın yergiye muhatap olacağı, şeklindeki bir anlayışın, Mu'tezile tarafından, bu tartışmada güdülen kaygılardan olduğu söylenebilir. Zira yapabileceğinin [en] iyisini yapmayan birey, insani düzlemde eleştiri konusu oluyorsa; Allah da evleviyetle eleştiri ve tartışma konusu olur şeklindedir.

Mu'tezile, Allah'a zorunluluk yüklemek suretiyle, O'nu mükelleflerle benzeştirdikleri ve O'na ödev-sorumluluk yükledikleri gerekçesiyle eleştirilmiştir (Gazzâlî, 2012, 137-166). Mu'tezilî teoride, Allah'a vacip olanlar, *teklifin alanı ile sınırlıdır* (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/14-16).

Maslahat; insan fiillerine alan açan ve insanın eylem alanını, Allah'ın fiil alanından ayırmaya imkân veren bir ayırım noktasıdır. Buna göre, Allah kulları için maslahat olandan gayrısını yaratmaz. İşte bu nedenle Mu'tezile ekolü insan sorumlulukları ve dini teklifi de maslahat çerçevesinde ele almıştır. Buna göre fayda- zarar, bir kıstas olarak dînî emir ve yasaklar ile ilişkilendirilmiştir. Zira onlara göre bunun aksini iddia etmek, Allah'ın kullarının maslahatını gözetmediğini varsaymak; O'nun âdil oluşuna yapılmış bir eleştiridir (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/14-16).

Mu'tezilî sistemde adalet ilkesinin bir sonucu olarak maslahat, lütuf öğretisi ile birlikte düşünülmüş ve işlenmiş bir kavramdır. Zira maslahat, adaletten daha fazla merhamet ve dolayısıyla *lütuf* kavramına alan açar gibi görünür. Fakat lütuf görüşüne bizzat Mu'tezile içerisinde şiddetli eleştiriler yapılmış ve sonuçta Bîşr el- Mu'temir bu görüşünden vazgeçmiştir (Hayyat, 2018, 130,131). Kâdî Abdulcebbar'ın *lütuf*a ilişkin tanımı; *kişiyi vacip olan menfaatine yaklaştıran (hasen) ve kendisine zarar veren (kabihi) den uzaklaştıran fiildir* (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 519). Kâdî, maslahatı teklif alanı ile sınırladığı için, maslahat teklifle ilişkili ve onunla sınırlıdır. Buna göre de lütuf, kulun, sorumluluk alanındaki görevlerini yerine getirmesi için Allah'ın sağladığı destektir. Nübüvvet de Allah'ın insana bu ek yardımı çerçevesinde, bu ekol tarafından ele alınmıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 13/9-11). Mu'tezile ekolünün yaklaşımında, insanın sorumluluklarını yerine getirmesi için bu ilke çerçevesinde, kul ek yardımlar almaktadır. Öte yandan sorumlulukların kendileri de bizatihi insanın yararına olan şeyler olduğu da *maslahat* ilkesi çerçevesinde anlaşılabilir.

Konuya ilişkin bir başka nokta da Allah'ın kulun kötülüğüne olan bir şeyi yaratmayacağı yönündeki anlayışlarıdır. Mu'tezile'nin hem vacip kavramına ilişkin değerlendirmeleri, hem de maslahat ve lütuf ilkesi çerçevesindeki görüşleri sebebiyle, kulun Allah'a şükran hisleri içerisinde olması da Allah-insan ilişkisi bağlamında göz ardı edilmemiştir. Zira onlar vacip yaklaşımları

sebebiyle Allah'ın kulları tarafından kınanmasına imkân vermemişken, maslahat ve lütuf ile de şükran hissi duymalarını sağlamış olmaktadırlar.

Kâdî, Allah'ın kâfire ilişkin lütfunu izah sadedinde; kendisine yapılan teklifi mümin, aklını kullanarak kabul etmiş, fakat kâfir bu teklifi kabul etmeyerek kendisi için hasen olanı reddetmiş; böylece hasen, onun için gerçeğe dönüşmemiştir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512). Fakat bu durum yine de Allah'ın her ikisine de lütufta bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Bunlardan mümin olan kendine uzatılan yardım elini tutmuş, imanı reddeden diğeri ise buna tutunmayı kabul etmemiştir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512). Kâdî, maslahat sorununu; Allah'ın kullarına yaptığı öneri çerçevesinde yaklaşmış, kulun da hür iradesi ile bu teklif karşısında tutunduğu tavır ile durumunu belirlediğine kani olmuştur. Dolayısıyla konu bir yönüyle *efâli'l-ibâd* ile bağlantılı olarak çözümlenme yoluna gidilmiştir. Kâdî'nin kurgusunda, Allah nimet vermeyi diler, fakat kul edimleriyle bu nimetten yararlanıy ya da bundan yararlanmayı reddeder. Böylece de bu nimet, onun aleyhine döner ve onun için hüsun değil, kubûh olur (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512).

Kâdî, *teklif-i mâ lâ yutâkı* caiz görenlere göre, *lütuf* gereksizdir diyerek; *lütuf* teorisinin gerekçesinin *teklifi kullar lehine kolaylaştırmak olduğunu* ifade eder. Konuya ilişkin tartışmayı mücbire örneği üzerinden ifade ederse de eleştirileri aslında güç yetirilemeyen fiilli, Allah'ın vacip kılabileceğini savunan bütün ekollere dir. Eş'arî ekol de bunlardan biridir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 519,520).

Kâdî Abdulcebbâr "Allah hikmet ve adalet sahibi olduğu için kabihi işlemez, dolayısıyla O'nun fiilleri kaçınılmaz olarak hasen'dir" görüşündedir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512). Zira Mu'tezile'ye göre "Allah'a kabih nispet edilemez." Bu bağlamda onlar, Allah'a arazın nispetini olumlu görmedikleri gibi, O'na, zatına ve ulûhiyetine yakışmayan her hangi çirkin bir şeyi nispet etmeye de olumlu bakmamışlardır (Kâdî Abdulcebbâr, 2013, 2/30).

"Teklif gelmeseydi, kâfir ebedi cehenneme müstahak olmazdı" yönündeki bir eleştiriye ise o, red ve kabul iradesi gösterme hakkının insana ait olduğu yaklaşımı üzerinden cevap verir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 513). Böylece Kâdî, ortaya çıkan fiili durumun bile Allah'ın insan için daha iyi ve daha uygun olanı yarattığı değerlendirmesi ile izah eder. Cûsemî (ö. 494/1101) konu-

yu, boğulmakta olan iki kişiden birbiri yardım teklifini kabul etmiş ver kurtulmuş öteki ise kabul etmemiştir. Yardım teklifinin yardımı kabul etmeyen için de rahmet olduğu metaforu üzerinden izah etme gayretindedir (Cuşemî, 2002, 179). Buna göre maslahatın onanması ve reddinde insan fiillerinin belirleyici olduğuna dikkat çeker.

Kâdî Abdulcebbar'ın "fiillerinde hikmet sahibi olan Allah" tasavvuruna dayalı olarak: İman edilmeyeceğini bildiği halde Allah'ın inkârcıya teklifte bulunmasını da, *lütuf* çerçevesinde değerlendirir (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 514). Fakat o, burada hikmetin zıttı olan *abes* kavramını da tartışmaya açarak, önce kavramı tanımlar. Buna göre *abes*; "*failinin, her hangi bir karşılığı olmaksızın bir fiilde bulunmasıdır*" (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 514). Buradan hareketle, teklifin bir amacı ve karşılığı olduğuna vurgu ile onun, *abes* olmadığı kanaatine ulaşır. Zira teklif, iman için bir imkân sağladığı gibi; inkâr için de bir imkân sağlamaktadır (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 515). Bu yaklaşımları sebebiyle onların Allah'ın fiillerinde bir illet ve amaç güttüğüne kani oldukları çıkarılabilir. Onların bu kabulleri ise Allah'ın fiillerinde maslahatı gözettiği fikrinin, izahı kolaylaştırır. Zira Allah fiillerinde bir amaç gözetiyor ise, bu Allah'a yakıştığı üzere lütuf ve ihsan ilkesi gereği olmalıdır. Dolayısıyla bu kullarının faydasına olmalıdır. Ebu'l-Kasım el-Kâbî'nin (ö. 319/931), "teklifin, kul için *ahsen* ve *enfa* olduğunu, dolayısıyla bunun *hasen* olduğu" görüşünde olduğu nakledilir (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 518).

Allah'ın fiilleri konusunda irade kavramına anahtar bir rol yükleyen Mu'tezile, iradenin "*hem olacağı hem de olmayacağı eşit şekilde taalluk ettiğini*" varsayar. Bu söylem, "*iradenin; kendisine olumlu cevap verilmeyene taalluku yoktur*" anlamına gelir (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 516). İradenin taalluk ettiği fiillerin, bir paranın iki yüzü gibi zıt yapılar olduğu, "*iradenin gereği hakkında pozitif tavır takınan için ortaya çıkan fiili durumun, faili için hasen olurken, olumsuz tavır takınan için de durum şer ve kabih olur*" şeklinde bir yoruma imkân verir. Bu anlamda kâfire yapılan teklif ile mümine yapılan teklif arasında, teklif olmak açısından her hangi bir fark yoktur. Fark onların bu teklife karşılık gösterdikleri tavrıdadır.

Mu'tezile'nin *hûsun-kûbuh* konusuna, dolayısıyla hayır-şer konusuna ilişkin geliştirdiği en önemli açılımlardan biri de elemin (acı) şer olarak görü-

len tarafına ek olarak, hayır yönünün de olduğudur. Zira *ivaz*, bedeli ödenen bir fiil olduğu için, *ivazın* hiç değilse *şer* olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Öte yandan “*lezzet bir bütün olarak hayır olmadığı gibi, elem de bütün olarak bir şer değildir*” anlayışı Mu'tezile'ye göre maslahat teorisi bağlamında ele alınabilir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 483). Konuya ilişkin bir başka yaklaşım ise elemi, Allah fiili ve insan fiili olarak iki gruba ayırmalarıdır. Allah'ın fiili olması yönüyle her halükarda elemi *hasen* olduğuna kanaat getirirler (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 483-489). Şer olan tarafı ise insan fiilleri ile ilişkili olması itibarıyla. Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) ise bitkilerin hasar görmesini de zulüm çerçevesinde ele aldığı ve bunun insanların fiilleri sebebiyle vuku bulduğu sonucuna ulaştığı aktarılır. Ona göre, Allah zulüm-den beridir dolayısıyla bu fiiller, insan fiilidir (Hayyat, 1993, 56).

Konuya ilişkin bir başka Mu'tezilî yorum ise “Allah'ın evrende bir kurallar bütünü içerisinde yaratma faaliyetinde bulunduğu” şeklindedir. Bu yaratmanın, *hayır-şer* gibi bir değer yargısı etiket taşımadığı, bunların nötr olduğu, her bir varlığın bu kurallar bütünü içerisinde aldıkları pozisyonların, bulundukları durumlar sonucunda acı ya da elem duyabilecekleri şeklindedir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 483-489).

Öte yandan Muammer'in, Allah'ın Kadir-i mutlak bir Allah anlayışından hareket ederek, muhalif söylem ile yakınlaştığını gösteren aktarımlar da yapılmıştır (Hayyat, 1993, 19,20). Fakat o, Allah'ın daha önce vaad ettiği bir şeyi; sonradan kararından dönerek, yeni bir karar almasının mümkün olmadığı, dolayısıyla Allah için kararından dönmenin muhal olduğunu ifade etmiştir (Hayyat, 1993, 20). Böylece Allah'ın adalet ilkesi gereği, vaadinden dönmesi muhal görülmüştür. Nesih ve mensuh konusunda Mu'tezile'nin emir ve yasaklarda (hükümde) neshi onaylamasına karşın, haberde neshin olamayacağı anlayışı da bununla bağlantılıdır.

Mu'tezil görüşe göre fiillerinin failleri olmaları yönüyle Allah ve insan eşit fail kabul edilmiştir. Onlar fiilleri *Allah yönünden* ya da *insan yönünden* şeklinde bir ayrıma tabi tutmak gereği de duymuştur. Mu'tezilî düşünceye göre Allah'ın fiillerinin ayırt edici yönü, onların *şer* olmasının mümkün olmamasıdır. İnsan fiillerinin ise hayır ve şer olması muhtemeldir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779).

Allah'ın mefsedeti gidermek amacı güden fiillerinin şer olarak algılanması gündeme gelmiş fakat Mu'tezile bu yaklaşımı görecelilik çerçevesinde yorumlamıştır (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779). Bu durumda insan fesad unsurunun farkına varmamış ve olanı şer olarak yorumlamış olabilir fakat aslında o hayırdır. Zira onlara göre "aksi durumda var olandan daha kötü bir şey olabilirdi" (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779). Buna göre Mu'tezile daha büyük bir şerrin giderilmesi için *ehven olan şerri* de hayır olarak yorumlamıştır.

Allah'ın ma'siyet konusunda kula yardım ettiği iddiası da bu bağlamda Mu'tezilî kanattan onay görmez (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779). Prensip olarak insan fiillerinin Allah'a nispetini tenzih ilkesi gereği onaylamıyor oluşlarına karşın, kişinin taati kast edilerek, insan fiillerini Allah'a nispet eder ve durumunu izah için böyle bir ifade kullanırsa; bu durum Mu'tezilî öğretisi içerisinde onaylanır. Buna göre dua ve itaat amaçlı söylemlerde, insanın fiillerini Allah'a nispet etmesi ise onlar tarafından tolere edilmiş bir konudur (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779).

Allah'ın şer yaratmayacağına dair aşırı vurgu, Mu'tezile'yi Allah'ın fiillerinin salah ya da aslah, olması gerektiğine ilişkin bir sonuca ulaştırmış görünüyor (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779). Onların kula ilişkin teklife dair kullandıkları kavramları, Allah hakkında kullanma eğilimi göstermeleri, muhalif kanadın tedirginliği ile karşılanmış, bu da anlama/anlaşılma sorunlarına kaynaklık etmiştir.

1.2 Konuya İlişkin Mâtürîdî Değerlendirme

Ebu'l-Mansur Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımına göre; *Allah fiillerinde aslah olanı değil, hikmeti gözetir* (Mâtürîdî, 2001, 128,163, 192). Çünkü Mâtürîdî, Allah'ın fiilleri konusunda bir amaç ve garazın belirlenemeyeceğine kanidir (Mâtürîdî, 2001, 164). Diğer yandan; insanlardan birine göre aslah olan bir başkasına göre fesad olabilir. Oysa hikmette fiili yapan öznenin de ondan etkilenen bireyin de hukuku korunmuştur (Mâtürîdî, 2001, 192). Buna göre, Mu'tezile'nin Allah'ın fiilleri için belirlediği sınır, kulların maslahatı iken; Mâtürîdî'nin belirlediği sınırın, hikmet olduğu söylenebilir (Alper, 2013, 17-36). Bu bağlamda Mu'tezilî düşüncenin salah-aslah ilkesi gereği "Allah'ın kulun maslahatına en uygun olanı yaratması gerekir" anlayışını, Mâtürîdî'nin hikmet kavramı üzerinden aşmaya çalıştığı söylenebilir (Çağlayan, 2015, 163).

Mâtürîdî, Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmet sınırı dışına çıkmasını mümkün olmadığını ifade eder (Mâtürîdî, 2001, 128). Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezilî anlayışta *yaratma ihtiyari bir fiil değil, bir zorunluluktur* (Mâtürîdî, 2001, 164). Çünkü maslahat, her durumda varlığın yokluğa tercih edilmesini gerektirir. Zira Mu'tezile'ye göre maslahat Allah açısından kaçınılmaz ve zorunludur. Dolayısıyla varlık yokluktan aslah olduğuna göre, yaratmak bir seçenek ve tercih değil, zorunluluğa dönüşür. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirisi çarpıcı ve Kelam açısından önemlidir. Buna göre Allah yaratmayı dilememiş, yaratmak zorunda kalmış gibi bir durumla karşı karşıya kalmış olur.

Öte yandan; Mu'tezile'ye göre evrenin yaratılmasının gerekçesi "Allah kendilerine lütufta bulunacağı bir âlemi var etmesidir" (Mâtürîdî, 2001, 164). Oysa Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın fiilleri bir hikmetin gereğidir. Hikmetin manası ise *isabettir*, yani *her şeyi yerli yerine koymaktan* ibarettir. Mâtürîdî'ye göre bu, aynı zamanda *adlin* de manasıdır (Mâtürîdî, 2001, 164). O, bu ifadeleriyle Mu'tezile'nin konuya ilişkin *adl* ilkesine vurgu yaparak ve Mu'tezile'yi kast ederek; "onların anlayışına göre de hikmetin maslahat ilkesinden daha isabetli olacaktır"ı vurgular (Mâtürîdî, 2001, 164). Zira Mâtürîdî'ye göre, "hikmet hem adaleti, hem de fazileti (lütfu) içerir." Buna göre; onun kritik bir anahtar kavram olarak konu hakkında kullandığı *hikmet* kavramının, Mu'tezilî teoride ihtiyaç duyulan çözüme kaynaklık edebileceğine kanidir (Mâtürîdî, 2001, 193). Eş'arî ekolün önemli temsilcilerinden Gazzâlî ise konuya ilişkin olarak, "yaratmakta yegâne olan Allah, fiillerinde hikmet sahibi, hükmünde de adildir" anlayışını dile getirir (Gazzâlî, 2003, 33). Eş'arîler, Allah'ın tüm fiilleri hangi suretle meydana gelirse gelsin adil, hikmetli, hak, doğru, güzel ve iyidir yaklaşımında olmuşlardır (İbn Fûrek, 1987, 127-141). Görüldüğü üzere Eş'arî ve Mâtürîdî ekoller; maslahat ilkesini ihmal etmeksizin, fakat özel vurgu da yapmaksızın, hikmet ilkesi çerçevesinde anlamlandırma gayreti güderler.

Mâtürîdî, Allah'ın "*fadl*"a ilişkin fiilleri ile ilgili olarak ise zaten bir zorunluluktan bahsedilemeyeceğini, çünkü isminden anlaşıldığı gibi *failin bu fiili, lütfunun gereği olarak yaptığını* vurgular. Bu fiile ilişkin zorunluluktan bahsetmenin ise fiili fadl olmaktan çıkaracağını dile getirir. O, bu çıkışıyla; Mu'tezile'nin lütuf teorisi bağlamında, "maslahatın Allah'a vacip görülmesi

durumunda, fadl'ın anlamını yitireceğini ya da anlam kaybına uğrayacağını" ifade eder(Mâtürîdî, 2001, 193).

Tüm bunlardan sonra; Mâtürîdî'nin, "*Allah hikmet gereği davranmak zorundadır*" ya da "*O'nun fiilleri hikmet dışında olamaz*" türü söylemleri ile Allah'ın fiillerinin tahdidi konusunda Mu'tezile'den farklı bir sonuca ulaşmadığı söylenebilir (Mâtürîdî, 2001, 193). Zira Allah'ın fiilleri hikmet dışı olamaz demek bir anlamda "*Allah hikmetli davranmak zorundadır*" anlamı taşır. Mâtürîdî, bunu açıkça "*vucûb*" olarak ifade etmezken, Mu'tezile terminolojisi ise vucûbun Allah fiillerine ilişkin olarak kullanılmasında bir beis görülmez.

Mâtürîdî, "*Allah ne vaktinden geç ne de önce, tam vaktinde yaratır*" görüşüyle evrende hikmet ilkesinin carî olduğuna dikkat çeker (Mâtürîdî, 2001, 193). Mâtürîdî bu sonuca Allah hikmet dışında davranmaz anlayışıyla ulaşmış görünür. Zira ona göre şimdi yaptıysa, sonra olması, sonra yaptıysa şimdi yapması hikmete muhalif olur. Bu durumda; *fiilin yapıldığı an, onun olması için en uygun andır* çünkü hikmet bunu gerektirir.

Netice itibarıyla Mâtürîdî'nin konuyu hikmet ilkesi çerçevesindeki analizi ile Mu'tezile'nin maslahat doktrini pozitif bir ilişki gösterse bile; hikmet ilkesi, Tanrısal bakış açısı temelli iken, maslahat teorisi ise kulu merkeze alan bir yaklaşım gösterir. Bu yönüyle de taraflar birbirlerine mesafelidirler denilebilir.

1.3. Konuya İlişkin Eş'arî Değerlendirme

Gazzâlî, Allah'ın fiillerinin mahiyetine ilişkin değerlendirmesine; "*Allah'ın kullarını mükellef tutmamasının, vacip değil, mümkün olduğunu iddia ediyoruz*" diyerek girer (Gazzâlî, 2012, 137). O'nun bu ifadeleri, Allah'ın fiillerinde zorunluluğu değil, imkânı öne çıkardığını gösterir. Böylece, Allah fiillerine ilişkin vucûb nitelendirmesini onaylamaz. Zira Mu'tezile'nin bu teorideki temel tezi, "*Allah'ın fiillerinde kulları için maslahatı gözetmesinin zorunlu olduğudur.*"

Mu'tezile'nin konuya ilişkin bir diğer tezi de, Allah'ın cezasının ve mükâfatının *keyfe mâ yeşâ* olmayıp, belirli bir kurala bağlandığı, dolayısıyla bazı fiillerin Allah için vacip olduğudur. Fakat bu sınırlama dışardan bir belir-

leme ile olmayıp, Allah'ın kendisine vacip kılması yoluyla. Dolayısıyla, Allah'ın mutlak irade ve kudretini itham eden bir tarafı olduğu da söylene-
mez. Gazzâlî'ye göre Allah, ne suç işleyene ceza vermek, ne itaat edeni
mükâfatlandırmak ne de aslah olan fiili yapmak zorundadır; dolayısıyla Al-
lah'a zorunluluk nispet edilemez(Gazzâlî, 2012, 137). Bununla bağlantılı ola-
rak Allah peygamber göndermek zorunda da değildir. Gazzâlî bu yaklaşımı
ile *keyfe mâ yeşâ* Allah tasavvuruna sahip, bir Eş'arî âlim, tutumu sergiler
(Gazzâlî, 2012, 137).

Gazzâlî, "aslah" görüşünün Kur'an'dan bir delili olmadığını, bunun
Mu'tezile'nin sübjektif değerlendirmelerinin bir ürünü olduğunu ifade eder.
Ona göre, şayet Allah, insan için [en] iyiyi yapmak zorunda olsaydı, onu
yaratır ve sonra da onun cennette varlığını sürdürmesine izin verirdi (Gazzâlî,
2016, 162-164). Zira cennet dünyadan aslah'tır.

Gazzâlî'ye göre Allah'a fiilleri konusunda zorunluluk nispet edilemeye-
ceğini konuşmak, bir Mu'tezile eleştirisidir. Zira o bir yandan kendi ekolünün
öğretisini ortaya koyarken, öte yandan "öteki" konumundaki Mu'tezile'ye de
eleştiri yapar. Ona göre "Allah hiçbir şey yaratmak zorunda değildir"
(Gazzâlî, 2012, 137). Zira ekolün genel yaklaşımı Allah *keyfe ma yeşâ keyfe ma
yüriddir*. Dolayısıyla O'na zorunluluk nispet etmek, Gazzâlî'ye göre Allah'ın
irade ve kudretine sınır çizmek olacaktır. Bununla bağlantılı olarak "Allah'ın
kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması kadar, onları güç yeti-
remeyecekleri işlerle de mükellef tutabilme hakkı da vardır" (Gazzâlî, 2012,
137). Zira Eş'arî'den yapılan nakil, onun *teklif-i mâ lâ yutâkı* onayladığı şeklin-
dedir (Cuveynî, 1978, 102). Buna bağlı olarak, Eş'arîler "Allah iyiyi ödül-
lendirmek ya da kötüyü cezalandırmak zorunda da değildir." Öte yandan *teklif-i
mâ lâ yutâkı* bu ekolün onaylaması, Allah'ın güç yetirileni yaratmak "zorunda
olmaması" sebebiyledir. Allah'ın iradesini sınırlamamak adına onaylanan bu
ilkeye karşın, bu ekolün genel kabulü; şeriatın hiçbir bildirimi, takat getirile-
meyen bir talebi içermez, şeklindedir (Cuveynî, 1978, 102,103).

"Allah'ın suç işlemekten uzak bir kuluna acı çektirmeye kâdir olması"
yönündeki yaklaşımları da teosantrik bağlamdan doğan retoriklerdir. Onların
kâdir olmaya yaptıkları vurgu, yine Allah'ın bir şeyin tersine mecbur olma-
ması ile bağlantılı olarak ekol içerisinde gündeme gelmiştir. Yoksa ekolün

genel anlayışı, Allah'ın fiillerinin her durumda hasen olduğudur (Cürcânî, 2015, 3/ 336). İnsanın Allah'ın bu fiillerini kendisine göre faydalı ve zararlı şekliyle değerlendirdiğini, fakat söz konusu değerlendirmelerin sübjektif olduğu dile getirilmiştir (Gazzâlî, ts.a, 87). Zira onlara göre Allah'ın bütün fiilleri hasen'dir. Eş'arî ekolün Allah'a kötü fiil nispet etmemek yönündeki çabası tenzih ilkesine dayanır (Cürcânî, 2015, 3/ 336).

“Allah'ın kulların menfaatini (menâfî' ve mesâlih) gözetmesinin zorunlu olmaması” da bu bağlamda savunulmuştur. Yine aynı bağlamda kulların mükellef olarak, “Allah'a itaatlerine karşılık, O'nun kullarını mükâfatlandırmak zorunda olmamasıdır.” “Allah'ın fiillerinde rahmeti gereği davrandığı” da Eş'arî ekolün konuya ilişkin kabullerindendir. Zorunsuzluk ilkesi gereği itaat ile mükâfat ilişkisinin de zorunlu olduğunu kabul etmeyen Eş'arî ekol, itaat ve mükâfat ise ayrı fiillerdir. İki arasında bir gereklilik ilişkisi kurulamaz anlayışındadır. Çünkü Eş'arî ekole göre *sebepe ve sonuç* arasındaki ilişki zorunlu değildir. Zira, Eş'arî ekol, determinist bir dünya tasavvurunu kabul etmez. Aksine, itaat edenleri “dilerse” ödüllendirir, dilerse cezalandırır. Allah insan ilişkisini efendi-köle ilişkisinden hareketle açıklamakta olan Gazzâlî, “köle görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi gerekmez” anlayışındadır (Gazzâlî, 2012, 152). Konuya ilişkin bir diğer ekol kabulü ise “Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu olmamasıdır” (Gazzâlî, 2012, 137-166). Eş'arî'ye göre peygamber göndermek bir zorunluluk değil, Allah'ın ihsanıdır. Mu'tezile'de de Allah *lütuf* gereği peygamber gönderir yoksa peygamber göndermek zorunda değildir yaklaşımı ile taraflar örtüşmüşlerdir.

