



marifetname

CİLT 8 • SAYI: 2 • 2021

ISSN 2757-752X
e-ISSN 2791-707X



Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CİLT 8 • SAYI: 2 • 2021

**SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ ADINA
SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Necati SÜMER
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

YAZIM VE DİL EDİTÖRÜ / SPELLING AND LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız
Siirt University Theology Faculty, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aktaş
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Selçuk Gezgin
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Sultan Koçak
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

YAYIN VEYA DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman Acar
Dicle University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik University Faculty of Philosophy, Turkey

Prof. Dr. Gassan Mortada

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mahmut Çınar

Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Sahip Beroje

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı

Selçuk University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Süleyman Dönmez

Akdeniz University, Faculty of Literature, Turkey

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Ünalın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Adnan Memduhođlu

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Fadıl Ayđan

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Ramazan Akkır

Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ISSN 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

Grafik Tasarım: TAVOOS































Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

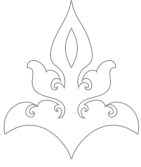
Baskı Tarihi: Aralık 2021

Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: sifdergisi@gmail.com



İÇİNDEKİLER

411-412 EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

413-429 Kur'an ve Sünnet Bağlamında Zaman Yönetimi
Time Management in The Context of The Qur'an and
Sunnah

Fatih KANDEMİR

431-452 Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Tefsîru'l-Menâr'ın "Akletmez misiniz"
Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması
Comparison of Te'vilâtü'l-Qur'an and Tefsiru'l-Manar in
the Context of the Verses of "Wouldn't You Mind"

Ahmet ÖZDEMİR

453-471

الححيم " في الكوميديا والغفران: هل حقًا بينهما تأثير وتأثر "

The Concept of "Hell" in the Comedy of Dante and
the Forgiveness of al-Ma'arri: Is There Really a Mutual
Effect Between Them

Komedy ve El-Ğufran Adlı Eserlerde "Cehennem"
Kavramı ve Bu İki Eser Arasındaki Etkileşim

Ali Bakr HASSAN

- 473-501 Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri
The Fatih Periods Bookbindings in Vahid Pasha Manuscript Library
Yasin ÇAKMAK
- 503-531 Georg Simmel'in Din Teorisinin Temel Yaklaşımları
Basic Approaches to the Theory of Religion by Georg Simmel
Ahmet ASLAN
- 533-561 Kelâmın İrade Anlayışı Ekseninde Mecburi Eğitim Konusunun Ele Alınması
Addressing the Issue of Compulsory Education on the Axis of Understanding the Will of The Kalam
Cafer GENÇ
- 563-590 Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği
The Effect of Sociopolitical Factors on Generational Differentiation: The Example of Imam Hatip Generations
İsmail AKYÜZ
- 591-606 المكان في رواية أحلام في البحر لإسلام جانكير
The Space Phenomenon in Aslam Jankır's Novel "Ahlâm fi'l-Bahr (Dreams in the Sea)"
Aslam Jankır'ın "Ahlâm fi'l-Bahr (Denizdeki Düşler)" Adlı Romanındaki Mekân Olgusu
Halid HALİD
- 607-639 İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)
Religious Understanding of the Faculty of Theology Students (Example of the Faculty of Theology of Van Yuzuncu Yıl University)
Mesut DÜZCE

641-669 İslâm Hukukunun Erken Döneminde Ceza Yargılamasında Alenilik
The Publicity of The Criminal Trial in Early Period of The Islamic Law
Betül ACAR

671-699 Mâtürîdî'nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı
Maturidi's Approach to Some Divinity Issues
Hasan NAS

701-727 Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı Bağlamında Zemaşşerî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı
Zamakhshari's Views on Miracles of the Holy Qoran in the Context of Proving Prophethood of Mohammad
Selçuk GEZGİN

729-755 "Kim Âşık Olur da Aşkını Gizler, İffetli Davranır ve Bu Sebepden Ölürse, Şehit Olarak Ölür" Hadisinin Sihhati İle İlgili Görüşler ve Değerlendirilmesi
Opinions and Evaluation of the Soundness of the Hadith "Whoever falls in love and hides his love, acts chastely and dies for this reason, she dies as a martyr
Mehmet ŞAKAR

757-786 Ahmed Mahmûd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı
Ahmad Mahmoud Subhi's Life, Works and Contribution to Islamic Thought
İrfan KARADENİZ

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

787-793 Mebâhis Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân
Ahmet TAŞDOĞAN

795-802 Et-Tefsîr ve Ricâlüh
Esat ÖZCAN

803-808 Kelâm İlmine Giriş
Kadir GÜLER

EDİTÖRDEN..

Merhaba, marifetname 8. Cilt 2. Sayı ile yeniden karşınızda. Ulusal ve uluslararası birçok veri tabanında taranan dergimiz, her yıl yetkinliğini giderek arttırmaktadır.

Dergimizin bu sayısında birbirinden farklı çalışmalar vardır. Bu çerçevede ilk çalışma Fatih Kandemir'e aittir. Yazar, "**Kur'an ve Sünnet Bağlamında Zaman Yönetimi**" adlı makalede, İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnetin zaman yönetimine verdiği değeri tartışmaktadır. İkinci makalenin yazarı Ahmet Özdemir'dir. Yazar, "**Te'vilâtü'l-Kur'an ve Tefsîru'l-Menâr'ın "Akletmez misiniz" Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması**" adlı çalışmasıyla Kur'an'da akıl meselesine değinmektedir.

Bu sayının diğer bir yazarı Ali Bakır Hassan'dır. "**Komedyâ ve El-Ğufrân Adlı Eserlerde "Cehennem" Kavramı ve Bu İki Eser Arasındaki Etkileşim**" adlı makalesinde Hassan, Arap ve İtalyan edebiyatı bağlamında cehennem kavramını ele almaktadır. Bir diğer makale de Yasin Çakmak'a aittir. Yazar, "**Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri**" adlı çalışmasında Fatih devri ciltleri üzerinde durmaktadır.

Ahmet Aslan, bu sayının başka bir yazarıdır. Aslan, "**Georg Simmel'in Din Teorisinin Temel Yaklaşımları**" adlı makalesinde Simmel'in din teorisine dair bazı yaklaşımlarını ele almaktadır. Dergimize katkı sağlayan diğer bir çalışma Cafer Genç'e aittir. "**Kelâmın İrade Anlayışı Ekseninde Mecburi Eğitim Konusunun Ele Alınması**" isimli çalışmasında yazar, zorunlu eğitim konusunu kelam ilmi bağlamında tartışmaktadır.

Bu sayıda makale kaleme alan diğer bir yazar da İsmail Akyüz'dür. Yazar, "**Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği**" isimli çalışmasında sosyopolitik faktörlerin kuşak farklılaşmasına etkisini imam hatip örnekleri üzerinden ele almaktadır. Marifetname dergisinin bu sayıdaki başka bir yazarı Mesut Düzce'dir. Yazar, "**İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı (Van Yüzüncü Yıl**

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)” isimli makalesinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din anlayışını ele almaktadır.

Halid Halid ise sayıya Arapça bir çalışmayla katkı sağlayan diğer bir yazardır. Halid, “**Aslam Jankır’ın “Ahlâm fi’l-Baħr (Denizdeki Düşler)” Adlı Romanındaki Mekân Olgusu**” isimli çalışmasında Jankır’ın romanındaki mekân olgusunu irdelemektedir. “**İslâm Hukukunun Erken Döneminde Ceza Yargılamasında Alenilik**” adlı çalışmasıyla sayıya katkı sağlayan başka bir yazar ise Betül Acar’dır. Yazar bu çalışmasında İslam hukukunun erken döneminde ceza yargılamasında alenilik konusu üzerinde durmaktadır.

Hasan Nas, “**Mâtürîdî’nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı**” isimli çalışmasıyla dergiye katkı sunan diğer bir yazardır. Nas, çalışmasında Mâtürîdî’nin bazı ulûhiyet meselelerine yaklaşımını söz konusu etmektedir. Sonraki çalışma Selçuk Gezgin’e aittir. “**Hız. Muhammed’in Nübüvvetinin İspatı Bağlamında Zemahşeri’nin İcâzu’l-Kur’ân Anlayışı**” isimli makalesinde Gezgin, Zemahşeri’nin İcâzu’l-Kur’ân anlayışını tartışmaktadır.

Derginin bu sayıdaki diğer bir makalesinin yazarı Mehmet Şakar’dır. Yazar, “**Kim Âşık Olur da Aşkını Gizler, İffetli Davranır ve Bu Sebepden Ölürsa, Şehit Olarak Ölür**” Hadisinin Sıhhati İle İlgili Görüşler ve Değerlendirilmesi” adlı çalışmasında söz konusu hadisin sıhhati ile ilgili görüşleri değerlendirmektedir. Bu sayının son makalesinin yazarı İrfan Karadeniz’dir. Yazar, “**Ahmed Mahmûd Subhî’nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı**” adlı çalışmasında Ahmed Mahmûd Subhî’nin İslam düşüncesine katkısını ele almaktadır.

Dergimizin son sayısında üç tane kitap tanıtımı yer almaktadır. İlki, Ahmet Taşdoğan’a aittir. Yazar, “**Mebâhis Fi’l-Ulûmi’l-Kur’ân**” isimli kitabı tanıtılmaktadır. İkincisi Esat Özcan’ın tanıttığı “**Et-Tefsîr ve Ricâlüh**” adlı çalışmadır. Son tanıtımı yapan yazar, Kadir Gürel’dir. Yazar “**Kelâm İlmine Giriş**” isimli eseri incelemektedir.

Siirt İlahiyat Fakültesinin akademik eseri olan marifetname dergisinin bilim dünyasına katkı sağlaması ve okurunun bol dileğiyle...

Doç. Dr. Necati Sümer
Ankara 2021



Kur'an ve Sünnet Bağlamında Zaman Yönetimi

Time Management in The Context of The Qur'an and Sunnah

Fatih KANDEMİR

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı,
Erzincan/Türkiye
Assoc. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion, Erzincan/Turkey
ffatihkandemir@gmail.com | orcid.org/ 0000-0002-4988-2716

DOI: 10.47425/marifetname.vi.927045

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 13 Temmuz / July 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atf | Cite as

Kandemir, Fatih. "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Zaman Yönetimi [Time Management in The Context of The Qur'an and Sunnah]". Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 413-429.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Kur'an ve Sünnet Bağlamında Zaman Yönetimi

Öz: Çalışmanın amacı, İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnetin zaman yönetimi açısından değerini tartışmaktır. Her ne kadar tarihi süreç içerisinde bilim ve teknolojik ilerlemelerin bireysel ve toplumsal hayatı tedricen da olsa değişime uğrattığı bilinse de, özellikle Sanayi Devrimi'nden sonra teknolojik gelişmelere paralel olarak hayatın hızlı bir değişim ve dönüşüm içinde olduğu bir gerçektir. Bu nedenle günümüzde zaman yönetimi bir gereklilikten ziyade bir zorunluluk olarak kendisini hissettirmektedir. Aksi halde hayatın ritmine ayak uydurmakta problemler yaşama ihtimali bir hayli yüksek olan bireylerin, buna bağlı olarak kaygıdan umutsuzluğa, stresten depresyona, yalnızlıktan intihara kadar birçok olumsuz psiko-sosyal sorunlarla karşı karşıya kalacakları söylenebilir. Bu nedendir ki zaman yönetimini kişisel gelişimine olumlu yansıtacak şekilde planlayabilen bireylerin, psiko-sosyal açıdan daha sağlıklı olması beklenir. Bu noktada, nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman bireylerden oluşan ülkemizin kültürel dokusunun oluşmasında oldukça önemli bir faktör olan Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılmasının, bireylerin zaman yönetimine katkı sunacağı ifade edilebilir. Buradan hareketle çalışmanın bir diğer amacı da zaman ve özellikle de "boş zaman" yönetimi konusunda bireysel ve toplumsal farkındalık düzeyini artırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kur'an, Sünnet, Zaman Yönetimi, "Boş Zaman" Yönetimi

Time Management in The Context of The Qur'an and Sunnah

Abstract: The aim of the study is to discuss the value of the Qur'an and the Sunnah, the two main sources of the religion of Islam, in terms of time management. Although it is known that science and technological advances have gradually changed individual and social life in the historical process, it is a fact that life has been in a rapid change and transformation in parallel with technological developments, especially after the Industrial Revolution. Therefore, nowadays, time management makes itself felt as a necessity rather than a necessity. Otherwise, it can be said that individuals who are highly likely to experience problems in keeping up with the rhythm of life will face many negative psycho-social problems from anxiety to hopelessness, from stress to depression, from loneliness to suicide. For this reason, individuals who can plan their time management in a way that will reflect positively on their personal development are expected to be healthier in psycho-social terms. At this point, it can be stated that the correct understanding of the Qur'an and Sunnah, which is a very important factor in the formation of



the cultural texture of our country, whose population consists of Muslim individuals, will contribute to the time management of individuals. From this point of view, another aim of the study is to increase the level of individual and social awareness about time and especially "leisure time" management.

