

E-ISSN:2757-606X

Theo- Sophia

2020
SAYI
ISSUE 1

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | 2020, SAYI 1 | 2020, ISSUE 1

İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü / Owner and Chief Executive Officer
Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

Baş Editör / Editor in Chief
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor
Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

Alan Editörleri / Associate Editors
Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ
Canakkale Onsekiz Mart University

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI
Canakkale Onsekiz Mart University

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA
Erciyes University

Prof. Dr. Hasan KAPLAN
İbn Haldun University

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI
Yalova University

Prof. Dr. Necmettin ALKAN
Sakarya University

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ
Canakkale Onsekiz Mart University

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ
Canakkale Onsekiz Mart University

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN
Medeniyet University

Doç. Dr. Nail OKUYUCU
Marmara University

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN
Canakkale Onsekiz Mart University

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI
Canakkale Onsekiz Mart University

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM
University of Innsbruck

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
İstanbul University

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
29 Mayıs University

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA
Erciyes University

Prof. Dr. Hasan KAPLAN
İbn Haldun University

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI
Yalova University

Prof. Dr. Mürteza BEDİR
İstanbul University

Prof. Dr. Necmettin ALKAN
Sakarya University

Prof. Dr. Nimetullah AKIN
Çanakkale Onsekiz Mart University

Prof. Dr. Özcan TAŞCI
Canakkale Onsekiz Mart University

Prof. Dr. Ramazan DEMİR
Canakkale Onsekiz Mart University

Prof. Dr. Semih CEYHAN
Marmara University

Prof. Dr. Serdar KURNAZ
Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Bayburt University

Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA
Justus-Liebig-Universität Giessen

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN
İstanbul University

Dr. Besmira LAHI
University of New York, Tirana

Dr. Serdar ASLAN
Universität Erlangen-Nürnberg

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SÜRÜN
Yalova University

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zahit TIRYAKI
Medeniyet University

Dergi Hakkında / About Journal

THEOSOPHIA dergisi yılda iki kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayınlanan, uluslararası hakemli bir dergidir. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı **THEOSOPHIA** dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, dergi editörünün iznine bağlıdır. **THEOSOPHIA** dergisi, en az iki kişinin hakemlik yaptığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanır. Hakem isimleri gizli tutulup yayımlanmaz. Makaleler ISNAD (cümle içi veya dipnot) atf sistemine uygun şekilde hazırlanır.

THEOSOPHIA is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). All responsibilities of the published works belong to the author(s), and the copyrights belong to **THEOSOPHIA** journal. Reproduction of part or all of the articles is subject to the permission of the editor of the journal. **THEOSOPHIA** journal uses a double-blind referee system where at least two people are referees. Referee names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system.

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29025) E-Posta: theosophiajournal@gmail.com

www.theosophiajournal.com

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

İmâm Şâfiî'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?

Is it Possible to Evaluate Imâm Shafi'î within Ahl al-Hadith School?

Mansur KOÇINKAĞ / 1-13

İbn Sînâ'da Bilimsel Yöntem: Konu, İlke ve Mesele

Scientific Method in Avicenna: Subject, Principle And Problem

Ömer ODABAŞ / 15-33

Usûlcülere Göre İstisnâ

Istithnâ' (Exemption) From The Perspective of The Scholars of Uşûl

Serkan AĞA / 35-52

Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi

The Relationship Between Altruism and Religious Attitude among University Students from Different Departments

Sevde DÜZGÜNER, Kenan SEVİNÇ / 53-69

Heyûlânî İnanç: İsmâîl Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini

Hylic Belief: On The Religion of the Gnostic according to Ismail Hakki Burusawi

Muhammed BEDİRHAN / 71-89

Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma'bûd Problemi

The Unity and Plurality of Beliefs and the Problem of Wahdat al-Ma'bud according to the School of Wahdat al-Wujud

Muhammed BEDİRHAN / 91-116

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Atfü'l-elif el-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'tûf, (ed. Hasan Mahmud Abdüllatif eş-Şafi, Joseph Norment Bell). By Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî

Mustafa BAŞKAN / 117-119

İmâm Şâfiî'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?¹

Mansur KOÇINKAĞ²

Öz

İmâm Şâfiî'nin ehl-i hadisten olduğuna veya ehl-i hadisin kurucu imâmı kabul edildiğine dair modern bazı iddialar söz konusudur. Bu tür iddialar, büyük oranda Şâfiî'nin hadis ve sünnete yönelik teorik ifadelerine veya daha sonraki kaynaklarda yer alan tarihî bazı rivâyetlere dayanır. Hâlbuki bu konuda sağlıklı bir sonuca ulaşmak için hicrî üçüncü asırda kaleme alınan hadis ve tarih kitaplarını incelemek gerekir. Biz de bu çalışmada hicrî üçüncü asırda yaşayan ehl-i hadisin eserlerini incelemek suretiyle onun konumunu tespit etmeye çalıştık. Ulaştığımız neticeye göre ehl-i hadis, tarih kitaplarında Şâfiî'nin biyografisine yeterince temas etmemiş, hadis kaynaklarında ondan pek hadis rivayet etmemiş ve ismine dahi nadiren temas etmiştir. Dolayısıyla Şâfiî'nin ehl-i hadisin kurucularından olduğu iddiası bir yana, Şâfiî'nin bu ekole mensup olduğu dahi söylenemez.

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku, Ehl-i Hadis, Ehl-i Re'y, Şâfiî, Hicrî Üçüncü Asır

Is it Possible to Evaluate Imâm Shâfi'î within Ahl al-Hadith School?

Abstract

There are some modern claims that Imâm Shâfi'î is considered to be one of Ahl al-hadith or that he is accepted as the founder of Ahl al-hadith. Such claims are mostly based on the theoretical statements of Shâfi'î regarding hadith and sunnah or some narrations in later sources. However, in order to reach a solid conclusion on this subject, it is necessary to examine hadith and history books specifically written in the third century AH. In this study, we are determined to reveal his position by examining the works written by Ahl al-hadith in the third century AH. According to the result we have reached, Ahl al-hadith did not sufficiently mention the biography of Shâfi'î, neither narrate many hadiths from him, but rarely mentioned his name from time to time. Therefore, it is not very accurate to consider Shâfi'î as a member of this school, let alone being one of the founders of the school.

Keywords: Islamic Law, Ahl al-Hadith, Ahl al-Ra'y, Shâfi'î, Third Century AH

¹ Bu çalışma TUBİTAK desteğiyle Oxford Üniversitesi'nde 2019-2020 tarihinde hazırladığım "The Influence of al-Shâfi'î on the Development of Islamic Law and Hadîth in the Third Century AH" adlı projenin ilk bölümünün geliştirilmiş halidir. Önemli katkılarından dolayı Prof. C. Melchert'e şükranlarımı sunarım.

² Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mansur-kocinkag@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2589-945X

Citation/©: . Koçinkağ, M. (2020). İmâm Şâfiî'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür? *Theosophia*, 1, 1-13.

Makale Türü: Araştırma Makalesi – Research Article

Geliş Tarihi/Received: 27.10.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 17.11.2020

Giriş

Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda “Sünnî paradigmanın oluşumunda Şâfiî'nin (ö. 204/820) rolü” merkezî bir konuma yerleştirilse³ de çalışmanın başında bunun abartılı bir iddia olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Fakat fıkıh disiplininin oluşumunda Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) rolü ne denli büyükse fıkıh usûlü alanında Şâfiî'nin rolünün de bu denli belirgin olduğunu söylememiz mümkündür. Sünnî paradigmanın oluşumunda ise fukahâdan ziyade Eş'arî (ö. 324/935) ve Mâturîdî'nin (ö. 333/944) etkisinin daha belirgin olduğu kabul edilir. Fakat sadece bir âlim üzerinden Sünnî paradigmanın oluşumunun tasviri pek çok açıdan eksiklikler barındırmakla beraber mezhebin teşekkülünde pek çok âlimin katkısını göz ardı etmek anlamına da gelir. Zira Hanefilik ile Ebû Hanîfe'nin görüşleri, Şâfiîlik ile Şâfiî'nin görüşleri, Eşarîlik ile Eşarî'nin görüşleri ve Mâturidîlik ile Maturidî'nin görüşleri her zaman uyum arz etmediği gibi zaman zaman taban tabana zıtlık taşıması dahi mümkündür.

İmâm Şâfiî'nin ehl-i hadis içinde mi ehl-i re'y içinde mi ele alınacağı uzun bir süredir tartışılan bir meseledir. Nitekim bazıları onu ehl-i hadis içinde zikrederken İbn Lebbâd (ö. 333/944), Şâfiî'ye reddiye olarak kaleme aldığı eserinde özet olarak onun hadisleri bırakıp re'ye göre amel ettiğini öne sürer.⁴ Birinin ehl-i re'y içinde mi yoksa ehl-i hadis içinde mi yer alacağına dair tartışma her iki kavramın kapsamı hakkındaki belirsizliğin bir sonucudur. Zira bu kavramların fikhî değil kalamî olduğunu iddia edenler olduğu gibi bunun salt içtihadı başvurup başvurmamakla ilgili olduğunu iddia edenler dahi bulunmaktadır.⁵

Daha önce müstakil bazı çalışmalarda bu kavramların mahiyetini uzun uzadıya ele aldığımızdan⁶ burada bu konuya tekrar temas etmemiz israf-ı kalam olarak değerlendirilebilir. Fakat kısaca ifade etmek gerekirse her iki kavram arasındaki farkın şu olduğu kanaatindeyiz: Dinî bilginin hadis ve rivayetlerin aktarımıyla ele alınmasını savunanların ehl-i hadis, buradan elde edilen bilgilerin insan tarafından tekrar formüle edilip kişiye ait cümlelerle ifade edenlerin ehl-i re'y olarak değerlendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl* kitabı re'y ekolünün ilk örneklerinden iken *el-Muvatta* hadis ehlinin ilk fıkıh eserlerinden kabul edilebilir. Bu cümlelerde *el-Asl*'in hiç hadis içermediği veya *el-Muvatta*'ın Mâlik'e ait yorum ihtiva etmediği anlaşılmalıdır, fakat kitapların hacimleriyle mukayese edildiğinde *el-Asl*'da hadisin, *el-Muvatta*'da re'yin oranı son derece düşüktür. Bu iki yazım üslubundan sonra kaleme alınan *el-Ümm* ve *el-Mudevvene* gibi kitaplar ise hem konuyla ilgili hadisleri hem de insan tarafından formüle edilen fikhî yorumları içeren memzûc eserler olarak ya da re'y daha baskın olduğundan re'y merkezli eserler olarak kabul edilebilir. Hanbelî mezhebinin de zamanla re'ye yöneldiğini kabul etmekle beraber Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), insanın bizzat kendi cümleleriyle kaleme alınan fıkıh eserlerini bidat olarak nitelemiş, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'yi bundan dolayı tenkit etmiş ve *el-Muvatta*'nın dahi Mâlik'in yorumlarından

³ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Derleme), Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

⁴ İbn Lebbâd el-Kayravânî, *er-Redd 'alâ's-Şâfiî*, Tunus: Dâru'l-'arab, 1406/1986.

⁵ Detaylı bilgi için bkz. Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018; “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”, *ÇÖMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, (2017), sy. 10, 53-78; “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, *Şırnak İlahiyat Fak. Dergisi*, 9/3, (Aralık 2018), 621-644.

⁶ Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018; “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”, *ÇÖMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, (2017), sy. 10, 53-78.

arındırılması gerektiğini teklif ederek daha muhafazakâr bir çizgi takip etmiştir.⁷ Dolayısıyla hicrî ikinci asırda Mâlik'in öncülük ettiği ehl-i hadis ile mihne sonrasında daha muhafazakâr bir yol takip eden ehl-i hadis re'ye mesafeli oluşları arasında bazı farklılıklar olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada incelemeye çalıştığımız husus, farklı bir bakış açısıyla müstakil şekilde Yunus Apaydın'ın "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyonu Olarak Şâfiî" adlı çalışmasına da konu edilmiştir.⁸ Apaydın, özet olarak ehl-i hadisi bir zihniyet meselesi olarak ele almakta ve rivâyetlerden hareketle sahâbeden itibaren bu kavramların izdüşümlerine temas etmektedir. Ona göre ehl-i hadis zihniyetinin göstergeleri; re'y karşıtlığı, sahih hadis vurgusu, fikhî nakle bağlama arzusu, fikhî dinle özdeşleştirilmesi ve taklit karşıtlığıdır. Apaydın, bu kriterleri zikretmesine rağmen Şâfiî'nin ehl-i hadis ekolünün öncüsü olduğunu iddia etmekte ve onun orta yolcu olduğuna dair İbn Haldûn'un açıklamasını zorlama yorumlarla farklı şekilde değerlendirmektedir.

Öncelikle Şâfiî'nin re'y karşıtı olduğunu iddia etmek pek mümkün değildir. Ehl-i hadis kıyasa mesafeli durduğu bir dönemde Şâfiî'nin kıyasın vacip olduğunu öne sürmesi⁹ ve eserlerinde en az Hanefîler kadar re'ye/ictihada başvurması bu iddianın tutarlı olmadığını gösterir. İstihsân üzerinden meselenin temellendirilmesi de isabetli değildir. Zira Hanefîlerin istihsân kavramı bağlamında yaptıkları açıklamaların büyük kısmının Şâfiî ekolü tarafından kabul edilen hususlar olduğu, fakat bunların tahsîs kavramıyla karşılandığı açıktır.¹⁰ Ayrıca Şâfiî'nin istihsân kavramı bağlamında sarf ettiği hususların Hanefî usûl kitaplarında dile getirilen bilgilerle pek uyum arz etmemesi dolayısıyla onun kime karşı istihsâna bu denli sert eleştiriler yönelttiği net değildir. Aynı şekilde oran olarak farklılık arz etse de taklit karşıtlığı ve sahih hadis vurgusu gibi kriterleri Ebû Hanîfe ve ashâbında da görmek mümkündür.¹¹

Şâfiî'nin orta yolcu veya sentezci olduğuna dair görüş sadece İbn Haldûn tarafından değil, daha önce Kadî İyâz tarafından da dile getirilmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bazı sözlerde de bunun izlerini görmek mümkündür. Aktarılan bu bilgileri bir kenara bırakır, bizzat kendimiz herhangi fikhî bir meselede *el-Muvatta*, *el-Umm* ve *el-Asl*'i mukayeseli şekilde incelediğimizde Şâfiî'nin faaliyetinin mahiyeti ortaya çıkacaktır.¹² Dolayısıyla bu konuda sağlıklı bir sonuca ulaşmak için aktarılan bilgilerden ziyade doğrudan fikhî metinlerinden hareket edilmelidir. Ayrıca Şâfiî'nin ehl-i hadis içinde zikredilmesi gerektiğini savunanlara şu önemli soruyu sormamız yerinde olacaktır:

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâ'il*, (Abdullâh rivâyeti), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981, 437; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, (thk. Hemmâm 'Abdurrahîm), Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987, I, 345.

⁸ Yunus Apaydın, "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyonu Olarak Şâfiî", *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*, Plural Publications, Köln 2018.

⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940, 25.

¹⁰ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dârul-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004, 6: 2659 vd.

¹¹ Koçinkağ, "İmam Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?", 629.

قَالَ أَبُو يَوْسُفَ: فَهَلْ عِنْدَهُ أَثَرٌ مُسْتَنَدٌ عَنِ الثَّقَاتِ (الرد على سير الأوزاعي، ص 22).

قال الشيباني: فإنما يُقاس مالم يأت فيه أثر على ما جاءت فيه الآثار (الحجة على أهل المدينة، 44/1).

قال الشيباني: فَيُنْبَغِي لِمَنْ قَاسَ أَنْ [يُقَيَسَ عَلَى] السُّنَّةِ مَالِمَ يَأْتِ فِيهِ أَثَرٌ (الحجة على أهل المدينة، 45/1).

قال الشيباني: وَقَدْ رَوَى هَذِهِ الْأَحَادِيثَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ فَكَيْفَ تَرَكْتَ هَذِهِ الْأَثَارَ وَلَمْ تَتْرِكْ إِلَى أَثَرٍ مِثْلِهَا (الحجة على أهل المدينة، 67/1).

قال الشيباني: فَكُلَّ ذَلِكَ تَرَكَ الْأَثَارَ الَّتِي رَوَاهَا، فَعَجِبَا لِمَنْ زَعَمَ أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَقُولُونَ بِالْأَثَارِ وَهُمْ يَرَوْنَهَا، ثُمَّ يَتْرَكُونَهَا عِيَانًا إِلَى غَيْرِ أَثَرٍ (الحجة على أهل المدينة، 67/1).

قال الشيباني: لَوْلَا مَا جَاءَ مِنَ الْأَثَارِ كَانَ الْقِيَاسُ عَلَى مَا قَالَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ وَلَكِنْ لَا قِيَاسَ مَعَ أَثَرٍ وَلَيْسَ يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَنْقَادَ لِلْأَثَارِ (الحجة على أهل المدينة، 204/1).

قال أبو حنيفة: لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ بِقَوْلِنَا مَا لَمْ يَعْرِفْ مَأْخُذَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَوْ إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسِ الْجَلِيِّ فِي الْمَسْأَلَةِ.

¹² Detaylı bilgi için bkz. Koçinkağ, *Re'y ve Hadis*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

“Şâfiî iddia edildiği üzere ehl-i hadisin teorisyeni veya ehl-i hadis içinde önemli bir figür ise neden bunun izlerini hicrî üçüncü asırda kaleme alınmış eserlerde pek bulamıyoruz?”

Şâfiî'yi ehl-i hadis içinde ele alanların temelde şu üç kritere temas ettikleri söylenebilir: (1) Şâfiî, hadis ve haber-i vahidin hücciyetini ön plana çıkarmıştır. (2) İctihadın alanını daraltmıştır. (3) Onun hadise yönelik çalışmalarının bir sonucu olarak hadis ilmi, hicrî üçüncü asırda altın çağını yaşamıştır.

Öncelikle henüz çalışmanın başında şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki Şâfiî tarafından hadis ve haber-i vâhidin önemine dair sarf edilen ifadelerinin benzerlerini Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinde de görmemiz mümkündür.¹³ Öyle ki *Risale'*de haber-i vâhidin hücciyetiyle ilgili zikredilen delillerin pek çoğu yakın argümanlarla *As'*da da yer alır. Nitekim Wael B. Hallaq da *A History of Islamic Legal Theories* adlı eserinde Şeybânî'nin bu yöndeki gayretlerine dikkat çeker.¹⁴ Fakat bu yaklaşımın, Hanefî ekolünde Ebû Yusuf'la değil de Şeybânî ile başladığına dair ortaya koyduğu izlenimin gerçeği tam yansıttığını söylemek zordur.¹⁵ Elbette tek isnâdli hadisler hususunda Şeybânî'ye göre Ebû Yusuf'un daha ihtiyatlı olduğunu söylemek mümkün olsa da onun kitaplarında da hadislere vurgunun çok olduğu görülür. Ayrıca Hallaq ve M. Emin Özafşar gibi nazârî ifadeler üzerinden Şâfiî'nin doktrinini ele alanların aksine başka bir çalışmamızda Şâfiî'nin hadisin sıhhatiyle yetinmediği, onun da pek çok fakih gibi uygulamalı şekilde tevarüs eden fikhî geleneğe bağlı kaldığını örneklerle tespit etmiştik.¹⁶ Dolayısıyla buradan hareketle bir ayırımın sağlıklı sonuçlara ulaştırması pek mümkün değildir. Muhtemelen sadece hadise yönelik vurgunun Şâfiî'de daha belirgin ve güçlü olduğuna dair bir ifade kullanılabilir.¹⁷

İkincisi Şâfiî'nin içtihadın kapsamını daralttığına dair iddia ispat edilmeye muhtaçtır. Zira o, kendisinden önce hem Iraklılar hem Hicazlılar tarafından yaygın şekilde kabul edilen mürsel türü rivayetleri ve sahabî kavlini tamamen veya büyük oranda reddetmekte, bunların kabulü yerine içtihadı başvurulması gerektiğini öne sürmektedir. İctihadın alanını daraltan birinin böyle bir gayret içinde olması pek makul değildir. Zira hicrî ikinci asırda kaleme alınan Âsâr, Muvatta ve Musannef türü eserler merfû-muttasıl hadisten ziyade mevkûf, maktû' ve munkatî' türü rivayetler içermekteydi. Dolayısıyla munkatî', mevkûf ve maktû' rivayetlerin kabulü yerine içtihadı başvurulması gerektiğini savunan biri, pek çok rivâyet malzemesini işlevsiz hale getirmiş olmaktadır. Ayrıca o, Hanefîler tarafından kıyasa kapalı olduğu kabul edilen had ve kefarete gibi pek çok konuda içtihadın mümkün olduğunu savunarak kıyasın kapsamını genişletmiştir.¹⁸ Burada şu soru da akla gelebilir: Şâfiî, içtihadı kıyasa mı indirgedi yoksa kıyas ve içtihadı eşanlamlı şekilde kullanarak

¹³ Bkz. İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?, 629. Ayrıca bkz. Mehmet Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, 24-34.

¹⁴ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories - An Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh-*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997, s. 18; Mehmet E. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu, 2000, 97 vd.

¹⁵ Bkz. Özşenel, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

¹⁶ Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 621-644.

¹⁷ Zişan Türcan şöyle der: “Esasen ehl-i re'y rivayetleri, uygulamayı yansıttığı oranda, Şâfiî ise sünnetin yegâne aracı olması bakımından önemsemektedir. Ona göre sünnet de vahiydir. Bu itibarla o, hadisi delil olması bakımından Kur'ân ile eşdeğer olarak takdim etmektedir.” (Zişan Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hitit Üniv. İlah. Fak. Dergisi*, 8/16, 2009/2, 111). Pek çok akademisyen tarafından dile getirilen bu tür açıklamaların gerçeği yansıttığını söylemek zordur. Zira Şâfiî ne hadis ile sünneti eşanlamlı kullanır, ne hadisin tamamen vahiy mahsulü olduğunu savunur, ne de Kur'ân ile hadisi/sünneti aynı seviyede görür.

¹⁸ Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, 47.

kıyasın kapsamını mı genişletti? Konuyla ilgili müstakil çalışması olan Soner Duman, Şâfiî'nin içtihadın alanını daraltmadığı, aksine kıyası usûl literatüründe yer alan kıyastan daha geniş anlamda kullandığını belirterek son dönemde kimi çevrelerce dile getirilen bu iddianın tutarsız olduğunu belirtir.¹⁹

Çalışmamız açısından önemli olan üçüncü iddiaya gelecek olursak Şâfiî, hicrî üçüncü asırda yaşayan muhaddisler üzerinde bu denli özgül ağırlığa sahip ise bunu onların eserlerinden hareketle ortaya koymamız mümkün olmalıdır. Fakat onların, Şâfiî'yi görmezlikten geldiklerini veya ondan hadis rivayet etmekten imtina ettiklerini ortaya koymamız halinde ehl-i hadisin ona karşı farklı bir tavır içinde olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Şâfiî'nin kendisini nasıl konumlandığına temas etmek gerekirse hadis hususunda ehl-i hadise başvuran ve fıkıh sahasında onlara pek itibar etmeyen biri olarak tasvir edebiliriz. Zira o, hadisin tespiti hususunda “ehl-i hadis bu hadisi tespit etmiş” veya “ehl-i hadis bu hadisi tespit etmemiştir” diyerek²⁰ onları farklı bir konuma yerleştirmekle kalmamış, hadis hususunda Ahmed b. Hanbel gibi öğrencilerine danışarak bu konuda onların daha mutkin olduğunu ifade etmiştir.²¹ Yine muhaddislere hitaben “siz eczacı bize ise tabibiz”²² sözünden hareketle kendisini nerede konumlandığını anlayabiliriz.

Çalışmamızın devamında Şâfiî'nin ehl-i hadis içinde yer alıp almadığını tespit sadedinde hicrî üçüncü asırda yaşayan muhaddislerin, tarih ve hadis kitaplarında Şâfiî'ye ne oranda atıfta bulduklarına ve ondan nasıl bahsettiklerine temas edeceğiz. Böylece Şâfiî'nin ehl-i hadis ekolü içinde yer alıp almadığını, daha doğru bir ifadeyle kendilerini ehl-i hadis kabul edenlerin onu ne oranda dikkate aldıklarını tespit etmeye çalışacağız.

1. Hadis Kaynaklarında Şâfiî'den Hadis Rivayet Edilmiş midir?

Bu başlık altında hicrî üçüncü asırda kaleme alınan hadis kaynaklarından hareketle İmâm Şâfiî'den ne oranda istifade edildiği, daha doğru bir ifadeyle ondan hadis rivayet edilip edilmediğini veya ismine yer verilip verilmediğini incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda başvuracağımız hadis kaynakları; Abdürrezzak b. Hemmâm'ın (ö. 211/827) *el-Musannef*, Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *et-Tahûr*, Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *es-Sünen*, Nu'aym b. Hammad'ın (ö. 228/843) *el-Fiten*, İbn Ca'd'ın (ö. 230/844) *el-Müsned*, İbn el-Medîni'nin (ö. 234/848) *İlelül-hadis*, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*, İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *el-Müsned*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*, Ezrakî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru Mekke*, İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) *el-Emvâl*, Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen* ve Mervezî'nin (ö. 294/906) *es-Sünne* adlı eserlerdir. Bu kaynaklarda Şâfiî'den ne oranda bahsedildiğine temas ettikten sonra kütüb-i sitteye özel bir başlık açıp altı kitaptan oluşan hadis koleksiyonunda ondan hadis rivayet edilip edilmediğini ayrıca inceleyeceğiz.

Abdürrezzak ile Şâfiî'nin karşılaşp karşılaşmadığına dair elimizde kesin kanıtlar bulunmasa da Şâfiî'nin beş yıl gibi uzun bir süre Yemen'de görev yapmasından, ortak bazı hocalarının

¹⁹ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 264.

²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, (thk. Rif'at Fevzî), Mansûra: Dârü'l-vefâ, 2001, 2: 378, 569, 3: 112, 192, 497.

²¹ Kâdî 'İyâz, *Tertîbü'l-madârik*, Fas: Matba'atü'l-Fedâle, 1965-1983, 1: 85

²² Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nubelâ*, (thk. Şu'ayb el-Arnâût ve diğerleri), Beyrut: 1402/1982, 10: 23.

olmasından, Şâfiî'nin *el-Risâle*'de "ehberenâ es-sika an Ma'mer" diye rivayet ettiği hadisin²³ farklı tariklerinden dolayı burada kastedilen kişinin büyük olasılıkla Abdürrezzak olduğundan hareketle birbirlerini gördükleri ve tanıdıkları söylenebilir. Fakat *el-Musannef*'te Mâlik'ten 210 civarında ve Ebû Hanîfe'den 70 civarında rivayet aktarılırken Şâfiî'den tek bir rivayete dahi yer verilmemiştir. Muhtemelen Abdürrezzak'ın Şâfiî'den yaşça büyük olması ve hadiste otorite olması bu tutumunda rol oynamıştır.

Hicrî üçüncü asrın ilk yarısında hadiste otorite kabul edilenlerden biri de Humeydî'dir. Kendisi Şâfiî ile Mekke'de tanışır, derslerinden hiç ayrılmaz ve onunla beraber Mısır'a gider. Humeydî, Şâfiî'den sonra ders halkasına kimin geçeceğine dair İbn Abdilhakem (ö. 268/882) ile Buveytî (ö. 231/846) arasındaki tartışmada Buveytî lehine tanıklık eder ve onun ders halkasının başına geçmesine katkıda bulunur. Diğer bir ifadeyle Şâfiî ile bu kadar yakın ilişkisi olan Humeydî, *el-Müsned* adlı eserinde İbn Uyeyne ve Mâlik'ten pek çok hadise yer vermesine rağmen Şâfiî'den ve Ebû Hanîfe'den herhangi bir rivayet aktarmaz.

Dilci ve fakih olan Ebû Ubeyd'in de Şâfiî ile teşriki mesaisi söz konusudur. Zira "kur"un temizlik mi hayız mı olduğuna dair Şâfiî ile aralarında bir tartışmanın dahi olduğu rivayet edilir. Ebû Ubeyd, Mâlik'in rivayetlerine ve görüşlerine yer verir, zaman zaman Ebû Hanîfe'den de ashab-ı re'y diye bahseder, fakat *et-Tahûr* adlı eserinde Şâfiî'nin ismine yer vermez. Onunla aynı dönemde yaşayan muhaddis Sa'îd b. Mansûr da *es-Sünen*'inde Şâfiî'den hiçbir rivayete temas etmez. Uzun yıllar Mısır'da yaşayan ve Şâfiî'nin büyük öğrencisi Buveytî ile hapisanede ölen Nuaym b. Hammâd da *el-Fiten*'de Şâfiî'den aktarılan hiçbir rivayeti zikretmez. İbn Ca'd'ın Şâfiî'yi tanıdığına dair elimizde net veriler olmasa da Mâlik'e öğrencilik yaptığından dolayı Şâfiî'yi tanımış olması muhtemeldir, fakat o da *el-Müsned* adlı eserinde Şâfiî'den aktarılan herhangi bir rivayete temas etmez.

Muhaddislerin bu genel tutumu sonraki âlimlerde de aynı şekilde devam eder. Örneğin İbnü'l-Medîni, Şâfiî'nin eserlerini çocuğuna ve etrafındakilere tavsiye ettiğine dair rivayetler bulunmasına rağmen onun da *el-İlel* adlı eserinde Şâfiî'nin ismine yer vermediği görülür. Aynı tutum İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef* ve İbn İshak'ın *el-Müsned*'inde de göze çarpar. Bütün bu muhaddislerin Şâfiî'yi tanıdıklarına dair elimizde yeterince veri bulunmasına rağmen onun ismine yer vermedikleri ve onu görmezlikten geldikleri anlaşılmaktadır.

İbn Zencûye'nin *el-Emvâl*'i incelendiğinde Şâfiî'nin sadece bir rivayetinin yer aldığı, fakat Mecusilerle ilgili aktarılan uzun bir paragrafın neredeyse aynı lafızlarla *el-Ümm*'de mevcut olduğu görülür.²⁴ Bu bilgi Yunus b. Yahyâ tarafından aktarılmasına rağmen büyük olasılıkla müstensih hatasından dolayı burada kastedilen kişi Yusuf b. Yahya (el-Büveytî)dir. Bu önemli bilgi dolayısıyla hicrî üçüncü asrın ortalarında yaşayan âlimlerin elinde *el-Ümm*'ün Buveytî rivayetinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu da *el-Ümm*'ün 300'lü yıllarda telif edildiğine dair iddianın naifliğini gösteren pek çok delilden sadece biridir.²⁵ Dârimî'nin *es-Sünen* adlı eseri incelendiğinde Buveytî kanalıyla Şâfiî'den

²³ Şâfiî, *er-Risâle*, 236-237; 'Abdürrezzâk, *el-Musannef*, (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî), Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983, 3: 380, 569, Ahmed, *el-Müsned*, Mu'essetü'r-risâle, 1421/2001, 1: 141.

²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 407; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal, 1406/1986, 1: 148.

²⁵ Bu iddia ve eleştirisi için bkz. Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon, 1993; El Shamsy, "Al-Shâfiî's Written Corpus: A Source-Critical Study", 199-220.

sadece üç rivayetin yer aldığı ve bu rivayetlerin yakın lafızlarla *el-Ümm*'de bulunduğu görülür.²⁶ Aynı şekilde Şâfiî mezhebine mensup olduğu iddia edilen Mervezî dahi *es-Sünne* adlı eserinde –görüşlerine yer verse de- Şâfiî'nin herhangi bir rivayetini aktarmaz.

Hicrî üçüncü asırda yaşayan muhaddislerden Şâfiî'den nisbeten fazla hadis rivayet edenler bizzat öğrencisi Ahmed b. Hanbel ve bir diğer öğrencisi Ebu'l-Velîd'in torunu Ezrakî'dir. Şâfiî'den *Muvatta* başta olmak üzere pek çok semâi olan Ahmed b. Hanbel dahi ondan ancak 12 civarında hadis rivayet eder.²⁷ Ezrakî ise Şâfiî'den 17 civarında hadis aktarır ve bunların tamamının Vâkidî'den aktarılan hadisler olması ilginç bir ayrıntıdır.²⁸ Zira Vâkidî, muhaddislerin ağır ithamlarına maruz kalmış ve *el-Ümm*'de dahi ismine pek yer verilmeyen biridir.

Kütüb-i Sittede Şâfiî'den Hadis Rivayet Edilmiş midir?

Kütüb-i sittenin, Şâfiî'nin etkisi sonucu kaleme alındığı ve hicrî üçüncü asrın altın çağı olmasında onun büyük katkısının olduğu iddia edilir.²⁹ Dolayısıyla kütüb-i sitte diye bilinen hadis koleksiyonunda Şâfiî'den rivayet edilen hadis sayısının bu konuda bir fikir vermesi beklenir. Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'* adlı eserlerinde Mâlik'ten bin civarında hadis aktarılırken Şâfiî'den ve Ebû Hanîfe'den tek bir hadis dahi aktarılmamış olması önemli bir ayrıntıdır. Buhârî, fikhî açıklamalar bağlamında iki yerde "İbn İdrîs" diye birinden bahseder,³⁰ onun da Şâfiî mi Abdullah b. İdrîs el-Evdî mi olduğu net değildir.³¹ Muhtemelen burada kastedilen kişinin Şâfiî olduğunu iddia edenler, Buhârî üzerinden ona paye çıkarmak isteyen bazı Şâfiîlerdir. Zira eserin başka yerlerinde İbn İdrîs ismi zikredilmesine rağmen oralarda kastedilen kişinin Şâfiî olmadığı açıktır.³² Müslim, kitabının girişinde "eimmetü ehli'l-hadis" kavramına yer verir ve bu bağlamda İmâm Mâlik, Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), İbn 'Uyeyne (ö. 198/814), Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813) ve İbn Mehdî (ö. 198/813) gibi isimleri zikretmesine rağmen eserinde ne bu kavram bağlamında ne de başka yerlerde Şâfiî'nin ismine temas eder.³³

Tirmizî, Şâfiî'nin pek çok fikhî görüşüne temas etse de ondan aktarılan hadislere yer vermez. Fakat o, Şâfiî'nin görüşlerinin bir kısmını Buveytî, Ebu'l-Velîd (ö. 222/837), Ebû İsmail et-Tirmizî (ö. 280) ve Rebî'den (ö. 270/884) aktarmış olsa da büyük oranda Iraklı öğrencisi Za'feranî'den (ö. 260/874) aktarması,³⁴ diğer bir ifadeyle onun, baskın şekilde Şâfiî'nin kadîm görüşlerine yer vermesi önemli bir ayrıntıdır. Zira Şâfiî'nin, kadîm görüşlerinin aktarılmasını yasakladığına dair rivayetler

²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 526, Sindî, *Müsnedü's-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1370/1951, 1: 63; Dârimî, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1434/2013, 187.

²⁷ *Müsned*'in (Beyrut: Mu'essetü'r-risâle, 1421/2001) hadis rakamları: 1778, 4442, 5862, 8935, 8936, 8937, 8938, 11052, 15778, 16097, 19994, 24625, 24626.

²⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs, ts., 1: 21, 122, 127, 129, 130.

²⁹ Herbert Berg, "Hadis Tenkidi", *Hadis Tetkikler Dergisi*, sy. 16, 2018, 109; Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", 112.

³⁰ Buhârî, "Rikâz", 66, "Buyû", 84.

³¹ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, Mısır: el-Mayba'atü'l-kubrâ el-Emîriyye, 1323/1906, 3: 81, 4: 86; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960, 3: 364, 4: 391. Bedreddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, ts., 9:99, 11: 305.

³² Buhârî, "Cihâd", 162, Meğâzi, 65, "Edeb", 68.

³³ Müslim, "Mukaddime".

³⁴ Tirmizî, *el-İtel*, (*el-Câmi'* ile beraber), Beyrut: er-Risâletü'l-'ilmiyye, 1430/2009, 6: 231.

mevcut olsa da realitenin böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar*'ında da Şâfiî'nin kadîm görüşlerine yer verildiği görülür.³⁵

Nesâî de aynı şekilde *es-Sünen (el-Müctebâ)* adlı eserinde Şâfiî'den herhangi bir rivayete yer vermez, *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinde ise ondan aktarılan sadece bir hadise temas eder.³⁶ Kütüb-i sitte içinde sadece Ebû Dâvud ve İbn Mâce'nin Şâfiî'den hadis rivayet ettiği görülür. Ebû Dâvud ondan aktarılan üç hadise yer verirken İbn Mâce ise ondan iki hadis aktarır.³⁷ Dolayısıyla sadece Buhârî ve Müslim'de neredeyse Mâlik'ten bin civarında (isnad adedi itibariyle) hadis aktarılırken kütüb-i sitte koleksiyonun tamamında Şâfiî'den sadece 5 hadis rivayet edilmiştir.

Şuraya kadar temel hadis kaynaklarında görebildiğimiz kadarıyla hicrî üçüncü asırda yaşayan muhaddislerin neredeyse tamamı Şâfiî'yi tanımlarına rağmen bilinçli şekilde kendisinden aktarılan rivayetlere yer vermemiş ve onu görmezden gelmişlerdir. Aynı husus Ebû Hanîfe için de geçerlidir. Fakat ehl-i hadisin, Şâfiî'ye yönelik olumsuz tavrı mevcut olmasına rağmen tarih kitaplarında bundan pek bahsedilmez veya bu tutum görmezlikten gelinir. Muhtemelen hicrî üçüncü asırdan sonra Şâfiî'ye yönelik havanın değişmesinin etkisiyle hicrî üçüncü asırda yaşayan muhaddislerin tavrı unutulmaya yüz tutmuştur. Nitekim hicrî dördüncü asrın başlarında yaşayan Ebû Avâne, *el-Müstahrec* adlı eserinde -geneli Rebî kanalıyla rivayet edilen- Şâfiî'den aktarılan 115 civarında rivayete yer verir. Konunun daha sağlam bir zemine oturması için hadis kitaplarında yer alan bu bakış açısının tarih kitaplarında da söz konusu olup olmadığını bir sonraki alt başlıkta incelemeye devam edeceğiz.

2. Hicri Üçüncü Asırda Kaleme Alınan Tarih ve Terâcim Kitaplarında Şâfiî'den Bahsedilmiş midir?

Bu başlık altında hicrî üçüncü asırda kaleme alınan tarih ve terâcim türü eserlerde Şâfiî'nin biyografisine yer verilip verilmediğine, verilmişse kendisinden nasıl bahsedildiğine temas edeceğiz ve böylece muhaddislerin nazarında onun nasıl bir profile sahip olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Bu bağlamda Kelbî'nin (ö. 204/820) *Cemheretü'n-neseb*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*, Halîfe b. Hayyat'ın (ö. 240/854) *et-Târih* ve *et-Tabakât*, Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târîhu'l-evsat* ve *et-Târîhu'l-kebîr*, Müslim'in (ö. 261/875) *el-Künâ ve'l-esmâ*, 'İclî'nin (ö. 261/875) *es-Sikât*, Ebû Zur'a'nın (ö. 264/878) *ed-Du'afâ*, Fesevî'nin (ö. 277/890) *el-Ma'rife ve'l-târîh*, Belâzurî'nin (ö. 279/892) *Futûhu'l-büldân* ve son olarak İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eseri taranacaktır.

Muhtemelen Şâfiî'den bahseden ilk kişi olan Kelbî, ondan "el-fakîh" diye söz eder, fakat hakkında başka bir bilgiye yer vermez.³⁸ İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyat ve Yahyâ b. Ma'în'in eserlerinde Şâfiî'nin ismine dahi temas edilmez. Ancak İbn Ma'în, kendisine sorulan sorulardan teşekkür eden *es-Sü'âlât* adlı eserinde Şâfiî'den olumsuz şekilde bahseder. Öyle ki "müslüman olan hiç kimse için Şâfiî'nin re'yini incelemesi [ve kabul etmesi] uygun değildir" der.³⁹ Cümlelerin devamında ise Ebû

³⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1998, 10, 16, 19, 23.

³⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1411/1991, 5: 295.

³⁷ Ebû Dâvud, "Manâsik", 53, "Talâk", 14, "Akdiye", 21; İbn Mâce, "Tahâra", 51, "Fiten", 24. Kırbaoğlu, İbn Mâce'nin Şâfiî'den hiç hadis rivayet etmediğine dair iddiası gerçeği yansıtmamaktadır (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, s. 206).

³⁸ Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986, 61.

³⁹ İbn Cüneyd, *Sü'âlât İbni'l-Cüneyd li Yahyâ b. Ma'în*, Kahire: el-Fârûku'l-hadîsî, 2007, 81.

فقال [يحيى]: ما أرى لمسلم أن ينظر في رأي الشافعي، ينظر في رأي أبي حنيفة أحب إلي من أن ينظر في رأي الشافعي

Hanîfe'nin re'yini dahi onun re'yine tercih ettiğini belirtir. Dolayısıyla gerekçesi net şekilde bilinmese de çok erken dönemde Şâfiî'ye dönük bir takım eleştirilerin olduğunu söylememiz yerinde olacaktır.

Öğrencisi Ahmed b. Hanbel dahi *el-Esâmî ve'l-künâ* adlı eserinde Şâfiî'nin biyografisine yer vermez. Buhârî her iki tarih kitabında kısaca "204 yılında öldüğünü ve Mısır'da yaşadığını" belirtmekle yetinir⁴⁰ ve hakkında olumlu tek bir ifadeye temas etmez. Müslim de *el-Künâ* adlı eserinde Buhârî gibi kısaca onun biyografisine yer verir ve olumlu herhangi bir ifade kullanmaz.⁴¹ 'İclî, Şâfiî'nin biyografisine yer vermez, ancak İbrahim b. Ebî Yahyâ'dan bahsederken "onun râfizî, cehmî ve kaderi olduğunu ve Şâfiî'nin kendisinden hadis rivayet ettiğini" belirterek⁴² olumsuz bir bağlamda Şâfiî'nin ismini zikreder.

Büyük oranda Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in açıklamalarından teşekkül eden *ed-Du'afâ*'da Şâfiî'ye dönük bir sempatinin olduğu söylenebilir,⁴³ fakat bu eserde dahi kendisinden çok bahsedildiğini söylemek zordur. Fesevî de tarihinde sadece üç yerde Şâfiî'nin ismine yer verir, birinde Hirâm'dan rivayetin caiz olmadığına dair onun görüşüne, diğer iki yerde ise başkalarından bahsederken onun ismine temas eder.⁴⁴ Belâzurî de aynı şekilde Şâfiî'den pek bahsetmez,⁴⁵ diğer bir ifadeyle Mâlik, Sevrî ve Ebû Hanîfe'ye nisbeten kendisine daha az atıfta bulunur.

Hicrî dördüncü asrın başlarına gelindiğinde İbn Ebî Hâtim'in Şâfiî'den uzun uzun bahsettiği ve onun hakkında müstakil bir eser kaleme aldığı görülür.⁴⁶ Ayrıca onun, muhaddislerin Şâfiî'den övgüyle bahsettiklerine dair ifadeleri ön plana çıkarmaya çalıştığı gözlemlenir. Dolayısıyla hadis kaynaklarından hareketle ulaştığımız neticeye uygun şekilde hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren muhaddislerin tarih kitaplarında da Şâfiî'ye yönelik teveccüh gösterdiğini ve bunun da muhtemelen Rebî'in öğrencileri vasıtasıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

3. Ehli Hadis, Neden Şâfiî'yi Görmezlikten Gelmiştir?

İmâm Şâfiî, ilk *sünen* türü eser yazarlardan biridir. Dolayısıyla ona ait olan *es-Sünenü'l-me'sûra* adlı eserin *Muvatta* gibi hadis eserlerine kaynaklık etmesi beklenirken muhaddisler, Şâfiî'den pek hadis rivayet etmedikleri gibi onu ve eserini de pek dikkate almamışlardır. Rebî'den hadis dinlemek için Mısır'a giden pek çok âlimin ondan Şâfiî'nin eserlerini de icazet yoluyla aldıkları tarih kitaplarında aktarılır, fakat buna rağmen muhaddisler, onun eserlerine atıfta bulunmadıkları gibi onun ismine dahi yeterince temas etmemişlerdir. Bunun temel nedeninin ne olduğu net olmasa da konunun devamında zikredeceğimiz bazı hususların bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

a. Şâfiî'nin isnâdının 'âlî olmaması: Muhaddisler, hadis dinlerken isnâdın 'âlî olmasına ve şeyhin yaşlı olmasına önem verirler. Şâfiî genç yaşta vefat etmiş ve hocalarının vefatıyla da kendisinin vefatı

⁴⁰ Buhârî, *et-Târîhü'l-evsat*, Riyad: Mektebetü's-Rüşd, 1426/2005, 4: 905; *et-Târîhü'l-kebîr*, Haydarabad: Dâ'iratü'l-Me'ârifil-Osmâniyye, ts., 1: 42.

⁴¹ Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, Medine: 1404/1984, 1: 503.

⁴² 'İclî, *es-Sikât*, (thk. Abdül'alîm), Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985, 1: 209.

⁴³ Ebû Zür'a er-Râzî, *ed-Du'afâ ve-ecvibetü Ebî Zür'a 'alâ sü'âlâti'l-Barzâ'i*, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1402/1982, 2: 485-486.

⁴⁴ Ya'kub el-Fesevî, *el-Ma'rifatü ve't-târîh*, Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1401/1981, 1: 155, 213, 3: 138.

⁴⁵ Belâzurî, *Futûhü'l-buldân*, Kahire: Matba'atü lacneti'l-beyânî'l-'arabî, ts., 1: 51, 68, 89.

⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: İhyâü't-turâsi'l-'arabî, 1952, 1: 127; 3: 282; *İlelü'l-hadis*, Matâbi'u'l-Humeydî, 1427/2006, 3: 191; 4: 286.

arasında büyük bir zaman farkı söz konusu olmamıştır. Nitekim dönemin önde gelen muhaddislerinden Mâlik ve İbn Uyeyne Şâfiî'ye hadis hususunda kaynaklık eden iki önemli âlimdir. Mâlik ile Şâfiî'nin vefatı arasında 25 yıl kadar bir zaman farkı varken İbn 'Uyeyne ile vefatı arasında sadece 6 yıl gibi kısa bir zaman dilimi bulunmaktadır.

b. Şâfiî'nin hadis talebinde pek bulunmaması: Şâfiî, pek çok fakih gibi hadis için pek rihle yapmamıştır. Öğrencilik döneminde tek yaptığı yolculuk, Medine'ye Mâlik'in ders halkası için gerçekleştirdiği rihledir. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel ve arkadaşı Ebû Kudâme (ö. 241/855) gibi bazı muhaddislerin, Şâfiî hakkında "kalîlü't-taleb li'l-hadîs" tabirini kullandıkları görülür.⁴⁷

c. Hadiste zayıf kabul edilmesi: Şâfiî'nin hadiste zayıf olduğuna veya pek yetkin olmadığına dair iddialar da söz konusudur. Bu iddia sonraki muhaddisler tarafından pek kabul görmese de ilk dönemde böyle bir iddianın varlığından söz edilebilir.⁴⁸ Nitekim Yahyâ b. Ma'în başta olmak üzere bazı kimseler tarafından Şâfiî'nin hadiste zayıf olduğu dile getirilmiştir.⁴⁹ Öyle ki bundan dolayı Buhârî ve Müslim'in kendisinden hadis aktarmadığı öne sürülmüştür. Hatîb el-Bağdâdî de bu iddianın yersiz olduğunu ortaya koymak için *el-İhticâc bi's-Şâfiî* adıyla müstakil bir eser kaleme almış ve eserin girişinde bu iddiaya yer vermiştir.⁵⁰

d. Şâfiî'nin re'ye çok başvurması: Şâfiî öncesi incelendiğinde Hicazlıların re'ye ihtiyaç nisbetince başvurdukları, Iraklıların ise neredeyse bütün fikhî birikimi re'y merkezli ele aldıkları görülür. Şâfiî, Hicazlı olmasına rağmen eserlerinde re'ye çok yer vermiştir. Nitekim *el-Ümm*'de, konuyla ilgili hadisler mevcut olmasına rağmen re'yin daha baskın olduğu görülür. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi bazı âlimler ise Şâfiî'nin takip ettiği bu yöntemle Hicâz ve Irak ekolünü mezcettiğini belirtirler.⁵¹ Daha önce temas edildiği üzere Yahyâ b. Ma'în, meseleyi daha ileriye taşıyarak Müslümanların, Şâfiî'nin re'yini dikkate almalarının caiz olmadığını savunmuştur. Şâfiî'nin hicrî üçüncü asırda yaşayan muhaddisler tarafından göz ardı edilmesinin en önemli nedeni bu husus olmalıdır.

e. Şâfiî'nin Şiîlikle itham edilmesi: Şâfiî, Yemen'de kadılık görevinde bulunurken Şiî olmakla itham edilir, Rakka'da yargılanır ve uzun bir süre Irak'ta ev hapsinde tutulur. Bu siyasî mesele üzerinde pek durulmasa da Şâfiî'nin hayatına şekil veren önemli bir olay olmalıdır. Zira Kindî'nin (ö. 350/961)) de belirttiği üzere Şâfiî'nin Mısır'a göç etmesinde etkili olan nedenlerden biri de ehl-i beytten olan Abbâs b. Mûsâ'nın Mısır'a vali olarak atanmasıdır.⁵² Şâfiî'nin başından geçen siyasî olay dolayısıyla bazı muhaddislerin ondan uzak durduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Yahyâ b. Ma'în ve Ebû Ubeyd'in Şâfiî'yi Şiîlikle itham ettiği aktarılır, fakat Ahmed b. Hanbel, Şâfiî'de böyle bir

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 203; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-madârik*, 3: 182; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1413/1993, 16: 22.

⁴⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1: 85.

⁴⁹ Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985, 86.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-İhticâc bi's-Şâfiî*, Pakistan: el-Mektebetü'l-eseriyye, ts., 23-24.

⁵¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-madârik*, 1: 91; İbn Haldûn, *et-Târîh*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, ts., 1: 448.

⁵² Kindî, *Kitâbü'l-vulât ve kitâbü'l-kudât*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003, 118.

hususu görmediğini ifade eder.⁵³ Beyhakî de Yahya b. Ma'în'in Şâfiî'ye karşı antipatisini Muâviye ve taraftarlarını bâğî şeklinde nitelemesinden kaynaklandığını söyler.⁵⁴

f. Rekabet duygusu: Şâfiî'nin genç yaşta önemli başarılar elde etmesi muhtemelen akranlarının, kendisini görmezlikten gelmesine sebep olmuştur. Nitekim Ebû Ubeyd'in Şâfiî'nin eserlerinden istifade etmesine rağmen onun ismine yer vermediği, aynı şekilde İshak b. Râhûye'nin Şâfiî'nin eserlerinin rivayet edilmesini engellemeye çalıştığı, fakat buna rağmen onun eserlerini elde edip *el-Câmi'* adlı eserini oluşturduğu tarih kitaplarında aktarılır.⁵⁵ Nitekim Ahmed b. Hanbel, Şâfiî'nin derslerine katılmasını İbn Râhûye'ye tavsiye ettiğinde yaşlı muhaddisler dururken kendisiyle yaşıt olan böyle bir gencin dersine katılamayacağını söyler.⁵⁶

g. Şâfiî'nin eserlerini Mısır'da yazması: Şâfiî döneminde belli başlı ilim merkezleri vardı, bunların başında da Hicaz ve Irak gelmekteydi. Şâfiî, Mısır'da eserlerine son şeklini verdiği için dolayî âlimlerin onun eserlerine ulaşması biraz zaman almış olmalıdır. Zira Şâfiî'nin eserleri, bir müddet Buveytî ve Müzenî tarafından yayılsa da asıl başarıyı küçük öğrencisi Rebî göstermiştir. Nitekim Ebû İsmâil et-Tirmizî, Rebî'den Şâfiî'nin eserlerini alanların 200 kişi olduğunu belirtirken zamanla bunun 700 kişiye ulaştığı ifade edilmiştir.⁵⁷

Sonuç

İmâm Şâfiî'nin âlimler üzerindeki etkisi büyük oranda fıkıh ve fıkıh usûlü alanında olmuştur. Nitekim bu bağlamda hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda doğrudan onun aleyhinde yazılan müstakil eserlerin yirmi civarında olduğu görülür. Fakat muhaddisler üzerindeki etkisinin nisbeten zayıf olduğu ve muhaddislerin büyük oranda onu görmezlikten geldikleri veya pek dikkate almadıkları söylenebilir. Dolayısıyla temel hadis ve tarih kaynaklarında yaptığımız incelemeler sonucunda Şâfiî'nin hadis ilminin dönüşümünde veya hadis kaynaklarının yazımında –en azından hicrî üçüncü asırda- dikkate değer bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Hicrî üçüncü asırda hadis eserlerinde büyük bir artış olmasının Şâfiî ile ilgili bir mesele olmayıp mihne sonucunda muhaddislerin mağdur kabul edilmesi ve mihne faciasından dolayı re'ye yönelik büyük bir tepkinin doğmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği bu harekete göre eserlerin sadece hadislerden teşekkül ederek yazılması gerekir ve Şâfiî'nin fıkıh alanındaki yazım üslubu bidat olarak değerlendirilir. Dolayısıyla hicrî üçüncü asırda yaşayan ehl-i hadisin tutumundan ve eserlerinde takip ettiği yöntemden hareketle Şâfiî'nin, dinî bilginin hadis merkezli ele alınması gerektiğini savunan ehl-i hadis ekolü içinde ele alınması pek uygun değildir.

Kaynakça

'Abdürezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî), Hindistan: el-Meclisü'l-'ilmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Mu'essetü'r-risâle, 1421/2001.

⁵³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 10: 58.

⁵⁴ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, Kahire: Mektebetü dâri't-turâs, 1390/1970. 1: 451, 2: 259.

⁵⁵ Beyhakî, *el-Menâkib*, 1: 269-270; İbn 'Asâkir, *Târihu Dimâşk*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1415/1995, 51: 369.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 202.

⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû' serhu'l-muhezzeb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 1:9; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 20: 97.

- Apaydın, Yunus. "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfi'", *İmâm Şâfi' ve Şâfiilik*, Plural Publications, Köln 2018.
- Bedreddîn el-'Aynî. *'Umdetü'l-kârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, ts.
- Belâzurî. *Futûhü'l-buldân*. Kahire: Matba'atü lacneti'l-beyânî'l-'arabî, ts.
- Berg, Herbert. "Hadis Tenkidi". (Çev. Dilek Tekin ve İshak E. Aktepe), *Hadis Tetkikler Dergisi*, sy. 16, 2018, 107-167.
- Beyhakî. *Menâkıbu's-Şâfi'î*. Kahire: Mektebetü Dâri't-turâs, 1390/1970.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhü'l-evsat*. Riyad: Mektebetü's-Rüşd, 1426/2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhü'l-kebîr*. Haydarabad: Dâ'iratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon, 1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Duman, Soner. *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. (thk. 'Âdil Muhammed ve 'İmâd Abbâs), Kâhire: Dâru't-ta'sîl, 1436/2015.
- Ebû Zur'a er-Râzî. *ed-Du'afâ ve-ecvibetü Ebî Zur'a 'alâ sü'âlâti'l-Barza'î*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- El Shamsy, Ahmad. "Al-Shâfi'î's Written Corpus: A Source-Critical Study". *Journal of the American Oriental Society*, 132/2 (2012), 199-220.
- Ezrakî, Muhammed b. Abdullâh. *Ahbâru Mekke*. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-İhticâc bi's-Şâfi'î*. Pakistan: el-Mektebetü'l-eseriyye, ts.
- İbn 'Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- İbn Cüneyd. *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li-Yahyâ b. Ma'în*. Kahire: el-Fârûku'l-hadîsî, 2007.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: İhyâü't-turâsi'l-'arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî. *İlelül-hadîs*. Matâbi'u'l-Humeydî, 1427/2006.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Haldûn. *et-Târîh*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, ts.
- İbn Lebbâd el-Kayravânî. *er-Redd 'alâ's-Şâfi'î*. Tunus: Dâru'l-'arab, 1406/1986.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru't-ta'sîl, 2014.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. (thk. Hemmâm 'Abdurrahîm), Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Zencûye. *el-Emvâl*. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal, 1406/1986.
- 'İclî, Ahmed b. Abdullah. *es-Sikât*, (thk. Abdül'alîm), Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kâdî 'İyâz. *Tertîbü'l-madârik*. Fas: Matba'atü'l-Fedâle, 1965-1983.
- Kastallânî. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: el-Matba'atü'l-kubrâ el-Emîriyye, 1323/1906.
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü'n-neseb*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü* (Derleme). Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-vulât ve kitâbü'l-kudât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?". *Şırnak İlahiyat Fak. Dergisi*, 9/3, (Aralık 2018), 621-644.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". *ÇÖMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, (2017), sy. 10, 53-78.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Muslim b. Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. Medine: İmâdetü'l-bahs el-'ilmî, 1404/1984.
- Müzenî, İsmâ'îl b. Yahyâ. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Nesâî. *es-Sünneü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' fi şerhi'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek: Fıkhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Saymerî, Hüseyin b. Alî. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- Sindî, Muhammed Âbid. *Müsnedü's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1370/1951.
- Sübkî. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. (thk. Rif'at Fevzî), Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. (thk. Ahmed M. Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Tirmizî. *el-İlel*. (*el-Câmi'* ile beraber), Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Türçan, Zişan. "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 16, 2009, 101-134.
- Ya'kub el-Fesevî. *el-Ma'rifatü ve't-târîh*. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1401/1981.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lami'n-nubela*. (thk. Şu'ayb el-Arnâût ve diğerleri), Beyrut: 1402/1982.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm*. Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1413/1993.

İbn Sînâ'da Bilimsel Yöntem: Konu, İlke ve Mesele*

Ömer ODABAŞ**

Öz

Bu makalede İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Burhân Kitabı* merkeze alınarak, bilimlerin üç sacayağını oluşturan konu, ilke ve mesele kavramları incelenecektir. Genel olarak bir bilimin araştırma sahasını ve bu araştırması sırasında dayanması gereken esasları ifade eden bu üç kavram, düşünce tarihinde ilk kez Aristoteles (ö. m.ö. 322) tarafından sistematik bir şekilde vazedilmiştir. Böylece felsefî bilimler birbirinden ayrılmış ve her bilimin var olanların bir kısmını incelemesi mümkün olmuştur. İslâm düşüncesinde de benimsenen bu ayırım sadece felsefî disiplinlerin değil, şerî ilimlerin de kayıtsız kalamadığı bir bütünlük arz etmiştir. Nitekim özellikle de müteahhir dönemde bu üçüyle temellendirilmemiş bilgiler topluluğu, ilim veya bilim sayılmamıştır. O halde başta Meşşâî felsefe ve akabinde diğer disiplinler tarafından bu üç kavramın, adeta bilimsel bir faaliyetin ölçüsü olarak kabul edildiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Konu, İlke, Mesele, Vazedilmiş Asıl, Musâdere, Zâtî Arazlar.