Tartışmaya ilişkin altı kavramın çerçevesini belirlemek suretiyle tartışmayı sürdürmeyi öneren Gazzâlî, *vacip*, *hasen*, *kabih*, *abes*, *sefeh* ve *hikmet* gibi müşterek kavramların tartışmayı çözüme kavuşturmakta anahtar rol oynayacağını dile getirir (Gazzâlî, 2012, 137). Ona göre ezeli varlık olan Allah'ın fiillerine ilişkin *vacip* ve *zorunlu* gibi ifadelerin kullanılması doğru değildir (Gazzâlî, 2012, 138). Gazzâlî'ye göre *vacip* ifadesinin Allah hakkında kullanılabilmesi için özel bir neden olmalıdır. Buna karşın Gazzâlî, metninde *vacip* kavramına alternatif bir tanım önerisinde de bulunamamış görünüyor (Gazzâlî, 2012, 138). Fakat tercihen “Allah üzerine *vaciptir*” kullanımından kaçınılması gerektiğini telkin eder (Gazzâlî, 2012, 147). Hasen ve kabih kavramı-

na ilişkin yaptığı değerlendirmelerden sonra da alternatif bir kavram önerisinde bulunmaz (Gazzâlî, 2012, 139). Fakat kavramın sübjektif bir değerlendirilmeyi sonuç vereceğine vurgu yapar (Gazzâlî, 2012, 140). Tüm bunlardan sonra Eş'arîler bir ilke olarak Allah'a çirkin fiil nispet edilemeyeceği gibi, vacip de nispet edilemez görüşündedirler denilebilir (Cürcânî, 2015, 3/ 336).

Sefih ve abes kavramına ise Gazzâlî; "*failin, fayda ve zarar beklentisi dışında kalan anlamsız fiil*" olarak tanımlanmış, abes fiil işleyene ise *sefih* dendiğini tespit etmiş, fakat *sefih* yerine *abîs* kavramının tercihen daha doğru bir kullanım olduğuna karar kılmıştır. Buna göre o, failin, eş anlamlı kabul edilen iki fiili karşısında *ism-i fail* kalıbından yana tercihte bulunmuştur (Gazzâlî, 2012, 139). Ona göre, Allah'ın fiilleri için abes denilemez.

Hikmet kavramına ilişkin değerlendirmesinde Gazzâlî, kavramın iki temel anlamına vurgu yapar (Gazzâlî, 2012, 141). Bu bağlamda Allah'ın *abes* fiilde bulunmasını imkânsız görerek, o da Allah'ın fiillerinde bir sınırlama olduğunu onaylar. Fakat son tahlil ve sonuç cümlesi olarak; "*Allah hikmetli davranmak, abes davranmamak zorundadır*" şeklinde bir beyanda bulunmaz (Gazzâlî, 2012, 162). Bu durum, onun Allah tasavvurunun bir gereği olarak değerlendirilebilecek bir konudur.

Gazzâlî konu ile bağlantılı *teklif-i mala yutâkı* ise onaylamaktadır. Ona göre *teklif*, âmir konumunda olanın astına verdiği buyruktur. Eşit durumda olanların ilişkisi *iltimas*, astın üstten talebinin ise *dua* ve *temenni* olduğu yönündedir (Gazzâlî, 2012, 149). Teklifin dinî durumuna ilişkin olarak Gazzâlî'nin, inanmayanların teklife muhatap olmalarını onaylamasına karşın, onların negatif tavır takınmalarının alanda oluşturduğu sorunlara çözüm önerdiği söylenemez (Gazzâlî, 2012, 152). Bu durumda kendisine inanmak teklif edildiği halde inanma başarısı göstermeyenin, güç yetiremediği bir fiil ile muhatap olduğu açıktır. Sözü edilen durumda olan birey, fiili olarak mâ lâ yutâk ile muhatap olduğuna göre, ahiretteki durumu nedir(?) sorusuna Eş'arîler tenzihçi bir Allah tasavvurunun gereği olarak, "Allah dilediğini yapan" olduğu için, sonuç onun dilediği gibi olacaktır demiş olsalar bile, bunun bir teolojik cevap olmadığı söylenebilir. Buna göre Eş'arî teolojide bu soru cevapsız görünüyor. Öte yandan kendi ekol sistematğinde buna zaten gerek yoktur zira Eş'arî ekole göre *teklif-i mâ lâ yutâk* caizdir.

Gazzâlî; dilediğini yaratan Allah tasavvuru sebebi ile onun masum birine ceza ve elem vermeye kâdir olduğunu dile getirirken, mükâfat vermesinin ise zorunlu olmadığına kanidir (Gazzâlî, 2012, 152). Mükellef olmamalarına rağmen, hayvanların elem çekmelerini de bu bağlamda ele almıştır (Gazzâlî, 2012, 152). Çocukların eleme muhatap olmaları da Mu'tezile tarafından ele alınmış, elemnin karşılığı verileceği için ivaz² bağlamında ele alınmıştır (Bayram, 2020,209-250).

Fussilet suresi 41. Ayette geçen '*Senin Rabb'in kullarına asla zulmetmez*' ayetini; Gazzâlî, evren ve içindekiler Allah'ın mülküdür. Kişinin kendi mülkünde her türlü tasarruf yetkisi olduğu için, mülk sahibinin hiçbir yetkisinin, zulüm olarak görülemeyeceğine kıyasla yorumlamıştır (Gazzâlî, 2012, 153). Buna göre; kişi ancak bir başkasının mülkünde zulüm yapabilir. Allah açısından ise, bir başkasının mülkü söz konusu olmadığı için, zulüm yaptığı varsayılmaz (Gazzâlî, 2012, 153). Gazzâlî'nin bu çözüm biçiminde; kulların çektiği elemeler, yoruma tabi tutulmamış, kendi sistem bütünlüğü içerisinde bunların zulüm olup olmadığı değerlendirilmiştir (Gazzâlî, 2012, 153).

Gazzâlî, Allah için hiçbir zorunluluğu öngörmediği gibi, onun *aslah* olanı yaratmak zorunda olduğu şeklinde bir varsayımı da kendi sistemi içinde onaylamaz. Onun bu tutumunda da yine Allah'ın *keyfe mâ yeşâ* anlayışı belirleyicidir. O, "Allah maslahata uygun olanı yaratmak zorundadır" yaklaşımını, Allah'ın sıfat ve fiillerinde bir kısıtlama imkân vereceği varsayımı ile onaylamaz görünüyor (Gazzâlî, 2012, 153). Bu yaklaşımın nedenini Eş'arî ekolünün

² İvaz, ta'zim içermeyen ve zarar karşılığında hak edilmiş bir faydadır. İvazın fayda olması, kendisini cezadan ayırır. Hak edilme şartı, tafaddul (karşılıksız iyilik) olma ihtimalini ortadan kaldırır. Tâzim ve tebcilin (onurlandırma) yer almaması ivazın, sevaptan farklı olduğunu gösterir. Buna göre hastalık, elem, musibet vb. Allah'ın bir fiilidir. Bedelini verecek olan da Allah'tır. Mükellefin kendi eylemiyle hak edeceği mükâfat ve ceza ise Allah'ın insandan bağımsız eylemi değildir. Burada mükellef kendi özgür iradesiyle hak edeceği karşılığın şeklini belirleyendir. Bu yönüyle ivaz, alış-veriştaki bedele benzer iken; mükâfat ve ceza hak etmenin sonucu olan karşılıktır. İvaz, acının bedeli olduğundan tafaddul (karşılıksız iyilik) değildir; dolayısıyla bağımlı ve koşullu faydalandırmadır. Bu nedenle Allah, yaratılışla birlikte kimseye mükâfat veya ceza vermediği halde acı/elem verebilir. Bu bedeli ödenmiş acı kapsamına girer. (Maraz, 2018, 101-138). Maraz tanımı Kâdî Abdulcebbar'a dayandırır.

Allah tasavvurudur. Buna bağılı olarak Gazzâlî, Allah'ın müminleri cezalandırması, inkârcıları bir bütün olarak affetmesinde de bir çelişki görmez. Zira onun Allah tasavvuru; *dilediğini yapan bir Allah'dır* (Gazzâlî, 2012, 154). Dolayısıyla hiçbir kural ve kaideye de bağılılık göstermesi beklenmez.

Öte yandan *teklif ve mükâfat/ceza olgularını birbirinin sebep ve sonucu olarak görmeyen Gazzâlî açısından, teklif ayrı bir fiildir, ceza ve mükâfat ise daha ayrı bir fiildir* (Gazzâlî, 2012, 154). Bu yüzden birbiri ile ilişkilendirilemez. Kaldı ki Gazzâlî; teklifin, kulun görevi olduğunu, görevini yerine getirene bir mükâfatın gerekmediğini aynı bağlamda dile getirir (Gazzâlî, 2012, 155). Dolayısıyla itaat edeni cennete, inkâr edeni cehenneme koymayı gerektiren bir sebep de kalmamış olmaktadır. Geriye kalan seçenek ise Allah'ın iradesinin belirleyici olduğudur ki Gazzâlî de bunu söyler.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra üç kardeş alegorisindeki sunum, ne inkâr eden kardeşin affı şekliyle ne de küçük kardeşin derecesinin yükseltilmesi şeklinde bir sonucu doğurmuş görünmez. Hiç değilse anlatıda böyle bir ima ya da kayda rastlanılamaz. Aksi olsa; inanmadığı için cehenneme giden kardeşin affedilmesi, ya da çocukken ölen kardeşin derecesinin yükseltilmesi beklenebilirdi. Eş'arî teoriye göre teolojik olarak bu bir ihtimaldir.

Buna göre söz konusu anlatı, Mu'tezilî, öğretinin doğru olmadığı yönünde bir kanaate kaynaklık etse de Eş'arî öğretinin de bu anlatı çerçevesinde doğrulandığından bahsedilemez. Bu değerlendirme, konunun tarafı olan diğer ekollere ilişkin olarak da geçerlidir. Dolayısıyla İslam kelam geleneğinde ihve-i selâse alegorisinin, teolojik bir soruna işaret ediyor olduğu kesindir. Fakat ister kurgu isterse bir yaşam kesitinden alıntılanmış olsun söz konusu diyalogun taraflarından biri olarak kabul edilen İmam Eş'arî'nin teolojik kurgusu içerisinde bu sorunun çözüme kavuşturulduğu şüphelidir. Onların önerdiği çözüm mutlak irade sahibi olan Allah, "öyle dilemiş olduğu için sonuç böyle olmuştur" şeklinde formüle edilebilir. Neden olarak öne sürülen *ilahi iradeyi* irdeleme imkânımız olmadığı için bu çözüme ilişkin bir eleştiri sunmak ise bizce olası değildir. Bu ekolün dinamik çözüm anlayışı sebebiyle sözü edilen çözüm, anlatılan olgu için geçerlidir ve mutlak cevabı temsil etmez. Yarın ilahi irade farklı tecelli eder ve durum değişebilir. Zira neden olarak sunulan irade sabit değil değişkendir. Teoloji yapmayı zorlaştıran bu ze-

minde “her iddia doğru ve her iddia yanlış olabilir” potansiyelini eş zamanlı olarak içerisinde barındırır.

1.4. Konuya İlişkin Yeni İlm-i Kelam (İzmirli’nin) Değerlendirmesi

İsmail Hakkı İzmirli, “ister aslah olsun isterse olmasın, Allah’ın hikmeti gereği bir şeyi yaratması caizdir” der. Bu ifadesi baz alınarak denilebilir ki; İzmirli’ye göre “O’nun ille de aslah olanı yaratmak gibi bir zorunluluğu yoktur” (İzmirli, 1981, 325). İzmirli, Mu’tezile’nin konuya ilişkin olarak vurguladığı *vucûb alellah*’ın da olamayacağını ifade ederek, Allah’a zorunluluk atfetmenin, onun irade ve kudretine bir sınırlama getirdiğini söyler (Sönmez, 2004,141-156). Bu iddianın, Allah’ın mülkünde *keyfe mâ yeşâ* olduğu olgusuna muhalefet ettiğini savunur. Böyle bir zorunluluk algısının, Allah’ın *fazl* ve *keremi* vurgusunu da ortadan kaldırıp, O’nun fiillerinin bir zorunluluk etrafında ele alınması gereğini ortaya çıkaracağını söyler (İzmirli, 1981, 325). Bu durumun da kullarının O’na karşı *medyunu şükran* hislerini ortadan kaldıracığı, tespitini yapar (İzmirli, 1981, 325). Bu varsayımına göre de İzmirli’ye göre dua fiili anlamsız olacaktır.

İzmirli, savunulanan aksine var olan durumun, bir zorunluluk gereği olmayıp, bir ihtiyar ve tercih gereği olduğu anlayışındadır. Allah, fiillerinde *aslah* ve *enfa* olanı gözetmek zorunda olsa, bunun terki mümkün olmazdı der. Bu durumun ise Allah’ı *aciz* ve *muztar* kılacağını, ifade eder (İzmirli, 1981, 325,326).

Allah’ın birçok ayette “*la yuhlifu vaadehu*” dediği halde, hiçbir yerde *la yuhlifu vaidehu* demediğini söyler (İzmirli, 1981, 328). İzmirli bu düşüncesi ile lütuf teorisine imkân açan bir yaklaşım içerisinde olur (İzmirli, 1981, 328). Buna göre “herkesin pozitif anlamda hak ettiği bütün mükâfatın Allah tarafından garanti edildiğini, fakat durumu kötü olanların yani ma’siyet sahiplerinin, durumunun iyileştirilmeyeceği ifade edilmemiştir” anlamında bir yorum yapar.

Öte yandan, *la yuhlifu va’dehu* ifadesinin bir söz verme olduğunu, bu ifadeye göre Allah’ın vaadini yerine getirmesinin *vucûb* ifade ettiğini ise görmezden gelmiş görünür. Ayrıca *la yuhlifu vaidehu* dememesini ise, O’nun kullarından dilediğini affetmesine kaynak olarak kullanır ki İzmirli’nin kendi tesbiti ile Allah’ın belirli kurallar çerçevesinde davrandığını aslında kabul

etmiş görünür. Muhalefet edilmesine rağmen Mu'tezile'nin söylediği de Allah'ın kendi sınırlarını kendisinin belirlediğinden öteye bir anlam taşımaz. Kulun bunu tespiti Allah'ı buna mecbur etmez. Sanıyorum gelenekte anlaşılma zorluğu yaşanan noktalardan biri budur. Onlar muhtemelen böyle bir tespiti, Allah'a karşı bir haddi aşmak olarak görmüşlerdir. Söyleme karşı şiddetli tepkiler de bu yüzdendir.

Kendi sistemi içinde İzmirli; dalâletin de Allah tarafından yaratıldığını savunur. Buna mukabil, dilediği kulu için hidayeti yaratması da caizdir (İzmirli, 1981, 325,326). Allah'ın *yeğâne fail-i hakiki* olduğunu da bu bağlamda dile getirir. Evrendeki şerrin de insanın *su-i ihtiyarı* ve *cüz'i iradesi* çerçevesinde bir yorumla; kötü fiillerin Allah'a nispet edilme ihtimalini ortadan kaldırma çabası güder (İzmirli, 1981, 326). Evrendeki yaratılıştaki asl olanın *nimet* olduğu, *azabın* ise *li gayrihi* olduğunu dile getiren İzmirli, "mülkünde dilediği tasarrufta bulunan Allah tasavvuru" sebebiyle; O, dilediği kuluna *nimet* verir; dilediğine de *ikab*, der (İzmirli, 1981, 325,326). Bu yorumunda her hangi bir sınıra vurgu yapmaz (İzmirli, 1981, 325,326). Dolayısıyla bütün anlamlarıyla "*dilediğine*" kavramı mutlak bir sınırsızlığı ifade eder. Bu yorumlarının sonunda her şeye rağmen, Allah'ın rahmetinin gazabından daha önde olmasını gerekçe göstererek; bir sınır koyma gereği duyar (İzmirli, 1981, 327).

İzmirli'nin bu ifadelerini; dilin sınırları içerisinde söylem geliştirme zorluğu olduğunu varsayıyoruz. Aksi durumda onun; Allah'a ilişkin olarak, rahmet ve gazabının sınırlı olduğuna inandığı ve bunların mücadele halinde olup birinin ötekine mağlup olduğunu iddia ettiği varsayımında bulunabilir-dik. Öte yandan bu değerlendirmenin bizatihi Allah'a ilişkin bir sınırlama olduğu ise açıktır. İrade ve kudretini sınırlamaktan kaçınmasına karşın, onun rahmetini ve gazabını sınırlamakta bir beis görmediği görülebilir.

Sonuç olarak Allah'ın zâtı ve fiillerine ilişkin konuşmanın doğurduğu kavramsal sorunlar, kelamcılarının bu konudaki iddia ve ifadelerinin de sınırını belirlemiştir. Temelde tenzih çabasının ürünü olan bu söylemlerin, farklı ekollerin vahye yaklaşım biçim ve metotlarından bağımsız ele alınması düşünülemez. Tüm bu varsayım yüzlerce yıllık süre gelen çekişmesi, bir çözüm çabası olarak değerli olsa da olgusal bir hakikat olarak; ekollerin sorunun çözümünde uzlaşma içinde oldukları ise söylenemez.

Değerlendirme

Mu'tezile "Allah'ın fiillerinin bir standardı olduğunu, bunun Allah'ın kendine vacip kılması" şeklinde dile getirmiştir. Bu anlayışla bağlantılı olarak onlar Allah'ın fiillerinde keyfî davranmadığını varsaymışlardır. İnsanın sorumluluğu çerçevesinde sınırlandırıldığı gibi Allah'a da va'd ve va'id bağlamında bazı kıstaslar getirdiğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Allah-kul ilişkisinin belirli kurallarının olması gerektiğine vurgu yapmak istemişlerdir. Zira *keyfe mâ yeşâ* bir Allah tasavvurunun, insanın kaygılarını tetikleyeceğini, dolayısıyla söz konusu kaygının gereği olarak insanın kendini güvende hissetmeyeceğini varsaymışlardır. Muhalif (Matürîdî ve Eş'arî) kanat ise; Allah'ın, fiillerinde zorunlu olduğunun kabul edilmesi durumunda O'nun ulûhiyeti ile uyumlu olamayacağı anlayışıyla, bu fikrin onaylanamayacağını iddia etmişlerdir.

Sözü edilen yaklaşım farkları tarafların "vacip" kavramına yükledikleri anlamın gereği olduğu da düşünülebilir. Buna göre Mu'tezile'de vacip; *terki kınanmayı gerektiren fiildir*. Allah için vacibi onaylamayan muhaliflere göre ise vacip, *terki cezayı gerektiren fiildir*. Mu'tezile; buradan "kendine yakışanı yapmak insandan bile beklenirken, Allah'tan evleviyetle beklenir" sonucuna ulaşmış görünüyor. Muhalifler ise vacibin; ihmali durumunda Allah'a ceza verilmesinin imkânı konusunda sorun yaşamıştır.

Mu'tezile'nin insana fiilleri konusunda tanıdığı özgürlüğün, onu evrende Allah ile birlikte ikinci bir yaratıcı konumuna getirdiği, muhaliflerince varsayılmıştır. Dolayısıyla onların, yaratmada O'nun yegâne oluşunu sınırladıklarının farkındadırlar. Bu bağlamda Nesefî, Mu'tezile'nin "adalet prensibi gereği, Allah'ın tevhidini, tevhid ilkesi gereği de adaletini tartışmaya açtıkları" yönünde eleştirir (Yazıcıoğlu, 1988,39). Bu eleştiriye karşı Mu'tezile ise insanın ahirette hesap vereceğini, şayet insana bir fiil alanı bırakılmazsa sorumluluğunun, izahının mümkün olmadığını söyler. Bu yüzden sınırların çizilmesi konusunda bazı sorunlar olsa da onların bu endişelerini Müslüman dindarlığı sınırları içerisinde yersiz görmek mümkün değildir. Çözüm biçimleri sorunlu olsa bile, onların endişelerinin haklı olduğu söylenebilir. Onların insana, fiillerinin faili olmak şekliyle verdikleri geniş hareket alanı, yine İslam kelimeleri içerisinde kritik edilerek; *halk-kesp* aralığında çözüm yoluna

gidilmiştir. Öte yandan, teklifi anlamsız kılacak olan, söylemler de muhalifler tarafından dile getirilmiştir. Bu öğretiyeye göre; “Allah itaat eden kula mükâfat vermek zorunda olmadığı gibi; isyan eden kulunu da isterse af eder” şeklinde literatüre yansımıştır. Buna ek olarak *teklif-i mâ lâ yutâkı* mümkün gören bir anlayışın da, bu dinî yaklaşım tarafından Müslüman dindarlığına entegre edildiği söylenebilir (Gazzâlî, 2012, 152). Muhalif kanadın bu kanaatine sebep, onların Allah tasavvurları olduğu söylenebilir. *Keyfe mâ yeşâ* olan Allah tasavvurunda: Dilediğini bağışlayan dilediğini cennete, dilediğini cehenneme koyan bir Allah algısı, iyi eylemlerde bulunanlar açısından bir motivasyon kaybı ortaya çıkaracaktır. Zira iyi olmak için bir gerekçe yoktur. Çünkü her durumda sonucu kendisi değil, Allah belirleyecektir. Öte yandan kötülük yapanların ise “Allah’ın rahmetine güvenerek” bir yandan kötülüklerini hız kesmeden sürdürmeleri, öte yandan da cennete ilişkin hayal kurmalarının önüne geçilemeyecektir. Çelişik, fakat iç içe olan söz konusu beklentilerin oluşturduğu bir denklemin dinin ruhu ile örtüşmediğinin farkına varılarak, alanda söz söyleme gereği duyulmuştur.

Mu’tezile, gerçekleştirilen bilinçli her davranışın, dünya ve ahiret sorumluluğunun tamamen insana ait olduğuna vurgu yapmış ve insanın sorumluluğunu; akıl, hür irade ve kendisine bahşedilen potansiyel güce (kudret, istitaat), bağlamıştır. Onların, dinî anlayışlarına göre, insan fiillerinin iyi ya da kötülüğünün insana ait olduğu düşünülmüştür. Teoriye göre Allah hakem ve yargıç konumundadır. O, karşısına gelen tablonun gereğini yapar. Oysa muhalif kanat; Allah’ı *fail-i hakiki* olarak kabul ettiğinden dolayı, insanın elde edilen sonuçta etkisi ya yoktur ya da oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla, insanın herhangi bir hak etmişliğinden bahsedilemez. Bu algı, Allah dilediğini ödüllendirir dilediğini ise cezalandırır sonucuna ulaştırır. Onların kendi sistemleri açısından da bu yaklaşım tutarlı görünüyor. Madem Allah dilediğini cennete, dilediğini ise cehenneme koyuyor ve bunda insanın değiştirebileceği bir kriter yok ise insanın iyi olmak ya da iyi kalmak için bir gerekçesi de yoktur. Bu durum, söz konusu algının doğurduğu bir diğer sorun alanıdır. İyiliği motive etmeyen, fakat kötüyü ümitvar eden yaklaşımın, teolojik sorunlara ek olarak ahlaki ve hukuki olarak da sorunlara da kaynaklık edeceği varsayılabilir.

Muhalif yaklaşımlar Allah'ın iktidarının görkemini ortaya çıkarmayı başarmış olsa bile, bu anlayışın insanın evrendeki sorumluluğunu temellendirmek konusunda aynı başarıyı gösterdiklerini söylemek güçtür. Oysa Mu'tezilî anlayışta insanın olumlu ya da olumsuz hak etmişliğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla, hak edene hakkını vermek ilahi adaletin gereği görülerek, onlar tarafından bir söylem geliştirilmiştir. Bu sonuç ise Mu'tezilî söylem açısından da yöntemsel bir tutarlılıktır.

Mu'tezilî teoriye göre, Allah'ın şerri yaratması, onunla hükmetmesi ve ardından da kullarına azap etmesi, kullarına *zulmetmek* anlamına gelecektir. Oysa adil olan Allah'ın kullarına zulüm yapması hiçbir surette tasavvur edilemez (Hayyat, 2018, 78,81). Görüldüğü üzere onların söylemi; her hangi bir ilkeye bağlı olmayan, adalet gibi bir derdi olmayan, dilediğini yapan bir Allah tasavvuruna karşı bir duruştur. *"Her şeyi ölçüye göre yarattık"* diyen Allah'ın, hesapta bir terazi öngörmemesinin mümkün olmadığını, O'nun ilkeli oluşu çerçevesinde yorumlayarak, her şeye rağmen iyilik yapmaya çabalayanlara, emeklerinin asla boşa gitmeyeceğini vaad eder. Zira Allah'ın adaletinin şaşmayacağı, *"zerre kadar iyilik yapan hakkını alacağı, zerre kadar kötülük yapan da cezasını göreceği"* hatırlatılır (Hayyat, 2018, 88). Bu söylem, iyilik yapanları motive eden, kötülük yapanlara da sonucu hesap ederek yapmakta olduklarından vazgeçmeyi telkin eden bir anlayıştır. Böylece Mu'tezile, Allah'ın cezasında zalim olmadığını fakat mükâfatında da adil olduğunu göstermek ister (Yazıcıoğlu, 1988,38).

Allah'ın vahiy gönderdiğine inanan birinden, O'nun bu vahiyle insana bir sınırlama getirdiği gibi, kendini de sınırladığını da görmesi beklenir. *"Salih kullarımı cennetle müjdele"* diyen bir Allah, *salih* niteliği taşıyan kullarına cenneti söz vermiştir. Yerine getirmez ise sözünden dönmüş ve vaadinde bulunmamış olacaktır. Mu'tezile sistemi içinde Allah için böyle düşünmeye imkân yoktur. Çünkü Allah, kendisine ilişkin olarak *"o, vaadinden dönmez"* (Rum, 30/6) diyor. Buna karşı; *"O dilediğini yapandır"* (Burûc, 85/ 16,17) yaklaşımı gösteren biri, ilk ayetteki manayı göz ardı ederek, *"Allah vaadimden dönmem dese de döner"*, iddiasındadır.

Mu'tezile'nin salah-aslah anlayışı; *"ilahî adalet, kulların yararının gözetilmesini, maslahat ise O'nun fiillerinin bütünüyle hasen olmasını gerektirir"*

anlayışına indirgenebilir. Öte yandan, Allah hakîmdir. Hakîm, *abes iş yapmayan, hikmetli iş yapan ve fiilleri eksiksiz olandır*. Bu yüzden ondan gelişigüzel bir eylemde bulunması da beklenmez. O halde *Allah'ın bir maksada yönelmesi, iyi olanı istemesi ve hayrı dilemesi icap eder*.

Allah mutlak kemal sahibi olduğu için, bu iyiliği ve hayrı kendi zatı için değil, kullarının yararı için diler. Bu kurgunun, eksik olan ayağı, Allah bunu dilediği halde, evrende halâ eksiklik ve kötülüğün olduğudur. O halde, Allah dilediğini *yap(a)mayan* mıdır(?) yoksa teori ve kurgu mu sorunludur(?) şeklinde bir sorun gündeme gelir. Mu'tezile bu anlamda insan fiillerini işaret ederek, Allah'ın ahiret hesabı için onları muhayyer bıraktığını varsayar. *Allah'ın dilemesinin bir gereği olarak, onlara vakit verildiğini, yöntemi gereği onaylamıştır*. Bunu; kendilerine *"söz verilen vakit ne zamandır"* diyenlere, verilen vakit gibi düşünmekte bir beis yoktur.

