

E-ISSN:2757-606X

Theo Sophia

2022
SAYI 4
ISSUE

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

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | June 2022, Issue 4

Owner and Chief Executive Officer

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

Editor in Chief

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Associate Editors

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Selahattin AKTİ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TURKEY

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Ibn Haldun University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA

Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Nail OKUYUCU

Marmara University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Metin GÜVEN

Florida State University, USA

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM

University of Innsbruck, AUSTRIA

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

29 Mayıs University, TURKEY

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Ibn Haldun University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

Istanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Ramazan DEMİR

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Semih CEYHAN

Marmara University, TURKEY

Prof. Dr. Serdar KURNAZ

Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Bayburt University, TURKEY

Doç. Dr. Gülşan GÖCEN

Istanbul University, TURKEY

Dr. Öğt. Üye. Cumali KÖSEN

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Serdar ASLAN

Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY

Asistant Editor

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an Open Access journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Indexes/Databases

DRJI (Directory of Research Journals Indexing), SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE

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

Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com

www.theosophiajournal.com

CONTENTS



RESEARCH ARTICLES

Kur'an-ı Kerim'de İstişare-İdareci İlişkisi

Consultation and Administrative Relations in The Quran

Remzi KAYA / 1-26

Harput Yöresine Ait İlâhilerin Müzikal Analizi

Musical Analysis of Hymns Belonging to The Harput Region

Tacetdin BIYIK / 27-46

Türkiye Merkezli Bir Tartışma: "Reference"ın Türkçesi

A Turkey-Centered Discussion: Reference in Turkish

Elif ÖZEL / 47-59

İbn Arabî'ye göre Firavun'un İmanı ve Alâeddin el-Buhârî'nin Konuya Dair Eleştirileri

Pharaoh's Faith According to Ibn 'Arabî and Alâaddin al-Bukhârî's Criticisms on This Subject

Mervenur TİRYAKİ / 61-76

Toplumsal Savurganlığa Dair Fıkhî Bir Değerlendirme

A Fiqh Evaluation of Social Extravagance

Şeyma Sezer YALÇINER / 77-96

TRANSLATION

Müslüman Ruhları Korumak: Memlük Topraklarında Hangâh ve Sûfîlerin Vazifesi

Saving Muslim Souls: The Khânqâh and the Sufi Duty in Mamluk Lands

Thomas Emil HOMERIN, Çev: Hediye Sümeyra KORKMAZ / 97-117

BOOK REVIEWS

Sebile Başok Diş. Doğal Olanın Yitimi ve İnsanın Düşüşü Hakkında Felsefi Bir İnceleme. Konya: Çizgi Yayınları, 2019, 272 s., ISBN 978-605-196-300-6.

Sevgi ATMACA / 119-121

Kur'an-ı Kerim'de İstişare-İdareci İlişkisi

Remzi KAYA¹

Öz: Yüce Allah insanı en mükemmel şekilde yaratarak dünyayı idare ve imar edecek meziyetlerle donatarak halife olarak göndermiştir. İnanma ve inanmama konusundaki tercihini kendi iradesine bırakmıştır. Yaratıcı, inananlara İslam'ı tebliğ ve temsil etmeleri durumunda, dünyayı imar, barış ve sulhu sağlamada ve insanlar arasında adil davranmada yardım edeceği vaadinde bulunmuştur. Söz konusu hedeflerin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi için inancın istikamet üzere olması, işlerde adalet, istişare, sabır, doğru kaynaktan alınan haber ve kalbe danışarak karar vermesi önemlidir. İdarecinin hedefi dünya ve ahireti kazanma olmalıdır. Söz konusu amaca ulaşmak için Kur'an, Sünnet ve asrısaadetten itibaren örnek idareciler analiz edilmesi gerekir. Hz. Peygamber ümmetine şûrayı emrettiği gibi kendisi de genel ya da özel işlerinde istişare etmiştir. İstişare ve sabır başarıyı getirir. Bu konudaki ayet ve hadisleri değerlendiren İslam âlimleri istişarenin önemine işaret ederler. İdarecinin ihlaslı, bilgi, beceri ve kuvvetli iradeye sahip olması hedefe ulaştırır. Bu makalede Kur'an-ı Kerim'de yer alan istişare kavramı ve idarecide olması gereken temel kurallar incelenmeye çalışılacaktır. İşaret edilen bilgilerden hareketle bu çalışmada istişare kelimesi ile verilmek istenen mesajı, Yaratıcı ve Hz. Peygamber'in idarecide görmek istediği prensipleri bulacaksınız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Tesir, İstişare, Adalet, Doğru haber.

Consultation and Administrative Relations in The Quran

Abstract: Almighty Creator created human in the most perfect way and sent him to the earth as a khalifah in a position to administer the world. He left his choices about to believe or not to believe his own will. He promised the believers that if they convey and represent Islam, he would help them rebuild the world, establish peace and tranquility and treat fairly among people. While performing this duty, believers were asked to take the Qur'an and the Prophet as an example. While performing the duty in question, consultation, justice, patience, analysis of the news and consultation with the heart are required to be applied. Consultation takes place in the Qur'an and Sunnah. Islam was founded on the basis of consultation. Success comes with consultation and patience. Based on the aforementioned information, in this study, the basic rules that the believing administrator will be successful in every subject if she is sincere, balanced and consulted are examined.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Consultation, Justice, Qualification.

¹ Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE, remzikaya@uludag.edu.tr,

ORCID: 0000-0001-5779-7821

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

1. Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in ana konusu tevhittir. Tevhitle başlar ve tevhitle biter. Bu bağlamda Kur'an ayetleri çok tanrılı bir inancı reddederek, Allah'ın birliği, eşsizliği, yüceliği ve inanılıp amel edilmesi gereken konuları içerir. Kur'an açısından her şeyin sahibi Yüce Allah'tır. İnsanoğlu yeryüzünde O'nun halifesidir. İnsan yaratılanlar arasında adaleti ve barışı sağlamak ve dünyayı imar etmekle görevlidir. İnsanın dışında bu misyonu yüklenebilecek bir varlık yoktur. Yaratıcı nimetlerini imtihan için vermiş,² kendisini, *"Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter. O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır."*³ şeklinde tanıtmıştır. Buna göre asıl güç sahibi Yüce Yaratıcıdır. O, bütün noksan sıfatlardan münezzehtir. İnsan ise Allah karşısında aciz olmakla birlikte yaratılmışlar içinde yetki ve sorumluluk açısından üstün meziyetlere sahip olup üstünlük gereği gibi kul olmaya bağlıdır. Aksi durumda sefil olma ihtimali vardır.⁴ Varlık âleminin yaratılış sebebi olan insan ilahi cevhere sahip olması sebebiyle bir taraftan fizik diğer taraftan metafizik unsurları taşıdığı için yaratılanların en şerefliisidir. Bu özelliği sayesinde halife olmuştur. Bu sebeple vahiy önce peygamberlere verilmiş, sonra inananlara emanet bırakılmıştır.⁵ İnsanın halifeliği sürdürebilmesi ve varlık aleminde üstünlüğünü muhafaza edebilmesi, ilk ahde sadık kalmasına ve işlerini istişare ile yürütmesine bağlıdır. Bu bağlamda Kur'ân'ın işaret ettiği istişare kavramının özel bir önemi vardır. Hz. Peygamber insanlık için her konuda örnektir.⁶ Peygamberlerin ilk görevi Allah'ı ve tâğûtu (insanı Allah'tan uzaklaştıran ve azgınlaşmasına sebep olan varlıkları)⁷ tanıttikten sonra insanları imana davet etmek olmuştur.⁸

İlahi vahiyde emredilen istişare bilgiç davranış sergileme şeklinde değil, vahye uyularak ve görüş alışverişi yapılarak olur.⁹ İstişarenin bilgi, beceri ve liyakat ile beslenmesi büyük önem taşır. Verilecek kararlarda kabile, renk ve bölgeselliğe bakılmaksızın takvanın ve İslam kardeşliğinin tercih edilmesi gerekir. Nitekim Yüce Allah Mü'minleri İslam kardeşliğinde birleştirerek farklılığı tanıtmaya, üstünlüğü takvaya bağlamıştır.¹⁰

² Âl-i İmran, 3/26-27.

³ Mülk, 67/1-2.

⁴ Tin, 95/4-5.

⁵ Fâtır, 35/32.

⁶ Âl-i İmran 3/32; Ahzap, 33/21; Kalem 68/3.

⁷ İnananları Allah'tan uzaklaştıran insan ve cin şeytanlarına uyanlardır. Bk. En'am, 6/112 ; Zuhuruf 43/36-37; Kaya, Remzi, Kur'an'da Dostluk İlişkileri, Ayışığı Kitapları İst. 2000, s. 72-73

⁸ Nahl, 16/36.

⁹ Ahzâb 33/36.

¹⁰ Hucurat 49/13.

İnsan kelimesinin aslı ins olup,¹¹ Hz Âdem'in soyundan türetilmiştir.¹² Aslı su ve toprak olmakla birlikte,¹³ diğer yaratılanlardan üstün¹⁴ ve kabiliyetlerle donatılmış olması sebebiyle en kabiliyetlisidir.¹⁵ Madde ile ruhun birleşmesi neticesinde değişik evrelerden geçirilerek insan şeklini aldığı bilinir.¹⁶ Bu vesileyle insan dünyada önemli işleri yapabilme kabiliyeti verilmiş, kendisine son vahiy emânet edilmiş,¹⁷ düşünen, konuşan ve yaptığından sorumlu tutulan bir varlık olmuştur. Diğer bir ifade ile irade ile donatılmış ve yaptığından sorumlu tutulmuştur. Bununla birlikte üzerinde bulunan güç ve kuvveti veren Allah'tır. İradesinde serbesttir ancak O'nun izni ve lütfu olmadan bir şey yapamaz.

İnsanın Yaratıcı tarafından verilen iyi ve kötü duyguları algılaması,¹⁸ fillerinden hesap vereceğinin bir işaretidir. Yaratıcı insana hedef gösterir. Bu hedef, istikamette gitmesi, zulümden sakınması,¹⁹ tebliğ ve temsili gereği gibi yapması²⁰ ve hakkın hakim kılınmasıdır.²¹ Bunların başarılması için inanç ve amelin salih olması gerekir.²² İnsanlık farklı kabile ve ırklara ayrılmış olması tanışma ve yardımlaşma içindir.²³ Buradan hareketle inanan ve gereği gibi hareket eden mümin yapacağı işlerle ilgili yetki ve liyakatli kişilerle istişareye de önem vermek suretiyle iyiyi kötüden ayırt edip, doğru karar verebilir.

İnanan tehlikelerden iman ve istişare ile korunabilir.²⁴ İnsan kibirli ve sabırsız olabilir. Verilen nimetlerin imtihan gereği olduğunu unutup kötülük yapabilir. Oysa yaptığı iyilikte kötülükte kendisine döner.²⁵ Müspet ve menfi duyguları ihtiva eden insan iki hayat tarzından birini seçme özelliğine sahiptir. Birincisi Yaratıcısına karşı kulluk, diğeri dünyaya aşırı meylederek insan ve cin şeytanlarına uymasıdır.²⁶

İstişare doğru karar verme ve doğru neticeye ulaşmada yardımcı olur. Hz. Peygambere hitaben işlerinize istişare edin emri önemlidir.²⁷ Böylelikle Yüce Allah'ın idareci konumundaki insanlardan istediği adalet, sulh ve barışı sağlayarak mutlu olmalarını sağlamaktır. İstişare ve adaletin olmadığı yerde huzur olamaz. İlahi vahye göre istişare insanın iman kapsamına giren esasları kabul edip, fitrata uygun amel işlemesine bağlıdır. Bu vesileyle iman, salih amel, akıl ve ilmi kullanarak Allah'ın istediği işleri yapmış olur. Yaratıcı insana asli görevi ile ilgili şu hatırlatmalarda bulunur:

¹¹Necmettin Bardakçı, "Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kamil İnsan Olma", *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 50 (2008), 2-3.

¹² Rağıp b. Muhammed el-İsfehâni, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, (İstanbul: y.y., 1986), 34; Cemaluddin Muhammed İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: y.y., 1955), VI/10-17.

¹³ Âl-i İmran, 3/59; Mü'minûn, 23/12; Rahman, 55/4.

¹⁴ İsrâ, 17/70.

¹⁵ Tin, 95/4. "Ahsen-i takvîm" ifadesi, "Andolsun ki biz insanı en güzel şekilde yarattık" âyetinde geçmektedir. Yaratılanların en güzeli oluşu, Kendinin yaratıp ruhundan üflemesi Kur'an ve sünnette zikredilir. (bk. Sâd 38/72) (Buhârî, "Ezân", 11; Müslim, "Birr", 32)

¹⁶ Bk. Sad, 38/71-72; Mü'minûn, 23/12-14.

¹⁷ Ahzâp, 33/72; Fâtır, 35/32

¹⁸ Şems, 91/8.

¹⁹ Hud, 11/112.

²⁰ Saf 61/2.

²¹ Tevbe, 9/33.

²² Bk Nahl, 16/90.

²³ Hucûrat 49/13.

²⁴ Bakara, 2/9.

²⁵ Fâtır, 35/43; Fetih, 48/10.

²⁶ En'âm 6/112 "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler söylediler. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurduklarıyla baş başa bırak."

²⁷ Bk. Âl-i İmran, 3/159 krş. Şura, 42/38.

Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.”²⁸ “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi? Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştirir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.”²⁹

İdareci Allah ve Peygamber sevgisini her şeyin üzerinde tutmak durumundadır. Asıl hedefi kendisini ve Yaratıcısını bilerek dünyada ihsan, kalbi selim, marifet ve hayırda yarış³⁰ ahirette Hz. Peygambere komşu olmalıdır. Bunun için ayetlerden sonra sünnete uyması önem taşır. Örneğin Hz. Peygamber yıllardır savaşan Evs ve Hazrec kabilelerini kardeş yapmıştır. Burada alınması gereken önemli dersler vardır. O, tebliğ ve temsili uygulamasıyla düşmanları kardeş yapmıştır.

İdarecinin hedefi dünya ve ahireti kazanmadır. İhlâslı bir iman ile idareciliğin kurallarını yerine getiren, salih amel sahibi olanlar Hz. Peygamber'e komşu olacaklardır.³¹ Mü'min, Hz. Peygamberin idare ettiği gibi idareci ve yaşadığı gibi amel etmesi gerekir. Bu durumda olanlar şöyle tanıtılır. *“Onları ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar.”*³²

Din, akıl ve ilmin esası Allah'a dayanır. İnsanlara bilmediğini öğreten Yaratıcıdır.³³ Vahiyle uyum halinde olan akıl ve ilim vahyin isabetli anlaşılmasına yardımcı olur. Yaratıcı ilahi mesajda şüphe olmadığını,³⁴ benzerinin meydana getirilemeyeceğini,³⁵ kelimelerini değiştirebilecek kimsenin olmadığını³⁶ ifade ederek Hz. Peygamber ve Kur'ân'ın gönderiliş sebebinin şöyle açıklar:

Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.”³⁷ “Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.”³⁸

Ayetlerin anlamlarına dikkat edilirse, son nebinin görevi vahyi öğretip tebliğ etmek, insanları şeytan ve nefisten sakındırmak, ihtilafa düştükleri şeyleri açıklamak ve bunların çözüm yollarını göstermek olduğu anlaşılır. Hz. Peygambere uyulmadan Allah'ın istediği gibi idareci olunamaz. O insanların sıkıntılarını gidermek mutlu olmalarını sağlamak için gönderilmiştir.³⁹

İnsanlar inançlarına göre isimlendirilir. Müslüman-kafir, Ehl-i Kitap-müşrik; mü'min-münafık vs. Yüce Allah insanların fitrat inancına sahip çıkmalarını ister. İnanan idareciye de bunları idare etmek için yaratılmıştan

²⁸ Araf, 7/172.

²⁹ İnsan, 76/1-3.

³⁰ Nahl, 16/90; Şuara, 28/89; Fâtır, 35/32; Fussilet, 41/35.

³¹ Zuhruf, 43/36-38.

³² Nur, 24/37.

³³ Bk. Bakara, 2/30-31.

³⁴ Bakara, 2/2.

³⁵ Bakara, 2/23-24.

³⁶ Kehf, 18/27.

³⁷ Âl-i İmran, 3/164 Krş. Bakara, 2/151.

³⁸ Nahl, 16/64.

³⁹ Bk.Araf 7/157.

sahip oldukları inanca sahip çıkmalarını, inananların da Hz. Peygamber'i örnek almaları istenir. Yüce Allah şöyle buyurur:

Ey Peygamber! Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara boyun eğme..."⁴⁰ "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler. Kim Allah'ı, Resûlünü ve iman edenleri dost edinirse (bilsin ki) üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını tutanlardır."⁴¹

Ayetlerden gerçek dostun Allah, Hz. Peygamber ve namaz kılan, zekat veren ruku edenlerin olduğu belirtildikten sonra 56. ayette başarmanın anahtarını vermiş olur. Bu ayet dost ve düşmanı tanıtmaya açısından önemlidir. Mü'minler kendi aralarında olduğu gibi diğer din sahiplerine de idareciliğin kurallarını uygulamaları gerekir. Onlardan korunmak için maddi ve manevi açıdan kuvvetli olunması,⁴² sırların korunması gerekir.⁴³

İdarecilikte istişare öncelikle İslam kardeşleriyle yapılır. Kur'an'da kardeşliği ifade eden "ehun" kelimesinin iki çoğulu bulunur.⁴⁴ a) Hucurat suresindeki "Müminler ancak kardeştir." ayetinde ifade edilen "ihvetün/ إِخْوَةٌ"⁴⁵ kelimesi. Bu kardeşlik İslam kardeşliğidir. Her şeyin üzerinde tutulması gerekir. Allah, Peygamber ve inananların oluşturduğu kardeşliktir. b) Tevbe Suresinde yer alan "ihvân/ إِخْوَانٌ" kelimesi. Burada ifade edilen kardeşlik ırk, nesep, cemaat ve menfaat üzerine kurulmak istenen kardeşliktir. Yüce Allah insanın babası ve akrabası da olsa böyle kardeşliği uygun bulmamakta, olması gerekenleri Tevbe 23 ve 24 ayetlerde hatırlatmaktadır.

İnanan idareci yaratılıştan elde edilen temel haklara saygı göstermesi, Allah'ın yaratılanlara yaklaşımını ve Hz. Peygamberin davranışlarını örnek alarak asrımızın belası olan ırkını, kabilesini, cemaatini memnun etmeyi ötelemesi gerekir. Yüce Allah'ın idareciden istediği sulh ve barışı temin etmek için çalışması ve temsil ve tebliği doğru yapmasıdır. Diğer guruplara karşı temsili vahye göre yaparak Müslüman olmaları için çalışır. İslam'a ve inananlara saldırmayan, din ve temel haklara saygı gösterenlere karşı daha güzeliyle karşılık verir. Yaratıcı inkâr edenlerin hile ve tuzaklarını açık bir şekilde haber verirken,⁴⁶ tehlikelerden korumak için yapılması gerekenleri belirtir.⁴⁷ Bu araştırmada amaç istişarenin önemini ortaya koymak, hedef ise inananların dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmada yardımcı olmaktır.

2. Kur'an'da İstişarenin Önemi

2.1. Kur'an-ı Kerim'de İstişare

Kur'an'da İstişare, danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip yönlendirme anlamındaki şûrâdır. Şûra ile aynı kökten gelen (şevr) kelimesinin, bir şeyi bulunduğu

⁴⁰ Ahzab, 33/1.

⁴¹ Mâide, 5/55-56.

⁴² Enfal, 8/60.

⁴³ Âl-i İmran, 3/118.

⁴⁴ Bk. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, Esâsü'l-Belâğa, Beyrut 1979; s.13; Mu'cemu'l Arabi'l Esâsî, Heyet, Alesco 1989, s.77.

⁴⁵ Hucurat,49/10.

⁴⁶ Bakara, 2/8-9, 2/120, Âl-i İmran, 3/118; Maide, 57-63; Enfal, 8/73, Mücadele, 58/20-22; Mümtehne, 60/13.

⁴⁷ Bk. Mümtehne, 60/8-9.

yerden alma ve açığa çıkarıp görünür hale getirme manasına gelir. Kişinin isabetli karara varabilmesi için bilgi sahipleriyle istişare ederek doğru karar vermesi demektir. Şûranın terim anlamıyla kök anlamı arasında semantik ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Meşveret, meşûre, müşâver, istişâre ve teşâvür de şûra ile aynı anlama gelir.⁴⁸ Şûra kelimesi ayrıca, üzerinde ortaklaşa görüş beyan edilen iş mânasına geldiği gibi, işlerini istişare ile yaparlar, görüşlerini bildiren istişare sahibidirler manasına da gelir.⁴⁹ Dikkat edilirse bu prensipler idarecilerin doğru karar vermede uyması gereken prensiplerdir.⁵⁰ Bu durumda olan idarecilerin yanılması mümkün değildir.

İstişâre eden kişi arıya benzer. Arı bal yapmak için çeşitli bitkilerden faydalanır. Sonucunda güzel besin elde eder. İdareci de çeşitli görüşlere başvurmak suretiyle doğruyu elde eder ve sağlıklı görüşe ulaşır. İstişâre, kişinin kendisini ilgilendiren konularda bir başkasının görüşüne başvurması veya idârecilerin ümmetin durumunu ilgilendiren konularda müşâverede bulunması şeklinde iki cepheden ele alınabilir. Birincisi istişâre sünnettir.⁵¹ İkincisi ise idari konularda farklı görüşler olmakla birlikte bütün mezhepler ve idârecilerin ümmetin durumunu ilgilendiren konularda fikir birliğinde olmalarıdır. Bu kanaate “İşleri aralarındaki danışma ile yürür.”⁵² ve “Yapacağın işler konusunda onlarla istişare et!”⁵³ ayetlerini delil gösterirler.⁵⁴ Şura Suresinde şu hususlara dikkat çekilir. a) Dünya ve ahiret nimetlerinin hatırlatılması, b) Fuhuş ve büyük günahattan sakınma, c) Namaz ve zekâtın önemi, d) Zulmü önleme hakkı ve karşılığı kadar ceza verilme izni. e) Affi tercih etmenin önemi.⁵⁵ Bu kurallar sureye şura isminin verilmesine sebep olmuştur.⁵⁶

Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e bir konuda karar vermeden önce arkadaşlarıyla istişare etmesini kararını verince Allah'a güvenmesini “danış” kelimesiyle ifade etmektedir.⁵⁷ Allah'ın yardımını kulun üzerine düşeni yapmasıyla olur. Sebep yerine getirilmeden tevekkül olmaz.⁵⁸ Ayette ifade edilen “danış” emri, bütün ümmeti, özellikle yöneticileri ilgilendirir. Âlimler arasındaki ağırlıklı görüş şûranın karar alma yöntemi olmasıdır. Diğer Taraftan şura kelimesi zikredilmeden danışmanın önemine dikkat çekildiği gözlenir. Mesela Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hârun'un kendisine yardımcı yapılması ve işine ortak edilmesi yönündeki duası,⁵⁹ devlet başkanının kendisiyle istişare edeceği “tefvîz veziri” tayininin meşruiyetini dikkat çekmektedir.⁶⁰ Kur'ân-ı Kerim'de öncelikle Hz.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, IV/434-437; Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, (Beyrut: y.y., 1988), III/318-320; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: y.y., 1979), II/1213; Talip Türkan, “Şûra”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sura> (05.10.2021).

⁴⁹ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII/177. Şura tarihi ile ilgili bk. Abdullah Turhan, “*Cahiliyyeden Kur'an'a Yönetim Kavramlarının Semantiği*”, Dr. Tezi Konya 2019. S. 207.

⁵⁰ Şura, 42/36-41

⁵¹ Nevevî, *Şerhu'l Müslim*, Kahire 1930, IV, 76.

⁵² Şura, 42/38.

⁵³ Âl-i İmran 3/159

⁵⁴ Konuyla ilgili bk; Abdullah Turhan, “Kur'an'da Yönetim Kavramları Ve İlkeleri”, YI Tezi, 2010, s.50.

⁵⁵ Şura, 42/36-41.

⁵⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Saffetü't-Tefâsir*, (İst. 2003) V/411; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII/30.

⁵⁷ Ayette zikredilen “şâvir” kelimesi, müşavere mastarından türemiş bir emirdir. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), I/700-704.

⁵⁸ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islam.ansiklopedisi.org.tr/tevekkul#1> (05.10.2021).

⁵⁹ Tâhâ, 20/29-32.

⁶⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 30, 33.

Süleyman zamanında Sebe Kraliçesi Belkıs'ın Hz. Süleyman'ın gönderdiği mektuba cevap vermek için komutanlarıyla istişare ettiği dikkat çekicidir.⁶¹

2.2. Hadislerde İstişare

Hadislerde şûra, meşveret, meşûre, istişare ve teşâvür gibi kelimeler zikredilir.⁶² Şûra, kişisel ve toplumsal düzeyde her iş bakımından doğru karar almanın gerekli bir yöntemi diye tanımlanmıştır.⁶³ Hz. Peygamber şûrayı emrettiği gibi kendisinin de genel ya da, özel işlerde ashâbı ile görüş alışverişinde bulunduğu bilinir. Nitekim Resûl-i Ekrem, ilk müslüman toplumun var olma mücadelesinde belirleyici durumdaki her kararı ashâbı ile istişare ederek almıştır. Bunlar arasında Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarının çeşitli aşamaları, Bey'atürrıdvân ve Hudeybiye antlaşması örnek verilir. Hicretin 3. yılında (625) Kureys'in savaşmak için Medine'ye yöneldiği öğrenilince kendileri, Medine'de kalıp savunma yapılması kanaatinde olmasına rağmen müşriklerin şehir dışında karşılanmasını daha yerinde bulan çoğunluğun görüşüne uymuş ve savaş Uhud'da gerçekleşmiştir.⁶⁴ Hudeybiye'de yapılan antlaşma sebebiyle hayal kırıklığı ve büyük üzüntü yaşayan sahâbîlerin Resûlullah'ın üç defa emretmesine rağmen kurbanlarını kesip tıraş olmayışları üzerine eşi Ümmü Seleme ile konuşup tavsiyesine uyması da belirtilmesi gereken bir örnektir.⁶⁵ Mescide minber inşa edilmesi⁶⁶ ve insanların namaza hangi usulle çağrılacağı⁶⁷ gibi ibadetle ilgili bazı konularda da ashâbı ile istişare eden Resûl-i Ekrem'in İfk olayında Hz. Ali ve Üsâme b. Zeyd'i çağırıp onların fikirlerini alması da istişare verdiği önemi gösterir.⁶⁸ Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber kadar istişareye önem veren bir kimse görmediğini söylemiştir.⁶⁹

Hz. Peygamber istişâreye teşvik etmiş; kendisi de Bedir'de Ebû Sufyân'ın geldiğini haber alınca ne gibi tedbir alınacağı konusunda ensarla görüşmüştür. Diğer taraftan Hendek Gazvelerinde, Hudeybiye'de, Taif Seferinde, İfk hadisesinde, ezan konusunda olduğu gibi birçok mevzuda ashâbıyla istişâre etmiştir. İbn Teymiyye "İdareciler istişâreden muaf olamazlar. Çünkü Allah istişareyi peygamberine emretmiştir." demektedir.⁷⁰ Bunun yanı sıra sahabe ve özellikle Hulefâ-i râşidîn istişâreye büyük önem vermişler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer istişâre etmek üzere Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve diğer ashâb'tan oluşan birer istişare heyeti oluşturduğu bilinir.⁷¹ İslâm devleti istişâre esası üzerine kurulmuştur.⁷² İstişareye tarafsız

⁶¹ Neml, 27/29-33; Vâkıbî, I/209-214.

⁶² Wensinck, *el-Mu'cem*, "şvr" md.

⁶³ İbn Ebû Şeybe, V, 221, 298; Tirmizî, "Fiten", 78; Aclûnî, II, 242.

⁶⁴ İbn Hişâm, III, 67-68).

⁶⁵ Buhârî, *Şürûh*, 15.

⁶⁶ İbn Mâce, "*İkâmetü's-salât*", 199.

⁶⁷ İbn Hişâm, Abdu'l-Melik, *es-Siratu'n-Nebeviyye*, (I-IV) Beyrut 1971, III, 154-156.

⁶⁸ Buhârî, *Şehâdât*, 15.

⁶⁹ Tirmizî, *Cihâd*, 35.

⁷⁰ <https://samil.ihya.org/ansiklopedi/istisare.html>; İbn Teymiyye, "*es-Siyâsetü's Şer'iyye*", *Mecmû'u Fetâva*, (Riyad: y.y., 1381-1386), XXVIII/386, 387; Hemmâm Abdurrahîm Sa'd, "*Arzu'l Ehâdisi'n-Nebeviyye el-Müteallike bi's-Şûra*" *es-Şûra fi'l-İslâm*, (Amman: y.y., 1989), 1, 85-107.

⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. İhsan Abbas), (Beyrut: y.y., 1388/1968), II/350-352; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Haydarâbâd: y.y., 1355), X/114-115; Müttakî el-Hindi, *Kenzu'l-Ummâl*, (Beyrut: y.y., 1405/1985), V/627.

⁷² Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l fikh*, (Bağdad: y.y., 1405/1985), 358; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, (trc. S. Tuğ), (İstanbul: y.y., 1980), II/942.

riayet eden idareci başarılı olur. Samimi bir şekilde istişare edene Yüce Allah yardım eder.⁷³ Bu özelliğiyle İslam idaresi bir şahsın diktatörlüğüne dayanan "otokrasi"den; kendisinde ilâhî bir sıfat olduğu iddiasıyla ortaya çıkan kişiye dayanan "teokrasi"den; azınlık sınıfının hâkimiyetine dayanan "oligarşi"den; kişilerin heva ve heveslerine göre idare ettiği "demagoji"den ayrılır.⁷⁴

Hulefâyi Râşidîn döneminde halife seçimi, vali tayini ve savaşa karar verilmesi gibi kurallarda bilinen prensipler, kişiye ya da olaya göre karara bağlanması gereken işlerle Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan toplumsal sorunların çözümünde Resûlullah'ı takip ederek şûra yöntemine uygun davrandığı bilinir. Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesi, dinden dönen ve zekât vermeyi reddeden kabile ve topluluklara savaş açılması, Kur'an'ın cem'i, Hz. Ömer'in halife olarak belirlenmesi, Ebû Bekir döneminde istişareye önem verildiğini gösterir. Sahâbe dönemi icmâ örneklerinin ortaya çıkışında ve klasik icmâ teorisinin meydana gelişinde Hz. Ömer'in şûraya dayalı yönetim anlayışının ve bu usulle gerçekleştirdiği yasal düzenlemelerin etkili olduğu bilinir. Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifenin seçimi için oluşturduğu altı kişilik heyet İslâm tarihinde "ehlü's-şûrâ" diye anılmış, bu heyetin seçilmesi ve çalışma şekli "emrû's-şûrâ" adıyla anılır olmuştur. Hz. Osman'ın ve Hz. Ali'nin hilâfetinde de şûraya ilke düzeyinde bağlı kalındığı söylenebilir. Meselâ Abdullah b. Sa'd, İfrîkiye'nin fethi için kendisine mektup yazınca Hz. Osman yanında bulunan ashabın ileri gelenlerine konuyu danışmış, 30/650 yılında Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasını ve tahrifini önlemek için Hz. Hafsa annemizin yanında bulunan nüshadan istinsah edilip bazı beldelere gönderilmesi meselesini ashabın önde gelenlerini bir araya getirip karara bağlamıştır. Hz. Osman'ın şehid edilmesi üzerine hilâfeti kabule zorlanan Hz. Ali, bu işin şûranın görevi olduğunu söylemesine rağmen daha kötü hadiseleri önlemek için görevi kabul etmek durumunda kalmış, o da zaman zaman önemli kararların alınmasında ashabtan yanında bulunanlara ve ileri gelenlere danışmıştır.⁷⁵

Şûra kelimesinin fıkhîta kamu hukukunu ilgilendiren meselelerde danışma anlamında yaygın biçimde kullanıldığı bilinir. Ahkâm âyetlerinin tefsiriyle ilgili bazı kaynaklarda yer alan tanımlar ise daha çok kelimenin sözlük anlamını açıklamaya yöneliktir ve şûranın çeşitleri, hükmü, konusu, alınacak kararın bağlayıcı olup olmadığı ve usulü gibi unsurlar işlenmektedir.⁷⁶ Mâlikîler dini konularda ve İslâm devletinin yönetimi ile ilgili mevzularda idarecilerin istişârede bulunmalarının vacip olduğu görüşündedirler.⁷⁷ İmam Şafîî istişâreyi nedbe hamletmiş, ancak daha sonraki Şâfiî fukahası ayetin vücut ifade ettiği görüşünü benimsemiştir.⁷⁸ Bu konuda Hanefilere nispet edilen bir görüş bulunmamakla birlikte, Cessâs'ın (370/980) Şûrâ 42/38. ayetinin tefsirinde istişârenin iman ve namaz kılmakla birlikte ele alınması görüşünü destekler niteliktedir.⁷⁹

İslâm tarihi boyunca müslümanlar tarafından kurulan devletlerde hükümdara danışmanlık yapan çeşitli kurul ve kurumlar oluşturularak meşveret usulü işletilmeye çalışılmakla birlikte

⁷³ Rum, 30/47.

⁷⁴ İzzüddin et-Temîmî, *eş-Şûrâ beyne'l-esâle ve'l-muâsıra*, (Amman: y.y., 1405/1985), 27-28.

⁷⁵ Konuyla ilgili bk. H. Bayram Öztürk, "Kur'an'da İstişare", Yüksek Lis. Tezi, İstanbul 1996; s. 107-125.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX/54.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'an*, (Kahire: y.y., 1966-67), IV/249-250; M. Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: y.y., 1984), IV/148.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX/76; Nevevi, a.g.e., IV, 76.

⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, ts., V/ 263.

şûranın genellikle yönetim merkezlerinde bulunan kimselerin katılımıyla sınırlı kaldığı bilinir. Özellikle Emevîler'le başlayan süreçte şûranın toplumun önde gelenleri, yöneticiler ve ordu kumandanları ile ilim adamlarından meydana gelen üç sınıfın temsilcileriyle birlikte ya da ayrı, genel ya da özel biçimde gerçekleştirilmiştir. Ömer b. Abdülazîz döneminde ise şûrada sadece ulema ve fukahanın bulunduğu bilinir. Halife Medine valiliğine başladığında buranın fakihlerinden on kişiyi davet etmiş ve işleri onların fikirlerine göre yapacağını söylemiştir. Diğer Emevî valileri de istişare heyeti oluşturmuşlardı. Mervân b. Hakem, Medine valisi tayin edildiğinde buradaki aşıpla istişare etmiş ve onların ittifak ettikleri kararları uygulamıştır.⁸⁰ Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un istişareden sonra hükmedeceğini ifade etmesi,⁸¹ Abbâsîler zamanında da şûra fikrinin korunduğunu göstermektedir. Fâtih Sultan Mehmed döneminde Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbîâlî gibi meclislerin var olduğu bilinir.⁸²

3. İdarecinin İnanç ve Ameli

Asıl hâkim ve idareci Yüce Allah'tır. Her şey O'nun idaresindedir. Mevla'nın emirlerini en güzel uygulayanlar peygamberlerdir. Yeryüzünde huzur ve barışın sağlanması için peygamberlerin öncülüğünde bu görev inananlara verilmiştir. İnananlar Hz. Peygamberi örnek alarak ihlaslı bir inanç, salih amel, tebliğ-temsîl uyumu ile bu görevi yapmaları gerekir. Makalede üzerinde durulan idareci inanan ve yaptığının hesabı kendisinden sorulacağını şuurlunda olan idarecidir.

3.1. İhlas Sahibi Olmak

İslam'a göre iyi bir idareci olmanın temel prensibi gereği gibi inanma, uygulama ve temsil etmeye bağlıdır. İman güvenme, kalple tasdik, Hz. Peygamberin uyguladığı gibi amel etmedir. Terim olarak Allah'tan başka ilâh olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve Resûlü olduğuna, meleklerle, kitaplara, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmadır.⁸³ Mü'minler içinde kendine zulmeden,⁸⁴ makam ve şöhreti düşünenden istenilen idareci olamaz.⁸⁵ İnanan idareci verilen görevi Yüce Allah'a ve Hz. Peygamber'in rızasını kazanmak için kullanır. İdare edilenlerde İslam'a uyan emirlerde idarecilerin emirlerine uyar ve onlara hayırlı işlerde yardımcı olur. Yanlışlarını da nezaket kuralları içinde hayırlatır.⁸⁶

İnsanlardan öyleleri de var ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini ve malını feda eder. Allah da kullarına şefkatlidir.⁸⁷ "Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar. Çünkü (o günde) Allah, onları yaptıklarının en güzeli ile mükâfatlandırarak ve lütfundan onlara fazlasıyla verecektir. Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır."⁸⁸

⁸⁰ <https://samil.ihya.org/ansiklopedi/istisare.html>

⁸¹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük, (I-X)*, MuhammedEbu'l-Fadl Beyrut 1967; III, 273.

⁸² <https://samil.ihya.org/ansiklopedi/istisare.html>

⁸³ Buhârî, *iman*, 37; Müslim, *İman*, 1, 5, 7; Ebû Dâvud, *Sünne*, 15.

⁸⁴ Fatır, 35/32;43; Fetih, 10; Meryem, 19/71-72.

⁸⁵ Hud, 11/15-16.Taha, 20/131.

⁸⁶ Bk. Nisa, 4/59; Mâide, 5/2

⁸⁷ Bakara, 2/207.

⁸⁸ Nur, 25/37-38.

Yüce Allah ve Hz. peygamberin sevdiği idarecinin özellikleri iman esaslarını ihlâslı şekilde yerine getiren salih amel sahibi Allah'ın halifesi konumunda olanlardır. Müfessirler arasında yeryüzünde Allah'ın halifesi ifadesini kâmil insanla açıklayanlar bulunur.⁸⁹ İlahi vahye göre doğru bir inanca ve o inancın güzel hasletlerine sahip olmak gerçek idarecinin özelliğidir. Salih amel bütün azalarını ihsan ölçüsünde Yaratacı'nın memnun olduğu yararlı, iyi ve güzel iş demektir.⁹⁰ İtimat, güven ve hasenat kelimeleriyle ameller belirtilir. Adil, doğru, dürüst Yaratacı tarafından sevilen kulun konumunu ortaya koyabilmek için söz konusu güzel hasletlere sahip olunması arzulanır.⁹¹

Yüce Allah iyi mü'minin amelini amel ve salah kelimeleri kullanmıştır. Bu durum Ra'd Suresi 19-23. ayetler arasında açıklanır.

Onlar, Allah'ın ahdini yerine getirenler ve verdikleri sözü bozmayanlardır. Onlar Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyleri gözetken, Rablerinden sakınan ve kötü hesaptan korkan kimselerdir. Yine onlar, Rablerinin rızasını isteyerek sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açık olarak (Allah yolunda) harcayan ve kötülüğü iyilikle savan kimselerdir. İşte onlar var ya, dünya yurdunun (güzel) sonu sadece onlarındır.⁹²

*"(O yurt) Adn cennetleridir; oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla beraber girecekler, melekler de her kapıdan onların yanına varacaklardır.*⁹³ Buna göre dürüst idareci inandığını salih amel kapsamına girecek şekilde yakmak durumundadır.⁹⁴ Bunun güzel ifadesi ihsan hadisinde Allah'ı görüyor gibi yaşama olarak ifade edilir.⁹⁵ Yüce Allah bu durumda olanlar için şöyle buyurur. *"Her kim Allah'a ve Resûlüne itaat eder, Allah'a saygı duyar ve O'ndan sakınırsa, işte asıl bunlar mutluluğa erenlerdir."*⁹⁶

İnanan idareci kendisine yapılmasını istemediğini başkasına yapamaz. Konuyla ilgili şöyle buyrulur. *"... Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, ben ona karşı harp ilan ederim. Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan, hence daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana (farzlara ilaveten işlediği) nafile ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de (adeta) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse, onu mutlaka veririm, bana sığınırsa onu korurum."*⁹⁷ Tirmizi bu hadisi şerifi Allah dostları için örnek olarak verir. Nebi, veli ve mümin idareciler inananların dostudur. Doğru inanır doğru yaşarlar. Gereği gibi inanıp salih amel işlerler kâmil insanlardır.⁹⁸

3.2. Salih Amel Sahibi Olmak

Kur'ân-ı Kerim'e göre cennete girecek idarecinin salih amel sahibi olması gerekir. Doğru amel marifetullah, nefsin tezkiyesi ve amelin salih olmasına bağlıdır. Kulun kendini ve Allah'ı bilmesi,

⁸⁹ Râzî, *Mefâtühu'l-Gayb*, 1/381; Bursavî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/64.

⁹⁰ Süleyman Uludağ, "Amel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amel#1> (05.10.2021).

⁹¹ Güzel hasletler; salih amel, hayırda yarışma, zü haz, kalbi selim, ihsan ve halife.

⁹² Rad, 13/20-22.

⁹³ Ra'd, 13/23. Krş. Nur 24/32.

⁹⁴ Bk. Bakara 1-5, Nisa 136, Enfal 2-4, Mü'minin 1-11; Furkan, 63-79, Mearic 23-34.

⁹⁵ İhsan hadisi için bkz: Buhari, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 1.

⁹⁶ Nur, 25/52

⁹⁷ Buhari, *Rikak*, 38.

⁹⁸ Tirmizi, *Hatmu'l-Evliya*, s.112-113

nefsini kötülüklerden arındırması neticesinde işler doğru ve adil (salih amel) olur. Bu durumda olan kişinin azalarından kötülük oluşmaz. Yaptığı vahye uygun olur. İdaresi altında olanlar ondan memnun olur. Yüce Allah şöyle buyurur: “...yaptığınız işi güzel yapın. Allah işini güzel yapanları sever.”⁹⁹ “İman edip de dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar bilmelidir ki, biz güzel iş yapanların ecrini asla zayi etmeyiz.”¹⁰⁰ Hz. Peygamber de ayetleri şöyle açıklar. “Yüce Allah birinizin yaptığı işi en iyi şekilde yapmasından memnun olur.”¹⁰¹

Yaratıcı Kur’ân’da işlerini doğru ve güzel yaptıkları için peygamberlere¹⁰² ve mü’minlere¹⁰³ sâlih ismini vermiştir. Salih iyi olmak, düzeltmek, düzgün olmak, namaza çağırmak, ıslah etmek gibi güzelliikleri ifade eder.¹⁰⁴ Muhtaçlara iyilik, yardım, Allah yolunda cihâd, zulme ve zâlimlere karşı mücâdele, hak, adalet, doğruluk, emânet ve takva üzerinde yardımlaşmak, helâl kazanmak, ailesine, akrabasına ve toplumuna karşı görevlerini yerine getirmek, insanlara karşı güzel davranmak sâlih amel kapsamına girer. Salih amel cennete, kötü amel cehenneme götürür.¹⁰⁵ İdarecinin etrafında iki sınıf insan bulunur: a) Doğruyu söyleyip Allah rızası için yardımcı olmak isteyenler. b) Dünya çıkarımı düşünerek isabet buyurdun diyenler. Bu inceliği seçebilen idareci olur. Amel, iş, çapa, fiil, çalışma gibi anlamlarına ilaveten, niyete bağlı olarak yapılan bilinçli işlere denir.¹⁰⁶ Kur’ân’da insanlar amellerinin durumuna göre karşılık göreceği ifade edilir.¹⁰⁷ İdareci de dünyadaki ameline göre ahirette karşılık görecektir. Yüce Allah kulunu dünyaya gönderiliş sebebini şöyle belirtir. “Hanginizin daha iyi amel işleyeceğini denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur.”¹⁰⁸ “Kim Allah’a ve Resûl’e itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddîkler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaştır! Bu lütf Allah’tandır. Bilen olarak Allah yeter.”¹⁰⁹

3.3. Kalbî Selim Sahibi Olmak

Selim, selamette ve emniyette olup, kurtulmak demektir.¹¹⁰ Şirkten arınmış, kalbi temiz olarak Allah’a gelen kişi demektir.¹¹¹ Müfredat müellifi kalbi selimi, iç ve dış düşmanlardan korunma,¹¹² Muhammed Esed ise Allah’ın huzuruna kötülükten korunmuş bir kalple gelme olarak tanımlar.¹¹³ Kur’ân-ı Kerim’de dört farklı anlamda kullanıldığı gözlenir. a) İhlas, “Çünkü Rabbi ona: Müslüman ol, demiş, o da: Alemlerin Rabbine boyun eğdim, demişti.”¹¹⁴ b) ikrar; ““Bedeviler “İnandık” dediler. De ki:

⁹⁹ Bakara, 2/195.

¹⁰⁰ Kehf, 18/30.

¹⁰¹ Beyhakî, Şüâbü’l-îman, 4/334.

¹⁰² Bakara, 2/72, 130.

¹⁰³ Âl-i İmran, 3/114.

¹⁰⁴ Râgıp, Müfredat, 419-420; el-Mucemu’l-Arabîl Esasî, Heyet, Alesco 1989, s. 744. Müncidü’t-Tullâp, Heyet, Beyrut 1956, 410.

¹⁰⁵ Salih sözlükte iyi ve yarlı olanlar anlamında olup, zikredilmeyen “amel” kelimesinin sıfatıdır. Bk: Muhammed Hüseyin Tabatabâî, el-Mi’zân fî tefsîru’l-Kur’an, (Beyrut: y.y., 1991), XIII/347.

¹⁰⁶ Ragıb el-İsfehânî, Müfredat, İstanbul 1986, S. 348.

¹⁰⁷ Kehf, 18/7; Tur, 53/39-40; Mülk, 67/2.

¹⁰⁸ Mülk, 67/2. Bk. Ragıp, Müfredat, 519.

¹⁰⁹ Nisa, 4/69-70.

¹¹⁰ Heyet, Mu’cemu’l-Arabîl-Esâsî, Alacso 1989, s. 637-638.

¹¹¹ Şuara, 27/89; Saffat, 37/84; Heyet, Mevsûâtü Kurânîyyetü’l-Meysera, Lübnan 2002, s.372, 450.

¹¹² Râgıb, Müfredat, s.350.

¹¹³ Muhammed Esad, Kur’an Mesajı, II/749.

¹¹⁴ Bakara, 2/131.

Siz iman etmediniz, ama "Boyun eğdik" deyin..."¹¹⁵ c) Sulh, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O işitendir, bilendir."¹¹⁶ ve d) Şeriat. "Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır."¹¹⁷ Verilen dört anlama dikkat edilirse hepsinin anlamı bir noktada toplanır. O da Allah ve O'nun gönderdiklerine temiz bir kalple inanarak amel etmedir.¹¹⁸

"O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur).(O gün) cennet, takvâ sahiplerine yaklaştırılır."¹¹⁹

Kalbi temiz, şirkten ve günahlardan arınmış kişi annesinden doğmuş gibidir. Böyle idareci Allah'ın sevgilisidir. Yüce Allah bu terimi hiç kötülük düşünmeyen Hz. İbrahim için kullanır.¹²⁰ Bu durumda olanlar yaratılanlara tebliğ ve hizmeti düşünür. Hedefi Allah'ın rızasıdır. İşini en adil şekilde yerine getirmeye çalışır. Maiyetinde olanların hak ve hukukunu gözetir. Haksızlık yapmaz, kırmaz, gurur ve kibirden uzak durur. Kalbi selim, doğru, dürüst ve kusursuz Allah'ın sevdiği bir kalp sahibidir.¹²¹

3.4. Hayırda Yarışmak

Hayırda yarışma Yüce Allah'ın sevdiği ve teşvik ettiği bir fiildir. Yaratıcı Fâtır suresi 32 ayette hayırda yarışandan memnun olduğunu belirtir. Hayırda yarışan kamil idarecinin ilk özelliği, azalarını kontrol altında tutarak sağlam bir teslimiyeti ifade etmesidir. İdarecilik hayırda yarışma ve insanlığa hizmettir. Söz konusu hizmetle Allah ve Peygamberin sevgisini ve dostluğunu ispatlamış olur.¹²² Yüce Allah dostunu şöyle tanıtır. "Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur"¹²³ buyurulmuştur. Ayette inananlar üçe ayrılır. a) Kendine zulmeden. Bu durumda olan idareci gereği gibi yaşamaz ve kendisine verilen emaneti istenilen ölçüde yerine getirmeyerek günah işlemiş ve cehenneme girecek işleri yapmakla kendine zulmetmiş olur. b) Hata ve isabet eden. Sevabı günahından fazla olarak hesap verdikten sonra cennete gidenleri ifade eder. c) Hayırda yarışan idareci. Nefsin fazileti, ruhun kuvvetliliği ve Allah'ın rızası doğrultusunda çalışır. Böylelikle Allah ve Peygamberin rızasını kazanmış olur.¹²⁴ Kur'ân'da yer alan üç ayet görevini yapmayarak zulmeden idareci konusunda uyarıda bulunur. *Nekes*; verdiği sözü yerine getirmeyenlerdir.¹²⁵ Mekk başkasına tuzak kuranlardır. "Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taşıyor ve kötü tuzaklar kuruyorlardı. Halbuki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer."¹²⁶ Bağy;¹²⁷ Zulmeden,

¹¹⁵ Hucurat, 49/14.

¹¹⁶ Enfal, 8/61.

¹¹⁷ Bakara 2/208.

¹¹⁸ Geniş olarak bkz: Damağânî, Kâmus, s. 244.

¹¹⁹ Şuara, 26/88-90.

¹²⁰ Saffet, 37/84

¹²¹ Türkçe Sözlük Ts. 7. Baskı (I-II) II/1032.

¹²² Bakara, 2/257; Mâide, 5/55-56.

¹²³ Fâtır, 35/32.

¹²⁴ Bursavî, *Ruhu'l-beyân*, VIII/263; Heyet, *Kurâniyyetü'l-Meysera*, 439.

¹²⁵ Fetih, 50/10.

¹²⁶ Fâtır 35/43

¹²⁷ Nah16/90

hak hukuka riayet etmeyen idarecidir. Hz. Peygamber zalim durumuna düşen bir Müslüman için şu ifadeyi kullanır: *“Bir Müslümana eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Bana eziyet eden de Allah’a eziyet etmiş olur.”*¹²⁸ Yüce Allah’ta inananlar arasında cehenneme gideceklerin zalimler olduğunu belirtir.¹²⁹ Razi’ye göre Meryem 71-72. ayetlerde emrileri yerine getirmeyen ve nefesine yenik düşenler olarak belirtir.¹³⁰ İdareciden istenen hayırda yarışmasıdır. Yaratıcı her dönemde hayırda yarışanları şöyle müjdeler. *“Onlar Allah’a ve ahiret gününe yürekten inanırlar, İyiliği emredip kötülükten sakınırlar, iyi ve hayırlı işlere koşarlar. İşte onlar iyi kimselerdir.”*¹³¹ *“(Dünyada) İmanda ve hayırda başı çektikleri için en önde olurlar, O kimseler Allah’a en yakın olan kimselerdir. Onlar nimetlerle dolu cennetlere yerleştirileceklerdir.”*¹³²

3.5. Tebliğ ve Temsil İlişkisi

İslam’da tebliğ temsil uyumu çok önemlidir. Hz. peygamberin kısa zaman içinde başarılı olması tebliğ ettiğini yaşamış ve en güzel şekilde temsil etmiş olmasıdır. İdarecide yaşantısı ile sözlerinin uyum halinde olması idare ettiği kişilerin güvenini kazanmasını sağlar. Müslüman idareciyi diğer din sahiplerinden ve münafıklardan ayıran özellik tebliğ ve tebliğ uyumudur. Hz. Peygamber söylediğini yapmış, yaptığını söylemiştir. Sözünde duran idareci başarılı olur. Amelsiz sözün etkisi de olamaz. Yüce Allah Peygamber’e ve O’nun ümmetine şöyle buyurur. *“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır.”*²²⁷ Hz. Peygamber de emredilenleri gereği gibi yerine getirmiştir. O, idareciliğin temel taşı olan adalet ve yardımlaşmayı esas almış, her konuda ümmetine örnek olmuş, temel haklara saygı göstermiş, kabile ve ırkçılığı yasaklamış, namazlarını mescitlerde kılmış, zekât ve sadakasını gereği gibi vermiş, zalime karşı çıkarak mazlumun hakkını savunmuş, Kur’an ve sünnete göre hareket edilmesini istemiştir.

3.6. Dünya ve Ahireti Dengelemek

İnanan idareci dünya ve ahiret dengesini iyi sağlayan kişidir. Dünya ve ahiretin hayrını ister,¹³³ istikamet üzere yaşayıp adil olur.¹³⁴ Yüce Allah insanları kulluk için göndermiş,¹³⁵ ölüm ve hayatın imtihan olduğunu belirtmiştir.¹³⁶ Yaptığının İslam’a göre olduğunu bilen idareci ölümü sevgiliye kavuşma olarak görür ve vuslata hazır olur. İnanan için dünya geçicidir. Asıl hayat ahirettedir. Önemli olan güzel bir amalle Allah’a ve Peygambere kavuşmadır. Yüce Yaratıcı şu Hatırlatmada bulunur:

¹²⁸ Gümüşhanavî, *Ramuzü'l-Ehâdis*, s. 395. No. 4

¹²⁹ Meryem, 21/71-72.

¹³⁰ Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII; Fâtır 35/32; Konuyla ilgi geniş bilgi için bkz. DİA İstişare md

¹³¹ Âl-i İmran, 3/114.

¹³² Vâkıâ, 56/10-12.

¹³³ Bk. Bakara, 2/201.

¹³⁴ Bk. Hud, 11/112.

¹³⁵ Zariyat, 51/56.

¹³⁶ Mülk 57/2.

Sakın, kendilerini denemek için onlardan bir kesimi faydalandırduğumuz dünya hayatının çekiciliğine gözlerini dikme! Rabbinin nimeti hem daha hayırlı hem de daha süreklidir.

Ailene namazı emret; kendin de ona sabırla devam et. Senden rızık istemiyoruz; (aksine) biz seni rızıklandırıyoruz. Güzel sonuç, takvâ ile dir."137 "Onlardan bir kısmı da: Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru! derler. İşte onlar için, kazandıklarından büyük bir nasip vardır. (Şüphesiz) Allah'ın hesabı çoktur.138

Allah'a kavuşmaya hazır olan idareci İslam'ın hâkim olması, dünyanın imarı ve sulhu için elinden geleni yapar.¹³⁹Tercihini hakkın rızası yönünde kullanır. Her konumda Allah'la beraber olur. O'na kavuşacağı anı bekler. Azrail'in gelmesi onun için müjdedir. Sevgiliye kavuşmaya engel teşkil edecek hasletlerden uzak durur. Bu durumda olanlar ahsen olarak isimlendirilir.¹⁴⁰ Onlar kendisine verilen nimetleri verenin rızasında kullanır. Şükrü yerine getirir. İnancının gereğini yaparken hakkın rızası ve kulların menfaatini gözetir.

Vakıa Suresinde inancının gereğini yapanlar için şu müjde verilir. Onlar: *"(Dünyada) İmanda ve hayırda başı çektikleri için en önde olurlar, O kimseler Allah'a en yakın olan kimselerdir. Onlar nimetlerle dolu cennetlere yerleştirileceklerdir."*¹⁴¹. Rad suresindeki ayette ise, Allah'ın hidayete erdirdiği ihlas sahibi olanlar Allah'a, peygambere ve Kur'ân'a gönülden inanan samimi kullardır. Kur'ân'ı okumak ve ibadetleri yapmakla kalpleri huzur, ruhları sükûnete erer. Böyle bir inanç bütün azalara yansır.¹⁴² Yaratıcı kullarını fitrat inancıyla göndermiş, fitrat dini üzerine devam etmelerini istemiştir.¹⁴³ Mü'minlerin huzurlu olmaları dünya ve ahireti dengeleyerek,¹⁴⁴ ölüme hazır olmalarına bağlıdır. Böyle olanlar şöyle müjdelenmiştir:

*Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!"*¹⁴⁵ "...Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. Bu söylenenler hep Rabbinden korkanlar içindir.¹⁴⁶

4. Başarılı İdarecinin Vasıfları

İlahi vahye göre inanan idarecide bir takım vasıfların bulunması gerekmektedir. Bunların olması durumunda Yaratıcı ve Nebinin rızasını kazanarak dünya ve ahirette güzel karşılık bulacağı ahirette Hz. Peygambere komşu olacağı anlaşılmaktadır. Bunların başında gelen adalettir.