Scientific Method in Avicenna: Subject, Principle And Problem

Abstract

In this article, three concepts that constitute the pillars of sciences, namely the subject, principle and problem, will be examined relying on Avicenna's (d. 428/1037) book of *Burhân*. These three concepts, which generally determine the scope of scientific research and the principles on which it should be based, were introduced systematically for the first time by Aristotle (d. 322 BC) in the history of thought. Through these concepts, philosophical sciences could be distinguished from one another and it became possible for each science to examine specific parts of existence. This distinction, which was also adopted by the scholars of Islamic thought, has presented such an integrity that neither philosophical disciplines nor religious sciences could remain indifferent. As a matter of fact, especially in the later period of theologians, the information was considered as science only if it was based on these three concepts. Therefore, it can be asserted that these three concepts were considered as the measure of scientific activity, first by peripatetic philosophy and later by other disciplines.

Keywords: Avicenna, Subject, Principle, Problem, Posited Principles, Postulate, Essential Accident.

* Bu makale "İbn Sînâ'da Konu, İlke ve Mesele" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu meyanda üzerimde büyük emeği olan Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER hocama müteşekkirim.

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, omerodabas@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-4457-8643

Citation/©: . Odabaş, Ö. (2020). İbn Sînâ'da Bilimsel Yöntem: Konu, İlke ve Mesele. *Theosophia*, 1, 15-33.

Makale Türü: Araştırma Makalesi –Research Article

Geliş Tarihi/Received: 10.11.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 17.12.2020

Giriş: Konu, İlke ve Meseleye Dair Genel Bir Çerçeve

Klasik felsefenin tüm konularını kapsayacak şekilde ilk sistematik külliyyatı vazeden isim şüphesiz Aristoteles'tir. Bu anlamda Aristoteles, botanikten zoolojiye, aritmetikten geometriye ve metafizikten mantığa kadar birçok bilim dalını kapsayan külliyyatı ile klasik felsefe ve bilim tarihinin merkezindeki isimdir. O, bu külliyyatta vazettiği bilimleri, üç önemli kavramla birbirine bağlamıştır: Konu, ilke ve mesele. İlk kez Aristoteles tarafından nedenselliğe dayalı bütüncül bir sistem içerisinde kullanılan bu kavramlar, Meşşâî filozoflar nezdinde bir bilimi o bilim yapan üç sacayağı olarak kabul edilir. Nitekim metafizik, altında yer alan tikel bilimlere konu, ilke ve meselelerini vererek onlara adeta bilimsel bir kimlik kazandırır ve yapacakları araştırmanın esaslarını ve sınırlarını belirler. Böylece konusu ve genel olarak ilkeleri apaçık olan ve dolayısıyla bir başka bilim tarafından temellendirilemeyen metafizik, kendi meselelerini temellendirir ve bunun bir sonucu olarak altındaki tikel bilimlere konularını dağıtarak, var olanlar potasını bu bilimler arasında eritir. Metafiziğin var olması cihetinden araştırdığı ve tikel bilimlere konu ve ilke olarak verdiği şeyleri ise, söz konusu tikel bilimlere müsellem olarak tartışmaksızın alıp, bu konuların zâtî arazlarını inceler, fakat bu inceleme sırasında da yine metafizikten aldığı ilkelere dayanır. Böylelikle tüm bilimlerde belirli konu, ilke ve meseleler dâhilinde o bilimin konusunun zâtî arazları araştırılır. Söz gelimi metafizik, doğa biliminin konusunu "hareketli ve durağan olması bakımından cisim" olarak belirler. Daha sonra ona mesela "Cisim, madde ve sûretten oluşur" ilkesini de verir. Doğa bilimi ise konusunu ve ilkelerini müsellem olarak alır ve konusu olan hareketli ve durağan olması bakımından cismin zâtî arazlarını araştırır ki, bunlar onun meseleleridir. Bunun neticesinde mesela cismin, bölünemeyen en küçük parçalardan oluşmasının imkânsız olduğuna dair burhânlar getirir.

İşte bu tabloda göze çarpan en önemli şey, sistemin bir bütünlük ve iç tutarlılık üzerine kurulu olduğudur. Nitekim eşyayı bir bütün olarak inceleyen klasik felsefeyi modern dönemdeki felsefelerden ayıran en önemli hususlardan biri budur. Zira söz gelimi metafizik kendi meselesi olarak mutlak zıtlığın ne olduğunu kanıtlayıp bunu bir ilke olarak doğa bilimine vermezse, doğa bilimcisi mesela siyah ile beyazın zıtlığını tartışamaz. Bu anlamda tüm bilimlere metafiziğe muhtaçtır ve onun temellendirmeleri olmaksızın parçaları tamamlanmamış olan bir yapboz gibidir. Nitekim metafiziğin tümel bilim olmasının en önemli gerekçesi de budur. Tam da burada önemli bir noktaya temas edilmelidir. Klasik felsefeyi belirleyen ana çizgiye göre duyulurlar (mahsûsât) dünyasını aşan metafiziğe dair konuşmak, bir doğa bilimcisinin icra ettiği faaliyetten daha az bilimsel değildir. Hatta tüm tikel bilimlerin temelini oluşturması ve duyulardan bağımsız olması dolayısıyla, onlardan daha bilimsel ve daha aklıdır. İbn Sînâ'da önemli bir hayvanî yeti olan vehim yetisinin (el-kuvvetü'l-vehmiyye) sınırlarını aşamayıp tüm varlıkların duyulur olanlardan ibaret olduğunu iddia eden düşünürler nezdinde bu durumun kabul edilebilir olması mümkün değilse de, klasik filozofların çoğu felsefelerini bu şekilde icra etmişlerdir. Dolayısıyla bilim denince, fizik olsun metafizik olsun tüm felsefî bilimleri anlamışlardır. Bu girişten sonra söz konusu bilimselliğin üzerinde temellendirildiği konu, ilke ve mesele kavramları ele alınabilir. İlkeler aynı zamanda bir şeyi bilebilme imkânının tesis edildiği en temel unsurlar oldukları için, öncelikle onlardan başlamak uygun olacaktır.

İlkeler: Mâhiyeti, Konumu ve Farklı Cihetlerden Sınıfları

Aristoteles'in "arkhe" dediği ve tercüme faaliyetleri sırasında "mebde" (çoğulu mebâdî) şeklinde çevrilmiş olan kavram, Türkçede "ilke" ve Lâtince "principle" şeklinde kullanılırken, modern Batı dillerinde Latince kökten gelen kelimeler tercih edilmektedir. Ayrıca metinlerde yer yer "evvel" veya "evâil" olarak da ifade edilmektedir. İlke kavramı yerine göre ontolojik, epistemolojik, etik vb. bağlamlarda farklı farklı anlamlarda kullanılabilen olup, burada daha ziyade epistemolojik anlamda ele alınacaktır. Buna göre bir bilimde ilke, o bilimi yönlendirici işleve sahip olmanın yanı sıra söz konusu bilimdeki araştırmanın kendisine bağlı olduğu ve fenomenleri açıklama hususunda vazgeçilmez bir temel olan genel önerme, yasa ya da kurallara denmektedir. İşte bu çerçevede içerisinde, kendisi başka ilkelerin bir sonucu olmayan ilkeye "ilk ilke" adı verilir. Buna göre ilk ilkeler, bir sistemin temelinde bulunan ve sistemin varlığının kendisine bağlı olduğu apaçık (bedihî) yasaları ve her tür bilginin temelinde bulunan evrensel doğruları tanımlar. Söz gelimi "Bir şey ya vardır ya yoktur" önermesi bu gibi bir ilk ilkedir. Öte yandan ilkeler her zaman apaçık değildir. Bu durumda da araştırmaya yön vermek ve düzen kazandırmak için kullanılırlar. Nitekim bunun niteliği ileride ele alınacaktır.¹

İlkeler bir cihetten ilk olanlar (evvelî) ve olmayanlar şeklinde iki sınıfa ayrılabilir. İlk ilkeler de yine iki cihetten araştırılabilir: Bir şeyleri bilebilmenin imkânı cihetinden ve bilimler arasındaki ilke alışverişine konu olmaları cihetinden. Bunlardan ilki daha esaslı bir problem olduğu için öncelikle oradan başlamak uygun olacaktır. Buna göre Meşşâî filozoflar sofistlere karşı bir şeyleri bilebilmenin mümkün olduğunu iddia etmiş, bunu da tüm bilinenlerin sonsuza dek geriye doğru giderek bir önceki biline bağlanmadığı, aksine bu zincirin ilk ilkelerde yani evvelî öncüllerde son bulunduğu teziyle temellendirmişlerdir. İlk kavramlardan oluşan ilk ilkeler ise apaçık olduğundan, bir başka öncülle kanıtlanabilir nitelikte değildir. İşte bilme sürecinin temelini oluşturan bu ilk kavramlar, "mevcut", "bir" ve "şey" gibi tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi olan kavramlardır. Bunların yanı sıra "çok", "vâcip", "mümkün", "mümteni", "muhâl" ve "zorunlu" kavramları da apaçıktır. Tüm bunlar tarif edilmek istenseler, bu gerçekte bilinmeyen bir şeyi tarif değil, bir isim veya alâmet vasıtasıyla uyarı (tenbîh) ve hatırlatmadan (ihtâr) ibaret bir tarif olur. Bu ilk kavramlardan oluşan ilk ilkelerin ilki ise, son tahlilde her şeyin kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan her şeye bilkuvve veya bilfiil yüklem olan "Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur" önermesidir. Bunun anlamı şudur: "İnsan canlıdır ve insan canlı değildir" denemez.² Yine "Bütün parçadan büyüktür" veya "Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir" gibi ilkeler de ilk ilkelerdendir ve herhangi bir orta terim veya öğretim olmaksızın elde edilirler. İşte tüm bu kavram ve önermeler, tüm nazarî bilgilerin temelini oluşturan ve fakat kendileri nazarî olmayan ve dolayısıyla kendilerine burhân getirilemeyen en temel bilgilerdir.³ Böylece oldukça kısa bir şekilde bir şeylerin bilinebilirliğine dair ilk ilkelerin rolünün ne olduğu ortaya koyulmuştur. Şimdi gerek ilk gerekse de ilk olmayan ilkelerin bilim

¹ İlhan Kutluer, "Mebde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/210-211; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 458, 459, 546, 547.

² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 26, 177, 264; a. mlf., *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 28, 32, 33, 46, 47, 93.

³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 196, 197, 264.

arasındaki ilke alışverişi konu olması ciheti ele alınabilir. Bu yapılırken de ilkeler sık sık farklı tasniflerle ele alınacaktır.

İbn Sînâ ilkeleri ifade ettikleri anlam cihetinden tekil (müfred) ve bileşik (mürekkeb) olmak üzere iki sınıfa ayırır. Tekil anlamlar ifade etmekten kasıt ilkenin bir şeyin tasavvurunu yani tanımını vermesi iken, bileşik anlamdan kasıt ilkenin bir şeye dair tasdiki vermesidir. Tekil anlamlar ifade eden tasavvurî ilkeler ise en temelde iki sınıftır. İlki, bir sanatın konusunun zâtî arazları olan tasavvurî ilkelerdir. Bu ilkelerde bir şeyin tanımı ilke olarak zikredilir ve fakat o şeyin varlığına dair bir şey söylenmez. Söz gelimi geometrinin başında üçgen, dörtgen vb. şekillerin tanımı verilir. İşte bu tanımlar geometrinin ilkeleridir. Bu şekillerin varlıklarını kanıtlamak ise bizzat geometrinin bir meselesidir. Hal böyle olunca talebe geometri tahsilinin başlangıcında bu şekillerin tanımlarını peşinen görüp teslim eder ve tahsilin ilerleyen aşamalarında varlıklarını kanıtlanmış olarak elde eder.⁴ Peki, geometrinin başında bu şekillerin tanımlarını bir ilke olarak veren bilim hangisidir? Öyle görünüyor ki bunu veren bilim de bizzat geometridir, fakat talebeye kolaylık olması dolayısıyla henüz başlangıç düzeyinde peşinen tanımları verilir. Zira üçgen, kare vb. şeyler en nihayetinde apaçık değildir ve talebe bunları bilmiyor olabilir. Bununla birlikte varlıkları bizzat geometride kanıtlanana kadar birçok kez bu şekillere atıf yapılacaktır. İşte talebenin bu atıfları anlaması onların tanımlarını bilmesine bağlı olduğundan, henüz geometri tahsilinin başında bu şekillerin tanımları ilke olarak veriliyor olmalıdır. Yani öyle görünüyor ki bu durum tamamen pedagojik bir gaye üzerine mebnidir.

Tekil anlamlar ifade eden tasavvurî ilkelerin ikincisi ise bir sanatın bizzat konusu, konusunun parçaları (cüz'ül-mevzû) veya konusunun tikelleri (cüz'ıyyâtü'l-mevzû) olan tasavvurî ilkelerdir. Konunun zâtî arazlarından ibaret olan bir önceki ilkede sadece tanım vazedilmekteyken, bu ilkelerde hem tanım hem de varlık vazedilmektedir. Yani bunların hem anlamları anlaşılmalı hem de var oldukları ve bu varlıklarının hakikat olduğu kabul edilmelidir.⁵ *İşârât şârihi Tûsî* (ö. 672/1274) sanatın bizzat konusu olmasına, söz gelimi konu cisim olan doğa biliminde "Cisim, üç boyutu kâbil cevherdir" şeklindeki tasavvurî ilkenin vazedilmesini örnek vermektedir. Konusunun parçası olmasına yine doğa bilimi bağlamında, "Heyûlâ, özelliği sadece [sûreti] kabul etmek olandır" ilkesinin vazedilmesini örnek verirken, konunun tikelleri olmasına, "Basit cisim, sûretleri farklı olan cisimlerden oluşmayandır" ilkesini örnek vermektedir.⁶ Bilindiği üzere cisim, madde ve sûretten oluşur ve üçü de metafiziğin meselelerinden olan birer cevherdir. Doğa bilimi ise bunları müsellemler olarak alır.⁷ Bu kavramların hem varlıklarının hem mâhiyetlerinin bilinmesi gerekir. Zira var oldukları bilinmezse, doğa biliminin konusu bilinmemiş olur ve dolayısıyla konusunun zâtî arazları da bilinemez. Böyle bir bilimin de araştıracağı belirli bir şeyi olmaz. Söz gelimi cismin anlamı ve var

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 20, 222, 226.

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 20; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, trc. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 72.

⁶ Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-şerhi't-Tûsî ve Kutbiddin er-Râzî*, thk. yok (İran: en-Neşrû'l-belâğa, 2014), 1/299, 300. (Bundan sonra kısada "Şerhu'l-İşârât" olarak anılacaktır.)

⁷ Bununla birlikte madde ve sûret apaçık değilken, cisim varlığı itibarıyla apaçıktır. Bu yüzden metafizikte dahi varlığı kanıtlanmaya çalışılmaz. Ancak apaçık olması, doğa bilimci ile metafizikçinin cismi aynı açıdan incelemesini gerektirmez. Zira metafizikçi var olması cihetinden incelerken, doğa bilimci hareket ve sükûna konu olması cihetinden inceler. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 2, 83.)

olduğu bilinmezse, onun hâdis mi kadîm mi olduğu da araştırılmaz.⁸ Burada ilk örnek bağlamında bir noktaya dikkat çekilmesi gerekir. Görüldüğü üzere bazı durumlarda ilke, doğa bilimine cismin tanımının verilmesi gibi bizzât bilimin konusunun tanımı olmaktadır. Öyle görünüyor ki bu gibi durumlarda üstteki bilim alttaki bilime önce konusunu verip, daha sonra da konusunun tanımını bir ilke olarak vermektedir.

İfade ettikleri anlam cihetinden ilkelerin ikincisi olan bileşik ve tasdikî ilkelere gelince, bunlarda sadece bir şeyin var olup olmadığı ortaya koyulur, yoksa tasavvurî ilkelerdeki gibi tanım ve mâhiyet anlamı tahakkuk etmez. Söz gelimi tüm bilimlerde kullanılan “Şey, çelişğin iki tarafının birinden yoksun kalmaz” gibi apaçık (müteârâf) önermeler veya matematikçilerin “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittirler” gibi vazedilmiş asılları, bileşik ve tasdikî ilkelerdir. Bu ilkeler var olup olmama (heliyyet) ile kabul edilir ve böylece onların sayesinde bilimin meseleleri ortaya koyulur.⁹ İbn Sînâ *İşârât*'ta bu tasdikî ilkeleri iki sınıfa ayırmaktadır. Birincisi apaçık olanlardır ve bunlar, mutlak olarak ilkedirler. İkincisi ise açık olmayıp teslim edilmesi gereken ilkelerdir ve bunlar mutlak olarak değil, bunu alıp üzerine bir şeyler bina eden bilim için ilke olurlar. Bu ikinci sınıf da duruma göre “vazedilmiş asıl” (asl-ı mevzû) veya “müsâdere” olur ki, bu iki kavramın bilimler arası ilke alışverişindeki rolü önemlidir.¹⁰

Bu anlamda bazen bir bilimin tedrisine başlarken o bilimin başlangıcında mutlaka zikredilmesi gereken ve fakat bununla birlikte burhânı ya aynı bilimin ilerleyen safhalarında ya da başka bilimlerde getirilen bazı nazarî önermeler vardır. Hoca bunları talebeye sunar ve tartışmaksızın peşinen kabul etmesini bekler. Talebe için bu önermeler, henüz burhânına vakıf olmadığı için makbûlât türünden önermeler olur. İşte bu durumda talebe henüz makbûlât sınıfında bulunan bu önermeleri hocasına karşı hoşgörü ve hüsnüzan besleyerek kabul ediyorsa, buna “vazedilmiş asıl” denir. Ancak hocasının kabul etmekle yükümlü tuttuğu bu önermelere karşı hocasından başka bir zanna sahipse –ki bu zıtlık mukâbilliğidir- ya da bir zanna sahip değilse –ki bu da olumsuzluk mukâbilliğidir-, bu durumda buna “müsâdere” denir. Böylece kendiliğinden açık olmayan bir ilke bir itibarla vazedilmiş asıl, bir itibarla da müsâdere olmaktadır.¹¹ Şayet bir bilimde kullanılan vazedilmiş asıl, bir başka bilimde veya kullanıldığı bilimin ilerleyen mertebelerinde kanıtlanmıyorsa, bu burhânî bir yöntem olmaz. O halde vazedilmiş asılların da zamanı geldiğinde burhânla açıklanması, bu açıklamaların da en nihayetinde orta terimsiz öncüllere dayanması gerekir.¹² Burada bir hususa daha işaret edilmelidir. Vazedilmiş asıl ve müsâdere, ancak bir önermeyi içeren ilkelere söz konusu olabilir. Tanımları içeren ilkelere ise vazedilmiş asıl veya müsâdere denmez, fakat “vaz” denir. O halde söz gelimi geometrinin başında üçgen, dörtgen vb. şekillerin tanımlarının zikredilmesi birer vazdır, ama vazedilmiş asıl veya müsâdere değildir.¹³

⁸ Eymen Mısrî, *Düstûru'l-hükemâ fi şerhi Burhânî's-şifâ* (İran: Mektebetü Ğadîr, 2015), 85. (Bundan sonra kısaca “Düstûr” şeklinde anılacaktır.)

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 19, 20; Mısrî, *Düstûr*, 220-222.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 72.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 59-62.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 169, 177.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 58.

Vazedilmiş asıl veya müsâdereler, tüm bilimlerde kullanılmazlar. Bu anlamda bilimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıftaki bilimlerin ilkeleri zaten apaçık önermelerden oluştuğu için, onlarda vazedilmiş asıllara ihtiyaç duyulmaz. Söz gelimi aritmetik böyledir ve orda sadece tanımlar ve evvelî önermeler kullanılır.¹⁴ Bunlardan ilki ve en meşhuru, “Her sayı, iki tarafının [toplamının] yarısıdır” önermesidir. Bu iki taraftaki iki sayı, azlık ve çokluk cihetinden bu sayıyı izlerler. Mesela beş, altı ve dördün toplamının yarısıdır.¹⁵ İkinci sınıftaki bilimlerde ise hem tanımlar, hem bedihî önermeler, hem de vazedilmiş asıllar kullanılır. Mesela geometri böyledir. Aynı zamanda bu bilimde kullanılan ilkenin vazedilmiş asıl olduğu ve kanıtlanmasının başka bir yerde yapıldığı da tasrih edilir. Üçüncü sınıftaki bilimlerde ise hem tanımlar, hem evvelî önermeler hem de vazedilmiş asıllar kullanılmaktadır ancak, bu bilimlerde ilkeler karışık bir haldedir ve hangisinin vazedilmiş asıl olup hangisinin olmadığı netleştirilmemiştir. Zira burada kullanılan bazı önermeler, aslında vazedilmiş asıl oldukları söylenmeden ve bedihî önermelerden ayırt edilmeden kullanılmaktadır. Doğa bilimi bu gibi bilimlere örnek olarak zikredilebilir.¹⁶

Yine ilkeler bir başka cihetten özel ve genel ilkeler olarak iki sınıfa ayrılır. Özel olanlar bir bilime özgü ilkelere dir. Söz gelimi “Hareket vardır” önermesi doğa bilimine özgü bir ilkedir. Genel olanlar ise iki sınıfa ayrılır. Birincisi, mutlak olarak tüm bilimlerin ilkeleridir. Söz gelimi “Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur” önermesi, tüm bilimler arasında ortaktır. Fakat bu ortaklığın anlamı, tüm bilimlerin açıklamalarının bu ilkeye dayanması tarzındadır. Yoksa tek tek her bilimin meselesi değildir. Genel ilkelerin ikincisi ise birkaç bilimin genel ilkeleridir. Söz gelimi “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittir” önermesi, geometri ve onun altındaki astronomi, aritmetik ve onun altındaki mûsiki ve başka bazı bilimlerin ortak olduğu bir ilkedir.¹⁷ Sadece bazı bilimler arasında ortak olan bu genel ilkelerin ortaklığı, iki şekilde olabilir. Birincisi, bu ortaklığın aynı mertebede bulunan iki bilim arasında olmasıdır. Söz gelimi geometri ve aritmetik arasında, “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittir” ilkesinin ortak olması böyledir. İkincisi ise, bu ortaklığın farklı mertebelerde bulunan iki bilim arasında olmasıdır. Mesela geometri ve optiğin (ilmu'l-menâzır), mezkûr ilkede ortaklığı böyledir. Zira bu ilke önce geometriye, sonra optiğe aittir. Çünkü optik, geometrinin altında yer almaktadır.¹⁸

İlke ve mesele ilişkisine gelince, kullanıldıkları bilimde bir kabul (vaz) olarak vazedilen ve sınıfları aktarılan özel ilkeler, ya bilimin tüm meseleleri ya da bir veya birkaç meselesi için özel ilke olurlar. Böylece anlatacak olduğu başka şeyleri bunların üzerine inşa etmek üzere hoca, talebeyi bunları kabul etmekle yükümlü tutar. Bu ilkelerin orta terimleri ise ancak şu üç yerden birinde bulunabilir: Ya o bilimin dışındaki bir bilimin meselesinde bulunur ve bu da ancak (1) o bilimden önceki bir bilim veya (2) o bilimle beraber bulunan bir bilim olabilir. Ya da (3) ilkenin kullanıldığı mertebeden sonraki mertebelerde bulunmak kaydıyla bizzât bu bilimin meselesinde bulunur. Ayrıca orta terimin bilimin dışında bulunduğu ilk iki tür ilke bilimin tüm meseleleri için vazedilmişken, orta

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 59.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Hisâb*, thk. Abdülhamid Latifî (İran: Mektebetu Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1984), 18.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 59.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 57, 102, 103, 193, 194.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 57, 114, 189.

terimin bizzât bilimin meselelerinde bulunduğu üçüncü ilke, bilimin bazı meseleleri için vazedilmiştir.¹⁹

İbn Sînâ ilke ve mesele ilişkisine dair bunun dışında bir tasnif daha yapmaktadır. Buna göre bir bilimde ilke olanın, bir başka bilimde mesele olması iki şekilde gerçekleşir. İlki, aşağıdaki bilimin ilkesi, bu ilkenin yüceliği (celâl) sebebiyle daha yüce bilimin meselesi olur. İşte buna gerçek ilke (mebde-i hakîkî) denir. Tûsî'nin örneğiyle, cismin heyûlâ ve sûretten oluşması metafiziğin meselesi, doğa biliminin ilkesidir. İkincisi ise bir ilkenin aşağıdaki bilimin meselesi, daha yüce bilimin ise ilkesi olmasıdır. Bunun sebebi ise yüce sanata göre bu ilkenin daha düşük bir seviyede bulunmasıdır. Mesela Tûsî'ye göre cismin bölünemeyen en küçük parçalardan (el-cüz' ellezi lâ yetecezzâ) oluşmasının imkânsız oluşu, doğa biliminin meselesi ve metafiziğin ilkesidir. Böylece bu ilke metafizikte heyûlâyı ispat etmek için bir vazedilmiş asıl olur. Bir bilimde ilke olanın bir başka bilimde mesele olmasının ikinci şekli ise, iki bilim genellik ve özellik bakımından farklılaşmadığında söz konusu olur. Mesela aritmetik ve geometri bilimlerinden birinin ilkesinin, diğerinin meselesi olması böyledir.²⁰

Böylece bilimlerin özel ve genel ilkelerine dair genel bir tasavvur oluşmuştur. Peki bir ilkenin özel veya genel oluşunu belirleyen temel ölçüt nedir? Eğer bir ilke özelse, ilke olan bu önermenin konusu mutlaka şu dört şeyden biri olmalıdır: Sanatın konusu, sanatın konusunun türleri, sanatın konusunun parçaları veya sanatın konusunun zâtî arazları. İlkinin örneği "Sayı, ya tek ya çifttir" önermesi, ikincinin örneği "Bileşik cisim dört unsurdan oluşmuştur" önermesi, üçüncünün örneği "Madde ve sûret, cevherdir" önermesi ve dördüncünün örneği "İki çizgi, iki açıdan eksik olanın yönünde karşılaşır" önermesidir. İşte böylece bir ilkenin sadece konusuna bakılarak onun özel veya genel olduğu anlaşılabilir. İlkenin yüklemine ise özellik ve genellikte bir etkisi yoktur. Zira konu belirtilen dört sınıftan birisine dâhilde, yüklemi zâhiren ve lafızda özel olmasa da, hakikatte ve anlamda özeldir. Peki, mesela geometride kullanılan bir ilkedeki konu "İki çelişğin bir araya gelmesi imkânsızdır" örneğindeki gibi sanatın konusunun dışındaysa (hâriç) veya "Tüm nicelikler, ya iki eşit parçaya bölünür ya da bölünmez" önermesi gibi sanatın konusundan daha genelse, bu durumda ne olur?²¹

Bu durumda genel ilkelerin özelleştirilmesi (tahsîs) söz konusu olur. Şöyle ki, genel ilkeler bilimlerde ya bilkuvve ya da bilfiil kullanılırlar. Eğer bilkuvve kullanılırlarsa bir öncül olarak zikredilmezler. Söz gelimi "Eğer falan doğru değilse, onun mukâbili olan falan doğrudur" denilir ve bu hükmün bir gerekçesi olarak "Çünkü her şey hakkında ya olumsuzlama ya da olumlama doğrudur" diye ayrıca zikredilmez. Genel ilkelerin bilfiil kullanımı ise o ilkelerin kullanıldığı bilim için özelleştirilmesi yoluyla olur. Bu özelleştirme de iki şekildedir. Birincisi, ilkenin hem konusunu hem yüklemine özelleştirmektir. Söz gelimi "Her şey hakkında, ya olumsuzlama da olumlama doğrudur" ilkesinin anlamı korunarak, konusu ve yüklemi değiştirilip geometri bilimine şöyle uyarlanır: "Her ölçü ya ortakdır ya da ayırdır." Genel ilkenin ikinci özelleştirilme şekli ise sadece konusunun

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 17, 57, 104.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 102, 114, 130; a. mlf., *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 133; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/304.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 103, 104.

özelleştirilmesidir. Söz gelimi “Bir şeye eşit olan her şey, birbirine eşittir” önermesinin sadece konusu değiştirilerek, “Bir ölçüye eşit ölçülerin hepsi, birbirine eşittir” önermesinin oluşturulması böyledir.²²

Şimdi burhân teorisinin omurgasını oluşturan varlık burhânı (burhân-ı innî) ve neden burhânı (burhân-ı limmî) ayırımı zemininde bilimlerin ilkeleri ele alınabilir. Ayrıntıda farklılıklar olsa da en temelde bu ikisini birbirinden ayıran iki unsurdan bahsedilebilir. Birincisi şudur: Varlık burhânında bir şeyin şöyle şöyle olduğuna dair illet sadece kıyasın öncüllerini tasdik ederken epistemik boyutta verilmekteyken, neden burhânında hem epistemik boyutta hem de varlık bakımından ontolojik boyutta verilmektedir. İkincisi ise şudur: Varlık burhânında genelde malûlden illete gidilirken, neden burhânında illetten malûle gidilmektedir. Söz gelimi “Bu ahşap yanar” küçük öncülü ve “Yanan her şeye ateş dokunmuştur” büyük öncülü, “Bu ahşaba ateş dokunmuştur” neticesini verir. Ancak burada orta terim olan yanmak, büyük terim olan ateşin dokunmasının, küçük terim olan ahşaptaki varlığının bir sonucu ve malûlüdür. Yani büyük terim küçük terim için var olduğu anda, yanma orta terimi belirir. İşte bu, illeti malûlden hareketle açıklamaktır. Yine burada orta terimin illet olması sadece bu kıyasın sözleri itibariyledir, yoksa bizzat varlıkta karşılığı olan bir şey değildir. Zira varlıkta ahşabın yanması, ateşin o ahşaba dokunmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla kıyasta söz bakımından illet olan yanma, varlık boyutunda bir malûldür. O halde bu bir varlık burhânıdır. Neden burhânı ise söz gelimi “Bu odun ateşe temas etmiştir” ve “Ateşe temas eden her odun yanar” öncüllerinden, “O halde bu odun yanar” neticesinin çıkması gibidir. Zira burada orta terim olan ateşe temas etme, hem söz hem de varlık boyutunda odunun yanmasının illetidir ve ayrıca illetten malûle doğru gidilmiştir. Böylece bu iki burhân türüne dair genel bir tasavvur ortaya koyulmuştur. Artık bunların ilke alışverişindeki rolü incelenebilir.²³

Bazen üstteki bilimde neden burhânıyla kanıtlanan bir ilke, alttaki bilim tarafından varlık burhânı ile alınmaktadır. İşte varlık burhânı ve neden burhânı şeklindeki ayırım da, tam da bu noktada konuya dâhil olmaktadır. Zira bu, burhânın nakledilmesinin şekillerinden biridir. Bu anlamda burhânın nakli en temelde iki şekilde olur. Birincisi, tıpkı vazedilmiş asıllardaki gibi, bir şeyin bir bilimde ilke olması ve burhânının başka bir bilimde olmasıdır. Bu, mecazî anlamda burhânın naklidir. Zira ilkeyi müsellemler olarak alan bilim açısından nakledilen şey burhân değildir. İşte burada üstteki bilim neden burhânını, alttaki bilim ise varlık burhânını vermiş olur. Burhânın nakli ile kastedilen ikinci ve asıl şey ise, bir ilkenin bir bilimin meselesinde incelenip temellendirilmesi ve başka bir bilimden gelen orta terimle de o ilkeye burhân getirilebilmesidir. Böylece bu ilkenin hakikatine iki bilimde de vakıf olunur ve kıyasın terimleri, her iki bilimde de bulunur. Ancak burhânın naklinin bu ikinci anlamı, sadece iki bilim konuda ortak olup, biri diğerinin altında olduğu zaman mümkündür. Birinin diğerinin altında olması ise ya tam girişimlilikle (umûm-husûs mutlak) birinin diğerinin bir parçası olması, ya da eksik girişimlilikle (umûm-husûs min vech) birinin bir cihetten diğerinin altında bulunması şeklindedir. İlkinin örneği geometri ve koniler iken, ikincinin örneği geometri ve optiktir. İkinciye ele alacak olursak, geometride çizgi, mutlak ve sırf geometrik olarak incelenip, buna dair bir ilke vazedilirken, optikte geometrik ölçülerle, ama görsel olması ve göze ilişmesi cihetinden incelenmektedir. Bunun bir sonucu olarak geometride mutlak olan ilke, optikte

²² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 103, 104.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 28-31.

özelleştirilerek vazedilmektedir. Böylece genel bilim özel bilime illeti verir ve bir ilkenin neden burhânı ile bilinmesi, her iki bilim için de mümkün olur ve tamamen burhânî bir ilke nakli gerçekleşir. Böylece burhânın iki türünün bilimlerin ilke alışverişinde rolü ele alınmıştır.²⁴

Neden ve varlık burhânında verilen illetin niteliğine dair daha ayrıntılı araştırmalar, kaçınılmaz olarak bizi yakın-uzak illet, bizzât-bilaraz illet ve bilfiil-bilkuvve illet ayırımlarına ve bunların ilkelerle olan ilişkisine götürmektedir. Dolayısıyla bunlara dair bazı hususlara da topluca değinilmelidir. Bir ilkeye dair varlık burhânı o ilkenin uzak illetiyken, neden burhânı yakın illetidir. Buna dair örnekler daha önce zikredilmişti. Yine bir bilim bir ilkeye dair illeti bizzat, başka bir bilim bilaraz verebilir. Söz gelimi konusu insan bedeni olan tıp sanatı, doğa biliminin altındaki bir bilim olmasına rağmen onun meselelerinden biri olan mutlak hareketi incelerse, velev ki doğru bir yargıda bulunmuş bile olsa, illeti ve dolayısıyla burhânı bilaraz vermiş olur. Yine bir bilim bir ilkeye dair illeti bilfiil, başka bir bilim ise bilkuvve verebilir. Bunun örneği ise yine daha önce zikredilen genel ilkelerin tüm bilimlerde bilkuvve olarak kullanılmasıdır.²⁵

İlkelerin illetlerinin niteliğine dair bir soruşturma bizi, bu illetlerin dört illetten hangisi veya hangileri olduğu sorusuna götürmektedir. Zira bazen bir ilkeye dair iki farklı bilimde farklı illetler getirilebilir. Böylece tek bir ilkeye, iki farklı bilimden iki farklı burhân getirilir. İşte bu gibi meseleler farklı cihetlerden olmak kaydıyla her iki bilimde de tekrarlanır. Söz gelimi doğa bilimi ve metafizik, ilk hareketin düzenli, aynı (teşâbüh) ve sabit oluşunu inceleme hususunda ortaktır. Ancak buna dair doğa bilimi, hızlılık ve yavaşlık gibi oluş-bozuluş âlemine dair herhangi bir zıtlığı barındırmayan sûret ile, dört unsurdan bileşik olmayıp bozuluşa ve değişime uğramayan basit maddenin illetini verir. Dolayısıyla doğa biliminde sadece maddî ve sûrî illet ile burhân getirilebilir. İlk hareketin düzenli ve sonsuz oluşunun sırf iyilikten (hayr-ı mahz) ve sırf akıldan ibaret olan mufârik fâil illeti ve sırf varlıktan ibaret olan ilk gâî illeti ise, ancak metafizikte verilebilir.²⁶

Böylece buraya kadar ilkeler en temelde ilk olanlar ve olmayanlar şeklinde iki sınıfta ele alınmış, öncelikle ilk olanlar üzerinden bilebilmenin imkânı vazedilmiş, daha sonra ilk olanlar ve olmayanlar birlikte ele alınarak ilkelerin bilimler arasında gerçekleşen alışverişteki konumları incelenmiştir. Netice itibarıyla bilimler için ilkelerin, bir sonraki başlıkta ele alınacak olan bilimlerin konularından sonra en hayatî unsurlar olduğu söylenebilir. Zira bilimin konusunun zâtî arazlarını araştırmak, söz konusu ilkeler olmaksızın mümkün değildir. Nitekim bu tabloya göre metafizik tüm bilimlere özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi en temel ilkeler yanı sıra, konularının, konularının parçalarının veya zâtî arazlarının tanımları gibi başka bir takım ilkeler vermezse, tüm tikel bilimlerin bir sofist uğraşısı olması kaçınılmaz bir hal almaktadır. O halde ilkeler, bilimsel bir faaliyetin en temel esaslarıdır denebilir. Peki bu ilkeler zemininde zâtî arazları incelenecek olan bilimin konusunun mâhiyeti nedir? Şimdi de bunun görülmesi uygun olacaktır.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 110-117, 152.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 154, 233, 234.

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 124, 125.

Konu: Mâhiyeti, Farklı Durumları ve Sınıfları

Türkçe'de "konu", Grekçe'de "hypokeimenon" ve Batı dillerinde "object", "matter" ve "subject" olarak ifade edilen bu terim, Arapça'da "vaz" kökünden türeyen "mevzû" kavramıyla karşılanmaktadır ve "bir şeyi bir yere koymak" anlamına gelmektedir.²⁷ Felsefi olarak ise konu veya mevzû kavramı mantık, doğa bilimi, metafizik vb. bilimler bağlamında farklı anlamlara gelebilmektedir. Söz gelimi mantıkta konu, yüklemli bir önermede, yüklem yüklediği şeye denir. Keza doğa bilimi veya metafizikte konu, "tüm yönlerden kendisine hulûl eden (hâll) bir şey olmaksızın var olabilen mahal" anlamında kullanılmaktadır. İşte bunların tamamı, bu çalışmanın asıl maksadının dışında yer almaktadır. Zira burada "konu" ile kastedilen, bir bilimin konusudur. Bir bilimin konusu ise, o bilimde zâtî arazlarının araştırıldığı şeye denmektedir. Söz gelimi tıp, hasta ve sağlıklı olması bakımından insan bedeninin zâtî arazlarını incelemektedir ve insan bedeni, tıbbın konusudur.²⁸

İbn Sînâ'ya göre hiçbir bilim kendi konusunu kanıtlamamakta, aksine her bilim, konusunun zâtî arazlarını kanıtlamaktadır. Bu zâtî arazlar ise, niteliği ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, o bilimin meseleleri olmaktadır.²⁹ Bilimleri birbirinden ayıran yahut onları birbiriyle ilişkilendiren, o bilimlerin konularıdır. Bu anlamda her bilimin konusu, ontolojik bir temele karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu temel, bilimlerin bölümlenmesindeki en esaslı kriterdir. Bundan dolayı bir filozofun ontolojisi ile bilimlere bakışı arasında tam bir tutarlılık bulunmaktadır. Zira varlık mertebeleri hakkında bir fikri olmayanın, bilimler arası ilişki ve ayrımlar konusunda sistematik olarak temellendirilmiş bir fikre sahip olması da çok zordur. Çünkü varlık alanlarıyla bilimler, birbirine tekâbül etmektedir.³⁰ Bu bağlamda bilimlerin konularına göre farklılaştığı bu sistemde, temelde teorik ve pratik olmak üzere iki tür bilimden bahsedilebilir. Teorik olanların varlığı bizim dilememize ve fiilimize bağlı değildir. Bunlar metafizik, matematik ve fizik olmak üzere üç kısımdır ve her birinin aslı ve ferî kısımları vardır. Pratik olanların varlığı ise bizim dilememize ve fiilimize bağlıdır. Bunlar da ahlâk, ev idaresi ve siyaset olmak üzere üç sınıftır. Son olarak mantıktan da bahsetmek gerekir. Konusu ikinci makuller olan ve kendi bütünlüğü içerisinde teorik bir bilim olan mantık, diğer bilimlere kıyasla bir alet konumundadır. Bilimlerin konularına dair bu genel tasavvurdan sonra artık farklı cihetlerden sınıfları ele alınabilir.³¹

Bilimlerin konuları bir cihetten, (1) konuları farklı olanlar ve (2) konuları aynı olup itibarları farklı olanlar şeklinde iki sınıfa ayrılabilir. Konuları farklı olanlar ise (1.1) mutlak olarak farklı olanlar ve (1.2) bir şeyde ortak olup kalan kısımlarda farklı olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Mutlak olarak konuları farklı olanlar da, (1.1.1.) konuları bir cinsten ortak olanlar ve (1.1.2.) olmayanlar şeklinde iki sınıftır. İlkinin örneği aritmetik ve geometridir. Zira konuları mutlak olarak farklıdır ancak, tek bir cinsin türü olmada ortaklırlar. İkincinin örneği ise doğa bilimi ve aritmetiktir. Zira ilkinin konusu

²⁷ Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1670; Ali Tekin, *Varlık ve Akıl - Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13.

²⁸ Tehânevî, *Mevsû'âtü Keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1670; Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-fadîle, 2004), 199.

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 131; a. mlf., *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 3, 4.

³⁰ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 139.

³¹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İsam Yayıncılık, 2014), 53-61.

değişmesi bakımından cisim, ikincinin konusu ise sayıdır. Dolayısıyla bir cinste ortak değillerdir. Bir şeyde ortak olup kalan kısımlarda farklı olanlar da, (1.2.1.) her iki konuda da hem ortak (müşterek) hem ayrık (mütebâyin) bir şey bulunması ve (1.2.2.) iki konunun arasında bir genellik-özellik ilişkisi bulunması yoluyla bir şeyde ortak olup, birbirine karışması şeklinde iki sınıfa ayrılır. Bunların her birinin de bu makalenin kapsamını ziyadesiyle aşacak kadar çok ayrıntılı alt dalları vardır.³² Konuları aynı ama itibarları farklı olan bilimler ise iki sınıftır: (2.1) Tek bir konunun zâtî arazlarını bir bilimin mutlak olarak, diğerinin ise herhangi bir itibarla kayıtlanmış olarak incelemesi ve (2.2) tek bir konunun zâtî arazlarını her iki bilimin de kayıtlanmış olarak incelemesi, ancak bunu farklı kayıtlarla yapmalarıdır. İlkinin örneği mutlak olarak insan bedeninin doğa biliminin konusunun bir türü olması ve buna mukâbil tıbbın konusunun, sağlıklı ve hasta olması cihetinden insan bedeni olmasıdır. İkincinin örneği ise doğa bilimcinin de astronomun da (müneccim) feleğin cirmini veya âlemin cismini incelemesi, fakat doğa bilimcinin bunu hareketli ve sâkin olmaları cihetinden yaparken, astronomun onlarda niceliğin bulunması cihetinden yapmasıdır.³³

Bilimlerin konuları bir başka cihetten tekil (müfred) ve çok olmaları dolayısıyla sınıflara ayrılmaktadır. Buna göre bazı bilimlerin konusu tektir. Söz gelimi aritmetiğin konusunun sayı olması böyledir. Bazılarının ise çoktur, fakat bu konuların tamamı, onları birleştiren (müttahid) bir şeyde ortak olurlar. Bunun ise dört sınıfı vardır. İlki, bu konuların cinste ortak olmasıdır. Söz gelimi çizgi, yüzey ve cismin, onları birleştiren “ölçü” cinsinde ortak olmaları böyledir. İkincisi, aralarında bulunan “bitişik bir ilişkide” (münâsebet-i muttasıla) ortak olmalarıdır. Örneğin nokta, çizgi, yüzey ve cismin ortaklığı böyledir. Üçüncüsü, tek bir gayede ortak olmalarıdır. Mesela unsurlar (erkân), mizaçlar, karışımlar (ahlât), organlar, kuvveler ve fiiller gibi tıp biliminin konuları, sağlığa nispet edilme noktasında ortaklardır. Dördüncüsü ise tek bir ilkede ortak olmalarıdır. Söz gelimi kelâm ilminin konuları, tek bir ilkeye nispet edilme noktasında ortaklardır. Bu ilke ise ya şeriata itaat ilkesidir ya da bu konuların ilahî olmaları ilkesidir.³⁴

Bilimlerin konuları bir başka cihetten mutlak ve mukayyed olmaları dolayısıyla sınıflara ayrılmaktadır. Bu anlamda bazı bilimlerin konuları herhangi bir anlamın eklenmesi gibi bir şart koşulmaksızın, doğası ve hüviyeti cihetinden mutlak olarak alınırlar. Söz gelimi aritmetiğin konusu olan sayı böyledir. Bazı bilimlerin konuları da bir kayıtle kayıtlanarak alınırlar. Fakat konuya eklenerek onu kayıtlayan bu anlam, konunun tabiatını türlere ayıracak bir fasıl olmamalıdır. Tûsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere İbn Sînâ bununla, söz konusu eklenmiş anlamın konunun “mukavvim zâtîsi” değil, “zâtî veya uzak arazi” olmasını kastetmektedir. Söz gelimi “hareketli kürelerin”

³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Odabaş, *İbn Sînâ'da Konu, İlke ve Mesele* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 91-97.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: el-Burhân*, 109-114; Kâtibî, *Şerhu Keşfi'l-esrâr*, thk. Enver Şahin (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 1276-1279. (Makalenin kapsamını aştığı için burada zikredilmeyen ayrıntılara, atıf yapılan iki kaynaktan bakılabilir.)

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: el-Burhân*, 104. Ayrıca Fârâbî'de (v. 339/950) bilimlerin konularının tek ve çok olmasına dair bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, trc. Ömer Mahir Alper - Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014), 106-110. Yine bu bağlamda kısaca belirtmek gerekir ki, Sadruşşerâ bir bilimin birden fazla konusu olmasını, kendisinden önce benimsendiği şekliyle kabul etmemektedir. Teftâzânî ise bu görüşü eleştirmekte, birden fazla şeyin aralarında bir tenâsüp olması durumunda bir bilimin konuları olabileceğini belirtmektedir. Keza Molla Fenârî de bir bilimin birden fazla konusunun olmasını tevviz etmekte, fakat aslolanın tek olduğunu belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi ve gerekçelendirmeler için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkah Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 68-71.

ârırlarının incelenmesi böyledir. Nitekim burada küreler mutlak olarak alınmayıp “hareketli” ile kayıtlanmış ve bu şekliyle hareketli küreler biliminin konusu olmuştur.³⁵

Konular bir başka cihetten tümel ve tikel olanlar şeklinde iki sınıfa ayrılır. Klasik tasnife göre tümel bilim metafizik iken tikel bilimler diğerleridir. Fakat İbn Sînâ'nın *Burhân*'daki tüm ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, bazı bilimlerin farklı itibarlara göre tümel ve tikel olabileceği net bir şekilde görülmektedir. O halde tümellik ve tikellik cihetinden bilimlerin tasnifi de bu doğrultuda yapılmalıdır. Bununla birlikte burada yapılacak olan tasnif görebildiğimiz kadarıyla bilfiil İbn Sînâ veya bir başkası tarafından yapılmış değildir. Buna göre bilimler bu cihetten üç sınıfa ayrılır. İlki, asla tikel olmayan tümel bilimlerdir. Bu sınıf, sadece metafiziğe özgüdür. Zira o asla hiçbir bilimin altında yer almaz. İkincisi ise itibara göre tümel ve tikel olabilen bilimlerdir ve işte *Burhân*'ın satır aralarında bulunan ayırım da budur. Buna göre İbn Sînâ *Burhân*'da şöyle söylemektedir: “Aynı şekilde tıp gibi tikel bir sanatın konusu ‘insan bedeni’ olduğunda ve insan olması cihetinden insana ârız olmayan, [aksine cisim olması cihetinden ârız olan] ‘mutlak karalık’ ve ‘mutlak hareket’ gibi uzak bir ârız [tıpta] talep edildiğinde, tıp, ‘tümel doğa biliminin’ aynı olur ve tikel bir bilim olmaz.” Görüldüğü üzere burada İbn Sînâ, alt-üst ilişkisi içerisinde bulunan bilimlerden üsttekini tümel, alttakini tikel olarak adlandırmıştır. İşte kanaatimizce bu itibar farkına göre bir bilim metafiziğe kıyasla tikel, altındaki bilime kıyasla -şayet altında bir bilim varsa- tümel olmaktadır.³⁶ Peki eğer altında bir bilim yoksa bu durumda ne olacaktır? İşte böylece üçüncü sınıf oluşmaktadır ki, bunlar da asla tümel olmayan tikel bilimlerdir. İbn Sînâ'ya göre doğa biliminin altında fizik ve oluş-bozuluş gibi aslî, tıp ve astroloji gibi ferî bilimler bulunmaktadır.³⁷ Fakat tıp ve astroloji gibi ferî bilimlerin altında herhangi bir bilim bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar, asla tümel olmayan tikel bilimler olmalıdır.

Her ne kadar bilimlerin konuları itibarıyla daha farklı şekillerde tasnif edilebilirlerse de, bunların tamamı bir şekilde buraya kadar aktarılan tasniflerin muhtevasına dâhil olduklarından dolayı, ayrıca zikredilme ihtiyacı hissedilmemiştir. Böylece metafizik hariç olmak üzere bir bilime üst bilim tarafından verilen iki unsur temellendirilmiştir: Konu ve ilke. O halde şimdi yapılması gereken bu iki temel unsuru müsellemler olarak alan bilimlerin yine bu ikisinden hareketle oluşturduğu meselelerini ele almak, böylece her bilimin problemlerine nasıl burhân getirdiğini ortaya koymaktır.

Mesele: Mâhiyeti, Nitelikleri ve Zâtî Arazları

Türkçe'de “mesele”, “problem” veya “sorun” ve Grekçe'de “problêma”, “aporia” veya “zêtein” şeklinde ifade edilen bu kavram, Batı dillerinde “question”, “problem” veya “case” kelimeleriyle karşılanmaktadır.³⁸ Buna uygun olarak Arapça'da da duruma göre “mesâil”, “metâlib”, “mebâhis” veya “netâic” kavramları kullanılmaktadır. Zira Arapça'da bir bilimin meseleleri, araştırmanın (bahs) kendisi üzerinde gerçekleşmesi cihetinden “mebâhis”, kendisinden sorulması cihetinden “mesâil”, konu için varlığının talep edilmesi cihetinden “metâlib” ve burhânlardan çıkarılması cihetinden “netâic” olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla lafızlar itibarların farklılığına göre değişse de,

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 104; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/298.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 80.

³⁷ Alper, *İbn Sînâ*, 60.

³⁸ Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1525; Tekin, *Varlık ve Akıl - Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*, 130.

müsemmâ birdir.³⁹ Bununla birlikte “mesele” veya çoğulu olan “mesâil” şeklindeki kullanım en yaygın olanıdır.

Bir bilimin meseleleri, Hillî'nin veciz ifadesiyle şöyle tanımlanabilir: “Meseleler, bir bilime özgü olup, yüklemelerinin konularına nispet edilmesinden şüphe duyulan önermelerdir. Eğer bu önermeler apaçık değilse, bu bilimde onlara dair burhânlar getirilir. Her bilim, konuları itibariyle meseleleriyle özelleşmektedir.”⁴⁰ Hillî'nin “Konuları itibariyle meseleleriyle özelleşmektedir” demesinin sebebi, bir bilimde öncelikli olarak konusunun vazedilmesi, bunu takiben konusunun zâtî arazları olan meselelerinin tebellür etmesidir. Söz gelimi aritmetikte öncelikle konusu olan sayı vazedilmekte, daha sonra sayıya ârız olan eksik, tam, çift, tek, eşit vb. zâtî arazlar, o bilimin meselelerini oluşturmaktadır. Şimdi bu genel anlatıdan sonra meselenin mâhiyeti daha ayrıntılı bir şekilde ele alınabilir.

Her bilimin meseleleri, burhânî bir araştırma neticesinde vazedilmelidir. Bir meseleye dair burhân ise kıyaslar üzerinden getirilir ve kıyaslar da en nihayetinde öncüllerden oluşur. O halde burhânî bir neticeyi veren öncüllerin burhânî olabilmesi için ne gibi şartları haiz olması gerektiği ele alınmalıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın *Burhân*'ında ve *İşârât*'ında dağınık halde bulunan on bir şart ve niteliğin topluca ele alınması uygun olacaktır. Buna göre (1) burhânî öncüller, “zât bakımından” bu öncüllerin sonuçlarından daha öncedir. Zira illet zât olarak malûlden önce bulunur. (2) Burhânî öncüller, kişi nezdinde “zaman bakımından” bu öncüllerin sonuçlarından daha öncedir. (3) Burhânî öncüller, neticenin ancak kendisiyle bilinmesi dolayısıyla kişi nezdinde “bilgi bakımından” bu öncüllerin sonuçlarından daha öncedir ki, bu zaten kıyasın bir özelliğidir. (4) Burhânî öncüllerin doğru (sâdık) olmaları gerekir. Zira böylece onlardan çıkan netice de doğru olur. (5) Burhânî öncüllerin neticeleri için münâsip olmaları gerekir. Bu da öncüller ile neticenin ya aynı bilimde ya da aralarında bir ortaklık söz konusu olan birden fazla bilimde bulunması ile mümkündür. Söz gelimi tabip, dairenin daha kuşatıcı olmasından hareketle daire şeklindeki yaraların daha zor iyileştiği şeklinde bir kıyas kursa, buradaki öncüller netice için münâsip olmaz. İşte bu gibi kıyaslar varlık burhânının bir türü olan delildir, yoksa gerçek burhân değildir. (6) Burhânî öncüllerin ilkelerinin (evâil), evvelî öncüllerden veya bu evvelîlerle açıklanmış öncüllerden olması gerekir. Ayrıca üçüncü şartta zikredilen bilgidaki öncelik kişi nezdinde iken, bu maddedeki öncelik doğadaki önceliktir.⁴¹ (7) Burhânî öncüllerde zâtî arazlar olan yüklemelerin konuları için lüzûmunun, ya bizâtihi ya da başkası aracılığıyla zihinde açık (beyyin) olması gerekir. Nitekim yüklemeler on birinci şartta belirtileceği üzere konuya evvelî ve aracısız olarak yükleniyorsa onun için bizâtihi açık olurken, bir aracıyla yükleniyorsa bu aracı yoluyla açık olur; fakat zâtî arazların konuya nispeti mutlaka açık olmalıdır.⁴² (8) Burhânî öncüllerin zorunlu olmaları gerekir. Onların zorunlu olmalarının anlamı ise, değişime (tağayyür) uğramayan ve buldukları halden başka bir halde olması imkânsız olan bilgiyi ifade etmeleridir.⁴³ (9) Yedinci şartla bağlantılı olarak burhânî öncüllerin tümel olmaları gerekir. Ancak

³⁹ Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr fî'l-mantık*, thk. Mahfûz Ebî Bekr (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2015), 51.

⁴⁰ Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: Menşûrât-ı Bidarfer, 1972), 329.

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 53.

⁴² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 8; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/51.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 67, 69.

Burhân'daki tümel *Kıyâs*'taki tümelden farklıdır. Zira burada tümelden kasıt, önermenin yüklemine, konudaki tüm şahıslara, tüm zamanlarda ve evvelî olarak yüklenmesidir.⁴⁴ (10) *Burhânî* öncüllerin yüklemelerinin, -tümel olmalarıyla bağlantılı olarak- konuları için evvelî olmaları gerekir. Yani cins, fasıl veya lâzım araz gibi bir şey A konusunun tümelliğine yüklem olduğunda, bu şey ilk önce A konusundan daha genel bir şey olan B konusuna yüklem olup, B konusu vasıtasıyla da A konusuna yüklem olmuyorsa, o yüklem konu için evvelî olur. Söz gelimi "Tüm insanlar cisimdir" dediğimizde, cisim yüklemi, insan konusu için evvelî değildir.⁴⁵ Fakat bu şart bağlamında belirtmek gerekir ki, zâtî arazlar dendiğinde evvelî olanlar ve olmayanlar şeklinde iki anlam kastedilir. Dolayısıyla bazı zâtî arazlar evvelî değildirler. Bununla birlikte tanımlarında ileride ayrıntılarıyla ele alınacak olan bazı unsurlar alındığı için, zâtî olmalarına hanel gelmemektedir.⁴⁶ (11) *Burhânî* öncüllerin en önemli şartı, zâtî olmaları gerektiğidir. Buna göre burhânî öncüllerin zâtî konularının yüklemeleri de zâtî olmalıdır ve uzak (garîb) yüklem olmamalıdır. Çünkü uzak yüklem, illet olamazlar. Şimdi bu en son şartın üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmak uygun olacaktır. Fakat bu şart daha ziyade zâtî arazlar bahsiyle alakalıdır. Zâtî arazlar da bir önermenin yüklemeleri söz konusu edildiğinde gündeme gelmektedir. O halde öncelikle bir önermenin konuları ele alınmalı, ardından zâtî arazlar incelenmelidir.⁴⁷

Belirtildiği gibi bir bilimin meseleleri, yüklemelerinin konularına nispetlerinin talep edildiği öncüllerdir. Bu durumda bir bilimin meselesi olan bir önermenin konularının ve yüklemelerinin neler olabileceği gündeme gelmektedir. Fakat ifade edilmesi gerekir ki, burada tanımlar ve şartlı önermeler ele alınmayacaktır. Zira tanımlar, ancak yüklemli önermeler formunda ifade edilebilir niteliktedirler.⁴⁸ Keza şartlı önermeler de (en nihayetinde iki yüklemli önermeden ibaret olduğu için), yüklemli önermelere tâbi olmaktadır.⁴⁹ O halde sadece yüklemli önermelerin ele alınmasıyla, bunların tamamı da incelenmiş olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre bir bilimin meseleleri olan önermelerin konuları, (1) ya o bilimin konusunun bütünlüğüne dâhil (dâhil fî cümleti'l-mevzû') olurlar (2) ya da zâtî araz olurlar. Bilimin konusunun bütünlüğüne dâhil olan konular da iki sınıftır: (1.1) Bilimin konusu olanlar ve (1.2) bilimin konusunun türleri olanlar. İlkinin örneği geometriye dair "Her ölçü (miktâr), ya diğer bir ölçüyle ortak (müşârik) ya da ondan ayrıdır (mübâyin)" önermesidir. Nitekim görüldüğü üzere meselenin konusu, geometrinin konusu olan ölçüdür. İkincinin örneği ise aritmetiğe dair "Altı, tam sayıdır" önermesidir. Zira altı, aritmetiğin konusu olan sayının bir türüdür. Zâtî araz olanlara gelince, onlar da dört sınıftır: (2.1) Bilimin konusunun zâtî arazı, (2.2) bilimin konusunun türlerinin zâtî arazı, (2.3) bilimin konusunun zâtî arazının zâtî arazı ve (2.4) bilimin konusunun zâtî arazının bir türünün zâtî arazı. İlkinin örneği "Her üçgenin, iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir" geometrik önermesidir. Zira görüldüğü üzere önermenin konusu olan üçgen, bilimin konusu olan ölçünün zâtî arazıdır. İkincinin örneği "Güneş ışığı ısıtıcıdır" önermesidir. Zira güneş ışığı, güneş türünün zâtî arazıdır.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 70, 84; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/296.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 83.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 75.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 72.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 58.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 105.