Öte yandan Allah'ın kulu için [en] iyiyi yaratması zorunluluğuna ilişkin eleştiriler Mu'tezilî kanattan çözüm çabalarını sonuç vermiş ve cehennem varlığı, şeytanın varlığı, teklif,... vb. gibi konular sistem içerisinde cevaplanmaya çalışılmıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/34). Bazı Mu'tezilî düşünürler eleştirilerle düşüncelerini yontarak şekillendirmiş ve zaman içinde bazı iddialarını geri çekmiş ya da gelenekte ifade edildiği biçimiyle; bu görüşleri sebebiyle Allah'a tövbe etmişlerdir (Hayyat, 2018, 66-81). Bu bağlamda İbn Hazm (ö. 456/1064) kendi dönemindeki Mu'tezile'nin aslah görüşünden geri adım attığını, Bısr b. el-Mu'temir'in lütuf görüşünden vazgeçerek tövbe ettiğini, aslah görüşüne yöneldiğini ifade eder (İbn Hazm, 2017, 2/674).

Mu'tezile içinde aslah mı salah mı tartışması olmuş iki görüş de kendine temsilci ve takipçi bulmuşlardır. Fakat bu tartışmanın İslam kültür geleneği içindeki yegâne temsilcisi Mu'tezile değildir. Muhallifler arasından da bu görüşün daha marjinal kanadını savunanlar çıkmıştır. Eş'arî öğretinin bir temsilcisi olan Gazzâlî'de karşılaştığımız *"leyse fil imkân ebda' mima kân"* (Gazzâlî, ts.b, 4/258), salah-aslah anlayışı çerçevesinde, *Allah evrende muhtemel olanın en mükemmelini yaratmıştır ve daha mükemmeli olamaz* anlamı taşır. Mu'tezile'nin konuya ilişkin anlayışı; [en] iyisini yaratması, Allah'ın ulûhiyet ve rububiyetinin zorunlu gereğidir. Zira daha düşük kalitede olanı yaratması onun şanına yakışmaz. Çünkü onlara göre Allah mükemmeldir ve mü-

kemmel olandan ise nakıs fiil beklenemez şeklindedir. Gazzâlî, Allah'ın fiili olarak evren hakkında konuşmuşken, Mu'tezile, fiilin bu kalitede olmasının fail ile olan ilişkisi hakkında konuşmuştur. Bir diğer fark ise Gazzâlî'nin değerlendirmesi var olanı tasvirdir ve o, Allah'a böyle yapmak zorundadır gibi bir kıstas koymaktan kaçınırken ortaya çıkan resim olabilmesi muhtemel olanların [en] iyisi olduğu şeklinde bir değerlendirmeyi sonuç vermiştir. Öte yandan Mu'tezile'nin söylemi ise Gazzâlî'nin yorumladığı bu resmi gerekçelendirerek, gelecekte de bu kalitenin korunacağını, garanti eder. Zira Mu'tezile'ye göre en mükemmelini yapmak ulûhiyetinin gereğidir. Dolayısıyla, bu kalite kaçınılmazdır şeklinde okunabilir.

Mu'tezile salah-aslah ilkesi gereği, Allah'ın zulme gücünün yetip yetmediğini de tartışmış görünür. Onlar Allah'ın kudretini itham ettikleri yönüyle eleştirilmiş olsalar da Mu'tezile'nin yaklaşımı kudret ya da irade sıfatı çerçevesinde olmayıp, adalet ve ahlak çerçevesindedir. Yanlış terazi ile doğru tartmanın imkânı olmadığı gibi, bu eleştiri de Mu'tezile açısından yersiz ve anlamsız karşılanmıştır (Hayyat, 2018, 78). Zira onlar *Allah adil-i mutlak olduğu için zulüm, O'nun fiilleri açısından imkânsızdır* demek istemişlerdir. Çünkü *mutlak adaletten bahsedildiği bir ortamda zulüm imkânsız ya da muhal olacaktır*. Nazzâm, zulüm ve yalan kavramının ancak sonlular dünyasına ait olduğunu, bunun sonsuzlar evreni için düşünülemeyeceğini ifade etmiştir. Zira ona göre; Allah zulüm ve yalana güç yetirebilir diyen biri, Allah'ı sonlu olmakla itham etmiştir (Hayyat, 2018, 89). Dolayısıyla Nazzâm, Allah zulme ve yalana kadirdir diyerek Allah'ı yücelttiğini sananların, Allah'ı sınırlı olmakla nitelediğini de ifade etmektedir.

Muhalif kanat, *Allah zulme güç yetiremez* ifadesini Allah'ın kudretine ilişkin bir itham olarak görürken, Mu'tezile ise *Allah'ın zulme güç yetirdiği iddiasında olanların Allah'ın sonsuz ve sınırsız olduğu anlayışını zedeledikleri ve onu sınırlı olmakla itham ettikleri* eleştirisi yaparlar (Hayyat, 2018, 89).

Öte yandan Mu'tezile, iyi-kötü ayrımı yapmaksızın *bütün fiilleri Allah'a nispet edenlerin onu şerrin öznesi ve faili ilan ettiklerini, dolayısıyla onu tenzihte ihtimam göstermediklerini* söylerler. Çünkü Allah'ın zulme gücü yeter, zulmü yaratır diyenlerin, onu zalim sıfatıyla da itham ettiklerine ise kuşku yoktur. Zira Mu'tezile'ye göre, *"fiiller, sıfatların gereğidir, bir varlıkta bir sıfat yoksa o sıfata ilişkin fiil de ondan husule gelemaz"*. "Bu bağlamda Hüseyin el- Hayyat (ö.

300/913), “*vaad ettiğini yapmamak zulümdür, bunun da Allah’ın sıfatları arasında olması caiz değildir*” diyerek ekolün *sıfat-fiil* ilişkisine yaklaşımını ortaya koyar (Hayyat, 2018, 88).

Ama o dilediğini yapandır, ayetinden; “O, Allah ki; kural tanımayan, kendi koyduğu kurallara riayet etmeyendir” şeklinde bir anlam çıkaranlar açısından bu algı sorun olarak görülmemiştir. Zira onlara göre zulüm de adalet kadar onun dünyasındaki hakikatlerdendir. Bu söylemin sahipleri Allah dilerse zulüm de yapar demek istemiş, daha garip olanı ise bunu da bir dindarlık olarak savunabilmişlerdir. Buna göre O “isterse” zulüm yapar; fakat ona ilişkin zulüm yapar demek, ahlaki bir sorun ve Allah’a ilişkin “hayâsızca” bir ifade olarak görülmüştür. Peki, yapılan fiil nedir? Sonuçta ise, yapmanın Allah için caiz olduğu, fakat ifade etmenin insan için caiz olmadığı bir garip dindarlık modeli inşa edilmiştir.

Tartışmada muhalifler, Allah’ın ahlakiliği tartışmasını keyfe mâ yeşâ anlayışına feda etmiş, tenzih tasavvurlarına bu anlayışlarıyla ahlak ve adalet ilkesini dâhil etmemiş görünüyorlar.

Hayyat, Nazzâm’ın *Allah için vacip, Allah buna güç yetiremez* gibi ifadelelerin Allah için yakışıksız olduğunu ifade ettiğini, manaya ise kendisinin katıldığını dile getirir (Hayyat, 2018, 78, 81, 82).

Mu’tezile, Allah’a ilişkin kullanılacak dilin, pespayelikten uzak bir tenzih dili olması gerektiğini fırsat buldukça dile getirmiştir. Dolayısıyla onların bu kaygıları taşımadıkları iddia edilemez.

Sonuç

Kelam ekolleri teolojik kurgularının bir gereği olarak Allah’ın fiillerine ilişkin söylem geliştirirken, farklı yaklaşımlar sergilemiş, bu yaklaşımlarının bir gereği olarak da farklı sonuç cümlelerine ulaşmışlardır. Onların kelamî hassasiyetleri bir yana bırakılarak sonuç cümleleri üzerinden yapılan analizler ihtilaf edebiyatının konusudur.

Ekollerin teolojik sorunları azaltmak yönündeki bu çabaları, tenzih ilkesi temelinde muhalif mezheplerin eleştirilerine konu edilmiş eleştirilen ekolün eksik bıraktığı varsayılan alan eleştiren ekollerin kendi teolojik kurgularının

doğurduğu kavramsal ve kurgusal önerileri ile alanın sorunlarını azaltmak amaçlıdır.

Mu'tezile, kendi teolojik kurgusu gereği teklif ilkesi sebebiyle kulların bazı sorumlulukları olduğunu farkına vararak, bu sorumluluk alanında teklin sahibi olan Allah'ın kulları ile bir anlaşma yaptığını onaylamıştır. Zira itaat edenin mükâfatlandırılacağı, isyan edenin ise cezalandırılacağı varsayıldığı için Allah'ın gereğini yapması beklenmiştir. Onların bu teolojik kurgusu bir sonuç cümlesi olarak *vucûb alallah* şeklinde bir söylemi gerektirmiştir. Buna karşı, Mu'tezile dışındaki diğer ekoller ise fail-i muhtar olan Allah'a ilişkin vacip ifadesini etik açıdan antipatik bulmuş ve eleştirmişlerdir. Mâtürîdî, kendi teolojik kurgusunda sorunu "hikmet" ilkesi çerçevesinde çözmeyi önerirken, Eş'arî ekol, Allah'ın "mutlak manada fiillerinde kullara karşı sorumsuz olduğu" yaklaşımı ile buradaki sorun alanını görmek istememiştir. Onlar sorunu görmek ve çözmek yerine, Allah'ı bu sonun bağlamında tenzih etmeyi tercih etmişlerdir.

Öte yandan ahlaki olarak Allah'ın kullarına karşı bir davranış standardı var mıdır, varsa nedir(?) sorun alanına ilişkin Mu'tezile Allah, "iyi- en iyi" aralığında ekol içi ayrışmaları sonuç veren bir söylem geliştirirken, bütün ekollerin üzerinde uzlaştıkları argüman Allah'ın fiillerine kötü ve çirkinin nispet edilemeyeceğidir. Mu'tezile "Allah'ın yapması gerekir" şeklindeki bir ifadeyi teolojik sınırlar içinde görmüşken, diğer kelam ekolleri Allah söz konusu olduğunda böyle bir ifade kullanmaktan teolojik ve ahlaki olarak kaçınma tavrı göstermişlerdir.

Kaynakça

- Akın, M. (2016). Mu 'Tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması. *Electronic Turkish Studies*, 11(7), 31-42.
- Alper, H. (2013). Maturidi'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır? *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 17-36.
- Aytepe, M. (2019). Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5(1), 85-104.
- Bağdâdî, A. (1981). *Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Bayram, İ. (2020). Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 209-250.
- Brunschving, R. (2002). Mutezile ve Aslah (H. Arslan, Çev.). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(4), 235-249.
- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. (Ö. Türker, Çev.). (3 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Cuşemî, E. S. M. b. M. (2002). *Tahkiku'l-ûkûl Tashihi'l-Usul thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih*. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye.
- Cuveynî, E.M. (1978). *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*. (thk. Abdülazim ed-Dib). Devha: Câmiatu Katar.
- Çağlayan, H. (2017). Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış. İçinde A. Erol (Ed.), *İslâmî İlimlerde Maslahat* (ss. 67-104). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Çağlayan, H. (2015). *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (2012). *El-İktisad fî'l İtikad*. (O. Demir, Çev.) İstanbul: Klasik yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (y.y.a). *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul* (thk. Ahmed Zeki Hammad). Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha.
- Gazzâlî, E. H. (y.y.-b). *İhyâ ulûmu'd-din 4 Cilt*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Gazzâlî, E. H. (2003). *Kitabu'l-Erbain fî Usuli'd-Din nşr. Abdulhâmid el- Urvânî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l- Kalem-Daru's-Şâmiye.
- Gazzâlî, E. H. (2016). *El-Kıtasu'l - Mustakîm*. (İ. Çapak, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Hayyat, E.-H. (1993). *el-İntisar* (thk. Nyberg H.S). Beyrut: Evraku Şarkiya.
- Hayyat, E.-H. (2018). *el- İntisar*. (M. Yıldız, Çev.) Ankara: Ankara Okulu.
- İbn Fûrek, E. B. (1987). *Mücerradü Makâlâtî's-Şeyh Eb'l-Hasan el-Eş'arî thk. Daniel Gımarret*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.

- İbn Hazm, e. E. (2017). *el-Fasl*. (H. İ. Bulut, Çev.) (Cilt 3) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni İlm-i Kelam*. (S. Hizmetli, Dü.) Ankara: Umran Yayınları.
- Kâdî Abdulcebbâr, e. H. (1962). *el-Muğnâ* (thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî) (Cilt 12). Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ.
- Kâdî Abdulcebbâr, e. H. (1965). *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. (thk. Abdülkerîm Osmân). Kahire: Mektebetü Vahbe.
- Kâdî Abdulcebbâr, e. H. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İ. Çelebi, Çev.). (Cilt 2). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2001). *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi). Beyrut, İstanbul: Daru Sadr, Mektebetu'l-İrşad.
- Maraz, H. (2018). Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî Ve İnsanî Yönü. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (47), 101-138.
- Nesefî, E.-M. (2004). *Tabsiratü'l-Edille fî Usuli'd-Din* (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün) (Cilt 2). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Popper, K. (2017). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. (İ. Turhan, & İ. Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Râzî, F. (1990). *Mefâtihu'l-gayb* 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sönmez, M. (2004). Kelami Düşüncede Allah'ın iradesini sınırlandırma problemi (Mutezili yaklaşımın bir tahlili). *EKEV Akademi Dergisi*, (20), 141-156.
- Taftazânî, S. (2014). *Şerhu'l-Akaîd thk. Ali Kemal*. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabiyye.
- Yazıcıoğlu, M. S. (1988). *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık.



**Hicri Beşinci Asır Mu‘tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe
İcmâ Teorisi**

**The Theory of Implementation in Mu‘tezile and Hanafi Fiqh
Method Literature in Fifth Century of Hijri**

Yusuf Erdem GEZGİN

Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üni.

İslami İlimler Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı

PhD., Karamanoglu Mehmetbey Uni.

Divinity Faculty, Department of Islamic Law

Karaman/Turkey

yegezgin@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0002-0221-8965

DOI: [10.5281/zenodo.4605261](https://doi.org/10.5281/zenodo.4605261)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: GEZGİN, Y.E. (2021). Hicri Beşinci Asır Mu‘tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 231-262.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışma, hicri beşinci asırda Mu'tezilî ve Hanefî fıkıh usulü eserlerinde detaylı olarak açıklanan icmâ teorisini mukayeseli olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* eserinin eş-Şer'iyyât bölümü ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* adlı eserleri incelenmiştir. Dönemin Hanefî usûl eserlerinden Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille'si*, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*'ü ile Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Usûl*'ü icmâ konusu özelinde mukayese edilmiştir. Hicri beşinci asra ait bu eserlerin müelliflerinin mensup oldukları mezheplerin usûl anlayışlarının icmâ teorisine yansımaları bu çalışmada değerlendirilmiştir. Araştırmanın hicri beşinci asır Mu'tezilî ve Hanefî usûl eserleriyle sınırlandırılması, her iki ekolün birbirlerini etkilemiş olmaları ihtimali nedeniyle. Bu eserlerdeki görüşler çalışmamızda hem mezhep içi hem de karşılıklı olarak beyan edilmiştir. Bir diğer husus, her iki mezhebin hicri beşinci asırda belirttikleri kanaatlerin hem kendilerinden önceki dönemlerden taşıdıkları izlere hem de kendilerinden sonra telif edilen usûl eserlerindeki istikrar bulmuş görüşlere yansımalarına/etkilerine yer yer işaret edilmiş olmasıdır. Neticede ilgili dönemin icmâ anlayışı ve onun alt başlıklarındaki mezheplerin ittifak ve ihtilafları araştırmacılara sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Delil, Mu'tezile, Hanefî, İcmâ

Abstract

This article aims to analyze comparatively the theory of ijma, which is explained in detail in the works of Mu'tezilî and Hanafi fiqh in the fifth century Hijri. For this purpose, the al-Şer'iyyât section of al-Muğnî fî ebvâbi't-tawhîd ve'l-adl by Kâdî Abdülcebbâr (d. 415/1025) from Mu'tazile and Ebu'l-Hüseyn el-Basrî's (d. 436/1044) works el-Mu'temed were examined. One of the Hanafi methodology books of the period, Debûsî's (d. 430/1039) book 'Takvîmu'l-edille' and Pezdevî's book (ö. 482/1089) 'Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl' and Serahsî's book (ö. 483/1090 [?]) 'el-Usûl' was compared in the subject of ijma. The reflections of the methodological understanding of the sects to which the authors of these works, which belong to the fifth century of Hijri, belong to the theory of ijma are evaluated in this study. The limitation of

the study to the fifth century Mu'tezilî and Hanafi methodological works is due to the possibility that both schools influenced each other. In our analysis, the opinions expressed in these works have been expressed both within the sect and mutually. Another point is that in the fifth century of the Hijri, the opinions expressed by both sects are reflected both in the traces they carried from the periods before them and in the reflections / impacts on the ideas that have found stability in the procedural works written after them. As a result, the researchers were presented with an understanding of the Ijma of the relevant time and the alliances and disputes of the sects under its subheadings.

Keywords: Fiqh Usûl, Evidence, Mu'tezile, Hanafi, Ijmâ

Giriş

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) yanılmazlığının ve sözünün hüccet oluşunun devam ettirilmesi ile O'nun (s.a.v.) ümmetin şahsında yaşatılması olarak nitelenmesi son derece isabetli olan icmâ (Apaydın, 2016, s. 58), şer'î deliller içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının akabinde ortaya çıkan dini otorite boşluğu sahabiler tarafından şura ile doldurulmaya çalışılmış, sahabe döneminden sonra ise tabiîn bu boşluğu sahabenin ittifakları ve ihtilaflarına konu olan görüşleriyle doldurmuşlardır. Aynı şekilde mezheplerin teşekkül sürecinde sahabenin görüşlerine büyük önem atfedilmiştir. Bu kapsamda istikrar bulmuş fıkıh usûlü eserlerinde icmâ, kitâb ve sünnet delillerinin hemen akabinde üçüncü sırada değerlendirilmiştir. Mezheplerin teşekkül sürecinde genel manada icmân şer'î bir delil olduğu kabul edilmiş olsa da onun tanım, kapsam ve mahiyetiyle ilgili oldukça ciddi tartışmalar yapılmıştır. Literatürde ilk olarak Mu'tezilî alim Nazzâm (ö. 231/845) tarafından icmân şer'î bir delil olamayacağı ifade edilmiştir. Şii fakihler ise icmân sadece masum ehl-i beyt imamların ittifakıyla gerçekleşeceği görüşünü benimsemişlerdir. Ümmetin ittifakının şer'î bir delil olarak kabul edilmesini Müslümanların ismet ve onuru ile ilişkilendiren ehl-i sünnet alimleri ve sonraki dönem Mu'tezilî fakihleri tarafından hem Nazzâm'ın hem de Şiîlerin iddiaları reddedilmiş ve karşı argümanlarla icmânın kapsam ve çerçevesi belirlenmiştir. İşte böyle bir süreçten geçen icmâ olgusunun gelişim sürecinde hicri beşinci asır önemli bir zaman dilimidir. Zira hicri ikinci asırdan beşinci asra kadar geçen süreç içerisinde icmân reddi, kabulü ve icmâa temkinle yakla-

şılması gerektiği gibi hususlarda oldukça çeşitli yaklaşımların mevcut olduğu görülmektedir. Her ne kadar hicri dördüncü asır itibariyle icmân şer'î bir delil olduğu artık kabul edilmiş olsa da tabi olarak her ekol kendi ön kabulleri ile icmâ konumlandırmaya çalışmışlardır. Hicri beşinci asırda ise artık önceki dönemlerde ortaya çıkan farklı görüşler yerini istikrar bulmuş görüşlere bırakmaya başlamıştır. İşte bu çalışma Mu'tezile ve Hanefî usûlcülerin önemli eserler telif ettiği ve onların icmâ ile ilgili görüşlerinin istikrar bulmaya başladığı hicri beşinci asrın icmâ anlayışını mukayeseli olarak değerlendirmeyi hedeflemektedir. 'İcmâ ile ilgili görüşlerin istikrar bulmaya başladığı' ifadesi biraz daha detaylandırılacak olursa şu hususlar zikredilmelidir:

Hicri beşinci asırda Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) mensubu oldukları ekolün usûl anlayışına ciddi katkı sundukları bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın fıkıh usulü konusunda yazdığı eserler arasında; *el-Umed*'le birlikte *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*'in eş-Şer'îyyât (17. cildin tamamı) diye isimlendirilen ve fıkıh usulü konularının müstakil olarak değerlendirildiği bölüm bulunmaktadır. Bunlar Kâdî'nin (Mu'tezile'nin) usûl anlayışını yansıtan kıymetli iki çalışma olarak literatürde yerini almaktadır. Her ne kadar *el-Umed* adlı çalışma günümüze ulaşmasa da Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen *Şerhu'l-Umed* adıyla basılan bir şerh olduğu ifade edilmektedir. Basrî'ye ait olduğu iddiasıyla neşredilen bu eserin esasında ona ait olmadığı belirtilmektedir. Günümüzde *Şerhu'l-Umed* adıyla neşredilen bu nüshanın Zeydî usulcû Nâtık bi'l-hakk'a (ö. 424/1033) ait olan *el-Müczi* adlı eser olduğu yönündeki iddiaların daha kuvvetli olduğu düşünülmektedir. (Detaylı değerlendirme için bk. Temel, 2016, ss. 73-74, Ayrıca bk. 2019, ss. 373-374) Ayrıca ona *en-Nihâye fi usûli'l-fikh* adlı bir eser daha nispet edilse de eserin günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Bir diğer Mu'tezilî alim Basrî'nin icmâ anlayışı ise *el-Mu'temed* adlı eserinden elde edilmektedir. Hicri beşinci asırda Mu'tezile usulüne dair bilgiler bu iki eserden istifadeyle çalışmaya aktarılmıştır. Kelamcı kimliğiyle meşhur olan Kâdî'nin fıkıh usulüyle ilgili çalışmalar yapması, kendinden sonraki usûlcülerin dikkatini çekmiştir. Hocasını usûl yazımı konusunda da takip eden Basrî'nin gayretleri de takdirle karşılanmıştır.

Hanefî fıkıh usûl literatürü bağlamında hicri beşinci asır incelendiğinde ilgili dönemde oldukça kıymetli eserlerin telif edildiği görülmektedir. Bu manada Hanefî usûl yazımının dört safhasından bahseden Mürteza Bedir, mecele öncesini dikkate alarak bu dönemleri; Bağdat, Maveraünnehir, Memlûk ve Osmanlı safhaları şeklinde gruplandırır. Bu gruplandırmalar içerisinde Bedir'in 'Buhara Hukuk Okulu' olarak isimlendirdiği yaklaşık dört asra (M. X-XIII) şamil Mâverâünnehir safhasının en önemli aşamasının ise hicri beşinci asır olduğu söylenebilir. Nitekim bu dönemde Mâverâünnehir Hanefîleri müesses furû eserlerinden yoğun bir şekilde usûl kuralları tahrir etmişler ve bunları sistematik olarak eserlerine yansıtmışlardır. (Bedir, 2014, s. 18, 104; Ayrıca bk. Kaya, 2001, ss. 270-277) Hem kendi dönemleri hem de sonraki dönemler için oldukça önem atfedilen ve bu çalışma kapsamında değerlendirilecek olan eserler; Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille*'si Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*'ü ile Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Uşûl*'üdür. Görüldüğü üzere Mu'tezilî ve Hanefî usûl literatürünün en kıymetli çalışmaları bu döneme aittir.

Hicri beşinci asra ait bu eserler ve eserleri telif eden müelliflerin mensup oldukları mezheplerin usûl anlayışlarının icmâ teorisine yansımaları bu çalışma ile açıklanmaya çalışılacaktır. Araştırmanın hicri beşinci asır Mu'tezilî ve Hanefî usûl eserleriyle sınırlandırılması, her iki ekolün birbirlerini etkilemiş olmaları ihtimali nedeniyledir. Basra Mu'tezilesi ile Mâverâünnehir Hanefîleri olarak karşımıza çıkan bu dönem eserlerindeki icmâ anlayışı karşılıklı (Mu'tezilî-Hanefî) mukayese edileceği gibi bunun yanı sıra mezheplerin görüşleri kendi iç sistematiikleri (Mu'tezile-Mu'tezile; Hanefî-Hanefî) içerisinde de karşılaştırılacaktır. Ayrıca bu dönemde her iki mezhep literatüründe belirtilen kanaatlerin, kendilerinden önceye dair taşıdıkları izler ve istikrar bulmuş görüşlerin yer aldığı usûl eserlerindeki etkilerine de yer yer işaret edilecektir. İlgili dönemin Mu'tezilî ve Hanefî kelam anlayışının icmâ teorisine yansımalarına kısmen işaretler içeren bu çalışmanın konuyla ilgili kelâmî görüşlerin tamamını ihtiva etme iddiası söz konusu değildir. Zira makale düzeyindeki bir araştırmanın hacmi düşünüldüğünde bu durumun mümkün olmadığı belirtilmelidir.

1. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmada mukayese edilecek olan hicri beşinci asra ait Mu'tezilî ve Hanefî usûl eserleri giriş kısmında ifade edilmmişti. Literatür değerlendirmesi adıyla müstakil olarak ele alınan bu başlıkta ise modern dönem çalışmalarına yer verilecektir. Böylelikle mevcut araştırmalar arasında çalışmamızın konumu belirtilmiş olacaktır. Takdir edilmelidir ki modern dönemde icmâ konusunu ele alan tüm çalışmaların değerlendirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu aşamada hicri beşinci asırda kaleme alınan eserlerdeki icmâ anlayışını müstakil olarak değerlendiren çalışmalarla yetinilecektir..

a. Kâdî Abdülcebbar'ın icmâ anlayışını Gazzâlî (ö. 505/1111) ile mukayese eden *Kâdî Abdülcebbar'ın Şer'iyyat'ında ve Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'sında İcmâ' Anlayışlarının Karşılaştırılması* isimli makalesinde Ali Duman ve Şükrü Ayran, Kâdî'nin icmâ görüşlerini sadece *el-Muğnî* adlı eser çerçevesinde incelemektedirler. Bu manada ilgili araştırmanın sınırları ve bağlamı oldukça farklıdır. Onlar bu mukayese ile Şâfiî fakih Gazzâlî ve Mu'tezilî Kâdî'nin icmâ görüşlerini açıklamaktadırlar.¹ Ayrıca Mu'tezilî fıkıh usulüyle ilgili telif edilen eserler hariç tutulursa, bu çalışma dışında Kâdî'nin icmâ anlayışını müstakil olarak değerlendiren bir çalışmanın varlığı bilinmemektedir. Bu kapsamda Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin icmâ anlayışını müstakil olarak değerlendiren bir çalışmanın tespit edilemediğinin belirtilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla araştırmamız Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin icmâ görüşlerini değerlendirmek suretiyle mevcut boşluğu doldurmayı hedefler.

b. Aydın Taş'ın kaleme aldığı *Serahsî'nin İcmâ Anlayışı* (2016) eseri ile *Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî El-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı* (2017) başlıklı sempozyum bildirisi oldukça kapsamlı iki çalışmadır. Taş, bu çalışmalarında Serahsî ve Pezdevî'yi merkeze alarak Şâfiî, Cessâs ve Debûsî'nin icmâ görüşleriyle ilgili de değerlendirmeler yapmıştır. Dolayısıyla Taş'ın iki eserini dönemsel bir değerlendirmeden öte mezhep içi aşamaların incelendiği çalışmalar olarak nitelemek isabetlidir. Ayrıca o yer yer Mu'tezilî görüşlere de atıf yapmaktadır.