4.1. Adalet Sahibi Olmak

İnanan idarecide olması gereken ilk özellik adalettir. Yaratılanlar arasında adalet sayesinde barış ve huzur sağlanabilir. Adaletin olmadığı yerde zulüm olur. Dünyada adaletin tesisi Hz. Peygamber ve O'nun ümmetine verilmiştir. Hz. peygamber görevini en mükemmel şekilde yapmış,

¹³⁷ Tâhâ, 20/130-132.

¹³⁸ Bakara, 2/201-202. Krş. Hud, 15/15-16.

¹³⁹ Furkan, 25/67; Kasas, 28/77.

¹⁴⁰ Enbiya, 21/91; Tahrim, 66/12.

¹⁴¹ Vâkıa, 56/10-12.

¹⁴² Rad, 13/28-29.

¹⁴³ Rum, 30/30.

¹⁴⁴ Furkan, 25/67.

¹⁴⁵ Fecr, 89/27-30. Tefsiri için İbn-i Kesir, *Tefsîru İb-i Kesîr Beyrut Ts. (I-III)* III/639; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X/432.

¹⁴⁶ Beyyine, 98/8.

O'nun vefatından sonra vazife inananlara geçmiştir. Şimdi huzuru tesis etme görevi inananlarındır. Yüce Allah inananlara şu emri verir.

“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”¹⁴⁷

Ayette dünya barışının tesisi ve zulmün esasları belirtilir. Mümin idareci verilen görevin sorumluluğu içinde inanç farkı gözetmeksizin adalet, ihsan ve yardımlaşmayı esas almak durumundadır. Aksi halde şeytanın istediği inkar, zulüm ve ahlaksızlık yaygın hale gelebilir. Hud ve Meryem Surelerinde adil olan idarecilerin cennete gidecekleri ifade edilir.¹⁴⁸ Yaratıcı'nın istediği, kulları arasında adaleti ve yardımlaşmayı sağlamak, haksızlığı, zulmü ve ahlaksızlığı kaldırmaktır. Bu da adaleti sağlamakla olur.

Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış) tır. Allah'a isyandan sakının. Allah yaptıklarınızı hakkıyla bilmektedir.”¹⁴⁹ “De ki: Rabbim adaleti emretti. Her secde ettiğinizde yüzlerinizi O'na çevirin ve dini yalnız Allah'a has kılarak O'na yalvarın. İlkin sizi yarattığı gibi (yine O'na) döneceksiniz.”¹⁵⁰ “Yarattıklarımızdan, daima hakka tebliğ eden ve adaleti hak ile yerine getiren bir millet bulunur.”¹⁵¹ “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dinine ve peygamberlerine gaybe inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.”¹⁵²

Anlamını aldığımız ayetlerde adaletin tesisi için, a) Allah'tan korkulması, b) adil olunması, c) şahitliğin doğru yapılması, d) dinin Allah'a has kılınması, e) dinin tebliğ edilmesi, f) kitap ve ölçünün indirilmiş olması özelliklerine işaret edilir. Huzur ve barışın tesisi için idarecinin adalet kapsamına giren güzel hasletlere dikkat etmesi gerekir. Yaratıcı Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i kitap mensuplarından düşman olmayan, inananların inancına saygı gösterenlere aynı ölçülerde yaklaşılmasını ister.¹⁵³ *“Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever.”¹⁵⁴*

Hız. Peygamberde şöyle buyurur: *“Kıyamet gününde Allah'ın en çok sevdiği ve kendisine yakın ettiği insan dünyada adil olanlardır. O gün Allah'ın kızdığı ve kendisinden uzak tuttuğu insanlar ise zalim olan imamlardır.”¹⁵⁵ “Bilmiş olunuz ki; her kim bir zimmiye zulmeder yahut taşıyamayacağı bir yük yüklerse, hakkını gasp eder veya elinden zorla alırsa ben kıyamet gününde o kimsenin hasmıyım.”¹⁵⁶*

İdarecede adaletle birlikte liyakat önemlidir. İdarecinin başarılı olabilmesi için ehliyet, yetenek, bilgi, beceri ve iradeye sahip olması gerekir. *“Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve*

¹⁴⁷ Nahl,16/90.

¹⁴⁸ Hud, 11/112-113; Meryem, 19/71-72.

¹⁴⁹ Maide, 5/8.

¹⁵⁰ Araf, 7/29.

¹⁵¹ Araf, 7/181.

¹⁵² Neml, 27/25.

¹⁵³ Mâide, 5/42.

¹⁵⁴ Mümtehine, 60/8.

¹⁵⁵ Tirmîzî, Ahkâm, 4.

¹⁵⁶ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Haraç* s. 135; Hamidullah, *Introduction to the Islâm*, No, 423.

insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür.”¹⁵⁷

Alanında bilgili ve tecrübeli kişi, akıl, tecrübe ve bilgi açısından yetkili olması anlamındadır. Hz. Peygamber; *“Âkil (akıllı) olandan fikir alın ki, doğruyu bulasınız...”* ¹⁵⁸*“İşini bilmen, akıllı kişiye danışıp sonra da ona uymandır”* ¹⁵⁹ buyurur. Âlimler, kendini beğenen, tecrübesiz gençle, aklına araz gelmiş yaşlılardan fikir alınmasını uygun bulmazlar.¹⁶⁰ Liyâkatlı ve tecrübeli kimse, güvenilebilir olduğu takdirde inançsız bile olsa istişare edilebilir. Ahlâk kitaplarında kaydedilen: “Müsteşarın fikren gam ve kederden sâlim olması” şartı da liyâkatle alâkalı bir husus olarak değerlendirilir.¹⁶¹

İnsanların huzur içinde yaşamaları için idarecilerin adil olmaları, hakkında Yüce Allah’a, Hz. Peygambere ve kendilerinden olan idarecilere itaat etmeleri gerekir.¹⁶² İnsanların başlarına sıkıntı gelmemesi için alim ve idarecilerin görevlerini yapmaları hakkında takvada, iyilikte yardım etmeleri kötülüklerini uymaları gerekir. *“Sizden önceki asırlarda yeryüzünde (insanları) bozgunculuktan alıkoyacak faziletli kimseler bulunsaydı ya! Fakat onlardan, kurtuluşa erdirdiğimiz az bir kısmı müstesnadır. Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın peşine düştüler.”¹⁶³*

Anlamını aldığımız ayet vb¹⁶⁴ Hz. Peygamber aracılığı ile insanların başlarına gelen sıkıntıların sebeplerini açıklar. Adil davranmaları gereken idarecilerin ve dini tebliğ etmekle görevlilerin görevlerini yapmamaları sebebiyle ikaz olarak ceza verilir. Onların bu duruma düşmeleri Allah'ın zulmü değil kendi yaptığı hataların bir sonucudur. Adalet, ihsan ve yardımlaşma beraberinde rahmeti getirir.¹⁶⁵ Dünya barışını tesis edecek peygamberlerin vekili konumundaki inanan idareci ve âlimler iyiliği tavsiye edip kötülüğü önleyip, hak ve adaleti tesis ettikleri sürece o topluma ceza verilmeyeceği ifade edilir. Ceza inkâr ve zulmedenlere verilir. İnananların başına gelen sıkıntı derecelerini artıracak bir imtihan olabilir.¹⁶⁶

Eğer siz iman eder ve şükrederseniz, Allah size neden azap etsin! Allah şükre karşılık veren ve her şeyi bilendir.”¹⁶⁷ “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz.”¹⁶⁸ “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.”¹⁶⁹

Örnek olarak aldığımız ayetler inancını yaşayan adil olanlar müjdelenmekte, dünya zevkine dalanlar ise uyarılmaktadır. Rahmet veya ceza insanın kendi elindedir.

¹⁵⁷ Nisa, 4/58.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 3/17; Alâuddin Aliyyu'l-Muttakî, a.g.e. 3/409.

¹⁵⁹ Alâuddin Aliyyu'l-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, 3/110

¹⁶⁰ İbnu'l-Hacer, a.g.e. 4/46.

¹⁶¹ İbnu'l-Hacer, 4/46.

¹⁶² Bk. Nisa, 4/59

¹⁶³ Hud, /116.

¹⁶⁴ Bk. Araf, 7/133.

¹⁶⁵ Nahl, 16/90.

¹⁶⁶ Bakara, 2/155.

¹⁶⁷ Nisa, 4/147.

¹⁶⁸ Enbiya, 21/47.

¹⁶⁹ Zilzal, 99/7-8.

Hız. Peygamber kendisinden yöneticilik görevi isteyenlere, "Vallahi biz bu işe ne onu isteyen birini ne de ona hırs gösteren birini tayin ederiz" buyurarak onların isteklerini reddetmiştir.¹⁷⁰ Yöneticilik görevi istememesini tavsiye ettiği bir sabâbiye de "İstediğin için görev sana verilirse onunla baş başa katırsın; istemeden sana verilirse onun uğrunda yardım görürsün!" buyurarak yöneticiliğe talip olmamanın gerekçesini anlatmıştır.¹⁷¹ Hadislere göre idareye hırslı olarak, birilerini aracı yaparak, yardımı kullardan beklemek uygun olmadığı anlaşılır. Yöneticiliği her insanın yapması mümkün değildir. Adalet, bilgi, beceri ve liyakat ister. Allah'ın rızasını kazanmak, vatana ve İslam'a hizmet için yapılır. İnsan istemeden bu görevi sen yapacaksın denilerek verilirse hem Allah hem de insanlar yardım eder. Hız. Yûsuf kıssasında olduğu gibi ehliyet ve liyakatini hatırlatması ve atayacak kişinin iradesine bırakması, iyi niyetle ve yanlış atamaları engellemek için talepte bulunması caiz olarak görülür.¹⁷² Hadislerde de ifade edildiği gibi idareciliğin istenmeyip verilmesi tercih edilir.

4.2. İstişarede Bulunmak

İstişare inananlara İslam'ın bir emridir. Kur'ân ve sünnettin emridir. Şura Suresinin 38. ayetinde "Onların işleri, aralarında danışma iledir." ifadesiyle çözülmesi gereken konularda istişare yolunu izlemek, kendilerine verilen imkânları başkalarıyla paylaşmaktan sevinç duymak, haksız saldırılara karşı ortak tavır almak adil idarecinin vasıfları arasında yer alır. Öfkelenildiğinde bağışlayıcı olmak bir erdem olduğu gibi haksız tecavüze karşı koymakta gerekli bir erdemdir.¹⁷³ Konuyla ilgili kesinlik ifade eden diğer bir ayette şöyledir. "...iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."¹⁷⁴ Diğer taraftan, Hız. Süleyman kıssasında şu ifadeler yer verilir. "(Sonra Melike) dedi ki: Beyler, ulular! Bu işimde bana bir fikir verin. (Bilirsiniz) siz yanımda olmadan (size danışmadan) hiçbir işi kestirip atmam"¹⁷⁵ Hız. Yusuf kıssasında da şöyle buyrulur: "Kral dedi ki: Onu bana getirin, onu kendime özel danışman edineyim. Onunla konuşunca: Bugün sen yanımda yüksek makam sahibi ve güvenilir birisin, dedi."¹⁷⁶ Kral gördüğü rüyanın yorumunu Hız. Yûsuf'a sorar. O'da rüyayı yorumlar. Kral nasıl tedbir almak gerektiğini sorunca, Hız. Yûsuf, bolluk yıllarında çok ekin ekip ürünü stok etmek gerektiğini söyler. Kralda aynısını yapar. Böylelikle sıkıntıdan kurtulur. Buna göre istişare edilecek kişi sağlam inanca, bilgili, ileri görüşlü ve doğru karar verebilecek özelliklere sahip olması gerekir. İdareci ve idare edilenlerde "...İyilik ve sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah'tan korkun; çünkü Allah'ın cezası çetindir."¹⁷⁷

4.3. Bilgiyi Doğru Kaynaktan Almak

İdarecinin isabetli karar verebilmesi için gelen haberin doğruluğunun sağlıklı olması gerekir. Bunun için haberi getiren doğru, dürüst, kâmil ve ihsan sahibi mi yoksa idareciye yaranmak için yalan mı söylüyor

¹⁷⁰ Müslim, *İmare*, 14.

¹⁷¹ Müslim, *İmare*, 13

¹⁷² Heyet, *Kur'an Yolu*, III/224-225

¹⁷³ Şevkânî, *Fethu'l Kadir*, IV/ 618-619

¹⁷⁴ Âl-i İmran, 3/159.

¹⁷⁵ Neml, 27/29-33.

¹⁷⁶ Yusuf 12/54.

¹⁷⁷ Mâide, 5/2.

araştırılması gerekir. Gelen haberlerin analiz edilmesi gerekir. Aksi durum idareciyi yanıltır. *“Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırınız.”*¹⁷⁸

Dikkat ederse ayet gelen haberin araştırılmasını emretmektedir. Haberin doğruluğundan emin olmadan uygulamaya konulması haksızlığa yol açabildiler. Müslümanlar arasında yer alan münafıklar menfaat elde etmek için her türlü yalanı söyleyebilir. Ayette yer alan fâsık kelimesi bu durumu ifade eder. Bakara Suresi 9. ayette Allah ve inananlara tuzak kurmak isteyen münafıklar “hâdea” kelimesiyle ifade edilirken, aynı surenin 204. ayetinde “*ne yaman düşman*” terimiyle açıklanır. Bu gibi insanlar makam ve dünya çıkarı için her şeyi mubah görür. Hucurat suresindeki ayetin hükmü geneldir. Nekes, mekr ve bağı kapsamına giren bütün hileleri kapsar. Sosyal ve hukukî hayatın sağlıklı olması, haksızlıkların önlenmesi için idarecinin insan ve cin şeytanlarına karşı uyanık olması gerekir.¹⁷⁹ Anlamını aldığımız ayet önemli bir olay üzerine nazil olur. Rivayete göre Velîd b. Ukbe, Benî Müstalık kabilesinin zekât vergisini toplamak üzere gönderilir. Velîd yolda iken birisi, bu kabileden silahlı bir grubun yola çıktığını haber verir. Velîd, onların savaşmak için çıktıklarını düşünerek Peygamberimize durumu anlatır. Hz. Peygamber öncelikle haberin doğruluğunun teyit edilmesi için Hâlid b. Velîd'i görevlendirir. Hâlid kabileye yakın bir yerde konaklayarak durumu araştırır; söz konusu grubun ezan okuyup namaz kıldıklarını, İslâm'a bağlılıklarının devam ettiğini tespit eder ve Medine'ye döner. Sonunda onların, zekât tahsildarı geciktiği için durumu öğrenmek veya zekâtı kendi elleriyle Hz. Peygamber'e teslim etmek üzere yola çıktıkları anlaşılır.¹⁸⁰ Dikkat edilirse Hz. Peygamber gelen haberin doğruluğunu araştırıp ona göre karar vermiştir. İdareci olan Mü'min aynı yolu izlemelidir. İdarecilikte istihbarat çok önemlidir. İyi bir istihbarat doğru ve yanlış ortaya çıkarır.

4.4. Sabırlı Olmak

Yaratıcı her zaman sabredenlerle beraber olduğunu belirtir. Kur'ân ve sünnette de başarının sabırla elde edildiği belirtilir. Buna göre zafer sabırla kazanılır. Sabır dini tebliğde azim ve sebat gösteren peygamberlerin niteliklerindedir.¹⁸¹ *“Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir.”*¹⁸² *“Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz o (sabır ve namaz), Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir.”*¹⁸³

İnananların dünya ve ahireti kazanmaları için gerekli kuralları açıklayan vahiydir. Örnek olarak uygulayanda Hz. Peygamber'dir. Bir kimse kendisine kötülük yapana adil şekilde karşılık verebilir. Ancak sabretmesi Allah'ın ihsanı sayesinde mükâfata dönüşür.¹⁸⁴ Yüce Allah inançsızların kötülüklerine sabredenlerin kurtuluşa erdireceğini bildirmiştir.¹⁸⁵ Sabır düşmanlarının hile ve tuzakları zararını zararsız hale getirir.¹⁸⁶ Özellikle savaş durumunda sabır gösterip disiplinli

¹⁷⁸ Hucurat, 49/6

¹⁷⁹ En'am, 6/112.

¹⁸⁰ Müsned, IV/279; Kurtubî, *Tefsir*, XVI/296-297.

¹⁸¹ Ahkaf, 46/35.

¹⁸² Bakara, 2/153, 249; Enfal, 8/46, 66.

¹⁸³ Bakara, 2/45.

¹⁸⁴ Nahl, 16/126-127.

¹⁸⁵ Mü'minun, 23/110-111

¹⁸⁶ Âl-i İmran, 3/120.

davranan Müslümanları Allah melekleriyle destekleyeceği müjdesini verir.¹⁸⁷ Kötülöklere sabır ve iyilikle karşılık vermek düşmanlığı dostluğa dönüştürür.¹⁸⁸ Kur'ân-ı Kerim insanların başına gelen musibetlerin bir imtihan olduğunu, bu imtihanı sabırlı olanların kazanacağını bildirir.¹⁸⁹ Hz. peygamber de "Sabreden zafere kavuşur."¹⁹⁰ Sabır kişiyi telaştan ve yanlış işler yapmaktan koruduğu için, "Sabır ışıktır" sözüyle ifade etmiştir.¹⁹¹ Sabrı tarif ederken de "Sabır ilk sarsıntı sırasında gösterilen metanettir" ¹⁹² şeklinde açıklar. İdarecinin yapması gerekenleri Al-i İmran ve Fussilet surelerinde yer alan ayetler çok zarif bir şekilde açıklamaktadır.

Ey iman edenler! Sabredin; (düşman karşısında) sabırda sebat gösterin; (cihad için) hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki başarıya erişebilirsiniz."¹⁹³ "(İnsanları) Allah'a çağırın, iyi iş yapan ve 'Ben Müslümanlardanım' diyenden kimin sözü daha güzeldir?" "İyilikle kötülük bir olmaz, Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Bu sadece sabırlı kimselere verilen bir meziyettir. Evet, bu meziyet sadece yüksek ahlak ve faziletten nasibi olanlara verilir."¹⁹⁴

İlk ayette başarıya ulaşmak için dört kural belirtilir. Sabır, sabırda ısrar, Allah'a güvenip dayanma ve takva olup son kelime felaha erersinizdir. Örnek olarak aldığımız Fussilet Suresindeki ayetlerde başarı iki kelime içinde toplanır. Bunlar sabır ve zûhaz'dır. Buna göre kötülük ihсанla, günah affetmekle, gazap sabırla ve hilm ile dostluğa dönüşür.¹⁹⁵ Bunların hepsi sabır ve zûhaz içinde toplanır. Ayetlerde öncelikle inananlar tanıtılır. Daha sonra ahsen kelimesiyle temsil görevi zikredilir. Ardından düşmanın dosta dönüştürme kuralı belirtilir. Dördüncüsünde sabır ve zûhazla hedefe ulaşılır. Asıl hedef tasavvuf dilinde Allah'ta yok olma zahiri anlamı ise Allah'ın rızasını kazanmadır. Zû-haz sahibi olan insanın bedeni helal gıda, kafası doğru bilgi, kalbi sevgiyle mutlu olandır. Asıl mutluluk kalp mutluluğudur. Kâmil idarecinin gönlünün huzur içinde sevgilisiyle olması demektir. Allah'la beraber olmak, sözle ifade edilemeyen hazdır. O da zû hazdır. O da sabırla elde edilir. Bu durumda olan idarecide cennet ve cehennem düşüncesi olmaz. Sırf Allah ve Peygamberin rızasını düşünür.¹⁹⁶ Tefsirlerde zû haz kelimesi için farkı açıklamalar yapılır. Taberî ve Kurtubî'ye göre cenneti kazanmadır.¹⁹⁷ Râzî, ruh cevheri kuvvetli olup dış etkenlerden etkilenmeyenlerdir.¹⁹⁸ Konuyla ilgili şu ifadeler önemlidir. Sabırlı insan öfke anında sabır, bilgisizliğe karşı yumuşaklığı, kötülüğe karşı affı tercih eder. Yüce Allah şöyle buyurur. "(Ey Muhammed!) Sabırlı ol, çünkü Allah güzel

¹⁸⁷ Âl-i İmran, 3/125.

¹⁸⁸ Fussilet, 41/34-35.

¹⁸⁹ Furkan, 25/20

¹⁹⁰ Müslim, "Taharet", 1; Tirmizi, "Da'avat", 86

¹⁹¹ Müslim, "Taharet", 1; Tirmizl, "Da'avat",86.

¹⁹² Buhari, "Cena'iz", 32, 42; Müslim, "Cena'iz", 1 4, 15.

¹⁹³ Âl-i İmran, 3/200

¹⁹⁴ Fussilet, 41/33-35.

¹⁹⁵ Heyet, *Mevsûâtü Kurâniyyet'l Meysera*, Lübnan 2002, s. 481

¹⁹⁶ Bk. Müslim, Birr, 54.

¹⁹⁷ Teberî, Tefsir, (I-XXX) Mısır 1968, XXVII/120. Kurtubî, Tefsir, (I-XX) Kahire 1967, XV/363.

¹⁹⁸ Râzî, Tefsir, XVII/127.

iş yapanların mükâfatını zayi etmez."¹⁹⁹ *"O ne güzel Mevla ne güzel yardımcıdır."*²⁰⁰ Bunları yapanlar Allah koruması altında bulunur.²⁰¹

4.5. İhsan Sahibi Olmak

İhsan sahibi, azalarının aktivitesini Allah'ın kontrolü altında olduğunu bilendir *"Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir."*²⁰² *"Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız."*²⁰³ Hz. Peygambere inanmayıp, O'nu sözleriyle incitmeleri üzerine şöyle teselli edilmiştir: *"(Resûlüm!) Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendine kıyacaksın! Biz dilesek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de ona boyunları eğilip kalır."*²⁰⁴ *"(Resûlüm!) O halde onların sözleri sakın seni üzmesin. Kuşkusuz biz, onların gizlemekte olduklarını da açığa vurduklarını da biliyoruz."*²⁰⁵ İdarecinin önemli özelliklerinden biri ihsan sahibi olmaktır. Onlara korku yoktur. Ecirlerini Allah verecektir.²⁰⁶ Kur'ân-ı Kerim'de ihsan bir nevi oto kontrol sistemidir. İnsan kendisinin her halinin Allah tarafından kontrol edildiğini bilerek ona göre kararını verir. İhsan iyi ve güzeli temsildir.²⁰⁷ Söz konusu kelime hasene fiilinden türetilir. Temelde iki anlama gelir. Allah'ın her halde kendini görüyor düşüncesinde olup, ona göre bulunmasıdır. Yüce Allah inandığını en güzel şekilde yapanlara muhsin ismi vermiştir.²⁰⁸ Kur'ân-ı Kerim'de ona yakın anlamı olmakla birlikte,²⁰⁹ Nahl 90 ve Bakara 112 ayetleri konumuz açısından önemlidir. Söz konusu ayetler idarecinin temel özelliğini ifade ederler. Nahl Suresindeki ayet İslam'ın adalet, ihsan ve yardımlaşma üzerine kurulduğunu belirtir. Bakara Süresindeki ayet ise, Allah ile kul arasındaki ince çizgiyi açıklar. *"Bilâkis, kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır ne de üzüntü çekerler."*²¹⁰

İhsân, sahibi idarecinin azalarından Allah'ı ve kulları incitecek davranış olmaz. Diğer bir ifade kişinin kalbinin temiz olması, fiile yansması Allah'ı görüyor gibi kul olması demektir. Hz. Peygamber kelimeyi şöyle açıklar: a)İhsan, *"Allah'a sanki görüyormuş gibi ibadet etmendir. Çünkü sen O'nu görmesen bile, kuşkusuz O seni görür."*²¹¹ Zira ahirette bütün uzuvlar yaptığını haber verecektir.²¹² b) İhsân, *"Kendin için sevdiğini, kardeşin için de sevmendir."*²¹³ Yüce Allah şöyle buyurur. *"Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da ihsânda bulunmanızı emretti."*²¹⁴ İhsan sahibi olanlar Allah'ın has kullarıdır. *"Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine*

¹⁹⁹ Hud, 11/115.

²⁰⁰ Hacc, 22/78.

²⁰¹ Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, V/263, İbn-i Kesir, (I-VIII) İst 1985, VII/169-170. III/264.

²⁰² Mü'min, 40/19.

²⁰³ Kaf, 50/16; Nahl, 16/19.

²⁰⁴ Neml, 26/3-4.

²⁰⁵ Yasin, 36/76.

²⁰⁶ Bk. Bakara, 2/112 Bakara, 2/25; Fâtır, 35/32-35.

²⁰⁷ Heyet, *Mu'cemu'l-Arabi'l-Esâsî*, s.318.

²⁰⁸ Heyet, *Mevsûâtü Kurâniyyetü'l-Meysera*, s.18

²⁰⁹ Damağâni, Kamus, s.130-132.

²¹⁰ Bakara, 2/112.

²¹¹ Buhari, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 1; Hadis No; 8.

²¹² Nur, 24/24; Yasin, 36/65; Fussilet, 41/21-22.

²¹³ Buhari, *İman*, 7; Tirmizî, *Zühd*, 3.

²¹⁴ İsrâ, 17/23.

Allah'ın âyetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden (Allah yolunda) harcayan kimselerdir. İşte onlar gerçek müminlerdir. Onlar için Rableri katında nice dereceler, başışlanma ve tükenmez bir rızık vardır.”²¹⁵

İhsan ihlasla nefisini kontrol altında tutmak, ibadetleri Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapmaya çalışmak, Allah'a gereği gibi kul olmak ve İslam'ı güzel yaşamak demektir.²¹⁶ İdareci zikredilen hasletlere sahip olması durumunda dünya ve ahirette hedefine ulaşmış olur. Furkan Suresinde ihsan anlamında “has kul” zikredilir. *“Rahmân'ın(has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler onlara laf attığında (incitmeksizin) "Selam!" derler (geçerler).”²¹⁷ “(O kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.”²¹⁸*

4.6. Kalbe Danışmak

İdareci uygulamaya geçmeden son bir değerlendirme yapar. Vereceği kararı iyi düşünür. Kendisine yapılmasını istemediğini mahiyetinde bulunanlara yapmaz. Yaratıcı ve yaratılanları memnun etmeyi hedefler. Bir iş yapacağı zaman Allah ve Resûlü memnun olur mu? Bana böyle yapılsa ben memnun olur muyum? soruları ve cevapları önemlidir. Buna “festefti kalbek” denilir. Yapılacak işi kalbine sormasıdır. Kur'ân ve sünnet üzerine olan istişare ve araştırmaları yaptıktan sonra fiiliyata geçireceği zaman kendisine soracağı soru demektir. Bu durum Hz. Peygamber'in şahsında bütün inananlara verilen emirde görülür.

Şüphesiz Rabbin, onların her birinin amellerinin karşılığını onlara tam olarak verecektir. Çünkü Rabbin, onların yapmakta olduklarından haberdardır. O halde seninle beraber tevbe edenlerle birlikte emrolduğun gibi dosdoğru ol! Aşırı da gitmeyin. Çünkü O, sizin yaptıklarınızı çok iyi görendir. Zulmedenlere meyletmeyin; sonra size ateş dokunur. Sizin Allah'tan başka dostlarınız yoktur. Sonra (O'ndan da) yardım göremezsiniz!²¹⁹

Hud Suresindeki söz konusu ayetler idareci için önemli bir mihenkittir. Hz. Peygambere, emrolduğun gibi dost doğru ol, zulmedenlere meyletme, sonra size ateş dokunur ve Allah'tan yardım göremezsiniz ifadeleri bizlere söylenen emirlerdir. Bu emirlere riayet eden idareci istikamet üzere olur. İstikamet, doğruluk, ihlas birbirini tamamlayan güzel hasletlerdir. Doğru sözlü olmak, gerçeği söylemek, sözünü yerine getirmek, iş ve işlemlerinde güvenilir olmak salih amelî içerir. Salih amelî kapsamına Allah'ın sevdiği ameller girer. Kur'ân'daki anlam itibarıyla iman ve salih amelî,²²⁰ mîsâk,²²¹ ahde vefâ,²²² Allah'ın vadini yerine getirme, güzel ahlak vs.²²³ gibi anlamlar içinde kullanılır. Yüce Allah bu durumda olanlar için şöyle buyurur. *“Müminler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice erler var. İşte onlardan kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir; kimi de (şehitliği)*

²¹⁵ Enfal, 8/2-4; krş Maide 5/93.

²¹⁶ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 1/206; İbn-i Kesir, (I-III) Muhtasar, Beyrut 1981; 1/107.

²¹⁷ Furkan, 25/63.

²¹⁸ Furkan, 25/67.

²¹⁹ Hud, 11/111-113. Krş. Şura 42/15

²²⁰ Mâide, 5/1119.

²²¹ Ahzab, 33/7-8.

²²² Ahzab, 33/23-24.

²²³ Âl-i İmran, 3/152, Zümer, 39/32; 51/5; 19/50.

*beklemektedir. Onlar hiçbir şekilde (sözlerini) değiştirmemişlerdir. Çünkü Allah sadâkat gösterenleri sadâkatları sebebiyle mükâfatlandırarak...."*²²⁴

İnsanda bütün azalar çift iken kalp ve ağız tektir. Kalpte iman ve küfür bir arada bulunmaz. Temiz kalp adaletle karar verir. *"Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."*²²⁵ Yüce Allah kul ile kalbi arasına girer. *"Ahirette kalbi temiz olanlar kazanır."*²²⁶ Allah'la irtibat temiz kalble olur. Kalpten söylenen tesir eder. Ağızdan söylenen kulakta kalır. Kalp doğruyu söyler. *"İslam'da zarar ve zarar verdirmeye yoktur"*²²⁷ *"Müslüman elinden ve dilinden kötülük gelmeyen insandır"*²²⁸ ifadeleri temiz kalpli olanları ifade eder.

İnanmayan veya günah işleyen insanların kalbi günahlarla kirlenir.²²⁹ Her günah kalpte kara bir leke oluşturup, günahların çoğalmasıyla kararır.²³⁰ İnanan mü'min tevbe ile günahlardan temizlenebilir. Hud ve Şurâ surelerinde yer alan istikâmet ayetleri temiz ve doğru olan kalbi işaret etmektedir.²³¹ Hz. Peygamber'de konunun önemine işaret ederken, *"Beni Hud Suresi ve kardeşleri ihtiyarlattı"*²³² buyurmuştur. Hud ve benzeri sureler²³³ incelendiğinde idarecide olması gereken güzel hasletlerin zikredildiği gözlenir. Söz konusu hasletlere sahip olan kişiler verecekleri kararları kalplerine danıştıklarında doğru karar verecekleri anlaşılır. İnananları Gayr-i Müslimlerden ayıran özellikler şirksiz iman, salih amel ve adalettir. Müslümanların vasfı olan orta ümmet, adâletin karşılığı olarak izah edilir.²³⁴ Burada da kalp mihenk görevi yapar.

...Onların heveslerine uyma ve de ki: Ben Allah'ın indirdiği Kitab'a inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum..²³⁵ "Eğer sana gelirlerse aralarında hükmet yahut onlardan yüz çevir... Eğer hükmedersen aralarında adaletle karar ver. Allah adil olanları sever."²³⁶

İnsanlar arasında oluşması gereken sulh ve güvenin tesisi kalbe danışılarak yapılan adil uygulamalardan geçer. İslâm, zulme izin vermez.²³⁷ Tarihi bir vesika olarak önemli bir bilgiye sahibiz. Ömer b. Abdülaziz döneminde Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî (96/715) harp kurallarına uymayarak Semerkant'ı teslim alır. Durumun kendisine bildirilmesi üzerine, halife şehrin geri verilmesini emreder. Bu duruma şaşırarak Semerkant halkı, şikâyetlerinden vazgeçerek Müslümanların adaleti karşısındaki tutumları sebebiyle İslâm'ı kabul ederler.²³⁸ Hafiye göre Zulüm payidar olmaz. İslam tarihinden başka bir örnek vermek gerekirse; Hz. Ömer döneminde Mısır valisinin oğlu, bir Kıpti'yi yarışmada kazandığı için cezalandırır. Bundan haberdar olan Hz. Ömer doğruluğunu teyit ettikten

²²⁴ Ahzap, 33/23

²²⁵ Rad,13/28.

²²⁶ Şuara, 26/89.

²²⁷ İbn Mâce, Ahkam, 17; Ahmed b Hanbel, V/227.

²²⁸ Buhârî, İman, 4; Müslim, İman, 64,65; Ebû Dâvud, Cihâd, 3.

²²⁹ Mutaffifin, 83/14.

²³⁰ Müslim, İman, 231; Tirmizi, Tefsir 75.

²³¹ Şûra, 42/10-13

²³² Tirmîzî, Tefsir, 56/6.

²³³ Şura, 42/15.

²³⁴ Bakara, 2/143; Kalem, 68/28; Ragıp, Müfredat, s. 820.

²³⁵ Şûrâ, 42/15.

²³⁶ Mâide, 5/42. Krş. Nisâ, 4/48.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/212.

²³⁸ V. Züheylî, *Asâru'l-Harp fi Fıkhi'l-İslâmî*, Şam 1981, s. 145-146.

sonra, valinin oğluna aynı cezayı verir ve babasını da görevden alır.²³⁹ Dikkat edilirse yukarıdaki iki uygulamada istişarenin ve istişarede olması gereken kuralların uygulandığı görülür. Büyüklere hocalar ve ilim sahiplerine saygı gösterilir ve hürmet edilir. İnsanlık gereği yanlışları olursa ahlaki kurallar dahilinde özel olarak söylenir. Hatalarında ısrar ediliyorsa anne, baba, hoca ve büyüklerin yanışına ortak olunmaz. İşte, Allah'ın inanan idarecilerden istediği makalede üzerinde durduğumuz hasletlere uyması durumunda idareci başarılı olur. Allah ve peygamberin rızasını kazabilir. İnanan idarecileri başarısız kılan hasletler makam, dünya sevgisi, istişareyi yandaşlarına yapması ve yanlış ilişkilerdir. Gerekli şartlar yerine getirildikten sonra kalbe danışılması doğru karar verilmesini sağlayacaktır.

Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O işitendir, bilendir."²⁴⁰ "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun."²⁴¹ "Sen, sana vahyedilene sınıksız sarıl. Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın. Doğrusu Kur'ân, sana ve kavmine bir öğüttür. İleride ondan sorumlu tutulacaksınız."²⁴²

Aileden başlamak üzere en üst mertebeye kadar idareci konumunda olan bizler, hayatta iken kendimizi hesaba çekmek durumundayız. Yoksa dünyada sahip olduğumuz makam, şöhret ve servet bizleri kurtaramaz. Yüce Allah dünya ve ahiret için çalışana şu hatırlatmada bulunur.

Onlardan bir kısmı da: Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru! derler. İşte onlar için, kazandıklarından büyük bir nasip vardır. (Şüphesiz) Allah'ın hesabı çok süratlidir."²⁴³ "Kim, (yalnız) dünya hayatını ve zinetini ister ise, işlerinin karşılığını orada onlara tam olarak veririz ve orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar. İşte onlar, ahirette kendileri için ateşten başka hiçbir şeyleri olmayan kimselerdir; yaptıkları da boşa gitmiştir, yapmakta oldukları şeyler bätıldır."²⁴⁴

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'e göre istişare ve idarecilik, her Müslümanı ilgilendirir. İdarecilik sorumluluk isteyen bir görevdir. Sevabı ve günahı çoktur. Doğru karar veren ve uygulayanları Yüce Allah, Hz. Peygamber ve inananlar sever. (*İşlerinizi istişare edin" Âl-i İmran 159*); *"onların işleri istişareye göredir" (Şura 38)*; Hz. Yusuf ve Hz. Süleyman kıssalarında istişarenin zikredilmesi ve Hz. Peygamber'in yapacağı işlerde ashabıyla istişare etmesi konunun kitap ve sünnette yer aldığını gösterir.

İnsanoğlu dünyada Allah'ın halifesidir. (Bakara 2/30) Dünyayı imar, sulh ve barışı sağlamak halife konumundaki insanın görevidir. Allah'ın kullarından istediği İslam'ın hakim olması dünya barışının sağlanması öncelikle inananlar arasında kardeşliğin sağlanmasına bağlıdır. Söz konusu kardeşlik Maide Sûresinin 55. ayetinde işaret edilen Allah, Peygamber ve inananların Kur'an ve Sünnet etrafında oluşturduğu kardeşliktir. Bunun için idareci konumunda olan inananların bazı vasıflara sahip olmaları gerekir.

²³⁹ Seyyid, Kutub, *İslâm'ın Dünya Görüşü*, çev. A. Arslan, s. 34-35.

²⁴⁰ En'âm, 6/115

²⁴¹ Tevbe, 9/119

²⁴² Zuhruf, 43/43-44.

²⁴³ Bakara, 2/201-202

²⁴⁴ Hud, 11/15-16. Krş Tâhâ, 20/131; Kasas, 28/77; Şûrâ, 42/20.

İslam'a göre inananların hepsi idareci olduğuna göre Allah ve peygamberin idarecilerde görmek istediği birtakım özellikler bulunur. Bunlar ihlâslı bir iman, salih amel, hayırda yarışma, takva ve ölüme hazır olmadır. Yaşanmayan inanç kısa zaman sonra yok olur. Dolayısıyla kişi, İslam'dan uzaklaşarak şeytanın arkadaşı olabilir. (Tâhâ, 20/124-126; Zuhuf, 43/36-38) İdareci için bütün güzel hasletler Kur'an ve sünnette yer almaktadır. İdareci inanır ve gereğini yaparsa Yüce Allah inanan ve gereğini yapanların yardım edileceğini haber verir. (Yunus, 10/103; Rum 30/47)

İdarecide bulunması gereken kriterler önemlidir. Söz konusu kurallar, adalet, istişare, sabır, haberin doğruluğu, ihsan ve kalbe danışarak karar vermedir. Bir idarecide bu maddeler bulunursa istenilen başarıyı gösterir ve Allah'ın lütfuna nail olur. İnanan idareci adil olmazsa kendine zulmetmiş olur. Böylelikle dünya ve ahiret nimetlerini kaybeder. Elmalılı merhum dinini yaşamayanların cizye vereceği ve sömürüleceğine işaret eder. (Elmalılı H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/313-314; 319.)

İdarecinin yanılmasını sağlayan vasıflar makam ve mal sevgisi, kadın-erkek ilişkisi, ırk, kabile, cemaatçılık sevgilerini öne çıkarmak. Konuyla ilgili Velid b. Mugire hakkında nazil olan ayetlerde söz konusu maddelere işaret edilir. (Müddessir74/11-28) Diğer taraftan Kur'an'da yer alan "nekes", "mekr" ve "bağy" terimlerinden birini işleyen idareci, yaptıklarının karşılığını öncelikle dünyada sonra da ahirette göreceği anlaşılır. Atasözünde şöyle ifade edilir. "Kazma düşersin. Yakma pişersin" Birisinin kuyusunu kazan dünyada yaptığını bulur, ahirette ise cehenneme girer. Yüce Allah adil olan idarecinin ve zulme uğrayan mazlumun yanında yer alır.

Araştırmamızdaki önemli tespitlerimizden biri de, "idarecilik istenmez verilir prensibidir." Hz. Peygamber isteyene şöyle demiştir. "Vallahi biz bu işe ne onu isteyen birini, ne de ona hırs gösteren birini tayin ederiz." (Müslim, *İmâre*, III/ 14) ifadesine ilaveten başka bir sahabeye de "İstedığın için görev sana verilirse onunla baş başa kalırsın. İstenmeden görev verilirse, görevinde yardım görürsün!" (Müslim, *İmâre*, III/13) buyurmuştur. Hz. Peygamber'in idareciliği hırslı olanlara vermeyip liyakatli olanları seçmiş olması konunun önemini hatırlatır. Ancak Hz. Yusuf kıssasında ifade edildiği gibi "kendisinin yapabileceğini" nezaket kuralı içinde hatırlatarak görevi verecek yetkiliye bırakması güzel karşılanır. Hz. Peygamber'in şu hatırlatmaları bizler için önemlidir. "İstedığın için görev sana verilirse onunla baş başa kalırsın. İstenmeden görev verilirse, görevinde yardım görürsün!" (Müslim *İmare*, III/13) "İdareci olup da haksızlık ve azap edenlere Allah mutlaka azap eder." (Müslim, *Birr*, 117-119; Ebû Dâvud, *İmâre*, 32)

Makalede ele aldığımız kriterler aileden devlet başkanına kadar bütün idarecileri kapsamına alır. İslam'ın istedikleri yerine getirilirse dünya idaresi inananların olacağı anlaşılır. Yüce Mevla şu müjdeyi verir. "Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: "Yeryüzüne iyi_kullarım vâris olacaktır" diye yazmıştık." (Enbiya, 21/105) "Andolsun ki, biz senden önce kendi kavimlerine nice peygamberler gönderdik de onlara açık deliller getirdiler. Günaha dalanların ise cezalarını hakkıyla vermişizdir. Müminlere yardım etmek de bize düşer." (Rum, 30/47) "Biz, peygamberlerimizi ve iman edenleri kurtarıyoruz. İnananları kurtarmak üzerimize bir borçtur." (Yunus, 10/103) "De ki: Ey insanlar! Size Rabbinizden Hak (Kur'an) gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse, ancak kendisi için gelecektir. Kim de saparsa, o da ancak kendi aleyhine sapacaktır. Ben sizin üzerinize vekil değilim." "(Resûlüm!) Sen, sana

vahyolunana uy ve Allah hükmedinceye kadar sabret. O hâkimlerin en hayırlısıdır.” (Yunus, 10/108-109)

İdareci ile ilgili Yaratıcı'nın emri şöyledir “Allah size, mutlaka emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adil olmanızı emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi iştirici, her şeyi görücüdür.” (Nisa 4/58)

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizin inancınızdan olan yöneticilerinize itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Resûl'e götürün. Bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.” (Nisa 4/59)

Kaynakça

- Abdülbakî, Muhammed Fu'ad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut ts.
- Abdurrahman Bedevi, *el-İnsanü 'l-Kamil fi 'l-İslam*, Kahire 1950.
- Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l fikh*, Bağdad 1405/1985.
- Abdullah Turhan, *Câhiliyyeden Kur'ân'a Yönetim Kavramlarının tarihi Semantiği*, Doktora tezi, Konya 2019
- Abdullah Turhan, *Kur'an'da Yönetim Kavramları Ve İlkeleri*, Yüksek Lisans tezi Konya 2010
- Ahmet Avni Konuk, *Fususul-hikem Tercüme ve Şerhi* (Hazırlayan. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (I-VI) thk. A. Muhammed Şakir, Mısır 1949.
- Ahmed Naim; *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (I-XII) Ankara 1975.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmud, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'il-Mesânî*, (I-XXX) Beyrut ts.
- Aziz Nesefî, *el-İnsanü'l-Kamil* (nşr. Marijan Mole), Tahran 1403/1983; a.e. (tre. Mehmet Kanar). İstanbul 1990.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Mevlana'ya Gore İnsanın Mahiyeti ve Kamil İnsan Olma*, Erdem, 2/50, 2008.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (I-II), Mısır 1968.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-VIII), İst., 1979.
- Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005.
- Çelik, İsa, *Tasavıf Düşüşüncesinde İnsan-ı Kamil*, İstanbul 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, İstanbul, 1909.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye"; *DİA*, c. XV, ss. 179-180.
- Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabi Metafizigi*, İstanbul 2013.
- El-Hakim, Suad, *İbû'l-Arabi Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- İbnü'l-Arabi, *Fususi'l-Hikem*, Daru'l-Kitabu'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifatnâme*, Matbâi Amire 1881.
- Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, Bulak 1253.

- Hallac-ı Mansür, *Kitabü 't-Tavasın* (trc. Yaşar Nuri Öztürk) İstanbul 1976,
- Hamidullah Bayram Öztürk, *Kur'an'da İstişare, Yüksek Lisan Tezi, İstanbul 1996.*
- Hamidullah, Muhammed *İslâm Peygamberi*, (I-II) Said Mutlu, İst 1993.
- Molla Sadra, *Esfar-t Erba'a*, Kum ts.
- İbrahim Hakki Erzurumî, *Ma'rifetname, İstanbul 1330.*
- İbn-i Kesir, İbn-i Kesir, (I-VIII) İstanbul, 1985.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (I-XV), Beyrut 1955.
- İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968.
- İsfehânî, Ragıp b. Muhammed, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, y.y., 1986.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhu'l-Beyan*, (I-X) İstanbul 1928.
- İzzüddin et-Temîmî, *eş-Şûrâ beyne'l-Esâle ve'l-Muâsıra*, Amman 1405/1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XX), Mısır 1967.
- Kuşeyri, *er-Risale* (nşr. Abdülhallm Mahmud). Kahire 1395/1966.
- Heyet, *Mevsûâtü Kurâniyyetü'l Meysera*, Lübnan, 2002.
- Mâverdi, Ali b. Muhammed, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, İst. 1976.
- Heyet. *Mu'cemu'l-Arabî'l-Esâsî*, Ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (I-VIII), Beyrut ts.
- Nesefî, Azizuddin, *İnsan-ı Kamil*, trc. A. Avni Konuk, Haz. Sezai Fırat, İstanbul 2004.
- Nevevî, *Şerhu'l Müslim*, Kahire 1929-30.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004.
- Razî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh, *Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXII) Mısır ts.
- Rıda, Reşid Muhammed; *Tefsîru'l-Menâr*, (I-XII) Mısır 1935.
- Saffet Köse, Şamil İslam Ansiklopedisi, İstişare md.
- Seyyid Kutup, *İslâm'ın Dünya Görüşü*, çev. Ali. Arslan İst 1981.
- Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mi'zân fî Tefsîru'l-Kur'ân*, Beyrut 1991.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan an-Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, (I-XXX) Mısır 1903.
- Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahih*, (Sünen) (I-V), thk. A.M. Şakir, Kahire 1962.
- T. izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar* (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998.
- Vahidî, Abû Hasan Ali b.Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzül*, Mısır 1968.
- V. Züheylî, *Asâru'l-Harp fî Fıkhî'l-İslâmî*, Şam 1981,
- Wensinck, *el-Mu'cem*, "şvr" md.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. (İstanbul: Azim Yayınları, ts,) IV/313-314; 319.
- Zemahşerî, Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an-Hakâiki't-Tenzil*, (I-IV), Beyrut ts.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, (I-X), Beyrut 1988.

Harput Yöresine Ait İlâhilerin Müzikal Analizi

Tacetdin BIYIK¹

Öz: Bu çalışmada, Elazığ/Harput'ta genellikle yöreye özgü makam isimleri ile kullanılan veya sadece eser ismi ve formu zikredilerek tanımlanan anonim besteli ilâhi formundaki eserlerin Arel-Ezgi-Uzdilek sistemine göre müzikal yapılarının ve özelliklerinin, ayrıca makam ve usûl özelliklerinin tespit edilerek söz konusu eserlerin öncelikli olarak müzikal anlamda adlandırma ve tanımlanma probleminin çözümlenmesi amaçlanmıştır. Yörede yaygın olarak seslendirilen bu formdaki eserlerin çoğunlukla halk mûsikisinde kullanılan nota sistemi ile kaydedilmesinin doğurduğu karışıklığın Türk klasik/sanat/tasavvuf mûsikisinde kullanılan makam ve usûl isimleri ile tespit edilip giderilmesinin önemli olduğundan yola çıkılarak tespit edilen 20 adet ilâhi formundaki eser incelendi. İlâhi güftelerinin döşendiği ezgiler oldukça kısa ve sade, ses genişlikleri genelde bir oktav ya da oktavdan daha dardır. Bazı eserlerde makamı oluşturan dörtlü ve beşlilerin sadece bir kısmı kullanılmış, makamın bütün özelliklerini gösterecek mahiyette bir esere rastlanmamıştır. Eserlerin hemen hemen tamamında geleneksel Harput mûsikisinin nağmelerini bulmak mümkündür. Ayrıca, dinî içerikli eserlerle dinî nitelikte olmayan eserler müzikal anlamda hem teknik hem de üslup bakımından büyük benzerlikler göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Mûsiki, Harput Mûsikisi, İlâhi, Makam, Usûl.

Musical Analysis of Hymns Belonging to The Harput Region

Abstract: In this study, it is aimed to determine the musical structures, maqam and usûl (musical mode, rhythm) of works in the form of anonymous composed hymns, which are usually used with Elazığ/Harput specific musical mode names or are defined only by mentioning the work name and form, according to the Arel-Ezgi-Uzdilek system. With this, the problem of naming and defining the works in question primarily in a musical sense will be solved. The works in this form, which are widely performed in the region, are mostly recorded with the note system used in folk music. It is important that these hymns are identified with the names of the musical modes and rhythms used in Turkish classical/art/sufi music and that the confusion caused by this situation is eliminated. For this purpose, 20 identified works in the form of hymns were examined. The melodies in which the hymn songs are laid are quite short and simple, their sound width is usually an octave or narrower than an octave. Works with religious content and works that are not of a religious nature have great similarities both technically and stylistically in a musical sense.

Keywords: Religious Music, Harput Music, Hymn, Musical Mode, Rhythm.

¹ Dr. Öğt. Üye., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE. tacetdin.biyik@inonu.edu.tr,

ORCID: 0000-0003-2204-7814

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

1. Giriş

Duygu ve düşüncelerin ifade edilmesini sağlayan en önemli araçlardan birisi de mûsikidir. Bilginin ve duygunun paylaşımı maksadıyla, ölçülü ve ahenkli seslerin belli bir sanat anlayışı içerisinde, ritimli veya ritimsiz olarak estetik bir şekilde bir araya getirilme sanatı olan mûsikinin² doğuşu ilk çağlara kadar gider. İnsan hayatının her aşamasında yer alan mûsiki, onun doğumundan ölümüne kadar hayatının çeşitli safhalarında adeta iç içe olduğu bir parçası haline gelmiştir.³

Mûsiki, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından günümüze kadar Müslümanların dinî ve dünyevî hayatında önemli bir yer işgal etmiştir. Türkler de eskiden beri değişik vesilelerle tertip ettikleri resmî, gayri resmî, dinî, lâ-dinî programların büyük bir kısmında sazlı, sözlü mûsikiye yer vermişlerdir.⁴

Anadolu'yu yurt edinen Müslüman Türkler'in en eski yerleşim bölgelerinden birisi de Harput'tur. Harput'un tarihi Eski Taş Çağı'na kadar uzanmaktadır. Harput, tarihin her döneminde doğal yapısı, taşınmaz kültür varlıkları, somut olmayan kültür varlıkları, önemli tarihî şahsiyetleri, yetiştirdiği âlimleri, folklor ve edebiyatta olduğu gibi otantik müziği ile de önemli bir kültür şehri olmuştur. Divan edebiyatı ve klasik kültürle halk kültürünü birleştiren Harput insanı, orijinal Harput mûsikisini oluşturmuşlardır. Bölge insanı, kendine has özellikler gösteren bu mûsikisini çeşitli vesilelerle yoğun olarak kullanmıştır.⁵

Harput mûsikisini Türk mûsikisinin genel tanımı içerisinde herhangi bir sınıfa sokmak oldukça güçtür. Zira bir taraftan halk mûsikisi tanımına diğer taraftan klasik Türk mûsikisi tarifine uymaktadır. Harput mûsikisini, sanat mûsikisi ile halk mûsikisi unsurlarının her ikisini de bünyesinde taşıyan yöreye özel bir mûsiki olarak tanımlamak mümkündür. Aslında, Türk mûsikisinin sanatlı-sanatsız veya toplum içerisinde bir sınıflandırma yapacak şekilde saray mûsikisi, halk mûsikisi vb. ifadelerle tasnif edilmesi çok doğru bir yaklaşım değildir. Zira, nazarî ve amelî özellikleri bakımından aynı kökten beslenip birbirini tamamlayarak, zenginleştiren türlerin bu şekildeki bir isimlendirme ile ayrışma tabii tutulmaları, her bir türün birikiminden diğerinin mahrum bırakılması ve aynı zamanda kutuplaştırılması anlamına gelmektedir.⁶

Yöre mûsikisi incelendiğinde, günümüz Türk mûsikisinde kullanılan uşşak, hüseyinî, muhayyer, bayâtî, sabâ, nihavent, kürdî gibi makamların yanı sıra Harput'a özgü adları ile bilinen (müstezat, beşiri, ibrahimiye, şirvan, divan, elezber, tecnis, nevrüz, versak/varsak, sabahi, muhalif) makamlar da kullanılmaktadır. Bu makamların büyük bir çoğunluğu özellikleri itibarıyla "klasik" Türk mûsikisindeki belirli makamlara tekabül etmektedir.⁷

² Mûsikinin farklı tarifleri için bkz. Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya, "Mûsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/257;

³ Nebi Bozkurt, "Eğlence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/483-488.

⁴ Bozkurt, "Eğlence", 10/483.

⁵ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 21.

⁶ Mehmet Gönül, "Türk Mûsikisinin Tasnif ve Tesmiyelerine Bir Bakış", *İSTEM* 16/31 (Haziran 2018): 37, 38, 40-41.

⁷ İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında* (İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1958), 3/45; Tahsin Öztürk, "Giriş", *Notalarla Harput Musikisi* (Elazığ: Çağ Ofset, 1999), 1/23-24.

Harput mûsikisi içerisinde, genellikle aynı sazlarla icra edilmekle beraber gerek güfte gerek eserin üretilmesinde gözetilen gayenin dinî-dünyevî olması gerekse üslup/tavır bakımından farklılık gösteren eserler/türler de -gayet tabî- mevcuttur. Bu türlerden birisi de ilâhidir. Dinî, tasavvufî konuları işleyen manzum eserlere edebiyatta ilâhi denilmekle beraber bu tür şiirlerin bestelenmiş hâline de mûsikide aynı tabir kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile dinî tasavvufî içerikli şiirlerin, kendine has melodik ve ritmik yapısıyla Türk makam ve usûllerine göre bestelenmiş hâline ilâhi denilmektedir.⁸ Harput mûsikisinin karakteristik özelliklerini taşıyıp dinî duyguları ifade etmek amacıyla 20 tanesi ilâhi formunda 40'tan fazla eser⁹ tespit edilmiştir. Bu eserler, camilerde, tekkelerde veya dinî duyguların yoğunlaştığı her zaman ve mekânda seslendirilmiş, seslendirilmektedir.

Bu çalışmada; genellikle yöreye özgü makam isimleri ile kullanılan veya sadece eser ismi ve formu zikredilerek tanımlanan anonim besteli ilâhi formundaki eserlerin Arel-Ezgi-Uzdilek sistemine göre müzikal yapılarının ve özelliklerinin, ayrıca makam ve usûl özelliklerinin tespit edilerek söz konusu eserlerin öncelikli olarak müzikal anlamda adlandırma ve tanımlanma probleminin çözümlenmesi amaçlanmıştır. Yörede yaygın olarak seslendirilen bu formdaki eserlerin çoğunlukla halk mûsikisinde kullanılan nota sistemi ile kaydedilmesinin doğurduğu karışıklığın Türk klasik/sanat/tasavvuf mûsikisinde kullanılan makam ve usûl isimleri ile tespit edilerek giderilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Zira her iki sistem birbirinden farklı özellikler göstermektedir. Şöyle ki; başta eserin bestelendiği makam ve usûl isimleri olmak üzere ses değiştirici işaretlerinin (bemol ve diyez işaretleri) şekli ve bunlara yüklenen değerler vb. hususlarda ciddi farklılıklar görülmektedir. Mesela, uşşak çeşnisinin ikinci sesi olan bemollü si, halk mûsikisi eserlerinde genellikle si bemol 2 (b^2) veya (b) şeklinde yazılırken sanat/klasik mûsikisi eserlerinde ise bemol işaretinin üzerine herhangi bir rakam konulmadan (\flat) şeklinde yazılır. Arel-Ezgi-Uzdilek nazarî sistemine göre si için öngörülen 2 veya üç komalık bemolü gösterecek bir işaret bulunmamaktadır. Bir komadan -4 komaya kadar- daha pes olan sesleri elde edebilmek için halk mûsikisinde üzerine rakam konularak getirilen çözüm klasik/sanat mûsikisinde bir komalı bemol işareti ile gösterilmiş ancak uygulamada 2-3 koma pes olması istenmiştir. Diğer bir tabirle uşşak çeşnisinde si-do (segâh ve çargâh) arası 6-7 komaya kadar çıkabilmiştir.¹⁰ Ayrıca halk mûsikisi nota yazım sisteminde makam ve usûl ismi gibi bilgilerin eserin notası üzerinde yer almaması da bir diğer farklı özelliktir.