Üçüncünün örneği “Zaman, sükûndan sonradır” önermesidir. Zira zaman, doğa biliminin konusu olan cismin zâtî arazı olan hareketin, zâtî bir arazıdır. Dördüncünün örneği “Hareketin yavaşlaması, sükûnun araya girmesinden kaynaklanır” önermesidir. Zira doğa biliminin konusu olan cismin zâtî arazı harekettir. Hareketin de bilindiği üzere unsurî ve felekî olmak üzere iki türü vardır. İşte yavaş hareket de, unsurî hareketin bir zâtî arazıdır. Zira felekî hareket düzenlidir ve hızlilik ve yavaşlıkla nitelenemez. Neticede meselenin konusu, bilimin konusunun zâtî arazının bir türünün zâtî arazı olmaktadır. Böylece bir bilimin meselesi dâhilinde kurulabilecek bir önermenin konularının neler olabileceği belirtilmiştir. Peki yüklemeleri neler olabilir?⁵⁰

Bir önermenin yüklemeleri söz konusu olduğunda, zâtî arazlar meselesi gündeme gelmektedir. Zâtî arazlar veya bir diğer ifadeyle “o nedir yoluyla bir şeye ârız olanlar”, bilimin konusuna, konusunun cinsine, konusunun türüne veya bir arazına özgü arazlardır.⁵¹ Bunlar, her ne kadar bir şeyin cinsi ve faslından ibaret olan mukavvim zâtîler gibi mâhiyetin bir parçası olmasa da, tıpkı onlar gibi sürekli olarak mâhiyetle birlikte bulunurlar, ancak, şeyin mâhiyeti oluştuktan sonra ona ârız olurlar.⁵² Son türden en yüce cinse kadar olan her bir türün ve cinsin, zâtî arazları vardır. Söz gelimi insanın zâtî arazı gülmek, cevherin zâtî arazı bir konuda bulunmayan mevcut olmak ve umûr-i âmmeden olan varlığın zâtî arazı birlik ve çokluktur.⁵³ Dolayısıyla zâtî arazlar meselesi, tüm bilimlerin birincil meselesidir denebilir. Zira bir bilimde neyin araştırılacağını belirleyen temel kavram, zâtî arazlardır.

Bir yüklem, konusunun zâtî arazı olup olmadığını anlamının iki temel yolu vardır. Bunlardan ilki bilimin meselesi olan “önermenin konusunu” nazar-ı itibara alarak yapılırken, ikincisi, “bilimin konusunu” nazar-ı itibara alarak yapılır. İlkinin farklı sınıfları vardır ve ikincisinden daha dakiktir.⁵⁴ Buna göre önermenin konusunu dikkate alarak bir yüklem, konusu için zâtî araz olup olmadığını anlamının dört temel yolu vardır. Buna göre (1) ya zâtî arazın tanımında, “ârız olunan şey” (marûz) alınır. Yani önermenin yüklem, konusunun tanımında, önermenin konusu bulunur. Söz gelimi basık burunluluğun (futûse) tanımında burnun bulunması gibi.⁵⁵ Nitekim basıklığın tarifi de “burunda olan çöküntü” (et-tak'îru ellezî yekûnu fî'l-enf) şeklindedir.⁵⁶ O halde “Burun basıktır” dendiğinde, yüklem konunun zâtî arazıdır. (2) Ya zâtî arazın tanımında, ârız olunan şeyin “konusu” (yani marûzun marûzu) alınır. Yani önermenin yüklem, konusunun tanımında, önermenin konusunun konusu bulunur.⁵⁷ Örneğin “Tek (ferd), eksiktir” dendiğinde, önermenin konusu olan “tek” arazının konusu “sayı”, önermenin yüklem, konusunun tanımında alınmaktadır.⁵⁸ (3) Ya zâtî arazın tanımında ârız olunan şeyin “cinsi”, yani önermenin konusunun cinsi alınır.⁵⁹ Mesela “Üç, eksiktir (nâkıs)” dendiğinde, eksik olma durumu, üçe ârız olmuştur. Bu durumda önermenin yüklem, konusunun tanımında, “üç”

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 105; Kâtibî, *Şemsiyye*, trc. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 439.

⁵¹ Sâvî, *el-Besâirü'n-Nasîriyye fî 'ilmi'l-mantık*, thk. Hasan el-Merâğî (Tahran: Müessesetü's-sâdik, 1970), 399.

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 73, 74; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, 7, 8.

⁵³ Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, çev. Molla Hüsrev (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddîn Cârullâh, no. 1348), vr. 104a.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 73; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/60

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 73.

⁵⁶ Kâtibî, *Câmi'ü'd-dekâik* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no. 1612), vr. 145a.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 73, 74.

⁵⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/60. Nitekim eksiğin tanımı da şöyledir: “Bölenlerinin toplamı, kendisinden fazla olmayan sayı.”

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 73, 74.

konusunun cinsi olan “sayı” alındığına göre, yüklem, konu için zâtî araz olmaktadır.⁶⁰ (4) Ya da zâtî arazın tanımında, ârız olduğu şeyin cinsinin konusu alınır.⁶¹ Söz gelimi “Çiftin çifti, eksiktir” önermesi böyledir.⁶² Nitekim “çiftin çifti”, “çift” cinsinin bir türüdür ve o, Kutbüddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1365) açıklamalarından istifadeyle şöyle tanımlanabilir: “Bire kadar bölünebilen sayı.” Söz gelimi sekiz ikiye bölünerek dört, dört ikiye bölünerek iki ve iki ikiye bölünerek bir elde edilir. Böylece bir bilimin meselelerinden biri olan bir önermenin konusu itibariyle zâtî arazların nasıl tespit edileceği dörtlü bir tasnifle ortaya koyulmuştur.⁶³

Burada söz konusu tasnife ilişkin iki hususa işaret edilmelidir. Buna göre bu dördünden ilki evvelî zâtî arazları ifade ediyorken, diğer üçü böyle olmayanlara yöneliktir. Zira söz gelimi ikinci tür zâtî arazlar, önermenin konusuna evvelî olarak ârız olan bir başka zâtî araz vasıtasıyla konularına ârız olurken, üçüncü zâtî arazlar konularının parçaları sayesinde konularına ârız olurlar. Bununla birlikte görüldüğü üzere her birinin tanımlarında mezkûr unsurlar yer aldığı için, zâtî olmalarına herhangi bir hâle gelmemektedir.⁶⁴ İkinci husus ise zâtî arazların konularından daha genel olmalarına dairdir. Buna göre örneklerde de görüldüğü üzere bir zâtî araz, konusundan daha genel olabilir. Söz gelimi “Üç, eksiktir” dendiğinde, eksiklik üçten daha geneldir. Zira sadece üç değil, başka rakamlar da eksiklikle nitelenebilir. Fakat yukarıda da aktarılan durumlara riayet edilmesi halinde bu bir sorun teşkil etmemektedir. Şöyle ki, zâtî araz konudan daha genel olduğunda, onun tanımında meselenin konusu alınmaz, aksine bundan daha genel bir şey alınır. Bu çıtanın en fazla ulaşabileceği sınır ise, birazdan görülecek olan “bilimin konusu”dur. Yani bir zâtî arazın tanımında en fazla bilimin konusu alınabilir. Eğer bilimin konusundan daha genel bir şey alınırsa, bu durumda tahsis edilmesi gerekir. Bu tahsis ise ya bir söz ile açıkça söylenir ya da açıkça söylenmese de fiilî olarak buna niyet edilir. Söz gelimi orantı (münâsebet), hem geometri hem de aritmetiğin konularına ârız olmaktadır. Bundan dolayı bu sanatlarda genel şekliyle (vech-i âmm) kullanılamaz, aksine, hangi sanatta kullanılacaksa o sanatın konusuyla tahsis edilmelidir. Aksi halde yüklem, o bilimdeki önermenin konusunun zâtî arazı olmaz. Bilakis bir üst bilimdeki konunun zâtî arazı olur. Eğer tahsis edilmeden kullanılırlarsa, bu durumda zâtî değil uzak araz olurlar ve uzak arazlar, burhânî sanatlarda matlûp olamazlar. Böylece bu iki hususa değinildikten sonra, bilimin konusu itibariyle zâtî arazların tespit edilmesine geçilebilir.⁶⁵

Bilimin konusu nazar-ı itibara alınarak bir önermenin yüklemine konu için zâtî araz olup olmadığını anlamanın yolu, o önermenin yüklemine tanımında, bilimin konusunun alınmasından geçmektedir. İlginç bir şekilde buna dair *Burhân, el-Cevheru'n-nadîd, Şerhu'l-İşârât, Tehzîbü'l-mantık, Levami'ü'l-esrâr, Câmi'ü'd-dekâik* gibi klasik sayılabilecek mantık eserlerinde veya *Ebcedü'l-ulûm ve el-Mukarrer fî şerhi mantiki'l-Muzaffer* gibi yakın dönem çalışmalarının hiçbirinde herhangi bir örnek zikredilmemektedir. Ancak burada daha öncekilerden hareketle bazı örnekler verilebilir. Söz gelimi “Dört, eksiktir” dendiğinde, önermenin yüklemine tanımında, bilimin konusu alınır. Zira “eksik”,

⁶⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/60.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 74.

⁶² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/60.

⁶³ Kutbüddîn er-Râzî, *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-şerhi't-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî*, thk. yok (İran: en-Neşrû'l-belâğa, 2014), 1/58.

⁶⁴ Yezdî, *Haşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*, thk. Müessesetü'l-neşri'l-İslâmî (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, İlk baskı), 184.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, 73, 74; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/60.

daha önce ifade edildiği üzere “Bölenlerinin toplamı, kendisinden fazla olmayan sayı” şeklinde tanımlanmakta ve böylece aritmetiğin konusu olan “sayı”, eksiğin tanımında alınmaktadır. İşte bilimin konusu bakımından zâtî arazların tespit edilmesi bu kadarla sınırlıdır.

Böylece bir bilimin meselesi olan bir önermenin burhânî olabilmesi için hangi şartları haiz olması gerektiği ele alınmış, akabinde o önermenin konu ve yüklemelerinin neler olabileceği belirlenmiş, bunun bir uzantısı olarak zâtî arazlar incelenmiştir. Belirtmek gerekir ki zâtî arazlar bahsi, bilimlerin meselelerine nasıl burhân getirdikleri, bu burhânların sınırlarının neler olduğu ve dolayısıyla bilimlerin nasıl işlem yaptıkları bağlamında oldukça önemlidir. Ayrıca bu mesele bağlamında tanım ve burhân ilişkisinin bir kısmı da açığa çıkmaktadır. Bunlar dışında zâtî arazlara dair *Burhân*'da zikredilen oldukça ayrıntılı ve farklı cihetlerden yapılmış tasnifler de bulunmaktadır. Fakat bir makalenin sınırlarını ziyadesiyle aşacak bu tasnifler burada zikredilmeyecektir. Böylece bilimlerin meseleleri de ana hatlarıyla incelenmiştir.⁶⁶

Sonuç

Sonuç olarak çalışmanın başında da belirtildiği gibi klasik dönemde bilimlerin, bir nedensellik zincirine bağlı olarak, konu, ilke ve mesele kavramlarından oluşan üçlü bir sacayağı üzerine kurulu olduğu açığa çıkmış olmalıdır. Fakat olanakların artması sebebiyle daha fazla verinin işlendiği ve dolayısıyla daha girift bir yapının söz konusu olduğu modern dönemin aksine burada, bilimlerin sınırları ve ortaklık yönleri net bir şekilde belirlenmiştir. Bu anlamda üst bilimi tarafından bir bilimin konusunun vazedilmesiyle, o bilimin sınırları da çizilmekte, bu sınırları aştığı anda ise, söz konusu bilimin araştırması uzak (garîp) bir araştırma olup, burhânîlikten çıkmaktadır. Bununla birlikte sistem, tek bir şeye farklı bilimler tarafından farklı burhânlar getirilmesine izin verse de, bunun dahi net bir şekilde adını koyarak, iki farklı bilimde yapılan açıklamanın gücünü birbirine eşit tutmamaktadır. Tüm bunlar, meşşâî bilim anlayışının hiyerarşik bir zemin üzerine kurulu olmasının sonuçlarıdır.

Son olarak bu meselenin müteahhir dönemdeki bazı uzamlarına işaret edilebilir. Buna göre İbn Sînâ'nın problematik bir tarzda kendisine kadar gelen süreci bir elemenden geçirerek yeniden vazettiği konu, ilke ve mesele üçlüsüne, İbn Sînâ sonrası yaşayan âlimler ve mutasavvıflar kayıtsız kalamamıştır. Öyle ki, İbn Sînâ sonrası bu üçüyle temellendirilmemiş bilgiler topluluğuna, ilim veya bilim denemez olmuştur. Bunun en erken yansıması Gazzâlî'de (ö. 505/1111) görülmektedir. Nitekim bu anlatıyı şerî ilimlere uyarlayarak güncelleyen Gazzâlî, kelâm ilmini tümel ilim olarak konumlandırmış, tikellerini ise hadis, tefsir ve fıkıh gibi şerî ilimler olarak belirlemiştir. Akabinde sûfleri temsilen Konevî (ö. 673/1274) aynı tecrübeyi tasavvufla yaşamıştır. Nitekim o da tasavvufî metafiziği tümel ilim olarak vazetmiş, konu, ilke ve meselelerini ise tasavvufî paradigmaya göre yeniden belirlemiştir. Fakat belirtmek gerekir ki konu, ilke ve mesele kavramları çerçevesinde İslâm düşüncesinin müteahhir dönemdeki yansımalarının henüz çok az bir kısmı gün yüzüne çıkarılmıştır. Zira İbn Sînâ sonrası Gazzâlî'nin söz konusu üç kavramı alımlayışı, bu bahis çerçevesinde İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) İbn Sînâ'ya itirazları, sûfler bu sistemi alımlarken yaşanan değişim ve dönüşümler, felsefî bilimler zemininde oluşturulmuş bu sistemin şerî ilimlere uygulanmasında karşılaşılan

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bu makalenin derlendiği ilgili teze bakılabilir.

problemler vb. araştırma konuları, henüz etraflıca tahlil edilip ortaya konmuş değildir. Ayrıca zâtî arazlara dair farklı görüşler, söz konusu üç kavramın Molla Lütfî'nin (ö. 900/1495) *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âti'l'ulûmi'l-luğaviyye* isimli eserinde olduğu gibi tüm şerî ilimlerin yanı sıra aklî ve lugavî bir çok ilme tatbik edilmesi ve Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) bu husustaki eserleri için de aynı durum söz konusudur. Umulur ki İslâm düşüncesinin felsefe ve bilim tarihine dair yapılacak nitelikli çalışmalar, bu boşluğu dolduracaktır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İsam Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 5. Basım, 2002.
- er-Râzî, Kutbüddîn. *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr fi'l-mantık*. thk. Mahfûz Ebî Bekr. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1. Basım, 2015.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Burhân*. çev. Ömer Mahir Alper - Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2014.
- Hillî. *el-Cevheru'n-nadîd fi şerhi Mantiki't-tecrîd*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: Menşûrât-ı Bidarfer, 1. Basım, 1972.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*. çev. Ömer Türker. İstanbul: İstanbul, 2. Basım, 2015.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-Hisâb*. thk. Abdülhamid Latîfî. İran: Mektebetu Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1. Basım, 1984.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kâtibî. *Câmi'ü'd-dekâik*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1612, 1a-153b.
- Kâtibî. *Şemsiyye*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kâtibî. *Şerhu Keşfi'l-esrâr*. thk. Enver Şahin. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Kutluer, İlhan. "Mebde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/210-211. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mısrî, Eymen. *Düstûru'l-hükemâ fi şerhi Burhâni's-şifâ*. İran: Mektebetu Ğadîr, 1. Basım, 2015.
- Sâvî. *el-Besâirü'n-Nasîriyye fi 'ilmi'l-mantık*. thk. Hasan el-Merâĝî. Tahran: Müessesetü's-sâdık, 1. Basım, 1970.
- Tehânevî. *Mevsû'âtü keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl-Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Tûsî. *Esâsü'l-iktibâs*. çev. Molla Hüsrev. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddîn Cârullâh, no. 1348.

- Tûsî, Nasîrüddin. *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-şerhi't-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî*. thk. yok. 3 cilt. İran: en-Neşrü'l-belâğa, 2. Basım, 2014.
- Yezdî. *Haşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*. thk. *Müessesetü'l-neşri'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1. Basım, tarih yok.

Usûlcülere Göre İstisnâ

Serkan AĞA¹

Öz

Temel İslâmî ilimlerden usûlü'l-fıkh ilim dalının bir alt başlığı olan istisnâ, klasik usûlü'l-fıkh kitaplarında, ekseriyetle âmmı tahsis eden "Edille-i Muttasile" başlığı altında incelenmiştir. Biz de bu çalışmamızda istisnâyı bir fıkh usûlü terimi olarak işleyip hem literal hem de hükümlere yansımaları usûl âlimleri penceresinden ele aldık. Bunu yaparken istisnâ kavramını, istisnânın kısımlarını, şartlarını, istisnâ ile tahsis yapıp yapılamayacağını ve istisnânın siyâk ve sibâkına göre değişen hallerini ele aldık. Böylece usûlcülere göre istisnânın hükümlere etkisini tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Mütakellim, Fukahâ, Tahsîs, İstisnâ.

Istithnâ' (Exception) From The Perspective of The Scholars of Uşûl

Abstract

Istithnâ' (exception) is a subbranch of the *uşûl al-fıkh* which is one of the basic Islamic studies. Generally, *Istisnâ'* has been studied under the title of '*Adilla-i Muttasila*' which mostly allocated *â'mm* (general) in the classical *uşûl al-fıkh* books. In this study, *Istithnâ'* is examined as a *fıkh* term, both literally and its reflection in the rulings, from the perspective of the scholars of *uşûl*. While doing this, we discussed the concept of *istithnâ'*, the parts and conditions of it, whether the allocation can be made with the *istithnâ'*, and the varying forms of it depending on the context. Thus, we have been examined the effect of *istithnâ'* on the rulings according to the *uşûl al-fıkh* scholars.

Keywords: Mutaqallim, Fuqaha, Tahşîs, Istithnâ'

Giriş

Aslî veya tâlî kaynaklardan/delillerden hüküm çıkarma (istinbât) metotları usûlü'l-fıkh ilminin en temel konularından birini oluşturur. Şer'î hükümlerin aslî kaynakları olan Kur'ân ve Sünnetin yanı sıra sahâbe kavli gibi bazı tâlî deliller Arapça'dır. Dolayısıyla Arapça dil kurallarına göre lafızların çeşitlerini ve mâna ile ilişkisini bilmeden, söz konusu delilleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler istinbat etmek mümkün değildir. Bu da doğru ve kesin neticelere varmak için Arap dili kurallarını öğrenmeyi zorunlu kılmaktadır. Zira usûlcüler adı geçen bu delillerden hükümler ortaya koyarken, dilbilimsel verilere de müracaat etmek durumundadırlar. Bu verilere müracaat ettikleri konulardan biri de çalışmamızın alanını teşkil eden ve âmmın tahsîsinde başvurulan yöntemlerden biri olan istisnâdır.

¹ Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, serkann.aga@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1286-4776

Citation/©: . Ağa, S. (2020). Usûlcülere Göre İstisnâ. *Theosophia*, 1, 35-52.

Makale Türü: Araştırma Makalesi - Research Article

Geliş Tarihi/Received: 16.11.2020 - Kabul Tarihi/Accepted: 02.12.2020

Usûlcüler İslâm hukukunun iki asıl kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'in lafızlarını dil kuralları yönünden etraflıca incelemiş ve metodolojik tasniflere tâbi tutmuşlardır. Bu tasniflerden biri de sözün vaz' yapısı dikkate alınarak yapılmıştır. Buna göre Kur'ân ve Sünnet'in lafızları âm, hâs, müşterek ve müevvel olmak üzere dörde ayrılır.² Âmm lafız, lugat olarak herhangi bir ayırım olmaksızın bütün fertleri mevzubahis edilen yargının kapsamına dâhil eder. Başında kül (her) ve cemî (bütün) kelimeleri veya cins ifade eden lâm-ı ta'rif bulunan lafızlar, cins isimleri, izâfetle mârifete olan tekiler, sorular, ism-i mevsûller, şart isimleri, olumsuz cümledeki belirsiz (nekre) kelimeler ve benzerleri Arap dilinde umûm ifade ederler.³

Umûm ifade eden bir lafzın, terkinin veya cümlenin kapsama alanındaki olgulardan/fertlerden bir kısmının dışarıda tutulmasına, yani şümülünün daraltılmasına tahsîs; bunu mümkün kılan karineye de muhassis adı verilir. Müttekellimîn usûlcüleri umûmu tahsîs eden delilleri *Muttasıl* ve *Munfasıl* olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Fukahâ usûlcüleri ise muttasıl delillere tahsîs değil "kasr/sınırlama" adını verirler.⁴ Bir parçanın mütemmimi olup, cümleden kesilip alındıkları takdirde müstakil olarak herhangi bir anlam ifade etmeyen, bunun için mutlaka bir ön cümle/sibaka ihtiyaç duyan delillere *muttasıl deliller* denir. Usûlcülerin çoğu muttasıl delilleri istisnâ, şart, sıfat ve gaye olmak üzere dört maddeyle sınırlı tutmuşlardır.⁵ Munfasıl deliller ise, müstakil olarak başlı başına bir mâna ifade edebilen ve kendinden önce herhangi bir söze, yani sibaka muhtaç olmayan delillere denir. Bunlar aklî, hissî/gözlem ve sem'î/şer'î deliller olmak üzere üç kısma ayrılırlar.⁶

İstisnâ Kavramı

İstisnânın Luğavi Mânası

Sin (س) ve ta (ت) harfleri ziyadesiyle istif'âl kalıbından olan "istisnâ" maddesi "çevirmek, vazgeçirmek; dürmek, kıvrıp bükme, katlamak; engellemek" mânalarında kullanılır. Ayrıca tef'îl kalıbındaki "tesniye"den gelerek, kelamda ikinci cümle olarak yer almasından hareketle "ikinci" anlamında da kullanılmıştır.⁷

² Ali Bardakoğlu, "Âm", *Türkiye diyanet vakfı ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552. Ancak Sadruşşerîa ve onu takip eden Hanefî âlimler, ihtihadın bir sonucu olması sebebiyle müevveli bu tasnifin dışında tutmuşlardır. Bkz. aynı yer. Ayrıca bkz. Şîrâzî, Ebu İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali, *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdulmecîd Türkî, (Beyrut: Dârü'l-garbü'l-islami, 1408/1988), 1/302; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir el-Alvânî, (Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1412/1992), 2/309; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak el-Affî, (Riyad: Dârü's-samiî, 1424/2003), 2/241.

³ Bardakoğlu, "Âm", 2/552.

⁴ Hanefî/Fukahâ usûlcüleri ise muhassis için; a) âm ile aynı kuvvette olması b) müstakil olması c) mukârin olması şartlarını koştukları için muttasıl delillere tahsîs değil "kasr: sınırlama" adını verirler. Bkz. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dimeşk: Mahedu'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964), 1/254; eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1/348; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/350; İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer, *Muntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdû, (Beyrut: *Daru İbn Hazm*, 1427/2006), 2/791; el-Merdâvî, Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-cibrin v.d. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 6/2528; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 197.

⁵ Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, 1/257; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/350; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, (Kuveyt: Dârü's-Safve, 1413/1992), 3/273.

⁶ Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, 1/257; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/350; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîf*, 3/273; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*, 222.

⁷ el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrut: Darü'l-İlmi lil-Melâyîn, 1399/1989), 6/2294-2295; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.) "s-n-y", 14/115; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, thk. Abdusettar Ahmed Farâc, (Kuveyt: Tûrasü'l-Arabî, 1385/1065), "s-n-y", 37/282; es-Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-eşmûnî*, (Midyat: Mektebetü'l-İslâmiyye/Mehmet Nuri Nas, ts.), 2/141; İsmail Durmuş, "İstisnâ", *Türkiye diyanet vakfı ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/388.

Istilahî Mânası

Mütekellimîn usûlcüler istisnâyı “özel ve sınırlı sayıda lafızlara sahip olup, kaynağı itibariyle tek bir mütekellime dayanan, muttasıl olan, âmîmî İllâ/لا ve benzeri edâtlarla tahsîs eden, müstesnânın müstesnâ minhunun bütününden olmadığına delalet eden, şart, sıfat, gaye ve nâsih olmayan gayri müstakil bir lafızdan ibarettir” diye tanımlamışlar.⁸

Hanefîlere göre istisnâ bir “ihrac/çıkarm” işlemi olmadığı için Hanefî fakihî Sadruşşerîa (ö. 747/1346) istisnâyı “sözün baş kısmının kapsadığı şeylerin bir kısmını İllâ/لا ve benzerleri ile hükmün kapsamına girmesini men etmektir” diye tanımlayıp *ihrac* kelimesi yerine bilinçli olarak “men/منع” kelimesini kullanmıştır.⁹

İstisnâ Edâtları

إِلَّا/İlla: İllâ’yı diğer edâtlardan ayıran husus, onun Arap dilinde birincil olarak istisnâ yapmak amacıyla vaz’ edilmiş olmasıdır.¹⁰ Bunun yanı sıra illâ gayru/غير anlamında cümlede sıfat konumunda da gelir. İllâ, aynı zamanda bir atf edâtı olarak da kullanılmıştır.¹¹ Yine cümlede herhangi bir işleve sahip olmayıp, “zâid” şeklinde kabul edildiği de olmuştur.¹²

غَيْرُ/Gayru: İllâ ile istisnâ yapılması caiz olan bütün yerlerde gayru ile istisnâ yapmak da caizdir.¹³

سَوَاءٌ/sevâ’: “Düz, orta ve tam”¹⁴ mânalarına gelen sevâ’ edâtı da tıpkı gayru gibi bazen sıfat bazen de istisnâ için kullanılır. Sevâ’ edâtı, سَوَاءٌ ve سَوَاءٌ dilbilimciler tarafından garip olarak yorumlansa da bazen سَوَاءٌ şeklinde de kullanılmıştır.¹⁵

بَيْدَ/beyde: Bazen “gayru” mânasına gelir bazen de “zira” mânasına gelir.¹⁶

بِلَهْ/belhe: İsim-fiil olup “bırak!” mânasında, mastar olup “terk etmek” mânasında ve isim olup “nasıl/nasıl” mânasında gelir.¹⁷

⁸ el-Ferrâ, Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, thk. Ahmed b. Alî Seyrû’l-mübârekî, (Riyad: y.y. 1410/1990), 2/659; el-Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef, *İhkâmü’l-fusûl fî ahkâmî’l-usûl*, thk. Abdulmecîd Türkî, (Beyrut: Dârü’l-garbü’l-islami, 1407/1986), 1/279; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza Züheyr Hâfız, (Medine: Şirketü Medinetü’l-Münevvere, 1413/1993), 3/377; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/351; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dârul-âfâki’l-cedîde, ts.), 4/10; İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Musaffâ bi-eküffi ehli’r-rusûh*, thk. Hâtem Sâlih ez-Zâmin, (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1406/1986), 17; el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, (Beyrut: Müessesetü’r-risale, ts.), 55. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, 3/275.

⁹ et-Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn, *Şerhu’t-telvîh ala’t-tavdîh*, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, ts.), 2/20.

¹⁰ Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Ömer, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1418/1997), 2/286.

¹¹ Arap dil gramerinde otorite olarak şöhet bulmuş Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822) ve Ebû Ubeyde Ma’mer (ö. 209/824 [?]) *إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ*, âyetinin mânasının, “İnsanların ve onlardan zulmedenlerin size karşı gösterecekleri bir hüccet olmaması için...” olduğunu ve burada İllâ’nın istisnâ değil, atf için olduğunu belirtmişlerdir.

¹² İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamadallah, (Beyrut: Darü’l-fikr, 1419/1998), 84. Detaylı bilgi için bakınız: Serkan Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11-12.

¹³ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân, *el-Kitâp*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1408/1988), 2/343; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 12-13.

¹⁴ es-Sâffât, 37/55. فِي سَوَاءٍ الْجَحِيمِ. “cehennem’in ortasında” âyetinde olduğu gibi “orta”; مَكَانًا سَوِيًّا “uygun, düz bir yer” âyetinde olduğu gibi “düz” (Taha, 20/58); هَذَا دِرْهَمٌ سَوَاءٌ “bu bir tam dirhemdir” örneğinde olduğu gibi “tam, eksiksiz, kalansız” anlamlarına gelir. Ayrıca bkz. İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 148.

¹⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî, *Şerhu katri’n-nedâ*, (Mısır: Dârü’s-Saâdet, 1383/1963), 247; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 13.

¹⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 124.

¹⁷ Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü’t-tahrîr*, (Mekke: Dârü’l-Baz, ts.), 1/283.

ليس/leyse: Leyse mutasarrıf olmayan ve isim cümlesinin başında gelip “olmadı, değildir” mânasında olan bir fiildir.¹⁸

لا يكون/lâ yekûnü: Leyse ve lâ yekûnü'nun birer istisnâ edâtı olabilmesi için sibâkın umûm ifade eden bir ifade olması gerekir.¹⁹

ما خلا ve ما عدا /mâ-'adâ ve mâ-halâ: Bunlar ما /mâ'sız خلا/Halâ ve عدا /'Adâ olarak da kullanılmaktadırlar.

حاشا/Hâşâ: Hâşâ, müteaddi ve mütesarrıf bir fiil olup istisnâ etmek mânasındadır. Hâşâ, حاشا لله “Allah'ı tenzih ederiz”²⁰ âyetinde olduğu gibi tenzih etmek mânasına da gelir.²¹

لاسيما/lâ-siyyemâ: “Benzer” anlamına gelen سي ve ما lafzından müteşekkil lâ-siyyemâ edâtının cümledeki işlevi, aynı yargıya tabi oldukları halde siyâkın sibâktan bir adım önde olduğunu ifade eder. Başındaki لا, cins için olup سي onun ismidir. “özellikle” mânasında kullanılır.²²

“İnşallâh” ile Yapılan İstisnâ

Şer'i örfte yaygın olarak kullanıldığı için “şer'î istisnâ” adı verilen “inşallâh” lafzının, bir istisnâ edâtı olup olmadığı daha ilk kaynaklardan beri tartışılmış ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîlere, Şâfiîlere ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bir görüşüne göre talâk, köle azat etmek, yemin ve alışveriş gibi muamelat konularında “inşallâh” ile istisnâ yapmak caizdir. Bu görüşü savunanlar şu hadisi delil gösterirler: “Her kim yemin eder ve yemininden sonra “inşallâh” derse (o şeyi yapsa bile) yeminini bozmuş sayılmaz.”²³ Bunlara göre namaz ve oruç gibi kalben niyet getirilmesi yeterli olan ibadet konularında ise “inşallâh” ile yapılacak istisnânın sıhhat ve fesada herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla namaz veya oruç niyetinden sonra “inşallâh” diyen birinin namazı sahîhtir.²⁴

Mâlikîlere ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne göre “inşallâh” ile yapılan istisnâ sadece yemin konusunda geçerli olup, köle azat etmek ve talâk gibi konularda etkili değildir. Örneğin biri eşine “seni boşadım inşallâh” derse bu kişilere göre yapılan bu talâk, geçerli bir talâktır. Bunlar şu iki rivâyete dayanırlar: İbn Abbâs (ö. 68/687-88): “Şayet adam eşine “Sen boşsun inşallâh” derse eşi boş olur.” İbn Ömer ve Ebû Saîd: “Biz Peygamberin ashâbı, azat ve talâk dışında her şey de istisnâyı caiz görürdük.”²⁵

Mütekellimîn usûlcülerin genel görüşüne göre “inşallâh”ın hangi niyetle söylendiği önemlidir. Teberrük kastı olmaksızın sırf meşiettulaha taalluk edilen bir niyet, namaz ve oruç gibi niyetin farz olduğu konularda kişinin orucunu ve namazını batıl kılar. Binaenaleyh “inşallâh” denilerek yapılan bir talâk da geçerli olmaz. Fakat sadece teberrüken “inşallâh” denirse kişinin niyeti sahîh, talik ettiği konu da

¹⁸ Sibeveyh, *el-Kitâp*, 2/348.

¹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/286.

²⁰ el-Yûsuf, 12/31.

²¹ Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 15.

²² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 148.

²³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*. (b.y.: Mektebetü'l-Meârif), “en-Nuzûr ve'l-Eymân”, 7.

²⁴ eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1418/1997), 3/300; el-Bürnû, Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vecîz fi izâhi kavâ'idil-fıkhi'l-külliyeh* (Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1416/1996), 138-139.

²⁵ İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Makdisî, *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Daru Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997), 10/472-473; el-Bürnû, *el-Vecîz*, 139.

geçerlidir.²⁶ Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570), talâk konusunda şöyle demektedir: “İstisnâ iki kısma ayrılır. Birincisi, talâkın bizatihi kendisini değil sayısını düşürür. *İllâ* ve benzerleriyle yapılan istisnâ böyledir. İkincisi ise sayıyı değil talâkın kendisini düşürür. Bu da “inşallâh” ile yapılan istisnâda geçerlidir.”²⁷

İstisnâ ile Tahsîs

Usûlcüler istisnânın bir tahsîs işlemi olarak kabul edilip edilmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Birinci görüşe göre; istisnâ tahsîs delillerinden olup kendisi ile tahsîs yapılabilir. Bu görüş Mütekellimîn usûlcülerin, Zahirîlerin çoğunluğunun ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi bazı Hanefilerin görüşüdür.²⁸ İkinci görüşe göre ise; istisnâ bir tahsîs işlemi değildir. Hanefilerin çoğu, Bâkîllânî (ö. 403/1013), Kâdî Ebû Yâ'la el-Ferrâ (ö. 458/1066), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler de bu görüştedirler.²⁹ Hanefilere göre tahsîs yapacak etken yani muhassis, müstakil ve aynı zamanda mukârin olmalıdır. Dolayısıyla gayri müstakil kabul edilen istisnâyı muhassis olarak değil, bir sıfat/niteleme olarak kabul ederler.³⁰

İstisnânın Kısımları

İstisnâ; Muttasıl-Munkatî', Müceb-Menfî ve Haramdan istisnâ olmak üzere farklı cihetlerden birkaç kısma ayrılır.

Muttasıl İstisnâ

Muttasıl istisnâ: Cins bir kavramın kapsamından bir şeyi/olguyu kapsam dışı bırakmaktır. Cinsten istisnâ yapılmasından maksat, istisnâ yapılmaması halinde sözün kapsamı içinde düşünülecek bir şeyi, istisnâ yoluyla kapsam dışı bırakmaktır.³¹ Bazı Hanefiler ise bu konuda şöyle demişlerdir: “Asıl olan müstesnânın müstesnâ minhunun cinsinden olmasıdır. Aynı cinsten olmanın anlamı, istisnânın yapıldığı fiilde, müstesnâ minhunun müstesnâdan düşük olmamasıdır. Ondan üstün olup olmaması fark etmez. Muhammed Şeybânî (ö. 189/805), bu konuda şöyle demektedir: “Şayet biri ان كان في الدار الا رجل فعبيدي حر “Evde sadece erkek olursa kölem hürdür” derse ve evde koyun olursa hatalı söz söylemiş olmadığı için kölesi azat edilmiş olmaz. Çünkü insanın evde olması asalet ve ihtiyari, koyunun evde olması ise kasr ve tabiiyet yoluyla olduğu için, koyunun evin içinde olma derecesi bakımından insandan düşüktür.”³²

Muttasıl İstisnânın Türleri

²⁶ el-Bûrnû, *el-Vecîz*, 139-140.

²⁷ eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/300; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 17.

²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/10; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/350; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl*, (y.y. 1351/1932), 106; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhi, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-kevebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Züheylî ve Nezîh Hammâd, (Riyad: Mektebetü Abikân, 1413/1993), 3/281; el-Leknevî, Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn, *Fevâtihu'r-rahâmût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002), 1/320; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*, 149; Ferhat Koca, “İstisnâ”, *Türkiye diyanet vakfî ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 13/391.

²⁹ el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998), 3/126; el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/660; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb, (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1412/1992), 1/400; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/378; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*, 149; Koca, “İstisnâ”, 13/391.

³⁰ et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/74-75; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*, 151; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 18.

³¹ Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *el-İstiğnâ fî ahkâmî'l-istisnâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 295-296; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 3/277-283.

³² eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Câmiu'l-kebîr*, (Matbaatü'l-İstikâme, 1356/1937), 43; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 3/283-284; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 21-24.

Umûm Lafızlardan İstisnâ:

Umûmun ölçütü muttasıl istisnâdır. Münhasır olmayıp istisnâ-i muttasıl olması mümkün olan bütün lafızlar umûm ifade ederler. Dolayısıyla muttasıl istisnâ, müstesnâ minhunun âmm bir lafız olduğunu gösteren başlıca karinelere biri olup, bu yolla umûm lafızlar tahsîs edilebilir.³³

Hâss Lafızlardan İstisnâ:

Hass lafızlardan istisnâ caizdir. Âmm lafızdan istisnâ ile hâss lafızdan istisnâ arasındaki fark, ilkinde lafzın kapsamına giren bazı fertlerin, ikincisinde ise tümünden bir parçanın, hükmün kapsamı dışında bırakılmasıdır.

Sayılardan İstisnâ:

Sayılar yapılan istisnâ da muttasıldır. Çünkü sayılar, bütün fertleri kapsamaları açısından âmm lafızlara; belirli bir miktara delalet etmeleri açısından ise hâss lafızlara benzerler.³⁴ Sayıdan istisnâ yapılabilmemesi konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır:

Sayıdan istisnâ yapılamaz. Çünkü sayı isimleri nass kategorisindedirler. Nass ise kendisinden başka bir şey anlaşılmadığı için tahsîs edilemez ve sayıdan istisnâ yapıldığında bu onu nasslıktan çıkarır. Örneğin "Sen bir hariç üç talâkla boşsun" denildiğinde, bu görüşte olanlara göre, sayılardan istisnâ yapılamayacağı için ikiye düşmesi gereken sayı ikiye düşmez.³⁵ Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden Ebû Bekr el-Merrûzî (ö. 275/888) bu görüştedir. Bunun tek istisnâsı, الف, مائة, سبعين "bin, yüz ve yetmiş" gibi sayı olarak kullanımı yanında, mübalağa için de kullanılan sayılardır. Mecâz düşüncesini ortadan kaldırmak için bunlardan istisnâ yapılabilir.³⁶

Hiçbir şart aranmaksızın sayılardan istisnâ yapılabilir. Fıkıhçılar ikrâr vd. konularda bunu caiz görmüşlerdir. علي لفلان عشرة دراهم الأ تسعة "Falanın bende dokuz hariç on dirhem alacağı var" denildiğinde, Hanefilerin Zâhirü'r-rivâyesine göre bir dirhem borç sabit olmuş olur. Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre böyle bir istisnâ caiz değildir ve böyle bir şey denildiğinde on dirhem borç sabit olmuş olur.³⁷

Sayı عشرة, عشرون gibi on ve onun katlarından biriye, yani ukûd sayılarından olursa istisnâ yapılamaz. Bir ve dokuz gibi, ukûd sayılarından değilse istisnâ yapılabilir.³⁸

Munkatî' İstisnâ

Munkatî' istisnâ, sözün kapsamına girmemekle birlikte, zikredilen hükmün tamamlayıcısı mahiyetinde ek bir bilgidir ibarettir. Munkatî' istisnâya, munfasıl istisnâ da denilmektedir.³⁹

³³ el-Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Bedru't-tali' fi halli cem'i'l-cevami'*, (Beirut: Müessisetü'r-risâle, 1426/2005), 2/348; Osman Güman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi (el-İsnevî örneği)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 110.

³⁴ Güman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi*, 111.

³⁵ el-İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *el-Kevkebü'd-dürrî*, thk. Muhammed Hasan İvâd, (Ammân: Dâru Ammâr, 1405/1985), 369; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/293; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2585.

³⁶ el-İsnevî, *el-Kevkeb*, 369; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/293; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2585; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 24-26.

³⁷ el-İsnevî, *el-Kevkeb*, 369; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/292; el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 7/209-210.

³⁸ el-İsnevî, *el-Kevkeb*, 369; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/293.

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/277; Güman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi*, 112; Karâfî, *el-İstiğnâ*, 296.

Munkatı' istisnânın hakikî mi, yoksa mecazî mi olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî, Râzî (ö. 606/1210), İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve İbn Kuşeyrî gibi âlimlerin içinde bulunduğu çoğunluğa göre Muttasıl istisnâ hakikî, munkatı' ise mecazîdir. Bâkîllânî ve nahivcilerin zahir görüşüne göre ise istisnânın her iki kısmına da hakikî istisnâ denilir. Kimilerine göre ise munkatı' istisnâ ibtidâî (istinâfî) bir kelimedir.⁴⁰

Cinsin Dışından İstisnâ Yapmak

Cinsin dışından istisnâ yapılıp yapılmayacağı konusunda ihtilaf vardır. Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hüseyn b. Kattân (ö. 359/969), Kâdı Ebü'l-Kâsım b. Kec (ö. 405/1014), İlkiyâ et-Taberî (ö. 504/1110) ve İbnü'l-Berhân (ö. 518/1124) gibi mütekellimîn âlimleri ile Züfer (ö. 158/775) ve Muhammed Şeybânî bunun mutlak olarak caiz olmadığını söylerken, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre tek bir cins gibi oldukları için paraların birbirinden istisnâsı (örneğin dirhem dinardan istisnâsı) geçerlidir. Şâfiî fakihî el-Mâverdî'ye göre ikrâr konusunda kesin olarak cinsin dışından istisnâ etmek sahîh, ikrâr dışında ise ihtilaf vardır.⁴¹

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ashâbı, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî, Bâkîllânî, Gazzâlî ve mütekellimden bir cemaate göre cinsin dışından istisnâ yapmak sahîhtir. Şâfiî fakihî Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Şâfiî ile aynı görüşte olup bu görüşü şöyle açıklamaktadır: "Sahîhlikte ve fesatlıkta sayıya değil, değere itibar edilir. Örneğin *لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةُ نَرَاهِمَ إِلَّا أَلْفًا* "Onun bende bin hariç on dirhem alacağı var" denildiğinde, ona göre burada müstesnânın değerine bakıldığı için bu caizdir. Ebû Hanîfe de ölçülenlerin ve tartılanların cinsleri farklı olsa da birbirinden istisnâ edilmelerini caiz görmektedir.⁴²

Munkatı' İstisnâ ile Tahsîs Yapmak

Bazıları cinsin dışından yapılan istisnânın tahsîs ifade etmediğini söylemişler. Fakat bununla tahsîs yapılacağını ve müstesnâ minh ile tek bir cümledir diyenler, bunun cinsten yapılan bir istisnâ olduğunu itiraf etmektedirler.⁴³

Müceb ve Menfî İstisnâ

⁴⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1/402; el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 3/139-140; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/398; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/30; el-Ebyârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil es-Sanhâcî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-burhân*, thk. Alî Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî, (Kuveyt: Dârü'l-ziyâ, 1434/2013), 2/130; İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, thk. Abdulkerîm b. Alî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1413/1993), 2/747; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/281; Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebi Hafis Samî el-Arabî, (Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1421/2002), 2/642; Abdullah b. Selîm b. Hamîd ez-Zübyânî, *el-İstisnâ inda'l-usûliyyîn ve eseruhu fî kitâbeyi't-tahâret ve's-salât*, (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, Külliyyetü's-şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans tezi, 1422/2001), 44; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 41-44.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/278-281; Güman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi*, 109. Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 28-29.

⁴² el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/673; Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Dimesşk: Dârü'l-Fikr, 1400/1980), 159; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/381; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 159; İbn Kudâme Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/748-749; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/357; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/279. Detaylı bilgi ve bu görüş sahiplerinin getirdikleri deliller için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 29-40.

⁴³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/284; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 44.

Müceb olan istisnâ, müstesnâ minhunun müsbet bir cümlede gelmesidir.⁴⁴ Menfî olan istisnâ ise müstesnâ minhunun menfî bir cümlede gelmesidir. Menfî istisnâ da bazen müstesnâ minhu zikredilmez. Buna müferrağ istisnâ denilmektedir. Müferrağ istisnâ, sadece nefiy ve şibhi nefiyden sonra gelir.⁴⁵

Müsbetten İstisnâ Etmek Nefiy midir ve Nefiyden İstisnâ Etmek Müsbet midir?

Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhebinin geneli ve Pezdevî (ö. 482/1089), Halvânî (ö. 452/1060 [?]) ve Debûsî'nin de (ö. 430/1039) içinde bulunduğu Hanefilerden bir taifeye göre olumlu bir cümleden istisnâ yapmak müstesnâyı olumsuz kılar. Olumsuz cümleden istisnâ yapmak ise müstesnâyı olumlu kılar. Örneğin köleye hitaben ما انت الا حر “Sen hür olmak dışında bir şey değilsin” denildiğinde, nefiyden yapılan istisnâ, müstesnânın müsbet olmasını gerektirdiği için, köle azat olmuş olur.⁴⁶ İmam Mâlik'in de yeminler ve şartlar dışındaki görüşü budur. Yeminler ve şartlar konusunda ise, olumsuz cümleden yapılan istisnâ, müstesnâyı olumlu kılmadığını söylemektedir. Karâfi (ö. 684/1285): “Şâfiîlerin bazılarında göre yeminler ve şartlar dâhil her yerde olumsuz cümleden yapılan istisnâ müstesnâyı olumlu kılar, bazıları da İmam Mâlik'in görüşündedirler” demektedir.⁴⁷

Ebû Hanîfe ve eshâbının çoğuna göre olumsuz bir cümleden yapılan istisnânın müstesnâyı olumluya çevirme işlevi yoktur. Onlara göre burada olumsuzluk ile olumluluk arasında orta bir durum vardır. Yani bu hüküm meskûtün anı hükmündedir.⁴⁸ *el-Mahsûl*, *İrşâdü'l-fuhûl* vb. usûl eserlerine bakıldığında Ebû Hanîfe'ye göre olumlu cümleden istisnâ yapıldığında müstesnâ hakkında anlam olumsuz olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre bu olumsuzluk istisnâdan değil, *adem-i aslî*'den kaynaklanır.⁴⁹

Râzî, *el-Mahsûl*'da olumlu cümleden yapılan istisnânın müstesnâyı olumsuzlaştırdığını, olumsuz cümleden yapılan istisnânın da müstesnâyı olumlu kıldığını söylerken, *el-Meâlim*'de ise olumsuz cümleden yapılan istisnânın müstesnâyı olumlu yapmadığını söylemektedir.⁵⁰

Karâfi, olumsuz bir cümleden yapılan istisnânın müstesnâyı olumluya çevirme kuralını şartlara bağlı olan hükümlerde geçerli olmadığını söylemektedir. Örneğin لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ “*Velisiz nikâh olmaz*”⁵¹ hadisinde, وَلَا gelmeden önce kabul olmayan şey, وَلَا'nın gelmesiyle kabul olur hükmü çıkmaz. Çünkü veli nikâhın şartlarındandır.⁵²

Haramdan İstisnâ Yapmak

⁴⁴ ez-Zübyânî, *el-İstisnâ inda'l-usûliyin*, 46.

⁴⁵ el-Câmî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*. (Dersâadet, y.y. ts.), 105; Karâfi, *el-İstiğnâ*, 153.

⁴⁶ el-Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed, *Usûlü'l-pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifet'i'l-usûl*. (Karâçî: Mîr Muhammed Kütübhanê-i Merkez-i İlmü Edeb, ts.), 213; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/39; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/378; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe's-sûl*, 2/816; İbn Müflih, *Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, Usûlü'l-fikh, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, (Riyad: Mektebetü'l-'Abikân, 1420/1999), 3/930*; el-İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-vusûl*, (Kahire: Âlimü'l-Kütüb, ts.), 2/421; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2606; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsis*, 203.

⁴⁷ Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk*, thk. Ömer Hasan el-Kiyyâm, (Beirut: Müsessisetü'r-risale, 1424/2003), 2/171.

⁴⁸ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/39; Karâfi, *el-İstiğnâ*, 457-458; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-tahrîr*, 1/293; el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/334.

⁴⁹ Karâfi, *el-İstiğnâ*, 454; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütakellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 47-48.

⁵⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/39; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Meâlim fî usûli'l-fikh*, thk. Alî Muhammed İvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Kahire: Dârü'l-Âlimü'l-marife, 1414/1994), 94.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, (b.y.: Mektebetü'l-Meârif), “Nikâh”, 15.

⁵² Karâfi, *el-Furûk*, 2/178-179; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütakellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 48/49.

Haramdan istisnâ yapmak, istisnâ edilen şeyin mubah olmasını gerektirir. Zerkeşî (ö. 794/1392), usûl âlimlerinin bu konuya değinmediklerini söylemiştir. Zerkeşî, *Zehair* adlı eserin sahibi Ebü'l-Meâlî *Mücellâ b. Cümei' el-Mahzûmî'nin* (ö.550) şu hadisi zikrederken haramdan yapılan istisnâdan bahsettiğini söylemiştir: “*Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının, eşinden başka bir ölü üzerine üç günden fazla yas tutması helâl olmaz. Lakin kadın, eşinin ölümü üzerine dört ay on gün yas tutar.*”⁵³ Yani burada getirilen istisnâ ile haram olan yas, eşinin ölümü için helal kılınmıştır. Şâfiî âlimi Kâdı Hüseyin (ö. 462/1069), eşinden başkası bir ölü üzerine üç günden fazla yas tutmak haram olduğundan ve eşinin ölümünden dolayı da yas tutmak vacip olduğundan bu hadiste vacibin haramdan istisnâ edildiğini söylemiştir. Zerkeşî, vacibin caizden, haramın da mubahtan istisnâ edilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.⁵⁴

İstisnânın Şartları

İttisal

Müstesnânın müstesnâ minhuya lâfzen veya hükmen bitişik olması şart koşulmuştur. Lâfzen ile kast edilen şey, müstesnânın, müstesnâ minhuya lâfzen bitişmesi demektir. Hükmen ile kast edilen ise, Müstesnâ ile müstesnâ minh arasında konuyla alakası olmayan bir kelamın veya uzun bir sükûtun girmemesidir. Râzî bu konuda örfün belirleyici olduğunu söyler. Buna göre nefes alıp vermek, esnemek, yutkunmak gibi tabii durumlardan kaynaklanan fasılalar ittisâla zarar vermez.⁵⁵ Bazı fakihler ittisâlin sadece Kur'ân'da caiz olduğu söylerken, Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de neshi içermeyen kelimada infisalın sahîh olmadığını söylemiştir. Bazı Mâlikîler istisnânın lâfzen geciktirmesinin ancak müstesnânın müstesnâ minhuya bitştirilmesinin niyet edilmesi şartıyla caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen görüşe göre yeminlerde yapılan istisnâda başka kelam karışmaması durumunda az bir fasıla olabilir. Ahmed b. Hanbel'den bu konuda meclis birliğinin gerekli olup olmaması konusunda iki görüş nakledilir. Hanbelî fakih Ebû Ferec el-Makdisî (ö. 682/1283), başka bir kelama başlansa bile meclis birliği olduğu sürece aradaki fasılının sahîh olduğunu söyler. Tâvûs (ö. 106/725) meclis birliği olduğu sürece istisnâda fasıla olabileceğini nakleder. Fasılının süresine dair Mücâhid'den (ö. 103/721) iki yıl; Sâid b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]) bir gün, bir hafta, dört ay ve bir sene gibi farklı rivayetler; İbn Abbâs'tan bir sene, altı ay hatta ebedi olarak fasıla yapılabileceğine dair farklı rivayetler aktarılmıştır. Râzî ve Âmidî (ö. 631/1233), Mâlikîlerden ittisâlin niyetle olabileceğine dair rivayet edilen görüşün, İbn Abbâs'ın görüşü olduğunu söylemişlerdir. *Atâ b. Ebî Rebâh* (ö. 114/732), *sütü bol bir devenin sütü sağılacak süre kadar, istisnânın geciktirilebileceğini söylemiştir*. Bazıları başka bir kelama başlamadığı sürece istisnâ sahihtir demişlerdir.⁵⁶

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (b.y.: Dârü İbni Kesir, 1423/2002), “Cenâiz”, 30.

⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/303.

⁵⁵ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/28; İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sûl*, 2/800; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/284; Şevkânî, *İrşâd*, 2/647.

⁵⁶ el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/660-661; Şirâzî, Ebu İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî, *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Beyrut: Darü'l-fikr, 1403/1983), 161-163; Serahsî, *Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed, el-Usûl, thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî*, (Haydarâbâd: Lücnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nümaniyye, ts.), 2/36; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/28; İbn Kudâme Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/746-747; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/353; İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sûl*, 2/800; *Karâfî, el-İstiğnâ*, 434; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 3/298-301; Şevkânî, *İrşâd*, 2/649-651; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsis*, 199-202; Güman, *Nahiv-fikh usûlü ilişkisi*, 114; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 58-68.

Müstesnânın Müstesnâ Minhunun Cinsinden Olması

Bu şartı cinsin dışından istisnâ yapmak konusunda anlatmıştık.

İstisnânın Müstağrak Olmaması

Müstesnâ minhunun bütünü kapsayan istisnâyâ, müstağrak istisnâ denilir. Usûlcülerin geneli bunu caiz görmezken, bazı usûlcüler, bunu mutlak olarak, bazıları da bazı şartlar dâhilinde caiz görmektedirler. Mâlikîlerden *أَنْتَ طَلِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا ثَلَاثًا* sözünde, iki görüş hikâye edilmiştir. Bir görüşe göre buradaki istisnâ müstağrak olduğu için batıl, diğer görüşe göre ise istisnâ sahihtir.⁵⁷

Şâfîlilere göre şayet istisnâdan sonra başka bir istisnâ gelmezse caiz değilken eğer istisnâdan sonra bir istisnâ daha gelirse bu konuda farklı görüşler vardır. Örneğin biri *عَشْرَةَ إِلَّا عَشْرَةَ إِلَّا ثَلَاثَةَ* derse, bazıları on dirhem borcun sabit olduğunu söylemişlerdir.⁵⁸

Hanefiler, istisnânın aynı lafızlarla olması durumunda bunun batıl olduğunu ifade ederler. Örneğin *عَبِيدِي أَحْرَارٌ إِلَّا مَمَالِكِي* örneğinde, lafızlar aynı oldukları için istisnâ sahih değildir. Keza *نِسَائِي طَوَلِقٌ إِلَّا نِسَائِي* örneğinde olduğu gibi mefhumları aynı olursa, istisnâ yine batıl olur. Ancak biri *نِسَائِي طَوَلِقٌ إِلَّا هُوَ لَاءِ* deyip eşlerine işaret ederse veya *أَوْصَيْتُ لَهُ بِثَلَاثِ مَالِي إِلَّا أَلْفَ دِرْهَمٍ* derse ve bin dirhem onun malının üçte birine tekabül ediyorsa veyahut biri *نِسَائِي طَوَلِقٌ إِلَّا فُلَانَةً وَفُلَانَةً وَفُلَانَةً* derse ve onlardan başka eşi de yoksa bu gibi örneklerde istisnâ müstağrak olsa da lafızlar değişik olduğu için istisnâ sahih olur.⁵⁹

Müstağrak istisnâyı caiz görmeyenler arasında, istisnâ edilecek miktarın ne kadar olabileceği konusunda da görüş ayrılığı vardır.

Yarıdan Çoğun İstisnâsı

Yarıdan Çoğunun İstisnâsını Caiz Görenler:

Mütekellimîn usûlcülerin, fakihlerin ve Hanefîlerin çoğu, kimi Hanbelîler, İbn Hazm (ö. 456/1064), ve Zâhiriler yarıdan çok olanın istisnâ edilmesinin sahih olduğu görüşündedirler. Şâfî el-Ümm'de "istisnâ ancak, istisnâ edilen miktardan geriye az da olsa bir şey kalması durumunda caiz olur. İstisnâ edilen miktardan geriye hiçbir şey kalmadığında ise istisnâ geçersizdir" demektedir.⁶⁰

Yarıdan Çoğunun İstisnâsını Caiz Görmeyenler:

İbn Kuteybe, (ö. 276/889), Ahmed b. Hanbel, Eş'arî (ö. 324/935-36), Hanbelî usûlcülerin ve fakihlerinin geneli ve İbn Dürüsteveyhi'ye (ö. 347/958) göre yarıdan çoğun istisnâsı dilde caiz olmaz.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/396; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/385; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/37; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/363; İbnü'l-Hâcib, *Münteha's-sûl*, 2/806; Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *el-İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed Hatem Abdullah, (Mekke: Dârü'l-Ketbî, 1420/1999), 2/209; Karâfî, *el-İstiğnâ*, 468; et-Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Suud: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998), 2/597. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/287; Âmûdî, *Mahmûd Muhammed, Eseru'd-dirâsetü'n-nahviyye fi delâleti't-tahsîsi'l-muttasil inda'l-usûliyin* (Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyye, Külliyyet'ül-Âdâb Kısmu'l-Lugatü'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1426/2005), 47; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/209; Güman, *Nahiv-fikih usûlü ilişkisi*, 114.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/287; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 69.

⁵⁹ et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/63; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/323; el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 1/330.

⁶⁰ eş-Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, (Dârü'l-vefâ, 1422/2001), 7/476; el-Bâkullânî, *et-Takrîb*, 3/141; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/15; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/385; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/37; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/364; İbnü'l-Hâcib, *Münteha's-sûl*, 2/806; et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, 2/598; el-İsnevî, *el-Kevkeb*, 372; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 1/323; el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 1/331; Âmûdî, *Eseru'd-dirâse*, 48; Güman, *Nahiv-fikih usûlü ilişkisi*, 116.

Hanbelî kitaplarında yarından çoğunun ve yarının istisnâsının sadece sayılara has olduğu da zikredilmektedir. Fakihlerin çoğu ve Mütakellimler şayet yarının çoğunluğu lafızdan değil de harici bir delilden anlaşıldığı takdirde bunun caiz olmasında herhangi bir ihtilafın olmadığı görüşündedirler.⁶¹

Yarının İstisnâsı

Yarının çoğunun istisnâsını caiz görenler bunu zaten caiz görürler. Bâkılânî'nin bir görüşüne göre yarının istisnâsı caiz değildir. Hanbelîlerin çoğuna göre bu caizdir.⁶²

Yarıdan Azın İstisnâsı

Bâkılânî ve Gazzâlî gibi bazı âlimler, له علي مئة الا عشرة "Onun bende on hariç yüz dirhem alacağı var" örneğinde olduğu gibi onluk ifade eden sayılar az olsa bile bunların istisnâsının hoş görülmediğini ifade etmektedirler. Fakat onluk ifade etmeyen beş, altı ve küsuratlar ile yapılan istisnâyı caiz görmektedirler. Zerkeşî, bunun ancak zaruret halinde caiz olabileceğine dair bir görüş rivayet etmiştir. Mâlikîlerden İbn Muğîs (ö. 429/1037) azın miktarı konusunda en az üçte bir ve üçte birinden az olması gerektiğini söylemiştir.⁶³

Niyet ve Sema'

Şâfîiler, Ahmed b. Hanbel ve ashabına göre istisnânın sahîh olabilmesi için müstesnâ minh tamamlanmadan önce, müstesnânın niyet edilmesi gerekir. Niyetin kelamın başında olmasına itibar edileceğini söyleyenler de vardır. Sahîh olan görüşe göre ise, müstesnâ minhudan boşalmadan önce niyet etmesi yeterlidir. Ancak bazıları zulümden korkan kişi dışındakiler için niyetin yeterli olmadığını, belki müstesnânın talaffuz edilip işitilmesinin de gerektiğini söylemişlerdir.⁶⁴

İstisnânın Başında Atıf Harfinin Olmaması

İstisnânın başında atıf harfi olmaması şarttır. Şayet atıf harfi olursa o kelam batıl olur. Örneğin عدي هذه الدراهم لفلان إلا هذا وهذا gibi yerlerde, istisnânın başında atıf harfi geldiği için kelam batıldır. Eş'arî kelâmcısı ve Şâfîi fakihi Ebû İshâk el-İsferâyînî bunun batıl olduğu konusunda ittifak olduğunu söylemiştir.⁶⁵

İstisnânın Muayyen Bir Şeyden Olmaması

Cüveynî *en-Nihaye*'de, istisnânın yaygın olması gerektiğini, yani muayyen bir şeyden istisnâ edilmemesini şart koşturmuştur. Örneğin biri on dirheme işaret ederek هذه الدراهم لفلان إلا هذا وهذا derse, sahîh görüşe göre bu istisnâ sahîh değildir. Çünkü ikrâr belli bir şeye izafe edildiğinde, ikrâr mutlak bir mülkiyet üstüne

⁶¹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/141; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/15; el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/666; İbn Kudâme Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/751-752; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/913-915; el-İsnevî, *el-Kevkeb*, 372; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/288-292; Şevkânî, *İrşâd*, 2/653; Güman, *Nahiv-fikh usûlü ilişkisi*, 116; Bu konuda farklı görüşlerde vardır. Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütakellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 70-76.