¹ Halbuki Kâdî Abdülcebbar'ın ameli olarak Şâfiî fıkıh ekolüne nispet edildiği bilinmektedir. (Bk. Yurdagür, 2001)

c. Pezdevî ve Semerkandî'nin (ö. 539/1144) icmâ anlayışlarının Hanefî doktrin içerisindeki etkilerinin değerlendirildiği yüksek lisans tezi, literatüre önemli katkılar sunmaktadır. Tuğba Gül'ün *Pezdevî ve Semerkandî Örneğinde Hanefî Fıkıh Usûlünde İcmâ* (2018) adlı bu çalışmada eleştirel bir bakış ve icmân fonksiyonlarına vurgu yapan bir işleyiş söz konusudur.

d. Dönemsel olarak icmâ konusunu değerlendiren Ahmet Temel, *Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ Delilinin Gelişimi* (2020) isimli makalesiyle, çalışmamızın öncüsü olarak ifade edilebilir. Zira Temel, bu çalışmasıyla hicri beşinci asra kadar icmâ teorisiyle ilgili tartışmaları ve icmân gelişim süreçlerini değerlendirmiştir. Bu kapsamda çalışmamızın ilgili araştırmadan esinlenerek hazırlandığı belirtilmelidir.

Görüldüğü üzere icmâ dönemi ve şahıs eksenli olarak değerlendiren bu çalışmalar içerisinde Mu'tezilî ve Hanefî usûl eserlerindeki icmâ teorisinin mukayese edildiği bir araştırma henüz yapılmamıştır. Neticede usûl yazımının tarihsel süreci içerisinde oldukça önemli bir zaman dilimi olan hicri beşinci asırda farklı iki ekole mensup alimlerin icmâ konusundaki kanaatleri, bu çalışmada incelenecektir.

2. İcmân Tanımı

Hicri beşinci asır dikkate alındığında yerleşik ve sistematik usûl yazımının yeni icra edildiği bir dönem olması hasebiyle icmâ deliliyle ilgili tanımların henüz yapıldığının ifade edilmesi isabetlidir. Tabiatıyla hicri ikinci ve üçüncü asırda yoğun bir şekilde tartışılan icmâ teorisinin farklı tanımları yapılmış fakat bu tanımların mütekamil usûl eserlerindeki tanımlardan farklı olduğu bilinmektedir. Bu kapsamda mütekamil fıkıh eserlerindeki icmâ tanımlarının hicri beşinci asırda açıklanan tanımlarla tekâmül ettiği söylenebilir. (Hicri ikinci ve üçüncü asır icmâ tartışmaları ve bu dönemde yapılan tanımların detayları için bk. Temel, 2020) Bu kapsamda istikrar bulmuş olan icmâ tanımından sonra hicri beşinci asır Mu'tezilî ve Hanefî usûl literatüründeki tanımların aktarılması, icmâ tarifleri konusundaki genel şemayı görmeye vesile olacaktır. Buna göre icmâ, "bütün müslüman alimlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra şer'î bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmiş olmalarıdır" diye tarif edilir. (Dönmez, 2018, s. 213)

Mu'tezilî usûl düşüncesinin hicri beşinci asırdaki temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar'ın icmâ tanımı şöyledir: *"Kendilerine nispet edilen ortak görüş beyanı olan bir konu hususunda, bazılarının diğer bazılarına katılmalarıdır"*. (Kâdî Abdülcebbar, 2010, 17/139; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1990, 1/51)² Kâdî'nın öğrencisi Basrî icmâ *"herhangi bir konuda cemaatin/toplumun o konuyu yapma yahut terk etme hususunda ittifak etmeleridir"* ifadeleriyle tanımlar. (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/3)³ Her iki tanımın ortak yönleri olmakla birlikte yerleşik icmâ tanımından daha kapsamlı bir manayı ihtiva ettikleri görülmektedir. Onların bu tanımlarının icmân konusuyla ilgili görüşlerine yansıdığı ilerde beyan edilecektir.

Hicri beşinci asır Hanefî usûl literatüründe Debûsî dışında icmâ tanımlayan yoktur. (Pevdevî ve Serahsî icmâ konusuna onun delil oluşu ve hücciyeti ile ilgili delillerle başlamaktadır. Bk. Pezdevî, t.y., s. 239; Serahsî, t.y., 1/295) Debûsî ise icmâ, *"aynı asırda yaşayan ehl-i adalet ve ictihad olan alimlerin bir hüküm konusunda görüş birliğinde olmalarıdır"* şeklinde tanımlamaktadır. (Debûsî, 2001, s. 28)⁴ Pezdevî ve Serahsî'nin icmân hücciyeti ile ilgili tartışmalara yoğunlaşmaları ve Debûsî'nin tanımını isabetli bulmuş olmaları onların yeni bir tanım yapma arayışına girmemelerinin temel gerekçesi olarak zikredilebilir. (Benzer kanaatler için bk. Taş, 2017, s. 382)

İlgili asırda yapılan icmâ ile ilgili ilk tanımın Kâdî Abdülcebbar'a ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. (Hicri V. Asırda Hanefî ve Mu'tezilî alimler dışında ilk icmâ tanımı yapanların Malikî fakihlerden Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Eş'arî alimlerden İbn Fûrek (ö. 406/1015) olduğu belirtilir. Bk. Taş, 2017, s. 383) Kâdî'nın bu tanımının icmân ıstılahi tanımından öte daha çok luğavi manayla özdeş bir tanımlamadan ibaret olduğu söylenebilir. Nitekim o bu tanım ifade ettikten hemen sonra akli istidlal metotlarıyla icmân delil oluşunu, icmâ kelimesinin sözlük manasıyla örtüşen açıklamalarla beyan etmiştir. Yahut tanımın bu şekilde olması ona göre icmân kapsamının oldukça geniş olmasıyla açıklanabilir. İcmân konusuyla ilgili Kâdî'nın görüşleri dikkate

² Basrî'de metin şöyledir: حصول مشاركة البعض للبعض فيما نسب إلى انه إجماع

³ Konu orijinal metinde şu şekilde ifade edilir:

الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك

⁴ Debûsî'nin tarifi şudur:

حد الإجماع الذي هو حجة؛ إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم

alınınca bu ihtimalin daha güçlü olduğu söylenebilir. Durumun bu şekilde geliştiğinin bir diğer gerekçesi olarak Kâdî'nin öğrencisi olan Basrî'nin yeni bir tanım yapma ihtiyacı hissetmemiş olması belirtilebilir.

Mu'tezile fıkıh usulü eserlerinde icmân tanımıyla ilgili durum, aynı asırda telif edilen Hanefî usûl eserlerinden farklı gelişmiştir. Zira Kâdî'nin tanımı, dönemin ilk Hanefî usûl eseri Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille* adlı eserinde yaptığı icmâ tanımına göre daha kuşatıcıdır. Basrî ile Debûsî'nin tanımları mukayese edildiğinde her iki tanımın da birbirinden farklı unsurları ihtiva ettiği görülmektedir. Basrî, 'fiil ve terk' ifadelerini hususi olarak zikrederek icmâ tanımının sarih icmâ gibi sükûti icmâ da kapsamasını amaçlamıştır. Debûsî ise icmâa ehil olanlar ekseninde bir tanım yapmış ve icmân adalet ve ictihad ehli Müslümanlardan sadır olması gerektiğini özellikle belirtmiştir. Neticede aynı dönemde telif edilen eserlerde henüz yerleşik bir icmâ tanımının olmadığı söylenebilir.

3. İcmân Delil Oluşu

Fukaha'nın cumhuru icmân delil oluşunu kabul etmektedirler. Bu konuda hicri beşinci asır Hanefî mezhebine dair usûl literatüründe ittifak olduğu gibi Nazzâm dışında Mu'tezilî usûlcüler de ittifakla icmâ delil kabul etmektedirler. (Debûsî, 2001, ss. 23-24; Pezdevî, t.y., ss. 239-242; Serahsî, t.y., 1/294-300) Mensup oldukları Mu'tezilî geleneği yüksek seviyede temsil eden Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî icmân hücciyetini kabul edenler arasındadır. (Kâdî Abdülcebbar, 2010, 17/141; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/10) Çalışma kapsamında değerlendirilen eserlerde onun hücciyeti; Nisa 4/115, Bakara 2/143, Âli İmrân 3/110 ayetleri ile teyit edilmiştir. Sünnet delili kapsamında ise "Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" (Ahmed b. Hanbel, 1421, 45/200 [No. 27225]) hadisi ile "Müslümanların güzel gördüğü, Allah (c.c.) katında da güzeldir" (Ahmed b. Hanbel, 1421, 6/84 [No. 3600]) hadisi ifade edilmiştir.

Nakli delillerle icmân delil olduğu beyan edildiği gibi akli olarak da icmân delil olduğu belirtilmiştir. Mu'tezilî anlayışın akılcılık yönünün ön planda tutulduğu dikkate alınınca onların icmâ akli delillerle ispat etme çabası son derece kıymetlidir. Kâdî Abdülcebbar, icmân delil oluşu konusunda akli olarak şunları ifade etmektedir: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinin ta-

rihte varlığı bilinen bir kişi olması, Mekke şehrinde yaşadığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in Allah (c.c.) tarafında indirilmiş olması gibi zaruri bilgiler konusunda ümmetin herhangi bir itirazı yoktur. Zira bunlar bize tevatür yoluyla nakledilmektedir. Aynı şekilde icmân deliller bağlamında değerlendirildiği ve bu delil kapsamında birtakım hükümlerin sevk edildiği de tevatür yoluyla sabittir. Ayrıca Kâdî, icmâî uzlaşısı açısından değerlendirmekte ve toplumların doğru olduğunu düşündükleri bir konuda görüş birliğine varabilmelerinin imkânına işaret etmektedir.(Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/141-143; Konuyu Abdülcebbâr'ın haber nazariyesi bağlamında değerlendiren çalışma için bk. Eraslan, 2019b, ss. 454-455) Bu ve benzeri delillerle icmân şer'î bir delil olabileceğini belirten Kâdî, icmâ konusunda nakledilen nasların aslında delil olmayacağını ifade eden karşıt görüşteki usûlcülerin itirazlarını da akli yöntemlerle cevaplamaktadır. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/144-148; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/21-23) Ebu'l-Hüseyin el-Basrî tıpkı hocası Kâdî gibi icmân hücciyetine akli delillerle yapılan itirazlara yine akli yöntemlerle cevap vermiştir. Örneğin, 'herhangi bir konuda bir topluluğun tamamın ittifak etmelerinin imkânsız/muhâl olduğunu, ayrıca bunların hata etme ihtimallerinin olacağını, tamamının doğruyu dile getirme ihtimallerinin mümkün olmadığı' yönündeki iddialara, Basrî şöyle cevap vermektedir: *"Bir toplumun hata etmesi mümkündür. Ama onların hata ettiğini gören/duyan diğer bir grubun itiraz etmeme ihtimali muhaldir. Ayrıca onların ferd olarak tek tek hata etmeleri mümkündür. Ancak hepsi aynı konuda aynı ifadeleri kullanıyorlarsa bu durumda hata olması ihtimali yoktur."* İfade edilen akli deliller neticesinde Mu'tezilî usûl anlayışı içerisinde icmân ispatı için akli yöntemlerin tercih edilmediği iddiası isabetli değildir. (Macit, 2000, s. 58)

Mu'tezile hukuk düşüncesiyle benzer olarak Hanefî hukuk ekolünün rey merkezli ictihad anlayışıyla meşhur olduğu bilinmektedir. Bu kapsamda Pezdevî ve Serahsî, icmân hücciyeti için akli delillerden istifade ettikleri halde Debûsî, nakli delillerle kifayet etmiştir. Pezdevî ve Serahsî'nin ortak olarak belirttiği akli delil örneklerinden biri şudur: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) son peygamber olduğu naslarda haber verilmekte ve onun tebliğ ettiği İslam dininin kıyamete kadar devam edeceği kesin olarak bilinmektedir. Durum bu şekilde olduğu halde kitâb ve sünnette hükmü beyan edilmemiş, kıyâs yoluyla da neticeye ulaşmanın mümkün olmadığı bir konunun hükümsüz kalması

olası değildir. Böyle bir konunun mümkün görülmesi İslam'ın kıyamete kadar geçerli olması temel yargısıyla bağdaşmamaktadır. İcmâ delili bağlamında ilgili hükmün ümmetin ittifakıyla ortaya konulması ifade edilen olumsuzluğu bertaraf etmektedir. Böylece İslam'ın evrenselliği ve her dönem için geçerli hükümler ihtiva ettiği açıklanmış olmaktadır. (Pezdevî, t.y., s. 240; Serahsî, t.y., 1/300)

Nakli ve akli delillerle icmân delil oluşunu beyan eden hicri beşinci asır Mu'tezile ve Hanefî usûl eserlerinde konunun değerlendirilme sürecinin birbirine benzer olarak şekillendiği görülmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın nakli delilleri, akli yöntemlerle açıklama yönünde geliştirdiği üslup son derece dikkat çekicidir. (Benzer kanaatler için bk. Duman & Ayrar, 2015, s. 43; İlgili ifadeler şöyledir: "Abdülcebbar, icmâ konusunda delil getirilen ayetlerin birçoğunun, yeterli delil olmadığını savunmakla birlikte; başta Bakara 143. ayet olmak üzere, bazı ayetlerle Kitap'ın, icmâ'ın hücciyetini ortaya koyduğunu kabul etmektedir.") Bu manada onun, isim vermeden mensup olduğu geleneğin önemli temsilcisi Nazzâm'ın (ö. 231/845) icmâ teorisi hakkındaki itirazlarını eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca Kâdî, selefleri Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) (Kâdî Abdülcebbar, 2010, 17/154) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) delillerinden de istifade etmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, 2010, 17/171-172; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, 1990, 1/84-88) Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin icmâ ile ilgili eleştirilere cevap verme konusunda Kâdî'yi takip ettiği söylenebilir.

Debûsî'nin ise eserinde akli delilleri tercih etmeyip nakli delillerle yetinmesi; icmâ hakkında delil kabul edilen kitâb ve sünnet naslarının açık oluşuyla açıklanabilir. Nitekim Pezdevî ve Serahsî, Debûsî'nin bu tavrını benimsemeyip icmân ispatında akli delilleri işlevsel bulmaktadırlar. Yahut Debûsî icmâ akli bir olgu olarak görmemekte ve onu bu delillerle açıklama ihtiyacı hissetmemektedir. Bu iddianın daha isabetli olduğu, Debûsî'nin icmâ konusunu oldukça kısa değerlendirmiş olmasıyla açıklanabilir.

İcmân hücciyetini kabul edenler, onun deliller hiyerarşisindeki konumuyla ilgili farklı kanaatlere sahiptirler. Kâdî Abdülcebbar delilleri hiyerarşik olarak şu sırayla ifade eder: Hücetu'l-'akl, kitâb, sünnet ve icmâ. Ona göre akıl, kitâb ve sünnetten önceliklidir. Zira akıl olmaksızın diğer delillerin hüccet olduğunu bilmek mümkün değildir. Akıl kitâb, sünnet ve icmân delil ola-

rak kabul ettiği için onlar hüccet olarak kabul edilirler. Kâdî'nin bu ifadelerine göre deliller hiyerarşisi içerisinde icmâ, dördüncü sırada yer almaktadır. (Kâdî Abdülcebbâr, 1996, s. 139; Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, & el-Ceşmî, 1974, s. 88) Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin de Kâdî Abdülcebbâr ile aynı kanaatte olduğu söylenebilir. Zira her ne kadar açıkça delilleri tasnif ederken bu hiyerarşiye değinmese de umum lafzın tahsisine etki eden delilleri hiyerarşik olarak tasnif ettiği bölümde icmâ dördüncü sırada ele alır. (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 1/187-188, 252)⁵ Bununla paralel olarak icmân, kitâb ve sünnetin feri olması yönüyle onu, kitâb ve sünnetten sonra değerlendirdiği görülmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/192-193; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 1/252) Bununla birlikte sünnet ile icmân te'âruz ettiği durumlarda yerine göre icmân sünnete öncelenmesi gerektiğini gündeme getiren Basrî, deliller hiyerarşisinde icmâa farklı bir konum atfetmektedir. (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/55-56) Hicri beşinci asırdan sonra kimi usûlcülerde de bu kanaati görmek mümkündür. Nitekim onlar icmân nasların sahih anlamını koruduğu yönündeki önemli fonksiyonuna atıfla kitâb ve sünnetten öncelikli olması gerektiğini savunurlar. (İbn Kudâme, 2002, 2/389)⁶

İcmâ delili Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'ye göre üçüncü sırada konumlandırılmaktadır. (Debûsî, 2001, s. 19; Pezdevî, t.y., s. 5; Serahsî, t.y., 1/279) Kanaatimizce Mu'tezilî ve Hanefî usûlcülerin icmân, kitâb ve sünnetten sonra değerlendirmeleri, onu Allah'ın (c.c.) sözüne ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine öncelenmenin doğru olmayacağı düşüncesinin sonucudur. Aklın hüccet olması konusu ise Mu'tezilî anlayışın kelimî görüşleriyle bağlantılıdır.

4. İcmân Konusu

İcmân şer'î bir delil olduğunu kabul eden hicri beşinci asır Mu'tezilî ve Hanefî usûlcülerin icmân konusuyla ilgili farklı kanaatlere sahip oldukları görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî dini ve dünyevi tüm konuların icmâa konu olacağını belirtirler. Nitekim bu, onların oldukça kapsamlı icmâ tanımlarından anlaşılmaktadır. Ayrıca onlara göre icmân ko-

⁵ Basrî'de metin şu şekilde ifade edilmiştir:

اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل وكتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنة...

⁶ İbn Kudâme'nin ifadeleri şöyledir:

ولو خالفه كتاب أو سنة علم أن ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً، لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً

nusu sadece alimlerin katılması gereken şer'î konular olduğu gibi alimlerle birlikte ammenin katılması gerekli olan şer'î yahut dünyevi konular da olabilmektedir. Onlar dünyevi konularda gerçekleşmesi mümkün olan icmâ ile ilgili savaş esnasında ittifakla belirlenen stratejileri örnek verirler. Onlara göre dünyevi konulardaki icmâ maslahata mebni olduğu için başka bir icmâ ile bozulabilir. Bu açıklamalar sonrasında onlara göre icmân ne kadar kapsamlı olduğu görülmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/211; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/35)⁷

Buna mukabil Debûsî icmân konusuyla ilgili dini veya dünyevi kaydı düşmemektedir.(Debûsî, 2001, s. 28) Dolayısıyla icmân konusuyla ilgili onun görüşünü net bir şekilde tespit etmek mümkün değildir. Pezdevî ve Serahsî'de ise icmâ edilen konunun sadece şer'î meseleler çerçevesinde olabileceği düşünülmektedir. Halbuki Debûsî'de durum böyle değildir. Pezdevî'ye göre icmân sadece dini konularda geçerli olacağı hususu kuvvetle muhtemeldir. Zira o icmân hükmünün sonuç itibarıyla şer'î bir hüküm ihtiva etmesi şeklinde beyanda bulunmaktadır. Dolayısıyla onun dünyevi bir konuyu icmâ kapsamında değerlendirmesi mümkün gözükmemektedir. (Pezdevî, t.y., s. 245) Serahsî ise her ne kadar açıkça icmân dinin konularda gerçekleşeceğini belirtmese de icmâ ile ilgili değerlendirmelerinin neticesinde ona göre icmân sadece şer'î konularda olması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür.(Serahsî, t.y., 1/308-310; Benzer değerlendirmeler için bk. Taş, 2016, ss. 104-108)

Hicri beşinci asırda Mu'tezilî literatürde icmân konusu ve kapsamı daha net bir şekilde ifade edildiği halde aynı durum Hanefî usûl eserleri için söz konusu değildir. Hanefî literatürdeki bu durumun iki gerekçesi olabilir. İlk gerekçeye göre icmân konusuyla ilgili onların kanaatleri henüz istikrar bulmamıştır. Yahut icmân sadece dini konulara şamil olduğu, izaha ihtiyaç bırakmayacak derecede açık olması ihtimaliyle açıklanabilir. İkinci ihtimalin kuvvetle muhtemel olduğu sonraki dönemlerde telif edilen usûl eserlerinde açık ve kapsamlı bir şekilde görülmektedir. (Teftazânî, t.y., 2/81-83)

⁷ Basrî'nin ifadeleri şöyledir:

فأما ما يمكن أن يعرف صحة الإجماع قبل المعرفة به فهو ضربان أحدهما من أمور الدنيا والآخر من أمور الدين فالأول نحو أن يجتمعوا أنه لا يجوز الحرب في موضع معين ذكر قاضي القضاة أنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم في ذلك

5. İcmân Rüknu ve Şartları

Her iki mezhebin eserlerinden aktarılan tanımlardan anlaşılacağı üzere icmân oluşmasının yegâne unsuru/rüknu ittifaktır. İttifakın icmân rüknu olduğu konusunda görüş birliği olduğunu ifade ettikten sonra bu ittifakı meydana getiren şartlar detaylı olarak değerlendirilmelidir. Bu kapsamda mukayese edilen beş temel eserin konuyu farklı başlıklar altında ele aldıkları görülmektedir. Çalışma kapsamında ilgili farklılıklar üç temel konuya indirgenecek ve icmâ ehliyeti, icmân zamanı, icmân konusu başlıkları altında incelenecektir.

5. 1. İcmâ Ehliyeti

Hanefî usûlcüler icmân hücciyeti için delil olarak kabul edilen naslardan (Nisa 4/115, Bakara 2/143, Âli İmrân 3/110 vd.) istinbatla icmâ ehliyetiyle ilgili şu şartları ileri sürmektedirler: İnanç ve amelde fısktan uzak ve adil olmak, bidat ehli olmamak ve ictihad ehliyetine haiz olmak. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin belirttiği bu şartlardan anlaşılacağı üzere icmân konusu şer'î bir mesele olmalıdır. Din dışı konular hususunda icmâ iddiası ise isabetli değildir. (Debûsî, 2001, ss. 29-30; Pezdevî, t.y., ss. 242-243; Serahsî, t.y., 1/310-315)

Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre icmân konusu dini ve dünyevi tüm unsurları kapsayıcı olması yönüyle her iki icmâa ehil olan kimselerin şartları aynı değildir. Buna göre Kâdî dini konulardan nasla beyan edilmiş konuların hükümlerinde ortaya çıkacak icmân müctehidlerden ve mümin halktan sadır olmasını gerekli görmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, 2010, 17/188-190) Özel bilgi gerektiren detaylı hükümlerdeki icmâ ise sadece müctehidlerden sadır olmalıdır. Ayrıca bu konulardaki icmâa muhalefette halkın itirazı geçerli değildir. Bu hususta sayı ifade eden Kâdî Abdülcebâr ve Basrî sayısı üçe ulaşmayan itirazların icmâa zarar vermeyeceği kanaatini taşırlar. İfade edilen bu ayrıntıların haricinde onlar, Hanefî usulcülerle paralel olarak fasığın, bidat ehlinin ve kafirin icmâda söz sahibi olamayacağını belirtir. (Kâdî Abdülcebâr, 2010, 17/186-188; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/5-9, 1990, 1/70-72)

Hanefîler ve Mu'tezile arasındaki icmâ ehliyetiyle ilgili en önemli farklılık icmân konusuyla ilgili temel düşünce ayrılığıdır. Nitekim Debûsî, Pezdevî

ve Serahsî'ye göre icmâ dini konularla sınırlı tutulup şartları bu temel kabule göre belirlenirken, Kâdî ve Basrî de kapsamlı icmâ anlayışları çerçevesinde şartlar ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla onların kapsamlı icmâ anlayışı, icmâ ehliyetiyle ilgili şartlara doğrudan yansımaktadır. Bunun dışında icmâ ehliyeti konusunda her iki teorinin farklı olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir.

5. 2. İcmânın Sınırlanması

a. Belirli Dönem ve Kişilerle Sınırlandırılması: Hicri ikinci asır ve sonrasında icmân sadece sahabe asrı ile sınırlı olduğu, hicret yurdu Medine'de istikrar kazanan teamülün icmâ olarak kabul edilmesi ve ehl-i beyt icmânının öncelenmesi yönündeki görüşler ciddi şekilde tartışılmış ve ilgili iddialar üzerinden ekollerin hem usûl hem de furû fıkıh görüşleri şekillenmiştir. (Konunun detaylarıyla ilgili örnek bir çalışma için bk. Temel, 2020, ss. 816-821) Hicri dördüncü asır ve sonrasında ilgili tartışmalar ekseninde metodolojilerin istikrar bulduğunu söylemek isabetlidir. Nitekim usûlcülerin çoğunluğu yukarıdaki iddiaların isabetsiz olduğunu ispat etmişler ve detaylı olarak konuyu değerlendirmişlerdir. Çalışma kapsamında mukayese edilen eserlerde de konunun aynı şekilde geliştiği görülmektedir.

İcmân belirli zaman dilimine yahut belirli coğrafyalara mahsus olmak üzere sınırlı olduğu yönündeki iddialar bağlamında Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin kanaatleri ile Hanefî usûlcülerin görüşlerinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Nitekim her iki görüşe göre icmân sadece sahabe yahut tabiîn dönemine kısıtlanması yahut Mâlikî fakihlerin beyanları üzere Hicret yurdu olan Medine ehlinin uygulamasının/teâmülünün aynı konudaki diğer icmâ rivayetlerine takdim edilmesi gerektiği gibi bir anlayış söz konusu değildir. Ayrıca Şîî hukuk anlayışında belirtildiği üzere ehl-i beytin icmânı üstün gören anlayış konusunda da hem fikir oldukları görülmektedir. Buna göre şartları yerine geldiği takdirde belirli kişi, dönem yahut yöre olarak hiçbir kısıtlama olmaksızın icmân vukuu mümkündür. Her iki ekole mensup usûlcülerin kanaatlerini şekillendiren temel gerekçe, icmân sıhhatine delalet eden nasların umum ifade etmesidir. İcmâ konusunda umumi nasları tahsis eden bir delilin olmaması ise onların görüşlerini güçlendirmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, 2010, 17/148-149, 190-192; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/27-

28, 1990, 1/201-210; Debûsî, 2001, s. 31; Pezdevî, t.y., ss. 242-243; Serahsî, t.y., 1/313-318)

b. İnkırâzu'l-asr: İcmâ tartışmalarının bir diğer noktası ise bir konuyla ilgili icmân hüküm ifade edebilmesi için icmâa katılanların tamamının vefat etmiş olması şartıdır. İnkırâzu'l-asr şartı Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre geçersizdir. Zira bir konuda icmâ vaki olduktan sonra o hükümden dönülmesi işin başında icmân hakiki manada gerçekleşmediğinin en önemli göstergesidir. Dolayısıyla icmâ için böyle bir şart ileri sürmek isabetli değildir. (Kâdî Abdülcebâr, 2010, 17/194-197; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, 1983, 2/41-44, 1990, 1/153-154) Onların bu kanaatlerinin mezhebin kurucu imamlarından Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve hocaları Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/979) nakledildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezilî usûl anlayışında öteden beri icmân hüküm ifade etmesi için inkırâzu'l-asr'ın şart olmadığı kesindir.