Anadolu'da çeşitli formlarda (Kur'ân-ı Kerîm kıraati, ezan, türkü, uzun hava, şarkı vb.) kullanıldığı halde mevcut nazarî sisteme göre herhangi bir makama/dörtlü-beşliye/ayağa tekabül etmeyen eserlerin/icraların varlığı da söz konusudur. Bu tür icraların hangi makamda olduğu sorulunca herhangi bir cevap verilememektedir. Bu sebeplerden ötürü Türk mûsikisinin sahip olduğu bütün üst ve alt türlerin özgün özelliklerinin muhafaza edilerek günümüz mûsiki

⁸ Mustafa Uzun, "İlâhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/65-66; Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Mûsikisi Cami Ve Tekke Mûsikisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 114-116.

⁹ Eserlerin notaları için bk. Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 565-671.

¹⁰ Bkz. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikisi Nazariyatı ve Usulleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 51.

nazariyatının verileri ışığında notaya alınması, hangi türde olursa olsun eserlerin makam/dizi ve usûl isimlerinin belirlenmesi, uygulamadaki birlikteliğin sağlanması ve karışıklığın giderilmesi açısından önemli görülmektedir.

Çalışmaya öncelikli olarak yöreye ait ilâhi formundaki anonim eserlerin tespit edilmesi ile başlandı. Çeşitli kaynaklardan notaları temin edilen eserlerin gerekli durumlarda ses kayıtlarına da ulaşıldı. Yörede seslendirilen salavât, kasîde, tasavvufî gazel, semah, ağırlama ve mersiye gibi birçok dinî/tasavvufî eser inceleme dışı tutuldu. Eserler birçok açıdan incelendi.¹¹ Şöyle ki; karar sesi (durağı), seyri, dizisi, güçlüsü, asma karar perdeleri, donanımı, kullanılan perdelerin isimleri, yedeni, genişlemesi ve usûlü tespit edilip yazılan eserlerin seyir açısından analizi yapılarak sonunda bir değerlendirme yapıldı. Kaynak kişi, derleyen ve güfte (sadece eserin -eğer biliniyorsa- kime ait olduğunun belirtilmesiyle yetinildi) hususundaki bilgiler çalışmanın sonunda verilen tabloda belirtildi. Araştırma neticesinde elde edilen sonuçlar ve buna bağlı olarak geliştirilen bazı öneriler sonuç bölümünde kaydedildi.

2. İlâhilerin Analizi

2.1. Açıldı Çün Bezm-i Elest Devreyledi Peymanesi¹²

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: İnicidir.

Dizisi: Yerinde hüseyinî beşlisine hüseyinîde kürdî dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyinî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Segâh, çargâh ve nevâ perdeleridir.

Donanımı: İlâhinin notasında “si bemol 2” ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyinî, acem ve gerdâniyedir. Muhayyer perdesi kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 7 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: İki cümleden oluşan eserin birinci cümlesi tekrar etmiştir. Bu cümlenin tekrarında birinciden farklı nağmeler kullanılmıştır. İkinci cümlenin nağmeleri de diğerlerinden farklıdır. Buna göre eserin üç farklı nağme grubundan oluştuğu söylenebilir. Eser gerdaniye perdesi ile güçlü hüseyinî arasında gezinerek başlamış, ikinci ölçüde hüseyinî ile nevâ perdeleri arasında, üçüncü ölçüde nevâ ile segâh perdeleri arasında dördüncü ölçüde ise nevâ perdesi ile dügâh perdesi arasında

¹¹ İncelemeye tabi tutulan başlıklar İsmail Hakkı Özkan'ın eserinde makamları tanıtırken takip ettiği başlıklar ve sıraya göre belirlendi. Bk. Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri*, 118-592.

¹² Salih Turhan - Şemsettin Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları* (Ankara: Elazığ Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), 565.

seyrederek eseri oluşturan sözlerin birinci kısmını tamamlamıştır. Aynı sözlerin tekrarı olan ikinci kısımda düğâh ve nevâ perdeleri arasında gezinen seyir, segâh ve çargâh perdelerinde kalışlar yapmıştır. Eserin ikinci cümlelerinde ise, düğâh ile nevâ perdeleri arasında gezinilerek segâh ve çargâh perdelerinde kalışlar yapılmış, eserin sonunda ise uşşâk üçlüsü ile tam karar yapılmıştır.

Bu veriler doğrultusunda, yörede herhangi bir makama nispet edilmeden eseri oluşturan güfthenin ilk satırı ile sadece “ilâhi” olarak adlandırılan bu eser “(acemli) hüseyinî ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.2. Âdemoğlu Al Haberi¹³

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: İnicidir.

Dizisi: Yerinde hüseyinî beşlisine hüseyinîde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyinî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Eviç, nevâ ve çargâh perdeleridir.

Donanımı: İlâhinin notasında si için küçük mücenneb bemolü ve fa için bakiye diyezi ses değiştirici işaretleri kullanılmıştır. Ancak uygulamada si sesi 2-3 koma bemollü olarak icra edilmektedir. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Düğâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyinî, eviç ve gerdâniyedir. Muhayyer perdesi kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 7 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 10/8'lik curcuna usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: İki müzikal cümleden oluşan eser dörtlük değerdeki esin hemen peşinden eviç perdesinden gerdaniye perdesine geçmiştir. İkinci ölçüde gerdaniye perdesinden devam ederek hüseyinîye kadar inip tekrar eviç perdesinde asma karar yapmıştır. Üçüncü ve dördüncü ölçülerde gerdaniye, eviç ve hüseyinî perdelerinde dolaşarak nevâ üzerinde asma karar yapmıştır. İki tekrardan oluşan ikinci cümle de birincide olduğu gibi dörtlük bir es ile başlamış, esten sonra çargâhtan hüseyinîye kadar çıkıp segâha kadar inen beşinci ölçüyü, nevâ perdesinden segâha kadar indikten sonra çargâhta asma karar kılan altıncı ölçü takip etmiştir. Çargâhtan düğâha kadar inen yedinci ölçüyü ikinci tekrara taşımak için düğâhtan eviç perdesine kadar çıkıp nevâda kalış yapan sekizinci ölçü takip etmiştir. Bu cümlelerin ikinci tekrarında eseri karara götüren ölçü ise segâhtan çargâha dokunup düğâhta tam karar vermiştir.

Bu veriler doğrultusunda eser “gülizar veya hüseyinî ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

¹³ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 566.

2.3. Ağlar Gözler Durulur mu?¹⁴

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Çargâh perdesidir.

Donanımı: İlahinin notasında “si bemol 2” ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eserin birinci ölçüsünde acem perdesi yerine eviç perdesi kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyñî, acem, eviç ve gerdâniyedir. Muhayyer perdesi kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 7 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser ilk ölçüde dörtlük değerdeki esin hemen peşinden gerdaniye perdesi ile başlayıp hüseyñîye, ikinci ölçüde hüseyñî perdesi ile devam ederek nevâ perdesine, üçüncü ölçüde nevâ perdesi ile başlayıp çargâh perdesine, dördüncü ölçüde ise çargâh perdesinden devam ederek dügâh perdesine kadar iner. Aynı cümlenin aynı nağmelerle tekrarından sonra yine dörtlük değerdeki bir es ile başlayan ikinci cümle segâh ve hüseyñî perdeleri arasında dolaşarak birinci tekrarda nevâda, ikinci tekrarda ise çargâhda kalışlar yaparak dügâha kadar iner. Nakarat kısmı da diğer kısımlarda olduğu gibi dörtlük değerdeki es ile başlar. Çargâh-hüseyñî, hüseyñî-nevâ, nevâ-çargâh, çargâh-dügâh perdelerinde dolaşan nakaratin birinci cümlesini, segâh perdesinden başlayıp dügâh ile hüseyñî perdeleri arasında seyreden nağmeler takip ederek çargâhta ve nevâda ufak kalışlar yapılarak en son dügâhta uşşaklı tam karar yapılmıştır.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak/bayati ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.4. Arş-ı Azam Sallanır¹⁵

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde hüseyñî beşlisine hüseyñîde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyñî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Nevâ perdesidir.

¹⁴ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 567.

¹⁵ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 571-572.

Donanımı: İlâhının notasında si için “si bemol 2” ve fa için bakiye diyezi ses değıştirici işaretleri kullanılmıştır. Eserde kimi zaman eviç (bakiye diyezli fa) perdesi yerine acem (fa) perdesi kullanılmıştır. Eser içerisinde diğere seslerde herhangi bir değışikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyñî, eviç, gerdâniye ve muhayyerdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 8 ses içerisinde dir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: İki müzikal cümleden oluşan eserin ilk cümlesi karar sesinden hemen güçlüye geçer. Hüseyñî perdesinden muhayyere kadar çıkan nağmeler yine hüseyñîde kalış yapar. İki tekrardan sonra eseri oluşturan ikinci müzikal cümleye geçilir. Bu cümle ise doğrudan hüseyñî perdesi ile başlayıp karara kadar iner. Diğere ölçüde ise düğâhtan başlayıp uşşak dörtlüsü oluşturularak tekrar düğâhta karar yapılır. Bu cümle de iki tekrarlıdır.

Bu veriler doğrultusunda eser “hüseyñî ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.5. Âşık Oldum Ben Sana¹⁶

Karar Sesi (Durağı): Nevâ perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

Dizisi: Nevâ üzerinde bûselik dörtlüsünden oluşmuştur.

Güçlüsü: Gerdaniye perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Kullanılmamış.

Donanımı: İlâhının notasında herhangi bir ses için değıştirici işaretler kullanılmamıştır.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Çargâh), nevâ, hüseyñî, acem ve gerdâniyedir.

Yedeni: Eserde yeden basamağındaki çargâh perdesine inişler gerçekleşmiştir. Ancak bu inişler yeden vazifesi görmemektedir.

Genişlemesi: Karar sesinin bir tanini altında bulunan çargâh sesine inilip tekrar karara dönüşler yapılmıştır. Eserin tiz ya da pes tarafından başka bir genişleme olmamıştır. Eser 5 ses içerisinde dir.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Toplamda iki ölçülük nağmelerin tekrarından oluşan eserin ilk ölçüsü acemden gerdaniyeye çıkıp hüseyñî ve nevâ civarında gezindikten sonra çargâhta biter. Nevâ ile başlayan

¹⁶ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 573.

ikinci ölçü çargâh ve gerdaniye perdelerine temas ederek nevâda karar verir. Eser bu şekilde devam eder.

Bu veriler doğrultusunda eser neyaya göçürülmüş “bûselik ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.6. Ay Dahi Güneş Dahi¹⁷

Karar Sesi (Durağı): Bûselik perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

Dizisi: Bûselik perdesi üzerinde kürdî dörtlüsünden ibarettir.

Güçlüsü: Hüseyinî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Bu eserde nevâ perdesidir.

Donanımı: Eseri oluşturan seslerin tamamı natürel olduğundan notasında herhangi bir değiştirici işaret kullanılmamıştır.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Bûselik, çargâh, nevâ ve hüseyinîdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser toplam 4 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser, her biri ikişer ölçüden mürekkep tekrarlanan iki müzikal cümleden oluşur. Çargâh ile başlayan birinci ölçü bûselik ve hüseyinî perdeleri arasında dolaşarak nevâyaya ulaşır. Yine çargâhla başlayan ikinci ölçü bûselik nevâ arasında dolaşarak bûselikte karar verir. İkinci cümle ise hüseyinî ile nevâ seslerinde dolaşan birinci ölçü ile birinci cümlelerin ikinci ölçüsünün aynısından meydana gelir. Yani burada da bûselik ile nevâ arasında dolaşarak bûselikte karar verir.

Eseri oluşturan sesler incelendiğinde bunun “kürdî dörtlüsü” olduğu görülecektir. Bûselik perdesine göçürülmüş kürdî denilebilir. Ayrıca halk mûsikisinde kullanılan, bûselik kararlı olup bütün sesleri natürel olan bir dizi vardır ki buna da “Azerî Ayağı Dizisi” denilmektedir.

2.7. Bir Leylinin Mecnunuyam¹⁸

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde hüseyinî beşlisine hüseyinîde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyinî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Çargâh ve nevâ perdeleridir.

¹⁷ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 575.

¹⁸ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 587.

Donanımı: İlâhının notasında si için iki koma bemol işareti ve fa için bakiye diyez işareti konulmuştur. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyñî, eviç ve gerdâniyedir. Muhayyer perdesi kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 7 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Karar sesi ile seyre başlayan eser hemen gerdâniye perdesine geçerek hüseyñî gerdâniye arasında gezindikten sonra hüseyñîde kısa kalış yapar. Peşinden gerdâniye çargâh arasında gezinilerek nevâda kalış yapılır. Bu cümle iki kez tekrar eder. İkinci müzikal cümle hüseyñî perdesi ile başlar segâha kadar inerek çargâhta kısa kalış yapar. Çargâhtan devam eden nağmeler dügâha kadar inip tekrarın bağlantısı için yeniden nevâyaya kadar çıkar. İkinci tekrarda da aynı nağmeler mevcuttur. Ancak son ölçüde uşşak dörtlüsü ile karara gidilir.

Bu veriler doğrultusunda eser "hüseyñî ilâhi" olarak değerlendirilebilir.

2.8. Cem Olmuş Dervişleri¹⁹

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsünden ibarettir.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Asma karar kullanılmamıştır.

Donanımı: İlâhının notasında "si bemol 2" ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh ve nevâdır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 4 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Müzikal açıdan toplamda tekrarlanan iki farklı ölçüden oluşan eserin ilk ölçüsü uşşak dörtlüsünün bütün seslerini içeren dört sestem oluşur. Bu ölçü dügâh ile başlayıp nevâyaya kadar çıkıp tekrar dügâha iner. Diğer ölçü ise segâhtan başlayıp dügâh çargâh arasında dolaşarak dügâhta karar kılmaktadır. Böylelikle eser uşşak üçlüsüyle karar vermektedir.

Bu veriler doğrultusunda eser "uşşak ilâhi" olarak değerlendirilebilir.

¹⁹ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 598.

2.9. Gel Gel Yanalım Ateş-i Aşka²⁰

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde sabâ dörtlüsünden ibarettir.

Güçlüsü: Çargâh perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Segâh perdesidir.

Donanımı: İlahinin notasında si için iki koma bemol işareti ve re için mücenneb-i sağır bemol işareti konulmuştur. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), Dügâh, segâh, çargâh ve hicazdır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 5 ses içerisindedir. Sabâ dörtlüsünden ibaret olan eserde ara sıra yeden sesi olan rasta inişler yapılmıştır. Bu inişler yeden maksatlı değildir. Eserin tiz tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser iki ana nağme grubundan oluşmaktadır. Gruplar sekizer ölçüden ibarettir. Dügâh perdesi ile seyre başlayan eserin ilk ölçüsünde çargâhta yarım karar yapılmıştır. İkinci ölçü segâh hicaz arasında dolaşarak segâhta asma karar yapmıştır. Yine segâh perdesi ile başlanan üçüncü ölçüde sesler rasta kadar indikten sonra çargâhta, dördüncü ölçüde ise aynı şekilde segâhla başlayıp hicaza kadar çıktuktan sonra tekrar segâha döner. Çargâhla başlayıp segâhla biten beşinci ölçüyü yine çargâhla başlayıp dügâhta karar kılan altıncı ölçü takip etmektedir. Böylece birinci nağme grubu tamamlanmış olur. İkinci nağme grubu ise rast perdesi ile hicaz perdeleri arasında gezinmektedir. Ölçülerde çargâhta yarım karar, segâhta asma karar ve dügâhta ise tam karar yapılmıştır. Sabâ dörtlüsünün dışına çıkılmamıştır.

Bu veriler doğrultusunda eser "sabâ ilâhi" olarak değerlendirilebilir.

2.10. Göster Cemalin Şemini²¹

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Durak, güçlü ve tiz durak perdelerinde sıklıkla kalışlar yapılan eserde çargâh perdesi asma karar olarak kullanılmıştır.

²⁰ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 607.

²¹ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 612-613.

Donanımı: İlâhının notasında “si bemol 2” ses değıştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğere seslerde herhangi bir değışikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyinî, eviç, gerdâniye ve muhayyerdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır. Dizinin yedeni olan rast perdesine ara ara inişler gerçekleşmiştir. Ancak bu inişler yeden vazifesi görmemektedir.

Genişlemesi: Eser 9 ses içerisinde. Karar sesinin bir tanini altında bulunan rast sesine inildikten sonra tekrar güçlüye doğru çıkmıştır. Eserin tiz tarafından başka bir genişleme olmamıştır.

Usûlü: 12/4'lük usûlde ölçülmüştür. İki adet yürük semâiden oluşmuştur.²²

Analiz: Eser beş ölçüden oluşan ara nağmeye sahiptir. Dörtlük es ile başlayan ölçüler segâh, çargâh ve nevâ perdeleri ile başlayıp dügâh, segâh, çargâh ve nevâ perdelerinde kalışlar yaparak sonunda dügâhta tam karar kılar. Dörtlük esten sonra karar sesi ile başlayan sözlü kısmın nağmeleri ilk ölçüde nevaya kadar yükselip dügâha iner. İkinci ölçü çok küçük farklılıklarla birinci ölçünün aynısıdır. Esten sonra nevâ ile başlayan üçüncü ölçü rast perdesine kadar inerek tekrar nevâda yarım karar yapar. Dördüncü ölçü ise esten sonra çargâhla başlayıp dügâhta uşşak dörtlüsü ile kalış yapar. Eserin meyan kısmında tiz durak muhayyer perdesi ile başlayan nağmeler kademe kademe -bazı yerlerde üçlemeler kullanılarak- dügâha kadar inmektedir. Daha sonraki ölçülerde nevâdan dügâha, nevâdan nevâyaya ve son ölçüde ise çargâhtan dügâha inerek uşşak dörtlüsü ile karar verilmiştir.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.11. İsmi Sübhan Virdin mi Var?²³

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcı-inicidir.

Dizisi: Yerinde hüseyinî beşlisine hüseyinîde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyinî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Nevâ ve çargâh perdeleridir.

Donanımı: İlâhının notasında si için koma bemolü ve fa için bakiye diyezi ses değıştirici işaretleri kullanılmıştır. Eserin birinci ölçüsünde kullanılan eviç perdesi daha sonraları hep acem olarak kullanılmış ve bu değışiklik bekar işareti ile gösterilmiştir. Eser içerisinde diğere seslerde herhangi bir değışikliğe gidilmemiştir.

²² Türk mûsikisinde 12 zamanlı olup firençîn, nîm çenber, ikiz aksak ve bileşik sofyan isimli dört farklı usûl bulunmaktadır. Ancak yukarıdaki eserin usûlü bunların hiçbirisine uymamaktadır.

²³ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 626.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyî, eviç ve gerdâniyedir. Muhayyer perdesi kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 7 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser toplamda dört müzikal cümleden oluşmaktadır. İlk cümlede karar sesi dügâhla başlayıp hemen gerdâniye perdesine yükselen nağmeler nevâ perdesinde kalış yapmıştır. İkinci cümlede ise nevâ perdesiyle başlayan nağmeler güçlü hüseyî sesini iyice hissettirerek yine nevâda kalış yapmıştır. Çargâhtan başlayıp hüseyîye kadar çıkan ve oradan segâha inen nağmeleri segâhtan başlayıp nevaya kadar çıkararak dügâhta karar kılan dördüncü cümle izlemektedir. Böylelikle uşşak dörtlüsü ile eser tamamlanmış olmaktadır.

Bu veriler doğrultusunda eser "hüseyî ilâhi" olarak değerlendirilebilir.

2.12. Mecnun Sever Leylayı²⁴

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: İnicidir.

Dizisi: Yerinde hüseyî beşlisine hüseyîde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Çargâh ve nevâ perdeleridir.

Donanımı: İlahinin notasında "si bemol 2" ve fa için bakiye diyezi ses değiştirici işaretleri kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyî, eviç, gerdâniye ve muhayyerdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 8 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür. Eserin bir yerinde 6/4'lük yürük semaî usûlüne geçilmiş, bir ölçü bu usûlle ölçülen eserde tekrar sofyanaya dönülmüştür.

Analiz: Gerdaniye perdesi ile nağmelere başlayan eserde sıklıkla hüseyî perdesinde yarım kararlar yapılmıştır. Müzikal cümlelere bazen de dügâh perdesi ile giriş yapılmıştır. Eseri oluşturan nağme gruplarını çoğunlukla hüseyî üzerinde uşşak dörtlüsü veya üçlüsünden meydana gelmektedir. Nevâ ve çargâh perdeleri üzerinde de kalışlar yapılmıştır. Tamamen yöreye özgü nağmelerin kullanıldığı eser yerinde uşşak dörtlüsü ile karar verir.

²⁴ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 635-637.

Bu veriler doğrultusunda eser “muhayyer ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.13. Muhammed’in Kaşları Var Yay Gibi²⁵

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin (sadece iki sesinin) eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Eserde, karar ve güçlü perdelerinde kalışlar yapılmış asma karar perdesi kullanılmamıştır.

Donanımı: İlâhinin notasında “si bemol 2” ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: Dügâh, segâh, çargâh, nevâ ve hüseynîdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 5 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Tekrarlaya iki farklı müzikal cümleden oluşan eserin birinci cümlesinde dügâh ile başlayan nağmeler yerinde uşşak dörtlüsü yaptıktan sonra dügâhta kalış yapar. İkinci cümle ise çargâhtan başlayarak ilk tekrarda nevâda ikinci tekrarda ise uşşak dörtlüsü ile dügâhta karar kılar.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.14. Mürgü Dil Feryade Başlar Görmesem Dildarımı²⁶

Karar Sesi (Durağı): Dügâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Eserde asma karar perdesi kullanılmamıştır.

Donanımı: İlâhinin notasında “si bemol 2” ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), dügâh, segâh, çargâh ve nevâdır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

²⁵ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 646.

²⁶ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 647.

Genişlemesi: Eser 5 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Toplam üç müzikal cümleden oluşan eserin ilk cümlesi sekizlik esten sonra düğâh perdesiyle başlayıp uşşak dörtlüsü oluşturduktan sonra tekrar düğâha inen iki ölçüden ibarettir. Bu cümle iki defa tekrarlandıktan sonra ikinci cümleye yine sekizlik esi takiben çargâh perdesi ile başlanır. Bu cümlede de yine düğâh ile nevâ arasında gezinilerek rast perdesine düşüş gerçekleştirilir. Üçüncü müzikal cümle buradan başlar. Rast perdesinden tekrar nevâ perdesine çıkan nağmeler son ölçüde uşşak dörtlüsü ile karar kılar.

Bu veriler doğrultusunda eser "uşşak ilâhi" olarak değerlendirilebilir.

2.15. Öttü Yine Can Bülbülü²⁷

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Segâh ve hüseyñîdir.

Donanımı: İlâhinin notasında "si bemol 2" ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eserin aranağmesinin üçüncü ölçüsünde acem perdesi yerine eviç perdesi kullanılması için bakiye diyezi işareti yazılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), düğâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyñî, eviç/acem, gerdâniye ve muhayyerdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 9 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 10/8'lik curcuna usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser aranağme ile başlar. Dörtlük esin peşinden hüseyñî perdesi ile başlayan nağmeler hüseyñî perdesinde kalışlar yapar. Üçüncü ölçüde muhayyer perdesi civarından başlayan nağmeler nevâda ve hüseyñîde kalış yapar. Güçlü civarında epeyce gezinen nağmeler sonunda düğâhta uşşak dörtlüsü ile karar kılar. Eserin sözlerini içeren müzikal cümlelerin ilkinde nağmeler durak altından yani rast perdesinden düğâha geçip oradan hemen güçlü civarına çıkarak orada gezintiler yapar. Hüseyñî ve nevâ perdelerinde kalışlar yapar. Nevâ perdesinde yarım karar yapan bu cümle iki kez tekrarlanır. İkinci müzikal cümle de güçlü etrafında gezindikten sonra sık sık segâhta asma kalışlar yapar. Bu cümlenin ilk tekrarında nevâda yarım karar ikinci tekrarında ise düğâhta uşşak dörtlüsüyle tam karar yapılır. Eserin meyanını oluşturan nağmeler düğâhla başlayıp hemen hüseyñîye sıçrayarak hüseyñîde asma kalışlar yaptıktan sonra muhayyere kadar çıkar. Muhayyer ve çargâh arasında

²⁷ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 649-650.

dolaştıktan sonra hüseyinîde kalış yapar. Eserin son müzikal cümlesinin nağmeleri hüseyinî perdesinden başlar. Gerdaniyeye kadar yükselen sesler segâh perdesinde asma kalışlar yapar. Nevâ perdesindeki yarım karardan sonra cümlelerin ikinci tekrarı gelir. İkinci tekrarda sadece son ölçüler farklılık göstermektedir. İlk tekrarda düğâh ve acem arasındaki sesler nevâda kalırken ikinci tekrarda düğâh ve nevâ arasındaki seslerle düğâhta uşşak dörtlüsü ile tam karar yapılmaktadır.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.16. Şehitlerin Ser Çeşmesi²⁸

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin (sadece iki sesinin) eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Eserde asma perdesi kullanılmamıştır.

Donanımı: İlâhinin notasında “si bemol 2” ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), düğâh, segâh, çargâh, nevâ ve hüseyinîdir.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 6 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser üç müzikal cümleden oluşur. Birinci cümle karar altındaki rast perdesiyle başlayıp karar sesi düğâha oradan güçlü sesi nevâyaya geçer ve burada yarım kalışlar yapar. İkinci cümle çargâh perdesi ile başlayıp düğâh ve hüseyinî perdeleri arasında seyrederek düğâhta karar kılar. Üçüncü cümle ise düğâhla başlayıp nevaya kadar çıkar ve düğâh üzerinde karar kılar.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.17. Şem'a Yanan Pervaneler²⁹

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Çargâh ve hüseyinî perdeleridir.

²⁸ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 661.

²⁹ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 662-663.

Donanımı: İlâhinin notasında “si bemol 2” ses değıştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değışikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), düğâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyinî, acem ve gerdâniyedir. Muhayyer perdesi kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 8 ses içerisinde dir. Eserin pes tarafından sadece bir ses aşığıya inilmiş ancak tiz tarafında genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eseri oluşturan müzikal cümlelerin ilki karar altındaki rast perdesiyle başlayıp karar sesi düğâh civarında dolaşıp düğâh üzeri uşşak dörtlüsü yaparak güçlü nevaya kadar çıktıktan sonra çargâh üzerinde asma kalış yapar. Çargâhla devam eden nağmeler en fazla nevaya kadar çıkıp düğâhta karar verir. Birinci müzikal cümle farklı sözlerle aynen tekrar eder. İkinci müzikal cümle aynı zamanda eserin meyanıdır. Burada düğâh perdesinden gerdaniyeye oradan da hemen hüseyinî perdesine geçilip nevâ gerdaniye arasında seyredilerek hüseyinîde asma kalış yapılır. Eserin son müzikal cümlesi çargâhla başlayıp düğâh ve gerdaniye arasında gezinen nağmelerden oluşur. Burada nevâ üzerinde yarım karar yapıldıktan sonra düğâh üzeri uşşak dörtlüsünde dolaşarak yine aynı dörtlü ile karar yapılır.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.18. Vardım Bir Gülşene Bülbülü Nalan³⁰

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: eser sadece yerinde uşşak dörtlüsü ile icra edilmektedir.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Kullanılmamıştır.

Donanımı: İlâhinin notasında “si bemol 2” ses değıştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değışikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), düğâh, segâh, çargâh ve nevâdır.

Yedeni: Eserde yeden kullanılmamıştır.

Genişlemesi: Eser 5 ses içerisinde dir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır. İlk ölçüde rast perdesi ile giriş yapılmıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

³⁰ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havaları*, 665.

Analiz: Toplam dört ölçüden oluşan eserin ilk ölçüsü rast perdesi ile başlayıp nevâya kadar çıkar ve segâhta biter. İkinci ölçü segâhtan devam ederek rasta da düşerek nevâ üzerinde yarım karar yapar. Segâhla başlayan üçüncü ölçü düğâh nevâ arasındaki seslerde dolaşır. Çargâhla başlayan son ölçü ise düğâh üzerinde uşşak üçlüsü ile yedensiz olarak karar verir.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.19. Yar Yüreğim Yar Gör ki Neler Var³¹

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: Çıkıcıdır.

Dizisi: Yerinde uşşak dörtlüsüne nevâda bûselik beşlisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Nevâ perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Kullanılmamıştır.

Donanımı: İlâhinin notasında si için koma bemolü ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Irak, rast), düğâh, segâh, çargâh, nevâ ve hüseyinîdir

Yedeni: Eserde rast perdesi yeden olarak kullanılmıştır.

Genişlemesi: Eser 7 ses içerisindeydir. Esere ilk girişte karar altında irak ve rast perdeleri de kullanılmıştır. Diğer kısımlarda eser normal dizisi içerisinde kalmıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser tekrar eden iki müzikal cümleden oluşmaktadır. Birinci cümle, rast perdesiyle başlayıp irak perdesine tekrar rast perdesinden düğâha geçer. Düğâhla devam eden nağme çargâhta asma karar yapar. Düğâh üzeri uşşak üçlüsüyle yapılan yarım kararı segâhla başlayıp nevâya çıkan, peşinden düğâhla başlayıp çargâha oradan da rasta inerek tekrar düğâhta yapılan karar izler. İkinci cümle de birinci cümlede olduğu gibi altı ölçüden oluşmaktadır. İlk cümle karar perdesi civarında seyredirken ikinci cümlede güçlü perdesi civarında seyrettiği görülecektir. Çargâh-nevâ, nevâ-hüseyinî, çargâh-segâh ve tekrar çargâh-nevâ perdeleri arasında gezinen nağmeler düğâhtan başlayıp çargâha oradan da rasta geçip sonunda da tekrar düğâhla karar verir. Sondan bir önceki ölçüde kullanılan rast perdesi yeden olarak kabul edilebilir.

Bu veriler doğrultusunda eser “uşşak ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

2.20. Yolunda Can-u Serim³²

Karar Sesi (Durağı): Düğâh perdesidir.

Seyri: İnici-çıkıcıdır.

³¹ Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 669.

³² Turhan - Taşbilek, *Elazığ-Harput Havalari*, 670.

Dizisi: Yerinde hüseyñî beşlisine hüseyñîde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden oluşmuştur.

Güçlüsü: Hüseyñî perdesidir.

Asma Karar Perdeleri: Nevâ perdesidir.

Donanımı: İlahinin notasında “si bemol 2” ses değiştirici işareti kullanılmıştır. Eser içerisinde diğer seslerde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

Kullanılan Perdelerin İsimleri: (Rast), düğâh, segâh, çargâh, nevâ, hüseyñî ve gerdâniyedir. Eviç ve muhayyer perdeleri kullanılmamıştır.

Yedeni: Eserde yeden basamağındaki rast perdesine inişler gerçekleşmiştir. Ancak bu inişler yeden vazifesi görmemektedir.

Genişlemesi: Eser 8 ses içerisindedir. Eserin tiz ya da pes tarafından genişleme olmamıştır.

Usûlü: 4/4'lük sofyan usûlünde ölçülmüştür.

Analiz: Eser düğâhtan hemen hüseyñîye sıçrayarak başlar. Hüseyñî perdesi etrafında dolaşarak hüseyñîde yarım karar nevâda asma karar yapar. İki tekrardan sonra ikinci müzikal cümleye segâh perdesi ile başlanır. Düğâhtaki kalıplardan sonra rast perdesi ile başlanan ölçü nevâyâ kadar çıkar. Segâhla başlayan son ölçüde ise düğâh üzerinde tam karar yapılır.

Bu veriler doğrultusunda eser “hüseyñî ilâhi” olarak değerlendirilebilir.

3. İncelenen Eserlerin Toplu Listesi

S. N.	Eser İsmi	Beste	Güfte	Kaynak Kişi	Derleyen	Makam	Usûl
1	Açıldı Çün Bezm-i Elest Devreyledi Peymanesi	Anonim	Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628)	İçmeli Sabri Çavuş (d. 1899, ö. 1969)	Şemsettin Taşbilek	Hüseyñî	Sofyan
2	Âdemoğlu Al Haberi	Anonim	Hasan Dede (ö. ?)	Sadi Özen (d. 1938 – ö. 2012)	Şemsettin Taşbilek	Gülizar/ Hüzeyñî	Curcuna
3	Ağlar Gözler Durulur mu?	Anonim	Anonim	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Uşşak/ bayatî	Sofyan
4	Arş-ı Azam Sallanır	Anonim	Anonim	Abdülkadir Okur (d. 1939 – ö. 2022)	Şemsettin Taşbilek	Hüseyñî	Sofyan
5	Âşık Oldum Ben Sana	Anonim	Anonim	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Bûselik	Sofyan
6	Ay Dahi Güneş Dahi	Anonim	Anonim	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Kürdî	Sofyan
7	Bir Leylinin Mecnunuyam	Anonim	İbrâhim Hakkı Erzurûmî (ö. 1194/1780)	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Hüseyñî	Sofyan
8	Cem Olmuş Dervişleri	Anonim	Anonim	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	Sofyan
9	Gel Gel Yanalım Ateş-i Aşka	Anonim	Seyyid Nesîmî (ö. 820/1417)	Hasan Uzar	Şemsettin Taşbilek	Sabâ	Sofyan
10	Göster Cemalin Şemini	Anonim	Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597)	Koğenli Hafız Mustafa Süer (d. 1888 – ö. 1974) - Paşa Demirbağ (d.	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	12/4

				1932 - ö. 2016)			
11	İsmi Sübhan Viridin mi Var?	Anonim	Yûnus Emre (ö. 720/1320)	Abdülkadir Şaşmaz	Ahmet Hatiboğlu (d. 1933 - ö. 2015)	Hüseyinî	Sofyan
12	Mecnun Sever Leylayı	Anonim	Anonim	Hüseyin Yetkin	Şemsettin Taşbilek	Muhayyer	Sofyan
13	Muhammed'in Kaşları Var Yay Gibi	Anonim	Anonim	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	Sofyan
14	Mürgü Dil Feryade Başlar Görmesem Dildarımı	Anonim	Nakşî (Akkirmanî) (ö. 1655)	İçmeli Sabri Çavuş	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	Sofyan
15	Öttü Yine Can Bülbülü	Anonim	İçmeli Sabri Çavuş	Şemsettin Taşbilek	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	Curcuna
16	Şehitlerin Ser Çeşmesi	Anonim	Yûnus Emre	Turgut Kırgil	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	Sofyan
17	Şem'a Yanan Pervaneler	Anonim	Rahmi Harputî (d. 1802 - ö. 1884)	Rahmi Harputî	Rahmi Harputî	Uşşak	Sofyan
18	Vardım Bir Gülşene Bülbülü Nalan	Anonim	İçmeli Sabri Çavuş	İçmeli Sabri Çavuş	Şemsettin Taşbilek	Uşşak	Sofyan
19	Yar Yüreğim Yar Gör ki Neler Var	Anonim	Yûnus Emre	Abdülkadir Şaşmaz	Abdülkadir Şaşmaz	Uşşak	Sofyan
20	Yolunda Can-u Serim	Anonim	İçmeli Sabri Çavuş	İçmeli Sabri Çavuş	Şemsettin Taşbilek	Hüseyinî	Sofyan

Sonuç

Harput yöresine ait beste bakımından anonim olan 20 tane ilâhi formundaki eser incelendi. Genellikle halk mûsikisi uygulamalarına göre notaya alınan, isimlendirmelerinde sorun yaşanan bu eserlerin Arel-Ezgi-Uzdilek sistemine göre 10 tanesinin uşşak, 6 tanesinin hüseyinî, 1 tanesinin muhayyer, 1 tanesinin bûselik, 1 tanesinin sabâ ve 1 tanesinin de kürdî makamından; 17 tanesinin sofyan, 2 tanesinin curcuna ve 1 tanesinin de 12/4 usûlünden olduğu tespit edilmiştir. Eserlerin tamamının düğâh kararlı (bir tanesi düğâhtan nevaya göçürme) olduğu görülmektedir. Güçlüleri ise 1 tanesi çargâh, 1 tanesi gerdaniye, diğerleri nevâ ve hüseyinî perdeleridir.

İlâhi güftelerinin işlendiği nağmeler oldukça kısa ve sade, ses genişlikleri ise genelde bir oktav civarında veya bir oktavdan daha dardır. Eserlerde kullanılan perde sayıları en az dört (2 eserde), en fazla dokuzdur (2 eserde). 5 perdeli 5 eser, 6 perdeli 1 eser, 7 perdeli 6 eser ve 8 perdeli 4 eser tespit edilmiştir. Bazı eserlerde makamı oluşturan dörtlü ve beşlilerin sadece bir kısmı kullanılmış, makamın bütün özelliklerini gösterecek mahiyette bir esere rastlanmamıştır. Bunda, eserlerin üretilmesi esnasında sanat kaygısından uzak bir tavırla tamamen güfteye/manaya odaklanmanın tesirli olduğu düşünülmektedir.

Eserlerin hemen hemen tamamında geleneksel Harput mûsikisinin nağmelerini bulmak mümkündür. Dinî içerikli eserlerle dinî nitelikte olmayan eserler müzikal anlamda hem teknik hem de üslup bakımından büyük benzerlikler göstermektedir.

Kanaatimizce, Harput yöresine ait diğer dinî içerikli eserlerin müzikal analizi yapılarak klasik Türk mûsikisindeki yerleri tespit edilip onunla olan ilişkileri ortaya konulabilir. Bu tür eserlerin nota

yazımlarındaki farklılıkların giderilmesi için çalışmalar yapılabilir. Türk mûsikisinin bütün formları için tek bir nota yazım sisteminin kullanılması önem arz etmektedir. Ayrıca, tasnif yapılırken ötekileştirici, ayrıştırıcı isimlendirme ve uygulamalardan uzak durularak mûsikimizin her türüne/formuna aynı oranda yaklaşan bir metodun, yaklaşım tarzının benimsenmesinin yaşanan sorunların çözümüne büyük katkısı olacaktır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Din Mûsikîsi Cami Ve Tekke Mûsikîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Bozkurt, Nebi. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/483-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gönül, Mehmet. "Türk Mûsikîsinin Tasnîf ve Tesmiyelerine Bir Bakış". *İSTEM* 16/31 (Haziran 2018): 35-46.
- Özcan, Nuri - Çetinkaya, Yalçın. "Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/257-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2010.
- Öztürk, Tahsin. "Giriş". *Notalarla Harput Musikisi*. 2 Cilt. Elazığ: Çağ Ofset, 1999.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. 4 Cilt. İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1958.
- Turhan, Salih - Taşbilek, Şemsettin. *Elazığ-Harput Havaları*. Ankara: Elazığ Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.
- Uzun, Mustafa. "İlâhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Türkiye Merkezli Bir Tartışma: "Reference"ın Türkçesi

Elif ÖZEL¹

Öz: Bu çalışmada çoğunlukla Gottlob Frege'nin "On Sense and Reference" adlı makalesi baz alınarak Türkiye'de gerçekleşmiş iki tartışmanın ilki sunularak meseleye başka bir açıdan bakmanın imkânı takdim edilmiştir. Konu edinilen tartışma, Yazko Felsefe Yazıları dizisinde, çağdaş analitik dil felsefesinin en temel terimlerinden biri olan "reference" sözcüğünün Türkçe felsefe literatürüne alımlanışı bağlamında olup, Arda Denkel ile Oruç Aruoba'nın öneri ve iddialarıyla ortaya çıkmıştır. Çalışma, "reference"ın Türkçe'de "yönletim" mi yoksa "imlem" mi olarak karşılanacağı meselesini betimleyerek çözüme yönelik gönderge terimini teklif etmektedir. Türkiye'deki felsefenin tarihinin yazımına küçük bir katkı sağlayacağı düşünülen ve önemli bir dönüm noktasını hatırlatacağını varsaydığımız bu çalışma aynı zamanda tartışmayı güncellemeyi de hedeflemiştir. Acaba biz "reference" sözcüğü ile bir terimi kullanarak o terim ile düşüncede bir duyuma göndermede mi bulunmaktayız; yoksa bir sözcüğün dile getirilmesiyle anlamı olan bir nesne mi imlenmektedir? "Reference"a farklı yaklaşımlar bile ona Türkçede bulabileceğimiz ya da oluşturabileceğimiz karşılıkları tartışılır kılma ihtimali vardır. Bu yönüyle orijinal felsefe metinlerinden kopmadan söz konusu terim üzerinde derinlemesine refleksiyon yapılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gönderge, Arda Denkel, Oruç Aruoba, Türkçe Felsefe, Analitik Felsefe.

A Turkey-Centered Discussion: Reference in Turkish

Abstract: In this study, based mostly on Gottlob Frege's article "On Sense and Reference", the first of the two debates held in Turkey is presented and the possibility of looking at the issue from another perspective is presented. The discussion we are talking about is in the context of the reception of the word "reference", one of the most basic terms of contemporary analytical language philosophy, into the Turkish philosophy literature in the Yazko Felsefe Yazıları series, and emerged with the suggestions and claims of Arda Denkel and Oruç Aruoba. The study proposes the term gönderge for solution by describing the issue of whether reference is to be met as yönletim or imlem in Turkish. This study, which is thought to make a small contribution to the writing of the history of philosophy in Turkey and which we assume will remind of an important turning point, also aimed to update the discussion. I wonder if we use a term with the word reference to refer to a sensation in thought with that term; or is an object with a meaning signified by the utterance of a word? Even different approaches to the reference have the possibility of making the Turkish equivalents we can find or create debatable. In this respect, it is necessary to make a deep reflection on the term in question without breaking away from the original philosophical texts.

Keywords: Reference, Arda Denkel, Oruç Aruoba, Turkish Philosophy, Analytical Philosophy.

¹ Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri, TÜRKİYE. elifrose40@hotmail.com,

ORCID: 0000-0003-1022-6006

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Gottlob Frege (1848-1925) merkezli analitik felsefe çalışmaları günümüz felsefe dünyasında oldukça önemli bir yer tutar. Frege bu yeni felsefenin başlangıç ve merkezi isimlerinden biridir. Özellikle dil temelli bir felsefe yapma tarzı geliştiren analitik felsefe spekülatif felsefeden önemli oranda ayrışır. Zeki Özcan dil felsefesinin Frege tarafından belirlenen dört temel ilkesi olduğunu belirtmiştir:

1. Bağlamsallık (Contextualite): Bu ilkeye göre sentetik cümleler, mantıksal analizin ayrıcalıklı dilsel birimidir. Anlamın temel birliği kelime değil; cümledir. Kelimelerin cümleler dışında kendi başlarına anlamları yoktur. Kelimeler anlamlarını sadece cümleler bağlamında kazanır. Anlam, bileşenlerinden oluşur. Bir önermenin doğruluk değeri, kendisini oluşturan bölümlerin yani kelimelerin, anlamlı olmalarına bağlıdır. Anlam teorisi, cümlelerin anlamına ilişkin bir teori olmalıdır.

2. Gerçekşartlılık (Vericonditionnalite): Açıklayıcı yani sentetik bir cümle, doğruluk şartlarıyla özdeştir. Bir önermenin anlamını kavramak, doğru olması için yerine getirmesi gereken şartları bilmektir. "Hava güzeldir" veya "Kar beyazdır" gibi cümlelerin anlamını belirlemek, hangi şartlarda doğru olduklarını söylemektir. Gerçekşartlılık sayesinde anlam objektif bir özellik taşır; sübjektif tasavvurlarımıza ya da psikolojimize göre değişmez. Bir cümlenin söylediği şey, kognitif, objektif bir içeriktir; bir düşüncedir. Sonuç olarak doğru cümleyle objektif bir dünyaya dair objektif bir bilgiyi ifade ederiz ve cümlelerimizin bizden bağımsız doğruluk şartları vardır.

3. Bileşimsellik (Compositionnalite): Bileşik bir sözce bölümlerden yani cümlelerden oluşur. Bu bileşik sözcenin anlamı, bir fonksiyondur yani kendini oluşturan cümlelerin anlamına bağlıdır. Diğer deyişle her karmaşık ifadenin semantik değeri (anlamı veya referansı) öğelerinin semantik değerlerinin bir fonksiyonudur. Bir önermenin referansı değişmez. Bileşik bir sözcede cümleler birbirine sözdizim kurallarına uygun olarak bağlanır. Bileşimsellik ilkesi, çağdaş semantik araştırmaların da en önemli bölümünü oluşturur.

4. Psikolojizmin Reddi: Psikolojizm, bazı hakikatlerin ve bazı ilkelerin objektif ve normatif özelliğini zihindeki doğal kaynaklarıyla birbirine karıştırır; objektif olanı sübjektif olana indirger; düşünce içeriklerini tasavvur içeriklerinden ibaret sayar; kelimelerin anlamını fikirlerin zihindeki varlığına dayandırır. Oysa imgeler, tasavvurla ya da diğer zihinsel durumlar, ifadelerin anlamları değildir. Çünkü zihinde bulunan ve zihnin işlerken kullandığı kavramlar, sübjektiftir. Oysa anlam gerçekte objektiftir. Anlamın objektifliğini sağlayan şey, göndergedir. Anlam göndergeden dolayı doğru ya da yanlıştır. Bu nedenle psikolojik düşünceler anlam teorisinde yer almaz.²

Analitik dil felsefesinin temel konularından biri, hatta belki de en önemlisi dil-dünya ilişkisi veya bir başka ifadeyle sözcük-nesne ilişkisidir. İngilizce'de bu ilişki konusunda her ne kadar "to

² Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), ss. 21, 22.

denote”, “to stand for”, “to designate”, “to mean” gibi çeşitli terimler kullanılmış olsa da en sık kullanılanı, “to refer” terimidir.³

*Reference sorunu*⁴ olarak ifade edebileceğimiz bu konunun Türkiye’ye aktarımında bazı tartışmaların yaşandığını gözlemlemekteyiz. Bunun tarihi, ileriki zaman dilimleri içerisinde felsefe tarihçilerine malzeme olabilecek düzeydedir. Tespitimize göre ilk elden iki tartışma yaşanmıştır. Birinci tartışma, *Yazko Felsefe Yazıları* dizisinde başlamıştır. *Yazko Felsefe Yazıları* dizisi, 1982 yılında yayım hayatına başladı. O, bir dergi formatındaydı ama kendisini dergi olarak adlandırmamıştı. Her sayısını bir kitap olarak niteledi. Konu edindiğimiz dört kitabın hazırlayıcısı Selâhattin Hilâv’dır (1928-2005). Dizinin İkinci Kitabında bir felsefe terimleri çalışması yapılması amaçlanmıştır. Bunun için Sehâttin Hilâv oturum formatında bir toplantı düzenlemiştir. Toplantının amacının, bir felsefe terimleri çalışmasında nereden ve nasıl başlamak gerektiğini, bu alanda nelerin yapılması gerektiğinin açık bir şekilde ortaya konması olduğunu belirtmiştir.⁵

Yazko Felsefe Yazıları dizinin 3. Kitabında Arda Denkел (1949-2000), *Felsefe Terimleri* üst başlığı altında “Bazı Terimler Üzerine Notlar” başlığıyla, görece uzun diyebileceğimiz bir not yayınlamıştır. Burada incelediği terimlerden ilki, İngilizce’deki “reference” sözcüğüdür.⁶ Birinci tartışma bu sözcük üzerinden başlamıştır. Bir başka ifadeyle; *reference’ın Türkçesi nedir?* sorusuyla ifade edebileceğimiz çeviri meselesi üzerinden başlamıştır.

Sayın Denkел, “Birinci tartışma” olarak adlandırdığımız *Yazko Felsefe Yazıları* dizisine göndermede bulunarak, “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”⁷ başlıklı *Felsefe Tartışmaları* dizisinde sorunu ikinci kez ele almıştır. *Yazko Felsefe Yazıları* dizisi bir dergi formatındaydı ama kendisini dergi olarak adlandırmamıştı. Her sayısını bir “kitap” olarak nitelemişti. *Felsefe Tartışmaları* da aynı statüde yayımlandı.

Bu çalışmamızın konusu, birinci tartışma ile sınırlı tutulacaktır. Önce sorun serimlenecek, daha sonra da yorumlanmaya çalışılacaktır. Yorumlama nitel bir araştırma yöntemi olarak kabul edilir. Bu bağlamda görüşler, önce, bazen özetlenerek bazen de alıntılarla belgelendirilecek ve sorun betimlenmiş olacak, daha sonra da üzerinde tartışılan mesele ile ilgili başka bir yaklaşıma gönderme yapılarak çözüme yönelik bir açılım sağlanmaya çalışılacaktır.

Arda Denkел’in Görüşü

Arda Denkел, yukarıda sözünü ettiğimiz makalesinde Gottlob Frege’den hareketle görüşünü açıklamaya başlamıştır. Ona göre Frege, “reference” kavramının anlamını, anlam kavramının

³ İlhan İnan, “Arda Denkел’in Ardından: Anılar ve Dil Felsefesi Üzerine Bir Tartışma”, içinde *Arda Denkел’in Ardından*, Der., Gürol İrzık, İlhan İnan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2005), 13.

⁴ Reference’in delâlet olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı için bk. Aytekin Özel, *Tasavvurlar Mantiği ve Kavramlar Mantiği-Geleneksel Mantiğe Giriş I*, (Bursa: Bursa Akademi Emin Yayınları, 2019), 79.

⁵ Bedia Akarsu ve diğerleri, “Felsefe Terimleri”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 2. Kitap (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri, 1982), 14.

⁶ Arda Denkел, “Bazı Terimler Üzerine Notlar”, “Felsefe Terimleri”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 3. Kitap, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri, 1982, 105. Denkел’in bundan daha önce 1981 yılında yazdığı kitap aslında tartışmanın başlangıç metnidir, diyebiliriz. Bk. Arda Denkел, *Yönetim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.

⁷ Arda Denkел, “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”, *Felsefe Tartışmaları*, 5. Kitap, (1989): 24-46.

anlamından özenle ayırt etmiştir.⁸ Bir dile ait olan her bir sözcüğün bir anlamı vardır, ama bu sözcüklerden sadece bir kısmı tekil nesnelere karşılık gelir. Söylenmiş bir kelimenin belirli bir tekil için söylenmiş olma durumunda olması, cümle içinde uygun düşmüş bir kelimenin söz konusu tekile "referans"ta bulunmak için kullanılmasına bağlıdır. Bir sözcüğün bir nesne için kullanılması, o nesneyi onun anlamı olmak konumuna ulaştırmaz. Mesela, bir nesneyi yok etmek sözcüğün "reference"ını ortadan kaldırmakken, bu onu anlamsız kılmak manasına gelmez. Bundan da ayrı olarak anlamları ayrı olan iki sözcük ya da deyim aynı nesne hakkında konuşma imkân sağladıkları, yani "reference"larının aynı oldukları durumlarla da sık sık karşılaşmaktadır.⁹

Denkel, söz konusu reference sözcüğüne karşılık olarak çeşitli önerilerde bulunulduğunu, bu önerilerin, tam olarak onları ya karşılamadığını ya da karşılasa bile komşu, fakat farklı bazı başka kavramlardan tam olarak ayırt etmediğini belirtmiştir. Örnek olarak Teo Grünberg ile Adnan Onart'ın TDK *Mantık Terimleri Sözlüğü*'nün 'referring expression' için 'gösterici deyim' sözcüğünü kullanmalarını verir. Hatta o, buna benzer bir şekilde "referring" için "gösterme" veya "gösterim"i kullansak bile felsefi tartışmalarda "reference"ı "ostension", "demonstration", "indication" gibi terimlerden ayırtırmak için ettiğinde, söz konusu kavramın bir takım zorluklar doğuracağını söylemiştir. "İşaret etmek" de yine aynı güçlükleri içermektedir. O, "değinme"nin, "mentioning"ın karşılığı olduğunu ve bu kavramın "reference"den hassaten ayırtırıldığını belirtir. Aynı ayırım titizliği, "zikretmek", "temas etmek" gibi kelimeleri de dışlamıştır. Öte yandan Denkel, "göndermek", "yollamak", "havale etmek" gibi sözcüklerin "reference"ın anlamlarından birini yeterli derecede karşıladığını söyler. Ne var ki bu anlamlar, felsefede kullanılan anlama yakın olsa da, sonuçta ondan farklıdır. Çünkü söz konusu anlamlarda, bir şeyi herhangi bir nesneye göndermede bulunmak söz konusudur. Oysa felsefi anlamdaki "reference"ta birini (örneğin sözümüzü işiten bir şahsı) herhangi bir nesneye yöneltme durumu, fiili gerçekleştiren kişi bakımından açık bir yükümlülük olmayıp, sadece dolaylı olarak yerine getirilmiş bir etkinliktir. Denkel aynı zamanda, "reference"ın etimolojik kökeninde, gönderme, yöneltme gibi kelimelerin bir yerinin bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini de vurgular.¹⁰

Bu noktadan sonra Denkel, temel soruyu sorar: "Reference" üzerine felsefece araştırma yapan ve bu çalışmayı da Türkçe yürütmek isteyen biri nasıl hareket etmelidir? Bunun iki şekilde yanıtı oluşturulabilecektir: Ya Fransızcası Türkçe olarak kullanılacaktır (yani referans sözcüğü) ya da uygun bulduğu bir karşılık teklif edecektir. O, ikinci şıkkı seçmiştir. Ona göre en iyi Türkçe karşılık "yönletim" sözcüğüdür. Denkel, bu önerisinin bir eleştiriye konu olduğunu söyler ama nerede olduğundan söz etmez.¹¹ İlk kez "Felsefe Terimleri" olarak başlatılan *Yazko Felsefe Yazıları Dizisi*'nin İkinci Kitabına baktığımızda orada bir eleştiriye de konu olmadığını görmekteyiz.¹² Bu, sözlü bir eleştiri olabilir.

⁸ Arda Denkel, "Bazı Terimler Üzerine Notlar", 105.

⁹ Gottlob Frege, "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, çev. P. Gearch ve M. Black (Oxford: Blackwell, Oxford 1952), 56-57.

¹⁰ Arda Denkel, "Bazı Terimler Üzerine Notlar", 106.

¹¹ Arda Denkel, "Bazı Terimler Üzerine Notlar", 106.

¹² Bedia Akarsu ve diğerleri, "Felsefe Terimleri", 14.

Denkel, eleştiriye yanıt olarak tekrar “reference” kavramını açıklamaya koyulur. Buna göre “reference”, bir eylemi anlatır ve “to refer” mastarından türemiştir. “Reference”ı geniş anlamda kullandığımız vakit, bireyler ve terimler bu eylemin öznesi olabilirler. Şayet dar anlamda bir kullanımı söz konusuysa, özne olarak yalnızca şahısları kabul eder. Sözü ettiğimiz geniş ve dar anlamların karışıklığa dayalı bir kapalılık oluşturmaması için şu şekilde bir uzlaşma oluşmuştur: Teknik anlamda dar anlam, “reference”ın asıl manası olarak üzerinde uzlaşmış olacak ve onun benzeri olan geniş (metinde ‘dar’ diye kullanılmıştır- ki bir yanlışlık olsa gerek) manada da, terimlerin “denotation” a (kaplama) sahip olabildikleri ifade edilmiş olacaktır. Sözü edilen uzlaşma açısından, bir terimin bir nesneye (dar anlamda) “reference” yaptığını söylediğimizde, orada asıl kastedilen şey, *bir kişinin bu terimi kullanarak*, onunla “reference”ta bulunduğudır. Böylece, bir terimin “reference”ta bulunduğu dillendirildiği her bir bağlamda eylem, o terimi kullanan kişiye, asıl öznesi olacak şekilde bağlanmış olmaktadır (dar anlamda). Dar anlamdaki kavram üzerinde yapılmış birçok araştırma göstermiştir ki, ifade ettiği eylemin daha derinlerine inilebilme imkânı oluşmuştur.¹³ Denkel, bunun nedenlerini ise *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*¹⁴ adlı eserinde bulunduğunu belirtir. Biz bu eseri inceledik ama asıl konumuzdan uzaklaşmamak için bu nedenler üzerinde durmuyoruz.