Keywords: Psychology of Religion, Qur'an, Circumcision, Time Management, "Leisure" Management

Giriş

Zamanın izafi karakteri onun genel geçer bir tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Ancak bu durum onun hiçbir şekilde tanımlanamayacağı anlamına gelmemektedir. Bu nedenledir ki tarihi süreç içerisinde zaman kavramının birçok tanımı yapılmıştır. Özellikle felsefi gelenekte Tanrı'nın varlığı, evrenin yaratılışı gibi konuların yanında, zamanın ezeli ve ebediliği gibi onun ne olduğu hususu da bir hayli tartışılmıştır.¹ Zaman kavramı klasik ve modern fiziğin de önemli problem alanlarından biri olmuştur. Bu bağlamda klasik fiziğin önemli temsilcilerinden Newton, mutlak olan zamanın aynı zamanda matematiksel olduğunu ve özünün dışsal bir ögeye bağımlı olmadan düzenli bir şekilde aktığını ifade ederken, modern fiziğin simge isimlerinden Einstein, görelilik (izafiyet) teorisi bağlamında evrensel bir zamandan söz etmenin mümkün olmadığını, kendi özlerinde belirli bir varoluşa sahip olan zaman ve uzayın bükülebilir olduğunu öne sürmüştür.²

Her ne kadar zaman kavramı üzerine birçok tartışma yapılmış olsa da bu tartışmaların herkesi tatmin etmekten uzak olduğu da bir gerçektir. Augustinus'un "Sana itiraf etmeliyim ki ya Rab, hâlâ zamanın ne olduğunu bilmiyorum ve bir itirafım daha var ki bütün bunları söylerken zamana bağlı olduğumu biliyorum... Yoksa bildiğim bir şeyi ifade etmeyi mi bilemiyorum? Vay bana! bilmediğim şeyin ne olduğunu bilemiyorum"³ ifadeleri, zamanın tanımının başkalarını tatmin etmesi bir yana bazen tanımı yapan

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 51, 234.

² Nergiz Karadaş, "Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar ve İnternet'te Şimdiki Zaman Olgusu", *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/Edebiyat* 21/83 (2015/3), 328.

³ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 761, 763.



kişinin kendisini de tatmin etmediğini göstermektedir. Bu nedendir ki zamanın ne'liği üzerine yapılmış olan hiçbir çaba son olmadığı gibi, bundan sonraki gayretler de son olmayacaktır. Ancak her ne kadar yapılmış olan bu tanımlar, herkesi bağlayıcı nitelikte olmasa da zamanın farklı yönlerine vurgu yapmaları bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda zaman kavramının doğrusallığına dikkat çeken Smith'e göre zaman, olayların geçmişten bugüne, bugünden geleceğe doğru birbirlerini takip ettiği, bireyin dışındaki kesintisiz bir süreci ifade etmektedir.⁴ Sucu ise zamanın soyut karakterine dikkat çekmiştir. Ona göre zaman, bireyin olayların ardışıklığını görebilme zihninde yarattığı ve olayların bundan sonra da içinde varlıklarını sürdürebileceklerini düşündüğü, başı ve sonu olmayan soyut bir kavramdır.⁵ Diğer bir ifadeyle zaman, bir eylemin geçtiği süreci ifade etmektedir.⁶ Ancak bu süre, insanın kontrolünün dışında bir akışa sahip olduğu gibi, mutlak anlamda zamanın durdurulması bir yana onun geriye dönüşümü de mümkün değildir. Bu durum, zamanın verimli kullanılmasını gerekli kıldığı için zaman "tasarruf edilmek" durumundadır.⁷ Zira, zamanın büyük bir kısmı başkaları tarafından değil, kişinin kendisi tarafından boşa harcanmaktadır.⁸ Bu ise bir yönüyle hayatın boşa akması anlamına geldiğinden zaman yönetimini zorunlu kılmaktadır. Augustinus, "Zaman dur durak bilmez, ama öyle kendi kendine, duygularımızı hiç etkilemeden de geçip gitmez; ruhumuzda mucizelerini yaratır. Öyle de oldu, günler günleri kovaladı ve zaman akıp geçti. Akıp geçerken de ruhuma yepyeni umutlar, yepyeni anılar zerk etti..."⁹ diyerek zamanın etkin kullanılması durumunda bireysel gelişim açısından olumlu sonuçlar doğuracağına dikkat çekmiştir. "Zamanı yöne-

⁴ Hyrum W. Smith, *Hayatı ve Zamanı Yönetmenin 10 Doğal Yasası*, çev. Adalet Çelbi (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998), 24.; Abdulvahid Sezen, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Zaman Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013), 2.

⁵ Yaşar Sucu, *Yönetim Zamanın Etkin Kullanılması*, El Kitabı, (Bolu, 1996), 3.; Sezen, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Zaman Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi", 2.

⁶ Ayten Akatay, "Örgütlerde Zaman Yönetimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2003), 282.

⁷ Akatay, "Örgütlerde Zaman Yönetimi", 282.

⁸ Hüseyin Özgen-Selen Doğan, "Zaman Yönetiminde Yeni Yönetim ve Organizasyon Yaklaşımları", *Standard Dergisi* 36/425 (1997), 136.

⁹ Augustinus, *İtirafı*, 195, 197.



temeyiz, yalnızca kendimizi zamana göre yönetebiliriz”¹⁰ ifadesi belirtilen duruma işaret etmektedir.

Amaç ve hedeflere ulaşmada önemli bir kaynak olan ve zamanı verimli kullanma çabasını ifade eden zaman yönetimi,¹¹ esasen profesyonel çalışma hayatının bir sonucu olarak gündeme gelmiş ve işgücü yoğunluğu fazla olan yöneticilerin zamanlarını daha iyi organize edebilmelerine yardımcı olmak için Danimarka’da doğmuş ve tüm dünyaya yayılmıştır.¹² Bununla birlikte zaman yönetimi sadece çalışma saatleriyle sınırlı kalmamış, çalışma saatlerinin dışında kalan “boş zaman”ın etkili bir şekilde planlanması amacıyla da “boş zaman yönetimi” bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır.

Özellikle bilim ve teknolojinin günümüz modern dünyasını etkileyerek her geçen gün insanın dinî ve manevî dünya ile olan ilişkisini tehdit ettiği dikkate alındığında, dinin zaman yönetimine yapacağı katkıların önemli olduğu ifade edilebilir. Zira Sanayi Devrimi ile hız kazanan ve televizyon, özellikle de bilgisayar teknolojisine bağlı olarak internet ve sosyal medya platformları gibi kitle iletişim araçlarıyla oldukça ivme kazanan toplumsal değişim, bireylerin varoluşsal boşluk yaşamasında oldukça etkili olmuştur. Bu durum, stres, kaygı, depresyon, anlamsızlık duygusu ve yabancılaşma gibi birçok psikolojik problemleri de beraberinde getirmiştir. Bireylerin bu problemlerin üstesinden gelebilmek için kullandıkları seküler başa çıkma mekanizmaları her zaman istenen sonucu vermemektedir. Bu noktada din, insana bir dizi organize olmuş inanç formları sunarak¹³ onun için hayatın anlamına dair besleyici ve huzur temin edici bir kaynak işlevi görmektedir.¹⁴ Böylece günümüz insanının anlam arayışına cevaplar sunan din, zor zamanlarda onun için sığınılacak bir “güven kapısı” olarak işlev görür. Zira in-

¹⁰ Ray Josephs, *Zaman Yönetimi*, çev. Özlem Koşar (İstanbul: Epsilon Yayınları, 1996), 8.

¹¹ Metehan Yazıcıoğlu, *Boş Zaman Yönetimi ve Rekreatif Faaliyetler: Memur Emekçilerinin Rekreatif Faaliyetlerinin Analizine İlişkin Uygulama* (İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4.

¹² Sezen, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Zaman Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi”, 4.

¹³ Jozef Corveleyn-Patrick Luyten, “Psikodinamik Psikolojiler ve Din: Geçmiş, Günümüz ve Gelecek”, çev. Ferdi Kırac, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. Raymond F. Paloutzian-Crystal L. Park (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 171.

¹⁴ Julie Juola Exline-Ephraim Rose, “Dini ve Manevi Uğraşlar”, çev.: Merve Altınlı Macic, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. Raymond F. Paloutzian-Crystal L. Park (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 67.



san, toplumla bağı olmadan yaşamını sürdüremeyeceği gibi, dış faktörlerin yıkıcı etkilerini azaltan metafizik bir varlığa inanmadan da varoluşunu anlamlandırmakta oldukça zorlanır. Bununla birlikte bu durumdaki bireylerin manevî ve ahlakî davranışlarını temellendirme noktasında da problemler yaşama ihtimalleri oldukça yüksektir. Zira Tanrıya bağlanmayan bireylerin, dünyanın fiziksel ve ahlâkî kışkırtıcılığına kendi kaynaklarıyla direnmeleri bir hayli güçtür.¹⁵

Diğer taraftan günümüz modern dünyası, bilimsel hakikat adına tabiata boyun eğdirebilmek için yararlanabileceği gerekli bilgiye ulaşmış gibi gözükmektedir. Bu konuda büyük başarılar elde eden insanoglu, buna rağmen teknolojiye ve maddî tüketime tek tarafı ağırlık vererek kendisiyle ve yaşamla olan bağını yitirmiştir.¹⁶ Böylece “doğanın kucagında erdemsiz yaşamayı” tercih etmiş gibi gözükene¹⁷ günümüz insanı, dinsel inancını ve ona bağlı olan insancıl değerlerini de kaybederek, teknik ve maddî değerler üzerinde yoğunlaşmıştır. Üstelik insan, derin coşkular duyma yetisini de kaybetmekle kalmamış, bu duyguların getirmiş olduğu sevinç ve üzüntü duyma yetisini de yitirmiştir. Böylece insanoglundun inşa etmiş olduğu makine öylesine gelişmiştir ki onun düşünme şeklini saptayan yeni bir güç haline gelmiştir.¹⁸ Bu nedenle kendisinden, doğadan ve dinî inançlardan bağımsız yaşamayı tercih eden günümüz insanı, hayatın acı ve ıstıraplarıyla başa çıkma sürecinde önemli bir güç kaybetmiştir. Zira insanın somut bencilliği, yaşamın aşkın anlamının görmezden gelinmesine neden olmuş, bu durum, onun hayatın olumsuzluklarıyla başa çıkmasının önündeki en önemli engellerden birini teşkil etmiştir.¹⁹ Bu noktada dinin zaman yönetimi fonksiyonunun, modern dünyanın bireyin kutsalla ilişkisini zayıflatmasına karşı bir panzehir olduğu ifade edilebilir. Zira dinler, özellikle zamana yaymış oldukları ibadetler aracılığıyla bir taraftan müntesiplerine zaman yönetimi bilincini kazandırırken, diğer taraftan ise bireyin kutsalla kurmuş olduğu ruhsal ilişki sayesinde onun dinî farkındalık düzeyini artırır.

¹⁵ Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 40.

¹⁶ Erich Fromm, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel Yayınevi, 2012), 16.

¹⁷ Fatih Kandemir, *Rabbim Bana Yardım Et!* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 17.

¹⁸ Fromm, *Umut Devrimi*, 16.

¹⁹ Kandemir, *Rabbim Bana Yardım Et!*, 17.



Böylece birey, modern dünyanın kendisine dayatmış olduğu yükün altında ezilmeye karşı daha dirençli bir hale gelir.

1. Kur'an ve Sünnette Zaman Yönetimi

İslâmî gelenek genel anlamda zaman kavramının tanımından ziyade, kelimî açıdan onun mahluk oluşuyla ve pratik olarak, ahlâkî tezahürleri olan “geçen zaman” veya “bozulan zaman”la ilgilenmiştir.²⁰ Bununla birlikte zaman kavramının her daim İslâm mütefekkir ve mutasavvıflarının dikkatlerini çektiğine işaret eden İkbâl, bunun iki nedeni olduğunun altını çizmiştir: (1) Kur'an'a göre gece ve gündüzün birbirlerini takip etmesi, Allah'ın en büyük delillerinden biridir.²¹ (2) Hz. Peygamberin bir hadisinde, Allah'ın Dehr (zaman) ile eş değer tutulmasıdır.²² Buradan da anlaşılacağı üzere İslâmî geleneğinin zaman algısını Kur'an ve Sünnet olmak üzere iki temel kaynak yönlendirmektedir. Ancak ifade edilen bu kaynaklar zamanın sadece ne'liği üzerinde durmakla kalmamışlar, zamanın iyi yönetilmesinin gerekliliği üzerinde de önemle durmuşlardır. Zira her din gibi İslâm dini de özü itibariyle anne karnına düşer düşmez ömür kronometresi çalışmaya başlayan insanın akan zaman içerisindeki hayatını düzenlemeye taliptir.

Kur'an ve Hz. Peygamberin ibadet anlayışındaki zaman merkezli tutumu, müntesiplerini daima zamanın bilincinde olmaya sevk etmektedir. Bu bağlamda Şâfi'nin, “Sufilerle arkadaşlık ettim. Onlardan sadece iki cümle istifadem oldu. Şöyle dediklerini işittim: Vakit kılıç gibidir, sen onu kesmezsen o seni keser. Nefsini hak ile meşgul etmezsen o seni batıl ile meşgul eder”²³ sözleri, İslâm'ın zaman telakkisinin anlamlı bir ifadesidir. Müslümanın bu hakikati idrak edip bu doğrultuda yürümesini, onun iman ve takvasının alametlerinden biri olarak gören İslâm

²⁰ Salih Özer, “İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3, (2005), 308.

²¹ Nûr 24/44.

²² Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncesinin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 104.; Özer, “İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği”, 311.