İnkırâzu'l-asr konusunda Hanefî usûlcülerin kanaati de Kâdî ve Basrî'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Onlar konuyu Şâfiî fukahânın görüşlerine cevap vermek üzere değerlendirmektedirler. Zira Şâfiî fakihler bu konuda inkırâzu'l-asr olmaksızın icmân hüküm ifade etmeyeceğini belirtirler. (Şîrâzî, 2003, s. 89) Hanefîlerin konuyla ilgili görüşleri şöyledir: İcmân tahakkuk ettiği dönemde ihtilaflar neticelenmiş ve bir konsensüs/uzlaşma meydana gelmiştir. Bu bağlamda icmâa katılan alimin bu ittifaktan/iddiadan dönmesi icmân temel fonksiyonuna aykırıdır. Dolayısıyla ihtilafın mevcudiyeti, ittifakın yokluğunu gösterir ki esasında icmâ daha önce gerçekleşmemiş demektir. Ayrıca böyle bir şart ileri sürmek icmân hiçbir dönemde tahakkuk etmeyeceğini gösterir ki vukuu muhal bir delilin naslarla bildirilmesi ise düşünülemez. (Debûsî, 2001, ss. 28-29; Pezdevî, t.y., ss. 243-244; Serahsî, t.y., 1/315)⁸

c. İhtilafın İcmâ Sınırlandırması: İcmân gerçekleşmesinin imkanıyla ilgili önemli tartışma konularından biri de ihtilaf edilmemiş bir konunun var olup olmadığıdır. Nitekim bir konuyla ilgili herkesin aynı hükmü beyan etmiş

⁸ Serahsî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط لأن الإجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معاني الذي قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذا الثابت بالإجماع ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى فيؤتمهم أن يبدو له رأي بعد أن لم يبق أحد من الصحابة وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدي إلى سد باب حكم الإجماع

olması oldukça zordur. Böyle olunca icmân şer'î bir delil olarak takdim edilmesi isabetli değildir. Bu ve benzeri gerekçelerle icmâ aleyhinde geliştirilen itirazlara Kâdî Abdülcebbâr ve Basrî, nassa müstenid olan icmâa muhalefete itibar edilmeyeceği yönünde cevap vermektedirler. Tabiatıyla bunun bir sınırı vardır. Zira icmâa delalet eden nassa (Bakara 2/145) icmâ ehli için cemi/çoğul lafızlar kullanılmıştır. Buna göre ihtilaf edenlerin sayısı çoğun en az sayısı olan üçe ulaşmadığı takdirde icmâ hüküm ifade eder. İtiraz edenlerin sayısı üç kişiyi geçmesi halinde icmâ tahakkuk etmemiş demektir. (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/30-31) Kâdî ve Basrî'nin sayısı üçe ulaşmayan ihtilafların icmâa zarar vermeyeceği yönündeki kanaatinde olanların, -özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın- icmâ ile mütevatir haberin bilgi değeri bağlamındaki kanaatlerinin etkili olduğu belirtilmelidir. Mütevatir haberde ise asgari sayının üçle tahdid edildiği bilinmektedir. (Eraslan, 2019b, ss. 456-457)

Dönemin Hanefî usûlcüleri konuyla ilgili farklı anlayışlara sahiptirler. Debûsî ve Serahsî'nin konuyla ilgili kanaatleri, Mu'tezilî yorumla netice itibarıyla aynı olsa da gerekçeleri birbirinden oldukça farklıdır. Serahsî konuyla ilgili şunları ifade eder: "İcmâ hükmünün bir konuda geçerli olması için hiç kimsenin ihtilaf etmemesini şart koşturmak icmâ delilinin ebediyyen tahakkuk etmeyeceğini gösterir. Bu iddia ise batıldır zira naslarda icmân tahakkuku mümkün görülmektedir. Ayrıca bu iddia Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'sevâd-ı 'azama iltizam edin'(İbn Mâce, 2009, "Fiten", 8 [No. 3950]) ifadeleriyle çelişmektedir. O'nun (s.a.v.) ilgili emri küçük bir azınlığın itirazlarına itibar edilmeyeceğine delalet etmektedir." İbn Abbas'ın fazlalık ribâsı konusundaki cevaz görüşünün, (Buhârî, 2001, "Buyû", 79 [No. 2069]) konuyla ilgili sahabe arasında oluşmuş ittifaka zarar vermediğini sözlerine ekleyen Serahsî, çoğunluğun icmâ ettiği bir konuda azınlığın itirazının kabul edilmeyeceğini savunur. (Serahsî, t.y., 1/316-317) Görüldüğü üzere Serahsî ihtilafın icmâa zarar vermeyeceğini belirttiği halde herhangi bir sayı ifade etmemiştir. Dolayısıyla Serahsî'nin bu konuda Kâdî ve Basrî'den farklı düşündüğü aşikârdır. Şunu da belirtmek gerekir ki icmân bu yönüyle ilgili Hanefî mezhebinin sonraki dönemlerinde de aynı ihtilafların devam ettiği görülmekle birlikte cumhurun görüşünün Debûsî ve Serahsî'ye muvafık olduğu söylenebilir. (Abdülazîz el-Buhârî, t.y., 3/245-247; Teftazânî, t.y., 2/93-94; İbn Emîr Hâc, 1983, 3/92-94; İbn Kutluboğa, 2003, ss. 161-163; İbn Nüceym, 2001, ss. 355-356) Debûsî ve

Serahsî ise konuya icmân delilleri perspektifinden yaklaşmakta ve gerekçelendirmelerini icmân imkanı üzerinden yapmaktadırlar. Ayrıca onların sayıyla ilgili kanaatlerinin de Mu'tezilî anlayıştan farklı olduğunu belirtmemiz zaruridir.

Pezdevî icmâ konusunda mutlak ittifakın şart olması gerektiğini savunur ve bu konuda muhaliflerine hata nispet eder. Ona göre sevâd-ı azam emrini beyan eden nas tam olarak mutlak ittifakın şart olduğuna delildir. Çünkü bu nasta Hz. Peygamber (s.a.v.) büyük çoğunlukla tüm müminleri kastetmektedir. Pezdevî'ye göre icmâ diğer delillerden ayrıcalıklı kılan en önemli husus, ümmete lütfedilen hüccet olma vasfının (ittifaklarının delil olması) kâmil manada tahakkuk etmesidir. İcmân kemali ise mutlak ittifakın gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. (Pezdevî'nin açıklamalarının ayrıntıları için bk. Pezdevî, t.y., ss. 243-244; Abdülazîz el-Buhârî, t.y., 2/244-246, 250)

6. İcmân Çeşitleri ve Hükümleri

Literatürde icmâ, ittifakın belirlenme biçimine göre sarîh ve sükûtî şeklinde taksim edilmektedir. Mertebeleri bağlamında ise icmâ; ilki *sahabe icmâ*, ikincisi *sahabenin ihtilaf etmedikleri bilinen bir konuda sonrakilerin icmâ* ve üçüncüsü de *sahabenin ihtilaf etikleri bir konuda sonrakilerin ihtilafa konu olan görüşlerden birini tercih edip icmâ etmeleri* biçiminde üçlü şekilde tasnif edilmektedir. (Apaydın, 2016, ss. 63-64) Çalışmanın bu aşamasında ilgili iki gruplandırma dikkate alınarak icmân çeşitleri ve hükümleri değerlendirilecektir.

İcmâ lafzı herhangi bir kayda ihtiyaç olmaksızın (mutlak) kullanıldığı takdirde sarîh icmâa hamledilir. Dolayısıyla sarîh icmâ konusunda cumhurun görüşü onun aslı bir delil olduğu yönündedir. Buna göre sarîh icmâ, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî 'ye göre ilim/hüküm ifade etmektedir. Dolayısıyla sarîh bir şekilde icmâ edilen herhangi bir konuya muhalefet etmek caiz değildir. Çünkü sarîh icmâ edilen konuda ümmetin kabulü açıktır. Onlar sarîh icmâ konusunda; dini açıdan zaruri olarak bilinmesi gereken namaz, oruç, hac ve zekât gibi örnekleri zikrederler. Sarîh olarak nakledilen bu icmânın inkarı küfrü gerektirir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/139-142; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/3-4, 1990, 1/174-175)

İcmân kapsamını oldukça geniş tutan Kâdî ve Basrî, ittifakı ifade eden tüm kasıtlarla icmân gerçekleşeceğini söylerler. Onlara göre icmân sözlü

gelenek aracılığıyla öğrenilmesine gerek yoktur. Mevcut bir uygulama konusunda icmâ ehlinin susması onun doğru bir uygulama olduğunu göstermeye yetmektedir. Zira dinin aslından olduğu konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığı konularda öncü nesillerin, hata ihtimali söz konusu olduğu halde susması düşünülemez. Onların ilgili ittifakı bildikleri halde susmaları bu hükmü kabul ettiklerini gösterir ki aksi bir durumda onların yanlış bir bilgiyi düzeltmemiş olması gündeme gelir. Halbuki böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Zira icmâa ehil olanların hata karşısında susmasının icmân tahakkukuna engel olacağı fikri, ümmetin hata üzerine fikir birliği etmelerine sessiz kalmak anlamındadır. (Kâdî Abdülcebbar, 2010, 17/206-209; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/32-33, 65, 68, 1990, 1/51-53) Mu'tezile'nin öncü imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî sükûti icmâi tamamen reddederken ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bu icmâ türünü kısmen kabul ettiği görülmektedir. (Zysow, 2013, ss. 127-128; İstifade edilen bu kaynağın kritiği için bk. Yılmaz, 2019) Mu'tezilî geleneğin önemli temsilcilerinin bu düşüncelerinin, takip ettikleri mezhebe muhalif olarak Kâdî ve Basrî tarafından benimsenmemiş son derece dikkat çekicidir.

Sahabenin icmâi ve onların ihtilaf ettikleri bilinmeyen konularda icmân gerçekleşmiş olması, dönemin Mu'tezilî usûl anlayışına göre hüccettir. Ayrıca sahabenin ihtilaf ettiği bir konuda onlardan nakledilen görüşlerden birinin icmâa konu olmasıyla ilgili onların kanaati şöyledir: "İki görüşten biri üzerinde gerçekleşen icmâ, icmâa konu edilmeyen diğer görüşte açıklanan hükmün geçerliliğini iptal eder. Konuyla ilgili literatürde, ümmü veled (Ümmü veled konusunda detaylar için bk. Aydın & Hamidullah, 2002) olan cariyenin satıma konu edilip edilmeyeceği hususu gündeme gelir ki sahabe asrından sonra icmâen bu cariyenin satılamayacağı yönünde görüş beyan edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda aksi bir görüş açıklamak caiz değildir. Hatta bir kâdî/hâkim bu icmâa muhalif olarak yargılama yapsa o karar iptal edilir." (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/38-41, 1990, 1/137-138)

Hanefî mezhebi perspektifinden konu değerlendirildiği takdirde öncelikle onların sarıh icmâi 'azimet', sükûti icmâi ise 'ruhsat' olarak niteledikleri görülmektedir. Esasında bu isimlendirme, Hanefî usûlcülerin konuyla ilgili kanaatleri hakkında bilgi vermektedir. İcmân azimet ve ruhsat olarak tasnif edilmesi onların icmâ için belirledikleri şartları da ihtiva etmektedir. Hanefî

usûl literatüründe icmân bu şekilde gruplandırılmasının ilk olarak Pezdevî ve Serahsî ile başladığı ifade edilmektedir. (Aydın Taş, Pezdevî'nin icmâ anlayışını mukayeseli olarak değerlendirdiği çalışmasında bu iddiayı Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl adlı eseriyle yaptığı mukabele neticesinde elde ettiğini ifade etmekte ve bunun daha kapsamlı olarak tetkik edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bk. Taş, 2017, ss. 402-403) Debûsî ise konuyu aynı minvalde değerlendirdiği halde isimlendirmeyeyle ilgili herhangi bir tercihte bulunmamıştır. (Debûsî, 2001, ss. 28-30)

Azimet icmâi, icmâ ehli alimlerin söz ve eylemleriyle ittifakı ifade etmeleridir. Ayrıca ittifak edilen konuyla ilgili aksi bir görüşün de aynı şekilde söz veya fiille beyan edilmemesidir. İlgili konu hakkında ihtilafın olmaması bu icmânın asıl olduğunu göstermektedir. Apaçık delil olduğu kabul edilen bu icmâa muhalif görüş belirtmek caiz değildir. Azimet icmâi kat'î bilgi ihtiva ettiği için inkârı küfrü gerektirir. (Debûsî, 2001, s. 30; Pezdevî, t.y., s. 245; Serahsî, t.y., 1/318) İcmâ ehli bir grubun şer'î bir konuda ittifak etmeleri ve bu ittifaktan haberdar olan diğer bir grubun düşünme ve kararlarını beyan edebilecekleri bir süreye sahip oldukları halde susmaları onların bu ittifakı onayladıklarına hamledilir ki bu icmâ literatürde 'ruhsat icmâi' olarak nitelenir. (Debûsî, 2001, ss. 28-30; Pezdevî, t.y., ss. 239-240; Serahsî, t.y., 1/303) Bu icmân hükümü sarîh icmâa gibi değildir. Zira sarîh icmâ kat'î bilgi ihtiva etmesi yönüyle kitâb ve sünnet gibidir. Ruhsat icmâi ise meşhur haber mesabesinde olup inkârı küfrü gerektirmemektedir. Ancak ona muhalif görüş de meşru değildir. (Debûsî, 2001, ss. 28-30; Pezdevî, t.y., ss. 245-247; Serahsî, t.y., 1/319) Görüldüğü üzere Pezdevî ve Serahsî'nin azimet icmâi olarak belirttiği icmâ Mu'tezile usûl eserlerindeki sarîh icmâa tekabül etmekte, ruhsat hükümü verilen icmâ ise sükûti icmâa karşılık gelmektedir.

Mu'tezile ve Hanefî usûl literatürünün hicri beşinci asırda kaleme alınan örneklerinde icmân çeşitleri ve hükümleriyle alakalı konuların birbiriyle büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Her ne kadar isim olarak bir farklılık görülse de bu farklılığın sadece Pezdevî ve Serahsî'de görülmesi oldukça önemlidir. Zira icmâ konusunda her iki literatürde ele alınan görüşlerin istikrar bulmaya başladığı, aynı zamanda sürecin dinamizmini koruduğu ve gelişmeye devam ettiği de müşahade edilmektedir. Çalışmamızda değerlendiri-

len dönemin son temsilcilerinin Pezdevî ve Serahsî olduğu dikkate alındığında durumun bu yönde geliştiği daha açık bir şekilde görülecektir.

7. İcmân Senedi ve Nakli

İcmân delil oluşunu açıklayan nasların umum ifade etmesi nedeniyle Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre icmân, kitâb ve sünnet (mütevâtir ve âhâd) naslarına müstenid olması mümkün olduğu gibi ictihad, kıyâs ve maslahata dayalı olarak tahakkuku da mümkündür. Oldukça kapsamlı bir icmâ anlayışının arka planında onların icmâî görüşlerin kasıtlı bir birliktelik neticesinde ittifak etmiş olması şeklindeki tanımlamaları vardır. Buna göre icmâ ehli bir konuda ittifak şartlarını bozmayacak bir şekilde görüş birliği sağladılarsa onların bu ittifaklarının gerekçesi/dayanağı önemli değildir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/199, 210-211; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/36-37, 1990, 1/233-247) Kâdî, kıyasa dayalı tahakkuk eden icmâ ile ilgili şunları ifade eder: "Bir delilin meşru olduğu kabul edildikten sonra icmân böyle bir delile müstenid olarak tahakkuk edebileceği kabul edilmelidir. Buna göre kıyâs zannî bir delil olsa da icmân ona istinaden gerçekleşmiş olması, artık kıyâs neticesinde elde edilen bu hükümle amel edilmesini zaruri hale getirir". (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/199) *Umed* şerhi olarak ifade edilen eserde Ebu'l-Hüseyin el-Basrî konuyu karşıt görüşler ve onlara verilen cevaplar çerçevesinde değerlendirmektedir. O, sahabe döneminde kıyasa/ictihada müstenid olan icmâa itiraz olmadığını ifade etmekte ve bu icmân sıhhatinde icmâ olduğunu belirtmektedir. (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1990, 1/236)

Kâdî ve Basrî'ye göre icmân tahakkuku kadar nakli de oldukça önemlidir. Onlara göre bir konu hakkında icmâ olduğu ilki müşahede ve ikincisi de haber olmak üzere iki şekilde nakledilir. İcmân nakil yollarından müşahede, icmâ edilen konu hakkında oluşan görüş birliğine bilfiil şahit olmakla mümkündür. Zira icmâ edilen hükümle toplumda amel edilmesi, icmân gerçekten tahakkuk ettiğinin en önemli göstergesidir. İcmân haberle nakli konusunda onların sadece mütevâtir haberi kabul ettikleri görülmektedir. Zira icmâ olduğu iddia edilen konunun tevatüren nakledilmemiş olması, o icmân bilgi değerini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla meşhur ve âhâd kanallarla nakledilen icmân delil değeri, ilgili naklin delil değeriyle aynıdır. Bir diğer deyişle mütevâtir icmân inkarı küfrü gerektirirken, meşhur veya âhâd bir yolla nakledi-

len icmânın inkarı küfür gerektirmemektedir. Zira ilgili icmânın nakli, zannî yollarla gerçekleşmiştir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/210-212; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, 1983, 2/16-19, 1990, 1/273-275; Eraslan, 2019a, ss. 198-203)

Debûsî *Takvîmu'l-edille* adlı eserinde icmân senediyle ilgili açık ifadelere yer vermeksizin, konuların işlenişi sırasında icmân senedinin nas veya kıyâs/ictihad olabileceğine işaret eden açıklamalara yer vermektedir. (Debûsî, 2001, ss. 31-32) Pezdevî ise icmân senedi konusunu icmân sebebi başlığı altında değerlendirir ki bu aşamada o hem icmân senedinden (dâ'î) hem nakil yollarından bahseder. (Abdülazîz el-Buhârî, t.y., 3/263)⁹ İcmân kat'î delillere müstenid olarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda tereddüte mahal verecek beyanlarda bulunan Pezdevî, âhâd haber ve kıyâs kaynaklı icmân imkanı üzerinde durur. Kat'î delillere dayalı icmâ konusunda onun açık bir beyanın olmaması iki ihtimali gündeme getirir. İlk ihtimal kat'î delillerle açıklanan hükmün icmâ ile teyidine gerek yoktur. Zira ilgili kat'î delil konunun hükmünü ortaya koymaktadır. İkinci ihtimal ise kat'î delillerle icmân tahakkuku bedihîdir. Dolayısıyla böyle açık bir konuyu ayrıca değerlendirmeye ihtiyaç yoktur. Pezdevî'nin nassa müstenid icmâ ile ilgili tereddütlerini Abdülazîz Buhârî ve Bâbertî ikinci ihtimal ekseninde gerekçelendirirler. (Abdülazîz el-Buhârî, t.y., 3/263-264; Bâbertî, 2005, 5/405) Sıgnâkî ise ilk ihtimalin kuvvetli olduğu, zira Pezdevî'nin "...onların icmâ etmelerini sağlayan delil, yakîn bilgiyi gerekli kılan bir delil ise bu durumda icmâ lağv hükmündedir" (Pezdevî, t.y., s. 247)¹⁰ şeklindeki beyanının bunu teyit ettiği kanaatindedir. (Sıgnâkî, 2001, ss. 1627-1628) Kanaatimizce Sıgnakî'nin değerlendirmeleri isabetli olup Pezdevî'ye göre kat'î delil mevcut olduğu halde icmâ iddiası isabetli değildir. (Bu kanaatimize benzer değerlendirmeler için bk. Gül, 2018, ss. 38-41; Ayrıca Pezdevî'nin icmânın senediyle ilgili kanaatleri çerçevesinde bahsi geçen problemlerin varlığı bilindiği halde kimi araştırmalarda bunlara değ-

⁹ Pezdevî'nin bu ifadelerini şârih Abdülazîz el-Buhârî şöyle açıklamaktadır: Dâ'î, icmân tahakkukuna neden olan gerekçe, nâkil ise icmân bize ulaştıran yoldur. Onun ifadeleri şu şekildedir:

سبب الإجماع، وهو نوعان: الداعي: أي السبب الذي يدعوهم إلى الإجماع ويحملهم عليه. والناقل: أي السبب الناقل ويجوز أن يكون المراد منه الخبر أي الخبر الذي ينقل الإجماع إلينا

¹⁰ Pezdevî'nin ifadeleri şöyledir:

ولو جمعهم دليل موجب يوجب علم اليقين لصار الإجماع لغوا فتبنت أن ما قاله هذا القائل حشو من الكلام

nilmeksizin görüş beyan edilmesi isabetli değildir. Pezdevî'ye göre icmân senedinin nas olduğu yönünde tercihte bulunan çalışma için bk. Taş, 2017, s. 400)

Serahsî ise icmân hem naslarla hem de kıyâs ve ictihad ile tahakkuk edeceğini ifade eder. (Serahsî, t.y., 1/301-302) Dolayısıyla Serahsî ile Pezdevî'nin icmân senedi konusundaki kanaatlerinin sadece âhâd haber ve kıyâsa dayalı gerçekleşen icmâ konusunda aynı olduğu görülmektedir.

Debûsî icmân nakli konusuna yer vermezken, Pezdevî ve Serahsî icmân naklini sünnetin nakline benzetirler. Onlar Mütevatir, meşhur ve âhâd yollarla icmân naklini mümkün görmekte ve delil değerinin bu yollara göre belirleneceği görüşündedirler. Pezdevî, mütevatir olarak nakledilen icmâ; öğle namazının ilk dört rekât olan sünnetini, bir erkek eşini boşadıktan sonra o kadının iddeti içinde kız kardeşiyle (baldızıyla) evlenmesinin haramlığı vb. konuları örnek verir. Neticede "icmâ inkâr eden tümüyle dinini iptal etmiş olur" ifadeleriyle hem icmân hücciyetine işaret etmiş hem de mütevatir yolla sabit olan icmân hükmünü beyan etmiştir. (Pezdevî, t.y., s. 247; Serahsî, t.y., 1/302-303) Serahsî'ye göre de icmân müstenid olduğu nas kat'î ise aynı şekilde ilgili icmâ, kat'î bilgi ihtiva eder. Meşhur yahut âhâd haberlere müstenid olan icmâ ise zannî bilgi kapsamında değerlendirilir. Meşhur ve âhâd yollarla nakledilen icmâ her ne kadar kat'î bilgi kapsamında değerlendirilmese de bununla amel etmek gereklidir. (Serahsî, t.y., 1/302-303)

İcmân senedi ve nakilleri bağlamında bu zikredilenler neticesinde bilgi değerinde farklılıklar olan icmâ ile ilgili iki önemli konu gündeme gelmektedir. Nesh ve icmâ ilişkisiyle ilgili olan bu iki konu, icmâ ile nesh ve icmân bizatihi kendisinin neshe konu olmasıdır. İfade edilen bu iki konu icmân bilgi değeriyle ilgili olarak bu başlığın konusu olmakla birlikte farklı detayları haiz olması hasebiyle müstakil olarak bir sonraki başlıkta değerlendirilecektir.

8. İcmâ ile Nesh ve İcmân Neshi

Bilindiği üzere icmâ, farklı perspektiflerden taksim ve gruplandırmalara tabi tutulmuş ve bu kapsamda detaylı değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmanın farklı aşamalarında icmâ, tespit edilme/belirlenme şekillerine göre ve onun mertebeleri dikkate alınarak tasnif edilmiş ve hükümleri beyan edilmiştir. Bir önceki başlıkta ise icmâ, senedi ve nakil yolları bağlamında bir taksime

tabi tutulmak suretiyle hükümleri açıklanmıştı. Takdir edilmelidir ki bu gruplandırmaların sınırları ve bağlamı birbirinden kopuk olmayıp iç içedir. Dolayısıyla gerek çeşitlendirme gerekse onun hükmü konusunda bu hususun dikkate alınması zaruridir. Bu başlıkla ilgili şunların da ifade edilmesi gerekir: Senedi kat'î bir delil olan icmâ ile kat'î olduğu bilinen yollarla nakledilen icmân bilgi değerinin kat'î olduğu; senedi zannî bir delil olan yahut zannî haber kanallarıyla nakledilen icmân zannî bilgi değerine sahip olduğu kesindir. Bu genel kabule binaen birtakım sonuçlar gündeme gelmektedir ki icmâ ile nesh ve te'âruz eden icmâların durumu bu sonuçların başındadır.

Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî nezdinde Mu'tezilî usûlcülerin nesh anlayışlarına göre icmâ ile nesh mümkün değildir. (Konunun nesh ile ilgili detayları için bk. Duveyhî, 1995, 1/406-433) Konunun detaylarının bu aşamada değerlendirilmesi çalışmanın hacmi açısından isabetli olmamakla birlikte şu kadarı ifade edilmelidir ki onlara göre nesh, "Allah (c.c.) ya da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilmiş bir söz veya fiille sabit olan hükmün benzerinin kaldırılması" (Tercüme için bk. Yerlikaya, 2011, s. 95) şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdaki anlayışa göre Şâri'den sadır olmayan nesh geçerli değildir. Dolayısıyla icmâ ile nesh mümkün değildir. (Bazı Mu'tezilî usûlcülerden icmâ ile neshin mümkün olduğu iddiaları için bk. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 1/366-367; Abdülazîz el-Buhârî, t.y., 3/175)¹¹ Peki onların icmâi asli bir delil kabul ettikleri ve herhangi bir döneme tahsis etmedikleri yönündeki temel yargıları esas alındığında, yeni bir icmâ ile önceki icmânın neshi hususundaki kanaatleri nasıl şekillenmiştir? Kâdî ve Basrî'nin icmâ anlayışlarıyla uyumlu olarak bu sorunun cevabı olumludur. Bir diğer deyişle onlar icmânın icmâ ile neshine aklen olumlu bakarlar. Ancak onlar her ne kadar icmânın icmâ ile neshini aklen mümkün görseler de gerçekte bunun tahakkuk etmeyeceği kaydını ilave ederler. (Kâdî Abdülcebbar, 2010, 17/195-196; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1990, 1/152) Basrî, aynı konu hakkında farklı bir hüküm beyan eden ikinci icmâ iddiasının gerçekleşmeyeceğini iki gerekçeyle açıklar. İlk gerekçe nassa müstenid icmâ ile ilgili olarak şöyledir: "*İcmân tahakkunun Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra olması ön kabulüne göre hali hazırda ilk icmâi ve*

¹¹ Basrî'nin ifadeleri için bk.