Denkel’e göre “reference” aslında, düşüncenin, bir terim vasıtasıyla bir nesneye doğru çevrilmesini anlatır. Bir nesne üzerine yönlendirme yapmayı ve o nesne ile düşüncede bir ilişki kurmayı ifade eder. İlişkinin nasıl gerçekleştirildiği “reference”ın ayırt edici özelliğidir. Şöyle ki; “reference” bir iletişim eylemini anlatır. Bu nedenle “reference”, bir şahsın, amaçlarını kavrayabilecek başka bir şeyin bulunduğunu varsayarak gerçekleştirdiği bir eylemdir. Sözü edilen eylemin öğeleri üç unsurdan oluşur: İletişime katılan şahıslar, düşüncede kendisine yönelen nesne ve bu yönelime/yönelmeye aracı olan sözdür. “Reference”, başka bir şeyin (yani varsayılan veya gerçek) düşüncesini, kullanılan bir terimle belirli bir somut nesneye yöneltmek amacıyla yapılmaktadır. Ancak bu niyetle gerçekleştirilmesine rağmen, karşıdakinin düşüncesini bir nesneye yöneltmiş olmayı veya bunu başarmış olmayı zorunlu da kılmaz. Öte yandan o, bir şahsın niyetini doğrudan doğruya yerine getirme çabasını değil, aynı zamanda onun bunu dolaylı olarak sağlayabilme teşebbüsünü, yani o niyeti bir terimin yerine getirmesinin imkanını oluşturabilme gayretini de içerir.¹⁵

Arda Denkel yukarıdaki bu bilgilerden sonra “reference” için bir tanımlama yapar: “Reference”, “kullanılan bir terimle herhangi bir kişinin düşüncesini bir nesneye yönlendirmesine imkân vermek”tir. Burada bir yönlendirme vardır ama bunun “yöneltme” olduğu söylenemez. Zira yöneltme, hem doğrudan olur hem de yönlendirmeyi başarmayı gerektirir.¹⁶

Bu açıklamalardan sonra şimdi Oruç Aruba’nın itirazını ele alalım.

¹³ Arda Denkel, “Bazı Terimler Üzerine Notlar”, 106, 107.

¹⁴ Arda Denkel, *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*.

¹⁵ Arda Denkel, “Bazı Terimler Üzerine Notlar”, 107.

¹⁶ Arda Denkel, “Bazı Terimler Üzerine Notlar”, 107.

Oruç Aruoba'nın İtirazı

Dizinin 4. Kitabında Oruç Aruoba (1948-2020), yine *Felsefe Terimleri* üst başlığı altında "Denkel'in <Notlar>ına Not" başlığıyla, kısa bir eleştiri yazısı yayınlamıştır.¹⁷

Aruoba, Denkel'in İngilizce'den hareket ettiğini, oysa "reference" teriminin kendisinin de bir çeviri olduğunu belirtir. O, Bertrant Russell'ın (1872-1970) önce Frege'nin görüşünü eleştirdiğini ve onun kelimesine karşılık "denotation"u tercih ettiğini ve bunu da "denoting phrase" olarak kullandığını söyler, daha sonra da onun, "point to", "stand for", "indicate", "describe" gibi deyimlere ilaveten "refer to" fiilini de kullandığını söyler. Aruoba'ya göre İngilizce'de bu terimle başa çıkmanın yolu, bir süre "connotation - denotation" ikili kelimelerinde aranmış, fakat bu karşılıklar pek yaygınlık kazanamamıştır. Ona göre "reference" ("sense" ile birlikte), Geach ile Black'in birlikte yaptıkları Frege çevirilerinden sonra yerleşiklik kazanmıştır. Ancak ona göre bu da oldukça "göreceli" bir durumdur. Çünkü, örnek verilecek olursa, Wittgenstein'in *Felsefe Soruşturmaları*'nın çevirmeni "Anscombe, çevirisinde "meaning" ve "sense"i geçişli olarak kullanmış, "reference"e pek yüz vermemiştir."¹⁸

Aruoba, Frege'nin teriminin "Bedeutung" olduğunu, bu terimin, "bedeuten" fiilinden geldiğini; onun da "deuten" fiilinden türediğini belirtir. Daha sonra şu bilgileri verir: "Deuten", 'bir şeyin anlamına işaret etmek' manasındadır. "Bedeuten" ise, '(bir şeyin) tanınması/görülmesi/anlaşılması için (onu) göstermek' gibi bir manaya sahiptir. "Bedeutung" ise, 'bir kavramın işareti, bir nesnenin değeri' gibi bir anlama sahiptir.¹⁹

Aruoba bu terimin Türkçe'deki karşılığı olarak "imlem" sözcüğünü önerir. Ona göre im, işaret demektir. İmlemek de işaret etmek manasında kullanılır. Bundan yola çıkarak imlem, 'birşey anlatıldığında söz konusu edilen/anlam, yükletilen şey' anlamında kullanılır. Bu da, ona göre, Frege'nin "Bedeutung"unu tam manasıyla karşılamaktadır. Şöyle ki; "Çoban Yıldızı" ile "Seher Yıldızı" isim-tamlamaları, aynı nesneyi imlerler: "Venüs" adlı gezegeni; yani, imlemleri aynıdır ama onların anlamları farklıdır: Birinci ifade 'güneş battıktan sonra ilk görünen yıldız' anlamında, ikincisi ise 'güneş doğmadan önce son görünen yıldız' anlamında kullanılır. Aruoba der ki; Frege'ye göre bir dile getirişin bir anlamı vardır, oysa aynı dile getiriş bir nesneyi imler; imlediği nesne de onun imlemidir.²⁰

Oruç Aruoba meramını anlatmaya çalıştığı iki cümleyi önce İngilizceye, daha sonra da Denkel'in önermiş olduğu karşılık ile Türkçeye çevirdiğini belirtir ve böylece ortaya şu çıkar: "«An expression has a meaning (makes [a] sense?), whereas it refers to an object, which is its reference.» :

¹⁷ Oruç Aruoba, "Denkel'in <Notlar>ına Not", *Felsefe Terimleri*, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri, 1982), 170.

¹⁸ Oruç Aruoba, "Denkel'in <Notlar>ına Not", *Felsefe Terimleri*, 170.

¹⁹ Oruç Aruoba, "Denkel'in <Notlar>ına Not", *Felsefe Terimleri*, 170, aktaran, bk. Hoffmann, Volkstüm. Wörterb., 1852, 187.

²⁰ Oruç Aruoba, "Denkel'in <Notlar>ına Not", *Felsefe Terimleri*, 171.

«Bir dilegetirişin anlamı vardır, oysa aynı dilegetiriş bir yönletim yapar; yönletim yaptığı nesne de onun yönletimidir.»²¹

Bunları dedikten sonra şunu söyler: “Konuyu, karşılaştırma için, bu biçimde koymak yeterli sanıyorum; Denkел (ve başkaları) bu örnekler üzerinde kendileri düşünebilirler.”²²

Arda Denkел’in Yanıtı

Arda Denkел, yukarıda özetlediğimiz Aruoba’nın eleştirisine yanıtını, aynı eserde, onun yazısının hemen ardından yayınlamıştır. Denkел, yabancı bir terime Türkçe’de bir kavram bulmaya çalışırken, bu terimin o dilin felsefe söyleminde dile getirdiği teknik ve özelleşmiş anlamını, bizim dilimizde de anlatıma dökülecek bir Türkçe terim bulmak ya da üretmek durumunda olduğumuzu ifade eder. Buna göre, felsefe terimlerinin meydana gelmesini sağlayan temel kriterlerden biri, karşılanan yabancı terimin etimolojik kökeni ve yapısı veya tarihçesi ne olursa olsun, Türkçe karşılığın, bu yabancı sözcüğün öncelikle bu aşamada kazandığı anlamı, yani o dilin felsefe söyleminde ifade ettiği kavramı, vermesi gerekir. Bu kriter açısından, söz konusu terimin daha önceki aşamalarda taşıdığı anlamlar veya etimolojik özellikleri, yalnızca ikincil derecede bir öneme sahiptir. Bu kriterle, daha açık, daha net, tekanlamlı ve kaypaklığı dışlayacak terimler elde etme imkanı doğacaktır.²³ Bu ölçüt ile o, yukarıdaki Oruç Aruoba’nın etimolojik yaklaşımını eleştirmektedir.

Bu fikri serdetmesinin ardından Denkел, amacının, sayın Aruoba’nın reference terimine karşılık olarak kullandığı “yönletim”i yadsıyış gerekçesinin yetersizliğini ortaya koymaya ve sonra da “imlem” kelimesinin yukarıda benimsediği ölçüt açısından uygun bir karşılık olamadığını ispatlamaya çalışır.²⁴ O önce, Aruoba’nın görüşünü ispat zinciri olarak kurar:

a) Denkел, «reference»ın Türkçesini “yönletim” olarak ifade etmektedir.

b) Ancak “reference”ın kendisi zaten bir tercümedir ve asıl kelime de Frege’nin kullanmış olduğu “bedeutung” terimidir.

c) “Yönletim”, “Bedeutung” sözcüğünün tercümesi için sakat bir çeviridir.

d) O halde, Denkел’in yaklaşımı daha en temelden bozuk bir çeviridir.

Denkел’e göre “burada, (c)’yi (a) ve (b)’den geçerli olarak çıkarımlayabilmek için “reference” ve “bedeutung”un anlam bakımından eşdeğer/denk olmadıklarını bildiren bir önermeye daha ihtiyaç vardır. Çünkü, “reference”, “bedeutung”un doğru bir tercümesi ve de “yönletim” de “reference”ı doğru bir şekilde karşılıyorsa, geçişlilik ilkesine dayanarak, “yönletim”in “bedeutung”u da doğru olarak karşılması gerekecektir. Mevcut yapısıyla uslamlama, sonucunu gerektirmekten uzak durmaktadır.”²⁵

²¹ Oruç Aruoba, “Denkел’in <Notlar>ına Not”, “Felsefe Terimleri”, 171.

²² Oruç Aruoba, “Denkел’in <Notlar>ına Not”, “Felsefe Terimleri”, 171.

²³ Arda Denkел, “Yanıt: Terimler ve Ölçütler”, “Felsefe Terimleri”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri, 1982), 173.

²⁴ Arda Denkел, “Yanıt: Terimler ve Ölçütler”, 174.

²⁵ Arda Denkел, “Yanıt: Terimler ve Ölçütler”, 174.

Öte yandan Denkel, Aruoba'nın,

e) "Reference" olarak tercüme, Frege'nin "Bedeutung" kelimesini gerektiği gibi karşılamaktadır.

gibi bir öncülü zımnen kabul ettiğini söyler. Çünkü onun, Frege'nin "bedeutung"undan söz ederken, "(Anglo-Saksonlar kendi "reference"larıyla ne yaparlarsa yapsınlar)" dediğini, eğer (e), ispat zincirinde (b) ile (c) arasına bir öncül olarak giriyorsa, (a) ile (b) birer olgu olduklarından, (e)'nin doğruluğu (c)'nin doğruluğunu gerektireceğini belirtmektedir. Ama bu kez de, (e) doğru olduğu için, (a) ve (c)'nin birlikte (d) sonucuna götüremeyeceğini, çünkü "yönletim"ın "bedeutung"un çevirisi olarak yanlış olduğunu, kendisinin ise "yönletim" ile ""reference"ı sakat olarak karşılamadığını iddia etmektedir.²⁶

Denkel, "yönletim" ile "bedeutung"u değil, "reference"ı karşıladığını söyler. Bunun nedenini ise, "reference" ile ilgili olarak tarihsel bir açıklamaya başvurur. Ona göre Frege'den bu zamana kadar, pek çok şey değişmiştir. Pek çok meselede olduğu gibi, yüzyıl öncesinde de bu konu daha derinlemesine incelenmiş, "reference" sözcüğü için de farklı fakat birbirine yakın anlamlı bazı kavramlar, birbirinden ayrıştırılmıştır. Hatta "reference"ın kapsamı içinde ayrıştırılan kardeş kavramlardan bazıları, artık Frege'nin kastettiği anlamdan uzaklaşmıştır.²⁷

Denkel buna örnek olarak, "günümüzde ulaşılan kanaate göre", der, "'reference' oluşturan temel kavramın, 'bir kişinin bir sözcüğü bir cümlede kullanarak bir nesne hakkında konuşması eylemi' olduğunu ve 'bir sözcüğün belirli bir nesneyi (anlamından bağımsız bir şekilde) ifade etmesi' ve anlamının da, bu temel kavrama göre türevsel sayıldığını" belirtir. Türkçe'de karşılık türetirken bu olguyu dikkate aldığını söyler.²⁸

Arda Denkel reference sözcüğünün delâlet ettiği kavram ailesi içinde "temel" sayılan şeyin, "bedeutung"un delâlet ettiği anlamlarından biraz kaymış olduğunu düşünür. Öyleyse "reference" sözcüğünü kullanarak Frege'nin teorisini açıklama girişiminde bir sakınca oluşmaz mı? diye bir soru oluşur. Onun cevabı, kaymanın meydana getirdiği bağlamlar dışında "hayır"dır. Yine de, ona göre, "reference"ı kişinin eylemini, "denotation"u ise, "bedeutung"un karşılığı olarak, bir sözcüğün bir nesnenin yerine durması işlevini ifade ederken kullanma eğilimi yaygınlaşmakta olduğunu belirtir.²⁹

Denkel, "(e) doğru mudur?" diye sorar. Cevap, "bir ölçüde evet"tir. Ama bağımsız bir kavram oluşturmak bakımından ise hayırdır. Çünkü "anlam", "özdeşlik" gibi kavramlarda da görülen ayrışma, yani tek bir kavramın şemsiyesi altında bir kardeş kavramlar kümesi oluşma durumu, "reference" sözcüğü için de geçerlidir. Ancak bu ayrışma mutlak bir bağımsızlaşma ölçüsünde değildir: Örneğin "anlam" sözcüğü şemsiyesi altındaki kavramların hepsi, komşusu olan "içerik" kavramından nasıl ayrık ve bağımsız iseler, "reference"ın şemsiyesi altındaki kardeş kavramlar da örneğin komşusu olan "göstermek" kavramından ayrık ve bağımsızdırlar. Başka bir ifadeyle, (e) önermesinin doğru

²⁶ Arda Denkel, "Yanıt: Terimler ve Ölçütler", 174.

²⁷ Arda Denkel, "Yanıt: Terimler ve Ölçütler", 175.

²⁸ Arda Denkel, "Yanıt: Terimler ve Ölçütler", 175.

²⁹ Arda Denkel, "Yanıt: Terimler ve Ölçütler", 175, 176.

kabul edildiği bağlamda “reference”ın, Frege'nin kastettiği anlamda kullanılmasının ortaya çıkaracağı sorun, henüz yeni bir terimi önemle gerektirecek düzeyde değildir. Aynı ölçütler içinde “yönletim” sözcüğü de Frege'nin kastettiğini karşılması bakımından bir felsefi sorun oluşturacak düzeyde değildir. Üstelik Denkel, Aruoba'nın yazısında, “reference”ın “bedeutung”u tam olarak karşılamadığını gösteren hiçbir akıl yürütmenin bulunmadığını ileri sürer.³⁰ O, Aruoba'nın bazı düşüncelerini yanıtlamaya girişir. İleri sürdüğü görüşler dört madde halinde özetlenebilir:

1. Denkel, Aruoba'nın yukarıda kalın puntoyla verdiğimiz “Anscombe, çevirisinde ““meaning” ve “sense”i geçişli olarak kullanır, “reference”a pek yüz vermez” cümlesinin ne sayın Aruoba'nın savunduğu fikirle ilgisini ne de hangi anlama geldiğini anlayabilme pozisyonunda olmadığını söyler. O, “İnşallah bununla, Wittgenstein veya çevirmeninin *Philosophical Investigations* adlı eserinde “meaning” veya “sense”i “reference” yerine ve onunla eş anlamlı olarak kullandıkları kastedilmeyordur.” diyerek onun görüşüne katılmaz.

2. Denkel, Aruoba'nın ‘Çoban Yıldızı’ ile ‘Seher Yıldızı’ örneğine küçük bir itirazda bulunur. O, ‘akşam yıldızı’ için Türk Dil Kurumu sözlüğüne bakılabileceğini ve Venüs için kullanılan ‘Çoban Yıldızı’nın bazen ‘Kutup Yıldızı’ için de kullanılmakta olduğunu belirterek, bu sebeple onu seçmediğini söyler.

3. Yine Denkel, Aruoba'nın “An expression has a meaning, whereas it refers to an object, which is its reference” ibaresinde geçen “reference” hakkında, konuşma imkânı sağladığı nesne için “reference” değil, “referent” (bearer) teriminin kullanıldığını söyler. O bunu “yönletilen” sözcüğü ile karşıladığını; dolayısıyla yukarıdaki cümleyi “yönletilen”i kullanarak çevirir: “Bir terimin anlamı vardır, oysa aynı terim bir nesneye yönletir (yönletim yapar) ; bu nesne de onun yönletilenidir”.³¹ Böylece o, Aruoba'nın reference’a verdiği anlamdan ve elde ettiği sonuçtan daha farklı bir sonuç üretmiş olur.

Arda Denkel reference’ın Türkçe’de sadece tek bir terim ile (yani “yönletim” ile) karşılanabileceği gibi bir iddiasının olmadığını söyler. Başka tekliflerin de olabileceğini belirtir. Ancak, bunun için bazı kriterler olması gerekir. Hatta o, im (işaret)den, “imlemek” ve “imlem” sözcüklerinin yapısal olarak türetilişlerine de karşı çıkmaz. Zaten ona göre “imlemek”, “işaret etmek” manasında kullanılır. Buradan hareketle “imlem”in, “birşey anlatıldığında söz konusu edilen, yükletilen şey” anlamına geleceği yargısı şayet bir akıl yürütme olarak kabul edilecekse bunun geçersiz olacağını söyler. Çünkü ilk cümle ikinci cümleyi mantıksal olarak içermemektedir. Daha da açarsak, “imlem”in reference’a (ve/veya “bedeutung”a) karşılık olması, bir mantıksal gereklilik ya da “işaret etme” kavramının zorunlu bir sonucu değildir.³²

Bunun yanı sıra Denkel, “imlem” sözcüğü “reference”a karşılık olarak kullanıldığında, “imlemek” fiilinin çokanlamlılığı yüzünden bazı sakıncalar ortaya çıkabileceğini iddia etmektedir. “İmlemek” teriminin “reference” dışındaki iki anlamından biri olan “işaret etmek” fiilini, birisi

³⁰ Arda Denkel, “Yanıt: Terimler ve Ölçütler”, 176.

³¹ Arda Denkel, “Yanıt: Terimler ve Ölçütler”, 176, 177.

³² Arda Denkel, “Yanıt: Terimler ve Ölçütler”, 177.

hakkında, "imledi" denildiğinde o kişinin parmağını mı, bir tabelayı mı, bir trafik işaretini mi, yoksa bir sözcüğü mü kullandığı hep kapalı kalacaktır. Üstelik mantıksal olarak, referans yapmadan işaret etmek ve işaret etmeden referans yapmanın imkânı düşünülünce, "imlem" in bu ayrımları veremeyen, yeterli derecede özelleşmemiş bir terim olduğu ortaya çıkacaktır. Öte yandan "imlemek" fiilinin üçüncü karşılığı da "pointing to" dan tamamen farklı olan "signalling" dir. Yani, bir kişinin kaş, göz vb. işaretler yapması, yani kendisi hakkında bir şeyi öylece imlemesidir. Denk el bu itirazlarından sonra şu kesin kanaatini açıklar: "Çokanlamlılık ve kaypaklık ölçütü nedeniyle "imlem" in bir felsefe terimi durumuna getirilmemesi gerektiği kanaatindeyim."³³

Bir Başka Yaklaşım

Frege'nin, üzerine tartışılmış olan makalesi "Sense and Reference"³⁴ başlıklı olup ve bu iki kelime arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırdığı için kanaatimizce sense ve reference'nin ne olduğu hakkında yeni veriler ışığında tekrar düşünülmelidir. Türkçe felsefe literatüründe kullanılan "duyum" sözcüğünün felsefede kullanımı bakımından etimolojik kökeni, Almanca'ya dayanır. Frege, "Über Sinn und Bedeutung" adlı eserinde, bu sözcük için "Sinn" karşılığını kullanmıştır. Sinn, İngilizce'ye başlangıçta "meaning" (anlam) olarak çevrilmiş, bir müddet tartışıldıktan sonra da "sense" kelimesinde mutabık kalınmıştır.³⁵ Alman Dili ve Edebiyatı uzmanı olan Mustafa Özdemir "Sinn" sözcüğünü "duyum" olarak Türkçe'ye çevirmiştir.³⁶ Almanca sözlükte kendi başına "sinn", "hâsse, duygu" manalarına gelmekte, "bedeutung" ile kullanıldığında ise "mana, anlam, medlul, meal, ruh, mefhum, kavram"³⁷ manasına gelmektedir. İngilizce sözlükte "sense" isim olarak, "duyum, ihsas, duyu organlarımız yoluyla beden alanı ya da dış çevreden toplanan uyarıcı", fiil olarak da "sezmek, hissetmek, fark etmek, haberdar olmak"³⁸ manalarına gelmektedir.

Şöyle devam edelim: "Anlam"ın (meaning), dil felsefesinin önemli bir sorunu olduğunu biliyoruz. Bu soruna yönelik çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bunlardan ikisi, öne çıkmıştır: İlki, Cambridge çevresi olarak bilinen, incelemelerini önermeler ile sınırlayan, ideal dil felsefesini savunan ve "göndergeci (referential) çözüm"ü ileri süren yaklaşımdır. İkincisi ise Oxford çevresi olarak bilinen, dilin kullanım bağlamından hareket ederek "gündelik dil" felsefesini savunan filozofların ileri sürdüğü, pragmatik yaklaşımdır. Göndergeci çözüm adıyla nitelenen çalışmalar, gönderge sorunuyla karşılaştığımız çalışmalardır. Göndergeci kuram, genellikle Viyana Çevresi filozofları tarafından savunulmuştur. Bu filozoflara göre dil ile dünya arasında bir koşutluk vardır ve dil dünyayı betimlemenin bir aracıdır. Dolayısıyla dil içerisinde kullanılan her kelime dünyadaki bir nesneye karşılık gelmektedir. Cümleler de olgu durumlarını tasvir eder. Bu ad altındaki anlam sorununa doğruluk problemi çerçevesinde bir çözüm aranmıştır. Frege, Russell, Wittgenstein'in ilk

³³ Arda Denk el, "Yanıt: Terimler ve Ölçütler", 177.

³⁴ Gottlob Frege, "On Sense and Meaning", 56-78; Almancası, Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, (1892): 25-50.

³⁵ Ayhan Dereko, "Çevirenin Önsözü", *Frege'ye Dair*, Joseph Salerno, çev. Ayhan Dereko (Ankara: Birleşik Yay., 2011), 8.

³⁶ Gottlob Frege, *Fonksiyon ve Kavram*, çev. Mustafa Özdemir, İstanbul: Külliyyat Yay., 2019, 49.

³⁷ Von Karl Steuerwald, *Deutsch-Türkisches Wörterbuch (Almanca-Türkçe Sözlük)* (Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1974), 495.

³⁸ Hâmit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları:714, 1999, 3039, 3040.

dönem görüşleri ve Viyana çevresinin görüşleri de bu başlık altında toplanabilir. Onlara göre bir cümlenin anlamı, bu cümlenin göndermede bulunduğu olgu bağlamıdır. Yani gönderge yaptığı nesnedir.³⁹

Şimdi reference'ı, Frege'den yola çıkarak, yukarıdaki biçimde (yönletim/imlem) değil de bir gönderge olarak yorumlayabilir miyiz? Yani, onun için "reference" sözcüğünün dilbilimin teknik bir terimi olmasını göz önünde bulundurarak ve... kastedilen anlamının gönderme ediminin kendisi değil bu edimin yöneldiği nesne olduğunu dikkate alarak 'gönderge' karşılığını kullanmayı tercih"⁴⁰ edebilir miyiz?

Ayhan Dereko'ya göre "Frege'nin anlam kuramı bağlamında 'Sinn', 'anlam' değil bir 'anlam kategorisidir' ve bu sözcüğü karşılamak için 'anlam'ı kullanmak asla uygun değildir." Ama o, bu işler için özel teknik terimlerin hasredilmesinin zorunluluk olduğunu düşünerek "duyum" sözcüğünü tercih ettiğini belirtmiştir.⁴¹ Gerek İngilizce'de "sense" olarak kullanılmasından, gerek Mustafa Özdemir'in "duyum" olarak çevirmesinden, gerekse Ayhan Dereko'nun "duyum"u tercih gerekçesinden ötürü ve sözlüklerden yola çıkarak, bu sözcüğün "duyum" olarak Türkçe'de kullanılması gerektiğini düşünmekteyiz.

Asıl konumuzun olan "gönderge" sözcüğünün etimolojik kökeni, Almanca'daki "bedeutung" sözcüğüdür. Mustafa Özdemir o sözcüğü "gönderim" olarak tercüme etmiştir.⁴² İngilizce'ye "reference" olarak çevrilen bu sözcüğü Ayhan Dereko, Frege'nin yaklaşımını dikkate aldığımızda dilimize "gönderge" olarak çevrilmesinin uygun olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Dereko'dan daha önce Nur Yeliz Gülcan, "Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu" isimli çalışmasında "reference" sözcüğünün Türkçe'ye "gönderge", "gönderme" ve "yönletim" olarak tercüme edildiğini belirterek, "reference" kelimesinin çevirisini "gönderge" olarak kullanacağını belirtmiştir.⁴⁴

Almanca sözlükte "bedeutung"un kökeni olan "bedeut'en", "manasına gelmek, delâlet etmek, ifade etmek, demek"⁴⁵ anlamlarına gelmekte, İngilizce sözlükte "reference" isim olarak, "havale etme/edilme, başvurma, müracaat etme, danışma", fiil olarak da "kaynakça göstermek, başvurulacak kaynakları belirtmek, başvurulacak eserlerin listesini yapmak" anlamlarına gelmektedir. Bununla ilgili olan "referent" ise "kastedilen kavram/nesne, söz/simge ile ima edilen şey, bir mantık terimi olarak bir önermedeki sonraki terimlerin ilgili oldukları ilk terim"⁴⁶ anlamlarına gelmektedir.

Stanford Felsefe Ansiklopedisi'ne göre, belirli türden temsil işaretleri ile nesnelere arasında elde edilen ilişkiye, gönderme (reference) denir. Bir başka ifadeyle gönderme, belirli türden temsil işaretleri ile nesnelere arasında elde edilen ilişkidir. Örneğin, "Barack Obama bir demokratır" iddiasında bulunduğumda, belirli bir tür temsil işareti kullanıyorum demektir. Burada, belirli bir tekil

³⁹ Nur Yeliz Gülcan, "Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu", *Felsefe Dünyası*, 2/44 (2006), s. 168.

⁴⁰ Ayhan Dereko, "Çevirenin Önsözü", Joseph Salerno, *Frege'ye Dair*.

⁴¹ Ayhan Dereko, "Çevirenin Önsözü", 8.

⁴² Gottlob Frege, *Fonksiyon ve Kavram*, 49.

⁴³ Ayhan Dereko, "Çevirenin Önsözü", 7.

⁴⁴ Nur Yeliz Gülcan, "Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu", *Felsefe Dünyası*, 2, sayı: 44, (2006): 168.

⁴⁵ Von Karl Steuerwald, *Deutsch-Türkisches Wörterbuch (Almanca-Türkçe Sözlük)*, 86.

⁴⁶ Hâmit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, 2831, 2832.

kişiyeye (yani Barack Obama'ya) göndermede bulunan "Barack Obama" işareti, temsil işareti oluyor. Adlar ve diğer göndermede bulunan terimler, göndermede bulunabilen (örneğin kavramları, zihinsel haritalarını ve resimleri göz önünde bulunduralım) tek temsil işaretleri türleri olmasa da, bunlar gibi dilbilimsel belirteçler de göndermenin doğasına ilişkin felsefi araştırmaların merkezinde uzun süre yerini korumuştur. Bunlar içerisinde bizi ilgilendiren husus, dilbilimsel göndermelerdir. En azından bazı dilbilimsel ifadelerin gerçekten göndermede bulunduğunu varsayarsak, bir dizi ilginç soruların ortaya çıktığını görebiliriz. Örneğin, dilbilimsel gönderme, göndermede bulunma eylemiyle nasıl ilişki içerisinde? Konuşanlar olarak bizlerin yaptığı şeyler, gönderme terimleriyle mi olmaktadır? Gönderme terimleri, tam olarak nasıl göndermede bulunurlar? Yani, yaptıkları şeyden dolayı neye göndermede bulunmaktadırlar? Bu soruya yönelik tek bir cevap, tek bir gönderme mekanizması veya söz konusu terimin türüne bağlı olarak farklı cevaplar var mıdır? Gönderme ve anlam arasındaki ilişki tam olarak nedir?⁴⁷ Bu sorular, gönderen, gönderilen şey, kendisine gönderilmiş olan ve bu ilişkinin tümünü kuşatan gönderme eylemi ile ilişkilidir. Ancak bu soruların yanıtlarını başka çalışmalarda tartışmak gerekecektir.

Esasen İlhan İnan'ın verdiği bilgiye bakılırsa Arda Denkel, onun önerdiği "gönderme yapmak" fiilini bir takım itirazlar yönelterek önce reddetmiş sonra da çeşitli müzakerelerden sonra kabul etmiştir. Hatta kitabının gözden geçirilmiş yeni basımında "yönletim" yerine "gönderme" terimini kullanacağını bile söylemiş ama bunu gerçekleştirmeden vefat etmiştir.⁴⁸ Kanaatimizce Frege'nin söz konusu makalesi üzerinden hareket edersek sense'in *duyum* anlamı dikkate alındığında, duyumun bir gönderenin duyumunu olabileceğini düşünmekteyiz. Bunu kesin bir iddia olarak değil, tartışmanın başka açılardan yürütülmesine küçük bir katkı sağlamak amacıyla dillendiriyoruz.

Sonuç

Arda Denkel, birinci tartışma olarak adlandırdığımız tartışmayı başlatarak, "reference" sözcüğü için önerilmiş Türkçe tekliflerin, tam olarak onları ya karşılamadığını ya da karşılama bile komşu, fakat farklı, bazı başka kavramlardan tam olarak ayırt edilmediğini belirtmektedir. O, "göndermek", "yollamak", "havale etmek" gibi sözcüklerin "reference"ın anlamlarından birini yeterli derecede karşıladığını söyler. Ne var ki bu anlamların, felsefede kullanılan anlama yakın olsa bile ondan farklı olduğunu ifade eder. Bunun nedeni, sözü edilen anlamlarda bir şeyi herhangi bir nesneye doğrudan göndermenin söz konusu olmasıdır. Oysa felsefi anlamdaki "reference"ta birini herhangi bir nesneye yöneltmek, fiili yapan açısından ancak dolaylı olarak yerine getirilen bir iştir; doğrudan değil. Bu yönüyle ona göre "reference" için en iyi Türkçe karşılık, "yönletim" sözcüğüdür.

Denkel'e göre felsefede "reference", düşünceyi, bir terim vasıtasıyla bir nesneye doğru çevirmeyi anlatır. Bir nesneye yönlendirmeyi ve bu nesne ile düşüncede bir ilişki kurmayı ifade eder. Bunun hangi yolla ve nasıl bir şekilde gerçekleştirildiği "reference"ı ayırt eden özelliktir. Şöyle ki; "reference" bir iletişim eylemini anlatır. Bu bağlamda yönletim, kullanılan bir terimle herhangi birinin düşüncesini bir nesneye yönlendirmesine imkân tanımak olarak tanımlanabilir.

⁴⁷ Eliot Michaelson and Marga Reimer, "Reference", <https://plato.stanford.edu/entries/reference/>, (erişim, 30.05.2019).

⁴⁸ İlhan İnan, "Arda Denkel'in Ardından: Anılar ve Dil Felsefesi Üzerine Bir Tartışma", 15, 16.

Oruç Aruoba, Denkел'in görüşlerini çeşitli açılardan eleştirerek bu terimin Türkçe karşılığı olarak "imlem" sözcüğünü önermiştir. Denkел, onun görüşlerini argümantatif bir çerçevede kurarak karşı eleştiride bulunmuş ve yönletim sözcüğünü yeniden gereçlendirmeye çalışmıştır.

Arda Denkел'in sonraki yıllarda "reference"ın Türkçesini gönderme olarak karşılamanın daha uygun olduğunu düşündüğünü biliyoruz. Kanatımızca bu tartışmayı, özellikle Frege'yi dikkate alarak söylersek; sense'in anlamları ile reference'ın anlamları dikkate alınarak ve yine sense'in "duyum", reference'ın da "gönderge" anlamını dikkate alarak yürütmek, daha sağlıklı sonuçlara varmayı mümkün kılacaktır.

Kaynakça

- A., Bedia, Selâhattin Hilâv, Önay Sözer, Hilmi Yavuz, Teoman Duralı,, "Felsefe Terimleri", *Yazko Felsefe Yazıları*, 2. Kitap, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri, 1982.
- Aruoba, Oruç (1982), "Denkel'in <Notlar>ına Not", "Felsefe Terimleri", *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri.
- Atalay, Hâmit (1999), *İngilizce-Türkçe Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları:714.
- Denkel, Arda (1982), "Bazı Terimler Üzerine Notlar", "Felsefe Terimleri", *Yazko Felsefe Yazıları*, 3. Kitap, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri.
- Denkel, Arda (1981), *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Denkel, Arda (1989), "Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler", *Felsefe Tartışmaları*, 5. Kitap, (1989): 24-46.
- Denkel, Arda (1982), "Yanıt: Terimler ve Ölçütler", "Felsefe Terimleri", *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi Tesisleri.
- Dereko, Ayhan (2011), "Çevirenin Önsözü", *Frege'ye Dair*, Joseph Salerno, çev. Ayhan Dereko, Ankara: Birleşik Yay.
- Frege, Gottlob (1980), "On Sense and Meaning", çev. Max Black, *Translations From The Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Ed. Peter Geach and Max Black, U.S.A, 56-78.
- Frege, Gottlob (1892) "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 25-50.
- Frege, Gottlob (2019), *Fonksiyon ve Kavram*, çev., Mustafa Özdemir, İstanbul: Külliyyat Yay.
- Gülcan, Nur Yeliz (2006), "Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu", *Felsefe Dünyası*, 2, sayı: 44.
- İnan, İlhan (2005). "Arda Denkел'in Ardından: Anılar ve Dil Felsefesi Üzerine Bir Tartışma", içinde *Arda Denkел'in Ardından*, Der., Gürol Irzık, İlhan İnan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Michaelson, Eliot and Reimer, Marga, "Reference", <https://plato.stanford.edu/entries/reference/>, (erişim, 30.05.2019).
- Özcan, Zeki (2014), *Dil Felsefesi I*, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Özel, AYTEKİN (2019), *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı-Geleneksel Mantığa Giriş I*, (Bursa: Bursa Akademi Emin Yayınları).
- Steuerwald, Von Karl (1974), *Deutsch-Türkisches Wörterbuch (Almanca-Türkçe Sözlük)*, Germany: Otto Harrossowitz Wiesbaden.

İbn Arabî'ye göre Firavun'un İmanı ve Alâeddin el-Buhârî'nin Konuya Dair Eleştirileri*

Mervenur TİRYAKİ¹

Öz: İbn Arabî, İslam düşünce tarihinin en önemli simalarından biridir. Onu düşünce tarihinde bu derece önemli kılan unsur, Sünni Kelam paradigmasının dışına çıkarak ontolojiden epistemolojiye kadar yeni bir sistem inşa etmesi ve tasavvufu yalnızca ahlaki gelişim süreci olmaktan çıkarıp küllî bir ilmî disiplin hâline getirmesidir. Bu sebeple birçok tartışmaya konu olmuş, lehte ve aleyhte hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Alâeddin el-Buhârî, İbn Arabî'yi ve onun vahdet-i vücûd sistemini eleştiren en önemli muarızlardan biridir. O, İbn Arabî ve vahdet-i vücûd öğretisine yönelik muhtelif eleştirilerini müstakil bir eserde toplamıştır. Bu eleştirilerden biri de Firavun'un imanının sıhhatine dairdir. İbn Arabî genel kabulün aksine Firavun'un iman üzere öldüğünü iddia eder. Alâeddin el-Buhârî, nasstan deliller ileri sürerek İbn Arabî'nin bu iddiasına karşı çıkar. Firavun'un imanının geçerli olmadığı hususunda Müslüman âlimler arasında icmanın bulunması, Buhârî'nin en temel argümanıdır. Biz, bu çalışmamızda İbn Arabî'nin Firavun'un imanına dair düşüncelerini tespit edip Buhârî'nin konuya dair eleştirilerini incelemeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Alâeddin el-Buhârî, Firavun, İman, Yeis.

Pharaoh's Faith According to Ibn 'Arabî and Alâeddin al-Bukhârî's Criticisms on This Subject

Abstract: Ibn 'Arabî is one of the most important figures in the history of Islamic thought. The factor that makes Ibn 'Arabî important in the history of thought is that he has gone beyond the Sunni Kalâm paradigm and has built a new system from ontology to epistemology and has transformed Şûfism (Taşawwuf) from being only a moral development process into a universal scientific discipline. For this reason, his views have been the subject of many discussions, and many works have been written for and against him. Alâeddin al-Bukhârî is one of the most important opponents who criticize Ibn 'Arabî and the doctrine of wahdat al-wujûd (oneness of being) that is systematized by him. Bukhârî collected various criticisms of Ibn 'Arabî and his doctrine of wahdat al-wujûd in a separate work. One of these criticisms is about the faith of Pharaoh (îmân Fir'awn). Contrary to the general acceptance, Ibn 'Arabî claimed that Pharaoh died on faith. Alâeddin al-Bukhârî opposes Ibn 'Arabî's claims by bringing evidences from The Qur'ân (naşş). al-Bukhârî's main argument is that there is consensus (Ijmâ) among Muslim scholars that Pharaoh's faith is not valid. In our study, we aim to identify Ibn 'Arabî's thoughts on the Fir'awn and aim to analyze Bukhârî's criticisms on the subject.

Keywords: Ibn 'Arabî, Alâeddin al-Bukhârî, Pharaoh (Fir'awn), Îmân, Despair (Ye's).

* Bu makale, yazarın "Alâeddin el-Buhârî'nin İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, TÜRKİYE. mervenur.tiryaki@gmail.com,

ORCID: 0000-0003-0097-6479

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

İslam düşüncesinde iman kişinin kendi iradesiyle tercihte bulunduğu bir ameliyedir. Dolayısıyla iradeyi engelleyen harici bir durum söz konusu olduğunda kişinin imanı veyahut inkârının sıhhati ayrıca değerlendirilmiştir. Bu bağlamda korku ve ümitsizlik neticesiyle ölüm veya felaket anlarında ikrar edilen iman ve tövbenin geçerliliği (yeis ve be's) tartışılmıştır. Bu hususta İslam düşünce geleneğinde hâkim olan görüş, yeis ve be's anındaki iman ve tövbenin geçersiz olduğu yönündedir. Zira bu anlarda kişi gerçekten iman etmek istediği için değil başka çaresi olmadığından ve azaptan kurtulmak için iman eder.² Ayrıca ölüm anında herkes gerçeklerle karşı karşıya geleceğinden mecburen inkâr etmeyip ikrarda bulunacaktır fakat bu durumda kendi isteği ile değil zaruri olarak iman etmiş olacaktır. Dolayısıyla ölüm anında inansalar dahi inkârcıların imanları geçersiz kabul edilmiştir. İslam ulemasının bu hususta dayandığı en önemli delil şu ayettir:

Azabımızı gördükleri zaman “Yalnız Allah'a inandık; O'na ortak koşmakta olduğumuz şeyleri inkâr ettik.” dediler. Fakat, azabımızı gördükleri zaman inanmaları, kendilerine fayda vermedi. Bu, Allah'ın kulları hakkında eskiden beri yürürlükte olan kanunudur. İşte orada inkârcılar hüsrana uğradılar.³

Söz konusu ayetten de anlaşıldığı üzere ilahi azap ile karşılaşılması hâlinde iman etmenin kişiye bir faydası yoktur. Zira ilahi azap müşahede edildiğinde ikrar edilen iman, kişinin kendisini azaptan kurtarmaya yönelik eylemden öte bir anlam ifade etmemektedir.⁴ Hâlbuki imanın sıhhatinin şartı, imanın gaibe olmasıdır. Ancak ölüm anında imanın gereği olan gaib ortadan kalkmaktadır.⁵

İbn Arabî'ye göre Firavun'un İmanı

İslam düşünce geleneğinin en önemli isimlerinden biri hiç kuşkusuz İbn Arabî'dir. Onu bu derece önemli kılan unsur ise kendisinden önce ahlaki yetkinleşmenin bir süreci olarak algılanan tasavvufu külli bir ilmî disiplin hâline getirmesidir. İbn Arabî kendisinden önce sufilerin çeşitli remiz ve şiirlerle dile getirmiş olduğu varlık anlayışını yeniden düzenleyerek ontolojik bir sistem inşa etmiştir. Onun varlık anlayışı varlığın birliği esasına dayanır. Ona göre varlıkta Tanrı'nın haricinde hiçbir şey yoktur. Kesret ise tek olan bu hakikatin farklı suretlerde görünümünden ibarettir. Onun bu düşüncesi, varlığı Vâcib ve muhdes varlık şeklinde iki farklı kategori olarak tasnif eden kelam ve felsefeciler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim İslam düşünce geleneğinde İbn Arabî aleyhine birçok eser kaleme alınmış, aynı zamanda ilhad ve zındıklıkla itham edilmiştir. Eleştirilerin odağını ise onun ontolojisi ve epistemolojisi oluşturmaktadır.⁶ Bu eleştirilerin yanı sıra tali birçok mesele üzerinden özellikle kelamcı ve fakihler tarafından eleştirilmiştir. Bunlardan en çok bilineni “Firavun'un imanı” meselesidir. Bu mesele daha ziyade yeis ve be's anındaki imanın mahiyeti ile ilintilidir.

² Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûlî'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1903), 1/39-40.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı (Erişim 10 Ekim 2021), el-Mü'min 40/84-85.

⁴ Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 13/101-102.

⁵ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü Kütüb, 1998), 4/219, 5/163-164.

⁶ İbn Arabî'nin epistemolojisi için bk. Cumali Kösen, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf* (Bursa: Emin Yayınları, 2020); Cumali Kösen, “İbn Arabî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Kaynakları”, *Pejoss* 5 (2020), 118-128.

Firavun karakterinin Kur'an'daki önemi dikkat çekicidir. Hz. Musa'nın doğduğu dönemde Mısır'da hükümdar olan Firavun, Kur'an-ı Kerim'de birçok yönden eleştirilmiş; kibir, gurur ve isyanın timsali olarak anılmıştır. Kur'an, Firavun'dan; rablik iddiasında bulunan, halkına zulmeden, büyüklük taslayan, özellikle Hz. Musa'nın peygamberlik ilanı sonrasında İsrailoğulları'na ve onlara önderlik eden Hz. Musa'ya zulmeden tuğyan ehli bir kişi olarak bahseder.⁷ Yaşamı boyunca Hz. Musa'nın davetine icabet etmemiş, Hz. Musa'ya ve ona inananlara her türlü zulmü reva görmüş bir şahsiyettir. Askerleri ile birlikte Hz. Musa ve kavminin peşine düştüğü sırada denizden karşıya geçerken boğularak ölmüş ve boğulmadan hemen önce Hz. Musa'nın getirmiş olduğu dine inandığını ikrar etmiştir fakat onun inanç beyanı yeis ve be's anında gerçekleştiğinden ötürü Müslüman düşünürler tarafından geçersiz kabul edilmiştir. Firavun'un tövbesinin ve iman etmesinin sebebinin, ümitsizlikten ve kendisini azaptan kurtarmaktan kaynaklandığı noktasında İslam âlimleri arasında fikir birliğinin (icma) olduğu kabul edilir.⁸

İslam düşünce geleneğinde İbn Arabî öncesinde Firavun'un imanının sahih olduğunu ileri süren kimseye rastlanmaz. Konu esasen İbn Arabî'nin Firavun'un imanına dair düşünceleri ile tartışılmaya başlanmıştır. Onun bu husustaki düşünceleri birçok İslam âlimi tarafından eleştirilmiştir.⁹ Bununla birlikte Firavun'un imanı hakkındaki düşüncelerinin İbn Arabî'ye ait olup olmadığı veyahut maksadını izah noktasında müdafilerin savunmaları da bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) konu ile ilgili müstakil olarak kaleme aldığı "*Îmânu Fir'avn*" isimli eserdir.¹⁰ Devvânî'nin bu eserine reddiye olarak Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605) "*Ferru'l-avn min müddei îmân-ı Fir'avn*" adlı müstakil bir eseri bulunmaktadır.¹¹

İbn Arabî en önemli iki eseri olan *Fusûsu'l-hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye'nin* birçok yerinde Firavun'dan bahseder ve eserlerinde yazılanlardan anlaşıldığına göre Firavun başından beri Allah hakkında bilgi sahibidir. Ona göre Firavun, Allah'ı biliyordu fakat iktidar hırsı ve kibri bu inancı itiraf etmesinin önüne geçmişti.¹² Bu bakımdan İbn Arabî, Firavun'u "ilah olduğunu iddia edip ilah olmadığını bilenler" arasında zikreder. Böyle kişiler iktidar hırsına sahip ve niyeti insanları saptırmak olanlardır. Bu kimselerin tövbe etmediği sürece bedbaht olacağını da belirtir.¹³ Ancak ona göre Firavun tövbe edenler ve kurtulanlar arasındadır.¹⁴

⁷ el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/127, 141; et-Tâhâ 20/24, 71; eş-Şuarâ 26/29, 49; el-Kasas 28/4, 38, 39; el-Ankebût 29/39; el-Nâziât 79/17, 23, 24.

⁸ Ömer Faruk Harman, "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/119-121; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 3/135; Eric Ormsby, "The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology", *Studia Islamica* 98/99 (2004), 13.

⁹ Eleştiriler için bk. Bedirhan Muhammed, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

¹⁰ Celâlüddîn Devvânî, *Îmânu Fir'avn*, thk. İbnu'l-Hatîb (Mısır: Matbatu'l-mısriyyeti ve mektebetuhe, 1924).

¹¹ Ebü'l-Hasen Nûriddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Ferru'l-avn min müddei îmân-ı Fir'avn*, thk. İbnu'l-Hatîb (Mısır: Matbatu'l-mısriyyeti ve mektebetuhe, 1924).

¹² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 12/47, 14/239, 17/107.

¹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, 11/251.

¹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48-49, 9/18, 22, 11/370.

İbn Arabî'ye göre Firavun, sadece Tanrı'nın varlığını bilen değil aynı zamanda Tanrı hakkında O'nun zatının bilinemeyeceğine dair bilgi sahibi olan birisidir. Şöyle ki mahiyeti bizatihi varlık olan Tanrı, zâtı itibarıyla âlemden müstağnidir ve hiçbir şekilde beşer idrakinin konusu olamaz.¹⁵ Peygamberler de dâhil olmak üzere insanların Tanrı'nın zâtı hakkında sahip olacağı yegâne bilgi, O'nun varlığı ve birliğidir. İbn Arabî, Firavun'un Allah'ın zâtı itibarıyla bilinemeyeceğine ilişkin bilgisini *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinin Musa faslında, Hz. Musa ile Firavun arasında vuku bulan tartışmadan hareketle izah eder. Şöyle ki Kur'an'da zikri geçtiği üzere Firavun, Hz. Musa'ya "Âlemlerin Rabbi nedir?"¹⁶ diye sormaktadır. Hz. Musa "Göklerin ve yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir."¹⁷ şeklinde cevap verir. Tanrı'nın mahiyetini bilmeye yönelik Firavun'un bu sorusuna Hz. Musa, Tanrı'nın fiillerinden hareketle cevap verir. Musa'yı bu şekilde cevap vermeye iten saik ise Tanrı'nın zâtı itibarıyla hiçbir beşer tarafından -ki buna peygamberler de dâhildir- bilinemeyeceğine dair bilgidir. Firavun böyle bir soruya peygamber dahi olsa hiç kimsenin cevap veremeyeceğini biliyordu. Dolayısıyla onun amacı soru sormak değildi. Buna rağmen "Âlemlerin Rabbi nedir?" diye sorarak orada bulunanların zihinlerinde Allah'ın varlığından başka mahiyeti olduğu düşüncesini uyandırmaya çalışmıştır.¹⁸ Böylece oradakiler Hz. Musa'nın gerçek bir peygamber olması durumunda buna cevap vermesi gerektiğini düşünecekti. Hz. Musa hakikatte doğru cevap verse de görünüşte bu cevap Firavun'un sorusunun cevabı değildi. Bunun üzerine Firavun, oradakilere "Size gönderilmiş peygamber delidir."¹⁹ demiştir.²⁰ Böylelikle İbn Arabî'ye göre orada bulunanlar anlayışlarındaki eksiklik nedeniyle Firavun'u Hz. Musa'dan daha bilgili görmüşlerdir.²¹

İbn Arabî'nin takipçilerinden ve *Fusûsu'l-hikem* şârihlerinden Abdürrezzâk Kâşânî'ye (ö. 736/1335) göre gerçek bir peygamberin böyle bir soruya aklen tatmin edici bir cevap vermesi mümkün değildir. Bunu bilmeyenler ise cevabı veren kimsenin müphem bir karşılık vererek sorudan kaçtığını dolayısıyla onun gerçek bir ilim sahibi olmadığını düşünecektir. Fakat böyle bir soruya verilecek en doğru cevap Hz. Musa gibi "Göklerin ve yerin ve her ikisinin arasındakilerin Rabbi."

¹⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 125-126; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 44.

¹⁶ eş-Şuarâ 26/23. Söz konusu ayette Firavun "mâ" soru edatıyla "Alemlerin Rabbi nedir?" diye sorarken başka bir ayette ise "men" soru edatıyla "Rabbiniz kim?" demiştir: "Firavun 'Sizin Rabbiniz kim, ey Mûsâ?' dedi. Mûsâ, 'Rabbimiz her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir' dedi." et-Tâhâ 20/49-50.

¹⁷ eş-Şuarâ 26/24.

¹⁸ Bir şeyin mahiyetini sorduğumuzda verilecek tanım o şeyin cins ve faslını içermelidir. Allah ise cins ve fasla sahip olmadığından O'nun mahiyeti hakkında verilecek cevap mantıkî olmayacaktır. İbn Arabî'ye göre Allah hakkında böyle bir soru sorulabilse bile verilebilecek karşılık Hz. Musa'nın cevabı gibi olmalıdır. Aksi hâlde Hakk'ın zâtı hakkında yalnızca "Var mıdır?" sorusu sorulabilir. Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerh ala Fusûsi'l-hikem* (Beyrut: Menşûratu'l-Cemel, 2017), 397-398; İbn Arabî, *Fütûhât*, 11/174.

¹⁹ eş-Şuarâ 26/27.

²⁰ İbn Arabî konuyla ilgili *Fütûhât*'ta Firavun'un şu ifadelerine yer verir: "Firavun kavmine şöyle demiştir: 'Duyuyor musunuz?' (eş-Şuarâ 26/25) 'Ben mahiyeti soruyorum, o ise izafi şeylerle cevap veriyor.' Böyle diyerek Firavun onlara karşı mugalâta yapmıştır. Gerçekte izafe edilen Rabbi sormuş, Hz. Musa da 'Rabbimiz ve önceki babalarınızın Rabbi' diye cevap vermişti. Hz. Musa Firavun'un kavmi içinde söylediği 'onların en üstün rableri olduğu' iddiasına karşılık izafeyi daraltmıştır." İbn Arabî, *Fütûhât*, 15/33-34.

²¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 227-228.

demektir.²² Bu nedenle Hz. Musa, Allah'ın zatına dair yöneltile soruya O'nun fiillerini zikrederek cevap vermiştir.

Bu açıklamalara rağmen şunu söyleyebiliriz ki İbn Arabî'nin amacı Firavun'un eylemlerini onaylamak veyahut onu haklı çıkarmak değildir. İbn Arabî, imanının muteber olduğunu kabul etmekle birlikte Firavun'u maneviyat modeli olarak görmez; onu kibri, zorbalığı ve sözde rablik iddiası ile kusurlu bir karakter olarak tasvir eder. Nitekim Firavun, içinden tevhide kabul etse de Allah'a ait olan sıfatları kendisine mal etmiş ve rabliğini iddia etmiştir.²³

Öte yandan İbn Arabî'ye göre Allah, tebliğde bulunması ve İsrailoğulları'na uyguladığı zulmü sonlandırması için Hz. Musa'yı Firavun'a gönderirken onun davete karşılık vereceğini biliyordu. Bu sebeple Allah, "Ona yumuşak söz söyleyin. Umulur ki öğüt alır yahut korkar."²⁴ buyurmuştur. Yumuşaklık karşısında Firavun'un içine ilahi inayet işlemiş ve hakikati anlamıştı. İbn Arabî "...umulur ki öğüt alır veya korkar." ayetinde geçen "umulur ki" sözünün Allah için kesinlik ifade ettiğini belirtir. Allah bu ifadeyi kullanırsa söylediği kesin olarak gerçekleşecek demektir. Dolayısıyla Allah, Firavun'un hatırlamasını ve korkmasını umarak onun öğüt alacağını biliyordu. İbn Arabî bu hususu şöyle izah eder:

Âlimler, "umulur ki" sözü Allah için zorunluluk bildirir, der. Allah Firavunun hatırlamasını ve korkmasını ummuştur. Öyleyse Firavunun içinden hatırlamış olması ve korkması gerekir. Fakat bu, dışından gözükmemiştir. Ama hatırlama ve korku onun içinde hükümandı.²⁵ Firavun iman etmiş, öğüt almış, Allah'ın bildirdiği gibi korkmuştur. Yumuşak söz kendisine etki etmiş, ilahi umut gerçekliğe dönüşmüştür. Bu durum onun imanının kabulünü gerektirir. Çünkü Allah zamanı bildirmeden öğüt almanın ve korkunun gerçekleşmesini ifade etmiş. Fakat bu öğüt alma ve korku davet vakti olan dünyada gerçekleşir.²⁶

İbn Arabî'ye göre "...umulur ki öğüt alır veya korkar." ayetinin ikinci kısmı olan "veya korkar." ifadesinden maksat ise Firavun'un, yaptıkları ve söyledikleri hakkında cezalandırılacağından korkmasıdır. Firavun kendinden önceki hükümdarların durumunu ve Allah'ın onları nasıl cezalandırdığını hatırlamıştır. Öyleki bu korkusu sebebiyle güç elinde olduğu hâlde Musa ve Harun'u cezalandırmamış, hapis ve ölümle tehdit ettiği hâlde onların gitmelerine izin vermiştir.²⁷

Şunu ifade etmeliyiz ki söz konusu ayetlerde Firavun'un, Musa'ya inandığı veyahut Musa'nın davetine olumlu karşılık verdiği ile ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır. Bilakis zahiri itibarıyla ayetlerde Firavun'un, kendisine birçok mucize gösterildiği hâlde onları yalanladığı ve Hz. Musa'nın mahir bir sihirbaz olduğunu ileri sürerek inkâr ve isyanını sürdürdüğü bildirilmektedir.²⁸ Benzer şekilde Hz. Musa ile arasında vuku bulan tartışma sonrasında Firavun'un inkârdan vazgeçmediği gibi

²² Kâşânî, *Şerh ala Fusûsî'l-hikem*, 397-398.

²³ Vincent J. Cornell, " 'I am Your Lord Most High': Pharaoh and the Sin of Hubris in the Qur'an", *Jsr shanti virginia* (20 Ekim 2021); Denis Gril, "The Qur'anic Figure of Pharaoh According to the Interpretation of Ibn 'Arabi" *Ibn Arabi Society* (Erişim 18 Ekim 2021).

²⁴ et-Tâhâ 20/44.

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, 12/282.

²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, 9/22.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 12/282; Denis Gril, "The Qur'anic Figure of Pharaoh According to the Interpretation of Ibn 'Arabi".