²³ Abdulfettâh Ebû Gudde, *Zamanın Kıymeti*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Kitap, 2019), 55.



dini,²⁴ büyük bir önem atfetmiş olduğu ibadetleri günlük, haftalık, yıllık ve ömürlük olarak planlamıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın oruç, hac, zekât, kurban, fitır sadakası gibi vakitleri belirlenmiş olan birçok ibadet olmasına rağmen, “*Namaz, müminler üzerine vakitleri belirlenmiş bir farzdır*”²⁵ diyerek namazı özellikle zikretmesinin ayrı bir anlamı olduğu söylenebilir. Zira günde beş defa belirli aralıklarla ardışık olarak tekrarlanan namazları eda eden kişinin zamana karşı hassasiyet göstermesi beklenir.²⁶ “*Allah Teâlâ'nın en sevdiği amel vaktin başında kılınan namazdır*”²⁷ buyurarak zaman yönetimine dikkat çeken Hz. Peygambere göre namaz ibadetinin bireye zaman yöntemi bilinci kazandıracığı bir gerçektir. İslâm'ın zamana bu denli değer biçmesinin temel nedeni, Müslümanların zamandan kopmak bir yana, onların saatle yaşayan dakik bireyler olmalarını sağlamak, dünya ve ahiret mutluluklarının ancak önemsiz gibi görünen dakikaların, hatta saniyelerin israf edilmemesi ve en iyi şekilde yönetilmesiyle ancak mümkün olabileceğini inanan bireylerin bilinçlerine yerleştirmektir.²⁸

1.1. Kur'an'da Zaman Yönetimi

Olayların geçmişten geleceğe doğru birbirini takip ettiği kesintisiz bir süreci ifade eden ve eyleme anlam kazandıran zaman kavramı,²⁹ sözcük olarak Kur'an'da geçmemektedir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de zamanı ifade etmek için kullanılan kavramlar çok geniş bir spektrum (taıf, yelpaze) oluşturmaktadır. Kur'an'ın bu spektrum dizisinde yer alan kavramlarından biri olan asr'a yemin etmesi, onun zamana verdiği değeri göstermesi açısından oldukça önemlidir. Râzî'nin Asr suresinin tefsirini yaparken, “Allah Teâlâ zaman olan asr'a yemin etmiştir. Çünkü zamanda acayıplikler

²⁴ Ebû Gudde, *Zamanın Kıymeti*, 259.

²⁵ Nisâ 4/103.

²⁶ Ebû Gudde, *Zamanın Kıymeti*, 34.

²⁷ Buhâri, “Mevakiti's-Salât”, 5.

²⁸ Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 72.

²⁹ Mehmet Gürbüz-Ahmet Hamdi Aydın, “Zaman Kavramı ve Yönetimi”, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012), 3.; Hasan Tutar, *Zaman Yönetimi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007), 19.



vardır. Şöyle ki mutluluk ve üzüntü, sıhhat ve hastalık, zenginlik ve fakirlik zaman içinde olur. Ayrıca, ömre denk ve onunla aynı kıymette olan bir şey de yoktur...” şeklindeki ifadeleri, Kur'an'ın zamana vermiş olduğu değerler bir ifadesidir.³⁰ Esasen Kur'an'da ifade edilen zaman kavramları bir işin ya da ibadetin vaktini belirlemek, bildirmek için kullanılmış olup, onlarla Allah'ın yaratıcı vasfına, özellikle de kudretine vurgu yapılmıştır.³¹ Ancak Kur'an'ın zaman konusunda üzerinde durduğu bir diğer husus da onun verimli kullanılmasıdır. Bu bağlamda Kur'an, zamanın verimli kullanılmasına yönelik olarak bazı düzenlemeler yapmıştır. Ancak, bugünkü anlamda saat sistemleri olmadığı için tüm bu düzenlemeler güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerinin hareketleri dikkate alınarak hayata geçirilmiştir.³² Bu bağlamda zamanı öncelikle gece ve gündüz şeklinde kategorik olarak ikiye ayırmış olan Kur'an,³³ Hz. Peygamber'den özellikle istediği,³⁴ ancak zorunlu olmakla birlikte Allah'a yakınlaşmak amacıyla kılanları övdüğü³⁵ teheccüd namazları hariç tutulacak olursa genel anlamda geceyi dinlenme, gündüzü ise hareket ve çalışma vakti olarak planlamıştır.³⁶ Kur'an, bununla da kalmayıp inananlardan zamanlarını üç temel amaca matuf olarak planlayıp, yönetmelerini istemiştir. Buna göre ilk planlama alanı *ibadetlere* yöneliktir. Zira iman kavramı, bireyin kendisi hakkındaki İlâhî iradenin belirlediği hakikate boyun eğmesi ve rıza göstermesiyle gelişen bir “alçakgönüllülük” eylemidir. Diğer bir ifadeyle iman, kişinin kendi acizliğinin bilincinde olarak, kendisini ilahî emirlerin uygulayıcısı kabul etmesi ve gereken sorumluluğu en iyi bir şekilde ve en üst düzeyde yerine getirmek için çaba göstermesidir. Akıl sayesinde diğer canlılardan ayrılarak ilahi vahye muhatap kılınmış olan insana, bunun bir gereği olarak birtakım sorumluluklar yüklenmiştir.³⁷ Bu nedenledir ki belirtilen imanî tutum, güçlü bir “vazife ve sorumluluk”

³⁰ Ebû Gudde, *Zamanın Kıymeti*, 48-49.

³¹ Ertuğrul Döner, “Kur'an'ı Kerim'de Zaman Kavramı”, *Adana 2015 Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi* (7-10 Ekim 2015), 610.

³² Gürbüz-Aydın, “Zaman Kavramı ve Yönetimi”, 6.

³³ İsrâ 17/12.

³⁴ Müzzemmil 73/1-7, 20.

³⁵ Furkân 25/64; Secde 32/16; Zümer 39/9; Zâriyât 51/15-18.

³⁶ Nebe' 78 /9-11; Furkân 25/47; Rûm 30/23.

³⁷ Zeki Göksu, “Nörobilim ve Din Eğitimi (Din Eğitimi-Akıl İlişkisinin Çağdaş Yorumu)”, *Akıl Kitabı 4*, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 157.



duygusuyla iç içe bulunmaktadır. Bu vazife ve sorumluluk duygusunun oldukça belirgin olduğu dinî davranış alanları ise ibadetlerdir. Allah ile kurulan tabiatüstü ilişkinin görünür varlığı, belli sözler, jestler ve davranışlar sistemi olarak ifade edilen ibadetlerin³⁸ ise zaman yönetimiyle yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Bu amaçla Kur'an, Müslümanlardan dua gibi informal ibadetlerin yanında namaz, oruç, hac, zekât ve kurban gibi formal birtakım ibadetleri de ibadetlerin karakteristik özelliklerine göre günün, haftanın, yılın ve ömrün belli bir zamanında yapmalarını talep etmiştir. Bu bağlamda Kur'an, bir günü sabah,³⁹ öğle,⁴⁰ ikindi,⁴¹ akşam⁴² ve yatsı⁴³ namazlarını esas alarak beş ayrı zaman dilimine ayırarak zaman yönetiminin önemine işaret etmiştir. Böylece Kur'an, bireyin Allah ile kurmaya çalıştığı ruhsal ilişkiyi tesadüflere bırakmayıp bizzat kendi kontrolü altında tutmayı amaçlamıştır. Şöyle ki Kur'an, zaman ve mekana bağlı bulunmayan Allah ile maddî ve manevî varlığı ile zaman ve mekana bağlı olan insanı, formal ibadetleri özellikle farklı zaman dilimlerine yayarak bu ibadetler aracılığı ile sıradan şuurun otomatikliğini ve seçiciliğini ortadan kaldırarak, Allah'ta odaklanan bütün bir hakikatle karşı karşıya bırakır. Böylece ibadet esnasında bireyin ruhunda dinî bir atmosfer canlanır ve bu durum, kişinin düşünce ve duygularını daha rafine bir hale getirir. Bu durumun, planlanan zaman dilimlerinde yapılan ibadetler aracılığı ile kişide dinî şuurun kökleşmesine vesile olduğu söylenebilir.⁴⁴ Bu noktada Kur'an'ın namaz ibadetini planlarken bireyin şuur dünyasının Allah ile temasının kesilmemesi için azamî gayret sarf ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki namaz ibadetinin günlük hayatın belirli zaman dilimlerine yayıldığı görülmekte ve bunlardan en az ikisi çalışma hayatına tekabül etmektedir. Bu bağlamda öğle ve ikindi namazlarının özellikle çalışma hayatının içine yerleştirilmesinin, bireyin kendisini dünya işlerine kaptırması sonucunda dinî farkındalık düzeyinin düşmesini

³⁸ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 163, 233.

³⁹ İsrâ 17/78.

⁴⁰ Rûm 30/18.

⁴¹ Bakara 2/238.

⁴² Hüd 11/114.

⁴³ Tâ Hâ 20/130.

⁴⁴ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 241-242.



engellemek için önemli bir faktör olduğu düşünülmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte Kur'an, namaz ibadetini günün beş vaktine yaymakla kalmamış, ifade edilmiş olan zaman yönetiminin motivasyonel sürekliliğini sağlayabilmek için, Mü'minlerin bayramı sayılan ve Hz. Peygamber'in "üzerine güneşin doğduğu en hayırlı gün Cum'adır..."⁴⁶ diyerek övdüğü Cum'a gününde kılınmak üzere Cum'a Namazı'nı da farz kılmıştır.⁴⁷ Cum'a namazının beş vakit namazdan sonra farz kılınmasının, ifade edilen motivasyonel sürekliliğin sağlanmasına yönelik olduğu ifade edilebilir. Böylece Kur'an, Cum'a namazı ile bir taraftan beş vakit namaz ibadetinin devamlılığı için motivasyonel bir değer sağlarken, diğer taraftan ise insanın yeryüzüne dağılarak Allah'ın lütfundan nasibini aramasına⁴⁸ imkân sağlamıştır. Bu durum, Kur'an'ın ikinci planlama alanı olan *rızık kazanmaya* işaret etmektedir. Bir günlük zaman diliminin beş vakit namaz esas alınarak planlanmasının altında çok ince bir hesabın yattığı ifade edilebilir. Şöyle ki Kur'an günlük ibadetlerin yanında ifade edilmiş olan rızık kazanma alanını planlarken mali ibadetlerden hac, zekât, kurban ve sağlık durumu elverişli olmayanlar için potansiyel olarak mali yönü de bulunan oruç ibadetinin sürekliliğini de sağlamayı amaçlamaktadır. Bu durum, bir günlük zaman diliminin yönetilmesinin ifade edilen ibadetlerin yerine getirilmesi için önemli bir temel oluşturduğu anlamına gelmektedir. Zira mali durumu elverişli olmayan bireylerin ifade edilmiş olan ibadetleri yerine getirmeleri pek mümkün değildir. Kur'an'ın üçüncü planlama alanı ise *murakabe* ve *tefekfüre* yöneliktir. Böylece insanın amaçsız yere yaratılmadığını⁴⁹ ve ahirette Allah'a hesap vereceğini ifade eden Kur'an,⁵⁰ onu dünya ve ahiret hayatı hakkında düşünmeye davet etmektedir.⁵¹ Kur'an, bu durumu Hz. Peygambere hitaben, "Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Kalk, birazı hariç olmak üzere geceyi; yarısını ibadetle geçir. Yabut bundan biraz eksilt. Yabut buna biraz ekle. Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku. Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahyedeceğiz. Şüphesiz

⁴⁵ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 143.

⁴⁶ Müslim, "Cuma", 18.

⁴⁷ Cum'a 62/9.

⁴⁸ Cum'a 62/10.

⁴⁹ Kıyâme 75/36.

⁵⁰ Hâkka 69/18.

⁵¹ Bakara 2/220; Meryem 19/85-86.



*gece ibadetinin etkisi daha fazla, (bu ibadetteki) sözler (Kur'an ve dua okuyuşlar) ise daha düzgün ve açıktır. Çünkü gündüzün sana uzun meşguliyet vardır. Rabbinin adını an ve bütün benliğine O'na yönel.”*⁵² şeklindeki ifadeleriyle somut bir şekilde dile getirmiştir. Böylece Kur'an, gece yapılan ibadetlerin bireyin ruh dünyasında oldukça etkili olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda özellikle tertil üzere okunan Kur'an'ın önemli bir dinî uyarıcı olduğu tecrübeyle sabittir.⁵³

Daha önce ifade edildiği üzere, zaman yönetiminin temelinde namazı özellikle yerleştirmiş⁵⁴ olan Kur'an'ın, genel itibariyle ibadet merkezli zaman yönetimine vurgu yapmasının oldukça anlamlı olduğu söylenebilir. Bu durum, zaman ve ibadetlerin “döngüsel yönetimi”ne işaret etmektedir. Buna göre Kur'an, bir taraftan zamanı yöneterek ibadete vakit ayırmayı amaçlarken, diğer taraftan ise zamanında yapılan ibadetlerden sonra bireyin *rızık kazanma, murakabe* ve *tefekkür* faaliyetlerine imkân sağlamayı hedeflemektedir. Böylece İslamiyet'in nihai amacının dünya ve ahiret mutluluğu olduğu düşünüldüğünde, zamanı yöneterek ibadet, çalışma ve tefekkür dengesini sağlayabilenlerin mutluluğa ulaşacağı ifade edilebilir.⁵⁵

1.2. Sünnette Zaman Yönetimi

Hıristiyanlık'taki zaman yönetimi, İsa Mesih'in hayatının önemli geçiş anları ekseninde şekillenmiştir. Hz. İsa'nın öldürülmesiyle birlikte Tanrı ile birleşmesi, bu geçiş anlarına işaret ettiği gibi, Hıristiyanî ayin de Hz. İsa'nın yaşamı ve Çarmih'a gerilmesi üzerine inşa edilmiştir: Kış gündönümü (Hz. İsa'nın doğumu), bahar (Paskalya), yazın başlangıcı (Pentakot ve Kilisenin zamanı), kışa giriş (ölülerin günü ve zamanın sonunun görünümü ya da “yeni semaların ve yeni toprağın” görünümü).⁵⁶ Görüldüğü üzere Hıristiyanlığın zaman yönetiminin merkezinde Hz. İsa bulunurken, Hz. Peygamberin zaman yönetiminin merkezinde ise Kur'an bulunmaktadır.

⁵² Müzzemmil 73/1-8.

⁵³ Karaca, *Din Psikolojisi*, 143.

⁵⁴ Nisâ 4/103.

⁵⁵ M. Akif Kılavuz, “Emeklilik Döneminde Çalışma, Boş Zaman ve Din Eğitimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 83.

⁵⁶ Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 262.