ينبغي أن نحد الطريق الناسخ بأنه قول صادر عن الله عز وجل أو منقول عن رسول الله أو فعل منقول عن رسول الله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله أو بنص أو فعل منقولين عن رسول الله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً

senedini nesh edecek yeni bir nas varit olmayacağı için yeni bir icmâ iddiası batıldır." İkinci gerekçe ise ilk icmân senedinin kıyâs ve ictihad olması ihtimaliyle ilgili olarak şöyledir: *"İlk icmân senedi olan akli gerekçe yeni icmâdaki akli gerekçe ile bozulamaz. Çünkü ikinci icmâ ve dayandığı kıyâs yahut ictihad batıl bir kıyâstır. Zira ilk icmân senedindeki kıyâs yahut ictihad üzerinde ittifak edilmiştir. Bu icmân hatalı olduğu iddiası ümmetin hata üzerinde ittifak ettiklerini iddia etmek olur ki Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle bir durumun kendi ümmeti için mümkün olmayacağını beyan etmiştir."* Basrî burada, kendisi ve hocasının icmân icmâ ile neshinin aklen mümkün olabildiğini ama gerçekte böyle bir durumun tahakkuk etmediği yönündeki beyanlarını, yine akli gerekçelerle açıklamıştır. Kanaatimizce onlara göre icmân mensûh olabileceği tek konu dünyevi konularda gerçekleşen icmâ ile sınırlıdır. Nitekim onlar, dünyevi icmân maslahata mebni olarak gerçekleşeceğini ve başka bir maslahata müstenid olarak önceki icmân değişmesinin imkanını belirtmişlerdir. (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/35)

İcmân kitâb ve sünneti neshi konusunda dönemin Hanefî usulcülerinin kanaatleri olumsuzdur. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî icmân kitâb ve sünneti nesh edemeyeceğini belirtirler. (Debûsî, 2001, ss. 239, 246; Pezdevî, t.y., ss. 221-222; Serahsî, t.y., 1/319, 2/66-67; Serahsî'nin nesh anlayışıyla ilgili müstakil bir çalışmada icmân neshi konusu için ayrıca bk. Esen, 2010, s. 20) Konuyla ilgili Debûsî detay vermemektedir. (Debûsî, 2001, s. 239; Debûsî'nin eserinde icmâ gibi delil oluşunda ihtilaflar olmayan konuları detaylandırmadığı görülmektedir. Mürteza Bedir çalışmasında bu konuyu onun eserinde ihtilaflara ağırlık vermesiyle açıklamaktadır. Bu nedenle Debûsî kitâb, sünnet ve icmâ delillerini detaylandırmamıştır. Ayrıca Bedir'e göre Debûsî, hilaf ilminin kurucuları arasında zikredilmelidir. Konunun detayları için bk. Bedir, 1999, ss. 186-187; Debûsî ile ilgili detaylı değerlendirmeler için ayrıca bk. Yetkin, 2018, s. 74) Hem Pezdevî hem de muasır olan Serahsî icmâ ile neshin mümkün olamayacağını şöyle açıklamaktadırlar: *"İcmâ görüşlerin ittifakıyla meydana gelen bir delildir. Halbuki nesh olgusu Şârî'in kendi belirlediği iyi yahut kötüyü değiştirmesi (ontolojik olarak husûn ve kubhün şer' ile sabit yahut değişken olacağı) olduğu için akılla idrak edilemez. Dolayısıyla icmâ ehlinin bir konuda düşüncelerinin aynı yönde tahakkuk etmesi ile bir hükmün iptali düşünülemez."* (Pezdevî, t.y., ss. 221-222; Serahsî, t.y., 2/66-67; Benzer değerlendirmeler için bk. Çalış, 2013, s. 394) Ayrıca Pezdevî bunun dışında

Mu'tezilî muasırlarının yukarıda beyan edilen gerekçelerini aynen ifade eder. Neticede neshin icmâ ile mümkün olamayacağı sonucuna ulaşır. Ancak Pezdevî bu genel kabule bir istisna olarak icmân misliyle neshini mümkün görür ki bu durum icmân icmâ ile neshi konusunu oluşturmaktadır.

İcmân nâsih ve mensûh olmayacağı konusunda genel bir kanaate sahip olan Hanefî usûlcüler içerisinde Pezdevî, icmân icmâ ile neshi konusunu detaylı olarak değerlendirmektedir. Yalnız o bu konuda genel bir kabul bakış açısına sahip değildir. İcmân neshi konusunu, icmân misli/benzeri kategorideki bir icmâ ile neshi çerçevesinde dile getirmektedir. Ona göre âhâd haberlerin kendi derecesindeki haberlerle neshinin caiz olması gibi selefte ihtilaf edilen bir konu üzerinde gerçekleştirilen icmâ, benzeri bir icmâ ile nesh edilebilir. (Pezdevî, t.y., s. 247)¹² Görüldüğü üzere Serahsî'den farklı olarak Pezdevî, kıyâsa dayalı icmân nâsih ve mensûh olabileceği yönünde görüş beyan etmektedir. Bu kapsamda o hem dönemin Mu'tezilî icmâ anlayışından hem de Serahsî'den ayrılmaktadır. (İcmân nâsih ve mensûh olmasıyla ilgili Pezdevî'nin görüşlerinin detayları için bk. Gül, 2018, ss. 171-175; Taş, 2017, ss. 410-414)

9. İcmân Fonksiyonu

Herhangi bir konunun şer'î hükmünü beyan eden asli deliller içerisinde önemli bir konuma sahip olan icmân, kitâb ve sünnet delillerinden sonra zikredilmesi ve bu iki delille birlikte üçüncü bir delil olarak ifade edilmesinin nedenleri bu başlığın konusudur. Modern dönem usûl literatüründe kitâb ve sünnete rağmen icmâ delilinden istifade edilmesinin gerekçeleri, 'icmân işlevleri' yahut 'icmân fonksiyonları' başlıkları altında müstakil olarak değerlendirilirken klasik usûl eserlerinde ilgili bilgiler satır aralarından ve konunun akışından öğrenilmektedir.

İcmâ asli delillerden kabul eden hicri beşinci asır Mu'tezilî usûl anlayışına göre onun en temel fonksiyonu kitâbın anlaşılması hususunda muhtemel keyfi yorumlamaların önüne geçmektir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

¹² Pezdevî'nin metni şöyledir:

وإذا صار الإجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الأحاد والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بالإجماع عصره يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول ويجوز ذلك وإن لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر، ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين أو عصر واحد أعني به في جواز النسخ، والله أعلم بالصواب

sünneti de aynı fonksiyonu icra etmektedir. Dolayısıyla icmâ kitâb ve sünnet naslarının nasıl anlaşılması gerektiğini kesin yargılarla açıklar. Belirtilen bu husus hem Kâdî Abdülcebbâr hem de Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'de aynen görülmektedir. Bu fonksiyona ilave olarak zannî bilgi yollarıyla nakledilen hükümler konusunda icmâ ehlinin ittifakı neticesinde ilgili zannî bilginin kat'î hale geldiği belirtilmektedir. Bu da icmânın bir diğer işlevi olup mükelleflerin ameline konu olan haberlerin hüküm ve yakîn ifade etmesiyle ilgili tereddütleri zail etmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 17/169; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, 1983, 2/18) Kâdî, icmânın nasları koruduğunu şer'î hakikatleri muhafaza ettiğini açıklamak suretiyle onun dini tahriften koruduğunu belirtmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, 2010, 20-1/95)

Hanefî usulcülerden Debûsî zannî hüküm değerine sahip olan haberlerin icmâ ile kat'îlik kesbettiğini ifade eder. Pezdevî, Debûsî'nin icmâa zafere ettiği bu işlevin yanı sıra onun dini tahriften koruması fonksiyonuna işaret etmiştir. Serahsî ise bu iki işlevi dile getirdikten sonra hükmü naslarda açıklanmamış bir konunun fikhî mahiyeti reyle tespit edildikten sonra, bu rey üzerinde oluşan ittifakın yeni bir hüküm tesis etmesini belirtir. Dolayısıyla icmânın ilkten hüküm beyan edebileceği fonksiyonuna atıf yapar. İnşâ-i icmâ olarak da nitelenebilen bu işlev, esasında ilk iki fonksiyonun kapsamında görülebilir.

Netice olarak hem Mu'tezilî hem de Hanefî anlayış icmâa benzer işlevler atfetmiş ve onun kitâb ve sünnetle birlikte konumunu açıklamıştır. Esasında her iki ekolün usûl eserlerinde benzer ifadelerin yer alması, onların icmâ, işlev bakımından aynı pozisyona konumlandıklarını açıkça göstermektedir. Mu'tezilî usûl anlayışı içerisinde icmânın fonksiyonları bağlamında beyan edilenler bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, bütün bu açıklamaların, ekolün önemli temsilcilerinden olup icmâ şer'î bir hüccet olarak kabul etmeyen Nazzâm'a cevap olduğu söylenebilir. Bir yönüyle bu fonksiyonların aynı zamanda icmânın hücciyetine delil olarak değerlendirilmesi de isabetlidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışma kapsamında mukayeseli olarak değerlendirmeye tabi tutulan hicri beşinci asır Mu'tezilî ve Hanefî usûl eserlerindeki icmâ anlayışıyla ilgili

araştırma içerisinde yer yer belirtilen kanaatlere ilave olarak sonuç aşamasında şu tespit ve değerlendirmeler yapılmalıdır:

Hicri beşinci asra gelinceye kadar icmâ teorisi bağlamında Mu'tezilî usûl anlayışında yer alan tartışmaların nihayete erdiği söylenebilir. Akli ve nakli veriler ışığında icmân hücciyetini savunan Mu'tezilî usul anlayışının benzerini, dönemin Hanefî usûl literatüründe de görmek mümkündür. Kanaatimizce bu durumu öğrenci, hoca ve çevresel faktörlerin etkisiyle açıklamak mümkündür. Bu bağlamda Kâdî'nin hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin Hanefî usûlcülerden Cessâs'la birlikte Kerhî'ye öğrencilik yaptıkları örnek olarak ifade edilebilir. (Duman & Ayran, 2015, s. 47) Dolayısıyla benzer görüşlerin olması tabiidir. Ancak çalışma kapsamında yapılan değerlendirmelerde görüldüğü üzere icmâ teorisinin alt başlıklarında oldukça farklı kanaatler vardır. Bu çerçevede her iki ekol arasındaki en önemli ayrışmanın icmân tanımı ve konusuyla ilgili olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira Mu'tezilî usûl anlayışına göre icmân kapsamı oldukça geniş iken Hanefî usûlcüler icmân sadece şer'î konularda geçerli olduğunu görüşündedirler. Mu'tezile'nin oldukça kapsamlı olarak gördüğü icmâ anlayışının temelinde onların husûn ve kubûhle ilgili kelimî görüşleriyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Konunun bu yönünün müstakil olarak değerlendirilmesi ise çalışmanın önerileri arasındadır.

İcmâ teorisi özelinde hicri beşinci asrın kendisinden önceki dönemdeki usûl tartışmalarının son bulmaya başladığı bir dönem olarak nitelenmesi uygundur. Bir diğer deyişle bu dönem istikrar öncesi dönem olarak da nitelenebilir. Nitekim ihtilaflar asgariye inmiş, yerleşik kanaatler açıklanmaya başlanmış ve oldukça detaylı konular üzerinde tartışılır olmuştur. Dolayısıyla her iki ekolün sonraki asırlarda beyan edilen istikrar bulmuş görüşleriyle ilgili temellerin, bu döneme ait olduğu söylenebilir. Bu kanaatler somut olarak değerlendirilecek olursa şunlar ifade edilmelidir: Kâdî Abdülcebbar icmâ tanımı yapmış, onun delil olmasının imkan ve sınırlarını soru cevap usulüyle açıklamıştır. Öğrencisi Basrî ise bu verileri müstakil olarak telif ettiği '*el-Mu'temed*' adlı eserde sistematize etmiş ve detaylandırmıştır. Nitekim Basrî çalışmasında icmâ hem hocasının eserinde yer verilen tartışmalar hem de kendi kanaatleri ile birleştirmek suretiyle ayrıntılı olarak açıklamıştır. Tabiatıyla farklı düşündüğü noktaları da bu eserlerine almıştır. Neticede istikrar bulmuş görüşlerin oluşmasının önü açılmıştır. Dönemin Mu'tezilî usûl eserlerindeki bu durum

Debûsî ile Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerinde de aynı şekilde müşahede edilmiştir. Zira Debûsî kendinden önceki dönemin problemleri konularını sistematik bir şekilde değerlendirdiği halde Pezdevî ve Serahsî hem onun '*Takvîmu'l-edille*' adlı eserindeki konuları hem de kendi kanaatlerini eserlerine yansıtmışlar ve geliştirmişlerdir. Örneğin icmâ ile nesh (nâsih) konusu yahut icmân neshi (mensûh) konuları bu dönemde tartışılmış, neticede Pezdevî ve Serahsî'nin açıklamalarının cem edilmesiyle mezhep içerisinde bir kanaate ulaşılmıştır. Her ne kadar çalışma, hicri beşinci asır sonrasını ihtiva etmese de kimi konuların ayrıntısıyla ilgili mütalaalarla bu durum teyit edilmiştir. Neticede dönemin Mu'tezilî ve Hanefî usul literatüründe icmâ teorisi ile ilgili detaylar, ittifak ve ihtilaf edilen noktalar bu çalışmada detaylı olarak değerlendirilmiştir. Son olarak hicri beşinci asır sonrasında telif edilen usûl eserleri çerçevesinde mezhepler arası mukayeseli olarak icmâ teorisinin değerlendirildiği müstakil çalışmaların yapılması yegâne önerimizdir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, A. A. b. A. b. M. (t.y.). *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (C. 1-4). Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel. (1421). *Müsned* (1. bs). Müessesetü'r-Risâle.
- Apaydın, H. Y. (2016). *İslam Hukuk Usulü* (2. bs). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Aydın, M. A., & Hamidullah, M. (2002). Köle. Geliş tarihi 08 Şubat 2020, gönderen Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi website: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kole#1>
- Bâbertî, E. M. b. M. (2005). *Et-Takrîr li 'Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (C. 1-8). Kuveyt: Vüzâretü'l-evkâf ve'-ş-şuûnu'l-İslâmiyye.
- Bedir, M. (1999). *The Early Development of Hanafi Usûl al-Fiqh* (Doktora Tezi). University of Manchester, İngiltere.
- Bedir, M. (2014). *Buhara Hukuk Okulu* (2. bs). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. C. (2001). *Sahîhü'l-Buhârî* (1. bs, C. 1-9). Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât.

- Çalış, H. (2013). Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları. *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, 385-397.
- Debûsî, E. Z. A. (Ubeydullah) b. M. b. Ö. b. İ. (2001). *Takvîmü'l-edille* (1. bs). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dönmez, İ. K. (2018). *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (2. bs). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Duman, A., & Ayran, Ş. (2015). Kâdî Abdülcebbâr'ın Şer'iyat'ında ve Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sında İcmâ' Anlayışlarının Karşılaştırılması. *Hikmet Yurdu*, VIII(15), 33-50.
- Duveyhî, A. b. S. b. S. ed-. (1995). *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-usûliyye dirâseten ve tahkîken* (1. bs, C. 1-2). Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, M. b. A. (1983). *El-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (1. bs, C. 1-2). Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, M. b. A. (1990). *Şerhu'l-umed* (1. bs, C. 1-2). Kahire: Dârü'l-Matbaati's-Selefiye.
- Eraslan, A. (2019a). *Kâdî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi* (Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Eraslan, A. (2019b). Kâdî Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi. *Kader*, 17(2), 437-473.
- Esen, H. (2010). Serahsî'nin Nesih Anlayışı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (32), 9-40.
- Gül, T. (2018). *Pezdevî ve Semerkandî Örneğinde Hanefî Fıkıh Usûlünde İcmâ* (Yüksek Lisans Tezi). Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- İbn Emîr Hâc, E. A. Ş. M. b. M. (1983). *Et-Takrîr ve't-tahbîr* (2. bs, C. 1-3). Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme, E. M. M. A. b. A. b. M. el-Cemmâîlî el-Makdisî. (2002). *Ravzatü'n-nâzır ve cennetu'l-menâzır fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (2. bs, C. 1-2). Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân.

- İbn Kutluboğa, E.-A. Z. (Şerefüddîn) K. b. K. b. A. es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. (2003). *Hulâsatu'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr* (1. bs). Beyrut: Daru İbn Hazm.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî. (2009). *Sünenü İbn Mâce* (1. bs, C. 1-5). Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- İbn Nüceym, Z. b. İ., b. Muhammed. (2001). *Fethu'l-Gaffâr fî şerhi'l-Menâr* (1. bs). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâdî Abdülcebbâr, E.-H. A. b. A. b. A. b. A. b. el-H. b. A. el-Hemedânî. (1996). *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (3. bs). Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe.
- Kâdî Abdülcebbâr, E.-H. A. b. A. b. A. b. A. b. el-H. b. A. el-Hemedânî. (2010). *El-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (C. 1-20). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâdî Abdülcebbâr, E.-H. A. b. A. b. A. b. A. b. el-H. b. A. el-Hemedânî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, & el-Ceşmî, E.-H. (1974). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile* (1. bs). Tunus: ed-Dârü't-Tûnisî.
- Kaya, E. S. (2001). *Mezheblerin Teşekkülüünden Sonra Fikhî İstidlâl*. Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı.
- Macit, Y. (2000). *Mu'tezilenin Fıkıh Usulü Anlayışı* (Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Pezdevî, E.-H. E.-U. F.-İ. A. b. M. b. el-H. b. A. el-. (t.y.). *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. es-. (t.y.). *El-Usûl* (C. 1-2). Beyrut: Dârü'l-Marife.
- Sığnâkî, H. H. b. A. b. H. el-Buhârî. (2001). *El-Kâfî şerhu'l-Pezdevî* (1. bs, C. 1-5). Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Şîrâzî, E. İ. C. İ. b. A. b. Y. eş-. (2003). *El-Lüma' fî usûli'l-fıkıh* (2. bs). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taş, A. (2016). *Serahsî'nin İcmâ Anlayışı* (1. bs). Diyarbakır: A Grafik Yayınları.
- Taş, A. (2017). Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî El-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı. *Şariyat ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, 373-426.

- Teftazânî, S. M. b. Ö. b. A. (t.y.). *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh* (C. 1-2). Mısır: Mek-tebetu Subeyh.
- Temel, A. (2016). Was There a Zaydî usûl al-Figh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete Usûl Work: al-Natiq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) "al-Mujzi fî Usûl al-Fiqh". *İnsan ve Top-lum Dergisi*, VI(1), 71-83.
- Temel, A. (2019). Zeydî Usul-i Fıkıhı Diye Bir Şey var mı? Ekolün Tamanlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-Hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fî Usûli'l-Fık Adlı Eseri Üzerineden Zeydi Usul Düşüncesinin Mahiyeti-ne Dair Bir İnceleme (S. Ataş, Çev.). *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 369-387.
- Temel, A. (2020). Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi. *Pamukkale Üniversitesi İla-hiyat Fakültesi Dergisi*, VII(1), 802-826.
- Yerlikaya, Ü. (2011). Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemleriyle İlişkilendirilmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(27), 87-107.
- Yetkin, H. (2018). *Hanefî Usulünün Kurucularından Debusi ve Usul Anlayışı* (1. bs). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Yılmaz, Ö. (2019). The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory. Aron Zysow. Lockwood Press: Atlanta, 2013. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5(2), 1427-1431.
- Yurdagür, M. (2001). "Kâdî Abdülcebbar". Geliş tarihi 10 Aralık 2020, gönde-ren Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi website: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar#1>
- Zysow, A. (2013). *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (1. bs). Atlanta: Lockwood Press.

**“Osmanlı’da Ulum-i Arabiyye – Alimler, Eserler ve Meseleler” Adlı
Sempozyum Üzerine Bir Değerlendirme**
An Assessment on the “Osmanlı’da Ulum-i Arabiyye – Alimler,
Eserler ve Meseleler” Symposium

Ahmet HARMAN

Arş. Gör., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
R.A., Mersin University Faculty of Islamic Sciences,
Arabic Language and Rhetoric,
Mersin, Turkey
ahmetharman@mersin.edu.tr

ORCID: orcid.org/0000-0003-1757-2243

DOI: [10.5281/zenodo.4605334](https://doi.org/10.5281/zenodo.4605334)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Sempozyum Değerlendirmesi / Symposium Presentation
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Mart / March 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: HARMAN, A. (2021). “Osmanlı’da Ulum-i Arabiyye – Alimler,
Eserler ve Meseleler” Adlı Sempozyum Üzerine Bir Değerlendirme. *Mevzu: Sosyal
Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 263-273

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Osmanlı dönemi, Arap dili tarihi açısından yeterince araştırılmamış bir dönem olması yanında duygusal gerekçelerle ilim tarihinden ötekileştirilmeye çalışılan bir dönemdir. Osmanlı’nın Arap topraklarında işgalci vasfıyla bulunduğu ve bunun neticesinde Arapça’nın devlet politikası kapsamında ötekileştirmeye maruz kaldığı, şerh ve hâşiye türü eserlerle klasik dönemin tekrarı mahiyetinde eserlerin kaleme alınmış olduğu bu çerçevede ortaya atılan iddialardan yalnızca birkaçıdır. Ne var ki yıllardır yöneltilen bu art niyetli sorular malesef yakın zamanda yapılan birtakım organizasyonlar ve akademik çalışmalarla cevaplarını bulmaya başlamıştır.

İSAR Vakfı tarafından İslami ilimlerden pek çok alanın Osmanlı dönemindeki serüveni, temsilcileri ve kazanımları gibi farklı meselelerin konu edildiği ve tebliğlerinin sonrasında yayınlandığı ‘Osmanlı’da İlimler” sempozyum dizisi’nin altıncısı yukarıda kısaca değindiğimiz tartışmalara da cevap mahiyetinde düzenlendi. Osmanlı dönemi Arap dili çalışmaları özelinde “Osmanlı’da Ulum-i Arabiyye” başlığıyla ilan edilen sempozyum, Kovid-19 salgını nedeniyle 18-19 Aralık 2020 tarihlerinde video konferans yöntemiyle icra edildi ve İSAR vakfı Youtube kanalından canlı olarak yayınlandı.¹ 18 Aralık Dünya Arapça gününde başlayan sempozyumun açılış konuşması İSAR Vakfı Genel Koordinatörü Prof. Dr. Murteza Bedir tarafından yapıldı. İSAR Vakfının yapmış olduğu akademik faaliyetlerden bahseden Bedir ayrıca bu sempozyum dizisinin esas aldığı temel maksada dair açıklamalarda da bulundu. Nitekim Bedir, Osmanlı dönemini de içine alan müteahhirin dönemde İslami ilimlerdeki bilgi üretiminin donuklaştığı iddialarını değerlendirerek akademik dünyanın bu çerçevede farklı organizasyonlara ihtiyacı olduğunu vurgulamak suretiyle konuşmasını tamamladı.

Prof. Dr. Murteza Bedir’in konuşmasının ardından Türkiye’de Arap dili ve belagatı sahasında pek çok ismin yetişmesinde katkıları olan, sahanın önde gelen isimlerinden FSM Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nden Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan’ın moderatörlüğündeki onur konuşmaları isimli oturuma geçildi. Arslan’ın kısa selamlama konuşması akabinde Arap Dili Yüksek

¹ Sempozyumun (1. gün) canlı yayın linki: <https://www.youtube.com/watch?v=wt9L-6scIz0>
Sempozyumun (2. Gün) canlı yayın linki: <https://www.youtube.com/watch?v=qETm8Aa3sJo>

Kurulu Başkanı Prof. Dr. Salah Belaid'in konuşmalarıyla devam eden oturum, Mısır Arapça Yazma Eserler Kurumu Genel Müdürü Prof. Dr. Faysal Hafyan'ın konuşmalarıyla tamamlanmış oldu. Belaid, Osmanlı Devletinin tarihi süreç içerisinde İslam medeniyetine yaptığı hizmetler yanı sıra 'Acem yani Arap olmayan kitlelerin Arapça'ya yönelik çalışmalarıyla tarih boyunca daha ön planda olduklarını vurguladı. Buna ilaveten İslam toplumları arasındaki birlik ve beraberliğin sağlanması açısından İslam dini ve Arapça'nın önemine değindi. Akabinde Cezayir ile Türkiye arasındaki yıllardır devam eden kültürel bağı hatırlatmak suretiyle konuşmasını tamamladı.

Hafyan konuşmasına Osmanlı Devletinin İslam tarihindeki konumuna dair değerlendirmeler yapmak suretiyle Murteza Bedir'in değindiği gibi Osmanlı'nın maruz kalmış olduğu iddiaların asılsız iddialar olduğunu vurguladı ve Osmanlı ilim tarihine yönelik bu karalama politikalarının yalnızca Batılı kaynaklar aracılığıyla değil İslam dünyasında da bu tarz söylemlerin yer bulabildiğini belirtti. Ayrıca bu döneme dair yapılacak olan çalışmaların, tikel anlamda birtakım metinlerden hareketle değil; Osmanlı'nın cihan hakimiyetini sürdüren bir devlet olduğunu göz önüne almak suretiyle genel anlamda dönemin ilim mantalitesini ortaya koyması gerektiğine dikkat çekti. İddialar aksine Osmanlı döneminin Arap dili çalışmaları açısından parlak bir dönem olduğunu ifade eden Hafyan, bu çerçevede birtakım örnekler vermek suretiyle konuşmasını tamamladı.

"Osmanlı Dönemi Ulum-i Arabiyye'ye Genel Bakış" adıyla başlayan ikinci oturum Prof. Dr. Ali Bulut'un moderatörlüğünde, Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan'ın "Osmanlı Dönemi Sarf ve Nahiv Çalışmaları" başlıklı konuşmasıyla başladı. Osmanlı dönemine yönelik iddiaları değerlendiren Arslan ülkemizde Arapça öğretim serüvenine dair verdiği bilgilere ilaveten Arapça muhadese becerisinin de önemine değindi ve bu melekenin tam anlamıyla kesbedilebilmesi için teorik olarak donanımlı olmanın gerekliliğine dikkat çekti. Bu konuşmanın ardından özellikle belagat sahasındaki tahkikleri ve çalışmalarıyla öne çıkmış olan Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu sözünü aldı ve "Osmanlı Dönemi Belagat Çalışmaları" adlı konuşmalarında belagat tarihinde öne çıkan mütekaddim dönem eserleri ve yakın zamanda Türkçe kaleme alınmış belagat eserlerini örnek vermek suretiyle belagat ilminin ehemmiyetine işaret etti. Birinci oturumun "Osmanlı Dönemi Sözlük Çalışmaları"

başlıklı son konuşması Prof. Dr. Paşa Yavuzarslan tarafından yapıldı. Osmanlı döneminde kaleme alınmış manzum ve mensur bazı sözlüklere dair bilgiler vererek yazma nüshalarından görüntüler paylaşan Yavuzarslan bu sahada disiplinlerarası çalışmaların yapılması gerekliliği noktasına vurgu yaparak konuşmasını tamamladı.

Osmanlı döneminde yapılan Arap dili çalışmalarının genel itibariyle değerlendirildiği ilk oturum akabinde belagat çalışmaları özelinde tebliğlerin hazırlandığı Osmanlı Dönemi Belagat Çalışmaları: Alimler, Eserler ve Meseleler - I adlı ikinci oturum Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir’in başkanlığında icra edildi. Bu oturumda Prof. Dr. Ali Bulut “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Haşiyyetü’l-Cedide ‘ala Şerhi’l-İsami’l-Feride Adlı Eseri” ; Prof. Dr. Mücahit Kaçar “Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat Çalışmaları” ; Doç. Dr. Mustafa Öncü “Osmanlı Ulemasından Sobucalı Mehmed Efendi’nin Mirsadü’l-Hâdi ‘Ale’l-Hevâdî Adlı Belagat Eseri” ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Arslan “Niksârî’nin Şerhu’l-İzâh Adlı Eserinin Değerlendirmesi” adlı tebliğini sundu.