⁶² er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/37; İbn Kudâme Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/751; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/364; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe's-sûl*, 2/806; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/290; Güman, *Nahiv-fikh usûlü ilişkisi*, 117; Bu görüş sahiplerinin getirdikleri deliller için bakınız: Ağa, *Mütakellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 72-76.

⁶³ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/142; el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/667; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/386; İbn Kudâme Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/751; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/366; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/210-211; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/920; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/288-290; Şevkânî, *İrşâd*, 2/653.

⁶⁴ İbnü'l-Lahhâm, Ebû'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmî'l-fer'iyye*, thk. Abdulkerîm el-Fazîlî, (Beyrut: *Mektebetü'l-Asriyye*, 1418/1998), 332; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/293; İbn-i Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, 3/303-304.

⁶⁵ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/232; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/293; Şevkânî, *İrşâd*, 2/655; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*, 202.

yapılmış olur. Daha sonra istisnâ yapılmak istendiğinde o ikrârdan dönülmüş olur. Bundan dolayı bu caiz değildir.⁶⁶ Fakat Şevkânî (ö. 1250/1834) bunun caiz olduğunu söylemiştir. Çünkü kelamın başındaki ikrâr, kelamın bitmesine bağlıdır. Yani kelam bitene kadar ikrâr olmuş olmaz.⁶⁷

Müstesnânın Mübhem Olmaması

Usûlcülere göre bir akdin sahîh olabilmesi için, istisnâ edilecek şeyin açık olması gerekir. Süyûtî (ö. 911/1505), bu konuda şöyle demektedir: *بعتك الصبرة إلا صاعاً* “Bir ölçek hariç bu tahıl yığınınını sana sattım” diyen biri, tahılın kaç ölçek olduğunu bilmiyorsa, bu yaptığı akit batıl olur. İkrâr ve boşanmak konusunda mübhem ile istisnâ, ancak mübhem olan müstesnâdan sonra onun açıklamasını getirmek şartıyla sahîh olur. Örneğin biri *له على مائة درهم إلا شيئاً* “Onun bende bir şey dışında yüz dirhem alacağı var” dedikten sonra, o şeyin ne olduğunu beyan ederse, yaptığı istisnâ sahîh olur.⁶⁸

Teaddüdü İstisnâ

Bir cümlede istisnâ atıflı veya atıfsız olarak tekrar edilebilir. Müstesnâlar birbirine atfedilmiş ise bunların toplamı, müstesnâ minhuya döner ve hepsinin toplamı müstesnâ minhudan düşer. Bu konuda görüş birliği vardır. Örneğin biri *علي عشرة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين* dediğinde, istisnâların tümü müstesnâ minhuya döner ve bu sözü söyleyen kişinin bir dirhem borç ödemesi gerekecektir. Şayet *علي عشرة إلا اثنين وإلا اثنين* denilirse, altı dirhem borç sabit olmuş olur. Hanefîlere göre eğer ikinci istisnâ ile te’kit kastedilmemişse altı dirhem, tek’it kastedilmişse sekiz dirhem borç sabit olmuş olur.⁶⁹

Atıfsız olarak tekrar edilmesi durumunda ise ikinci istisnâ birinciden ya büyük ya küçük ya da ona eşittir.

a) Şayet ikinci istisnâ birinciden büyük veya eşit olursa, bütün istisnâlar müstesnâ minhuya dönerler. Buna göre biri *فلان علي عشرة إلا أربعة إلا خمسة* “Falanın bende beş hariç, dört hariç on dirhem alacağı var” dediğinde, geriye bir kalır.⁷⁰

b) Şayet ikinci istisnâ birinci istisnâdan küçük olursa, ikinci istisnâ sadece kendisinden önceki istisnâyâ döner. Örneğin biri *فلان علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة* derse dokuz dirhem borç sabit olmuş olur. Çünkü dört, beşten istisnâ edildiğinde geriye bir kalır. Bir de on’dan istisnâ edilince geriye dokuz kalır. Bu görüşü tercih edenler aynı zaman da istisnâdan istisnâ etmeyi de caiz görmekteyler.⁷¹

⁶⁶ Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîbî, (Cidde: Dârü’l-minhâc, 1428/2007), 7/67; Zerkeşî, 3/293; Şevkânî, *İrşâd*, 2/656; Koca, *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*, 202.

⁶⁷ Şevkânî, *İrşâd*, 2/655.

⁶⁸ Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 379.

⁶⁹ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/41; Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *Nefâ’isü’l-usûl fi şerhi’l-mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 5/2015; el-Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl*, 55; İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, 3/935; es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî, *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc*, thk. Şa’bân Muhammed İsmâil, (Kahire: Mektebetü’l-Külliyetü’l-Ezheriyye, 1401/1981), 2/161; el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 2/429; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3/304; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2617; Güman, *Nahiv-fikh usûlü ilişkisi*, 119.

⁷⁰ Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, V, 2015; el-Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl*, 55; es-Sübkî, *el-İbhâc*, 2/161; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3/305; Güman, *Nahiv-fikh usûlü ilişkisi*, 119.

⁷¹ er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/41; Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, V, 2015; el-Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl*, 55; İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, 3/935; es-Sübkî, *el-İbhâc*, 2/161; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3/304; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2617; İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Mahsûl fi usûlü’l-fikh*, (Beyrut: Dârü’l-Bayârik, 1420/1999), 83; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 79.

Hanefiler istisnâdan istisnâ edilmesini caiz görmemektedirler. Örneğin biri لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَمَانِيَةٌ إِلَّا سَبْعَةٌ إِلَّا سِتَّةٌ derse, onlar altıyı yediden, yediyi sekizden istisnâ etmeyi caiz görmüyorlar. Çünkü onlara göre müstesnâ meskûtün anh hükmünde olduğu için ondan istisnâ edilmez. Onlara göre bütün istisnâlar müstesnâ minhuya dönerler.⁷²

İstisnâdan Sonra Gelen Cümlenin Sıfat Olması

Şayet müstesnâ ve müstesnâ minhudan sonra bir cümle gelirse ve o cümle her ikisine de sıfat olabilecekse Şâfîî usûlcülerine göre, o cümle müstesnâ minhuya, Hanefî usûlcülerine göre ise o cümle müstesnâyâ döner.⁷³

Birbirine Atfedilmiş Cümlelerden Sonra Gelen İstisnâ

Birbirine atfedilmiş olan cümlelerden sonra bir istisnâ geldiğinde, yalnızca son cümleye mi yoksa cümlelerin tümüne mi döneceği, usûlcüler arasında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu durumda karinenin olup olmamasına göre durum değişmektedir.

İstisnânın Cümlelerin Tümüne veyahut Herhangi Birine Döneceğine Dair Karinenin Bulunması

İstisnânın hangi cümleye veyahut cümlelerin tümüne döneceğine dair karine bulunduğu zaman istisnâ karinenin delalet ettiğine döner.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا

“Bir müminin diğer mümini yanlışlık dışında öldürmesi asla caiz değildir. Bir mümini yanlışlıkla öldürenin, bir mümin köleyi azad etmesi ve öldürülenin ailesi bağışlamadıkça, ona diyet ödemesi gerekir.”⁷⁴ âyetinde istisnâ, ilk cümle olan فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ cümlesine değil ancak son cümle olan وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ cümlesine döndürülebilir. Çünkü kefareti ailesi bağışlayamaz.⁷⁵

Karine Olmadığı Zaman İstisnânın Hangi Cümleye Döneceğine Dair Görüşler:

İmam Şâfîî, İmam Malîk, Ahmed b. Hanbel, İbn Hazm ve mütekellimîn usûlcülerin geneline göre istisnâ ilke olarak bütün cümlelere döner. Bâkîllânî, Kâdı Ebû Tayyib et-Taberî, Şîrâzî, Sem’ânî (ö. 489/1096), İbn Kuşeyrî (ö. 517/1123), Âmidî, İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1295) ve Hindî’ye (ö. 715/1315) göre eğer cümleler birbirine atf edilmişlerse istisnâ bütün cümlelere, atf edilmemişlerse sadece son cümleye döner.⁷⁶

İmam Ebû Hanîfe ve ashabının, Zahirîlerin, bazı Mutezile âlimlerinin ve Râzî’ye göre istisnâ, ilke olarak son cümleye döner.⁷⁷

⁷² el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 2/429.

⁷³ Şevkânî, *İrşâd*, 2/665; Güman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi*, 124; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 81.

⁷⁴ en-Nisâ, 4/92.

⁷⁵ İbn-i Neccâr, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, 3/317; Detaylı bilgi için bakınız: Ağa, *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*, 83.

⁷⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 3/145-149; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/390; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 8/365; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/367; İbnü’l-Hâcib, *Münthehe’s-sûl*, 2/809; Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtî’u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfîî, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1418/1997), 1/215; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 3/312-318.

⁷⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 3/147; el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/679; Ebü’l-Hüseyn, *el-Mu’temed*, 1/264; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/388; Serahsî, *el-Usûl*, 2/44; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/388; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 160; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/43; er-Râzî, *el-Meâlim* 93; İbn Kudâme Muvaffakuddîn, *Ravzatü’n-nâzır*, 2/757; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 2/238; el-İsfahânî, *Beyânü’l-*

Bâkılânî, Şiilerden Murtazâ (ö. 436/1044) ve Gazzâlî'ye göre tavakkuf edilir. Yani herhangi bir cümleye döneceğine delalet eden bir delil olmadığından istisnâ, son cümleye, ortadaki cümleye ve bütün cümlelere de döndürülebilir ama şuan tavakkuf durumundadır.⁷⁸

Ebû Hüseyin el-Basrî'ye göre şayet birinci cümleden vazgeçip başka bir konuya geçilip ikinci cümleye başlanılırsa istisnâ son cümleye döner. Eğer ikinci cümle birinci cümledevamı mahiyetinde olursa her iki cümleye döner.⁷⁹

Cüveynî ve Kâdî Abdulcebbar'a göre şayet cümleler tek bir amaç için olurlarsa istisnâ hepsine döner. Değişik amaçlar için olurlarsa son cümleye döner.⁸⁰

Sonuç

Mütakellimîn usûlcüler istisnâyı âmmı tahsîs eden muttasıl delillerden sayarken Hanefilere göre ise istisnâ âmmı daraltması tahsîs değil, kasr'dır.

İstisnâ kendi içinde cinsten yapılan muttasıl ve cinsin gayrısından yapılan munkatı' denilmek üzere iki kısma ayrılır. Muttasıl istisnâ kendi içinde âmm lafızlardan yapılan istisnâ, hass lafızlardan yapılan istisnâ ve sayılardan yapılan istisnâ olmak üzere üç başlıkta ele alınır. Sayıdan istisnâ yapıp yapılamayacağı konusunda farklı görüşler olsa da çoğunluğa göre caizdir. Cinsin gayrısından yapılan istisnâyı Züfer, Muhammed eş-Şeybânî ve Ahmed b. Hanbel geçerli görmese de çoğunluk bunu caiz görmektedir. Muttasıl istisnâ ile tahsîs yapılır. Munkatı' istisnâ ise konusunda görüş ayrılığı olsa da çoğunluğa göre munkatı istisnâ ile de tahsîs yapılır.

Mütakellim usûlcüler, Pezdevî, Halvânî ve Debûsî gibi Hanefilerinde savunduğu muhtâr görüşe göre olumlu bir cümleden istisnâ yapmak müstesnâyı olumsuz kılar. Olumsuz cümleden istisnâ yapmak ise müstesnâyı olumlu kılar. Ebû Hanîfe'ye göre olumsuz bir cümleden yapılan istisnânın müstesnâyı olumluya çevirme işlevi olmayıp, hüküm meskûtün anı hükümündedir. İmam Mâlik'e göre yeminler ve şartlar dışında olumlu bir cümleden istisnâ yapmak müstesnâyı olumsuz kılar. Olumsuz cümleden istisnâ yapmak ise müstesnâyı olumlu kılar. Yeminler ve şartlarda ise, olumsuz cümleden yapılan istisnâ, müstesnâyı olumlu kılmaz.

Müstesnâlar birbirine atfedilmişse bunların toplamı müstesnâ minhuya döner ve hepsinin toplamı müstesnâ minhudan düşer. İstisnâ atıfsız olarak tekrar edilmesi durumunda ise ikinci istisnâ birinciden büyük veya eşit olursa, ikinci istisnâ müstesnâ minhuya döner. Şayet ikinci istisnâ birinci istisnâdan küçük olursa ikinci istisnânın birinci istisnâyaya dönmesi evlâdır. İstisnâdan istisnâ yapılmasını bazı Mâlikîler ile Hanefiler caiz görmeseler de çoğunluk bunu caiz görmektedirler.

Müstesnâ ve müstesnâ minhudan sonra bir cümle gelip her ikisine de sıfat olabilecekse Şâfiîlere göre o cümle müstesnâ minhuya döner. Hanefilere göre ise o cümle müstesnâyaya döner.

muhtasar, 2/278; İbn Müflih, Usûlü'l-fıkh, 3/920; Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, 3/308; İbn Emîru Hâc, et-Takrîr, 1/327; Güman, Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi, 120.

⁷⁸ el-Bâkılânî, et-Takrîb, 3/147; Gazzâlî, el-Menhûl, 160; er-Râzî, el-Mahsûl, 3/43; Karâfî, el-İkdu'l-manzûm, 2/238; el-İsfahânî, Beyânü'l-Muhtasar, 2/278; Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, 3/300-310.

⁷⁹ Ebû'l-Hüseyin, el-Mu'temed, 1/265; İbnü'l-Hâcib, Münthe's-sûl, 2/812; el-İsfahânî, Beyânü'l-muhtasar, 2/278; İbn Müflih, Usûlü'l-fıkh, 3/920; Zerkeşî, 3/311; Güman, Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi, 121.

⁸⁰ Cüveynî, el-Burhân, 1/392; Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, 3/311; Güman, Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi, 121; Bu görüş sahiplerinin getirdikleri deliller için bakınız: Ağa, Mütakellimîn usûlcülerine göre istisnâ, 83-89.

Birbirine atfedilmiş olan cümlelerden sonra bir istisnâ geldiğinde ve karine bulunduğu istisnâ karinenin delalet ettiği cümleye döner. Karine olmadığı zaman Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ bütün cümlelere döner. Hanefîler ve Zâhirîlere göre son cümleye döner. Şîilerden Murtazâ, Bâkîllânî ve Gazzâlî göre ise tavakkuf olur.

Kaynakça

- Ağa, Serkan. *Mütekellimîn usûlcülerine göre istisnâ*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Âmidî, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak el-Affî. Riyad: Dârü's-samiî, 1424/2003.
- Âmûdî, Mahmûd Muhammed. *Eseru'd-dirâsetü'n-nahviyye fi delâleti't-tahsîsi'l-muttasıl inda'l-usûliyyîn*. Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyye, Külliyyet'ül-Âdâb Kısmu'l-Lugatü'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1426/2005.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye diyanet vakfî ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 1 Cilt, b.y.: Dârü İbni Kesir, 1. Basım, 1423/2002.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîbî. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1428/2007.
- Durmuş, İsmail. "İstisnâ". *Türkiye diyanet vakfî ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimeşk: Mahedu'l-İlmi'l-Fransî lî'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964.
- el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdulmecîd Turkî. Beyrut: Dârü'l-garbü'l-islami, 1407/1986.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd. Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1418/1998.
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessisetü'r-risale, ts.
- el-Bûrnû, Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fi îzâhi kavâ'idî'l-fikhi'l-küllîyye*, Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1416/1996.
- el-Câmî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*. Dersâadet. y.y. ts.
- el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Darü'l-İlmi lil-Melâyiñ, 1399/1989.
- el-Ebyârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl es-Sanhâcî. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-burhân*. thk. Alî Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dârü'l-ziyâ, 1434/2013.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Alî Seyrû'l-mübârekî. Riyad: y.y. 1410/1990.
- el-İsnevî, Cemâluddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *el-Kevkebü'd-dürri*. thk. Muhammed Hasan İvâd. Ammân: Dâru Ammâr, 1405/1985.

- el-İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-vüsûl*. Kahire: Âlimü'l-Kütüb, ts.
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986.
- el-Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn. *Fevâtihu'r-rahamût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1423/2002.
- el-Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Bedru't-tali' fî halli cem'i'l-cevami'*. Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1426/2005.
- el-Merdâvî, Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-cibrin v.d.. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-pezdevî/kenzu'l-vusûl ilâ marifet'i'l-usûl*. Karâçî: Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkez-i İlmü Edeb, ts.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teyisîrü't-tahrîr*. Mekke: Dârü'l-Baz, ts.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir el-Alvânî. Beyrut: Müessisetü'r-risâle, 1412/1992.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Meâlim fî usûli'l-fikh*. thk. Alî Muhammed İvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Kahire: Dârü'l-Âlimü'l-marife, 1414/1994.
- es-Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-eşmûnî*. Midyat: Mektebetü'l-İslâmiyye/Mehmet Nuri Nas, ts.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Kahire: *Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye*, 1401/1981.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Câmiu'l-kebîr*. Matbaatü'l-İstikâme. 1356/1937.
- eş-Şîrâzî, Ebu İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *et-Tebşîra fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Darü'l-fikr, 1403/1983.
- eş-Şîrâzî, Ebu İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Şerhu'l-lüma'*. thk. Abdulmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbü'l-islami, 1408/1988.
- eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1418/1997.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-telvîh ala't-tavdîh*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs*. thk. Abdusettar Ahmed Farâc. 40 Cilt. Kuveyt: Tüрасü'l-Arabî, 1. Basım, 1385/1065.
- ez-Zübyânî, Abdullah b. Selîm b. Hamîd. *el-İstisnâ inda'l-usûliyîn ve eseruhu fî kitâbeyi't-tahâret ve's-salât*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, *Külliyetü's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. (thk. Muhammed Hasan Heyto. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza Züheyr Hâfız. Medine: Şirketü Medinetü'l-Münevvere, 1413/1993.
- Güman, Osman. *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi (el-İsnevî örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Bayârik, 1420/1999.

- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb*. thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamadallah. Beyrut: Darü'l-fikr, 1419/1998.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî. *Şerhu katri'n-nedâ*. Mısır: Dârü's-Saâdet, 1383/1963.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. thk. Abdulkerîm b. Alî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1413/1993.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Daru Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, 1. Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 15. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Musaffâ bi-eküffi ehli'r-rusûh*. thk. Hâtem Sâlih ez-Zâmin. Beyrut: Müsessisetü'r-risale, 1406/1986.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Muntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezîr Hamâdû. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl*. y.y. 1351/1932.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*. thk. Abdulkerîm el-Fazîlî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1418/1998.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhi, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Züheylî ve Nezîh Hammâd. Riyad: Mektebetü Abîkân, 1413/1993.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman. *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasaru ibni'l-hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Cidde: Darü'l-medeni, 1406/1986.
- Karâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs. *el-İkdu'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-umûm*. thk. Ahmed Hatem Abdullah. Mekke: Dârü'l-Ketbî, 1420/1999.
- Karâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs. *el-İstiğnâ fî ahkâmi'l-istisnâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Karâfi, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*. thk. Ömer Hasan el-Kıyyâm. Beyrut: Müsessisetü'r-risale, 1424/2003.
- Koca, Ferhat. "İstisnâ". *Türkiye diyanet vakfı ansiklopedisi*. 23/390-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koca, Ferhat. *İslam hukuk metodolojisinde tahsîs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Daru Tîbe, 1427/2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl*. thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: Lücnatü İhyâi'l-Maârifî'n-Nûmaniyye, ts.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâp*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzî Abdulmuttalib. Dârü'l-vefâ. 1422/2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ebi Hafs Sami el-Arabî. Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1421/2002.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. 1. Cilt, b.y.: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Suud: Vizâretü'ş-Şuûni'l-islâmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Dârü's-Safve, 1413/1992.

Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi

Sevde DÜZGÜNER¹

Kenan SEVİNÇ²

Öz

Sosyal bilimlerin diğer dallarında olduğu gibi psikoloji alanında da özgecilikle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Sosyal psikoloji, pozitif psikoloji ve din psikolojisinin kesişim noktasında yer alan özgecilik, insanın kendini değil de diğer insanı öncelemesi üzerine kuruludur. Sosyal ilişkilere dair bir yol haritası sunan dinler ise özgeci davranışı yüceltir. Bu nedenle özgecilik ile dine bağlılık arasında doğal bir ilişki olduğu kabul edilmiştir. Bu makalede, özgecilik ile dini tutum arasındaki ilişki, farklı bölümlerde okuyan üniversite öğrencileri üzerinden incelenmiştir. 334 lisans öğrencinin katıldığı araştırmada Ümmet, Ekşi ve Otrar (2013) tarafından geliştirilen *Özgecilik Ölçeği* ile Ok (2011) tarafından geliştirilen *Dini Tutum Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırma sonucunda dindarlık düzeyi ile özgecilik düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon olduğu ($r=,360$, $p<,001$) tespit edilmiştir. Bölümler arası karşılaştırma yapıldığında, özgecilik düzeyi en düşük bölüm psikoloji (3,76), en yüksek bölüm ise ilahiyat (4,08) olarak tespit edilmiştir. İlahiyatı sırasıyla sağlık alanı (3,98) ve sosyal ve beşeri bilimler alanları (3,93) takip etmektedir. LSD testi sonuçlarına göre, psikoloji ile ilahiyat, sağlık alanı ve sosyal ve beşeri bilimler alanları arasındaki fark anlamlıdır. Alt boyutlar bakımından analiz yapıldığında, “gönüllü faaliyetlere katılım”, “maddi yardım”, “travmatik durumlarda yardım” ve “fiziksel güce dayalı yardım” alt boyutlarında bölümler arasında anlamlı fark tespit edilmiştir. Diğer üç alt boyutta böyle bir fark görülmemiştir. “Travmatik durumlarda yardım” alt boyutunda en yüksek puan sosyal ve beşeri bilimler alanına aitken, diğer tüm alt boyutlarda en yüksek puan ilahiyat alanına aittir.

Anahtar Kelimeler: Üniversite, Öğrenci, Özgecilik, Dindarlık, Dini Tutum.

The Relationship Between Altruism and Religious Attitude among University Students from Different Departments

Abstract

As in other branches of social sciences, many studies on altruism have been conducted in the field of psychology. Altruism, which is at the intersection point of social psychology, positive psychology and the psychology of religion, is based on the prioritization of the other rather than oneself. Providing a roadmap for social relations, religions glorifies altruistic behavior. For this reason, it has been accepted that there is a natural relationship between altruism and religious attachment. In this article, the

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, seveduzguner@hotmail.com, ORCID:0000-0002-3210-6972.

² Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, kssevinc@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6726-9827.

Citation/©: . Düzgüner, S. & Sevinç, K. (2020). Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi. *Theosophia*, 1, 53-69.

Makale Türü: Araştırma Makalesi – Research Article

Geliş Tarihi/Received: 10.11.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 17.12.2020

relationship between altruism and religious attitude is examined through university students from different departments. The study, which involves 334 undergraduate students, uses *The Altruism Scale* developed by Ümmet, Ekşi and Otrar (2013) and *the Religious Attitude Scale* developed by Ok (2011). As a result of the research, it is determined that there is a positive significant correlation ($r = .360, p < .001$) between the level of religiousness and altruism. When comparing the departments, the lowest level of altruism is found to be psychology (3.76), and the highest level to be theology (4.08). The field of health (3.98) and social and humanities (3.93) follow theology, respectively. According to the LSD test results, the differences between psychology and theology, health and social and humanities are significant. When analyzed in terms of sub-dimensions, a significant difference is found between the departments in "participation in voluntary activities", "financial assistance", "assistance in traumatic situations" and "assistance based on physical strength". There is no such difference in the other three sub-dimensions. While the highest score in the sub-dimension of "help in traumatic situations" belongs to the field of social sciences and humanities, the highest score in all other sub-dimensions belongs to the field of theology.

Keywords: University, Student, Altruism, Religiosity, Religious Attitude.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, diğeri ile kurduğu iletişimde çeşitli tutum ve davranışlar ortaya koymaktadır. Diğere yönelik tutum ve davranış, olumlu veya olumsuz olarak ortaya çıkabilmektedir. Sosyal psikolojide bu iki durum genellikle saldırgan ve özgeci davranışlar olarak ele alınmıştır. Diğere yarar sağlama veya zarar verme amacı taşıyan davranışları tarih boyunca tüm toplumlarda görmek mümkündür. Bu durumda "herhangi bir ödül beklentisi olmadan bir başkası yararına yapılan gönüllü davranış" (Bkz. Düzgüner, 2019) olarak tanımlanabilen özgeciliğin psikolojik ve sosyolojik bir gerçek olduğu söylenebilir. Bu gerçeği açıklama çabası sonucunda özgecılık pek çok bilimsel araştırmaya konu olmuştur.

Özgecılık

TDK (2020) Güncel Türkçe Sözlüğünde özgeci, "Kişisel yarar gözetmeksizin başkasına yararlı olmaya çalışan (kimse), diğerkâm" şeklinde açıklanırken özgecılık "Özgeci olma durumu, diğerkâmlık" şeklinde açıklamıştır. Diğer dillerde özgecılık kavramı, İngilizce, Almanca ve Fransızcada *alter*, Arapçada *gayr*, Farsçada *diğer* kökünden türetilmiş olan *altruism*, *gayriyye* ve *diğerkâmlık* kavramları ile ifade edilmektedir. Türkçe literatürde ise altürzim, diğerkâmlık, özgecılık ve elseverlik şeklinde kullanımlar bulunmaktadır. Görüldüğü üzere özgecılık, bir diğeri öncelleyen, onu önemseyen anlamında kullanılan bir kavramdır (Düzgüner, 2019).

Auguste Comte, özgecılık kavramını diğelerini umursamak, kaale almak (care others) anlamında kullanarak bilimsel anlamda özgecılık kavramının öne çıkmasını sağlamıştır (Karadağ ve Mutafçılar, 2009: 43; Green, 2005: xi). Dolayısıyla bilimsel alanda özgecılık, ilk olarak sosyolojik açıdan ele alınsa da onun çok boyutlu bir olgu olması diğer bilim dalları tarafından incelenmesine yol açmıştır. Özgecılık, evrimsel biyoloji, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, felsefe ve din bilimleri gibi alanlarda değişik açılardan ele alınmaktadır. Yaklaşımlar farklı olsa da insanın diğeri için faydasına

davranış sergilediği ortak olarak kabul edilen bir olgudur (Green, 2005: xi). Ancak özgecilik tanımları konusunda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir.

Özgeciliği, “harici ödül beklentisi olmaksızın başkası yararına yapılan gönüllü davranış” olarak tanımlayan Bar-Tal (1976:4), özgeciliğin bir davranış olduğunu ifade etmiştir. Ancak “nihai hedefi diğerinin iyiliğini artırma olan motivasyon” tanımını ileri süren Batson’a (1991: 6) göre ise özgecilik davranış değil, davranışa yönlendiren motivasyondur. Dolayısıyla ona göre diğerine iyilik yapmak niyetini taşıyan ama bu sonuca götürmeyen davranışlar da özgeci motivasyon taşıyabilir.

Özgecilik tanımlarındaki farklılık sadece davranış veya motivasyon ayrımı ile sınırlı değildir. Örneğin Wilson (1975: 578), “diğer insanların yararı için yapılan ve yapan kişiye bedeli olan davranış” tanımıyla davranışı gerçekleştiren kişinin bir bedel ödemesi gerektiğini vurgulamıştır. Diğer taraftan böyle bir şart ileri sürmeyen Freedman ve diğ. (2003: 312) ise özgeciliği “herhangi bir biçimde ödüllendirme beklentisi (belki iyi bir şey yapmış olmanın verdiği duygu dışında) olmaksızın bir başkasına yardım etme” şeklinde tanımlayarak özgeciliğin en temelde egoist çıkarlara dayandığını reddetmiştir.

Farklı tanımlar göz önünde tutulduğunda özgecilik genel olarak diğer kişiyi önceleyerek tek taraflı yardım etme davranışı olarak tanımlanabilir. Yardım eden kişi bir bedel ödeyecekse veya kendisinin ihtiyacı olduğu halde diğerine yardım etmeyi önceliyorsa bu davranış, îsâr olarak tanımlanır (Düzgüner, 2019). Özgeciliğin en belirgin özelliği gönüllülük esasına dayanmasıdır. Dinlerde, diğer insanlara yönelik yardım davranışı övüldüğü için özgecilik genellikle dini tutum ile ilişkilendirilmiştir.

Dini Tutum

Tutum, “bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir.” (Kağıtçıbaşı, 2004). Bireyin bir fikir, kişi, grup veya kuruma dair değerlendirmeleri tutumlarını oluşturur. Tutum bir davranıştan ziyade o davranışa yönelten temel sebeptir (Kaya, 1998: 44). Davranışa dönüşmesini engelleyen bir neden olmadığı sürece tutumlar, davranışlar ile uyumludur. Böyle durumlarda tutum, duygu, düşünce ve davranışın tamamını kapsar. Bu üç unsuru birden içeren tutumlar ise güçlü bir tutum olarak değerlendirilir. (Parlak, 2019: 7). Dolayısıyla tutum, doğrudan davranış olarak gözlenebilen bir olgu değildir. Çevre baskısından çekinme, ceza almaktan korkma gibi durumlarda tutumlar davranışa dönüşmeyebilir. Ancak böyle bir dış etki ortadan kalkınca tutumların davranışa yansımaları artar (Peker, 2003: 147).

Dini tutum, insanın sahip olduğu en güçlü tutumlardan biridir. Tutum, herhangi bir konuda bireyin sahip olduğu genel eğilimi kapsadığından dini tutum da kişinin din ile ilgili konulardaki inanç, duygu ve davranışlar bütünüdür. Dolayısıyla dini tutumun objesi hem dinin kendisini hem de tüm dini öğeleri kapsamaktadır (Kaya, 1998, s. 45). Diğer konulardaki tutumlarda olduğu gibi dini tutumda da insanın davranışının ardında kişiye göre değişen nedenler, motivasyonlar ve inançlar vardır (Kiesler, 1969). Din, bireysel, sosyal ve kültürel alanlarda önemli bir etken olduğundan her insanın din konusunda bir tutumu vardır (Parlak, 2019: 9). Kişinin dini tutumları onun dini kimliğini de belirler. Dine karşı olumlu bir tutum içinde olan kişi kendisini dindar, olumsuz bir tutum içinde olan kişi kendisini dinsiz, dine karşı bir tutum geliştirmemeyi seçen bir kişi ise kendisini dine karşı

ilgisiz olarak tanımlayabilir (Sevinç, 2017). Bu durumda dini tutum, kişinin dine dair, bilgi ve inançları, belli bir dinden veya bir kısım dini unsurlardan hoşlanıp hoşlanmaması ve dinin lehinde veya aleyhindeki davranışlarından oluşur (Peker, 2003: 147). Dini tutum, kesin ve değişmez bir yapı değildir. Diğer tutumlar gibi dini tutumlar da çeşitli faktörlerin etkisi ile zaman içerisinde değişim ve dönüşüme uğrayabilir (Arslan, 2009: 92). Literatürde dini tutumun oluşumu ve gelişimi ile ilgili etmenler, “ihtiyaç ve istekler, “din eğitimi ve din eğitimcisiyle olan ilişkiler”, “kişilik özellikleri”, “sosyal çevre” ve “medya” şeklinde sıralanmıştır (Parlak, 2019: 14).

Özgecilik ve Dini Tutum

Psikoloji alanında özgeciliğe dair çalışmaları hemen her dönemde görmek mümkündür. Ancak özellikle sosyal psikoloji ve pozitif psikolojinin gelişmesiyle özgeciliğe dair çalışmaların sayısı da artmıştır. Nitekim insanın diğer insanlarla ilişkilerine odaklanan sosyal psikolojide tüm pro-sosyal davranışlar gibi özgecilik de önemli bir yer tutmaktadır. Mutluluk, affedicilik, şükür gibi erdemlerin psikolojik etkilerinin altını çizen pozitif psikoloji yaklaşımı da özgeciliğe bir değer olarak önem atfetmektedir. Din psikolojisi çalışmaları ise özgeciliği genellikle dindarlıkla ilişkisi bağlamında ele almıştır. Özgecilikle ilgili çalışmaların din psikolojisi literatüründe geniş yer tutmasının ardında tüm dinlerin özgeciliği yüceltmesi de etkili olmuştur (Cascio, 2003). Aslında dinlerin çoğu, sadece özgecilik değil genel olarak ahlaki ilkelerin önemine dikkat çekmektedir. Diğer insan ve canlıları severek onlara karşı ilgili ve özenli davranmak şeklindeki ilkeyi pek çok dinde görmek mümkündür (Salem, 2012: 2-3). Bu ilke de özgecilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dindarlık-özgecilik ilişkisini konu edinen teorik çalışmaların çoğu bu ikisi arasında doğal bir bağ öngörmüş, ikisinin birbirini beslediğini ifade etmiştir ancak ampirik çalışmalarda birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin, Batson ve Ventis’in (1982) araştırmasında, muhtaç birine yardım etme konusunda dindar olanlarla olmayanlar arasında anlamlı farklılık çıkmazken Saroglou ve diğerlerinin (2005) çalışmasında dindarlığın, prososyal davranışın dolaylı olarak açıklayıcı faktörü olduğu ileri sürülmüştür. Diğer araştırmalar ise özgecilik ile dindarlık arasında pozitif ilişki tespit etmiştir (Az ve Acar, 2020; Şanlı ve Koç, 2019; Batson, 1989; Langford and Langford, 1974). Bu araştırmada, özgecilik ile dindarlık arasında var olduğu düşünülen bu ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için, yüksek din eğitimi alan bireylerin diğer bölümlerde okuyanlara oranla dindarlık düzeylerinin daha yüksek olup olmadığı ve dindarlık düzeyleriyle paralel bir şekilde diğer bölümlerden farklı bir özgecilik düzeyine sahip olup olmadıkları ve nihayetinde de dindarlık ile özgecilik arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığı soruları ele alınmıştır. Bu sorularla irtibatlı olarak, üniversite öğrencilerinin özgecilik ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelendiği bu araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

H1: Kadınların dindarlık düzeyi erkeklerden yüksektir.

H2: Kadınların özgecilik düzeyi erkeklerden yüksektir.

H3: Dini tutum açısından yaşa göre anlamlı farklılık yoktur.

H4: Özgecilik açısından yaşa göre anlamlı farklılık yoktur.

H5: Katılımcıların dindarlık puan ortalamaları ile özgecilik puan ortalamaları arasında pozitif bir korelasyon vardır.

H6: İlahiyat eğitimi alan öğrencilerin dindarlık düzeyleri diğer bölümlerde okuyanlardan daha yüksektir.

H7: İlahiyat eğitimi alan öğrencilerin özgecilik düzeyleri diğer bölümlerde okuyanlardan daha yüksektir.

Yöntem

Özgecilik ile dini tutum ilişkisini konu edinen bu çalışma, nicel bir araştırma olup, farklı bölümlerde okuyan üniversite öğrencilerinin dindarlık ve özgecilik düzeylerinin karşılaştırılmasını amaçlayan, ilişkisel tarama modelinde yürütülmüştür. Çalışmada kullanılan dini tutum ölçeği, dindarlık düzeyini ölçmek üzere geliştirildiği için dini tutum ve dindarlık kavramları birbirinin yerine de kullanılmıştır.

Katılımcılar

Araştırmanın örneklem grubunu 2018-2020 akademik yılında üniversite eğitimi alan, yaşları 18-52 arasında değişen 334 lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Katılımcıların yaş ortalaması 21,90'dır (SD=2,97) ve %73,7'si kadındır. Katılımcılar muhtelif üniversitelerin 70 farklı bölümündendir. Örneklem seçiminde bölüm çeşitliliğini sağlamak için amaçlı örnekleme ve kartopu yöntemlerine başvurulmuştur. Hazırlanan online anket formu, öğrenciler tarafından internet ortamında doldurulmuştur.

Ölçme Araçları

Araştırma kapsamında anket formu oluşturulmuş ve anket formunun ilk kısmına kişisel bilgi formu eklenmiştir. Bu form katılımcıların demografik özelliklerini, üniversitelerini ve bölümlerini tespiti yönelik sorular içermektedir. Daha sonra ise özgecilik ve dindarlık ile ilgili ölçekler gelmektedir.

Ok Dini Tutum Ölçeği: Ölçek, Ok (2011) tarafından, dindarlık düzeyini ölçmek üzere geliştirilmiştir. Ölçek 8 maddeden oluşmaktadır ve Likert tipindedir. Katılımcılar maddelerdeki ifadelerle ne derece katıldıklarını 1 ile 5 arasında puanlayarak derecelendirmektedir. Ölçekten alınan yüksek puan, dindarlık düzeyinin yüksek olduğu ve düşük puan ise dindarlık düzeyinin düşük olduğu şeklinde yorumlanır. Yapılan analizler, ölçeğin yüksek iç tutarlılığa sahip olduğunu göstermektedir (.81 ve .91). Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri, bilişsel, duygusal, davranışsal ve ilişkisel şeklindeki alt gruplarıyla ölçeğin iyi bir model olduğunu ortaya koymuştur.

Özgecilik Ölçeği: Ümmet, Ekşi ve Otrar (2013) tarafından geliştirilen ölçek, katılımcının gündelik yaşamda karşılıksız bir biçimde sergiledikleri yardım davranışlarının düzeyini ölçmektedir. Özgecilik ölçeği, 38 maddeden ve "gönüllü faaliyetlere katılma, maddi yardım, travmatik durumlarda yapılan yardım, yaşlı/hastalara yapılan yardım, fiziksel güce dayalı yardım, eğitim sürecinde yardım ve yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım olmak üzere 7 alt boyuttan oluşturmaktadır. Ölçeğin toplam Cronbach Alpha değeri .81'dir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma kapsamında oluşturulan anket formu, online olarak dizayn edilmiş ve internet üzerinden katılımcılara ulaştırılmıştır.³ Sosyal medya platformlarında anket linki paylaşılmış ve üniversite öğrencilerine sunulmuştur. Üniversite öğrencisi olmayan katılımcılar değerlendirmeye alınmamıştır. Elde edilen veriler önce Microsoft Excel dosyası olarak kaydedilmiş, veriler araştırmaya uygun şekilde kodlandıktan sonra SPSS programına aktarılmış ve analizler yapılmıştır. 70 farklı bölümden katılımcının olması, bölümler arası bir karşılaştırmaya imkân vermeyeceği için, bu bölümler kendi içinde kategorize edilmiştir. Katılımcı sayıları da dikkate alınarak 6 kategori oluşturulmuştur. Birinci kategori psikoloji eğitimi alan bireyler oluşmaktadır. Bu kategoriye psikoloji lisans öğrencileri ve psikolojik danışmanlık ve rehberlik bölümü öğrencileri dahil edilmiştir. İkincisi sağlık kategorisi olarak isimlendirilmiş ve tıp, hemşirelik, eczacılık, diş hekimliği, ebellek gibi bölümlerin öğrencileri bu kategoriye dahil edilmiştir. Üçüncüsü öğretmenlik kategorisidir ve eğitim fakültelerinin farklı bölümlerinde okuyanlardan oluşmaktadır. Dördüncü kategori İlahiyat kategorisidir. İlahiyat fakültesinde okuyan öğrenci sayıları az olmakla birlikte, bu gruptaki bireylerin dindarlık düzeyleri bakımından diğer gruplardan ayrışacağı tahmin edilerek bu bölümde okuyanlar ayrı bir kategori olarak değerlendirilmiştir. Beşinci kategoride mühendislik ve doğa bilimleri (biyoloji, kimya, fizik vb) gibi sayısal alanlarda okuyan öğrenciler yer almaktadır. Altıncı kategori ise yukarıda sayılan alanların dışında kalan ve daha çok sosyal ve beşeri bilimler alanlarında okuyan öğrencilerin bulunduğu bir kategoridir.

Bulgular ve Yorum

Katılımcılar ile İlgili Bilgiler

Tablo 1: Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımları

| | N | % |
|--------|-----|------|
| Kadın | 246 | 73,7 |
| Erkek | 88 | 26,3 |
| Toplam | 334 | 100 |

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, katılımcıların çoğunluğu (%73,7) kadındır. Katılımcıların yaş aralığı ise 18-52'dir ve yaş ortalaması 21,90 (SD=2,97) olarak hesaplanmıştır. Bu veri katılımcıların çoğunluğunun genç olduğunu göstermektedir ki örneklemin üniversite öğrencileri olduğu dikkate alındığında beklenen bir sonuçtur.

Tablo 2: Katılımcıların Bölümlere Göre Dağılımları

| | N | % |
|---|----|------|
| Psikoloji ve PDR | 75 | 22,5 |
| Sağlık (Tıp, hemşirelik, ebellek, eczacılık vb) | 34 | 10,2 |
| Öğretmenlik | 77 | 23,1 |
| İlahiyat | 41 | 12,3 |
| Mühendislik ve doğa bilimleri | 30 | 9,0 |

³ Verilerin toplanması ve SPSS programına girilmesi noktasında emek veren Marmara Üniversitesi PDR Bölümü öğrencileri Ayşe Durğut, Uğur Kaya, Ulya Akkoyun, Betül Güdek ve Medine Tangut'a teşekkür ediyoruz.

| | | |
|-----------------------------------|-----|-------|
| Diğer (sosyal ve beşeri bilimler) | 77 | 23,1 |
| Toplam | 334 | 100,0 |

Katılımcılar 51 farklı üniversiteden ve 70 farklı bölümden olmak üzere 334 kişidir. Üniversitelerden bir kısmı devlet üniversitesi, bir kısmı ise özel üniversitedir. Katılımın en fazla olduğu üniversiteler Marmara Üniversitesi (%53,6), Yozgat Bozok Üniversitesi (%4,2), Adnan Menderes Üniversitesi (%3,9) ve ODTÜ'dür (%3,9). Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, katılımcıların dörtte biri psikoloji ve dörtte biri de öğretmenlik alanlarında eğitimlerini sürdürmektedir. Bunu %12,3 ile İlahiyat öğrencileri, %10 ile sağlık alanındaki öğrenciler ve %9 ile mühendislik ve doğa bilimleri alanlarındaki öğrenciler takip etmektedir. Diğer öğrenciler ise (%23,1) sosyal ve beşeri bilimler farklı disiplinlerine aittir.

Tablo 3: Katılımcıların Dindarlık ve Özgecilik Düzeyleri

| | N | Min | Max | Ort | SD |
|---|-----|------|------|--------|--------|
| Dindarlık | 334 | 1,00 | 5,00 | 4,1330 | ,81086 |
| Özgecilik | 334 | 2,13 | 5,00 | 3,8869 | ,48987 |
| Gönüllü faaliyetlere katılım | 334 | 1,00 | 5,00 | 3,4714 | ,78073 |
| Maddi yardım | 334 | 1,33 | 5,00 | 3,9067 | ,63303 |
| Travmatik durumlarda yardım | 334 | 2,17 | 5,00 | 4,1058 | ,53580 |
| Yaşlı ve hastalara yardım | 334 | 1,25 | 5,00 | 3,8862 | ,71171 |
| Fiziksel güce dayalı yardım | 334 | 1,40 | 5,00 | 3,9036 | ,64649 |
| Eğitim sürecinde yardım | 334 | 1,40 | 5,00 | 3,9503 | ,59045 |
| Yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım | 334 | 2,20 | 5,00 | 4,0275 | ,57721 |

Yukarıdaki tabloda, katılımcıların genel olarak dindarlık düzeyleri, özgecilik düzeyleri ve özgecilik ölçeğinin alt boyutlarına ilişkin puanları gösterilmektedir. Dindarlık düzeyine bakıldığında ortalama puanın 4,13 (SD=0,831) olduğu görülmektedir ki bu da genel olarak katılımcıların ortalamasının üzerinde bir dindarlığa sahip olduklarını göstermektedir. Yine özgecilik düzeyleri ele alındığında ortalamasının üstünde (Ort=3,88, SD=0,48) bir puan görülmektedir. Alt boyutlar incelendiğinde en yüksek puanın (Ort=4,10, SD=0,53) "Travmatik durumlarda yardım" alt boyutuna ait olduğu ve bunu "Yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım" alt boyutunun (Ort=4,02, SD=0,57) takip ettiği görülmektedir. Diğer alt boyutların tamamının ortanın üstünde bir puana sahip oldukları söylenebilir. Bunlar arasında diğerlerine göre en düşük olan puan ise 3,47 (SD=0,78) ile "Gönüllü faaliyetlere katılım" alt boyutudur.

Cinsiyet, Yaş ve Dindarlık İlişkisi

Tablo 4: Cinsiyet Dini Tutum İlişkisi

| Cinsiyet | N | Ort | SD | SH | t | df | p |
|----------|------|------|--------|--------|------|---------|------|
| Kadın | 2246 | 4,22 | ,74323 | ,04739 | 3,16 | 128,619 | ,002 |
| Erkek | 788 | 3,87 | ,93310 | ,09947 | | | |

Bu çalışmada, cinsiyete göre katılımcıların dindarlık düzeyinin anlamlı bir biçimde değişip değişmediği analiz edildiğinde, iki grup arasında anlamlı bir fark ($p<,05$) olduğu ve kadınların (4,22)

erkeklerden (3,87) daha dindar oldukları tespit edilmiştir. Din psikolojisi alanında cinsiyet ile dindarlık ilişkisine dair yapılabilecek araştırmaların sonuçları farklılık göstermektedir. Kadınların erkeklerden daha dindar olduğunu bulgulayan çalışmalar (Korkmaz, 2020; Uysal, 2015; Baynal, 2015; Ayten, 2013), bu araştırma sonuçları ile örtüşmektedir. Diğer çalışmalar ise dindarlık açısından kadın ve erkekler arasında anlamlı bir fark olmadığını ileri sürmüştür (Korkmaz, 2018; Genç ve Durğun, 2018; Yapıcı, 2012; Yapıcı, 2006). Literatürdeki çalışmalar dindarlığın alt boyutlarında kadın ve erkekler arasında daha farklı ilişkiler tespit etmiş olsa da genel dindarlık konusunda karışımıza çıkan tablo değinilen şekildedir.

Yaş ile dindarlık ilişkisi ele alındığında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Bu nedenle yaş ve dindarlık ilişkisini gösteren tabloya yer verilmemiştir. Katılımcıların çoğunun aynı gelişim döneminde oldukları, yani genç yetişkin oldukları dikkate alındığında böyle bir farklılaşmanın ortaya çıkmaması doğaldır.

Cinsiyet, Yaş ve Özgeciler İlişkisi

Tablo 5: Cinsiyet Özgeciler İlişkisi

| Cinsiyet | N | Ort | SD | SH | t | df | p |
|----------|-----|--------|--------|--------|-------|---------|------|
| Kadın | 246 | 3,9244 | ,45274 | ,02887 | 2,108 | 128,203 | ,037 |
| Erkek | 88 | 3,7823 | ,57117 | ,06089 | | | |

Cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı ilişkiye benzer biçimde cinsiyet ile özgeciler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p < ,05$). Buna göre kadınların özgeciler puanları (3,92) erkeklerinkinden (3,78) daha yüksektir. Bu bulgu literatürdeki diğer çalışmaların (Şanlı ve Koç, 2019; Yıldırım ve Topçuoğlu, 2016; Kılınc, Kılıç ve İpekçi, 2016; Kasapoğlu, 2014; Banbal, 2010) bulguları ile farklılık göstermektedir. Çalışmaların çoğu cinsiyetle özgeci davranışlar arasında bir ilişki olmadığını gösterirken, az sayıdaki çalışma (Ekşi, Sayın, Demir Çelebi, 2016) kadınların daha özgeci oldukları ortaya koymuştur.

Dindarlıkta olduğu gibi yaş ile özgeciler arasında da anlamlı bir ilişki söz konusu olmadığı için tabloya yer verilmemiştir. Bu bulgu literatür ile de uyumludur. Nitekim Şanlı ve Koç'un (2019) araştırmasında üniversite öğrencilerinin buldukları sınıfa göre özgeciler açısından anlamlı fark bulunmamıştır. Bu bulgu, yaşa göre özgeciler seviyesinin değişmediği şeklinde de okunabilir. Ekşi, Sayın ve Demir Çelebi'nin (2016) çalışmasında da yaş ile özgeciler arasında fark çıkmamıştır.

Dindarlık ve Özgecilik İlişkisi

Tablo 6: Dindarlık ve Özgecilik İlişkisi

| | | Dindarlık | Özgecilik | Gönüllü faaliyetlere katılım | Maddi yardım | Travmatik durumlarda yardım | Yaşlı ve hastalara yardım | Fiziksel güce dayalı yardım | Eğitim sürecinde yardım |
|---|---|-----------|-----------|------------------------------|--------------|-----------------------------|---------------------------|-----------------------------|-------------------------|
| Özgecilik | r | ,360** | | | | | | | |
| | p | ,000 | | | | | | | |
| | N | 334 | | | | | | | |
| Gönüllü faaliyetlere katılım | r | ,233** | ,776** | | | | | | |
| | p | ,000 | ,000 | | | | | | |
| | N | 334 | 334 | | | | | | |
| Maddi yardım | r | ,314** | ,777** | ,618** | | | | | |
| | p | ,000 | ,000 | ,000 | | | | | |
| | N | 334 | 334 | 334 | | | | | |
| Travmatik durumlarda yardım | r | ,272** | ,743** | ,421** | ,478** | | | | |
| | p | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | | | | |
| | N | 334 | 334 | 334 | 334 | | | | |
| Yaşlı ve hastalara yardım | r | ,342** | ,761** | ,542** | ,560** | ,580** | | | |
| | p | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | | | |
| | N | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | | | |
| Fiziksel güce dayalı yardım | r | ,321** | ,721** | ,409** | ,488** | ,546** | ,582** | | |
| | p | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | | |
| | N | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | | |
| Eğitim sürecinde yardım | r | ,330** | ,715** | ,416** | ,461** | ,596** | ,498** | ,459** | |
| | p | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | |
| | N | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | |
| Yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım | r | ,318** | ,747** | ,455** | ,528** | ,582** | ,472** | ,591** | ,571** |
| | p | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 | ,000 |
| | N | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 | 334 |

Birçok araştırmada dindarlık ile özgecilik arasındaki ilişki ele alınmıştır (Az ve Acar, 2020; Şanlı ve Koç, 2019; Saroglou ve diğ., 2005; Batson, 1989; Batson ve Ventis, 1982; Langford and Langford, 1974). Bu araştırmada katılımcıların tamamının üniversite öğrencileri olduğu dikkate alınarak iki değişken arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Tablo 6’da gösterildiği gibi dindarlık düzeyi ile özgecilik düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon olduğu ($r=,360$, $p<,001$) ortaya çıkmıştır. Nitekim daha önce yapılan araştırmalarda da benzer şekilde pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur (Az ve Acar, 2020; Şanlı ve Koç, 2019; Batson, 1989; Langford and Langford, 1974). Alt boyutlara bakıldığında ise tüm boyutlarda dindarlıkla anlamlı pozitif korelasyon tespit edilmiştir. Alt boyutlar arasında dindarlık ile en güçlü korelasyon gösteren, “yaşlı ve hastalara yardım” alt boyutudur ($r=,342$, $p<,001$).

Dindarlık ve Özgeçilim Bakımından Bölümlerin Karşılaştırılması

Tablo 7: Bölümlerin Dindarlık Ortalamalarına Göre Karşılaştırılması

| Bölümler | N | Ort | SD | Min | Max | F | p |
|--|-----|--------|--------|------|------|-------|------|
| Psikoloji | 75 | 3,8700 | ,90500 | 1,13 | 5,00 | 4,570 | ,001 |
| Sağlık (Tıp, hemşirelik, ebelik, eczacılık vb) | 34 | 4,2060 | ,61924 | 2,88 | 5,00 | | |
| Öğretmenlik | 77 | 4,0325 | ,94382 | 1,00 | 5,00 | | |
| İlahiyat | 41 | 4,5532 | ,35877 | 3,88 | 5,00 | | |
| Mühendislik ve doğa bilimleri | 30 | 4,2917 | ,66658 | 2,75 | 5,00 | | |
| Diğer (sosyal ve beşeri bilimler) | 77 | 4,1721 | ,77535 | 1,50 | 5,00 | | |
| Toplam | 334 | 4,1330 | ,81086 | 1,00 | 5,00 | | |

Bölümler arasındaki dindarlık ortalamalarının anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için one way ANOVA testi yapılmıştır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, bölümler arasındaki fark anlamlıdır ($p < ,001$). Bölümler arasında en yüksek dindarlık düzeyi, beklenildiği gibi ilahiyata aitken (4,55), en düşüğü psikoloji ve PDR alanına (3,87) aittir. Bölümler dindarlık düzeyine göre en yüksekten en düşüğe doğru sıralandığında ilahiyatı mühendislik ve doğa bilimleri (4,29), sağlık bilimleri (4,20), sosyal ve beşeri bilimler (4,17) ve öğretmenlik (4,03) bölümleri takip etmektedir. Bölümler arasındaki farkın anlamlı olup olmadığını tespit etmek üzere LSD testi yapılmıştır. Buna göre psikoloji ile ilahiyat, mühendislik ve sosyal-beşeri bilimler arasındaki fark anlamlıdır. Bu bulgular, literatürdeki bazı çalışmalar ile benzerlik göstermektedir. Örneğin Yapıcı'nın (2006) çalışmasında da ilahiyat fakültesi dindarlık ölçeğinden en yüksek puanları almış, sonra onu mimarlık mühendislik fakültesi izlemiştir. Kaya ve Aydın'ın (2011) araştırmasında, dini düzeyleri yüksekten düşüğe doğru, ilahiyat, din kültürü, psikoloji ve felsefe bölümleri şeklinde sıralanmıştır. Turan ve İyibilgin'in (2018) araştırmasında ise İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri, sosyoloji, tıp ve güzel sanatları bölümleri öğrencilerinden anlamlı derecede yüksek çıkmıştır.

Diğer taraftan bu çalışmada psikoloji-PDR bölümünün dini tutumlarının diğer bölümlerden düşük çıkması da literatür ile uyumludur. Zira farklı ülkelerde akademik disiplinler ile dindarlık veya Tanrı'ya inanç arasındaki ilişkiye dair yapılan araştırmalarda benzer bulguların elde edildiği görülmektedir. Örneğin Leuba (1916) tarafından, bilim insanları arasında Tanrı'ya inanç düzeyleriyle ilgili yapılan öncü çalışmada, inanç oranının en düşük olduğu alan psikoloji olarak bulunmuştur. Benzer şekilde daha sonra yapılan araştırmalar, sosyal bilimcilerin doğa bilimcilere göre daha düşük inanma oranlarına sahip olduklarını (Ecklund ve Park, 2009; Ecklund ve Scheitle, 2007; Gross ve Simmons, 2009) ve bunlar arasında da en düşük oranın psikologlara ait olduğunu göstermiştir (Ragan vd, 1982).

Tablo 8: Bölümlerin Özgecilik Ortalamalarına Göre Karşılaştırılması

| Bölümler | N | Ort | SD | Min | Max | F | p |
|--|-----|--------|--------|------|------|------|------|
| Psikoloji | 75 | 3,7698 | ,41327 | 2,74 | 4,79 | 3,02 | ,011 |
| Sağlık (Tıp, hemşirelik, ebelik, eczacılık vb) | 34 | 3,9869 | ,32248 | 3,37 | 4,68 | | |
| Öğretmenlik | 77 | 3,8237 | ,52096 | 2,13 | 4,76 | | |
| İlahiyat | 41 | 4,0840 | ,48944 | 2,87 | 5,00 | | |
| Mühendislik ve doğa bilimleri | 30 | 3,8360 | ,45205 | 2,92 | 4,61 | | |
| Diğer (sosyal ve beşeri bilimler) | 77 | 3,9351 | ,56405 | 2,82 | 5,00 | | |
| Toplam | 334 | 3,8869 | ,48987 | 2,13 | 5,00 | | |

Bölümler arasındaki özgecilik ortalamalarının anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için one way ANOVA testi yapılmıştır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, bölümler arasındaki fark anlamlıdır ($p<.05$). Bölümler arası karşılaştırma yapıldığında, özgecilik düzeyi en düşük bölüm psikoloji (3,76), en yüksek bölüm ise ilahiyat (4,08) olarak tespit edilmiştir. İlahiyatı sırasıyla sağlık alanı (3,98) ve sosyal ve beşeri bilimler alanları (3,93) takip etmektedir. LSD testi sonuçlarına göre, psikoloji ile ilahiyat, sağlık alanı ve sosyal ve beşeri bilimler alanları arasındaki fark anlamlıdır. PDR ile psikoloji bölümü öğrencilerine yönelik çalışmasında da Şanlı ve Koç (2019) özgecilik açısından bölümler arasında anlamlı bir fark bulunmadığını bulgulamıştır. Az ve Acar (2020) ise İslami İlimler Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin özgecilik puanlarının mühendislik ve mimarlık, sağlık bilimleri fakültesi ve iktisadi ve idari bilimler fakültesi öğrencilerinin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğunu bulgulamıştır. Yıldırım ve Topçuoğlu (2016) tarafından yapılan araştırma sonuçlarına göre ise PDR bölümü öğrencilerinin özgecilik puanlarının okul öncesi eğitim ve fen bilimleri öğretmenliği öğrencilerinin puanlarından anlamlı derecede düşüktür.

