
AKADEMİK PERSPEKTİFTEN İLAHİYAT

Editör: Doç.Dr. Nesrişah SAYLAN



yaz
yayınları

Akademik Perspektiften İlahiyat

Editör

Doç.Dr. Nesrişah SAYLAN

yaz
yayınları

2025

Akademik Perspektiften İlahiyat

Editör: Doç.Dr. Nesrişah SAYLAN

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-5838-19-3

Haziran 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Bir Sendika Perspektifinden Din ve Toplumsal Değişim: Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir İnceleme.....	1
<i>Eda YAZICI SÖNMEZ</i>	
Türk Din Mûsikîsinde Ayırt Edici Farklılıklar Ekseninde Câmi ve Tekke Mûsikîsi Formları.....	22
<i>Fatih TÜYSÜZ</i>	
Hadis Şerhlerinde Bazı Cem‘ ve Te’lîf Örnekleri.....	50
<i>Sedat YILDIRIM</i>	
Önermede Semantik ve Sentaks.....	71
<i>Osman KURT</i>	
İbnu’l-Haddâd’ın El-Cevheru’n-Nefîs Fî Siyâseti’r-Reîs Adlı Eseri ve Siyasete Dair Görüşleri.....	91
<i>Mustafa Vacid AĞAOĞLU</i>	
Ernst Cassirer’in Kültür Felsefesi.....	119
<i>Mahmut AVCI</i>	
Şafii Mezhebi Usulcülerine Göre Nassa Ziyade ve Nesh Konusu.....	134
<i>Mehmet Nuri AYYILDIZ</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

BİR SENDİKA PERSPEKTİFİNDEN DİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM: ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE DAYALI NİTEL BİR İNCELEME

Eda YAZICI SÖNMEZ¹

1. GİRİŞ

Toplumsal değişim ekonomik ve teknolojik dönüşümlerin yanı sıra bireylerin değer dünyasını, inanç sistemlerini ve yaşam biçimlerini de dönüştüren çok katmanlı bir süreçtir. Bu dönüşüm toplumun temel yapı taşlarından biri olan din olgusunu da doğrudan etkilemektedir (Okumuş, 2009: 342). Din, bireylerin kimlik inşasında ve toplumsal ilişkilerinde belirleyici bir rol oynarken, toplumsal değişimle birlikte bu rolün biçimi ve içeriği yeniden şekillenmektedir. Özellikle modernleşme, kentleşme ve küreselleşme gibi dinamikler bireylerin din ile kurdukları ilişkiyi daha karmaşık hale getirmekte ve bu ilişkiyi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sorgulanabilir kılmaktadır (Najwa ve Husna, 2024: 220). Türkiye özelinde düşünüldüğünde son otuz yılda yaşanan siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşümler, dinin toplumsal görünürlüğünü ve işlevini önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle 2000’li yıllarla birlikte muhafazakâr değerlerin kamusal alandaki etkisinin artması dinin devlet politikalarında daha belirgin bir rol oynamasına neden olmuştur. Bu durum farklı sosyal gruplarda dinin anlamına, işlevine ve temsil biçimlerine dair yeni tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır (Altınordu, 2022: 408). Öğretmenler ise bu dönüşümün hem tanıkları hem de aktörleri olarak din-toplum ilişkisinin değişen doğasını yakından

¹ edayazicisonmez@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0655-8561.

gözlemleyen bir konumdadırlar. Eğitim sisteminin içinde yer alan öğretmenlerin din algıları bireysel inançların yanı sıra bu inançların eğitim ortamlarına, değer aktarımına ve kuşaklar arası ilişkilerine nasıl yansındığını da göstermektedir (Evcimik, 2024: 844). Bu bağlamda Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası'na (Eğitim-Sen) üye öğretmenlerin deneyimlerinden hareketle yürütülen bu çalışma, öğretmenlerin Türkiye'deki toplumsal değişimi nasıl algıladıklarını ve bu değişimin din algılarına nasıl yansındığını anlamayı amaçlamaktadır. Eğitim-Sen üyeleri sendikal kimlikleri gereği laiklik, eşitlik ve toplumsal adalet gibi kavramlara duyarlıdırlar. Dolayısıyla bu grubun din-toplum ilişkisine bakışı eleştirel bir filtreyle şekillenmektedir. Bu araştırma dar bir örnekleme sınırlı olsa da belirli bir ideolojik ve kültürel pozisyonu temsil eden öğretmenlerin gözünden dinin ve toplumsal yapının nasıl evrildiğine dair özgün veriler sunmayı hedeflemektedir.

Bu araştırmanın amacı; Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası'na (Eğitim-Sen) üye öğretmenlerin toplumsal değişim sürecine dair algılarını ve bu değişimin din olgusuna yönelik bakış açılarını nasıl etkilediğini incelemektir. Araştırma öğretmenlerin hem toplumsal dönüşümlere dair gözlemlerini hem de bu dönüşümlerin bireysel inanç sistemleri üzerindeki yansımalarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda çalışmada toplumsal değişim ve din algısı arasındaki ilişki, öğretmenlerin deneyim ve ifadeleri üzerinden nitel bir yaklaşımla analiz edilmiştir.

Toplumsal değişim ve din ilişkisi Türkiye'de son yıllarda sıkça tartışılan bir mesele haline gelmiştir. Özellikle eğitim gibi ideolojik yük taşıyan alanlarda bu ilişkinin nasıl şekillendiğini anlamak hem akademik hem de kamusal düzeyde önem taşımaktadır. Öğretmenler, bu dönüşüm sürecini doğrudan deneyimleyen ve yorumlayan aktörler olarak dinin kamusal yaşamdaki yeri konusunda önemli gözlemlere sahiptir. Bu

çalışmanın özgün yönü Eğitim-Sen gibi belirli bir ideolojik ve sendikal duruşa sahip yapı içerisindeki öğretmenlerin deneyimlerine odaklanmasıdır. Bu kapsamda araştırma, dinin bireysel ve toplumsal boyutuna dair eleştirel bir bakış açısı geliştirmeye ve din-toplum ilişkisini eğitimcilerin perspektifinden değerlendirmeye katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın bulguları eğitim politikalarının yeniden düşünülmesi, değerler eğitimi, kültürel çoğulculuk ve laiklik ilkeleri etrafında yürütülecek tartışmalar için anlamlı bir zemin oluşturulmasına katkı sağlayacaktır.

2. TOPLUMSAL DEĞİŞİM KURAMLARI

Toplumsal değişim tarih boyunca sosyal bilimlerin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Bu değişim bireylerin davranış kalıplarından kurumsal yapıların işleyişine kadar toplumun her düzeyinde gözlemlenebilen dönüşümleri ifade etmektedir. Sosyolojik kuramlar bu değişim süreçlerini farklı bakış açılarıyla açıklamaktadır (Sarp ve Yavuz, 2018: 66). İbn Haldun (2001), toplumsal değişimi ümran kavramı etrafında şekillendirerek, toplumların doğuş, gelişme ve çöküş süreçlerini döngüsel bir modelle açıklamıştır. Haldun'a göre asabiyetin zayıflaması toplumun çözülmesine yol açar ve bu değişim yeni bir döngünün başlangıcını oluşturmaktadır. Comte (2004) ise değişimi doğrusal bir ilerleme olarak görmüştür. Teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçen bir gelişim sürecini tanımlamıştır. Durkheim (2014), toplumsal dayanışma biçimlerinin değişimini işbölümünün artışıyla açıklamış ve mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişin, toplumların modernleşme evresini temsil ettiğini savunmuştur. Marx (1990)'a göre ise toplumsal değişim üretim ilişkilerindeki çatışmaların sonucudur ve sınıf mücadelesinin yapısal dönüşümün temel kaynağı olduğunu savunmuştur. Modern sonrası kuramcılar ise bu açıklamalara

eleştirel bir perspektifle yaklaşmıştır. Bauman (2000)'a göre modernite, düzen arayışını önceleyen ancak bireysel öznelliği bastıran bir projedir. Bauman, günümüzdeki akışkan modernite koşullarında kimliklerin, değerlerin ve kurumların dağınık ve kırılgan hale geldiğini vurgulamıştır. Bu kapsamda toplumsal değişim artık doğrusal değil; çok yönlü, parçalı ve öngörülemez bir süreç olarak ele alınmıştır (Bauman, 2000).

3. TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİN İLİŞKİSİ

Türkiye'de toplumsal değişim süreci özellikle son yirmi yılda dinin kamusal alandaki konumunun belirgin biçimde dönüşmesiyle karakterize edilmiştir. 2002 sonrası dönemde siyasal iktidarın muhafazakâr kimliğiyle birlikte, dinin siyaset ve eğitim politikaları üzerindeki etkisi artmış ve bu da toplumsal yapıda yeni kutuplaşmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kamusal alanın yeniden yapılandırılmasında dini sembollerin merkezi rol oynaması laiklik tartışmalarını da beraberinde getirmiştir (Yılmaz ve Akçay, 2021: 181). Dindar nesil yetiştirme politikaları, değerler eğitimi ve dini temsillerin okul hayatındaki yansımaları öğretmenler açısından önemli bir gözlem ve sorgulama alanı oluşturmuştur. Bu süreçte din hem bireysel bir inanç meselesi hem de politik bir araç haline gelmiştir (Bozaslan, 2021: 31). Özellikle Eğitim-Sen gibi sendikal yapılar (Dilbaz ve Erkılıç, 2021: 258) içerisinde yer alan öğretmenler, bu değişimleri eleştirel bir perspektifle değerlendirmektedir. Bu grup laiklik, bilimsel eğitim ve toplumsal eşitlik gibi değerlere dayalı bir duruş sergilemekte ve toplumsal dönüşüm sürecinde dinin rolünü sorgulama eğilimindedirler. Türkiye'de öğretmenlerin din algısı üzerine yapılan araştırmalar bu grubun dini değerlere karşı mesafeli olmadığını ancak dinin politikleşmesi ve kurumsallaşmasının getirdiği etik sorunlara duyarlı olduğunu

ortaya koymuştur (Doğru ve Sağlam, 2024; Çalışır, 2023; Sürmen, 2021). Bu kapsamda öğretmenlerin deneyimlerinin yalnızca bireysel tutumları yansıtmadığı aynı zamanda eğitim ortamında üretilen değerlerin şekillenişini de yansıttığı söylenebilmektedir.

4. YÖNTEM

4.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası'na (Eğitim-Sen) üye öğretmenlerin toplumsal değişim ve din algılarına ilişkin deneyimlerini derinlemesine incelemeyi amaçlayan nitel bir araştırmadır. Nitel araştırma modeli içerisinde durum çalışması yaklaşımı benimsenmiştir. Bunun sebebi araştırmanın amacının belirli bir sosyal bağlamda (sendikal yapı) yer alan öğretmenlerin deneyimlerini ve algılarını kapsamlı biçimde incelemektir. Çalışmada öğretmenlerin din algısı hakkındaki düşüncelerini derinlemesine keşfetmek amacıyla nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Bu model öğretmenlerin bireysel deneyimlerinden ve perspektiflerinden hareketle dinin toplumsal yaşamdaki yerini nasıl algıladıklarını anlamayı hedeflemiştir.

4.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Türkiye'nin çeşitli illerinde görev yapan ve Eğitim-Sen üyesi olan toplam 20 öğretmen oluşturmaktadır. Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Bu örnekleme yöntemi araştırmanın özel bağlamına uygun ve derinlemesine bilgi sağlayabilecek katılımcıların tercih edilmesini sağlamıştır. Eğitim-Sen üyelerinin seçilmesinin temel gerekçesi; bu grubun hem sendikal kimliği hem de toplumsal değişim ve laiklik konularına dair duyarlılıkları ile çalışmanın odaklandığı konuyu eleştirel bir perspektiften yorumlayabilme potansiyeline sahip olmalarıdır.

4.3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama yöntemi olarak araştırmanın amaçlarına uygun yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu yöntem katılımcıların deneyimlerini özgürce ve derinlemesine ifade etmelerine olanak tanımıştır. Mülakat soruları, toplumsal değişim ve din algısı üzerine açık uçlu olarak hazırlanmıştır. Mülakatlarda şu temel sorular yer almıştır;

1. Toplumsal değişim sürecinde gözlemlediğiniz olumlu ve olumsuz gelişmeler nelerdir?
2. Dinin toplumsal görünürlüğü ve işlevi hakkında ne düşünüyorsunuz?
3. Bu süreçte kendi din algınızda ve inançlarınızda nasıl değişimler gözlemlediniz?
4. Eğitim ortamındaki din ve değerler algısına dair görüşleriniz nelerdir?

Mülakatlar 2024 Temmuz-Aralık tarihleri arasında yüz yüze gerçekleştirilmiş ve her görüşme ortalama 20-30 dakika sürmüştür. Görüşmeler ses kayıt cihazıyla kaydedilmiş ve titizlikle yazıya dökülmüştür.

4.4. Verilerin Analizi

Toplanan veriler, içerik analizi yöntemi ile incelenmiştir. Transkriptler kodlanmış, benzer ifadeler temalar halinde gruplandırılmıştır. Analiz sürecinde araştırmacı, verilerdeki ana temaları ortaya çıkararak öğretmenlerin toplumsal değişim ve din algısına dair ortak ve farklı görüşlerini sistematik biçimde ortaya koymuştur. Güvenirliği artırmak için analiz sürecinde üçüncü bir araştırmacının da görüşü alınmıştır.

4.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmanın geçerliği ve güvenirliliğini sağlamak amacıyla çeşitli yöntemsel önlemler alınmıştır. Öncelikle yarı

yapılandırılmış görüşme formu hazırlanırken kapsamlı bir literatür taraması yapılmış ve soruların içeriğinin alana uygunluğunu değerlendirmek üzere alanında uzman akademisyenlerden görüş alınmıştır. Görüşme sorularının anlaşılabilirliği ve uygulanabilirliğini test etmek amacıyla pilot uygulama gerçekleştirilmiş ve elde edilen geri bildirimler doğrultusunda formun nihai şekli oluşturulmuştur. Verilerin analizinde güvenilirliği artırmak için kodlama sürecinde araştırmacı dışında bağımsız bir ikinci kodlayıcı ile uyum kontrolü yapılmıştır. Kodlamalar arasındaki uyum oranı yüksek bulunmuş ve olası farklılıklar görüşme ve tartışma yoluyla ortak bir karara bağlanmıştır. Ayrıca araştırma süreci boyunca verilerin şeffaf ve sistematik bir şekilde toplanması ve analiz edilmesine özen gösterilmiş, görüşme kayıtları titizlikle çözümlenmiş ve veriler gizlilik esasına uygun olarak saklanmıştır. Tüm bu önlemler çalışmanın hem içeriğinin hem de bulgularının güvenilirliğini ve geçerliğini artırmaya yönelik olarak planlanmıştır.

5. BULGULAR

5.1. Toplumda Değişen Din Algısı ve Yaşanılan Din Üzerine Eleştiriler

Tablo 1’de katılımcıların toplumda değişen din algısına ilişkin frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 1. Toplumda Değişen Din Algısına İlişkin Bulgular

Ana tema	Alt temalar
Değişen din algısı	Dini gösteriş ve samimiyet algısı
	Dinin siyasallaşması ve toplumsal ayrışma
	Mahalle baskısı ve toplumsal denetim
	Dindeki anlam kayması ve algı sorunları
	Gençlik, inanç kaybı ve değerlerin aşınması
	Bireysel inanç serüveni ve dönüşüm
	Dine yönelik çelişkili duygular ve kişisel muhasebe
	Kuran merkezli din anlayışı
	Zamana uyumlu din yorumlama ihtiyacı

Tablo 1’den de görüldüğü gibi bu temada, öğretmenlerin toplumda dinin giderek artan görünürlüğüne ve bu görünürlüğün niteliğine dair eleştirel yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Katılımcılar, dinin biçimsel ve gösteriş odaklı bir hâl aldığını, samimiyet ve ahlaki değerlerden uzaklaştığını ifade etmişlerdir. Bu durumun dinin toplumsal işlevini zedelediği ve bireylerde dine karşı mesafe geliştirdiği görüşü ön plandadır. Örneğin K3, “Şu anki dindar geçinenlerin gösterişten başka hiçbir şey yaptıklarını düşünmüyorum... Bu kesinlikle dine zarar veriyor...” diyerek biçimsel dindarlık eleştirisini vurgulamıştır. Benzer biçimde K8, dindarlığın bireysel çıkarlarla ilişkilendirilmesini eleştirmiş ve dinin özünün ahiretle ilgili olduğunu hatırlatmıştır;

“Dinle ilgili şunu fark ettim; insan menfaat gördüğünde, biraz para veya mevki elde ettiğinde ya da birine ‘çocuğumu şu işe sok’ dediğinde, kolaylıkla dinin dışına çıkabiliyor. Bugün Türkiye’de dini kullanarak zenginleşen çok sayıda insan var... Bu durum beni düşündürüyor.” (K8)

Katılımcılar ayrıca dinin siyasallaştırılmasından kaynaklanan toplumsal kutuplaşma ve ayrışmadan da kaygı duymaktadır. K2’nin ifadesiyle;

“Tarikatların ve cemaatlerin toplumda daha ön planda olması, bazı insanların istemeden de olsa bu yapılara dahil olmasına neden oluyor... 15 Temmuz benzeri olayların tekrar yaşanabileceği endişesini doğuruyor.” (K2)

Bunun yanı sıra mahalle baskısı ve toplumsal denetim alt teması da öğretmenlerin gündemindedir. K6, bulunduğu ortamda düşüncelerini özgürce ifade etmekte zorlandığını belirtmiştir;

“Şu anda mahalle baskısı hissettiğimi açıkça söyleyebilirim... Ailemle konuşurken bile ölçülü ve dikkatli olmaya çalışıyorum.” (K6)

Dindeki anlam kayması ve gençlerdeki inanç erozyonu da önemli bulgular arasındadır. K9, dini araçsallaşma ve değerlerin aşınması konusuna dikkat çekmiştir;

“Din değişti, çünkü insanlar parayı, makamı görünce dinin dışına çıkabiliyor...” (K9)

Son olarak bireysel inanç serüveni ve içsel muhasebe alt teması, öğretmenlerin kişisel düzeyde yaşadıkları çelişkileri ve sorgulamaları yansıtmaktadır. K11, geçmişte türban yasağı karşıtı mücadelelerini hatırlarken, günümüzde dinin sembolik iktidar aracı haline dönüşmesine dair endişelerini paylaşmıştır. Bu temada görülen ortak eğilim, dinin toplumsal görünürlüğüne artmasının mutlaka pozitif bir gelişme olarak algılanmadığı, biçimsel ve politik yönelimlerin din algısında derin kırılmalara yol açtığıdır. Bu durum dinin hem bireysel hem toplumsal boyutlarda yeniden ele alınması gerekliliğine işaret etmektedir.

5.2. Toplumsal Değişimin Ekonomik Yönüne Dair Düşünceler

Tablo 2’de katılımcıların toplumsal değişimin ekonomik yönüne ilişkin frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 2. Toplumsal Değişimin Ekonomik Yönüne İlişkin Bulgular

Ana tema	Alt temalar
Toplumsal değişimin ekonomik yönü	Ekonomik sıkıntılar ve sınıfsal uçurumlar
	Din ve ekonomi arasındaki ilişki
	Toplumun geleceği ve gençler
	Toplumdaki adaletsizlik ve sosyal güvenlik
	Sosyo-ekonomik kriz ve toplumsal moral

Tablo 2’den de görüldüğü gibi bu temada öğretmenlerin, Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimin özellikle ekonomik boyutuna dair eleştirileri ve gözlemleri ön plana çıkmıştır. Katılımcılar artan ekonomik eşitsizlik, gelir dağılımındaki adaletsizlik ve yaşam standartlarındaki düşüşe dikkat çekerek, bu süreci toplumsal çözülmenin temel dinamiklerinden biri olarak değerlendirmiştir. K10, ekonomik zorlukların toplumda bireysel

huzuru ve sosyal ilişkileri olumsuz etkilediğini şu şekilde ifade etmiştir;

“Şu anda ekonomik olarak halkın çoğu çok zor durumda... İnsanlar artık geçim kaygısıyla yaşıyor. Bu da toplumsal dayanışmayı, dostlukları bile etkiliyor.” (K10)

K13 ise ekonomik sıkışmanın bireylerde moral bozukluğu ve gelecek umutsuzluğuna yol açtığını vurgulamıştır;

“İnsanlar ay sonunu nasıl getireceğini düşünüyor... Bu psikolojiyle kimse ülkenin gidişatıyla ilgilenemiyor. Herkes bireyselleşti, yalnızlaştı.” (K13)

Bu görüşler neoliberal politikaların etkisiyle toplumsal bağların zayıfladığı, bireylerin ekonomik güvenlikten uzaklaştıkça kolektif değerlerden uzaklaştığı düşüncesini desteklemektedir. Katılımcıların çoğu ekonomik sorunların yalnızca maddi değil aynı zamanda toplumsal bir yara oluşturduğunu dile getirmiştir. K16'nın sözü, bu dönüşümün kuşaklar arası etkilerine de işaret etmektedir;

“Gençler hayal kurmuyor artık... Her şey çok pahalı, iş yok, evlenmek hayal oldu. Bu ortamda gençlerin inanca da, umutlara da mesafesi artıyor.” (K16)

Ayrıca bazı katılımcılar ekonomik krizin yalnızca bireysel refahı değil aynı zamanda ahlaki ve dini değerleri de zedelediğini belirtmiştir. K17, bu bağlamda ekonomik çıkarın dinin önüne geçtiğine dair bir gözlemlerde bulunmuştur;

“Eskiden insanlar fakir ama dürüst olurdu derdik. Şimdi para için her şey yapılabilir hale geldi... Din de artık bu para düzeninin bir aracı gibi kullanılıyor.” (K17)

Bu bulgular toplumsal değişimin ekonomik boyutunun, bireylerin hem yaşam pratiklerini hem de inanç sistemlerini etkileyen güçlü bir dinamik olduğunu göstermektedir. Ekonomik

güvencesizlik, değerler sisteminde erozyona neden olmakta ve toplumsal bütünlüğü zedeleyen bir unsur olarak öne çıkmıştır.

5.3. Eğitim Alanında Gözlemlenen Değişim ve Değer Aktarımı Sorunu

Tablo 3’de katılımcıların eğitim alanında gözlemlenen değişim ve değer aktarımı sorununa ilişkin frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 3. Katılımcıların Eğitim Alanında Gözlemledikleri Değişim ve Değer Aktarımı Sorununa İlişkin Bulgular

Ana tema	Alt temalar
Eğitimde değer aktarımı ve sistemsel dönüşüm	Değerler eğitiminin ideolojik yönü
	Din derslerinin pedagojik etkisizliği
	Öğrenciler arasında inanç temelli ayrışmalar
	Öğretmenin rolünde zayıflama ve kimlik sorgusu
	Dijitalleşme ile değer aktarımında kopukluk
	Toplumdaki değişimin eğitim ortamına yansması

Tablo 3’den de görüldüğü gibi bu temada, öğretmenlerin eğitim sistemi içerisinde gözlemledikleri değişimler ve bu değişimlerin değer aktarımı sürecine etkileri ön plana çıkmıştır. Katılımcılar eğitim ortamında dini değerlerin aktarım biçiminin değiştiğini, pedagojik amaçlardan çok ideolojik hedeflere yöneldiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca öğretmenler, dinin eğitimdeki işlevinin sorgulanmaya başladığını ve gençlerin bu durumdan olumsuz etkilendiğini belirtmiştir. K15, değerler eğitimi adı altında yürütülen uygulamaların aslında belirli bir ideolojiyi empoze ettiğini ifade etmiştir;

“Değerler eğitimi veriliyor deniliyor ama neyin değer olduğu bile tartışmalı... Dindar nesil projesiyle birlikte tek tip bir ahlak anlayışı öğrencilere dayatılıyor.” (K15)

Benzer şekilde K14, din derslerinin içerik ve sunum biçiminin öğrenciler üzerinde ters etki yarattığını şu şekilde dile getirmiştir;

“Zorunlu din dersi adı altında öğrencilere dogmalar ezberletiliyor. Bu da çocuklarda sorgulamayı engelliyor ve bazıları tamamen karşıt bir tutum geliştiriyor.” (K14)

Katılımcıların çoğu öğrenciler arasında inanç temelli ayrışmaların arttığını ve bu durumun okul iklimini olumsuz etkilediğini ifade etmiştir. K4 bu konudaki gözlemini şöyle aktarmıştır;

“Öğrenciler artık kimin başörtülü, kimin namaz kıldığı üzerinden gruplaşıyor... Okulun bir kamusal alan olmaktan çıktığını hissediyoruz.” (K4)

Ayrıca öğretmenler kendi rollerinin dönüşümüne dair de eleştiriler getirmiştir. K7, öğretmenin yalnızca bilgi aktaran değil, değer inşa eden bir figür olduğunu ancak bu rolün giderek zayıfladığını vurgulamıştır;

“Eskiden öğretmen toplumda saygı duyulan, yol gösteren bir kişiydi. Şimdi öğrenciler öğretmeni değil, sosyal medyadaki fenomenleri örnek alıyor... Değer aktarımı dijital ortama kaydı.” (K7)

Katılımcılar, eğitimde yaşanan bu dönüşümün yalnızca dini değil, etik ve ahlaki değerleri de etkilediğini belirtmiş, öğrenciler arasında saygı, empati ve hoşgörü gibi değerlerin zayıfladığını vurgulamıştır. K18 bu durumu şöyle özetlemiştir;

“Saygı kavramı çok değişti. Bizim kuşakta öğretmene karşı belli bir mesafe vardı. Şimdi o sınırlar kayboldu; çünkü toplumda da sınır kalmadı.” (K18)

Bu bulgular eğitim kurumlarının toplumsal değişimden doğrudan etkilendiğini, öğretmenlerin de bu değişimi hem gözlemleyen hem de onunla baş etmeye çalışan aktörler olduğunu

göstermiştir. Özellikle değer aktarımı bağlamında yaşanan kırılmalar, öğretmenlerin mesleki kimliklerinde gerilimlere ve içsel sorgulamalara yol açmaktadır.

5.4. Geleceğe Yönelik Umutsuzluk ve Toplumsal Aidiyet Sorgusu

Tablo 4’de katılımcıların geleceğe yönelik umutsuzluk ve toplumsal aidiyet sorgusuna yönelik frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 4. Katılımcıların Geleceğe Yönelik Umutsuzlukları ve Toplumsal Aidiyet Algılarına İlişkin Bulgular

Ana tema	Alt temalar
Gelecek algısı, toplumsal aidiyet ve umutsuzluk	Demokrasi ve sosyal değişim üzerindeki endişeler
	Kültürel değişim ve toplumsal normlardaki kırılma
	Kimlik krizleri ve toplumda huzursuzluk
	Dini ve kültürel uyumsuzluk hissi
	Umutsuzluk, teslimiyet ve göç etme arzusu

Tablo 4’den de görüldüğü gibi bu temada öğretmenlerin, Türkiye’nin toplumsal ve siyasal geleceğine ilişkin kaygıları, bireysel ve toplumsal aidiyet hissindeki kırılmalar ve buna bağlı olarak artan umutsuzluk duyguları öne çıkmıştır. Katılımcılar hem kendi geleceklerine hem de çocukların, gençlerin geleceğine dair umutsuz bir bakış geliştirdiklerini belirtmişlerdir. Bu durum öğretmenlerin topluma olan bağlılıklarını ve vatandaşlık aidiyetlerini sorgulamalarına neden olmaktadır. K5, bu konuda toplumsal aidiyet hissinin ciddi biçimde zayıfladığını şu sözlerle dile getirmiştir;

“Artık kendimi bu topluma ait hissetmiyorum. Yaşam tarzım, düşünce sistemim, değer yargılarım sürekli baskı

altında... Kendimi bu ülkeye ait gibi görmemek çok acı bir şey ama gerçek bu.” (K5)

Benzer biçimde K11, geleceğe dair umut taşıyamadığını ifade etmiştir;

“Gelecek diye bir şey göremiyorum... Ne kendi çocuklarım ne öğrencilerim için umutluyum. Sürekli bir baskı, bir karamsarlık hâkim. İnsan öğretmenliğini bile sorguluyor.” (K11)

K12 ise yaşadığı çevredeki değişimlerle birlikte toplumsal çözülmeyi ve yalnızlaşmayı şöyle anlatmıştır;

“Eskiden insanlar birbirine daha yakındı. Şimdi komşuluk, dostluk diye bir şey kalmadı. Herkes kabuğuna çekilmiş durumda. Bireyselleştik ama mutlu değiliz.” (K12)

Bu temada dikkat çeken bir diğer unsur da “gitme arzusu” ya da “kalmak zorunda olma” çelişkisiyle yaşanan içsel sıkışmışlıktır. K16’nın şu ifadeleri bu ruh halini yansıtmaktadır;

“Her gün yurtdışına gitmeyi düşünüyorum ama sonra ‘Ben bu ülkeyi terk edersem ne olacak?’ diyorum. Kalıyorum ama içimde hep bir huzursuzluk.” (K16)

Katılımcıların çoğu bu umutsuzluk halinin yalnızca ekonomik değil, değerler sistemindeki çözülmeye de bağlantılı olduğunu belirtmişlerdir. İnsan ilişkilerinde güvenin kaybolduğunu, toplumun ortak bir vicdan duygusunu yitirdiğini dile getirmişlerdir. Bu bulgular, öğretmenlerin yalnızca eğitimle ilgili değil, genel olarak toplumsal yaşamla ilgili de ciddi kırılmalar yaşadığını ve bu kırılmaların da aidiyet hissi, umut ve mesleki motivasyon üzerinde olumsuz etkiler yarattığını göstermektedir. Özellikle sendikal yapı içinde yer alan ve belli bir toplumsal bilinçle hareket eden öğretmenlerin bu değişim karşısındaki duruşu hem kişisel hem ideolojik düzeyde bir sorgulama sürecini ortaya koymaktadır.

5.5. Katılımcıların Çözüm Önerileri

Tablo 5’de katılımcıların toplumsal çözüm önerilerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların Toplumsal Çözüm Önerilerine İlişkin Bulgular

Ana tema	Alt temalar
Toplumsal çözüm önerileri	Demokrasi ve Anayasa Reformu
	Laiklik ve Özgürlükçü Bir Düzen
	Üretim ve Ekonomik Kalkınma
	Eğitim ve Sağlık Politikalarında İstikrar

Tablo 5’den de görüldüğü gibi katılımcılar, toplumsal sorunların çözümüne ilişkin çeşitli öneriler sunmuştur. Bu öneriler arasında demokratikleşmenin sağlanması ve katılımcı bir anayasa oluşturulması önemli yer tutmaktadır. K14, toplumun farklı kesimlerinin ortaklaşacağı yeni bir anayasa ile liyakat esasına dayalı yönetim biçimlerinin mümkün olabileceğine vurgu yapmıştır;

“Toplumun geniş bir mutabakatla, yüzde doksanın ortaklaşacağı bir anayasa oluşturmak isterdim. ... İnşallah bu değişim kan dökülmeden, bir iç savaş yaşamadan olur.” (K14)

Benzer şekilde K2 gerçek anlamda laik bir düzen kurulmasının, bireysel özgürlüklerin güvence altına alınması bakımından kritik olduğunu ifade etmiştir;

“Tekrar eski laik düzene sözde değil de gerçek anlamda geçmemiz gerektiğine inanıyorum... herkesin düşüncesini rahatça ifade edeceği, rahatça yaşayabileceği bir ortam sağlanmalı.” (K2)

Ekonomik alanda ise K16, üretime dayalı kalkınma modeliyle ekonomik eşitsizliklerin azaltılmasını ve üreticilerin desteklenmesini çözümün temel taşları olarak görmüştür. K16’nın görüşlerine göre sürdürülebilir eğitim ve sağlık

politikalarının uygulanması da toplumsal istikrar açısından zorunludur;

“Üretimi artırmayı isterdim... Eğitim ve sağlık politikaları her hükümet değişiminde değişiyor. Bu durumun doğru olmadığını düşünüyorum.” (K16)

Bu öneriler katılımcıların toplumsal dönüşüm için demokratik, laik ve ekonomik kalkınmaya dayalı bir yapı arzusu taşıdıklarını göstermektedir.

6. SONUÇ

Bu araştırma, Eğitim-Sen üyesi öğretmenlerin Türkiye’deki toplumsal değişim sürecine dair algılarını ve bu sürecin din anlayışları üzerindeki etkilerini incelemiştir. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular, katılımcıların çoğunluğunun dinin toplumsal yaşamda daha görünür hâle gelmesini, biçimsel ve politik bir araç olarak kullanılmasını eleştirel bir biçimde değerlendirdiğini göstermiştir. Ayrıca ekonomik güvencesizlik, eğitimdeki değer aktarımı sorunları, kültürel çözümler ve gelecek kaygısı gibi unsurlar da öğretmenlerin bireysel ve toplumsal düzeyde kırılmalar yaşamasına yol açmıştır. Bu sonuçlar özellikle Bauman’ın akışkan modernite kavramıyla paralellik göstermiştir. Katılımcıların gözlemlediği kimlik belirsizliği, ahlaki çözümler ve değer kaybı postmodern çağın bireylerde yarattığı istikrarsızlık ve yönsüzlükle ilişkilendirilebilmektedir.

Araştırmanın bulguları, Özpolat (2010) çalışmasıyla benzerlik göstermektedir. Özpolat, öğretmenlerin toplumsal değişim karşısında mesleki rollerinde dönüşüm yaşadıklarını ve bu dönüşümün mesleki değerlerde kırılmalara yol açtığını belirtmiştir. Bu çalışma da benzer şekilde öğretmenlerin değişen toplumsal yapılar karşısında kendi kimliklerini ve değer

sistemlerini yeniden inşa etme ihtiyacı duyduklarını ortaya koymuştur. Ayrıca Aydın (2022), dinin hem toplumsal birlik sağlayıcı hem de çatışma yaratıcı işlevlere sahip olduğunu belirtmiş ve kültürel çatışmaların arttığı ortamlarda dinin kutuplaştırıcı bir güce dönüşebileceğini ifade etmiştir. Bu görüş, katılımcıların dinin siyasal alanda araçsallaştırılması konusundaki kaygılarını doğrulamaktadır. Karabağ (2019) ise öğretmenlerin din algısının bireysel geçmiş, mahalle kültürü ve ideolojik yönelimlere göre değiştiğini ortaya koymuştur. Bu durum, yapılan çalışmada da açıkça görülebilmektedir. Bunun sebebi sendikal duruşun, toplumsal olaylara yaklaşım biçimini şekillendirmesidir. Bulgular ayrıca neoliberal ekonomik düzenin toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini ele alan Yılmaz (2019) ve K6 gibi katılımcıların değerlendirmeleriyle de örtüşmektedir. Katılımcılar kapitalist sistemin dine yönelimleri stratejik olarak beslediğini ve kimlikler üzerinden yeni baskı mekanizmaları ürettiğini belirtmişlerdir. Bu karşılaştırmalar, yapılan çalışmanın literatürdeki mevcut bilgi birikimine dayandığını ve yeni katkılar sunduğunu göstermektedir. Sendikal kimlik taşıyan öğretmenlerin deneyimlerine odaklanması, din-toplum ilişkisine farklı ve eleştirel bir pencere açmakta ve eğitim alanında dinin nasıl algılandığına ilişkin mikro düzeyde önemli veriler sunmuştur.

Yapılan çalışma belirli bir sendikal yapıya bağlı öğretmenlerin toplumsal değişim ve din algılarına odaklandığı için bulgular yalnızca bu grubun perspektifini yansıtmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalara; farklı sendikal örgütlenmelerdeki ya da sendika üyesi olmayan öğretmen gruplarının görüşlerini ele alarak daha kapsamlı ve karşılaştırmalı analizler yapmaları önerilmektedir. Ayrıca bu araştırma nitel bir desenle gerçekleştirilmiş olup, bulgular derinlemesine yorum içermektedir. Karma yöntem araştırmalarıyla nitel bulguların nicel ölçümlerle desteklenmesi, din algısı ve toplumsal değişim

arasındaki ilişkilerin daha geniş örneklerle test edilmesine katkı sağlayabilmektedir. Öte yandan sadece öğretmenlerle sınırlı kalmayan, öğrenciler, veliler veya eğitim yöneticilerini de kapsayan çok katmanlı çalışmalar, dinin eğitimdeki rolüne dair daha bütüncül bir çerçeve sunabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Altınordu, A. (2022), Türkiye’de Sivil Din: Engeller ve Fırsatlar, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 25(3), 397-414.
- Aydın, D. (2022), Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı. *Akademik Düşünce Dergisi*, (5), 108-113.
- Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bozaslan, E. Ç. (2021), 2002-2012 Döneminde Türkiye’de Siyasal Alan, Din ve Özgürlük, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 17-33.
- Comte, A. (2004), *Pozitif Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları.
- Çalışır, M. (2023), Öğretmenlerin Dini Kimlik Algıları İle Serbest Zaman Değerlendirmeleri Arasındaki İlişki: Gaziantep Örneği, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 181-214.
- Dilbaz, E., ve Erkılıç, T. A. (2021). Eğitim Sendikalarının Tüzüklerinde Belirtilen Amaç ve Faaliyetler Açısından Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma, *Journal of Qualitative Research in Education*, (28), 241-261.
- Doğru, Ç., ve Sağlam, İ. (2024), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Faaliyetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Nitel Bir Araştırma (Iğdır İli Örneği), *Dicle İlahiyat Dergisi*, 26(2), 268-291.
- Durkheim, E. (2014), *Toplumsal İşbölümü Üzerine*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Evcimik, S. (2024), İlerlemeci Eğitim Felsefesi Bağlamında Din Öğretiminin Değerlendirilmesi, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(90), 834-848.

- İbn Haldun. (2001), *Mukaddime*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karabağ, R. (2019), Öğretmenlerin Dini Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (47), 531-565.
- Marx, K. (1990), *Capital: A Critique of Political Economy*, London: Penguin Classics.
- Najwa, G. S., ve Husna, R. W. (2024), Religion and Social Change Analysis of The Role of Religion In The Modernization Process In Developing Countries, *International Journal Multidisciplines and The Development of Science*, 1(3), 211-222.
- Okumu, E. (2009), Toplumsal Değişme ve Din, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(30), 323-347.
- Özpolat, V. (2010), Toplumsal Değişime Dinamiklerinin Eğitim ve Öğretmenlik Mesleği Üzerindeki Etkileri, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8(20), 147-167.
- Sarp, Ç., ve Yavuz, M. (2018), Dinin Kamusal Alanda Değişen Konumu Ve İslam Toplumdaki Yansımaları, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (2), 52-68.
- Sürmen, S. (2021), *Okul öncesi öğretmenlerinin din ve değerler eğitimi hakkındaki görüşleri üzerine nitel bir araştırma*. Yüksek lisans tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Yılmaz, M., ve Akçay, T. (2021), 2002-2020 Yılları Arası Türkiye’de Laiklik Algısı ve Örgün Din Eğitimine Yansımaları: İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(20), 152-186.