Bulut, Filibeli Halil Fevzi Efendi’yi (ö. 1805-1884) tanıttıktan sonra İsfereyînî (ö. 945/1538) şerhi hakkında kısaca bilgiler aktardı. Ardından haşiyenin telif sebebi gibi temel hususlara değindi ve eserin girişindeki bazı noktalardan örnekler verdi. Ayrıca haşiyede genel anlamda -şöyle dersin böyle derim- şeklinde ifade edilebilecek olan “Fenkale” metodunun kullanıldığını belirtti. Ardından Kaçar’ın konuşmasına geçildi. Kaçar konuşmasının başında bu tebliğdeki hedefinin Osmanlı dönemi Türkçe belagat eserlerinin tanzimattan sonra kaleme alındığına yönelik genel kanaatin öyle olmadığını göstermeyi hedeflediğini belirtti. Ayrıca Türkçe belagat çalışmalarının büyük bir kısmının klasik belagat eserlerin tercüme ve şerhlerine dayandığını; Kazvinî’nin (ö. 739/1338) kaleme aldığı Telhis geleneğinin bu eserlerin genel karakteristiğini oluşturduğunu ifade etti. Nihai olarak ise bu alanın bir proje kapsamında etraflıca incelenmesi gerekliliğini vurgulayarak konuşmasını tamamladı. Kaçar’ın ardından Doç. Dr. Mustafa Öncü söz aldı. Sobucalı Mehmet Efendi’yi (ö. 1161/1748) kısaca tanıttıktan sonra farklı alanlarda kaleme aldığı eserler hakkında bilgi verdi. Eserde takip edilen üsluba ve muhtevasına dair bilgileri eserden örnekler vermek suretiyle ifade etti ve eserin geniş bir kaynak yelpazesine sahip olduğunu ekledi. Bazı noktalarda müellifin klasik dönem ulemaya itirazlarda bulunduğunu ifade Öncü bu sahanın daha pek çok araştırmaya

ihtiyacı olduğunu belirtti; şerh ve haşiye türünde eserlerin haddi zatında özgün karakter arzettiğine değinerek konuşmasını tamamladı. Oturum son olarak Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Arslan'ın Kazvini'nin *el-İzah* adlı eseri üzerine Niksarî tarafından kaleme alınan şerhi ele aldığı konuşmasıyla tamamlandı. Konuşmasının başında Niksarî ile alakalı bilgiler veren Arslan, pek çok alimin bu nisbe ile anıldığını; tabakat ve teracim eserlerinde bu eserin farklı Niksarî'lere nispet edildiğini belirtti. Kendisinin tespitlerine göre eserin aslen Şemseddin en-Niksarî'ye (ö. 766/1365 [?]) ait olduğunu vurgulayan Arslan, öncesinde yazarın biyografisi hakkında hiçbir bilgiye ulaşamadığını ancak eseri inceledikten sonra bazı bilgilere ulaştığını ekledi. Arslan farklı alanlardan eserde kullanılan kaynaklar hakkında bilgi vermek suretiyle eserdeki takip edilen şerh yöntemini özetleyerek sunumunu tamamladı.

Osmanlı Dönemi Belagat Çalışmaları: Alimler, Eserler ve Meseleler – II adlı, günün üçüncü ve son oturumu Prof. Dr. Ahmet Bostancı başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumda Doç. Dr. Mustafa Irmak "Klasiklerin Osmanlı Tercümelerine Bir Bakış ve Abdünnafi' Efendi'nin Mutavvel Tercümesi" ; Doç. Dr. Mücahit Küçüksarı "Arap Edebiyatı'nın Osmanlı Döneminde Çöküş Yaşadığı İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme" ; Arş. Gör. Tuncay Azar "İbn Kemal Paşa'nın Sekkâkî'nin Meani İlmi Konusuna Dair Tanımına İtirazı ve Risale Fi Tahkiki'n-Nazm Ve's-Siyaga Eseri" ; Arş. Gör. Dr. Mehdi Cengiz "Molla Gürani'nin Dilsel Delaletin Epistemik Değeri İle Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi" adlı tebliğini sundu.

Doç. Dr. Mustafa Irmak konuşmasına başlıkta da belirtildiği üzere Abdünnafi Efendi'nin (ö. 1823-1890) tercümesinin hem mütercimden hem de diğer kaynaklardan pek çok unsuru barındırdığını ve bu eser haricinde o dönemde yapılan diğer pek çok klasik belagat eseri tercümesinin de literal tercümelerden öte olduğunu vurgulayarak başladı. Yazar hakkında kısa bilgiler veren Irmak, eserin oldukça ağıdalı bir dile sahip olduğunu ifade etti ve genel itibarıyla eserde takip edilen yöntemi örneklerle açıkladı. Sonuç olarak eserin farklı matbu nüshalarında tespit etmiş olduğu edisyon hatalarından hareketle tahkik çalışmalarının titiz bir şekilde yürütülmesi gerekliliğine dikkat çekti ve mevzubahis eserin tercümedeki kuşatıcı üslubuna binaen günümüzde yapılacak olan tercümelerde literal üslubun tam anlamıyla ihtiyacı karşılamayacağını ekleyerek konuşmasını tamamladı. Irmak'ın konuşmasının

ardından Osmanlı dönemi Arap edebiyatı çalışmalarının çöküş yaşadığı iddialarını ele alan Doç. Dr. Mücahit Küçükşarı’nın konuşmasına geçildi. Küçükşarı konuşmasının başında edebiyat tarihi literatüründe Osmanlı döneminin zamansal olarak sınırlarına dair tartışmalara ve bu meyanda ortaya atılan farklı söylemlere değindi. Bu dönemde eserlerin özgün olarak kaleme alınmadığı, şiirlerde genellikle bedi’ sanatlarının tercih edildiği, Arapça’nın ötekileştirme politikasına maruz kaldığı gibi daha pek çok söylemin yalnızca siyasi birtakım gerekçelerle delillendirilebildiği gerçeğine dikkat çekerek konuşmasını tamamladı. Akabinde Arş. Gör. Tuncay Azar’ın konuşmasına geçildi. İbn Kemal’in mevzubahis risalesinde Sekkakî’ye (ö. 626/1229) ikincil anlamları sadece beyan ilmine hasretmesi konusunda yaptığı itirazları değerlendiren Azar, müellife göre beyan ilminin konusuna girmeyip meani ilminin konusuna giren ikincil anlamların da söz konusu olduğunu belirtti. Ardından müellifin bu risale ve farklı eserlerinde göze çapran üslubuna dair bilgiler verdi. “Siyaga” kavramı çerçevesinde tartışmaları değerlendiren Azar, kendi ifadeyle belagat çalışmalarının inşa edildiği zemini görebilmek için diğer ilimlerle ilişkisinin ortaya konulması gereğine vurgu yaparak konuşmasını tamamladı. Ardından sempozyumun ilk gününün son konuşması olan Arş. Gör. Dr. Mehdi Cengiz’in konuşmasına geçildi.

İslam ilim geleneğinde dilbilime ilişkin teorilere Arap dili haricindeki farklı sahalarda da değinilmiş olduğu gerçeğine değinmek suretiyle konuşmasına başlayan Cengiz, tebliğindeki sorunsalın çerçevesi hakkında bilgi verdi. Sırasıyla dilsel delalet ve epistemik değeri ; dilsel delaletin kesinliğine engel olan faktörler; bu çerçevede ortaya atılan görüşler ve son olarak da Molla Gürani’nin (ö. 893/1488) konu ile alakalı görüşü çerçevesinde bazı değerlendirmeler yaparak konuşmasını tamamladı. Cengiz’in konuşmasının ardından Hacımüftüoğlu ve Arslan’ın gün boyunca sunulan tebliğlere ilişkin değerlendirmeleri alınarak sempozyumun birinci günü tamamlandı.

Osmanlı Dönemi Sarf ve Nahiv Çalışmaları Alimler, Eserler ve Meseleler - I adlı, sempozyumun dördüncü, ikinci günün ilk oturumu Doç. Dr. Ömer İshakoğlu moderatörlüğünde icra edildi. Bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Meydan “Kâfiyeci ve Nahiv Usulüne Dair Görüşleri” ; Dr. Öğr. Üyesi Ali Tülü “Birgivi Mehmed Efendi’nin İmtihânü’l-Ezkiyâ İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme” ; Öğr. Gör. Fatih Yediyıldız “Osmanlı Dönemi Sarf ve Nahivde Yapılan

Manzum Çalışmalar” ; Arş. Gör. Hasan Basri Mert “Kemalpaşazâde’nin Nahiv Usûlü Anlayışı” adlı tebliğiyle söz aldı.

Oturumun ilk konuşmasında Meydan, Kafiye’yi (ö. 879/1474) tercih etme gerekçesini izah etmek suretiyle başladı. Öncelikle Kâfiye’nin hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme kadar Osmanlı dönemindeki nahiv çalışmaları hakkında kısa izahlar yapan Meydan ardından Kâfiye’nin nahve dair görüşleri ve farklı ilimlerde kaleme aldığı usul eserleri çerçevesinde onun usul düşüncesine değindi. Usulcü bir karaktere sahip olduğunu vurguladıktan sonra nahiv usulünde incelenen sema, icma, kıyas, istishab ve talil gibi aslı ve tali deliller bazında durduğu noktayı açıklamak suretiyle konuşmasını tamamladı. Meydan’ın konuşmasının ardan Tülü’nün tebliğine geçildi. Tülü konuşmasına öncelikle *İmtihanu’l-Ezkiye* şerhinin metni olan Lübbü’l-Elbâb adlı eser ve bu eser üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi vererek başladı. Birgivi’nin şerhi ve üzerine kaleme alınan haşiyelere değindikten sonra eserde memzuc metod takip edildiğini vurgulayarak eserin içeriğine ilişkin nahiv meselelerine bakışı, muhtemel sorular ve onlara verdiği cevaplar, eserde kullanmış olduğu kaynaklar vs. bazı hususlardan bahsetti ve konuşmasını tamamladı. Oturuma Yediyıldız’ın konuşması ile devam edildi. Konuşmasına manzum telif geleneğinin tarihçesi hakkında kısaca bilgi vermek suretiyle başlayan Yediyıldız ardından yazılış amaçları ve genel özelliklerine değindi. Osmanlı döneminde farklı alanlarda kullanılmış olduğunu vurgulamak suretiyle bazı manzumelerden örnekler vererek konuşmasını tamamladı. Yediyıldız’ın konuşmasının ardından oturumun Kemalpaşazade’nin nahiv usulü anlayışını konu alan son konuşmasına geçildi. Mert, tebliğine Kemalpaşazade’nin kısaca hayatına ve ilmi hayatı başlığı altında kaleme aldığı eserlere değinerek başladı. İbn Kemal’in dönemine gelinceye kadar Osmanlı döneminde dile dair telifleri olan isimler ve bunların eserlerinin mahiyeti hakkında bilgi verdi. Nahiv usulünde incelenen nakli ve aklî deliller konusunda görüşlerini teker teker örnekler vermek suretiyle ele alarak konuşmasını tamamladı.

Dördüncü oturumun ardından Osmanlı Dönemi Sarf ve Nahiv Çalışmaları - Alimler, Eserler ve Meseleler - II adlı, sempozyumun beşinci oturumu Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar’ın moderatörlüğünde başladı. Bu oturumda Prof. Dr. Ramazan Kazan “İrab Olgusu Bakımından Osmanlı Üdebasından Mehmed b. Yahya’nın Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi” ; Arş. Gör. Aziz Ençakar

“Birgivi’nin Alternatif Emsile’si ve Pek Kabul Görmemesinin Muhtemel Sebepleri” ; Prof. Dr. Boulmalı Nadir “el-İmam Yahya eş-Şâvî el-Cezairî ve Cuhuduhu’l-Luğaviyye fi ‘İlmi Usulî’l-Fıkh minhilali Kitabihî İrtikau’s-Siyade lihadratî Şâhzade” ; Dr. Öğr. Üyesi Zafer Akyüz / Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Şen “Osmanlı Ulemâsından Hasan Fehmi Efendi (Ö. 1298/1881) ve Arap Diline Dair Eserleri adlı tebliğini sundu.

İlk tebliğin sahibi Kazan, sözlerine Arap edebiyatında şiirin önemini vurgulamak suretiyle başladı. Ardından Busirî (ö. 695/1296 [?]) ve meşhur kasidei bürdenin yazılış sebebi vs. konular hakkında bilgi veren Kazan irab kavramının lügavî ve ıstılahî karşılığına değindi. Konuşmasının sonlarında da eserde irab olgusu bakımından takip edilen metoda ilişkin bazı örnekler vererek konuşmasını tamamladı. İkinci olarak Ençakar’ın konuşmasına geçildi. Ençakar konuşmasına Birgivi’nin sarfla alakalı yazmış olduğu eserlerden bahsederek başladı ve eserin telif sebebine değindi. Ardından meşhur emsile ile arasındaki farklara işaret etti ve meşhur emsile kadar kabul görmemesinin ardındaki muhtemel sebepleri değerlendirerek konuşmasını tamamladı. Ardından sempozyuma Cezayir’den katılan Prof. Dr. Boulmalı Nadir’in sunumuna geçildi. Yahya eş-Şâvî’den (ö. 1096/1685) bahseden Nadir onun, pek çok yere rihleler yapmış ve yaşadığı dönem Osmanlı sultanının talebiyle eser kaleme almış bir isim olduğunu vurguladı. Konuşmasına Yahya Şavî’nin yaşamış olduğu dönem ve yolculuk yaptığı yerler hakkında bilgiler vererek devam etti. Farklı alanlarda telif etmiş olduğu eserlerini değerlendiren Nadir, Şavî’nin pek çok alanda uzman bir alim olduğunu vurgulayarak konuşmasını tamamladı. Nadir’in konuşmasının ardından oturumun son tebliği olan Hasan Fehmi Efendi hakkındaki tebliğle devam edildi. Tebliğin Hasan Fehmi Efendi’nin (ö. 1298/1881) hayatı ile alakalı olan kısmı Akyüz tarafından takdim edildi. Ardından Şen, Hasan Fehmi Efendi’nin Arap dilinin farklı alanlarında kaleme aldığı eserleri hakkında bilgi vererek sunumu tamamladı.

Sempozyumun Osmanlı Döneminde Arap Dili Öğretimi adlı altıncı oturumu Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu’nun başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumda Prof. Dr. İlyas Karslı “Mütercim Ahmed Âsım Efendinin Türk-Arap Dileliliğine Katkıları” ; Doç. Dr. Nevzat Sağlam “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi” ; Doç. Dr. Betül Can “Osmanlı Alimlerinin Otobiyografileri ve İcâzetnâmeleri Işığında Osmanlı Medrese Eğitiminde Arapçanın Yeri” ; Dr.

Öğr. Üyesi Ali Benli “Yabancılar Arapça Öğretimi Tarihinde Farklı Bir Tecrübe Konuşma Dilini Diyaloglarla Öğreten Bir Kitap Tuhfe-i Hassân” adlı tebliğini sundu.

İlk konuşmacı Karşlı, konuşmasına Mütercim Asım Efendi’nin (ö. 1235/1819) hayatı ve ilmî muktesebatı hakkında bilgi vererek başladı. Asım Efendi’nin sözlüğünün yeterince çalışılmamış ve daha pek çok çalışmaya konu teşkil etmesi gerekliliğini vurgulayan Karşlı, eserden bazı örnekler vererek konuşmasını tamamladı. Ardından Sağlam, Osmanlı Döneminde (Tanzimat-ı sonra) daha çok medreseler haricinde tesis edilmiş “modern” eğitim müesseselerinde verilen Arapça öğretimini konu alan tebliğini mevzubahis dönemde yaşamış bazı isimlerden örnekler vermek suretiyle sundu. Oturum başkanı Fazlıoğlu’nun Sağlam’ın tebliğine dair kısa bazı değerlendirmelerinin ardından Betül Can sözü aldı. Can, konuşmasına hal tercümeleri ve icazetnamelerin ehemmiyetine değinerek başladı. Sonrasında çalışmasında yer verdiği hal tercümeleri ve icazetnamelerin ilim tarihine ışık tutması açısından kısaca önemini vurguladı. Çalışmasında otobiyografilerine yer verdiği alimler, eserlerine kaydettikleri otobiyografileri ve tahsil ettikleri eserler hakkında bilgi veren Can, Osmanlı medreselerindeki eğitime dair genel tespitlerde bulunarak konuşmasını tamamladı. Oturum başkanının Osmanlı dönemi medrese geleneğine dair değerlendirmelerinin ardından son konuşmacı Ali Benli’nin tebliğine geçildi. Benli konuşmasına eserin Osmanlı’nın erken dönemlerinde kaleme alınmış bir eser olmasına rağmen günümüzde tartışılan meselelerin o dönemde de tartışıldığına dair izlenimler sunduğunu ve heyecanlandırıcı pek çok yönü olan bir eser olduğunu belirterek başladı. Yazar hakkında kısa bilgiler veren Benli, eserin mukaddimesi ve metninden dikkat çekici bazı paylaşımlarda bulundu ve eserin Yazma Eserler Kurumu tarafından yayınlanacağı bilgisini ekleyerek konuşmasını tamamladı.

Sempozyumun Osmanlı Dönemi Dil Düşüncesi Çalışmaları başlıklı yedinci ve son oturumu Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Snobar’ın moderatörlüğünde başladı. Bu oturumda Arş. Gör. Dr. Yakup Kara “Klasik Osmanlı Düşüncesi’nin Kurucularından Molla Fenârî’nin Dilbilim Düşünce Geleneğindeki Yeri ve Önemi”; Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Bilin “Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye Tasnifleri” ; Dr. Ahmed Abdullah Necm “Cuhudu Tercemeti Kütübî’l-Lugatî’l-

‘Arabiyye ila’l-Lugati’t-Türkiyye fi’d-Devleti’l-‘Osmaniyye minhulali’t-Türasi’t-Türkî el-Mahtut fi Dari’l-Kutubi’l-Mısriyye” adlı tebliğini sundu.

İlk konuşmacı Yakup Kara, tebliğine Molla Fenari’nin (ö. 834/1431) dilcilik yönünün incelendiği herhangi bir tez veya makalenin kaleme alınmadığını ifade ederek tebliğde ağırlıklı olarak Fenari’nin dilcilik yönü üzerinde durulacağını belirtti. Hayatına ilişkin bilgiler vermek suretiyle konuşmasına devam eden Kara, Molla Fenari’nin Osmanlı ilim ve medrese geleğindeki yerine vurgu yaptı ve dilbilimdeki yerine dair paylaşımlarda bulunarak konuşmasını tamamladı. Kara’nın konuşmasının ardından Bilin’in konuşmasına geçildi. Bilin konuşmasına çalışmasındaki hedefi hakkında bilgi vererek ve genel anlamda tasnif olgusunun ehemmiyetine dikkat çekerek başladı. Çalışmasında Molla Lütü (ö. 900/1495), Taşköprizade (ö. 968/1561) ve Katip Çelebi’nin (ö. 1067/1657) tasniflerine yer verdiğini ifade eden Bilin, Osmanlı’da ilimler tasnifi geleneği hakkında bilgiler verdi ve üç tasnifin her birini değerlendirmek suretiyle konuşmasını tamamladı. Bilin’in sunumunun ardından oturumun ve sempozyumun son tebliği sempozyuma Kahire’den katılan Necm’in tebliğine geçildi. Konuşmasına 1870 yılında kurulan ve daha sonra Mısır Milli Kütüphanesi halini alan Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye kütüphanesi ve burada bulunan Osmanlı Türkçesi yazma eserler hakkında bilgi vererek başladı. Osmanlı döneminde yapılmış tercümeler hakkında bazı çıkarımlarda bulunan Necm, Osmanlı Türkçesinin Arapça ve Farsça yanında İslam ilim geleneğindeki yerine ilişkin tespitlerde bulunarak konuşmasını tamamladı.

Kapanış öncesinde sempozyuma başından beri katılım sağlayan alanın hocaları ve düzenleme kurulunun değerlendirmeleri alındı ve pek çok kişinin ifade ettiği üzere sempozyumun ileride bu sahaya ilişkin tertip edilecek daha pek çok organizasyon ve akademik çalışmaya vesile olacağı vurgulandı.

Netice itibarıyla Osmanlı dönemi Arap dili ilimleri çalışmaları çerçevesinde düzenlenen ilk sempozyum olma vasfını taşıyan bu organizasyon ile ilgili dönem hakkında yürütülen karalama politikasına karşı etraflı çalışmaların yapılmasının gerekliliği bir kez daha akademi dünyasına ilan edilmiş oldu. Ne var ki bu gaye ile organize edilmiş bir sempozyumun 2020 yılında gerçekleştirilmesi bile bu konuda hangi merhalede olduğumuzu ve daha ne kadar yol katedilmesi gerektiğini ifade ettiği aşıkardır. Dolayısıyla Prof. Dr. Şükran

Fazlıoğlu'nun değerlendirme konuşmasında değindiği gibi bu çalışmanın geç kalmış bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Hülâsa bazı tebliğlerde işaret edildiği üzere bu dönemin, akademik makale, tez ve tebliğlerin yanında, çalışılan şahısların biyografik bilgilerine ilaveten eserlerinin ortaya koyduğu özgün verileri ve bunların genel çerçeve içindeki yerlerini tespit eden projelerle araştırılması gerekmektedir. Zira bazı tebliğlerin sunumunda asıl üzerinde durulması gereken konulara tahsis edilen süreye nispetle çalışılan alimlerin hayatına ilişkin bilgilere fazlaca yer verilmiş olduğu söylenebilir. Son olarak değerlendirme konuşmalarında vurgulandığı gibi salgın sürecinin hızlı bir şekilde ilim camiasının literatürüne kazandırdığı video konferans yöntemiyle icra edilen konferanslarda konuşmacıların ses ve görüntülerinin düzgün bir şekilde çalışıp çalışmadığının önceden kontrol edilmesi hem vaktin daha fonksiyonel bir şekilde kullanılması hem de maksimum istifadenin sağlanması açısından önemli olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca bu sempozyum vesilesi ile ilerde bu çerçevede tertip edilecek organizasyonlarda Türk-Osmanlı alimlerinin bu sahadaki çalışmaları yanı sıra Osmanlı döneminde Arapların çoğunlukla yaşamış olduğu coğrafyalarda hayatını sürdürmüş; köken olarak Arap asıllı olan alimlerin eserlerinin de göz önüne alınması bu tarz sempozyumlardan hasıl maksada ciddi anlamda hizmet edeceğini söyleyebiliriz. Kaldı ki bu maksada binaen yapılan her türden çalışmanın farklı dillere tercüme edilmesi bir kenara bunların ilim camiası ile farklı mecralarda etkili bir şekilde paylaşılması gerekliliği de izahtan varestedir.



Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler / der., çev. M. Macit Karagözoğlu, M. Enes Topgül, İstanbul: Klasik, 2015. 220 s.

Abdullah Mahmut İPLİK

Yüksek Lisans Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Master Student, Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,
Department of Basic Islamic Studies
İstanbul / TURKEY
a.mahmutiplik@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0002-1429-3612

DOI: [10.5281/zenodo.4605368](https://doi.org/10.5281/zenodo.4605368)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Aralık / December 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Şubat/ February 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: İPLİK, A. M. (2021). Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler / der., çev. M. Macit Karagözoğlu, M. Enes Topgül, İstanbul: Klasik, 2015. 220 s..
Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 5 (Mart 2021): 275-282.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Değerlendirme yazımda Şii hadis anlayışına dair farklı konuları ele alan altı makalenin her birine ayrı ayrı temas edilmiştir. Çünkü her makalenin alanında söz sahibi akademisyenler tarafından yazılmış olması değerlendirmenin bütünsel yaklaşımı açısından bunu gerekli kılmaktadır. Kitap incelemesi boyunca makalelerin özetlerine ve değerlendirmelerine yer verildikten sonra genel bir kritik ile metin sonlandırılmıştır.

Jonathan A. C. Brown tarafından yazılan “Şia’da Hadis” makalesi konuya ilgi duyan okuyucuya genel bir bakış açısı verir niteliktedir. Müellif yazıya Şia’nın hadis tanımını yaparak başlar. İmami Şiî hadis geleneğinin temel özelliği imamlardan gelen rivayetlerin tıpkı Hz. Peygamber’in (sav) sözleri, fiilleri veya takrirleri gibi hadis addedilmesidir. Çünkü Şiî inanca göre imamlar masumdur ve Hz. Peygamber’den (sav) tevarüs ettikleri bir ilimle konuşurlar. Brown eserine erken dönem Şiî hadis edebiyatının gelişimi başlığıyla devam eder. Erken dönemde te’lif edilen eserlere imamların dini ve içtimai meseleler hakkındaki sözlerini ihtiva eden asıllar¹, ehli beyt hakkında yazılan fezâil² kitapları örnek verilebilir. Zamanla asılların pek kullanışlı olmadığını anlayan Şiî âlimler, hadislerden seçkiler yaparak camî’³ ve mübevveb⁴ eserler ortaya koydular. Daha sonra bu tür çalışmalardan da istifade edilerek Şia’nın dört temel hadis kitabı telif edildi:

- 1- Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî’nin (ö. 329/941) *el-Kâfî fî ilmi’ d-dîn’i*
- 2- İbn Bâbeveyh’in (ö. 381/991) *Men Lâ Yahduruhu’l-Fakîh’i*
- 3- Ebu Cafer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) *Tehzîbu’l-Ahkâm’ı*
- 4- Ebu Cafer et-Tûsî’nin *el-İstibsâr fîma Uhtulife fîhi’l-Ahbâr’ı*

¹ Cafer es-Sadık gibi imamların sözlerinden oluşan çalışmalar “asıl” (kaynak, çoğulu usûl) olarak isimlendirilir. Bu asılların yüzlercesi bazen imamın bir öğrencisinin ondan doğrudan öğretilerini alması yoluyla, bazense imamdan biraz daha geç dönemdeki musannife uzanan bir isnad vasıtasıyla derlenmiştir. (s.16)

² Amellerin, vakitlerin, şahısların, şehir, ülke ve milletlerin faziletini anlatan bir kitap türüdür.

³ Çeşitli konulara dair hadisleri ihtiva eden kitap türüdür.

⁴ Konu başlıklı kitap türleridir.