Alt boyutlar bakımından analiz yapıldığında, “gönüllü faaliyetlere katılım”, “maddi yardım”, “travmatik durumlarda yardım” ve “fiziksel güce dayalı yardım” alt boyutlarında bölümler arasında anlamlı fark tespit edilmiştir. Diğer üç alt boyutta böyle bir fark görülmemiştir. “Travmatik durumlarda yardım” alt boyutunda en yüksek puan sosyal ve beşeri bilimler alanına aitken, diğer tüm alt boyutlarda en yüksek puan ilahiyat alanına aittir. LSD testi sonuçlarına göre “gönüllü faaliyetlere katılım” boyutunda psikoloji ile ilahiyat ve sağlık bilimleri arasında; “maddi yardım” alt boyutunda psikoloji ile ilahiyat arasında; “travmatik durumlarda yardım” alt boyutunda psikoloji ile ilahiyat, mühendislik ve sosyal-beşeri bilimler alanları arasında; “fiziksel güce dayalı yardım” alt boyutunda ise psikoloji ile sağlık, ilahiyat ve sosyal-beşeri bilimler arasında anlamlı fark vardır.

Literatürde bölümlere göre özgecilik ölçeğinin alt boyutlarına ilişkin bir çalışmada Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin gönüllü faaliyetlere katılma, maddi yardım, fiziksel güce dayalı yardım, eğitim sürecinde yardım ve yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım puanları, Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi ile İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. Sağlık Bilimleri Fakültesinin de gönüllü faaliyetlere katılma, maddi yardım ve fiziksel güce dayalı yardım puanlarının da İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin puanlarından, ayrıca gönüllü faaliyetlere katılma puanı da Mühendislik ve

Mimarlık Fakültesi puanından da anlamlı derecede daha yüksek bulunmuştur. Bu çalışmada elde edilen bir diğer bulgu, İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarının Edebiyat Fakültesi dışındaki diğer fakültelerden anlamlı derecede yüksek çıkmasıdır. Edebiyat Fakültesi ile de anlamlı fark çıkmasa da sayısal oran olarak puanları daha yüksektir (Az ve Acar, 2020).

Sonuç ve Değerlendirme

Farklı bölümlerden 334 üniversite öğrencisi üzerine yapılan bu araştırma, gençlerin dini tutum ve özgecilik düzeylerine ilişkin önemli bulgular sunmaktadır. İlk olarak cinsiyet değişkeninde ($p<,05$) düzeyinde kadınların (4,22) erkeklerden (3,87) daha dindar oldukları tespit edilmiştir. Bu bulguya göre araştırmanın ilk hipotezi desteklenmiştir. Kadınlarla erkekler arasında ($p<,05$) düzeyinde farklı bir ilişki de özgecilik toplam puanlarında ortaya çıkmıştır. Buna göre kadınların özgecilik puanları (3,92) erkeklerinkinden (3,78) anlamlı derecede daha yüksektir. Bu bulguya göre araştırmanın ikinci hipotezi doğrulanmıştır. Değinilen bulgular, kadınların erkeklerden daha dindar ve özgeci olduğuna işaret etmekle birlikte çalışma grubunda kadınların (%73,7) erkeklerden daha fazla olmasından da kaynaklanmış olabilir. Yaş değişkeninde ise dindarlık ve özgecilik toplam puanlarında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla araştırmanın üçüncü ve dördüncü hipotezleri doğrulanmıştır. Üniversite öğrencileri, yakın yaşlarda olduğu için farkın anlamlılık derecesine ulaşmaması doğaldır.

Çalışma grubunun dini tutum puanları, ortalamanın üzerinde çıkmıştır (Ort=4,13, SD=0,831). Bu bulgu üniversite öğrencilerinin ortalamanın üzerinde bir dindarlığa sahip olduğuna işaret etmektedir. Günümüzde gençlerin, dinden uzaklaştığı iddia ediliyor ise de üniversite öğrencilerinin dine halen ortalamanın üstünde bir bağlılık gösterdiği söylenebilir.

Çalışma grubunun özgecilik toplam puanları da ortalamanın üzerinde çıkmıştır (Ort=3,88, SD=0,48). Bu bulgu, üniversite öğrencilerinin diğerini önceleyen davranışlara hala önem verdiği ve bunları yerine getirdiğini ortaya koymaktadır. Özgeciliğin alt boyutları incelendiğinde en yüksek puanın (Ort=4,10, SD=0,53) "Travmatik durumlarda yardım" alt boyutuna ait olduğu bulgulanmıştır. Bu sonuç üniversite öğrencilerinin, depresyon, yangın, sel, trafik kazası, yaralanma gibi acil durumlarda hemen yardıma koşma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu sonuç, acil durumlarda gençlerin daha çok sorumluluk hissetmesi ve empatik düşünmesi şeklinde yorumlanabilir. Çalışma grubunun "yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım" alt boyutunun puanları da yüksek çıkmıştır (Ort=4,02, SD=0,57). Buna göre gençler, aile, akraba, arkadaş gibi yakın çevrelerine sıkça yardım etmekte ve destek vermektedir. "Travmatik durumlarda yardım" ile "yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım" boyutlarında öğrencilerin daha yüksek puan alması, gençlerin, toplumsal ve sosyal bağlarının görece güçlü olduğu şeklinde yorumlanabilir. Özgecilik alt boyutları arasında çalışma grubunun en düşük puanı ise 3,47 (SD=0,78) ile "gönüllü faaliyetlere katılım" alt boyutuna aittir. Bu sonuç, gençlerin acil olmayan ve yakinen tanımadıkları insanlara karşı daha az yardım faaliyetinde bulunduğuna işaret etmektedir. Bulgular gençlerin, kısa vadeli yakınlarındaki kişilere yönelik yardıma, uzun vadeli ve uzak oldukları kişilere yönelik yardımdan daha çok katıldıklarını ortaya koymaktadır.

Araştırma sonucunda üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyi ile özgecilik düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon olduğu ($r=,360$, $p<,001$) tespit edilmiştir. Bu bulgu, araştırmanın

beşinci hipotezinin doğrulandığına işaret etmektedir. Bulguya göre gençlerin, dindarlık düzeyi arttıkça özgecilik düzeyi de artmaktadır. Diğer taraftan dindarlıkla özgeciliğin tüm alt boyutları arasında da pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bunlar arasında dindarlık ile en güçlü korelasyon gösteren, “yaşlı ve hastalara yardım” alt boyutudur ($r=,342$, $p<,001$). Bu boyut, günlük hayatta karşılaşılan yaşlı ve hastalara banka sırasını vermek, onların eşyalarını taşımak veya faturalarını yatırmak gibi yardımları içermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek olan öğrencilerin bu tür yardım faaliyetlerini daha çok yerine getirmesi, İslam’ın büyüklere saygıya ve hasta ziyaretine verdiği önemle ilişkili görünmektedir.

Üniversite öğrencilerinin bölümlerine göre dini tutum düzeylerine bakıldığında şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır. Bölümler arasında en yüksek dindarlık düzeyi, beklenildiği gibi ilahiyata aitken (4,55), en düşüğü psikoloji ve PDR alanına (3,87) aittir. Bölümler dindarlık düzeyine göre en yüksekten en düşüğe doğru sıralandığında ilahiyatı, mühendislik ve doğa bilimleri (4,29), sağlık bilimleri (4,20), sosyal ve beşeri bilimler (4,17) ve öğretmenlik (4,03) bölümleri takip etmektedir. Bu bulguya göre araştırmanın altıncı hipotezi desteklenmiştir. Yapılan analizler neticesinde psikoloji-PDR ile ilahiyat, mühendislik ve sosyal-beşeri bilimler arasında ($p<,001$) düzeyinde anlamlı farklılık bulunmuştur. İlahiyat öğrencilerinin dindarlık puanlarının diğer bölümlerden yüksek çıkmasının iki sebebi olabilir. Bunlardan ilki, aldıkları din eğitiminin etkisi ile böyle bir sonuç ortaya çıkmış olabilir. İkincisi ise zaten dini hassasiyetleri olan öğrenciler, ilahiyat fakültesini tercih ediyor olabilir. Nitekim ilahiyat fakültesindeki öğrencilerin çoğunluğunun imam hatip liselerinden mezun olduğu göz önünde tutulduğunda ikinci sebep de güçlenmektedir. Psikoloji-PDR bölümü öğrencilerinin diğer fakülte öğrencilerinden anlamlı derecede düşük dini tutum düzeyine sahip olması da önemli bir bulgudur. Bunun nedenlerine dair yürütülen tartışmalar, sosyal bilimlerin dini araştırma konusu olarak ele alması ile tutum ve inançların oluşumunda psikolojik süreçlerin etkili olduğuna yönelik teorilerin bu alanlarda bilinmesi üzerinde durmaktadır.

Üniversite öğrencilerinin bölümlerine göre özgecilik düzeylerine bakıldığında ise en yüksek ortalama ilahiyat (4,08) alanına aittir. Bunu sırasıyla sağlık alanı (3,98) ve sosyal ve beşeri bilimler alanları (3,93), mühendislik (3,83) ve öğretmenlik (3,82) takip etmektedir. Özgecilik düzeyi en düşük bölüm ise psikoloji ve PDR (3,76) bölümüdür. Bu bulgulara göre araştırmanın yedinci hipotezi de desteklenmiştir. LSD testi sonuçlarına göre, psikoloji ile ilahiyat, sağlık alanı ve sosyal ve beşeri bilimler alanları arasındaki fark anlamlıdır ($p<,05$). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin özgecilik düzeyinin diğer fakültelerden yüksek çıkması, dindarlık ile özgecilik arasındaki pozitif korelasyonla ilintili görünmektedir. İlahiyat fakültelerinde diğer dinlerin yanı sıra çoğunlukla İslam’a dair eğitim verilmektedir. İslam’da akrabayı gözetmek, komşuluk hakkı, fakire yardım, anne baba ve büyüklere saygı gibi özgeci eylemler övülmektedir. Diğer taraftan psikoloji-PDR öğrencilerinin özgecilik düzeyleriyle diğer bölümlerin bazıları arasında 05 düzeyinde anlamlı bir farklılık bulunması özgecilik düzeylerinin birbirinden çok uzak olmadığını göstermektedir. Ölçek daha çok fiziksel, maddi ve eyleme dayalı yardım maddelerini içermektedir. Psikoloji-PDR öğrencileri ise daha çok psikolojik yardım eğitimi aldıkları için diğer yardım türlerinden diğer fakültelerden daha düşük puanlar almış olabilir.

Özgeciliğin alt boyutlarından “gönüllü faaliyetlere katılım”, “maddi yardım”, “travmatik durumlarda yardım” ve “fiziksel güce dayalı yardım” alt boyutlarında bölümler arasında anlamlı farklar tespit edilmiştir. “Yaşlı/hastalara yardım”, “eğitim sürecinde yardım” ve “yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım” şeklindeki diğer üç alt boyutta böyle bir fark görülmemiştir. Bu bulgu, üniversite öğrencilerinin, okul ortamında arkadaşlarına yardım etme, hasta ve yaşlılara yardım etme ve yakın çevrelerine yardım etme konusunda birbirine yakın puanlar aldığını ortaya koymaktadır. Çalışma grubunun “yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım” alt boyutundan yüksek puan aldığı göz önünde tutulduğunda üniversite öğrencilerinin genel olarak yakın çevrelerine daha çok yardım etme eğitimi gösterdiği söylenebilir. Diğer taraftan onların hasta ve yaşlılar ile okul ortamında arkadaşlarına yardım etme konusuna daha az katıldığı da ifade edilebilir. Bu noktada ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bulgulara göre üniversite öğrencileri, okul kurallarına uymayanları uyarmak, içe kapanık arkadaşlarıyla dostluk kurarak sosyalleşmelerine yardımcı olmak, yeni gelen öğrencinin okula alışmasına yardımcı olmak gibi konularda arkadaşlarına görece daha az destek olurken onlara yemek ısmarlamak, otobüste arkadaşının çantasını taşımak, sabah uyanma güçlüğü çekenleri uyandırmak gibi konularda daha çok yardım etmektedir. “Eğitim sürecinde yardım” ve “yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım” şeklindeki faktörler arasındaki bu fark, öğrencilerin arkadaşlarına duruma göre yardım ettiklerini ve fiziksel güce dayalı desteğin psikolojik ve sosyal destekten daha yaygın olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Özgeciliğin, arasında anlamlı farklılık olan alt boyutlarına bakıldığında ise “Travmatik durumlarda yardım” alt boyutunda en yüksek puanın sosyal ve beşeri bilimler alanına (4,27) ait olduğu bulgulanmıştır. Bu sonuç, öğrencilerin aldıkları eğitim ile açıklanabilir. Nitekim sosyal ve beşeri bilimler alanında daha çok insan merkezli bir eğitim verildiğinden bu bölümün öğrencileri, acil durumlarda yardıma daha çok önem vermiş olabilir. “Gönüllü faaliyetlere katılım” (3,77), “maddi yardım” (4,18) ve “fiziksel güce dayalı yardım” (4,13) alt boyutlarında ise en yüksek puanlar ilahiyat alanına aittir. Bu sonuç da ilahiyat öğrencilerinin din temelli eğitim almaları ile uyumlu görünmektedir.

Yapılan analizler neticesinde özgeciliğin dört alt boyutunda ($p < .05$) düzeyinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, “maddi yardım” alt boyutunda psikoloji ile ilahiyat arasında tespit edilen farktır. Buna göre ilahiyat öğrencileri, psikoloji ve PDR öğrencilerine oranla daha çok maddi yardım faaliyetine katılmaktadır. Bu sonuç, din eğitimi alan ilahiyat öğrencilerinin maddi yardımı sadaka olarak değerlendirerek daha çok yerine getirmesi şeklinde yorumlanabilir.

İkinci olarak, “gönüllü faaliyetlere katılım” boyutunda psikoloji ile ilahiyat ve sağlık bilimleri arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Sağlık bilimleri öğrencileri ile ilahiyat öğrencileri psikoloji ve PDR öğrencilerinden daha çok gönüllü faaliyetlere katılmaktadır. Hayır kurumlarının faaliyetlerine katılma, topluma hizmet çalışmalarına gönüllü katılım gibi konuların yer aldığı bu bölümde sağlık ve ilahiyat alanının yüksek puanlar alması manidardır. Nitekim hayır kurumlarının büyük bölümü zaten dini bir söyleme sahiptir ve bu kurumlara destek verenler Allah rızasını gözeterek bunlara yönelmektedir. Sağlık alanında ise gönüllü hizmet önemli bir konudur. Hem doktor, hemşire gibi sağlık çalışanı olmanın getirdiği sorumluluk hem de daha çok alan tecrübesi sahibi olmak gibi nedenlerle sağlık alanı öğrencileri gönüllü destek faaliyetlerine yöneliyor olabilir.

Üçüncü olarak, “travmatik durumlarda yardım” alt boyutunda psikoloji ile ilahiyat, mühendislik ve sosyal-beşeri bilimler alanları arasında anlamlı farklılık bulunmuştur. Acil durumlarda yardım oranı, özgeciliğin alt boyutları arasında genel olarak tüm çalışma grubunda yüksek çıkmıştır. Dini tutum düzeyinin ise ilahiyattan sonra mühendislik bölümünde yüksek çıktığı göz önünde tutulduğunda bu bulgu da anlamlıdır. İlahiyat, mühendislik ve sosyal-beşeri bilimler alanları, psikoloji ve PDR alanlarından daha yüksek oranda acil durumlarda yardım etme eğilimindedir.

Son olarak ise, “fiziksel güce dayalı yardım” alt boyutunda psikoloji ile sağlık, ilahiyat ve sosyal-beşeri bilimler arasında anlamlı farklılık ortaya çıkmıştır. Bu bulgu, sağlık, ilahiyat ve sosyal-beşeri bilimlerin insana yönelik somut desteği öne çıkaran yapısının bir sonucu olabilir. Psikoloji ve PDR bölümler ise fiziksel güce dayalı yardımdan ziyade psikolojik destek üzerine eğitim almaktadır. Bu boyut, ev taşıma, tamirat, ev işi gibi fiziksel güce dayalı yardımı içerdiği için psikoloji ve PDR öğrencilerinin puanları daha düşük çıkmış olabilir. Bunun yerine psikolojik destek temelli bir ölçek kullanıldığında sonuçlar farklı çıkabilir.

Özetle denilebilir ki; farklı bölümlerde okuyan üniversite öğrencilerinin özgecilik ve dini tutumları üzerine yapılan bu araştırmada gençlerin özgecilik ve dindarlık düzeylerinin ortalamasının üstünde olduğu bulgulanmıştır. Özgecilik ile dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Özgeciliğin alt boyutlarında bölümlere göre anlamlı farklılıklar bulunmuş ve bunların alınan eğitimle ilişkili olabileceği ileri sürülmüştür. Üniversite eğitiminin özgecilik ve dini tutum üzerindeki etkisinin daha ayrıntılı incelenmesi için ise daha geniş ölçekli ve psikolojik yardım konularının da ele alındığı çalışmaların yapılması önerilebilir.

Kaynakça

- Arslan, Hasan (2009). Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9: 1, 77-96.
- Ayten, Ali (2013). Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13: 3, 7-31.
- Az, M. Sait ve Acar, M. Cevat (2020). Dindarlık ile Özgecilik Arasındaki İlişki Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7: 1, 742-773.
- Bar-Tal, Daniel (1976). *Prosocial Behavior*. Washington D.C.: Hemisphere Publishing Corporation.
- Batson, C. Daniel (1989). Religious Prosocial Motivation: Is it Altruistic or Egoistic?. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57 (5), 873-884.
- Batson, C. Daniel (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. New-Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Batson, C. Daniel, ve Ventis, W.Larry (1982). *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Baynal, Fatma (2015). Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4: 1, 206-231.
- Cascio, Toni (2003). Religious Foundations of Charity. *Religious Organizations in Community Services: A Social Work Perspective*, Eds. Terry Tirrito and Toni Cascio. New York: Springer Publishing Company, 3-20.

- Düzgüner, Sevede (2019). Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu, *Bilimname: Din Psikolojisi Özel Sayısı*, 38 (4), 351-373.
- Ecklund, Elaine Howard, and Christopher P. Scheitle. 2007. "Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics". *Social Problems* 54 (2): 289-307.
- Ecklund, Elaine Howard, and Jerry Z. Park. 2009. "Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists?". *Journal for The Scientific Study Of Religion* 48 (2): 276-292.
- Ekşi, Halil; Sayın, Mine ve Demir Çelebi, Çiğdem (2016). Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik ve Otantiklik Seviyeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14: 32, 79-102.
- Freedman, Jonathan L.; Sears David O. ve Carlsmith, J. Merrill (2003). *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, Ankara: İmge Yay.
- Genç, Yusuf ve Durğun, Arif (2018). Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX: 38, 253-281.
- Green, William Scott (2005). Introduction: Altruism and the Study of Religion. *Altruism in World Religions*, Ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton. Washington: Georgetown University Press, ix-xiv.
- Gross, N., and S. Simmons. 2009. "The Religiosity of American College And University Professors". *Sociology of Religion* 70 (2): 101-129.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (2013). *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim.
- Karadağ, Engin ve Mutaflılar Işıl (2009). Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme. *Flsf Dergisi*, 8, 41-70.
- Kasapoğlu, Figen (2014). *İyilik Hali ile Özgecilik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Hikmet Yurdu. 7: 13, 271- 288.
- Kaya, Mevlüt (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Samsun: Etüt Yay.
- Kaya, Mevlüt ve Aydın, Cüneyd (2011). Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 15-42.
- Kılınc, Erhan, Kılıç, Meryem ve İpekçi, Nesrin (2016). Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin Benlik Saygısı, Atılganlık ve Özgecilik Düzeyleri ile Aralarındaki İlişkinin İncelenmesi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 8: 15, 379-398.
- Kiesler, Charles A. (1969). *Attitude Change: A Critical Analysis of Theoretical Approach*, New York: John Wiley and Sons.
- Korkmaz, Sezai (2018). Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Bilimname*, XXXVI, 587-607.
- Korkmaz, Sezai (2020). Ölçülülük ve Aşkılık Erdemi: Affetme, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20: 1, 240-252.
- Langford, Barbara J., and Langford, Charles C. (1974). Church Attendance and Self-Perceived Altruism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13 (2), 221-222.
- Leuba, James H. (1916). *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*. Boston, MA: Sherman, French & Company.
- Ok, Üzeyir (2011). Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8: 2, 528-549.
- Parlak, Sıdıkanur, (2019). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumlarına Din Eğitiminin Etkisi (İstanbul Tuzla Örneği)*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniv, Konya.

- Peker, Hüseyin (2003). *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yay.
- Ragan, Claude, H. Newton Malony, and Benjamin Beit-Hallahmi. 1980. "Psychologists and Religion: Professional Factors and Personal Belief". *Review of Religious Research* 21 (2): 208-217.
- Salem, Michelle (2012). The Role of Spirituality in Altruistic Behavior. Erişim adresi: <http://www.sonoma.edu/users/v/vannuysd/320/samplepaper.pdf>, 01.12.2011.
- Saroglou, Vassilis; Pichon, Isabelle; Trompette, Laurence; Verschueren, Marijke ve Dernelle, Rebecca (2005). Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 323-348.
- Sevinç, Kenan (2017). *İnançsızlık psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- TDK (2020). Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. Erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr/>, 10.10.2020.
- Turan, Yahya ve İyibilgin, Orhan (2018). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme). *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8 (2), 409-420.
- Uysal, Veysel (2015). Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, 35-56.
- Ümmet, Durmuş; Ekşi, Halil ve Otrar Mustafa (2013). Özgeciliğin (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11: 26, 301-321.
- Wilson, Edward O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yapıcı, Asım (2006). Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 1, 65-115.
- Yapıcı, Asım (2012). Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17: 2, 1-34.
- Yıldırım, Musa ve Topçuoğlu, Pınar (2016). Özgeciliğin Çeşitli Demografik Değişkenlerle İncelenmesi: *Sakarya Örneği*. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32, 40-53.

Heyûlânî İnanç: İsmâîl Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini

Muhammed BEDİRHAN¹

Öz

Monistik bir dünya görüşüne sahip Vahdet-i Vücûd doktrini bu görüş çerçevesinde gelişmiş bir din felsefesi üretmiştir. Bir tür perennialism ifade eden bu din felsefesine göre bütün dinler ve şerâatlar tek bir hakîkatin farklı sûretlerde tecellîsinden ibarettir. Kendisine ibâdet edilen her şeyin de hakîkati mutlak hakîkat olan Hakk'ın zâtıdır. Dolayısıyla sülûk yoluyla Hakk'a ulaşan bir ârifin inancı bütün inanç biçimlerini kuşatan bir itikattir. Osmanlı tasavvuf düşüncesinin ve Vahdet-i Vücûd anlayışının XVII. ve XVIII. yüzyılda yaşayan önemli isimlerinden biri olan İsmâîl Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) bu din felsefesinin temel bazı noktalarını açıklamak amacıyla *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr* isimli bir risâle kaleme almıştır. Eserde bahsi geçen din felsefesinin dayandığı ontolojik ve epistemolojik zemin gösterilmeye çalışılarak ârifin din tasavvuru açıklanmıştır. Bu makalede Bursevî'nin bu risâlesi çerçevesinde ele alınan inanç biçimi olan heyûlânî inanç ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Perennialism, Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Ma'bûd, Vahdet-i Edyân, Bursevî, İbnü'l-Arabî, İrfân

Hylic Belief: On The Religion of the Gnostic according to Ismail Hakki Burusawi

Abstract

The doctrine of Wahdat al-Wujûd, which represents a monistic world view, has developed a philosophy of religion that is in line with this monistic world view. According to this philosophy of religion, which expresses a certain kind of perennialism, all religions and shari'as are manifestations of the single truth in different forms. The essence of God, which is the absolute truth, is the truth of everything that is being worshiped. Therefore, the belief of an ârif who reaches God through sayr u sulûk (initiation/spiritual journey) is a belief that encompasses all forms of belief. An important representative of the Ottoman Sûfî thought and the doctrine of Wahdat al-Wujûd in the 17th and 18th centuries, Ismâ'il Hâqqî al-Burûsawî (d. 1137/1725) penned a treatise entitled *Lubb al-Lubb wa Sırr al-Sırr* with a view to explaining the basics of this philosophy of religion. By examining the ontological and epistemological grounds on which al-Burûsawî's philosophy of religion is based, this article aims to explain his understanding of religion and to scrutinize the concept of "heyûlânî (hylic) faith" which is the type of faith discussed in al-Burûsawî's treatise.

Keywords: Perennialism, Wahdat al-Wujûd, Wahdat al-Ma'bûd, Wahdat al-Adyân, al-Burûsawî, Ibn 'Arabî, 'Irfân

¹ Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, muhammedbedirhan@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0834-8733

Citation/©: . Bedirhan, M. (2020). Heyûlânî İnanç: İsmâîl Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini. *Theosophia*, 1, 71-89.

Makale Türü: Araştırma Makalesi – Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17.11.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2020

Giriş

Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin doğası teşekkül döneminden itibaren tasavvufun ana meseleleri arasında yer alır. Başlangıçta daha çok ahlâkî referanslar içeren ilişki kısa sürede daha sofistike bir boyuta evrilir ve sonunda İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte ontolojik bir hüviyet kazanarak tam anlamıyla bir din felsefesine dönüşür. Bu din felsefesinin en özgün yanı insanlığın bütün bir din tarihi ile yüzleşmesi ve mutlak hakikat eksenli bir din tasavvuru ortaya koymasıydı. Bu hususta başta İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273), Mahmûd Şebüsterî (ö. 720/1320), Abdülerîm Cîlî (ö. 832/1428) olmak üzere çeşitli isimler öncü oldular. Bunların yanı sıra bu din anlayışını edebî alana uyarlayarak tasavvuf edebiyatının en başarılı örneklerini veren şâir sûffiler oldu. Bunlar Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca'da eserler verdiler. İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Nizâmî-yi Gencevî (ö. 611/1214 [?]), Emîr Hüsrev-i Dihlevî (ö. 725/1325), Bîdil (ö. 1133/1720), Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]) gibi şâir sûffileri bunlar arasında sayabiliriz. Öte yandan da bu anlayışın bazı kapalı yönleri ile ilgili çalışmalarla teorinin gelişmesine katkı sağlayan isimler ortaya çıktı. Osmanlı tasavvuf geleneğinin önemli isimleri arasında yer alan İsmâil Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) ile onun Dıymışklî çağdaşı ve hatta biraz da rakibi konumunda olan Abdülganî Nablûsî (ö. 1143/1731) bunlar içinde en dikkat çekici olanlardandırlar. Nablûsî, Vahdet-i Vücûd antropolojisi hakkındaki eserleriyle tanınan en muhteşem isimlerinden biri sayılabilecek olan Abdülkerîm Cîlî'nin *el-İnsânu'l-Kâmil*'inin din ve inançlarla ilgili bölümünü şerh etmiş ve dinlerin hakikat birliği, bütün tapınılan sûretlerde hakikatte Allah'a ibâdet edilmesi görüşlerini başarılı bir biçimde savunmuştur. Bursevî ise ârifin inancını ele alarak bunun gerekleri üzerinde durmuştur.

Bu makalemizde biz Bursevî'nin *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sır* isimli kısa risâlesinde ele aldığı ârifin inancı problemini inceleyeceğiz. Bu bağlamda Bursevî'nin ârifin inancını açıklarken onun dayandığı ontolojik ve epistemolojik zemini nasıl kurguladığını göstermeyi hedeflemekteyiz. Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ârifin kimliği ve irfânın mâhiyeti incelenmekte ve kavramın tarihsel ve felsefî köklerine inilmektedir. İkinci bölümde ise ârifin inancı, bu inancın heyûlâya neden benzetildiği, bu benzeşmenin ontolojik ve epistemolojik dayanaklarına yer verilecektir.

Ârif Kimdir?

Bursevî'nin ârifin dini hakkındaki açıklamalarını görmezden önce ârife ârif denmesine neden olan irfân ya da onunla çoğu zaman aynı anlamda kullanılan mârifetin ne ve ârifin de kim olduğunu incelemek gerekir.² Zirâ Bursevî'de dâhil olmak üzere Vahdet-i Vücûd doktrini geliştikten sonraki dönemde sûffilerin ârif, irfân ve mârifet gibi kavramları bazen geniş bazen de dar anlamda ve bazen bir durumu ifade etmek bazen de bir sistem ve o sistemin yöntemini ifade etmekte kullandıkları görülmektedir. Şu durumda Bursevî'nin ârifin dini hakkındaki yorumunu görmeden önce ârif ile hangi anlamda ârifi kastettiği tebellür ettirilmelidir.

² Ârif kavramının tasavvuf tarihindeki yeri ile ilgili detaylı bir okuma için bkz.: İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5/12 (2004), 25-52.

İrfân ve mârifet kavramları sözlükte “bilmek, tanımak, ikrar etmek” anlamlarına gelen (عرف) kökünden türetilmiştir. Tasavvuf tarihinin başlangıcından itibaren iki kavramın da terim olarak sûfler arasında kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber ilk dönemlerde irfâna nazaran mârifetin özellikle de mârifetullah tamlamasıyla kullanımı daha yaygındır. Bu kullanımlardan yola çıkıldığında literatürde mârifet ve irfân kavramlarının tasavvuf epistemolojisinin çeşitli yönlerine ve unsurlarına işaret edecek biçimde birkaç şekilde tanımlandığı görülür. Bu tanımların bazılarında mârifet ve irfân özel bir bilgi türüne karşılık gelirken bazı tanımlarda mârifet ve irfân arasında ayrıma gidilir. Buna göre ilk tanımlarda görmüş olduğumuz irfân ve mârifet olarak adlandırılan bu özel bilgi yalnızca mârifet ile karşılanırken bu bilginin elde edilmesine yarayan sistem için irfân kullanılır.

Özel bir bilgi türü anlamında terim olarak irfân ve mârifetin kullanımında da farklılaşma vardır. Bu farklılık açısından öncelikle irfân ve mârifet genel anlamda yüzeysel ve zâhirî bilgiye mukâbil olarak varlığa dair inceliklere ve remizlere vukûfu ifade eder.³ Bunun yanı sıra irfân ve mârifet terimleri Tanrı'nın ve nefsin bilinmesiyle ilişkilidir. Bu tür kullanım mesela Sülemî'nin (ö. 412/1021) mârifet tanımında karşımıza çıkar. Sülemî mârifeti, Allah Teâlâ'nın kullarına zâtı vâsıtasıyla bilinmesi olarak tanımlar. Bu bilme sürecinde kulun daha sonra işaret edeceğimiz üzere fenâ bulması ve mutlaklık kazanması söz konusudur. Çünkü Sülemî'ye göre bu süreçte Allah, kuldun mârifet ve şekil izlerini tamamen siler. Kul öyle bir hâle gelir ki, Allah'tan başkasını bilemez ve ondan başkasını göremez.⁴ Kul her şeyden fânî olduğu, hatta nefsi de ortadan kalktığı için nefsin bilinmesi yoluyla Rabb'in bilinmesi de başka bir boyuta taşınır. Burada kul, nefsinin unutmaya Rabb'ini bilir. Bu açıdan mârifet bir inkârdır. Çünkü kul, Hakk'ın dışındaki her şeyi inkâr etmektedir ve bu inkâr gerçekleşmeksizin kul için mârifetin oluşması söz konusu değildir. Sülemî bu inkârın gerekliliğini her şeyin zıddı ile tahakkukuna bağlar. Bu çerçevede Allah'ın bilinmesi, ancak O'nun dışındakilerin inkârıyla mümkündür. Dolayısıyla kul bütün bildiklerinden soyutlanmaksızın Allah'ın bilgisini elde edemez.⁵ Bu bakımdan mârifet, incelik ve remizleri bilmekten daha özel bir anlam taşır.

Bir diğer kullanım şeklinde ise mârifet ve irfân, eşyanın hakikatlerini akıl ve duyular yoluyla değil keşf yoluyla bilme sonucunda elde edilen bilgi anlamına gelir.⁶ Bu kullanım ilk olarak Hâce Abdullah Ensârî Herevî'de (ö. 481/1089) karşımıza çıkar. Herevî, mârifeti bir şeyi aslî hâli üzere ihâta etmek olarak tanımlar.⁷ Mârifet ve irfânın bu şekilde kullanımı Vahdet-i Vücûd doktrininin sistemleşmesinden ve felsefî tasavvufun tekâmülünden sonra yaygınlık kazanmıştır.⁸

İrfânın epistemik bir yöntem ve mârifetin de bu yöntemin bir ürünü olarak kullanımına gelecek olursak bu bakımdan irfân Hakk tâliplerinin Hakk'ı tanımak ve ona ulaşabilmek için seçtikleri yol anlamında sistemi karşılar. Bu açıdan ilk defa bu terime işaret eden Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Aynı zamanda kelâmcı kişiliğiyle de tanınan Kuşeyrî, İslâm entelektüel geleneğinin bilgi sistemlerini üç

³ Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme* (Tahran: Müessesesi-i Luğatnâme-i Dihhudâ, 1377), 15/13592.

⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana ilkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1981), 123-124.

⁵ es-Sülemî, “Mes’eletü Derecâtî's-Sâdikîn fi't-Tasavvuf”, *Mecmu'a-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî* (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1388), 3/81-83.

⁶ Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, 15/13592.

⁷ Hâce Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn -Kâşânî'nin Şerhi İle Birlikte-* (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994), 762.

⁸ Nitekim Kâşânî, bu ifâdeyi şerh ederken bunun irfân idrâki olduğu kaydını düşer. Bkz. *Şerhu Menâzili's-Sâirîn* (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994), 762.

ana gruba ayırır. Bunlar rasyonel temelli bilgi sistemini ifade eden burhân, din ilimlerinin bilgi sistemini ifade eden beyân ve müşâhede ve keşf yönteminin bilgi sistemini ifade eden iyân veya irfândır.⁹

Bazı sûflerin epistemik yöntem anlamındaki irfânı hem nazarî hem keşfi yöntemleri kuşatacak biçimde kullandıkları görülür. İrfân açısından değişmeyen husus ise her iki yöntemle bilinmesi talep olunan şeyin Hak olmasıdır. Buna göre irfânın iki türü vardır. Bunların ilki nazar ve istidlâl yoluyla eserden müessire doğru giderek Hakk'ı bilmektir. İkinci yol ise sıfattan zâta gitme yoluyla Hakk'ı bilmektir. Bu ikinci yol peygamberlerin, velîlerin ve âriflerin yoludur. Bu yöntemle elde edilen bilgiye keşfi ve şuhûdî mârifet adı verilir. Bunu mutlak meczûb dışında hiç kimsenin elde etmesi söz konusu görülmez. Bu tür mârifet, insanın bütün varlığıyla yani yalnızca bedensel olarak değil bâtının içerdiği nefis, ruh, sır ve hafî gibi latîfelerden teşekkül etmiş olan bütün varlıksal boyutlarıyla ibâdet etmesinin bir sonucudur.¹⁰

İrfân ve mârifete dair yukarıdaki açıklamalardan hareketle tasavvufî terminolojide ârifin daha ziyade Tanrı, âlem ve insan hakkında mistik tecrübeye dayalı olarak bilgi elde eden kişiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz.¹¹ Ârif kavramının kullanımı tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine kadar gider. Nitekim Bâyezîd el-Bestâmî (ö. 234/848[?]), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946) gibi ilk dönem sûflerinden bazılarının ârifin mâhiyetine dair açıklamalar yaptığı bilinmektedir.¹² Bu açıklamaların ortak yönü ârifin bilgisinin rasyonel değil mistik tecrübeye dayalı bir bilgi olması, Allah'ın dışında her şeyden alakayı kesmiş olmasıdır. Öte yandan ilk sûflerin ârif ile ilgili açıklamalarından onların ârif ile mutlaklık ve edilgenlik arasında bir ilişki kurdukları da görülmektedir. Bu bağlamda ârif âdetâ kayıtlardan, bağlardan, sınırlardan kurtulup mutlaklaşmaya gayret eden ve sonunda mutlaklığa ererek küllîlik kazanan ve Hakk'ın karşısında her şeyi kâbil olma özelliği ile tam edilgen olan kişidir. Söz gelimi Bâyezîd el-Bestâmî kendisinden ârifin özellikleri sorulduğunda "Suyun rengi kabının rengidir. Suyu beyaz bir kaba boşaltırsan suyu beyaz olarak görürsün. Siyah bir kaba boşaltırsan suyu siyah yaparsın. Diğer renkler için de durum böyledir. Suyun durumu değişir. Onun durumunu değişimini üstlenen ise onun efendisidir." diye cevap verir. Yine ârifi resmi yani dış varlığı ve eseri ortadan kalkmış olan kişi olarak tanımlar.¹³ Ona göre ârifin hiçbir derecesi yoktur.¹⁴ Bâyezîd'in ârif hakkındaki bu açıklamaları sonraki sûflerin ârif tasavvurlarında etkili olur. Bu durum ilk sûfi

⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma'rûf Züreyk (Beyrut: 1991), 42; a.g.m, *Letâifü'l-İşârât: Tefsîru Sûfi Kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbrâhim Besyuni (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 1/53.

¹⁰ Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 179; Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 244.

¹¹ İzzeddîn Kâşânî, ârifin bu yönüne işaret ederek onu Hakk, ârifi kendi zâtı, isimleri, sıfatlarının müşâhedesi mertebesine erdirdiği kişi olarak tanımlar ve onun bu müşâhedeyi bilgi yoluyla değil hâl ve mükâşefe yoluyla elde etmesi gerektiğine vurgu yapar. Bkz. İzzeddîn Kâşânî, *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye* (Tahran: Vezâret-i Ferheng u İrşâd, 1367), 80.

¹² Detaylı bilgi için bkz. Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 113-123.

¹³ Ebu'l-Hasan es-Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd* (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390), 56, 59.

¹⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfler*, trc. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademisi, 2018), 30.

müelliflerin ârif hakkındaki yorumlarına da girer. Nitekim Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) de Bâyezîd'in tanımsızlık görüşünü sürdürerek ârifin tanımsızlığına dikkat çeker.¹⁵

İlk sûfi müellifler arasında ârifin sınırsızlığı, mutlaklığı ve her şeyi câmi' ve kâbil olmasına en açık işaret eden ise es-Sülemî'dir. es-Sülemî, ârifi takyîd makamından itlâk makamına yolculuk eden kişi olarak tanımlar. Mârûf yani ârif tarafından tanınan ise mebde ve meâd bütünüyle kendisi olan mutlak Hak'tır.¹⁶ Ârif, mârûfunun sınırsız olmasından dolayı sınırsızdır. Müteferrikât onun için cem edilmiş, bütün hâller kendisine göre eşit olmuş ve ağıyârı görmek kendisinden düşmüştür.¹⁷ Ârifin sınırsız ve kayıtsızlığı Bursevî örneğinde görüleceği üzere daha sonra Vahdet-i Vücûd anlayışında da karşımıza çıkacaktır.

Ârif kavramının içeriğinin gelişiminde yalnızca sûfler etkili olmamıştır. Onların yanı sıra filozoflardan da ârif ve irfân kavramının içeriğinin gelişmesine katkı sağlayan bazı isimler vardır. Söz gelimi İbn Sînâ (ö. 428/1037), *el-İşârât* isimli eserinin Tabîyyât bahislerinin dokuzuncu namatını "Makâmâtü'l-ârifin" şeklinde adlandırmış ve burada ârifi tanımlayarak onun bazı hususiyetlerini zikretmiştir. Ona göre ârif, Hakk'ın nûrunun kendi sırrında parlaması için Ceberût kudsiyetine fikriyle sürekli yönelen kişidir. En temel özelliği ise Hakk'ın dışındaki şeylerden Hakk için yüz çevirmesi ve tezehhüd etmesidir. Ârif ibâdetinde Hakk'ın dışında hiçbir gaye gütmmez. Bu konuda cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme arzusu onu harekete geçirmez. Dolayısıyla zühd ve ibâdeti korku veya arzudan kaynaklanan âbid ve zâhiden üstündür.¹⁸ İbn Sînâ'nın ârif hakkındaki bu açıklamaları âdetâ teşekkül devri tasavvufunun ana karakteristiğidir. Zîrâ tasavvuf hareketi, zühd ve âbidlik yolundan Allah'a yöneliş ve O'na aşkla vâsıl olma iddiasıyla ayrılmıştır. Bu çerçevede ibâdetlerini de korku ve ödülde bağımsız bir şekilde zât-ı ilâhiyenin liyâkatinden dolayı yaptıklarını savunurlar. Böylece tasavvuf geleneği ile felsefe geleneği ârif ve irfân kavramları üzerinden birbirleriyle yakınlaşmış gibidirler.

İlk dönem tasavvufunun irfân ve mârifet anlayışını İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği geleneğe bağlayan halka Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî, ârifin mutlaklaşması anlayışını varlığın birliği doktriniyle birleştirir. Onun bu husustaki açıklamalarına binaen ârifi birleyen/muvahhid şeklinde tasavvur ettiği sonucu çıkar. Nitekim *Mişkâtü'l-Envâr*'da ârifleri varlıkta bir olan Hakk'tan başkasını görmeyen kimseler olduklarını tasvir eder. Bunun yanı sıra Gazzâlî, ârifleri varlıkta tek hakîkati görme konusunda iki ayrı grupta mütâlaa eder. Bunların ilkinde yer alanlar varlıkta tek hakikat olduğunu ilmen bilirler. İkinci gruptakiler ise bunu tecrübî olarak yaşarlar. Birliği tecrübî bir şekilde yaşayan ârifler çokluğa dair idraklerini yitirmişler ve sırf tekillîğe dalmışlardır. Bu sırf tekillikte ârifin aklı tamamen devre dışı kalır. Onlar bu durumda artık ne kendi benliklerini ne de Allah'ın dışındaki herhangi bir şeyi hatırlar. Gazzâlî bu durumda olan ârifin bir tür sarhoşlukla sarhoş olduğunu ve aklının etkisini yitirdiğini iddia eder.¹⁹

¹⁵ Hakîm Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, thk. Nichola Heer (Kahire: 1958), 86.

¹⁶ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şeribe (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1373), 506.

¹⁷ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, "Sülûku'l-Ârifin", *Tis'atü Kütüb fî Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zühd* (en-Nâsir, 1993), 395.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-184.

¹⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr: Varlık, Bilgi, Hakikat*, trc. ve nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2016), 45-52.

Vahdet-i Vücûd doktrinini sistematik hâle getiren İbnü'l-Arabî'nin ârif konusunda sûflerin geneline muhâlefet eder. Onun ârif kavramını iki farklı şekilde kullandığını görürüz. Buna göre onun terminolojisinde ârif bazen kemâle ermiş muhakkiki ifade eder ve nefsinin bilen kişidir.²⁰ O, her şeyde Hakk'ı gören hatta Hakk'ı her şeyin aynı görendir.²¹ Bu bakımdan ârif Tanrı ile âlemdeki nesnelere arasındaki özel yönün bilgisine vâkıftır. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'in terminolojisinde mutluluk kimyâsı (*kimyâ-yı saâdet*) diye de adlandırılan vech-i hâssin bilinmesi âriflerin iksiri (*iksîru'l-ârifîn*) diye adlandırılır.²² Bazen de henüz kemâli tamamlanmayan fakat bazı müşâhedeleri elde etmiş olan kimse için kullanılır. Nitekim *Istilahât* risâlesinde ârif bu ikinci anlamda kullanılır ve âdetâ tam kemâl sahibi olmayan biri olarak tavsif edilir. Buna göre ârif, Hakk'ın kendisini müşâhede ettirdiği ve kendisinde hâllerin ortaya çıktığı kişidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî mârifeti bir hâl sayar ve kendisine ulûhiyyetin ve zâtın müşâhede ettirilip kendisinde hâl zâhir olmayan âlimi âriften üstün kabul ederek sûflerin çoğunluğundan farklı bir yol izler.²³

İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf geleneğinde ârif ve irfân kavramları zaman zaman genel ve zaman zaman da özel anlamlarda kullanılmaya devam etmiştir. Bununla beraber büyük ölçüde ârif denildiğinde muhakkikin anlaşıldığını söyleyebiliriz. Osmanlı tasavvuf geleneğinde de büyük ölçüde ârifin muhakkikle aynı anlamda ve Tanrı, âlem ve insan hakkında en üst düzeyde bilgiye sahip kişi için kullanıldığı ve ârifin insân-ı kâmil sayıldığı ise ispata mahal bırakmayacak derecede açıktır.²⁴ Genelde tüm tasavvuf geleneğinde özelde ise Osmanlı geleneğinde bazı büyük veliler için tâcu'l-ârifin, kutbu'l-ârifin, sultânü'l-ârifin, burhânü'l-ârifin, zeynü'l-ârifin vb. gibi sıfatların kullanılması bu iddianın kanıtı mâhiyetindedir. Bursevî'nin ârif ve mârifet hakkındaki tanımlamalarına baktığımızda onun da zaman zaman ayırtırsa da ârifi çoğunlukla muhakkik ve insân-ı kâmil olarak kabul ettiği söylenebilir. Nitekim onun ârifi nasıl tanımladığına aşağıda değinilecektir.

Bursevî, mârifeti eşyanın mânâda yok olmuş olarak müşâhede şekline genel bir şekilde yorumlar. Özelde ise mârifeti kişinin kendi nefsinin bilmesi (mârifet-i nefis) ve nefsinin bilme yoluyla Rabbi'ni bilmesi (mârifet-i Rabb ve mârifet-i Hakk) olarak kabul eder.²⁵ Mârifete dair bu tanımlar çerçevesinde ona göre ârif, kendi nefsinin bilen yani hakîkatine eren ve bu yolla Hakk'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiillerinin sırlarına vâkıf olan kişidir. Bu hususta İzzeddin Kâşânî'nin (ö. 735/1334) yukarıda zikredilen tanımına benzer bir tanım yaptığı görülmektedir. Öte yandan onun açıklamasında

²⁰ Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 495.

²¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (Hârûn Fassî), thk. Ebu'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ty.), 192.

²² Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 75-76.

²³ İbnü'l-Arabî, *Kitabu Istilahât-i's-Sûfiyye*, trc. Seyfullah Sevim (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 70. İbnü'l-Arabî müşâhede hâlinin kişide bir tür etki bırakmasını eksiklik saymaktadır. Nitekim *Risâletü'l-Envâr*'da Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda yaşadığı müşâhede ile Hz. Peygamber'in miracını mukayese ederek şöyle söyler: "Bil ki, tahakkuk etmiş ve temkîne ermiş olan kâmil hakîm o şahıstır ki, her hâl ve vakit, ona uygun olanla amel eder ve karıştırmaz. İşte bu hâl, Muhammed'in (s.a.s) hâlidir. Çünkü O, Rabbine yayın iki ucu kadar (*kâbe kavseyn*) veya daha da yakın (*ev ednâ*) oldu. İşte bu hâl, Muhammed'in (s.a.s) hâlidir. Çünkü O, Rabbine yayın iki ucu kadar (*kâbe kavseyn*) veya daha da yakın (*ev ednâ*) oldu. Vaktâ ki, Cenâb-ı Risâlet-meâb Muhammed Mustafâ efendimiz kavmi arasında sabahladığı ve bu hâdiseyi orada bulunanlara anlattığında bunun eseri kendisi üzerinde görülmediğinden ve bu durumda müşrikler O'nu kendilerinin durumlarıyla uygun bir durumda gördüklerinden dolayı müşrikler kendisini doğrulamadılar. Zirâ Hz. Peygamber'in durumu Hz. Mûsâ'nın durumundan farklılık arz etmekteydi. Mûsâ'nın üzerinde eser görülmekteydi, Mûsâ göz alıcı bir şekilde parıldamaktaydı." İbnü'l-Arabî, "el-Envâr", *Resâil*, (Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 2000), 1/287.

²⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Ârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/361-362.

²⁵ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-i İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 1054-160.

ârif-i billah ile âlim-i billah arasında İbnü'l-Arabî'de karşımıza çıkan fark korunur. Nitekim Bursevî İbnü'l-Arabî'yi takip ederek âlimi ulûhiyet ve zât kendisine keşfettirilen ve kendisi üzerinde herhangi bir etki ortaya çıkmayan ve ârifi ise Hakk'ın zâtını müşâhede eden ve üzerinde etkisi ortaya çıkan kişi şeklinde tanımlar.²⁶ Ârif Rabbânîlik, âlim ise İlâhîlik özelliklerini hâizdir. İlâhî isimler arasındaki hiyerarşinin gereği olarak âlim-i billah olan şahıs âriften üstündür. Çünkü âlim, Allah ismine mazhardır. Ârif ise Rabb ismine mazhardır. Rabb ismi ise Allah isminin yönetimi altındaki bir isimdir. Bu nedenle bu ikisi arasında sultan ve vezir arasındaki ilişkinin benzeri bir ilişki söz konusudur. Ayrıca Bursevî, ârif ile muhakkik arasında da ayırım yaparak muhakkiki âriften üstün sayar. Öte yandan âriflerin tamamı ona göre Hz. Peygamber'in vârisleridirler.²⁷ Bununla beraber Bursevî, âlim denildiğinde bununla âlim-i billah anlaşılmalı ulemâ-i rüsûm anlaşıldığı için gelenekte ulemâ-i bâtına ârif dendiği kaydını da düşer. Kendisinin de eserlerinde ârif dediğinde bu anlamı kastettiği ise bellidir. Bu bağlamda ona göre ârif, Hakk'ın zâtı, isimleri, sıfatları ve fiillerine müşâhede yoluyla vâkıf olan şahıstır. Müşâhede olmadan bunlara yakîn yoluyla vâkıf olan kişi ise âlimdir.²⁸

Bursevî'nin ârif tanımında ön plana çıkan en temel özellik ise onun Hakk'ın dışındaki şeylerden soyutlanmış olmasıdır. Nitekim Bursevî'ye göre ârif, Hakk'ı bilen ve her zaman ve hâlde dünyadan habersiz, Hakk'ın dışındakileri idrâkten kopmuş kimsedir. O, bu dünyada halk içinde bulunsa da ruhu mânâ âlemine yükselmiştir. Bundan dolayı bedenlerin hâlleri ve hükümlerinden çıkmıştır. Bundan dolayı ârif, halk dolayısıyla Hakk'tan perdelenmez.²⁹

Kişi kendi hakîkatini bilerek irfân ve mârifeti nasıl elde edilebilir ve nasıl ârif olabilir? Bursevî'ye göre bu sorunun cevabı bir insanın kendi hakîkatini ancak kendi hakîkatine ermiş başka bir ârif vasıtasıyla bilineceğidir. Tâbî olmak bu bilgiyi elde etmeyi temin eden tek unsurdur. Bu bağlamda Bursevî'nin ârifi mistik bilginin elde edilme sürecinde etkin bir epistemik ilke olarak gördüğü söylenebilir. Mârifet-i nefis ve Rabb'e tâlib olan bir kişi bu ilkeye baş vurarak onun değiştirici ve dönüştürücü iksiri yoluyla kendisi de bir ârif olacak, küllîleşecek, mutlaklaşacak ve her sûreti kabul edici hâle gelecektir.

Ârifin İnancı: Heyûlânî İnanc

Tasavvuf içerisinde gelişen Vahdet-i Vücûd doktrini sahip olduğu ontoloji ve epistemolojinin bir ürünü olarak özgün bir din felsefesi ortaya koyar. Bu din felsefesinin anahtar kavramı ise Bursevî'nin İbnü'l-Arabî'den ödünç alarak kullandığı heyûlânîliktir. Bu durumda bu din felsefesini anlamamızı sağlayacak ve Bursevî'nin ârifin inancını tasvir ederken kullandığı heyûlânî ifadesi ne anlama gelmektedir? Kuşkusuz Bursevî ve İbnü'l-Arabî bu ifade ile bir benzetme yapmaktadırlar. Bunun çözümlenmesi ise bir taraftan heyûlânın benzetmeye konu olan özelliğinin bilinmesi ve diğer taraftan da ifadeye kaynaklık eden ana metne göz atmayı gerektirir. Antik felsefede bilhassa Aristo'nun doğa felsefesinde sûretle birlikte âlemin iki kurucu unsurundan biri sayılan heyûlâ "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde tarif

²⁶ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, 768.

²⁷ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, 767.

²⁸ İsmâîl Hakkî Bursevî, *Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Velî* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1521), 18a.

²⁹ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, 767.

edilmiştir.³⁰ Tanımından da anlaşılacağı üzere heyûlânın en belirgin özelliği kâbilliktir. Yani heyûlâ, mutlak edilgenlik sahibi bir doğaya sahiptir. İşte İbnü'l-Arabî ve Bursevî'nin inanç konusunda ârifin durumunu ifade ederken heyûlâyı kullanmalarına sebep olan benzetme yönü onun bu mutlak edilgenlik ve kâbillik özelliğidir. Bu bağlamda Bursevî'nin bu husustaki kaynağı İbnü'l-Arabî'nin *Futûhât*'ta yer alan cümlesinden hareket eder. Şeyh-i Ekber'in cümlesi "Bir ârif gerçekten ârif ise sadece tek bir inanç biçimine bağlı kalması ve diğer inanç biçimleriyle kayıtlı olmaması söz konusu değildir." şeklindedir.³¹ Bursevî bu ifadeyi ârifin heyûlâ gibi olması şeklinde yorumlar. Yani nasıl heyûlâ her sûreti kabul ettiği ve bütün sûretlere mahal olduğu hâlde kendi özünde bir değişiklik olmuyorsa ve hiçbir sûret onun aslî durumunu bozmuyorsa ârif de her türlü inancı kabûl eder. Onun inancı, bütün diğer inanç biçimlerini kendinde toplar. Ârif diğer inanç biçimlerinin aslına da vâkıftır. Onların ne anlama geldiği ve neden kaynaklandığını da bilir. Diğer inançları toplaması ve içermesiyle beraber hakikat üzere olan kendi heyûlânî inancında yine devam eder ve sâbit kalır.³²

Bursevî'nin açıklamalarından onun ârifin inancı olan heyûlânî inançla ârif olmayanların inancı arasında bir fark gördüğü ortaya çıkmaktadır. Nitekim Bursevî ârif olmayanların inancını mecâzî inanç olarak tanımlar. Ârifin inancı olan heyûlânî inanç ise hakikî inançtır. Bursevî'nin tanımlamasına göre mecâzî inanç Tanrı'yı şöyle veya böyle bir sûrette sınırlandırır. Bu sınırlandırma cisimsel sınırlandırma olduğunda ortaya putperestlik çıkar. Bunun anlamı Bursevî'ye göre mutlak olan ve hiçbir sûretle kayıtlı olmayan Hakk'ı birtakım sûretlere özgü kılarak diğer sûretlerdeki tecellisini yok saymaktır. Bu durumda olan kişi mutlağı tahsis ve mukayyed kılmış olduğu için küfre nisbet edilir. Ayrıca Bursevî, bir Müslümanın âlemdeki herhangi bir mazharda tecellî eden Hakk'ın o tecellisindeki varlığını inkâr ettiğinde onun da küfre düşeceğini savunur.³³ Öte yandan heyûlânî inancın sahibi olan ârif Tanrı'nın hiçbir kayıtlı kayıtlı olmadığını müşâhede etmiştir. Bundan dolayı Onu hiçbir kayıtlı sınırlı görmez. Her kayıt ve sınırlandırmanın içerdiği mânâyı ise mutlaklığı bâkî kalmak üzere Tanrı'ya nisbet eder. Şu durumda Bursevî'nin heyûlânî inancı her inancı, her inancının sûretini kâbil ve fakat kendisi bir sûretle mukayyed olmayan bir inançtır.

Bursevî veya ondan önce Şeyh-i Ekber'in böyle bir inanç biçimi önermesindeki amaç nedir? Yani ârif her inancın sûretini kabul edici olmadığı taktirde ne gibi bir sorun ortaya çıkar? Bu sorunun cevabı doğrudan Tanrı'nın bilinmesi meselesini ilgilendirmektedir. Vahdet-i Vücûd doktrinine göre Tanrı, âlemin hakikatleriyle zuhûr ve tecellî etmektedir. Dolayısıyla O'nu kâmilten bilmek bütün sûretleri kâbil olmakla gerçekleşir. Tanrı'nın âlemdeki bazı sûretlerle tecellisini kabul edip diğerlerini inkâr etmek ise Tanrı'yı sınırlandırma ve tecellileri inkâr anlamı taşıyacağından, bunun da Tanrı'ya dair cehâlete yol açacağından dolayı sakıncalıdır. Vahdet-i Vücûd okuluna göre işte bu durumdan kurtulmak ancak heyûlânî ve mutlak inanca ermekle mümkündür.

Burada heyûlânî inancın iki temel özelliği karşımıza çıkar. Bunların biri diğerini zorunlu olarak gerektirir. Bu özelliğin ilki yukarıda genişçe açıklanan kâbillik ve kuşatıcılıktır. İkincisi ise bu kuşatıcılığın zorunlu gereği olan hoşgörüdür. Bursevî'nin açıklamalarından hareket ettiğimizde ârifin

³⁰ Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/295-296.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/244.

³² Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, (İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1328), 3.

³³ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 29.

hoşgörüsünün birkaç esas üzerine kurulu olduğunu görürüz. Bu esasların ilki ârifin heyûlânîliğini de temin eden küllîleşme ve mutlaklaşma durumudur. Ârif bundan dolayı diğer inanç biçimlerinin sûretlerini kabul edici olmuştur. Zîrâ ârif aşağıda da işaret edileceği üzere küllîleşmiş ve bunun da ötesine geçerek mutlaklaşmış, her sûreti kabul eden heyûlâ gibi mutlak edilgenliğe ermıştır.