²⁸ el-A'râf 7/103, 109-110; et-Tâhâ 20/56; eş-Şuarâ 26/34-35; el-Kasas 28/36; en-Nâziât 46/20-21.

halkına dönerek “Ben, sizin en yüce rabbinizim.”²⁹ dediği, Hz. Musa'ya karşılık olarak “Benden başkasını ilah edinirsen yemin ederim ki seni zindanlarda süründürürüm.”³⁰ tehdidini savurduğu bildirilmektedir.³¹ Buna karşılık İbn Arabî'ye göre ise Firavun, tevhidin yanı sıra Hz. Musa'nın peygamber olduğu gerçeğinin farkında olmasına rağmen ikisini de açıkça kabul etmeyi reddetmiş, kibir ve isyanını sürdürmüştür. Dolayısıyla o; bilgisini izhar etmemiş, bânında gizlemiştir. Artık boğulma anına geldiğinde içinde gizlediği inancı ve Allah hakkındaki doğru bilgisini izhar etmiştir. Böylece içerisinde bulunan imanını diliyle de ikrar etmiş ve bu hâlde ölmüştür.³² İbn Arabî'nin yorumuna göre “Bana da sana da göz aydınlığı (bir çocuk)! Sakın onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz.”³³ ayetinde geçen Firavun'un eşi Âsiye'nin “kurretü aynin lî ve leke” sözünün hakikati gerçekleşmiş; Hz. Musa, Âsiye ve Firavun için göz aydınlığı olmuştur. Firavun için bu göz aydınlığı, boğulma anında Allah'ın, iman ettiği anda onun ruhunu kabzetmesi ve ahiretinin kurtuluşudur.³⁴

İbn Arabî, Firavun'un imanının geçerliğini kabul etmeyen ulemanın delil olarak ileri sürdüğü ayetleri farklı bir perspektifle yorumlamakta ve muarızlarının aksine ilgili ayetleri onun imanına delil teşkil edecek şekilde açıklamaktadır. Firavun'un boğulma esnasında iman beyanında bulunması ile ilgili ayetler şunlardır:

İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, “İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım” dedi.

Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.

Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir.³⁵

Öncelikle İbn Arabî'ye göre Firavun'un imanı can çekişen kimsenin imanına benzemez. Firavun kesin olarak dünyadan ayrılacağına emin olmadığı bir an içerisinde imanı ikrar etmiştir. Zira o, imanları sebebiyle Musa ve yanındakiler için denizin çekilmiş olduğunu anlamış ve kesin olarak öleceğine inanmamıştı. Dolayısıyla onda hâkim olan inanç öleceği değil aksine kurtulacağı yönündeydi.³⁶ İbn Arabî'ye göre Firavun'un, “Allah'a iman ettim.” demeyip “...İsrailoğullarının inandığına iman ettim.” demesinin sebebi kuşku ve belirsizliği ortadan kaldırmaktı. Orada bulunanlar, İsrailoğulları'nın, Musa'nın ve Harun'un Allah katından risaletle görevlendirildiğini ve kendilerine getirdiği ilaha inandıklarını biliyorlardı. Dolayısıyla Firavun “Allah'a iman ettim.” dese ydi insanlar, “Musa'nın bize getirdiğine değil, kendi ilahlığına şahitlik etti.” diyeceklerdi. Nitekim Firavun

²⁹ en-Nâziât 46/24; Başka bir ayette ise Firavun'un şöyle dediği zikredilmiştir: “Sizin için benden başka bir ilah tanımıyorum.” el-Kasas 28/38.

³⁰ eş-Şuarâ 26/29.

³¹ el-A'râf 7/103; en-Nâziât 46/25.

³² İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48, 13/45, 14/240-241; İbn Arabî, *Fütûhât'ta* “Firavun ise sözülle akidesi çeliştiği için müşrikti.” der. İbn Arabî, *Fütûhât*, 16/92-93.

³³ el-Kasas 28/9.

³⁴ İbn Arabî, *Fusûs*, 221; Ahmed Avni Konuk, *Fusûs'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 4/147.

³⁵ el-Yûnus 10/90-92.

³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, 9/19; İbn Arabî, *Fusûs*, 231.

daha önce kavmine, kendinden başka ilahları olmadığını iddia etmişti. Böylece o, bu belirsizliği ortadan kaldırmak istemiştir. Aynı şekilde sihirbazlar da “Âlemlerin Rabbine iman ettik, Musa ve Harun’un Rabbine.” derken belirsizliği gidermeyi amaçlamışlardır.³⁷

Öte yandan İbn Arabî, Firavun’un ikrarının ardından gelen ayeti Allah’ın, onun imanını kabul ettiğine delil olacak şekilde tevil eder. Söz konusu ayette geçen “Şimdi mi!” ifadesini, Firavun’un imanındaki ihlasına delil olarak zikreder. Bu ifadesiyle Allah, Firavun’un imanını doğrulamıştır. Allah, “Şimdi mi...’ bildiğini izhar ettin.” anlamında Firavun’u azarlamıştır. Ayrıca ona “Hâlbuki daha önce bozgunculardandın.” demiş, “...bozgunculardansın.” dememiştir. Şayet Firavun imanında samimi olmasaydı Allah, iman ettiğini iddia eden bedevileri “De ki: İman etmediniz. Fakat boyun eğdik, deyin. Henüz iman kalplerinize girmemiştir...”³⁸ şeklinde uyardığı gibi Firavun’u da uyarırdı. Oysaki Allah, onun imanına şahitlik etmiştir.³⁹

İbn Arabî’ye göre “...ardında olanlara ayet ol diye bugün seni bedenle kurtaracağım.” ifadesiyle Allah, Firavun’un canını almadan önce ona kurtulacağını müjdelemiştir. Bu kurtuluş, İbn Arabî için dünya azabı değil ahiretteki azaptan kurtuluşu ifade eder. Nitekim ayetlerde ahiret azabının kalkmadığı ya da imanının geçerli olmadığı zikredilmemiştir. Azabın görüldüğü anda iman etmenin kişiye bir faydasının olmayacağını zikredildiği ayetlerde ifade edilen şey, ölümü gördüğünde iman eden kişiden dünya azabının kalkmayacağıdır. Bunun istisnası Yunus Peygamberin kavmidir.⁴⁰ Nitekim el-Yûnus suresinde zikredildiği üzere Hz. Yunus’un kavmi haricinde, azabı gördüğü sırada iman edenlerden hiç kimsenin imanı kendilerine fayda vermemiş ve dünya azabı onlardan kaldırılmamıştır. Hz. Yunus’un kavmi iman edince dünya hayatındaki azap onlardan uzaklaştırılmıştır.⁴¹ İbn Arabî’ye göre Firavun’un imanı hakkında ihtimal bulunsa da sünnetullah gereği ölüm anında iman o esnada indirilen azabı uzaklaştırmaz. Allah boğulma cezasını Firavun’a ahiret cezasına mukabil olarak vermiştir. Hırsızlık yapan bir kimsenin hâkim karşısında tövbe etmesi kendisine fayda sağlamadığı gibi pişmanlığı kendisinden el kesme cezasını da kaldırmaz. Yine de onun tövbesi Allah katında makbuldür. Nitekim Hz. Peygamber, zina suçu işleyen Maiz’in tövbesini övmüş⁴² fakat tövbesi cezayı düşürmemiş, Hz. Peygamber onun taşlanmasını emretmiştir. Aynı şekilde umutsuzluk anında tövbe eden kâfirin durumu da böyledir. İmanları onlardan belayı kaldırmasa da Allah ahirette onların imanlarını kabul edebilir. Bu şekilde günahları yokken Allah’a kavuşurlar.⁴³

Bununla birlikte Allah, “...bedenle kurtaracağım” ifadesiyle azabın Firavun’un bedeniyle/zahiriyle ilgili olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî, Firavun’un bedeniyle kurtuluşunun anlamını zahiren kurtuluş olarak açıklar. İncancını ikrar etmeden önce iman Firavun’un bâtınında

³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48, 9/18, 11/174.

³⁸ el-Hucurât 49/14.

³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48, 9/19, 14/241.

⁴⁰ İbn Arabî, *Fusûs*, 231.

⁴¹ “Yûnus kavminden başka, keşke (azabı görmeden) iman edip, imanı kendisine fayda veren bir tek memleket halkı olsaydı! (Yûnus’un kavmi) iman edince, dünya hayatında rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştık.” el-Yûnus 10/98.

⁴² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, “Hudud”, 22.

⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48, 50, 14/241-242.

bulduğu için onun bânının zaten korunmuş olduğunu belirtir. Bu hususta İbn Arabî “Onun bânını zaten şirkten korunmuştu, çünkü bilgi engellerin en büyüğüdür.” diyerek “bilgi” ile kanaatimizce Firavun’un bânında bulunan Allah hakkındaki bilgisine işaret etmiştir. Onun bânını korunduğu için zahiren de kurtuluşa ermesi gerektiğinden dille imanı ikrar edince Allah onu zahiren de (bedeniyle) kurtarmıştır. Nitekim Firavun iman lafzını telaffuz ettikten sonra ölmüştür. Ameller ise son hâle göre değerlendirilir.⁴⁴ İbn Arabî, Firavun’un bedeninin ibret olarak kurtarılması ile ilgili ayetin ardından gelen “İnsanların çoğu ayetlerimizden gafilidir.” ayetini şu şekilde yorumlar:

Kuşkusuz senin kurtuluşunu bir ayet olarak ortaya koydum. Yani kurtuluşun gerçekleştiği hakkında bir alamet yaptım. İnsanların çoğu ise bu ayetten habersiz kalmış, bir mümin hakkında bedbahtlık hükmü vermiştir.⁴⁵

İbn Arabî ayrıca “...ardında olanlara ayet ol diye bugün seni bedeninle kurtaracağım.” ayetinin yorumunda Firavun’un kurtuluşunun ayet (ibret) olmasını, Allah’a iman edenlere ve bedeniyle/zahiriyle kendisini kurtaranlara bir alamet ve rahmet olarak değerlendirir. Bu şekilde Allah, insanlara Firavun’un azaptan kurtuluşunu göstermiştir. Firavun imanı ikrar ettiğinde nasıl ki kurtulmuştur onun gibi iman sözünü söyleyenler için kurtuluşun olacağını ve hiç kimsenin Allah’ın rahmetinden ümidini kesmemesi için bunların ayette zikredildiğini belirtir.⁴⁶ Bu doğrultuda İbn Arabî, Firavun’un kavminin ibret (ayet) olması ile Firavun’un ibret (ayet) olmasını birbirinden ayırır. Bu hususta *Fütûhât* isimli eserinde Firavun ve kavminin durumu hakkında şöyle söylemektedir:

Kalplerini bütünüyle Firavun’a verip de o kalplerde kendilerini koruyacak Allah’tan bir pay kalmayınca Allah’ı kızdırmışlar, Allah da onlara kızmış ve intikam almıştır. Böylelikle onların durumu gerçekte Firavun’un durumundan farklıydı. Firavun Musa’nın doğru söylediğini biliyordu. Başka bir ifadeyle Firavun, görünüşteki davranışına göre Allah’ın hakkında verdiği hükmü olduğu kadar içinden davetinde Musa’nın haklı olduğuna inanması nedeniyle batınındaki hükmünü de biliyordu. Firavun’un içinde yerleşik imanı Allah katında belirli bir zamana özgü olarak ortaya çıkmıştı... Böylelikle Firavun zamanı ve hâli gelince mümin olarak gözükmüş kavmi ayet olmak üzere boğulurken sadece kendisi kavmi olmaksızın imanı ortaya çıktığında bir ayet olarak bedeniyle kurtulmuştur.⁴⁷

Görüldüğü üzere İbn Arabî’ye göre Allah, boğulmada Firavun ve kavmini eşitlemiş fakat hükümde onları ayrı tutmuştur. Müslüman âlimlerin ortak kanaatine göre Allah’ın “...ardında olanlara ayet ol diye bugün seni bedeninle kurtaracağım.” ayetinde ifade ettiği mana şu duruma işaret etmektedir: Allah; yaptığı kötülüklerin, kibrinin ve inançsızlığının karşılığı olarak Firavun’u cezalandırmış, cansız bedenini ise kendisinden sonra gelenlere ibret olsun diye sahile bırakarak cesedini çürümekten kurtarmıştır. İbn Arabî’ye göre ise yukarıda ifade edildiği gibi Allah, kavmin boğulmasını sonradan gelenlere ibret olsun diye misal yaparken Firavun’a, kurtuluşunun Allah’a iman edip tövbe edenler için bir ayet olma özelliğini tahsis etmiştir. Allah, Firavun’un bedenini onun rabliğine inanan kavmine karşı inançlarının kuvvetlenmemesi için işaret kılmıştır. Şayet Firavun’un cesedi kaybolsaydı kavminden pek çok kişi onun ölmediğini, bir şekilde gizlendiğini zannedebilir ve ona yine yücelik atfedebilirdi. Bu sebeple beraberindekiler gibi boğularak öldüğünün bilinmesi için

⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48, 11/371.

⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/49.

⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48; İbn Arabî, *Fusûs*, 221.

⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 11/370.

Firavun'un cansız bedeni sahile bırakılmıştır.⁴⁸ *Fusûs* şarihlerinden Avni Konuk'a göre Allah'ın Firavun'a "Sana kurtuluş veririz." buyurması manasız değildir. Cesedinin sahile bırakılması Firavun için bir kurtuluş olmayacağı gibi bunun Firavun'a bir faydası yoktur. Dolayısıyla dünyada gerçekleşmeyen bu kurtuluş, onun için ahiretteki kurtuluşu ifade eder.⁴⁹

Öte yandan İbn Arabî, Firavun'un imanının makbul olabileceğini aynı zamanda ilahi rahmetin genişliği ile açıklar. İbn Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sufiler ilahi rahmetin tüm var olanları kuşattığını iddia eder. Öyleki cehennem ehli dahi bu rahmetin genişliğinden ötürü belli bir süre azap gördükten sonra bu azap tatlılığa dönüşecektir.⁵⁰ Nitekim ayetlerde Firavun'u ilahi rahmetin dışında bırakacak herhangi bir karine mevcut değildir. İlahi rahmet zor durumda olanı kapsayacak kadar geniştir. Firavun da boğulma anında zor durumda iken iman ettiğinden ötürü Allah'ın rahmeti son tahlilde Firavun'u da kapsamaktadır.

İbn Arabî'nin muarızları, Firavun'un cezalandırıldığına dair zikredilen ayetlerde geçen "âli Fir'avn" ifadesine Firavun'u da dâhil eder ve ifadeyi "Firavun ve ailesi" olarak çevirir fakat İbn Arabî'ye göre "...onları ateşe sunar.", "...onları günahlarıyla yakaladı." gibi ayetlerde Firavun'un da cezalandırıldığı açıkça zikredilmediği gibi Allah, "Firavun ve yakınları" demeyip "Firavun'un yakınları" demiştir. Dolayısıyla ifadeler Firavun'u içermediği için ayetlerde yalnızca Firavun'un yakınlarının cezalandırılmasından bahsedilir.⁵¹

Bununla birlikte mesele İbn Arabî'nin takipçileri tarafından da değerlendirilmiştir. Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), Yâkub Han Kâşgarî (1818-1899) ve Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) gibi birçok *Fusûs* şârihi ve İbn Arabî taraftarı, Firavun'un imanı hususunda İbn Arabî ile hemfikirdir. Bunun istisnası Sofyalı Bâlî Efendi'dir (ö. 960/1553). Bâlî Efendi hem nasslarda Firavun'un imanına dair kesin bir hüküm olmadığını hem de İbn Arabî'nin "Onun durumu Allah'a kalmıştır." diyerek kesin bir şey söylemediğini vurgular ve Firavun'un durumu hakkında hükmü Allah'a bırakmak gerektiğini iler sürer.⁵² O, bu hususta İbn Arabî'nin *Fütûhât* isimli eserinde yer alan şu beyanını esas almaktadır:

Bu günahkârlar, hepsi cehennemde olan ve oradan çıkmayacak dört gruptur. Bunlar, Firavun vb. gibi rab olduğunu iddia edip Allah'ın rabliğini reddederek Allah'a karşı büyüklenenlerdir. Firavun şöyle demişti: 'Ey topluluk! Benden başka bir ilâhınızın olduğunu bilmiyorum.' Bir keresinde ise, şöyle demişti: 'Ben sizin en büyük rabbinizim.' Burada gökte kendisinden başka ilah olmadığını kasteder. Nemrut ve diğerleri de böyledir. İkinci grup, Allah'a ortak koşan kimselerdir... Üçüncü grup ise, muattıladır (ateist)... Dördüncü grup, münafıklardır (ikiyüzlü)...⁵³

⁴⁸ İbn Arabî, *Fusûs*, 231.

⁴⁹ Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/204.

⁵⁰ Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müesse-i Bustân-ı Kitâb, 2007), 1/629; Cumali Kösen, *İbn Arabî'de Özgürlük* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 230-240.

⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48-50.

⁵² Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (b.y.: Dar'us-Saadet, 1309), 393-395; Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/148. Avni Konuk burada Bâlî Efendi'nin beş madde hâlinde açıkladığı delilleri cevaplandırarak ona itirazlarını yöneltir.

⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât*, 2/412.

Bâlî Efendi'ye göre İbn Arabî'nin Firavun'un imanına dair ifadeleri yanlış yorumlanmış, kendisine iftira atılmıştır. Ona göre İbn Arabî'nin ifadeleri Firavun'un imanının sıhhati hakkında kesinliğe işaret etmemektedir. Belki de İbn Arabî, ayetlerin zahiri itibarıyla imanının sıhhatinin caizliğine işaret ettiğini söylemektedir. Buna göre Bâlî Efendi, İbn Arabî'nin sözlerinin, Firavun'un imanının sahih olması muhtemeldir, manasına yorumlanmasının uygun olduğu görüşündedir. Ahmed Avni Konuk *Fusûs* şerhinde, Bâlî Efendi'nin bu düşüncelerine karşı itirazlarını yöneltir. Ona göre *Fusûs*, akli tefekkürün bir ürünü değildir. Nitekim İbn Arabî sadık bir rüyada *Fusûsu'l-hikem* adlı eseri Hz. Peygamber'in kendisine verdiğini ve kitaba kendinden hiçbir şey koymadığını, "Böylece amacı tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım."⁵⁴ şeklinde ifade eder. Bu sebeple İbn Arabî'nin *Fusûs* eserindeki beyanları kendi akli çıkarımları olarak değerlendirilemez. Ayrıca ayetlerin zahirinden Firavun'un imanının sahih olmasının caizliği anlaşılıyorsa imanının geçerli olmadığına hüküm vermek için ileri sürülecek bir delil yoktur. Nitekim Kur'an'ın zahiri bu yorumun aksini söylemeye uygun değildir. İbn Arabî'nin "Onun durumu Allah'a kalmıştır." diyerek duraksadığı, tereddütlü ve ihtimalli konuştuğu iddiası ileri sürülemez. O, eserlerinde âdeti gereği işleri edeben Allah'a havale eder. Bununla birlikte Avni Konuk'a göre, delil olarak ileri sürülen Firavun'un cehennemlikler arasında yer aldığı ile ilgili ifadeler, cehennemden çıkışın olmamasına sebep olan hâllerin açıklamasına dairdir. Cehennemliklerin açıklandığı yerde Firavun ve Nemrud örnek olarak zikredilirken amaç, mahallin zikrinden hâlin anlatılmak istenmesidir. Firavun ise ölmeden önce iman ederek davasında ısrar eden Nemrud'dan ayrılmıştır.⁵⁵

Bâlî Efendinin delil olarak ileri sürdüğü, İbn Arabî'nin *Fütûhât* isimli eserinde yer alan cehennemde ebedî kalacak kimseleri tasnif ettiği metin ile yukarıda aktardığımız Firavun'un iman üzere öldüğü ile ilgili ifadeleri arasında bir çelişki olduğu görülmektedir. İbn Arabî'nin, Firavun'un imanını muteber görmediğini savunmak isteyen birçok kişi onun bu ifadelerine istinat eder. İbn Arabî'nin bu sözlerini esas alan ve Firavun'un imanının sıhhatine yönelik sözlerinin onun eserlerine sonradan eklendiğini iddia edenler de bulunmaktadır.⁵⁶ Ancak İbn Arabî'nin Firavun ile ilgili beyanları toplu bir şekilde incelendiğinde görülmektedir ki *Fusûs* ve *Fütûhât* eserlerinin birçok yerinde Firavun'un imanının sıhhatine dair açık ve net ifadeler bulunmaktadır. Özellikle *Fütûhât* eserine bakıldığında Firavun'un imanına dair düşüncelerinin tek bir yerde olmayıp dağınık hâlde birçok yerde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin bu ifadelerini yok sayarak yalnızca *Fütûhât*'ta ebedî cehennemlikler arasında Firavun'u zikrettiği metnin esas alınması ve diğer ifadelerinin başka manalara izafe edilmesi veyahut eserlerine sonradan sokulduğunun iddia edilmesi kanaatimizce önyargılı bir bakışın sonucudur. Esasen İbn Arabî cehennemlikleri zikrettiği yerde şahıs zikretmemektedir. Zira cehennemde ebedî kalacak olan bu dört sınıftan diğer üç zümre ki bunlar -müşrikler, ateistler ve münafıklar- muayyen kişi değil; şirk, ilhad ve nifak sıfatına sahip

⁵⁴ İbn Arabî, *Fusûs*, 19.

⁵⁵ Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/149.

⁵⁶ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), Bâlî Efendi gibi, *Fütûhât*'ta geçen ifadeleri esas alarak İbn Arabî'nin Firavun'un imanını geçerli saydığını ileri sürenlerin ona iftira attıklarını iddia eder. Bununla birlikte Şa'rânî'ye göre Firavun'un imanının geçerli olduğu ima edilen ifadeler İbn Arabî'nin eserlerine sonradan eklenmiştir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir*, çev. Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 2/1284.

olanlardır. Dolayısıyla metinde geçen “Firavun gibi” ifadesi ile inandığı hâlde Allah’a karşı kibirlenen ve rablik iddiasında bulunanlar kastedilmektedir. Firavun, bu hâl ile yaşadığı da İbn Arabî’ye göre ölmeye önce iman ederek ebedî cehennemlikler sınıfının dışına çıkmıştır. Bu açıklamalara binaen İbn Arabî’nin cehennemde ebedî kalacakları zikretmiş olduğu dört sınıfı şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür: kibir ve tuğyan ehli, şirk ehli, ilhad ehli, nifak ehli.

İbn Arabî’nin *Fusûs*’ta, Firavun hakkındaki açıklamalarından sonra zikrettiği “Onun durumu Allah’a kalmıştır.” cümlesine istinat ederek onun kesin bir şey söylemediğinin ve bu hususta hükmü Allah’a bıraktığının ileri sürülmesi kanaatimizce pek mümkün görülmemektedir. İbn Arabî aynı ifadeyi *Fütûhât*’ta, Firavun ile ilgili açıklamalarının arasında tekrar zikreder. Şayet o, kesin bir şey söylemeyip ihtimalli konuşuyor olsa durumu Allah’a havale etmesinin ardından çıkarımlarını net bir şekilde açıklamaya devam etmezdi. Nitekim *Fütûhât*’ta, Onun durumu Allah’a kalmıştır, dedikten sonra Firavun’un imanında ihlaslı olduğunu ve Allah’ın onun imanını doğruladığını kaydeder.⁵⁷ Benzer şekilde *Fusûs*’ta yer alan söz konusu ifadesinin hemen akabinde İbn Arabî’nin, *Fusûs*’ta yer alan söz konusu ifadesinin hemen akabinde gelen sözleri bu iddiaların yanlışlığını ortaya koymaktadır: “İnsanların genelinde Firavun’un bedbaht olduğu yerleşmiştir. Fakat onların bu konuda nasstan dayanakları yoktur.”⁵⁸

Firavun’un imanının sıhhati meselesinde İbn Arabî’nin düşüncelerini izah etme ve onu müdafaa etme sadedinde müstakil bir risale kaleme alan Devvânî, bu hususta iddia edildiği gibi herhangi bir icmanın söz konusu olmadığını savunur. Devvânî, Firavun’un hiçbir zorlama olmadan gönülden iman ettiğini dolayısıyla imanının geçerli olduğunu akli ve nakli delillerle ispat etmeye çalışır. Ona göre Firavun’un imanı konusunda asıl delil getirmesi gerekenler onun küfrünü ileri sürenlerdir. Firavun, inancını oldukça uzun bir cümleyle itiraf ettiği için ölüm alametlerini görmüş olma ihtimali düşüktür.⁵⁹ Devvânî bu meselede daha ziyade Allah’ın rahmetinin genişliğine istinat eder. İbn Arabî’ye karşı çıkanlar Allah’ın rahmetini daraltmakta ve Allah’tan ümit kesilmesine sebep olmaktadır.⁶⁰ Allah’ın, Firavun’a “Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.”⁶¹ şeklinde karşılık vermesi, artık isyan etmeyen bir mühtediye nazik bir şekilde azarlaması şeklinde anlaşılmalıdır.⁶² Bunların yanı sıra Devvânî, muhakkik kalamcılarının, imanı kalp ile tasdikten ibaret görüp dil ile ikrarın ise sadece dini hükümlerin icrası için gerekli olduğunu belirttiklerini aktarır.⁶³

Hasılı İbn Arabî’ye göre Firavun, Allah’a dair bilgi sahibi olan ve Musa’nın peygamberliğine inanan bir kişidir. Şu hâlde mesele, Müslüman düşünürlerin iddia ettiği gibi sadece yeis ve be’s anında gerçekleşen imanın makbul olup olmaması ile ilintili değildir. Ona göre Firavun esasen yeis ve be’s anında iman etmemiş, boğulma anına gelinceye kadar gizlemiş olduğu imanını izhar etmiştir.

⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 9/18,19.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fusûs*, 231.

⁵⁹ Devvânî, *Îmânu Fir’avn*, 12-17.

⁶⁰ Devvânî, *Îmânu Fir’avn*, 15.

⁶¹ el-Yûnus 10/91.

⁶² Benzer ifadeler için bk. Dâvûd el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 2/1272; Carl W. Ernst, “Controversies Over Ibn al-‘Arabî’s Fusûs: The Faith of Pharaoh”, *Islamic Culture* CIX/3 (July 1985), 262.

⁶³ Devvânî, *Îmânu Fir’avn*, 14.

Kurtulacağına kesin olarak inandığı için o, can çekişirken iman edenlerden değildir. İbn Arabî'ye göre Firavun gönülden iman etmiş, Allah onun canını almadan önce "...bugün seni kurtaracağım." buyurmasıyla kurtulacağını müjdelemiş, böylelikle inançsız ölenlerden ayrılmıştır.⁶⁴

Alâeddin el-Buhârî'ye göre Firavun'un İmanı ve İbn Arabî'ye Yönelik Eleştirileri

İbn Arabî, Firavun ile ilgili ayetleri onun imanına delil teşkil edecek şekilde yorumlarken imanının geçersizliğini kabul eden ulema ise aynı ayetleri imanla ölmediğine dair delil olarak zikreder. Onlar, Firavun'un sözünde samimi olmadığını, azabı gördüğü için mecburen iman ettiğini savunur ve bu hususta ayrıca başka ayetlerden delil getirirler. Bunlar arasında dayandıkları en temel delil azabın görüldüğü anda imanın kabul olmadığı ile ilgili yukarıda zikretmiş olduğumuz ayetlerdir (el-Mü'min 40/84-85). Onlara göre zaten Allah, Firavun'un imanı ikrar ettiği mezkûr ayetin hemen ardından gelen ayetlerde onu azarlamış ve imanını reddettiğini açıklamıştır:

Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.

Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir.⁶⁵

Ebû Mansur el-Maturîdî (ö. 333/944), ilgili ayetlerin tefsirinde Firavun'un imanının geçerli olmaması hususunda iki sebep ileri sürer: Birincisi, Firavun ümidini kaybettiği anda, ölüm korkusuyla iman etmiştir. Böyle bir iman belayı gidermek için yapılmış olup hakiki ve iradi bir iman değildir. Onun imanı, ahirette azabı gördüklerinde Allah'tan kendilerine süre verilmesini isteyen kâfirlerin durumu gibidir. Bunlar tekrar dünyaya gönderilse yine kendileri için yasaklanan şeylere dönecektir.⁶⁶ İkincisi; iman ve İslam, nefsin Allah'a teslim edilmesi demektir. Ruh bedeni ter ederken iman edildiğinde kişi, nefsin Allah'a teslim etmiş olmaz. Dolayısıyla ölüm geldiği anda iman artık geçerli olmaz. Bununla birlikte Maturîdî'ye göre başka bir ihtimal daha vardır: Allah'a iman, görünen âlemden hareketle gayb âlemine istidlal ile gerçekleşir. İstidlal ise ancak tefekkür ile elde edilir. Hâlbuki ölüm anında böyle bir şey mümkün değildir.⁶⁷

Alâeddin el-Buhârî'ye (ö. 841/1437) göre yeis hâlinde imanın geçerli olmadığına dair icma olmasına rağmen İbn Arabî küfrü ve ilhadı apaçık olan Firavun'un dünyadan ayrılırken tertemiz (imanlı) olarak gittiğini⁶⁸ ileri sürmektedir. Bu sözlerle İbn Arabî, Kur'an'ın açık delillerini inkâr etmektedir. Hâlbuki Firavun'un küfrü, üzerinde tartışılmayacak kadar açık ve nettir. Kur'an'da Firavun'un küfrünü bildiren birçok ayet yer alır. Firavun'un iman üzere öldüğünü iddia etmek, ayetleri yalanlamak ve Kur'an'da çelişkilerin olduğuna inanmak anlamına gelir. Ayrıca Buhârî'ye göre İbn Arabî'nin Firavun hakkındaki düşüncelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Zira ilahlık iddiasında

⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, 8/48, 9/19, 13/45, 14/240-241; İbn Arabî, *Fusûs*, 231.

⁶⁵ el-Yûnus 10/91-92.

⁶⁶ el-En'âm 6/27-28.

⁶⁷ Maturîdî, *Te'vilât*, 7/104-105.

⁶⁸ İbn Arabî, *Fusûs*, 221.

bulunan herkesin iddiasında haklı olduğunu düşünen bir kişinin Firavun'un iman üzere öldüğünü iddia etmesi onun batıl düşüncesinin tabii sonucudur.⁶⁹

Buhârî'ye göre biraz düşünen akliselim bir kimse mezkûr ayetlerden Firavun'un iman ettiği sonucunu çıkarmaz. Bilakis imanının reddedildiğine dair birçok delil vardır. İlk olarak ayetlerde Firavun'un umutsuz kaldığı anda tövbe ettiği açıkça belirtilmiştir. Bunun yanı sıra yeis anında veya azabın görüldüğü andaki imanın geçersiz olduğu ile ilgili Kur'an'da birçok ayet bulunmaktadır:⁷⁰

Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları, kendilerine fayda vermedi.⁷¹

Azap size gelip çatmadan önce rabbinize yönelip O'na teslim olun; sonra kimseden yardım göremezsiniz. Hiç farkında olmadığınız bir sırada azap ansızın başınıza gelmezden önce rabbinizden indirilenin en güzeline uyun...⁷²

Yahut azabı gördüğünde, 'Keşke bana bir fırsat daha tanınsa da iyilerden olsam.' demesin. Hayır! Ayetlerim sana geldi de sen onları yalanladın, büyüklük tasladın ve inkârcılardan oldun.⁷³

İbn Arabî'ye göre yukarıda ilk ayette zikredilen "kendilerine imanın fayda etmemesi" ifadesinden maksat sadece "dünyada fayda vermemesi" anlamındadır. Ancak Buhârî, İbn Arabî'nin aksine azabın sadece dünyaya münhasır kılınmasını gerektiren herhangi bir karine bulunmadığını belirtir. Nitekim nasslar azabın hem ahiret hem de dünya için geçerli olduğunu ifade eder. Ayetin siyaki dikkate alındığında bağlam itibarıyla azabın hem dünya hem de ahiret için geçerli olduğu görülür: "...Allah'ın kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası böyledir. İşte orada inkârcılar hüsrana uğradılar."⁷⁴ Şu hâlde Allah ayette onları kâfir olarak isimlendirirken onların mümin olduğunu iddia etmek anlamsızdır.⁷⁵

Buhârî'ye göre Yûnus 10/90 ayetinin devamında gelen "Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun."⁷⁶ ayetindeki "mi" soru edatı istifham ve inkâr hemzesidir. Dolayısıyla bağlamdan anlaşılan anlam Firavun'un imanını inkâr ve rettir. Şayet İbn Arabî'nin iddia ettiğini gibi Firavun'un imanı kabul edilmiş olsaydı Allah, onu bu ve benzeri birçok ayette yermez aksine överdi. Dahası helak olmasından sonra onu ibret alınsın diye delil kılmazdı.⁷⁷ Hâlbuki Allah birçok ayette Firavun'u yermiş, azabı ve cezalandırmayı hak ettiğini bildirmiştir. Onu yalanlayarak lanetlenenler arasında zikretmiş; onun bozgunculardan, zalimlerden, yalancılardan vb. olduğunu bildirmiştir. Şayet Allah, Firavun'un imanını kabul edip günahlarını bağışlasaydı affettiği kişi ve toplumları zikrettiği gibi Firavun'u da zikrederdi. Hiçbir ayette affedilenler arasında Firavun'un zikredilmemesi

⁶⁹ Alâeddin el-Buhârî, "Fâzihatü'l-mülhidîn". thk. Abdülmelik Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdihatü'l-Mülhidîn Adlı Eseri ve Vahdet-i Vücûd Nazariyesine İlişkin Eleştirileri*, (İstanbul, 2012), 106-107.

⁷⁰ Buhârî, "Fâziha", 109, 110.

⁷¹ el-Mü'min 40/85.

⁷² ez-Zümer 39/54-55.

⁷³ ez-Zümer 39/58-59.

⁷⁴ el-Mü'min 40/85.

⁷⁵ Buhârî, "Fâziha", 107, 108.

⁷⁶ el-Yûnus 10/91.

⁷⁷ Buhârî, "Fâziha", 111.

onun imanının kabul edilmediğini gösterir.⁷⁸ Hâlbuki Allah, Firavun'un sihirbazlarının iman etmesinden bahsetmekte ve onları övmektedir. Allah, sihirbazlar hakkında şöyle buyurur:

Âlemlerin rabbine, Musa ve Harun'un rabbine iman ettik, dediler.⁷⁹

Sihirbazlar şöyle dediler: Bize gelen apaçık delillere ve bizi yaratana seni asla tercih etmeyeceğiz. Artık sen vereceğin hükmü ver. Sen ancak bu dünya hayatında hüküm verirsin. Şüphesiz ki biz; günahlarımızı ve bize zorla yaptırdığın sihri affetmesi için, Rabbimize inandık. Allah'ın vereceği mükâfat daha hayırlı ve daha kalıcıdır.⁸⁰

Bu ayetlerin akabinde Firavun'un durumunda olduğu gibi ret ve inkâr gelmemekte, aksine Allah, sihirbazları birçok ayette övmektedir.⁸¹ Buhârî'nin konu ile ilgili dile getirdiği başka bir ayet de şudur:

(Bunların durumu) Firavun ailesinin ve onlardan öncekilerin durumu gibidir: Âyetlerimizi yalanladılar. Allah da onları günahlarıyla yakaladı. Allah azabı çok şiddetli olandır.⁸²

Ayette zikredilen "Allah onları günahlarıyla yakaladı..." cümlesi Firavun ve kavminin dünyada boğulmaları ve ahirette azapla karşılaşmalarını ifade eder. "Âl-i Fir'avn" ifadesindeki "âl" kelimesi, kavmi ve ailesi ile Firavun'un kendisini de içine almaktadır. İmanla ölen bir kimse önceki küfür için hesaba çekilmeyeceğine göre Firavun'un imanla öldüğü söylenemez. Aksi takdirde Allah ayette onları günahlarıyla yakaladığını bildirmezdi. Söz konusu ayetle daha önceki kâfirlerin durumu ne ise Firavun ve ailesinin durumunun da aynı olduğu bildirilmiştir.⁸³

Buhârî'nin konuya dair başka bir yorumu da Firavun'un imanının taklide dayalı olduğuna dairdir. Firavun "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım." derken kendisinin Allah'ı tanımadığını itiraf ediyor ve duyduklarına dayanarak İsrailoğulları'nın tanıdığı ilaha inandığını sözde belirtiyor gibidir. Dolayısıyla böyle taklide dayanan bir iman makbul değildir. İmanının tam olabilmesi için Allah'ın birliği ile Hz. Musa'nın peygamberliğini de ikrar etmesi gerekirdi. Ayrıca Firavun, sihirbazlar gibi Musa ve Harun'un rabbine inandığını değil İsrailoğulları'nın rabbine inandığını dile getirmiştir. Bunu söylerken aslında İsrailoğulları'nın inancını benimsemekteydi. Yahudilerin çoğu, inançlarında tecsim ve teşbihe yönelir. Bu sebeple onlar, buzağıya tapmakta ve Allah'ın o buzağının içinde olduğuna inanırlardı. Dolayısıyla Firavun da İsrailoğulları'nın rabbine inandığını söylerken cisimle mevsuf ve hulul ile nitelenen ilaha inandığını söylemiş olmaktadır.⁸⁴

Özet olarak Buhârî'ye göre Firavun'un imanının kabul edilmediği noktasında ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf, imanının kabul edilmemesinin sebebinin ne olduğu hakkındadır. Cumhura göre o, boğulma anında yeis içindeyken inandığını söylemiştir. Bu yüzden de imanı makbul değildir.

⁷⁸ Buhârî, "Fâziha", 110-112.

⁷⁹ eş-Şuarâ 26/47-48.

⁸⁰ et-Tâhâ 20/72-73.

⁸¹ Buhârî, "Fâziha", 111.

⁸² Âl-i İmrân 3/11.

⁸³ Buhârî, "Fâziha", 115.

⁸⁴ Buhârî, "Fâziha", 112-113.

Bir başka görüşe göre boğulma tehlikesiyle karşılaştığı için değil de o an ölüm meleğini ve ahiretteki azabı gördüğünde inandığını söylediği için imanını kabul edilmemiştir.⁸⁵

Sonuç

Müslüman âlimlerin genel kabulü yeis ve be's anında gerçekleştiği için Firavun'un imanının geçerli olmadığı yönündedir. Zira Allah, Firavun'un imanını ikrar ettiği ayetlerin devamında onu azarlamış ve başka ayetlerde ise ilahi azapla karşılaştığı andaki tövbenin kişiye fayda vermeyeceğini beyan etmiştir. İbn Arabî genel kabulün aksine Firavun'un imanını muteber görmekle bir polemğin başlamasına sebep olmuştur. Ona göre Firavun, Allah'a dair bilgi sahibi olan ve rab olmadığını bilmesine rağmen rablik iddiasında bulunan birisidir. Boğulma anında kurtarılacağı ümidiyle gönülden iman etmiş ve tertemiz bir şekilde ahirete intikal etmiştir. İbn Arabî'nin görüşlerini eleştiri maksatlı müstakil eser kaleme alan Alâeddin el-Buhârî'nin, Firavun'un iman meselesinde dayandığı en temel argümanı yeis ve azap görüldüğü anda imanının muteber olmayacağı hususunda Müslüman âlimler arasında icmanın bulunmasıdır. Buhârî, soruna yeis ve be's anında gerçekleşen imanın makbul olmadığı ve bu konuda icma olduğu noktasından yaklaşmaktadır. Bunun yanı sıra ona göre Firavun, Kur'an'da hiçbir yerde övülmeyip aksine yerilmiştir. Onun tövbe ettiğine ve affedildiğine dair herhangi bir işaret de bulunmamaktadır. Nassların zahiri, Firavun'un imanının muteber olmadığına tüm bedaheti ile işaret etmektedir. İbn Arabî'nin iddiaları ve Buhârî'nin eleştirileri incelendiğinde her ikisinin de iddialarında nassın zahirine bağlı kalarak konu ile ilgili ayetleri kendi düşüncelerine uygun bir şekilde yorumladıkları ve aynı ayetleri düşüncelerine delil olarak kullandıkları görülmektedir.

Kaynakça

- Bâlî Efendi, Sofyalı. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. b.y.: Dar'us-Saadet, 1309.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Buhârî, Alâeddin. "Fâzihatü'l-mülhidîn". thk. Abdülmelik Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdihatü'l-Mülhidîn Adlı Eseri ve Vahdet-i Vücûd Nazariyesine İlişkin Eleştirileri*. 33-129. İstanbul, 2012.
- Cornell, Vincent, J. " 'I am Your Lord Most High': Pharaoh and the Sin of Hubris in the Qur'an", *Jsr shanti virginia*. Erişim 20 Ekim 2021. <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-2-no-2-september-2002-pharaohs-hardened-heart/i-am-your-lord-most-high-pharaoh-and-the-sin-of-hubris-in-the-quran/>
- Dâvûd-i Kayserî. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Hasanzâde Âmulî. 2 Cilt. Kum: Müesse-i Bustân-ı Kitâb, 2007.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Devvânî, Celâlüddîn. *Îmânu Fir'avn*. thk. İbnu'l-Hatîb. Mısır: Matbatu'l-misriyyeti ve mektebetuhe, 1924.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 10 Ekim 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Ernst, Carl W. "Controversies Over Ibn al-'Arabî's Fuşuş: The Faith of Pharaoh", *Islamic Culture* CIX/3 (July 1985), 259-266.

⁸⁵ Buhârî, "Fâziha", 113.

- Gril, Denis. "The Qur'anic Figure of Pharaoh According to the Interpretation of Ibn 'Arabi". *Ibn Arabi Society*. Erişim 18 Ekim 2021. <https://ibnarabisociety.org/the-quranic-figure-of-pharaoh-denis-gril/>
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûriddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Ferru'l-'avn min müddei îmân-ı Fir'avn*, thk. İbnu'l-Hatîb. Mısır: Matbatu'l-mısriyyeti ve mektebetuhe, 1924.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerh ala Fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Menşûratu'l-Cemel, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Kösen, Cumali. "İbn Arabî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Kaynakları". *Pejoss* 5 (2020), 118-128.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl ve Keşf*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'de Özgürlük*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. haz. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1903.
- Ormsby, Eric. "The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in İslamic Theology". *Studia İslamica* 98/99 (2004), 5-28.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*. çev. Mahmut Çınar. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu Kütüb, 1998.

Toplumsal Savurganlığa Dair Fıkhî Bir Değerlendirme*

Şeyma Sezer YALÇINER¹

Öz: Kapitalizm sisteminin ayakta durabilmesi, üretim-tüketim döngüsünün devamlılığına bağlıdır. Döngünün bozulmaması için sistem; kitle iletişim araçları, reklam, moda, alışveriş merkezi gibi vesileleri kullanarak ihtiyaç kavramının mahiyetinin değişmesine ve birçok yapay ihtiyacın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İnsanlar, yeni ihtiyaçlarını tatmin için daha çok tüketime yönelmiş, savurganlık kategorisinde değerlendirilebilecek hedonik, sembolik ve gösterişçi tüketim çeşitleri normalleşmiş ve tüketim kültürü, toplumlara hâkim hale gelmiştir. Bu kültür, tüketim toplumunun oluşmasına ve savurganlığın artık toplumların bir vasfı haline gelmesine sebep olmuştur. İslâm Hukuku'nda sefih olarak ifade edilen savurgan kimsenin malî tasarruflarına, malını tebzîr ile yok etmesinin ve savurganlığı sebebiyle kendisinin, bakmakla yükümlü olduğu bireylerin ve toplumun maruz kalabileceği zararların önüne geçmek amacıyla hacr konulur. Mümeyyiz çocuk gibi yararına olan tasarrufları geçerli, zararına olan tasarrufları geçersiz sayılır, yarar ve zarara ihtimali olan tasarrufları ise velisinin iznine bağlıdır. Günümüz Türk hukukunda da benzer şekilde savurganlar, kısıtlılık altına alınırlar. Sefihe uygulanan yaptırımların amaçları ve savurganlığın yıkıcı sonuçları göz önünde bulundurulduğunda bu yaptırımların benzerlerinin, dakik incelemeler ile hukukun yetki alanına riayet edilip bireylerin hak gaspına sebep olunmaması şartıyla, "sefih toplumlara" da uygulanabileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İsrâf, Hacr, Sefeh, Kapitalizm, Tüketim Kültürü, Tüketim Toplumu.

A Fiqh Evaluation of Social Extravagance

Abstract: The survival of the capitalism system depends on the continuity of the production-consumption cycle. The system in order not to break the cycle; By using the means such as mass media, advertising, fashion, shopping malls, the concept of need has changed and many artificial needs have emerged. People tend to consume more in order to satisfy their new needs, hedonic, symbolic and conspicuous consumption types that can be evaluated in the category of extravagance have been normalized and consumer culture has become dominant in societies. This culture has led to the formation of a consumer society and that extravagance has become an adjective of societies. Extravagant individuals, defined as safih in Islamic Law, are placed under restraint in order to prevent the destruction of their property with tabdhîr and the harm that they, their dependents and the society may suffer due to their extravagance. Like discriminating minor, their purely beneficial transactions are valid, transactions to their detriment are void and their transactions with the possibility of benefit and harm depend on the permission of their parents. In today's Turkish law, likewise, wasteful people are restricted. Considering the aims of the sanctions imposed on the safih and the devastating consequences of extravagance, it can be said that similar sanctions can be applied to "safih societies", provided that the jurisdiction of the law is respected with punctual investigations and the rights of individuals are not violated.

Keywords: Fiqh, Waste, İnterdiction, Spendthrift, Capitalism, Consumer Culture, Consumer Society.

* Bu makale, hazırlanmakta olan "İçtimâî Sefeh (Toplumsal Savurganlık)" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, TÜRKİYE. seymasyalciner@gmail.com,

ORCID: 0000-0002-4587-2270

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

İsraf, insanoğlunun sınırını aşması, aklını, bedenini, malını olması gerektiği şekilde kullanmaması halidir. Haddin aşıldığı, ölçünün ve dengenin kaybedildiği her durum; israf olarak adlandırılır ve her israf, zulüm ve ziyân sebebidir. Başta İslâm olmak üzere tüm dinlerde ve ahlâkî öğretilerde yıkıcı sonuçları sebebiyle yasaklanan israf; günümüzde normalleşmiş, toplumsal bir davranış haline gelmiştir. Söz gelimi, T.C. Ticaret Bakanlığı'nın İsraf Raporu'na göre, dünyada her üç tabaktan biri çöpe gitmektedir.² Türkiye'de bir senede 214 milyar liralık gıda israfı yapılmaktadır.³ Dünyada bir kişi için on bir parça olmak üzere, toplamda 80 milyon kıyafet üretilmiştir ve geçen on yıla nazaran %60'ın üzerinde kıyafet tüketilmektedir. Sadece Çin'in senelik giyim sektörü atığının, 20 milyon tona ulaştığı ve tüm dünyada satın alınan ama kullanılmayan giysilerin değerinin de yaklaşık 140 milyon dolar olduğu sanılmaktadır.⁴ Gelişmekte olan ülkeler, bir senelik temel eğitim harcamaları için 6 milyar dolara gereksinim duyuyorken sadece ABD'nin kozmetik alanındaki masrafları 8 milyar doları bulmaktadır. Yine bu ülkelerin, beslenme ve sağlık gibi temel ihtiyaçları için 13 milyar dolar yetiyorken Avrupa ülkelerinde alkol, sigara, dondurma gibi keyif için tüketilen maddelere 171, tüm dünyada uyuşturucu maddelere de 400 milyar dolar harcanmaktadır.⁵ Tüm bu veriler, sadece mal konusundaki israfın bile ne denli büyük boyutlara ulaştığını ve israfın dünya çapında bir problem haline geldiğini göstermektedir. Ayrıca dünya kaynaklarının yok olmakla karşı karşıya kalması, çevre kirliliği, küresel ısınma ve iklim değişikliği, kuraklık vb. çevresel birçok yıkımın⁶ ve ciddi boyutlara ulaşan ahlâkî çöküntünün en önemli sebeplerinden birinin toplumsal israf olduğu söylenmektedir.⁷

İsrafın bu boyutlara ulaşmasında en büyük etkenin, Kapitalizmin dünya ekonomisine hâkim olması ve bu hâkimiyetini devam ettirme çabası olduğu söylenebilir. Kapitalizm, tüketimi güdüleyen her yolu mubah görmektedir. İnsanları tüketime teşvik için, ihtiyaçları manipüle etmiş, kitle iletişim araçlarını kullanmış, moda, alışveriş merkezi, kredi kartı gibi yollarla tüketimi olduğundan farklı şekilde gösterişli ve kolay hale getirmiştir. Nihayetinde savurganlık kanıksanmış ve toplumların özelliği haline gelmiştir.

Bu noktada, hem büyük bir toplumsal savurganlığın yaşandığına dikkat çekmek hem kapitalist sistemin ihtiyaçları ve tüketimi manipüle etmesi gibi israfın sebepleri konusunda farkındalığı arttırmak hem de israf ile mücadelede, bireysel sefeh haline yaptırımlarından yola çıkarak İslâm Hukuku'nun rolünü irdelemek adına çalışmalar yapılmasına ciddi bir gereksinim söz konusu olmuştur. Nihayetinde bu makale de söz konusu amaca binaen hazırlanmıştır.

² T.C. Ticaret Bakanlığı vd., *Türkiye İsraf Raporu* (Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı, 2018), 18.

³ Türkiye İsrafi Önleme Vakfı, *2018 Sayılarla İsraf Raporu* (Ankara: Türkiye İsrafi Önleme Vakfı, 2020), 8.

⁴ T.C. Ticaret Bakanlığı vd., *Türkiye İsraf Raporu*, 25.

⁵ Yüksel Çayıröglü, "İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 173.

⁶ Abdullah Çelik - Ayşe Küçük, "Tüketim Toplumunun Çevre Sorunlarına Etkileri", *Econharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi* 4/5 (2020), 12-16.

⁷ Vehbi Bayhan, "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu : 'Tüketiyorum Öyleyse Varım'", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 43 (26 Aralık 2011), 245.

1. Sefeh

1.1. Sefehin Betimlenmesi

Sefeh, lügatte “hafiflik, acelecilik, düşüncesizlik, akıl noksanlığı, cehalet, tutarsızlık” gibi anlamlara gelir. “Hilmin (özdenetim, akıl)” zıddıdır.⁸ Istilâhta, usûlcüler sefahi “insanın, akli melekeleri yerinde olmasına rağmen, öfke ve sevinç anlarında aklın ve şeriatın mücibine aykırı amel etmesine sebep olan bir hafiflik hali”⁹ olarak, fakihler de “malı tebzîr etmek, zâyi etmek ve mal israfi şeklinde”¹⁰ tanımlamışlardır. Malını gerektiği şekilde harcamayıp saçıp savuran, tebzîr eden kimselere sefih denmektedir.¹¹ Hanefiler sefihî malını iyi idare demeyen, malını haramlara ve boş şeylere harcayan, savurgan, müsrif ve arzularının peşinden giden kimse olarak tanımlamıştır.¹² Malını şarkıcılara, oyun eğlenceye, kumara ya da durumu el vermediği halde camii, medrese yaptırmak gibi hayır yolunda harcamayı; güvercin, horoz vb. hayvanları yüksek fiyatlara satın almayı sefihî amellerine örnek olarak vermişlerdir.¹³ Mâlikîler ve Hanbelîler, erkek olsun kadın olsun malında iyi tasarrufta bulunmayan ve savurgan; Şafîiler, malını tebzîr eden ve herhangi bir zaman diliminde menfaat sağlamayacak yerlere harcayan kimseleri, sefih olarak adlandırmışlar.¹⁴ Şafîilere göre malını kumar oynamak, sarhoş edici şeyler içmek, zinâ etmek gibi canına, namusuna ve dinine zarar veren şeylere sarf etmesi ya da gabn-i fâhiş ile ticaret yaparak malını zâyi etmesi sefihî

⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dimeşk: Daru'l-fikr, 1979), 3/79; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (yy.: Daru'l-hidâye, ts.), 36/397; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1413), 13/498; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (yy.: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 194, 434.

⁹ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* (Medine: Daru's-Sirâc, 2016), 769; Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (yy.: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/369; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh* (Mısır: Mektebetü's-sabîh, ts.), 2/380; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî İbn Kutluboğa, *Hulâşatü'l-efkâr şerhu Muhtaşari'l-menâr*, ed. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (yy.: Daru İbn Hazım, 2003), 182; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993), 24/157; Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 11/88; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (yy.: Daru'l-fikr, ts.), 9/259; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Nûrül-envâr fî şerhi'l-Menâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 2017), 2/506; Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 300; Hayrettin Karaman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 282.

¹⁰ Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), 4/72; el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 769; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157; el-Aynî, *el-Binâye*, 11/88; el-Bâbertî, *el-Înâye*, 9/259; Muhammed b. Alî b. Muhammed Alâüddîn el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 605; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (yy.: Daru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.), 2/274; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 190.

¹¹ Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l Vasît*, 434.

¹² es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (yy.: Daru'l-fikr, ts.), 5/55; Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 2/328.

¹³ el-Aynî, *el-Binâye*, 11/88; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1992), 7/147; el-Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2/328.

¹⁴ el-Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2/239-332.

davranışlarındandır.¹⁵ Mecelle'de de sefih, "Malını beyhûde (gereksiz) yere sarf ile masârifinde (harcamalarında) tebzîr ve israf ile izâ'a (zâyi) ve itlâf eden kimse (md. 946)"¹⁶ olarak tanımlanmıştır.

Sefehin fıkihtaki karşılığı olan tebzîr "tohumları toprağa atma, serpmeye" anlamında olan "be-ze-ra/بذر" fiilinden türetilmiştir. "Malın saçıp savurulması, ifsat edilmesi, mal israfı" ve "malın gayrimeşrû yollarda sarf edilmesi" anlamlarına gelmektedir.¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de de "...Gereksiz yere de saçıp savurma!..."¹⁸ ayetinde tebzîr malın saçıp savurulması, mal israfı anlamında kullanılmıştır.¹⁹ Müfessirler, mal israfının üç boyutundan söz etmişlerdir.²⁰

İlki, Allah'ın yasaklarını çiğnemek sûretiyle malı israf etmektir. İnsanın Allah'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yenmesini, içilmesini, giyilmesini, kullanılmasını, yapılmasını yasakladığı şeyleri yemesi, içmesi, giymesi, kullanması ve yapması israftır.²¹ Örneğin kumar, içki, fal, rüşvet, domuz eti, Allah'ın adı anılmadan kesilen et, faiz, erkekler için ipek ve altın, ev eşyası olarak kullanmak üzere altın ve gümüş vb. için harcamalar yapmak, malı israf etmektir.²²

İkincisi, harcama yapılması gereken konularda cimrilik etmek sûretiyle israf etmektir. Söz gelimi, insanın kendisinin ve bakmakla yükümlü olduklarının havâic-i asliyyesini²³ karşılayacak kadar harcama yapması ve zekât, hac farızalarını yerine getirmek, ödemesi gereken kefâretleri ödemek, kurban kesmek, fıtır sadakası ödemek gibi malî ibadetler için harcama yapması gereklidir. Bu harcamaları yapmaz ise malını yerli yerinde kullanmadığı için israf etmiş olur.²⁴

¹⁵ el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2/331.

¹⁶ Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye (Mecelle Ta'dilleri ve Gereçekleriyle Birlikte)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 235.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/50; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 10/146.

¹⁸ el-İsrâ (17/26-27).

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964), 10/247-248.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Daru ihyai't-turâsi'l-'Arabî, 1420), 24/482.

²¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422), 4/220; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 24/482; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/73.

²² el-Maide (5/90), el-Bakara (2/173,175,188); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (yy.: Daru'r-risale'ti'l-ilmîyye, 2009), "Libas", 19 (No: 3595).

²³ Havâic-i asliyye; mütekavim olan, insanı hakîkî ya da hükmi olarak helak olmaktan koruyan, artmayan (nâmi olmayan) ve zekât, hac gibi malî yükümlülükleri gerektirmeyen temel ihtiyaçlardır. Bu ihtiyaçlar, insanın olağan bir şekilde hem maddî hem de manevî hayatını idame ettirmesini ve müreffeh, zengin sayılamayacak bir hayat sürmesini sağlayan ihtiyaçlardır. Döndüren'in fukahânın listelerinden derleyip günümüze uyarladığı havâic-i asliyye listesi şu şekildedir: "Mesken olarak kullanılan, ev, bağ, bahçe ve tarım yapılan arazi. Binek ve koşum hayvanları ile günümüzde bunların yerine geçen otomobil, servis aracı, traktör, su motoru veya zanaatkarların iş aletleri, üretim için kullanılan makineler, tezgâhlar, fabrika vb. aletler. Bunlar kıymetleri üzerinden değil, gelirleri üzerinden zekâta tabi olurlar. Örf'e uygun giyim ve ev eşyası. Halı, kilim, altın ve gümüş olmayan yemek takımları, koltuk, çamaşır makinesi, buzdolabı, televizyon, radyo, vb. elektronik aletler. Bilim adamlarının özel kütüphanesi ve ilmi faaliyetler için gerekli olan malzemeleri. Kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bir aylık(sağlam başka bir görüşe göre bir yıllık) yeme, içme, giyim vb. mutad masrafları. Nisâba ulaşmayan mallar ve süs, ziynet eşyaları. Borca karşılık ayrılmış para ve mallar." bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (yy.: Daru ihyai't-turâsi'l-'Arabî, ts.), 1/193; Halil Günenc, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 1/242; Mehmet Aydın vd., *İbadet ve Müesseseler Olarak Zekât* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1984), 34, 45; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 589.