Yılmaz, S. (2019), *İlköğretim okulları öğretmenlerinin din algılarının sosyolojik tahlili: İstanbul Bahçelievler örneği*. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

TÜRK DİN MÛSİKÎSİNDE AYIRT EDİCİ FARKLILIKLAR EKSENİNDE CÂMÎ VE TEKKE MÛSİKÎSİ FORMLARI

Fatih TÜYSÜZ¹

1. GİRİŞ

İslâmiyet'in doğuşuyla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müsaadeleriyle İslâm'ın mübâh dairesine uygun bazı geleneksel Cahiliyye Dönemi mûsikî türlerinin düğünlerde, karşılamalarda, uğurlamalarda, bayramlarda, yolculuklarda ve savaşlarda icrâsına devam edilmesinin yanı sıra, ibâdetler esnasında yapılan tilâvetlerde mûsikîden yararlanıldığı ile alakalı bilgilere birçok dinî kaynakta rastlanılmaktadır. Rasûlullâh'ın (a.s.) birçok hadîs-i şerîfinden de anlaşıldığı üzere, bilhassa Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde ve Ezân-ı Muhammedînin okunmasında güzel sese verdiği kıymet (Uludağ, 2012:39-130), Müslümânların da sâir dinî metinlerin icrâsında tegannîye yönelmelerini sağlamış ve böylece "tecvid" ve "kırâ'at" ilimlerinin tekâmül etmesiyle dinî mûsikî formları da şekillenmeye başlamıştır (Tüysüz, 2024:45-47). IX. yüzyılda sistemli bir ilim hâline gelen mûsikî, aynı zamanda İslâm coğrafyasının hızla genişlemesiyle birlikte yine bu yüzyılda yaygınlaşmaya başlayan tasavvuf akımları içerisinde de kendine sağlam bir yer edinmeye başlamıştır. Türk Din Mûsikîsinin bilhassa dergâhlar bünyesinde teşekkülüne imkân sağlayan bu tasavvuf akımları, X. ilâ XI. yüzyılları kapsayan zaman diliminde Müslümân olmaya başlayan Türklerin mûsikî

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Türk Müziği Bölümü, fatihtuysuz58@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2908-7619.

kültürlerini de etkilemeye başlamıştır. Nitekim, Malazgirt Muharebesi (1071) ile Türklerin Anadolu'yu yurt edinmelerini müteakiben, Türkistan coğrafyasından Anadolu'ya akın eden Ahmed Yesevî (ö. 1166) müridânı, binâ ettikleri dergâhlarda hem Yesevîlik mefkûresinin yeni yurtlarında yayılmasını sağlamış hem de Anadolu Türk-İslâm medeniyetinin doğmasında etkin rol üstlenmiştir. Türklerin Müslümân olmadığı dönemlerde dinî ve içtimâî hayatın merkezinde olan mûsikî, Anadolu'da “ilk Türk tarîkatı” ünvanıyla maruf Yesevîlik'ten sonra teşekkül eden sâir tarîkatların -tartışmasız- etkisiyle köklü değişimler göstermeye başlamıştır. Henüz bu dönemlerde İslâmiyet içerisinde mûsikî sanatına karşı menfî fikriyâtın baş göstermemesi, Müslümânlığı yeni tercih eden Türklerin, mûsikîyi tıpkı eski inançlarındaki hususiyetiyle sahiplenmelerinde büyük bir rol oynamış ve mûsikîyi İslâm mefkûresinin anlatılmasında bir ifade aracı olarak ön plana çıkarmalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla mûsikî, mânevî hissiyâtın en etkin şekilde ifade edilmesi ve ibâdetlerdeki feyzin “içselleştirilmesi” gayesiyle neredeyse tüm zikir ve ibâdetlerin ifâsında kullanılagelmiştir (Tüysüz, 2023b:251-253). Böylece Müslümânlıktan önce de zaten Türklere has tüm dinî ritüellerin merkezinde yer alan mûsikî, İslâmiyet sonrası yine dinî bir vasıf kazanmaya başlamıştır. Bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan (1299-1923) günümüze kadar geçen zaman zarfında câmilerde, tekkelerde, devlet merasimlerinde, dinî mahiyetteki toplantılarda, savaşlarda, düğünlerde, cenazelerde, sünnet merasimlerinde, asker uğurlamalarında, kültürümüzde “kandil” ismi verilen dinî gün ve gecelerde, dinî temaları ihtiva eden tüm metinlerin tegannî ile icrâsı genel geçer bir “usûl” hâline gelmiştir.

Mûsikî icrâlarının dinî meclislerde yaygınlaşmasıyla birlikte, mûsikîden dinin lehine bir istifade etme imkânı baş göstermiş, hususen Kur'ân-ı Kerîm'in yalnız tecvîd kurallarıyla değil, güzel sesle tilâveti de bir zaruret olarak benimsenmeye

başlanmıştır (Çetin, 1998:126-130). Böylece başta Kur’ân-ı Kerîm tilâveti olmak üzere neredeyse tüm zikir ve ibâdetlerde uygulanan makâmsal icrâlar, Anadolu Türk-İslâm medeniyetine has mûsikî formlarının teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. İşte, temeli Asr-ı Saâdet’te Rasûlullâh’ın (s.a.v) teşvik ve müsaadelerine kadar dayanan bu anlayış, Anadolu İslâm tasavvufu genelinde, tüm dinî meclislerde yapılan icrâlarla birlikte, günümüz Câmî ve Tekke Mûsikîsi formlarının zamanla doğmasında etkin rol oynamıştır.

Günümüz mûsikî literatürü incelendiğinde, Türk Mûsikînin alt şubelerine, türlerine ve formlarına (biçimlerine) dair muhtelif birçok tasnifin yapıldığı görülmektedir. Bu tasniflerin çok kapsamlı bir şekilde ele alındığı akademik çalışmalardan birisi ise Mehmet Tıraşçı’ya ait olup, bu çalışma bünyesinde Türk Din Mûsikî formlarına dair tasnif yapan birçok musikîşinâs musannif ve onlara ait tasnif kriterleri ayrıntılı bir şekilde Tıraşçı tarafından derlenmiştir (Tıraşçı, 2018:207-211). Bu tasnifler içerisinde kanaatimizce bugüne kadar yapılmış en kapsamlı tasniflerden biri ise Fatih Koca’ya aittir. Zira bu tasnif denemesinde Koca, neredeyse tüm Türk Mûsikîsi çevrelerince müşterek bir kanaatle kabul görüldüğü üzere, Türk Din Mûsikîsini öncelikle “Câmî ve Tekke Mûsikîsi” olarak iki temel şubede ele almakta ve daha sonra Câmî Mûsikîsini “ibâdet öncesinde icrâ edilenler”, “ibâdet esnasında icrâ edilenler”, “ibâdet sonrasında icrâ edilenler” ve “ibâdet dışında önemli gün ve gecelerde icrâ edilenler” şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır. Bu sıralamada Ezân, Salâ, Temcîd ve Münâcaatı **“ibâdet öncesinde”**, Kur’ân-ı Kerîm Tilâveti, Kâmet, İmâmet, Müezzinlik, Cumhûr Müezzinliği, Mahfel Sürmesi, Cuma Hutbesi ve Cuma Gülbankı, Tardiyeye, Terâvih Tertîbi, Tekbîr, Telbiyye ve Salavâtı **“ibâdet esnasında”**, Tesbîh ve İstiğfârı **“ibâdet sonrasında”**, Mevlîd, Muhammediyye, Na’t-ı Peygamber, Ta’rîf, Mi’râciyye, Regâibiyye ve Ferâciyyeyi ise

“ibâdet dışında önemli gün ve gecelerde” icrâ edilen formlar olarak kabul etmektedir. Tekke Mûsikîsi formlarını ise İsm-i Celâl, Na’t-ı Mevlânâ, Mevlevî Âyîni, Durak, Mersiyye, Nefes, Savt, Nevbe ve Gülbak şeklinde sıralamaktadır. Bunun yanı sıra Koca, İlâhî, Tevşîh, Şuğul ve Kasîdeyi ise “ortak dinî mûsikî formları” olarak tasnif etmektedir (Koca, 2013:39-65). Bu çalışmada biz de Fatih Koca’ya ait tasniften istifade ederek Câmî ve Tekke Mûsikîsi formlarını, ayırt edici farklılıkları bakımından ele alacağız.

2. CÂMÎ VE TEKKE MÛSİKÎSİ FORMLARINI AYIRT EDİCİ FARKLILIKLAR

Geleneksel Türk Mûsikîsinin “sözlü mûsikî” alt türünün şubelerinden birisi olan Türk Din Mûsikîsi (Tüysüz, 2022:6), daha çok Osmanlı kültür ve medeniyeti bünyesinde şekillenmiş bir mûsikî türü olup “Câmî Mûsikîsi” ve “Tekke Mûsikîsi” formları olarak iki kısımda ele alınmıştır (Özcan, 2011:384). Türk Din Mûsikîsinin bu iki başlık altında değerlendirilmesinde başlıca üç kriter etkin olmaktadır:

. Çalgı Kullanımından Kaynaklanan Fark: Anadolu İslâm kültürü bünyesinde, câmilerde icrâ edilen formların hiçbirinde çalgı eşliği yapılmamıştır. Tekkelerde icrâ edilen dinî formlarda ise genel itibariyle çalgıların kullanıldığı bilinmektedir. Bilhassa cehrî zikir yapılan tekkelerde çalgılar kullanmış bu vesileyle zikrin daha dinamik ve cezbedici olması sağlanmıştır. Tekkelerde kullanılan çalgıların çeşitliliği ise o tarîkatın hem mûsikî anlayışı hem de tarîklerinin fikriyatı ile alakalı olarak değişiklik arz etmiştir. Anadolu tasavvuf geleneğinde bazı tekkelerde yalnızca def kullanılırken, bazılarında ise telli, nefesli ve yaylı çalgılar da tercih edilmiştir. Çalgı çeşitliği konusunda en dikkat çeken tarîkatların başında Mevlevîlik gelmektedir. Hatta zaman zaman mevlevîhânelerde piyanonun dahi kullanıldığı

bilinmektedir. Câmilerde ise ibâdetler esnasında yalnızca insan sesi ile icrâ tercih edilmiş ancak mûsikîli kırâ'atların abartısız, yalın ve sade olmasına daima özen gösterilmiştir. Anadolu'daki câmi kültürünün aksine bazı Arap ülkelerinde (Mısır vb.) namâzın akabinde câmide deflerle mûsikî yapıldığı da görülmektedir (Tıraşçı, 2015:79-80).

. **Konulardan Kaynaklanan Fark:** Câmi ve Tekke Mûsikîsindeki ayırt edici farklardan birisi de metinlerde işlenen konuların farklılığıdır. Câmi Mûsikîsinde genelde îtikât, ibâdet, tevhîd, risâlet vb. konular yer almaktadır. Tekke Mûsikîsinde ise tarîkatın fikrî görüşleri, derviş hikâyeleri, mürîdin şeyhi için bestelediği eserler, Allâh (c.c.) sevgisi, İlâhî aşk, insan sevgisi, kâinatın güzelliği vb. konulara yer verilmektedir (Tıraşçı, 2015:80).

. **Mekândan Kaynaklanan Fark:** Câmi ve Tekke Mûsikîsindeki ayırt edici farklardan bir diğeri ise mekânsal farklılıktır. Zira câmiler tüm Müslümânların ibâdetine tahsis edilmiş mekânlar, tekkeler hangi tarîkata aitse yalnızca o tarîkatın müntesiblerinin kullanımına açıktır. Bir tekke veya dergâhta halkaya ve zikre dâhil olmak için intisâb şartı aranılır. Bu genel-geçer aidiyet düstûruna rağmen kimi tekke ve dergâhlar her kesimden kişiye kapılarını açsa da yine de o tarîkatın halkasına dâhil olabilmek için zikirlerin fehmedilmesi ve intisâb şartı aranmaktadır. Bazı tekkelerde ise müntesib olanların hâricinde zikre dâhil olunmasına katıyen izin verilmemektedir. Mesela, Anadolu'daki Alevî-Bektâşî Cemleri bu duruma güzel bir misal teşkil etmektedir (Tıraşçı, 2015:80).

3. CÂMÎ MÛSİKÎSİ FORMLARI

3.1. İbâdet Öncesi İcrâ Edilen Formlar

3.1.1.Ezân

Yalnız farz namâzlarının vakitlerinin girdiğini ilan etmek için Arapça okunan Ezân (Çetin, 1992:37), (Sabah, Öğlen, İkinci, Akşam ve Yatsı vakitlerinde) günde beş kere bir veya birkaç müezzinle (cumhûr) okunmakta olup, ayrıca hükmen müekked bir sünnettir (Koca & Turabi, 2018:74). Lügâtlerde “duyurmak, ilân etmek” gibi mânâlara gelmektedir. Ezân, farz olanlar hâricindeki namâzlar içinse okunmaz (Can, 1996:56). Ezân okuyan kişiye “müezzin” denir. Ayrıca, el-A'râf ve Yûsuf Sûrelerinde müezzin kelimesine karşılık olarak “nidâ eden” mânâsındaki “münâdî” kelimesi zikredilmektedir (Kur'ân-ı Kerîm, A'râf 44, t.y.); (Kur'ân-ı Kerîm, Yûsuf 70, t.y.) Câmilerde Ezân okunan özel yerin ismi halk arasında yaygın olarak “minâre” olarak bilinmekte olup bu ismin yanı sıra Ezânın okunduğu yere ayrıca “mi'zene” de denilmektedir.

Eğer Ezân, mukâbele şeklinde iki müezzin tarafından karşılıklı okunuyorsa “çifte ezân”, Cuma namâzında imâmın minbere çıkmasından ve/veya hutbeyi irâd etmesinden evvel mahfilde okunuyorsa “iç ezân” ismini alır (Ateş, 2018:66). Suphi Ezgi, iç ezânın mürettib ve mücidinin Sultân Ahmed-i Sâlis döneminde (1703-1730) Eyyûb Câmî ser-müezzini olan Şeyh Abdü'l-gânî Gülşenî (ö. 1730) olduğunu bildirmektedir (Ezgi, 1935:75).

Hicreti (m. 622) müteakiben namâzlara çağrı, sahâbîler (r. anhum) tarafından bir müddet “es-salâh” nidâsı ile yapılmasına rağmen bu çağrı nidâsı yeterli olmamaya başladı. Bunun üzerine davul veya çan çalınması, ateş yakılması, bayrak dikilmesi, boru üflenmesi vb. muhtelif yöntemler Rasûlullâh'a (s.a.v.) önerildi. Ancak mezkûr yöntemler, sair batıl dinlerin bazı uygulamalarını çağrıştırdığı gerekçesiyle reddedildi (Tıraşçı, 2015:83). Aynı

dönemlerde Abdullah bin Zeyd el-Ensârî ve sâir bazı sahâbîler (r. ahüm), Ezân-ı Muhemmedîyi rüyalarında görerek bu durumu Rasûlullâh’a (s.a.v.) bildirdiler. Böylece -İlâhî bir ilhamla Müslümânlara lütfedilen- Ezân, Rasûlullâh’ın (s.a.v.) tevdi etmeleriyle Medîne-i Münevvere’de ilk kez sabah namâzında Bilâl-i Habeşî (r.a.) tarafından okundu. Mekke’de ise ilk Ezân Habîb/Hubeyb b. Abdurrahmân (r.a.) tarafından okundu (Koca, 2013:41). Hangi lafızlarının mükerrer kırâ’at edileceği Hz. Peygamber (s.av.) tarafından emredilen (Çetin, 1992:36) Ezânın metni ise malum olduğu üzere: **“Allâhu Ekber (4), Eşhedü en-lâilâhe illallah (2), Eşhedü enne Muhammeden Rasûlullâh (2), Hayya’ala’s-Salâh (2), Hayya’ale’l-Felâh (2), Allâhu Ekber (2), Lâ ilâhe İllallâh (2)”** şeklindedir. Ezânın bu lafızlarına Bilâl-i Habeşî (r.a.) tarafından yalnızca sabah Ezânında okunmak kaydıyla “Hayya’ale’l-Felâh” lafzını takiben “namâz uykudan hayırlıdır” mânâsına gelen ve “tesvîb” adı verilen “Essalâtü Hayru’n-mine’n-Nevm” ibaresi dâhil edilmiştir (Çetin, 1992:36). Bu ilave lafız, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından da hoşnutlukla karşılanarak makbul görülmüştür (Sünen-i Tirmizî, ‘Salât’: 198).

Ezân, tüm İslâm coğrafyasında ve Müslümânların yaşadığı her ülkede Arapça olarak okunma zorunluluğu olmakta birlikte, bu yönüyle evrensel niteliğe de sahip bir çağrı kelâmıdır. Ayrıca Ezân, her ulusun kendine has mûsikîsi kültürünün birikimine bağlı olarak muhtelif makâmlarda ve kendine özgü bir edâ ile okunmaktadır. Anadolu Türk-İslâm kültüründe “kimlik aidiyetine” has bir sembol olan ve tarih boyunca güzel sesle okunmasına oldukça önem verilen Ezân, bilhassa Osmanlı İmparatorluğu döneminde (1299-1923) çeşitli makâmlarda okunmuştur. Mezkûr zaman zarfında Ezânların hangi vakitte hangi makâm ile okunduğuna dair sâir kaynakta oldukça fazla bilgiye rastlanılmaktadır. Ülkemizde hâlen Ezânın her vakit için farklı bir makâmda okunması geleneği devam etmektedir. Tarih boyunca sıklıkla Sabâ, Uşşâk, Bayâtî, Hüseyinî, Râst, Segâh,

Hüzzâm, Evç, Hicâz, Dilkeşhâverân vb. makâmlar tercih edilmiş fakat malumdur ki çok uzun yıllar boyu sabah Ezânının Sabâ, akşam Ezânının ise Segâh makâmlarında okunması geleneği neredeyse hiç terkedilmemiştir. Günümüzde beş vakitte sıklıkla tercih edilen makâmlar ise: Sabah Ezânı Sabâ (yalnızca tesvîb lafzına gelinince yani; ‘Essalâtü Hayru’n-mine’n-Nevm’ kelâmı okunurken Hüseyinî geçkisi yapılır), öğlen Ezânı Uşşâk (az da rastlanılsa bazen Hüseyinî), ikindi Ezânı Râst-Nihâvend, akşam Ezânı Segâh, yatsı Ezânı Hicâz (bazen Hicâz-kâr ve Hüzzâm) şeklindedir (Koca, 2013:39-41);(Ateş, 2018:56-57).

3.1.2. Salâ (Salât)

Arapçada bilhassa “namâz” mânâsına gelmekle birlikte, salâ kelimesinin “duâ” ve ta’zîm mânâları da bulunmaktadır (Koca, 2013:66). Salât ü Selâm ise Hz. Peygamber’e (s.a.v.) duâ ve selâm ifade eden kelâmlardır. Arapçada bu duâlara “tasliyye”, bu duâlardan söz edilirkin de “salvale” ibaresi kullanılır (Koca, 2013:75). Yine, Arapçada “namâz” anlamına gelen “**صلوة = salât**” kelimesinin çoğulu ise “**صلوات = salavât**” şeklindedir. Fakat Hz. Peygamber’e (s.a.v.) duâ ve selâm maksadıyla yapılan sâir Salât ü Selâmlardan farklı olarak Salâ formu, her ne kadar bestelenmiş olanları repertuvarımızda yer alsa da esasen belli bir usûle bağlı kalınmaksızın minâreden irticalen okunmasıyla farklılık arz etmekte olup kaynaklarda bu form için “**صلاة = salâ**” yazımının da tercih edildiği görülmektedir.

Salâlar umumiyetle Türk Mûsikîsi literatüründe Türk Din Mûsikîsi şubesinin Câmi Mûsikîsi formları arasında zikredilmişse de tarihte bazı tarikatların dinî-tasavvufî zikir meclislerinde besteli ve irticâlen olmak üzere bazan münferid, bazan da cumhûr olarak okunmuşlardır. Osmanlı geleneğinde ise Salâlar, sabah Ezânından evvel; öğle, ikindi ve yatsı Ezânından sonra müezzinler tarafından minâreden okunmuştur. Dilkeşhâverân makâmında ve belli bir besteyle okunan sabah

Salâsı hâricindeki Salâlar ise vakit Ezânının makâmında irticâlî olarak icrâ edilmiştir. Tıpkı Ezânda olduğu gibi Salâlar da iki veya daha fazla müezzin tarafından verilebilmektedir. İki müezzin tarafından verilen Salâlara “çifte salâ” denilmektedir (Özcan, 2009:15). Salâlar okundukları vakte ve ne maksatla okunduklarına göre “Cuma ve Bayram Salâsı”, “Sabah Salâsı”, “Cenaze Salâsı” ve “Salât-ı Ümmiyye” olmak üzere dört başlıkta zikredilseler de önemli ve acil durumların ilânı gibi durumlarda da Salâ verilmektedir. Salâ besteciliğinin en önemli isimlerinden biri olan Hatîb Zâkirî Hasan Efendi (ö.1623) tarafından bestelenen *Bayâtî Bayram Salâsı* ve *Hüseynî Cenaze Salâsı* ona ait bilinen meşhur eserlerin başında yer alır². Günümüzde icrâcısının belli bir usûle bağlı kalmaksızın ve irticâlen meydana getirdiği nağmesel yapılarıyla farklılık arz eden birçok Salâ örneği olmasına rağmen, genelde en sık rastlanılanı Hüseynî makâmındaki icrâsıdır. Salâ formunun çeşitli yörelerde farklılık arz etse bile bilinen en genel lafzı ise: **“es-salât ü ve’s-selâmü aleyk / Yâ Seyyidenâ Yâ Rasûlallâh / Yâ Seyyidenâ Yâ Habîballâh / Yâ Seyyidenâ Yâ Nebiyyallâh / Yâ Seyyidenâ Yâ Hayra Halkıllâh / Yâ Seyyidenâ Yâ Nûra Arşillâh / Allâh, Allâh, Allâh Mevlâ, Hû”** şeklindedir (Koca, 2013:42);(Tıraşçı, 2015:85).

3.1.3. Temcîd ve Münâcaat

Arapçada “mecd” mastarından türetilen Temcîd, “ta’zîm ve azametle övmek” mânâsına gelmektedir. Ramazân ve diğer manevî gün ve gecelere has bir form olan Temcîdler de sabah Ezânından önce minârelerden okunan birer duâ metnidir. Kısa Arapça güftelerle Allâh’ın (c.c.) azametini bildiren Temcîdler, Türkçe şiirlerin bestelenmesinden müteşekkil Münâcaatlardan farklılık arz ederler. Zira, Allâh’tan (c.c.) af ve mağfiret

² Mübarek gecelerde sabaha karşı okunan *Dilkeşhâverân Sabâh Salâsı* da Hatîb Zâkirî Hasan Efendi’ye hasredilmesine rağmen bu eserin İtrî’ye aitti olduğu görüşü ilmî çevrelerce daha fazla kabul görmektedir (Tüysüz, 2023a:2428).

isteklerini hâvî Münâcaatlar daha ziyade bestelenmiş bir nazım şekli olup, Temcîdten sonra okunurlar. Temcîd-Münâcaatlar tek bir müezzin tarafından icrâ edilebileceği gibi cumhûr olarak da icrâ edilebilir. Geçmişte Recebin ilk gecesinden Ramazânın son terâvih gecesine kadar icrâ edilen Temcîd formuna *Hatîb Zâkirî Hasan Efendi'nin Irâk Temcîdi* misal gösterilebilir (Ateş, 2018:72). Tarihteki ilk Temcîdin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Hz. Bilâl-i Habeşî (r.a.) tarafından okunduğu ifade edilir (Tıraşçı, 2015:86).

3.2. İbâdet Esnasında İcrâ Edilen Formlar

3.2.1.Kurân-ı Kerîm Tilâveti

Nübüvvetten sonra belirginleşen ve en eski dinî form olan Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti, tecvîd ve tertîle uyulmakla nağmeler meydana getirilmesidir. Nağme yaparken öncelikli olan, tecvîd ve tertîle uyulması ve mânâyı bozacak lafzî hatalara sebebiyet vermemektedir. Namâzda okunan Kur'ân hâricinde “Aşr-ı Şerîf” tilâveti de yapılmaktır. Halk arasında yaygın bir şekilde Kur'ân'dan ancak 10 âyet okunması Aşr- Şerif olarak sanılmakta olup bu bilgi ise tamamen yanlıştır. Bu hatayı düzeltmek amacıyla “Aşr-ı Şerîfi şu şekilde izah edebiliriz: Aşr, “onda bir ya da onuncu” mânâsındadır. Kur'ân'ın tamamı 600 sayfadır. Bu 600 sayfa 20'şer sayfalık “cüz” adı verilen 30 bölüme ayrılır. Her cüz ise “hizb” adı verilen 5'er sayfalık 4 bölüme ayrılmıştır. Kur'ân'da 120 tane hizb bulunur. Her hizb, yarım sayfalık 10 bölümden oluşur. İşte yarım sayfalık bu bölümlerin veya takrîben bu yarım sayfaların uzunluğuna denk olacak uzunlukta âyet ve sûrelerin okunması Aşr-ı Şerîf olarak adlandırılır. Öte yandan yarım sayfadan daha uzun veya kısa sûre ve âyetler de Aşr-ı Şerîf olarak okunabilmektedir. Bu yaptığımız izah yalnızca bir genellemeden ibâret olup bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de yaklaşık 1500 tane aşr bulunur. Ayrıca aşrların beşte birine de “humus” denilmektedir. Namâzları müteakip imâmın mihrâbta

okumuş olduğu Aşr-ı Şerîfe “mihrâbiyye” denilir. Mihrâbiyye, sabah namâzı ve akşam namâzına müteakip Haşr Sûresi’nin son üç âyeti, yatsı namâzına müteakibense Bakara Sûresi’nin son iki âyetinin tilâvetiyle yapılır. Farklı yörelerde öğlen ve ikinci mihrâbiyyeleri de tilâvet edilmektedir. Câmilerde cemaate karşı okunan Kur’ân ise “mukâbele” olarak adlandırılır. Mukâbeleler geleneksel olarak Ramazânda imsaktan namâz vakti girinceye kadar olan sürede yapılır.

3.2.2.Kâmet (İkâmet)

Kâmet, namâzların hemen farzından önce, namâzın başladığını bildiren, lafzı Ezânla aynı olup yalnızca “Hayya’ale’l-Felâh” denildikten sonra iki kez de “Kad Kâmeti’s-Salâh” lafzının eklendiği câmi formudur. Anadolu’da “kâmetlemek, kâmet getirmek, kâmet alınmak” şeklinde tabir edilir. Ezâna nispeten Kâmet çok daha yürükçe, kıbleye dönük bir şekilde ayakta getirilir. Ezân hangi makâmda okunmuşsa Kâmet de o makâmda getirilir. Hükmen sünnet olan Kâmet, erkeklerin münferit olarak namâz kılmaları durumunda hafî olarak getirilir (Ateş, 2018:69). Müezzini tasdik maksadıyla imâmın iftitâh tekbîrini “Kad Kâmeti’s-Salâh” lafzının okunmasıyla getirmesi daha uygun görülmüştür (Bilmen, 1991:141).

3.2.3.İmâmetlik

İftitâh tekbîriyle imâmın namâza başlamasından, selâm verinceye kadar tüm tilâvetleri cehrî ve mûsikî ile icrâ etmesine İmâmetlik denir. İmâmetlik esnasındaki tilâvetlerin makâmı, Kâmetinki ile aynı olmalıdır (Tıraşcı, 201589).

3.2.4.Müezzinlik ve Cumhûr Müezzinliği

Müezzinin Ezân başta olmak üzere, namâz, tesbîhât ve duâ bitinceye kadar (bazan duâdan sonra imâmın okuyacağı mihrâbiyyeyi de müezzinler okuyabilmektedir) mûsikî ile yapmış olduğu tüm icrâlara Müezzinlik denir. Birden fazla müezzinin

belirli bir düzen içerisinde yaptığı müezzinlik “Cumhûr Müezzinliği” ismini almaktadır. Müezzinlerden en liyakatlı olanına “ser-müezzin”, onun yardımcısına ise “ser-mahfil” denir. Cumhûr Müezzinliği, vakit namâzları hâricinde bilhassa büyük câmilerde mihrâbın çok gerisinde kalan cemâate, iftitâh tekbîri başta olmak üzere rekât aralarındaki intikâl tekbîrleri, kavmedeki “semi’ allâhü limen hamideh(û)” lafzını ve selâmları iletmekte de kullanılır. Ezân, Salât ü Selâmlar, Âyetü’l-Kürsî ve Tesbîhât, Cumhûr Müezzinliğinde başlıca icrâ edilenler arasında yer alır.

3.2.5. Mahfil (Mahfel) Sürmesi

Namâzın akabinde yapılan Tebîhât esnasında icrâ edilen bir Temcîd olup, Tesbîh formuyla neredeyse aynı olduğu gibi bir tanımı mevcutsa da (Özkan, 1998:84) “Duâ, Âyetü’l-Kürsî, Tesbîhât, Şuğûl (veya İlâhî), Duâ” şeklinde ve cemâatin de müezzine/müezzinlere eşlik edebileceği bir yapıya sahip Cumhûrun Müezzinliğinin ön plana çıktığı bir formdur. Mahfel Sürmesine ait günümüze gelen yegâne eser, Sultân Ahmed-i Sâlis saltanâtında (1703-1730) Eyyûb Câmî ser-müezzini olan Şeyh Abdü’l-gânî Gülşenî’ye (ö. 1730) ait olup Sabâ makâmındadır (Ateş, 2018:80).

3.2.6. Cuma Gülbankı ve Hutbesi

Tarîkât meclisleri başta olmak üzere bazı dinî ve resmî törenlerde belli bir edâ ve makâmı okunan duâlara Gülbank denir (Uzun, 1996:232). Cuma Gülbankı ise imâm hutbeye çıkmadan ve İç Ezândan hemen önce müezzin tarafından okunur. Anadolu’da çeşitli Gülbanklar olsa da genel olarak metni: “Hazret-i Rasûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem, sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem Efendimizin mübârek rûhları üzerine salavât-ı şerîfe getirenlerin İlâhî! âhir ve âkıbetleri hayrola! Pîrimiz Müezzin-i Bilâl-i Habeşî radiyallâhü anh’ün rûhu için, Hulefâ-i Râşidîn, Eimme-i Müctehidîn ervâhı için, ulemâ-i âmilîn, sülehâ-i sâlihîn ervâhı için, sâhibü’l-hayrât ve’l-hasenât ervâhı için,

kâffe-i ehl-i îmân ve ehl-i İslâm ervâhı için, Allâh rızâsı için el-Fâtîha!”³

Cuma Hutbesi sonuna kadar nağmeli bir okuyuş olmaz fakat hutbe sonunda imâm, Nahl Sûresi’nin 90. âyet-i kerîmesini nağmeli bir şekilde okur (Kur’ân-ı Kerîm, Nahl 90, t.y.).

3.2.7. Tardiyye

Lügâtlerde “Allâh (c.c.) rızâsını dilemek” mânâsına gelen Tardiyye, Cuma ve Bayram hutbelerinde minberde Hulefâ-i Râşidîn (r.anhüm) ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in (r. anhümâ) isimleri zikredildiğinde, müezzinin “radiyallâhü anhüm” şeklinde nidâ etmesidir (Tıraşcı, 2015:90).

3.2.8. Terâvih Tertîbi

Terâvih namâzında, dört rekâtının her birinde farklı bir makâm kullanılmasına Terâvih Tertîbi denir. Bu makâmlar ekseriyetle Isfahân, Sabâ, Hüseyinî, Eviç, Acem-aşîrân olarak belirginlik kazanmıştır (Koca, 2013:48). Günümüzde, terâvihlerde Ramazân İlâhîlerinin Cumhûr Müezzinliğiyle icrâsı her ne kadar “Enderûn Terâvihi” olarak adlandırılrsa da kadim kaynaklarda Enderûn’da kılınan terâvihlerde böyle bir uygulamanın yapıldığına ve hatta “Enderûn Terâvihi” şeklinde bir ta’bîre rastlanılmaz. Fakat Enderûn’daki mûsikî derslerinin Saray dışından seçilen mutasavvıf mûsikîşinaslarca şekillendirildiği ve bu zevâtın Ramazâna has İlâhîler besteledikleri belirtilir. XX. Yüzyıl ilk dönem kaynaklarında, Terâvih namâzındaki bu makâmsal uygulamalarda Hatîb Zâkirî Hasan Efendi (ö. 1623) ve İtrî (ö. 1712?) gibi mutasavvıf bestekârların isimleri zikredilmişse de mezkûr yüzyılın son dönemlerinde yapılan çalışmalarda, Terâvih Tertîbi ve sâir Câmi

³ Bu Güllbank örneği, Sivas ilindeki bazı câmilerde tarafımızdan 30 yılı aşkın süredir müşâhede edilmiş olup, günümüzde benzerleri de dâhil, icrâsına nadiren rastlanılmaktadır.

Mûsikîsi uygulamalarının İtrî tarafından geliştirildiği görüşü ağırlık kazanmıştır (Karabaşoğlu, 2016:44-46).

3.2.9. Tekbîr

Tekbîr, Allâh'ın (c.c.) “en büyük olduğu” mânâsındaki “Allâhu Ekber” kelâmıdır. Nağmeyle icrâ edildiği takdirde bir mûsikî formu olarak değerlendirilen Tekbîr, bilhassa her iki Bayram hutbesinde, Kurban Bayramında her farz namâzın ardından, kurban kesilirken, Kur’ân hatimlerinde kısa sûrelerin arasında, Mevlîd merâsimlerinde, cenâzelerde, harplerde vb. icrâ edilmektedir. Bestelenmiş Tekbîrler arasında en meşhuru ise **“Allâhu Ekber (2) / Lâ ilâhe ill’Allâhu v’Allâhu Ekber / Allâhu Ekber / ve Lillâhi’l-hamd”** lafzıyla maruf, İtrî’ye ait *Segâh Tekbîr*’dir (Koca & Turabi, 2018:89-90);(Tıraşcı, 2015:90-91).

3.2.10. Telbiyye

Segâh makâmında olup, bestekârı meçhul olan ve lügâtlerde “buyur Allâhım, emrine âmâdeyim!” mânâsına gelen “Lebbeyk Allâhümme lebbeyk / lebbeyke lâ şerike leke lebbeyk / inne’l-hamde ve’n-ni’mete leke ve’l-mülk / lâ şerike lek(e)” lafzıyla maruftur. Yalnız Hacc vaktinde Arafat’a gidilirken ve Kâbe’de ihrâma girildikten sonra icrâ edilir (Koca & Turabi, 2018:91).

3.2.11. Salavât

Minârelerden okunan Salâlardan ayrı olarak Hz. Peygambere (s.a.v.) yapılan küçük formdaki her türden salât ü selâmlardır. Mûsikîmizdeki en meşhur Salavât ise Hatîb Zâkirî Hasan Efendi’ye (ö.1623) hasredilse de İtrî’ye (ö. 1712?) ait olduğu yönünde görüşlerin ağırlık kazandığı *Segâh Salât-ı Ümmiyye*’dir (Tıraşcı, 2015:91).

3.3. İbâdet Sonrasında İcrâ Edilen Formlar

3.3.1. Tesbîh

Allâh'ın (c.c.) tüm noksan sıfatlardan münezze olmasını ifade eden “sübhânAllâh” kelâmıdır. Câmilerde bir form olarak Tesbîh ise namâzın ardından cemâat tarafından hafî olarak otuz üçer defa çekilen “sübhânallâh / el-hamdülillâh / Allâhu Ekber” kelâmının sırasıyla başlandığını belirtmek maksadıyla müezzin ya da cumhûr tarafından bu kelâmın her birinin ayrı ayrı nidâsından ibarettir. “Sübhâne'l-Melikü'l-Mevlâ” veya “Sübhâne'l-Melikü'l-A'lâ” kelâmılarıyla başlayan İlâhîlere de Tesbîh denir (Ateş, 2018:88).

3.3.2. İstiğfâr

Allâh'a (c.c) bağışlanmak için yalvarmak mânâsındaki “Estağfirullâh” kelâmıdır. Câmilerde namâzlardan sonraki İstiğfârlar bestesiz okunsalar da repertuvarımızda bestelenmiş örnekleri de mevcuttur.

3.4. İbâdet Dışında İcrâ Edilen Formlar

3.4.1. Mevlîd

Lügâtte “doğum ve doğum vakti” mânâsına gelse de İslâm kültüründe Mevlîd, bilhassa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) velâdet-i şerîflerinin menkîbesini temsil eder (Şemseddîn Sâmi, 2015:1433). Bir mûsikî formu olarak Mevlîd ise Hz. Peygamberin (s.a.v.) velâdetinin öncesi, velâdet ânı ve sonrasındaki birçok mucizeyi ve güzel ahlâkı ile hilye-yi şerîfleri vb. hususları hâvî manzûm ve mensûr eserlerin kendine has kurallarla nağmeli olarak icrâ edilmesidir. Mevlîd icrâcısına “mevlîdhân” denir. Türk Edebiyatında Türkçe yazılan ilk Mevlîd, Ahmed Fakih'in (ö. 1252) *Çarh-nâme*'sidir. Osmânî coğrafyasında en fazla rağbet gören Mevlîd ise Süleyman Çelebi'ye (ö. 1410) ait *Vesîletü'n-Necât*'tır. Mevlîd Kandili başta olmak üzere sâir dinî gün ve gecelerde, sünnet-düğün

merasimlerinde ve ölen kişilerin ardından okunan/okutulan Mevlîd'in ihtivâ ettiği konularına göre ayrılmış bölümlerine “bahir” denir. Bahirler irticâlî olarak belirli bir makâm yapısı içerisinde icrâ edilir. Günümüzde de en çok rağbet edilen *Vesîletü'n-Necât*'ın on bir bahrinden altısı icrâ edilir. Bu bahirler, “Tevhîd Bahri; Sabâ-Hüseynî”, “Nûr Bahri; Hicâz-Râst”, “Velâdet bahri; Râst-Segâh”, *Vesîletü'n-Necât*'a Ahmed isimli bir şairin Mevlîdinden eklenen “Merhabâ Bahri;Hüseynî-Segâh veya Hüzzâm”, “Mi'râc Bahri; Hüzzâm-Uşşâk” ve “Münâcaat Bahri-Uşşâk” şeklinde olup, “Rahmetullâhi aleyhim ecmâîn” duâsıyla Mevlîd icrâsı tamam olur (Tıraşçı, 2015:92-94).

3.4.2.Muhammediyye

Yaratılış, sâir peygamberler (aleyhimü's-selâm) ile genel mânâda Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve başkaca dinî konuları ihtivâ eden, *Vesîletü'n-Necât*'tan sonra en çok şöhet bulan ve Malkaralı Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 1451) 1449'da te'lîf ettiği manzûm *Muhammediyye*, her ne kadar müellifi tarafından bir Na't-ı Şerîf ve Mevlîd olarak nitelendirilse de XVII. yüzyıldan itibaren bazı icrâcıların “Muhammediyyehân” olarak ün yapmaları (Koca & Turabi, 2018:99-100), bu eserin de tıpkı Mevlîde benzer şekilde fakat farklı bir form olarak icrâ edildiğini göstermektedir. Bu mânâda, halk üzerinde en çok tesir ettiği kabul edilen “Vefât-ı Muhammed (s.a.v.)” bahsiyle ise Mevlîd'den farklılık arz eden *Muhammediyye*, Türk Din Mûsikîsinin müstakil bir formu olarak önem kazanmaktadır.

3.4.3.Na't-ı Şerîf (Na't-ı Peygamber)

Na't, “birisinin evsâfının medhedilmesi” mânâsına gelir. N'atlar, Hz. Peygamberin (s.a.v.) evsâf-ı şerîflerini medheden ve kendisinden şefaât istenilen Türkçe, Arapça, Farsça manzûm eserlerin bestelenmiş şekilleridir. İrticâlen icrâ edilen Na'tların, Durak Evferi ve Darb-ı Türkî usûlleri ile ölçülmüş olanları da mevcuttur. Eski gelenekte Cuma ve Bayram namâzlarından önce

başlayan Kur’ân tilâvetinin ardından câmîlerde, Kelime-i Tevhîd ve İsm-i Celâl arasında ise tekkelerde ise icrâ edilmiştir (Ateş, 2018:119-120);(Tıraşcı, 2015:95).

3.4.4. Ta’rîf

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) evsâf-ı şerîflerini hâvî beyitlerdir. Ta’rîf icrâ edenlere “ta’rîfhân” ya da “muarrif” denir. Padişahın “Mevlîd Alayı” ile câmiye girmesiyle birlikte Sûre-yi Fetih tilâvet edilir ve kendisinin mahfel-i hümâyûna intikâliyle muarriflerce Ta’rîf icrâsına başlanırdı (Tıraşcı, 2015:95). Cuma hutbesinden önce Ahzab Sûresinin 56. Âyetini okuyanlara da muarrif denilir (Koca & Turabi, 2018:100).