Onun Kur'an'ın ilk elden uygulayıcısı olduğu düşünüldüğünde belirtilen durumun oldukça doğal olduğu ifade edilebilir. Zira bu durum, Hz. Peygamberin kendi nefsinin değil, kendisine bildirilen vahiy doğrultusunda hareket etme zorunluluğunun⁵⁷ bir sonucudur. Esasen Kur'an ve hadislerde ifade edilmiş olan ibadetler, özü itibariyle zaman yönetimi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamberin, sadece ibadetlerin icra edilmesi için değil, aynı zamanda müntesiplerinin özellikle “boş zaman”larını da yönetmek için söylemde buldukları görülmektedir. Örneğin insanın dünya ötesi güçlü bir gerçeklikle bağlantısını mümkün kılan, farklı şiddet ve yoğunluklara sahip içsel yaşantılarını ifade eden dinî tecrübeye⁵⁸ rehberlik eden Kur'an, insanın bir işi bitirince diğerine başlaması gerektiğini ifade ederek⁵⁹ müntesiplerinde zamanın israf edilemeyecek kadar kıymetli olduğu bilincini yerleştirmeyi hedeflemiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in zaman yönetiminde de özellikle “boş zaman” vurgusu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda onun, “*İnsanların aldandıkları iki büyük nimet vardır: sağlık ve boş vakit*”⁶⁰ şeklindeki ifadesi, “boş zaman” yönetimine verdiği önemi göstermektedir. Hz. Peygamberin “boş zaman” yönetimine dair ifadesi bir tavsiye niteliğinden ziyade, Müslümanlar tarafından yerine getirilmesi gereken bir zorunluluktur. Onun, bir kişiye, “*Beş şeyden önce beş şeyin kıymetini bil: İhtiyarlıktan önce gençliğin, hastalıktan önce sağlığın, fakirlik gelmeden önce zenginliğin, meşguliyetten önce boş vaktin, ölüm gelmeden önce hayatın*”⁶¹ şeklindeki nasihatleri, ifade edilmiş olan bu zorunluluğun bir işaretidir. Zira, Ona göre “zaman” kıyamet günü hesabının sorulacak olduğu bir konudur.⁶² Bu nedenledir ki zamanın israf edilmesi, geçmişe ait tüm dosyaların kapanmış olduğu anlamına geldiğinden⁶³ onun, ahirette hesabının verilebilecek şekilde hassasiyetle değerlendirilmesi gerekir.

Hz. Peygamberin zaman ve “boş zaman” yönetimine dair telkinlerinin

⁵⁷ Necm 53/3-4.

⁵⁸ Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 43.

⁵⁹ İnşirâh 94/7.

⁶⁰ Buhârî, “Rikâk”, 1.

⁶¹ Hâkim, “Mustedrek”, IV/306.

⁶² Tirmizî, “Kıyamet”, 1.

⁶³ Ebû Gudde, *Zamanın Kıymeti*, 297.



çıktıları yalnızca uhrevî dünyaya yönelik değildir. Zira en yalın haliyle, “zamanı etkin kullanmaya yönelik bilinçli bir çaba”⁶⁴ olarak da ifade edilen zaman yönetimi konusundaki bilinçsizlik, bireyin stres, depresyon gibi psikolojik bazı problemler yaşamasının yanında, onun kendine olan güveninin azalmasına bağlı olarak kaygı düzeyinin yükselmesine⁶⁵ de neden olabilmektedir. Bu nedendir ki Hz. Peygamberin zaman ve özellikle de “boş zaman” yönetimi konusundaki hassasiyeti oldukça önemlidir. Zira zaman yönetimi, bireyin kendini ifade etmesine, kendini gerçekleştirme duygusunun güçlenmesine, bir işi başaracağına dair inancının artmasına ve sosyal etkileşim becerilerinin gelişmesine katkıda bulunacağı gibi onun benlik saygısının yükselmesine de yardımcı olur.⁶⁶ Genel olarak ifade etmek gerekirse Hz. Peygamberin zaman yönetimi anlayışı, bir taraftan bireyin dünya hayatını bir düzen dairesine yerleştirerek problemlerinin asgari düzeye indirgenmesine⁶⁷ ve böylece gerek maddî gerekse de manevî olarak anlamlı bir yaşam sürdürmesine matufken, diğer taraftan ise, uhrevî dünyada hesabını verebileceği şekilde zamanı verimli kullanma konusunda bireyi belli bir bilinç düzeyine ulaştırma amacına matuftur.

Sonuç

Genellikle insanın farkında olmadığı, akıp giden yaşama bakıldığında ancak fark edilebilen zaman kavramı, çift kutuplu bir özellik arz etmektedir. Zira verimli kullanılması gereken bir anı, bir süreci ifade etmesi yönüyle insanî gelişime dair bir fonksiyon üreten zamanın, birey için oldukça anlamlı bir nimet olduğu ifade edilebilir. Aksi halde kendisine keşkelerin eşlik ettiği derin bir üzüntü kaynağı olabilen zaman, teknolojik gelişmelere bağlı

⁶⁴ Hakan Kale, *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanım Amacı ile Yalnızlık, Zaman Yönetimi, İletişim Becerisi ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34.

⁶⁵ Kale, *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanım Amacı ile Yalnızlık, Zaman Yönetimi, İletişim Becerisi ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 34.

⁶⁶ Süleyman Munusturlar, *Boş Zaman Eğitiminin Benlik Saygısı ve Öznel İyi Oluş Üzerine Etkisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 15.

⁶⁷ Ali İskender, *Boş Zamanda Sıkılma Algısı ile Üniversite Öğrencilerinin Riskli Davranışları Arasındaki İlişkinin Belirlenmesinde Çok Boyutlu Algılanan Sosyal Destek Araçlarının Rolü* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 10.



olarak hayatın olanca hızıyla akıp gittiği günümüzde bilinçli bir şekilde değerlendirilmesi gereken önemli bir olgudur. Özellikle Sanayi Devrimi ile hızlı bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiş olan hayatın, ifade edilmiş olan değişim ve dönüşümü özellikle bilgisayarların icadı ve buna bağlı olarak her geçen gün daha da artan sosyal medya gibi kitle iletişim araçları ile daha da ivme kazanmıştır. Bu durum normal şartlarda bile bir gereklilik olan zaman ve “boş zaman” yönetimini, bir gereklilikten çıkartıp adeta bir zorunluluğa dönüştürmüştür. Bu nedenledir ki zamanı kişisel gelişimine olumlu yansıyacak şekilde yönetemeyen bireylerin kaygıdan umutsuzluğa, stresten depresyona, yalnızlıktan intihara kadar birçok olumsuz durumla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Bu noktada yaşadığımız toplumun sosyo-kültürel dokusunu belirleyen en önemli unsurlardan olan İslam dininin, dolayısıyla da Kur'an ve sünnetin, zamana verdiği değer dikkate alındığında, bu iki kaynağın zaman yönetimi ile ilişkisinin belirlenmesinin bireyin ruh sağlığına ve kişisel gelişimine katkı sunabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda farklı örneklem gruplarıyla yapılacak olan tecrübî çalışmaların, dinin pratik yönünü ifade eden dindarlık ile zaman yönetimi arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartması beklenmektedir.

Kaynakça

- Akatay, Ayten. “Örgütlerde Zaman Yönetimi”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2003), 281-300.
- Augustinus. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Corveleyn, Jozef- Luyten, Patrick. “Psikodinamik Psikolojiler ve Din: Geçmiş, Günümüz ve Gelecek”. çev. Ferdi Kıraç. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian-Crystal L. Park. 169-206. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Daryal, Ali Murat. *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Döner, Ertuğrul. “Kur'an'ı Kerim'de Zaman Kavramı”. *Adana 2015 Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi* (7-10 Ekim 2015), 605-612.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Zamanın Kıymeti*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim Kitap, 2019.



- Exline, Julie Juola- Rose, Ephraim. “Dinî ve Manevî Uğraşlar”. Çev. Merve Altınlı Macic. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian-Crystal L. Park. 67-96. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Fromm, Erich. *Umut Devrimi*. çev. Şemsa Yeğın. İstanbul: Payel Yayınevi, 2012.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Göksu, Zeki. “Nörobilim ve Din Eğitimi (Din Eğitimi-Akıl İlişkinin Çağdaş Yorumu)”. *Akıl Kitabı 4*. ed. Turgut Akyüz. 153-175. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Gürbüz, Mehmet–Aydın, Ahmet Hamdi. “Zaman Kavramı ve Yönetimi”. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012), 1-20.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dinî Düşüncesinin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- İskender, Ali. *Boş Zamanda Sıkılma Algısı ile Üniversite Öğrencilerinin Riskli Davranışları Arasındaki İlişkinin Belirlenmesinde Çok Boyutlu Algılanan Sosyal Destek Araçlarının Rolü*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Josephs, Ray. *Zaman Yönetimi*. çev. Özlem Koşar. İstanbul: Epsilon Yayınları, 1996.
- Kale, Hakan. *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanım Amacı ile Yalnızlık, Zaman Yönetimi, İletişim Becerisi ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kandemir, Fatih. *Rabbim Bana Yardım Et!*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karadaş, Nergiz. “Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar ve İnternet’te Şimdiki Zaman Olgusu”. *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/Edebiyat* 21/83 (2015), 325-341.
- Kılavuz, M. Akif. “Emeklilik Döneminde Çalışma, Boş Zaman ve Din Eğitimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 71-86.
- Köse, Ali-Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.



- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Munusturlar, Süleyman. *Boş Zaman Eğitiminin Benlik Saygısı ve Öznel İyi Oluş Üzerine Etkisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Özer, Salih. "İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 305-322.
- Özgen, Hüseyin-Doğan, Selen. "Zaman Yönetiminde Yeni Yönetim ve Organizasyon Yaklaşımları". *Standard Dergisi* 36/425 (1997), 136-145.
- Sezen, Abdulvahid. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Zaman Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013), 1-18.
- Smith, Hyrum W. *Hayatı ve Zamanı Yönetmenin 10 Doğal Yasası*. çev. Adalet Çelbi. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998.
- Sucu, Yaşar. *Yönetmel Zamanın Etkin Kullanılması*. El Kitabı, Bolu, 1996.
- Tutar, Hasan. *Zaman Yönetimi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Yazıcıoğlu, Metehan. *Boş Zaman Yönetimi ve Rekreatif Faaliyetler: Memur Emeklilerinin Rekreatif Faaliyetlerinin Analizine İlişkin Uygulama*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.



Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Tefsîru'l-Menâr'ın "Akletmez misiniz" Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması

Comparison of Te'vilâtü'l-Qur'an and Tefsiru'l-Manar in the Context of the Verses of "Wouldn't You Mind"

Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı, Tokat/Türkiye
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Tokat/Turkey
ahmet.aozdemir@gop.edu.tr | orcid. Org/ 0000-0002-2389-6693

DOI: 10.47425/marifetname.vi.983768

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 17 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 07 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Özdemir, Ahmet. "Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Tefsîru'l-Menâr'ın "Akletmez misiniz" Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması [Comparison of Te'vilâtü'l-Qur'an and Tefsiru'l-Manar in the Context of the Verses of "Wouldn't You Mind"]". Marifetname. 8/2 (Aralık 2021), s. 431-452.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by Turnitin and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Te'vilâtü'l-Kur'an ve Tefsiru'l-Menâr'ın "Akletmez misiniz" Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması

Öz: Kişinin bazı emir ve yasaklarla sorumlu tutulması için akıllı olması şarttır. Bu durum hayatın bütün alanında olduğu gibi dinde de böyledir. Bu bağlamda Kur'an'da akli kullanmaya vurgu yapan birçok ayet vardır. Her bir ayetin anlatmak istediği aklın nasıl kullanılacağına dair bir hakikat mevcuttur. Bu hakikatin ortaya çıkarılması ise ehil olan kişilerin izahlarıyla mümkün olacaktır. Öte yandan bu ayetlerin bağlamıyla birlikte değerlendirilmesi doğru bir anlamın ortaya çıkmasında önemli bir etkidir. Nitekim aynı ifadeler birçok ayette tekrar edilmesine rağmen her birinde farklı bir konuya temas edilmektedir. Mesele akli çerçevede Kur'an'ın ele alınmasıyla ilgili olduğu için konuyu dirayet tefsiri ekseninde değerlendirmek daha doğru olacaktır. O nedenle bu çalışmamızda akli çıkarımlara çok fazla başvurulmuş *Te'vilâtü'l-Kur'an ve Tefsiru'l-Menâr* isimli iki tefsir bağlamında konunun değerlendirilmesi yapılacaktır. Yaşadıkları zaman dilimi birbirinden çok uzak olmasına rağmen her ki tefsirdeki müelliflerin meseleye bakışları arasında benzerliklerin çok olduğu görülmüştür. O nedenle ayetlerin verdiği mesajların farklı zamanlarda nasıl anlaşıldığı, ne gibi anlayış farklılıklarının oluştuğu, ortak noktaların neler olduğu bu çalışmada ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Te'vilâtü'l-Kur'an, Tefsiru'l-Menâr, Akil.

Comparison of Te'vilâtü'l-Qur'an and Tefsiru'l-Manar in the Context of the Verses of "Wouldn't You Mind"

Abstract: It is essential to be smart in order to be held responsible for some orders and prohibitions. This is the case in religion as well as in all areas of life. In this context, there are many verses in the Qur'an that emphasize the use of reason. There is a truth about how to use the mind that each verse is trying to convey. Revealing this truth will only be possible with the explanations of competent people. On the other hand, the evaluation of these verses with their context is an important factor in the emergence of a correct meaning. As a matter of fact, although the same expressions are repeated in many verses, a different subject is touched on in each one. Since the issue is related to the handling of the Qur'an in a rational framework, it would be more accurate to evaluate the issue in the axis of dirayah tafsir. For this reason, in this study, the subject will be evaluated in the context of two tafsir called Te'vilâtü'l-Kur'an and Tefsiru'l-Manar, which are heavily referenced to rational inferences. Although the time period they lived is very far from each other, it has been seen that there are many similarities between the views of the authors in the commentary. Therefore, in this study, it will be



tried to reveal how the messages given by the verses were understood at different times, what differences in understanding occurred, and what the common points were.