²⁴ Abdurrahman b. Nasır b. Abdillâh es-Sa'dî, *Tefsîrü'l-Kerîmi'r-Rahman fi tefsîri kelâmi'l-Mennân* (yy.: Müessesetu'r-risale, 2000), 586; İbn Atiyye, *el-Vecîz*, 4/220; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/73; Ayrıca bkz. Âli İmran (3/180); el-En'am (6/141).

Üçüncüsü, mubah alanlarda ölçünün kaçırılması sûretiyle israf etmektir. Hakkında yasaklandığına dair bir nas yoksa bir şeyden faydalanmak mubahtır. Fakat bu, kullanımda bazı sınırların olmadığı anlamına gelmez. Malın kullanımında sınırların aşıлып mubah alanda israf edildiği durumlardan bazıları şunlardır:

- **Malın ihtiyaçtan fazla, ölçüsüz olarak tüketilmesi:** Allah (cc.) "*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağımızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez*"²⁵ buyurmuştur. Müfessirler, bu ayetin tefsirinde israf etmenin bir çeşidinin, haddinden fazla ve ihtiyaç olmadığı halde tüketmek olduğunu ifade etmişlerdir. Doyduğu halde yemek yemeye devam etmek, yeterli olduğu halde yeni kıyafetler almak vb. durumlar bu ayet-i kerimeye göre israftır.²⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.), "İsraf etmeden ve kibirlenmeden yiyin, için, giyinin ve sadaka verin!"²⁷ ve "Âdemoğlu midesinde daha şerli bir kap doldurmamıştır. Âdemoğluna belini doğrultacağı kadar birkaç lokma yeterlidir. Eğer daha fazla yemek istiyorsa, (midisini üçe ayırsın): üçte biri yemeği, üçte biri suyu, üçte biri de nefesi için (olsun)."²⁸ buyurmak sûretiyle ölçülü olunması gerektiğini hatırlatmıştır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mubah alandaki kullanımlarda dikkatli olmak gerektiğine dair bir hadis-i şerifi şöyledir: "O, bir gün Sa'd b. Ebî Vakkâs abdest alırken 'Bu israf da ne?' buyurmuş, Sa'd da 'Ya Resûlallah, abdest alırken de israf olur mu?' diye sormuş, Efendimiz (s.a.v.) de 'Evet! Akan nehirden bile alsan olur.' buyurmuştur."²⁹ İbn Abbâs (ö. 68/687-88) (r.a.) da "Meşrû olan şeylerden, dilediğini ye, dileğini giy. Fakat iki hasleti edinmek sûretiyle hataya düşme. İsraf ve kibir!"³⁰ ifadesiyle ihtiyaç fazlası kullanımdan sakındırmıştır.

- **İhtiyaçların önceliğine dikkat edilmeksizin harcamalar yapılması:** Kişinin, maslahat mertebelerini³¹ dikkate almadan yaptığı harcamalar, söz gelimi zarûriyyât derecesindeki maslahatlara ihtiyacı varken bunun yerine hâciyyât ya da tahsiniyyât sayılan mallara harcama yapması ya da hâciyyât derecesindeki maslahatlara ihtiyaç duyuyorken tahsiniyyâttan sayılan mallara harcama yapması israf olarak nitelenir.³² Örneğin, kışın soğuktan koruyacak kıyafeti bulunmayan bir kimsenin, bunu edinmek yerine sinemaya gitmesi, sürekli kullanmak zorunda olduğu ilaçları temin etmek yerine sahip olduklarıyla benzer işlevi gören kıyafetler alması, ailesinin nafakasını karşılamak yerine telefon modelini yükseltmesi gibi ihtiyaç düzeyleri dikkate alınmadan yapılan her harcama tebzîr kategorisindedir. Yine bir kimsenin, ailesinin ve kendisinin havâic-i

²⁵ el-A'raf (7/31).

²⁶ İbn Atiyye, *el-Vecîz*, 2/393; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 14/230.

²⁷ bû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Daru tavki'n-necat, ts.), "Libas", 1.

²⁸ İbn Mâce, "Etimme", 50 (3349).

²⁹ İbn Mâce, "Taharet", 48 (No:425).

³⁰ el-Buhârî, "Libas", 1.

³¹ Maslahat mertebelerinin ayrıntıları için bkz. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *Maķâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve şu'ni'l-İslâmiyye, 2003), 2/139-140; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât* (yy.: Daru İbn Affân, 1997), 2/7-23; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşi, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id* (yy.: Vizâretü'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1985), 2/319-320.

³² Celal Yeniçeri, *İslam Açısından Tüketim Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 79.

asliyesini karşılama malını infak etmesi de hoş görülmemiş³³ ve israf olarak nitelenmiş, hem zarara uğramaması hem de zarar vermemesi, âdil ve iktisatlı davranması gerektiği ifade edilmiştir.³⁴

• **Malın zâyi edilmesi:** Zâyi etmek, üretimde ve tüketimde olabilir. Tüketilecek miktardan daha fazla üretimi yapıp kullanılmayan, bozulan, atılan ve tüketilmesi gerekenden fazla edinilip kullanılmayan, bozulan, atılan her ürün israf edilmiştir.³⁵

1.2. Sefehin Sonuçları

Şimdiye kadar verilen bilgilerden yola çıkarak sefih aslî ihtiyaçları ve maslahatların ihtiyaç duyulma derecelerini göz önünde bulundurmadan, arzu-ihtiyaç ayrımını dikkate almadan harcamalarda bulunduğu ve malını tebzîr ile tükettiği söylenebilir. Sefih bu ölçüsüz davranışları, akla uygun hareket etmeyi ve malın korunması, kullanılması gibi iktisadî işlemlerde isabetli davranmayı sağlayan fikrî olgunluk olan rüşde³⁶ sahip olmadığının göstergesidir. Nitekim Allah-u Teâlâ, *“Allah’ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı sefihlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel şeyler söyleyin. Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma (rüşd) görürseniz mallarını hemen kendilerine verin...”*³⁷ ayet-i kerimesinde rüşdün yokluğunu, sefihliğin belirleyici unsuru kılmıştır.

Rüşd, çoğunlukla bulûğ ile var olmaktadır ve normal olan da budur. Fakat hakikî ya da hükmî bulûğ gerçekleşmesine rağmen kişisel, çevresel vb. sebeplerle rüşdün kazanılmadığı yahut kazanılıp daha sonradan kaybedildiği zamanlar olabilir.³⁸ Bu durum, kişinin iktisadî işlemlerde isabetsiz davranması, malını israf etmesi, gereksiz harcamalar yapması, alışverişte devamlı sûretle kandırılması vb. tutum ve davranışlarıyla anlaşılır. Rüşdün yokluğu tespit edildikten sonra artık kişi sefih olarak nitelendirilir ve malının teslim edilmemesi, malî tasarruflarına hacr konulması gibi birtakım hukukî yaptırımlara muhatap olur.

Ebû Hanîfe (ö.150/767), *“Mallarınızı sefihlere vermeyin... Eğer onlarda rüşd görürseniz, mallarını teslim edin...”*³⁹ ayetleri gereğince sefih olarak bulûğa eren kimselere, mallarının teslim edilmeyeceğini söyler.⁴⁰ Çünkü bulûğdan sonra da çocukluk emareleri devam edebilir ki sefih

³³ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 6/402-403; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/61; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi' İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419), 1/434.

³⁴ es-Sa'dî, *Tefsîrû's Sa'dî*, 586.

³⁵ Halil İbrahim Karaaslan, *Kur'an'ı Kerim'de İsrâf Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 70.

³⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdırrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslamiyye, 1994), 8/228; Alâüddîn el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîrû'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr*, 606; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâli el-Makdisî İbn Kudâme, *el-'Umde fi'l-fikhî'l-Hanbelî* (yy.: Mektebetü'l-'asriyye, 2004), 75; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), 7/170; el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2/134.

³⁷ en-Nisâ (4/5-6).

³⁸ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi fûrû'l-fikhî's-Şâfi'i* (yy.: 'Âlemu'l-kutub, ts.), 103; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 7/170; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr' ma'a'l-Mukni ve'l-insâf* (Kâhire: Cumhuriyetu Mısır'l-Arabiyye, 1995), 13/363; Saffet Köse, “Rüşd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/298.

³⁹ en-Nisa (4/5-6).

⁴⁰ Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 2/68.

nitelendirmesi bu yüzden yapılır. Kişiye malının teslim edilmemesi, onu eğitmek ve malını korumak amacıyla uygulanan hukukî bir tedbirdir.⁴¹ Bu sebeple tasarrufları geçerlidir.⁴² Sefih kimse, rüşdünü kazandıktan sonra tedbir kalkar ve malı kendisine teslim edilir. Ona göre rüşdün kazanabileceği azamî yaş yirmi beştir.⁴³ Ancak bununla beraber Ebû Hanîfe'ye ve İmam Züfer'e (ö.158/775) göre bâliğ, akıllı, hür bir kimseye hacr konulamaz ve sefeh bir hacr sebebi değildir.⁴⁴ Çoğunluk fukaha ise hem sefih olarak bulûğa eren hem de sonradan sefih olan kimselerin mallarını iyi idare edememeleri, akla ve dine uygun harcamalar yapmamaları sebebiyle hukukî bir yaptırım olarak hacredileceğini beyan etmiştir.⁴⁵ Tercihen sefih, tutum ve davranışları sebebiyle kendisinin, çevresinin ve toplumun maruz kalacağı zararların önlenmesi maksadına binaen hacr altına alınmalıdır.

Sefihin tasarruflarına mümeyyiz çocuğa benzer şekilde hacr konulur ve tasarrufları istisnalar olmakla birlikte mümeyyiz çocuğun tasarrufları gibi değerlendirilir.⁴⁶ Mecelle'de bu hüküm, "Sefih-i mahcûr muâmelâtta sagîr-i mümeyyiz gibidir. (md. 990)"⁴⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Mümeyyiz çocuğun, yararına olan tasarrufları geçerlidir; hibe, kefâlet, karz verme gibi zararına olan tasarrufları velisi izin verse dahi geçerli değildir; bey', ziraat ortaklığı gibi kâra ve zarara ihtimalî olan tasarrufları ise velisinin iznine bağlıdır.⁴⁸ Hanefî fakîhleri, sefihin hacrinin mümeyyiz çocuğun hacrinden ayrıldığı noktaları şöyle sıralamışlardır: Çocuğun boşaması geçerli değildir, sefihin geçerlidir; çocuğun velisinin, çocuğun malında tasarrufu câiz iken sefihin vasîsinin geçersizdir; sefihin malının üçte birinde yapacağı vasîyeti geçerli, çocuğun vasîyeti geçersizdir; sefihin nesep ikrârı geçerli, çocuğun geçersizdir;⁴⁹ sefihin köle azadı, mükâteb köle hükmünü alarak geçerli, çocuğun geçersizdir; yine sefihin müdebber olarak köle azadı geçerli, çocuğun geçersizdir.⁵⁰ Ayrıca sefih akıl, bâliğ olması sebebiyle mükelleftir ve namaz, oruç, zekât, hac gibi şer'î yükümlülüklerini yerine getirmesi farzdır.⁵¹ Yalnız ihram yasaklarının, yeminin, zihârın kefâretlerini oruçla öder; bu kefâretleri köle azat etmek, yedirmek, giydirmek gibi malî şekillerde yerine getiremez.⁵² Hacr , sefihin had ve kısas cezası almasına da mani değildir.. Hakkında cezaî işlemler uygulanır. Had ve kısasla ilgili ikrârları da

⁴¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/162; el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 2/68.

⁴² el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/171.

⁴³ el-Aynî, *el-Binâye*, 11/88; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/171.

⁴⁴ el-Aynî, *el-Binâye*, 11/88; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/169; el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 2/68.

⁴⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *Kitâbü'l-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Riyad'il-hadîse, 1980), 2/833; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (yy.: Daru'l-fikr, ts.), 13/344; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/169.

⁴⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/166-167; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (yy.: Daru'l-fikr, ts.), 3/197.

⁴⁷ Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 240.

⁴⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbah ve'n Nezâir* (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 219-223; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Dimeşk: Müessesetu'r Risale, 2015), 90-91.

⁴⁹ Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 3/594.

⁵⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/166-167.

⁵¹ H. Yunus Apaydın, "Hacir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/516.

⁵² es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/172; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), 3/145; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 3/454; Muhammed el-Zuhrî el-Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehhâc* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2012), 228; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (yy.: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/92; ed-Desûkî, *Hâşiyetu'l-Desûkî*, 2/98.

geçerlidir.⁵³ Gasb suçu işlemişse, malı tazmîn eder.⁵⁴ Sefih kimse, rüşdünü kazandığı zaman kendisine uygulanan yaptırımlar sona erer ve üzerindeki hacr kalkar.⁵⁵

Türk Medeni Kanunu'nda da İslâm Hukuku'ndaki sefih terimini karşılayan, savurgan ve malını kötü yöneten tabirleri mevcuttur. TMK'nın 406. maddesi, bu kişilerin, İslâm Hukuku'na benzer şekilde savurganlıkları, kendilerini ve/veya ailelerini darlığa ve yoksulluğa düşürme tehlikesine yol açmaları gibi nedenlerle malî işlem ve tasarrufları bakımından kısıtlanacakları hükmünü getirmiştir.⁵⁶

2. Toplumsal Sefih

Çağımızda toplumlar, tüketim toplumlarına evrilmiş ve “sefeh” bireysel bir sıfat olmanın yanında toplumsal bir sıfat haline de gelmiştir. Tüketim kültürünün, toplumları etkisi altına alıp hâkim kültür olmaya başlaması “sefeh toplumların” oluşmasının en büyük etkenidir.

2.1. Tüketim ve Tüketim Kültürü

İnsanın fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan kendi kendine yetemeyen muhtaç bir varlık olması, ihtiyaçlarını ve isteklerini karşılamak için onu tüketime yöneltmiştir.⁵⁷ Bu bağlamda tüketimin, insanlık tarihinin başından bu yana, doğumdan ölüme kadar devamlı sûrette yapılan bir eylem olduğu söylenebilir.⁵⁸

Tüketim, lügatte “bir şeyleri kullanıp bitirmek, yok etmek” anlamlarına gelmektedir.⁵⁹ İngilizce “consumption” olarak ifade edilen tüketim kelimesine klasik İslâmî kaynaklarda, insanın asıl malîk olmaması itibariyle yok edemeyeceği ancak eşyanın onun vasıtasıyla yer/el değiştirebileceği anlayışının hâkim olması hasebiyle rastlanmaz. Harcamak anlamında “sarf/صرف” kelimesi kullanılır.⁶⁰ Muhtemeldir ki modern iktisadî anlayışın Osmanlı'da tezahürlerinin görülmeye başladığı on dokuzuncu yüzyılda tüketim kelimesinin karşılığı olarak helâk/ yok etmek (هلك) kökünden gelen, “istihlak/استهلاك” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.⁶¹

Tüketim bir süreç olarak “her tür ürünün ya da hizmetin seçimi, alımı, kullanımı, bakımı, onarımı ve atılması”⁶² ya da “meşrû bir ihtiyaç karşılığı olsun ya da olmasın, bunların giderilmesi için

⁵³ el-Kâsânî, *Bedâ'î'u-ş-şanâ'i*, 7/171; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/149; el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 3/453; Vehbe b. Mustafa Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimeşk: Daru'l-fikr, ts.), 6/4494.

⁵⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhî'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. (yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), 2/112.

⁵⁵ eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/140; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/109; el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 3/425; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/152-153; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/56.

⁵⁶ “Türk Medeni Kanunu” (Erişim 11 Nisan 2021), Madde 406; Ayrıntılar için bkz. “TMK” md.16, 472.

⁵⁷ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 17; Ömer Torlak, *Tüketim: Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2016), 21.

⁵⁸ Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2019), 3-4.

⁵⁹ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 5.

⁶⁰ Cengiz Kallek, “İnsanın Metalaştırılmasına, Metaı Kişileştiren Hz. Peygamber'den Reddiye”, *Tüketim ve Değerler*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2010), 108-109; Bedri Gencer, “Aşkınlıktan Yüceliğe Tüketim”, *Tüketim ve Değerler*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2010), 31-32.

⁶¹ Gencer, “Aşkınlıktan Yüceliğe Tüketim”, 32.

⁶² Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 24.

harcanan veya harcanması göze alınan maddî ve manevî değerlerin seferber edilmesi"⁶³ şeklinde tanımlanabilir.

Geleneksel dönemde tüketim, sadece zorunlu ihtiyaçları karşılamak için yapılan bir eylemken Sanayi Devrimi sonrası daha geniş yelpazede ve düzeyde yapılan bir eyleme dönüşmüştür. Bocoock tüketimin, yirminci yüzyılın sonlarında artık sadece faydacılık perspektifiyle ve ekonomik süreç olarak değerlendirilmediğini bu sebeple gösterge ve sembolleri içeren, kültürel ve sosyal bir süreç olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁴ Bu bağlamda günümüz tüketimi, "bir yaşam tarzı içinde hedonist, gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için estetikleşmiş ürünleri ve hizmetleri satın alma, sahiplenme ve kullanma"⁶⁵ olarak tanımlanabilir.

Sanayi devrimiyle birlikte teknolojik gelişmelerin üretime uygulanması sonucu, kâr odaklı üretim artmıştır. Üretimin fabrikalarda yapılması, ürün miktarını ve çeşitliliğini arttırmış; demiryolu ulaşımın aktif kullanılmaya başlanmasıyla da ürünlerin nakliyesi kolaylaşmıştır. Bu gelişmeler, geniş yelpazede ve çeşitlilikte bir "tüketim malları dünyası" oluşturmuştur.⁶⁶ Bu dünyanın oluşmasıyla daha önceleri burjuva sınıfının bir eylemi olan temel ihtiyaç fazlası tüketim, daha alt sınıflara, halka yayılmıştır.⁶⁷ Bocoock'un deyimiyle, "insanların, evlerini ve bedenlerini süsleyebilecekleri mal çeşitlerinin farkına varması ve bunları satın alabilme güçlerinin artması yoluyla, on sekizinci yüzyılın ilk altmış yılı bir 'tüketim devriminin' gerçekleşmesine şahit olmuştur."⁶⁸ Bu dönemde ayrıca Berlin, New York, Paris gibi yüksek nüfuslu yerleşim yerlerinde gıdadan dekorasyona birçok kategoride ve çeşitlilikte ürünün bir arada sergilendiği büyük alışveriş merkezleri açılmış ve bu merkezler, zamanla şehirlerin merkezleri haline gelmiştir. Tramvaylar, trolleybüsler ve trenler artmış, seyahatler çoğalmış, merkeze uzak, kırsal alanlarda yaşayan insanların merkezlere ulaşımı daha kolay hale gelmiştir.⁶⁹ Tüm bu gelişmelerin yaşanması ve bunların yanında boş zaman kavramının oluşması, reklamların ve toplu eğlencelerin gelişmesi günümüz tüketimin toplumunu şekillendiren "tüketim kültürü"nü köklerini oluşturmuştur.⁷⁰ Tüketim kültürü:

Maddî ürünlere ve hizmetlere olumlu anlamlar atfedilen hedonist (fanteziler), gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için estetikleşmiş ürünler ve hizmetlerin satın alındığı, sahiplenildiği ve kullanıldığı/tüketildiği ve bu türden ürünlerin ve hizmetlerin olunmadığı fakat sahip olmak için peşine düşüldüğü ticarileşmiş bir ortamın kültürüdür.⁷¹

Esasında tüketim kültürü, kapitalist ekonominin bir nüvesidir ve gelişim dönemleri de kapitalizm ile paralellik arz etmektedir. Kapitalizm, var olabilmek için bireylerin daha çok satın almasını sağlamak ve yeni tüketiciler yaratmak zorundadır. Çünkü sistemin devam edebilmesi,

⁶³ Torlak, *Tüketim: Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 21.

⁶⁴ Robert Bocoock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitapevi, 1997), 13.

⁶⁵ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 22.

⁶⁶ Cengiz Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2006), 29-30; Şahinde Yavuz, "Türk Toplumunun Tüketim Toplumuna Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü" 36 (2013), 221.

⁶⁷ Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 30-31.

⁶⁸ Bocoock, *Tüketim*, 24.

⁶⁹ Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 31-32.

⁷⁰ Mike Featherstone, *Potmodernizm Ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 197-198.

⁷¹ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 22.

kitlesel boyutta üretime ve tüketim kültürünün özdeşi olan kitlesel boyutta tüketime bağlıdır.⁷² Bu sistemin hâkim olduğu toplumlarda bireyler sistemin çıkarları doğrultusunda tüketime teşvik edilir, bireyin neye ihtiyacı olup olmadığı sistem tarafından belirlenir. Zamanla teknolojik refahın, kitle iletişim araçlarının, modanın ve pazarlama tekniklerinin yönlendirmeleriyle sistemin dayattığı yanlış ihtiyaçları ve yeni tüketim kalıplarını benimseyen bireyler, bu ihtiyaçları karşılayabilmek için daha çok çalışmaya başlar, bunun sonucunda sistem tahakkümünü devam ettirir.⁷³ Yine bu sistemde, üretilen mallar gösterge ve semboller kullanılarak tüketicilere sunulur, böylece arzular tetiklenerek arzu ile tüketim arasında bir ilişki kurulması ve tüketimin sadece ihtiyaçların tatmini için değil arzuların tatmini için de yapılması hedeflenir.⁷⁴ Sistem arzuları da bireyin özgürlüğüne bırakmaz ve neyin arzu edileceğini medya, reklam, moda gibi araçlarla bizzat belirler.⁷⁵ Tüm bunlar, aslında birçok kültürde ahlâkî bir hastalık olarak görülen sınırsız ve tatmini imkânsız ihtiyaç kavramının oluşmasını sağlamış ve bu kavramı, tüketim kültürünün ilkesi haline getirmiştir.⁷⁶ Bu kültürün hâkim olduğu toplumlarda “birey hiçbir zaman ‘yeteri kadar sahip’ değildir”⁷⁷ ve “israf ve yıkım, ihtiyaca dönüştürülerek görünüşte rasyonelleşmiştir.”⁷⁸

Tüketim kültürünün hâkim olduğu toplumdaki bireyler; temel ya da oluşturulmuş gereksinimlerinin yanında hayattan beklentilerini, kendini gerçekleştirme, umutlarını ve hayallerini, “tüketerek” elde edecekleri yanılgısındadırlar ve statü kazanma, kıskançlık, gösteriş, yenilik arama gibi sebeplerle rasyonel olmayan tüketim yapmaktadırlar.⁷⁹ Bu da tüketim kültürüne ait, geleneksel dönemden farklı olarak birçok tüketim türünden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Söz gelimi “duygusal, anlık ve haz yaratan alışverişleri ifade eden *hedonik (hazcı) tüketim*”⁸⁰, “kişinin toplumdaki prestijini artırmak için toplum içinde tüketilen mal veya hizmetleri satın aldığı ve bu mal veya hizmetleri diğer insanları etkilemek ve egosunu tatmin etmek için kullandığı *gösterişçi tüketim*”⁸¹ ve “ürünlerin ve markaların; bireysel kimliğin, sosyal statünün, prestijin, grup aidiyetinin veya ait olmamanın, sosyal kimliğin ve ‘diğerleri’ ile iletişimin bir dili olarak değerlendirilip, bu dil ile bireyin mutluluğunun, başarısının, zenginliğinin ve yoksunluğunun anlatıldığı *sembolik tüketim*”⁸²; tüketim toplumunda sıklıkla görülen tüketim türlerindedir.

⁷² Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 34; Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 52.

⁷³ Erhan Atiker, *Modernizm ve Kitle Toplumu* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 61-63; Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 251.

⁷⁴ Bocoock, *Tüketim*, 13.

⁷⁵ Atiker, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, 65.

⁷⁶ Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 53.

⁷⁷ Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 54.

⁷⁸ Atiker, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, 63.

⁷⁹ Cemile Gürbüz, *Tüketim Toplumunda Tüketim Türlerinin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Araştırma* (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 44.

⁸⁰ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 145.

⁸¹ Uğur Güllülü vd., “Kendini Gösterim ve Kişilerarası Etkileşimin Gösterişçi Tüketim Üzerindeki Etkilerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma”, *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2010), 106,107.

⁸² Şenay Sabah, “Sembolik Tüketim”, *Tüketimin Öteki Yüzü*, ed. Sezen Bozyiğit (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 68.

2.2. Tüketim Toplumu

Baudrillard (ö. 2007) tüketim toplumunu “tüketimin öğrenilmesi ve tüketime toplumsal bir biçimde alıştırma toplumu”⁸³ şeklinde tanımlamıştır. Nuri Bilgin’e (ö. 2015) göre tüketim toplumu “atmaya hazır insanların ve atılmaya hazır eşyaların toplumudur.”⁸⁴ Tüketim toplumunun en ayırt edici vasfı, tüketimin ihtiyaçları tatmin etmek için bir araç olarak değil bizzat kendisinin ihtiyaç ve amaç olarak görülmesidir.⁸⁵

Tüketim toplumu, kapitalizmin hâkim olduğu toplumlarda görülmektedir.⁸⁶ Daha önce geçtiği üzere kapitalizmin ayakta durabilmesi, kitlesel üretime ve karşılığında kitlesel tüketime bağlıdır. Bu sebeple tüketim toplumunda bireyler, çeşitli yollarla tüketime güdülenirler. Sistem, tüketime güdüleme için kitle iletişim araçlarını, reklamları, modayı, alışveriş merkezlerini, kredi kartlarını, tüketici kredilerini, boş zaman olgusunu vs. kullanmaktadır. Örneğin; kitle iletişim araçları ve reklamlar tüketim maddelerini tanıtmak, tüketim maddelerine özendirme, dikkat çekmek ve sembolik anlam yükleyip bu anlamın yaygınlaşmasını sağlamak, ihtiyaçları manipüle ederek sahte ihtiyaçlar yaratmak, arzular ve statü ile tüketim arasında bağ oluşturmak sûretiyle bireyleri tüketime yöneltirler ve özendirirler.⁸⁷ Reklamlar ise bireyleri ikna edebilmek için, duygusal faktörleri yoğun olarak kullanırlar ve bireylerde psikolojik bir gerilim oluştururlar. Bireyler de hem uyarılan arzularını tatmin etmek hem de gerilimden kurtulmak için tüketime yönelirler.⁸⁸ Sistem moda ile de sürekli farklılaşan hayat tarzları yaratır ve tüketicilere neyin, nasıl ve hangi topluluğa dâhil olmak için tüketileceğini öğretir.⁸⁹ Yine sistemin, “tüketim katedralleri” olarak oluşturduğu alışveriş merkezleri sayesinde tüketim toplumundaki bireylerin birçoğu hafta sonu aktivitesi olarak alışveriş merkezlerine gitmeyi ve poşetlerle eve dönmeyi yani “tüketmeyi” bir rutin haline getirmişlerdir.⁹⁰

Tüketici kredileri ve kredi kartları da sistemin tüketimin yaygınlaşması, kolaylaşması ve hızlandırılması için kullandığı araçlardandır. Sistem, kredileri önemli bir bireysel hak hatta temel bir ekonomik özgürlük olarak lanse etmektedir. Öyle ki kredi sisteminin kaldırılmasını istemek, toplumun genelinde özgürlükleri kısıtlamak olarak algılanacaktır. Tüketim toplumlarında “Borç, hür insanın köleliğidir” anlayışı rafa kaldırılmış “Borç, yiğidin kamçısıdır” anlayışı hâkim hale gelmiştir.

⁸³ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu: Söylenceleri, Yapıları*, çev. Nilgün Tural - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 95.

⁸⁴ Nuri Bilgin, *Eşya ve İnsan* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991), 103 akt. Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 39.

⁸⁵ M. Hanifi Aslan, *Hizmet Ekonomisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 14.

⁸⁶ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 41.

⁸⁷ M. Cem Şahin, “Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma”, *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 183; Bayhan, “Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu”, 226-227; Ateş Bayazıt Hayta, “Postmodern Dönemin Tüketim İmajları: Postmodern Tüketim Kültürü, Tüketim Kalıpları ve Postmodern Tüketici”, *Tüketici Yazıları*, ed. Müberra Babaoğul vd. (Ankara: TÜPADEM, 2014), 4/21; Pınar Güner Koçak, “Gösterişçi Tüketim Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma: Pamukkale Üniversitesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (2017), 106; Bocock, *Tüketim*, 13; Atiker, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, 65; Çelik - Küçük, “Tüketim Toplununun Çevre Sorunlarına Etkileri”, 9.

⁸⁸ Recai Çınar - İhsan Çubukçu, “Tüketim Toplununun Şekillenmesi ve Tüketici Davranışları -Karşılaştırmalı Bir Uygulama-”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2009), 285.

⁸⁹ Çınar - Çubukçu, “Tüketim Toplununun Şekillenmesi ve Tüketici Davranışları -Karşılaştırmalı Bir Uygulama-”, 283.

⁹⁰ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 26; Aslan, *Hizmet Ekonomisi*, 14; Çelik - Küçük, “Tüketim Toplununun Çevre Sorunlarına Etkileri”, 10-11.

Bu toplumda “Önce tüket sonra çalış ve öde” mantığıyla hareket eden tüketiciler, geleceklerini sisteme borçlanmış, teslim etmiş ve adeta tüketim kölelerine dönüşmüşlerdir.⁹¹

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında tüketim toplumunun, sistem eliyle oluşturulmuş, bir israf toplumu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu toplum “Bana fırlatıp attığın şeyi söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim” mottosuna sahip, adeta bir “çöp sepeti uygarlığı”dır.⁹² İsrâf, bu toplumda bir ihtiyaca dönüşmüş ve bir hakmış gibi gösterilip, gerekçelendirilmiştir.⁹³ Toplumsal boyuttaki bu israf, dünya kaynaklarının yok olmakla karşı karşıya kalması, çevre kirliliği, küresel ısınma ve iklim değişikliği, kuraklık, vb. gibi çevresel birçok yıkıma sebep olmaktadır.⁹⁴ Bunların yanında ahlâkî olarak da ciddi boyutlarda bir yıkım söz konusudur. “Uygarlık tarihi boyunca bütün toplumlar ve bütün dinler tarafından yıkıcı ve bölücü olarak kabul edilen tamahkârlık, sefahat, şiddet, sınırsız ölçüde kendi zevkine düşkünlük, ahlâkî sınırların bulunmaması gibi özellikler, bu toplumun göz alıcı değerleri”⁹⁵ haline gelmiştir.

Tüketim toplumunda insan, aslında tüketirken madden ve manen tükenmektedir.⁹⁶ İnsanın kendisine ve çevresine yaşattığı bu yıkımlar, geri dönülmez hale gelmeden önce, israfı önlemek adına birtakım tedbirlerin alınması elzemdir.

3. Sefeh ile Mücadele

İsrâf; insanları ve toplumları helake sürükleyen, onlara maddî-manevî yıkımlar yaşatan adeta salgın bir hastalıktır ve insanların, toplumların ölçüyü ve dengeyi kaybedişleridir.⁹⁷ İslâm bu hastalığın hüsrana yol açan yönlerini gözler önüne sermiş ve insanlara ölçülü olma eğitimi vermiştir.⁹⁸ Bu bağlamda, israf; Allah’ın sevgisinden mahrum kalmak, şeytanın arkadaşlarından sayılmak, ateş ehlinden olmak gibi uhrevî sonuçlarına dikkat çekilerek genel bir şekilde yasaklanmıştır.⁹⁹ Ayrıca hem İslâm Hukuku’ndaki düzenlemeler hem de devlet yöneticilerinin emirleri ve özel düzenlemeleri ile israfın önlenmesi hedeflenmiştir.

İslâm Hukuku’nda istishâb delili gereğince aslında tasarruflarında özgür olmaları gereken¹⁰⁰ fakat israfı ahlâk haline getirmeleri sebebiyle kendilerine ve diğer insanlara zarar veren bireyler için; verdikleri ve verebilecekleri zararları def etmek adına hacr müessesesi yürürlüğe konulmuştur.¹⁰¹

Tarih boyunca Müslüman yöneticiler de israf ile mücadele etmeye çalışmışlardır. Bu mücadele önceleri daha çok devlet hazinesini korumaya yönelik alınan tedbirlerden oluşmaktadır. Örneğin, Hz.

⁹¹ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 34-35; Jean Baudrillard, *Nesnel Sistem*, çev. Oğuz Adanır - Aslı Karamollaoğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 192, 197.

⁹² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 40.

⁹³ Atiker, *Modernizm ve Kitle Toplumu*, 63.

⁹⁴ Çelik - Küçük, “Tüketim Toplumunun Çevre Sorunlarına Etkileri”, 12-16.

⁹⁵ Bayhan, “Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu”, 245.

⁹⁶ Çelik - Küçük, “Tüketim Toplumunun Çevre Sorunlarına Etkileri”, 16.

⁹⁷ Veli Kayhan, “Kur’an’a Göre İsrâf ve İktisat”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 152-153.

⁹⁸ Kayhan, “Kur’an’a Göre İsrâf ve İktisat”, 152-153.

⁹⁹ el-A’raf (7/31); el-İsrâ (17/27); el-Mu’min (40/43).

¹⁰⁰ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹⁰¹ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 2/833; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157; en-Nevevî, *el-Mecmû’*, 13/344; el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 7/169.

Ömer (ö. 23/644) (r.a.), bir idareci tayin ederken, ondan cins ata binmemesi, gösterişli kıyafetler giymemesi, lüks ve aşırı yememesi ve kapısını ihtiyaç sahiplerine kapatmaması hususlarında teminat almıştır.¹⁰² Ayrıca, zaman zaman valilerine beytülmâli dikkatli kullanıp boş yere harcamalarını hususunda uyarı mektupları da yazmıştır.¹⁰³ Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) benzer şekilde görevlilere; kâğıtlara küçük yazan kalemlerle, küçük ve sık şekilde yazmaları ve kırtasiye malzemelerini dikkatli kullanarak israf etmemeleri ve kamu malını şahsi işleri için kullanmamaları hususlarında talimat mektupları yazıp, israfı önlemeyi hedeflemiştir.¹⁰⁴

Batı'daki modern iktisadi anlayışın etkilerinin İslâm topraklarında da görülmeye başlanması ile yöneticilerin israf tedbirleri halkı kapsayacak şekilde genişlemiştir ve bazı hususlarda halkı kısıtlayan kararların alınmasına sebep olmuştur. Örneğin, israf içeren istekler ve ağır düğün adetlerinden dolayı birçok kişinin evlenememeleri ve evlenenlerin de düğün masraflarını karşılayabilmek için ödeyemeyecekleri kadar büyük borçlar altına girmek zorunda kalmaları sebebiyle Osmanlı hükûmeti, 1872'de "İzdivac ve Tenâküh Maddesi Hakkında Tenbihâtı Hâvi İlânnâme" yayımlamış ve İlânnâme'nin uygulanmasını temin edebilmek amacıyla da 1909'da "Men'i İsrâf Komisyonu" oluşturmuştur.¹⁰⁵ İlânnâme'de damattan mehirden başka bir şey alınamayacağı, sünnet ve evlilik düğünlerinde hediye alınıp verilemeyeceği, düğün yemeklerinin en fazla beş ya da altı çeşit olabileceği, gelin gezdirme, gelin arabası süsleme vb. israf olan adetlerin yapılamayacağı gibi yasakları içeren toplam on madde bulunmaktadır.¹⁰⁶ Yine ilk TBMM'de bu amaçla İlânnâme ile aynı minvalde olan sekiz maddelik "Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu" yürürlüğe konulmuştur.¹⁰⁷

Günümüzde de hukukî birtakım düzenlemelerle israfın önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Sözgelimi; kamusal harcamaları disipline etmek ve bütçe açıklarını önlemek için Başbakanlık ve Cumhurbaşkanlığı Tasarruf Genelgesi çıkartılmış,¹⁰⁸ tasarruf projeleri hazırlanmıştır.¹⁰⁹ Genelgeler kamudaki demirbaş, büro malzemeleri, konut, hizmet binası, sosyal tesis, telefon, tören vb. masraflarının azaltılması, taşıt edinilmesinin ve kullanılmasının sınırlandırılması, enerji tasarrufu için önlem alınması gibi konuları kapsamaktadır.¹¹⁰ Kamu harcamalarında israfı önlemek için alınan

¹⁰² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-aḥbâr* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1413), 1/116; Murat Akarsu, "Hz. Ömer Döneminde Yönetim ve Yöneticilerin Uygulamalarından Kesitler", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 76.

¹⁰³ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḥarâc* (yy.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.), 130-131; Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 272.

¹⁰⁴ Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Ḥaşimi el-Basrî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebir*, çev. Mehmet Dilek - Ali Bakkal (İstanbul: Siyer Yayınları, ts.), 7/434.

¹⁰⁵ *Düstûr [Tertîb 1]* (İstanbul: Matbaa-i Âmîre, 1289), 1/736; Murathan Keha, "19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/4 (2017), 1288-1290.

¹⁰⁶ *Düstûr [Tertîb 1]*, 1/736-741; Keha, "19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler", 1293-1296.

¹⁰⁷ Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu (Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu), *Ceride-i Resmîyye* 8 (28 Mart 1921), Kanun No. 55.

¹⁰⁸ Hüseyin Çakmak, *Türk Kamu Yönetiminde Tasarruf Tedbirleri, Uygulamaları ve Sonuçları* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 41.

¹⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Emin Zararsız vd., *Kamu Kesiminde Kaynakları Etkin Kullanma ve Maliyetleri Düşürme* (Ankara: Başbakanlık İdareyi Geliştirme Başkanlığı, 2005).

¹¹⁰ Tasarruf Tedbirleri ile İlgili 2021/14 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi (2021/14 GENELGE), *Resmî Gazete* 31527 (30 Haziran 2021) vd.

tedbirler yanında tüketici kredisi ve kredi kartıyla yapılan bireysel harcamalarda bireylerin kontrollü davranması hedeflenerek bazı kararlar alınmıştır.¹¹¹

İsrafla mücadelede caydırıcı kararların alınması şüphesiz çok önemlidir. Ancak bireysel alanın çoğu zaman hukukun yetki alanının dışında kalması, bu kararların etki sahasını sınırlandırmaktadır. Bu noktada, bireylerde tasarruf bilincinin oluşturulmasına, bireylerin farkındalığının ve finansal okuryazarlığın artırılmasına dair eğitim adımları atılmak sùretiyle de israfla mücadele edilmelidir.

İslâm'daki israf yasağı, mülkün asıl sahibinin Allah olduğu ve insanların emanetçi olduğu anlayışı, sorumluluk sahibi ve harcamalarda itidalli olmaya davet ve infak kültürü, verilecek eğitimin önemli yapı taşları olmalı;¹¹² "Müslüman toplumlarda israftan sakınmanın ibadet olduğu bilincini zihinlere yerleştirmek ve bir huy, prensip haline gelmesini sağlamak"¹¹³ bu eğitimlerin ana gayesi olmalıdır.

Çocuklara ve gençlere örgün eğitimle, yetişkinlere ve meslek gruplarına ise yaygın eğitim yollarıyla eğitimler verilmeli, ayrıca eğitici görseller oluşturulup yaygınlaştırılmalıdır. Bu konuda reklam kampanyalarının ve görsel medyanın etkili olacağı söylenebilir.¹¹⁴

Sonuç ve Öneriler

Sefihlerin hacrine/kısıtlanmalarına sebep olan israf, malı saçıp savurma, zâyi etme gibi davranışlar, önceki toplumlarda hastalık ve kötü ahlâk olarak kabul edilirken, özellikle son yüzyılda toplumun büyük çoğunluğunun davranışları haline gelmiş ve normalleşmiştir. Sonuçta toplumlar, tüketim toplumlarına dönüşmüştür. Toplumsal sefeh olarak da adlandırılması mümkün olan bu durumun mimarının kapitalizm olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü sistemi gereği, insanların düşünmeden, sorgulamadan, durmadan, her şartta ve zamanda tüketmesine muhtaçtır. Sistemin tüketimi arttırmaya yönelik çabaları, dayatmaları ve manipülasyonlarının sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal sefeh, bireysel, toplumsal ve çevresel birçok yıkıma sebep olmuştur, olmaktadır. Dünya kaynaklarının yok olması, kuraklık, çevre kirliliği, hayal ettikleri müreffeh hayata ulaşmak uğrunda ağır bir borç yükü altına girenlerin intihara kalkışması ya da psikolojik problemler yaşaması ve bu sebeplerle aile birliğini yitirmeleri ayrıca tamahkârlık, zevke düşkünlük vb. ahlaki düşüklüklerin yaygınlaşması, Allah'ın sevgisinden mahrum olunması gibi...

Yıkımları göz önünde bulundurulduğunda toplumsal sefeh ile mücadele etmek, hem bireyler hem de devletler için bir zorunluluktur. Mücadeleye öncelikle ihtiyaçlar konusunda farkındalık kazanmak/kazandırmak ile başlanmalıdır. Neyin gerçek ihtiyaç olduğu ve hangi davranışların israf

¹¹¹ Ayrıntılar için bkz. Tüketici Kredilerine İlişkin Vade Sınırları ile Kredi Kartı Taksit Sınırlarının Değiştirilmesi Hk. Kurul Kararı (BDDK Kurul Kararı), Türkiye: BDDK, 21 Aralık 2021, 28; Kredi Vade ve Kredi Kartı Taksit Sınırları ile Kredi Değer Oranı Değişikliği Hk. Kurul Kararı (BDDK Kurul Kararı), Türkiye: BDDK, 01 Temmuz 2021; Banka Kartları ve Kredi Kartları Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına İlişkin Yönetmelik (BKKKH), *Resmî Gazete* 28789 (08 Ekim 2013).

¹¹² İsmail Köksal, "İslam Hukuku Açısından İsrâf Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 205-207; Saffet Sancaklı, "Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 79-81.

¹¹³ Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 45.

¹¹⁴ Sancaklı, "Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi", 22; *Tüketim ve Tasarruf Eğilimleri Özel İhtisas Komisyonu Raporu* (Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2018), XXİ, 54.

olarak nitelendiği irdelenmeli, ihtiyaç-arzu ayrımı yapılmalı ve sistemin ihtiyaçları manipüle ettiğinin bilincinde olarak hareket edilmelidir. Yöneticiler, ihtiyaç ve israf temalı eğitimler verilmesi ve kitle iletişim araçlarının farkındalık arttırmak için kullanılması yönünde adımlar atabilir. Bunların yanında hukukî bir yaptırım olarak, markaların reklamlar vs. ile tüketicileri manipüle etmelerine engel olacak yasalar çıkarılabilir, kamu kaynaklarının etkin kullanımı ve israf edilmemesi için mevcut düzenlemeler geliştirilerek etkin bir şekilde uygulanabilir.

Son olarak, İslâm Hukuku'nda bireysel savurganlıklar için işletilen hacr müessesesi; "İzdivac ve Tenâküh Maddesi Hakkında Tenbihâtı Hâvi İlânnâme", "Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu" gibi düzenlemeler de göz önünde bulundurularak toplumsal sefeh ile mücadele için de işletilebilir. Ancak bu konu hukukun yetki alanını aşmaması, özel alanlara müdahale edilmemesi, bireylerin hak gasbına ve haksızlığa uğramamaları için üzerinde daha çok durulmaya ve dakik incelemelere muhtaçtır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî. 4 Cilt. yy.: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Akarsu, Murat. "Hz. Ömer Döneminde Yönetim ve Yöneticilerin Uygulamalarından Kesitler". İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi 4 (2018), 63-93.
- Akdemir, Hikmet. "Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2001), 31-61.
- Akgündüz, Ahmed. Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye (Mecelle Ta'dilleri ve Gereçekleriyle Birlikte). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Alâüddîn el-Haskefi, Muhammed b. Alî b. Muhammed. ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". TDV İslâm Ansiklopedisi. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. İslam Hukuk Usûlü. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Aslan, M. Hanifi. Hizmet Ekonomisi. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.
- Atiker, Erhan. Modernizm ve Kitle Toplumu. Konya: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Aydın, Mehmet vd. İbadet ve Müessese Olarak Zekât. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1984.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. el-'Înâye şerhu'l-Hidâye. 10 Cilt. yy.: Daru'l-fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". TDV İslâm Ansiklopedisi. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Baudrillard, Jean. Nesnelere Sistemi. çev. Oğuz Adanır - Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2011.
- Baudrillard, Jean. Tüketim Toplumu: Söylenceleri, Yapıları. çev. Nilgün Tütal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 13. Basım, 2020.
- Bayazıt Hayta, Ateş. "Postmodern Dönemin Tüketim İmajları: Postmodern Tüketim Kültürü, Tüketim Kalıpları ve Postmodern Tüketici". Tüketici Yazıları. ed. Müberra Babaoğlu vd. Ankara: TÜPADEM, 2014.

- Bayhan, Vehbi. "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu : "Tüketiyorum Öyleyse Varım". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 43 (26 Aralık 2011), 221-248.
- Bilgin, Nuri. *Eşya ve İnsan*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitapevi, 1. Basım, 1997.
- Buhârî, bû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi' u'ş-şâhîh. Beyrut: Daru tavki'n-necat, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. Keşşâfû'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'. 6 Cilt. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2. Basım, 2003.
- Çakmak, Hüseyin. *Türk Kamu Yönetiminde Tasarruf Tedbirleri, Uygulamaları ve Sonuçları*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çayıroğlu, Yüksel. "İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 149-183.
- Çelik, Abdullah - Küçük, Ayşe. "Tüketim Toplumunun Çevre Sorunlarına Etkileri". *Econharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi* 4/5 (2020), 1-22.
- Çınar, Recai - Çubukçu, İhsan. "Tüketim Toplumunun Şekillenmesi ve Tüketici Davranışları - Karşılaştırmalı Bir Uygulama-". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2009), 277-300.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. yy.: Daru ihyai't-turâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. yy.: Daru'l-fikr, ts.
- Sa'di, Abdurrahman b. Nasır b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahman fi tefsîri kelâmi'l-Mennân*. yy.: Müessesetu'r-risale, 1. Basım, 2000.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. yy.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.
- Featherstone, Mike. *Potmodernizm Ve Tüketim Kültürü*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Ğamrâvî, Muhammed el-Zuhrî. *es-Sirâcu'l-vehhâc*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 7. Basım, 2012.
- Gencer, Bedri. "Aşkınlıktan Yüceliğe Tüketim". *Tüketim ve Değerler*. ed. Recep Şentürk. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2010.
- Güllülü, Uğur vd. "Kendini Gösterim ve Kişilerarası Etkileşimin Gösterişçi Tüketim Üzerindeki Etkilerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma". *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2010), 105-139.
- Güneç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. 4 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Gürbüz, Cemile. *Tüketim Toplumunda Tüketim Türlerinin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Araştırma*. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. yy.: Daru'l-fikr, 2. Basım, ts.

- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. Kitâbü'l-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Riyad'il-hadîse, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. Maķāşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye. 3 Cilt. Katar: Vizâretü'l-evķâf ve şuûni'l-İslâmiyye, 2003.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. Mu'cemü meķâyisi'l-luĝa. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dimeşk: Daru'l-fikr, 1. Basım, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. Tefsîrül-Qur'ânî'l-'azîm. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Aĝmed b. Ğanbel. 4 Cilt. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. el-'Umde fî'l-fıkhi'l-Ğanbelî. yy.: Mektebetü'l-'asriyye, 2004.
- İbn Kudâme Ebû'l-Ferec, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. eş-Şerĝu'l-kebîr' ma'a'l-Muĝni ve'l-insâf. 30 Cilt. Kâhire: Cumhuriyyetu Mısrî'l-Arabiyye, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. 'Uyûnü'l-aĝbâr. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1413.
- İbn Kutluboĝa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboĝa b. Abdillâh es-Sûdûni el-Cemâlî el-Mısrî. Ğulâşatü'l-efķâr şerĝu Muĝtaşari'l-menâr. ed. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî. yy.: Daru İbn Hazım, 1. Basım, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. es-Sünen. 5 Cilt. yy.: Daru'r-risaleti'l-ilmîyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, 1413.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. el-Baĝrû'r-râ'ik şerĝu Kenzü'd-deķâ'ik. 8 Cilt. yy.: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Ğaşımi el-Basrî. Kitâbü't-Ğabaķâti'l-kebîr. çev. Mehmet Dilek - Ali Bakkal. 10 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, ts.
- Kâdîhan, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. Fetâvâ Ğâdîĝân. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2009.
- Kallek, Cengiz. "İnsanın Metalaştırılmasına, Metaı Kişileştiren Hz. Peygamber'den Reddiye". Tüketim ve Deĝerler. ed. Recep Şentürk. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2010.
- Karaaslan, Halil İbrahim. Kur'an'ı Kerim'de İsrâf Kavramı. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. ez-Zaĝîre. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-ĝarbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1994.

- Karaman, Hayrettin. Fıkıh Usûlü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2013.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i. 7 Cilt. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2. Basım, 1986.
- Kayhan, Veli. "Kur'an'a Göre İsrâf ve İktisat". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 6/2 (2006), 149-195.
- Keha, Murathan. "19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 21/4 (2017), 1283-1296.
- Koçak, Pınar Güner. "Gösterişçi Tüketim Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma: Pamukkale Üniversitesi Örneği". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 43/2 (2017), 79-112.
- Köksal, İsmail. "İslam Hukuku Açısından İsrâf Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 3/1 (2003), 201-210.
- Köse, Saffet. "Rüşd". TDV İslâm Ansiklopedisi. 35/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. Nûrû'l-envâr fi şerḥi'l-Menâr. 2 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1. Basım, 2017.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşki. el-Lübâb fi şerḥi'l-Kitâb. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. Dürerü'l-ḥukkâm fi şerḥi Ğureri'l-aḥkâm. 2 Cilt. yy.: Daru ihyai't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- Mustafa, İbrahim vd. el-Mu'cemül-vasîf. yy.: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb. 20 Cilt. yy.: Daru'l-fıkr, ts.
- Odabaşı, Yavuz. Tüketim Kültürü. İstanbul: Agora Kitaplığı, 6. Basım, 2019.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl. Medine: Daru's-Sirâc, 2. Basım, 2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. Mefâtîḥu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr). 32 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Ritzer, George. Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Sabah, Şenay. "Sembolik Tüketim". Tüketimin Öteki Yüzü. ed. Sezen Bozyiğit. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. el-Müdevvene. 4 Cilt. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1994.
- Sancaklı, Saffet. "Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi". İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (2013), 45-86.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. el-Mebsûṭ. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. el-Eşbah ve'n-Nezâir. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1990.

- Şâban, Zekiyüddin. İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh). çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2010.
- Şahin, M. Cem. "Postmodern Dönemde Tükerim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma". Dini Araştırmalar 11/31 (2008), 173-194.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. el-Muvâfağât. 7 Cilt. yy.: Daru İbn Affân, 1. Basım, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. et-Tenbîh fî fûrû'î'l-fıkhî's-Şâfi'î. yy.: 'Âlemu'l-kutub, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc. 6 Cilt. yy.: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1994.
- Tabakoğlu, Ahmet. İslâm İktisadına Giriş. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2008.
- T.C. Ticaret Bakanlığı vd. Türkiye İsrâf Raporu. Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı, 2018.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. Şerhu't-Telvîh ala't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu's-sabîh, ts.
- Torlak, Ömer. Tüketim: Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Türkiye İsrâfi Önleme Vakfı. 2018 Sayılarla İsrâf Raporu. Ankara: Türkiye İsrâfi Önleme Vakfı, 2020.
- Yanıklar, Cengiz. Tüketime Sosyolojisi. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2006.
- Yavuz, Şahinde. "Türk Toplumunun Tüketim Toplumuna Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü" 36 (2013), 219-240.
- Yeniçeri, Celal. İslam Açısından Tüketim Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Yeniçeri, Celal. İslam'da Devlet Bütçesi. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.
- Zararsız, M. Emin vd. Kamu Kesiminde Kaynakları Etkin Kullanma ve Maliyetleri Düşürme. Ankara: Başbakanlık İdareyi Geliştirme Başkanlığı, 2005. http://www.omerdincer.com/document/2005_etkin_kullanma.pdf
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Şâmûs. 40 Cilt. yy.: Daru'l-hidâye, ts.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. el-Menşûr fî'l-kavâ'id. 3 Cilt. yy.: Vizâretu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1985.
- Zeydân, Abdülkerim. el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh. Dimeşk: Müessesetu'r Risale, 1. Basım, 2015.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu. 10 Cilt. Dimeşk: Daru'l-fıkr, 4. Basım, ts.
- BKKKHY, Banka Kartları ve Kredi Kartları Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına İlişkin Yönetmelik. Resmî Gazete 28789 (08 Ekim 2013).
- Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu, Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu (Kanun No. 55). Cerîde-i Resmîyye 8 (28 Mart 1921).
- Düstûr [Tertîb 1]. İstanbul: Matbaa-i Âmîre, 1289.
- BDDK Kurul Kararı, Kredi Vade ve Kredi Kartı Taksit Sınırları ile Kredi Değer Oranı Değişikliği Hk. Kurul Kararı. Türkiye: BDDK, 01 Temmuz 2021.
- 2021/14 GENELGE, Tasarruf Tedbirleri ile İlgili 2021/14 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi. Resmî Gazete 31527 (30 Haziran 2021).

BDDK Kurul Kararı, Tüketici Kredilerine İlişkin Vade Sınırları ile Kredi Kartı Taksit Sınırlarının Değiştirilmesi Hk. Kurul Kararı. Türkiye: BDDK, 21 Aralık 2021.

Tüketim ve Tasarruf Eğilimleri Özel İhtisas Komisyonu Raporu. Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2018.

“Türk Medeni Kanunu”. Erişim 11 Nisan 2021.

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>.

Müslüman Ruhları Korumak: Memlük Topraklarında Hangâh ve Sûflilerin Vazifesi*

Thomas Emil HOMERIN¹

Çev: Hediye Sümeýra KORKMAZ²

ORIGINAL ARTICLE: Homerin, T.H. (1999). Saving Muslim Souls: The Khânqâh and the Sufi Duty in Mamluk Lands. *Mamluk Studies Review*, 3, 59-83.

I

Bir dizi topluluk ve ritüel unsurları, “sofra mekânı” veya “okuma mekânı” anlamlarını taşıyan Farsça *hangâh* teriminde toplanmıştır. İslâm öncesi dönemde bu kelime başka anlamlara sahip olsa da Müslüman hangâhının ilk olarak İran’ın kuzeybatısında, Horasan bölgesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Burada hangâhlar kimi zaman bir medrese veya fıkıh kurumu olarak hizmet vermiş, çoğunlukla da mistik eğilimi olan kişilerin buluşma mekânı olmuştur.³ Bahsettiğimiz son işleviyle hangâh, hayatını Allah’a ibadete adanmak isteyen Müslümanların cemaat yaşamına yönelik ilkeler tesis eden Ebû Saîd ibn Eb’l-Hayr (357-440/967-1049) ile ilişkilendirilmiştir. Altıncı/on ikinci yüzyılın sonlarında kaleme alınan ve sûfî biyografilerine yer verilen *Esrâru’t-tevhîd*’e göre, Ebû Saîd bu bölgede yüzlerce hangâhı kurmuş veya ziyaret etmiştir. Ebû Saîd, sohbet ederek ve ders vererek bir hangâhtan diğerine seyahat etmiş, öğretilerini yaymaları için seçtiği müritlerine yeni hangâhlar inşa etme yetkisi vermiştir.⁴

* Makalenin yayınlandığı *Mamluk Studies Review* dergisinden, makale çevirisinin yayınlanması için yazar tarafından izin alınmıştır.

¹ Professor of Religion in the Department of Religion & Classics at the University of Rochester, USA.

² Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, TÜRKİYE.

hediyesumeyrakorkmaz@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6071-8538

Articles in *Theosophia* are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

³ Bkz. Jacqueline Chabbi, “Khânqâh,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 4:1025-26; Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, Mass., 1972), 250-51; ve Muhsin Kiyâni, *Târikh-i Khânqâh dar Irân* (Tehran, 1990), 123-60. Hangâhlar ve erken dönem sûfî toplulukları hakkında genel bir izlenim için bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders of Islam* (Oxford, 1971), özellikle 5-11, 17-23, 168-72; ve ayrıca Bruce B. Lawrence, “Khânqâh,” *Encyclopedia of Religion* (New York, 1987), 8:278-79 ve Marcia K. Hermansen, “Khânqâh,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford, 1995), 2:415-17.

⁴ Esrâr hakkında bir çalışma ve çevirisi için bkz. John O’Kane, *The Secrets of God’s Mystical Oneness* (New York, 1992). Ebû Saîd ve kuralları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (1921; reprint,

Esrâr'da bahsi geçen hangâhlar, genellikle buldukları konumla veya hangâhta ikamet edip dersler veren şeyhle irtibatlı olarak isimlendirilmiştir. Yönetici kesim tarafından inşa edilen ve kırk dervişe kadar yaşam alanı temin edecek genişlikte olan birkaç büyük kurumun varlığı bilinse de bu erken dönem hangâhlarının çoğu, sûflerin toplanacağı ortak bir meclis, mescit olarak hizmet veren bir oda ve hangâh sâkinleriyle ziyaretçilerin kalacakları birkaç odadan müteşekkil bir evden ibaret olmuştur.⁵ *Esrâr*, ne yazık ki, belirli bir hangâhtaki yaşam düzeni hakkında bize detaylı bilgi vermez. Muhtemelen çoğunlukla bir sûfî şeyhi, belki bazı öğrenci ve müritleriyle birlikte burada ikamet ediyordu; fakat bu tarz toplulukların ortalama sayıları, bekar olmaları gerekip gerekmediği, geniş aileleriyle ve başka kurumlarla ilişkileri hakkında oldukça sınırlı bir bilgiye sahibiz.⁶ *Esrâr* yine de açık bir şekilde bu erken dönem sûfî hangâhlarını ilim, tefekkür ve toplu ibadet merkezleri olarak tanımlar; bu mekânlarda mütemadiyen Kuran tilavetleri gerçekleştirilmiş ve -en azından bir örnekte- bir hangâh aynı zamanda mübarek bir emanete de ev sahipliği yapabilmıştır. Ebû Saîd, bir müridine yeşil yün hırkasını yeni hangâhında "sancak" olarak kullanması için vermiş ve zaman içerisinde insanlar, vebadan ve yaklaşmakta olan diğer felaketlerden kendilerini koruyacağına inanarak bu kıyafet parçasına saygı duymuşlar ve onu ziyaret etmek için sıklıkla hangâha gelmişlerdir.⁷

Ne var ki, *Esrâr*'ın da tasdik ettiği gibi, dönemin bütün hangâhları tasavvuf etrafında şekillenmemiştir; kimi fakihler ve kelimciler de kendi hangâhlarını kurmuştur.⁸ Hatta han gibi bazı paralel kurumlar dahi bu dönemde şehir dışından gelen ilim talebeleri için konaklama mekânı işlevi görmüş, bu amaca binaen özellikle camilerin yanına inşa edilmiş ve önemli âlimler bu mekânlarda dersler vermiştir. Zaman içerisinde bu hanlar şerî ilimlerin okutulduğu farklı medreselere veya giderek sûfî karakter kazanan hangâh külliyelerine dahil edilmiştir.⁹ Fakat, boyutları veya odak noktaları ne olursa olsun, hangâhların temelde kuruluş amacı yolculara konaklama imkânı sağlamaktı. Gerçi bazı konuklar, Ebû Saîd'e gösterilen cömert misafirperverlikten pay alamamışlardır. Meşhur Farisî sûfî Ali el-Hucvirî (ö. 465/1072) Horasan'da, hangâhta ikâmet eden herkesin dindar bir sûfî olmadığını bize hatırlatacak oldukça farklı bir deneyim yaşamıştır:

Bir gece, bu ülkede bir köye ulaştım ve bu köyün içerisinde sûflük iddiasında bulunan kimselerin kaldığı bir hangâh vardı. Üzerimde koyu mavi bir cüppe vardı ... tıpkı sünnette tarif edildiği gibi, fakat yanımda sûflere nispet edilen eşyalardan hiçbir şey yoktu. ... sadece bir değneğim ve deri bir su şişem vardı. ... beni tanımayan bu sûfler beni oldukça hor gördüler. Onlar sadece benim dış görünüşümü değerlendirdiler ve birbirlerine "Bu bizden biri değil" dediler. Bu dediklerinde haklılık payları vardı: ben onlardan biri değildim fakat geceyi orada geçirmek zorundaydım. Beni bir çatıda ağırladılar, kendileri de benimkinin üstünde yer alan bir çatıdalar. Ben onların ziyafet çektiği yemeklerin kokusunu burnuma çekerken, onlar bana rengi yeşile

Cambridge, 1967), 1-76, özellikle 46, ve Kiyani, *İran*, 187-93. Ayrıca bkz. H. Ritter, "Abu Sa'id," *EI2* 1:145-47, ve Fritz Meier, *Abu Sa'id-i-Abi l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende* (Leiden, 1976).

⁵ O'Kane, *Secrets*, 89, 111, 191, 230, 253, 276, 280, 308, 336, 345.

⁶ *Esrâr*'da Ebû Saîd'in, döneminin ne kadar kötüye gittiğini belirten şu sözü aktarılır; "kimsenin hangâhta bir seneden fazla kalmaya güç yetiremeyeceği zamanlar yaklaşıyor..." O'Kane, *Secrets*, 336. Dönemin tartışmalı konusu olan sûflerin bekarlığı hakkındaki bir çalışma için bkz. 'Ali al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, edisyon ve çeviri R. A. Nicholson, 2nd ed. (London, 1936), 360-66.

⁷ O'Kane, *Secrets*, 227-28, ve ayrıca bkz. 111, 191-92, 230-31, 253, 336, 345.

⁸ A.g.e., 410-11, ve Bulliet, *Patricians*, 250-51.

⁹ J. Pedersen ve George Makdisi, "Madrasa," *EI2*, 5:1123-34, özellikle 1124-25, ve Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981), 23-24.

dönmüş kuru bir ekmek verdiler. Tüm bu zaman boyunca bana çatıdan alaycı bakışlar atıyorlardı. Yemeklerini bitirdiklerinde, kendi hallerinden ne kadar memnun olduklarını ve beni ne kadar hakir gördüklerini gösterircesine, üzerime yedikleri karpuzların kabuklarını atmaya başladılar. Kalbimden şöyle geçirdim: "Ey Allahım, onlar senin dostlarının elbiselerini giyiyor olmasalardı, ben onların bu hallerine asla tahammül etmezdim."¹⁰

Beşinci-altıncı/on birinci-on ikinci yüzyıllar boyunca hangâhlar, Arapça bir terim olan ribâtın yaygın olduğu Selçuk sultanlarının yönetimindeki Bağdat'ın Batı kıyısı boyunca ve İran'da yayılmıştır.¹¹ Selçuklular aktif bir şekilde Sünnî İslam'ı desteklemiş ve yönetici kesim bu misyonu taşıyan vakıflar, Kuran ve hadis okulları, medrese ve ribâtlar inşa ettirmiştir. Şüphesiz bu kurumların açılış amaçlarından biri, Sünnî İslam'ı, halifeyi ve Selçuklu sultanlığını tehdit etme potansiyeli taşıyan İsmailî Şia ve Kerrâmiyye gibi bazı siyasî-dinî oluşumların önünü kesmektir.¹² Fakat özellikle medrese ve ribâtlar, Abbâsî hilafetiyle aralarında devam eden siyasî rekabette Selçuklular için himaye kaynağı olmuştur. Halifeler, Bağdat'taki farklı mezheplere ait camilerin idaresini üstlenirken, Selçuklular, medrese ve ribât gibi yeni kurumlar inşa etmek ve bu dinî yapıların mensuplarını desteklemek suretiyle kendilerinin halifenin "koruyucusu" ve nihayetinde İslam aleminin yöneticisi olma davalarındaki konumlarını güçlendirmiş ve bu durumun meşruiyetini sağlamıştır.¹³

O halde, Bağdat'taki ilk üç ribâtın Horasan'dan gelen Selçuklu taraftarı dâîler tarafından kurulması ve akabinde de bu ribâtların çoğunlukla Selçukluların desteklediği sûfi şeyhler tarafından yönetilmeleri sürpriz olmayacaktır.¹⁴ Bu ribâtların çoğu spesifik olarak sûfilere ve âyinlerine mekân sağlamak için inşa edilmişken diğer bölgelerdeki ribâtların yöneticilerinde ve faaliyetlerinde özellikle tasavvufî bir yönelim görülmez; yani altıncı/on ikinci yüzyılın ortaları boyunca ribâtlar yalnızca sûfilere hasredilen kurumlar değildir. Bu durumun sebeplerinden biri, ribâtların sûfilere bir mansıp tayin etmek suretiyle sûfilerin mükafatlandırılması iken, bir diğer gerekçe de fakih veya mezhep imamı olmadıkları için kârlı medrese pozisyonlarına atanacak kalifiyede olmayan diğer din adamlarını ve vâizleri ribâtlarda görevlendirerek ödüllendirmektir. Bu şekilde, bahsedilen yüzyılın sonuna doğru Selçukluların merkezî kontrol ve hakimiyeti zayıflamaya başladığında bile ribâtlar desteklenmeye devam etmiştir. Diğer vakıf kuruluşlarına benzer olarak ribâtlar yönetici kesimin servetine siper olmuş ve böylece özellikle siyasî istikrarsızlık zamanlarında bir himaye kaynağını muhafaza etmiştir.¹⁵

Bağdat'ta kontrolü yeniden ele alan Abbâsî halifeleri, Zengîler'in ve daha sonra Eyyûbîlerin de yapacağı gibi bu kurumların ana hâmileleri olmuştur. Suriye ve Filistin'de Selçukluların halefleri olan

¹⁰ R. A. Nicholson, *Kashf*, 69.

¹¹ Jacqueline Chabbi, "La fonction du *ribat*, a Baghdad du cinque siecle au debut du septieme siecle," *Revue des etudes islamiques* 42 (1974):101-21, ve Kiyani, *İran*, 162-250.

¹² C. E. Bosworth, "Saldjukids," *EI2*, 8:936-59, özellikle 951-52, ve "Karramiyya," *EI2*, 4:667-69. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 6-8, 16-17.

¹³ Pedersen ve Makdisi, "Madrasa," 1128; Makdisi, *Colleges*, 10-14, 27-34; ve Chabbi, "Fonction," 107-9. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 7-8, ve Carl W. Ernst, *Eternal Garden* (Albany, 1992), 14-15.

¹⁴ Chabbi, "Fonction," 101-12. Benzer şekilde, Eşarî kelamcısı ve Selçuklu sultanlığının ana kuramcısı Ebû Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111), Nizamiye medreselerinde büyük bir mertebeye ödüllendirilmişti; bkz. Bosworth, "Saldjukids," 950, ve Ernst, *Garden*, 15.

¹⁵ Chabbi, "Fonction," 112-16. Ayrıca bkz. Jacqueline Chabbi, "Ribât," *EI2*, 8:493-506, ve Pedersen ve Makdisi, "Madrasa," 1128.

Zengîler ve Eyyûbîler, özellikle Hristiyanlar adına Kutsal Toprakları ve Kudüs'ü geri alma çabasında olan Haçlılara karşı Sünnî İslâm'ı desteklemeye devam etmiştir. Bu durum, ribâtları desteklemenin yukarıda sayılan amaçlarından siyasî meşruiyet elde etmek, şahsî serveti korumak ve himaye elde etmeye ek olarak başka bir zorlayıcı sâikin daha altını çizmektedir; manevî güce erişmek. Dindar Müslümanların mucizevî bir şekilde kâfir hasımlarını yendiklerine dair hikayelerin çoğalması ve bu durumun efsanevî bir hale bürünmesiyle, zâhidler, sûfler ve veliler kriz zamanlarında manevî yardım için aranan isimler haline gelmiştir. Bir tarihçiye göre, Zengî sultanı Nûreddin Mahmud'un (hükümdarlığı 541-69/1146-74) danışmanları bir defasında kendisini zahidlere, sûflere ve diğer din adamlarına ayırdığı maddî ödeneği, Haçlılarla savaştan ve fena bir halde yıpranan Müslüman ordusuna destek olarak kullanması için zorlamıştır. Fakat Nûreddin onları azarlamış ve şu sözlerle kendisini ifade etmiştir:

Allah aşkına, ben, aranızdaki güçsüzleri ayakta tutup koruyan kimselerin haricinde bir zafer bekleyemem. Ben yatağında uyurken benim için uyanıp kalıp asla ıskalamayan oklarla benim için savaştan kişilerin ücretini keserek, bu miktarı oklarının ıskalayıp ıskalamayacağı bile belli olmayan kişiler için nasıl harcaabilirim?¹⁶

Nûreddin ve diğer yöneticiler sûfleri manevî destekleyicileri, cihat teşebbüslerinde bir nevi mistik taraftarları olarak görmüş olabilirler. Bu perspektiften, bir "tehlikeye karşı koruma" veya "sınır garnizonu" anlamında kullanılan ribât terimi mantıklı görünse de ribâtların sûfi askerler için manastır tarzı bir işlev gördüğüne dair elimizde bir kanıt yoktur.¹⁷ Aslında, Zengî ve Eyyûbî dönemi ribâtları genellikle şehir içlerinde yer almış ve Spartalı örneklerinden çok farklı bir şekilde mükemmel özelliklere sahip olabilmıştır: Seyyah İbn Cübeyr'in (539-613/1144-1217), 580/1184'te Dımaşk'e uğradığı zaman not ettiği gibi:

Ribâtlara gelince, onlara burada hangâh denilir, onlar burada çok sayıdadır ve sûflere tahsis edilmiştir. Onlar, içlerinden sular akan, seyretmesi en güzel, cömert harcamalar yapılan saraylardır. Bu kurumlarda yaşayan sûfler bu ülkenin sultanları gibidir; Allah onların dünyevî ihtiyaçlarını karşılamış ve bundan daha fazlasını da vermiş, kendisine ibadet etmeleri için onların zihinlerini hayat galesinden ârî kılarak, cennetin saraylarını anımsatan bu saraylarda onları ağırlamıştır! Allah'ın lütfu sayesinde bu talihli ve bahtiyar sûfler, hem bu dünyanın hem de diğer dünyanın nimetlerine nâil olmuşlardır.¹⁸

İbn Cübeyr, bir saraydan dönüştürüldükten sonra bahçe ilave edilen ve Nûreddin tarafından sûflere tahsis edilen kendi gördüğü en şaşılahtan bahsetmektedir. Bu tarz hangâhlarda sûfler hassas ruhların tasavvufî vecde ulaştıkları coşkulu semâ meclisleri düzenlemişlerdir. İbn Cübeyr metnin devamında bu sûfleri, soylu bir yolun takipçileri ve dinî hizmete adanmış, hayranlık duyulması bir hayat tarzına sahip kimseler olarak tanımlamıştır.¹⁹

¹⁶ Muhammed İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb fi Ahbari Benî Eyyûb*, ed. Cemaleddin al-Şayyal (Kahire, 1957), 1:136. Nûreddin'in, sûfleri ve hangâhların da kapsayan dini sınıfı himayesi hakkında bkz. a.g.e., 263-86, özellikle 281-84, ve Ali İbn Muhammed İbn Kesîr, *al-Kâmil fi't-târih* (Beirut, 1979), 11:404-5. Ayrıca bkz. Abdullatif Hamza, *al-Harake al-Fikriyye fi Mısır fi al-Asrayn al-Eyyûbî ve-el-Memlûkî el-Evvel* (Kahire, 1945?), 104-10, ve P. M. Holt, *The Age of the Crusades* (London, 1986), 80.

¹⁷ Bkz. Chabbi, "Ribât," 493-506.

¹⁸ Muhammed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beirut, 1979), 256-57. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 9-10.

¹⁹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 257. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 169, Nûreddin'in 543/1148 yılında inşa ettirdiği, bu defa Halep'te bulunan bir diğer hangâhın tasviri.

İbn Cübeyr'in sûfîler ve hangâhları hakkında oldukça olumlu düşüncelere sahip olmasına rağmen diğer bazı daha muhafazakâr Müslümanlar, bu gösterişli çevre ve burada olup bitenlere karşı menfi bir tavır takınmıştır. İbn Cübeyr'in çağdaşı Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ribâtları, bekârlığı teşvik etmekle peygamberin evliliğe dair sünnetinin aksi yönüne giderek Hristiyanları taklit eden zararlı bidatler olmakla suçlamıştır. Fakat tüm suçlamaları bundan ibaret değildir:

Yeni ortaya çıkan sûfî grupların, maişetlerini temin etmek için çalışmak yerine ribâtlarda dolaştıklarını, burada yiyip içmekle, şarkı ve dansla meşgul olduklarını, dünyevî kazanç sağlamak için hiçbir zorbadan yardım istemekten çekinmediklerini ve vergi toplayıcılarından bile hediye kabul etmek konusunda tereddüt etmediklerini görüyoruz! Onların ribâtlarının çoğu, yasa dışı mülklerini vakfeden zorbalardan inşâ edilmiştir. ... Sûfîlerin hayatı, mutfak, yemek ve soğuk su etrafında dönüyor ... zamanlarının çoğunu ise eğlenceli sohbetlerle ve soyluları ziyaret ederek geçiriyorlar. ...²⁰

Altıncı/on ikinci yüzyılın sonuna doğru, ribâtların namına ve sâkinlerine dair belirgin görüş farklılıklarına sahip olmalarına rağmen hem İbnü'l-Cevzî hem de İbn Cübeyr bu kurumun neredeyse tamamen sûfîlerle ilişkili olduğunu konusunda hemfikirdir. Bu durumun nedenlerinden biri, zayıflamış hilafet otoritesinin vadesini uzatmak ve hilafetin meşruiyetini sağlamak için Abbâsî halifesi Nâsır li-Dînillâh'ın (hükümdarlığı 575-622/1180-1225) fütüvvet teşkilatına ve sûfî tarikatlarına yaptığı istikrarlı katkılarıdır. Sünnî ve Şîî Müslümanları tekrar tek bir yöneticinin altında birleştirme çabasıyla Nâsır kendisini, Allah ve insanlar arasında ilahî bir seçimle konumlandırılmış bir "aracı" (vasıta) olarak göstermek için tasavvufî kavramların ve benzetmelerin yardımına başvurmuştur. Bu görüşlerinde en büyük yandaşı ve propagandacısı, aynı zamanda Nâsır'ın danışmanı ve elçisi olan meşhur Sûfî Ömer el-Sühreverdî (539-632/1145-1234) olmuştur.²¹

Ömer'in ailesinin tasavvufla, özellikle de kurumsal yönüyle uzun zamandır bağlantısı vardır; bu dönemde büyük amcası Bağdat'taki ilk ribâtlardan birinin yöneticisidir, amcası ve aynı zamanda manevî rehberi Ebû Necîb (490-563/1097-1168) ise kendi ribâtını kurmuş ve Selçuklu yönetimine verdiği destek karşılığında eriştiği himaye altında olmanın tadını çıkarıyordu. Ömer ise bunun aksine, Selçukluların düşüş dönemi boyunca kendisine birer bahçe ve hamamla tamamlanmış bir ribât sunan patronu Abbâsî halifesi Nâsır'a sadakatini sunmuştur. Ömer'in hangâh hayatıyla ilgili kapsamlı tecrübesi, sûfî cemaatlerin tasavvufî eğitimini ve ibadet hayatını düzenleme ihtiyacını ve aynı zamanda Hucvirî ve İbnü'l-Cevzî tarafından bahsedilen suiistimalleri engellemek gerektiğini kuvvetli bir şekilde fark etmesini sağlamıştır.²²

Bunun üzerine Ömer, amcasının özlü bir şekilde kaleme aldığı *Âdâbü'l-mürîdîn* eserinin üzerine inşa ederek, ribâtlardaki yaşam da dahil olmak üzere özellikle sûfî cemaat hayatıyla ilgili konulara işaret eden meşhur sûfî risalesi *Avârifü'l-maârif*ini yazmıştır. Bu eserinde, sınırlarda savaştan mücahitlerle bir benzerlik kurduğu ribâtlardaki dindar sûfîleri methetmiş; sûfîlerin Allah'a ettikleri dua ve ibadetleri, mücahitlerin bütün Müslümanlar adına bozgun ve ıstıraplarla mücadele etmek için

²⁰ Abdurrahman İbn Cevzî, *Telbîsü'l-iblis* (Cairo), 169-70. Ayrıca bkz. Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin, 1988), 10-12, ve Ernst, *Garden*, 16-17.

²¹ Angelika Hartmann, "al-Nasîr li-Din Allah," *EI2*, 7:996-1003, özellikle 998-1000, ve Chabbi, "Fonction," 116-21. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 7-14; Julian Baldick, *Mystical Islam* (New York, 1989), 72-75; ve Ernst, *Garden*, 15.

²² Bkz. Menahem Milson'un kaleme aldığı giriş metni, Abu Najib al-Suhrawardî's *A Sufi Rule for Novices* (Cambridge, Mass., 1975), 10-16, ve Trimmingham, *Orders*, 33-37.

kullandıkları silahlarla eşleştirmiş; ribâtlarda yaşayan sûflerin örnek davranışları ve hayırlı amelleri sayesinde Müslüman topraklarına tekrar manevî bereket getirdiklerini söylemiştir.²³

Fakat Ömer *Avârif*'te, ribât sûflerinin İslam düşmanlarını savuşturmadaki güçlerine olan inancına rağmen bu konu üzerinde durmamıştır, ki bu husus Nûreddin Zengî dahil hükümdarların da açıkça dikkatini çekmişti. Bunun yerine Ömer, dikkatini tasavvufun kurumsal ilkelerine yöneltmiştir: sûflerin bencil tabiatlarına karşı gerçekleştirdikleri, kendi nefislerine yönelik bir cihada. Bu mücadeleyi akılda tutarak, Ömer takipçilerine birkaç esas mevzuda talimat verir; bunlar arasında manevî rehberin nitelikleri, çeşitli ruhanî hâl ve makamlar, semâ ve zikir meclislerinin uygulanışı vardır. Fakat Ömer bu konular ve diğer bahisler boyunca Müslümanların maneviyatını beslemek ve ruhî yaşamını geliştirmek için cemaatin merkezi rolüne olan inancını hiç kaybetmemiştir.²⁴

Ömer el-Sühreverdî'nin tasavvuf yoluna ve cemaate gösterdiği özen, çoğunlukla İran'ın doğusunda, Hint alt kıtasında ve tüm İslam dünyasında yayılan ve serpilerek kendi tarikatının başarısının bir kanıtıdır. Bu bölgelerde, büyük ölçüde *Avârif*'in prensip ve talimatlarına dayanarak hangâhlar inşa edilmiş ve genellikle belirli bir tasavvufî tarikatın, çoğunlukla Ömer'e ait Sühreverdîye veya Çiştîye gibi diğer bazı tarikatların öğretilerine göre bu hangâhlar organize edilmiştir. Tarikatlar genellikle üst yönetimin desteğini kabul edip etmemek konusunda farklılaşsalar da neredeyse hepsi kendi kurallarına dayanarak kıdemli mensuplarının önderliğinde hangâhlar inşa etmiştir.²⁵ Ancak, Memlûk topraklarındaki hangâhlar bundan farklı bir yol izleyecek, sultan ve güçlü emirler tarafından inşa edilen hangâhların kuralları da onlar tarafından koyulacaktır.

II

Memlûkler, kendilerinden önceki Eyyûbî yöneticilerin numunelerini ortaya koyduğu hangâh hâmilliğini sürdürdüler; özellikle önlerindeki önemli bir model Kahire'deki Saîdû's-süedâ veya Salâhiyye'ydi. 569/1174 yılında Eyyûbî devletinin kurucusu Selâhaddîn tarafından inşa edilen bu cömert yapı Mısır'ın ilk hangâhiydi ve öncelik yabancı bölgelerden gelenlere verilmek üzere üç yüz kadar sûfnin konaklamasına izin verecek şekilde düzenlenmişti.²⁶ Selâhaddîn, Kahire'nin Sünnî dinî yapısını ve şerî âlimlerini desteklemek üzere benzer şekilde birkaç medrese de kurdu ve bu kurumlarda da yüksek pozisyonları Mısırlı olmayan kişilerle doldurdu.²⁷ Bu şekilde pozisyonlara yabancı Sünnî âlimlerin tercih edilmesi, Selâhaddîn'e ve onun Eyyûbî haleflerine sadık bir seçkin dinî grubun gelişmesini sağlamış olabilir. Buna ek olarak, Eyyûbî yöneticilerin hangâhlara ve madreselere sağladıkları destek, altıncı/on ikinci yüzyılda Mısır ve Suriye'de oldukça yaygın olan Şîî ve Hristiyan unsurlarından temizlenmiş bir Sünnî ideolojiyi de beslemiştir. Medreseler Sünnî fikhını ve akidesini

²³ Ömer el-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Kahire, 1973), 99-101.

²⁴ A.g.e., özellikle 99-159, 364-400. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 13-14, ve Baldick, *Mystical Islam*, 71-75.

²⁵ Bkz. K. A. Nizami, "Some Aspects of *Khanqah* Life in Medieval India," *Studia Islamica* 7 (1957): 51-69; Trimmingham, *Orders*, 64-65, 21-23; ve Ernst, *Garden*, 15-17, 89, 132.

²⁶ Ahmed el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve-el-'tibâr bi-zikr al-Hitat ve-el-Âsâr* (Bağdat, 1970), 2:415-16; Fernandes, *Khanqah*, 21-25; Asım Muhammad Rızık, *Hankavât al-Sûfiyye fi Mısır* (Kahire, 1997), 1:127-58; ve Trimmingham, *Orders*, 18-20.

²⁷ 566/1171 yılında, Selâhaddîn Kürt kadısı Sadreddin el-Hezbânî'yi Mısır kâdilkudâtı ilan etti; P. M. Holt, *Crusades*, 50-51; ayrıca bkz. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, 1994), 54.

yeniden tesis etmeyi hedeflerken, hangâhlar da sahih itikadı, ritüelleri ve manevî uygulamaları yaymak için adeta bir dindarlık merkezi işlevi görmüşlerdir.²⁸

Eyyübîlerin şuurlu mirasçıları, erken dönem Memlûk sultanları I. Baybars (hükümdarlığı 658-76/1260-77) ve Kalâvûn (hükümdarlığı 678-89/1279-90) mevcut hangâh-medrese sistemini aktif bir şekilde desteklemişler, prestijli bir kurum olan Saîdü's-süedâ Hangâhı'na şeyhüşşüyûh tayin etmişlerdir. Bu şeyhler genellikle birtakım imtiyazlara sahip eğitilmiş kişilerden oluşmuştur, Farisî sûfî ve şerî âlim Şemseddin el-Eykî (631-97/1234-98) ve ondan sonra 687/1288 yılında şeyhüşşüyûh olan, kâdulkudât ve Kalâvûn'un veziri Abdurrahman İbn Bintü'l-Eazz (ö. 695/1296) bunlar arasındadır. Şeyhüşşüyûh görevini devralan bu kişiler hangâhta kalacak "eğitilmiş ve nezih" sûfîleri seçiyorlar, sûfîlerin haftalık Cuma namazı icra etmek için oluşturdukları kafîleye öncülük ediyorlar, namazlara, Kuran tilavetine ve günlük rutinin büyük bir kısmını oluşturan zikir meclislerine nezaret ediyorlardı.²⁹

Dahası, I. Baybars, Kalâvûn ve emirleri de medrese, ribât ve zâviyeler inşa etmiştir. Zâviyeler genellikle ribâtlardan daha mütevazî ölçekte yapılmış ve daha düşük vakıf gelirine sahip olmuşlar, çoğunlukla bir grup öğrenci ve burada ikamet eden bir öğretmen için buluşma mekânı olarak hizmet vermişlerdir. Birkaç zâviye ise velilerin türbeleriyle ilişkili olmuş ve bu tür zâviyelerde müritler ile daha deneyimli sûfîler ilim tahsil etmiş, inzivaya çekilmiş, zikir ve semâ gibi âyinlere katılabilmişlerdir. Zâviyeler sıklıkla orada ikamet eden belirli bir veli veya şeyh ile isimlendirilmiştir, I. Baybars'ın manevî rehberi Hızır al-Mihrânî'nin (ö. 676/1277) zâviyesi gibi. Fakat, bir sûfî şeyhinin cami ve medreselerde ders verebildiği gibi fıkıh, hadis veya diğer alanlardan Sünnî âlimler de zâviyelerde çalışabiliyordu.³⁰

Memlûkler dönemindeki bir grup zâviye muhtaç kimseler için düşkûnlerî olarak hizmet vermiş, bir örnekte bir zâviye Habeşli hadımlar için kullanılmış ve çoğunlukla yabancı sûfîler ile zahitler için inşa edilmişse de zâviyeler giderek belirli sûfî tarikatların merkezi olmuşlardır. Benzer şekilde erken dönem Memlûk ribâtları çoğunlukla daha geniş konaklama imkânları sunmuş, sakinlerinin günlük ihtiyaçlarını karşılayarak ve onlara kişisel hücreler tedarik ederek hem burada ikamet eden hem de seyyah sûfîleri ağırlamıştır. Mısır'da yaşlı veya dul kadınlara hizmet vermesi için

²⁸ R. Stephen Humphreys, "The Expressive Intent of Mamluk Architecture in Cairo," *Studia Islamica* 35 (1972): 69-119, özellikle 78-87, 93-94; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton, 1992), 130-32; ve Muhammad M. Amin, *el-Evkâf ve-el-Hayat el-İctimâiyye fi Mısır, 648-923 H./1250-1517 M.* (Kahire, 1980), 204. Ayrıca bkz. Chamberlain, *Knowledge*, 54-57; Holt, *Crusades*, 78-81; Hamza, *el-Hareke*, 104-7; Chabbi, "Khankah," 1025-26; ve Fernandes, *Khanqah*, 20-22.

²⁹ Makrizî, *Hitat*, 2:415, ve hem bu sûfîler hem de oradaki diğer sûfîler için bkz. *el-Mukaffa el-Kebir*, ed. Muhammed Ya'lavî (Beyrut, 1991), 5:99, 105, 173, 447, 450-51, 573, 660, 694; 6:39, 130, 365, 466; 7:109-10, 236, 529; ayrıca bkz. Rızk, *Hankavât*, 1:139-41. Kaytbay'ın Saîdü's-süedâ Hangâhı'na 684/1285'te Eykî'yi şeyhüşşüyûh olarak tayin etmesi hakkında bkz. Muhammed İbn el-Furat, *Tarihu Ibn el-Furat*, ed. Qustantin Zurayq and Najla' 'Izz al-Din (Beyrut, 1939), 8:29-32.

³⁰ Makrizî, *Hitat*, 2:230-35. Makrizî'nin kayıtlarına göre, Memlûk dönemi zâviyeleri Horasan'daki erken dönem hangâhlarına benzemektedir. Ayrıca bkz. Leonor Fernandes, "The Zawiya in Cairo," *Annales islamologiques* 18 (1982): 116-21, ve yine onun *Khanqah*, 13-16; Holt, *Crusades*, 151-52; Layla 'Ali Ibrahim, "The Zawiya of Shaiḥ Zain ad-Din Yusuf in Cairo," *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 34 (1978): 79-110; Sheila S. Blair, "Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century," *Muqarnas* 7 (1990): 35-49; Th. Emil Homerin, "Umar Ibn al-Farid, A Saint of Mamluk and Ottoman Egypt," in *Manifestations of Sainthood in Islam*, ed. Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst (Istanbul, 1993), 85-94; ve Berkey, *Knowledge*, 56-60.

en az sekiz ribât vakfedilmiştir ve I. Baybars'ın kız kardeşinin inşa ettirdiği de dahil olmak üzere, bunlardan iki tanesi iyi tabiatlı kadınlara dinî konularda vaaz ve eğitim vermekle görevli kadın şeyhalar için kurulmuştur.³¹ Zengî ve Eyyûbî dönemlerindeki öncülleri gibi erken dönem Memlûk ribât ve hangâhları, medrese ve zâviyelerle birlikte Sünnî İslâm'ın manevî, akidevî ve ubudiyet cihetlerinden desteklemeyi amaçlayan, temelde sûfi kuruluşlardır.³²

Fakat, Memlûk belgelerinde kullanılan ribât teriminin yaşlı ve muhtaç kimselere kalacak yer imkânı sağlayan mekânlara, hangâhın ise sûfleri ağırlayan daha geniş kurumlara işaret ettiği görülmektedir.³³ Terminolojideki bu artan belirginlik, Kalâvûn'un oğlu Nâsır Muhammed'in saltanatını açıkça gasp eden II. Baybars'ın (h. 708-9/1309-10) vakfiye belgesinde aşikardır. II. Baybars ihtiyaç sahibi yüz kişi için bir ribât inşa edilmesi amacıyla bağışta bulunmuş ve daha önce kendi hizmetinde bulunmuş emekli Memlûk askerlerine burada kalmaları için öncelik tanımıştır. Memlûkler tarafından inşa edilen ilk hangâh olma vasfını taşıyan bu kurum için II. Baybars, Selâhaddîn'in Saîdü's-süedâ'sını model almış ve burada ikamet edecek hangâh sakinlerinin yüz tanesinin bekar olması suretiyle toplamda dört yüz sûfiye kadar hizmet verecek şekilde hangâhı kurmuştur. Yine yabancı sûflere öncelik verilse de Sünnî olmaları, tasavvuf ve tarikat âdâbına riayet etmeleri koşuluyla bu hangâh Mısırlılar için de ulaşılabilir olmuştur.³⁴

Bununla birlikte II. Baybars'ın hangâhı, Selâhaddîn'in hangâhından çok temel bir noktada ayrılıyordu: bu hangâhın bünyesinde, kurucusunun türbesi de bulunuyordu. Eyyûbî döneminin erken evrelerinde vâkıfın türbesi, vakfettiği hangâh, ribât medrese, dârülhadis veya dârülkur'ân gibi dinî kurumlardan birinin içinde veya çevresinde olurdu.³⁵ Benzer şekilde Memlûklerin yönetim kademesinden birkaç seçkin kişi de türbeleri için miras bıraktıkları sermaye ile aynı zamanda bir medreseyi yada bir dârülkur'ânı desteklemişler veya daha mütevazî bir miktar ayırarak kârîler tutmuşlar ve böylelikle türbede icra edilen dinî vecibeler sayesinde müteveffanın ruhuna ilahî

³¹ Makrizî, *Hitat*, 2:427-28, 454, ve bkz. Fernandes, *Khanqah*, 10-16; "Zawiya"; ve Berkey, *Knowledge*, 174. Dımaşk'ta kadınlar için kurulan ribatlar için bkz. Abdulkadir el-Nuaymî, *el-Dâris fi Târih al-Medâris*, ed. Ja'far al-Hasani (reprint, Kahire, 1988), 2:193 (no. 188), 194 (nos. 197-98, 203-4), ve Louis Pouzet, *Damas au viie/xiiiie siecle: Vie et structures religieuses d'une metropole islamique* (Beirut, 1991), 211.

³² Özellikle bkz. Donald P. Little, "The Nature of *Khanqahs*, *Ribats*, and *Zawiyahs* under the Mamluks," in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq and Donald P. Little (Leiden, 1991), 91-105, özellikle 99-104; ayrıca bkz. Rızık, *Hankavât*, 1:159-207, ve Eric Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie* (Damascus, 1995), 165-75. Dımaşk'taki bu kurumlar için bkz. el-Nuaymî, *el-Dâris*, 2:139-91 (*hangâhlar*), 192-96 (*ribâtlar*), 196-221 (*zâviyeler*), ve Pouzet, *Damas*, 208-11, 446-47; Kudüs ve el-Halil için bkz. Mucîrüddin el-Hanbelî, *el-Uns al-Celîl bi-Târih al-Kuds ve-el-Halil* (Amman, 1973), 2:23-48, 79, 89, 294, 325-27, 377-81.

³³ Bkz. Little, "*Khanqahs*," 91-105; Amin, *al-Awqaf*, 219-22; Fernandes, *Khanqah*, 10-19; ve Chabbi, "Khankah," 433-34.

³⁴ Leonor Fernandes, "The Foundation of Baybars al-Jashankir: Its Waqf, History, and Architecture," *Muqarnas* 4 (1987): 21-42, özellikle 24-34, vakıf kaydından kayıtlarla birlikte, 39-40; ayrıca bkz. *Khanqah*, 25-29, ve Rızık, *Hankavât*, 1:211-46.

³⁵ Örneğin Dımaşk'ta, Nuaymî, *el-Dâris*, 1:97 (no. 19), 530-31 (no. 109); 2:150 (no. 165), 164-65 (no. 172), 169 (no. 177), 178 (no. 181), 243 (no. 259), 268 (no. 284), 277 (no. 297). Kahire'deki örnekler için bkz. Doris Behrens-Abouseif, "The *Mahmal* Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court," *Mamluk Studies Review* 1 (1997): 87-96, özellikle 87-89, Sultan Sâlih Necmeddin Eyyûb'ün (ö. 647/1249) ve karısı Şecerü'd-dür'ün (ö. 655/1257) türbe kompleksi hakkında. Selâhaddin kendi inşa ettirdiği Saîdü's-süedâ Hangâhı'nda defnedilmemiş olmasına rağmen burada kalan sûfler onun ruhu için günlük olarak dua etmekteydiler; bkz. Makrizî, *Hitat*, 2:415. Ayrıca bkz. Humphreys, "Expressive Intent," 114-15.

ikramların ulaşmasını ummuşlardır.³⁶ Bu sebeple, kurucunun mülk üzerine defnedilmesi Memlûk hangâhları için belirleyici ve sık rastlanan bir özellik olmuştur. Bu hangâhlarda kurucu kişi genellikle kendi türbesini akrabalarının mezarlarıyla birlikte mekâna yerleştirmiş ve bu mezarların yanında icra ettikleri dinî ritüellere karşılık sûflere onları cömert bir şekilde destekleyecek bağışlar sağlayarak kendisinin ve sevdiği kişilerin rahmet ve berekete erişmelerini ümit etmiştir. Sonuç olarak, iki yüz yıl boyunca Memlûk seçkinleri Kahire ve Dımaşk başkentlerinin içinde veya çevresinde otuz beşten fazla hangâh kurmuşlar, bunların hepsi aynı anda işler durumda olmasa da on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla ulaşan süre boyunca bu hangâhlar muhakkak yüzlerce sûfiyi desteklemiştir.³⁷

Vakfiye kayıtlarına göre hangâh sûflerine oldukça geniş imkanlar tanınabilmişti; hangâhta ikamet eden sûfler, günlük olarak büyük porsiyonlarda ikram edilen ekmek ve eti kapsayan yemek ile konaklama hakkı kazanıyordu.³⁸ Hangâhla ilişkisi olan fakat burada ikamet etmeyen sûflerle beraber hangâh sûfleri de aylık nakit maaş alıyor, tatiller ve bazı özel günlerde yemek, para veya kıyafetten oluşan hediyeler kazanıyordu. Hangâhta ikamet eden sûfler, Kuran tilaveti ve imamlik gibi dinî veya aşıcılık ve temizlikçilik gibi daha dünyevî vazifeleri yerine getirerek ek bir ücret de kazanabiliyorlardı. Bir sûfi olarak istihdam edilmek, kişiye kesinlikle ailesinin geçimini temin edecek miktarda kazanç sağlayabiliyordu. Sûflerin aileleri ise çoğunlukla hangâhın etrafında veya nadir de olsa içinde yaşama imkanına sahipti.³⁹

Bununla birlikte Nâsır Muhammed'in (hükümdarlığı 693-741/1293-1341, bazı kesintilerle) Siryâkûs'taki hangâhı ve kuzey Kahire'deki Berkûk (hükümdarlığı 784-801/1382-99), Barsbây (hükümdarlığı 824-41/1421-37) ve Kaytbay (hükümdarlığı 872-901/1468-96) gibi sultanların inşa ettirdiği birkaç Memlûk hangâhı, genellikle bir cami, medrese, dârülkur'ân, ribât ve/veya zâviyeden oluşan daha geniş külliyelerin birer parçası olmuşlardır. Yani bu kurumlar, yüzlerce yeni dinî mansıp yaratmaya ek olarak külliyelerin fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak üzere içlerinde mühendisler, işçiler, fizikçiler, su taşıyıcıları, gıda tedarikçileri ve kasapların dahil olduğu önemli bir sayıda destekleyici

³⁶ Humphreys, "Expressive Intent," 112-19; John Alden Williams, "Urbanization and Monument Construction in Mamluk Cairo," *Muqarnas* 2 (1984): 33-46, özellikle 38-40; Berkey, *Knowledge*, 143-46; Chamberlain, *Knowledge*, 55-56; ve al-Nuaymî, *Dâris*, 2:223 (no. 234), 240 (no. 254), 258 (nos. 278-79), 260-61 (nos. 282, 284), 274-75 (no. 294), 287-88 (nos. 298-99), 291-92 (no. 304).

³⁷ Bkz. Makrizî, *Hitat*, 2:416-27; Nuaymî, *Dâris*, 2:141-43 (no. 161), 161-63 (no. 167), 166-69 (nos. 173, 174, 176), 173-74 (no. 179), 188-95 (nos. 183-85); ve Fernandes, *Khanqah*, 20. Birkaç Memlûk dönemi ribâtında aynı zamanda kurucularının türbeleri de bulunmaktadır; Kahire'deki örnekleri için bkz. Makrizî, *Hitat*, 2:428 (Ribât al-Hazin) ve 430 (Ribât al-'Ala'i); Kudüs için bkz. Mucîrüddin el-Hanbelî, *Üns*, 2:42 (Ribât 'Ala' al-Din), ve Dımaşk'taki örnekler için bkz. Nuaymî, *Dâris*, 2:193 (no. 187).

³⁸ Bu vakıfların yayınlanmış kısmî parçaları için bkz. Muhammed Muhammed Emin, *Vesâikü Vakf al-Sultan al-Nasir Muhammed ibn Kalavun* (Kahire, 1982), özellikle 58-120 Siryakus için; Emin, *Evkâf*, 210-16 (Baybars el-Câşangir, Kaytbay, el-Gavrî ve diğerlerinden iktibaslar ile), 173-85 (Cemâleddin el-Ustâdâr), 186-91 (Barsbay); "Baybars al-Jashankir," 39-40; ve Felicitas Jaritz, "Auszuge aus der Stiftungsurkunde des Sultans Barquq," *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe* 4 (1982): 117-29.

³⁹ Fernandes, *Khanqah*, 20-68, ve Emin, *Evkâf*, 204-8, 216. Sultan Nâsır Muhammed'in Siryâkûs'taki vakfında, şeyhüşşuyûhun ailesinin de tesis içinde kalmasını sağlayacak şekilde düzenlemeler yapılmış, ayrıca evli sûflerin de ihtiyaçları karşılanmıştır; bkz. Emin, *Vesâik*, 75, 78, ve John Alden Williams, "The Khanqah of Siryâqus: A Mamluk Royal Religious Foundation," in *In Quest of an Islamic Humanism*, ed. Arnold H. Green (Cairo, 1984), 111-14. Ayrıca bkz. İbn Battuta, *Rihletü İbn Battuta* (Beyrut, 1987), 56.

personel de istihdam etmişler ve bu külliyeleri hangâh duvarlarının içinde ve dışında giderek büyüyen geniş bir nüfusun merkezi haline getirmiştir.⁴⁰

En mütevazi hangâhın vakfiye gelirleri bile oldukça zengin olabiliyordu, bu yüzden vakfın en yüksek yönetim pozisyonu olan nâzırlık, genellikle vâkıfın bir akrabasına veya yakın bir arkadaşına verilmiş; benzer şekilde, oldukça kârlı ve prestijli mansıpları temsil eden şeyh ve şeyhüşşüyûhlar da çoğunlukla vâkıfın gözdeleri arasından seçilmiştir. Gıpta ile bakılan bu mansıplar, hâmîlerini desteklemekte birbirleriyle yarışan din âlimleri arasında rekabet odağı olmuştur. Bu sayede Memlûkler sahih dini savundukları ve destekledikleri için takdir görmüş, kendi yönetim haklarına dinî meşruiyet kazandırmış ve bunun karşılığında sultanlar, hangâhlarda kendi yönetimleri altında çalışan dinî mansıp sahiplerini onurlandırmak adına çeşitli merasim ve törenler düzenlemiştir. Dolayısıyla, Memlûklerin hangâh hâmîliği açıkça siyasî bir niteliğe sahipti; sultan ve emirler, dinî vakıflardan kazanç sağlayan sûfler ve diğer dinî mansıplara sahip üyeler üzerinde nüfuz sahibi olma gayesi taşımışlardır.⁴¹ Buna ek olarak, sultanlar bazen Memlûk siyasî hizipleri arasındaki isyan veya çekişme zamanlarında kendi inşa ettirdikleri hangâhlarına çekilmiştir. Büyük ebattaki ribât ve hangâhların sâkinleri ve personelinin sayısı birkaç yüz kişiyi bulabildiğinden bu kurumlar, kurucularının arkasında geniş bir destek birliği olarak görülmüştür.⁴²

Yukarıda bahsedilen siyasî ve ekonomik etkenlere rağmen, Memlûk âyânı aynı zamanda cemaatle birlikte ibadet etmek, Kuran ve hadis kıraatlerini dinlemek, semâ ve zikir meclislerinden oluşan sûfi âyinlerine iştirak etmek gibi manevî ve estetik nedenlerle de sıklıkla hangâhlarda bulunmuşlardır. Veba salgını zamanlarında sultan ve emirler yine manevî kuvvet kazanma ve sığınma mekânı olarak hangâhlara, özellikle de Kahire'nin dışında, çöldeki hangâhlara rağbet etmişlerdir.⁴³ Memlûkler bu heybetli çöl hangâhlarını muhakkak İslâm'ın gücüne ve kendi otoritelerine mimarî tanıklar olarak hizmet etmeleri için tasarlamışlardı, ancak ölümcül veba salgınları da Memlûklerin Kahire dışındaki inşa faaliyetleri için muhtemelen başka bir teşvik sağlamıştır. Örneğin Sultan Barsbay, Kahire merkezinde hali hazırda bir hangâh inşa ettirmiş olmasına rağmen 832/1429 yılında baş gösteren veba salgınının akabinde çölde ikinci bir hangâh kompleksinin inşasını başlatmıştır.⁴⁴

⁴⁰ Emin, *Vesâik*, 58-120; Williams, "Sıryaqus," 109-19; Fernandes, *Khanqah*, özellikle 47-94; "Three Sufi Foundations in a 15th Century Waqfiyya," *Annales islamologiques* 18 (1981): 141-56, 216; ve Doris Behrens-Abouseif, "Al-Nas'ir Muhammad and al-Ashraf Qaytbay—Patrons of Urbanism," in *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid, and Mamluk Eras*, ed. Urbain Vermeulen and Daniel De Smet (Leuven, 1995), 267-84; ayrıca bkz. Rızk, *Hankavât*, özellikle c. 2.

⁴¹ Emin, *Evkâf*, 69-98, 204-8; Carl F. Petry, "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period," *Muslim World* 73 (1983): 182-207, özellikle 190-95; Fernandes, *Khanqah*, 4-9, 20, 51-54, 60-63, 103-4; Williams, "Urbanization," 40; ve Berkey, *Knowledge*, 134-42. Ayrıca bkz. Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint* (Columbia, South Carolina, 1994), 39-44.

⁴² Bkz. Fernandes, "Baybars al-Jashankir," 38; *Khanqah*, 104-5; ve Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge, 1993), 9-22, özellikle 16-19.

⁴³ Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East* (1977; 2nd printing with corrections, Princeton, 1979), 157, 167, 248-50, ve Fernandes, *Khanqah*, 104-8.

⁴⁴ Humphreys, "Expressive Intent," 83, 90-91, 117-19, özellikle 91, n. 2. Leonor Fernandes Baybars'ın çölde inşa ettirdiği hangâhının, şehir kalabalığını rahatlatmak için aldığı bilinçli bir tedbir olduğunu iddia eder (Fernandes, "Three Sufi Foundations," 144-45). Fakat şu noktaya dikkat edilmelidir ki, Kahire'nin nüfusu Kara Veba'yı takip eden bir yüzyıl boyunca çarpıcı bir şekilde azalmıştır. Bu durum ise, nüfus onuncu/on altıncı yüzyıla kadar eski halini almadığından

Hangâhın saydığımız birçok işlevi, sûfilere vakfiye şartı olarak tanımlanan en büyük görevlerinin altındaydı: *vazîfetü't-tasavvuf*. "Sûfi vazifesi" veya "sûfi sorumluluğu" olarak adlandırabileceğimiz *huzûr*, sûfilerin toplu ibadetleri ve Kuran kıraatleri için günlük buluşmalarını ifade etmektedir. Hangâhta kalan her sûfi huzûr meclislerine katılmakla yükümlü olmuş ve bu meclislerde titizlikle yoklama alınmıştır.⁴⁵ Huzûr meclisleri, vakıf gelirleriyle desteklenen hangâhtaki eğitim faaliyetlerinin ve gerçekleştirilen diğer aktivitelerin de bu görevin etrafında düzenlenmesini sağlayacak kadar merkezî bir yere ve öneme sahipti. Huzûr meclislerinin önemi kurucu kişinin, dinî kurum ve aktiviteleri destekleyerek ilahî mükafat kazanmaya yönelik istekleriyle doğrudan bağlantılıydı. Bağışladığı vakıflar sayesinde elde edilen bereketin yanında, bağış yapan kişi genellikle düzenli ve amaca odaklanmış bir şekilde icra edilen huzûr meclislerinin bereketinden de faydalanıyordu. Aslında, pek çok hangâhın vakfiye kaydı sadece huzûr meclislerine katılmayı şart koşmamış, bunun yanında bu meclis için tayin edilen vakti, mecliste okunacak duaların bir kısmını ve Kuran'dan okunacak sureleri de belirtmiştir.

Meclisler neredeyse değişmez bir şekilde günlük beş vakit farz namazlardan birinin akabinde başlamıştır. Kuran'dan okunması gereken sureler arasında "Fâtiha suresi", "Âyete'l-kürsî" ile birlikte "Bakara" suresinin başı ve sonu, "İhlas" ve "Muâvize'teyn" olarak bilinen, Allah'tan korunma dileyen son iki sure yer almıştır. Tekrarlardan oluşan ve zikir ismi verilen dualar; Allah'a hamdetmek (temhîd) ve onun yüceliğini (tekbîr), ihtişamını (tesbîh) ve teklîğini (tehlîl) ikrar etmenin ardından Hz. Muhammed'e övgüler ve Allah'tan bağışlanma dilemekten (istiğfar) oluşmuştur. Bu dualar ve Kuran tilaveti, ölü veya diri olmaları fark etmeksizin bağışçının ve ailesinin adına gerçekleştirilmiştir, ki onlar her bir meclisten elde edilen rahmet ve bereketten en çok istifade eden kişiler olarak görülmüştür.⁴⁶

Vakfiye kayıtlarında huzûr meclislerine ve bu ritüelin devamlılığına verilen özel itina, bu tilavetlerin ve duaların gelişigüzel seçimler olmadığını, bilakis yaygın olarak kabul gören nafîle zikir ve dualardan oluştuklarını gösterir.⁴⁷ Bu durum, Memlûk döneminde kaleme alınan ve geniş bir rağbet gören vefat, ölüm ve ahiret hayatına dair birkaç el yazması ile de doğrulanmıştır. Nitekim bu yazmalarda da hangâh vakfiyelerinde belirtilenlerle tamamen aynı Kuran sureleri ve duaların yer aldığı görülür. Bu duaların ve Kuran tilavetlerinin ölünün arkasından okunduğu takdirde onların

dolayı, muhtemelen şehrin kalabalık mevkilerini hafifletmiş olmalıdır; bkz Williams, "Urbanization," 40-42, ve Dols, *Black Death*, özellikle 183-85.

⁴⁵ Emin, *Evkâf*, 208-10; Fernandes, *Khanqah*, 18, 54-58, 119 n. 37; Little, "*Khanqahs*," 101-2; ve Berkey, *Knowledge*, 59-60, 79-81, 84-85. Bu akademisyenlerin ve diğerlerinin huzûrdan "sûfilerin" görevi olarak bahsetmesine karşın, huzûrun işlevi ve Memlûk dinî yaşamındaki konumu, benim bildiğim kadarıyla, törenlerin birkaç kısa tarifinin ötesinde araştırılmamıştır.

⁴⁶ Huzûrun Arapça vakfiye kayıtlarındaki tasvirleri için bkz. n. 36, özellikle Emin, *Evkâf*, 211-16, ve aynı kişinin, *Vesâik*, 75, 78-79, 110-11. Ayrıca bkz. İbn Battuta, *Rihle*, 56-57; Fernandes, *Khanqah*, 54-58; Little, "*Khanqahs*," 98; ve Berkey, *Knowledge*, 60, n. 37. Huzûru oluşturan bu dua ve kıraatlerin bir kısmı ve bunların genel olarak Müslümanların ibadet hayatındaki önemi için bkz. Constance E. Padwick, *Muslim Devotions* (London, 1961), özellikle xxiv-xxvii, 12-22, 33-36, 65-93, 108-17, 126-36, 198-207.

⁴⁷ Bu huzûr meclislerinde icra edilen kıraatlerin, duaların ve ilgili faaliyetlerin standart olduğuna dair kanıt şuradan bulunabilir: Muhammed el-Asyutî, *Cevâhiru'l-Ukûd*, ed. Muhammed Hamid el-Fıkkî (Kahire, 1955), 1:356-59, burada hem erkek hem kadınların hangâh vakfiyelerinin kurallarında onlardan bahseder; ayrıca bkz. Little, "*Khanqahs*," 98-102. Dua hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Padwick, *Devotions*, esp. 12-13, ve Louis Gardet, "Du'a," *EI2*, 2:617-18.

kabir azabını dindireceğine, geçmiş günahlarını telafi edeceğine, ve böylece hesap gününde cennete girmek için derecesini yükselteceğine inanılmıştır.⁴⁸

Buna karşın huzûr meclisleri yalnızca ölümler için düzenlenmemiştir; yaşayanlar da vefat edenlerle aynı bereketi paylaşmıştır. Huzûr meclisleri, kurucu vâkifa ve akrabalarına hem bu dünya hem de ahiret hayatında fayda sağlamış, aynı zamanda elde edilen bereketin bir kısmı da ölü veya diri bütün Müslümanlara günlük olarak bağışlanmıştır. Dahası, hangâh türbelerine ek olarak diğer dinî kurumlarda da aynı şekilde ecrinin önce kurucuya, sonra akrabalarına ve son olarak da bütün Müslümanlara gönderildiği huzûr meclisleri düzenlenmiştir. Son bahsettiğimiz, hangâh dışındaki kurumlarda gerçekleştirilen huzûr meclislerinde icralar, sûfi olmaları şart olmayan uzman Kuran ve hadis kârifleri tarafından gerçekleştiriliyordu ki bu da huzûr meclislerinin ne içeriğinin ne de ritüelin kendisinin katılımcıların bilhassa sûfi olmasını gerektirecek tasavvufî bir karaktere sahip olmadığını göstermektedir.⁴⁹ Ne var ki huzûr meclisleri yine de çoğunluk tarafından hangâh sûflerinin görevi olarak tanınmış; onların dindarlığı, zikir ve duaları da içeren tasavvufî pratikleri ile Allah'ın rahmetine aracı olduklarını düşündükleri için tasavvufla yakından ilişkilendirilmiştir.⁵⁰

Bunların yanında, sûfler günlük olarak icra edilen huzûr meclislerine ek olarak hangâh dışında diğer dinî kurumların mensuplarıyla özellikle kıtlık ve veba gibi zor zamanlarda özel hizmet sunmak ve dua etmek üzere buluşmuştur. Ki bu felaketler bazı hangâhların kapatılmasına dahi sebep olmuştur.⁵¹ 749/1348-49 yılında gerçekleşen ilk kara veba, sonrasındaki iki yüzyıl boyunca devam eden veba ve kıtlık dalgaları, Mısır ve Suriye'nin ekonomisini ve nüfusunu harap etmiştir. Sultanlar, vebalar yüzünden ölen köle askerlerin tedariklerini yenilemek ve özellikle de Osmanlıların imparatorluklarını sağlamlaştırıp genişletmek üzere kuzeyde Suriye ve Anadolu'da giderek artan işgal tehdidini savuşturmak için ağır vergiler koymak zorunda kalmıştır.⁵² Sonuç olarak, dinî mansıplar için ayrılan bütçe zaman zaman kesilmiş veya geciktirilmiş ve birçok dinî kurum da viran hale gelmiştir. Yine de dokuzuncu/on beşinci yüzyılda hala birkaç Memlûk sultanı yeni ve mimarî olarak etkileyici hangâh kompleksleri inşa etmiştir. Bu yeni hangâh inşaları, kimi zaman evvelki hangâhların vakıf gelirlerinin yeni projeye aktarılması pahasına gerçekleştirilmiştir. Eski hangâhların birçoğu faaliyetlerine devam etseler de boyutları ve verdikleri hizmet bakımından önemli ölçüde küçülmüşler veya medreselerle birleştirilmişlerdir. Tabi ki dinî faaliyetlerin esas

⁴⁸ Muhammed el-Kurtubî (ö. 681/1273), *el-Tezkire fi Ahvâl el-Mevtâ ve-Umûr el-Âhire* (Kahire, 1986), 1:118-31; Celâleddin el-Suyûtî (839-911/1445-1505), *Şerh el-Sudûr bi-Şerh Hâl el-Mevtâ ve-el-Kubûr*, ed. Muhammed Hasan al-Himsî (Beirut, 1986), 406, 409, 411-12, 416-21, 424.