3.4.5. Mi’râciyye

Lügâtte “merdiven çıkmak, çıkılan mekân” mânâsına gelen Mi’râciyye, bir mûsikî Formu olarak Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) Receb’in 27. Gecesinde vuku’ bulan Mi’râc hâdisesini tasvir eden ve Mi’râc Kandil’indeki dinî meclislerde icrâ edilmek üzere mutasavvîf şuarâ tarafından tahrîr edilmiş manzûmelerdir. Mi’râciyye icrâ edenlere “mi’râciyyehân” denir. Bu formda en meşhur eser ise Türk Mûsikîsinin formal mânâda en hacimli eseri olarak da kabul gören, Kutbü’n-Nâyî Osmân Dede’ye (ö. 1730) ait olan, bir Münâcaat ve altı hânedan/fasıldan müteşekkil *Mi’râciyye*’sidir (Tıraşcı, 2015:95-96).

3.4.6. Regâibiyye

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.), Receb’in ilk Cuma gecesi ana rahmine düşmesini konu edinen yani Regâib Kandili ile alakalı manzûmelerin nağmeli olarak okunduğu formdur (Koca & Turabi, 2018:103). Mevlîde benzer hususiyetleri olmasına rağmen Regâibiyyeler, Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) vâlideyyinden (r. anhümâ) bahsetmeleriyle bu formdan ayrılırlar (Koca, 2013:57);(Tıraşcı, 2015:96).

3.4.7.Ferâciyye

Lügâtte “birinin kurtuluşuna vesile olan şey” mânâsına gelen Ferâciyye, icrâsına “Allâhümme Yâ Fârice’l-Ferâc...” şeklinde başlanan yöresel bir dinî mûsikî formu olup, Güneydoğu Anadolu’da, doğumun kolay geçmesi, mahkûmların âzâdî, borçluların edâsı, vefat edene rahmet, belaların izâlesi vb. konularda bir duâ amacıyla tıpkı Salâlar gibi minâreden nağmeli okunur (Akpınar, 2011:17); (Koca, 2013:58).

4. TEKKE MÛSİKÎSİ FORMLARI

4.1. Lafza-i Celâl (İsm-i Celâl)

Her tarîkatın ister kuûdî ister kıyâmî olsun, kendi zikir halkalarında Kelime-i Tevhîd’den sonra Lafzatullâhî (c.c.) tekrar etmeleridir (Tıraşçı, 2015:98).

4.2. Na’t-ı Mevlânâ

Na’tlar, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) öven manzûmelerdir. Bu formun en tanınmış örneği ise güftesi Hz. Mevlânâ’ya (ö. 1273) bestesi ise İtrî’ye (ö. 1712?) ait olan *Râst Na’t-ı Mevlânâ*’dır (Çakır, 2018:126). Na’t-ı Mevlânâ’nın, İtrî’ye kadar hangi makâmlarda okunduğu bilinmemektedir. Fakat İtrî’den günümüze kadar geçen süreçte, hemen her mukâbelede *Râst Na’t-ı Mevlânâ*’nın vazgeçilmez bir eser olarak icrâ edilegeldiği genel-geçer bir kanaatle sabittir. Fakat Hammâmîzâde Dede Efendi’nin (ö. 1846) Na’t-ı Mevlânâyı, icrâ edilen âyînin makâmında irticâlen okuduğu rivayet edilmektedir (Gönül, 2012:163-164).

4.3. Mevlevî Âyîni (Âyîn-i Şerîf, Mukâbele-i Şerîf)

Mevlevîlerin ayakta dönerek yaptıkları zikre “semâ”, semâ yapılırken icrâ edilen forma da Mevlevî Âyîni denir (Tıraşçı, 2015:98). Âyînlerin güfteleri genellikle Hz. Mevlânâ’ya ait olup *Mesnevî* veya *Dîvân-ı Kebîr*’den seçilir. Eğer güfte sâir

şuarâdan seçilecekse yine güfte sahibinin Mevlevî müntesibi olma şartı aranır (Özkan, 1998:82). Semâ yapan dervîşâna “semâzen”, tekkelerde bu zikrin yapıldığı meclise “semâ-hâne”, âyînî icrâ eden sâzendelere “mutrib” ve dört bölümden meydana gelen âyînînin her bir bölümüne ise “selâm” denir. Semâ ilk kez Hz. Mevlânâ (ö. 1273) tarafından yapılsa da (Tıraşçı, 2015:98) Sultan Veled’i (ö.1312) müteakiben Pir Âdil Çelebî (ö.1460) tarafından birtakım kâideler etrafında sistemleştirilmiş ve Pir Hüseyin Çelebî (ö.1666) ile en son şeklini alarak bugünkü hâline ulaşmıştır. *Mi’râciyye*’den sonra ikinci en büyük formdur. Bir Mevlevî Âyîninin icrâsı: “N’athân tarafından okunan N’at-ı Şerîf / Ser-neyzenin yaptığı Baş Taksim / Mutribin âyînînin makâmında icrâ ettiği Peşrev / Mukâbele-i Şerîf’in selâmlarının icrâsı / Mutribin icrâ ettiği Son Peşrev ve Yürük Semâî / Ney ile icrâ edilen Son Taksîm / Aşırhân tarafından Aşr-ı Şerîf tilâveti / Şeyh veya duâhânın çektiği Gülbank” sıralaması ile yapılır (Çakır, 2018:114);(Ateş, 2019:38-39). Semânın, dinleyen hâzirûn tarafından uzatılması istenirse “Nezr-i Mevlânâ” denilen bir nakfî bağışın dervîşâna takdim edilmesiyle “Niyâz Mukâbelesi” başlar. Gelenekte, bazı Mevlevî bestekârların âyînlerinin Son Yürük Semâîleri aranağme olarak icrâ edildikten sonra, Mevlevî Devr-i Revânî ile bestelenmiş bir “Niyâz İlâhîsi” icrâ edilirdi. Günümüzde ise güftesinin uzun yıllar Sultân Veled’e ait olduğu kabul edilen fakat son yıllarda güftesinin “Sultân Dîvânî” mahlaslı Mehmed Çelebi’ye (XVI. yy) ait olduğu tespit edilen, **“Şem’i rûhuna cismimi pervâne düşürdüm”** mısra’ı ile maruf, birinci kısmı Mevlevî Devr-i Revânî, ikinci kısmı Yürük Semâî usûlüyle ölçülendirilmiş *Segâh Niyâz İlâhîsi/Âyînî* icrâ edilmektedir (Ateş, 2019:71,73).

4.4. Durak

Mevlevî ve Bektâşî tekkelerinin dışında diğer tarikatların yaptığı kuûdî ya da kıyâmî zikirlerde, zikre ara verildiği vakit veya Lafza-i Celâli müteakiben; başka bir bilgiye göre de Kelime-

i Tevhîd zikrini müteakiben Lafza-i Celâle geçilmezden önce “durakhân” denilen zâkirlerce okunan ve zikir durduğu vakit icrâ edilmesi sebebiyle Durak ismini alan bu tekke formu, konu olarak genellikle “Vahdet-i Vücûd” ve Hz. Peygamber’i (s.a.v.) hâvîdir (Ateş, 2019:78). Suphi Ezgi, Durakların “Durak Evferi” usûlüyle bestelendiğini iddia ederek 1933’te Durak formunda birçok eseri mezkûr usûlle notaya alarak neşretmişse de Durakların tekkelerde bir usûle bağlı kalınmaksızın neredeyse irticâlî denebilecek serbestlikte icrâ edildiği bilinmektedir (Çakır, 2018:107).

4.5. Mersiyye

Lügâtte “vefat eden kişinin ardından ağlamak, ağıt yakmak” mânâsına gelen Mersiyyeler, bilhassa Hz. Hüseyin’in (r.a.) Kerbelâ’daki (m. 680) şehâdetini konu edinen manzûmların bestelenmesinden müteşekkil formlardır. Mersiyye icrâ edenlere “mersiyyehân” denir (Çakır, 2018:109).

4.6. Nefes

Alevî-Bektâşî şuarâ tarafından yazılan manzûmlardır. Genelde Bektâşî tarîki ekseninde Vahdet-i Vücûd’u konu alan bu şiirlerin yine Bektâşî şuarâsı tarafından Hz. Alî (r.a.) için söylenmiş “medhiyye” tarzındaki benzerlerine de Nefes denir (Ateş, 2019:114). Anadolu Alevîliğinde Nefes formu için “deme, deyiş, deylem, âyet vb.” isimler de kullanılır (Tıraşcı, 2015:100).

4.7. Savt

Lügâtte “ses” mânâsına gelen Savt, Kâdirîlik, Gülşenîlik ve Celvetîlik’te “Usûl İlâhîsi” olarak da anılan ve zikirler esnasında icrâ edilen küçük nağmeli yapılardan müteşekkil, tegannî edilerek okunan manzûmlardır (Tıraşcı, 2015:100). Bektâşîlikte bu forma “Bektâşî Gülbankı” denir (Çakır, 2018:122).

4.8. Nevbe (Nevbet-i Müretteb)

XIV. ilâ XV. yüzyılda Türk Mûsikîsi'nde kullanılan büyük bir form olan Nevbe, Arapça'da "fasıl" mânâsına gelmektedir. "Nevbet-i Müretteb(e)" şeklinde de isimlendirilen bu form, askerî olan Nevbelerden farklılık arz eder. Meragî (ö. 1435) tarafından birçok Nevbet-i Müretteb bestelenmiş olup, bu eserler art arda gelen güfteli bölümlerle birlikte sâz eserlerini de içerir bir yapıdadır. Nevbe, bazı taîkatlarda özel bir vurmali çalgının da ismidir (Ateş, 2019:89). Kıyâmî zikir yapan Kâdirî, Rifâî, Sâdî vb. tarîkatlarda "nevbe vurulurken" zâkîr dervîşân; "şey'en lillâh" der. Zâkirbaşı ise tasavvufta beş büyük kutup kabul edilen (Aktâb-ı Hamse) Abdülkâdir-i Geylânî, İmâm-ı Rabbânî, Ahmed el-Bedevî, Ahmed er-Rifâî ve İbrâhîm-i Desûkî'den (k.sırrahüm) birine medhiyyeler okunur. Her kıtanın sonunda zâkirlerce Hicâz makâmında "şey'en lillâh" tekrar edilir (Tıraşcı, 2015:100-101).

4.9. Gülbank

Farsça'dan dilimize geçen, "gülün sesi, bülbülün şakıması" mânâsına gelen Gülbank, başlanan işin hayırlı olması için yapılan bir tür duâ olup (Koca, 2013:62), bazı tekkelerde, dinî meclislerde, câmilerde, savaşlarda vs. okunur. Gülbanklar ayrıca, icrâ edildikleri mekâna ve icrâ amacına has bir edâyla okunurlar.

5. CÂMÎ VE TEKKE MÛSİKÎSİ ORTAK FORMLARI

5.1. İlâhî

Lügâtte İlâhî kelimesi, "Allâh (c.c.) ile ilgili", "Ey Allâhım!" vb. mânâlara gelir. Bir mûsikî formu olarak İlâhîler, tıpkı Türk Mûsikîsinin sözlü formlarından biri olan Şarkıların sayıca fazla olması gibi, Türk Din mûsikîsinde de sayıca en fazla olan form olarak karşımıza çıkar. İlâhîler, Câmî ve Tekke

Mûsikîsinin ortak bir formu olmasına bağlı olarak, icrâ edildikleri mekân bakımından ve işledikleri konular bakımından âdeta birçok dinî mûsikî formunu kendi bünyesinde toplayan genel bir mahiyete sahiptir. İlâhîlerin bu mahiyeti, neredeyse birçok formun hem halk arasında hem de ilmî çevrelerce İlâhî olarak kabul edilmesinde etkin olmaktadır. Nitekim İlâhîlerin icrâ alanlarının genişliği ve işlediği konuların çeşitliliği, gerçekten de bazı formları İlâhîlerden ayırmayı ve bu mânâda İlâhî formunun tanımının yapılmasını güçleştirmektedir. Bu başlık altında yer veremesek de son yıllarda İlâhî formunun tarihsel süreçteki gelişimi, şekilsel özellikleri ve İlâhî olarak kabul edilen diğer formlarla ilgili yapılan çok ayrıntılı bazı akademik çalışmalardan istifade edilebilir. Bu mânâda, Tevhîd, Münâcaat, Na't, Tevşîh, Mersiyye, Savt", Nefes, Şuğul, Temcîd ve Tesbîh az-çok benzerlikleri veya farklılıklarıyla İlâhî olarak kabul edilecek formlar arasında zikredilmektedir (Tüysüz, 2021:237-254);(Tüysüz, 2023b:241-272) Hatta işlediği konuların bir hayli fazla olması sebebiyle kendi bünyesinde dahi İlâhîlerin birçok çeşidi tasnif edilmiştir. Bu İlâhî çeşitlerinin başlıcası: “Ninni İlâhîleri, Mektep İlâhîleri, Damat-Düğün İlâhîleri, Asker İlâhîleri, Dervîş İlâhîleri, Hilâfet Cemiyeti İlâhîleri, Cumhûr İlâhîleri, Ramazân İlâhîleri, Muharrem İlâhîleri, Zilhicce İlâhîleri, Sâir Hicrî Aylara Has İlâhîler, Tevbe İlâhîleri, Cenâze İlâhîleri” şeklindedir (Tıraşcı, 2015:102-106).

5.2. Tevşîh

Mevlîd ve Mi'râciyyelerde bahir aralarında okunan Tevşîh, lügâtte “ziynetlendirmek” mânâsına gelir (Tıraşcı, 2015:106). Tevşîhler, cumhûr olarak icrâ edilen manzûm eserlerdir. Ekseriyetle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) velâdetinden bahsettikleri gibi son kısımlarında Cenâb-ı Hakk'a (c.c.) münâcaat temâlarını da işleyebilirler (Ezgi, 1935:76).

5.3. Şuğul

Lügâtte “meşgûl olmak, çalışmak” gibi mânâlara gelir (Ateş, 2019:82). Bir mûsikî formu olarak Şuğuller, güfteleri Arapça olan fakat Türk bestekârlarca Türk Mûsikîsi makâmı ve usûlleri dairesince bestelenmiş eserlerdir. Şuğuller, kıyâmî zikir yapan tarîkatlarda yürükçe icrâ edilmişlerdir (Tıraşçı, 2015:106).

5.4. Kasîde

Lügâtte “kastetmek, azmetmek” gibi mânâlara gelen Kasîde, “kasîdehân” denilen icrâcılar tarafından dinî konulu manzûmelerin irticâlen de olsa belli kurallar dairesinde icrâ edildiği bir formdur. Kasîdelerde makâmın seyrine ve nağmenin gelişine göre bir sâzla eşlik yapılabileceği gibi sâz olmadan yalın bir sesle de icrâsı mümkündür. Kasîdeler zikrin makâmına uygun makâmı ile icrâ edilmelidir (Ateş, 2019:87). Kasîdeler, Türk Mûsikîsinin sözlü formlarından Gazele, sâz mûsikîsi formlarından ise Taksîme benzetilebilir. Bu nedenle bir kasîdehânın makâmât seyirlerine pek hâkim olması beklenir.

6. SONUÇ

İslâm tarihinin Nübüvvet ile başlamasından itibaren, dinî metinlerin güzel sesle okunmasına yönelik teşviklerin etkisiyle tegannî ile tilâvet üslûbu yaygınlaşmış; böylece İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde, özellikle de tasavvufî yapılar içinde mûsikî, hem bir tebliğ aracı hâline gelmiş hem de ibâdet ve zikir meclislerinde “dinî bir ifade biçimi” olarak kurumsallaşmaya başlamıştır. Türklerin İslâmiyet’i kabul etmesiyle birlikte kendi kadim mûsikî geleneklerini İslâm tasavvuf anlayışıyla meczetmeleri, dinî mûsikînin hem biçimsel hem de işlevsel olarak yeni bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Bu gelişme, bilhassa Selçuklu ve Osmânî dönemlerinde gittikçe hız

kazanmış; câmi ve tekke merkezli mûsikî uygulamaları, zamanla kurumsal, mekânsal, işlevsel ve estetik bakımdan farklılaşarak günümüz Türk Din Mûsikîsi tasniflerinde de görüldüğü üzere iki ana başlık altında değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, Türk Din Mûsikîsi içerisinde önemli bir yere sahip olan **câmi ve tekke formları**, Fatih Koca'nın sistematik tasnifinden hareketle, tarihsel arka planları, icrâ bağlamları ve içeriksel yaklaşımları çerçevesinde mukayeseli olarak ele alınmıştır. İnceleme neticesinde, Câmi Mûsikîsinin daha çok kurumsal ibâdet hayatına entegre olmuş, belirli bir düzen ve edep anlayışı çerçevesinde, çalgı kullanılmaksızın, sadelik esasına dayalı bir yapı arz ettiği görülmektedir. Buna karşılık Tekke Mûsikîsinin ise daha çok tasavvufî kültürün, bireysel vecdin, kolektif zikir halkalarının kendine has bir “estetik görsellik” anlayışı içerisinde şekillenmesi; bu meclislerde kullanılan çalgıların bir hayli çeşitlilik arz etmesi, metinlerinin daha ziyade tematik zenginliğe sahip olması ve en önemlisi icrâ ortamlarının câmilerde olduğu gibi tüm Müslümânlara açık olmasından farklı olarak yalnız ilgili tarîkin mahremiyet düsturu çerçevesinde ancak müntesiplerine hitap etmesi vb. etkenler bakımından Câmi Mûsikîsinden belirgin biçimde ayrıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak, bu türden “formal” tasnifler, yalnızca mûsikî alanında ele alınması gereken zorunlu ve teknik bir yaklaşımdan ibaret olarak değerlendirilmemeli, aynı zamanda Anadolu coğrafyasında idrâk edilen zengin yapıli bir dinî gelenek bünyesinde kaynaşan Müslümân Anadolu insanının, mânevî ve estetik algılarının da birer yansıması olarak değerlendirilmelidir. Çalgı kullanımından mekânsal farklılıklara, tarîkat aidiyetinden metinlerin muhtevasına, icrâ tavırlarından bestekâr ve güftekarların yetiştiği çevreye kadar bu ve benzeri birçok farklılık ekseninde şekillenen Câmi ve Tekke Mûsikîsi formları, bir yandan Türk Din Mûsikîsinin “çok katmanlı” yapısını gözler

önüne sererken, diğer yandan bu mûsikînin sadece işitsel bir faaliyet değil; aynı zamanda bir medeniyetin rûhunu yansıtan “derinlikli” bir sanat olarak dinî mefkûrenin aktarımında “kadim bir taşıyıcı” olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, H. (2011). Faracılık (Ferâciye). *Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi*, (9), 17-20.
- Ateş, E. (2018). *Câmi Mûsikîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Ateş, E. (2019). *Tekke Mûsikîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1991). *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.
- Can, H. (1996). Dînî Türk Mûsikîsi Lügatı. *Mûsikî Mecmûası*. İstanbul: (19), 56-57.
- Çakır, A. (2018). *Tekke Mûsikîsi*. (Edt.: Ahmet Hakkı Turabi) Türk Din Mûsikîsi Formları, Ankara: Grafiker Yayınları, 106-126.
- Çetin, A. (1992). Ezân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (VII), 36-38.
- Çetin, A. (2017). Kur'ân Kıraatinde Mûsikînin Yeri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (VII) 7, 115-134.
- Ezgi, M. S. (1935). *Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi-III*. İstanbul: Kâatçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi.
- Gönül, M. (2012). Rast Na't-ı Mevlânâ ve Tahlîli. *İstem*, (19), 161-174.
- Karabaşoğlu, C. (2016). *Ramazan Ayına Mahsus Tekke Mûsikîsi ve İlâhîleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları.
- Koca, F. (2013). *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavâtlar (Anadolu Örneği)*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, Türk Din Musikisi Bilim Dalı, Doktora Tezi.

- Koca, F. & Turabi, A. H. (2018). *Türk Din Mûsikîsi*. (Edt.: Ahmet Hakkı Turabi) Türk Din Mûsikîsi Formları, Ankara: Grafiker Yayınları, 71-106/126-131.
- Kur'ân-ı Kerîm, Ahzâb 56; A'râf 44; Nahl 90; Yûsuf 70.
- Özkan, İ. H. (1998). *Türk Mûsikîsi Nazariyâtı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyât.
- Özcan, N. (2011). Salâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (36), 15-16.
- Özcan, N. (2011). Tekke Mûsikîsi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (40), 384-385.
- Şemseddîn Sâmî. (2015). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Yedi Tepe Yayınevi.
- Tıraşcı, M. (2015). *İlahiyat Fakülteleri İçin Dînî Mûsikî Ders Notları*. İstanbul: Dört Mevsim Yayıncılık.
- Tıraşcı, M. (2018). Türk Din Mûsikîsi Terim ve Türlerinin Tasnifine Dair Farklı Bir Deneme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. (7) 5, 204-217.
- Tirmizî. (1981). *Es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Tüysüz, F. (2021). İlâhîlerin Genel Özellikleri, Şekilsel Yapıları ve Benzer Özellik Taşıyan Bazı Türk Din Mûsikîsi Formlarının İlâhî Formu Olarak Tasniflendirilebilmesine Dair Bir Görüş. *Journal of Arts*, (4),4, 237-254.
- Tüysüz, F. (2022). *Türk Müziği Devlet Konservatuvarları İçin Türk Müziği Tür ve Biçimler Ders Notları*. Sivas: Neşredilmemiş Ders Notları.
- Tüysüz, F. (2023a). Buhûrîzâde Mustafa İtrî İle İlgili Tarihî Kaynaklarda, Mûsikî Literatüründe, Bazı Akademik Çalışmalarda Yer Alan Muhtelif Bilgilerin İncelenmesi, Derlenmesi Ve Değerlendirilmesi Üzerine Bir Çalışma.

International Academic Social Resources Journal, (8),47, 2414-2434.

Tüysüz, F. (2023b). *Güzel Sanatlar Alanında Gelişmeler*. (Edt.: Kader Sürmeli) İlâhî Formunun Tarihsel Süreç İçerisinde Doğuşu, Gelişimi ve Türk Mûsikîsindeki Yeri, Ankara: Platanus Yayıncılık, 241-272.

Tüysüz, F. (2024). *Müzikte İleri Araştırmalar*. (Edt.: Erhan Zeteroğlu) Câhiliyye Dönemi ve Asr-ı Saâdet Sonrası Dönemlerde Mûsikî Sahası Gelişmelerine Sosyo-Kültürel, Dinî ve İlmî Perspektiften Bir Bakış, Afyonkarahisar: Yaz Yayınları, 34-58.

Uludağ, S. (2012). *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Uzun, M. İ. (2011). Gülbank. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (14), 232-235.

HADİS ŞERHLERİNDE BAZI CEM‘ VE TE‘LİF ÖRNEKLERİ

Sedat YILDIRIM¹

1. GİRİŞ

Hız. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerinin İslam dini açısından çok büyük bir öneme sahip olduğu, Kur’an’ı Kerîm’den sonra ikinci temel kaynak olduğu bilinmektedir. Bu derecede önem konusu olan söz ve metinlerin iyi anlaşılıp yorumlanması ise apayrı bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira bu söz ve metinlerin anlaşılması ve yorumlanması neticesinde dinî prensip ve yükümlülükler ortaya çıkacaktır ki bu da ibadet, sosyal, siyasal, yargı, ekonomi gibi birçok alanın İslam açısından şekillenmesinde etkili olacaktır. Dolayısıyla Hız. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerinin çok iyi bir analiz ve yorumdan geçirilmesi gerekmektedir.

Bahsi geçen önemden ötürü İslam âlimleri hadis metinlerini birçok açıdan incelemiş ve değerlendirmişlerdir. Şöyle ki İslam âlimleri hadis metinlerinin doğru anlaşılması ve doğru bir sonuç elde edilmesi için hadislerin arasında nesih ilişkisinin bulunup bulunmadığını, hadislerin bağlamı ve sebebi vürudunu, hadis metinlerindeki garib ifadeleri, ahkâmını vb. hususları incelemek suretiyle hadisleri tetkik ve tahlil etmeye çalışmışlardır.

Ulemânın baş vurduğu bu inceleme ve yorumlama yöntemlerine ek olarak birbiriyle çelişen sahih hadisler arasında izlenecek yol haritasını da belirlemişlerdir. Birbiriyle çelişen

¹ Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Bilim Dalı, 0000-0001-5758-8229

hadisleri inceleyen ilim dalına ise muhtelifu'l-hadis veya muhtelefu'l-hadis denilmiştir. (Ebû Şehbe: t.y. 541.).

Hadis uzmanları hadisler arasında bir çelişki gördüklerinde öncelikle hadisler arasında cem' ve te'lif yapmayı önemsemişlerdir. Bu durum mümkün olmadığında ise sırayla hadislerin vürud tarihi biliniyorsa nesih, bilinmiyorsa hadislerden birini tercih etme prensibini uygulamışlardır. Bu durumlardan hiçbiri gerçekleşmediğinde ise (bir karine bulununcaya kadar) çelişkili görünen hadisler ile amel etmemişler yani tavakkuf etmişlerdir. (Ebû Şehbe: t.y. 444, 446, 453)

Hadisler arasındaki çelişki ilişkisi hakkında yazılan ilk önemli eserlerden biri İmam Şafî'nin yazdığı İhtilafu'l-hadis isimli çalışmadır. Bir diğeri ise İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin (öl. 276/889) yazdığı *T'evîlu'l-muhtelifi'l-hadis* isimli eserdir. Yine bu kategoride değerlendirilen bir diğeri önemli eser de Tahavî'nin (öl. 321/933) kaleme aldığı *Müşkilu'l-asâr* isimli çalışmadır. Bu alanda yazılan birçok faydalı çalışma bulunmaktadır.

Öte yandan bahsi geçen ve hadisler arasındaki tearuzun esasen olmadığını ısbatlamak için ortaya konulan yöntemlerin ilki olan cem' ve te'lif yöntemi çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Hadisler arasındaki çelişkinin giderilmesi maksadıyla başvurulan ilk yöntem olan cem' ve telîf metodu ilgililer tarafından bilinen bir problem giderme tekniğidir. Çalışmamızda bu tekniğin hadis metinlerinin anlaşılmasında çok önemli bir yere sahip olan şerhlerde nasıl uygulandığının bilinmesi, önemli şârihlerin cem' ile ilgili kendilerine has uygulama yöntemlerinin bulunup bulunmadığının tespiti ve hadis ile ilgili problemleri giderirken dikkate aldıkları ölçütlere mercek tutulması amaçlanmıştır. Bu hususlara somut örnekler üzerinden mercek tutulmaya çalışılacaktır.

Söz konusu şerhler İbn Abdulber'in (öl. 463/1071) *Muvatta* için, Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Müslim* için, Moğultay'ın (öl. 762/1361) *İbn Mâce* için, İbn Hacer'in (öl. 853/1449) *Buhârî* için ve Aynî'nin (öl. 855/1451) *Ebû Dâvûd* için yazdığı eserlerdir.

Son olarak *muhtelifu'l-hadis* ile ilgili muasır dönemde birçok bilimsel çalışmanın bulunduğu görülmüştür. (Lecomte, 2018: 1-41; Mustafa, 2015: 191-203; Yamanus, 2016: 149-163; Laşın, E.M.Ş, 2016: 1-148; el-Kudât, 2018: 116-148; Aljaad, 2018: 211-228; Yolaçan, 2024: 7-21; Çakan, 1981: 1-308; Yalçın, 2021: 1-266; Yaşar, 2021: 1-266.)

Ancak bu çalışmalar içerisinde *cem'* ve *te'lîf* özelinde bahsi geçen âlimlerin farklı *cem' tekniğinin* bir arada toplandığı bir çalışma -yapılan araştırmalar nispetinde- tespit edilememiştir.

2. EL-İSTİZKÂR/İBN ABDÜLBER (ÖL. 463/1071)

Muvatta'nın meşhur şârihlerinden olan İbn Abdülber *el-İstizkâr* isimli eserinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gece kıldığı namazın rek'atlarının sayısı ile ilgili mütearız görünen hadisler arasında *cem'* ve *te'lîf*te bulunmuştur. Mezkur hususla ilgili çelişkili görünen rivayetler kısaca şöyledir: (İbn Abdülber, 2012:1/202)

- a. Zübeyir b. Avvâm (öl. 36/656) Hz. Aişe'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) kıldığı gece namazının rek'at sayısı 13 tür. (Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 123; Ebû Dâvûd, "Salât", 314).
- b. Ebû Seleme'nin Hz. Aişe'den (öl. 58/678) naklen aktardığı rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) sürekli gece namazını 11 rek'at hâlinde kıldığını söylemiştir. (Buhârî, "Teheccüd", 16, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 125.).

İbn Abdülber gece namazının rek'at sayısı ile ilgili olarak sahabilerden Zübeyir b. Avvam ve Ebû Seleme tarafından Hz. Aişe tariki ile nakledilen farklı rivayetlerin sahâbîlerin adil olmaları ve rivayetlerin bir birinden müstakil olması nedeniyle kabul edileceğini ifade etmiştir. İbn Abdülber konuyla ilgili rivayetlerin farklı bilgiler vermesinin asıl nedeninin ise Hz. Aişe olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim Hz. Aişe'nin sadece gece namazı konusunda değil hac, emzirme ve yolcu namazı gibi konularda da muzdarip rivayetler aktardığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Hz. Aişe kaynaklı bu hususun gece namazının rek'at sayısı ile ilgili farklı rivayetlerin kabul edilmesine engel teşkil edemeyeceğini vurgulamıştır.

Diğer taraftan İbn Abdülber âlimlerin gece namazının rek'at sayısı hususunda esnek davrandıklarını; dileyen istediği kadar gece namazını uzatarak ve rek'at sayısını artırarak kılabilceğini söylediklerini aktarmıştır. (İbn Abdülber, 2012: 2/102) Aslında Hz. Aişe'den nakledilen mezkur rivayetler ve gece namazını 7 (Müslim, "Salâtü'l-Müsafirîn", 105; Tirmizî, Salât, 327) ve 9 (Nesâî, Kiyâmu'l-Leyl", 43; İbn Hanbel, 41/199) rek'at olduğu yönünde bilgi veren diğer rivayetler de ulemâya ait bu görüşü destekler niteliktedir. Çünkü bu rivayetler bahsi geçen görüşün de ifade ettiği gibi gece namazını belli bir sayıya indirgememektedir.

İbn Abdülber'in açıklamasından onun sahabîlerin adaletine ve birtakım âlimlerin gece namazının belli bir sayıyla sınırlı tutulamayacağı yönündeki görüşüne dikkat çekerek birbiriyle çelişen iki rivayet arasında cem' ve telîf yaptığı anlaşılmaktadır. Esasen burada direkt sahabî adaletine dikkat çekilerek ilave bir açıklama yapılmadan çelişkili olan rivayetler ile amel edilebileceği söylenmiştir. Yine âlimlerin gece namazının rek'at sayısı ile ilgili bir sınırının olmadığı yönündeki görüşün muhtelif rivayetlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve

bu nedenle İbn Abdülberr'in cem' ederken bu görüşü referans aldığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle İbn Abdülberr'in çelişkili görünen iki rivayeti cem' ve te'lif etmesinde iki farklı faktör etkili olduğu görünmektedir. Birincisi her iki farklı rivayeti aktaran sahabîlerin sahabî olması nedeniyle adil olması. İkincisi ulemânın gece namazının rek'atı konusunda bir sınırın olmadığı yönündeki görüşü.

3. *EL-MÎNHÂC*/EBÛ ZEKERİYYA EN-NEVEVÎ (ÖL. 676/1277)

Müslim'in şârihlerinden Ebû Zekerîyya en-Nevevî *el-Minhac* isimli eserde, faziletli ameller konusunda varid olan mütearız rivayetlerin arasını cem' ettiği görülmüştür. Örneğin Nevevî en faziletli ve hayırlı ameller ve kişiler hakkında varid olan ve görünüşte aralarında çelişki olduğu düşünülen hadisler arasında cem' ve te'lifte bulunmuştur. Nevevî konuyla ilgili çelişkili görünen hadisleri cem' ederken Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî'den (öl. 365/976) ve Kâdî İyâz'dan (öl. 544/1149) hadislerle ilgili yaptıkları yorumlardan yararlanmıştı.

Nevevi cem' yaparken en faizletli en hayırlı amellerden/kişilerden söz eden birçok farklı rivayet olduğunu belirtmiş; ancak bazı sembolik rivayetleri de tek tek zikretmiştir. Söz konusu rivayetler şöyledir (Nevevî, 1929: 2/72-73, 77)

En faziletli ve en hayırlı ameller/kişiler;

- a. Ebû Hüreyre (öl. 58/678) rivayetinde iman, sonra cihad, sonra hac şeklinde,
- b. Ebu Zer (öl. 32/653) rivayetinde iman ve cihad şeklinde,

- c. Abdullah b. Mesud (öl. 32/653) rivayetinde namaz, sonra anne-babaya iyilik, sonra cihad şeklinde,
- d. Abdullah b. Amr (öl. 65/684) rivayetinde insanları yedirmek, insanlara selam vermek şeklinde,
- e. Ebû Musa el-Eşarî (öl. 42/662) ve Abdullah b. Amr rivayetinde insanların elinden ve dilinden emin olunan kişi şeklinde,
- f. Osman b. Affân (öl. 35/656) rivayetinde Kurân'ı Kerîm'i öğrenen ve öğreten kişi şeklinde aktarılmıştır. (Nevevî, 1929: 2/72-73, 77).
- g. Nevevî Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî'den naklen birbiriyle çelişen rivayetlerin cem' edilmesi için iki yorum aktarmıştır. Şöyle ki ilk yoruma göre söz konusu hadisler farklı durum ve kişiler için verilen cevaplar ve yapılan açıklamalar olduğu belirtilmiştir. (Nevevî, 1929: 2/77).

Yani bir durum ve kişi hakkında daha faziletli veya daha hayırlı olduğu düşünülen hususlar önerilmiştir.

- h. Nitekim bazen şu işin en hayırlısı şöyle olandır denilir. Fakat bu ifadeden söz konusu şeyin her açıdan en hayırlı olduğu kastedilmez. (Nevevî, 1929: 2/72-73, 77). Örneğin hayatta en güzel şey okumaktır denilmiş olsa, bu cümleden hayatta okumaktan daha hayırlı bir şeyin olmadığı kastedilmez. Çünkü bu cümleden asıl kastedilen şey okumanın hayatta çok mühim bir iş olduğudur. Dolayısıyla farklı haller ve kişiler için yapılan açıklamaların birbirinden farklı olması gayet tabiidir. Nevevî Kaffal'ın, söz konusu hadislerle ilgili bu yorumunu desteklemek için Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hac ibadetinin hac yapmayan kişi için kırk gzaveden daha faziletli olduğu; bir gazvenin hac yapan

kişi için ise kırk hacdan daha faziletli olduğu yönündeki hadisini de referans gösterdiğini söylemiştir. (Nevevî, 1929: 2/72-73, 77). Öyleyse mezkur yaklaşıma göre hadislerde durum ve kişiye bağlı olarak öncelikli amellere vurgu söz konusudur ve mevzubahis hadisler arasında herhangi bir çelişki de sözkonusu değildir.

- i. Nevevî'nin mütearız görünen hadislerin cemi için naklen aktardığı ikinci yoruma göre ise -bir amelin en hayırlı olmasından veya en faziletli olduğundan sözeden- hadislerde, “den/dan” anlamını ifade eden عَن harfi taktir edilmiştir. O hâlde bu harfin cümleye kattığı anlam düşünüldüğünde hadislerde belirtilen “amellerin en faziletlisidir/en hayırlısıdır” ifadeleri “en faziletli en hayırlı amellerdendir” manasına gelmektedir. Hakeza “en hayırlı/en faziletli kişidir” ifadesi ise “en hayırlı/en faziletli kişilerdendir” manasını ifade etmektedir. Zira bir kişi için insanların en akıllısı/en faziletlisi denilmesi hâlinde bu ifadeden kişinin akıllı ve faziletli kişilerden olmasının kastedildiği bilinmektedir. (Nevevî, 1929: 2/78). Dolayısıyla bu durum söz konusu hadisler için de geçerli olup ilgili hadislerde en faziletli, en hayırlı amel ve kişilerden sayılan hususlar zikredilmiştir.
- j. Nevevî Kaffâl'ın bu ikinci görüşünü aktardıktan sonra imanın en faziletli (inanç eylemi) olduğunu, diğer amellerin ise fazilet ve hayırda eşit olduğunu, ancak kendi içinde bazılarının, ancak birtakım delillerle diğerlerine üstünlüğünden söz edilebileceğini kişi ve hallere göre durumun farklılık arzedeceğini söylemiştir. (Nevevî, 1929: 2/78).

- k. Nevevî bazı rivayetlerde tertib anlamındaki “ثم” ifadesinin geçmesi (Örneğin şu hadiste olduğu gibi:” أَىْ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ الْإِيمَانُ بِاللّٰهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ الْجِهَادُ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ حَجٌّ مَّبْرُورٌ , (Müslim, “Îmân”135; Nesâî, “Cihâd”,17) nedeniyle imanın dışındaki amellerin derece bakımından eşit olduğunu söylemiş ve bu görüşü tenkit edecek muhtemel bir itirazı da cevaplamıştır. Şöyleki Nevevî söz konusu hadislerde “ثم” ifadesinin gerçek anlamda bir tertib değil anlatımdaki sıralama usulünün bir gereksinimi olduğunu söyleyerek muhtemel itirazı bertaraf etmeye çalışmıştır. Nevevî bu tezini ise Beled sûresinin 12. ilâ 17. Ayetlerini ve diğer bazı sure ayetlerini referans göstererek(Nevevî, 1929: 2/78) söz konusu ayetlerde de “ثم” edatının aynı maksatla kullanıldığını söylemiştir. (Beled sûresinin ilgili âyetleri şöyledir: O sarp yokuş nedir bilir misin? Köle azat etmek veya açlık gününde yakını olan bir yetimi, yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır. Sonra iman edenlerden, birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden ve birbirlerine acımayı öğütleyenlerden olmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm Meali, 2015: Beled, 90/12-17).
- l. Öte yandan Nevevî Kadî İyâz’dan naklen benzer yorumlar aktardığı ve Kâdî İyâz’ın en faziletli ameller ile ilgili hadislerden bir kaçını özelinde spesifik yorumlarda da bulunduğu görülmektedir. Ancak genel yaklaşım söz konusu hadislerin birbiriyle çelişmediğini amaçlayan yukarıda ki açıklamalara benzerlikte olduğu anlaşılmıştır. Bu açıklamaların konunun anlaşılması açısından bir karışıklığa neden olmaması için ayrıca burada zikredilmemiştir. (Nevevî, 1929: 2/78).

Sonuç olarak birbiriyle çeliştiği düşünülen mezkur rivayetler ile ilgili makûl yorumlar ve değerlendirmelerin

Nevevî'nin söz konusu rivayetleri cem' etmesinde etkili olduğu; Nevevî'nin de rivayetleri cem' etmek, mantık ve filolojik etkenleri kullanarak cem' ve te'lîfin yapılmasına olanak sunduğu dikkatten kaçmamaktadır.

4. ŞERHU SUNENİ İBN MÂCE/ EBÛ ABDİLLÂH ALÂÜDDÎN MOĞULTAY B. KILIÇ (ÖL. 762/1361)

İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen'ine* yönelik şerh çalışması olan Moğultay b. Kılıç Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta bevletmesi konusunda varid olan mütearız rivayetleri bazı yorum ve değerlendirmelerde bulunmak suretiyle cem' etmiştir. Söz konusu çelişkili görülen rivayetler şunardır: (Moğultay, 1919: 1/91-97).