Keywords: Tafsir, Quran, Te'vilâtü'l-Quran, Tefsiru'l-Manar, Mind.

Giriş

Sözlükte cehaletin zıttı,¹ kavrayış, yasak,² ilmi kabul etmeye hazır güç,³ ahmaklığın zıttı,⁴ iyiyi kötüyü ayırt etme gücü,⁵ anlamlarına gelen akıl, geniş bir kullanım ağına sahiptir. İnsanın hayatını normal bir şekilde devam ettirebilmesi ve kendisine doğru bir istikamet çizebilmesi için aklî melekесinin yerinde olması gerekir. Öte yandan akıl yürütme fitridir ve insan için vazgeçilmez unsurlardan bir tanesidir.⁶ Kişinin dini yükümlülüklerle sorumlu olabilmesi de zaten akıllı olmasına bağlanmıştır.

Müfessirlerin bir kısmı, tefsirlerinde kendi reyini daha çok kullanırken diğer bir kısmı nakle öncelik vermeyi tercih etmiştir. Çalışmamızda ele alacağımız iki müfessir ise aklî izahlara çok fazla yer vermiş olan kişilerdir.

Bu bağlamda Mâtürîdî, hem aklî hem de naklî ilimleri tahsil etmiş bir kişidir.⁷ Ona göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak iki kaynak vardır. Bunlardan biri akıl diğeri ise nakildir.⁸ Ona göre akıl hakikati elde etme adına vazgeçilmez bir araçtır.⁹ Dolayısıyla doğru bilgiye ulaşma adına aklî değerlendirmelere başvurmak elzemdir. Onun bu düşüncesinin etkisini tüm

¹ Halil b. Ahmed, Ebü Abdirrahmân, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 3/203.

² İsmâ'il b. Hammâd el- Cevherî, *Tâcü'l-luğa, Şihâhu'l-luğa*, thk. Ahmed 'Abdulgâfûr 'Atîâr (Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 3/1769; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 34/3046.

³ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 4.Basım, 1426/2005), 345.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 34/3046; Muhammed el-Murtazâ ez- Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), 30/18.

⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 30/18.

⁶ Emine Ögük, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 181.

⁷ Ebü Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 14. Basım, 2019), 29.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51.

⁹ Ögük, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi", 163.



eserlerinde görmek mümkündür. Kur'an'ı tefsir ettiği *Te'vilâtül-Kur'an* adlı eserinde de bu etki açıkça görülmektedir. Orada ayetleri akılcı bir yaklaşımla ele alıyor olması eserin, orijinal bir yapıya sahip olduğunun, bu anlamda ilk dönemlerde yapılan en önemli çalışmalarından biri kabul edildiğinin göstergesidir.¹⁰ Bu durum, ilk dönem tefsirlerinin daha çok rivayet ağırlıklı olduğunu düşündüğümüzde onun, rivayetleri aktarmanın yanında kendi rey'i ile de Kur'an'ı tefsir etmeye ne kadar önem verdiğinin kanıtıdır.

Tefsîru'l-Menâr'ın müellifi her ne kadar Reşîd Rızâ olarak gözüksede asıl fikir babası Muhammed Abduh'tur. Reşîd Rızâ onun öğrencisi ve fikirlerinin yazıya geçirilmesi ve sonraki nesillere aktarılması noktasında en önemli aracı konumundadır. O nedenle girişte Abduh ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmak istedik. Kur'an geleneğine bağlı olan Abduh, dini akıl tarafından kavranabilen, mantık süzgecinden geçirilebilen bir olgu olarak görmektedir.¹¹ Dolayısıyla din ile akıl arasında kuvvetli bir bağ söz konusudur. Ona göre din ile akıl iki kardeş gibidir ve Kur'an, her yerde aklın hükümlerine itibar ettiğini göstermektedir.¹² Ayrıca İslam, akli bakış açısı üzerine bina edilmiştir. Zaten sahih bir imana ulaşmanın vesilesi de budur.¹³ Bunu gerçekleşmesi zayıf bir ihtimal olarak görse de akıl ile naklin çelişmesi durumunda akli öncелеmek gerektiği kanaatindedir.¹⁴ Bu durumda ya akıl nakli anlamaktan aciz kalmıştır ya da nakli te'vil etmek gerekir.¹⁵

Netice itibarıyla Mâtürîdî ve Abduh her ikisi de her ne kadar katılmadıkları çok görüşleri olsa da Mu'tezilî çizgiye yakın bir şekilde akli muhakemeye başvururken Abduh bunu çağdaş sorunların çözümü için kullanmakta, Mâtürîdî ise nakille beslenen bir akli çıkarım yöntemini tercih

¹⁰ Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017), 264.

¹¹ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 50.

¹² Abduh, *Tevhîd Risalesi*, 76-77.

¹³ Muhammed Ammara, *el-E'mâlül-Kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1993), 3/301.

¹⁴ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye* (Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 2. basım, 1988), 70; Muhammed Reşîd Rızâ, *Gerçek İslamda Birlik*, trc. Hayreddin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 105; Ammara, *el-E'mâlül-Kâmile*, 3/301.

¹⁵ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 70; Ammara, *el-E'mâlül-Kâmile*, 3/301.



etmektedir.¹⁶ Bu noktada Mâtürîdî nakli akla öncelerken Abduh için akıl nakilden önce gelmektedir.

1. Ayetlerin Bağlamı

Bu çalışmamızda ilgili ayetler her iki tefsir bağlamında ele alınıp değerlendirilecektir. *Tefsiru'l-Menâr* Kur'an'ın tümünü kapsamadığı için Yusuf suresine kadar olan kısmı ele alınacaktır. Konu iki ana başlık halinde teşekkül edecek, bunlardan ilki Ayetlerin Bağlamı, ikincisi ise İlahi Davet ve Peygamberler şeklinde olacaktır.

1.1. Bilinenlerin Uygulanması Sorunu

İnsanın, dini bakımdan doğru olduğuna inandığı ve bildiği bir şeyi eğer ki yerine getirme imkanı varsa bunları yapması aklın bir gereğidir. Yerine getirilmediği takdirde burada bir sorun var demektir. Bu sorunun ya inanç bakımından ya da dünyevî bir çıkar nedeniyle olması mümkündür. Eğer ki sorun inanç ile ilgili ise zaten mesele en temelden sorunlu olduğu için kişinin ikiyüzlü bir tavır ortaya koyduğu, inanmadığı halde inanmış gibi görüldüğü gerçeği söz konusudur. İnandığı halde dünyevî bir çıkar nedeniyle yerine getirmiyorsa kazancı küçük olan bir şeyi (dünya nimetini) değerli olana (ahiret nimetine) tercih etmiş olur ki bu akla aykırı bir durumdur.

Meseleyi Kur'an bağlamında değerlendirecek olursak İsrailoğullarının bilginlerinden bahseden bir ayette onların insanlara yapmaları gerekenleri öğütlerken kendilerinin bu anlattıklarına riayet etmediklerinden bahseden bir ayette şöyle buyrulmaktadır: "(Ey bilginler!) Sizler Kitab'ı (Tevrat'ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"¹⁷ Ayette bilgi ile amel arasındaki uyumsuzluktan bahsedildiği görülmektedir. Bunun sebebi itikadî olabileceği gibi dünyevî bir çıkar kaygısı da olabilir.

Mâtürîdî, ayetin muhtevasını dikkate alarak ıslah faaliyetinde nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre kişinin önce

¹⁶ Ali Karataş, "Çağdaş Tefsirde Mâtürîdî İzleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV, 2018), 441.

¹⁷ Bakara 2/44.



kendisini ıslah etmesi sonra başkalarını ıslah etmeye çalışması gerekir. Bu, aklın gereğidir. Bunun faydası daha çok olduğu gibi dile getirilen düşüncenin muhatap tarafından kabul edilmesi de daha hızlı gerçekleşmektedir. Buna mukabil dinin emir ve yasaklarına toplumdaki fakir ve zayıf kişilerin uyması gerektiği gibi bir tavır ortaya koymak toplumun zenginlerini ihmal etmek bu ayette yerilen bir durumdur. Böylesi bir yanlış uygulama Ehl-i kitap alimleri tarafından ortaya konduğu gibi Muhammed ümmetinde de cereyan edebilmektedir.¹⁸

Görülen odur ki Mâturîdî'nin ayeti izahında kişinin anlattıkları noktasında inandırıcı olabilmesi için öncelikle kendisinin, söylediklerine uygun hareket etmesi gerektiği vurgusu hakimdir. Dinin emir ve yasaklarına uyma noktasında insanlar arasında ayırım yapmak da ona göre yanlış bir tutumdur. Akıl, bu iki noktada kişiye kendisine doğru istikamet çizmesi ve söylediklerinin daha kolay bir şekilde kabul edilebilmesi için yol göstermektedir. Ayrıca onun, ayetlerde yer alan ve diğer ümmetlerden bahseden meselelerin yalnızca onları ilgilendirmediği benzer hataları yapmamaları noktasında bu ümmete de bazı hatırlatmaların yapıldığı noktasına vurgusu da göze çarpmaktadır.

Tefsîru'l-Menâr'da bilgileri eksik olmasına rağmen amel etmenin faydasını halk bildiği halde bilginlerin bunu bilmemesi akıl dışı davranış olarak nitelendirilmektedir. Yani sizi bu sefihçe davranıştan alıkoyacak bir akıl yok mudur, denilmektedir.¹⁹ Ayrıca orada akıl sağlığı yerinde olan bir kişinin halkı aydınlık yola davet ederken kendisinin karanlık bir yola girmesinin beklenmeyeceği dile getirilmektedir. Tefsirde verilen bir örnekle de bu düşünce desteklenmektedir. Verilen örnekte insanları güzel bir sofraya davet ederken davet eden kişinin kendisinin aç beklemeyeceği hatırlatması yapılmaktadır. Üzerinde durulan bir diğer konu, ayetin üzerinde durduğu kesim özel olmakla birlikte hükmün umumi oluşudur. Ona göre Kur'an'ı okuduğu halde ona uygun davranışlar sergilemeyen mümin de aynen onlar gibidir.²⁰ Bu noktada

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Muraca' a. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 1/116.

¹⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-ḥakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/244.

²⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/245.



iman ettiğini iddia ettiği halde düşüncesizce davranmak suretiyle ona uygun davranışlar sergilemeyen müminin, aklına ve hissine hakim olan şehvetlerinin ve arzularının isteklerine boyun eğmiş bir hale büründüğü,²¹ gerçeği hatırlatılmaktadır.

Tefsirde Yahudi toplumunun dünya algısına da yer verilmektedir. Orada aslında dünyevî bir şey elde etme noktasında Yahudilerin oldukça zeki olduklarına, bununla birlikte dini konularda sapkınlık içerisinde bulduklarına da vurgu yapılmaktadır.²² Geçmişten günümüze onların din ve dünya algısı benzerlikler arz etmektedir. Şu an yaşadığımız dünyada ülkelerin en zenginlerinin Yahudiler olması bu durumun yeni olmadığını, geçmişten günümüze Yahudi toplumun dünyaya ve dine bakışının aynı şekilde tezahür ettiğini göstermektedir.

Hülasa *Tefsîru'l-Menâr*'da kişinin bildiğiyle amel etmemesi bir akıl tutulması olarak değerlendirilmektedir. Orada ifade edildiği şekliyle bildiği ile amel etmemek aklın hakimiyetini bedensel hazların kontrolüne bırakmak olarak görülmektedir. Üzerinde durulan bir konu da bu tutarsız davranışın sadece İsrailoğullarına has bir tutum olmadığıdır. Bu noktada aynı hatanın başka toplumlar tarafından yapılması da imkan dahilindedir.

1.2. Allah'ın Buyruklarını Örtbas Etme

Dünyevî bir çıkar elde etme adına bazı bilgileri gizlemeleri İsrailoğullarının temel karakterlerinden biri olmuştur. Bu meselede onların önyargılarının, ırkçı bir tavır sergilemelerinin, akıllarını kullanmalarına engel olduğu bir gerçektir. İnançlarını ve de kutsal kitaplarını dünyevileştirmeleri,²³ meselelere sadece dünyevî açıdan baktıklarını, ilahi mesajların gereğini yerine getirme noktasında bir akıl tutulması yaşadıklarını göstermektedir.

Tevrat'taki bazı bilgilerin Yahudi din adamları tarafından gizlenmesi bağlamında Kur'an'da şu ayet vardır: "(Münafıklar) inananlarla karşılaştıklarında «İman ettik» derler. Birbirleriyle baş başa kaldıkları vakit ise:

²¹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/245.

²² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/245.

²³ Bk. Bakara 2/86,96.



Allah'ın size açtıklarını (Tevrat'taki bilgileri), Rabbiniz katında sizin aleyhinize hüccet getirmeleri için mi onlara anlatıyorsunuz; bunları düşünemiyor musunuz? derler.”²⁴

Te'vilâtul-Kur'ân'da bu ayetin münafıklar hakkında inmiş olmakla beraber Yahudilerle bağlantısı üzerinde durulmaktadır. Şöyle ki, orada münafıkların, Yahudilerle görüşmeleri esnasında onların, Tevrat'ta özellikleri anlatılan Hz. Peygamber hakkındaki bilgileri gizlemelerine atıf yapılmaktadır. Kitaplarında anlatılan Hz. Peygamber'in özelliklerini itiraf ettikleri takdirde bunun dünyada ya da ahirette aleyhlerine delil olacağına dair bir inanca sahiptiler. O nedenle bu sıfatları gizlemekte ve Hz. Peygamber'e iman etmeyi reddetmektedirler. Bu bağlamda düşünüldüğünde ayette geçen “akletmez misiniz” ifadesinin iki anlamda olabileceği dile getirilmiştir. Birincisi, bu durumun Hz. Peygamber'in sıfatlarını açığa vurdukları ve itiraf ettikleri, bunun neticesinde Hz. Peygamber'e tabi olmadıkları takdirde Müslümanlar için Yahudiler aleyhine bir delil olmasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğunu akıllarını kullandıkları takdirde bilecek olmalarıdır.²⁵

Mâturîdî'nin ayete yaklaşımı İsrailoğullarının, kitaplarında var olan bir bilgiye ters düşme pahasına akıllarını önyargılarının ve menfaat düşkünlüklerinin esiri etmelerine, doğru düşünme ve hakiki bilgiye ulaşma adına zihinsel bir çaba içerisine girmediklerini ortaya koyma gayesine yönelik olmuştur. Münafıkların da dünyevî çıkarlarını koruma adına takındıkları ikiyüzlü tavırları, onları bu noktada İsrailoğullarıyla ortak noktada buluşturmaktadır. Çünkü her iki kesimde de ahiret kaygısından ziyade bu dünyadaki yaşantılarını daha iyi şartlarda geçirme gayesi ön plandadır. Bu amaca ulaşma adına insani değerleri, doğru bir bakış açısı yakalamayı ve de saf aklın kullanılmasını çok da önemli görmemektedirler.