Ârifin hoşgörüsünün ikinci ana esası ârifin mutlaklık kazanma seyrinde âleme dair müşâhede ettiği şeylerdir. Ârifin bu müşâhedesinde bütün âlemin ilâhî isimler ve sıfatların sûretlerinin tecellîyâtından meydana geldiğini öğrenmiştir. Bu müşâhede ona her sûrette tecellî edenin Hak olduğunu ve Hakk'ın sûretlerde tahavvul ederek tecellî edip yine de mutlak kaldığının bilgisini vermiştir. Bu durumda âlem cümlesinden olan dinler, inanç biçimleri, doğru ya da yanlış diye hüküm verilen tüm kanaatler ve hatta Allah'ın dışında tapınılan her türlü maddî veya gayr-i maddî nesnenin tamamı aslında ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerinden ibaret olmuş olur.³⁴

Ârifin hoşgörüsüne kaynaklık eden bir diğer esas da ilâhî isimler teorisi çerçevesinde geliştirilmiş olan soteriyoloji anlayışıdır. Bursevî buna işaret ederek bütün mazharların kendi doğru yollarında olduklarını savunur. Bu çerçevede Hak her yüzdendir görünür. Ârif bu nedenle bir yüzle kendilerini sınırlandıranları da mâzûr görür. Çünkü ârif kapsama alanı geniş olduğu için sınırlanmanın da ilâhî şe'nlerden bir şe'nin ve ilâhî isimlerden bir ismin gereği olduğunu ve herkesin bir ilâhî ismin mazharı olup ve mazharı olduğu ismin yönetimi altında kaldığını bilir. Bu isim ister cemâl, ister celâl, ister dalâlete sevk eden, ister hidâyete erdiren bir isim olsun, her şey o ismin sırât-ı müstakîmi üzeredir. İnançlar da bu şekildedir. Bir şahsın inancı bir başka şahsın inancına göre yanlış olsa da o şahsın zâtında mazhar olduğu isim bakımından inancı kendisinin sırât-ı müstakîmidir. Mesela yaygın doğruluğu onun eğriliğindedir. “el-Hâdî” ismine eğri görünse de dalâlet “el-Mudill” ismine nisbetle doğrudur. Ârif bu mânâyı bildiği için kimsenin dinine karşı çıkmaz.³⁵

Burada insanların dalâlet ve hidâyetlerinin cebr yoluyla insan özgürlüğüne zarar verecek şekilde belirlenip belirlenmediğini de gündeme getiren Bursevî, Vahdet-i Vücûd ontolojisinin en önemli ilkelerinden biri olan mâhiyetlerin daha doğru bir ifadeyle a'yân-ı sâbitenin gayr-i mec'ûl olmalarını ve ilm-i ilâhînin de bu gayr-i mec'ûl olan sâbit aynlara tâbî olduğunu hatırlatarak problemi aşmaya çalışır. Bu bağlamda her bir ayn kendi kaynağı olan ilâhî ismin gereği üzere dış dünyada eser ve etkisini ortaya koyan kodlara sahiptir. Bunlar üzerinde Tanrı hiçbir şekilde bir tasarrufta bulunmamıştır. Onlar ile Tanrı arasındaki ilişki sadece varlık verme ilişkisidir. Bu nedenle ayn kendi içeriğinin doğasını yerine getirmektedir. Bu hususta Tanrı ona baskı kurmamaktadır. Dalâlet işte bu aynların doğasında yer alan özelliğin sonucunda oluşmaktadır. Ârif bütün bunları bilerek inançlara karşı saygılı kalmaktadır.³⁶

Bursevî ârifin heyûlânîlikten kaynaklanan hoşgörüsünü anlatırken inançlardaki tutuculuk ve dışlayıcı (exclusivist) yaklaşımın doğasını da açıklar. Bunu yaparken İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad teorisine baş vurur. Buna göre ilâh-ı mu'tekad, kulun kendi zannındaki tanrı tasavvuru olup bu tasavvuru kul kendisine bakarak üretir. Bu tasavvurun da kaynağı her ne kadar ilâhî isimler olsa da

³⁴ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 22-24.

³⁵ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 24.

³⁶ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 24-26.

Tanrı'nın sınırlandırılması anlamı taşımaktadır. Bu çerçevede kul, kendi zannının ürünü olan bu tanrıyı över ve ona tapınır. Onun bu övgü ve tapınımı ise kendi zannının ürünü olmasından dolayı aslında kendisine yaptığı övgü ve tapınmadır. Bu nedenle başkalarının inancını kötüler. Başkalarının inançlarını kötülemin nedeni cehâlettir. Çünkü kendi tasavvur ettiği tanrıya tapınan ve diğerlerini inkâr eden kul, hem kendi tasavvurunun hem diğer tasavvurların hem de âlemdeki her şeyin hakîkatinin Hakk'ın sınırsız ve sonsuz olan zâtı olduğundan habersizdir. Bu cehaletinden dolayı başkasının inancını kötüleyip karşı çıkar. Bu karşı çıkıştan kurtulmak ve hoşgörü kazanmak ârif olmakla ve Hakk'ı her sûrette görmek ve bu şekilde davranmakla mümkündür. Ancak böyle olan kişi hiçbir inanç biçimine itiraz etmez ve her inanış sahibinin inandığı şeyi yine sahibine teslim eder.³⁷

Bursevî'ye göre ârifin dışındaki herkes zâten doğal olarak kayıtlı ilâhın kullarıdır. Onlar sınırsız ve sonsuz olan Hakk'ı kalplerinde tasavvur ettikleri sûrete sığdırırlar. Bu bakımdan onlar Hakk'ın aynası olmuşlardır.³⁸ Ârif ise mutlak İlâh'a kulluk eder. Bu bakımdan gerçek kul ârifdir. Onun dışındakiler ise sınırlayan ve sınırların dışında kalanları inkâr eden kişiler olmalarından dolayı eksik inançla ibâdet eden kullardır. Buna rağmen Hakk onların da bu kulluklarını dikkate alır ve onları bunun karşılığında ödüllendirir. Bu anlamda Vahdet-i Vücûd doktrininin soteriyolojisi açısından mutluluğu elde etmeyen kimse yoktur. Bununla beraber bu mutluluğun cennet veya cehennemde gerçekleşmesi ise şerîatın belirlediği çerçevede gerçekleşir.³⁹

Bütün bu açıklamalar ve din konusundaki kayıtsızlık anlayışının sonucunda ârifin âdetâ dinsiz ve mezhepsiz biri olduğu sonucu çıkmaz mı? Bursevî'nin bu soruya cevabı hayırdır. Çünkü ona göre ârif dinsiz ya da mezhepsiz biri değildir. Bilakis onun dini Allah'ın dini, mezhebi ise Rabb'inin mezhebidir. Burada Bursevî çok belirgin bir biçimde ârifin Allah katındaki din olan İslâm dininde olduğunu ima etmekte ve mezhebinin de ilâhî isminin dosdoğru yolu olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan ârif ne dinsiz ne de mezhepsizdir. Şu kadarı var ki o, sosyolojik açıdan kurumsallaşmış din kalıbına sığmayacak kapsayıcılığa ulaşmış kişidir.⁴⁰

³⁷ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 38-39.

³⁸ Konu hakkında Bursevî'nin detaylı bir yorumu için bkz. Orkhan Musakhanov, "İsmail Hakkî Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 539-561.

³⁹ Vahdet-i Vücûd doktrininin bütün âlemin rahmete gark olması ile bir tür apokatastasis anlayışı içinde ebedî mutluluğu elde etmesi iddiasına dayalı eskatolojisi çeşitli tartışmaları doğurmuştur. Bu husus özellikle doktrinin kurucu piri olan İbnü'l-Arabî'ye yönelik polemik metinlerinin en gözde konularındandır. Dolayısıyla doktrini savunanlar tarafından bu hususun meşrûiyet zeminini kanıtlamak önemli bir hedeftir. Bu kanıtlama çabalarının örneklerinden biri için bkz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî Mes'eleli Hulûdî'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127

⁴⁰ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 18. Bu husus İbnü'l-Arabî'nin dinlerin birliği fikrini iddia edip etmemesi bağlamında Suâd el-Hakîm tarafından da değerlendirilir. O, Şeyh'in *Tercümânu'l-Eşvâk*'ta yer alan ve kalbinin her sûreti kabul edici olduğuna işaret eden şiirinden hareketle Şeyh'in vahdet-i edyân fikrine sahip olduğu iddiasını ele alır. Suâd el-Hakîm dinlerin hakikatlerinin ontolojik açıdan bir oluşu fikrinde olması ve hatta bütün tapınılan sûretlerin Hakk'ın sûretleri olması anlamında vahdet-i ma'bûd anlayışına sahip olmakla beraber Şeyh'in dinlerin geçerlilik birliği fikrinde olmadığını söyler. Bilakis ona göre bu şekilde kâbil hâle gelmenin anlamı cevâmî'u'l-ke'lme ermekle ilgilidir. Yani bizim yukarıda Bursevî çerçevesinde açıklamaya çalıştığımız heyûlânî inanç sahibi olmak demek bütün âlemin kendisinden yaratıldığı hammadde olan Nûr-i Muhammedî'ye erişmek ve vâris-i Muhammedî hâline gelmesi demektir. Bu açıdan Muhammedî şerîfatı benimseyen kişi zorunlu olarak Hz. Muhammed'den önce gelen bütün peygamberlerin şerîfatlarını kabul etmek ve onlara inanmak zorundadır. Bu bakımdan Muhammedî şerîfat önceki şerîfatların bâtil olmasına hükmetmez. Bilakis onları da içererek kemâle erme anlamı taşır. Dolayısıyla Suâd el-Hakîm'in açıkladığı şekliyle Şeyh'in bu ifadesi aslında İslâm'ın imanının şartlarından olan peygamberlere ve Allah'ın indirdiği kitaplara ayırım yapmaksızın inanma demektir (*İbn Arabî Sözlüğü*, 154). Suad el-Hakîm'in İbnü'l-Arabî için yaptığı açıklamanın Bursevî'nin anlayışı

Heyûlânî İnancın Epistemolojisi: Sâlikin Yedi Tavrı ve Üç Seferi

Ârifin tâbî olduğu epistemik sistem burhânî veya beyânî paradigmanın mukâbili olan keşfe dayalı irfânî paradigmadır. İrfânın bilgi teorisi, süje ile obje arasında kapanmayan mesafe sürdüğü müddetçe gerçek anlamda bilginin elde edilemeyeceği savı üzerine kuruludur. Dolayısıyla aynı zamanda bilme işlemini ifade eden seyr u sülûk süreci bir tür aynîleşme ve bu yolla bilme sürecidir. Bu yüzden irfân epistemolojisinde özellikle felsefe geleneğinde karşımıza çıkan ve insanın bilişsel yetkinliğini ifade eden âlem-i aynîye paralel, âlem-i aklî olması ve eşyanın hakikatlerinin sûretlerini Faal Akıl ile ittisâl yoluyla elde etme durumlarının yerini, bilenle bilinen arasındaki mesafenin ortadan kalktığı aynîleşme durumu alır. Dolayısıyla irfân paradigması açısından kemâl, bir teellüh/henosis sürecini ifade eder. Yani kemâl, sülûk sırasında geçilen her bir mertebede o mertebeye aynîleşmek, son olarak da sâlikin kendi hakikatini bilmesi ve bu hakikatin de hakikati olan Hakk'ın hakikatine erip O'nda fânî olarak bir yanılısama kabul edilen kişisel şuurun ortadan kalkması ve mutlaklığa ulaşmaktır.

Mutlaklığa ulaşmak heyûlânî inancın epistemik zeminidir. Zîrâ sâlik, mutlaklığa ulaşmakla tam edilgenliği elde eder. Bursevî bu sürecin sülûkta nasıl gerçekleştiğiyle ilgili yedi temel tavır ve üç ana yoldan bahseder. Ona göre sâlik bu tavlardan geçerek ve seferleri yaparak heyûlânî inancı temin eden hâle ulaşır. Bu süreci incelediğimizde sırasıyla nefsin bilinmesi, küllîleşme ve fenâ ile mutlaklığa erme şeklinde bir seyir izlendiği görülür. Bu bakımdan Bursevî ilk tavrı bir kimsenin, kendi cisminde ve cesedinde idare sahibi olan cüz'î ruhunu bilmesi olarak kabul eder.⁴¹ Bu tavrın amacı sâlike mutlaklığın ilk basamağı olan bedenden soyutluğu kavratmaktır. Nitekim bu tavırda sâlik nefs-i nâtıka olarak da adlandırılan ruhunun çeşitli özelliklerini tanır. Buna göre nefs-i nâtıka cisim ve cismânî bir şey değildir. Yani nefis, bedende veya maddede ortaya çıkan ve madde ile kâim olan bir araz değildir. Aksine maddî ve cisim olan bedenin dâhilinde ve hâricinde tedbir ve tasarruf eden aslı unsur nefstir. Burada soyutluğu kavramaya götüren husus, nefs-i nâtıkanın gayr-i mütehayyiz olduğunu bundan dolayı da mekânsız ve nişansız olduğunu keşfetmektir. Zîrâ, nefs-i nâtıka bedenin her parçasına bizzat ve bütünüyle bulunur. Bedeni her türlü kuşatmış ve onda etkin olmuş olsa da bedenin kalıplarından soyut ve münezzehtir. Öyle ki, bedenin herhangi bir parçası incelense nefsin orada tamamen mevcut olduğu görülür. Bu yüzden nefsin bölünme ve parçalanması mümkün değildir. İnsanın elinden tutan, gözünden bakan, dilinden söyleyen, ayağından yürüyen, kulağından işiten ve bütün organlarında tasarruf eden tamamen odur. Bedende her cüzde bizzat ve bütünüyle mevcuttur ve bütün bedeni kuşatmış olmakla beraber bütünüyle ondan münezzehtir. Eğer bir insanın parmağı veya eli veya ayağı kesilse, onda hiçbir eksiklik olmaz. Yine nasılsa o hâlde var

için de geçerli olduğu söylenmelidir. Zîrâ Bursevî, mutlaklığa ermenin ve heyûlânî inanca ulaşmanın yolunun mürşid-i kâmile tâbî olmaktan geçtiğini söylemektedir. Bu ittibâ tasavvuf silsilesi içinde doğal olarak Hz. Peygamber ile başlamaktadır. O hâlde Bursevî'nin mutlaklık kazanmak için Onun yolundan gitmek dışında bir yol önerdiğini düşünmemizi ve Bursevî ve daha öncesinde İbnü'l-Arabî gibi sûflerin mutlak bir prennializmi savunup bugün bütün dinlerin her dönemde hakikati eşit düzeyde temsil ettiğini iddia ettikleri ve bunları uygulayarak mutlaklığa ulaşabileceğini savunduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir.

⁴¹ Bursevî, sûflerin nefs-i nâtıkayı tek adla adlandırmadıklarını söyleyerek Gazzâlî'nin bu konudaki görüşünü (bkz. Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1975), 15-19) tekrar eder. Buna göre nefis, kalb, ruh, akıl ve sırr tek bir şeydir. Ancak ruhun sıfatı değiştikçe farklı isimler alır.

olmaya devam eder, bütün beden yok olsa bile nefis yok olmaz. Bu örneklerin benzeri sayısız ve sınırsız gözlemlerle kişi kendi nefsinin durumunu bilse bu durum ilk tavidir. Dolayısıyla Nefs-i nâtıkanın cisimsel bedende özel bir mahallinin olmadığını ve bedenün tamamında etkin olduğunu keşfeden sâlik, maddeden meydana gelmiş olan bedenün kayıtlarının gerçek olmadığını fark edecek ve bu tavidan mutlaklığa doğru yükselecektir.⁴²

Bursevî'ye göre ikinci tavır, bütün âlemin ruhu olan soyut varlığın bilinmesi küllîliğin tecrübî yoldan değil nazarî şekilde anlaşılmasıdır. Dolayısıyla sâlik bu tavidan kendi bedeninde müşâhede ettiği soyutluğun bütün âlemdeki karşılığını görür. Bu nedenle âfâka yani dış âleme nazar eder. Burada incelediği ve keşfetmeye çalıştığı şey bütün âlemi bir beden gibi kullanan soyut bilinçtir. Bursevî, bu bilincin felsefe geleneğindeki aldandırmalarına sadık kalır ve onu Küllî Nefs olarak tanımlar. Kuşkusuz bu hususta uzak bir Neoplatoncu etki söz konusudur. Şu var ki, Bursevî, nefis-i nâtıkanın onun çeşitli adlarla adlandırılmasında karşımıza çıkan ruh ve akıl adlandırmasını buraya da taşıyarak bir bakıma Neoplatoncu hipostazın Psychē'sini (Nefs) Nous'a (Akıl) eşitler. Bundan dolayı Küllî Nefs'i, Akıl ve İzâfî Küllî Ruh diye de adlandırır. Küllî Nefs de nefis-i nâtıka gibi soyut olup cisim ve cismânî değildir. Nefs-i nâtıkanın bedenün dâhilinde ve hâricinde bulunmayıp gayr-i mütehayyiz olmasında gördüğümüz gibi Küllî Nefs de bütün yerler ve göklerin dâhilinde ve hâricinde bulunmaz. Bununla beraber her şeyi ihâta, tedbîr ve tasarruf eder. Küllî Nefs için yücelerin en yücüsü ile aşağıların en aşağısı birdir. O her mertebede bütün zâtıyla mevcuttur ve onun bölünmesi ve parçalanması mümkün değildir. Küllî Nefs de nefis-i nâtıka gibi maddenin bir arazi değildir. Hatta maddeyi önceler. Bundan dolayı bütün yerler ve gökler yok olsalar yokluk ona hiçbir şekilde erişmez. Bursevî Küllî Nefs'in bu bakımdan âlemle ilişkisini bir örnek yoluyla açıklar. Ona göre bu ilişki güneş ile dünyadaki konutlar arasındaki ilişkiye benzer. Dünyada ne kadar ev ve saray yapılırsa yapılsın hepsine Güneş'ten ışık ve aydınlık ulaşır. Ne var ki, her eve bacasına ve penceresine göre ışık ve aydınlık ulaşır. Ne kadar ev ve saray harap olup yıkılırsa yıkılsın bu durum Güneş'e yokluk vermez. Bu örnekte olduğu üzere sâlikin ikinci epistemik tavrı, Tanrı'nın ne kadar insan ve hayvan yaratırsa yaratsın Küllî Nefs'in bunların tamamına hayat verdiğini, onları tedbîr ve onlarda tasarruf ettiğini ve ne kadar canlı ölürse ölsün ona herhangi bir zarar gelmeyip aynen dâim ve kâim olduğunu ve merkezinde sâbit kaldığını bilmesidir.⁴³

Üçüncü tavidan sâlik ikinci tavidaki bilgisini tecrübe ile elde ederek bir aynîleşme sürecine girer. Dolayısıyla bu tavır sâlikin küllîlik kazandığı aşamadır. Küllîlik kazanma benliğinin, Küllî Nefs'te silinmesi ve sınırların ortadan kalkarak Küllî Nefs'le aynîleşmesi ile gerçekleşir. Burada sâlikin cüz'î ruhu, Küllî Nefs ile aynı şey olan Küllî Ruh'ta silinir. Bununla beraber sâlik Küllî Ruh ile hayatta kalmaya devam eder. Yani sâlik sülûku esnasında bu mertebeye ulaştığında kendi ruhunu küllî ruh veya izâfî ruh olarak da adlandırılan ve âlemin tamamına yayılmış olan âlemin ruhunda yok olmuş görür. Bu izâfî ve küllî ruh diye adlandırılan şey bütün âlemin hayatıdır. Bu ruhtan âlemin zâhirinden felekler, gök cisimleri, dört unsur ve maden, bitki ve insanın da içinde bulunduğu cins olan hayvan var olmuştur. Ayrıca bütün bunların hepsinde görülen canlılık eseri de bu ruhun bâtınından meydana

⁴² Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 5-6.

⁴³ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 6.

gelmiştir. Her şeydeki cüz'î ruh, bu küllî ruhun bir veçhesidir. Yani kendi ruhunun küllî ruh ve aklının küllî akıl olduğunu hakka'l-yakîn olarak müşâhede eder.⁴⁴

Dördüncü tavrıda sâlik, üçüncü tavrıda tecrübe yoluyla öğrendiği küllîlik kaydından çıkararak mutlaklığı tecrübe etmeye başlar. Bu tavrıda kendi ruhunu Nefs-i Küllî'de fânî ve Nefs-i Küllî'yi ise Hakk'ın zâtında mahvolmuş olarak müşâhede eder. Cüz'îlik ve küllîlik kayıtlarından çıkar. Ayrıca bu tavrıda sâlik, bütün fiilleri Hakk'ın fiilinde, bütün isim ve sıfatları Hakk'ın isim ve sıfatlarında ve bütün zâtları yani eşyanın hakikatlerini Hakk'ın zâtında fânî olarak görür. Ayrıca mahvettiklerini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn müşâhede ederler. Bursevî bu durumu Hakk'tan gayri zâhirde mevcûd olmadığını bilmek olarak yorumlar. Buna göre yukarda bahsi geçen tavlardan birinci tavrı insanın iç âleminde, ikincisi dış dünyadan ve üçüncüsü ise bunların her ikisinin toplamından teşekkül eder. Dördüncü tavrı ise bunların Hakk'ın zâtında yok olmalarını ifade eder.⁴⁵

Beşinci ve altıncı tavlarda sâlikin tecrübe yoluyla mutlaklık idrâkinde derinleşmesi açıklanır. Buna göre beşinci tavrıda bu tavra kadar geçilen bütün tavlaların tamamı cem edilir ve bu cem hâlinde bütün tavlalar topluca müşâhede olunur. Bu tavrın sahibine ibnû'l-vakt (vaktin/hâlin oğlu) denir. Sâlik, ibnû'l-vakt makamında "lâ mevcûde illâ hû" (O'ndan başka varlık yoktur) der ve her şeyi Hakk'tan ibaret görür. Altıncı tavrıda ise sâlik kısmen edilgenlik tecrübesini yaşamaya başlar. Nitekim bu tecrübe dolayısıyla sâlik kendisini her şeye ayna olmuş bir hâlde müşâhede eder. Bu tavrıda sâlik kendisinden başka kimseyi göremez ve bütün mevcûdâtı kendisine bağlı olarak görünür. Bu nedenle "Bedenimin içinde Hakk'tan başka kimse yoktur" ve "İki cihanda benden başka kimse yoktur" der. Yani her şey kendisine ayna ve kendisi de her şeye ayna olur. Hatta ayna ve aynadan yansıyan sûret kendisi olur. Bu makama ulaşıncı "lâ mevcûde illâ ene" (Benden başka varlık yoktur) der. Ayrıca bu makama ebu'l-vakt (vaktin/hâlin babası) adı verilir.⁴⁶

Yedinci tavrı sâlikin tam edilgenliğe ulaştığı merhaledir. Zîrâ bu mertebeye değin sâlik, geçtiği bütün tavlarda bir tür bilinç durumuna sahipti. Bu mertebede ise bilinci tamamen yok olarak mutlakta silinip gider. Bu nedenle bu tavrıda sâlik fenâ-i küllî, mahv-ı mahz ve mahv-ı sırf durumuna ulaşır, bekâ-ender-bekâ'yı elde eder. Bu mertebede sâlik hiçbir halle ve makamla vasıflanmaz. Hem müşâhede hem de mârifet tamamen fânî olur. Çünkü bu makam mahv-ı küll makamıdır, bundan dolayı sâlikin idrâki bütünüyle ortadan kalkmıştır. Buraya makam denmesi de anlayışa yaklaştırmak içindir. Zîrâ mutlaklığı hiçbir şekilde ifade etmek söz konusu değildir. Bundan dolayı bu mertebenin sahibi olan kimse makamsız ve nişansızdır. Sâlikin mutlaklık kazanarak heyûlânî inancı elde etmesi bu tavrıda gerçekleşir. Cem makamı olan bu tavlardan 'fark' makamına dönen sâlik artık ârifdir ve kendisine Hakkânî varlık elbisesi giydirilir. Kendisinin hakikatini bilmekle Hakk'ı bilmiştir ve bundan dolayı da mecâzî bir inançla kendisini sınırlı kılmaz. Bilakis bütün inanç sûretlerini kâbil hâle gelmiş olup heyûlânî inanca ermiştir. Çünkü bu yedi tavrı çerçevesinde ârif, iç âlemde ve dış dünyada tecellî edenin tek bir zât ve tek bir hakikat olduğu ve başka bir şeyin var olmadığını öğrenir. Bu tecrübe göre bütün varlık bir varlıktır ve bir can ve bir tendir. Bu bahsi geçen tek hakikat, bölünmez ve parçalanmaz. Bütün mazharlar onun tecellîgâhı ve âletidir. İsterse zerre kadar olsun her mazharda

⁴⁴ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 7.

⁴⁵ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 7.

⁴⁶ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 7-8.

bütün isim ve sıfatlarıyla külliyyen zâhir olur. Bununla birlikte bu tek olan hakikat herkese inancı ve zannına göre, ister zâhir olsun ister bâtın olsun her mertebe, her mahal ve her makamda ayrı bir yüz gösterir. Yani her sûrette sûretlenen, her akılda akledilen, her gönülde mânâ olan, her kulakta işitilen, her gözde görülen odur. Bir yüzden tecellî edip bir diğer yüzden o tecellîye bakar. İşte ârif, âşık ve mâşuk, tâlib ve matlûb, mu'tekid, mu'tekad ve i'tikâdın bir olduğunu bilince kendisini özel bir inanç biçimiyle sınırlandırmaz.⁴⁷

Bursevî ârifin mutlaklaşma ve bu çerçevede heyûlânî inancı kazanma sürecini ârifin, kendi başlangıç (mebde') ve sonunu (meâd) bilip, nefsin ve Rabbini tanınması ve kendisinin nereden geldiği ve nereye gideceğini bilmesinin gerçekleştiği üç sefer çerçevesinde açıklar.⁴⁸ Ona göre bu yolculuklar küllî yolculuklar olup bunlar olmaksızın nefsin bilinmesi ve Rabb'in bilinmesi ve böylece kemâlî elde etmek mümkün değildir. Bu seferler aynı zamanda yukarıda sayılan tavırların da temelini teşkil eder. Bu seferleri açıklarken Bursevî klasik devir nazariyesine bağlı kalır. Buna göre insanın hakikatının Tanrı'nın ilminden maddî âleme doğru inişi ve son olarak insan bedeninde dünyaya gelişine kadar olan süreci ilk sefer kabul eder. Bu seferde insan terkîb kazanır ve basitlikten çıkarak çeşitli unsurların bileşiminden teşekkül eder. Bu sefer bir varoluş seferidir ve irâdî olarak gerçekleşmez.⁴⁹ Bu sefer insanın ârif olmaksızın Hakk'tan maddî dünyaya doğru yaptığı seferdir. İkinci sefer ise insanın bilinçli olarak kaynağa geri dönüş ve kazandığı terkibin dağılması ve çözümlenmesi ve basitliğe geri dönüş seferidir. Bu seferde bir ârifin sâlike rehberlik etmesi gereklidir. İkinci sefer, sâlikin Küllî Akıl/Küllî Nefs'te yer alan kendi hakikatine ermesiyle son bulur. Böylece maddî âleme gelmezden önceki ilk basitliğine geri dönmüştür. Bu geri dönüş yolculuğunda sâlik, terkîb seferinde geçtiği her bir mertebede kazandığı şeyleri iade ederek basitliğini kazanır. Bütün bunlar ise Bursevî tarafından bir tür ahlâkî yetkinleşme olarak kabul edilir. Bu seferde öncelikle sâlik, Akl-ı Kül ve Nefs-i Kül'de ardından da Hak'ta fenâ bularak bütünüyle kayıtlardan sıyrılır. Hatta şer'at kaydından bile çıkar. Bursevî, her türlü kaydın hatta benlik idrâkinin de silindiği bu makamın zevkli olmakla birlikte tehlikeli ve eksik olduğu görüşündedir. Bundan dolayı bu makamda mukîm olmak yerine burdan tekrar benlik idrâki makamına geri dönmenin gereğine dikkat çeker. Bu sefer seyr-i ilallah olarak adlandırılır. Sâlikin mutlaklığı kazandığı bu ikinci seferden tekrar sınırlılık mertebesine dönüşü ise üçüncü seferdir. Bursevî bu seferi kâmillerin seferi sayar. Bu seferi yaparak tekrar maddî âleme dönüş yapan ârif, sıradan bir insan gibi yaşantısını sürdürür. Bu nedenle bu seferi yerine getirip halka dönen ârif yemek, içmek, uyumak ve nikâhla meşgul olur. Ne ifrat ve ne de tefrit üzeredir. Sadece itidâl ve istikâmet üzere yaşamaya devam eder. Hakk'tan âleme irfânla yapılan bu sefer, seyr-i anillah olarak adlandırılır. Heyûlânî inancı kabul bu seferle halka dönen ârifin inancıdır. Zîrâ bu sefer ile halka dönen ârif, mutlaklık tecrübesini yaşamış ve Hakk'ın her şeyin hakikati olduğunu Hakk'la bilmiştir. Bundan dolayı her sûrette ibâdet edilenin, her din şeklinde ortaya çıkanın ve âlemdeki her bir nesnenin hakikatının Hakk olduğunu anladığı için Hakk'ı bir inanç biçimine özgü kılarak sınırlandırmaz.⁵⁰ İşte bu üç sefer ve yukarıda zikrolunan yedi tavır vâsıtasıyla sâlik heyûlânî inancın

⁴⁷ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 8-9.

⁴⁸ Bursevî'nin ârifin seferleri fikri ondan biraz önce yaşamış olan ünlü İranlı filozof Molla Sadrâ'nın ârifin dört seferi fikrini hatıra getirmektedir. Bu bağlamda detaylı bir tahlil için bkz. Seyyid Kemâl Haydarî, *Mine'l-Halk ile'l-Hakk: Rihletü's-Sülûk fi Esfârihi'l-Erba'a*.

⁴⁹ Bursevî, a.g.e., 19.

⁵⁰ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 21-27.

epistemik zeminini kurar. Soyutluğu, küllîliği ve en sonunda da mutlaklığı idrâk ederek tasavvufî hayatın tahakkuk aşamasını gerçekleştirir.

Heyûlânî İnancın Ontolojisi: Hazarât-ı Hamse

İnsan-ı Kâmil'in bütün inançların sûretlerini kabul edici olması Vahdet-i Vücûd ontolojisinin iki ana esasına dayalıdır. Bunların ilki Tanrı'nın zâtının mutlak vücûd olmasıdır. Bunun anlamı Tanrı'nın zât açısından sınırsız ve sonsuz bir varlık olmasıdır.⁵¹ Diğer bir ifadeyle Tanrı ne kelâm ne de İslâm felsefe geleneğinde kabul edildiği üzere âlemin ontolojik olarak sınırladığı bir varlıktır. Bilakis bütünyle âlem O'nun kemâlâtına ait ilm-i ilâhîdeki sûretlerinin mutlak hayal adı verilen bir tür sanal gerçeklikte yine Tanrı'nın mutlak vücûdu ile varlık kazanmasından ibârettir. Bu açıklamada da ifade edildiği üzere âlem ilâhî kemâlât olan ilâhî isimlerin bir sonucudur. Burada Vahdet-i Vücûd ontolojisinin ikinci ana esası olan ilâhî isimler karşımıza çıkar. İşte kâmil insanın heyûlânî olması yani mutlaklığı nedeniyle her türlü inancın sûretini kâbil olması bu isimler ontolojisinin bir sonucudur. Zîrâ bu ontoloji âlemdeki her bir şeyin hakîkatinin ilâhî bir ismin ilm-i ilâhîdeki değişmez sûreti (ayn-ı sâbite) olduğu⁵² ve insanın da ilm-i ilâhîde böyle bir hakîkatinin bulunduğu tezine dayanır.⁵³ Bu teze göre insanın ilm-i ilâhîdeki hakîkati âlemdeki her şeyin hakîkatini kendisinde toplayan bir ismin (Allah) sûretidir. Yukarıda da gösterildiği üzere Vahdet-i Vücûd doktrini, kemâli bir tahakkuk ve aynîleşme olarak kabul etmektedir. Bunun gerçekleşmesini ise insanın seyr u sülûk adı verilen süreçle Tanrı'nın ilmindeki sâbit hakîkate ermeye bağlar. Bu sâbit hakîkate ermek ise sâlikin Küllî Nefs'e ulaşması ve onda kendi hakîkatini bulması ve bu yolla fenâya ererek mutlaklaşmasını sağlayan epistemolojik yolculukla mümkün kılınmaktadır. Dolayısıyla bu ontolojinin hedefi insanın, hakîkati Tanrı'da sâbit bir ilmî sûret olması nedeniyle Tanrı'ya erebileceği ve Onda fenâ bulabileceğini göstermektir. Bundan dolayı Bursevî ârifin kendi hakîkatini bilmesi ve tanıması, bu yolla mutlaklaşması ve heyûlânî inanca sahip olmasının hazarât-ı hamse-i ilâhiyeyi bilmekle ilişkili olduğu görüşündedir. Zîrâ hazarât teorisi insanın Tanrı'da fenâ bulması ve mutlaklık tecrübesi yaşamasının ontolojik imkânının zeminini teşkil etmektedir. Bu nedenle Bursevî, risâlede bu beş ilâhî mertebeyi de kısaca açıklar. Beş ilâhî mertebe veya hazarât-ı hamse veya merâtib-i vücûdu ifâde eden diğer tasnifler aslında mutlak tekil olan ve bu bakımdan sınırsız ve sonsuz olan Hakk'ın zâtının nasıl olup da kesreti meydana getirdiği problemini çözmek için sûfler tarafından geliştirilmiş bir açıklamadır. Bununla beraber Bursevî hazarât teorisini heyûlânî inancı açıklamada kullanarak onu din felsefesi alanına uygular. Burada dikkat çeken unsur heyûlânîliğin cem edicilikle irtibatıdır. Cem ediciliğin zirvesi ise insân-ı kâmil'e ait cevâmî'u'l-keîm özelliğinde vücut bulan bir durumdur. Bu açıdan Bursevî, insanı merkeze alarak ve onu bütün varlık mertebelerini kuşatan ve bütün ilâhî hakîkatleri cem eden bir ilke konumuna taşıyarak Vahdet-i Vücûd okulunun klasik antropolojisini takip eder

⁵¹ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 28-30.

⁵² Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafizizi*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 22-23; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 406.

⁵³ Burada tür olarak insan ve fert olarak insan ayırımına gitmek gerekir. Tür olarak insan türü bu cem edici ismin zuhûr eden sûreti iken tek tek insan fertleri böyle değildir. İnsan fertleri içinde bu cem edici hakîkatin tek sahibi Vahdet-i vücûd doktrinine göre yalnızca Hz. Peygamber'dir. (bkz. Toshihiko İzutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (USA: University of California Press, 1984), 212-285.

görülmektedir. Bununla beraber Bursevî'nin antropoloji alanındaki muvafakatı, mertebelerin değerlendirilmesi ve içerikleri ile ilgili yorumlarda kaybolur ki, bunlara işaret edilecektir.

Bursevî'ye göre heyûlânî inancın ontolojik temeli hazarât-ı hamse teorisine Tanrı-âlem ilişkisini açıklayarak başlar. Bu çerçevede âlem, Vahdet-i Vücûd doktrininde de kabul edildiği üzere ilâhî isim ve sıfatların mazharı olma özelliğini hâizdir. Bu bakımdan âlem, mazharı olduğu ontolojik hakîkatinin sonsuzluğundan dolayı sonsuzdur. Yoktan yaratma ile değil butûndan zuhûra gelme ile ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkış zaman içinde tederîcî olarak değil bütünüyle def'aten gerçekleşir. Bursevî'nin kozmolojisinin bu açıdan geleneksel görüşün dışına çıkan ve bir tür kıdem-i âlem anlayışı ihtiva eden bir görüş olduğu açıktır.

Onun sıralamasına göre butûndan zuhûra geliş sırayla dört ilâhî hazret olan Lâhût, Ceberût, Melekût ve Mülk hazretlerinin birbirlerinden zuhûrlarıyla meydana gelir.⁵⁴ Bu dört hazret yani Mülk, Melekût, Ceberût ve Lâhût, öncesi ve başlangıcı, sonrası ve sonu olmadığından ezelî ve ebedîdir. Zât veya Lâhût, Ceberût'u zuhûra getirir. Ceberût, Melekût'u, Melekût Mülk'ü zuhûr ettirir. Burada bahsi geçen zuhûrlar Hakk'ın zâtının meyletmesi ve bu meylin gereği olarak ortaya çıkar. Bunların hepsi bir göz kırpma süresi hatta daha kısa bir müddet içinde zuhûr etmiş ve Hakk'ın zâtından var olmuştur. Bursevî, âlemin kıdemini iddia eden bu ontolojide kadîm-hâdis ve vâcib-mümkün ayrımının ortadan kalkma tehlikesinin farkındadır. Bu nedenle mümkünün ontolojik olarak nasıl zuhûr ettiğini açıklayarak sorunu çözmeye çalışır. Buna göre mümkün, aslında bir deniz gibi olan ilâhî zâtın

⁵⁴ Bursevî'nin hazarât-ı hamse görüşü, Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Ta'rifât*'ındaki Hazarât maddesinin (Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 93.) kendince bir yorumuna dayanır. Bununla beraber bu görüşün geleneksel Vahdet-i Vücûd'cu hazarât görüşünden çeşitli yönlerden farklılaştığı görülür. Bunlara işaret edecek olursak ona göre Lâhût diye de bilinen Mutlak Gayb hazreti varlığın ilk mertebesidir. O, bu mertebeyi zât-ı ilâhî şeklinde tasavvur ederek bu mertebeyi hazret-i ilim sayan ve a'yân-ı sâbite âlemi olarak niteleyen Kayserî'den (ö. 751/1350) ayrılır (bkz. Dâvûd el-Kayserî'nin hazarât-ı hamse yorumu için bkz. "Mukaddemât", *Resâil* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 61; a.g.m., "Risâle fî İmî't-Tasavvuf", *Resâil* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 115-117). Bursevî bu mertebenin mutlak gayb, âlem-i lâhût, âlem-i lâ-taayyün, âlem-i itlâk, amâ-yı mutlak, vücûd-i mahz, vücûd-i mutlak, zât-ı sırf, ümmü'l-kitâb, beyân-ı mutlak, nokta-yı basîta, gaybu'l-guyûb diye de isimlendirildiğini zikreder. Ona göre bütün bu isimlendirmeler bu mertebede Hakk'ın izzet ve istiğnâ hâlinin kemâlini açıklamak içindir. Hakîkatte bu makamda ne makam, ne mertebe, ne isim, ne tavsif ve ne de vasıflanan vardır. Hakk'ın zâtı bu mertebede saflığın en mükemmel hâlidir ve Hakk bu mertebede isim ve sıfatlar mertebesine inmemiştir. Bu mertebe bütün tasvir edici isimlerin zât-ı Hak'ta silinip yok oldukları makamdır. Bursevî'ye göre ikinci hazret Ceberût'tur. O, bu hazretin aynı zamanda muhakkikler tarafından, taayyün-i evvel, tecellî-yi evvel, akl-ı evvel, cevher-i evvel, hakîkat-i Muhammediyye, rûh-i izâfî, rûh-i küllî, gayb-ı muzâf, kitâb-ı mübîn, âlem-i esmâ, a'yân-ı sâbite, âlem-i mücerredât, âlem-i mâhiyyât ve berzah-ı kübrâ diye adlandırıldığını iddia eder. Ona göre bu adların hepsi, bir bakımdan bu tek mertebenin ismidir. Bursevî, bu mertebeye kitâb-ı mübîn denmesinin nedenini ise Ümmü'l-Kitâb'da mücmel olanın bu mertebede munfasıl olması olarak açıklar. Bu bağlamda ona göre Ümmü'l-Kitâb ise Hakk'ın zâtıdır. Bursevî'nin burada yine Kayserî'nin görüşünden farklı bir görüşe üzere meseleyi açıklama yoluna gittiği söylenebilir. Çünkü Kayserî, zât-ı ilâhîyi hazretlere dâhil etmemiş, bunun yerine mutlak gayb diyerek hazret-i ilimdeki a'yân-ı sâbiteyi kastetmiş ve onunla âleme ait ilk mertebeyi başlatmıştır. Bursevî ise birinci mertebeye mutlak gayb diyerek zât-ı ilâhîyi merâtibe dâhil etmiş ayrıca ikinci mertebeyi hem Akl-ı Evvel, Küllî Ruh, İzâfî Ruh gibi hâricî varlık ile dış dünyada var olan şeyler saydıktan sonra Vahdet-i Vücûd geleneğinde râiha-i vücûdu şemmetmemiş olan a'yân-ı sâbiteyle bunları aynı görmüştür. Bunun klasik teoriyle telifi zor görülmektedir. Hazretlerin üçüncüsü âlem-i meleküttür. Bursevî buranın da muhakkikler tarafından âlem-i misâl, âlem-i hayal, vâhidiyyet, taayyün-i sâni, tecellî-yi sâni, sidretü'l-müntehâ, âlem-i emr, berzah-i suğrâ ve âlem-i tafsil diye adlandırıldığını söyleyerek genel görüşün dışına çıkar. Zîrâ genel görüşe göre vâhidiyyet, taayyün-i sâni ve tecellî-yi sâni mertebeleri vücûba ait mertebelere, Melekût ise Ceberût âleminde yer alan soyut akıllar ve nefislerin hayâlî sûretler kazandığı misâl âlemdir. Dördüncü hazret, Şahâdet'tir. Bursevî bu mertebeye aynı zamanda âlem-i mülk, âlem-i nâsût, âlem-i halk, âlem-i hiss, âlem-i anâsır, âlem-i eflâk u encüm ve âlem-i mevâlîd de denildiğini nakleder. Âlem-i mevâlîd ile maden, bitki ve hayvan kastedilir. Arş da şahâdet âleminde ve cisimler âleminin tamamını kuşatır (Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*, 10-13). Öte yandan bu risâlede farklı görüşler serdeden Bursevî'nin Târifât'taki hazarât ve İnsân-ı Kâmil maddelerini müstakil olarak şerh ettiği ve orada konuyu Vahdet-i Vücûd doktrininin hâkim anlayışına büyük ölçüde muvafık bir şekilde yorumladığı da görülmektedir. Bkz. Bursevî, *Allah'a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: Hayy Kitap, 2012).

dalgalanmasında ortaya çıkan bir dalgadır. Deniz kadîm, dalga hâdis veya mümkündür. Baştan sonra bütün vücûd Hakk'ın mutlak vücûddan ibaret olan zâtıdır. Mevcûdlar bu vücûddan zuhûr etmektedirler. Mutlak vücûdun varlık tecellisi mevcûdlardan kesilse o an bütün mevcûdât yok olur.⁵⁵

Bursevî'nin heyûlânî inancı temellendiren ontolojisinin zirve noktası ise beşinci hazret olan İnsân-ı Kâmil'de görülür. Bu hazret zirvedir çünkü yukarıda zikrolunan ve fenâ ve mutlaklaşma sürecinde ifadesini bulan bütün heyûlânî inanç epistemolojisi ve ontolojisi İnsân-ı Kâmil hazretiyle anlam kazanmaktadır. Bursevî bu hususta tamamen Vahdet-i Vücûd'un antropolojisinin iddialarını sürdürür. İnsanı kuşatıcılığı en geniş kapsama sahip âlem sayar. Zîrâ insan hem ilâhî hem de kevnî hakîkatleri kendisinde toplar. Yani cevâmî'-i esmâya ve cevâmî'u'l-kefme sahiptir.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle o, bir taraftan en kapsamlı ismin mazharı olması nedeniyle eşyanın hakîkatlerinin hakîkati olan Tanrı'nın zâtıyla paraleldir ve bir imago dei-sûret-i ilâhîdir. Diğer taraftan ilâhî isimlerin tek tek mazharları olan âlemin hakîkatlerini cem edici ismi nedeniyle kendinde toplaması nedeniyle bir brevis mundus-zübde-i âlemdir. İnsan bu özelliğini en kuşatıcı ilâhî ismin mazharı olmasına borçludur. İşte Bursevî'ye göre bir sâlik bir ârif vasıtasıyla kendi nefsinin bildiğinde bu mânâyı keşfedecektir. Bunun sonucunda kendisinin bütün âlemi içerdiğini ve küllî bir mevcûd olduğunu anlayan sâlik her bir varlık mertebesini o mertebeye uygun idrâk araçlarını kullanarak algılar.

Bursevî kâmil insanın kuşatıcılığının genişliğine bir sınır çizilmesinin imkânsızlığına dikkat çeker. Bu açıdan süflî ve ulvî boyutlarıyla bütün âlem onun kalbinde neredeyse hiç yer kaplamayan bir yapıdadır. Dolayısıyla bu ontolojinin gereği olarak bu kuşatma özelliğini epistemik olarak fark eden ârif, geri dönüş seferinde her yüzden görünen tecellînin mutlak olan Hakk'ın tecellîsi olduğunu, inanç ve dinlerin de bu tecellîlerden olduğunu keşfettiği için kendisini mecâzî bir inançla sınırlandırıp Hakk'ın diğer tecellîyâtını inkâr etmez. Bilakis bütün yüzlerdeki ve inanç biçimlerindeki tecellîlerini kâbil olup onlardan mutlak olarak Hakk'ı bilir.⁵⁷ İşte bu ontolojik tasavvur ârifin heyûlânî inanca sahip olmasının ve bütün inanç sûretlerini kabul ediciliğini temin eden aslî unsurudur.

Sonuç

Bu makalede sistemli ve kendi içerisinde iç tutarlılığı sağlam bir dünya görüşü olan Vahdet-i Vücûd doktrininin din felsefesinde önemli bir yer tutan ârifin bütün itikatları kabul eden bir heyûlâ olması hususu İsmâil Hakkî Bursevî'nin kısa risâlesi çerçevesinde incelendi. Buna göre ârif bütün inançları kabul eden heyûlânî bir inanca sahiptir. Bunun nedeni Vahdet-i Vücûd doktrininin antropoloji teorisidir. Buna göre insan Vahdet-i Vücûd'un ilâhî isimlere dayalı varlık teorisinde en geniş kapsamlı mertebedir. Bundan dolayı insan, küllîlik ve mutlaklık özellikleriyle her şeyi kuşatmaktadır. İnsanın bu kuşatıcılığı ontolojik açıdan mutlaklaşması ve küllîleşmesi sürecini ifade eden sülûk yolcuğunun bir sonucudur. Bu sonuç insanın Hakk'tan halka, halktan Hakk'a ve Hakk'tan tekrar halka dönüş seferleri ve bu seferlerde geçilen yedi tavır ile elde edilebilir. Ârif bu mertebeleri geçerek mutlaklaşan kişidir.

⁵⁵ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 13.

⁵⁶ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 31.

⁵⁷ Bursevî, *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sirr*, 13-19.

Küllîlik ve mutlaklık süreçlerini tamamlayan ârif, halkın arasına döndüğünde bütün âlemi mutlak olan Hakk'ın tecellîlerinden ibaret görür. Bundan dolayı hiçbir şekilde kendisini sınırlandırmaz. Bu sınırsızlık durumu inançlar ve dinler alanında da kendisini gösterir. Bu nedenle ârif her sûrette Hakk'ın vechini gören, her tapınılan sûretin gerçekte Hakk'a ait sûretlerden biri olduğunu bilen ve bundan dolayı hiçbir inanç biçimini inkâr etmeyen kişidir. Bununla beraber ârif bu heyûlânî inancı dinsizlik ya da mezhepsizlik anlamı taşımamaktadır. Onun dini ve mezhebi Allah'ın dilediği ve kabul ettiği din ve mezheptir. Bu bakımdan ârif Allah'ın dini ve Rabb'inin mezhebi üzeredir. Bu açıdan ârif sosyolojik açıdan kurumsallaşmış bir dinin mensubu olmamakla beraber indirilmiş dinin Allah katındaki özü ile tedeyyün etmiş Muhammedî mertebeyi keşfen müşâhede mertebesine ulaşmış bir Müslüman'dır ve bunu günlük hayatında pratik olarak yaşayan kişidir. Dolayısıyla ahlâkî kural tanımazlık ve dinsizlik gibi ithamlar ona erişmekten uzaktır.

Kaynakça

- Baş, Derya. "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 33-56.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Allah'a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası, 1328.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Velî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1521.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 25-52.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Dihhudâ, Ali Ekber. *Lugatnâme*. Tahran: Müessesese-i Luğatnâme-i Dihhudâ, 1377.
- Erginli, Zafer (ed). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Gazzâlî. *Meâricu'l-Kuds*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1975.
- Gazzâlî. *Mışkâtü'l-Envâr: Varlık, Bilgi, Hakikat*. trc. ve nşr. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2016.
- Hakîm Tirmizî. *Beyânu'l-Fark*. thk. Nichola Heer. Kahire: 1958.
- Haydarî, Seyyid Kemâl. *Mine'l-Halk ile'l-Hakk: Rihletü's-Sülûk fî Esfârihi'l-Erba'a*
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. -Kâşânî Şerhi İle Birlikte- Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem* (Hârûn Fassı). thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Arabî. *Kitabu Istilâhâtü's-Sûfiyye*. trc. Seyfullah Sevim. *Mukaddemât* içinde Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- İbnü'l-Arabî. "Risâletü'l-Envâr". *Resâil*. Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 2000.
- İzutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. USA: University of California Press, 1984.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-A'lâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*. Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*. Tahran: Vezâret-i Ferheng u İrşâd, 1367 hş.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafizigi*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. thk. Ma'rûf Züreyk. Beyrut: 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâifü'l-İşârât: Tefsîru Sûfi Kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. İbrâhim Besyuni. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127.
- Musakhanov, Orkhan. "İsmail Hakkı Bursevî'nin 'Mü'min Mü'minin Aynasıdır' Hadis-i Şerifi Üzerine Yazdığı Şerhin Tahlil ve Tahkiki: Zâhir ve Bâtın Anlamın Birleştiği ve Ayrıldığı Noktalara Dair Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 539-561.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevi Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Osman Karadeniz. "Heyûlâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/295-296. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*. trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Sîrcânî, Ebu'l-Hasan. *el-Beyâz ve's-Sevâd*. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390.
- Suâd el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. "Mes'eletü Derecâtî's-Sâdikîn fi't-Tasavvuf". *Mecmu'a-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî*. Tahran: Müessese-i Pejûheşî Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1388.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. "Sülûku'l-Ârifîn". *Tis'atü Kütüb fi Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zühd*. en-Nâşir, 1993.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. thk. Nureddin Şeribe. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1373.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*. trc. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tasavvufun Ana ilkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Süleyman Uludağ, "Ârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma'bûd Problemi

Muhammed BEDİRHAN¹

Öz

Teşekkül döneminden itibaren din kavramı ve dindarlıkla ilgili temel meseleler sûflerin ilgisini çeken konular içerisinde yer almıştır. Bu nedenle sûfî müelliflerin konuyla ilgilendiği ve özgün bir dînî düşünce üretme çabası içinde olduğu görülmektedir. Tasavvufun geliştirdiği bu dînî düşünce geleneği içinde İslâm dışındaki diğer dinler ve onlardaki inanç ve ibâdetler, bu din mensuplarıyla karşılıklı ilişkilerle ilgili problemlere de yer verilmiştir. Bu bağlamda dinin doğası, dinler ve inanç sistemleri ve bunların birbirleriyle ilişkileri hakkında en özgün açıklamalar ise tasavvuf geleneği içerisinde gelişen büyük dünya görüşlerinden biri olan Vahdet-i Vücûd okuluna aittir. Bu makalede Vahdet-i Vücûd okulunun din kavramı ve bu kavramla ilgili bazı temel hususlarla ilgili ana görüşleri değerlendirilmektedir. Buna göre makale çerçevesinde Vahdet-i Vücûd anlayışına bağlı olarak dinin tanımı, dine duyulan ihtiyaç, dinlerin hakîkatinin birliği, dinlerin çokluğunun nedeni ve vahdet-i ma'bûd anlayışı ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din, Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Ma'bûd, Perennializm, Kurtuluş Teorisi

The Unity and Plurality of Beliefs and the Problem of Wahdat al-Ma'bûd according to the School of Wahdat al-Wujud

Abstract

Since the formation period, the concept of religion and the basic issues related to religiosity have been among the main subjects that attracted the Sûfîs. As a consequence, Sûfî writers showed great interest in the subject and endeavoured to produce a genuine religious thought. This tradition of religious thought, which was developed by the Sûfîs, also dealt with problems concerning other religious systems, their basic tenets and rituals, as well as the relationship with the members of other religions. In this context, the school of Wahdat al-Wujûd, which is one of the most significant schools of thought that was developed within the context of Sûfî tradition, provided the most original explanations concerning the nature of religion, various religions and belief systems and their relationship with each other. This article aims to examine the main tenets of the Wahdat al-Wujûd school concerning the concept of religion as well as several basic issues related to this concept. Therefore, the definition of religion, the need for religion, the transcendent unity of religions, the reason for the plurality of religions and the concept of wahdat-i ma'bûd are among the topics that are discussed in this article.

Keywords: Religion, Wahdat al-Wujûd, Wahdat al-Ma'bûd, Perennialism, Salvation Theory

¹ Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı,
muhammedbedirhan@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0834-8733

Citation/©: . Bedirhan, M. (2020). Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma'bûd Problemi. *Theosophia*, 1, 91-116.

Makale Türü: Araştırma Makalesi – Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17.11.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2020

Giriş

XVIII. yüzyılda yaşamış İsveçli bir botanik âlimi olan Linnaeus, 1735 yılında *Systema Naturae* isimli bir eser yayınladı. Eserde canlıları türlerine ayırarak inceleyen bir biyolojik sınıflandırma sistemine yer veriyordu. Çalışması Avrupa'da Aydınlanma çağının rasyonalist ideallerinin en zirvede olduğu dönemlere rastlamaktaydı. Bundan dolayı tasnifindeki insan tanımlamasında Aydınlanma rasyonalitesi oldukça güçlü bir etki bıraktı. Bu yüzden Linnaeus, insan türünü *Homo Sapiens* diye adlandırdı.² Akıllı insan. Ancak kısa süre sonra insanın akıllı olmak dışında boyutlarının da olduğuna dikkat çeken Romantizm akımı ve başta antropoloji olmak üzere henüz emekleme aşamasında olan beşerî bilimler, Linnaeus'un modellemesinden hareket ederek insan hakkında yeni tanımlamalar geliştirecekti. Söz gelimi bir Alman filolog ve arkeolog olan Georg Friedrich Creuzer ve onu izleyen Hollandalı tarih profesörü ve filozof Johan Huizinga, oyun ve eğlenme potansiyelinden hareketle insanı *Homo Ludens* olarak tanımladılar.³ Yahudi asıllı siyasetbilimci Hannah Arendt ile Alman filozof Max Scheler ise insanı âlet yapan anlamında *Homo Faber* şeklinde adlandırdı.⁴ Sezgicilik akımının kurucusu Fransız filozof Henri Bergson da zekâyı "insan yapımı nesnelere yaratma, özellikle yeni âletler yapmak için âlet yapma ve bunların niteliklerini sınırsızca değiştirebilme yeteneği" şeklinde tanımlayarak *Homo Faber* kavramının içeriğine katkıda bulundu.⁵ Hıristiyan egzistansiyalizminin önde gelen temsilcilerinden Gabriel-Honoré Marcel ise umut metafiziği bağlamında insanı tekâmül sürecinde ilerleyen anlamında *Homo Viator* kavramıyla karşıladı.⁶ XIX. yüzyılın önemli İngiliz filozof ve ekonomistlerinden John Stuart Mill'e göre insan, ekonomik üretimler ve yönelimleri olan bir *Homo Economicus*'tu.⁷ XX. yüzyılda insanın sanatsal yönünü ön plana çıkaranlar ise onu resim, heykel, müzik, şiir vb. gibi sanatları geliştiren sanatkâr anlamında *Homo Artifex* olarak kabul ettiler. Adına insan denen ve eğlenen, âlet yapan, üreten, tekâmül sürecinde yürüyen ve sanatkâr olan bu mahlûk, bütün bunların yanı sıra doğası gereği kutsalla ilişkisi olan bir varlıktı. Bundan dolayı XX. yüzyılın karşılaştırmalı dinler tarihi alanında önemli çalışmalarıyla tanınan büyük din âlimi Mircea Eliade onu *Homo Religiosus* olarak tanımladı.⁸ Dindar insan.

İnsanoğlu, Mircea Eliade'nin *Homo Religiosus* adlandırmasını hiç kuşkusuz tür olarak haklı çıkarır. Zîrâ insanlık tarihi bir dinler ve inançlar enflasyonuna sahne olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bu baş döndürücü çeşitlilik ve çoklukta kaçınılmaz olarak her türden inanç biçimine rastlamak mümkündür. Bu durum beraberinde eski ve yeni entelektüellerin dinlerin birbirleriyle olan ilişkileri sorununu ve hakikat iddialarının değerlerini tartışmalarına ve bu hususta çeşitli teoriler geliştirmelerine yol açmıştır. Problem İslâm dünyasında da yankısını bulmuş ve dinlerin

² Earle E. Spamer, "Know Thyself: Responsible Science and the Lectotype of Homo sapiens Linnaeus, 1758", *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia* 149 (Jan. 29, 1999), 109-114.

³ Johan Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, trc. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006).

⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Max Scheler, *Man's Place in Nature* (New York: Noonday Press, 1961).

⁵ Henri Bergson, *Creative Evolution*, trc. Arthur Micheli (New York: Henry Holt and Company, 1911).

⁶ Gabriel-Honoré Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trc. Emma Craufurd (Chicago: Henry Regnery Company, 1951).

⁷ Joseph Persky, "Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus." *The Journal of Economic Perspectives* 9/2 (Spring, 1995), 221-231.

⁸ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, trc. Willard R. Trask, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1987).

birbirlerinden farklı oluşları veya benzeşmeleri ile ilgili hususlar Müslüman entelektüeller tarafından da ele alınmıştır. Bu çerçevede fırak, mezâhib, milel, ehvâ ve nihâl kavramları üretilerek bu dinsel çokluğun tasnif sürecine girilmiştir. Hattâ bu konuyla ilgilenen Şehristânî (ö. 548/1153), Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), İbn Hazm (ö. 456/1064) vb. gibi Müslüman entelektüellerin karşılaştırmalı dinler tarihi alanında özgün eserler verdikleri, bunun yanı sıra yine İslâm dünyasında çeşitli din ve inanç gruplarına yönelik reddiye literatürünün de ortaya çıktığı görülmektedir.⁹ İslâm dünyasında diğer din ve inanç biçimleri ile karşılaşma sonucunda doğan bu entelektüel mirasa özgün bir katkı ise tasavvuf cihetinden gelmiştir. Bu makalede özellikle incelenecek olan görüş ise daha çok tasavvuf hareketi içerisinde ortaya çıkan Vahdet-i Vücûd okulunun dinlerin hakîkati ve dinlerin çokluğunun kaynağı üzerindeki değerlendirmeleri olacaktır.

Makale üç ana bölümden ve bu bölümlerin içindeki çeşitli fasıllardan oluşmaktadır. İlk bölümde Vahdet-i Vücûd doktrininin genel çerçevesi verilmiştir. İkinci bölümde dine dair genel durumlar incelenmiş ve bu bölümün fasıllarında dinin tanımı, din çeşitleri ve dindarlığın anlamı ve dine duyulan ihtiyacın nedenleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde dinlerin birliği ve çokluğu problemi ele alınmıştır. Bölümün fasılları ise dinlerin ontolojik olarak tek hakîkati paylaşmaları, bu tek hakîkate rağmen dinlerin çokluğunun açıklanması ve vahdet-i ma'bûd tasavvuru hakkındadır.

Vahdet-İ Vücûd Okulunun Din Anlayışının Kaynağı

Sûfi çevrelerin dinlere ilgisi Vahdet-i Vücûd anlayışının gelişmesinden çok öncesine, ilk dönem sûfilerine kadar dayanır.¹⁰ Bununla birlikte hem ilk dönem sûflerinin hem de Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûflerin din felsefeleri aslında onların tevhîd doktrinleriyle yakından ilişkilidir. Biz bu makalede daha çok Vahdet-i Vücûd okulu bağlamında meseleyi ele alacak olduğumuz için ilk devir sûflerinin dinler ile ilgili görüşlerinden sarf-ı nazar ediyoruz. Vahdet-i Vücûd okulunun dinlerin hakîkati, dinlerin birlik ve çokluğu, dinlerin doğruluğu ve kurtuluşa dair teorileri onların ontolojilerinin doğal sonucudur. Bu nedenle dinlerle ilgili bütün bu problemleri ele almak için öncelikle Vahdet-i Vücûd ontolojisine kısa bir göz atmak gerekir.