- a. Hz. Aişe Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta değil oturarak bevlettiğini söylemiş ve aksi yönde bilgi veren hiç kimseye de itibar edilmemesini de telkin etmiştir. Yine başka bir rivayette Hz. Aişe yemin ederek, vahiy indikten sonra hiç kimsenin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ayakta bevlederken görmediğini söylemiştir. Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisini ayakta bevlederken gördüğünü bunun üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine ayakta bevletmemesini telkin ettiğini haber vermiştir. Moğultay bu rivayetin zayıf olduğuna dikkat çekmiştir. Yine Cabir b. Abdullah (öl. 78/697) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta bevletmeyi yasakladığını bildirmiştir. Moğultay bu rivayetin de zayıf olduğunun altını çizmiştir. Bu konuda benzer başka rivayetler de zikredilmiştir. (Moğultay, 1919: 1/91-97).
- b. Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir topluluğa ait çöplükte ayakta bevlettiğini

haber vermiştir. Muğîre b. Şube'nin (öl. 50/670) de benzer bir rivayet aktardığı kaydedilmiştir (Moğultay, 1919: 1/91-97).

Moğultay bahsi geçen rivayetlerin sahih ve zayıf olan tariklerini uzun uzadıya tartışırken söz konusu rivayetlerin cem' edilebileceğini belirtmiştir. Şöyleki Moğultay Hz. Aişenin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ayakta bevletmediği yönünde verdiği bilgiyi; Hz. Aişe'nin kendi gözlemine dayanarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evdeki haline uygun olan davranışına atıfta bulunduğu şeklinde yorumlamıştır. Esasen bir evin ayakta bevletmeye müsait olmadığı da malum olan bir durumdur. Moğultay, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta bevletmesinin nefyedilmesinden söz eden rivayeti ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu husustaki genel eyleminin kastedildiği şeklinde bir açıklamayla izah etmiştir. Moğultay; Huzeyfe'nin aktardığı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta bevlettiğini bildiren rivayetler için bu rivayetlerin aksi tez için yeterli olmadığını, yapılan salt bir fiili haber veren bilgiden ibaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca Moğultay, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zorluğu kaldırmak ve ayakta bevletmenin caiz olduğunu belirtmek maksadıyla böyle bir eylemde bulunmuş olabileceğine de dikkat çekmiştir. (Moğultay, 1919: 1/89, 91).

Moğultay her birbiri ile çelişkili görünen iki rivayet ile ilgili cem' görüşünü desteklemek için bu paraleldeki görüşe sahip birçok muhtelif isimin yorumlarını da aktarmıştır. Bu yorumlardan birkaç tanesi şöyledir: Hattâbî (öl. 388/998) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta bevletmesinin sebebi olarak oturarak bevledeceği bir yer olmadığı gerekçesini göstermiştir. İmam Şâfiî (öl. 204/820) ise Arap toplumunda sırt ağrısı tedavisi için ayakta bevletme yöntemi uygulandığını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bu sebeple ayakta bevlettiğini söylemiştir. Kadî İyâz Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müslümanlarla uzun bir süre ilgilenmesi sebebi ile uzak bir yere gitme imkanı bulamadığı için çöplükte ayakta bevlettiği gerekçesini sunmuş ve Huzeyfe'nin ise

bu esnada Hz. Peygamber'i (s.a.v.) setrettiğini ifade etmiştir. (Moğultay, 1/89, 91).

Anlaşılan o ki Moğultay sahih kabul ettiği mütearız rivayetleri cem' etmek için, özel haller, fiziki çevre, def-i harec, Arap toplumunda kullanılan tedavi yöntemi gibi faktörleri göz önünde bulundurarak mütearız görünen sahih rivayetleri çok makul ve doğal ölçüler ışığında cem' etmeyi başarmıştır. Bu veriler Muğultay'ın, hadisleri yer yer şahıs bazlı, sosyal, kamu yararı, tarihi vakia gibi etkenler ekseninde açıkladığının göstergesidir.

5. FETHU'L-BÂRÎ/İBN HACER EL-ASKALÂNÎ (ÖL. 852/1449)

İbn Hacer el-Askalânî *Buhârî*'ye yönelik yazdığı *Fethu'l-Bârî* isimli şerhinde hadislerin yazımı ile ilgili çelişkili görünen rivayetleri cem' etmiştir. İbn Hacer'in rivayetler arasındaki cem' ile ilgili yorumlarına geçmeden konuyla ilgili rivayetleri aktaralım. Söz konusu rivayetler aşağıda verilmiştir:

- a. Ebû Said el-Hudrî (öl. 73/693-94), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden Kur'an'dan başka bir şeyin yazılmasını nehyettiğini haber vermiştir. (İbn Hacer, 1959: 1/208).
- b. Abdullah b. Amr Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duyduğu hadisleri yazması hususunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine izin verdiğini söylemiştir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebû Şah adında olan bir sahâbîye irad ettiği hutbenin yazılmasını emretmiştir. İbn Hacer, 1959: 1/206, 208).

Görüldüğü üzere farklı sahabîlerden Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklen hadislerin yazılmasıyla ilgili birbiriyle çelişen rivayetlerin aktarıldığı görülmektedir. İbn Hacer bu iki rivayet

arasını şu yorumlarla cem‘ etmektedir: Hadislerin âyetlerle karıştırılması riskine binaen Kur’an’ı Kerîm’in indiği sırada hadislerin yazılması yasaklanmıştır. Bunun dışındaki vakitlerde ise hadislerin yazılmasına izin verilmiştir. Ya da yasak bildiren rivayetler; hadislerin Kur’an âyetlerinin bulunduğu aynı sayfada yazılmasına yöneliktir. İzin bildiren rivayetler ise hadislerin farklı sayfalarda yazılmasına yöneliktir. Ya da hadis yazım yasağını bildiren rivayetler hadislerin âyetlerle karışması endişesiyle öncelikli olarak uygulamaya alınan hükümlerdendir. Hadis yazımına yönelik izin ise söz konusu endişenin ortadan kaldırılmasıyla birlikte önceki hükmü neshetmiştir (İbn hacr, 1959: 1/208). Bu son yoruma göre rivayetler arasında cem‘ değil nesih ilişkisi bulunduğu işaret edilmiştir.

İbn Hacer aktardığı bir diğer görüşe göre ise sözkonusu yasak; hadisleri ezberlemeyi bırakıp hadisleri yazmakla yetinen kişi için geçerlidir. Bu eğilimde olmayan, hadisleri ezberlemeyi ihmal etmeyen kişi için ise böyle bir yasak durumu mevzubahis değildir. İbn Hacerin aktardığı bir diğer bilgiye göre ise Buhârî (öl. 256/870) gibi bazı âlimler hadis yazımını yasaklayan Ebû Said el-Hudrî rivayetinin merfû değil mevkûf olduğuna dikkat çekerek illetli olduğunu söylemişlerdir. (İbn hacr, 1959: 1/208). Fakat bu yaklaşım rivayetler arasında cem‘ değil rivayetlerden birinin (merfû olan rivayetin) tercih edilmesinin daha uygun olduğuna işaret etmektedir.

Bu bilgilerin yanısıra İbn Hacer, bazı sahabi ve tabiinlerden bir grubun hadislerin yazılmasını hoş karşılamayıp kendilerinden hadislerin ezberlenerek alınmasını daha hoş karşıladıkları; ancak azimlerin kırılması ve ilmin zay olması gibi etkenlerden dolayı âlimlerin hadisleri yazmaya başladıkları yönünde bir bilgi de aktarmıştır. (İbn hacr, 1959: 1/208).

İbn Hacer ayrıca (resmi) olarak Ömer b. Abdulazizin (öl. 101/720) emri ile İbn Şihab’ın hadisleri Hicrî 1. Yy. sonunda

yazdığını ve daha sonra ahadis yazımının yaygın hale geldiğini söylemiştir. (İbn Hacer, 1959: 1/208).

İbn Hacer'in bahsi geçen rivayetler arasında cem' ve te'lîf yapmak için konuyu beş farklı açıdan incelediği görülmektedir. İlk yorumda vahyin iniş zamanını, ikinci yorumda ayetlerin yazıldığı sayfayı, üçüncü yorumda rivayetler arasındaki nesih ilişkisini, dördüncü yorumda ezberin dikkate alınmamasını, beşinci yorumda yasak bildiren rivayetin zayıf olduğunu ön plana çıkartarak yasak hükmünü ya kayıt altına almaya ya da devre dışı bırakmaya çalışmıştır. Ayrıca bazı ilmi şahıslara göre hadislerin ezberlenerek rivayet edilmesini tercih konusu olduğuna işaret etmiş; tarihi seyir içinde iktizai hale binaen bu tercihten vazgeçildiğinin hatta resmi düzeyde hadis yazımının desteklendiğinin altını çizmiştir. Böylece İbn Hacer derin ve analitik değerlendirme yeteneğiyle birbiriyle çelişiyor görünen rivayetlerin cem' edilmesinde başarılı bir sonuca ulaşmışığı gözlemlenmiştir.

6. ŞERHU SUNEN-İ EBÎ DÂVÛD/MAHMUD B. AHMED BEDREDDİN EL-AYNÎ (ÖL. 855/1451)

Bedreddin el-Aynî, *Ebû Davûd* için yazdığı şerh çalışmasında birbiriyle çelişiyor görünen iki rivayet ile ilgili önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Şöyle ki Aynî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oturarak namaz kıldırdıktan sonra sahabîlere hitaben: "imamın oturarak namaz kılması durumunda cemaatin de imam gibi namazı oturarak kılması gerektiğinden" söz eden rivayetle, aksi bilgiyi veren haber ve yorumlar arasında cem' yoluna gitmiştir. Söz konusu rivayetler şöyledir:

- a. Enes b. Malik'den (öl. 93/711-12) nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) binekten düşmesi nedeniyle yaralanmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) bu mazeretinden ötürü oturarak namaz kılmış ve bunun

üzerine sahabîler de oturarak namaz kılmışlardır. Namazdan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) imama uyulması gerektiğini ve cemaatin imamın namaz kıldığı pozisyonda namaz kılması gerektiğini buyurmuştur. (Bedreddîn el-Aynî, 1999: 3/108, 113).

- b. Hz. Aişe'den naklen Hz. Peygamber (s.a.v.) vefât ettiği hastalığında oturarak namaz kıldığı halde cemaat ayakta namaz kıldığı yönünde bilgi verilmiştir. (Bedreddîn el-Aynî, 1999: 3/111).

Aynî söz konusu rivayeti verdikten sonra bu rivayetle çelişen rivayetten de söz etmiştir. Ancak ağırlıklı olarak ulemânın konuyla ilgili yorumlarını aktarmış ve bu yorumlar ile hadisin tearuz hâlinde olduğu hususu üzerinde durmuştur. Yani Aynî burada iki rivayetten daha çok, sahih olan bir rivayet olduğu hâlde ulemânın neden muhalif bir görüşe sahip olduğunu izah etmeye çalışmıştır.

Şöyle ki Aynî mezkur hadis ile Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İshak b. Râhûye (öl. 238/853), İbn Hazm (öl. 456/1064), Evzâî (öl. 157/774) gibi âlimlerin delil olarak kabul ettikleri; ancak buna karşı İmam Malik (öl. 179/795), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Şâfiî, Sevrî (öl. 161/778) ve selef âlimlerinin çoğunun imam oturarak namaz kılsa dahi, ayakta namaz kılmaya muktedir kişinin ayakta namaz kılması gerektiği görüşünü savundukları yönünde bilgi vermiştir. Aynî ehli hadisin de bu yönde bir görüşe sahip olduğuna işaret ettikten sonra (Bedreddîn el-Aynî, 1999: 3/110) esasen böyle bir çelişkinin olmadığını izah etmeye çalışmıştır.

Aynî, herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmek için yukarıda ismi geçen ulemânın görüşü ile hadisi cem' etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki Aynî ilk rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıyam rûku, itidal ve culüda imama uyulması yönündeki emri "imamın mezkur rükünleri eda ederken cemaatin farklı bir

eylemde bulunmaması gerektiği” şeklinde anlaşılabileceğini söylemiştir. (Bedreddîn el-Aynî, 1999: 3/111). Örneğin imam secdeye varmışken cemaat teşehhüd okumasın! Dolayısıyla bu yorum sayesinde cemaatin imamın bulunduğu pozisyonda namazını eda etmesi gerektiği rivayetle farklı yönde bilgi veren rivayet arasında cem‘ ve te’lif yapılmış oluyor. Ayrıca hadisin bu açıdan yorumlanması ulemânın görüşlerinin hadis ile çelişmediğini ortaya koymaktadır. Bu da bir tür ictihad ve hadis arasındaki cem‘ örneği olarak gösterebilir.

Öte yandan Aynî bir diğer bir yorumunda mezkur rivayetin bildirdiği hükmün ilk olarak yürürlükte olduğu ancak bilâhare bu hükmün Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefat ettiği hastalığında oturarak namaz kılması; sahabîlerin ise ayakta namazlarını eda etmesi ile mensuh olabileceğini de belirtmiştir. Aynî, bir diğer yorumda ise -tartışmalı olduğuna ihtimal vererek- söz konusu rivayette belirtilen uygulamanın Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait has bir durum olabileceğini de belirtmiştir. (Bedreddîn el-Aynî, 1999: 3/108, 111). Aslında yukarıda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) düşme kaynaklı yaralanması nedeniyle oturarak namaz kıldığından söz eden rivayete benzer bir hadisin devamında “Fars ehlinin kendi büyüklerine yaptıkları (davrandıkları) gibi yapmayın (davranmayın)” (Bedreddîn el-Aynî, 1999: 3/108, 113) şeklinde bir ifadenin yer alması az önce zikredilen tahsis görüşünü desteklemektedir. Yani siz Perslerin yaptığı gibi liderleri oturuyorken ayakta bekleyen Farslar gibi davranarak onlara benzemeyin demek istenmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatına yakın bir sırada otururken, sahabîlerin ise ayakta namaz kılmasından söz eden bu rivayet -tahsis olduğundan söz eden- bu yorumu tartışmalı hale getirdiğini ve önceki uygulamadan vazgeçildiğini dolayısıyla bir neshin varlığını göstermektedir.

Ancak Aynî konuyu -cem‘ açısından- ulemâ görüşünün neden hadis ile çeliştiğini ön plana çıkararak izaha kavuşturmaya

çalıştığı da dikkatten kaçmamayan bir husustur. Yani bu konuda cumhurun uygulamasının meşru olduğunu, bir nassa aykırılık arz etmediğini ıspatlamak için gayret göstermiştir. Böylece sahih hadisler arsındaki çelişkiyi gidererek cem‘ etme gayesini taşıdığı gibi, ulemânın fikir ve görüşleri ile sahih hadisler arasındaki çelişkiyi de gidermek suretiyle cem‘ etme gayesini taşımıştır.

Burada cumhurun görüşü sahih bir hadis kadar bilgi değerine ve önemine haiz midir ki Aynî bu nitelikteki tearuzu gidermeye çalışsın? şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak bunun cevabı hayırdır. Çünkü Aynî’nin ulemâ görüşünü sahih sünnet mesabesinde görmediği açıktır. Fakat Aynî, ulemânın sahih sünnete bağlı olma hassasiyetini göz önünde bulundurarak onların sahih sünnete muhalif görüş savunamayacaklarına; sahih sünneti dikkate almadan ictihadda bulunmayacaklarına dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu durum Aynî’nin derin ve etkin bir yorumlama yetisine sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

7. SONUÇ

Her sahada olduğu gibi hadis şerh geleneğinde de öne çıkan şahıslar olmuştur. Nitekim hadislerin çok yönlü bir şekilde anlaşılması ve şerh edilmesi açısından İbn Abdülber, Ebû Zekeriya en-Nevevî, Alauddin Moğultay, İbn Hacer ve Bedreddin el-Aynî öne çıkan şârihlerdendir. Hadislerle ilgili birçok mühim açıklamalarda bulunan bu müellifler hadisler arasındaki çelişkilerin giderilerek aralarında cem‘ ve te’lîf yapılması konusunda da çok dakik değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Şöyle ki yaptığımız araştırmada İbn Abdulberr’in gece namazının rek’at sayısı konusunda çelişkili görünen iki rivayeti cem‘ ve te’lîf ederken her iki rivayeti aktaran sahabîlerin adalet sıfatına haiz olmaları nedeniyle rivayetleri cem‘ etmek için gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. İbn Abdulberrin hadisleri cem‘

etmesinin bir diğer nedeni ise ulemânın gece namazının rek'at sayısı ile ilgili farklı görüşleridir. İbn Abdülber bu farklı görüşlerin arkaplanında sünnet bilgisinin olduğuna ihtimal vermiş olmalı ki o bu görüşleri dikkate alarak hadisler arasında cem' etmek istediği anlaşılmaktadır.

Nevevî de en faziletli, hayırlı ameller ve kişiler hakkındaki çelişkili görünen rivayetler arasındaki tearüzü gidererek cem' yaptığı görülmektedir. Nevevî açıklamaları cem' etmek için mantıksal yorumlar ve filolojik değerlendirmeler yaparak hadisler arasında cem' ve te'lif yapmayı başarmıştır.

Moğultay Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayakta bevletmesi ile ilgili sahih kabul ettiği mütearız rivayetleri cem' ettiği gözlemlenmektedir. Moğultay çelişkiyi giderip cem' yapmak için söz konusu hadisleri özel haller, fiziki çevre, def-i harec, Arap toplumunda kullanılan tedavi yöntemi gibi faktörler açısından değerlendirerek hadisler arasındaki tearuzu gidermiş, ikna edici açıklamalarda bulunmuştur.

İbn Hacer'in hadislerin yazımı ile ilgili çelişkili görünen rivayetleri cem' ettiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer söz konusu rivayetleri zaman, tarihi seyir, dönemsel gereksinimler ve sened krtitiği gibi çok farklı açılardan ele alarak hadisler arasında cem' ve telif yaptığı dikkatten kaçmamaktadır. Ayrıca İbn Hacer'in hadis tedvînini konuyla bağlantılı olarak zikretmesi ve bu faaliyetin hicretin birinci yılının sonunda gerçekleştiği yönünde bilgi vermesi çelişkinin giderilmesi için önemli bir malumdur.

Aynî; imamın oturarak namaz kılması durumunda cemaatin de imam gibi namazı oturarak kılması gerektiğinden söz eden rivayetle aksi bilgiyi veren rivayet arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus Aynî'nin, konuyla ilgili değerlendirmesinde daha çok ulemâ görüşü ile sahih hadis arasında bir çelişkinin olmadığını

ıspatlama çabasıdır. Bu durum ulemâ ictihadı ile sahih hadis arasında cem‘ yapıldığının bariz bir örneğidir.

KAYNAKÇA

- Aljaad, A. (2018). “*Tahkîku Muhtelifi’l-Hadîs fî Evvelin Mescid Vudia fi’l-Arz*”. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1), 211-228.
- Bedreddîn el-Aynî, M.B.A. (1999) *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd.
- Buhârî, M.B. (1993) *el-Câmiu’s-Sahîh*. Beyrut: Dâru’l İbni’l-Kesîr/el-Yemâme.
- Çakan, İ.L. (1981), *Muhtelifu’l-Hadis İlmi (Doğuşu, Muhtevası ve Çözüm Yolları)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.
- Ebû Şehbe, M. (t.y.). *el-Vasît fî Ulûmi ve Mustalahi’l-hadîs*. Suudi Arabistan: Alemu’l-Marife.
- el-Kudât, Ş. (2018). “*Muhtelifu’l-Hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları*”. (çev. Halil İbrahim Doğan) Journal of Analytic Divinity, 2 (2), 116-148.
- İbn Abdülber, Y. B. A. (2012) *el-İstizkâr*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Hacer, A.B.A.(1959) *el-Askalânî, Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrût: Dâru’l-Marife.
- İbn Hanbel, A.B.M. (1999) *Müsned*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Kur’an-ı Kerîm Meali*. (2015) (çev. Hayrettin Karaman vd.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Laşîn, E.M.Ş. (2016) “*Muhtelifu’l-Hadis*”. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ezher Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mısır.
- Lecomte, G. (2018), “*İslâm’da İhtilâfın Tekâmülüne Bir Örnek: Şâfi’î’nin İhtilâfu’l-Hadîs’inden İbn Kuteybe’nin*

- Muhtelifü'l-Hadîs'ine*". (çev. İbrahim Kâfi Dönmez)
Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Moğultay, E. A. (1919) *Şerhu Süneni İbn Mâce*. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizar.
- Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, E. M.Y. *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim*. Mısır: el-Matbaatu'l-Mısriyye.
- Mustafa, A.S. (2015) "*Temenniyyu Likâi'l-Adûv Beyne'l-Cevâz ve'l-Men' : Bahs fî Muhtelifi'l-Hadîs*". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (33), 191-203.
- Müslim, E.H.E.(t.y.). *Sahîhu Müslim*. Beyrût: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Nesâî, A.B. Ş. (t.y.). *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve hâşiyeti' - imâmi's-Sindî*. Halep: Mektebetü'l-Matbûatî'l-İslâmîyye.
- Süleymân b. Eşâ's el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, S.B.E. (2009). *Sünenü Ebî Davûd*. Beyrût: Dâru Risâleti'l-Alemîyye.
- Tirmizî, M.B.İ. (1962). *Sünenü't-Tirmizî*. Suriye: Şeriketu Mekteb ve Matbaat-u Mustafa el-Bâbî ve Evladîh.
- Yalçın, F. *Kadınlarla Tokalaşma ve Bevl ile İlgili Hadislerin Muhtelifü'l-Hadis Bağlamında Değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisansı). Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, Yozgat.
- Yamanus, N. A. (2016). "*Hadislerde Görülen İhtilâfın Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde Giderilmesi: Seferde Oruç Meselesi Örneği*". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14 (1) (2016), 149-163.
- Yolaçan, S. (2024) "*Hadislerin Arasındaki İhtilaflı Gidermede Cem' ve Te'lif Yönteminin Kullanılması Zeydî Muhaddis*

Ahmed b. Süleyman (öl. 566/1171) Özelinde Bir İnceleme". Van İlahiyat Dergisi, 12(20), 7-21.

ÖNERMEDE SEMANTİK VE SENTAKS¹

Osman KURT²

1. GİRİŞ

Önerme, semantik ve sentaks açısından incelendiğinde, gerçek ile onu temsil eden ifadenin, dilin ve mantığın olanaklarına göre çeşitli biçimlerde denkleştiği görülür. Gerçeği oluşturan temel yapılar, dilsel ve düşünsel düzlemde önerme formuna bürünerek, varlığın dildeki ve düşüncedeki temsiline kaynaklık eder. Bu bağlamda, öncelik ve sonralık hem önermenin yapısında hem de temsil ettiği gerçeklikte çözümlenmeye çalışılır.

İfadenin dilsel dizilimi ile onun temsil ettiği gerçeğin kendinde hâli, bu yönüyle mantığın inceleme alanına girer. Anlam ile lafız arasındaki denkleşmenin analizinde, çoğu zaman anlamın kendi içsel yapısının nasıl bulunduğu göz ardı edilse de ifadenin temsil ettiği şeyin, sözdeki anlamlar kadar farklı biçimlerde varlık kazanması ve bu farklılıkların da aralarındaki ilişkiye göre bir tür öncelik-sonralık taşımaları mümkündür. Bu noktada, sentaks ile semantik arasındaki yorumların mantık çerçevesinde felsefi olarak incelenmesi, mantığın mahiyetine dair çözümlemelere katkı sunar.

Bu bağlamda önemli bir dipnot olarak, bir der kenar notu (Fâide, 002305-VII, s. 33a), söz, anlam ve hüküm açısından

¹ Bu kitap bölümü, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Programı, “Mantık Felsefesinde Önermenin Kurulumu Problemi” Başlıklı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Doktora Tezi tez aşaması sürecinde tezden üretilmiştir.

² Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, osmankurt@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3348-9020.

öncelik-sonralık meselesini tartışır. Benzer biçimde, Gelenbevi de aynı meseleyi farklı örnekler üzerinden açıklamaya çalışır (Gelenbevi, 1262, s. 28). Doğrudan olmasa da dolaylı bir biçimde, Sekkaki ile Teftazani arasında geçen icaz, itnab ve müsavat konuları da bu meseleyle, anlam dünyasının düzeni bağlamında ilişkilendirilebilir. (Teftazani, 2009, ss. 787-788)

Tüm bu tartışmalar, mantığın konusunun doğrudan mananın (anlamın) kendisi olduğu kabulüyle ele alındığında, kayda değer çözümlerler olarak karşımıza çıkar.

Önermede Semantik ve Sentaks başlığı altında, mantığın temel konusu olan *mana* kavramı derinlemesine incelenmektedir. İlk olarak, *Mantığın Konusu: Mana* başlığı altında, önermeyi oluşturan anlamın, dilsel ifadelerden bağımsız bir gerçeklik taşıdığı ve mantığın esas odağını oluşturduğu vurgulanacaktır. Ardından, *Anlam ve Lafız Dengesi* başlığıyla, klasik dil ve mantık düşüncesinde anlam ile lafız arasındaki hassas denge ele alınarak, Teftazani ve Sekkaki gibi önemli düşünürlerin bu bağlamdaki farklı yaklaşım ve modelleri değerlendirilecektir. Son olarak, *Semantik ve Sentaktik Gerilim* başlığı altında, anlam ve yapısal düzen arasındaki çatışma ve uyum sorunları tartışılarak, önermenin doğru anlaşılması ve ifade edilmesinde ortaya çıkan karmaşık dilsel dinamikler analiz edilecektir.

Bu çerçevede çalışmamızda, semantik ve sentaktik boyutların birlikte ele alınmasının önemi ve mantığın bu iki alan arasındaki kurduğu ilişki ortaya konacaktır.

2. MANTIĞIN KONUSU: MANA

Önerme hem dilsel hem de düşünsel boyutu içinde barındıran bir bileşkedir (Gelenbevi, 1892, s. 14). Bu yönüyle, aynı anda hem *dil*, *düşünce* hem de *varlık* alanlarını temsil eder ve onlar için birer delil yani gösterge işlevi görür (Gelenbevi,

1845, s. 30). Bir önermenin dilsel ifadesi incelendiğinde, aslında sadece bir anlam tahlili yapılmış olmaz; bu analiz aynı zamanda fizik ile metafizik arasındaki ilişkinin de bir çözümlemesidir. Çünkü mantık, gerçekliğin özünde yatan *manaları*; dil bilimleri ise bu gerçekliğin dışı yansıyan yönünü, yani *lafızları* esas alarak inceler.

İslam mantık tarihinde sıkça başvurulanan "mütekaddimîn-müteahhirîn" ayrımı (Bedir, 2006), bu ayrımın mihenk taşı sayılabilecek bir isim olan, düşünce tarihimizde derin etkiler bırakmış ve Anadolu, İran ve Mâverâünnehir coğrafyalarında belirleyici olmuş İbn Sînâ'nın görüşleriyle daha da anlam kazanır (Özturan, 2022, s. 1275). Ona göre, manalar lafızlardan bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu nedenle mantığın esas konusu da mananın kendisidir. Lafızlar, mantık açısından doğrudan değil, ancak manaları değerlendirmek amacıyla ele alınırlar. Zira mana doğrudan zihne ulaşabilir olsa da bu manaların karşılaştırılması ve tutarlılık içinde değerlendirilmesi, ancak lafızlar aracılığıyla mümkün olur (İbn Sînâ, 2013, s. 16).

Bu bağlamda mantık, yalnızca kelimeler ya da malzeme bilgisinden ibaret değildir; aksine, malzemenin inşa sürecindeki işlevine dair bilgiyle ilişkilidir. İbn Sînâ bu durumu, mimarın inşa malzemelerini bilmesi gerekliliğiyle örnekler: "*odunun katı ve yumuşak, sağlam ve çürük oluşunu evin mimarı bilmek zorundadır*" (İbn Sînâ, 2013, s. 16). Benzer şekilde mantıkçı da lafızları; "anlamlarla ilişkili yüklemeler, konular, tümeller, tikeller ve benzeri unsurlar olarak" değerlendirir (İbn Sînâ, 2013, s. 16).

İbn Sînâ'ya göre, anlamların belirlenip incelenmesi sırasında kullanılan "malzeme", yani lafızlar, bir yapının unsurları gibi ele alınmalıdır. Böylece ortaya çıkan yaklaşım hem teorik hem de yapısal olarak "mantıklı" olur. Bu açıdan düşünüldüğünde, mantık dünyasında 'konu', binanın temeli gibi; 'yüklem', çatısı gibi; 'nisbet' ise yapının iki ucunu birbirine

bağlayan taşıyıcı unsur gibidir. İşte fizik ile metafizik arasında kurulan bu bağ sayesinde, *dil*, *düşünce* ve *varlık* arasında dengeli bir yapı ortaya konabilir. İbn Sînâ, bu yapının işleyişini *Kitâbü'n-Nefs* ve *Metafizik* gibi eserlerinde ayrıntılı biçimde açıklamıştır (İbn Sînâ, 2013, s. 231).

Bu sistemde, anlamın zihinden dile aktarımı, yani “vaz”, yalnızca lafzın belirlenmesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda o lafzın dizilimi, tercihi ve bağlamı da önemlidir. “Vaz”, mantıktaki teknik anlamıyla lafzın bir anlama denk düşürülmesi demektir. Bu denkleşme hem toplumun ortak anlam dünyasında hem de bireyin kendi anlam deneyiminde karşılığını bulur (İbn Sînâ, 2013, s. 230). Dolayısıyla, lafzın doğru anlama göre yerleştirilmesi (İbn Sînâ, 2013, s. 17), bireysel ve toplumsal iletişimin tutarlılığı açısından belirleyici olur.

Bu nedenle, semantik (anlam çözümlemesi) ile sentaks (lafzın yapısal düzeni), mantığın kontrolü altındaki iki ayrı ama birlikte işleyen disiplindir. Burada mantığın temel sorusu şudur: Zihindeki anlam dizgesi ile, bu anlamların lafız yoluyla aktarımı arasında nasıl bir denklik vardır? Ayrıca bu aktarımda, örneğin zihinde önce yer alan bir mana lafızda sonra, sonra gelen bir mana önce yer alabilir mi?

Anlamın yoğunluğu az ya da çok olduğunda, bu farklılık lafzın miktarına nasıl yansır? Ve her mana kendine özgü olduğuna göre, bu manaların ifadeleri de her zaman ayrı ayrı mı olmalı, yoksa bazı durumlarda “dürülü”, yani özetlenmiş mi ifade edilmelidir? Lafzın kısa ya da uzun oluşu, anlamın eksik ya da fazla aktarımına nasıl etki eder?

İbn Sînâ'nın mantık anlayışında manaya verdiği önem, onun düşünce dünyasını anlamada anahtar işlevi görür. Bu çerçevede, yazımızda manaların semantik düzeydeki durumu ile sentaktik ifade biçimleri arasındaki ilişki merkezdedir. Öncelik-sonralık ilkesi üzerinden yapılan bu tartışma, yalnızca lafız-anlam

ilişkisini değil, aynı zamanda dil-düşünce-varlık denkleminde dair temel bilgiler sunmayı da hedefler.

Sonuç olarak, mantıkta nasıl ki düşünmeyi hatadan korumak için kurallarına riayet etmek gerekiyorsa, lafız ve anlam arasında doğru ilişkiyi kurmak için de hem semantik hem sentaks açısından dikkatli olunmalıdır. Bu bağlamda, düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan iki farklı yaklaşımı, yani İbn Sînâ'nın anlam-merkezli mantık anlayışını ve lafız-anlam ilişkisini farklı açılardan değerlendiren görüşleri incelemek, bu yazının devamında ele alınması gereken temel ayrımlar arasında yer almaktadır.

3. ANLAM VE LAFİZ DENGESİ

Önerme, dizgesel açıdan ele alındığında, onun hem ideal hâli hem de gerçeklikteki karşılığı varsayılır; bu çerçevede, önerme denetimi dil-mantık ekseninde şekillenerek “nereden” ve “nasıl” takip edileceği sorularıyla ilerler. Bu noktada, belâğat ilminin üç temel kavramı öne çıkar: *îcâz*, *itnâb* ve *müsâvât*. Söz konusu kavramlar çerçevesinde yürütülen tartışmaların prototipik biçimde incelenebileceği iki önemli figür, dil ilmi açısından yetkinliğiyle öne çıkan Teftazani ve Sekkaki'dir.

Teftazani, *Mutavval* adlı eserinin sekizinci bölümünde "*îcâz-itnâb-müsâvât*" konularını tartışırken, Sekkaki'nin konuyla ilgili açıklama modelini problemli (*fîhi nazar*) olarak değerlendirir (Teftazani, 2009, ss. 787-788). Teftazani'ye göre, *îcâz* ve *itnâb* gibi meselelerin, Sekkaki'nin öne sürdüğü gibi göreceli (nisbî) olmaları ve bunun örfe dayalı açıklanması yerine, her *ma'nâya* tekabül eden bir *lafız* olduğu kabul edilerek izah edilmesi daha makuldür.

Buradan hareketle, Teftazani'nin sanki her *ma'nâya* karşılık gelen bir *monad* gibi yaklaştığı, dolayısıyla her anlamın

temsilcisi olan bir lafızla eşleşmesini öngördüğü anlaşılabilir. Onun düşüncesine göre, manalar ne kadar çoksa, onları temsil eden lafızlar da o kadar çok olmalıdır. Nitekim Teftazani şöyle der: “Kastedilmek istenen temel anlamı ifade etme yollarından makbul olanı: (1) bu anlamı ona müsavi olan lafızlarla ifade etmek, (2) bu anlamdan az fakat yeterli olan lafızlarla ifade etmek, (3) veya bir nükteye binaen bu anlamdan fazla lafızlarla ifade etmektir” (Teftazani, 2009, s. 788).

Buradan anlaşılacağı üzere, Teftazani’ye göre öncelikle tespit edilmesi gereken şey, *müsâvât*, yani anlam ile lafzın birebir örtüştüğü dengeli bir ifade şeklidir. Bu temel durum ortaya konduğunda, ona kıyasla eksik olan ifade *îcâz*, fazla olan ise *itnâb* olarak değerlendirilir. Ancak şu soruyu da yöneltmemiz gerekir: Teftazani’ye göre *mana-lafız eşitliğini yakaladığımız dizge* hangisidir ve bu nasıl belirlenir?

Eğer Teftazani’nin önerdiği model “birebir eşlenen lafız-ma’nâ modeli” olarak kavramsallaştırılacaksa, Sekkaki’nin modeli de “ideal eşleşme lafız-ma’nâ modeli” olarak adlandırılabilir. Bu iki model arasındaki temel fark, “olması gereken miktar”ın ne olduğunun ve buna göre “denkleşme”nin nasıl gerçekleşeceğinin yorumlanmasıdır. Teftazani, lafzı belirleyici görerek ma’nâyı ona tabi kılar; Sekkaki ise ma’nâyı belirleyici kabul eder ve lafzı ona tabi kılar. Belağat açısından, mana ile lafzın eşleştiği hâl *müsâvât*, bundan eksik olan *îcâz*, fazla olan ise *itnâb* olarak adlandırılır.

Bu ilişki, sentaks ve semantik arasında kurulan klasik bağlamda "bi lafzin müsâvin lehû" (بلفظ مساوٍ له) yani "mana ile eşdeğer lafız" yaklaşımı ile somutlaşır ve Teftazani ile Sekkaki’nin dil tartışmalarında belirleyici bir yer tutar.

Teftazani ile Sekkaki arasında ortaya çıkan yaklaşım farkının, mantığın araştırma alanına ne tür katkılar sunduğu da ayrıca düşünülmelidir. Ancak şimdilik bu katkı, dil-mantık

ilişkisi üzerinden takip edilmelidir. Bu bağlamda, belağat ilminin üç temel kavramından hareketle, mantık felsefesi perspektifinden *mana-lafız denklik ilişkisi* bağlamında üç temel ihtimalin olduğunu ileri sürebiliriz:

1. Mana ile lafzın tam olarak örtüştüğü hâl (*müsâvât* / mantıktaki karşılığıyla *mutabakat*),
2. Mana ile lafız arasında, lafzın eksik olduğu ama anlamı karşılamaya yettiği hâl (*îcâz*),
3. Mana ile lafız arasında, lafzın fazla olduğu ama yine de anlamı karşılayabildiği hâl (*itnâb*).

Bu üç durum, azdan çoğa doğru sıralandığında; *îcâz* (az), *müsâvât* (tam), *itnâb* (çok) şeklinde bir belagat ölçüğü oluşturur.

Yunus Emre'nin şiirinde ideal olan (teorik) ve gerçeklikte varlığa gelen (pratik) miktar arasındaki denklik meselesi de bu bağlamda değerlendirilebilir:

“Ne Hak buyruğun tutarsın ne kul sözün işitirsın.

Hiç bilmezsin mana nedir, ne dilde çağırmaq gerek”

Yunus'un işaret ettiği gibi, anlamın mahiyetiyle uyumlu bir şekilde dile gelmesi bir norm olarak düşünülebilir (Ayvazoğlu, 2014, ss. 46-47). Nitekim bir kenar notunda bu duruma şöyle dikkat çekilir: “Dilin yorumlanmasında gerçeğin rolü ve onun mantıksal durumu önemlidir. Kavrayışta bir şeye ek fazlalık katmanın dahi bir amacı olmalıdır. Aksi hâlde, ifadeler ya tenakuza düşer ya da müsamahayla değerlendirilmek zorunda kalır” (*Fâide*, 005014-XV-I, s. 63a).

Örneğin, “el-ân” (الآن) yani “şu an” ifadesindeki “el” takısı marifet edatı gibi görünse de, *ân*'a başka bir şeyin ortak olamayacağı gerekçesiyle bu kullanım, anlamı güzelleştirmek (*tehzîn*) amacıyla açıklanır (*Fâide*, 005014-XV-I, s. 63a).

Aksi takdirde, ifadeler ya içsel bir çelişkiyle yüzleşmek zorunda kalır ya da anlam dışı bir yorumla değerlendirilir. Bu noktada *müsâmâha* terimi devreye girer. Bu, Arap belagatinde bir ifadenin zahiri anlamı dışında, maksadın açıkça bilindiği hâllerde kullanılmasına denir. Örneğin halk arasında geçen “dam üstünde saksığan, vur beline kazmayı” deyiminde, zahiri anlam değil, ifade edilen “alakasızlık” anlamı kastedilir (Gelenbevî, t.y., s. 50b). Burada görüldüğü üzere, mana sade olduğu hâlde ifade daha kesif olabilir.

Tesâmuhun önermelerle ilgisi ise, kimi zaman bir önerme kurulurken anlamın lafızlarda doğrudan görünmediği, hatta karine dahi bulunmadığı hâllerde, anlamın doğru anlaşılmasının tümüyle bağlama, meclise veya makama havale edilmiş olmasıdır. Bu durumda mantıksal analiz, önce bu bağlamları tespit etmeli, ardından ifadenin ne anlama geldiğini çözmeye çalışmalıdır (Hasan Çelebi, t.y., s. 50b).

Bu çerçevede, anlamı doğrudan değil, bağlam ve makam üzerinden kavramak; ardından lafız-anlam ilişkisi üzerinden düşünce-dil-varlık bağlamında bir hiyerarşi kurmak gerekir.

Hıtânî, *Muhtasaru'l-Meânî* üzerine yaptığı açıklamalarda, sentaksta lafızların yerlerinin aslında gramatik olarak farklı öncelik-sonralıklara sahip olduğunu vurgular. Örneğin, “Zeyd kölesine vurdu” [ضرب زيد غلامه] ifadesinde kelimeler gramer açısından doğru sıradadır. Ancak “kölesine, Zeyd vurdu” [ضرب زيد غلامه] şeklindeki kullanımda, zamirin mercii olan kelime daha sonra geldiğinden gramatik norm bozulmuştur. Buna rağmen, gramer bu tür dizilimleri “tahkikî” (doğrudan) ve “takdirî” (varsayılan) şeklinde sınıflandırarak meşru kabul eder (*Fâide*, 002305-VII, s. 33a).