Tefsîru'l-Menâr'da bu ayet bağlamında bazı insanların, yeni din ve eski gelenekleri arasında şaşkınlık yaşadıkları, hangisinin başarılı olacağı noktasında emin olamadıklarından iki kesimden her kimle karşılaşıl-

²⁴ Bakara 2/76.

²⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, 1/163-164.



sa onlardan görünmeyi tercih etmelerinin mantıklı bir davranış olduğunu düşündükleri, bu ikiyüzlü tavırlarının fark edilmesi durumunda ise diğer kesimden özür dilemeyi tercih ettikleri dile getirilmiştir.²⁶

Tefsîru'l-Menâr'da insanların doğru bir sonuca ulaşmak adına aklî bir çaba sarf ettikleri fakat dünyevî çıkarlarını birinci planda tuttukları için gerçeğe ulaşma noktasında sıkıntı yaşadıkları ve ikiyüzlü bir tavır takınmak zorunda kaldıkları gerçeği dile getirilmiştir.

Görülen odur ki *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da dünyevî menfaat elde etme çabası, Menâr tefsirinde ise doğru olanın hangisi olduğunu bilememe endişesi insanların akıllarını kullanmalarının önünde bir engel olarak durmaktadır. Oysa aklın doğru kullanılması hem dünya nimetlerini ölçülü kullanma hem de doğru olanı tespit etme noktasında bir yol göstericisi hüviyetine sahiptir.

1.3. Ahiret Yurdu İçin Çalışmak

Akla hitap eden bir diğer konu ahirete kıyasla çok az bir zaman dilimini ifade eden dünya hayatının gerçek değeridir. Çünkü kalıcı olanı geçici olana tercih etmek aklın bir gereğidir. Bu gerçeğin ortaya konması, bu dünyanın ihmal edilmesini de gerektirmez.

Bu bağlamda dünya ve ahiret dengesi ayetlerde sıkça vurgulanan bir husustur. Her ikisine de hakkını vermek fakat ahireti öncelemek gerektiği ilgili ayetlerde sıkça vurgulanmaktadır. Bu anlama gelebilecek bir ayette şöyle buyrulmaktadır: "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttakî olanlar için ahiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâla akıl erdiremiyor musunuz?"²⁷

Te'vilâtü'l-Kur'ân'da ahiret için değil de yalnızca bu dünya için çalışmanın, umudu, beklentiyi yalnızca bu dünya ile sınırlandırmanın ahireti hesaba katmamanın abes bir durum olduğundan bahsedilmektedir.²⁸

Yine tefsirde ayette geçen "lehv" ve "la'b" kelimeleri üzerinde de durulmaktadır. "Lehv" kelimesinin, dünyalık istek ve arzular ile ahiret için

²⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/291-292.

²⁷ En'âm 6/32.

²⁸ Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/50.



çalışma kastı olmayan davranışlar için kullanıldığı, “la’b” kelimesinin ise gerçek manada bir değeri olmayan, amaçsız davranışlar için kullanıldığı dile getirilmektedir.²⁹

Tefsirde şirk ve ahlaksızlık gibi davranışlar dünyaya özgü oldukları için bunların takva sahipleri nezdinde bir değerinin olmadığı dile getirilmektedir. Oysa inkar edenler, bu dünyayı oyun ve eğlence yeri olarak gördükleri için kıyamet günü dirilme, sevap kazanma, cezadan kurtulma gibi ahiretle alakalı hususlara değer vermemekte sadece bu dünyada hoşça vakit geçirmeyi amaç edinmektedirler.³⁰

Mâtürîdî’nin ayetle ilgili olarak kavramsal tahlile ağırlık verdiği görülmektedir. Bu tahlillerinde insan için dünyada ve ahirette fayda sağlamayacak davranışların akıllıca olmadığı, insanın yaratılışına uygun olmayan abes bir durum olduğu, insanların, yaşantılarını bir amaca yönelik olarak gerçekleştirmesi gerektiği, en büyük amacın da ahirette kurtuluşa ermek olduğu dikkat çeken hususlardır.

Elbette ki Mâtürîdî’nin bu yorumları inanan insanlar için geçerli bir durumdur. Ahiret inancı olmayan bir kişi için ahireti öncelemek diye bir mesele söz konusu değildir zaten. O nedenle onun bu ifadelerinde müminlere yönelik bir uyarının mevcut olduğunu, ahireti ihmal etmeden bir yaşam ortaya koymanın akıllıca bir davranış olacağına bilinmesi gerektiğini görmemiz mümkündür.

Tefsîru’l-Menâr’da ise dünya hayatının metanın az süresinin kısa olduğu, akıllı, ferasetli kişinin bunlara aldanmaması gerektiği, buna karşın ahiret nimetleri devamlı ve kalıcı olduğu için akıllı kişilerin bunları elde etmeyi amaçladıkları vurgusu yapılmaktadır.³¹

Ona göre ahiretin bedeni nimetleri daha üstün ve daha değerlidir. Bu nimetlerin hiçbir olumsuz tarafı da yoktur. Yani herhangi bir acı hissedilmez, hastalık yaşanmaz. Nimetlerden istifade ederken o zevke engel olacak bir olumsuzluk yaşanmaz. Allah ile karşılaşma ve O’nu görme şeklindeki ruhani nimetin zevki ise tarif edilemez. Bütün bu güzellikleri yok sayan,

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtul-Şur’ân*, 5/50.

³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtul-Şur’ân*, 5/50.

³¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 7/300.



inkar eden güruh acaba akıllarını hiç kullanmaz mı? Kullansalardı zaten böyle davranmazlardı,³² demektedir.

Tefsîru'l-Menâr'da Ankebût sûresindeki ayetle³³ bir kıyaslama da yapılmakta ve o ayette geçen iki kelime üzerinde de durulmaktadır. Orada "lehv" kelimesinin "la'b" kelimesinden önce zikredildiği, çünkü akıllı kişi için "la'b= oyun oynama"ın "lehv= eğlenmek"ten daha aşağı derecede ve daha çirkin bir durum olduğu, "lehv" kelimesinde bir faydanın olduğu, "la'b" de ise hiçbir faydanın olmadığı, bunu da akli başında kişilerin değil sadece çocukların yapabileceği, akli başında olanların bir şeyi ya bir zararı uzaklaştırmak ya da bir faydayı elde etmek adına yaptıkları hususlarına değinilmiştir. Kişinin bedensel gelişimi dikkate alınarak önce oyun sonra eğlence ifadesi kullanılmıştır. Çocukken oyun oynama, büyüdüğünde eğlenme bir durum söz konusudur. Menâr tefsiri müellifine göre En'âm sûresindeki yukarıda zikredilen ayet ise imanın akli delillerini ortaya koyma bağlamında gelmemiştir. Nitekim imanın akli delilleri sunulurken müşriklerin cahilliklerine ve zayıf bakış açılarına vurgu yapılmış olsa da akıllarını kullanmadıkları için azarlanmışlardır.³⁴

Görüldüğü üzere *Tefsîru'l-Menâr*'da geçici olanı değil kalıcı olanı tercih etmenin akıllıca bir davranış olacağı, hiçbir olumsuz yönü olmayan ahiret nimetlerini bırakıp dünyadaki elde edilmesi, korunması, faydalanılması zorluklarla dolu olan nimetlere yönelmeyi hedef edinen bir anlayışın mantıklı bir yaklaşım olmayacağı, hiçbir faydası olmayan amaçsız davranışları ise sadece çocukların oyun oynarken sergileyebilecekleri, akıllı, yetişkin bir kişinin bu davranışlardan uzak durması gerektiği dile getirilmiştir.

Her iki tefsirde de dünya nimetleri ile ahiret nimetleri karşılaştırılmakta ve ahiret nimetlerinin kalıcı olduğu, hiçbir olumsuz tarafı bulunmayıp devamlılık arz ettiği o nedenle dünyadaki bazı eğlence türünden davranışlara kendini kaptırıp ahireti ihmal etmenin akıllıca bir davranış olamayacağı vurgusu yapılmaktadır.

³² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/300.

³³ "Bu dünya hayatı sadece bir eğlenceden, bir oyundan ibarettir. Ahiret yurduna (oradaki hayata) gelince, işte asil yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı!" (Ankebût 29/64).

³⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/301-302.



1.4. Takva Sahiplerinin Ahiretteki Yeri

Dünyanın, ahireti kazanma adına bir imtihan sahası olduğunun ayetlerde sıkça dile getirilmesi,³⁵ o imtihanı kazanmak için insanların akıllıca bir tavır sergilemelerini gerektirmektedir. Ayetlerde adil olmaya vurgu yapılması,³⁶ bu noktada hiç kimseye ayrıcalık tanınmayacağını, herkesin hak ettiğine kavuşacağını göstermektedir. O nedenle akıllı olan kişi bu gerçeğin bilincinde olarak o imtihanın gerektirdiği davranışı ortaya koyacaktır.

Bu gerçeklikten hareketle dünya nimetlerine sahip olmak için haram-helal sınırı gözetmeden düşüncesizce hareket edenlerin ahirette kazançlı olamayacakları bir ayette şöyle dile getirilmektedir: “Onların ardından da (âyetleri tahrif karşılığında) şu değersiz dünya malını alıp, nasıl olsa bağışlanacağız, diyerek Kitap’a vâris olan birtakım kötü kimseler geldi. Onlara, ona benzer bir menfaat daha gelse onu da alırlar. Peki, Kitap’ta Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan söz alınmamış mıydı ve onlar Kitap’takini okumamışlar mıydı? Âhiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâla aklınız ermiyor mu?”³⁷

Te’vilâtu’l-Kur’ân’da Allah’a ve resulüne muhalefet eden, kitaplarını tahrif eden, haram-helal sınırı gözetmeyen, kendilerini ayrıcalıklı görüp yaptıklarının mutlaka bağışlanacağını düşünen doğru yoldan ayrılmış bir grubun varlığından bahsedilmektedir. Bahsi geçen bu grubun Yahudiler olduğu dile getirilmiştir.³⁸ Yine tefsirde Allah’ın emirlerine muhalefet etmemenin, haramı helal kabul etmek suretiyle yememenin ahirette daha faydalı olacağına dair bilgi bulunmakla birlikte buna aykırı hareket etmeleri akıllarını kullanmamaları olarak değerlendirilmiştir.³⁹

Te’vilâtu’l-Kur’ân’da alçakgönüllü, dürüst, doğru sözlü olması gereken Yahudi din adamlarının gerçeği çarpıtmalarından bahsedilmektedir. Bu kesim hakikati bildikleri halde ona aykırı hareket etmek suretiyle ahiretlerini heba etmiş ve akıllarını doğru istikamette kullanmamışlardır. Ayrıca hangi

³⁵ Bk. Bakara 2/155, 214; Kehf 18/7; Enbiyâ 21/35.

³⁶ Bk. Nisâ 4/58, 135; Mâide 5/8, 42; Arâf 7/29; Nahl 16/90.

³⁷ Arâf 7/169.

³⁸ Mâturidî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 6/97-99.

³⁹ Mâturidî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 6/98-99.



hataları yaparlarsa yapsınlar bunun bağışlanacağını iddia etmeleri bağışlamayı Allah için bir zorunluluk olarak gördükleri, Allah'ın adalet sıfatını yok saydıkları anlamına gelecektir ki bu da doğru bir Allah inancıyla bağdaşmayacaktır. Yeryüzünün imtihan sahası olması o imtihana tabi tutulanların eşit şartlarda imtihandan geçirilmelerini de gerektirmektedir. Bu, aklın bir gereğidir.

Tefsîru'l-Menâr'da ise ahiret yurdunun dünyanın rezilliklerinden, günahlardan sakınanlar için vaad edilmiş olduğu, ahiretteki nimetlerin, dünyadaki rüşvet ve haramlar gibi yasaklanmış yollarla elde edilenlerden daha hayırlı olduğuna vurgu yapılmıştır. Tefsirde bu durumun, önyargıların engel olmadığı akıl için anlaşılacak bir mesele olmadığı gayet açık olduğu dile getirilmektedir. O nedenle hayırlı olanı şer olana, büyük ve devamlı olan nimetleri, değersiz dünya nimetlerine tercih etmek, dünya malı içerisinde kaybolup ahireti ihmal etmemek gerektiği selim akıl sahiplerinin gözlerinin önüne serilmektedir.⁴⁰

Tefsîru'l-Menâr'da dünyada iken haksız kazanç elde etmenin yanlışlığının bilincinde olmanın akıllı bir varlık için anlaşılması kolay bir durum olduğuna, önyargılarının esiri olmayan akıllı bir kişinin, faydasına ve zararına olan bir şeyi tespit etmesinin zor olmayacağına vurgu yapılmaktadır.