Tek kutuplu bir varlık tasavvuru üzerine inşa edilmiş olan Vahdet-i Vücûd okulunun dünya görüşü temelde iki ana ilkeye sahiptir. Bu ilkelerin ilki âlemin ontolojik bir gerçeklik taşımadığı ve hayal olduğu savıdır. Diğerisi ise bu hakîkî olmayan sanal ve hayal olan âlemin yani eşyanın kaynağının

⁹ Reddiye literatürü hakkında bkz. Yasin Meral, "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği", *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, ed. Ali İsmail Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 161-176.

¹⁰ İlk dönem sûflerinin de Vahdet-i Vücûd okulunun görüşlerine yakın bir tür perennializm ve dinlerin aşkın birliğini andıran bir din felsefesine sahip olduklarını düşündüren örnekler vardır. Söz gelimi Bâyezîd el-Bestâmî (ö. 234/848 [?]), Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922), Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Aynulkudât Hemedânî (ö. 525/1131) bu konuda dikkat çekici sözleriyle ve davranışlarıyla tanınırlar. Sûflerin genel olarak din kavramını nasıl değerlendirdikleri ve İslâm dışı dinlerle ilişkileri hakkında çalışmaların sayısı oldukça azdır. Nitekim Carl-A. Keller'in "Perceptions of The Other Religions in Sufism" (*Muslim Perceptions of Other Religions*, ed. Jaques Waardenburg, New York: Oxford University Press, 1999, s. 181-194) başlıklı makalesi ile Dilaver Gürer'in "İbn Arabî'de "Dinlerin (Aşkın) Birliği" ve "İbadet" Meselesi" Hakkında Bir Değerlendirme" (*Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 9-54) başlıklı makalesi içerisinde yaptığı kısa değerlendirmeyi saymazsak sûflerin diğer din mensuplarıyla ilişkileri hakkında detaylı bir çalışma henüz yapılmamıştır. İlk sûflerin diğer din mensuplarına bakışlarının yanı sıra sûfi metinlerinde İsrâiliyyât nakilleri, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine yaptıkları atıflar, sûflerin diğer dinlerin ruhbân veya ulemâ sınıfıyla diyalogları gibi hususlar da tasavvuf araştırmacılarının ilgisini bekleyen önemli konu başlıkları arasındadır.

ve hakîkatinin¹¹ Tanrı olmasıdır.¹² Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd okulunun bütün iddiaları bu akozmizm (âlemin hayal, Tanrı'nın tek gerçeklik olması) ve monizm (Tanrı'nın zâtının eşyânın hakîkatlerinin hakîkati olması) ilkeleri bağlamında şekil almıştır.

Bu iki ilke bağlamında Vahdet-i Vücûd, monistik bir ontoloji önerir. Bu ontolojide Tanrı, bütün mevcûdâtın kaynağıdır ve mevcûdâtın bu kaynağa nisbeti ise eşit düzeydedir. Yani birbiri arasında herhangi bir farklılaşma söz konusu değildir.¹³ Mevcûdâtın kendisine nisbet olunma hususunda eşit düzeyde müşterek olduğu bu tek hakîkati Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfler "Vücûd" diye adlandırmış ve bunun Tanrı'nın zâtı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Böylece İslâm kelâmı ve Meşşâî felsefe geleneğinde yalnızca kavramsal bir düzeye sahip olup iki kutuplu olan ve kadîm ve hâdis, vâcib ve mümkün kategorileri bulunan vücûd, vâcibe eşitlenerek tek kutuplu bir hakîkat kabul edilmiştir.¹⁵

Sûflerin sınırsız ve sonsuz olma anlamında mutlak olduğunu kabul ettikleri ve Vâcibu'l-vücûd'a eşitledikleri bu tek hakîkatin nasıl olup da sınırlı ve sonlu olan âleme, hatta fiziksel dünyaya kaynaklık ettiği sorusu ise bu ontolojinin en önemli problemidir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd metafiziğine bağlı sûfler için sonsuz ve sınırsız (Tanrı) ile sonlu ve sınırlı (âlem) ilişkisine dönüşen birlik-çokluk ilişkisi problemi çözülmesi gereken önemli ontolojik problemlerden biri mâhiyetindedir. Bu ontolojiye göre Tanrı'nın zâtı, zâtî istiğnâsından dolayı mevcûdâtın kaynağı olmaktan münezzehtir. Zîrâ sınırsız ve sonsuz olmak dolayısıyla sınırlı ve sonlu olan âleme kaynaklık etmesi söz konusu değildir. Bu durum doğal olarak Vahdet-i vücûd ontolojisini çıkmaza sokmaktadır. Zîrâ Tanrı'nın zâtının sınırsız ve sonsuz bir tekillik olması, Tanrı-âlem ilişkisinin kurulmasını imkânsız hâle getirmektedir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd okuluna bağlı sûfler bu sorunu aşmak ve sınırsız ve sonsuz olan ilâhî zâtın âleme kaynaklık etmesini açıklamak için ilâhî isimler teorisi geliştirilmiştir.¹⁶ Bu teori çerçevesinde sınırsız ve sonsuz olan ilâhî zât aynı zamanda sınırsız ve sonsuz imkânlarla sahip bir varlıktır. Bahsi geçen bu imkânlar O'na ait şe'nler, nisbetler, vasıflar vb. gibi durumlardır. İşte mutlak birlik, sonsuzluk ve sınırsızlık durumunda olan ilâhî zâttan çokluğun, sınırlılığın ve sonluluğun yani âlemin çıkmasının ilkesi de bu sonsuz imkânlardır. Tanrı, kendisine ait bu imkânları bilmiş ve bu bilgiden bu imkânlarla ait sûretler, Onun bilgisinde taayyün etmiştir. Bu sûretler, âlemdeki nesnelere hakîkatleridir. A'yân-ı sâbite adıyla anılan ilâhî isimlere ait bu sûretler,

¹¹ Bir şeyin hakîkati o şeyin ilâhî ilimdeki değişmez sûreti olarak kabul edilir. Bkz. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 22-23; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 406.

¹² Bu husus hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Toshihiko İzutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (A.B.D.: University of California Press, 1984), 7-20.

¹³ Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrârî'l-Edyân* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, 680), 28b-29a.

¹⁴ Tanrı'nın zâtının vücûda eşitlenmesi ile ilgili bkz. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb, Misbâhu'l-Üns*'le birlikte (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1416), 19; Kâşânî, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, (Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fusûsî'l-Hikem" adlı eserinin tahkik ve tahlili* (MÜSBE 2008, basılmamış doktora tezi) içinde), 3-4; Âmûlî, *Nakdu'n-Nukûd, Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr* ile birlikte, (Tahran: Encümen-i İnan-ı Şinasi-yi Fransa, 1989), 646-648; Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid* (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1402/1360), 62.

¹⁵ Konu hakkındaki tartışmalar hakkında bkz. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (2016), 63-80.

¹⁶ İlahî isimler teorisinin detaylı bir tahlili için bkz. Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009).

zât-ı ilâhî ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan bir berzahdır. Onlar vâsıtasıyla Tanrı'nın zâtı âlemle, âlem de Tanrı'nın zâtıyla irtibat kurar.¹⁷

Tanrı, ilâhî isimler vâsıtasıyla âlemle irtibat kursa da yine de âlemi yaratma konusunda O'nu eyleme sevk edecek bir sâike ihtiyaç vardır. Vahdet-i Vücûd'a göre bu sâik Tanrı'nın kendi kemâlâtı olan bu ilâhî isimlerin bilinmesine duyduğu sevgidir. Sûfler bunu bir kudsi hadiste geçen kenz-i mahfi/gizli hazîne kavramıyla ifâde ederler. Buna göre Tanrı, âlemi kendi zâtında gizli kalmış olan ve hazineye benzetilen özelliklerinin açığa çıkmasına duyduğu sevgiden yaratmıştır. Dolayısıyla bütün âlem, Tanrı'nın bilinmeye duyduğu sevginin bir ürünü olup âlemdeki olumlu ya da olumsuz bütün nesnelere bu sevginin sonucunda varlık kazanmıştır.¹⁸

Âlemdeki şeylerin var olmaları ise Tanrı'nın, bu şeylerin hakikatleri olan ilâhî isimlerle tecellî etmesiyle gerçekleşir. Şeylerin hakikatleri olan ilâhî isimler, âleme dönük yönleri bakımından a'yân-ı sâbite adıyla anılırlar ve Tanrı'nın bilgisinde yer alan ezeli ve ebedî olarak değişmeden kalan, dış dünyada herhangi bir biçimde mevcûdiyeti olmayan ilmî sûretlerdir.¹⁹ Tanrı, bu sûretlerin iktizâ ettikleri durumların dış dünyada var olmasını temin ederek bunları kendi varlığıyla izhâr etmiştir. Vahdet-i Vücûd okuluna göre âlem bütünüyle bu ilâhî isimlerin sûretleri olan a'yân-ı sâbitenin Tanrı'nın varlığıyla izhârından ibârettir.

Vahdet-i Vücûd okuluna göre sonsuz ve sınırsız olan Tanrı'dan ilâhî isimler yoluyla âlemin ve unsurların zuhûru çeşitli mertebelere uygun olarak gerçekleşir. Tanrı bu mertebelerin hepsine varlıksal açıdan eşit mesafede olsa da mertebelerin kimisi kimine göre daha öncelikli, kimi kimine göre daha kapsayıcı, kimi kimi üzerinde etki sahibi, kimi kimine zıt ve nakîz, kimi kimiyle muvâfık ve kimi de kimine göre mukâbil durumundadır. Âlemdeki nesnelere ait bütün bu ilişkilerin kaynağı ise ilâhî isimlerin birbirleriyle ilişkilerinin bu biçimde olmasıdır. Doğal olarak bu isimlerin mazharları da hakikatlerinin birbirleriyle ilişkilerine uygun biçimde âlemde tahakkuk etmektedir.

Vahdet-i Vücûd okulunun ontoloji tasavvuru kozmolojik açıdan çeşitli sonuçlar doğurur. Bu bağlamda Vahdet-i Vücûd okuluna göre âlem Tanrı'nın isimleri, sıfatları ve ef'âlinin mazharı olması

¹⁷ Suad Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 90-94, 119.

¹⁸ Suad Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 66-69.

¹⁹ Şeylerin hakikatleri hakkında Dâvûd el-Kayserî şu bilgileri verir: "Bil ki, her şeyin ilâhî ilimde değişmeyen bir hakikati vardır. Çünkü zât-ı ilâhî kendisinden dolayı kendisini, zâtına gereken isim ve sıfatları ve ilmî ve hâricî hakikatleri bilir. Ne gökte ne de yerde zerre kadar bir şey O'ndan gizli kalmaz, O işiten ve bilendir. Allah'ın ilminde her şeyin bir sûreti vardır. Bunlar O'nun sıfatlarından bir sıfatın ve O'nun tecellîlerinden bir tecellînin mazharlarıdır. Taayyün eden bu ilmî sûretlerin ne başı ne de sonu vardır. Aksi takdirde yokluğun yokluğu gerekirdi. Bu ilmî sûrete ve bu sûretin herhangi bir zamanda büründüğü sıfat sûretine dair bilgi kesindir veya diğer bir deyişle mukadderdir. Bu yüzden bu sûretlere dair ilim ezeli ve ebedîdir. Bu ilmin ceberût, melekût ve mülk âlemlerinde mazharları vardır. Aynı şekilde bu âlemlerden bazıları bazısına mazhar olur. Nitekim insanın maddî bedeni, misâl âleminde meydana gelen misâlî bedeninin mazharıdır. Bu misâlî beden, bedenle ilişki içinde olan nefsi sûretin mazharıdır. Bu nefsi sûret de maddeden soyut olan rûhî sûretin mazharıdır. Rûhî sûret ise Hakk'ın ilminde sâbit olan gaybî sûretin mazharıdır. Madem ki bu ilmî-gaybî sûretlerin hepsi özel tecellîlerdir, o halde bunların tamamı varlık tecellîlerinin bir türüdürler. Bu ise Allah'ın varlık tecellîsi ile zuhûr eden, O'nun ilmindeki hakikî değişmez tür sûretlerdir. Bu ceberût, melekût ve mülk ki buna mutlak şahâdet âlemi de denir, âlemlerindeki hâricî varlık olan Allah'ın en-Nûr ismidir. Böylece bu âlemlerdeki sûretler ilmî sûretlerden ibaret olan asıllarının çeşitliliğinden dolayı çeşitlenir. Türe ait sûretler mertebesinin sonu varlıkların duyular tarafından algılanabilen sûretlerdir. Nitekim bu mertebelerin ilki, bu hissedilir sûretlerin hakikatleri olan ilmî sûretlerdir. Bu mertebelerin ilki türe özgü eserlerin başlangıcından yani ilişkili olduğu bedeni idare eden nefsten ibarettir denilemez. Zîrâ o da ilmî sûretlerin mazharlarından. İlmî sûretler aynı sûretlerin tamamının aslıdır." (Dâvûd Kayserî, *Şerhu Te'vîlâtı'l-Besmele, Resâil* içinde, (Kayserî: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 196-197.) (Bu hususta ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 10; Abdürrezâk Kâşânî, *Letâifu'l-İ'lâm* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 194, 535-536.)

dolayısıyla çeşitli özellikleri hâizdir. Öncelikle bu ontoloji tasavvuruna göre âlem ilâhî isimlerin bilinmesine duyulan sevgiden yaratılmıştır. Tanrı, âlemin hakikatleri olan ilâhî isimlerin sûretlerine kendi zâtı olan vücûd ile tecellî etmiş ve bu tecellî ile bunların dış dünyada mazharlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Âlemdeki şeylerin hakikatlerinin Tanrı'ya ait isimler olması, Tanrı'nın bunlarla tecellî edip bunların mazharlarını kendi varlığıyla var kılması, âlemdeki şeylerin fiillerinin de varlığı yine Tanrı'nın isimlerine bağlı olarak Tanrı'ya ait fiiller olmasından dolayı Vahdet-i Vücûd'un kozmolojisi bütünüyle optimist ve mükemmelci/perfectionist bir evren tasarımı olarak karşımıza çıkar. İçinde şerre ve çirkinliğe yer yoktur. Her şey mükemmel, iyi ve güzeldir. Âlemdeki nesnelere hakikatlerinin ilâhî isimler olmasından dolayı âlem aynı zamanda ilâhî isimlerin sûreti üzeredir. Bu nedenle teomorfik bir yapı arz eder. Yani âlem Tanrı'nın sûreti/imago Dei'dir.

Yine bu kozmoloji ilâhî isimlerin birbirlerine göre hiyerarşi içinde olmaları nedeniyle bir sıradüzeni içerisinde zâhir olur. Bu bağlamda rûhânîler âlemi maddî âlemden öncedir. Ruhânîler akıllar ve nefisler âlemi olup gayriyet libâsı ile Tanrı'dan ayrışan ilk varlık olan İlk Akıl ile başlar. Bu İlk Akıl, aynı zamanda âlemin tamamının kendisinden yaratıldığı bir arkhe'dir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd ontolojisi hem metafizik monizm hem de kozmolojik monizm anlamı taşır. Akıllar ve nefisler âlemi olan rûhânî âlem, maddî âlemle misâl âlemi adı verilen bir berzah ile irtibat kurar. Bu berzah, hem ruhlar hem de daha üst mertebede yer alan ilâhî isimler ve sıfatlar mertebesinde bulunan mânâları duyusal sûretlere büründürerek maddî âlemdeki bilinçlerin onları idrâkini sağlayan bir tür ara yüzdür. Âlemin son mertebesi ise duyular ile idrâk edilmesi nedeniyle şehâdet âlemi olarak bilinen mertebedir. Bu âlem, hareketli felekler âleminde başlayıp dört unsurun âlemine dek olan âlemdir. Vahdet-i Vücûd ontolojisine göre en alt mertebeye olan unsurlar âleminde ortaya çıkan insan ise bütün mertebeleri kendisinde toplayan başlı başına bir mertebeye hüviyetindeki bir varlıktır.²⁰

Ontolojide etkin olan bu unsurların kozmolojiyi bu şekilde inşası doğal olarak Vahdet-i Vücûd'un din felsefesinde de etkili olmuştur. Dolayısıyla dinin tanımlanması, türleri, dine duyulan ihtiyacın açıklanması, dinlerde hakikat problemi, dinlerin ve inanç biçimlerinin çokluğu problemi din felsefesinin temel soruları sorunlarının yanı sıra bütün bu inançların değerinin ne olduğu ve bu inanç sahiplerinin uhrevî durumu yani soteriyolojik açıdan sahip oldukları inançların ne ifâde ettiği hususu hep bu ontoloji ile irtibat hâlinindedir.

Dine Dair Genel Durumlar

Makalemizin bu bölümünde Vahdet-i Vücûd okulunun dinle ilgili genel durumlar hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Bu kısımda daha çok okulun din nedir, dinin türleri ve çeşitleri nelerdir, insan neden dine ihtiyaç duymaktadır sorularına verdikleri cevaplar ele alınacaktır. Bölüm iki ana fasıla ayrılır. İlk fasılda dinin okulun mensuplarına göre tanımı, din türleri ve dindarlıkla ilgili genel görüşleri ele alınır. İkinci fasılda ise insanın neden dine ihtiyacı olduğu hakkındaki görüşleri ele alınır.

²⁰ Merâtib-i vücûd hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, trc. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 47-207.

Dinin Tanımı, Çeşitleri ve Dindarlık

Arap dilinin klasik sözlüklerine göre din kelimesi Arapça deyn kökünden masdar veya isimdir. Bu bağlamda dilcilerden Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) dinin anlamını “âdet, durum, ceza, mükâfat, itaat” şeklinde tespit eder ve ıstılah olarak dinin itaat anlamından türediğini söyler.²¹ Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredât*'ında dinin Kur'ân'da “tâat” ve “ceza/karşılık” anlamlarında kullanıldığını ve dinin millet kelimesiyle ilişkili olduğunu belirterek istiâre olarak şerîata din denildiğini nakleder.²²

Lisânü'l-'Arab'ın müellifi İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise dinin anlamlarına “hesap” ve “İslâm”ı ekler.²³ İbn Manzûr'un din hakkındaki tespit ettiği anlamlar daha sonraki çalışmalarda kısa açıklamalar veya örnekler farklılaştırılarak hemen hemen aynen tekrar edilir. Nitekim Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) *Lisânu'l-'Arab*'dan faydalanarak din kelimesinin otuz kadar anlamını verir.²⁴ Fîrûzâbâdî'nin çağdaşı ve Vahdet-i Vücûd okulunun önemli temsilcilerinden biri olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) de dinin ceza/karşılık, âdet, tâat, şe'n, izlâl, kahır, hüküm, mülk, İslâm, şerîat, tevhîd, hesap ve huzû anlamlarına gelen birden çok anlamı karşılayan bir kelime olduğunu naklederek bu hususta onu izler.²⁵

Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) de *Lisânu'l-'Arab*'dan faydalanarak dinin anlamlarını tespit eder ve yer yer kendi açıklamalarını kaydeder. Buna göre din âdet ve şe'n anlamına gelir. Zebîdî, dinin bu anlamının aslî anlamlarından olduğunun iddia edildiğini söyler. Din, Allah'a ibâdet anlamı taşır. Yumuşak yağın yağmura da din denir. Dinin anlamlarından bir diğeri tâattir. Zebîdî bunun dinin aslî anlamı olduğu görüşündedir. Örnek olarak da Hâricîler hakkındaki hadisi getirir. Bu hadiste okun yaydan çıkması gibi dinden çıkarlar ifâdesini bu bağlamda değerlendirip kendisine itaat edilmesi farz kılınmış olan imamın itaatinden çıkarlar şeklinde yorumlamıştır. Yine Zebîdî'nin tespit ettiğine göre din, mücâzînin fiili ölçüsünde cezâ/karşılık verme anlamına gelir. Dinin diğer bir anlamı da zül ve inkıyâddır. Bu da dinin aslî anlamlarından kabul edilir. Bu anlam dolayısıyla şerîat din diye adlandırılmıştır. Din bu anlamların yanı sıra hesap, egemenlik, kahır, galebe, istilâ, mülk, sîret, tedbir, hastalık, tevhîd, vera', mâsiyet, hâl, ikrâh gibi anlamlara da gelir.²⁶ Hasîrîzâde Elif Efendi (ö. 1927) ise Kur'ân lügatinde bu kelimenin Kur'ân'daki anlamlarını sıralar. Buna göre din kelimesi Kur'ân'da dîn-i İslâm, dîn-i Yehûd, dîn-i Nasârâ, dîn-i Mecûs gibi Hak'a ubûdiyyet ve kurbet kasdıyla insânın İslâm ve gayrisından iltizâm ve muhâfaza ettiği sîret ve tarîkat anlamında, itâat, inkıyâd, ibadet, cezâ, hisab, sultân yanî kahr ve galebe, hucet ve tasarruf, âdet ve kânûn anlamlarında kullanılmıştır.²⁷

Dilcilerin yanı sıra dînî terimler üzerine eserler veren âlimler de din kavramının tanımı üzerinde dururlar. Onların bu husustaki ortak noktası dinin ilâhî bir kaynak çerçevesinde tanımlanmasıdır. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) dinin Kur'ân'da “itaat ve inkıyad”, “ceza ve hesap” anlamına geldiğine dikkat çeker ve sadece ilâhî vahiyden kaynaklanan inanç biçimlerinin din olarak

²¹ Cevherî, Sihâh, (Kahire: 1376/1956), “dyn” maddesi.

²² Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-Kur'ân*, (Cidde: Dâru'l-Kalem, 2009), 232.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ty), 13/170.

²⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l -Muhît* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1198

²⁵ Molla Fenârî, *'Aynu'l-A'yân* (İstanbul: Rif'at Bey Matbaası, 1325), 211-212.

²⁶ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tacü'l-'Arûs* (Kuveyt: Turâsü'l-'Arabî, 2001), 35/52-60.

²⁷ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lügati'l-Kurân*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1/412.

adlandırılabilceğini savunur. Millet ve şeriat kavramlarını ise dinle aynı anlam öbeğini ifade eden kelimeler arasında sayar.²⁸ Cürçânî (ö. 816/1413) dini akıl sahiplerini peygamberin katındaki şeyleri kabule çağırın ilâhî bir kanun şeklinde tanımlar.²⁹ Zebîdî'nin naklettiğine göre İbn Kemâl (ö. 940/1534) dini akıl sahiplerini peygamberler kanalıyla gelen şeye çağırın vaz'-ı ilâhî şeklinde tanımlayarak Cürçânî'yi takip etmiştir. Zebîdî'nin naklettiği bir diğer tanım ise akıl sahiplerini ihtiyârlar-ı mahmûdlarıyla hayr-ı bizzâta sâik vaz'-ı ilâhî şeklindedir. İsmail Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) de dini mahlûkâtın kendisiyle Allah'a kullukta buldukları ve Allah'ın da yerine getirmelerini emrettiği her şeyin ismi olduğunu söyler. Dolayısıyla din, onların âdetleri olması için verilmiş bir emirdir.³⁰ Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) de dinin yukarıda zikrolunan kelime anlamlarından bazılarını saydıktan sonra onu istilâhen "Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle bu dünyada salâha, âhirette felâha sevkeden vaz'-ı ilâhî" şeklinde tanımlar. Ona göre din, akaid ve amelleri kapsar. Genel açıdan her peygamberin milletine din denir. Bununla beraber özel olarak İslâm'a karşılık gelir. Din kendisinden sudûru itibariyle Allah'a, kendisinden zuhûru itibariyle peygambere, tedeyyün etmeleri ve inkiyâdları dolayısıyla da ümmete nisbet edilir. Din, bu açılardan şeriat ve millet lafızlarıyla eşanlamlı sayılmıştır.³¹ Kadı Abdünnebî Ahmednagarî (ö. 1762) ise dinin İslâm, âdet, ceza, mükâfaat, kazâ ve tâat gibi kelime anlamlarını zikrettikten sonra onun terim anlamını akıl sahiplerini bizzât hayır olan şeye sevk eden semâvî kanun şeklinde verir.³²

İlk dönem sûfleri din kavramının içeriğine dair hayli malzeme bırakmış olsalar da kavramın bizâtihi kendisini tanımlama konusunda isteksiz davranmışlardır. Bundan dolayı ilk tasavvuf klasiklerinde din kavramının tanımına rastlanmaz. Bağdat tasavvuf geleneğinin XII ve XIII. asırdaki önde gelen isimlerinden biri olan Şihâbüddin Ömer Sühreverdi (ö. 632/1234) dini tanımlayan belki ilk sûfi müelliftir. Sühreverdi dinin dündan türetilmiş ve anlamı huzû' ve inkiyâd olan bir kelime olduğunu belirtir. Buna göre tezellül eden bir şey dîn/alçak olur. Din de insanın kendisini Rabb'i için alçaltması demektir.³³ Bu bağlamda Sühreverdi, dini kul ile Tanrı arasındaki bir ilişki olarak görmektedir ve bu ilişkide kul, Tanrı karşısında münfail olarak tasavvur olunmaktadır. Bu tanım sûflerin genel din tasavvurlarına uygundur ve hemen bütün devirlerinde ilişki tarzının bu şekilde ele alındığı görülmektedir.

Vahdet-i Vücûd okulunda da din, genel olarak tasavvufun din tasavvuruna uygun bir biçimde Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin doğasıyla alakalandırılır. Bununla beraber okulun mensuplarının din tanımları göz önünde bulundurulduğunda dini genel ve özel anlamlarda kullandıkları görülür. Bu bağlamda din, genel olarak bütün inanç biçimlerinin ortak adıdır. Özel olarak ise yalnızca vahyedilmiş şeriatlara din denir.³⁴ Özel olarak din tanımında dinin şer'î istilahtaki anlamı göz önünde bulundurulur. Yani okul mensupları sadece vahye dayalı olan gelenekleri gerçek anlamda din sayarlar. Bununla beraber yukarıda zikri geçen şer'î istilahtakinden farkı dinin hem ilâhî cihetten

²⁸ Şehristânî, *Milet ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 50-51.

²⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 109.

³⁰ İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâbu'l-Furûq: Kelimeler arasındaki Farklar*, trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 111.

³¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtü'l-Funûn*, thk. Refikü'l-Acem (Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1997), 1/847.

³² Kadı Abdünnebî Ahmednagarî, *Düstûru'l-Ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/83.

³³ Şihâbüddin Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Muhammed Ali Beyzâvî (Beyrut: 1999), 13.

³⁴ Nitekim aşağıda da değinileceği üzere Abdülganî Nablûsî, dini bütün inanç biçimlerinin ortak adı sayar.

hem de insanî cihetten Allah'a ulaşma çabalarının ortak adı kabulünde ortaya çıkar. Nitekim okulun önemli müntesiplerinden biri olan Molla Câmî'nin tanımına göre Allah'ın kulları için meşrû kıldığı hükümler ya da kullarından bazılarının meşrû kıldığı ve Allah'ın da dikkate aldığı hükümler bütünüdür.³⁵ Bu açıdan din, Allah ve kullar katındaki din olmak üzere iki ana yöne sahiptir. Allah katındaki din, peygamber vasıtasıyla kullara bildirilir ve bu bağlamda kullar katındaki din ile Allah katındaki din arasında peygamberin dini bir berzah hükmündedir. Kullar da peygamberin getirdiğine ek olarak Allah'a erişme gayretiyle birtakım pratikler ortaya koyarlar. Bunlar da Allah'ın şerîat vaz etme ve din göndermedeki amacıyla örtüştüğü için makbul sayılmış ve ehl-i salâh nezdinde din olarak adlandırılmıştır.³⁶ Bununla beraber, makalemiz içerisinde de gösterileceği üzere Vahdet-i Vücûd okulu dinle ilgili hususları yalnızca bir kul-Allah ilişkisi bağlamında dar bir kapsamda değerlendirmeyiz. Okul, dini ontolojik ve epistemolojik boyutlarını da devreye sokarak geniş bir kapsamda değerlendirir. Bunun nedeni eşyanın hakikatlerinin doğası ve bilinmesi konusunda Vahdet-i Vücûd'un ürettiği teoridir. Şöyle ki, İnsan doğası gereği araştırmaya meyilli bir varlıktır. Bu araştırma merakı insanı eşyanın hakikatini bulmaya sevk eder. Sonuç olarak insan eşyanın kaynağını ve onun doğasını araştırır. Bütün bu araştırmalarında ise elinde olan bütün yöntemleri dener. Duyular ve akla dayalı yöntemleri tüketen insan, bunlar vasıtasıyla gerçeği elde edemediğinin farkına varır. Burada Tanrı'nın insan dünyasına şu veya bu şekilde müdahalesi devreye girer. Akli ve duyuları ile gerçeğin nihâî bilgisine ulaşamayıp hayrette kalan insana ilâhî yardım erişir. İşte bu yardım vahiy ile gelen dinden başka bir şey değildir. Okulun mensuplarının iddiasına göre din insanın vahiy kesildikten sonra da Tanrı'ya ulaşmasına yardımcı olan bir yol tesis etmiştir ve bu yoldan gitmek insanı Tanrı'ya erişirme konusundaki yegâne yol olarak görülmüştür.³⁷

Vahdet-i Vücûd okulunun din tanımı ve tasavvuru üzerinde büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin etkisi vardır. Şeyh-i Ekber her ne kadar dinin doğası hakkındaki yorumlarıyla din âlimlerince benimsenen genel kabulün dışına çıkmış görünse de din kavramını tanımlama ve yalnızca ilâhî kaynağa dayanan inanç biçimlerini din sayıp şirki din kabul etmeme³⁸ konusunda onlarla aynı görüşü paylaşır. Nitekim İbnü'l-Arabî, dini Cevherî ve İsfahânî'nin de tespit etmiş olduğu üç sözlük anlamı olan inkıyâd, cezâ ve âdet anlamları bağlamında tanımlar. Bu tanımlar ise yine Şeyh-i Ekber'in din çeşitleri için belirlediği Allah'ın, Allah'ın bildirdiği kimsenin ve Allah'ın bildirdiğinin bildirdiği kimsenin katındaki din ile halkın katındaki din şeklinde belirlediği din türleri bağlamında anlam kazanır. İlk din türü Allah tarafından seçilip beğenilmiş olan ve halkın katındaki dine üstün tutulan dindir. Bu çerçevede inkıyâd yani boyun eğme anlamıyla din, İbnü'l-Arabî tarafından iki boyutlu olarak incelenir. İlk boyut Allah'ın katında olan ve Allah'ın kullar için seçip beğendiği şerîattır. İkinci boyut ise kulun bu şerîata inkıyâdıdır. Dolayısıyla burada din, Tanrı ile kul arasında müşterek bir anlam öbeği durumundadır. Diğer bir ifâdeyle Tanrı dini vazedenden, kul ise vazedilen dini ikâme

³⁵ Molla Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 208.

³⁶ Abdürrezâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Mecdî Hâdizâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004), 234.

³⁷ Nitekim okulun önemli isimlerinden biri kabul edilen Davud el-Kayserî, eşyanın hakikatleri konusunda nazar yöntemini kullanan ve akli ön çıkarıcı felsefe ve kelâm geleneklerinin kulun Allah'a vuslatını temin etmediğini iddia eder. Bkz. Davud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, trc. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2013), 42.

³⁸ Suad el-Hakim, *Ibn Arabî Sözlüğü*, 155.

edendir. Tanrı'nın vazettiği şerîat nâmûs/yasadır. Kul bu yasaya inkiyâd eder. Binâenaleyh din, bir taraftan Tanrı'nın diğer taraftan da kulun fiili durumundadır.³⁹

Din konusundaki inkiyâd da aslında tek taraflı değildir. Zîrâ kul, Tanrı'nın katında olan dini ikâme edip etmemesine bağlı olarak Tanrı'nın da bu akde inkiyâdını sağlar. Dolayısıyla kul ya şerîat ahkâmını yerine getirir. Bunun neticesinde Tanrı kendisine muvâfık bir karşılık ile inkiyâd eder. Ya da ahkâmı yerine getirmez ancak Tanrı'nın rahmetini mûcib bir hakîkati bulunduğu için Tanrı ona rahmetle karşılık verme açısından inkiyâd eder. Ya da ahkâmı yerine getirmemesi dolayısıyla itâbı ve azabı mûcib bir hakîkati olduğu için Tanrı bu açıdan kendisine karşılık vermekle inkiyâd eder. Bu durumda dinin anlamı karşılık/cezâdır.⁴⁰

İbnü'l-Arabî, dinin üçüncü anlamı olarak zikrettiği âdeti diğer iki anlama göre daha metafizik bir derinlik içinde tartışır. Burada devreye eşyânın hakîkatleri olan a'yân-ı sâbitenin devreye girdiğini görüyoruz. İbnü'l-Arabî, a'yânın belirlenimi hususunda Tanrı'nın herhangi bir müdâhelesinin olmayışına gönderme yaptıktan sonra kulların fiillerinin ve bu fiillere uygun şekilde verilen karşılıkların bu kulların hakîkatlerinin zorunlu muktezâları olduğu üzerinde durur. Bu bağlamda kul, başına gelen saâdet ve şekâvetin doğrudan sorumlusudur. Zîrâ hakîkati neyi gerektirmekteyse ona uygun amel etmiş ve neyi gerektirmişse ona uygun karşılık bu fiilin akabinde ukûbet mâhiyetinde kendisine avdet etmiştir. Bu bağlamda din, âdet/dönüş demektir.⁴¹

Dinin tanımı ve çeşitlerine bağlı olarak dindarlık biçimleri hakkında da çeşitli açıklamalar yapan İbnü'l-Arabî, Tanrı tarafından vahiy ile belirlenmiş olan dine bağlılık tarzı ile vahiy tarafından meşrû olarak vazedilmemesine rağmen insanların kendileri tarafından aklî yasalar çerçevesinde vazedilen bir takım bağlanım ve tapınım şekilleri şeklinde tezâhür eden iki tür dindarlık tarzından bahseder. Tanrı ilk dindarlık tarzında kendi yasaları doğrultusunda hareket etmiş olmaları ya da olmamalarından dolayı insanlara bir karşılık verdiği gibi insanların Tanrı tarafından belirlenmeyen fakat aklın maslahatına uygun olarak ortaya çıkan söz gelimi ruhbanlık gibi uygulamalara da hakkıyla riâyet edilip edilmemesine göre karşılık verir.⁴²

Dine Duyulan İhtiyacın Nedeni

Genel anlamda dinler kendi varoluş gayelerini insan dünyasındaki önemli bir probleme getirdikleri çözümle açıklarlar. Bu problemleri büyük ölçüde iki ana hatta toplamak mümkündür: meâd ve meâş saâdeti. Birtakım dinler insanın dünya hayatında lânet, hastalık veya herhangi bir yetersizlik gibi başına gelen şeyler nedeniyle yaşadığı sıkıntıları giderip onu meâş yani bu dünya hayatında mutlu kılma hedefine dönüktür. Bunlar umumiyetle vahye dayalı olmayan ve daha çok animist veya putperest karakterli olan dinlerdir. Bu dinlerde ölüm sonrası hayata dair bir inanç var olsa da dünya hayatıyla sıkı bağlantılı bir ölüm sonrası hayat tasavvuru geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bu inançta insanın dünya hayatındaki mutluluğu, refahı, sağlığı, güzelliği ya da bedbahtlığı, hastalıkları, sıkıntıları, fakirliği vb. şeylerinin öbür dünyada devam edeceğine inanılmaktadır. Öte yandan insanın bu dünya hayatının geçici olduğunu ve ölümden sonraki hayatta belirleyici ölçünün

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-arabî, t.y.), 94-95.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 95-96.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 96.

⁴² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 96.

dünyevî refah, mutluluk, sağlık, efendilik, kölelik, bedbahtlık, hastalık gibi şeyler olmadığını ileri süren dinler insana meâd yani âhîret saadetini elde ettirme konusunda iddialara sahiptirler. Hıristiyanlık, Zerdüştilik, Mani dini, bazı Hint dinleri, Budizm gibi dinler varoluş gayelerini buna bağlar. İslâm da bir din olarak insanın mutluluğuyla ilgilidir. Bununla beraber İslâm paydaşı olduğu âhîret eksenli dinlerden farklı olarak insanın aynı zamanda meâş saadetini de ihmal etmez.

İslâm'ın bu genel çerçevesi İslâm içinde ortaya çıkan hemen hemen bütün dinsel hareketlere sirayet etmiştir. Bundan dolayı onların da temel hedefi insanın kurtuluşu ve bu çerçevede meâş ve meâd saadetini kazanmasıdır. Tasavvuf hareketi de bu konuda benzer bir amaca sahiptir. Bununla beraber tasavvuf hareketi, İslâm içindeki diğer dindarlık hareketlerinden farklı olarak insanın mutluluğunun mârifetle gerçekleşeceğini ve mârifetin de gerçek anlamda insanı kurtaran unsur olduğunu iddia eder.⁴³ Vahdet-i Vücûd okulu tasavvufun genelinde görülen bu iddiayı yinelemekte ve buna çeşitli açılardan bazı eklemeler yapmaktadır. Bu açıklamaların bütünü bize Vahdet-i Vücûd okulunun dine duyulan ihtiyacı mutluluk ve kurtuluş bağlamında değerlendirdiklerini ve problemi de buna göre çözdüklerini gösterir.

Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfiler, insanın dine ihtiyacını büyük ölçüde mârifetullah ekseninde ele alırlar. Burada söz konusu olan din ise Allah indindeki din olup vahiy yoluyla tebliğ edilen şerîati karşılamaktadır. Bununla beraber onlara göre vahye bağlı olsun ya da olmasın insanların doğaları gereği zorunlu olarak bir inancı vardır ve bu inanç daha sonra değinileceği üzere Hakk'ın bir yönüne tekâbülmektedir. Zîrâ Tanrı, Kur'ân'da da belirtildiği üzere (Zâriyât, 56) insanları ve cinleri ibâdet etmesi için yaratmıştır. Bir şeyin illet-i gâiyyesi ne ise o şey için o hedef kolaylaştırıldığı için de insan şöyle veya böyle mutlaka âbiddir.⁴⁴ Yani bir tür din sahibidir.

Vahdet-i Vücûd'cu sûfiler, dine ihtiyaç konusundaki açıklamalarında çoğunlukla vahye bağlı dine vurgu yaparlar. Zîrâ bu durum daha ziyâde yukarıda zikrettiğimiz üzere mârifetullahın tahakkuku ile irtibatlıdır. Bu okula göre insanın kemâli ve bu bağlamda mutluluğu ve kurtuluşu mârifetullah ile gerçekleşir. Çünkü bilmek insan türünün ayırt edici özelliği kabul edilmektedir ve insan bilgisinin en yüce hedefi de mârifetullahtır. Dolayısıyla mârifetullahı elde etmek aynı zamanda ebedî mutluluk ve kurtuluşu da elde etmek anlamına gelir.⁴⁵ Burada mârifetullahı elde etmenin kaynağı dikkat çeker. İnsan vahiy dikkate almaksızın iki farklı kaynağa dayalı olarak Tanrı hakkında kanaat sahibi olur. Bunların biri akıl, diğeri ise hayal gücüdür. Akıl, rasyonel bir tasavvur inşa ederken, hayal gücü mitolojik bir tasavvur ortaya koyar.

Genel olarak hemen hemen bütün ehl-i tasavvuf özelde ise Vahdet-i Vücûd okulu mensupları mârifetullahın kâmil mânâda gerçekleşmesi konusunda rasyonel yöneteme sıcak bakmamaktadırlar. İşte tam bu noktada dine yani Allah katından vahiy yoluyla gönderilmiş şerîata ihtiyacın olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre mârifetullah konusunda aklın yetersiz kalışının çeşitli nedenleri vardır. Bunların başında insanın mânevî hayatının merkezi kabul edilen kalbin akıl tarafından tatminin

⁴³ Mârifet yoluyla kurtuluş iddiasının birörneği için bkz. Aynulkudat Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, trc. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 51-56.

⁴⁴ Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 259-260.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/406-428.

imkânsızlığı ve aynı zamanda aklın belirli bir sınırının olması yer alır.⁴⁶ Aklın mârifetullah konusundaki sınırlılığı, onun Tanrı'yı yalnızca tenzîhî açıdan bilmesiyle ilgilidir.⁴⁷ Akıl, doğası gereği Tanrı'nın sonsuz ve sınırsızlığını kavrayamaz. Bu yüzden de Tanrı'nın âlemlerle irtibatını temin eden yönünü idrâk etmek konusunda yetersiz kalır. Her ne kadar mümkünlerden hareketle bir yaratıcının olduğuna, bunun tek olduğuna, zorunlu varlık olduğuna, diri olduğuna, bilgisine ve kudretine ulaşsa da Onun teşbîhî yönünü anlayamaz. Onu ancak değilleme cihetinden tanır. Bu yüzden de Vahdet-i Vücûd okuluna göre Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki gaye olan ve âlemin varlığının da hedefi olan mârifetullah tam olarak gerçekleşmez. İşte bu sorunu aşmak ancak Tanrı'nın vahiy yoluyla yani din ve şerîat ile kendisini kullarına açıklaması ve tanıtmasıyla mümkündür.⁴⁸

Diğer taraftan hayal gücü de tek başına insana mârifetullahı doğru biçimde veremez. Bu husustaki en temel sorun hayal gücünün Tanrı'nın şânına lâyık olmayan teşbîhler yapmasıyla ilişkilidir. Dinler tarihi içinde özellikle mitolojik unsurların yoğun biçimde gözlendiği inanç biçimlerine bakıldığında bunu rahat bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Bundan dolayı Allah katındaki din, insanlara vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığıyla tebliğ edildiğinde onlara Tanrı hakkındaki doğru teşbîhin nasıl olması gerektiğini de öğreterek Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz oluşunu ve bu bağlamda hem münezzeh hem de müşebbeh olduğunu göstererek kâmil anlamda mârifetullahı temin eder.⁴⁹

Şu hâlde Vahdet-i Vücûd okuluna göre insanın dine ihtiyacı onun mutluluğuyla doğrudan ilişkilidir. Dinin hedefi de insanı mutlu etmektir. Mutluluk, ancak kemâlin tahakkuku ile zühûr eder. Kemâl ise ancak kurtuluş sayesinde gerçekleşir. Vahdet-i Vücûd okulu açısından kurtuluş daha sonra işaret edileceği üzere ancak mârifetullah yoluyla kazanılacağı için insan, ancak mârifetullah ile mutlu

⁴⁶ Dâvûd Kayserî, *Risâle fî İlmi'-Tasavvuf, er-Resâil* içinde, (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997), 119.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/461-462.

⁴⁸ Nitelim Kayserî bu hususu şu şekilde değerlendirir: "Bil ki, mahlûkâtın Allah Teâlâ'ya ulaşması ancak peygamberlere ve velîlere tâbî olmakla mümkündür. Çünkü akıl Allah'a tam anlamıyla götürmez. Kalb akılla tatmin olmaz ve akıl, sahibinden şüpheli gidermez. Mümkün varlıklara bakıp onlardan onları var edene -ki, O Hakk'tır- akıl yürütme dışında Hakk'ı tanımaya akıl için bir yol yoktur. Ayrıca akıl, Hakk'ın teklîğini, zorunluluğunu, bilgisini ve kudretini kavrayabilir. Bununla beraber Hakk'ın teşbîhî sıfatlarından ancak bu kadarını ve tenzîhî olanlardan da cisim olmama, zamana ve mekâna bağlı bulunmama ve benzerleri gibi sıfatlarını bilebilir. Bu tür bir istidlâl ancak perde arkasından yapılmış istidlâldir. Bu tür istidlâl yöntemiyle çıkarım yapan kişi ise kendisi evde olduğu ve şahsı görmediği hâlde güneşte ayakta duran şahsın gölgesini gören kişi gibidir. Bu kişi kesin olarak bilir ki, dışarıda ayakta duran biri var. Ancak bu dışarıdaki adamın kim olduğunu bilemez. Kendisini görmediği için dışarıda duran o adamın şekli nedir, görünüşü nasıldır ve evsafi nelerdir bunları bilemez. Bu adam, bir şeye dokunan bir kör gibidir. Bu kör, dokunma organıyla dokunulan şeyin bazı özelliklerini idrâk eder. Ne var ki, dokunduğu o şeyi göremez, o şeyin gerçekte ne olduğunu ve bütün sıfatlarını bilemez. Akılcılar o kimseler gibidirler ki, Allah Teâlâ onlar hakkında "Onlara uzaktan seslenilir" (Fussilet, 44) buyurdu. Çünkü onlar Hakk'ı kendilerinden uzak kıldılar ve Onu bütün mümkünlerin dışında mâsivânın tamamından farklılaşmış müşahhas tek bir fert kabul ettiler. Mümkün varlıklar Ondan çıkmışlardır. Bununla beraber Hakk, kendisi hakkında kendisinin yakın olduğunu bildirmektedir: "Kullarım Senden Beni sorduklarında bilinmiş olsun ki, Ben yakınım" (Bakara, 186), "Biz ona şahdamarından daha yakınız" (Hadîd, 4) ve "Biz ona sizden daha yakınız ancak siz görmezsiniz" (Bakara, 115) âyetleri buna işaret eder. Yine ayrıca "O evvel, âhir, zâhir ve bâtındır" (Âl-i İmrân, 31) buyurmaktadır. Allah bu haberlerde kendisini zâhir ve bâtın olan her şeyin aynı kılmaştır. O da kendi zâtını başkasından daha iyi bilir. Hakk'ın sözü doğrudur ve ona inanmak zorunludur. Buradaki yakınlık iki cisim arasındaki yakınlıktan farklı olsa da onun bir anlamı vardır. Ancak bu anlam bir hakikatle ondan taayyün eden fertlerin arasındaki yakınlık gibidir. Bu mânânın sırrı Allah'ın "Nerede olursanız olun Allah sizinle birlikte" (Hadîd, 4) ve "Nereye yönelerseniz Allah'ın vechi oradadır" (Bakara, 115) âyetlerinin sırrı kendisine keşfolan kimseye zâhir olur. Allah'a yöneliş ya Allah'ın kendi zâtından, isimlerinden ve sıfatlarından haber vermesiyle veya kulları için tecellî etmesi ve kendisini onlara göstermesi ile" (Dâvûd Kayserî, *Risâle fî İlmi'-Tasavvuf*, 119-120)

⁴⁹ Sadreddin Konevî, *Mârifet Yolcusuna Kılavuz: Tebsîratu'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî*, trc. Ahmed Remzi Akyürek (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 80-81.

olur. Mârifetullah salt akıl ya da salt hayal gücü ile temin edilemez. Tanrı'nın bu hususta bir din vahyetmesine ihtiyaç vardır. Öyleyse insan meâş ve meâdda mutlu olmak için dine muhtaçtır.

Dinlerin Birliği Ve Çokluğunun Anlamı

Makalemizin bu bölümünde dinlerin Vahdet-i Vücûd doktrinine göre neden tek bir hakîkate dayandırıldığı, bütün ibâdet edilenlerin sûretinde gerçekte Allah'a ibâdet edildiği iddiasının ne anlama geldiği ve dinler ve inançlardaki çokluğun nasıl açıklandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bölüm üç ana fasıldan oluşmaktadır. İlk fasılda dinlerin hakîkatinin tekliği üzerinde durulacaktır. İkinci fasıl dinlerdeki çokluğun kaynağı ile ilgilidir. Üçüncü fasıl ise vahdet-i ma'abûd probleminin incelendiği fasıldır.

Bu fasıllara geçmezden önce meselenin doğru anlaşılması açısından bazı noktalara dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelikle Vahdet-i Vücûd okulunun din anlayışı yukarıda da açıklandığı üzere genel ve özel din tanımlarına bağlı bir yapıdadır. Özel anlamda din tanımı ise tek din-farklı şerîatlar ilkesi üzerine kuruludur. Yani semâvî dinler olarak gördüğümüz tezâhürler gerçekte tek dinin farklı biçimleridirler. Özellikle vahye dayalı gelenek dikkate alındığında Hz. Âdem'den son peygambere kadar aslında tek bir din vardır. Bu tek din zaman ve coğrafyanın farklılaşması nedeniyle birbirinden farklı şerîatlarla tezâhür etmiştir. Bundan dolayı her bir peygamberin diğer peygamberlerle ortak bir mesajı olduğu gibi onlardan ayrışan bir takım emir ve yasaklar manzumesi ve kendine özgü bir yöntemi vardır. Böylece her bir şerîat, tek bir hakîkatin arazları durumundadır. Bu arazlar birbirinden farklı hakîkatlere sahip olmaları nedeniyle de tek hakîkati paylaşırsalar da birbirlerinden ayrışır. Bu bağlamda bu şerîatların hepsi aynı kök ve gövdeye bağlı dallar gibidirler. Son şerîat olan Muhammedî şerîat ise bu ağacın bütününü ifade eder ve onun zuhûru ile bütün şerîatlar kemâle erip hükümleri geçerliliğini yitirir. İşte Vahdet-i Vücûd okulu dinlerin birliği ve çokluğu meselesini bu kuramsal çerçevede değerlendirmektedir. Bu açıklamadan sonra dinlerin hakîkatinin birliği ve dinlerdeki çokluk problemlerinin okul mensupları tarafından nasıl ele alındığını görelim.

Dinlerin Hakîkatinin Birliği

Yukarıda da incelendiği üzere Vahdet-i Vücûd'un ontolojisine göre Tanrı, dinler ve düşünce sistemleri dâhil her şeyin hakîkatidir. Bununla beraber Tanrı'nın nasıl dinler ve inançların hakîkati olduğu ve bu çokluğun Ondan hangi sâik dolayısıyla zuhûr ettiğinin açıklanması gerekir. Zîrâ sâir eşya arasında olduğu gibi dinler ve Tanrı hakkındaki düşünceler arasında da birbiriyle uyumlu olanlar olduğu kadar birbiriyle zıt hatta çatışan örneklerle rastlarız. Dolayısıyla bunlar arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin kaynağını tespit etmek, Vahdet-i Vücûd okulunun din felsefesinde önemli bir yer tutar.

Vahdet-i Vücûd okulunun din felsefesinde "Dinler" ile kastedilen şey ehl-i İslâm, ehl-i küfür, ehl-i bid'at ve zeyğ bütün dinlilerin hepsinin kendisiyle tedeyyün ettiği şeydir. Bütün bu dinlerin tamamı ise Tanrı'nın kendisiyle vasıflandığı vasfının evsâfidir. Dolayısıyla bu dinler Allah'ın mahlûkâtıdır.⁵⁰ Bu bağlamda onların kökeni, diğer tüm şeylerde olduğu gibi a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı

⁵⁰ Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrârî'l-Edyân*, 30b.

sâbitenin ilâhî isimlerin sûretleri olmaları dolayısıyla kökenleri Tanrı'nın zâtıdır. Bu durumda dinler Tanrı'nın isimleri yoluyla Tanrı'nın zâtından kaynaklanmaktadır. Bu durum Allah indindeki din olan İslâm için kabul edilebilir bir durum olmakla birlikte bâtil dinlerin Tanrı'dan nasıl kaynaklandığı izâha vâbestedir. Vahdet-i Vücûd okulunun pîrlerinden olan Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî bu hususu mitolojik bir çerçeveye taşıyarak açıklar. İlâhî isimlerin intâkına başvuru bu anlatıda mümkünler, ilâhî isimlere yokluktan şikâyet ederler ve onlara yokluğun birbirlerini görmelerine engel olduğunu, ilâhî isimlerin kendileri üzerindeki etkisini yokluk yüzünden anlayamadıklarını söylerler. Onlardan dış dünyada varlıklarını talep ederler. Böylece mümkünler yokluk sıkıntısından kurtulup var olabilecekler, ilâhî isimler de mümkünler üzerinde bi'l-kuvve etki etmekten bilfiil etki etme derecesine çıkacak ve otoritelerini tahakkuk ettirebileceklerdir. Mümkünler de onlara bundan dolayı gerekli saygıyı gösterecektir. Mümkünlerin bu talepleri üzerine ilâhî isimler kendi etki ve eserlerinin ortaya çıkması için mümkünlerin hâriçte var olması gerektiğini anlarlar. Bunların var edilmelerini temin etmek için öncelikle Allah'ın yaratıcı ve var kılıcı özelliğini ifâde eden el-Bâri ismine mürâcaat ederler. el-Bâri bu konuda yetkisiz olduğunu ve kendisinin el-Kâdir isminin taht-ı tasarrufâtında olduğunu beyân eder ve isimleri ona yönlendirir. el-Kâdir ismi ise kendisinin el-Mürîd isminin tasarrufu altında olduğunu söyleyerek onları bu defa da el-Mürîd ismine gönderir. el-Mürîd, isimlerin dış dünyada eser ve etkilerini ortaya çıkacak mazharların var edilmesi konusunda bilgi olmadan iş yapmayacağını bu bilginin ise el-Âlim isminde olduğunu söyler. İsimleri de el-Âlim'e yönlendirir. İsimler el-Âlim'e mürâcaat ettiklerinde o, bu hususta mertebe gözetmek gerektiğine dikkat çekip en üst otorite konumunda olan Allah ismine başvurmaları gerektiğini onlara hatırlatır. Bunun üzerine isimler topluca Allah ismine mürâcaat ederek ondan mazharlarının var edilmesine izin verilmesini talep ederler. Allah ismi ise isimlerin hepsi ile isimlenenin aslında kendisi olduğunu onlara hatırlatır ve taleplerini zât-ı ilâhiyyeye iletceğini söyleyip talebi Tanrı'nın zâtına sunar. Zât, ilâhî isimlerin mümkün mazharları ile ilgilenebileceklerine müsaade eder. Kendisinin mümkünlerden müstağnî oluşunu, mümkünleri talep edenin kendi zâtı değil kendisine ait bir mertebe olduğunu, mümkünlerin de bu mertebeyi talep ettiklerini söyler. Zât, el-Vâhid isminin yalnızca kendisine âdiyetini vurgulayıp mümkünlerin bu isimde kendisine ortak olmadığını zikreder. Bunun ardından Allah ismi, yanına el-Mütekellim ismini de alarak huzûr-i ilâhîden çıkar. İsimlere durumu anlatır. Bunun ardından el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâil ve el-Kâdir birlikte Allah isminin emirlerini yerine getirmek için harekete geçerler. Böylece el-Mürîd'in tahsisi ve el-Âlim'in hükmü ile mümkünlerin ilki meydana gelir.⁵¹

İlâhî isimlerin etkileri ve mümkünler dış dünyada var olduğunda kendilerinin hakikatleri olan ilâhî isimlerin hükümlerine göre birbirleriyle çatışma yaşamaya başladılar. Bu çatışma mümkünlerde başlangıçtaki yokluk hâllerine geri dönmelerine yol açacağı endişesi doğurdu. Onlar da bu çatışmaya son vermek ve bir düzen kurulmasını talep için el-Âlim ve el-Müdebbir isimlerinin kendilerine verdikleri bilgi ışığında isimleri uyardılar. İsimlerden belli ölçülerin koyulması ve sınırların çizilmesini talep ettiler. Böylece mümkünler yok olmaktan isimler de işlevsiz kalmaktan kurtulacak, mümkünler varlıklarını devam ettirebilecekler ve isimler de etkilerini zuhûr ettirebileceklerdi. İsimler durumu anladılar ve el-Müdebbir ismine başvurular. O da Allah'ın mertebesine çıktı ve Onun emriyle er-Rabb ismine vardı. Ondaki mümkünlerin dış varlıklarının devamı ve isimlerin de

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/487.

etkilerinin açığa çıkması için gerekli olan şeyi yerine getirmesini talep etti. er-Rabb da el-Müdebbir'i ve el-Mufassıl'ı kendisine vezir yaptı. Sonra isimler ve mümkünler için sınırlar belirledi. Âlem ülkesinin düzeni ve mümkünlerden hangisinin amel bakımından daha iyi iş çıkaracağını denemek için birtakım düsturlar ortaya koydu.⁵²

İbnü'l-Arabî er-Rabb tarafından belirlenen bu düsturların iki kısma ayrıldığını söyler. Bunların ilki insanların belirli maslahatlar için kendi akıllarıyla koydukları ve nevâmis diye adlandırılan kanunlardır. Görünüşte bunlar insan aklından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte hakîkatte bu kanunlar Allah tarafından bu kanunları koyan büyük insanların fitratlarına aktarılmıştır. İnsanlar da bunun ilâhî bir kaynağı olduğunu bilmeksizin bu kanunlara uyarak âlemde düzenin sağlanmasını temin etmektedirler. İkinci kısım ise bilinen şekil üzere Tanrı'nın bir peygamber göndermesi ve onun vâsıtasıyla birtakım hükümler ve yasalar ihdâs etmesidir. Birinci durumda yasalar görünüşte insan eliyle konulsa da bunlar vâsıtasıyla âlemde düzen kurulması amaçlandığı için yine er-Rabb isminden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bir düzenin ortaya çıkışına bağlı olarak bir takım ruhbanlık uygulamalarına da yine er-Rabb ismi kaynaklık eder. Böylece hem vahye dayalı dinler hem de insanlar tarafından geliştirilen din ve yasalar aslında er-Rabb isminin birer tecellîsidir.⁵³

er-Rabb isminin bu şekilde dinlere ve yasalara kaynaklık etmesinin nedeni nedir? Bu sorunun cevabı er-Rabb isminin mertebesi olan rubûbiyyet mertebesi ile ilgili birtakım özelliklerden kaynaklanır. Öncelikle Rubûbiyyet mertebesi mahlûkâtın tamamının kulluğunun kendisine döndüğü asıldır. Zîrâ er-Rabb ismi âlemde etkin olan bütün fiil isimlerinin kendisinin emrinde olduğu bir isimdir. Dolayısıyla celâl ve cemâle ait bütün tecellîleri kendisinde toplayan bir kemâle sahiptir. Bundan dolayı hem azamet hem de ünsiyetin mertebesidir. Azameti dolayısıyla fiillerde etkin olan ilâhî isimler onun emrine girerler. Ünsiyet dolayısıyla da kendisine erişilmek istenir ve yardım ve imdâdı umulur. Ünsiyet irtibâtını temin etmek ise ancak Tanrı'yı râzı etme yollarını bulmakla mümkün olduğundan insanlar Ona yol bulmaya çalışırlar. Yukarıda da zikrolunduğu üzere bu hususta Allah tarafından ya açıkça peygamberler gönderilmek sûretiyle ya da farkında olmaksızın fitrata koyulmuş birtakım özelliklerden hareketle ona erme yolları gösterilir. Bunların tamamı er-Rabb ismi ile bağlantılı olarak gerçekleşir.⁵⁴

er-Rabb ismi din olarak kabul edilen ne varsa her şeyin kaynağı olmakla birlikte Allah indindeki geçerli din ile diğer dinlerin zuhûrunun sebebi yine er-Rabb isminin tasarrufu altında yer alan iki isime dayanır. Bunlar el-Hâdî ve el-Mudill isimleridir. el-Hâdî ismini rıdvân sıfatı, el-Mudill ismini ise gazap sıfatları takip eder. Bundan dolayı el-Hâdî'nin tecellîsi olan dine uyan kişi rızaya kavuşurken el-Mudill isminin mazharı olan dinlere tâbî olanlar ebedî bedbahtlığa ve Allah'ın gazabına uğrarlar.⁵⁵

⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/487-488.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/488.