Gelenbevî'ye göre *tekaddüm* (öncelik) beş şekilde olur: (1) illiyyet, (2) tab', (3) zaman, (4) rütbe, (5) şeref önceliği

(Gelenbevi, 1818, s. 8a). Bu tasnif, dildeki öncelik-sonralık yapısının mantıksal analiz için nasıl kullanılabileceğini gösterir.

Sonuç olarak, ontolojik ve epistemik kavrayışlarımız, hem varlığın bizde meydana getirdiği anlamlara hem de bizim varlığa yüklediğimiz manalara bağlıdır. Varlığın dil aracılığıyla kavranışı, mana-lafız ilişkisi çerçevesinde belagat, mantık ve gramerin ortak katkısıyla şekillenir. Bu bağlamda dil felsefesiyle mantık felsefesi iç içe geçmiş şekilde, düşüncüyü temsil etme ve anlamı ortaya koyma sürecine yön verir.

4. SEMANTİK-SENTAKTİK GERİLİM

Kimin neye has olduğunu bilemediğimizde, tereddütlü (mütereddid) cümleler kurabiliriz. Zira önermenin kuruluşunda rol oynayan nisbetlemenin en yalın hâli olarak Gelenek'te *nisbet beyne beyne* denilen durum, bir yandan gerçeğin önermeleştirilmesinin imkân zeminini oluştururken, diğer yandan sübût, ittisal ve infisal açısından farklı tezahürlere sahiptir.

Gelenbevi'nin dikkat çektiği üzere, bir kaziyenin temel cüzleri (*eczâsı*) olarak sayılan *mahkûm aleyh*, *mahkûm bih* ve *haberî tam nisbet*, önermenin iki tarafının basit veya bileşik oluşuna göre iki farklı bulunuma sahiptir. Zira “şey ile şey” arasında kurulan nisbetlemede sübût esas iken, mürekkebin durumların nisbetlenmesinde “şeyler ile şeyler”, yani “eşya ile eşya” arasındaki ilişkinin nisbetlenmesi söz konusudur. Gelenbevi, ilkinin sübût, ikincisinin ise duruma göre ittisal veya infisal olduğunu belirterek, bu iki türü kuşatan cins ismin *nisbet beyne beyne* olduğunu kaydeder (Gelenbevi, 1892, s. 15).

İki şey arasındaki irtibata neden olan *nisbet beyne beyne*, önermenin kurulabilmesi için gerekli olan mananın taşıyıcısıdır. Bu, bir şeyin diğerine has olması üzerinden açıklanabilir. Bir şeyin bir şeye has olması, o şeyin ona hasredilmesi anlamına

gelir; bu da Arapça'da sınırlandırma (kasretme) anlamını taşır. Mal ile Zeyd arasındaki ilişki, her birinin diğerine göre konumlandırılması ve durumunun bildirilmesi ile ortaya çıkar.

Bunu sağlayan fiil, ihtisas fiilidir. Bu fiil, özelleştirmeyi ifade eder ve özelleşen şey ile kime özelleştiği, bir edat aracılığıyla kısa biçimde gösterilmiş olur. Zira ب(*be*) edatı (yani harf-i cer), maksûr aleyh (kendi için adanılan) veya maksûr (adanan) denilen özelleştirmenin iki tarafından birine dâhil olarak ifadesini bulur. Hangi tarafa dâhil olacağı hususunda tartışma bulunmamakla birlikte, kasıt ile ifade arasında “be” edatının dahil olduğu yer açısından bir fark doğduğunda, bu meselede ihtilaf ortaya çıkmıştır (Gelenbevi, 1262, s. 28).

O hâlde önce iki anlamı, ardından bu iki anlamın ifadede en kısa biçimle nasıl ortaya konduğunu açıklayalım:

Birinci anlam: “Mal Zeyd’e aittir; sadece Zeyd’e aittir, Zeyd’den başka hiç kimseye, ne Amr’a ne de Bekr’e ait değildir.”

Bu anlamı Arapça-Türkçe karşılaştırmalı olarak ifade edecek olursak:

c1: [المال مقصور علي زيد] → “Mal, Zeyd’e kasrolunandır.”

İkinci anlam: “Zeyd mala sahiptir ve sadece mala sahiptir; başka hiçbir meziyeti yoktur, ne ilmi ne de nesebi vardır.”

Bu anlamı da benzer şekilde karşılaştırmalı ifade edersek:

c2: [زيد مقصور علي المال] → “Zeyd, mala kasrolunandır.”

Her iki ifadede de, özne maksûrdur (مقصور), yüklem ise maksûr aleyhtir (مقصور عليه).

c1’de şu anlam açığa çıkar: “Bu mal sadece ve sadece Zeyd’indir, onda başka kimse ortak değildir; malda Zeyd’den başkasının hakkı yoktur. Yani mal ne Amr’a ne de Bekr’e aittir; sadece Zeyd’e aittir.”

c2’de ise: “Zeyd’de maldan başka bir şey yoktur; Zeyd’in sahip olduğu tek şey maldır. Ne ilme ne de nesebe dair bir meziyeti bulunmamaktadır.”

Her iki anlam da Arapça’da *hassa bi* (خص ب) tabiriyle de kurulabilir (Gelenbevi, 1262, s. 28). Bu iki ifadeyi *ihtisas fiili* ile kurduğumuzda, literal Türkçe tercümeleriyle şöyle deriz:

- c1: “Mal, Zeyd ile özelleşti” → [خص المال بزيد]
- c2: “Zeyd, malla özelleşti” → [خص زيد بالمال]

Maksûr ile *maksûr aleyhi* bildiren bu tabirlerde, doğrudan bu iki rolü açıkça beyan eden bir kelime bulunmaz. Onun yerine *tahsis fiili* ve bu tahsisin iki tarafı zikredilir: bir taraf fiilin failidir, diğer taraf ise “be” (ب) edatıyla gelen ögedir. Buradaki temel soru şudur: Bu iki taraftan hangisi maksûr, hangisi maksûr aleyhtir?

Bu noktada anlamı sabitleyerek iki kurulum üzerinden konuşmak gerekir:

- Semantik 1: [المال مقصور علي زيد] → “Mal, Zeyd’e kasrolunandır.”
Bu, “Mal sadece Zeyd’indir” anlamındadır. Yani mal sadece ve sadece Zeyd’e ait olup başkasına ait değildir. Burada mal maksûrdur, Zeyd maksûr aleyhtir.
- Semantik 2: [زيد مقصور علي المال] → “Zeyd, mala kasrolunandır.”
Bu da “Zeyd sadece mala sahiptir” anlamındadır. Yani Zeyd’in sadece mal meziyeti vardır; ilim veya nesep gibi başka bir niteliğe sahip değildir. Burada ise Zeyd maksûrdur, mal maksûr aleyhtir.

Her iki semantik yapı, iki farklı sentaktik biçimde de aktarılabilir:

- Sentaks 1: Mal, Zeyd ile özelleşti → [خص المال بزيد]
- Sentaks 2: Zeyd, mal ile özelleşti → [خص زيد بالمال]

Sonuç olarak, bu iki sentaktik ifade biçimi ile her birine karşılık gelen iki semantik anlam yapısı arasında, 2 + 2 olmak üzere toplam 4 ihtimalli bir denkleştirme ilişkisi kurulur.

Semantik olarak adlandırdığımız anlamları konuşmacının kastı, sentaks olarak adlandırdığımız lafızları ise konuşmacının ifadesi olarak kabul edersek, anlam-lafız ilişkisine dair şu sonuçlara ulaşabiliriz: Konuşmacının ifadesinde yer alan "be" (ب) edatının bitiştiği unsurun, bazen konuşmacının kastettiğiyle örtüştüğü, bazen ise örtüşmediği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Semantik 1 ve Semantik 2 yapılarının her zaman kendilerine tam mutabık bir sentaktik yapıda sunulmadığı; tersine, bu yapıların örtük bir biçimde ifade edildiği durumlarda, örtücü unsurun hangi tarafı karşıladığına dair muğlaklık olduğu açıktır. Bu noktada bir ihtilaf söz konusu değildir (Bkz. son satır; Gelenbevi, 1262, s. 28). Asıl tartışma, böyle bir durumda tevil mi gerekeceği yoksa sentaktik yapı açısından bir belirsizliğin mi kabul edileceği üzerinedir.

İhtilafın merkezinde ise şu soru yer almaktadır: Konuşmacı, iki farklı mana ifadesine sahip bir terkid yapısından birini kastî anlam olarak benimseyip, terkihi bu anlamdan bağımsız olarak diğer ifadeye aitmiş gibi kullanırsa, bu durumda bu terkihin teville ihtiyaç duyup duymayacağı meselesi nasıl çözülecektir? Yani, bir terkid iki farklı mana ifadesi ihtiva ediyorsa ve konuşmacı bunlardan birini kastederek, diğerini lafzî olarak kullanıyorsa, bu tür bir kullanım tevil gerektirir mi, gerektirmez mi? İşte ihtilaf bu soruya verilen cevapta düğümlemektedir.

Şerîf el-Muhakkik'e göre, Arap lügatında asıl olan, "be" (ب) edatının maksûr aleyh üzerine dahil olmasıdır. Buna karşılık Teftazani, be edatının yalnızca maksûr aleyh'e değil, aynı zamanda maksûr üzerine de dahil olabileceğini savunur. Yani ona göre, be edatı hem maksûr aleyh'e hem de maksûr'a dahil olabilir.

Bu farklı kabuller, tevil gereklidir ya da gerekli değildir şeklinde iki temel yaklaşımı doğurur (Gelenbevi, 1262, s. 29).

Şerîf el-Muhakkik'in kabulüne göre, be edatının ihtisâs fiiliyle birlikte kullanıldığında maksûr aleyh'e bitişmesi asli kuraldır. Bu nedenle, edatın maksûr'a bitleştirilmesi durumunda, cümledeki ihtisâs (الإختصاص) ifadesi ya başka bir anlamla tevil edilir, ya da ihtisâs fiiline başka bir anlamın (el-imtiyâz: الإمتياز) tazmin edildiği varsayılır (Gelenbevi, 1262, s. 29). Böylece, be edatının asli yeri olan maksûr aleyh korunurken, kullanımın bu kuralla çelişiyor gibi görünmesi, semantik düzeyde izah edilir.

Örneğin, Sentaks 1: *Mal Zeyd ile özelleşti* [خص المال بزيد] ifadesinde, eğer bununla Semantik 2 kastediliyorsa -yani *Zeyd, mala kasrolunandır* [زيد مقصور على المال]- bu durumda be edatı maksûr olan “Zeyd”e değil, “mal”a bitişmiş olur. Şerîf'in görüşüne göre, burada tevil gerekir. Çünkü edatın maksur'a değil, maksûr aleyh'e bitişmesi gerekirdi. Aynı şekilde, Sentaks 2: *Zeyd mal ile özelleşti* [خص زيد بالمال] ifadesinde, eğer kasıt Semantik 1 -*Mal, Zeyd'e kasrolunandır* [المال مقصور على زيد]- ise, yine be edatı maksur'a (mal) bitiştiğinden, Şerîf'in ölçütlerine göre burada da tevil zorunludur (Gelenbevi, 1262, s. 29).

Buna karşılık, Teftazani'ye göre be edatının ihtisâs fiiliyle birlikte kullanıldığında hem maksûr'a hem de maksûr aleyh'e bitişebilmesi Arap dilinde asıl kabul edildiği için, bu tür cümlelerde herhangi bir teville gerek yoktur. İfade ile kasıt arasında farklılık bulunsa bile, bu farklılık dilin doğal sınırları içinde yer alır; dolayısıyla sentaktik yapının, semantik anlamı tam olarak yansıtması şart değildir (Gelenbevi, 1262, s. 29).

Teftazani'ye göre, Sentaks 1 ve Sentaks 2 arasında anlam bakımından kesin ve katı bir ayrım yapılamaz. Bu yapılar müşekkeke (dereceli ve geçişli) niteliktedir. Buradaki esas mesele, bir sentaktik yapının farklı semantik anlamlarla birlikte

kullanılması değil, bu kullanımların sonucunda iki farklı anlamdan birine öncelik verilip verilemeyeceğidir. Yani;

- Sentaks 1 söylenip Semantik 1 kastedilebilir,
- Sentaks 1 söylenip Semantik 2 kastedilebilir,
- Sentaks 2 söylenip Semantik 2 kastedilebilir,
- Sentaks 2 söylenip Semantik 1 kastedilebilir.

Bu dört olasılık da mümkündür ve Teftazani'ye göre her biri eşit derecede geçerlidir. Yani bu farklılıklar, ifadelerin teville muhtaç olduğu anlamına gelmez; bilakis, bu durum ifadenin çok anlamlılığına ve kasıt ile lafız arasındaki muhtemel açılımlara işaret eder (Gelenbevi, 1262, s. 29).

Bu noktada asıl problem, semantik yapıların sentaktik yapılara göre nasıl konumlandırılacağı değil, iki sentaks biçimi arasındaki ayrımın nasıl belirleneceğidir. Zira Teftazani'nin yaklaşımında Sentaks 1 ve Sentaks 2'nin birbirinden ayrılabilirliği ortadan kalkmakta, bu da aralarındaki farkı bulanıklaştırmaktadır. Bu durum, belki de müşekkek anlam yapısının en açık örneğidir: yani, görünüşte farklı olan iki sentaks yapısı, aslında birbirinden ayırt edilemeyen bir yapı sunmaktadır. Bunun nedeni ise, anlam düzeyinde yapılacak bir ayrımın olanaksız olduğunun iddia edilmesidir. Dolayısıyla Teftazani, kimi anlam ilişkilerinin açık bir hiyerarşiye sokulamayacağını ve bazı durumlarda bulanık mantığın kaçınılmaz hale geleceğini öne sürüyor olabilir. Bu iddialarının daha detaylı bir biçimde incelenmesi gerekir.

Öte yandan, Muhakkik Şerîf'in yaklaşımı, hiçbir belirsizliğe yer bırakmayan, katı ve hiyerarşik bir semantik yapının zorunlu olduğunu varsayar. Böylece semantik düzeyde tam bir açıklık ve tutarlılık sağlanarak, bulanık mantık ihtimali ortadan kaldırılmak istenir. (Gelenbevi, 1262, s. 29)

Teftazani'nin yaklaşımını şu şekilde özetleyebiliriz:

İster Semantik 1: [المال مقصور علي زيد] (*Mal, Zeyd'e kasrolunandır*) kastedilsin,

İster Semantik 2: [زيد مقصور علي المال] (*Zeyd, mala kasrolunandır*) kastedilsin,

Bu iki semantik yapıdan herhangi biri,

- Sentaks 1: [خص المال بزيد] (*Mal Zeyd ile özelleşti*) veya
- Sentaks 2: [خص زيد بالمال] (*Zeyd mal ile özelleşti*) ile ifade edilsin; her durumda, bu yapıların her biri her iki semantik kasıtlı ilişkilendirilebilir. Yani anlamın ne olduğuna dair bir netlik gerekmez; ifadeler kendi içinde zaten bütün bu olasılıkları taşır ve teville gerek duyulmaz (Bkz. son satır; Gelenbevi, 1262, s. 29).

Bu noktada bazı temel sorular gündeme gelir: Acaba dilde gözlemlenen bu tür temayüller, mantığın iki-değerli ve çok-değerli biçimleri arasında farklı mantık anlayışlarının varlığına dair güçlü bir dayanak sunabilir mi? Yoksa bu tür örnekler yalnızca yerel, bağlama özgü açıklamalar olarak mı değerlendirilmelidir? Yani, dilin belirli parçalarında bu tür anlam ve yapı esnekliği mevcutken, bütünsel dil sistemi içerisinde bunun tersi örnekler de bulunuyorsa, bu çelişkili görünüm nasıl yorumlanmalıdır? Bu soruların cevabı, ancak kapsamlı bir dil ve mantık analiziyle verilebilir. Peki, bu analiz yapılmadan önce, bu sorulara teorik olarak cevap vermek mümkün müdür? Mümkünse, bu durumda hangi ihtimaller üzerinde durulmalıdır?

Bu soruların temel amacı, dil ile anlam arasındaki ilişkide, dilbilimsel olgular ile mantık ilkeleri arasında nasıl bir yorumlama çerçevesi kurulabileceğini araştırmaktır. Başka bir ifadeyle, bu temayüllerin dilin mantıksal yapısına dair ne tür bir çözümleme sunduğu belirlenmeye çalışılmaktadır.

5. SONUÇ

Bu çalışmada ele alınan müşekkek (çok anlamlı ve derece farkı taşıyan) yapılar, iki şey arasındaki aidiyet ilişkisinde taraflardan birinin diğerini aşamadığı durumların, semantik düzlemde bir imkân olarak savunulabileceğini göstermektedir. Bu türden ilişkiler, mantığın evrensel tutarlılığında bile bazı çözümsüz ikilemler barındırabileceğini; dolayısıyla mantığın yalnızca açık ilkelere değil, bazen bu tür belirsiz yapıların işlenmesine de ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır.

Mananın önermede dile gelme biçimi, yani bir önermede hangi unsurun özne (konu), hangisinin yüklem (hüküm) olacağı; yalnızca dil yapısına değil, o dilin dayandığı düşünce ve varlık anlayışına da bağlıdır. Bu bağlamda, dilsel ifadenin sınırlarını aşan fakat yine de dil üzerinden temellendirilen bir mantıksal fenomen söz konusudur. Bu tip dikotomik yapıların analizi, felsefi mantığın temel çıktılarından biridir.

Çoklu mantık anlayışları (Logico Biblio) bağlamında ele alınan farklı mantık türleri, sadece gerçeğin farklı biçimlerde algılanmasıyla değil, aynı zamanda o gerçeği temsil eden ifadelerin inşası ve yorumlanma biçimiyle de ilgilidir. Bu gerekçeler ışığında, biz de hem klasik hem modern mantık türlerini göz önünde bulundurarak, söz konusu dikotomik gerçeklik yapılarını çözümleyen yeni bir mantık anlayışı geliştirebilir ya da var olan bir tür altında bunları değerlendirebiliriz.

Dikotomik yapının terazinin iki kefesi gibi düşünülmesi, bu yapılar arasındaki ilişkinin bir denge ya da oran kavramı çerçevesinde ele alınabileceğini düşündürmektedir. Bu da bizi "mizan" (ölçü) ve "tartı" gibi kavramlara götürür. Bu bağlamda, böylesi anlam ilişkilerini ve ifadelerini değerlendirebilecek yeni bir mantık türü olarak "oranlama mantığı" kavramsallaştırılabilir;

bu mantık da “teadül mantığı” (denge mantığı) adıyla tanımlanabilir.

Teadül mantığı, ikilemler içeren karmaşık yapıların ontolojik gerçekliğini kabul eden ve bu yapılar üzerinden mantıksal çıkarımlar üretmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. Temel ilkesi, herhangi bir mutlak ilkenin belirlenmemesi; hatta bu belirsizliğin kendisinin bir ilke olarak kabul edilmesidir. Her ne kadar bu durum çelişkili görünse de, burada kastedilen, ilkeyi belirleme sürecinin sürekli ertelenmesinin, teadül mantığının doğasından kaynaklandığıdır. Böylece, teadül mantığı müşekkek durumları önceleyen, ilkelerin sürekli gözden geçirilmesini öngören dinamik bir sistem olarak kendini kurar. Bu paragraf, söz konusu mantığın sezgisel olarak evrilen mahiyetine işaret ederken, metnin önceki bölümleriyle de manipülatif bir ilişki kurmak üzere kaleme alınmıştır.

Velhasıl “Önermede Semantik ve Sentaks” adlı bu çalışmamız altında üç temel ekseninde inceleme yapılmıştır. İlk olarak, *Mantığın Konusu: Mana* başlığı altında, anlamın mantığın temel nesnesi olduğu ve lafızlardan bağımsız olarak varlık kazandığı vurgulanmıştır. İkinci olarak, *Anlam ve Lafız Dengesi* başlığında, anlam ile lafzın arasındaki hassas ve çok çeşitli ifadelerin mümkün olduğu denge ele alınmış, Teftazani ve Sekkaki’nin farklı modelleriyle bu ilişkinin çok boyutlu yapısı ortaya konmuştur. Son olarak, *Semantik ve Sentaktik Gerilim* başlığı altında, anlam ile yapısal düzen arasındaki etkileşim ve çatışmalar incelenerek, önermelerin dil-düşünce-varlık üçgeninde taşıdığı işlevsel önem tartışılmıştır. Bu bağlamda, mantıksal analizlerin dil ve düşünce arasındaki köprü olma rolü, önermeler aracılığıyla derinlemesine ortaya konmuş; böylece, ifade ve anlam arasındaki dinamiklerin, mantık felsefesi ve dil felsefesi perspektifleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Temelde, düşünceyi doğru ve tutarlı biçimde temsil eden önermelerin hem anlamın esas alındığı hem

de dilsel yapıların dengelendiği karmaşıık bir sistem olduğu gösterilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ayvazoğlu, B. (2014). Yunus, ne hoş demişsin: Cumhuriyet sonrası Yunus Emre yorumları. Kapı yayınları ; Beşir Ayvazoğlu kitaplığı (1. basım.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bedir, M. (2006). Mütakaddimîn ve Muteahhirîn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Fâide (002305-VII 33a) fî't-tekaddümi'l-lafzî ve ma'nevî ve hükmî (Hıtânî ale'l-Muhtasaru'l-meânî). (t.y.).*DİBK-YEK 002305 Nolu Yazma (47 Eser)* içinde , 002305-VII: Mecmûatü'l-fevâid fî'l-akâid (s. 33a). <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=14572&dkymId=64602> adresinden erişildi.
- Fâide (005014-XV 63a-I) fî lafzi e'l-én. (t.y.).*DİBK-YEK 005014-XV Nolu Yazma: El-Fevâid fî'l-mantık* içinde , 005014-XV (35/17) (s. 63a varakta). <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=11947&dkymId=61994> adresinden erişildi.
- Gelenbevi, İ. (1262). Mecmua 55/11: Risâletün alê kâide vâdiha [قصر دخول الباء علي المقصور عليه و المقصور] ve [قاعدة واضحة] ma'nê'l-kasri ve duhuli'l-bê alê'l-maksûr aleyh ve'l-maksûr. *Mecmuatün fihê 55 resâil: Resâilu'l-imtihân (Nafizpaşa)* içinde , Süleymaniye Kütüphanesi, Nafizpaşa: 1298. Matbaatü'l-Âmire.
- Gelenbevi, İ. (1818). Fâide (005014-II 8a-II) fî tekaddüm. *Şerhu Trabzonî alê dîbâceti İségûcî* içinde , DİBK-YEK 005014 Nolu Yazma (34 Eser) -içinde-, 005014-II: 2a-8b varak - arasında- (s. 8a). <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=12499&dkymId=62543> adresinden erişildi.

- Gelenbevi, İ. (1845). Mecmua 55/13: Risâletün fî aksâmi'l-vâsita. *Mecmuatün fîhê 55 resâil: Resâilu'l-imtihân (Nafizpaşa)* içinde , Süleymaniye Kütüphanesi, Nafizpaşa: 1298. Matbaatü'l-Âmire.
- Gelenbevi, İ. (1892). *Burhân-ı Gelenbevî (ve yelîhé Minhuvâtîhî)* ((po: Princeton/Orjinal nüsha).). Der Saadet: Matbaai Osmaniyye.
- Gelenbevi, İ. (t.y.). Fâide (005014-XV 50b-I) fî mla'nê “Müsêmaha” (Tehzîb: Ta'rîfu'l-ilm inde'l-hukemâ). *DİBK-YEK 005014-XV Nolu Yazma: El-Fevâid fî'l-mantık: Ba'du'l-havâşî* içinde , 005014-XV (35/17) (s. 50b varakta). <https://yazmaeserler.diyanet.gov.tr/resource?itemId=11947&dkymId=61994> adresinden erişildi.
- Hasan-Çelebi, B. F. (t.y.). Fâide (005014-XV 50b-II) fî tesamuh (Telvih'ten). *DİBK-YEK 005014-XV Nolu Yazma: El-Fevâid fî'l-mantık* içinde , 005014-XV (35/17) (s. 50b varakta). <https://yazmaeserler.diyanet.gov.tr/resource?itemId=11947&dkymId=61994> adresinden erişildi.
- İbni-Sina, E. A. H. (2013). *Mantığa Giriş: Medhal [el-Medhal, Kitabü'ş-Şifa]*. (Ö. Türker, Çev.)İslam Felsefesi Klâsikleri. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Özturan, M. (2022). Yenilenme Döneminde Mantık. İ. H. Üçer (Ed.), *İslam Düşünce Atlası 3: Yenilenme Dönemi* içinde , Konya BB Kültür Yayınları (4. bs., C. 1-6, C. 3). İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Teftazani, M. (2009). *El-Mutavvel: Belâğat İlimleri Meânî (Arapça ve Türkçe Metin) [Şerhu Telhîsi Miftâhî'l-ulûm]*. (Z. Çelik, Çev.) (1. bs.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İBNU'L-HADDÂD'IN *EL-CEVHERU'N-NEFÎS FÎ SİYÂSETİ'R-REÎS* ADLI ESERİ VE SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİ

Mustafa Vacid AĞAOĞLU¹

1. GİRİŞ

Gerek Antik dönemde (Platon, 2018: 54-55/369b-369d; Aristoteles, 2017: 26/1253a) gerekse İslâm düşüncesinde (Fârâbî, 2021a: 186-189; İbn Sînâ, 2022: 822-823; Âmirî, 1411/1991: 256-257; İbn Miskeveyh, 2017: 32; İbn Haldun, 2020: 213-214) insan tek başına yetinemeyen “politik” veya İslâm düşüncesine daha özgün bir ifadeyle “*medenî*” bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Böyle olunca insan, adeta siyasetle ikiz olarak görülmüştür. Öyle ki insansız bir siyaset düşünülmeyeceği gibi; siyasetsiz bir insan da düşünülemez. Zira o, doğası gereği politik/*medenî* varlıktır.

Böyle bir kimliğe sahip olunca insan, haliyle kendi türdeşleriyle birlikte ve dayanışma içerisinde yaşamak istemektedir. Dolayısıyla da insan, toplum/şehir inşa eden bir varlıktır. Bir topluluk halinde yaşadıkları toplumun nasıl ihdas edileceği, yönetim biçimleri, yöneticinin özellikleri, yapması gerekenler, bireylerin durumu, bireylerin birbirleriyle ilişkileri, devlete karşı fonksiyonları, devletin bireye karşı sorumlulukları gibi hususlar öteden beri tartışılan ve insanın zihnini meşgul eden önemli problemler olmuştur. Bunlar ve benzeri sorular pratik felsefenin bir disiplini olan siyaset ilminde ele alınmıştır.

¹ Dr., Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi, agaoglu.mustafavacid@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5235-4551.

İslâm medeniyetinde bir yandan naslara dayanarak bir diğer yandan ise kadîm felsefî geleneklerden ilham alarak kendine özgü bir “siyaset düşüncesi” tesis edilmiştir. İslâm’da siyaset konusu fıkıh, kelâm, felsefe, siyâsetnâme, edep ve ıslahatnâme olmak üzere birden fazla entelektüel gelenek ve yazı türü tarafından bir problem olarak ele alınmıştır (Köse, 2022: 37). Ancak İslâm siyaset düşüncesi, İslâm coğrafyasında sistematik boyutunu ilk defa *ilm-i medenî/politik bilimi* tesis eden Fârâbî’nin (öl. 339/950) (Fârâbî, 2021b: 38-39; Fârâbî, 2024: 116-125) eliyle kazanmıştır.

İnsan, en yüce gayesi olan mutluluğu (*es-saâdetu’l-kusvâ*) ancak türdeşleriyle birlikte yaşadığı şehirde ve erdemli birey olarak elde edebilir (Aydınlı, 2017: 137-138; Bircan, 2020: 367-369; Murâd, 2001: 42-43). Dolayısıyla şehri (devleti) konu edinen siyaset ile erdemli birey olmayı konu edinen ahlakı birbirinden ayırmak mümkün değildir. Her ikisinin de nihâî gayesi müşterektir ki, o da ebedî mutluluğa kavuşmaktır. Böylece ahlaksız bir siyasetin sağlıklı ve doğru olmadığından dolayı (Türker, 2023: 47-48) asırlar boyunca siyasete dair eserler kaleme alan müellifler, ahlak-siyaset sentezli bir model çerçevesinde politik düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

İslâm medeniyetinde de asırlarca farklı entelektüel gelenekler içerisinde bir kısmı günümüze kadar ulaşan bir diğer kısmı ise günümüze kadar ulaşamayan (veya henüz ulaşamadığımız) siyasete dair eserler yazılmıştır. Günümüze kadar ulaşan söz konusu eserlerden birisi de kısmen siyâsetnâme türünden addedebileceğimiz; Muhammed b. Mansûr b. Hubeyş İbnu’l-Haddâd el-Mevsîlî (öl. 664/1266’dan sonra) tarafından yazılan *el-Cevheru’n-neffîs fî siyâseti’r-reîs* (İbnu’l-Haddâd, 1983: 61-143) adlı eserdir.

İbnu’l-Haddâd’a dair bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Zira tabakat eserlerinde kendisine dair bilgi neredeyse hiç yoktur.

Ancak Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), Musullu vâiz, Muhammed b. Mansûr el-Haddâd tarafından yazılan *el-Budûru't-tâmmât fî bedi'î'l-makâmât* (el-Haddâd el-Mevsîlî, 2023) adlı bir eserden ve bu eserin Recep ayı 673/1274-1275 yılında yazıldığını ifade eder (Kâtib Çelebi, 1999: 1/231). İbnu'l-Haddâd'ın *el-Cevheru'n-nefis fî siyâseti'r-reîs* adlı eserinin tahkîk ve neşrini yapan Rıdvân es-Seyyid'e göre Kâtib Çelebi'nin zikrettiği eserin yazarı, Muhammed b. Mansûr b. Hubeyş İbnu'l-Haddâd'ın olduğu kuvvetle muhtemeldir (İbnu'l-Haddâd, 1983: (muhakkîkin girişi) 21). Ne var ki, *el-Budûru't-tâmmât fî bedi'î'l-makâmât* adlı eserin yazma nüshasını incelediğimizde; söz konusu eserin Çarşamba, 5 Şabân 664 tarihinde yazıldığı kaydedilmektedir (el-Haddâd el-Mavsîlî, (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 546), 117a; yine aynı şekilde söz konusu eseri neşredenler, müellifin H. 664 tarihinden sonra vefat ettiğini kaydetmektedirler. bk. el-Haddâd el-Mevsîlî, 2023: kitabın kapak kısmı). Buradan hareketle İbnu'l-Haddâd'ın günümüze kadar ulaşan mezkûr iki eser sahibi olduğu ve 5 Şabân 664/12 Mayıs 1266 tarihinden sonra vefat ettiğini söylemek mümkündür.

İbnu'l-Haddâd, *el-Cevheru'n-nefis fî siyâseti'r-reîs*'in giriş kısmında hükümdardan övgülerle bahsederken, kastettiği kişinin ismini açıktan zikretmemektedir (İbnu'l-Haddâd, 1983: 62-63). Fakat yine muhakkîk, İbnu'l-Haddâd'ın “*veliyu'd-devleti'l-Bedriyye ve safiyi'l-memleketi'r-Rahîmiyye*” sözünden hareketle onun dönemin Musul Hükümdarı Bedreddin Lü'lü'²

² Tam adı Ebu'l-Fezâil el-Meliku'r-Rahîm Bedruddîn Lü'lü' b. Abdillâh en-Nûrî el-Atabekî'dir. Zengîler'den 1. Nûreddin Arslanşah'ın muhtemelen siyahî veya Ermeni asıllı kölesidir. Sonra onun atabegi olarak tarihe girdi. Hem Nûreddin'nin hem de oğlu 2. İzzeddin Mes'ûd'un devlet işlerini yaptı ve yanlarında itibar kazandı. İzzeddin Mes'ûd ölmeden önce on yaşındaki oğlu 2. Nûreddin Arslanşah'ı kendisinden sonra yerine halef, Lü'lü'ü de ona nâib tayin etti. Böylece Bedreddin Lü'lü' Musul'un en yetkili kişisi oldu. Sonra Nûreddin Arslanşah vefat edince üç yaşındaki kardeşi Nâsiruddîn Mahmûd tahta çıkarıldı. 630/1233 yılında Nâsiruddîn Mahmûd'un ölümü üzerine; Abbâsî halifeliği

(öl. 657/1259) olduğunu ileri sürer. Zira ona göre söz konusu vasıflar Bedreddin Lü'lü'ü göstermektedir (İbnu'l-Haddâd, 1983: (muhakkîkin girişi) 7-8). Araştırmalarımıza binaen bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

Söz konusu eserini on bölümden oluşturan İbnu'l-Haddâd, nas, sahâbî, tâbiîn, âlim, hükümdar, şair, filozof gibi pek çok isim ve kaynaktan beslenerek anekdot şeklinde ortaya koymaktadır. Tasvirini genelde adalet temeli üzerine inşa eden müellif, ahlak ve erdemi siyasetten ayrı tutmadan İslâm siyaset geleneğine bağlılığını sürdürmektedir. Bu çalışmada, söz konusu eserin tanıtımı ve muhteva incelemesi yapılmaktadır. Müellif, aslında adalet, siyaset, ahlak ve meşveret olmak üzere dört kavram/ana problem üzerinde durmaktadır. Buradan hareketle çalışmanın içerik incelemesi mezkûr dört kavram üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca İbnu'l-Haddâd'ın bu bağlamda serdetmiş olduğu düşünceler, zaman zaman konuyla alakalı İslâm siyaset düşüncesi literatürü içerisinde yer alan başka eserlerle de karşılaştırma yapılacaktır.

2. EL-CEVHERU'N-NEFÎS FÎ SİYÂSETİ'R-REÎS ADLI ESERİN TANITIMI VE GENEL ÖZELLİKLERİ

Geç dönem İslâm siyaset düşüncesinin bir mahsulü olan *el-Cevheru'n-nefis fî siyâseti'r-reîs* adlı eser, 7./13. yüzyılda

tarafından Bedreddin Lü'lü'e Rebiülevvet 631/Aralık 1233 yılında saltanat menşuruyla birlikte el-Meliku'r-Rahîm unvanı verilerek sultan ilan edildi. Lü'lü', yaşlı olmasına rağmen Moğollar'ın Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine, elinde hediyelerle birlikte Merâğa'ya giderek Hülâgü'nun huzuruna çıktı ve kendisine bağlılığını teyid etti. Kısa bir süre sonra, 3 Şâban 657/26 Temmuz 1259 tarihinde Musul'da vefat etti. Kendisinin yaptırdığı Bedriyye Medresesi'ndeki türbesine defnedildi. İzzeddin İbnu'l-Esir, meşhur *el-Kâmil fî't-târîh* adlı eserini Lü'lü'ün adına kaleme almıştır. (bk. Kök, "LÜ'LÜ", Bedreddin". ayrıca bk. İbn Hallikân, 1398/1978: 1/181, 184; el-Ömerî, 1374/1955: 65, 68, 103-104, 106, 108-109, 215-216, 220, 222-223).

Muhammed b. Mansûr b. Hubeyş İbnu'l-Haddâd tarafından kaleme alınmıştır. Eser, 1983 yılında ilk defa Rıdvân es-Seyyid tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Eser, -neşrini yapan muhakkîkin de ifade ettiği gibi- (İbnu'l-Haddâd, 1983: (muhakkîkin girişi) 55) müellif nüshası olarak Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (İbnu'l-Haddâd, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4824-3) 29-63) tek nüsha olarak mevcuttur. Ancak muhakîk, Kahire Yazma Eserler Enstitüsü'nde (Ma'hedu'l-Mahtûtât bi'l-Kâhire) bulunan söz konusu yegâne yazma nüshanın bir kopyası üzerinden tahkîk ve neşrini yaptığını ifade etmektedir (İbnu'l-Haddâd, 1983: (muhakkîkin girişi) 55).

Elimizdeki bilgilere binaen ve özellikle eserin sonunda müellifin adının açıkça yazılması ve literatürde başka bir müellife nispet edilmemesi hususlarından hareketle söz konusu eserin İbnu'l-Haddâd'a ait olduğunu söylemek mümkündür.

Eserini on bâb/bölüme ayıran İbnu'l-Haddâd, öyle anlaşıyor ki onu dönemin Musul Hükümdarı Bedreddin Lü'lü' için yazmıştır (İbnu'l-Haddâd, 1983: 62-63). Müellif, eserini Pazartesi günü 23 Cemâziyelâhir 649 (12 Eylül 1251) tarihinde ikmal ettiğini bizzat eserin son kısmında ifade etmektedir (İbnu'l-Haddâd, 1983: 143). Dolayısıyla söz konusu eser, Hülâgû (öl. 663/1265)'nun Bağdat istilasından yedi sene önce kaleme alınmıştır. Başka bir ifadeyle eser, hilafetin çok zayıf düştüğü, devletin adeta egemenliğini yitirdiği ve dolayısıyla coğrafyanın sosyo-politik açıdan çok çalkantılı bir döneminde yazılmıştır. Muhtemelen de bu yüzden eser -aşağıda görüleceği üzere- ütöpik ve teorik söylemlerden uzak, doğrudan real meselelere dayanan; hatta çoğu yerde halkı ilgilendiren veya halkın yararına olan hususları ele almaktadır.

Müellif, hem naslara atıfta bulunarak hem de filozof, hekim, hükümdar, edip gibi farklı geleneklere mensup isimlerin

sözlerini serdederek senteze dayalı bir yöntem benimsemektedir. Nitekim bu yöntem genelde İslâm siyaset düşüncesi eserlerinde mutad bir usuldür. Anlaşıldığına göre İbnu'l-Haddâd da bu geleneğe uyan isimlerden biridir. Dolayısıyla eser, müellifin kendi görüş ve düşüncelerinden daha ziyade alıntılar yapılarak anekdot tarzı kaleme alınmıştır.

İbnu'l-Haddâd'ın söz konusu eserini betimlemesi sadedinde müracaat ettiği kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür (İbnu'l-Haddâd, 1983: 147-160):

- a) 3 Kur'an ayeti.
- b) 28 hadis.
- c) 35 şiir (beyit).
- d) 52 mesel ve hikmetli söz.

Müellif, Hz. Muhammed, Hz. İsâ, Hz. Yahyâ, Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661), Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680), Yezîd b. Muâviye (öl. 64/683), Platon (öl. MÖ. 347), Aristoteles (öl. MÖ. 322), Enûşîrvân (öl. 579), Ebû Bekr b. Ayyâş (öl. 193/809), Me'mûn (öl. 218/833), Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn) (öl. 94/712), Hârûnürreşîd (öl. 193/809), el-Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) gibi toplam 119 farklı isimden naklederek zengin bir ilmî küme ortaya koymaya çalışır. Ayrıca öyle anlaşıyor ki İbnu'l-Haddâd, naklettiği isimlerin kimliklerini öne çıkarmaktan ziyade sözlerin muhtevasına önem vermektedir. Başka bir ifadeyle müellif, kimin tarafından söylendiğinden ziyade konuya dair içeriği zengin ve faydalı sözleri nakletmektedir. Bu da onun objektif ve entelektüel bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

İbnu'l-Haddâd'ın söz konusu eserini serdetmesi bağlamında nasların yanı sıra İbn Kuteybe (öl. 276/889)'nin *Uyûnu'l-ahbâr*, el-Muberrred (öl. 286/900)'in *el-Fâzıl* ve *el-*

Kâmil, İbn Abdurabbih (öl. 328/940)'ın *el-İkdu'l-ferîd*, Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî (öl. 421/1030)'nin *Nesru'd-dur*, İbn Hamdûn (öl. 562/1167)'un *et-Tezkire* ve Usâme b. Munkız (öl. 584/1188)'ın *Lubâbu'l-âdâb* gibi kaynaklardan beslendiği kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla buradan hareketle müellifin fikrî arka planının daha ziyade edebî ve tarihî eksenli olduğu söylenebilir.