Her iki tefsirde de akla aykırı olmakla birlikte bazı dünya nimetlerinin insanlara cazip geldiği bir kısım insanların bu cazibeye kapılarak ahireti ihmal eden davranışlar sergilediği, bu tür olumsuz davranışları sergileyenlerin din adamları olmasının ise daha tuhaf bir durum olduğu, Allah'ın insanlar arasında ayırım yapmadan, konumlarını dikkate almadan kullukları ölçüsünde muamelede bulunacağı bunun da aklın kavranabilecek bir durum olduğu hususlarına dikkat çekildiği görülmektedir.

2. İlahi Davet ve Peygamberler

2.1. Peygamberlerin Dünyevî Beklentî Taşımamaları

Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığına göre Peygamberlikle görevlendirilen her şahıs, dünyalık çıkar elde etmekle suçlanmıştır. Hayata bakışları yalnızca dünyayı kazanmak olan insanların algısı zaten buna göre şekillenmektedir.

⁴⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 9/319.



Hız. Peygamber de aynı şekilde suçlanmış, davasından vazgeçmesi için dünyalık ne isterse kendisine verileceği vaadinde bulunulmuştur. Oysa hiçbir peygamberin toplumundan dünyalık bir beklentisi olmamıştır. Bu gerçek bilinmesine rağmen toplumda aklını hırs ve dünyalık çıkarla gölgeleyen birtakım insanların peygamberleri hak etmedikleri şekilde itham etmeleri Kur'an'da akıllıca bir davranış olarak görülmemiştir.

Birçok peygamberin benzer ifadeler kullandığı gibi Hud peygamberin, peygamberlik görevini icra etmesine karşılık insanlardan bir talepte bulunamayacağı, bunun karşılığının Allah tarafından kendisine verileceği bir ayette şöyle dile getirilmiştir: “Ey kavmim! Ben, ona (peygamberliğe) karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim, beni yaratandan başkasına ait değildir. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁴¹

Te'vilâtul-Kur'an'da herhangi bir dünyalık talebi olmadığı halde toplumunun peygamberin davetine neden icabet etmediği sorgulanmaktadır. Nitekim peygamber, toplumunun elde etmeyi isteyebilecekleri şeyleri vaad etmektedir. Ayrıca peygamberin yanında vaad ettiği şeylerin hak olduğuna dair kitap ayetleri ve başka deliller de vardır. Toplumu bütün bunları akletmiyor mu? Ayrıca Allah'ın, tek olduğunu, her şeyin rabbi ve yaratıcısı olduğunu düşünmüyor mu?⁴²

Tefsirde toplumun, peygambere karşı çıkma noktasında bir çelişki yaşadıklarına, mantıklı bir delille karşılık veremeyince peygamberlik davasıyla ilgisi olmayacak şekilde peygamberi itham ettiklerine kısaca bir akıl tutulması yaşadıklarına vurgu yapılmaktadır. Zaten peygamberlerin davalarını fikirle, mantıklı bir karşı koymayla çürütemeyeceklerini anlayanlar hep şiddete başvurmayı tercih etmişlerdir. Hız. Peygamber için de diğer peygamberler için de durum aynıdır. Sürekli tehdit dili kullanmışlardır. Günümüzde de davalarını mantıklı gerekçelerle anlatmak suretiyle insanları ikna edemeyen batıl davanın yolcuları tehdit, baskı, zorbalık yöntemlerini insanların akıllarına hitap etmeye tercih etmektedirler.

Tefsîru'l-Menâr'da bu ayet bağlamında Hud peygamberin, kendisinin güvenilir, samimi, puta tapmaktan, taklitten uzak, fitrat üzere yaratılmış

⁴¹ Hüd 11/51.

⁴² Mâturidî, *Te'vilâtul-Kur'an*, 7/186-187.



biri olduğuna kavmi önünde vurgu yaptığına değinilmiştir. Toplumunun bu gerçekleri dikkate alarak söylediklerini iyi düşünmelerini, hak ile batılı, faydalı ile zararlıyı ayırt etmek için akıllarını kullanmalarını istemiştir. Aklın bir gereği olarak kardeşin kardeşlerini aldatmayacağı, onlara faydası olmayan zararlı bir şeye onları çağırarak suretiyle kızgınlıklarının hedefi olamayacağı da yine Hud peygamberin dile getirdiği hususlardır.⁴³

Tefsîru'l-Menâr'da peygamberin, toplumu ile olan akrabalık bağlarına vurgu yapılmaktadır. Bu noktada peygamberin, başka bir toplumdan değil de gönderildiği toplumun içinden çıkan, bilinen, güvenilir, iyi niyetli biri olmasının önemi üzerinde durulmaktadır. Böyle bir kişinin ise toplumuna zarar verecek bir davranışın içerisine girmeyeceği muhakkaktır.

Görülen odur ki her iki müfessir de Kur'an'ın, peygamberlerin toplumlarındaki konumlarına dikkat çekmektedirler. İnsanlara güven veren, onların faydasına olanı isteyen bir peygamber nasıl olur da toplumunu helake götürecektir bir çaba içerisine girer. Bu aklen de mümkün olmayan bir durumdur.

2.2. Ehl-i Kitab'ın Hz. İbrahim Hakkındaki Mesnetsiz İddiaları

İsrailoğullarının, kendi iddialarını güçlendirmek adına aklen mümkün olmayan bazı düşünceleri ortaya attıkları da bir gerçektir. Onların dile getirdikleri bu iddialarının çürütülmesinin mümkün olmadığı kanaatini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Çünkü hayatiyetini devam ettiren en eski metinler onlarda bulunmaktadır. Aksi bir görüşün ispat edilmesi onlara göre mümkün değildir. Oysa son gelen ilahi mesajlar, hiç beklemedikleri şekilde onların bu iddialarının yanlış olduğunu, akıllarını kullandıkları takdirde zaten bunun farkına varacaklarını, ya da farkında oldukları ama gizledikleri bu durumun diğer insanlar tarafından da bilinmesi gerektiğini akla hitap eder bir tarzda ortaya koymaktadır.

Ehl-i kitab'ın Hz. İbrahim'in kendi dinlerine tabi olduğu iddiasında bulunmak suretiyle davalarını güçlendirmek istemelerinin mesnetsiz olduğu ayette şöyle ifade edilmektedir: "Ey ehl-i kitap! İbrahim hakkında niçin

⁴³ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/90-91.



çekiyorsunuz? Hâlbuki Tevrat ve İncil, kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz?”⁴⁴

Te'vilâtu'l-Kur'ân'da ayet bağlamında Ehl-i kitabın düştüğü çelişkiye dikkatler çekilmiştir. Onlar, Hz. İbrahim'in yaşadığı dönem hakkında bilgi sahibi olmadıkları halde bu konuda bilgisizce konuşmaktaydılar. Ayrıca Hz. İbrahim'den sonra indirilen Tevrat ve İncil'de onun hanif bir Müslüman olduğu da yazılmaktaydı. Buna rağmen bu bilgiyi yalanladılar. Diğer taraftan Hz. İbrahim'in gerçek özelliklerini yani Müslüman olmasını biliyor olmalarına rağmen inatlarından bu özellikleri itiraf etmediler. Tefsirde yine ayetin, Hz. Peygamber'in risaleti için bir delil olduğuna değinilmiştir. Çünkü Ehl-i kitap Hz. Peygamber'i, Hz. İbrahim'in özelliklerini bilmemekle itham ediyorlardı. Bu ayetle Allah gaybî bir konudan haber vermek suretiyle onların bu iddialarını boşa çıkarmıştır.⁴⁵

Mâturîdî'nin ayeti yorumunda Ehl-i kitabın, aklını ve düşüncesini kötü bir amaç için kullanmalarına getirdiği eleştiriler yer almaktadır. Daha çok kötü niyetleri nedeniyle bazı şeyleri bildikleri halde diğer insanların bu konuda cahil olduklarını düşünerek aksi bir iddia ortaya attıkları görülmektedir. Onların bu iddialarının yanlışlığını ve düştükleri çelişkiyi ortaya çıkaracak olan tek kaynak ise tahrife uğramamış olan Kur'an'dır.

Tefsîru'l-Menâr'da önce gelen bir peygamberin sonra gelen bir şeriata uymasının mümkün olmayacağı bunun aklen mümkün görülmediği ifade edilmektedir.⁴⁶ Aynı itirazın Kur'an hakkında da mümkün olabileceğine tefsirde değinildiği görülmektedir. Bu itirazı bertaraf etme adına ayette geçen “müslim” kelimesinin sözlük anlamı itibarıyla kullanıldığı, terim anlamında kullanılmadığı, herhangi bir milletin özel ismi olamayacağı, tevhid üzere olmak ve samimi bir şekilde Allah'a kulluk etmek manasına geldiği,⁴⁷ şeklinde bir izahatta bulunulmuştur.

Tefsîru'l-Menâr'daki bu yorumda kavram merkezli bir anlatım üslubu tercih edilmiştir. O kavram Hz. İbrahim hakkında kullanılan “müslim” kelimesidir. Oradaki ifadelerden anlaşılan odur ki Hz. İbrahim, sonraki bir şe-

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/65.

⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/326-327.

⁴⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/271.

⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/271-272.



riata tabi olmamakla birlikte o şeriatın mensuplarıyla aynı inanca sahiptir, denebilir. Böyle bir iddiayı dile getirmekte bir çelişki söz konusu olamaz. Çünkü ilk peygamberden son peygambere kadar risaletle görevlendirilen bütün elçiler tek Allah inancı ve tek din anlayışını insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmişlerdir. Bu inancı günümüzde savunan tek din ise İslam'dır. O nedenle şirke bulaşmayan Hz. İbrahim'in, Hz. Muhammed ümmeti ile aynı inanca sahip olduğunu söylemek aklen de izah edilebilir bir durumdur.

Mâturîdî'nin yorumunda Ehl-i kitabın, tek doğru bilgiye ancak kendileri vasıtasıyla ulaşılacağı yönündeki iddiaların mesnetsiz ve tutarsız olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Çünkü doğru, tek bir anlayışın tekelinde olmadığı gibi önyargıdan uzak, sağlıklı bir bilgi hazinesine sahip başka kesimlerde de olabilir. Şu da var ki Ehl-i kitap, kendi düşüncelerinin sorgulanamaz olduğunu iddia ederken Kur'an, doğru bilgiyi aktardıktan sonra bunun yine de akıl süzgecinden geçirilmesini istemektedir. Menâr tefsirinde ise öncekilerin hatalarına Müslümanların da düşmemeleri ve onların yaşadığı çelişkiyi yaşamamaları adına bir analiz yapılmıştır ki bu da Ehl-i kitabın ortaya atacağı aksi bir görüş için cevap mahiyeti taşımaktadır.

2.3. Allah'ın Kelamı Kur'an

Ahirette kurtuluşu elde etmenin ne şekilde olacağını bildiren ilahi kelam Kur'an, bir beşerin kendi çabasıyla yazamayacağı, kıyamete kadar geçerli olabilecek ilahi ilkeleri bünyesinde barındıran bir kitaptır. Bu hakikate rağmen Kur'an'ı Hz. Peygamber'in uydurduğunu iddia edenler olmuştur.

Hz. Peygamber'in, peygamberlikten önce dahi toplum içerisinde "Muhammedü'l-emîn" olarak bilinmesi,⁴⁸ onun vasıtasıyla gönderilecek din için bir hazırlık mahiyeti taşımaktadır. Çünkü kendisine güvenilen birinin söylemleri insanlar için bir güvence olmaktadır. Bu kişinin diğer konularda yalan söylememesi, Allah'a karşı da yalan beyanda bulunamayacağı, hatta bu konuda daha dikkatli davranacağı gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Kur'an'ı beğenmeyen, onu peygamberin uydurduğunu iddia eden, değişik-

⁴⁸ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 78.



tilererek başka bir kitap getirilmesini peygamberden isteyen müşriklerin bu taleplerinin akla uygun bir davranış olmadığı bir ayette şöyle ifade edilmektedir: “De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hâla akıl erdiremiyor musunuz?”⁴⁹

Te'vilâtu'l-Kur'ân'da peygamberin, yaşadığı toplumu akli muhakemeye davet ettiğinden bahsedilmektedir. O peygamber, eğer getirmiş olduğu kitabı Allah katından değil de kendisi uydurmuş olsaydı bu tür yanlış davranışları daha önce de yapardı,⁵⁰ denilmiştir.

Yine tefsirde meselenin üç şekilde yorumlanabileceği söylenmiştir. Bunlardan birincisi, peygamberin toplumu, kitabı peygamberin kendisinin uydurduğunu iddia etmemişlerdir. Çünkü onlar, peygamberin daha önceki yaşamında sözünde durmadığına, söylediklerinin aksi bir yaşam sürdüğüne dair bir durumla karşılaşmamışlardı. Bir kitabın telif edilmesi zaten önceden yapılacak bir hazırlığın neticesinde meydana gelecektir ki o peygamberde de böyle bir durum görülmemiştir.⁵¹

İkincisi, peygamberin yalan söylediğine daha önce şahit olunmamasıdır. İnsanlara yalan söylemeyen bir kişi nasıl olur da Allah'a karşı yalan isnadında bulunabilir ve bir kitabı O'nun katından aldığını iddia edebilir. Çünkü Allah hakkında yanlış bir iddiada bulunmak bir sonraki ayette de ifade edildiği gibi en büyük zalimliklerdir.⁵²

Üçüncüsü peygamberin, daha önce hiç kimseden kıyamet günü dirilmeyle alakalı hiçbir şey duymamış olmasıdır. Dolayısıyla böyle bir günün varlığına dair elinde tutunabileceği bir delil mevcut değildir ki o günün varlığıyla ilgili kendiliğinden bir iddia ortaya atılsın.⁵³

Görüldüğü üzere *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da ayet bağlamında peygamberi iyi tanıyan toplumunun, aklını kullanması yönünde bir uyarının söz konusu olduğu gerçeği hatırlatılmaktadır. Onun ne önceden bir kitap yazacak kadar bilgi birikimi ve eğitimi vardır, ne de ahiret hayatıyla ilgili bilgi edineceği

⁴⁹ Yûnus 10/16.