⁵⁴ Abdülkerîm Cîlî, *Merâtibu'l-Vücûd ve Beyânu Hakîkati İbtidâi Külli Mevcûd* (Mısır: Mektebetü'l-Cendî, t.y.), 16; Abdullah Bosnevî, *Kıra'r-Rûhî el-Memdûd li Azyâfi'l-Vâridîn min Merâtibi'l-Vücûd*, Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtibi'l-Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi* içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, Basılmamış Y. Lisans Tezi), 24-31.

⁵⁵ Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân*, 30b.

Dinler ve Şerâtlardaki Çokluk

Dinlerin hakikatlerinin ontolojik birliğine karşın gerek tek din olan İslâm'ın vahyedilmiş şerâtlar açısından farklılaşması gerekse de vahiy kaynaklı olmayan dinlerin çoğalmalarının açıklanması Vahdet-i Vücûd anlayışı açısından önemli bir problemdir. Problem büyük ölçüde ilâhî isimler ekseninde değerlendirilir. Dolayısıyla inançlardaki çokluk aslında isimlerdeki çokluğun bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bununla beraber mesele büyük ölçüde tek din olan İslâm'ın ilk insandan son peygambere dek vahiy geleneklerindeki farklılaşması dolayımında çözülmeye çalışılır. Vahiy eksenli olmayan beşerî dinlerin çoğalması sorunu hemen hemen hiç gündeme alınmaz. Nitekim Vahdet-i Vücûd mektebinin Şeyh-i Ekber'i İbnü'l-Arabî'nin bu problemle ilişkili olarak *Futûhât* isimli eserindeki açıklamaları bu yöndedir. Bu açıklamalara göre şerâtların farklı farklı olması ilâhî nisbetlerin farklılıklarından kaynaklanır. Şerâtlar farklılaştığı için tecellîler farklılaşır. Tecellîler farklılaşınca bu durum maksatların farklılaşmasına yol açar. Maksatlar farklı farklı olduğunda yönelişler de farklı olur. Yönelişler farklı farklı olunca hareketler de farklı olur. Hareketler farklı olduğunda harekete bağlı ortaya çıkan bir durum olan zaman farklılaşır. Zaman farklılaşınca hâller farklılaşır. Hâller farklılaştığı için ise ilâhî nisbetler farklılaşır. İlâhî nisbetlerin farklılaşması ise tekrar şerâtların farklılaşmasına yol açarak döngüyü tamamlar.⁵⁶

Bu döngüde ilâhî nisbet olarak nitelenen unsurlar ile Şeyh'in kastı ilâhî isim ve özelliklerdir. Burada yine er-Rabb isminden kaynaklanan yasaları hatırlamamız gerekmektedir. Çünkü ilâhî nisbetlerden dolayı değişen yasa yani şerâtların kaynağı yukarıda da zikrettiğimiz üzere er-Rabb ismi idi ve bu isim çok ilâhî fiillere dair tüm isimleri tasarrufu altında tutmakta idi. İşte ister vahyedilmiş yasa yani şerâttan isterse kulların kalbine Tanrı tarafından yerleştirilmiş unsurlardan kaynaklanan yasalardan kaynaklanan hükümler aslında er-Rabb'ın altında yer alan ilâhî nisbetlerin farklılığından dolayı farklılaşırlar. Şeyh bu durumu şerâtların ve bunlardaki hükümlerin birbirinden farklılığını delil göstererek açıklar. Söz gelimi bir şeyin hükmü bir peygamber zamanında yasakken diğer biri zamanında serbest olabilmektedir. Eğer bu şeyin hükmünü oluşturan nisbet ya da ilâhî isim aynı olacak olsaydı o zaman hükmün değişmemesi gerekecekti. Hükmün değiştiği kesin olduğundan dolayı nisbetin de değişmesi ona bağlı olarak kesindir.⁵⁷

İlâhî nisbetlerin değişken olmasının nedeni olan hâllerin değişmesi ise Şeyh'e göre âlemde ortaya çıkan hâllerin sürekli değişkenliğiyle ilgilidir. Zîrâ hasta olanın hâli, aç olanınkinden ya da boğulmakta olanınkinden farklıdır. Bunların her biri kendi hâllerine uygun nisbetler cihetinden Tanrı'ya yönelir. Hasta olan şifâ ve âfiyet veren olmayla ilgili eş-Şâfî ve el-Mu'âfî ismine yönelir. Aç olan er-Rezzâk ismine yönelir. Boğulan ise el-Muğîs isminden yardım çağırır. Ayrıca Tanrı bir taraftan el-Muizz, diğer taraftan el-Müzill'dir. Yani yücelten ve alçaltandır. Bu bakımdan O'nun farklı ve zıt nisbetlerinin olduğu açıktır. Bu nisbetlerin her birinin aynı anda tek bir şeyde hükmünün olmadığı da görülmektedir. Dolayısıyla bunlar âlemdeki hâllerin durumuna göre değişkenlik arz etmektedirler.⁵⁸

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/400.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/400.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/400.

Şeyh-i Ekber'in anlayışına göre nisbetlerin farklılaşmalarına kaynaklık eden hâllerde ortaya çıkan değişkenlik ise zamanların farklılaşmasına bağlıdır. Zîrâ zamanlar her an aynı değildir. İlbahardaki hâl, yazda, sonbaharda, kışta ortaya çıkan hâllerden farklıdır. Zaman tabî nesnelere üzerinde bu şekilde etkisini göstermekte, onlarda hâllerin değişmesine yol açmaktadır. Şeyh'e göre zamanın farklılaşması ise hareketlerin farklılaşmasından kaynaklanır. Şeyh bu hususta görünüşte klasik Aristocu zaman anlayışına bağlı bir yorum yapar ve zamanı feleklerin hareketinin ölçüsü gibi yorumlar. Buna göre feleklerin hareketleri en basitinden gece ve gündüzün oluşumunun kaynağıdır. Yıllar, aylar, mevsimler de hep feleğin hareketinin sonucunda meydana gelen zamanlardır.⁵⁹

Hareketlerin farklılığının kaynağı ise ilâhî irâdenin bu hareketi ortaya çıkarmaktaki yöneliminden ileri gelir. Bu yönelim Tanrı'nın yaratma fiili ile hareketlere yönelişiyle ilişkilidir. Şeyh'in muhtelif eserlerinde zikretmekle beraber bu konuda işâret etmediği ancak Vahdet-i Vücûd ontolojisinin temelinde yer alan âlemin sürekli değişkenliği ve buna bağlı olarak aközizm doktrini hatırdâ tutulmalıdır. Zîrâ âlemde gerçekte zamanı oluşturacak olan hareket de yoktur ve bir hayaldir. Bu hayali sürekli gibi algılamaya yol açan durum Tanrı'nın bu hareketin kaynağı olarak görülen feleklerin hareketine yaratma fiiliyle yöneliştir. O'nun bu yönelişi dolayısıyla felekler ve onlara bağlı olan gök cisimlerinde birbirlerinden değişik hız ve ölçülerde hareket zâhir olur. Hareketlerdeki farklılaşmanın kaynağı ise bu hareketteki amaçtır. Feleklerin her birinin hareketinde birbirinden farklı amaçlar söz konusudur. Ay'ın hareketi Güneş'in hareketinden farklı bir amaca hizmet etmektedir. Şeyh bu hususta daha çok geleneksel kozmolojinin bir unsuru olan astroloji sanatındaki ana fikre yani yıldızların, gezegenlerin ve burçların Ay-altı âlemde birtakım etkilerin oluşmasına yol açtıkları fikrine yakındır. Bununla beraber genel astroloji kuramında gördüğümüz burçlar ve yıldızları bağımsız sebepler olarak değerlendirmedeğini not etmek gerekir.⁶⁰ Şeyh'e göre ilâhî fiillerin yönelişlerini farklılaştıran maksatların farklılığı eserlerin farklılaşmasının kaynağıdır. Nitekim Ay'ın hareketindeki maksat, Güneş'in hareketindeki maksattan farklı olduğundan dolayı bunların hareketlerine yöneliş de farklılık arz etmektedir. Tanrı'nın bir kişiye rızâ ile başkasına ise gazapla yönelmesindeki amaç da farklıdır. Birinde ödüllendirme ortaya çıkarken diğesinde cezalandırma eseri meydana gelmektedir. Dolayısıyla amaçlar yönelişleri, yönelişler de hareketleri etkilemektedir.⁶¹

Yönelişleri farklılaştıran amaçları birbirinden farklı kılan unsur ise tecellîlerdir. Tecellîler tek bir vetîrede gerçekleşmiş olsa âlemde hiçbir ayrışma olmayacağından tecellîlerin özel yönlerinin olduğu ve bu yönlerin maksatları, maksatların da hareketleri farklılaştırdığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hiçbir tecellînin bir diğesinin aynısı olmaması da tecellîleri farklılaştıran diğes bir unsurdur. Şeyh, bunu Tanrı'nın sonsuzluğunu ifâde eden vüs'ati ile bağlantılı görür. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) tecellîde tekrarın olmamasına dair görüşünü burada tekrar eder ve Tanrı'nın iki kişiye tek bir sûrette tecellî etmediği gibi aynı sûrette iki defa tecellî etmediğini söyler. Buradan hareketle tecellîde sürekli bir değişimin olduğunu keşf yöntemi üzere kanıtlar.⁶²

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/400-401.

⁶⁰ Konu hakkında detaylı bir okuma için bkz. Titus Bruckhardt, *Mystical Astrology According to İbn Arabi*, trc. Bulent Rauf (İngiltere: Fons Vitae, 2001).

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/401.

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1/401.

Tecellîlerdeki farklılıklar şerâatların da birbirinden farklı farklı olmalarını doğurur. Burada Şeyh, bütün şerâatları ve kendisi aslında ifâde etmese de Tanrı hakkındaki bütün fikirleri değiştiren asıl kaynağın bu tecellîler olduğuna işâret eder. Nitekim şerâatların Allah'a götüren yollar olduğunu söyler. Yukarıda zikrettiğimiz üzere Şeyh ve Vahdet-i Vücûd okuluna bağlı diğer sûfler, Tanrı hakkındaki bütün kanaatleri Tanrı'ya götüren yollar olarak kabul etmekteydiler. Çünkü bunların hepsi Tanrı'ya ait bir nisbetten kaynaklanmaktadır ve Onun bir isminin mazharından başka bir şey değildir. Bu durumda ister vahyedilmiş bir şerâata dayalı, isterse insan düşüncesinin ürünü bir tasavvur olsun her türlü Tanrı tasavvurunun kaynağı bu tecellîlerdir. Şeyh, bununla da kalmayıp dine dair her türlü yorumun da söz gelimi müctehidlerin yorumlarının da farklılığını tecellîlere bağlar. Tecellîler farklıdır. Bu yüzden mezhepler farklıdır.

Şeyh, Tanrı tasavvurları bağlamında inkâr ve küfrün ortaya çıkışının nedeni de tecellîlerdeki farklılığa bağlar. Zîrâ Tanrı iki farklı grup veya kişiye bilmedikleri bir tarzda tecellî ettiğinde onlar bu tecellî kendi zihinlerindeki sûrete uymadığı için Tanrı'nın bu sûretini inkâra kalkar ve kendi katlarındaki tasavvurun doğruluğunu ispat için güçlü argümanlar bulmaya çalışır. Şerâatların farklılığının ilâhî nisbetlerdeki farklılıktan kaynaklandığı savı ile döngü tamam olur.

Şeyh'in açıklamalarından hareketle dinler ve Tanrı'ya dair inançların farklılaşmalarının ontolojik bir kökene dayandığını söyleyebiliriz. Zîrâ âlemde görülen farklılaşmaların insan dünyasının ürünlerindeki farklılaşmalarla aynı ontolojik kaynağın ürünü olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dinler ve inançların farklılığı, ilâhî isimler ve buna bağlı ortaya çıkmış olan merâtib-i vücûd anlayışının bir sonucudur.

Ma'bûdun Tekliği

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Vahdet-i Vücûd okuluna göre Tanrı'ya götüren yollar olarak kabul edilen dinler ve inanç biçimleri, kendi içlerinde farklılık arz etseler de nihâî hakikatlerinin tek olduğu hususu bu şekilde açıklık kazandığına göre Vahdet-i Vücûd sisteminin din felsefesi açısından belki de en tartışmalı konulardan biri olan vahdet-i ma'bûd yani ibâdet edilenin hakîkatte tekliği problemi ele alınabilir. Vahdet-i ma'bûd şeklinde ifâde ettiğimiz bu problem her şeyin hakîkati olan Tanrı'nın bütün sûretlerde tecellî ettiği iddiasının doğal sonucu olarak bütün tapınılan sûretlerin de kaçınılmaz olarak O'na ait olması ile ilgilidir.

Bu husus birkaç anahtar kavram etrafında döner. Bunların başında Tanrı'nın hem münezzehe hem de müşebbeh olmasını temin eden mutlaklığının bir sonucu olan Tanrı'nın âleme ait her sûretle tecellî edebilme ve bununla beraber bu sûretlerden münezzehe olma durumunu ifâde eden *tahavvul fi's-suver* veya *tecellî fi's-suver* yani sûretler içinde değişme veya sûretlerde tecellî etme kavramı yer alır. İnsanların zihinlerinde canlanan Tanrı tasavvurlarını ifâde eden ilâh-ı mu'tekad kavramı ise bunu takip eder. İnsanların zihinlerinde ortaya çıkan Tanrı tasavvurlarının onların Tanrı'ya dönük özel yönlerinin bir gereği olması nedeniyle bu tasavvur, yine Vahdet-i Vücûd ontolojisinin önemli anahtar kavramlarından biri olan rabb-i hâs kavramıyla da ilintilidir.

Bu kavramsal çerçeve ışığında meseleyi ele alırsak, Allah dışında ibâdet edilen herhangi bir şeye yapılan ibâdetin de yine Allah'a olması yani vahdet-i ma'bûd, Allah'ın hakîkatu'l-hakâyık olması ile yakından ilgilidir. Buna göre Allah her şeyle maiyyeti nedeniyle o şeylerin vücûdu bakımından

aynıdır. Dolayısıyla onların hakikatidir. Bu yüzden tapınılan şey ister put gibi duyularla algılanan, ister cin gibi hayal gücü ile idrâk edilen, ister melek ya da felekler gibi akledilen unsurlar olsun gerçekte vücûdları bakımından Allah olmaları dolayısıyla ibâdet edenler yalnızca Allah'a ibâdet etmektedirler. Bu durum, küfür, şirk, tevhîd gibi akîdevî kavramların da yeniden tanımlanmasına yol açar. Buna göre şirk, ulûhiyette Tanrı'ya mahlûkâtтан herhangi birini ortak kılmak şeklinde tanımlanır.⁶³ Küfür ise ya Tanrının mutlaklığını yani hiçbir sûretle mukayyed olmadığını kabul etmeyip O'nu tek bir sûretle sınırlandırmaktır.⁶⁴ Ya da Tanrı'nın eşyânın hakikatlerinin hakikati olması dolayısıyla eşyanın tamamı ile zuhûr ettiği ve sûretlerde tecellî kıldığını bilmeksizin bir sûreti Tanrı'nın gayrı kabul edip ona ulûhiyet izâfe ederek tapınmaktır. Bununla beraber Tanrı'yı tek sûretle sınırlandıran ya da sûretleri O'nun gayrı sanan âbidler de gerçekte Allah'a ibâdet etmelerine rağmen bundan gâfildirler. Çünkü onlar eşyâyı Allah'ın gayrı kabul etmektedirler. Bu yüzden ibâdet ettiği nesneyi Allah dışında farz edip ona ibâdet ettiğinde bu görüşü nedeniyle kâfir olur.⁶⁵ Tevhîd ise vücûdun vâcibin zâtı olduğu ve bundan dolayı da bir olması gerektiğini kabuldür. Nitekim önemli bir Vahdet-i Vücûd okulu mensubu olan Abdülganî Nablûsî (ö. 1143/1731) konuyu benzer bir şekilde ele alır. Ona göre Vahdet-i Vücûd ile İslâm'ın temel esası olan tevhîd birbirine eşit durumlardır. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd, "Allah'tan başka ilâh yoktur" ifadesi ile aynı anlama gelir. Bu ayniyet vücûd lafzının anlamı ile Allah ya da ilâh ifadelerinin anlamı arasındaki uyuşmadan kaynaklanmaktadır. Zîrâ sûfler, vücûdun bir şeyin kendi nakîzına dönüşmemesi ve kendi nakîzi tarafından öncelenmemesi, kendi nakîzının kendisinde bulunmaması gibi temel mantıksal yasalar dolayısıyla vücûdun ademden çıkmayacağı, kendisinde asla adem bulunmayacağı ve asla ademe dönüşmeyeceği için ademe yani yokluğa en uzak kavram olmasından hareketle vâcib bir tabîat işâret ettiğini kabul ederler. Vâcibin tek olma zorunluluğu nedeniyle de vücûdun Tanrı'nın zâtına işâret ettiğini savunurlar. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd demek Tanrı'nın zâtının tekliğini ifâde ettiğinden dolayı tevhid demektir. Çünkü her iki ifadenin anlamı "Her şeyin kendisine muhtaç olduğu ve her şeyden müstağnî olan ancak Allah'tır" demektir. Nitekim böyle bir kabul, Tanrının mebdaiyyet cihetinden her şeyle maiyyeti olması nedeniyle O'nun, bu mebdaiyyet cihetinden her şeyin aynı olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla asıl Tanrıyı tek bir sûrete indirgemek, hulûl, ittihâd ve tecessüm anlamlarına geleceği için Tanrıyı tek bir sûretle sınırlı kabul etmek küfürdür.⁶⁶

Küfür, şirk ve tevhîd gibi ana kavramların bu çerçevede tanımlanması vahdet-i ma'bûd fikrinin ne anlatmak istediğini daha da belirgin kılar. Buna göre her ibâdet eden gerçekte Allah'a ibâdet etmektedir. Çünkü Allah dışındaki bir şeye ibâdet edenin ibâdeti, zarar ya da fayda veren, alçaltan ya da yükselten, ihsân eden ya da engel olana karşı yapılmaktadır. Bütün bu fiiller ise ancak gerçek ilâh olan Allah'a aittir. Dolayısıyla ibâdeti yapan ister bilsin ister bilmesin gerçekte Allah'a ibâdet etmektedir.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, 6/314; Mustafa Râsim Efendi, *İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 663.

⁶⁴ Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdâfaası* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 179.

⁶⁵ Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdâfaası*, 171. Bu husus ayrıca *Fusûsu'l-Hikem*'de Nûh Fası'ndaki bir bölüm olması hasebiyle şerhlerinde de etraflıca işlenmiştir. Bu bakımdan her sûrette ibâdet edilenin Allah olması ile ilgili şârihlerin açıklamalarına örnek olarak bkz. Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî (Kum: Bostan kitâb, 1382), 1/47-50; Mehâimî, *Husûsu'n-Niam fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 158-162; Abdullah Bosnevî, *Terceme-i Fusûs: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, (t.y., b.y.), 1/313-315; Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 68-72.

⁶⁶ Abdülganî Nablûsî, *el-Kavlul-Metîn* (Kahire: 1344), 74-75.

Peki, putlara ya da âlemdeki birtakım nesnelere yapılan ibâdetin gerçekte Allah'a olması bu ibâdetlerin de sahîh ve geçerli olmasını gerektirmez mi? Vahdet-i Vücûd'a göre bu sorunun cevabı ontolojik gerçeklik ile şer'î geçerlilik çerçevesinde verilir. Buna göre herhangi bir nesneye ibâdet edenin ibâdetinin Allah'a olması ancak nefsü'l-emr düzeyindedir. Küfür ya da şirkin ortaya çıkışı ise bu dünyada ibâdetin Allah'a olduğunun bilinip bilinmemesi ile ilgilidir. Kâfir olanlar ibâdetlerinin Allah'a olduğunu bilmeyip yalnızca putları şeklinde ortaya çıkan sûretlere tapmaktadırlar. Bu ise gerçeği örtmek anlamına geldiği için küfürdür. Çünkü Allah, her ma'bûdun sûretinde zuhûr etmektedir. Zîrâ bütün sûretler kendisine ait olduğu için Onun hiçbir belirli sûreti yoktur. Bütün sûretlerin Allah'ın kendisine ait olması, bununla beraber Onun hiçbir sûretinin olmaması durumunun anlamı ise ilâhî isimler ve sıfatlar ile zât ayırımından hareketle açıklanır. Buna göre Allah'ın hiçbir sûretinin olmaması ancak zâtı bakımındandır. Öte yandan bütün sûretlerin Ona ait olmasının anlamı ise Allah'ın musavvir, hâlık ve bârî olmasıdır. Dolayısıyla ister mâkul ister mahsûs olsun bütün sûretleri gerçekte yaratan, tasvir eden ve ortaya çıkaran Allah'tır.

Allah'ın hâdis sûretlerle zuhûr etmesi Onun tenzîhini bozmaz mı? Bu tarz bir itiraz Vahdet-i Vücûd sisteminde ne anlam ifâde eder? Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfler bu itirazı ilâhî isimlerle âlem arasındaki zâhir-mazhar ilişkisine başvurarak çözerler. Söz gelimi el-Musavvir ismi kendi eserini ancak bizim duyularla veya hayal ile idrâk edebildiğimiz sûretler çerçevesinde ortaya koyar. Sûretler ise arazdır. Bu bakımdan sûretler iki zamanda bakî kalamazlar. Bilakis sûretlerin var olma zamanı, yok olma zamanlarına bitişiktir. Dolayısıyla sûretler sürekli yok olan şeylerdir. Onları bu sürekli yok oluştan kurtaran ise Allah'tır. Allah, sûretleri sürekli yok oluş sıkıntısında bir diğer ismi vesîlesiyile çıkarır. Bu isim el-Hayyu'l-Kayyûm'dur. Her şey, bu isim sayesinde kâim olmaktadır. Bu durumda el-Musavvir isminin ortaya çıkardığı ve araz olan sûretleri el-Kayyûm ismi kâim kılmaktadır. Bu durumda ister mâkul ister mahsûs olsun bütün sûretlerin tamamı Allah'a ait olmuş olur. Hatta âlemin tamamı Allah'a ait olmuş olur. Bu hususu Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda yanan bir ateş görmesine dair âyetlerde görürüz. Bu âyetlerde anlatıldığı üzere Hz. Mûsâ çölde yolunu kaybetmişken uzakta bir ateş görmüş ve yol sormak amacıyla ateşin bulunduğu yere gitmiştir. Ateşe ulaştığında ise Allah kendisine ateşten seslenmiş ve "Ben senin rabbimim" demiştir. Dolayısıyla Allah ateş sûretinde tecellî ederek Hz. Mûsâ'nın duyularına görünmüştür. Çünkü ateş o sırada Hz. Mûsâ için fayda veren şeydir. Şu durumda Tanrı'nın farklı sûretlerle zuhûr etmesi Tanrı'nın mutlaklığına ve tenzîhine zarar vermez. Zîrâ bu durum bir insanın kendi düşüncesinde birtakım şeyler tasarlamasına benzer. Söz gelimi bir fâil kendi nefsinde bir sûret tasavvur ettiğinde bu sûret bu fâile ait olur. Bu tasavvuruna rağmen fâil kendi aslî durumundan çıkmaz. Dolayısıyla bütün sûretleri tasavvur eden gerçekte Allah olmakla beraber kendi aslî mutlaklığına bir hâlel gelmez.⁶⁷

Sûretlerde tecellînin yanı sıra vahdet-i ma'bûd anlayışı aynı zamanda Tanrı'nın âlemi özellikle de insanı yaratma gayesi ile de ilgilidir. Tanrı, âlemi yukarıda da zikrettiğimiz üzere bilinme sevgisi dolayısıyla yaratmıştır. Dolayısıyla bilme potansiyeline sahip her özne Tanrı'yı zorunlu olarak bilir. Şu kadarı var ki, her özne bilhassa insan, Tanrı'yı bilirken O'nu mutlak olması cihetinden değil

⁶⁷ Nablûsî, *el-Cevâbu'l-Maksûd an Su'âli'l-Ma'bûd fî Süreti Külli Ma'bûd* (Dımeşk: Zâhiriyye Ktp., Tasavvuf, 678), 101a-103.

kendisine dönük bir vechi itibariyle bilir. Bundan dolayı zihninde Tanrı'ya dair bir tasavvur taşır. Bu durum kişi ister ateist ister inançlı olsun fark etmez.

Vahdet-i Vücûd öğretisi açısından Tanrı, mutlak vücûd olduğu için insanın Tanrı hakkında zihnindeki tasavvuru ve bu tasavvura bağlı olarak dış dünyada tapınmakta olduğu tüm sûretler hakîkate Tanrı'nın sûretleridir. Bu sûretler bilindiğinde gerçekte Tanrı bir yönü itibariyle Tanrı hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Bu bakımdan insanlar zorunlu olarak Tanrı'yı bilir ve fakat bunların yalnızca bir kısmı Tanrı'yı bildiklerini bilirler. Tanrı'yı bilenlerin O'nu bir yönü itibariyle bilmeleri dolayısıyla O'nu bilenlerin sayısı kadar çok Tanrı tasavvuru ve inanç biçimi ortaya çıkar. İşte bu Tanrı tasavvurları Vahdet-i Vücûd öğretisinde ilâh-ı mu'tekad adıyla adlandırılır. Tanrı, bu ilâh-ı mu'tekadları dikkate alır. Yani kulların zannına göre onlara tecellî eder. Şu kadarı var ki, her tasavvur birbirinden farklı olduğu için tasavvurlar arasındaki farklılık bir çatışma doğurur. Dolayısıyla bu çatışmadan dolayı bir tasavvurun sahibi diğer tasavvurun sahibini dinsizlikle, küfürle ve şirkle suçlayabilir. Gerçekte ise bütün bu zihinlerdeki tasavvurlar da gerçek anlamda Tanrı'ya karşılık olmaktan uzaktır. Bu husus, Müslüman veya gayrimüslim herkesi kuşatır. Diğer taraftan bütün bu ilâh-ı mu'tekadlar ve bunların zihnî ve hâricî sûretleri gerçekte Allah'ın mahlûkudur. Bu nedenle Tanrı her şeyin hakîkati olması bakımından bunların da hakîkatidir. Bu bağlamda Tanrı'ya dair bütün tasavvurlar, hakîkate tek olan Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Buna göre ister zihnî tasavvur olsun, ister hâricî bir nesneye yönelik olsun bütün ibâdetler aslında O'na yapılmaktadır.⁶⁸

Vahdet-i ma'bûd fikrinin inanç alanına tatbikinin yapıldığı ve bütün inanç biçimlerinde aslında Allah'a bir yönüyle inanılıp ibâdet edildiğinin örneklendiği de görülmektedir. Önemli bir Vahdet-i Vücûd yorumcusu olan Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) bu husustaki en başarılı çalışmaya sahip isimdir. Nitekim magnum opusu *el-İnsânu'l-Kâmil* adlı eserinin son bâbı olan altmış üçüncü bâbda dinlerin ve ibâdetlerin sırlarını açıklar ve burada vahdet-i ma'bûd anlayışının din ve inanç biçimlerinde nasıl tezâhür ettiğini gösterir. el-Cîlî tek ma'bûd anlayışını açıklamaya ibâdet fiilinin doğasını inceleyerek başlar. Ona göre ibâdet, bütün âlemi kuşatan kapsamlı bir fiildir. Dolayısıyla âlemde hâliyle, sözüyle ve fiiliyle Allah'a ibâdet etmeyen herhangi bir şey yoktur. Bu nedenle ibâdet bütün âleme yayılmış genel bir fiil olup yaratılış gayeleri ibâdet etmek olan cinler ve insanları bile aşarak hayvanları da içine alır. El-Cîlî, ibâdet için iki farklı tür tanımlar: mutlak ve mukayyed. Buna göre Allah'a mutlak olarak ibâdet eden muvahhid, mukayyed olarak yani bir mazhar veya hâdis bir varlık üzerinden ibâdet eden ise müşriktir. İbâdetler mutlaklık açısından olduğunda Allah'ın zâtına yönelik iken mukayyedlik cihetinden olduğunda ise ya Allah'a ait sıfatlara, isimlere veya bunların vâsıtasıyla ortaya çıkan fiillerin mazharlarına yani hâdis varlıklara yönelik olur. Neticede isim, sıfat ve mazharların hepsi Allah'ın tecellîleri oldukları için ibâdet yine Allah'a yapılmış olmaktadır. Bu çerçevede kulların ibâdetleri Allah'ın ya zâtı, ya nefsi, ya hüviyeti, ya sıfatları ya da isimleri yoluyla Allah'a ulaştığından dolayı bütün tapınılanlarda tapınılan gerçekte Allah'tır.

Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre ibâdet edenler ister muvahhid isterse müşrik olarak ibâdet etsin on ana grup altında toplanırlar. Bu gruplar kâfirler, tabîatçılar/natüralistler, filozoflar, senevîler/düalistler (bunlar Mecûsîler'dir), Berâhime, Dehriyye, Yahudiler, Hıristiyanlar,

⁶⁸ Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 361-362.

Müslümanlar şeklinde sıralanır. Kâfirler, Allah bütün varlığın hakîkati olmasından dolayı Allah'a bizzât ya da Allah'ın zâtının ve hakîkatinin aynı olan zâtları ve hakikatleri ile ibâdet ederler. Çünkü kâfirler varlığın içindeki şeylerdendir. Bu nedenle Allah, onların da hakikatidir. Dolayısıyla kâfirler Allah kendilerinin hakîkati olması ve Allah'ın rabbinin olmaması, bilakis O'nun mutlak rab olması nedeniyle kendileri için bir rabbin bulunduğunu inkâr ettiler. Bunun için kâfirler Allah'a kendi zâtları muktezâsı bakımından ibâdet etmişlerdir.

Abdülkerîm el-Cîlî, putperestlikteki ibâdetin de Allah'a yönelik olduğunu söyleyerek İslâm inancının en hassas olduğu tevhîd-şirk ayrımının Vahdet-i Vücûd açısından vahdet-i mâ'bûd kavramı çerçevesinde nasıl yorumlandığının örneğini verir. Buna göre putperestler ibâdetlerini Allah'ın vücûdunun sırrı dolayısıyla yapar. Bu durum Allah'ın varlığının, âlemin fertlerinden her bir fertte hulûl ya da mezc olmaksızın sereyân etmesiyle ilgilidir. Bu sereyân nedeniyle Allah, putperestlerin ibâdet ettikleri putların hakikatidir. Bunun için onlar ancak Allah'a ibâdet etmektedirler. Fakat putperestler putlarına ibâdet ederlerken gerçekte Allah'a ibâdet ettiklerinden gâfildirler.

Doğaya tapanlar da gerçekte Allah'a ibâdet etmektedirler. Bununla beraber el-Cîlî, bu tapınının kâfirlerdeki gibi zât bakımından değil Allah'ın sıfatları bakımından yapıldığı görüşündedir. Ona göre doğaya tapınanlar Allah'a dört ana sıfatı bakımından taparlar. Çünkü hayat, ilim, kudret ve irâdeden ibâret olan bu dört sıfat, Vahdet-i Vücûd ontolojisinde âlemdeki şeylerin meydana gelişlerini temin eden dört ana sıfattır. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk, bu sıfatların âlem-i ekvândaki mazharlarıdır. Yaşlık hayat, soğukluk ilim, sıcaklık irâde, kuruluk da kudret sıfatlarının mazharıdır. Bu mazharların hakîkati ise bu sıfatlarla mevsûf olan ilâhî zâttır.

Burada dikkat edilmesi gereken şey, doğaya tapınım ile kastedilenin doğal dünyadaki nesnelere bir tür ulûhiyet gören animizm olmadığıdır. Burada doğaya tapınım ile ifâde edilen şey aslında daha ziyade Sokrat öncesi filozoflarda gördüğümüz dört unsuru fizik dünyanın kurucu unsuru kabul etme anlayışın bir devamıdır. Bu bağlamda el-Cîlî, doğaya tapınanların bir tür mistik tecrübe sonucunda bu dört tabîatı tanrılaştırdıkları görüşündedir. Ona göre tabîatçıların ruhlarının gözleri, dört ilâhî sıfatın mazharları olan dört tabîatta mevcut olan ilâhî latîfeye ilişince ve Hakk'ın dört ilâhî sıfatın eserini bunlarda görünce ve sonra bunları varlıkta sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık doğaları üzerine uygulayınca yani bu doğalardan tekevvün edince, ilâhî istidâd bakımından kabiliyetler, bu sıfatların bu sûretlerin mânâları olduğunu bildiler. Bu sır dolayısıyla da bu tabîatlara ibâdet ettiler. Tabîata tapanların kimi bunu bilir, kimi de bilmez. Bilen öne geçer ve bilgisiz olan ise tâbî olur. Dolayısıyla Tabîatçılar Hakk'a sıfatları bakımından tapınırlar.

Abdülkerîm el-Cîlî, filozofları bir tür yıldızlara tapan grup olarak kabul eder.⁶⁹ El-Cîlî'nin yıldız tapan filozoflar ile kastı muhtemelen Harran Sâbiîleri tarafından temsil edilen pagan felsefedir. Ona göre bu gruptakilerin Allah'a ibâdetleri Allah'ın isimleri bakımındandır. Çünkü Vahdet-i Vücûd ontolojisinde yıldızlar, Allah'ın isimlerinin mazharlarıdır. Allah ise zâtıyla yıldızların hakikatidir. bu çerçevede yıldızlar ile ilâhî isimlerin ilişkisi üzerinde duran el-Cîlî, Güneş'in Allah'ın Allah isminin

⁶⁹ Muhtemelen bu anlayışın kaynağı Yeni Eflatuncu kozmolojidir. Zîrâ bu kozmoloji büyük ölçüde Eski Yunan ve Roma dininin etkisi altında kalan pagan filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Bu nedenle yıldızlara bir tür ulûhiyet atfedildiği ve bunların akıl ve nefislerinin olduğu ileri sürüldüğü görülür. Ay-altı âlemdeki şeylerin bu yıldızların etkisinde var olup yok oldukları kabul edilir. Bu anlayış bir tür sahte bilim kabul edilen astrolojinin de temel argümanları arasındadır.

mazharı olduğunu ileri sürer. Çünkü Güneş, ışığıyla kevkelerin/gezegen-yıldızların hepsine ışık sağlar. Allah ismi de böyle olup diğer isimlerin hepsi hakikatlerini ondan alır. Ona göre Ay, er-Rahmân isminin mazharıdır. Çünkü Ay, Güneş'in ışığını yansıtma konusunda en kâmil gezegen-yıldızdır. Aynı şekilde er-Rahmân ismi de Allah isminde toplanan isimlerin tamamının mertebe olarak en üst olanıdır. Jüpiter er-Rabb isminin mazharıdır. Zîrâ gökteki en mutlu gezegen-yıldız Jüpiter'dir. Aynı şekilde er-Rabb ismi, merbûbu iktizâ etmesi nedeniyle Kibriyâ'nın kemâlini kuşatması dolayısıyla mertebeler içinde en seçkin mertebeye sahip isimdir. Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre Satürn, Vâhidiyyet'in mazharıdır. Çünkü diğer felekler onun ihâtasındadır. Vâhidiyyet ile Satürn arasındaki benzerlik ilişkisi de buradan kaynaklanır. Zîrâ Vâhidiyyet, tüm isimler ve sıfatların el-Vâhid isminin altında toplanmasından dolayı isimlerin mazharları da Satürn tarafından kuşatılır.

Mars, kudretin mazharıdır. Çünkü Mars, kahır sıfatına özgü fiillere tahsis edilmiştir. Venüs, irâde sıfatının mazharıdır. Çünkü o kendi özünde çok hızlı döner. Hakk da böyledir. Her an bir şey murâd eder. Merkür, ilim sıfatının mazharıdır. Çünkü Merkür, gökteki kâtiptir. Geri kalan bilinen yıldızlar ve gezegenler, Allah'ın sayıma giren esmâ-i hüsnâsının mazharıdır. Geride kalan gayr-i mâlum yıldız ve gezegenler ise sayım-dökümün kendisine ermediği esmânın mazharlarıdır. el-Cîlî'ye göre ilâhî fitrat ile mevcûd olan istidâda ait idrâk nedeniyle filozofların ruhları bunu tadınca her bir gezegen-yıldızda bulunan ilâhî latîfe dolayısıyla bu gezegen-yıldızlara tapınmaya başlamışlardır.

Seneviyye yani düalistlerin ibâdetleri ise el-Cîlî tarafından Allah'a nefsi cihetinden tapmak olarak değerlendirilir. Vahdet-i Vücûd anlayışına göre Allah, câmiu'l-ezdâd yani zıtları toplayan olarak kabul edilir. Yani Allah özü gereği her türlü zıt şeyin kaynağıdır. Bundan dolayı da hem Hakk'a ait mertebeleri hem de halka ait mertebeleri kapsar. İki hükümle de, iki vasıfla da zâhir olur. İki cihânda da iki nakîzla zuhûr eder. Dolayısıyla Hakk'a ait hakîkate mensup olan herhangi bir şey nûrlarda zuhûr eder. Halka ait hakîkate mensup bir şey ise zulmettir. İki vasfı, iki karşıtı, iki itibârı ve iki hükmü cem eden bu ilâhî sır yüzünden Senevîler nûr ve zulmete taparlar. Allah, herhangi bir şeyi ve o şeyin zıddını yaratan olması dolayısıyla her türlü zıt şey aslında Ondandır. Bunun için O her şeyin zıddını kendi özünde cem eder. Senevîler Allah'ın kendi nefsinde iktizâ ettiği işte bu ilâhî latîfe bakımından Allah'a ibâdet ederler. Hakîkate O, Hakk ile de halk ile de vasıflanandır. Zulmet de, nûr da Odur.

Senevîler'den bir grup olan Mecûsîler'i de ele alan el-Cîlî bunların Allah'a mutlak anlamda değil Ahadiyyeti bakımından ibâdet ettiklerini ileri sürer. el-Cîlî, Ahadiyyet ile ateş arasında bir ilişki tespit eder ve onların ateşe tapmalarının aslında Allah'a ibâdet olduğunu bu ilişki bağlamında değerlendirir. Buna göre Ahadiyyet, bütün mertebeleri, esmâ ve evsâfî fânî kıldığı gibi ateş de böyledir. Çünkü ateş, ustukusların en güçlüsü ve en üstünüdür. Zîrâ ateş, karşısında duran bütün doğaları yok eder. Bütün doğalara ateşin gücü egemen olduğu için sonunda her doğa ateşe döner. Ahadiyyet de böyledir. Onun mukâbilinde olan herhangi bir isim, bir resim Ahadiyyet'te münderic ve onda muzmahil olur. İşte bu sebepten ötürü Mecûsîler ateşe taparlar. Gerçekte ateşin hakîkati ise Allah'ın zâtıdır.

el-Cîlî, Dehrîler'in yani âlemde içkin ya da âlemden aşkın bilinçli bir yaratıcı güç kabul etmeyen ve daha çok âlemdeki nesnelere rastlantısal bir şekilde zaman ile meydana gelip yine zamanla yok

olduklarını savunan materyalistlerin de gerçekte Allah'a ibâdet ettikleri görüşündedir. Bunların ibâdetleri ise Allah'ın hüviyeti cihetindedir. Çünkü zaman/dehr âlemdeki şeyler cümlesinden olup onun da hakîkati Allah'tır.

Abdülkerîm el-Cîlî, Berâhime'nin yani İslâm milel ve nihâl literatüründe nübüvveti inkâr edip Allah'ı kabul eden ve ona kişisel olarak mistik bir yolla bağ kurulabileceğini savunanların da aslında Allah'a ibâdet ettiklerini ancak bunların Allah'a herhangi bir nebî veya resûl yönüyle değil de mutlak olarak ibâdet ettiklerini kabul eder. Hatta onların âlemde ne varsa Allah'ın mahlûku olduğunu kabul ettiklerini ve bundan dolayı Allah'ın vücûdda birliğini ikrâr ettiklerini savunur. Onların ibâdetlerindeki problem, nübüvvet cihetindedir. Bununla beraber el-Cîlî, Berâhime'nin ibâdetinin nübüvvet öncesi peygamberlerin ibâdetinin benzeri olduğu fikrindedir. Ayrıca Abdülkerîm el-Cîlî, Yahudi ve Hıristiyanların ibâdetlerinin de Allah'a olduğunu açıklayıp onların ibâdetlerindeki bazı sırlara dikkat çeker. Bütün bunların ötesinde ise gerçek anlamda Allah'a bilinçli olarak ibâdet eden zümre Müslümanlar olup diğerlerinin ibâdetleri gerçek anlamda ibâdet değil bilakis küfürdür.⁷⁰

Sonuç

Bu makalemizde Vahdet-i Vücûd okulunun dine dair genel bakışını sunmaya çalıştık. Bundan dolayı okul mensuplarının bu genel bakış çerçevesinde din mefhumunu nasıl tanımladıkları ve nereye konumlandıklarını inceledik. Okulun monistik dünya görüşüne bağlı olan din anlayışının yüzleştiği sorunları gösterdik. Bu sorunların hangi zeminde oluştuğunu anlatabilmek için öncelikle Vahdet-i Vücûd doktrinini kısaca tanıttık. Bunun din alanına uygulanmasıyla ortaya çıkan din tanımı, dine duyulan ihtiyaç, dinlerin ontolojik hakikatlerinin birliği ve bütün tapınılan sûretlerin ontolojik tek hakîkati paylaşmaları sorunlarını ele aldık.

İncelememiz çerçevesinde okulun din felsefesinin ana ilkelerini teşkil eden bu temel problemlerle yetinilmiş olmakla birlikte detayları incelenmemiş olsa da okulun din felsefesindeki kurtuluş teorisinin de bazı unsurlarına değinilmiştir. Buna göre Vahdet-i Vücûd okulunun bir tür perennialist din felsefesi geliştirdiği görülmektedir. Fakat okulun geliştirmiş olduğu bu perennializmin söz gelimi İhvân-ı Safâ okulunun din felsefesindeki gibi dinlerin eşit düzeyde hakîkate eriştiren yollar olduğu ve bütün zamanlarda bütün dinlerin pratiklerinin Hakk'a götürdüğü sonucuna ulaşan pluralist bir perennializm veya Ekber Şâh'ın din füzyonu denemesinde görüleceği gibi bir perennializm içermediği açıktır. İncelememize göre Vahdet-i Vücûd okulunun din teorisi bu tarz perennialistlerin teorisinden oldukça farklıdır. Zîrâ Vahdet-i Vücûd okuluna göre en kâmil anlamda kurtuluş Muhammedî tevhidle gerçekleşir ve Kur'ân'ın tanımladığı anlamda ebedî mutluluğun elde edilmesi yalnızca İslâm ile mümkündür. İslâm'ı uygulamak diğer dinleri kâmil olarak uygulamaktır. Diğer dinleri uygulamak ise İslâm'ın eksik versiyonunu uygulamak demektir. Bu bakımdan tüm zamanlarda tüm dinlerin kurtuluşa götüren yollar olduğu iddiası okulun din

⁷⁰ Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâil ve'l-Evâhir*, 259-260. Abdülkerîm el-Cîlî'nin vahdet-i ma'bûd fikrini bu şekilde savunması çeşitli eleştirilere yol açmıştır. Nitekim *el-İnsânu'l-Kâmil* isimli eseri şerh eden Kuşâşî'nin (ö. 1071/1661) bu bölüme şiddetle itiraz ettiği ve bu görüşün bâtil olduğunu iddia ettiği rivâyet edilir. Öte yandan Kuşâşî'nin itirazları çağdaşı Abdülganî en-Nablûsî tarafından *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân* isimli risâlede ele alınır. Nablûsî, Kuşâşî'nin iddialarını doğru bulmaz ve *el-İnsânu'l-Kâmil*'in 63. bölümü olan dinlerin sırlarına dair kısmı bu eserde şerh eder. (bkz.: Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân*, 28b-29a)

felsefesinin bir sonucu değildir. Buradan hareketle Vahdet-i Vücûd'cu perennializmin zâhir-i şerîfata uygun bir perennializm olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Aynulkudat Hemedânî. *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. trc. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bâlî Efendi, Sofyalı. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bosnevî, Abdullah. *Kıra'r-Rûh el-Memdûd li Azyâfi'l-Vâridîn min Merâtibi'l-Vücûd*. Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, Basılmamış Y. Lisans Tezi).
- Bosnevî, Abdullah. *Terceme-i Fusûs: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*. (t.y., b.y.).
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbu'l-Furûq: Kelimeler arasındaki Farklar*. trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Cevherî. *Sihâh*. Kahire: 1376/1956.
- Cîlî, Abdülkerîm. *el-İnsânu'l-Kâmil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cîlî, Abdülkerîm. *Merâtibu'l-Vücûd ve Beyânu Hakikati İbtidâi Külli Mevcûd*. Mısır: Mektebetü'l-Cendî, t.y.
- Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî. Kum: Bostan kitab, 1382.
- Dâvûd Kayserî. *Risâle fî İlmi'-Tasavvuf. er-Resâil* içinde. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997.
- Dâvûd Kayserî. *Şerhu Te'vilâti'l-Besmele. Resâil* içinde. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997.
- Davud Kayserî. *Tasavvuf İlmine Giriş*. trc. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2013.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gürer, Dilaver. "İbn Arabî'de "Dinlerin (Aşkın) Birliği" ve "İbadet" Meselesi' Hakkında Bir Değerlendirme" *Tasavvuf: İlmi' ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2013), 9-54.
- Hasîrîzâde Elif Efendi. *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lügati'l-Kurân*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Haydar Âmülî. *Nakdu'n-Nukûd. Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr* ile birlikte. Tahran: Encümen-i İran-ı Şinasi-yi Fransa, 1989.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ty.
- İbn Türke, Sâinüddin. *Temhîdü'l-Kavâid*. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1402/1360.
- İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-arabî, t.y.
- İzutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*. A.B.D.: University of California Press, 1984.
- Kadı Abdünnebî Ahmednagarî. *Düstûru'l-Ulemâ*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- Kâşânî, Abdürrezâk. *Letâifu'l-İ'lâm*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

- Kâşânî, Abdürrezâk. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Mecdî Hâdîzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, 2004.
- Kâşânî, Abdürrezâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, Abdürrezâk. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. (Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" adlı eserinin tahkik ve tahlili*. MÜSBE 2008, basılmamış doktora tezi içinde).
- Keller, Carl-A. "Perceptions of The Other Religions in Sufism". *Muslim Perceptions of Other Religions*. ed. Jaques Waardenburg, New York: Oxford University Press, 1999.
- Mehâimî. *Husûsu'n-Niam fi Şerhi Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Mekkî Efendi. *İbn Arabî Müdâfaası*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Molla Câmî. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Molla Fenârî. *'Aynu'l-A'yân*. İstanbul: Rif'at Bey Matbaası, 1325.
- Muhammed Bedirhan. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (2016), 63-80.
- Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'Arûs*. Kuveyt: Turâsü'l-Arabî, 2001.
- Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Nablûsî, Abdülganî. *el-Cevâbu'l-Maksûd an Suâli'l-Ma'bûd fi Sûreti Külli Ma'bûd*. Dımeşk: Zâhiriyye Ktp., Tasavvuf, 678.
- Nablûsî, Abdülganî. *el-Kavlu'l-Metîn*. Kahire: 1344.
- Nablûsî, Abdülganî. *el-Keşf ve'l-Beyân fi Esrâri'l-Edyân*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, 680.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. trc. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Râğîb el-İsfahânî. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sadreddin Konevî. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Sadreddin Konevî. *Miftâhu'l-Gayb. Misbâhu'l-Üns*'le birlikte. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1416.
- Sadreddin Konevî. *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafizigi*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Seyyid Şerîf Cürçânî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Suad Hakim. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şihâbüddin Ömer Sühreverdî. *Avârifü'l-Maârif*. thk. Muhammed Ali Beyzâvî. Beyrut: 1999.
- Tehânevî. *Keşşâfu İstîlâhâtî'l-Funûn*. thk. Refîku'l-Acem. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1997.

**Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî. *Atfü'l-elif el-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'tûf*, (ed. Hasan Mahmud Abdülatif eş-Şafi, Joseph Norment Bell).
Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Mısri, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnani,
2007/1428, 328 s., ISBN 977-238-754-9.**

Mustafa BAŞKAN¹

Tasavvuf çevrelerinde Ebû Abdullah b. Hafif eş-Şirâzî'nin (v. 371/982) öğrencisi olarak tanınan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî'nin (v. 392/1002) "aşk"ı konu edindiği ve ilahî aşka dair yazılmış en eski metinler arasında yer alan Arapça eseridir.

Deylemî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgiler sınırlıdır. Ancak sûfnin hicrî 4./ milâdî 10. yüzyılın sonlarında yaşadığı tahmin edilmektedir². Eserlerinden edindiğimiz bilgilerden hareketle henüz çocukluk veya genç yaşta İbn Hafif'in öğrencisi olduğunu ve kendisinde manevî yolculuğuna (*sulûk*) başladığını söyleyebiliriz. Deylemî'nin entelektüel merakı onun Mekke, Arrajan, ve Bağdat gibi pek çok merkeze seyahat etmesini sağlamıştır. Manevî bir merkez konumunda olan Şiraz'a dönüp hayatın sonuna kadar orada yaşadığı düşünülmektedir. Yaklaşık 392/1002 tarihinde vefat ettiği tahmin edilmektedir; ancak ölüm yeri, mezarı ve ailesi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz.

Deylemî'nin en önemli hocası İbn Hafif eş-Şirâzî³ olmakla birlikte, dolaylı yoldan etkilendiği birçok isim vardır. İlim ve hakikati birleştiren beş büyük sûfî imamı olarak bilinen Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî (v. 303/915-16), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Atâ' (v.309/922), Ebü'l-Kâsım Cüneyd (v.297/909), Ebû Abdillâh Hâris el-Muhâsibî (v.243/857) ve Ebû Abdullah Amr b. Osman el-Mekkî (v.297/910) bunlar arasında sayılabilir. Eserinde görüşlerine geniş yer ayırdığı diğer bir önemli isim Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'tır (v.309/922). Hallâc'ın düşüncesi aşk ve muhabbeti teorik olarak ele aldığı bazı bölümlerde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Müellifin dolaylı etkilendiği diğer bir isim ise Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir (v.310/923). Özellikle kitabın son bölümlerinde Deylemî, kendisinden birçok alıntı yaparak, Peygamberler hakkında tarihi rivayetler aktarmaktadır (*Atfü'l-elif*, s. 272).

Atfü'l-elif çeşitli uzunlukta olan yirmi dört bölümden ve seksen beş kısımdan oluşmaktadır. Eserin başlangıcında Deylemî, kendi dönemine kadar tartışması süren ve ihtilaf konusu olan tutkulu aşk (*ışk*) sözcüğünün Allah'a ve Allah'tan gelen sevgi için kullanımını tartışır ve delilleriyle savunur.

¹ Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, orcid.org/0000-0002-8432-8446.

Citation/©: . Başkan, M. (2020). *Atfü'l-elif el-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'tûf*, (ed. Hasan Mahmud Abdülatif eş-Şafi, Joseph Norment Bell). By Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî, *Theosophia*, 1, 117-119.

Makale Türü: Kitap Tanıtımı –Book Review

Geliş Tarihi/Received: 20.10.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 24.12.2020

² Deylemî'nin hayatını ve ilmî kişiliğini derlemeleri için bkz. Jean-Claud Vadet, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamî*, Librairie Droz, Geneva 1980, neşredenin girişi, ss. 4-6; Abu'l-Hasan 'Ali b. Muhammad Al-Daylami, *A Treatise On Mystical Love*, (çev. Joseph Norment Bell ve Hassan Mahmood Abdul Latif Al Shafie), Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, çevirenin girişi, xi-lxx; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî, *Atfü'l-elif el-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'tûf*, (ed. Hasan Mahmud Abdülatif eş-Şafi, Joseph Norment Bell) , Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Mısri, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Lübnani, 2007/1428, neşredenin girişi, 10-46.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, *Siretü Ebi 'Abdillâh İbni'l-Hafif eş-Şirâzî* (trc. Rükneddin Yahyâ b. Cüneyd eş-Şirâzî, nşr. A. Schimmel), Ankara 1955.

“Kitabın öncelikli hususlar” kısmında aşk ve güzellik ilişkisini ele alan müellif, güzelliğin (*husn*), güzelin (*hasen*) ve güzeli idrak edenin (*mustahsin*) sırasıyla *muhabbet*, *mahbûb* ve *muhibbe* karşılık geldiğini açıklar (s.15-34). Kitabın ilerleyen bölümlerinde Deylemî şu konular hakkında yorum yapar: Muhabbet kelimesi, türevleri ve mânâları; muhabbetin çeşitleri; aşkın özü ve başlangıcına ilişkin farklı görüşler; aşkın tanımı, niteliği ve keyfiyeti; aşkı, âşıkı ve mâşukun erdemlerini övenler; aşkı küçümseyenler; aşkın etkileri ve belirtileri; muhabbetin tasnifi; Allah’ın insana olan muhabbetinin ve insanın Allah’a olan sevgisinin işaretleri; birbirlerini Allah için sevenler; havâs, avâm ve bütün canlıların muhabbeti; “şâhid” kelimesi; muhabbetin kemâli; aşk sebebiyle ölen, kendisinin canına kıyan, ilahî âşıkların ölümü. Bu bölümlerin çoğunda, konuya kısa bir giriş yaptıktan sonra konuyla ilgili alıntılar yapar. Bazı bölümlerde ediplerin, filozofların, kelim âlimlerin ve sûflerin görüşlerini daha ayrıntılı olarak sunar. Bazılarında ise tüm bakış açılarını anlattıktan sonra konu ile ilgili kendi düşüncelerini aktarır.

Belirtildiği gibi, bu kitabın ana konusu ilâhî aşk, ilâhî aşkın özü ve mahiyeti, nitelikleri ve etkileridir. Kitabın ilk dört bölümünü güzelliğe (*husn*), sevgiye (*hubb*) ve aşkın çeşitli türevlerine ve anlamlarına ayırdıktan sonra Deylemî, kitabın beşinci bölümünde dikkatini muhabbet ve aşk ilkelerinin kökenine ve bunların başlangıcına çevirir. Empedokles ve Herakleitos gibi kadîm filozofların görüşlerine yer verdiği kısımda sûfi, Hallâc-ı Mansûr’un düşüncelerine de yer verir. Zira onun öğretisini kadîm filozofların öğretisine yakın bulur. Bölümün sonunda ise kendi öğretisini sunar. Kitabın bu bölümünde aşk temelli bir ontoloji incelenmektedir; Tanrı, sahip olduğu kemâl sıfatlardan sayılan aşk sayesinde zuhûr etti. Bu sıfat, tıpkı diğer kemâl sıfatlar gibi cevherinde bir sûrete sahiptir ve nihayetinde özüyle özdeş kabul edilmektedir.

Sûfi, aşka dayalı bir ontoloji inşâ ederek âlemin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır. Buna bağlı olarak insanın aşk sayesinde manevî mertebeleri geçerek tevhide ulaşmasını sağlayan birlik (*ittihâd*) teorisini savunur. Tıpkı Cüneyd ve şeyhi İbn Hafîf gibi o da aşkı muhabbetin en üst derecesi olarak görür. Manevî yolu aşkın seviyeleri olarak tasarlayan Deylemî, sonu aşk ile biten on bir basamaklı bir sevgi yolu sunar. Sûfi’ye göre sâlik bu yolculukta on sevgi aşamasından geçerek on birinci basamak olan aşka erişir ve Hakk’a vâsıl olur. Bu hâl üzere kaldığı müddetçe (*fenâ*) muhibb ile mahbûb arasında hiçbir ayrılık olmaz (Atf, s.44-50).

Kitabın başlığı Hallâc, Tüsterî, İbn Meserre ve diğer bazı sûfler gibi harflerin sırlarına ve işaretlerine ihtimam gösteren Müslüman düşünürlerin mirasına dayanır. “Bükülmüş elif’in eğilmiş lâm’a meyli” olarak tercüme edilebilecek başlık, kitabın altıncı bölümünde Hallâc’ın ilahî bir sıfat olarak kadîm aşkı açıklarken kullandığı satırlardan alıntılıdır⁴. Harflerin sembol değerleri bağlamında elif harfi, yaygın kanata göre, Allah’ın ezeldeki birliğine ve tekliliğine, lâm harfi ise yaratılmış olana ya da insana işaret etmektedir. Ayrıca Lâm-elif, her ne kadar iki harften oluşuyor olsa da, genellikle anlamı sır içeren tek bir harf olarak kabul edilmiştir. Tanrı-âlem/insan münasebetini özetler mahiyetinde olan bu ifade Deylemî’nin ittihâd görüşüyle yakından ilgilidir⁵.

⁴ “Lâm yapışık elifle birlik halindeydi; sonsuzlukta her ikisi birdi.” Bkz. Deylemî, ‘Atfü’l-elif, s. 87.

⁵ Yaygın kanaate göre hem bir hem de iki olan sınıksız kucaklanmış âşıklar alegorisinin yaygın kullanımı için bkz. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2012, 436-437. İbn Arabî’nin elif ile lâm arasındaki sevgi yorumu için ayrıca bkz. Muhiyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, I,

Eser, günümüze ulaşan tek nüshası⁶ esas alınarak 1962 yılında Jean-Claude Vadet tarafından tahkik edilmiştir⁷; daha sonra 1982 yılında aynı kişi tarafında Fransızca'ya tercüme edilerek "*Le traité d'amour mystique d'al-Daylamî*" başlığı ile Genève'de basılmıştır⁸. Joseph Norment Bell ve Hasan Mahmud Abdüllatif eş-Şafi tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek "*A treatise on mystical love*" ismiyle 2005 yılında Edinburgh University Press tarafından yayınlanmıştır. Tercümesi esnasında karşılaşılan bazı zorlukları aşmak adına eser, tek nüshaya dayanarak yeniden tahkik edilmiştir. 2007 yılında neşredilen bu baskıda eser, dipnotlar ve açıklamalarla genişletilmiş ve hatalar düzeltilme yoluna gidilmiştir. Ayrıca geniş bir giriş bölümü eklenmiştir.

Muhakkiklerin bu girişi toplam üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde müellifin hayatı ve yaşadığı dönem, ilmî kişiliği, seyahatleri, üzerinde etki bırakanlar ve eserleri yer alırken (s.10-24), ikinci bölümde kitabın tanıtımı yapılarak, önemi ve tesiri, yazara aidiyeti, içeriği, isimlendirilmesi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir (s.25-46). Son bölümde ise tahkik yöntemi ve eserin yeniden tahkik edilme nedenleri üzerinde durulmuştur (s.47-57).

201-205. Ayrıca krşl. Deylemî, *A treatise on mystical love*, (çev. Joseph Norment Bell ve Hasan Mahmud Abdüllatif eş-Şafi), çevirenlerin girişi, lvi-lviii.

⁶ Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi el yazmaları bölümü, MaVI82 numaralı yazma.

⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Deylemî, *Kitâbü Atfü'l-elif el-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'tûf*, (thk. J.C. Vadet) Maṭba'at el-Ma'had el-'İlmî el-Faransî li'l-Âsâr eş-Şarkîyya, Kahire, 1962.

⁸ Jean-Claud Vadet, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamî*, Librairie Droz, Geneva 1980.