⁴⁹ Asyutî çeşitli vakıfların günlük meclislerinin standart bir parçası olarak Kuran, hadis ve dualardan bahseder; *Cevâhir*, 1:330-31, 335 (Cuma camileri), 1:348 (Darü'l-Kuranlar), 1:367 (camilerde okunan Kuran vakfı), 1:367-68 (Mevlid için okunan Kuran vakfı), 1:370 (hadis okuma vakıfları); ayrıca bkz. Rızık, *Hankavât*, 2:587.

⁵⁰ Asyutî, *Cevâhir*, 1:357-61, 365-66. Ayrıca bkz. Berkey, *Knowledge*, 59-60, ve Makrizî, *Hitat*, 2:426 (Baybars) Medreselerde gerçekleştirilen huzûr meclisleri örnekleri için; ve Emin, *Vesâik*, câmide gerçekleştirilen bir örnek için; sûfler, gerçekleştirilen bu meclislerin çoğuna katılmışlardır.

⁵¹ Örneğin, Dols, *Black Death*, 236-55, özellikle 248-53; Fernandes, *Khanqah*, 42, 106-8; ve Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (Albany, 1994), 105. Ayrıca Makrizî'nin 806/1404 yılında Nil nehrinin sularının düştüğü ve yıkıcı bir kuraklık yaşandığına dair kayıtları için bkz. *Kitâb el-Sülûk li-Ma'rîfet Düvel el-Mülûk*, ed. Sa'id 'Abdülfeţah 'Aşur (Kahire, 1970-73), 3:3:1110.

⁵² Dols, *Black Death*, 178-231, 261-80; Williams, "Urbanization," 41-44; Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1981), 19-36; *Protectors*, özellikle 102-30.

parçalarından biri olarak görülen huzûr meclisleri, imparatorluk boyunca gerek medrese-hangâhlarda, gerek camilerde veya geç dönem Memlûkler tarafından inşa edilen diğer dinî kurumlarda icra edilmeye devam etmiştir. Sûfler çoğunlukla bu hizmetleri karşılığında ücret almışlar, fakat her zaman bir odaya ve makama sahip olamamışlardır.⁵³ Giderek küçülen ve değersizleşen hangâhlardan farklı bir mekânda tasavvufî cemaat yaşamı arayışında olan sûfler düşünüldüğünde, bu durum, etnik özellikler taşıyan ve belirli bir tarikata bağlılık üzerine kurulan zâviyelerin sayısında bu dönemde gerçekleşen artışı anlamamıza yardımcı olacaktır.⁵⁴

III

Arap mücahit ve şair Usame b. Munkiz (488-584/1095-1188) Haçlı Seferleri esnasında bir grup Hristiyan keşişe rastlamıştır. Onların dindarlıkları ve Hristiyanlığa adanmış halleri onu derinden etkilemiş, fakat sonrasında hangâh sûfleri arasında da benzer bir adanmışlığı görmek yüreğine su serpmiştir. Usame'nin bu iki deneyimi betimleyen açık ifadeleri, Hristiyan manastırı ve sûfi hangâhları arasında yapılan en erken tarihli karşılaştırmalardandır.⁵⁵ Her iki topluluk da genellikle mübarek bir şahsiyet veya onun öğrencileri etrafında toplanmış ve mensuplarını dünyevî meşgalelerden uzak tutarak bir cemaatle birlikte yaşanan dinî hayata dahil etmiştir. Manastır ve hangâhlar aynı zamanda ibadeti, tefekkürü ve daha geniş bir topluluğa katkı sağlayacak eğitim faaliyetleri ile tüm inananlara dua etmeyi teşvik etmiştir. Sonuç olarak, çoğu manastır ve hangâh, sundukları manevî destek karşılığında siyasî nüfuz arayışında olan yönetici kesimin cömert ikramlarına mazhar olmuştur. Yine de keşişler ve sûfler bu mekanlarda çoğunlukla kendi kurallarını koymuş ve buna mukabil olarak kendi kurumlarını kendileri yönetmiştir.⁵⁶

Yine de Memlûk hangâhları bu modele uymamaktadır, çünkü kurucu sultan ya da emir, inşa ettiği hangâhın kurallarını da kendisi belirlemiş, bunun için dindar vakıflar için oluşturulan oldukça geniş yasal parametreleri esas almıştır. Resmi vakfiye kayıtları hangâhın yalnızca mimarî ve ekonomik detaylarını belirtmemiş, fakat aynı zamanda şeyh tayini, istihdam edilecek sûfi sayısı, onlar için tayin edilen dinî ve din dışı görevler, kurumda devamlılık şartları ve hangâhtan ayrılmak için izin verilen müddet ile birlikte medenî durum, köken ve hangâh dışında çalışmanın yasaklanmasını kapsayan diğer kısıtlamalara da yer vermiştir. Bunun yanında, bahsedilen kurallar belirli bir tarikata

⁵³ Kahire'deki belirli birkaç hangâhın kaderi için, bkz. Makrizî, *Hıtat*, 2:416 (Saîd el-Suedâ), 417 (Baybars II), 421 (Şeyhû ve Caybuğa), 422 (Bundukdâriyye), 423-24 (Baktemur), 425 (Kavsûn), and 426 (Alaaddin Taybars [ö. 719/1319] Hangâhı, ki huzûr meclisleri hangâhın 707/1307'deki kuruluşundan itibaren devam etmişti. Fakat 806/1404'teki feci kuraklıktan sonra hangâh harabeye dönmüş ve huzûr meclisleri de sonunda 814/1412 yılında emirin medresesine taşınmıştır. Ayrıca bkz. Rızık, *Hankavât*, 2:748-49, 774-75.

⁵⁴ Fernandes, *Khanqah*, 37-46, 111-13, ve yine onun "Some Aspects of the Zawiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest," *Annales islamologiques* 19 (1983): 9-17; Doris Behrens-Abouseif, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo," *Muqarnas* 5 (1988): 43-60, özellikle 44-45, 51-54, 57-58; ve onun "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions," *Annales islamologiques* 21 (1985): 73-93, özellikle 81-93; Doris Behrens-Abouseif and Leonor Fernandes, "Sufi Architecture in the Early Ottoman Period," *Annales islamologiques* 20 (1984): 103-14; ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-75.

⁵⁵ Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (Berkeley, 1957; 1984 reprint ed.), 83-84.

⁵⁶ Bkz. F. E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton, 1990), 3:123-85, Peters burada Üsâme b. Munkiz'in münzevi yaşamlara dair karşılaştırmasını Hucvirî, İbn Cübeyr, İbn Battuta ve diğerlerinden aldığı alıntılarla özenli bir şekilde sunmuştur. Ayrıca bkz. Bernard McGinn, "Monasticism," *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York, 1987), 10:44-50; Trimmingham, *Orders*, 166-72; ve Baldick, *Mystical Islam*, 59-60, 72-75.

has olmasa da bu koşulları sağlayan sûfilerin geleneksel sûfi adabına riayet etmeleri ve dört Sünnî mezhepten birini takip etmeleri gerektiği vakıf belgelerinde açıkça ortaya koyulmuştur.⁵⁷

Memlûkler ekonomik, siyasî ve dinî açıdan fayda sağlamayı umdukları hangâhlara hakim olmayı açıkça arzulamıştır ve bu yüzden birçok akademisyen de Memlûk hangâhlarını “resmî” ve “kurumsal” tasavvufun tecessüm etmiş hali olarak nitelendirmektedir. Bu perspektiften, hangâh çalışmalarında öncü olan Leonor Fernandes, Memlûklerin sûfi öğretilerini ve ritüellerini kontrol altında tutmasalar da bu gelişmeleri izlemek için hangâhlar üzerindeki kontrollerini bir araç olarak tasarladıklarını öne sürmüştü ve Sünnî bir mezhebe mensubiyetin hangâhta ikamet etmek için belirlenen temel kriter olmasına dikkat çekmiştir. Fakat Fernandes ve bu görüşü savunan diğerleri, hangâhları zâviyelerdeki “popüler” dinin karşısında duran “Ortodoks tasavvufun” devlet destekli kaleleri olarak değerlendirme konusunda oldukça ileri gitmişlerdir.⁵⁸

Memlûkler muhakkak vakfın seçkin dini âlimler üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak hangâhları kurmuştur, fakat bu Memlûkler tarafından desteklenen diğer dinî kuruluşlardan farklı değildir. Bunun yanında, bu vakıfların tamamen devlet politikası gözetilerek yapıldığına dair elimizde çok az kanıt vardır, hangâhların Memlûklü kurucuları tarafından isimlendirildiği ve yönetildiği gerçeği ise daha çok bireysel veya şahsî bir amacı akla getirmektedir.⁵⁹ Çoğu zâviye ise bunun aksine yeni üyeleri kabul eden, eğiten, ritüelleri ve takip edilecek kuralları belirleyen bir şeyhin veya bir tarikatın kontrolü altında olmuştur.⁶⁰ Yine de tarihçi Makrîzî (769-845/1367-1441) Kahire'nin zâviyelerinden bahsederken sıklıkla bu kurumların da çoğunluğu aynı zamanda sûfi olan saygın Sünnî âlimlere hizmet etmeye kendilerini adayan Memlûkler tarafından kurulduğunu söylemektedir.⁶¹ Makrîzî'nin istisna tuttuğu iki büyük zâviye, sünneti ihlal etmekle suçlanan Kalenderîlerin ve Şîî eğilimi olduğu iddia edilen Yûnusiyye fırkasının zâviyeleridir. Bu durum, dönemin Sünnî İslam'ının Şîilik ve militan Hıristiyanlığa karşı olduğu kadar, bir tür popüler veya "sapkın" tasavvuf akımlarına da karşı olduğu şeklindeki kritik gerçeğin altını çizmektedir.⁶²

Tabii ki, toplumsal veya siyasî huzursuzluğa yol açabileceği için sultanlar zâviye, hangâh veya başka herhangi bir yerdeki sapkın dinî pratiklere nadiren müsamaha göstermiştir.⁶³ Belki de bu

⁵⁷ Emin, *Evkâf*, 210-18, ve Fernandes, "Baybars al-Jashankir," 39. Ayrıca bkz. Asyutî, *Cevâhir*, 1:357; Little, "*Khanqahs*," 98; ve Fernandes, *Khanqah*, 170. Mezhep aidiyeti konusunda zaman zaman istisnalar yapılmış olabilir, çünkü Emir Yunus'un Dimaşk'taki hangâhı ve Sultan Berkuk'un Devâdar'ı görünüşe göre hangâh şeyhinin ve sûfilerinin Hanefî mezhebine mensup olmasını talep ediyordu. (Nuaymî, *Dâris*, 2:189-90 [no. 184]).

⁵⁸ Örneğin, Fernandes, *Khanqah*, 1-2, 17-18, 96-103; "Three Sufi Foundations," 141, 150; "Baybars al-Jashankir," 21, 34; Behrens-Abouseif, "Change in Function," 84-85, 92; ve Little, "*Khanqahs*," 94-95, 99. Ayrıca bkz. Chabbi, "Khankah," 1026; Hermansen, "Khanqah," 415-17; ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-75.

⁵⁹ Memlûk vakıflarının bireysel yapısı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Berkey, *Knowledge*, 132-34.

⁶⁰ Bkz. Fernandes, *Khanqah*, 13-20, 96-104; "Zawiya"; ve "Three Sufi Foundations," 141, 150, 155-69. Ayrıca bkz. Asyutî, *Cevâhir*, 1:360-63, ve Little, "*Khanqahs*," 102-4.

⁶¹ Makrîzî, *Hitat*, 2:430-36. Dimaşk'taki saygın Sünnî zâviyeleri ve şeyhleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nuaymî, *Dâris*, 2:196-222, ve Pouzet, *Damas*, 446-47, ve çoğunun Eyyûbî ve Memlûk emirleri tarafından kurulduğu Kudüs ve el-Halil şehirlerindeki zâviyeler için bkz. Mucîrüddin el-Hanbelî, *Üns*, 2:23-48, 78-80.

⁶² Bkz. John E. Woods, review of *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ikhanid War, 1260-1281*, by Reuven Amitai-Preiss, *Mamluk Studies Review* 1 (1997): 133; ve Makrîzî, *Hitat*, 2:432-35. Makrîzî burada 761/1359 yılında Sultan Hasan'ın kalenderîlerin sakallarını kesmelerini, yabancı, Farişî kıyafetler giymelerini sünnete karşı olduğu gerekçesiyle yasakladığını kaydeder; ayrıca bkz. Nuaymî, *Dâris*, 2:209-18, ve Fernandes, *Khanqah*, 102.

⁶³ Birkaç örnek için bkz. Shoshan, *Popular Culture*, 9, 18-19.

yüzden dolayı Memlûkler döneminin kimi din adamları hangâh sakinlerinin sıkı bir denetimden geçmesi gerektiğini savunmuştur. Hangâh şeyhleri dışında mukim sûflerin önde gelen âlimler veya meşhur manevî liderler olması beklenmiyordu.⁶⁴ Aslında muhafazakâr Hanbelî âlim İbn Teymiye (661-728/1262-1328) büyük sûfi şeyhlerinin nadiren bir hangâha ihtiyaç duyduklarını, mezkûr hangâhların ise yönetimin maddî desteğini alan sûflerin mekânı olduğunu belirtmiş ve bu grubu "sûfiyyetü'l-erzâk" olarak adlandırmıştır. Bu usta sûfler şeriata uymak, sûfi adabına riayet etmek, dinî vazifelerini yerine getirmek ve hırs başta olmak üzere bencil davranışların tamamından kaçınmak zorundalardır.⁶⁵

Benzer şekilde Şâfiî kadı Tâceddîn es-Sübki (727-71/1327-70) hangâhta kalan birkaç kişinin burayı kolay bir yaşam sürmek amacıyla tercih ettiğini bildiği için, özellikle mukim sûflerin zahidane bir hayat sürüp sürmedikleri hakkında endişelenmiştir. Hangâhta kalan bazı kimselerin tembel asalaklar olduğunu söylemiş, haşhaş çekmeye ve diğer haram işlere adanmış kirli hayatlarını gizlemek için sûfi taklidi yapan diğer sahtekarlarla birlikte bu kişilerin hangâhtan atılmaları gerektiğini savunmuştur.⁶⁶ Fakat Sübkî'nin eleştirileri ve diğer Memlûk dönemi dinî otoriteleri tarafından yapılan bu eleştiriler, tasavvufa karşı bir hücum olarak okunmamalıdır. Onlar, münferit sûfleri veya belirli bir grubun uygulamalarını eleştirirken tasavvufun dinî yaşama olumlu katkılarını veya zâviye ve hangâhların Müslüman toplumdaki önemli rolünü ikrar etmekte neredeyse tamamen hemfikirdir.⁶⁷

Hangâh, zâviye ve bu bağlamda medresenin birbirinden farklarına gelince, onlar üstlendikleri Sünnî misyon açısından değil, çoğunlukla boyutları ve odak noktaları bakımından farklılaşmıştır. Özellikle Memlûk döneminde medrese ve hangâhın da katılmasıyla bu kurumlar arasında dikkate değer bir oranda örtüşme olmuştur. Ama çoğunlukla, medresenin müfredatı fıkıh iken, zâviyelerdeki şeyhler itikadî inançları ve tasavvuf âyinlerini öğretmiştir. Hangâhlardaki kıdemli şeyhler, himayeleri altındaki daha genç mensuplara tasavvufî konularda nasihatte bulunmuşlar, bazen de vakfiyede fıkıh, hadis ve arada tefsir ve kelam gibi tasavvuf dışındaki diğer dinî ilimleri öğretmeleri için de kendilerine ayrıca maaş tayin edilmiştir.⁶⁸ Hangâh vakfiyelerine göre hangâh sakinlerinin eğitimsiz müritler değil de Sünnî sûfler olmaları istenirken, tecrit (halvet) gibi belirli sûfi kurallarına, öğretilerine veya ritüellerine yapılan atıflar bu vakfiyelerde neredeyse hiçbir zaman yer almaz. Sûfi öğretileri ve bireysel tecritler kesinlikle hangâh hayatının bir parçasıdır, fakat bu hangâhın tek

⁶⁴ Örneğin Makrizî, yedinci-sekizinci/on üçüncü-on dördüncü yüzyıllarda Saîdü's-süedâ Hangâhı'nda kalan yüzlerce sûfiden ancak bir düzine kadarına ismen atıfta bulunur; bkz. n. 27.

⁶⁵ Th. Emil Homerin, "Ibn Taymiya's *al-Sûfiyah wa-al-fuqara'*," *Arabica* 32 (1985): 219-44, özellikle 233.

⁶⁶ Tâceddîn el-Subkî, *Mu'îd el-Ni'am ve-Mubîd el-Nikâm*, ed. David Myhrman (Leiden, 1908), 171-80, özellikle 178-79; ayrıca bkz. Makdisi, *Colleges*, 177-79, ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-71.

⁶⁷ Bkz. Th. Emil Homerin, "Sufism and Its Detractors in Mamluk Egypt: A Survey of Protagonists and Institutional Settings," forthcoming in *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke (Leiden); Trimmingham, *Orders*, 19-21; ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-87.

⁶⁸ Bkz. Subkî, *Mu'îd*, 176-78; Makdisi, *Colleges*, 216; Behrens-Abouseif, "Change in Function," 81-93; Asyutî, *Cevâhir*, 1:357-59; Little, "Khanqahs," 99; Berkey, *Knowledge*, 44-60, 74; Emin, *Evkâf*, 237-39, 253; Fernandes, *Khanqah*, 16; "Three Sufi Foundations," 152; Pedersen ve Makdisi, "Madrasa," 1129; ve Rızık, *Hankavât*, 1:247, 257-70, 315-38; 2:438-500, 545-47, 612-18, 636-38, 657.

misyonu değildir.⁶⁹ Bunun yerine vakfiye kayıtlarında yer alan hangâhlardaki esas “sûfî vazifesi”, her gün toplu bir şekilde icra edilen huzûr meclisleridir.

O halde, işlevsel açıdan Memlûk zâviyeleri Hristiyan manastırlarını hatırlatırken, hangâhların ise orta çağ İngiltere’sinde ölümlerin ruhları için dua edilen ve ilahi okunan şapeller (chantry) ile daha yakın bir çizgiye sahip olduğu görülmektedir. Hangâhlarla yaklaşık aynı dönemde varlıklı ve soylu kişiler tarafından kurulan şapellerde, ölü veya diri bütün Hristiyanlar adına onları araftan kurtarmak için âyinler okunmuştur. Memlûk hangâhları gibi şapeller de kurucu kişi, kurucunun akrabaları ve nihayet tüm Hristiyanlara adanan bereketi güvence altına almak adına kalıcı olarak vakfedilmiştir. Hangâhlara kıyasla çoğu şapel daha mütevazı yapıda inşa edilmiş ve kurucusunun isteğine binaen burada günlük âyinler okuyan birkaç rahibi desteklemiştir. Ayrıca vakfiyeler, rahiplerin ikametini sağlamanın yanı sıra genellikle bağımsız bir şapelin inşası ve bakımı için de ödenek ayırmış; bazı vakfiyeler ise fakirler için sadaka, ilköğretim düzeyindeki eğitime destek ya da kolejdeki öğrenci rahipler için burs imkânı sağlamıştır.⁷⁰

İngiliz şapelleri de özel bağışlarla, çoğunlukla şahsî mülklerle desteklenmiştir. Kurucu, âyin okumak için tayin ettiği rahiplerde olduğu gibi, vakfın denetlemek üzere nâzır olarak da genellikle bir akrabası veya yakın arkadaşını tayin etmiştir. Kurucular bunlara ek olarak, kalacak yer, dinî ve din dışı vazifeler, âyinlerin sözleri, zaman ve mekânı, âyinlere zorunlu katılım ve mazeretli izinler gibi rahiplerin şapellerde istihdam edilme koşullarını; diğer çalışma biçimleriyle ilgili düzenlemeleri ve rahiplerin kadınlarla ilişkilerindeki kısıtlamaları belirlemiş ve olası cariye edinme gibi meselelere de karar vermiştir.⁷¹

Memlûk hangâhları gibi, İngiliz şapelleri de kurucularına önemli bir himaye ve destek kaynağı sağlayarak, soylu kurucularının dinî ve seküler alanlardaki gücünü tasdik etmişlerdir. Fakat bencil amaçlarla şapel vakfedenler de olmuş ve bu durum dikkatlerden kaçmamıştır; dinî reformcu John Wycliffe (1320-84) şapel kurumunu, maddî varlıklarını sadece cennetten arsa almak için harcayan zenginlerin manevî gurur göstergelerinin yalnızca başka bir örneği olmakla itham etmiştir. Kilise görevlileri de zaman zaman gevşek davranışlara eğilimli vasat rahiplerinden dolayı şapelleri eleştirmiştir. Başpiskopos Islip 1362’de, Müslüman çağdaşı el-Sübkî’nin şarlatan sûflerin ahlakî kusurlarına karşı duyduğu öfkenin bir benzerini, bazı şapel rahipleri için dile getirmiştir; onları “fahiş maaşlarla şımartılmakla, taşkınlıklarını kusmuk ve şehvetle boşaltmakla, ahlaksızlıkla hezeyanlar geçirmekle ve sonunda kendilerini şarap uçurumunda boğmakla” suçlamıştır.⁷² Bu eleştiriler bir yana, Reformdan önce birkaç orta çağ Hristiyan’ı bizatihi şapellerin önemini sorgulamıştı, hem de çok iyi bir sebebe dayanarak: araf. Kurucularının ekonomik, siyasî veya yardımseverliğe dayanan

⁶⁹ Bkz. Asyutî, *Cevâhir*, 1:357-59; Little, “*Khanqahs*,” 97-99; ve Doris Behrens-Abouseif, “An Unlisted Dome of the Fifteenth Century: The Dome of Zawiyat al-Damirda” *Annales islamologiques* 18 (1982): 105-15, özellikle 112.

⁷⁰ K. L. Wood-Leigh, *Perpetual Chantries in Britain* (Cambridge, 1965), 2-5, 34-54, 143, 177-79, 210-11, 269; Alan Kreider, *English Chantries: The Road to Dissolution* (Cambridge, Mass., 1979), 26-46; ve T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages* (London, 1972), 59-69.

⁷¹ Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 65, 95, 140-45, 154, 186, 195-97, 242-89, ve Kreider, *English Chantries*, 26-46.

⁷² Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 190, 209-11, ve Kreider, *English Chantries*, 26-30.

amaçları ne olursa olsun, bir şapel kurmayı teşvik eden en önemli sebep, ruhun araftaki acılarından kurtulması ideali olmuştur.⁷³

Hristiyan arafı, temelini kutsal kitapta Paul'un "ateş herkesin ne tür bir iş yaptığını test edecek" sözleriyle ifade ettiği 1. Korintliler, 3:13'ten alır. Erken Hristiyan babaları tarafından üzerinde durulduğu gibi, bu arınma ateşi cehenneminkinden farklıdır; o bir ceza olabileceği gibi belki de hesap gününden önce ve ölümlerinden sonra günahkarları temizleyecektir. Origenes'e (185-254) göre, araftaki cezalandırma herkes için nihai kurtuluşu garantiliyordu, fakat Augustinus'un (354-430) da olduğu bir grup buna karşı çıkmıştır. Augustinus, insanlığı ölümden sonraki kaderlerine göre dört gruba ayırmıştır. İlk olarak, doğrudan cehenneme gidecek imansızlar ve onların karşıtı olarak kutsanmış şehitler, azizler ve hızlıca cennete girecek olan salih kişiler yer alır. Bu ikisinin arasında birtakım iyiliklerde bulunan fakat bunların kurtuluş için yeterli olmadığı, dolayısıyla yoğunluğu daha az bir ateşle cezalandırılacak günahkârlar ve son olarak, arafta günahlarını temizleyecek ateşten sonra cennete girebilecek olan, fakat kurtuluşa ermek için yardıma muhtaç haldeki günahkârlar vardır.⁷⁴

Augustinus'un kategorisine dayanarak, Hristiyan arınma ve şefaahat öğretisi gelişimini sürdürmüş ve nihayet on ikinci yüzyılın sonunda belirgin, mekânsal bir kavramla birleşmiştir. Buna göre, arafta, sonsuz yaşamlarına hazırlık olarak geçmiş günahları için cezalandırılan pek çok ölü vardır, fakat onların araftaki bekleyişleri yaşayanların dindar çabalarıyla yumuşatılabilir ve hatta bu süre kısaltılabilir niteliktedir. Yaşayanların ölümler adına ettikleri dua, tuttıkları oruç ve verdikleri sadaka gibi yaptıkları bütün hayırlı amellerin müteveffaya yardım ettiğine inanılmıştır; özellikle de bu ameller sevdikleri kimseler tarafından yerine getirilmişse.⁷⁵ Dahası, üçüncü yüzyıl kadar erken bir dönemde, ölü Hristiyanların ruhlarına teselli olması için Aşai Rabbani Âyini verilmiş ve sonrasında Papa Büyük Gregorius (590-604) günahkârları araf ateşinden kurtarmak için âyin okunmasına izin vermiştir. Doğal olarak bir süre sonra, doğru akide ve iyi ameller kurtuluş için şart olarak görülmekle birlikte birçok Hristiyan, rahiplerin kendi adlarına ettikleri duaların ve kalabalıklar tarafından icra edilen âyinlerle elde edilen şefaahatlerin, arafın dehşetini yatıştırmak ve sonsuz yaşamı güvence altına almak için bireysel dindarlıklarından daha etkili olduğuna inanmaya başlamıştır. Sonuç olarak papaz dışındaki halk dokuzuncu yüzyıldan itibaren ölümler için düzenli olarak hizmetlerde bulunan kilise ve manastırlara sadaka ve kurban vermeye başlamıştır.⁷⁶

Fakat bağışçıların manastırlar ve kiliseler üzerindeki kontrolü oldukça sınırlı olmuştur, bu kurumların rutin ve ritüelleri uzun zamandır kilise otoriteleri veya bir dinî mezhep tarafından belirlenmekteydi. Dahası, bu kurumlarda gerçekleştirilen âyinler ve dualar genellikle toplu bir şekilde bütün Hristiyan ruhlarının iyiliği için okunurken, zamanla daha az sayıda kişinin ruhuna daha çok âyin okumanın daha etkili olacağına dair nicel bir denklem kurulmuştur. Böylece, onuncu veya

⁷³ Wood-Leigh, *Perpetual Chantry*, 189-90, 303-6. Ayrıca bkz. Kreider, *English Chantries*, 40.

⁷⁴ Hristiyanlıkta araf ve şefaahat kavramlarının kullanımları hakkında harika bir çalışma için bkz. Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, translated by Arthur Goldhammer (Chicago, 1984), özellikle 4-12, 52-95.

⁷⁵ A.g.e., 154-59, 275-77, ve Kreider, *English Chantries*, 40-42.

⁷⁶ Le Goff, *Purgatory*, 102-7, 274-75; Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 3-6, 303-6; ve Kreider, *English Chantries*, 40-42, 86-87.

on birinci yüzyılın başlangıcı itibariyle şapel, maddî bakımdan güç yetirebilenler için ilgi çekici, bireysel bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Tabii Wycliffe'ın net bir şekilde belirttiği gibi, şapel kurucuları ekseriyetle kendi ruhları ve akrabalarının ruhları için endişelenmiştir; şapellerin vakfiye kayıtları elde edilen manevî bereketlerin paylaşılması gerektiğini ısrarlı bir şekilde şart koşsa da bu dağıtım eşit olmamış, kutsanmış olanların payının alınan kutsama miktarıyla doğru orantılı olarak arttığına inanılmıştır.⁷⁷

Yine de toplumun büyük bir kısmı, görünüşe göre bu biraz sulandırılmış dualar sayesinde kutsanmış hissetmiştir, nitekim benzer şekilde faaliyet halindeki şapel kurumlarının desteklediği faaliyetler ve aldıkları önemli miktardaki sadakalar da bu hissi destekler mahiyettedir. On altıncı yüzyılın başlangıcında, iki yüz civarında olduğu tahmin edilen aktif şapel vardır ve bu şapellerde hem rahipler hem de günlük yaşamın idamesi ve kurumdaki işlerin yapılması için kilise dışından kişiler istihdam edilmiştir. Fakat bir müddet sonra birçok şapel ya harap olmuş ya da dağılmıştır. Memlûk hangâhlarına benzer bir şekilde şapellerin çoğu nihayetinde, veba ve diğer doğal felaketler, kötü yönetim veya vakfiyelere doğrudan el konulması gibi sebepler neticesinde bağışların azalmasıyla kapatılmıştır.⁷⁸

Daha sonra, 1545'te VIII. Henry bütün şapelleri kapattırması ve bütün rahiplerini emekliye ayırmıştır. Henry, Fransa ile olan savaşı için kemerleri sıkışırken, geniş toprak parçaları ile zengin mal varlığını bünyesinde barındıran manastırlar, şapeller ve diğer Katolik kurumları, henüz yeni din değiştirmiş bu kral için kolay hedefler olmuştur. Sürpriz olmayan bir şekilde, bu hareketlerini Protestanların arafı reddetmesine dayandırarak meşru kılmıştır. Luther ve diğer Protestanlar, araf inancının kutsal metinle zayıf bir bağının olması ve bir kişinin, başka insanların işlediği salih ameller sayesinde cennete girebileceği şeklindeki sapkın inançları önermesinden dolayı araf inancına şiddetle karşı çıkmıştır. Onlar arafı hükümsüz kılarak, Katolik kilisesinin şefaathçi rolünü baltalamış ve Henry'nin şapellere son vermesi için yol açmışlardır.⁷⁹

İngiliz şapellerinin dramatik düşüşüne kıyasla Memlûk hangâhları çok daha hafif bir geçiş süreci yaşamıştır. Fakat bu kurum da benzer şekilde dokuzuncu/on beşinci yüzyılda genellikle ekonomik sıkıntılardan kaynaklanan bir değişim sürecine girmiş, yukarıda bahsedildiği gibi siyasete rağmen toplumda kendi rolünü oynamaya devam etmiştir. 923/1517 yılında imparatorluk Osmanlılara yenildiğinde Osmanlılar, Sünnî Müslümanlar olarak kendilerinden önceki Memlûk topraklarındaki dinî vakıf kurumlarını desteklemeye devam etmişlerdir. Fakat çok az Osmanlı yöneticisi veya emiri bu topraklarda yeni bir hangâh inşa etmek için hatırı sayılır miktarda bütçe ayırmaya istekli davranmıştır, belki de bu tür yatırımlarını ve mezarlarını imparatorluk başkenti olan İstanbul topraklarına ayırmayı uygun görmüşlerdir.⁸⁰ Sebep her ne olursa olsun hangâhların düşüşü, şapellerde olduğu gibi dinî inançtaki büyük bir değişikliğe dayanmamıştır. Yine de bu önemli farka

⁷⁷ Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 5, 34-35, 154, 289, 304-10.

⁷⁸ A.g.e., 93, 125-29, 194-95, 314 ve Kreider, *English Chantries*, 89.

⁷⁹ Kreider, *English Chantries*, 93-208.

⁸⁰ Doris Behrens-Abouseif buna istisna olarak, bir Osmanlı valisi olan Mahmud Paşa'nın, 975/1568'de Kahire'de mukim olmayan altmış sûflerin günlük huzûr meclisi icra edeceği bir caminin yanına bir türbe inşa ettiğine dikkat çekmiştir. ("Takiyyat Ibrahim al-Kulshani," 43-60, özellikle 44). Ayrıca bkz. Chabbi, "Khankah," 1026.

rağmen İngiliz şapeli ve Memlûk hangâhı kuruluş, yönetim ve ekonomik durum açısından çarpıcı benzerlikler taşımaktadır.

Daha da önemlisi, iki kurum da dinî anlayışları bakımından benzer bir şefaathancılık taşımakta ve bu durum sadece şapellerde değil hangâhlarda da araf inancının merkezîliğini vurgulamaktadır. Yeni Ahit'in bazı bölümlerine benzeyen bir manayla, Kuran da her insanın ebedi kaderini öğreneceği bir hesap günü hakkında uyarılmaktadır. Bazı durumlarda Müslümanlar o günün hızla yaklaştığına dair korkuya kapılmışlardır; Memlûk dönemi boyunca da en az iki kere, Moğol saldırıları ve veba salgını ile dünyanın sonunun geleceği konusunda insanları uyaran kişiler olmuştur.⁸¹ Fakat normalde o günün yakın bir gelecekte olduğu düşünülmemiş ve Müslümanlar, yeniden dirilişten önce ölümlerinin durumunu ve bir araf mekanının olasılığını merak etmişlerdir.⁸²

Kimi müfessirler, Kuran'ın bazı ayetlerinde bir nevi araf sürecine dair imalar bulmuşlardır, özellikle 9:101: "... Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler." ayetinde. Bununla birlikte, Müslümanların günahların cezasını çekip temizlenmeye dair inançları çoğunlukla hadislerden türemiştir ve bu hadisler genellikle *azâbu'l-kabr* yani "kabir azabı" başlığı altında birleştirilmiştir.⁸³ İkinci/sekizinci yüzyıl kadar erken bir dönemden itibaren Müslüman akidesi yeni vefat eden bir kişinin kabirde bir sorgu sürecinden geçeceğini iddia eder. Eğer müteveffa tek Allah'a ve Hz. Muhammed'in onun peygamberi olduğuna olan inancına şehadet getirebilirse, bu kişi sonunda cennete girebilecektir, fakat bunu yapamazsa, hesap gününde cehennemde atılmadan önce kabirde azap çekecektir. Yine geçmiş günahların cezası, cennete gidecek Müslümanları da beklemektedir ancak bu cezanın ne dereceye kadar kabirde veya cehennemde çekileceğine dair farklı görüşler vardır.⁸⁴

Augustinus'u hatırlatan bir tutumla, mütekellim Ebû Hamid al-Gazâlî (450-505/1058-1111) insanları dört gruba ayırmıştır: lanetlenenler, ceza çekenler, kurtuluşa erenler ve muzaffer olanlar. Lanetlenmiş olan imansız kafirler ve dünyanın cazibesine kapılanlar cehennemde imha edilecekken, şehitleri ve sevgilerini yalnızca Allah'a yönelten büyük arifleri ifade eden muzaffer olanlar, cennetin en yüksek mertebelerine erişecektir. Daha düşük kademe ve statüde olan kurtulanlar, cennetin nimetlerine erişmek için müteveffanın bir yaşam süren ve ölümlerinden önce günahlarından tövbe eden kişilerdir. Cezalandırılanlara (muazzebûn) gelince, onlar Allah'a inanmakla birlikte bencil heveslerini takip ederek büyük veya küçük günahlar işlemiş ve pişman olup tövbe etmedikleri bu davranışlar onların inançlarını kirletmiştir. Sonuç olarak, bu kişiler ölümden sonra ve hesap gününden önce cehennemdeki ıstırapları işledikleri suçlarla eşit olacak şekilde cezalandırılacaklardır. Gazâlî, bu son grubun çoğunluğunun diğer insanlara zulmettiğini ve bu nedenle ölümden sonra zulmedenlerin yaptıkları zulüm karşısında zulme uğrayanların günahlarını

⁸¹ Bkz. Ahmed b. Teymiyye, *Mecmuatü'r-resâir ve-el-Mesâ'il*, ed. Muhammed Raşid Rida (Kahire, 1922-30; reprint, Beyrut, 1983), 1:186, ve Dols, *Black Death*, 243-45.

⁸² Bkz. Jane Idleman Smith and Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany, 1981), 34-36, ve Le Goff, *Purgatory*, 12-13.

⁸³ A. J. Wensinck ve A. S. Tritton, "Adhab al-Kabr," *EI2*, 1:186-87; Ragnar Eklund, *Life Between Death and Resurrection According to Islam* (Uppsala, 1941), 72-92; ve Smith ve Haddad, *Understanding*, 24-59.

⁸⁴ Eklund, *Life*, 86-87, ve Smith ve Haddad, *Understanding*, 33-49.

alacaklarını ve buna mukabil olarak da zulme uğrayanların, kendilerine zulmeden kişilerin sevaplarını alacağını ekler.⁸⁵

Gazâlî ile benzer şekilde Memlûk dönemi boyunca Kurtubî (ö. 681/1273) ile Suyûtî (839-911/1445-1505) dahil birçok Müslüman âlim, ölünün geçmiş günahlarına mukabil çekeceği kabir azabını tartışmıştır. Bu yazarların esas amacı, yaşayanları hala zamanları varken kendi gidişatlarını düzeltmeleri için hararetle ikaz etmek ve böylece dünyadaki herhangi bir acının çok ötesindeki ahiret azabından onları sakındırmaktır. Fakat onların araf teorisi aynı zamanda ilahî adalet ile sonsuz lanet dışındaki cezalandırmayla ilgili teolojik sorunları da çözmüş ve daha da önemlisi, bu araf bölgesi birçok günahkara ikinci bir şans daha sunmuştur. Buna göre en günahkâr mümin bile Hz. Muhammed'in hesap gününde bütün Müslümanlara şefaatiyle sonunda kurtulabilecektir.⁸⁶ Bunun da ötesinde, bu son anda gerçekleşen ve herkesi kapsayan şefaatin de öncesinde Allah, peygamberlere, dindarlara, ulemaya ve bunların dışında kendi seçtiği herkese akrabaları, arkadaşları ve tanıdıklarına şefaet etme hakkı vermektedir. Bu kişiler tarafından müteveffanın arkasından yapılan ibadetler, sadakalar ve diğer dindar aktiviteler, ölünün araftaki cezasının şiddetini ve müddetini önemli bir miktarda düşürme gücüne sahiptir. Bu müdahalede bulunma hakkı, yaşayanlara, vefat eden sevdikleri adına şefaatte bulunma ve karşılığında da sıra kendilerine geldiğinde başkalarından yardım görme ümidi vermiştir.⁸⁷

Şefaet pratikleri arasında Kuran kıraati uzun arayla en etkili yol olarak görülmüştür, özellikle 1., 112-114. sureler ve ikinci cüzün başının çok kuvvetli olduğuna inanılmıştır.⁸⁸ Önceden gördüğümüz gibi, Kuran'dan okunan bu kısımlar, hangâhlarda ve diğer Memlûk dinî kurumlarında gerçekleştirilen huzûr meclislerinde okunan kısımlarla aynıdır. İslâm'da, rahipler sınıfı tarafından okunan âyinlerin bir karşılığı yoksa da Kuran tilaveti ve sûfler tarafından okunan zikirler bu sınıfla ilginç bir paralellik sunar. Ek olarak, günlük icra edilen huzûr meclisleri ve bu meclislerden elde edilen mükafat bağışlanırken kurucu kişinin adıyla başlanıp bütün Müslümanları anarak sona erdirmek, orta çağ Müslümanlarının da orta çağ Hristiyanları gibi bu duaların manevî gücü ve etkililiği hakkında niceliksel olarak düşündüklerini göstermektedir. Bu aynı zamanda, hangâhta istihdam edilen çok sayıdaki sûfnin durumunu da açıklayabilir, gerçi bunun için daha sosyolojik bir sebep de olabilir.

Toplu olarak bakıldığında, İngiliz şapelleri ve Memlûk hangâhları, binalarının farklılaşan boyutlarına rağmen birkaç bin kişiyi destekleyebilmiştir. On altıncı yüzyıl itibarıyla İngiltere ve İskoçya boyunca geniş bir alanda yayılan, her biri bir veya iki rahip barındıran en az iki bin küçük şapel vardır. Soyluların ailelerini ve yaşam tarzlarını yansıtacak şekilde kurdukları şapellerde genellikle kurucunun akrabalarından veya arkadaşlarından biri rahip olarak görevlendirilmiş ve bu

⁸⁵ Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûm el-Din* (Kahire, 1957), 1:24-30. Ayrıca bkz., *The Remembrance of Death and the Afterlife*, çeviren T. J. Winter (Cambridge, 1989), xxii.

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 4:433-578, özellikle 483-86, ve Winter'in çevirisi, *Remembrance*, 135-44; Kurtubî, *Tezkire*, 1:173-86, 189-215, 330-43; Suyûtî, *Şerh*, 212, 245-51. Ayrıca bkz. Eklund, *Life*, 1-53, ve Smith ve Haddad, *Understanding*, 33-48.

⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 4:509, ve 4:473-77; Winter'in çevirisi, *Remembrance*, 210, ve 111-20; Kurtubî, *Tezkire*, 1:118-29; ve Suyûtî, *Şerh*, 404-15. Ayrıca bkz. Eklund, *Life*, 7; Smith ve Haddad, *Understanding*, 27, 59; ve Le Goff, *Purgatory*, 5, 156, 173, 227-29.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 4:476; Winter'in çevirisi, *Remembrance*, 117; Kurtubî, *Tezkire*, 1:118-29; ve Suyûtî, *Şerh*, 416-19.

binalar aile mülkleri üzerine inşa edilmiştir. Memlûklerde ise aksine bu binalar Kahire ve Dımaşk gibi büyük şehir merkezlerinde yoğunlaşmıştır ve muhtemelen yetmişten daha az sayıda hangâh inşa etmelerine rağmen, bunların çoğu yüze kadar mukim sûfiyi destekleyebilecek büyüklüktedir. Bu büyük gruplar genelde farklı ülkelerden gelen bekar sûfilerden oluşmakta ve onların kışla benzeri ikametgahları ise Memlûklü hâmîlerinin hayatını yansıtmaktadır; öyle ki onlar da ailelerinden uzakta genç köleler olarak bir toplulukla beraber eğitilmek ve yetiştirilmek üzere Mısır'a ihraç edilmişlerdir.

Bununla birlikte, tıpkı hevesli Memlûk emirlerinin Memlûk askerlerinden oluşan kişisel birliklerini toplaması gibi, bir sultan veya güçlü bir emir de kendi adına hangâh bağışlayarak bir sûfiler birliğinin kendisi için dua etmesini sağlamıştır. Bu dualar ve diğer ritüellerle birlikte sûfiler hâmîlerine henüz hayattayken yardımcı olabilmış ve sonrasında, hâmînin ölümünün ardından onu ve sevdiklerini kabir azabından ve cehennem ateşinden kurtarmaya çabalamışlardır. Hangâh sûfilerinin bu kadar önemli bir dinî misyona sahip olduklarını gördükten sonra, hüküm süren sultanın kendi rakibinin hangâhını ortadan kaldırdığını öğrenmek sürpriz olmayacaktır. Sultanlar genellikle kendi projelerine bütçe sağlamak için mevcut dinî kuruluşların vakıflarına el koysa da bir hangâha el koymanın daha farklı, daha az materyal olan sebepleri vardır.

709/1310 yılında Nâsır Muhammed ibn Kalâvûn sultan olarak iktidara döndüğünde, daha önce kendisinden iktidarı gasp eden II. Baybars'ı sadece boğdurmakla kalmayıp, aynı zamanda hangâhını kapatmış ve hangâh binasının kitabesinde isminin geçtiği yazıları kazıtmıştır. On beş yıl sonra Sultan Nâsır Siryâkûs'taki kendi heybetli hangâh külliyesini tamamladıktan sonra, II. Baybars'ın hangâhının yeniden açılmasına ancak 725/1325 yılında izin vermiştir.⁸⁹ Bununla birlikte Sultan Nâsır böylesine uzun bir müddet boyunca bu hangâhı kapalı tutarak, henüz vefat etmiş kişinin ruhuna yardım edeceğine inanılan dua ve bereketten rakibini mahrum bırakmış ve böylece belki de II. Baybars'a hem bu dünyada hem de diğer dünyada işkence etmeye niyetlenmiştir.⁹⁰

Bu olayın gösterdiği gibi, hangâhlar Memlûk sultanları için hayatî önem taşımıştır. Fakat bu kurumlar devlet destekli bir takım "ortodoks tasavvufun" menzilleri de değildir. Gördüğümüz gibi, tasavvuf öğretisi ve uygulamalarının telkin edilmesi hangâhların esas işlevi olmamıştır; bu misyon yine Memlûkler tarafından desteklenen başka bir kurumda, belirli sûfi tarikatlarının zâviyelerinde giderek artan bir oranla işlenmiştir. Bunun yerine, hangâhlar öncelikle dindar sûfilerin şefaati gibi hayatî bir görevi üstlenebildikleri yerler olarak Memlûklere şapellere benzer şekilde hizmet etmiştir. Daha erken zamanlarda, ölümsüzlük arayışı içinde piramitleri yükselten Mısır'ın firavunları gibi, Memlûk sultanları da sonsuz yaşamlarını teminat altına almak için kendi hangâhlarını inşa etmiştir.

⁸⁹ Makrizî, *Hitat*, 2:417, Fernandes, "Baybars al-Jashankir," 36-38; Williams, "Siryâqus," 116; Berkey, *Knowledge*, 132-33; ve Rızık, *Hankavât*, 1:215.

⁹⁰ Benzer şekilde, Nâsır Muhammed'in naibi Kavsun sultanın 741/1341'deki ölümünden sonra tahtı ele geçirme girişiminde, halk Nâsır'ın bir varisini tercih etti ve Kavsun'un hangâhını yağmaladı; Shoshan, *Popular Culture*, 54; Rızık, *Hankavât*, 1:276. Ayrıca bkz. Berkey, *Knowledge*, 133-34 ve Chamberlain, *Knowledge*, 56, şöhrat ve sermaye gibi sebeplerle sultanların dini vakıflara el koyması ve/veya itibarsızlaştırmasının diğer örnekleri için.

Sebile Başok Diş. *Doğal Olanın Yitimi ve İnsanın Düşüşü Hakkında Felsefi Bir İnceleme*. Konya: Çizgi Yayınları, 2019, 272 s., ISBN 978-605-196-300-6.

Sevgi ATMACA¹

Tarihin ilk zamanlarından bu yana insanın doğa üzerindeki tahribatı varlığını devam ettirmiştir. Doğal olandan uzaklaşma, mekanik düzene sağlanan uyum, doğal olanın basit gelmesi bu tahrifata karşı farkındalığı düşürmektedir. Sebile Başok Diş'in *Doğal Olanın Yitimi ve İnsanın Düşüşü Hakkında Felsefi Bir İnceleme* kitabı bu konuları ele almıştır. Kitap dört ana başlıktan ve her bölüm de kendi içerisinde ilgili alt başlıklardan oluşmaktadır. Başlıklar ele alındığında içeriklerle uyumlu olduğu görülmektedir. Alt metinler konu başlıklarını açıklar niteliktedir. Konu bütünlüğü baştan sona anlamlı bir şekilde korunmuştur.

Kitabı okurken bölüm başlarında filozofların ve bazı yazarların konuyla ilgili fikirlerine yer verilmesi okuyucuda bölüm içeriği hakkında ön hazırlık oluşturmakta ve konunun anlaşılması noktasında da kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca yazarın sade, anlaşılır bir dil kullanması da yine ön bilgisi olmayan okuyucuların bile anlatılmak isteneni açıkça anlamasını sağlamış; çok laf, anlam karmaşası gibi gereksiz kelime yoğunluğundan uzak bir anlatımla yazılmıştır. Problemlere dini açıdan yaklaşırken tek bir din referans alınmamış, konular objektif bir şekilde incelenip gerek beşerî gerekse ilahi kökenli dinlerin konu ile ilgili görüşlerine şeffaf bir şekilde yaklaşmıştır. Bu da okuyucu için tekdüzelikten uzak bir okuma keyfi sunmaktadır.

Başok Diş, genel hatlarıyla eserinde son birkaç yüzyılda insanlığın kendi doğasından vazgeçip mekanik düzene uyum sağlamasındaki ısrarından bahsetmektedir. O, aynı zamanda insanın hem insana hem de doğaya verdiği zararı umursamadan bir yaşam inşa ettiğini belirtmektedir. Kitabın birinci ana başlığı olan "Ruhu Olan Kozmostan Mekanik Evrene" bölümünde her şeyin bir ruhunun olduğundan, ruh konusunun ise İlk Çağ felsefe tartışmalarının en eski konularından biri olduğundan bahsetmektedir. "Evrende bulunan tüm her şey canlı mıdır, ruh canlı sayılabilmek için yegâne sebep midir?" (s.37) gibi sorular sorulmuş ve bu sorulara dönem dönem filozofların verdiği cevaplar ele

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, TÜRKİYE. sevgiatmaca25@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-7799-1824

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

alınmıştır. Ruha verilen anlamlar, canlı olup olmadığı da yine süregelen zaman içerisinde farklı anlaşılmıştır. Bu farklı anlamlar da yine zengin örneklerle açıklanmıştır.

İkinci ana başlık olan “Bilimsel Bilginin Hâkimiyet Kazanması” bölümünde düzen içerisinde var olan evrenin zaman içerisinde nasıl mekanikleştiği anlatılmaktadır. Evreni anlama peşinde olan bilim insanları yanlış hükümlere ve insani çarpıtmalara müsait olan nitelikler yerine sadece açık ve anlaşılır olan genişlik, şekil, sayı, konum gibi niteliksel ifadelerle dile getirilebilen özelliklere yoğunlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu görüşte olan bilim insanları içinde ölçülemeyen hiçbir şey anlaşılabilir değildir. Bu durum insanı mekanikleştirmiş ve niteliksel olanı gerçeklikle, niceliksel olanı da gerçekdışı olanla özdeşleştirme eğilimi göstermiştir. Bilimin güç kazanması ve bilime duyulan güvenin artmasıyla bilim, bazı gruplar tarafından tek entelektüel otorite olarak kabul edilmiş, zamanla da bilim dinin yerine geçmiştir. Böylece bilimsel bilginin hâkimiyet kazanmasıyla sanat, etik ve dini değerler sarsılmakla kalmamış, ağır ağır yok oluşun sınırına gelmiştir. Başok Diş, başlangıçta insanın üretkenliğinin, yeteneklerinin, zanaat sahibi oluşunun nasıl köreldiğini ve bunun sebeplerini, insana ve doğaya olan etkilerini incelikleriyle anlatmıştır.

Başok Diş, kitabın üçüncü ana başlığı olan “İnsan Yapımı Dünya” bölümünde modern bilim ve teknolojinin insanlığın en temel başarısı olduğunu ve insan aklının en temel ürünü olarak görüldüğünü aktarmıştır. Bununla beraber bu aydınlanmanın yarar gibi görünmesinin yanında zararlarının da olduğunu ortaya koyan görüşlere de yer vermiştir. Homo sapiensten homo fabere oradan da homo creatore statüsüne geçen insan, doğal dünyaya özgü görünümlere son veren mekanik, yapay dünyanın oluşumunu başlatmıştır. Her şeyin sahtesini üretip yapay olana razı olan insan, sonrasında sosyal dengelerin değişmesine sebep olmuş, herkese ait olan doğallığı tahrif ettiği için doğal olanı sadece maddi statüsü yüksek olan insanların erişebileceği bir lüks haline getirmiştir. Doğanın kendisi direkt olarak bolluğu sunarken mekanikleşen evren tüm yapaylığı ile bu bolluğu ortadan kaldırmıştır. Doğanın sunmuş olduğu bu bolluğun yok oluşundan en çok canlılar etkilenmiştir. Bu yok oluş kozmostaki canlılığın yitirilmesine kozmosun yerini kaosa bırakmasına sebep olmuştur. Gelişen bilimle de makinelerin daha çok kullanılması canlıların birbirleriyle olan etkileşimini azaltmış zamanla bunu daha sınırlı hale getirmiştir. Başok Diş, bu bölümde mekanik yapay dünyanın kozmosu nasıl kaosa çevirdiğini vermiş olduğu zengin örneklerle okuyucuya sade ve anlaşılır bir şekilde sunmuştur.

Kitabın son başlığı olan “İnsanın Düşüşü” bölümüne geldiğinizde ise insan, doğa ve mekanikleşme arası bir çekişmenin içerisinde kendinizi bulabilirsiniz. İnsan eliyle açılıp kapanan kapıların yerini otomatik kapıların alıyor olması, hızlı alet ve makinaların yerine daha hızlılarının geçiyor olması, hazır yemek, hazır kahve gibi yapımı zaman almayacak yiyecekler ve içeceklerin gündelik hayatta yerlerini alıyor olması insanın farkında olmadan evrenden nasıl silindiğini bizlere göstermektedir. Tüm bunlar insanın yaşadığı zamanı daha hızlı ve telaşlı tüketmesine, anın farkında olmadan akıp bitmesine sebep olmaktadır. Son bölümü Başok Diş’in kendi ifadesiyle sonlandırmak daha uygun olacaktır; “Zamanı aşmak, onu kontrol altına almak, onu alt etmek ve ondan özgürleşmek adına yaptığımız tüm girişimler, zamanın üzerimizdeki baskısının ve zamana tutsaklığımızın artmasıyla sonuçlanmaktadır” (s.259).

Başok Diş, kitabında bilim ve teknolojinin gelişimi sonrası doğal olandan mekanik olana geçme, zaman içerisinde varlıklara yüklenen anlamların ve önemin değişmesi, üreten zanaatkâr insandan sadece tüketmeye odaklı tembel insana dönüşmesi konusunda olumsuz yaklaşım sergilerken, okuyucuda bilim ve teknolojinin sadece kötü yönleri varmış gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Fakat tüm bu yorumların yanında bilim ve teknolojinin iyi yanlarının vurgulanmasının gerekliliğini düşünmekteyiz. Bir şeyin iyi ya da kötü oluşu onun kendinden değil kullanılış amacındandır. Öz olarak herhangi bir şeye iyi ya da kötü demek sonuçlarına göre verilecek olan karara bağlıdır. Basit bir örnekle açıklayacak olursak ateş; ısınmak, besinleri pişirmek için kullanıldığında bu onun yararlı, iyi olduğunu gösterir. Ama herhangi bir şeye zarar vermek için kullanıldığında bu ateşi kötü yapar. Özünde ateş her iki halde de yanıcıdır. Fakat kullanılış yeri onun iyi ya da kötü oluşunu belirler. Bilim ve teknoloji de böyledir. Sağlık noktasında kullanıldığında pek çok insanın gelişen teknoloji sayesinde yaşamları kolaylaşmış ya da bu sayede hayata tutunmuşlardır. Yıllar önce çok sayıda hastalığın tedavisi bilinmediği için çoğu insanın hayatını kaybettiği bilinmektedir. Bu sebeple söyleyebiliriz ki bir şeyi iyi ya da kötü yapan şey onun hangi amaçla kullanılıyor oluşudur.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Başok Diş'in ele almış olduğu bu eser gerek kitabın genel ismi gerekse başlıklar ve anlatmak istediği konular birbiriyle uyum içerisinde okuyucuya sunulmuştur. Başlıklar ve alt başlıkların konuya dikkat çekme noktasında okuyucuda merak uyandırdığı ifade edilebilir. Eserde konunun ele alınması sistematik bir şekilde ilerlemiş, sade ve akıcı, anlatılmak istenenin dışına çıkmadan konu bütünlüğü korunarak okuyucuyu yormayan üslupla anlatılmıştır. Ayrıca ileri okumalar noktasında da zengin bir kaynakçaya sahip olduğu görülmektedir.

Farklı her bir okuyuş yeni bir kavrayış ortaya koyacaktır.