Makalenin muteber bir kısmını temsil eden hadis tenkidi konusu Şia'da problemlili bir meseledir. Çünkü masum imamlar hayattayken hadislerin sıhhatinden endişe duymak gereksiz olduğu için herhangi bir tenkit metodu geliştirilmemiştir. Şii hadis tenkidi Ebu Cafer et-Tûsî ile tam anlamıyla tezahür etmiştir. Tûsî güvenilir olmayan râvileri ayıklamak için ravi tenkit sistemini geliştirmekle beraber hadis râvilerini değerlendiren ilk imamî âlim olarak da bilinir. Şia'nın Sünni hadis geleneğinden etkilendiğinin en bariz göstergelerinden biri, Şii hadis geleneğine ait teknik terimlerin tanımlandığı ilk ana eser olan *Dirâyetü'l-Hadis* kitabının Şehîdü's-Sânî (ö. 966/1559) tarafından yazılmasıdır. Hakikatte bu eser Sünni İbn Salâh'ın (ö.643) *el-Mukaddime*'sinin telhis edilmiş halidir. Müellifin bu iddiasına ilave olarak şunlar söylenebilir. Her ne kadar Şehîdü's-Sânî'nin öğrencileri onun ilk Şii usul kitabı yazarı olduğunu söylese de muasır Şii ulema ilk kitabın Şehîdü's-Sânî'den altı asır önce telif edildiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Şii ulema bu konuya dair anlaşmazlığa düşmüştür.⁵

Kritiği yapılan kitap basım aşamasındayken, "Şia'da Hadis" adlı makale İbrahim Kutluay tarafından da tercüme edilip Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanmıştır. Diğer tercümeyi de okuma imkânı bulan birisi olarak çeviri dilindeki somut farklılıkları idrak edebilmem daha kolay oldu. En nihayetinde ortada bir uğraş, çaba olması yapılan işe saygıyı gerektirir. Ancak ele aldığımız tercüme metindeki ifadeler, Kutluay'ın çevirisine kıyasla daha komplikedir. Dolayısıyla metni daha anlaşılır kılma adına bazı cümleleri kısaltma veya yapısını değiştirme inisiyatifi alınabilirdi. Bunun yanı sıra, makalenin son kısmında sunulan "İleri Okuma Önerileri" bölümü Şia'nın hadis anlayışıyla ilgili derinlikli bilgiye vâkıf olmak isteyen okuyucuya hitap eden faydalı bir kısımdır.

"Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Cafer es-Sadık" isimli bir sonraki makale ise Manchester Üniversitesinde öğretim görevlisi olan Dr. Ronald Buckley'in imzasını taşımaktadır. Şii inanca göre hadislerin ekseriyeti imamlar aracılığıyla nesilden nesile ulaşmıştır. Şii rivayet tarihinde en çok öne çıkan imam Ca-

⁵ Kuzudişli, B. (2020). Şehid-i Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tibî'nin Hulâsa'sı mı, Cürçânî'nin Muhtasar'ı mı?. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20 (2), 511-512.

fer-i Sadık'tır (ö. 148/765). Nitekim Şia'nın temel hadis kaynaklarından olan İbn Bâbeveyh'in "Men lâ yahduruhu'l-fakîh'inde" mezkûr hadislerin yaklaşık yüzde altmışı İmam Cafer'e nisbet edilir. İmam Cafer, Şii çevrede muhaddis ve fakih kimliğiyle maruf bir âlim iken, İmam Şafii (ö. 204/820), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi Sünnî ulemadan bazıları da onun sika olduğunu rivayet etmektedir. Onun rivayetlerine Sünnî hadis kaynakları olan Sahîh-i Müslim, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i İbn Mâce, Sünen-i Ebu Dâvud ve Sünen-i Nesâî'de yer verilmesi Cafer-i Sadık'ın sika bir muhaddis oluşunun nişanesidir.

Cafer-i Sadık adına uydurulan rivayetlerin çokça olmasının temel sebebi İmam'ın takipçilerine uzak bir konumda Medine'de ikamet etmesiydi. Oysaki onun takipçilerinin büyük bir yekûnunu Kufe ahalisi oluşturmaktaydı. Dolaşısıyla onlarla doğrudan bir irtibat halinde değildi. Bu sebeple kendi dini-fikhi görüşlerini Kufe ehline aktaracak naibler tayin etti. Ancak en meşhurları olarak itibar edilen Zürrâre b. A'yen'in bile Cafer-i Sadık'ın sözlerine muhalif tavır takınması, İmam hakkında nasıl rivayet uydurulduğunu gözler önüne sermektedir.

Müellif, metnin amacının Cafer-i Sadık'tan gelen rivayetlerin sıhhatinin tespiti değil, imama nisbet edilen birtakım itiraz ve çekinceyi dile getirmek olduğunu ilk satırlarda aktarmıştır. Makalenin içeriği dikkate alınınca, Buckley'in bu ifadelerinde isabet ettiği görülmektedir. Çünkü makale konu itibarıyla rivayetlerin sıhhat tespitinden ziyade, İmam Cafer'in Şia içerisindeki pozisyonunu anlama bakımından icra edilmiş calib-i dikkat bir çalışmadır. Bunun yanı sıra, mevzu bahis makale, Cafer-i Sadık'a nisbet edilen asılsız rivayetlerin sebeplerini öğrenmek ve Şii düşüncedeki bazı temel ihtilaflara nüfuz etmek isteyen okuyucunun başvurması gereken bir kaynaktır.

George Mason Üniversitesinde çalışmalarına devam eden Prof. Abdülaziz Sachedina'nın kaleme aldığı "Şii Fakihlerin İlk Dönemdeki Rolünün Anlaşılmasında Keşşî'nin Ricâl'inin Önemi" adlı makalede imamların naiblerinin yahut başka bir deyişle ricalinin Şia mezhebindeki tesirine odaklanılıyor. Yazara göre imamlar hayattayken zuhur eden siyasi kargaşalar, gâli fırkaların vücut bulması ve imamların takipçilerine olan uzaklıkları; onları kendilerini temsil eden güvenilir, adalet sahibi aynı zamanda sahih bilgi ve sahih inancı

haiz naibler tayin etmeye sevk etmiştir. Bu şahıslar isnatlarda adı çokça geçen rical topluluğudur. Ancak bazısı zamanla kendi otoritesini ilan ederek imamlara muhalif söylemlerde bulunmuşlardır.

Yine müellif, nakli bilgilerin sıhhatinin belirlenmesinde masum imamlara ait nassları ihtiva eden dokümanların yanı sıra; Keşşî, İbn Bâbeveyh, Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Tûsî gibi ilk dönem İmamiye ulemasının kitaplarında yer alan râvi değerlendirmelerinin de etkili olduğunu not düşmüştür.

Başlığından da belli olacağı üzere makalenin önemli bir kısmı Keşşî'nin *Ricâl* kitabı merkezlidir ve yazı boyunca kitaba atıflar yapılmıştır. Bu sebeple, metin içerisinde Keşşî'nin biyografisine ve eserinin muhtevasına yönelik detaylı bilgiye yer verilmesi eseri daha verimli kılabilirdi. Ayrıca İmam Muhammed el-Bakır (ö. 114/733) sonrası periyodik olarak imamların ve onlara vekillik eden ricalinin zikredilip, naiblik müessesesinin Şîa'daki gerekliliğinin örneklerle izah edilmesi metinden istifadeyi arttırmaktadır.

Prof. Dr. Bekir Kuzudışlı tarafından yazılan “Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kuran'a Arzı -Tûsî'nin İstibsâr'ı Örneği-” başlıklı makale Tûsî'nin *el-İstibsâr* kitabı merkezli bir çalışmadır. Makale'de metin tenkit kriterleri arasından hadislerin Kuran'a arz metodu incelenmektedir. Hadislerin Kuran'a arz edilmesi Şîa'da genel kabul görmüş bir meseledir. Şîi âlim Murtaza el-Ensârî hadislerin Kuran'a arzını emreden rivayetleri iki maddede toplamıştır: a) Kuran'a muhalif haberleri reddeden hadisler. b) Kuran'a uygun olmayan haberlerin kabul edilmemesini vurgulayan hadisler. Muhalefet ya hadislerin Kuran'a tam anlamıyla zıt düşmesiyle ya da iki rivayetin birbiriyle çelişmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla hadislerin Kuran'ı tahsis etmesi gerçek anlamda bir muhalefet ifade etmediği için müşkil bir durum değildir. Ancak Şîi ulemanın kahir-i ekseriyeti sübûtu zannî olan haber-i vâhidin ilim ve amel ifade etmediği için sübûtu kat'î olan Kuran ayetlerini tahsis edemeyeceğini iddia etmektedirler. Bu sebeple haber-i vâhidin Kuran'a muhalefeti söz konusu olamaz, derler.

Tûsî'nin *el-İstibsâr* adlı eseri incelendiğinde onun bazı durumlarda Kuran'a başvurduğu görülmektedir. O ya Şîi kaynaklar tarafından yeteri destek görmeyen “abdest alırken kulakların mesh edilmesinin gerekliliği” gibi rivayetlerin reddi için ya da “içki bulaşmış elbisenin temizliği” meselesinde oldu-

ğu gibi birbirine muarız olan iki rivayetten birini tercih etmek için Kuran'ı merci kabul etmiştir. Bunlara ek olarak, Tûsî'nin bazen zahiren Kuran'a muarız görünen hadisleri reddetmeyip te'vil veya takiyye yöntemini tercih ettiğine de şahit olmaktayız.

Giriş kısmında yazar konunun seçilme sebeplerini açıklayarak makalenin gayesine ulaşmasını net bir zemine oturtmuştur. Yine makale boyunca teorik bilginin önce serdedilmesi pratik kısmından elde edilecek faydayı artırır niteliktedir. Bunun yanı sıra, alt başlıkların birden fazla örnek ile izah edilmesi okuyucunun metni idrakini kolay kılmaktadır. Makale, Şîa'da hadislerin Kuran'a arzı metodu özelinde bilgiye erişmek isteyenlere yönelik veciz bir çalışma olmakla beraber umumun istifadesine de açıktır.

Etan Kohlberg'in kaleme aldığı ve kitapta kendisine yer verilen iki makalesinden ilki "Dört Yüz Asıl"dır. Asıl, Şîi imamların sözlerinden oluşan bir hadis derlemesi türüdür ve Şîi ilmi gelenekte önemli bir yer teşkil etmektedir. Makale temelde dört kısımdan müteşekkildir. İlk kısımda, asılların tespitini zorlaştıran etkenler aktarılmıştır. Bu faktörler şunlardır: Kitap sözcüğünün ortaya çıkardığı terminoloji meselesi, asılların sayısı hakkında mezkûr muhtelif rivayetler ve asılları derleyenlerin kim olduğu sorunsalı. İkinci kısımda ise Ahbârî ve Usûlî ekollerinin güven açısından asıllara yaklaşımı ele alınmaktadır. Diğer kısımda müellif, klasik rical kitaplarını tarayarak ulaştığı yüz dokuz tane aslın kime ait olduğunu sıralarken; son bölümde ise günümüzde resmi veya özel kütüphanelerde bulunan asıl nüshalarına dair muhtasar bilgi vermektedir.

Bu makale, asıllar üzerine inceleme yapacak araştırmacıların temel kaynaklara ulaşmaları için istifade edebilecekleri bir çalışmadır. Çünkü metin içerisinde neredeyse her sayfada asıllara dair derin inceleme sahası sunan çeşitli kaynaklara yer verilmiştir. Öte yandan günümüzde hâlâ asılların sayısına dair tartışmalar süregelmekteyken ve mevcut yalnızca on altı adet asılın varlığından konuşabilmekteyken, Kohlberg'in tespit ettiği yüz dokuz isim alana armağan edilmiş güzel bir sa'y ü gayrettir. Ancak çalışma içerisinde, kıyaslama ve daha somut sonuçlar elde etme amacıyla son dönem Şîi ulemanın ulaştığı asıl sayılarına da yer verilseydi daha bütüncül bir ürün ortaya çıkabilirdi.

Etan Kohlberg tarafından ele alınan “Zeydiyye’nin Sahabe Hakkındaki Bazı Görüşleri” adlı bir diğer makale de ise müellif, Zeydiyye’nin imamet meselesindeki farklı yaklaşımından tezahür eden sahabe algısına değiniyor. “Zeydî imam hataya asla düşmeyen, masum ve her şeyi bilen birisi olmadığı gibi, Betri Zeydîlerine göre kendi çağının en mükemmel kişisi olmak zorunda da değildir”. (s.177-178) Makale boyunca ılımlı, mutedil ve radikal Zeydî âlimlere ait nakillere itimat edilerek Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Aişe, Talha bin Ubeydullah, Zübeyr bin Avvam ve Muğire bin Şu’be gibi muayyen sahabeler üzerinden sahabeye hakaret etme, isimlerinin ardından tardiye kullanılması ve onlardan gelen hadis rivayetlerinin hükmü meseleleri aydınlatılmaya çalışılıyor. Yine, makale içerisinde ashabın Hz. Ali yerine Hz. Ebu Bekir’i halife seçmiş olduğu hakikatini uzlaştırma gayesi güdülüyor.

Makale az sayıda sayfadan oluşmasına rağmen azami derecede yoğun bilgiler ihtiva etmektedir. Diğer taraftan, okuma esnasında müellife ait göze çarpan özgün fikirlere de rastlanmamaktadır.

“Şîa’nın Hadis Anlayışı ile İlgili Türkiye’de Yapılan Çalışmalara Bazı Dikkatler” başlıklı son makaleyi ise kitabın aynı zamanda mütercimlerinden de olan M. Enes Topgül kaleme almıştır. Müellif, giriş kısmında 1977 yılına kadar Türkiye’de, Şîa’da Hadis konulu ciddi bir akademik çalışma yapılmadığını dile getirmektedir. Buna binaen makalesinin önemli bir yekûnunu, Cumhuriyet Türkiye’sinde telif edilen tezler ve akademik çalışmaları incelemeler oluşturmaktadır. Bu incelemeler sonrası Türkiye’de gün yüzüne çıkan Şîî hadis eksenli temel problematik görünümünden bazıları şunlardır: Sünnî-Şîî tartışmalarından vücut bulan konulara yönelme, zihni ön kabullerle yazıma başlama, Türkiye’deki kütüphanelerde birçok muteber Şîî eserinin bulunmayışı.

Makalenin son kısmının, bu çalışmanın en can alıcı bölümü olduğu düşünülmektedir. Zira müellif bu kısımda, Şîa’nın hadis anlayışıyla ilgili 1977-2014 yılları arasında ülkemizde telif edilmiş kitap, tez ve makaleleri okuyucuya bir tertip içerisinde sunmaktadır.

Değerlendirmenin son kısmında ise kitabın bütününe yönelik analizlerde bulunulmuştur. Her ne kadar Türk akademisyenler yıllardır Şîa’da hadise dair eserler neşretse de bu konuya tam manasıyla nüfuz edememişlerdir ve Şîî

Hadis çalışmaları kısır kalmıştır. Kitapta yer alan “Dört Yüz Asıl” ve “Şia’da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kuran’a Arzı -Tûsî’nin İstibsâr’ı Örneği-” makaleleri bu kısırlılığı bir nebze de olsa gidermektedir. Bu yönüyle kitap alana katkı sunmaktadır. Hâlihazırda Şia’da hadise dair Türkçeye tercüme edilmeyi bekleyen pek çok kıymetli makale mevcuttur. Kritiğini yaptığımız kitabında bahsi geçen makalelerden bazılarının tercümesinden oluşması, bu alana dair yapılmış az sayıda çalışmaya bir örnektir.

Yine önsözde makalelerin her birinin mütercimler tarafından veciz ifadelerle özetlenmesi okuyucu kitlenin metni kavrayışına ön zemin hazırlamaktadır. Bunun yanı sıra, mütercimlerin tercüme esnasında *, () ve [] gibi simgeler kullanarak deyişlerin kime ait olduğunu -yazara mı, mütercime mi- netleştirmeleri tercümede ne kadar titiz davrandıklarını da gözler önüne sermektedir. Kitap içerisinde Şia’da hadise dair genel bilgi elde etmek isteyen okuyucular için özgün makalelere yer verilirken, hadis alanında ihtisas yapanların ilgisini çekecek spesifik konulara da değinilmiştir.

Son tahlilde, eser boyunca Şia’nın hadis anlayışı üzerine yazılmış dağınık makalelerin incelenmesi, kitabın ismiyle içeriği arasındaki sıkı münasebetin göstergesidir. İlave olarak, kapaktaki yazı boyutunun küçük oluşu başlığa odaklanmayı güç kılmaktadır. Bu sebeple bir dahaki baskıda daha belirgin bir kapak yazısı tercih edilebilir.

**Ahmet Bayındır, Ockhamlı William'ın Din
Felsefesi. Bursa: Emin Yayınları, 2019. 209 s.**

Sümevra TURAN

Araştırma Görevlisi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant, Tekirdağ Namık Kemal University
Faculty of Theology, Department of Islāmic Philosophy
Tekirdağ, Turkey
skoksal@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8381-7539

DOI: 10.5281/zenodo.4605386

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Şubat / February 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: TURAN, S. (2021). Ockhamlı William'ın Din Felsefesi Kitabının
Değerlendirmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 283-287.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



2019 yılında Ahmet Bayındır'ın "Ockhamlı William'ın Din Felsefesi" başlıklı kitabı Emin Yayınları tarafından yayınlanmıştır. 209 sayfadan oluşan bu eser; giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Yazarın doktora tez çalışmasına dayanan bu eser Ockhamlı William'da bilgi ve imkânı sorununa ve Ockhamlı William'ın din felsefesine değinmektedir. 2015 yılından beri Te-kirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevini sürdüren müellif, din felsefesi konuları üzerine akademik çalışmalar yapmaktadır.

İlk defa Porphyrios'un İsagoji adlı mantık eserinde gündeme getirilen tümeller meselesi, Ortaçağ boyunca düşünürleri meşgul etmiş ve çeşitli akımların oluşmasına sebep olmuş bir konudur. Tümeller meselesi kısaca, tümellerin doğada bulunan gerçek varlıklar mı yoksa zihnimizin ürettiği şeyler mi olduğu sorunsalı ile ilgilenir. Bu tartışma Ortaçağ boyunca teolojik ve metafizik düşüncenin hareket noktası olmuştur. Yazar da tümeller meselesi üzerinden bir Ortaçağ filozofu olan Ockhamlı William'ın din felsefesine dair çıkarımlarda bulunmaktadır.

Yazar, kitabın giriş bölümünde (s.1-20); çalışmasının Tanrı, alem ve insan bağlamında ortaya çıkan epistemolojik, teolojik ve metafizik problemlerle ilgilendiğini belirttikten sonra Ortaçağ boyunca filozofları meşgul eden tümeller meselesini detaylı bir şekilde kaleme almıştır. Yine Ortaçağ boyunca hâkim olan Dominiken ve Fransiskanlar arasındaki çatışmalara ve bir Fransiskan olan Ockhamlı William'ın skolastik düşünceye karşı oluşunu, nominalizmi savunuşunu ve inanç dünyası ile gerçek dünyanın birbirinden ayrılması gerektiğine dair düşüncelerine yer vermiştir (s.3). Yazarın giriş bölümünün sonunda (s.19) Ockhamlı William'ı din felsefesi açısından önemli kılan hususları maddelendirerek anlatması ise okuyucuya kitabın içeriği ve muhtemel seyri hakkında bir ön izlenim oluşturmaktadır.

Yazarın Ockhamlı William'da bilgi ve bilginin imkanından bahsettiği kitabın birinci bölümünde; öncelikle problemin tarihi arka planı oluşturulmuş ve tümeller sorunu tekrar ele alınmıştır. Bu bölümde yazar, aslında bir mantık problemi olan tümellerin teolojik tartışmaları da derinden etkilendiğini ifade ederek betimsel bir üslup ile tümellerin mantıksal statüsünü kaleme almıştır. "Tümel" kavramının sözlük anlamına yer vererek, düşünce tarihi boyunca Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Gazzâlî, Augustinus, Fârâbî ve İbn Sînâ

gibi çeşitli düşünürler tarafından bu mevzunun nasıl ele alındığını dile getirmiştir (s. 24-52). Tümeller tartışmasının tarihi seyrini tahlil ettikten sonra Ockhamlı William'ın bu konu hakkındaki görüşlerini aktaran yazar, bölüm boyunca hem birincil hem de ikincil literatür kaynaklarına atıfta bulunmuş ve Ockhamlı William üzerine akademik çalışmaları bulunan yabancı yazarların çeşitli makale ve kitaplarından da yararlanmış.

Yazarın, Ockhamlı William'ın epistemolojisini ele aldığı birinci bölümde, "Ockhamlı William'da Bilgi Nedir?" sorusuna cevap aranmıştır. Burada Ockhamlı William'ın tecrübeciliğe inandığını ve Ockhamlı William'ın Ortaçağ'ın felsefe-bilim öncüsü olması gerektiği savunulmaktadır. Duyusal, soyut ve sezgisel bilgi türlerinin William'daki tezahürlerini betimleyen yazar son olarak "Ockham'ın Usturası" adıyla meşhur basitlik ilkesini anlatmaktadır. Burada hem Ockhamlı William'ın kendi eserlerine hem de düşünür hakkında kaleme alınmış eserlere atıflarda bulunularak basitlik ilkesi şu şekilde tanımlanır: "Her şeyin birbirine eşit olduğu bir durumda en basit açıklama, doğruya en yakın açıklamadır." (s.114)

Yazar, kitabın ikinci bölümünde Ockhamlı William'ın din felsefesini ele almıştır. Öncelikle Ockhamlı William'ın teolojiiyi bir bilim olarak görmediğini, filozofun eserlerinden çeşitli alıntılarla kanıtlayan yazar, filozofun en nihayetinde fideizme ulaştığını ifade etmektedir. (s.117-119). Yazar bu bölümde filozofun teolojiiyi bir bilim olarak kabul etmeyişiini yine birincil kaynaklara dayandırarak açıklamaktadır.

Ockhamlı William düşüncesinde doğal teolojinin imkansızlığını tahlil ettikten sonra, filozofun Tanrı ve Tanrı'ya dair düşüncelerini ele alan yazar bu bölümde de kitap boyunca olduğu gibi hem birincil hem de ikincil literatür kaynaklarına yer vermiştir. William'a göre, Tanrı'nın nitelikleri bütün mükemmel özellikleriyle vardır ancak akıl bunu ispat edemez (s.140). Yazar, Tanrı'nın ahlaka kaynaklık etmesi sorununa da etraflıca değinmektedir; ahlakın kaynağı problemini Antik Yunan'dan itibaren inceleyen yazar, konunun İslam düşünce geleneğindeki tezahürü olan husn-kubh meselesine değinmekte ve Ockhamlı William'ın bu konuda Eş'ariler ile benzer fikre sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak yazar bu mevzunun ortaya konuş biçimindeki benzerliği bir taklit olarak nitelemenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Yazara göre

düşünce evrenindeki evrensellik dolayısıyla fikirlerin ortak zeminde ifade ediliyor oluşu olağan bir durumdur. Yazar, Ockhamlı William'ın Eş'arı anlayışta da olduğu gibi, fiillerin iyilik ve kötülüğünün bizzat fiillerin kendisinden kaynaklanmadığını, fiillerin iyi ya da kötü olarak nitelenmesinin sebebinin ise ilahi yasa olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündüğünü aktarmaktadır. Yine Ockhamlı William'a göre Tanrı'nın iradesi ve kudreti birbirinden ayrılmaz; dolayısıyla Tanrı'nın gücünde akli herhangi bir sınır yoktur ve Tanrı dilediğini gerçekleştirebilecek yetkinliğe sahiptir. (s.154-155). Yazar, Ockhamlı William'ı diğer teist filozoflardan ayırmayarak, onun da Tanrı'nın ön bilgisinin, insanın özgür iradesi açısından bir engel teşkil etmediği düşüncesinde olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonra i Ockhamlı William'ın Tanrı'nın varlığına dair delilleri, aslında kanıtlama olmadıkları gerekçesiyle reddedişini incelemektedir. Ockhamlı, ispat edilen şeyin Tanrı olduğuna emin değildir; o, Tanrı'ya sadece inanılması gerektiğini söyler (s.167-169) diyen yazar Tanrı kanıtlaması hususunda filozofun fideist bir yönelim içerisinde olduğu yönünde bir değerlendirme yapmaktadır.

Yazar kitabın sonuç bölümünde tümeller meselesine ve bu meseleyle birlikte gün yüzüne çıkan epistemolojik ve teolojik tartışmalara atıfta bulunarak kitap boyunca ele alınan konuların kısa bir değerlendirmesini yaparak eseri nihayete erdirir.

Ockhamlı William'ın din felsefesine dair yazılan bir kitapta filozofun hayatından bahsedilmiyor oluşu eleştiri noktalarından biri olabilir. Tabi ki bu durum akademik bir çalışmadan ne beklendiğine bağlı olarak sorun olmaktan da çıkabilir. Ancak Ockhamlı William hakkında Türkçe literatürde tespit edebildiğimiz ilk tez olması hasebiyle yazarın, filozofun hayat hikayesine yer vermemesi, eserin hem konunun daha sağlam bir zemine oturmasını hem de literatüre sağlayacağı katkı bakımından eksik bırakmış görünmektedir. Yine eserin Ockhamlı William'ın Din Felsefesi başlığı taşımasına rağmen, bilgi ve imkânı bölümüne yani filozofun epistemolojisine din felsefesinden daha fazla yer vermesi de dikkat çekicidir. Eserin hacmindeki bu farklılık da dikkate alındığında eser "Ockhamlı William'da Bilgi ve Tanrı Problemi" gibi alternatif bir başlıkla değerlendirilebilir.

Genel olarak bakıldığında akıcı bir üslubu olan kitap, daha önce de belirttiğimiz üzere, yazarın doktora tez çalışmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda incelendiğinde ve kitabın bir ders kitabı mahiyeti taşımaktan çok akademik bir çalışma olduğu göz önüne alındığında eser akıcı bir içeriğe sahiptir. Ancak kitapta bir takım yanlış yazımlar mevcuttur ve bu yazım hataları kitap boyunca tekrar etmiştir. Örneğin yazar Gunnar Skirbekk-Nils Gilje tarafından hazırlanan *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* başlıklı kitaba her atıf yaptığına "Gunnar Skibekk" şeklinde bir yazım hatası yapmış (s.2, 3, 204) ve bu durum kitabın kaynakçasına kadar devam etmiştir.

Yazarın doktora tezinin gözden geçirilmesiyle oluşmuş bu akademik kitap çalışmasında, Ockhamlı'ya Göre Bilginin İmkânı başlığını taşıyan ilk bölümünde tümeller meselesi anlatılırken Wikipedia'nın "universals" maddesine atıfta bulunması ise dikkat çekicidir (s. 23-24). Yine Ockham'ın Usturası'nı tasvir ettiği bölümde de Wikipedia'ya atıfta bulunmuştur (s.114). Her ne kadar maddeye erişim tarihi verilse de Wikipedia'nın değiştirilebilir bir içeriğe sahip olduğu göz önüne alındığında bu durum akademik bir çalışmanın kıymetini zayıflatır niteliktedir. Yazarın eser boyunca yararlandığı bir diğer internet kaynağı ise Internet Encyclopedia of Philosophy'dir; ancak bu sitede yer alan makalelerin "peer-reviewed" yani hakemli makale olmaları akademik açıdan herhangi bir problem teşkil etmemektedir.

Ockhamlı William'ın Din Felsefesi'nin ele alındığı bu çalışma Ortaçağ felsefesi ve tümeller meselesine ilgi duyan akademisyen ve lisansüstü çalışmalar yapan öğrencilere tavsiye edilebilecek akıcı bir eserdir. Bununla birlikte eserde sade bir dil ve kolay anlaşılır bir üslubun kullanılmış olması, ele alınan konularla ilk defa karşılaşanların da kitaptan yararlanmasını mümkün kılmaktadır.



Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)’dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)’tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu – Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu – Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu – Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>