3. EL-CEVHERU'N-NEFÎS FÎ SİYÂSETİ'R-REÎS ADLI ESERİN MUHTEVA İNCELEMESİ

İbnu'l-Haddâd, *el-Cevheru'n-nefîs fî siyâseti'r-reîs* adlı eserini bir giriş ve on bölümden oluşturmaktadır. Müellif, eserinin hemen girişinde, İslâm siyaset düşüncesinin temel kavramlarından biri olan, belki de en temel kavramı olan adalet ilkesini esas almaktadır. Ona göre yönetimin esas niteliği siyasette adaleti uygulamak/âdil olmaktır. Zira adaletle, yurt bayındırlaşır, güven sağlanarak insanlar toplumda düzen içinde yaşar, bozukluk ıslah olur/düzelir, işler doğru istikamette yürür, raiyyet/halk canlanır ve şerî vecibelerin eda edilmesi için güçlenir. Dolayısıyla adalet, mâlik ile memlûk ve zengin/güçlü ile fakir/güçsüz arasında insaf etmek ve adil davranmak için; Allah tarafından yönetici ve hükümdarların gönlüne tevdi edilen bir nimettir (İbnu'l-Haddâd, 1983: 61).

Müellif, eserinin ana meselesini teşkil eden “siyaset” kavramını ise ikiye ayırır. Ona göre siyaset; din ve dünya siyaseti olmak üzere iki çeşittir. Din siyaseti farzları/vecibeleri eda ile yükümlüken; dünya siyaseti ise yeryüzünü (şehri) mamur kılmaktadır. Her iki siyaset de adalet ile kâimdir ki, onunla hükümdarın selameti ve memleketlerin bayındırlığı temin edilir. Zira farzları terk eden biri kendine; yeri/memleketi tahrip eden/zarar veren biri de başkasına zulmetmiş olur. İbnu'l-Haddâd adaletle ilişkin şu sözü Platon'a atfederek nakleder: “Her

şey adaletle düzelir, zulüm ile de zail olur/yok olur.” Böylece İbnu’l-Haddâd, *el-Cevheru’n-nefis fî siyâseti’r-reîs* adını verdiği eserini kendi naklettiği ifadeyle Allah’ın yeryüzündeki terazisi olan “adalet” temeli üzerine inşa etmektedir (İbnu’l-Haddâd, 1983: 62).

İbnu’l-Haddâd, naslara dayanmasının yanı sıra birçok ismin ve siyaset erbabının sözlerine atıfta bulunarak eserini şu on başlık altında yazmıştır (İbnu’l-Haddâd, 1983: 63-64):

- a) Lütuf Sahibi Kimselerin Adaletli Olmasının Erdemi Üzerine
- b) Yönetim Yetkisine Sahip Olanların Siyasetinin Erdemi Üzerine
- c) Hükümdar ve Yöneticilerin Soğukkanlı ve Ağırbaşlı Olmalarının Erdemi Üzerine
- d) Duru ve Saf Haldeki Affediciliğin Erdemi Üzerine
- e) Tanınan ve Tanınmayan Kimselere İyilikte Bulunmak Üzerine
- f) Yaratan’ın Bolca Bahşettiği Kimselerin İyi Ahlakı Üzerine
- g) Lütufkâr ve Cömert Kimselerin Efendilik ve Mürüvvetleri Üzerine
- h) İnsanların/Halkın Güzel Ahlakı Üzerine
- i) Ehil Olan Kişilerle İstişarede Bulunmanın ve Görüşlerini Almanın Erdemi Üzerine
- j) Varlık Dünyasında Yeğlenen Eli Açıklığın ve Cömertliğin Erdemi Üzerine

Aslında müellif, eserini başlıca dört problem veya ana kavram çerçevesinde ele almaktadır. Bunlar adalet, siyaset, ahlak ve meşveret kavramlarıdır. Ne var ki İbnu’l-Haddâd,

meşveret bölümünü ilginç bir şekilde ahlaka ilişkin bölümler arasında (dokuzuncu bölüm) ele alarak adeta meşveret bahsinin de bir anlamda ahlakî bir konu olduğunu söylemeye çalışır. Söz konusu eserin muhteva incelemesi, mezkûr dört kavram üzerinden yapılacaktır. Nitekim bahsi geçen kavramlar, aslında İslâm siyaset düşüncesinin temel unsurlarıdır.

3.1. Adalet

İslâm siyaset düşüncesinin en temel meselelerinden biri, belki de en başında geleni adalet ilkesi olmuştur. Zira Kur'an ve hadislerde merkezî bir yere sahip olan adalet, İslâm düşünürlerini toplumsal ve siyasal açıdan meşgul eden bir kavram haline gelmiştir. Öyle ki farklı disiplinler şemsiyesi altında kaleme alınan hemen hemen tüm siyaset eserlerinde mutlaka adalet bahsine özel bir yer tahsis edilmiştir. Bu denli bir konuma sahip olan adaletin önemi ve en bariz faydası belki de hükümdar ve halk ilişkisi bağlamında tebarüz etmektedir. Zira yöneticinin, halkın çıkarları söz konusu olduğunda adaletli davranması halinde hem kendisinin hem de halkının huzur ve güvenini temin edecektir. Böylece adalet, İslâm toplumunda gayelerin gayesidir (Rayyıs, 1976: 325, 329; Rayyıs, 2017: 309, 313).

İbnu'l-Haddâd eserinin bütün bölümlerinde olduğu gibi adalet konusunu ele alan ilk bölümde de önce naslara (hadislere) başvurarak bir yöntem benimsemektedir. Hiç şüphesiz bu durum onun İslâm coğrafyası içinde yaşayan bir entelektüel olması ve siyâsetnâme geleneğini sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece İbnu'l-Haddâd da eserini -yukarıda ifade edildiği gibi- nas, düşünce ve geçmişe dayalı tarihî bilgilere binaen ortaya koymaktadır.

Müellifin eserini adalete dair bahisle başlatması, hem İslâm dininin hem de kadîm düşünce ve felsefî geleneklerin söz konusu kavrama vermiş oldukları hayatî önem taşımasından

kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla o, adeta diyor ki, adaletten söz edilmediği bir siyaset bahsinde; ondan sonra gelen diğer erdemlerin bir önemi yoktur. Başka bir ifadeyle adaletten boşaltılmış tüm güzel şeyler, iyiler ve erdemler eksiktir, anlamını ikmal edememiştir.

Bu bağlamda müellif sözlerinin hemen başında Hz. Peygamber (s.a.v.)’e atfederek birtakım hadislerle müracaat eder. Onlardan biri de şu hadistir: “*Âdil bir imamın (devlet başkanının) bir günü, altmış yıllık ibadetten daha faziletlidir.*” (İbnu’l-Haddâd, 1983: 65). İbnu’l-Haddâd, adaletin Yaradan’ın sıfatlarından bir sıfat ve yaratılanlarda mevcut olan bir rahmet olduğunu ifade eder. Başka bir deyimle adalet, “İlâhî sıfat” ve “insanî rahmet”tir.

Bunun yanında İbnu’l-Haddâd adaletle ilişkin bazı düşünür ve filozofların sözlerinden de bahsederek kavramın düşünce tarihi içerisinde ne denli önemi haiz olduğunu ortaya koymaya çalışır. O, yine bu bağlamda Aristoteles’e atıfta bulunarak şu pasajı nakletmektedir:

“Âlem bir bostandır, çiti devlettir. Devlet bir velâyettir, onu koruyan yasa (şeriat)’dır. Yasa bir sünnettir (yol/yöntem), onu vazeden hükümdardır. Hükümdar çobandır, destekçisi/yardımcısı ordudur. Ordu, birbirine yardımcı olan bir topluluktur, kefilleri rızıktır. Rızık, bir maldır, onu toplayan reayadır. Reaya kuldur, onları kul eden adalettir. Âlemin kıvamı (temel) olan adalet, ülfet edinmiştir (melûf).” (İbnu’l-Haddâd, 1983: 66-67).

Müellif, adalet konusunu ele alırken bir yandan nas ve İslâm ilim mirasına bir diğer yandan ise Aristoteles ve Enûşirvân gibi kadim felsefî ve siyasî geleneklere mensup isimlere atıfta bulunarak söz konusu kavramın evrensel ve adeta bir insanlık meselesi olduğunu vurgulamaya çalışır.

3.2. Siyaset

İbnu'l-Haddâd, adaletten sonra ikinci bölümde eserin asıl konusunu teşkil eden siyaset bahsini ele alır. Yine her bölümde olduğu gibi bu bölümü de konuya ilişkin bir hadis zikrederek başlatır. O, Hz. Peygamber'in şu hadisini aktarır: *“Kıyamet gününde en çetin azaba maruz kalan insan, Allah'ın kendi otoritesine ortak kıldığı fakat O'nun hükmünde haksızlık eden kimsedir.”* Yine bu bağlamda şu meşhur hadisi de kaydeder: *“Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz.”* (İbnu'l-Haddâd, 1983: 69).

Müellif siyaset konusuna dair düşüncelerini birtakım anekdotlar üzerinden serdetmektedir. Onlardan birisi de şöyle bir anekdottur:

“Bir hükümdar, başka bir hükümdarın iyi bir siyaset güttüğünü haber almış ve ona yazdığı mektubunda ‘Ulaştığın bu konumdan bizi de yararlandı!’ demişti. O hükümdar ise cevaben gönderdiği mektupta şunları söylemişti: Herhangi bir emir, yasaklama, vaat ve tehdit konusunda ciddiyetsizlik göstermedim. Yeterli olanla iktifa ettim. Arzular değil zenginlik üzere sebat gösterdim. Kalplerde, öfke şaibesi olmayan bir saygınlık, bulanıklıktan uzak bir sevgi bıraktım. Erzaki genele yaydım, fazlalıklara da mâni oldum.” (İbnu'l-Haddâd, 1983: 72-73).

İbnu'l-Haddâd'ın naklettiği yukarıdaki pasajın içinde “sevgi” üzerine tesis edilen bir siyasete de işaret edilmektedir. Bu tasavvur ise İslâm siyaset düşüncesinde önem kazanmış bir ilkedir. Muhtemelen Stoacılar da etkilenererek, bu tasavvur birçok İslâm filozofu ve düşünürü tarafından ihtimam görmüştür. Örneğin, İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) yöneticinin

sevgi temelli bir siyaset gütmesinin ne denli önemli ve faydalı olduğunun altını çizerek şunları kaydetmektedir:

“Şehrin yöneticisi, bütün tedbirleriyle ancak vatandaşlar arasında sevgiyi yerleştirmeyi amaçlar. Özellikle bunu başarınca, kendisi ve şehrinde oturan kimseler için imkânsız olan bütün iyilikler gerçekleşmiş olur. Bu durumda o, hasımlarına üstün gelir, yurdunu imar eder, kendisi ve yurttaşları mutlu olarak yaşarlar.” (İbn Miskeveyh, 2017: 158-159).

Yine aynı bağlamda iki büyük İslâm filozofu Fârâbî ve İbn Bâcce (öl. 533/1139) de sosyo-politik düşünceleri kapsamında sevgi kavramına ilgi duymuşlar, hatta onun önemini siyaset düşüncesinde merkezî bir kavram olan adaletle ilişkilendirerek açıklamışlardır. Bu bağlamda Fârâbî diyor ki; *“Şehrin parçaları ve onun parçalarının mertebeleri birbirleriyle uyum içindedir. Onlar sevgi ile birbirine bağlanır; adaletle ve adalet fiilleriyle de sıkıca birbirine tutunur ve bu hal üzere korunmuş olarak varlığını sürdürür...”*, devamında o, *“adalet, sevgiye tâbidir”* (Fârâbî, 2022: 82-83) der. İbn Bâcce’ye göre ise sevgi, erdemli şehir insanlarını bir araya getirir, böylece onların arasında asla bir uyuşmazlık olmaz. Ancak sevginin olmadığı bir yerde adaletle ihtiyaç duyulur. Başka bir ifadeyle sevginin olmadığı bir toplumda uyuşmazlık baş gösterir, o zaman da adaletle ve adaleti uygulayan bir hâkime gereksinim duyulur (İbn Bâcce, 1991: 41). Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Çelebi (öl. 979/1572) de bir toplumda sevgi olunca adaletle ihtiyaç kalmaz diyor (Kınalızâde Ali Çelebi, 2016: 384-385; adalet ve sevgi kavramları arasındaki ilişkiye dair ayrıca bk. Uysal, 2013: 238-242; Toksöz, 2022: 141-152).

İbnu’l-Haddâd eserini, özellikle de ilk üç bölümü serdederken İslâm mirasının yanında kadîm Pers ve Yunan

geleneklerine de müracaat etmeyi ihmal etmemektedir. Bu bağlamda o, şöyle bir anekdot zikretmektedir:

“Pers hükümdarlarından biri Mobez-i Mobezan’a ‘Hükümdarı güçlü kılan şey nedir?’ diye sormuş, o da ‘İtaattir’ diye cevap vermişti. Bunun üzerine hükümdar ‘İtaatin sebebi nedir?’ deyince ‘Nitelikli özel kimseleri (havâss) yakında tutmak, halka (avâm) karşı ise adil olmaktır’ demişti. Hükümdarın ‘İyi ve düzgün bir hükümdarlık ne ile sağlanır?’ sorusuna ise şu cevabı vermişti: ‘Halka karşı yumuşak olup hakkı onlardan alıp zamanında yine onlara vermekle, açıkları kapamakla, yolların emniyetini sağlamakla ve zalim karşısında mazluma insaflı davranmakla, güçlüyü güçsüze karşı tahrik etmemekle sağlanır.’ Hükümdarın ‘Peki hükümdarın iyi ve düzgün olmasını ne sağlar?’ sorusuna da şu cevabı vermişti: ‘Vezirler ve yardımcıları sağlar. Çünkü onlar iyi ve düzgün olurlarsa hükümdar öyle olur; şayet onlar bozulurlarsa, hükümdar da bozulur.’ Hükümdarın ‘Hükümdardaki en yararlı özellik nedir?’ sorusuna ise ‘İyi niyettir’ cevabını vermişti.” (İbnu’l-Haddâd, 1983: 74).

Günümüzde de siyaset konusunun önemli meselelerinden biri olan birey-devlet ilişkisi, geçmişte de farklı kültür ve geleneklere mensup düşünürler, hükümdar-halk ilişkisi meselesine önem atfetmişlerdir. Bu bağlamda İslâm siyaset düşünürleri de bu hususa her zaman ihtimam göstermişlerdir. Birçok İslâm düşünürü gibi eserini adalet ilkesi ile ören İbnu’l-Haddâd da hükümdar-halk ilişkisine adalet temeli üzerinden yaklaşmaktadır. Zira adaletin uygulandığı bir toplumda hem yönetici hem de halk güven ve huzur içerisinde hayatını idame ettirir. Nitekim hükümdar adaletli davranırsa, halkta gayret ve çalışma artar. Bu durum da akabinde bayındırlığın yayıldığını,

malların bolladığını ve istikrarın hâkim olduğunu getirir. Böyle olunca devlet güçlenir ve yönetimin devamı sağlanır. Aksi takdirde, yani hükümdar-halk ilişkisinde adaletin yerine zulüm kâim olursa, ne halkın ne de hükümdarın huzur ve güveni kalır. Aksine halka huzursuzluk getirdiği gibi hükümdarın ve dolayısıyla da devletin çöküşüne yol açar (Rayyıs, 1976: 329-331; Rayyıs, 2017: 313-315).

Bu meseleyi İslâm medeniyetinde detaylı bir şekilde ve sosyolojik boyutlarıyla ele alıp inceleyen isimlerden biri de İbn Haldûn (öl. 808/1406) olmuştur. O, bu konuya dair şöyle diyor: *“Malları bakımından halka tecavüz etmek, bu malların elde edilmesi ve kazanılması hususunda onların heveslerini ve şevklerini yok eder...”*; *“Mal kazanma ve edinme hevesleri gidince, artık bu maksatla çalışmaya elleri varmaz olur...”* (İbn Haldun, 2020: 549). İbn Haldûn devamında şöyle söyler:

“Halk, maiyetlerini temin etmekten geri durup mal kazanmaktan el etek çekti mi, umrandaki pazarlar durgunlaşır, ahvâl perişan olur, halk bu ülkenin dışındaki yerlere dağılır, rızkını bu sahanın haricinde arar. Bu yüzden o bölgede ikamet edenler seyrekleşir, nüfus azalır o diyar ıssız hale gelir, şehirleri harap olur, sultanın ve devletin halinin bozulmasıyla yerleşme merkezleri bozulur. Çünkü sultanın ve devletin hali, umranın bir suretidir. Umranın maddesinin (ve iktisadî bünyesinin) bozulmasıyla zaruri olarak sureti de bozulur.” (İbn Haldun, 2020: 549, ayrıca bk. 550-553).

İbnu'l-Haddâd, İslâm tarihine de sık sık başvurmuştur. Bu bağlamda o, Hulefâ-yi Râşidîn'den Hz. Ali, bir hükümdarın üç özelliği hayata geçirmesi gerektiğini söylemiştir der. Şöyle ki, Öfke baskın gelmişken ceza vermeyi geciktirmek, iyilikte bulunanı ödüllendirmede acele etmek, hâdiseler karşısında

ağırbaşlı davranmak. Çünkü cezanın geciktirilmesinde affetme imkânı, iyiliği ödüllendirmenin acilen yapılmasında halkın itaatinin çabuklaştırılması ve ağırbaşlı hareket edilmesinde de görüşün netleşmesi, doğrunun belirginleşmesi söz konusudur (İbnu'l-Haddâd, 1983: 74).

Cezanın geciktirilmesinde birtakım faydaların olacağına paralel olarak Mâverîdî (öl. 450/1058) de vaad ve vâid konusu kapsamında temas etmektedir. Ona göre mutlaka vaade ifa edilmeli ve vâide yönelik de azimli olunmalıdır. Nitekim vaad yöneticinin üstünde bir haktır, vâid ise başkasına yönelik hakkıdır. Dolayısıyla vaad hususunda sözünde durmamak olmaz, fakat vâid hususunda bazen ifa edilmeyebilir. Ancak bu, bir mazerete binaen olmalıdır ki, yapılan vâid küçük düşmesin ve siyasî düzene de bir hâlel gelmesin. Ayrıca Mâverîdî'ye göre vaad ve vâidin iki koşul doğrultusunda ifa edilmeleri gerekir. Bunlardan biri; yapılan iyilik ve kötülüğe karşı hakkedilmesi gerekir olmasıdır. Diğer ise; ödül ve cezadan önce vaad ve vâidin yapılmasını gerektiren rağbet ettirmek ve korkutmak olarak bir maslahatın söz konusu olması gerekir. Aksi halde vaad ve vâide başvurmadan direkt ödül ve cezanın uygulanması gerektiği bir durumda vaad ihmalden ve vâid ise acizlikten ibaret olur (Mâverîdî, 1396/1976: 55-56).

Müellif, Enûşîrvân'dan naklen insan çeşitlerinden söz ederek der ki, insanlar üç katman halinde olup üç siyaset tarzı ile idare edilirler. Bir katmanı halis iyiler oluşturmakta olup şefkat, yumuşaklık ve iyilikle bunları idare ederiz. Diğer bir katman halis kötülerden oluşur ki bunları da kabalık ve sertlikle idare ederiz. Bu ikisi arasında da diğer bir katman vardır ki bunları da -yoldan çıkmamaları için- bazen sertlik, -üzerlerinde iyice ağırlık oluşmaması için- bazen de yumuşaklıkla idare ederiz (İbnu'l-Haddâd, 1983: 74-76).

Dolayısıyla İbnu'l-Haddâd'a göre insanlar huy ve mizaçları itibarıyla farklı oldukları için; siyaset veya yönetim de ona göre farklılık gösterir. Zira siyaset bir insan sanatı olduğuna göre insanın farklı tavır ve hallerine binaen uygulanır.

3.3. Ahlak

İbnu'l-Haddâd adalet ve siyaset konularından sonra ahlakî erdem konularını inceler. Eser, -dokuzuncu bölüm hariç- üçüncü bölümden itibaren ahlak ve erdem bahislerini ele alır. Böylece eserin hemen hemen üçte ikisini aslında ahlaka dair konular teşkil etmektedir. Eserin üçüncü bölümü ile dördüncü bölümü; beşinci bölümü ile altıncı bölümü; yedinci bölümü ile sekizinci bölümü birbirine benziyor veya birbirinin tamamlayıcısıdır.

Müellif, eserin üçüncü bölümünde soğukkanlılık (*hilm*) ve ağırbaşlılık (*enât*) bahislerinden söz eder. Bu konuda İbnu'l-Haddâd meselenin önemine ilişkin yine birtakım hadis ve sözler nakletmektedir.

Bu bağlamda yazar, şu anekdotu nakleder:

“Yezid b. Muâviye babasına ‘Babacığım! Gösterdiğin soğukkanlılığın (hilm) sonucundan dolayı kendini hiç kınadın mı? Ya da hemen atılğanlık göstermenin sonucundan dolayı hiç hamd ettin mi?’ diye sorunca babası şöyle cevap verdi: Dost da olsa şeref yoksunu birine karşı soğukkanlı davranıp ne zaman affettiysem ardından pişmanlık duydum. Düşman da olsa onurlu birine karşı ne zaman beklemeden hücum ettiysem, içimi hüzn kapladı.” (İbnu'l-Haddâd, 1983: 80).

Yukarıda da ifade edildiği gibi bir entelektüel olarak İbnu'l-Haddâd, naklettiği isimlerin kimliklerine (kim olduklarına) bakmaktan ziyade; söylenen sözün muhteva ve

önemine bakmakta ve ona göre o sözü aktarmaktadır. Nitekim Yezid b. Muâviye İslâm dünyasında güzel karşılanan bir isim olmamasına rağmen, onun babasından sorduğu soru üzerine cevaplanan bir anekdotu da İbnu'l-Haddâd nakletmekten çekinmemektedir.

İbnu'l-Haddâd dördüncü bölümde affetme konusunu inceler. İslâm dininin emrettiği ve önemli bir insanî erdem olan 'affetmek' bir önceki bölümde ele alınan soğukkanlı ve ağırbaşlı davranmanın bir sonucu ve uzantısıdır. Aslında belki bu konu da bir önceki bölümde ele alınabilirdi, zira affetme fazileti mezkûr iki kavramla/davranışla alakalıdır. Fakat öyle anlaşıyor ki İbnu'l-Haddâd, affetme konusuna özel bir ihtimam göstererek ona ayrı bir başlık altında (müstakil bölümde) değinmek istemiştir. O, bu hususta naklettiği sözlerden de biri İkrime'nin şu sözüdür:

“Yüce Allah Hz. Yusuf’a (a.s.) şöyle demiştir: Kardeşlerini affetmen sebebiyle zikredenler içinde senin namını yücelttim.” Yine İbnu'l-Haddâd bu bağlamda Ca'fer b. Muhammed (Ca'fer es-Sâdık)'in de *“affetme sebebiyle pişmanlık duymam, cezalandırma nedeniyle pişman olmamdan daha sevimli gelir bana”* dediğini aktarır (İbnu'l-Haddâd, 1983: 90).

Müellif beşinci bölümde iyilikte bulunmak konusunu ele alır. Akılsal varlık olan insanı diğer canlılardan ayıran önemli meziyyetlerinden biri de iyilik yapmasıdır. Zira iyilikte bulunmak ahlakî bir davranıştır, bu da ancak insanda bulunabilir. İnsanı insan kılan erdemli olma vasfı, iyi olmak ve iyilikte bulunmaktan geçer. Bu hususta müellif, Aristoteles'in İskender'e yazdığı bir mektuptan bahseder. Buna göre Aristoteles der ki; *“halkı, onlara iyilikte bulunarak hükmet ki muhabbetlerini (sevgi) kazansın. Çünkü senin onlara iyilikle hükmetmen zorbalıkla hükmetmenden daha kalıcıdır. Şunu*

bilesin ki, sen ancak bedenlere hükmedersin ve kalplere iyilikle yol bulabilirsin. Ve yine şunu bilesin ki, halk bir şeyi söyleyebilirse, yapabilir. O halde söylememesi için çaba göster ki yapacaklarından kurtulabilesin.” (İbnu’l-Haddâd, 1983: 104).

Aristoteles’e nispet edilen yukarıdaki sözde, hükümdarın halkın “sevgi”sini kazanmasının vurgusu, siyaset felsefesinde önemi haiz bir mesele olduğunu kaydetmekte fayda vardır. Bu bağlamda yukarıda da işaret edildiği gibi siyaset düşünürleri eserlerinde; hükümdarın sevgi temelli bir siyaset tesis etmesinin faydalı olduğunu önemle vurgulamışlardır.

Yine iyilikte bulunmak bağlamında İbnu’l-Haddâd, Yezîd b. el-Muhelleb’e (öl. 102/720) bir adam ‘falanca kimse senin ona yaptıklarını bilmiyor’ dediğinde; o da ‘Allah bilsin yeter!’ demiştir (İbnu’l-Haddâd, 1983: 105-106) diye bir anekdot nakletmektedir.

Yezîd b. el-Muhelleb’in bu sözü, bir Türk atasözü olan “iyilik yap denize at, balık bilmezse Hâlik bilir” sözünü çağrıştırmaktadır. Bu da hiç şüphesiz iyilik yapmanın en zirve noktalarından biridir, zira herhangi bir karşılık beklemezsizin yapılan bir iyilik modelidir. Bunu da ancak nefsini arındırmış, bu dünyada karşılığını beklemeyen, gösteriş yapmaktan kaçınan erdemli bir insan yapabilir.

İbnu’l-Haddâd, altıncı bölümü iyi ahlak üzerine ayırmaktadır. Müellifin söz konusu eserinin önemli bir kısmını da ahlak ve ahlakla ilgili konular oluşturmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, bir İslâm entelektüeli olarak mensubu olduğu geleneğe bağlı kalarak ahlakı siyasetten ayrı tutmamaktadır. Bu bölümü iyi ahlaka (*mekârim-i ahlâk*) tahsis eden müellif, naklettiği anekdotlardan biri de Pers bilgelerinden birinin oğluna söylediği anlamlı bir sözdür. Ona göre Pers bilgelerinden biri oğluna şunları söylemiştir:

“Yavrucuğum! Olabileceğin en iyi şey senden daha iyi bir kimseyle birlikte olmandır. Dostlarının, içli dışlı olduğun kişinin ilim bakımından senden daha üstün olması -ilminden yararlanma yönünden-, mal mülk bakımından üstün olması -bu yönden sana yararlı olması açısından-, din bakımından senden üstün olması -kendi iyiliği ile senin de iyiliğinin artması açısından- iyi bir ganimettir.”

Yine aynı bağlamda İbnu'l-Haddâd, bir bedevinin şunları söylediğini nakleder:

“Kendini şu dört şeyden alıkoymayı beceren kimse başkalarının başına gelen nahoş şeylerden uzak kalmayı hak eder: Acelecilik, ısrarcılık, kendini beğenmişlik ve umursamazlık. Israrcılığın meyvesi şaşkınlık; aceleciliğin meyvesi pişmanlık; kendini beğenmişliğin meyvesi sevimsizlik ve umursamazlığın meyvesi de zilletir.” (İbnu'l-Haddâd, 1983: 115-116).

Müellif yedinci bölümde efendilik ve mürüvvetin önemini serdetmektedir. O, yine erdemin bir parçası olan efendilik ve mürüvvete dair birtakım anlamlı sözler nakletmektedir. Ona göre; Araplar çeşitli şeylere dayanarak lider belirlerlerdi. Mudar kabilesi görüş sahibi olan kimseyi lider yapardı. Rabî'a kabilesi yemek yedireni lider yapardı. Yemenliler soylu olan kimseyi lider yapardılar. Câhiliye dönemi Arapları şu altı özellik kendisinde tekâmül etmiş olan kimseden başkasını lider yapmazlardı: Cömertlik, savaştaki cesaret, sabır, soğukkanlılık, kendini açıkça ifade edebilme, statü (soy). İslâm döneminde bunlar iffet özelliği ile birlikte yedi tane olmuştur (İbnu'l-Haddâd, 1983: 117).

İbnu'l-Haddâd konu sadedine, Muhammed b. İmrân et-Teymî'nin ‘mürüvveti taşımaktan daha zor bir şey yoktur’

sözlerine karşı ‘mürüvvet nedir?’ diye sorulmuş ve şu cevabı vermiştir: ‘Alenen hayâ edeceğin bir şeyi gizliden gizliye de söyleme’ dediğini nakleder (İbnu’l-Haddâd, 1983: 118).

İbnu’l-Haddâd’ın söz konusu eseri aynı zamanda bir ahlak eseri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Müellif, ahlaka verdiği önemi adeta vurgulayarak kısaca da olsa güzel ahlaka ilişkin tasavvurunu tekrar başka bir bölüm kapsamında ortaya koymaktadır. O, sekizinci bölümü insanların güzel ahlakı üzerine ayırmıştır. Müellif, yine konu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu hadisini nakleder: *“En hayırlınız, ahlakı en iyi/güzel olanınız, başkalarıyla sıcak ilişkisi olanlar ve kendileriyle sıcak ilişki kurulanlardır. Bir adam gelip ‘Ey Allah’ın Elçisi! En faziletli amel nedir?’ diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Güzel ahlaktır’ cevabını verdi.”* (İbnu’l-Haddâd, 1983: 121).

Eserini on bölüme ayıran İbnu’l-Haddâd, yine ahlak bahsi kapsamında son/onuncu bölümde üstün ahlakî bir erdem olan el açıklığı ve cömertlik konusunu ele almaktadır. Müellif, diğer bölümlere kıyasen bu bölümü daha geniş bir şekilde serdetmektedir. Bu da muhtemelen müellifin, hükümdara karşı halkın sesi olmaya çalıştığı ve hükümdarın halkına yönelik cömert olması gerektiğini hatırlatmasından kaynaklanmaktadır. Zira reâyâ, sıkıntılı bir dönem olan 13. yüzyılda maddî açıdan da ciddi ızdıraplar çekmekteydi.

Yine naslarda ve İslâm medeniyetinde özel ilgi duyulan cömertlik değerine ilişkin İbnu’l-Haddâd, birtakım sözler ve anekdotlar nakletmektedir. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî’ye (öl. 110/728) ‘cömert kimdir?’ diye sorulduğunda; *“tüm dünya kendisinin olsa ve onu infak etse, yine de yerine getirmesi gereken bazı haklar olduğunu gören kimsedir”* diye cevap vermiştir (İbnu’l-Haddâd, 1983: 127-128).

İbnu'l-Haddâd yine konu bağlamında Halife Me'mûn'un şu sözlerini aktarır:

“İnsanların dünyadaki efendileri cömertler; ahiretteki efendileri takvalılardır. Bol rızık, keyfine varmayan kimse için mezar üzerin konulmuş yiyecek mesabesindedir. Yazıklar olsun cimriliğe! Cimrilik bir yol olsa, oraya hiç girmez; bir gömlek olsa onu asla giymezdim.” (İbnu'l-Haddâd, 1983: 142).

Müellif cömertliğin faziletine dair son olarak şu anekdotu nakleder:

“Ebû Ma'yûf el-Hımsî şunları söylemiştir: ‘Babamın anlattığına göre el-Hakem b. el-Muttalib’in vefatı sırasında yanına gitmiş ve ‘Allah’ım! Ona durumunu kolay eyle! O şöyle şöyle biriydi.’ demiş. Babası anlatmaya devam etmiş: ‘Onun iyiliklerini andım.’ Bunun üzerine el-Hakem kendine geldi ve ‘Kim konuşuyor?’ dedi. ‘Ben’ dedim. Ardından el-Hakem ‘Ölüm Meleği her cömert kimsenin yoldaşı olduğunu söylüyor’ dedi. Sonra o adeta sönmüş bir kandil fitili gibiydi (vefat etti).” (İbnu'l-Haddâd, 1983: 142).

İbnu'l-Haddâd, naklettiği son anekdotla eserini tamamlamaktadır. Bu da manidardır, zira ölüm döşeginde yatan bir kişinin hikâyesini aktararak sözlerini bitirmek; adeta insanın ölümlü bir varlık olduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca Ölüm Meleği'nin cömert insanın yoldaşımı demesiyle; cömertliğin ne denli faziletli bir davranış ve onun insan için uhrevî maslahatlarının olduğunu göstermektedir. Böylece İbnu'l-Haddâd, adalet kavramıyla başlatan on bölümden müteşekkil eserini, cömertlik erdemiyle ikmal etmektedir.

3.4. Meşveret/İstişare

İbnu'l-Haddâd'ın eserinin dokuzuncu bölümünü ise meşveret konusu teşkil etmektedir. Meşveret konusu, İslâm siyaset düşüncesinde fevkalade önem taşıyan bir mesele olarak tebarüz etmiştir. Zira İslâm yönetiminin adaletten sonraki ikinci temel ilkesi şûrâ kabul edilebilir. Gerek naslarda gerekse ilim ve düşünce literatüründe şûrâ/meşveret konusu özel bir konuma sahip olmuştur. Asırlarca İslâm siyasetine dair farklı disiplinlerde eserler kaleme alan müellifler, söz konusu meseleye özel ihtimam göstererek onu İslâm yönetiminin temellerinden biri olarak görmüşlerdir (Rayyıs, 1976: 332-337; Rayyıs, 2017: 317-321). Onlardan biri de İbnu'l-Haddâd'dır ki, eserinin sonlarına doğru ve ahlak/erdem bahisleri arasında meşveret konusuna yer vermiştir.

Bu bağlamda müellif, konunun ehemmiyetini serdetmek amacıyla Hz. Ali'den naklen der ki: *“Kendi görüşünü dayatan kimse helak olmuştur. Başkalarıyla görüş alışverişinde bulunan kimse onların akıllarına ortak olmuştur.”* (İbnu'l-Haddâd, 1983: 123).

İbnu'l-Haddâd'a göre istişarene cimriyi dahil etme ki yapacağın işe kusur sokmasın, korkağı dahil etme ki sende olmayacak korkular uyandırmasın ve hırslı kimseyi dahil etme ki umulmayacak şeyleri sayıp dökmesin. Zira cimrilik, korkaklık ve hırs tek bir karakter olup suizanda birleşirler (İbnu'l-Haddâd, 1983: 124).

İstişarede bulunmanın önemini vurgulamak için İbnu'l-Haddâd Abdülmelik b. Mervân'ın şu sözlerine yer verir: *“İstişarede bulunup hata etmem, kendi görüşümü dayatıp isabet etmeme ve istişaresiz bir şekilde devam ettirmeme göre bana daha sevimli gelir. Kendi görüşü üzerinden atılganlık göstereni iki şey bekler: Yalanlaması gereken görüşünü tasdik etmek ve*

basiretini arttıracak olan meşvereti terk etmek.” (İbnu’l-Haddâd, 1983: 125).

Yukarıda ifade edildiği gibi naslarda meşveret meselesine önem verildiğinden İslâm tarihinde Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren söz konusu meselenin siyasî ve sosyal hayatta uygulandığı görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber’in bazı konularda sahâbe ile danıştığı ve onların fikirlerini aldığı bilinmektedir (Can, 2019: 249-265; Rayyıs, 1976: 335-337; Rayyıs, 2017: 319-321). Yine Hz. Peygamber’in vefatından sonra da işler ve özellikle de siyasî meseleler meşveret usulüne dayalı olarak icra edilmiştir. Daha sonra İslâm siyaset düşüncesine dair farklı disiplinlerde eser kaleme alan müelliflerin de kahir ekseriyeti mensubu oldukları geleneğe bağlı kalarak meşveret konusuna özel ilgi göstererek meselenin ehemmiyetini ortaya koymuşlardır. Bu hususta; İbnu’l-Mukaffa (öl. 142/759) (İbnu’l-Mukaffa, 1420/1999: 58-59, 133), Mâverîdî (Mâverîdî, 1434/2013: 483-494; Mâverîdî, 1396/1976: 128-132, 153-154), Nizâmülmülk (öl. 485/1092) (Nizâmülmülk, 2020: 106-107), İbn Teymiyye (öl. 728/1328) (İbn Teymiyye, 227-228) gibi düşünür, âlim ve yazarlar birer tipik örnek olarak addedilebilir.

4. SONUÇ

İslâm ilim ve düşüncesinde önemi haiz meselelerden biri de siyaset konusu olmuştur. Söz konusu ilim ve düşünce havzası içerisinde erken dönemlerden itibaren edep, felsefe, fıkıh, kelâm ve siyâsetnâme gibi farklı disiplinler çatısı altında siyasete dair birçok düşünür ve yazar tarafından pek çok eser yazılmıştır. Genelde ahlak bahsini siyasetten ayırmayan bu eserlerin hemen hemen bütününün gayesi erdemli insan/yönetici yetiştirme ve âdil bir düzen sağlamaktır. Dolayısıyla da insan için hem bu dünyadaki hem de öteki mutluluğu temin etmektir.

İslâm siyaset düşüncesi halkasını oluşturan eserlerden biri de; klasik-sonrası ve dolayısıyla da İslâm dünyasının en sıkıntılı dönemlerinden biri sayılan 7./13. yüzyıl müelliflerinden Muhammed b. Mansûr b. Hubeyş İbnu'l-Haddâd el-Mevsîlî tarafından kaleme alınan *el-Cevheru'n-nefis fî siyâseti'r-reîs* adlı eserdir.

Söz konusu eserini kuvvetle muhtemel ki Musul Hükümdarı Bedreddin Lü'lü' için yazan İbnu'l-Haddâd, on bölümden oluşturmuştur. Söz konusu on bölümün ve dolayısıyla eserin problemi siyaset, adalet, ahlak ve meşveret olmak üzere dört ana kavram üzerine inşa edildiği söylenebilir. İbnu'l-Haddâd'ın hükümdar için yazdığı eseri bir bütün olarak okunduğunda; onun reâyânın/halkın haklarını gözettiği ve yöneticiye karşı adeta onların istek ve arzularının tercümanı olduğu söylenebilir. Bu da söz konusu eserin dönemin bir yöneticisi için yazılan ve rehberlik niteliği haiz bir eser olmaktan öteye geçmektedir. Başka bir ifadeyle söz konusu eser, günümüze de hitap edebilecek birtakım özelliklere sahiptir.

Siyaseti; “din siyaseti” ve “dünya siyaseti” diye ikiye ayıran müellif, adaleti temel bir kavram olarak göstermiştir. Zira adalet ve âdil bir düzenle hem memleket mamur olur hem de hükümdarın selameti sağlanır. Başka bir ifadeyle adalet, birey ve devletin teminatıdır. İbnu'l-Haddâd da bu düşünceden hareketle memlekette yaşayan insanların haklarının verilmesinin ve devletin bekasının ancak adaletle sağlanacağını vurgulamaktadır.

İbnu'l-Haddâd, İslâm dini (nas) ve düşüncesinde önemli bir husus olan meşveret konusuna da özel önem vermiştir. Nitekim meşveret konusu, İslâm siyaset düşüncesinde fevkalade önem taşıyan bir meseledir. Müellif, meşveret bahsini; adalet ve siyaset bölümlerinden sonra, eserin sonuna doğru ve ahlaka ilişkin bölümler kapsamında ele almasıyla adeta onun siyâsî

boyutunun yanında ahlakî bir husus olduğuna da dikkat çekmektedir.

Öte yandan müellif, mensubu olduğu medeniyete bağlı kalarak siyaseti ahlaktan ayırmamakta; aksine siyaset ve ahlak konularını aynı eseri içerisinde ele alarak adeta ahlaktan tecrid edilmiş bir siyasetin faydalı ve doğru olamayacağının altını çizmektedir. Böylece insanın en yüce gayesi olan mutluluğu elde etmek ancak erdemli olmaktan geçtiğini tasvir etmektedir.

Son olarak şunu da ifade etmek isteriz ki, bir geç dönem İslâm siyaset düşüncesi eseri olan *el-Cevheru'n-nefis fî siyâseti'r-reîs* zengin içeriğe sahip olması hasebiyle müstakil bir çalışma kapsamında tam metin olarak Türkçeye çevirildiği takdirde ilgili literatüre zenginlik katacağına inanıyoruz.

KAYNAKÇA

- Âmirî, E. (1411/1991). *es-Saâde ve'l-is'âd fî's-sîreti'l-insâniyye*. thk. Ahmed Abdulhalîm Atiyye, Kahire: Dâru's-Sekâfe.
- Aristoteles. (2017). *Politika*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları,
- Aydınlı, Y. (2017). *Fârâbî*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Bircan, H.H. (2020). *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Can, H. (Aralık 2019). Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe İle İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, sayfa/pp. 249-265.
- Fârâbî. (2021a). *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı-Âlem-İnsan*. çev. ve metin. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî. (2021b). *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*. çev. ve metin. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2022). *Fusûlün Müntezea: Seçilmiş Fasıllar*. çev. ve metin. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2024). *İhsâu'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*. çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Bâcce, E. (1991). *Tedbîru'l-Mutevahhid*. thk. Mâcid Fahrî, (*Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde), Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr.
- İbn Haldun. (2020). *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Hallikân, E. (1398/1978). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs, 8 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır.

- İbn Miskeveyh. (2017). *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İbn Sînâ. (2022). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. ve metin. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Teymiyye, A. (??). *es-Siyâsetu'ş-şer'îyye fî ıslâhı'r-râî ve'r-râîyye*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid.
- İbnu'l-Haddâd, M. (1983). *el-Cevheru'n-nefis fî siyâseti'r-reîs*. thk. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Dâru't-Talâ li't-Tıbbâtı ve'n-Neşr.
- İbnu'l-Haddâd, M. *Cevheretü'n-Nefis fî Siyaseti'r-Reis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4824-3. 29-63.
- İbnu'l-Mukaffa, E. (1420/1999). *el-edebu's-sağîr ve'l-edebu'l-kebîr*. thk. İn'âm Fevvâl, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Kâtib Çelebi. (1999). *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve-l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Kınalızâde, A. (2016). *Ahlâk-ı Alâî*. nşr. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları.
- Kök, Bahattin. "LÜ'LÜ', Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ağustos 2024.
- Köse, H. M. (2022). İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri -Bir Giriş Denemesi-. *İslam Siyaset Düşüncesi*. ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, İstanbul: İlem Yayınları, 31-57.
- Mâverdî, E. (1396/1976). *el-Vezâre: Edebu'l-vezîr*. thk. Muhammed Süleymân Dâvûd, Fuâd Abdulmunim Ahmed, İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye.

- Mâverdî, E. (1434/2013). *Edebu'd-Dîni ve'd-dunyâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc.
- Mevsîlî, M. (2023). *el-Budûru't-tâmmât fî bedî'i'l-makâmât*. thk. Muhammed Âtîf et-Terâs, Amr Abdulazîm el-Huveynî, Amman: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsâti ve'n-Nenşr.
- Mevsîlî, M. *el-Büdûru't-Tâmmât fî Bedî'i'l-Makâmât*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 546, 117 vr.
- Murâd, S. (2001). *Nazariyyetu's-saâde 'inde felâsifeti'l-İslâm*. Kahire: Ayn li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâiyye.
- Nizâmülmülk. (2020). *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ömerî, Y, el. (1374/1955). *Munyetu'l-udebâ' fî târîhi'l-Mevsîli'l-hadbâ'*. thk. Saîd ed-Dîvecî, Musul: Matbaatu'l-Hedef.
- Platon. (2018). *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rayyîs, M, er-. (1976). *en-Nazariyyatu's-Siyâsiyeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs.
- Rayyîs, M, er-. (2017). *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. çev. İbrahim Sarımsı, Ankara: Fecr Yayınları.
- Toksöz, H. (2022). *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. İstanbul: İlem Yayınları.
- Türker, Ö. (2023). Ahlâksız Bir Siyaset Mümkün müdür?. *Siyaset*. İstanbul: KTB Yayınları, 45-51.
- Uysal, E. (2013). *Ahlakî Varlık Olarak İnsan*. Bursa: Emin Yayınları.

ERNST CASSIRER'İN KÜLTÜR FELSEFESİ¹

Mahmut AVCI²

1. GİRİŞ

Kültür kavramı, felsefi düşüncenin kapsamına özellikle modern dönemlerde dâhil olmuştur. Ancak bu gecikmiş dahil oluş, kültürün felsefenin doğal ilgi alanı olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira kültür, doğrudan aklın üretimidir ve insan aklının kendi ürünlerini sorgulaması, felsefi düşüncenin temel motivasyonlarından biridir. A. Carrel'e göre de insan, uzun süre boyunca doğa olayları, yaşam mücadelesi ve insan dışı olgularla ilgilenmiş; ancak bu uğraşlar tükenmeye başlayınca kendine, yani insanın kendisine yönelmiştir. Bu yöneliş, insanın kültürel varlık olarak anlaşılmasının başlangıcıdır. A. Carrel şöyle ifade eder: “Var oluşundan beri insanlar tabiatla, hayat mücadelesiyle, doğa olaylarını incelemekle ve insan dışı şeylerle uğraştılar. Gözlem yaparak astronomide kendilerini geliştirdiler. Madde üzerinde sürekli düşünme onun kanununu insana verdi. İnsanlık tarihinde meydana gelen trajik olaylar ancak insanı kendine getirebildi. İnsanın insana dönmesi dışarıdaki kanunların bitmesinden sonra oldu.” (Carrel, 2005, s.14).

Ernst Cassirer'in entelektüel serüvenine bakıldığında, kültür felsefesi alanına yönelmesinin bilgi ve bilim felsefesi alanındaki sağlam temellerin ardından gerçekleştiği görülmektedir. Bilgi kuramındaki bu sağlam zemin üzerine Cassirer, dil, mit ve sembol incelemeleriyle kültürün mantığını

¹ Bu bölüm, yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

² Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, mahmut.avci@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2993-7473.

kavramaya çalışmış; bu doğrultuda kapsamlı bir kültür felsefesi inşa etmiştir. “İnsan Üstüne Bir Deneme” adlı eserinde, daha önce “Sembolik Formlar Felsefesi” serisinde detaylıca işlediği konuları daha sade ve bütüncül bir bakış açısıyla yeniden ele aldığını belirtmiştir. Bu kitabın amacını bulmayı da kültür felsefecilerine bıraktığını söylemektedir.

Cassirer, kültür felsefesini yalnızca bir düşünme biçimi değil, insanın dünyayla kurduğu anlam ilişkisinin merkezî bir düzlemi olarak ele alır. Ona göre kültür, kendiliğinden anlaşılan bir gerçeklik değildir; aksine açıklanmayı bekleyen bir fenomen olarak görülmelidir. İnsan, bu soruları sorabilecek yeterliliğe sahiptir ve bu yeterlilik, onu daha derin düşünsel süreçlere yönlendirir. Cassirer, Kültür Felsefesi’nin önemini şöyle ifade eder: “İnsan kültürünün kendiliğinden anlaşılan, verilmiş gerçeklik olmadığı; kültürün, açıklanması gereken bir mucize niteliğinde olduğu anlayışını hissediyoruz. Ama insanın kendinde böyle soruları sorma hakkı görüp bu soruları sorması ve ayrıca kendine özgü ve bağımsız bir hareket tarzına, soruları cevaplayabilmesini sağlayacak bir metot oluşturmaya yönelmesi, insanı derin bir düşünceye götürür.”(Cassirer, 2000, s.3).

Cassirer’in felsefî yaklaşımında kültür, insanın doğa karşısındaki etkinliğiyle belirlenir. İnsan, doğa düzenine karşı bir bilinçlilikle hareket eden tek varlık olarak kültürü üretir. Bu üretim, sadece teknik ilerleme ya da maddi araçlarla sınırlı değildir; aynı zamanda anlam dünyasının inşasını da içerir. Bu bağlamda kültür, insanın doğayı dönüştürme çabasının ve bu çabanın simgesel temsiller aracılığıyla anlamlandırılmasının bütünüdür (Cassirer, 2000).

Kültür, kendiliğinden açık ve anlaşılır bir gerçeklik değildir; tersine, felsefî düşünce açısından soruşturulması gereken bir olgudur. Cassirer’e göre insan, kültürü anlamak için gerekli zihinsel yeterliliğe sahiptir. Bu yeterlilik, onu yalnızca

doğal çevresini değil, kendi yarattığı simgesel dünyayı da eleştirel biçimde incelemeye yöneltir. Kültür bu yönüyle, insanın kendine yönelttiği soruların ve arayışlarının ürünü olarak kavranmalıdır(Özlem, 1993).

Cassirer'in kültür felsefesi, insanın yalnızca düşünen bir varlık değil, aynı zamanda anlam kuran, sembol üreten ve bu semboller aracılığıyla dünyayı kavrayan bir varlık olduğunu öne sürer. İnsan, doğrudan doğruya sembolik bir varlıktır. Bu nedenle kültürel üretim, onun varoluşunun ayrılmaz bir parçası hâline gelir. İnsan olmak, Cassirer için kültür içinde var olmakla eşdeğerdir (Köktürk, 2001).

2. KÜLTÜRÜN İÇERİĞİ

İnsanlık tarihine bakıldığında, kültürün bir bütün olarak değil, çok yönlü ve evreli bir biçimde geliştiği görülür. Cassirer, insanlık tarihinin aynı zamanda bir kültürel gelişim tarihi olduğunu vurgular. Bu gelişim, yalnızca maddi başarılarla değil; insanın semboller aracılığıyla anlam dünyasını genişletmesiyle de ölçülür. Tarihsel süreçte kültür, insanın dünyayı anlamlandırma biçimini derinleştirmiştir. Cassirer'in kültür anlayışı, onun felsefi antropolojisiyle doğrudan ilişkilidir. Ona göre insan, homo sapiens olmanın ötesinde “homo symbolicus”tur. Bu tanımlama, insanın doğrudan bilgi üretme değil, semboller üretme kapasitesine vurgu yapar. İnsan, kültür yoluyla dünyayı kavrayan ve bu kavrayışı aktaran bir varlıktır. Bu bağlamda insan, yalnızca doğada var olan değil, doğayı yorumlayıp anlamlandıran bir varlık olarak ele alınır (Köktürk, 2005).

Cassirer'e göre kültür çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu katmanlar arasında mit, din, dil, sanat ve bilim gibi alanlar bulunur. Her biri, insanın dünyayı sembolik olarak inşa etme biçiminin farklı bir yönünü temsil eder. Mit, gerçekliği sezgisel ve bütüncül biçimde kavırken; bilim, akıl ve sistematik

düşünceyle yaklaşır. Ancak bu katmanlar birbirinden kopuk değil, aksine birbirini tamamlayan boyutlardır. Cassirer'in "Sembolik Formlar Felsefesi", kültürel alanların bu çok yönlülüğünü teorik olarak temellendirir. Ona göre her kültürel alan, kendine özgü bir sembolik form üzerinden işler. Mit, din, sanat ya da bilim farklı işleyiş biçimlerine sahip olsalar da, hepsi insanın anlam üretme çabasının ürünüdür. Bu formel yapılar, insan zihninin dünyayı kavrama yollarını temsil eder (Köktürk, 2001).

Cassirer, kültürel formalar arasında hiyerarşi kurmaz. Mitolojik düşünce, bilimsel düşünce kadar değerlidir; çünkü her biri insanın belirli bir dönemde gerçekliği anlama girişiminin ürünüdür. Bu yaklaşım, kültürel alanlara eşit mesafede duran çoğulcu bir kültür anlayışını ortaya koyar. Bu anlayış, modern kültür felsefesi içerisinde özgün bir pozisyona işaret eder. Cassirer'e göre kültür, yalnızca bireysel gelişimin değil, aynı zamanda özgürlüğün de alanıdır. Kültürel yaratılar, bireyin kendini ifade etme biçimidir ve bu ifade, aynı zamanda bireyin dünyaya yönelik özgür tavrının bir tezahürüdür. Bu çerçevede kültür, insanın kendini gerçekleştirdiği ve özgürleştiği bir sahne olarak ele alınır. (Bayer, 2001).

Cassirer'e göre, bir kültür nesnesinin betimlenmesinde fiziksel, tarihsel ve psikolojik öğeler her zaman belirleyici bir rol oynar. Ancak bu öğelerin önemi, kendi içsel içeriklerinden çok, düşünsel düzeyde bir sentez oluşturulabilme kapasitelerinde yatar. Cassirer, bu sentez sürecine özellikle dikkat çeker; çünkü kavramların yalnızca yan yana dizilmesi değil, özgün bir bütünlük içinde düşünsel olarak birleştirilmesi gerekir. Ona göre, kültür nesnesine dair gerçekleştirilecek her türlü analiz, bu birleşimi yeterli derecede açıklamadığı sürece eksik kalmaya mahkûmdur. Kavramsal ilerlemenin temel koşulu, yalnızca analiz birimlerinin tekil olarak ortaya konması değil, aynı zamanda bu birimlerin özgül bir birlik oluşturacak şekilde bir araya

getirilebilmesidir. Bu bağlamda her kültür nesnesinde fiziksel, psikolojik ve tarihsel yönlerin bir arada bulunduğu gerçeği inkâr edilemez. Eğer bu yönlerin birbirleriyle etkileşim içinde nasıl işlediği göz ardı edilirse ve bu unsurlar ayrı ayrı değerlendirilerek bütünlükten koparılsa, kültür nesnesi de özgün anlamını bize açmayacaktır. Dolayısıyla fiziksellik, ruhsallık ve tarihsellik, kültür nesnesinin temel kurucu bileşenleri olarak zorunlu bir şekilde onun yapısına dâhildir (Cassirer, 2000).

Cassirer’e göre kültür bilimlerinin yürüttüğü araştırmalar, mantık ya da bilgi kuramının öne sürdüğü soyut ayrımlara ya da teorik kategorilere kolaylıkla indirgenemez. Zira kültür bilimleri, mantıksal şemaların öngördüğü yapay sınırlamalarla çerçevelenmekten ziyade, kendi olgusal ve tarihsel bağlamları içinde değerlendirilmelidir. Bu nedenle, kültür bilimlerinin karşı karşıya kaldığı problemleri anlamamanın en doğru yolu, doğrudan bu alanlarda yürütülen ampirik ve kuramsal araştırmaları dikkate almak; yani problemi, soyut teorik çerçevelerden ziyade bilimsel pratiğin içinden kavramaktır. “Kendine özgü her kültür bilimi belirli form ve üslûp kavramları oluşturur ve bu kavramları sistematik bir genel kavrayış, üzerinde duracağı olguları seçmek ve sınıflamak için kullanır. Bu form kavramları ne kural koyucu, ne de tekil ve bir defalık olanı tasvir edicidir. Kural koyucu değildir; çünkü form kavramlarında kendine özgü olgulardan hareket edip tümdengelim yöntemiyle sonuç olarak çıkarılabilecek genel yasalara ulaşılması söz konusu değildir. Fakat onlar tarihsel incelemeye de indirgenemez.” (Cassirer, 2000, s.59). Cassirer burada iddialı bir şekilde “kültür bilimine ait form ve üslup kavramların, kendine has bir kavram sınıfı oluşturduğunu ifade eder” (Avcı, 2019, s.94).

Cassirer, kültür kavramlarının kendine özgü bir niteliğini belirlemek ve onların kendi mantıki içyapıları içinde temellerini ortaya koymayı dener. “Kültür, ben’den ibaret olmayan, bütün öznelere açık ve herkesin katılabileceği bir öznelere arası

dünyadır. Fakat bu katılım biçimi fiziksel dünyaya katılımdan tamamen başka bir şekilde olur. Özneler mekansal ve zamansal olarak bir arada olan nesneler evreniyle ilişkilenmek yerine, ortak bir eylemde buluşur ve birleşirler. Onlar bu eylemi birlikte gerçekleştirerek bir diğerini tanırlar ve kültürünün inşa edildiği farklı form dünyaları ortamında birbirinden haberdar olurlar.”(Cassirer, 2000, s.74-75).

Cassirer’in düşüncesine göre kültür, gelişimini sürdürdükçe ve farklı alanlara doğru dallandıkça, aynı ölçüde zenginleşir; bu süreç insanın anlam dünyasını hem çeşitlendirir hem de derinleştirir. Kültür, tek bir ifade biçimiyle sınırlı olmayan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Cassirer’e göre, birey ancak bu farklı kültürel alanların içinde yer alarak ve bunlar arasında geçişkenlik geliştirerek kendi kültürel kimliğinin farkına varabilir. Ona göre “Bir kültürü sadece, aktif biçimde onun içine girmek suretiyle kolayca anlayabiliriz. Bu içine girme fiili gerçekleşmeyince, doğrudan şimdiki zamanla yüz yüze gelemeyiz. İşte bu noktada hem kültür hem de doğa için son derece titiz ve karışık bir soyut aracı gerekir. Bu aracı, doğa biliminde nesne ve yasa kavramları, kültür biliminde form ve üslup kavramlarıdır. Kültür bilimlerine damgasını vuran farklı form ve üslup kavramlarının yoğunluğu, bize hem geçmişini hem de geleceği verir. Geçmişten gelen şeyler, belirli hayat formlarını bize tanıtır ve ayrıca bu formları kendimiz için üretebilmemizi sağlayarak kültürün yeniden doğuşunu ve canlılığını mümkün kılabilir.” (Cassirer, 2000, s.76-77).

Cassirer’in kültür felsefesinde temel mesele, kültürün hem kurucusu hem de taşıyıcısı olan insanın ne tür bir bilgiyle anlaşılabilceği sorusudur. Ona göre, insanın doğasını kavrama çabası, yalnızca doğa bilimlerinin sunduğu tek boyutlu yaklaşımlarla sınırlı kaldığında yetersiz kalır. Zira doğa bilimleri, insanı fiziksel ve biyolojik bir varlık olarak ele alır ve bu çerçevede onun yalnızca belirli yönlerini açığa çıkarır. Oysa

insan, kültürel yaratılarla şekillenen, anlam üreten ve sembolik dünyalar kuran çok katmanlı bir varlıktır. Bu nedenle, Cassirer'in yaklaşımı, insanı bütünlüklü bir varlık olarak anlayabilmek için çok yönlü bir bilgi formuna ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Böyle bir bütüncül kavrayış, yalnızca doğal değil, kültürel, etik, estetik ve sembolik boyutlarıyla insanın tüm varoluşunu dikkate alan bir bilgi biçimini gerekli kılar. Bu noktada Cassirer, kültür bilimleriyle ilgili kavramların kullanımındaki bir güçlükten şöyle bahseder: “Biz nesneyi en kesin biçimde tanımak için adeta nesneye yürürüz. Fakat kültür nesnesi başka bir gözlemi gerektirir. O, deyim yerindeyse, bize sırtını dayamış halde bulunur. Gerçi ilk bakışta bize, diğer bütün nesnelere göre daha kolay ve güvenilir biçimde ulaşılabilir gibi gelir. Fakat burada aşılması güç bir bilme engeli ortaya çıkar. Çünkü refleksif kavrama süreci ile üretici sürece doğru yöneliş birbirine karşıt durumda bulunmaktadır. Her ikisi aynı anda diğeriyle birlikte yürütülemez. Kültür yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli bir akış içinde, aralıksız nakleder. Fakat bilim ve felsefe onları anlaşılır kılmak için bu sembol dilini unsurlarına ayırmak; sentez oluşturan üretimi analitik olarak ele almak zorundadır. O zaman burada sürekli bir akış ve geriye dönüş hakim olur. Kültür bilimi bize, onların içinde kapalı duran içeriği anlamak, kültürü başlangıçta ortaya çıkaran yaşantıyı tekrar görülebilir kılmak için sembolleri yorumlamayı öğretir.” (Cassirer, 2000, s.85-86). Kültürün bütün boyutlarıyla tekbiçimli olmaması, onun parçalanmışlığı anlamına da gelmez.

Cassirer'e göre, kültür bilimleri kendilerine özgü yapıları ve işleyişleri olan bağımsız bilgi alanlarıdır. Bu alanlar, kendi içkin biçimlerini ve yapısal özelliklerini yalnızca kendilerine özgü yöntemlerle, önyargısız ve özgür bir biçimde inceleyebilmelidir. Kültür bilimlerinin araştırma nesneleri, doğrudan deneyimlenen olgular değil; anlam, form ve sembol temelli ürünlerdir. Bu nedenle, kültürel ürünlerin analizinde,

doğrudan nedensellik ilkesiyle sınırlı kalmak yetersizdir. Cassirer, kültürle ilgili her tür çözümlemenin üç temel düzlemde gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürer: nedensel ilişkilerin incelendiği oluş çözümlemesi; ortaya konan ürünün içeriğine odaklanan eser çözümlemesi; ve yapısal biçimin ortaya çıkarıldığı form çözümlemesi. Bu üçlü analiz modeli, kültür ürünlerinin çok katmanlı doğasını anlamada zorunlu ve tamamlayıcı bir yöntemsel yaklaşımdır. Ancak “Eser çözümlemesi, üzerine kurulacak temel tabakayı teşkil eder. Çünkü kültür tarihini yazmadan ve oradaki tek tek görüntülerin nedensel ilişkileri üzerine bir tasarım oluşturmadan önce, dilin, sanatın, dinin eserleri üzerine genel bir bakış elde etmek zorundayız. Kültür ürünlerini sırf hammadde olarak önümüzde bulmuş olmamız yeterli değildir. Bu ürünlerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Bu ise kendine özgü yorumlama yöntemi; bağımsız, çok yüksek seviyeli ve karmaşık bir hermeneutik kavrayış gerektirir. Bu hermeneutik kavrayışla karanlık aydınlanmaya başlarsa, kültürün anıtlarındaki belirli temel yapılar gitgide daha açık biçimde ortaya çıkar ve birleşip sağlam kümeler haline gelirlerse ve biz bu kümelerin kendisindeki belirli ilişkileri ve düzenleri keşfedebilirsek, o zaman yeni ve çift yönlü bir görev başlar. Bu görev ise her ayrı kültür formunun neliğini, sanatın, dinin, dilin özünü dikkatle inceleyerek belirlemek gerekliliğidir.”(Cassirer, 2000, s. 96). Ayrılan kültür formları olarak dil ve mitos, sanat ve dinin birbiriyle ilişkisi nasıldır ve onları birbirine bağlayan şey nedir? sorusuna Sembolik Formlar Felsefesi bağlamında Cassirer’in verdiği cevap onun kültür teorisini oluşturacaktır. “Bu felsefe doğrudan, geleceğin bir kültür felsefesine prolegomena olma denemesini ifade eder. Yani sembolik formlar felsefesi hem bir kültür teorisi olmayı, hem de kültür felsefesi çalışmalarına, onların genel çerçevesini, ele alış tarzını belirleyen bir giriş olmayı hedeflemiş görünmektedir.” (Köktürk, 2006b, s. 199). Cassirer’in sembolik form anlayışı, sembollerin yalnızca belirli

kültürlere değil, insan doğasına ait olduğunu vurgular. Sembol üretimi, insanın evrensel bir özelliğidir. Bu evrensellik, kültürel çeşitliliğin anlaşılabilirliğini sağlar. Semboller, farklı toplumlar arasında bir anlam köprüsü kurar.

Kültür, tarihsel bir bilinçle birlikte işler. Her kültürel form, belirli bir tarihsel bağlamda ortaya çıkar ve ancak bu bağlam içinde anlam kazanır. Bu nedenle kültürel analiz, tarihsel derinlik olmadan eksik kalır. Kültürel ürünler, zamanın izini taşır.

3. KÜLTÜR FELSEFESİ

İnsan, Cassirer'e göre, anlam arayan bir varlıktır. Bu arayış, yalnızca bilgiye ya da maddi ihtiyaçlara değil, daha derin ve varoluşsal sorulara yöneliktir. Kültür, bu arayışın sistemli ve kolektif bir ifadesidir. Anlam, kültürle kurulur, kültürle aktarılır. Ona göre, kültürel etkinliklerin temelinde ortak bir yapı vardır: anlam üretimi. İnsan, kültür yoluyla yalnızca doğayı dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda kendi varoluşunu da anlamlandırır.

Cassirer'e göre kültür, insan doğasının vazgeçilmez bir parçasıdır. İnsan, kültür aracılığıyla kendini gerçekleştirir. Bu nedenle kültür, insanın “doğasında” var olan bir yön değil; insanın kendini inşa etme sürecinde ortaya çıkan bir varoluş tarzıdır. İnsanın doğası, kültürle iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir. O, doğa ile kültür arasında keskin bir ayrım önermez. Aksine, bu ikisi arasında bir geçişlilik ve etkileşim olduğunu savunur. Doğa, kültürel anlamlandırmanın zeminini oluşturur; ancak bu anlam, doğaya dışsal değil, insanın kültürel bilinç yoluyla kurduğu bir ilişkidir (Özlem, 1993). Cassirer'in kültür anlayışı, evrensel bir karakter taşır. O, kültürü belirli bir milletin ya da sınıfın tekelinde görmez. Kültür, tüm insanlığın ortak mirasıdır. Kültürel ürünler, bireysel yaratılar olmakla birlikte kolektif bir anlam taşır.

Kültürel üretim, yalnızca bilgi ya da estetik yaratım değildir; aynı zamanda değerler üretimidir.

Kültür, insanın yaratıcı kapasitesinin en görünür ifadesidir. Cassirer, insanı doğayla edilgin bir ilişki kuran değil; doğayı aktif biçimde dönüştüren bir varlık olarak ele alır. İnsan, kültürel yaratımları aracılığıyla hem kendini hem de yaşadığı dünyayı yeniden kurar. Ona göre kültür durağan bir yapı değildir. Aksine, sürekli dönüşen, gelişen ve çoğalan bir süreçtir. Her yeni kültürel form, öncekilerle ilişki içinde şekillenir. Bu nedenle kültür, tarihsel süreklilik ile yenilik arasındaki diyalektik gerilimle beslenir. Kültür, bireylerin yaşamıyla sınırlı olmayan kolektif bir belleği de içerir. Bu bellek, mitler, efsaneler, ritüeller, sanat eserleri ve metinler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu aktarım süreci, kültürel sürekliliği ve kimliği inşa eder(Cassirer, 1972).

Kültürün parçalanmış yapısı, ancak felsefi bir bütünlük çabasıyla yeniden anlamlandırılabilir. Bu nedenle felsefe, yalnızca kültürü yorumlayan değil, aynı zamanda onu yönlendiren bir etkinliktir. Cassirer'e göre, insanlığın üretmiş olduğu tüm kültürel ve düşünsel değerlerin öncelikle derinlemesine anlaşılması gerekmektedir. Bu anlama sürecinin gerçekleştirilmesi ise, onun düşüncesinde yalnızca felsefenin olanakları dâhilindedir. Cassirer, bu anlamlandırma işlevinin, felsefenin kendi özerkliği, özgürlüğü ve ilkel yapısı çerçevesinde gerçekleştirilebileceğini savunur. Felsefenin amacı, kültürel ya da bilimsel alanlarda geçerli olan özel yasalara müdahale etmek veya onların işleyişini sınırlandırmak değildir. Aksine, felsefe bu farklı alanlarda ortaya çıkan tüm anlam sistemlerini kapsayıcı ve sistematik bir bütünlük içerisinde kavramayı hedefler. Bu doğrultuda felsefe, görüngülerin ardında yer alan bir “kendinde şey”i aramak yerine, görünenin içkin yapısını, onun içerdiği farklılıkları, zenginliği ve çeşitliliği anlamaya çalışır. Cassirer'e göre bu içsel doluluk, ancak insan ruhunun kendi içindeki

farklılıkları kavrama ve ifade etme yeteneğiyle anlaşılabilir(Cassirer, 1972).

Cassirer’e göre dil, kültürün en temel sembolik formudur. İnsan, dil aracılığıyla nesneleri adlandırmakla kalmaz, aynı zamanda dünyayı yapılandırır. Dil, gerçekliğin bir yansıması değil, onun kurulma sürecidir. Bu nedenle dil, kültürel bilincin ilk ve en yaygın ifadesidir(Cassirer, 1953).

Efsane, insanlık tarihinin ilk anlam sistemlerinden biridir. Cassirer, miti gerçekliğe ilişkin bütüncül ve sezgisel bir kavrayış biçimi olarak değerlendirir. Mit, olaylar arasında nedensellik kurmak yerine simgesel ilişkiler oluşturur. Bu nedenle mit, insanın dünyayı anlamlandırma sürecinde vazgeçilmez bir rol oynar. Din ise, Cassirer’e göre insanın evrensel varoluşsal sorularına verdiği sembolik cevaptır. Tanrı, kutsal, günah, kefareti gibi dinî kavramlar, insanın kendi sınırlılığına karşı ürettiği anlam formlarıdır. Bu yönüyle din, kültürel form olarak hem bireysel hem toplumsal düzeyde belirleyici bir işleve sahiptir(Cassirer, 1966).

Sanat, Cassirer’in kültür felsefesinde özel bir yere sahiptir. Sanat eseri, yalnızca estetik bir nesne değil; aynı zamanda sembolik bir dünyadır. Sanat, görünür olanın ötesine geçerek, izleyiciye yeni anlam alanları açar. Bu bağlamda sanat, insanın duygusal ve sezgisel yönleriyle dünyaya dair kurduğu ilişkinin ifadesidir(Cassirer, 2000).

Bilim, Cassirer’in yaklaşımında, yalnızca olgusal doğruluğun ötesinde bir hedefe yönelmiştir: bireysel ve tekil olanın, evrensel yasallık ve düzen formları içinde anlam kazanması. Bilimsel düşüncede ve kavramsal sistemlerde tezahür eden bu rasyonel sentez formu, zihinsel faaliyetlerin bir düzene bağlanmasının en açık örneklerinden biridir. Ancak Cassirer’e göre, zihinsel yaşantının kültürel bütünlük içerisinde oluşturulmasının bu akılcı sentezin ötesine geçen başka yolları da

vardır. Bu alternatif oluşturma biçimleri de nesnelleştirme açısından geçerli kabul edilmelidir; zira bunlar da bireysel deneyimleri daha genel ve evrensel formlara dönüştüren vasıtalar olarak iş görürler. Ancak burada önemli olan, bu yapıların söz konusu evrenselliğe, mantıksal yasa ya da bilimsel kavramlardan farklı, özgün yollarla ulaşmalarıdır(Cassirer, 2005c).

4. KÜLTÜRÜN DEĞERİ

Kültür, mevcut yapıları yeniden üretmek kadar onları eleştirmek ve dönüştürmek gibi işlevlere de sahiptir. Cassirer’e göre kültürel bilinç, yalnızca kabul etmek değil; sorgulamak, eleştirmek ve alternatifler üretmektir. Bu yönüyle kültür, özgürlüğün ve düşünsel çoğulluğun kaynağıdır. Cassirer, kültür ile toplum arasındaki ilişkiyi karşılıklı etkileşim içinde değerlendirir. Toplum, kültürel üretimi hem destekler hem de şekillendirir. Aynı zamanda kültür, toplumsal yapıları dönüştürme gücüne sahiptir. Bu nedenle kültür, toplumsal değişimin hem nedeni hem de sonucudur. Cassirer, kültürün kimlik oluşumundaki rolünü vurgular. Birey, kimliğini yalnızca biyolojik özellikleri üzerinden değil, ait olduğu kültürel referanslar aracılığıyla kurar. Dil, din, değerler ve gelenekler, bireyin kimliğini inşa eden temel kültürel kodlardır. Cassirer’in yaklaşımı, kültürel formların evrensel değerlere ulaşma potansiyelini kabul eder. Mit, sanat, din ya da bilim, insanlığın ortak sorunlarına verilen farklı cevaplar olarak değerlendirilir. Bu anlayış, kültürlerarası diyalog ve anlayış için teorik bir temel oluşturur (Cassirer, 1972).

Cassirer’in felsefesinde eğitim, kültürel aktarımın temel aracıdır. Eğitim yoluyla birey, yalnızca bilgi edinmez; aynı zamanda belirli bir kültürel dünyaya dâhil olur. Eğitim, bireyin sembolik evrenle tanışmasını sağlayarak, onu toplumun aktif bir üyesi hâline getirir (Cassirer, 2000).

Kültürler, birbirlerinden tamamen yalıtılmış yapılar değildir. Cassirer, kültürlerarası etkileşimin kaçınılmaz ve yaratıcı bir süreç olduğunu belirtir. Kültürler birbirlerinden öğrenir, ödünç alır ve dönüşür. Bu etkileşim, insanlık tarihinin en zenginleştirici dinamiklerinden biridir(Cassirer, 1972).

Kültür, yalnızca anlam üretiminin değil, özgürlüğün de bir alanıdır. Kültür, insanın hem kendine hem de ötekine karşı sorumluluk bilinci geliştirdiği bir alandır. Cassirer, bireyin kültürel yaratım süreci içinde kendini özgürleştirdiğini ileri sürer. Kültür, bireyin kendi kimliğini bulduğu ve sınırlarını aşabildiği bir mecra hâline gelir(Cassirer, 1972).

5. SONUÇ

Ernst Cassirer'in kültür felsefesi, insanın doğayla ilişkisini aşarak sembolik formlar aracılığıyla kendi anlam evrenini kurduğu fikrine dayanır. Kültür, yalnızca bireyin değil, özneler arası etkileşimin ürünüdür ve bu nedenle fiziksel, psikolojik ve tarihsel boyutların ötesine geçen çok katmanlı bir gerçekliktir. Cassirer'e göre dil, sanat, mitos ve din gibi sembolik yapılar, insanın dünyayı anlamlandırma çabasında merkezi bir rol oynar. Kültür bilimleri, doğa bilimlerinin nedensel açıklamalarıyla sınırlanamayacak, özgün yöntem ve kavramlarla ele alınması gereken bir alandır. Bu bağlamda form ve üslup kavramları, kültürel anlamların yapı taşları olarak öne çıkar. Cassirer, kültürün yalnızca anlaşılması değil, aynı zamanda yeniden üretilmesi için felsefi bir temellendirmeye ihtiyaç duyduğunu vurgular. Ona göre kültür, insanın kendini hem ifade ettiği hem de tanıdığı bir alan olarak düşünülmelidir. Doğa ile kültür arasındaki bu ayrım, modern bilgi anlayışının yeniden şekillenmesine katkı sunar. Dolayısıyla Cassirer'in yaklaşımı, kültürün bütünsel ve dinamik doğasını kavramak için vazgeçilmez bir kuramsal çerçeve sunar.

KAYNAKÇA

- Avcı, M. (2019). *Ernst Cassirer'de Kültür Felsefesinin Temellendirilmesi*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Bayer, T. I. (2001). *Cassirer's metaphysics of symbolic forms*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Carrel, A. (2005). *İnsan denen meçhul* (Ö. Durmaz, Çev.). İstanbul: Hayat Yayınları.
- Cassirer, E. (1953). *Language and myth* (S. K. Langer, Trans.). New York: Dover Publications.
- Cassirer, E. (1966). *The myth of the state*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1972). *An essay on man*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2000). *The logic of the cultural sciences: Five studies* (S. G. Lofts, Trans.). New Haven, CT: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2005a). *Sembolik formlar felsefesi I: Dil* (M. Köktürk, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2005b). *Sembolik formlar felsefesi II: Mitik düşünce* (M. Köktürk, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2005c). *Sembolik formlar felsefesi III: Bilginin fenomenolojisi* (M. Köktürk, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Köktürk, M. (2001). *Ernst Cassirer'de sembol ve sembolik formlar* (Yayımlanmamış doktora tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köktürk, M. (2006a). *Kültür bilimi yazıları*. Ankara: Hece Yayınları.
- Köktürk, M. (2006b). *Kültürün dünyası*. Ankara: Hece Yayınları.

Özlem, D. (1993). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

ŞAFİİ MEZHEBİ USULCÜLERİNE GÖRE NASSA ZİYADE VE NESH KONUSU¹

Mehmet Nuri AYYILDIZ²

1. GİRİŞ

Tarihsel süreçte insanoğlu, ilâhî vahyin muhatabı olagelmış; bu süreç Hz. Âdem (a.s) ile başlamış ve onu izleyen peygamber aracılığıyla devam etmiştir. İnsanlara ilahi vahy-i iletmele görevli olan Peygamberler, Yüce Allah’tan aldıkları vahiyleri toplumlarına tebliğ etmişlerdir. Peygamberlerin getirdikleri ilâhî buyruklar, yalnızca inanç, ibadet ve ahlâkî prensiplerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda toplum hayatını düzenlemeye yönelik sosyal ve hukuki hükümleri de kapsamaktaydı. Bu hükümler toplumdan topluma değişiklik göstermekteydi. Kur’ân’da (Mâide, 5/48) ifade edildiği üzere, her bir peygamber, kendisine gönderilen vahiy doğrultusunda önceki şeriatların özellikle sosyal hükümlerinde kısmi veya tam değişiklikler yapabilmıştır. Bu durum, toplumsal şartlarda meydana gelen değişimlerin Şâri tarafından gözetildiğini ve hükümlerin toplumsal maslahatlar doğrultusunda güncellendiğini ortaya koymaktadır. Hukuk mantığı açısından makul bir metod olan bu değişim, İslâm hukukunda “Nesh” kavramıyla ifade edilmiştir. Lügat anlamı itibariyle “bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, bir şeyi ortadan kaldırmak (ref’), değiştirmek veya izâle etmek” gibi çeşitli anlamları ifade eden nesh; tarihsel

¹ Bu çalışma, yazarın Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında hazırladığı Doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

² Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, mehmetayyildiz04@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4809-853X

süreç içerisinde farklı ilim dallarına konu olmuştur. Süreç içerisinde nesh kavramı ile ilgili ısıtılâhî açıdan mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi olmak üzere iki farklı dönemde farklı tanımlar yapılmıştır. Mütekaddimûn döneminde daha çok “bir şeyi bir şeyle izâle edip gidermek” anlamında kullanılırken, müteahhirûn ulema döneminde yapılan tarifler birbirinden kısmen farklı olmakla birlikte özetle, “Şer‘î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer‘î delille kaldırılmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır. İslâmî ilimler manzumesinde birçok ilim dalına konu olan nesh; metodolojik bakımdan en ilişkili olduğu ilim dalı ise fıkıh, fıkıh usûlü ve ulûmu’l-Kur’ân ilimleri olmuştur. Fakat neshin deliller arası teâruzlarda ve naslar arasında ilişkileri düzenlemede önemli bir rol oynadığı ve neshe konu olan şeyin “şer‘î hüküm” olduğu göz önüne alındığında neshin esas itibarıyla fıkıh ve fıkıh usûlünü ilgilendiren bir konu olduğu ortaya koymaktadır.

Fıkıh usûlü literatüründe detaylıca ele alınan nesh konusunun önemli meselelerden biri “nass üzerine yapılan ziyâde ve nesh” konusudur. Nassa ziyâdeden maksat; bir nassın ifade ettiği hükme, doğrudan o nassın lafzında yer almayan bir unsuru başka bir delile istinaden eklemektir. Böyle bir ziyâdenin, ilgili nassın hükmünü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı (nesh) meselesi, usûlcüler arasında ciddi görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bizde çalışmamızda Şâfiî mezhebi usûlcülerine göre nassa ziyade ve nesh konusunu ele aldık.

2. NESH KAVRAMI

2.1. Neshin Kelime Anlamı

Nesh (نَسَخَ - يَنْسَخُ) kelimesi, *neseha yensehu* (يَنْسَخُ - يَنْسَخُ) fiilinden mastar olup (er-Râzî: 2010, 564) sözlükte bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, bir şeyi iptal edip başka bir şeyi onun yerini tutar kılmak, ortadan kaldırmak (ref’), değiştirmek, izâle etmek,

terk etmek, bir şeyi yenilemek ve nushasını çıkarmak gibi çeşitli anlamları ifade etmektedir (İbn Manzur: 1993, III, 61; Cevherî: 1987, I,433; Zebîdî: tsz., V, 355; Güneş: 2013, 1168). Fıkıh usûlû eserlerinde genellikle nesh kelimesi ile ilgili belirtilen sözlük anlamlarından iki tanesi esas alınmıştır. Bunlardan birincisi; “bir şeyi ortadan kaldırmak/izale etmek, iptal etmek, silmek”, ikincisi ise “bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek ve yerini değiştirmek” anlamlarıdır (el-Bağdâdî: 1984, II5; Âmidî: 2012, III, 127-129; Çetintaş: 2020, 44).

2.2. Neshin Terim Anlamı

Neshin lugat anlamındaki farklılıkları sadece filolojik sâhâda kalmayıp bu durumundan kuvvet alarak neshin ıstılâhî tanımında da birbirinden farklı pek çok tarif yapılmıştır. Ortaya çıktığı dönemden itibaren farklı tanımlamalara konu olan neshin kavramsal algıdan teoriye geçişi, ancak birkaç asırlık süre içerisinde gerçekleşmiştir. Süreç içerisinde yapılan tarifleri İmâm Şâfiî (ö.204/820) öncesi mütekaddimûn³ ve İmâm Şâfiî’yle başlayan müteahhirûn dönemi olarak ikiye ayırmak mümkündür.

2.2.1. Mütekaddimûn Dönemi Neshin İstılâhî Anlamı

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), sahabe, tâbiûn ve ilk dönem selef ulemâsının nesh kelimesini, usûl âlimlerinin terminolojisinde kullandıkları manada değil, daha çok bir şeyi bir şeyle izâle edip gidermek manasında olan lüğavî (sözlük) anlamında kullandıklarını ifade etmektedir (ed-Dihlevî: 1986, 83-84; Koca: 2006, XXXII, 582) Mütekaddim ulemâya göre nesh, bir âyetin başka bir âyetteki bazı vasıflarını izâle etmesi anlamındadır. Örneğin âmmın tahsîsi, mutlakın takyîdi,

³ Mütekadimun kavramı, sahabe ve sahabe dönemine yakın âlimler kastedilmekle birlikte daha çok hicri ilk üç asır içinde yaşayan âlimler için kullanılmıştır. Buradaki kullanımımız ise İmâm Şâfiî öncesi kastedilmiştir (Koçkuzu: 2016, 134).

mücmelin tebyini, istisnâ⁴ ve âyetle amel etme müddetinin bitmesi gibi hususlar nesh kategorisinde değerlendirilmiştir (eş-Şâtıbî: 1997, III, 344; er-Rufâî: 2006, 125; en-Nehhâs: 1991, I, 102-103). Bu hususta Şâtıbî (ö. 790/1388) de mütekaddim ulemânın nesh anlayışını şöyle aktarmaktadır; Mütekaddimûnun nesh kavramına yükledikleri anlam, usûlcülerin kullanmış oldukları manadan daha geneldir. Onlara göre şer‘î bir hükmün sonradan gelen başka bir şer‘î delil tarafından kaldırılmasına nesh denildiği gibi, mutlakın takyîdi, muttasıl veya munfasıl bir delil ile âmmin tahsîsi, mübhem ve mücmelin beyânı da nesh olarak kabul edilmektedir. Mütekaddimûna göre nesh kavramı bütün bunlar için müsterek olarak kullanılan bir “üst kavram” olmuştur. Zira nesh hususunda mükellef, sonradan gelen şer‘î hükmü yerine getirmekle sorumludur. Bu açıdan bakıldığında sonradan gelen şer‘î hükümle amel, mutlakın takyidinde ve âmmin tahsîsinde de görülmektedir. Zira tahsîs ve takyîd edilmiş naslarla ilgili düzenlemelerde nihâî hükmün mükelleflerce uygulanmaya esas alınacağı, ayrıca tahsîs ve takyîdden önceki hitab da teklifin dayanağı olmaktan çıkacağı için mükelleflerin mukayyede göre amel etmesi gerekmektedir. Hakeza durum âmmin tahsîsinde ve mücmelin tebyîninde de böyledir. Özetle Şâtıbî mütekaddimûn âlimlerin, *“lafızların zahirlerinden hükümlerin çıkarılması sırasında Şâri’in maksadı olmayan manaları vehm ettiren unsurların açıklanması”* olarak değerlendirilebilecek her şeyi nesh diye ifade ettiklerini söyler (eş-Şâtıbî: 1997, III, 344-364). Bu durum, mütekaddimûn ulemâsının daha çok nassı, mensûh olarak değerlendirmeleri neticesini vermektedir.

Konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere nesh, erken dönemde günümüzden çok daha geniş ve farklı bir anlama sahipti. Zira disiplinler çerçevesinde bir terminolojinin oluşması süreç içerisinde mümkün olabilmektedir. Bunun

⁴ İlla vb. bir istisna edatı vasıtasıyla bütünün/genelin hükmünden parçayı/ferdi hariç tutmaya denir (el-Âmidî: 2012, II, 357).

yanında ilk dönem Müslümanların daha sonrakilere nazaran neshin mahiyeti hususunda pek fazla sorgulamaya gitmedikleri de görülmektedir. Dolayısıyla neshin anlam dairesinin son derece geniş olduğu ilk dönemlerde hükümlerin teşrî‘ sürecinde gerçekleşen her türlü değişiklik ve naslar arasında zahiri olarak görünen her türlü teâruz ve bunların izalesine yönelik faaliyetler o dönemde “nesh” kavramı ile ifade edilmiştir. Neshin bu anlamda kullanımı, fıkıh usûlünün konu ve kavramlarının bir disiplin olarak ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir. Disiplinler çerçevesinde bir terminoloji oluştuktan sonra birbirinden farklı olan kavramlar (tahsis, takyîd vb.) için farklı terimler kullanılmaya başlanmıştır. Terminoloji oluştuktan sonra neshin terim olarak daha dar bir alana has kılındığını söylemek mümkündür (İltaş: 2016, 123).

2.2.2. Mütעהhirûn Dönemi Neshin İstılâhî Anlamı

Mezhep imâmıların dönemine kadar nesh kavramının esasları ve terminolijisinin belirlenmesine yönelik teorik çalışmalara rastlanmazken günümüze ulaşan eserler içerisinde neshi usûldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin İmâm Şâfiî’ye ait olduğu görülmektedir (es-Sehâvî: 2005, III, 446; Zeyd: 1987, I, 73-74).⁵ Neshi, farzın terki olarak tanımlamak sûretiyle onu tahsîs, takyîd ve istisnâ kavramlarından ayıracak şekilde istılâhî bir manada kullanan ilk fâkihin İmâm Şâfiî olduğu nakledilmektedir (Zeyd: 1987, I, 91). Birtakım somut delil ve örneklerle nesh konusu üzerinde daha fazla vurgu yapan ve ilk olarak konu hakkında istılâhlârı vaz‘ etmeye çalışan İmâm Şâfiî, İslâm hukuk usûlüne dair ilk eser olan “er-Risâle” (İbn Haldun: 2004, II, 634-635; Hamidullah: 1984, 117-118)⁶ adlı kitabında

⁵ **Not:** Neshi usûldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin İmâm Şâfiî’ye ait olmasından maksat, İmâm Şâfiî’nin kaynaklar arası (Kur’ân ve sünnet) neshi incelerken, neshi terim olarak ele alan ilk kişi olduğu anlamındadır. Zira Şâfiî’den öncede neshi hükümlerin izalesi anlamında kullananlar olmuştur.

⁶ **Not:** İmâm Şâfiî, er-Risale adlı eserini Abdurrahman b. Mehdi’nin kendisine bir mektup yazarak Kur’ân’ın ahkâm ayetlerini, bu ayetlerle ilgili tarihi rivâyetleri,

nesh konusuna geniş yer vermektedir. Bununla beraber İmâm Şâfiî ismi geçen eserinde neshe dair doğrudan bir tarif vermemiştir. Fakat tam detaylı olmasa da nesh ile ilgili şunları söylemektedir: “*Nesh etti demek farziyetini kaldırdı demektir. Her hüküm kendi zamanında haktır. Allah onu nesh edince terk edilmesi hak olur. Farz olduğu döneme yetişen kimse ona uymakla ve sonra da onu terk etmekle Allah’a itaat etmiş olur. Farz olduğu döneme yetişmeyen kimse ise sadece onu nesh eden hükme uyarak Allah’a itaat eder*” (eş-Şâfiî: 1938, 122-123). Ayrıca İmâm Şâfiî, nâsih ve mensûh başlığı altında Allah’ın insanlara Kur’ân’ı hidâyet ve rahmet olarak indirdiğini, Kur’ân’daki bir kısım farzları sabitleştirdiğini, bir kısmını da nesh ettiğini, belirtmiştir. Bu uygulamanın ise Allah tarafından kulların yüklerinin hafifletilmesi ve işlerinin kolaylaşması için yapıldığını belirterek (eş-Şâfiî: 1938, 122; eş-Şâfiî: 1990, 42) neshin Allah tarafından kullara bir rahmet ve kolaylık olarak verildiğini, ayrıca neshin sonradan indirilen bazı hükümlerin daha önceden indirilen birtakım hükümleri kaldırdığını ifade etmiştir. İmâm Şâfiî, İslâmî ilimlerin henüz kavramsallaşma sürecinin başında olduğu bir dönemde neshin mahiyetine dikkat çekerek; tahsîs, takyîd ve istisna kavramlarıyla eşdeğer kabul edildiği bu zaman diliminde neshi bu kavramlardan ayırt edebilecek şekilde yeni bir anlam yüklemiştir. Şâfiî, tahsîs ve takyîdi naslardan kastedilenin ne olduğunun açığa çıkarılması olarak değerlendirerek beyân anlamını yüklerken, hükümlerin yürürlükten/mer’iyetten kaldırılmasını da nesh terimiyle ifade etmiştir (eş-Şâfiî: 1938, 106-109). Görüldüğü üzere Şâfiî, naslar arası teâruz olması durumunda neshten söz edilebileceğini ifade ederek nâsih-mensûh arasında ihtilâf olmadan neshten söz edilemeyeceğini belirtmiştir.

icmânın hüccet oluşunu, Kur’ân’ ve Sünnet naslarından nâsih ve mensûh olanları açıklaması yönünde bir eser telif etme isteğine mukabil bu eserini yazmıştır (Râzî: 1993, 143).

Sonraki dönemlerde neshle ilgili tarifler İmâm Şâfiî'nin neshe tahsîs, takyîd ve istisnadan ayıracak şekilde ıstılâhî bir anlam yükledikten sonra yapılmıştır. Söz konusu tariflerde bahsedilen anlamların yanında neshe farklı birtakım anlamlar da yüklenmiştir. Örneğin Bakıllânî neshi, “*Önceki hitapla sabit olan hükmün, kendinden sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır ki şâyet ikinci gelen hitap olmasaydı önceki hitap ile belirtilen hüküm, yürürlükte kalıp varlığını sürdürecekti*” (Şîrâzî: 2013, 163; eş-Şîrâzî: 1988, I, 481; Sem‘ânî: tsz., I, 417; Âmidî: 2012, III, 131; Râzî: 1993, 143) diye tarif etmiştir. Bakıllânî'nin yaptığı bu tarif, Şîrâzî (ö.476/1083), Sem‘ânî (ö. 489/1096), Gazzâlî, Tâcüddin es-Sübî (ö. 771/1370), Fahreddin er-Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî usûlcüler tarafından kabul görülmüştür (Şîrâzî: 2013, 163; Sem‘ânî: tsz., I, 417; Gazzâlî: tsz., I, 153). Hatta Şîrâzî bunun en doğru tanım olduğunu söylemiştir (Şîrâzî: 2013, 163). Bâkıllânî'nin yaptığı ve kimi Şâfiî usûlcülerce benimsenen bu tarif, neshin hakikatının beyan değil, ref‘ ve izâle olduğunu ön plana çıkarmaktadır.

Neshe dair yapılan dar ve kapsamlı tanımlardaki lafzî ihtilâflar ve üslûp farklılıkları bir yana bırakırsak, kavramın hukûkî bir mahiyet kazanmasıyla birlikte son dönem usûlcülerin özde birleştikleri tanım: “*Nesh, şer‘i bir hükmün daha sonra gelen şer‘i bir delille kaldırılmasıdır.*” şeklinde olmuştur. Başka bir ifadeyle “*Nesh, daha önce gelmiş olan bir nassın hükmünün kendisinden sonra gelen başka bir nassın hükmü ile değiştirilmesi veya birinci nassın hükmünün veya lafzının tamamen uygulamadan kaldırılmasıdır.*” diye tarif edilmiştir. Şer‘i hükmün kalkmasına sebep olana “*Nâsih*” (الناسخ), hükmü kalkana “*Mensûh*” (المنسوخ), bu işleme de “*Nesh*” (النسخ) denilmektedir (Şaban: tsz., 396; Hallâf: 1947, 197; Zeydan: 2013, 306; el-Hîn: 2000, 338; Zuhaylî: 2012, 237).

Son dönem yazılan usûl-ü'l-fıkıh kitapları gibi ulûmu'l-Kur‘ân kitapları da genellikle yukarıda zikredilen tarifi kullanmışlardır

(es-Sedûsî: 1985, 6; Süyûtî: 2013, 46; Zürkânî: 2004, II,368; Şaban: tsz., 368; Zeydan: 2013, 306). Sonuç olarak usûlcülerin yaptıkları bütün tarifler, tahliller ve nazarî münakaşalar, neshin ifade ettiği anlam olan; *Şer‘i bir hükmün daha sonra gelen şer‘i bir hükmle tearuz etmesi durumunda önceki tarihli olan şer-i hükmün kaldırılması* anlamındaki ortak noktada birleşmektedirler. Ulemânın bu konudaki asıl hedefi, neshin mükelleflere Allah ve Rasulü’nün bir konu hakkında en son ve geçerli olan emrin hangisi olduğunu belirtmek olmuştur. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki ıstılâhtaki farklı yaklaşımlar ve nesh kavramına yüklenen farklı anlamlar ile nazarî münakaşalar, kimi zaman asıl gayeden sapılmasına neden olmuştur.

3. NASSA ZİYÂDE VE NESH İLİŞKİSİ

Fıkıh usûlü eserlerinde nesh konusunda ele alınıp incelenen önemli hususlardan bir tanesi nas üzerine yapılan ziyâde meselesidir. Nassa ziyâdeden amaç, bir nassın içerdiği anlama bir başka delile dayanarak o nasta doğrudan yer almayan bir şey eklemek suretiyle gerçekleşen ziyadedir (Apaydın: 2017, 293). Nassın ihtivâ ettiği anlama başka bir delile dayanarak gerçekleşen bu ziyâdenin, nassın hükmünü nesh edip etmeyeceği konusu mezhepler arasında ihtilâfa sebep olmuştur (el-Hınn: 1982, 266-269).

Nas üzerine ziyâde ile yeni bir hüküm getiren delilin müstakil ve önceki nassın cinsinden olmaması durumunda, bunun nesh sayılmayacağıyla ilgili mezhepler arasında ittifâk vardır (Cüveynî: 1996, II, 501; Gazzâlî: tsz., I, 165; Râzî: III, 363; Âmidî: 2012, III, 210; Serahsî: 2005, II, 82; Zerkeşî: 2009, IV, 143; el-Hîn: 2000, 338). Örneğin Şâri‘ tarafından namazın farz kılınmasından sonra orucun farz kılınması, mükellefin yükümlülüğüne ek bir iş yüklemekle beraber orucun sonradan farz kılınması, namazın farz olduğunu ve ifasının zorunlu olduğunu nesh etmemektedir. Zira

her iki nas, müstakil olmakla beraber sonraki nas (oruç) önceki nassın (namaz) cinsinden de değildir. Yani ziyâdenin mezidûn aleyhle (kendisine ziyâde yapılan) bir ilişkisinin olmadığı durumlarda ulemâ neshin olmayacağı hususunda ittifâk etmiştir (Cüveynî: 1996, II, 501; Gazzâlî: tsz., I, 165; Râzî: III, 363; Serahsî: 2005, II, 86; Zerkeşî: 2009, IV, 143; el-Hîn: 2000, 338). Hakeza nassa yapılan ziyâdenin müstakil ve önceki nassın cinsinden olması durumunda da yapılan ziyâdenin nesh sayılmayacağı yönünde ittifâk vardır (Sem‘ânî: tsz., I, 441; Âmidî: 2012, III, 210; Serahsî: 2005, II, 86; Debûsî: 2001, 233; Pezdevî: tsz., 226-227).

Bu hususta Şâfiî usûl kaynaklarında pratikte yeri olmamakla beraber Irak Hanefî ulemâsından bazılarının nispet ettikleri ve varsayıma dayanan şu teorik örneğe yer verilmektedir: Irak Hanefî ulemâsından bazıları, beş vâkit namaza altıncı bir namazın ziyâdesi durumunda yapılan ziyâdenin, âyetin belirlediği *vustâ* (orta) namazı (Bakara: 2/238), *vustâ* olmaktan çıkarması sebebiyle bu durumda nassa yapılan ziyâdenin nesh olduğunu söylemişlerdir. Iraklılar matematiksel bir hesap yaparak beş vakte bir vâkit daha eklendiğinde elde edilen sayıda tam orta sayının tespit edilemeyeceğini düşünerek altıncı bir vaktin gelmesi durumunda “*vustâ*” namazını muhafazayı talep eden nassın hükmünün nesh edileceğini savunmuşlardır. Irak Hanefî ulemâsının nassa ziyâdenin nesh sayılmasını sadece namaz vâkitleri konusunda olduğunu, namaz dışındaki naslara yapılan müstakil ziyâdelerin nesh olmadığını savunmuşlardır (Gazzâlî: tsz., 299; Râzî: III, 363; Âmidî: 2012, III, 210; Zerkeşî: 2009, IV, 143). Zira kaynaklarda Irak Hanefîlerinin sadece bu konuda görüş beyan ettikleri ifade edilmiştir.

Nassın hükmüne ilavede bulunan delilin müstakil olmayıp mevcut olan nassa, şart, cüz veya nassın ifade ettiği anlamın mefhûmu'l-muhâlefetini kaldıracak mahiyette bir ziyâde olması durumunda, bunun nesh olarak kabul edilip edilmemesi hususu,

mezhepler arasında ihtilâfa sebep olmuştur (Râzî: III, 363; Âmidî: 2012, III, 210; el-Hîn: 2000, 266; Serahsî: 2005, II, 86; Debûsî: 2001, 233; Pezdevî: tsz., 226-227).

Şâfiî mezhebinde nassa yapılan ziyâdenin müstakil olmayıp mevcut olan nassa, şart, cüz veya nassın ifade ettiği anlamın mefhûmu'l-muhâlefetini kaldıracak mahiyette müstakil olması durumunda gerçekleşen ziyade konusunda kısmen farklı değerlendirmeler olsa da genellikle gerçekleşen ziyâdenin nesh olarak kabul edilmeyip tahsîs sûretinde beyân olarak tanımlanması benimsenmiştir (Cüveynî: 1996, II, 501; Şîrâzî: 1983; 276; Zerkeşî: 2009, IV, 143). Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde haber-î vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle nas üzerine yapılan ziyâdelerin bir sakıncası yoktur (Şîrâzî: 1983; 276). Gerekçeleri ise şudur: Neshin lugat manası izâle ve kaldırma olmakla beraber şer'î anlamda izâle manasına has kılınarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla neshte, önceki nas ile sabit olan hükmün izâlesi gerçekleşmektedir. Nassa ziyâde konusunda ise herhangi bir hükmün izâlesi/kaldırılması söz konusu değildir. Zira nassa yapılan ziyâde, nassın hükmünü ne izâle ne de ref' eder, sadece sabit olan hükme ekleme yapar. Bu sebeplerden dolayı Şâfiî mezhebinde nassa yapılan ziyâde nesh olarak kabul görmemiştir (Şîrâzî: 1983; 277). Ayrıca neshte aralarında cem ve te'lifyi mümkün olmayan iki nassın teâruzu sonucu uzlaştırıcı bir yöntem olarak nesh, önceki tarihli nassın hükmünü kaldırırken, nassa ziyâde konusunda naslar arasında teâruzdan söz edilemez. Teâruzun olması durumunda gerçekleşen teâruzun giderilmesi mümkündür. Bu da (teâruzun giderilmesi) nassa ziyâdenin nesh olmayacağına delil teşkil etmektedir (Şîrâzî, tsz., 277).

Şâfiî ulemâsından Gazzâlî, nassa ziyâde konusunu, ziyâdenin mezidûn aleyhle (ziyâde olunana hüküm) olan ilişkisi üzerinden ele alarak bu ilişkiyi üç şekilde değerlendirmiştir. Birincisi, nassa yapılan ziyâdenin mezidûn aleyhle bir ilişkisinin olmadığı bir ziyâdedir. Örneğin, namaz ve orucun farz

kılınmasından sonra hac ve zekatın farz kılınması gibi. Bu durumda nassa yapılan ziyâde nesh değildir. Zira neshte ref⁶ ve izâle söz konusuyken burada mezidûn aleyhin vücûbu ve geçerliliği (kişiyi sorumluluktan kurtarması) aynen kalmıştır. İkincisi, nassa yapılan ziyâdenin mezidûn aleyhle teaaddût (çoğalma) ve ayrılmayı kaldıracak bir şekilde bütünleşmesidir. Örneğin, iki rek‘at olan sabah namazı farzına iki rek‘atın daha farz olarak eklenmesi gibi. Bu tür ziyâde neshtir. Zira ziyâde olunan iki rek‘at, ilk iki rek‘atın vücûp ve geçerliliğini kaldırmaktadır. Üçüncüsü, yukarıda belirtilen iki grup arasında olup birinci gruba (nassa yapılan ziyâdenin mezidûn aleyhle bir ilişkisi olmayan/munfasıl olan ziyâde) daha yakın olan ziyâdedir. Örneğin iftira suçuna karşılık olarak belirlenen seksen celdeye/sopaya⁷ ek olarak yirmi celdenin fazlalaştırılması gibi. Nasta belirtilen seksen celdeye yirmi celdenin eklenmesi, orucun namazdan infisalına/ayrılmasına benzemediği gibi, ittisalleride rekâtların ittisali gibi değildir. Fakat nassa yapılan ziyâdenin mezidûn aleyhle bir ilişkisi olmayan/munfasıl ziyâdeye daha çok benzemektedir. Zira seksen celde yerinde kalmakla beraber vücûp ve geçerliliği nefiy edilip ziyâde yapılmıştır. Dolayısıyla yüz sayısına ulaşan celde; seksen ve ziyâdeyi de kapsamaktadır. Bu itibarla -namazdaki rekâtlar arası ilişkinin aksine- ziyâde ile birlikte seksen celdenin iczâsı tamamen kalktığı söylenemez. Gazzâlî, Ebû Hanife’nin buna nesh dediğini söyledikten sonra, nassa yapılan bu tür ziyâdenin birinci grupta olduğu gibi nesh olarak isimlendirilmeyeceğini söylemiştir (Gazzâlî: tsz., I, 165-166; Âmidî: 2012, III, 212).

Cüveynî de nassa ziyâde konusuna örnekler verdikten sonra hulasa olarak konu hakkında, “Naslarda yapılan ziyâdenin daha önce sabit olan bir nassın hükmünü kaldırması durumunda, buna nesh denileceğini, nassa yapılan ziyâdenin nassın hükmünü

⁷ *İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin.* Nur: 24/4.

kaldırmadığı takdirde de neshin gerçekleşmeyeceğini” ifade etmekle birlikte Kâdı Bakıllanî’nin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır (Cüveynî: 1996, II, 503). Âmidî de ziyâdeyi, nassın hükmüne olan etkisi açısından değerlendirerek, ziyâdenin şer‘î bir hükmü kaldırdığında nesh diye isimlendirileceğini, aslî aklî hükmü kaldırması durumunda da luğavî nesh diye isimlendirilsede şer-i nesh olarak kabul edilmeyeceğini belirtmiştir (Âmidî: 2012, III, 212; Sem‘ânî: tsz., I, 441; el-Hîn: 2000, 268-269).

Açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Gazzâlî nassa yapılan ziyâdeyi mezidûn aleyhle olan ilişkisi üzerinden değerlendirirken, Cüveynî ve Âmidî de gerçekleşen ziyâdeyi nassın hükmüne olan etkisi açısından değerlendirmişlerdir.

Nassa ziyâde konusunda yukarıdaki bilgileri de göz önünde bulundurarak ziyâdenin mezidûn aleyh ile olan ilişkisinin, üç kısma ayrıldığını görmek mümkündür.

- a) Ziyâdenin müstakil bir ibadet olup mezidûn aleyh ile ilgisinin bulunmaması. Örneğin Şâri‘ tarafından namazın farz kılınmasından sonra zekatın farz kılınması gibi. Bu şekilde nassa yapılan ziyâdenin nesh olmadığı konusunda hiçbir mezhep ihtilâf etmemiştir. Zira bu şekilde gerçekleşen ziyâde, mezidûn aleyhin hükmünü kaldırmadığı gibi, herhangi bir hükmü de kaldırmamıştır.
- b) Ziyâdenin mezidûn aleyh cinsinden olması. Örneğin beş vâkit namaza bir vaktin daha eklenmesi gibi. Bu ziyâde hiçbir mezhebe göre nesh olarak değerlendirilmemiştir. Sadece Şâfiî usûl kaynaklarında Irak Hanefî ulemâsından bazılarına nispet edilen vustâ namazının değişmesine sebep olacağı için sadece bu örnekte ziyâdenin nesh olacağını beyân etmişlerdir.
- c) Ziyâdenin müstakil olmayıp, mezidûn aleyhin şart, cüz veya sıfatı olması. Örneğin tavafta taharetin şart kılınması, zıhar kefaretinde azât edilecek kölenin mümin

olması veya iki rekât olan sabah namazına bir rek‘at daha ziyâde edilmesi vb. gibi. Nassa bu şekilde yapılan ziyâde mezhepler arasında ihtilâfa sebep olmuştur. Hakeza Şâfiî mezhebi usûlcüleri arasında da bu konuda tam bir ittifâk sağlanmamıştır. Zira ziyâdeyi mezidûn aleyhle olan ilişkisi üzerinden veya nassın hükmüne olan etkisi açısından değerlendirenlere göre ziyade olunanın mezidun alehten hükmü ref etmesi durumunda buna nesh demişlerdir. Belirtilen şekillerde yapılan ziyade, mezidun alehten herhangi bir hüküm kaldırmadığı sürece bütün Şâfiî uûlcüler yapılan ziyâdeyi nesh olarak değerlendirmemişlerdir (Sem‘ânî: tsz., I, 441).

Nas üzerine ziyâdede bulunmayı, beyân ya da nesh olarak nitelemenin doğurduğu fikhî sonuçlara bir örnek vererek konuyu bitirmeye çalışacağız. Şâri‘ tarafından zina eden hür erkek ve kadınlara uygulanması gereken ceza, “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*”(Nur: 24/2) âyeti ile açık bir şekilde beyân edilmiştir. Mezhepler âyetle belirtildiği gibi zina eden bekâr kadın ve erkeklerin her birine had cezası olarak yüz celde (değnek) vurulması hususunda ittifâk etmişlerdir (eş-Şirbînî: tsz., IV, 147; el-Merginânî: tsz., I, 384; el-Meydânî: 2002, 503; el-Hîn: 2000, 284). Fakat belirtilen cezaya ek olarak sürgün cezasının ilave edilmesi hususu, nassa ziyâde ilkesi çerçevesinde mezhepler arasında ihtilâfa konu olmuştur.

Şâfiî mezhebine göre mezkûr suçun işlenmesi durumunda erkek ve kadına verilecek ceza her birine yüz celdenin (değnek) vurulması ve buna ek olarak haber-î vâhidle (Buhârî, Hudûd, 30-32; Müslim, Hudûd, 12-13-14) sabit olan bir yıl sürgüne gönderilmesidir (eş-Şirbînî: tsz., IV, 147; el-Hîn: 2000, 284).

Haber-î vâhidle naslara ziyâdeyi genel olarak nesh görmeyen Şâfiî mezhebi, Hz. Peygamber‘den (s.a.v) rivâyet edilen ve celde cezasına ek olarak sürgünü de ifade eden “*Benden*

alın, benden alın. Allah (c.c.) (o kadınlar için) bir yol belirledi. Bekârın, bekâr bir kişiyle zina etmesinin cezası yüz sopa ve bir yıl sürgündür.”(Müslim, Hudûd, 12; İbn Mâce, Hudûd, 7) rivâyeti ve benzeri rivâyetleri (Hudûd, 3; Tirmizî, Hudûd, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23) göz önünde bulundurarak zina suçunu işleyen bekârlara yüz sopa ve bir yıl sürgün cezasının uygulanacağı sonucuna varmıştır (Şâfiî: 2001, VII, 390; Şîrâzî: tsz., II, 267; el-Hîn: 2000, 284-285). Şâfiî mezhebine göre zina suçunda belirlenen celdeye ek olarak sürgünü ifade eden hadis, âyetteki mutlak olan ifadeyi tahsîs ederek beyân etmiştir (et-Türkî: 2010, 294). Dolayısıyla sürgün, hadisler vasıtasıyla ta’yin edilen bir ceza olarak nitelendirilmiştir. Bu durumda celde, zina suçuna karşılık âyet ile tayin edilmiş bir ceza iken sürgün de hadis ile tayin edilmiş ve celdeyi tamamlayan bir ceza olarak değerlendirilmiştir (Mâverîdî: 1994, XIII, 194) ⁸

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Şâfiî mezhebi uleması, genellikle nassa yapılan ziyâdenin nassın hükmünü kaldırmadan öte, mevcut olan nassa bir başka delille ilavede

⁸ Hanefî mezhebine göre hür ve bekâr olan erkek ve kadının zina suçu işlemeleri durumunda her birine verilecek had cezası sadece yüz celde (değnek) olarak kabul edilmektedir. Hanefîler, celde cezasına eklenen ve zannî düzeyde bir delil olan haber-î vâhidle belirlenen sürgün cezasının âyetle belirlenen celde cezasına ilavede bulunmanın, âyetle ifade edilen cezanın bütünlüğünü bozduğundan nassa bu tür bir ziyâdenin yapılması durumunda nassın nesh edileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla hadislerle belirtilen bir yıllık sürgün cezasını, had olarak kabul etmemişlerdir. Ayrıca Hanefî mezhebinde genel kural gereği kesin bilgi ifade etmesi açısından zayıf olan bir delilin, (haber-î vâhid) kesin bilgiyi ifade eden (Nass) bir delili nesh etmesi kabul edilemez. Bu itibarla haber-î vâhid esas alınarak Kur’ân-i Kerîm’de zina suçuna karşılık olarak belirlenen “celde” cezasına, sürgün cezasının da ilave edilmesi câiz değildir. Sonuç olarak Hanefî mezhebi, zina suçuna karşılık âyetle zikredilen celde cezasının olduğu gibi kabul edilmesini ve ilave (sürgün) yapılmadan uygulanması gerektiğini savunmuşlardır. Haber-î vâhidle sabit olan sürgün cezasının da her ne kadar Kur’ân-i Kerîm’de belirtilen had cezasına ilave bir hüküm getirmeye elverişli olmadığını söyleyeler de bu hususta varid olan haber-î vâhidin bütünüyle terk edilmeyeceğini, zira gereken şartları taşıması durumunda haber-î vâhidin hüccet olacağını ifade etmişlerdir. Bu sebeple Hanefîler, haber-î vâhidle ifade edilen “sürgün” cezasını had olarak değerlendirmeyip yargı tarafından uygun görülmesi durumunda ta’zîr cezası olarak uygulanabileceğini savunmuşlardır. (Debûsî: 2001, 232-233; Merginânî: tsz., I, 384; Meydânî: 2002, 503-506; el-Hinn: 2000, 285.

bulunma ve bu sûretle şer'î hükmü pekiştirme yönünü (takrir beyânı) öne çıkararak var olan bu durumu nesh diye değerlendirmeyip bunun yerine gerçekleşen ziyadeyi beyân olarak tanımlama yoluna gitmişlerdir (Mâverî: 1994, XIII, 184-194; el-Hîn: 2000, 285).⁹ Bununla birlikte Şâfiî usulcülerinden Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî, nassa yapılan ziyâdeyi mezidûn aleyhle olan ilişkisi üzerinden veya ziyâdeyi nassın hükmüne olan etkisi açısından değerlendirmişlerdir. Bunlar, nassa yapılan ziyâdenin mezidûn aleyhle teaaddüt (çoğalma) ve ayrılmayı kaldıracak bir şekilde bütünleşmesi veya daha önce sabit olan bir nassın hükmünü kaldırması durumunda, buna nesh denilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla kimi kaynaklarda nassa ziyade ve nesh konusunda bütüncül bir yaklaşımla Şâfiî usûlcülerinin tamamının aynı kanaatte olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir.

4. SONUÇ

İlâhî vahye muhatap olan ve sürekli değişim - gelişim içinde olan bir toplumun durum ve şartlarına göre Şâri' tarafından hükümlerin gönderilmesi bir hikmete binaen olduğu gibi, toplumun durumunda meydana gelen değişikliğe göre yeni hükümlerin getirilip eski hükümlerin kaldırılması da ilâhî hikmete mebnidir. Naslar arasında gerçekleşen bu değişiklik, Şâri'in yetkisinde gerçekleşmekte olup insanların buna müdahalesi söz konusu değildir. Hukuk mantalitesi açısından makûl bir metod olan bu değişim, İslâm hukukunda "nesh" kavramıyla ifade edilmiştir. Bir diğer anlımla nesh Şâri'in kemale erdirmeyi hedeflediği hukuk sistmini hayata geçirirken tedricî bir şekilde sonraki bir hükmün öncekini kaldırma işlemidir. Kelime anlamından ıstılâhî anlamına geçişi birkaç asır

⁹ **Not:** Serahsî, nassa ziyade konusunda İmâm Şâfiî'nin bunu âmm'ın tahsîsi olarak benimsediğini ifade etmiştir (Serahsî: 2005, II, 86).

süren nesh ile ilgili olarak birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. Süreç içerisinde yapılan tarifler mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Mütekaddimûn döneminde nesh kelimesi daha çok “bir şeyi bir şeyle izâle edip gidermek” anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple bu dönemde nesh kavramının çerçevesi son derece geniş olup, nassın kapsamını sınırlayan ve daraltan tahsîs, takyîd, istisna gibi kayıtlar da nesh olarak isimlendirilmiştir.

Şâfiî mezhebi uleması, genellikle nassa yapılan ziyâdenin nassın hükmünü kaldırmadan öte, mevcut olan nassa bir başka delille ilavede bulunma ve bu sûretle şer‘î hükmü pekiştirme yönünü (takrir beyânı) öne çıkararak bu durumu nesh değil beyân olarak tanımlamışlardır. Bununla birlikte Şâfiî usulcülerinden Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî, nassa yapılan ziyâdeyi kendisine ziyade yapılanla (mezidûn aleyh) ilişkisi üzerinden veya ziyâdenin nassın hükmüne olan etkisi açısından değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bunlara göre nassa yapılan ziyâde, kendisine ziyade yapılanla ayrılma imkanı olmayacak şekilde bütünleşmişse veya daha önce sabit olan bir nassın hükmünü kaldırmışsa buna nesh denilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla kimi kaynaklarda yer aldığı gibi nassa ziyade ve nesh konusunda Şâfiî usûlcülerinin tamamının aynı kanaatte olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir.

KAYNAKÇA

- el-Âmidî, E.-H. S. (2012). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Riyâd: Dâru'l-Samî'î.
- Apaydın, H. Y. (2017). *İslâm Hukuk Usûlü*. Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara.
- el-Cevherî, E. N. (1987). *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil Melâyini.
- el-Cüveynî, İ.-H. R. (1996). *Kitabu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*. Bağdat: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye.
- ed-Debûsî, E. Z. (2001). *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- ed-Dihlevî, Ş. V. (1986). *el-Fevzu'l-Kebir fî Usûli't-Tefsîr*, Çev. Selmân el-Hüseynî ed-Nedvî, Kahire, Dâru's-Sahve, 1986, 83-84;
- Gazzâlî, E. H. (tsz). *el-Menhûl min Telikâti'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikri.
- Gazzâlî, E. H. (tsz). *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriye.
- Güneş, K. (2013). *Arapça-Türkçe Sözlük (el-Mucemu Arabî - Türkî)*. İstanbul: Mektep Yayınları.
- Hallâf, A. (1947). *İlmu Usûli'l-Fıkıh*. Kahire: Müessesetü'r-Risâletu'n-Nâşirûn.
- Hamidullah, M. (1984). *İslâm Hukuku Etüdleri*. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- el-Hın, M. S. (1982). *Eserü'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûlî fî İhtilâfi'l-Fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- el-Hîn, M. S. (2000). *el-Kâfi el-Vâfi fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle.

- İbn Berhân, A.B. (1984). *el-Vusûl ile'l-Usûl*, Riyâd, Mektebetü'l-Meârif.
- İbn Haldun, E. Z. (2004). *Mukaddime*. (H. Kendir, Çev.) Ankara: İmaj İç ve Dış Tic. Aş.
- Koca, F “Nesih” (Fıkıh), *DİA*, XXXII.
- Koçkuzu, A. O. (2016). *Hadiste Nâsîh - Mensûh Meselesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV).
- Manzûr, E. F. (1993). *Lisânü'l- 'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr.
- el-Mâverdî, M. b.-B. (1994). *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi'l-Mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- el-Merginânî, B. A. (tsz). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Lübnan: Dâru'l-Erkam b. Ebi Erkam.
- el-Meydânî, A. b. (2002). *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs.
- en-Nehhâs, E. C. (1991). *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitabillahi Azze ve Celle, thk. Süleyman el-Lahimî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- el-Pezdevî, A. A. (tsz). *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. ysz: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- er-Râzî, F. A. (1993). *Menâkibu İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicazî es-Sakka, Beyrut, Daru'l- Cil.
- Recep Çetintaş. (2020). “Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden İcmâ”. *Diyanet İlmî Dergi*, 56(1).
- er-Rufâî, A. b. (2006). *eş-Şerhu'l-Vasîd alâ Metni'l-Varakât*,. Riyâd: Dâru's-Samî.
- es-Sem'ânî, E. M. (tsz). *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.

- Serahsî, E. M. (2005). *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- es-Sehâvî, E.-H. Ş. (2005). *Fethu'l-Muğis bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-Irâkî*. Riyâd: Dâru'l-Minhac.
- es-Sedûsî, K. b. (1985). *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillahi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- es-Sem'ânî, E. M. (tsz). *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- es-Süyûtî, C. A. (2013). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâletu'n-Nâşirûn.
- Şaban, Ş. (tsz.). *Usûli'l-Fıkhi'l-İslamî*, İstanbul, el-Mektebetü'l-Hanefiye.
- eş-Şâfîî, E. A. (1938). *er-Risâle*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhu.
- eş-Şâfîî, E. A. (1990). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm.
- eş-Şâtıbî, E. İ.-L. (1997). *el-Muvâfakât*. ysz: Dâru İbn Affan.
- eş-Şîrâzî, E. İ. (1983). *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkıh*. Suriye: Dâru'l-Fikir.
- eş-Şîrâzî, E. İ. (2013). *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Hedisi'l-Kitaniyye.
- eş-Şîrâzî, E. İ. (1988). *Şerhu'l-Luma'*. Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- eş-Şîrbînî, Ş. M. (tsz.). *Muğni'l-Muhtâc ila Marifet Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Midyat, M. Nuri Nas İslami Kitaplar Naşiri.
- et-Türkî, A. b. (2010). *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle.

- ez-Zebîdî, M. (tsz.) *Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, ysz., Dâru'l-Hidâye.
- ez-Zerkeşî, B. M. (2009). *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikri.
- Zeyd, M. (1987). *en-Neshu fi'l-Kur'an'il-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Vefâ.
- Zeydan, A. (2013). *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirûn.
- ez-Zuhaylî, V. (2012). *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut, Dâru'l-Fikri.
- ez-Zürkânî, M. A. (2004). *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.

AKADEMİK PERSPEKTİFTEN

İLÂHİYAT

yaz
yayınları

YAZ Yayınları

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3

İscehisar / AFYONKARAHİSAR

Tel : (0 531) 880 92 99

yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com