⁵⁰ Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/29.

⁵¹ Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/29.

⁵² Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/29.

⁵³ Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/30.



bir ortam oluşmuştur. İnsanlara yalan söylemeyen, güven telkin eden birinin zaten Allah'a karşı yalan isnadında bulunamayacağı da bir hakikattir.

Tefsîru'l-Menâr'da bu ayet bağlamında öncelikle Kur'an'ın din ve felsefe kitaplarını araştıranlar dahil tüm insanları aciz bıraktığından bahsedilmektedir. Sonrasında İsrailoğulları peygamberlerinin peygamberliklerinden önce belli bir süre ilim tahsil ettikleri fakat Hz. Peygamber'in böyle bir ilim elde etme çabası içerisinde olduğuna dair bize bir bilginin ulaşmadığına değinilmiştir.⁵⁴

Bütün bunların Hz. Peygamber'in başka bir Kur'an getirmesine dair isteklerini dayandırdıkları delillerinin geçersiz olduğunu gösteren aklî bir delil olduğu dile getirilmiştir. Zamanımızdaki alimlerinin görüşlerinin de bu delili güçlendirdiği kanaatindedir. Nitekim onlar, insanların ilmî ve aklî yeteneklerinin ölçüsünü bilmeleri ve onların psikolojik, ahlakî, karakteristik özellikleri alanındaki uzmanlıkları neticesinde bir gerçeği ifade etmişlerdir. O da insandaki aklî ve psikolojik yeteneklerin çocukluk döneminde değil ömrünün ikinci ve üçüncü döneminde ortaya çıkmış olmasıdır. Şu da var ki kişi otuz beş yaşından önce herhangi bir ilim dalında kendisini göstere-memiş, bir alanda atılım yapamamış ise bu yaştan sonra ondan orijinal ve büyük bir gelişimin ortaya çıkması mümkün olmaz.⁵⁵

Tefsirde bir hususa daha değinilmiştir. O da Kur'an'ın, insanların maslahatına yönelik her çeşit bilgi kanun ve dini ilimleri de kapsayacak bir özelliğe sahip oluşudur. Bu gerçeği insanlara duyuran Hz. Peygamber de yeryüzünü ıslah edecek bir mücadele sergilemiştir. Bunları kırk yaşından sonra gerçekleştirmiştir. Bu yaştan sonra ilahi bir destek olmadan böyle bir başarıyı elde edemeyeceğine dair çağımızın ilmî tespitlerinin benzerlerini Kur'an'da da bulmak mümkündür.⁵⁶

Devamında ise bu gerçeği ortaya çıkarması hasebiyle *Tefsîru'l-Menâr*'ın diğer tefsirlerden ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu dile getirilmiştir. Fakat Müslümanların çoğunun taklit hastalığına kapılmaları nedeniyle bu gerçeği fark edemedikleri ifade edilmiştir.⁵⁷

⁵⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/277-278.

⁵⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/278.

⁵⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/278.

⁵⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/278.



Hülasa *Tefsîrul-Menâr*'ın erken yaşta ilim tahsil etmeyen bir kişinin orta yaşlara geldiğinde artık üst seviyede bir eser ortaya koyamayacağına dair ilmî bir tespite yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in de zaten peygamberlik çağından önce böylesi bir ilmî çaba gösterdiğine dair bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla aklını kullanan bir kişi, Kur'an gibi üst seviyede bir kitabı bırakın hiç bilgisi olmayan bir kişiyi ilim sahibi birinin dahi yazamayacağını çok iyi bilir.

Görülen odur ki her iki müfessir, Hz. Peygamber'in, gerek geçmişinde bir eğitim almaması gerekse insanların güveninin sarsacak bir davranışta bulunmaması nedeniyle kendiliğinden uydurma bir kitap ortaya koymasının aklen mümkün olmayacağını, bunu akıl sahibi herkesin idrak edebileceğini dile getirmişlerdir.

Sonuç

Ayetlerin sonlarında bulunan ve insanların ilahi mesajları düşünmelerini teşvik amacı taşıyan "akletmez misiniz" ifadeleri müfessirlerin üzerinde durduğu konulardan bir tanesi olmuştur. Çünkü bu ifade Allah kelamının akla uygun bir yapı içerdiğini ve kulun önyargısız bir şekilde bu kelamı değerlendirdiği zaman onun doğruluğunu kabul edeceğine bir işarettir. Zaten kendi görüşünün doğruluğundan emin olmayan bir anlayışın, görüşlerinin sorgulanmasını istemesi beklenemez.

İlk dönem müfessirlerinden Mâtürîdî ve son dönem müfessirlerinden Abduh, akla geniş yetki veren iki fikir adamıdır. Yaşadıkları dönemler birbirlerinden çok farklı olması hasebiyle ayetleri değerlendirmelerinde birtakım farklılıklar olsa da genel anlamda muhatap kitlenin ilahi hükümler karşısında çelişkiye düşmeleri, önyargılarının esiri olmaları, dünyevî çıkarlar nedeniyle akıllarını yeterince kullanmamaları her ikisinin de vurguladığı hususlar olmuştur.

Te'vilâtul-Kur'ân'da düşüncelerini üzerine bina ettikleri anlayışlarının ortadan kalkacağı, savundukları davanın artık varlığını sürdürmeyeceği endişesi, doğruyu bildikleri halde bazı insanların akıllarını kullanmamalarına sebep teşkil ettiği dile getirilmiştir. Bir diğer sebep bazı kesimlerin kendilerini ilahi mesajın tek muhatabı olarak görmeleri, başkalarını bu ayrıcalığa ortak etmek istememeleridir. Bu anlayıştaki zümre Yaratıcının kendilerini



bağışlama ve nimet verme gibi bir zorunluluğu olduğu düşüncesindedirler. O nedenle akıllarını kullanma zahmetine girmemişlerdir. Oysa kitabı getiren peygamberin, kendisine güveni sarsacak bir davranışı olmadığına göre onun getirdiği dine ve kitaba uymak aklın bir gereği olmalıdır. Ayrıca onun, toplumunun iyiliğini isteyen iyi niyetli bir kişi olduğu da toplumu tarafından bilinmektedir.

Tefsîru'l-Menâr'da insanların bazılarının dünyevî işlerle meşgul olurken zekice davranmalarına rağmen ilahi buyrukları bilerek ya da bilmeyerek yanlış yorumlamaları art niyetli bir tavır olarak görülmektedir. Oysa ahiret nimetlerinin kalıcı olması, onları elde etmek için daha büyük bir çaba ortaya koymayı gerektirmektedir. Akıllı olan kişi de bu amaçla yaşamını sürdürmelidir. Tefsirde asıl hayat olan ahiret için çalışmamak çocukça bir davranış olarak görülmekte yetişkin bir kişinin aklını kullanarak bu yanlışlıktan uzak durması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Öte yandan Kur'an'ın, insanların faydasına olacak hükümleri ihtiva ettiği, aklını kullanan kişilerin bunu görmelerinin zor olmadığı, o nedenle bu ilahi kitaba uymak gerektiği de dile getirilmiştir. O kitabın kendisine indiği peygamberin de aynı toplumda yaşadığı insanları aldatacak, onları yanlış bir istikamete sevk edecek bir davranışta bulunmasının kendisini hedef tahtasına koyacağı böyle bir davranışta bulunmasının aklen mümkün olmadığı da görülmektedir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 2. Basım, 1988.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Ammara, Muhammed. *el-E'mâlül-Kâmile li'l-İmâm eş-Şeyb Muhammed Abduh*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1993.
- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa. Şihâhu'l-luğa*. thk. Aḥmed 'Abdulgafûr 'Atṭâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Halil b. Aḥmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-



- Kebîr, Muhammed Aḥmed Ḥasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Ka-hire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 4. Basım, 1426/2005.
- Karataş, Ali. "Çağdaş Tefsirde Mâtürîdî İzleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Ge-leneği*. ed. Hülya Alper. 439-470. İstanbul: İFAV, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Ya-yınları, 14. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. Muraca'a. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Ögük, Emine. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*. ed. Hülya Alper. 161-196. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. ed. Sönmez Kutlu. 263-278. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Gerçek İslam'da Birlik*, Trc. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakim (Tefsîru'l-Menâr)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Baş-kanlığı Yayınları, 2005.
- Türkiye Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 2 Mayıs 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs*. thk. 'Abdussettâr Aḥmed Ferrâc v.dğr. Kuveyt: Maṭba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.



marifetname

ISSN: 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

8/2 (Aralık | December 2021)

"الجحيم" في الكوميديا والغفران: هل حقاً بينهما تأثير وتأثر

The Concept of "Hell" in the *Comedy* of Dante and the *Forgiveness* of al-Ma'arri: Is There Really a Mutual Effect Between Them

Komedya ve El-Ğufran Adlı Eserlerde "Cehennem" Kavramı ve Bu İki Eser Arasındaki Etkileşim

Ali Bakr HASSAN

Doç. Dr., İffet Üniversitesi Beşeri İlimler Fakültesi, Genel Eğitim Anabilim Dalı, Cidde/ Suudi Arabistan

Assoc. Prof., Effat University Faculty of Humanities, Department of General Education, Jeddah/ Saudi Arabia

ahassan@effatuniversity.edu.sa | orcid.org/ 0000-0002-2656-6657

DOI: 10.47425/marifetname.vi.962878

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 5 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Hassan, Ali Bakr. "Komedya ve el-Ğufran adlı eserlerde 'Cehennem' kavramı ve bu iki eser arasındaki etkileşim [The Concept of "Hell" in the Comedy of Dante and the Forgiveness of al-Ma'arri: Is There Really a Mutual Effect Between Them]". Marifetname. 8/2 (Aralık /2021), s. 453-471.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



الجحيم» في الكوميديا والغفران»

هل حقًا بينهما تأثير وتأثر

ملخص: هذه الدراسة، وكما يوح عنوانها، تتصدى إلى مفهوم "الجحيم" عند اثنين من أساطين الأدب العربي والأدب الإيطالي: أبي العلاء المعري ودانتي. بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهية. تحاول هذه الدراسة أن تتلمس مدى التشابه والاختلاف لترى هل كان هناك تأثير وتأثر بين العَمَلين أو إنها الصدفة. إذ هناك من حاول إثبات التأثير والتأثر في دراسات سابقة، هذا البحث يراجع هذه المحاولات، ويعيد النظر فيها. بالإضافة إلى ذلك هناك أسئلة تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها: ما هو الغرض من رسالة الغفران والكوميديا الإلهية؟ من هم المعذبون في الجحيم وماذا صنعوا؟ وهل لهم من خلاص؟ ولماذا أعطي اهتمام كبير لدراسة العَمَلين منذ مطلع القرن العشرين وإلى اليوم؟ للإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها ركز البحث على العَمَلين بشكل رئيس، وعلى أعمال أخرى ساعدت في إثراء هذا البحث لمعرفة تأثير الثقافة الإسلامية بشكل عام ورسالة الغفران بشكل خاص على الكوميديا الإلهية من حيث كونها باتت تمثل واحدة من عيون الشعر الأوروبي في العصور الوسطى. تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تتناول موضوعاً مشتركاً بين الثقافة الإسلامية وثقافة أوروبا في العصور الوسطى من الناحية التاريخية والفلسفية والأدبية وحتى في مقارنة الأديان، وتتركز على فكرة أن هناك تجارب مشتركة بين الأمم تولد وتوسقها الأقدار بطريقة عفوية.

الكلمات الدالة: دانتي، المعري، الكوميديا الإلهية، رسالة الغفران، الجحيم

The Concept of "Hell" in the *Comedy* of Dante and the *Forgiveness* of al-Ma'arri: Is There Really a Mutual Effect Between Them

Abstract: The main focus of this study is the differences and similarities of the concept of "hell" as it has been illustrated by Dante's Divine Comedy and Ma'arri's Risālat al-Ghufrān. Each author has a guide who takes him in a tour in "hell", which consists of layers. In each layer there is a number of chambers. There is a number of people who are receiving their punishment for what they have done or said in their first life. It is interesting to know who are these people? and what did they do or say to deserve such a punishment? Dante and Ma'arri's illustrations of "hell" are so graphic and vivid. Are their illustrations from their own intellectual contributions or they are influenced with some external philosophy? Finally, this study examines the purpose behind the two works. Would it be a didactic lesson or it is merely for the sake of philosophic yet literal creativity. This study is of great significance in the field of study of philosophy comparative literature, and religions. There are several important lessons from these two experiences definitely can be drawn. More interesting, however is the attempt to answer the question of how these similarities came into existence in both works, the Divine Comedy and Risālat al-Ghufrān?

Keywords: General Education, Dante and Ma'arri, The Epistle of Pardon And The Comedy, The Concept of "Hell".

Komedya ve El-Ğufrān Adlı Eserlerde "Cehennem" Kavramı ve Bu İki Eser Arasındaki Etkileşim

Öz: Bu çalışma, başlığından da anlaşılacağı üzere, Arap edebiyatı ile İtalya edebiyatının iki önemli şahsiyetlerinden olan Ebü'l-Alâ' el-Maarri ile



Dante'nin Risâletü'l-ğufrân ile İlahi Komedya adlı eserlerinde "Cehim" (Cehennem) kavramı hakkındadır. Bu iki eserde bu kavramın işlenişi, ikisi arasındaki ortak noktalar ile ihtilaflara değinilecektir. Bu iki kaynak arasında bir etkileşme mi yoksa bir tesadüf mü söz konusudur. Zira önceki kaynaklar hem etkileme hem de etkileşmeye dikkat çekmektedirler. İşte bu çalışma bunun ne denli olduğunu, gerçekten böyle bir etkileşmenin olup olmadığını araştırarak, bu hususta akla gelebilecek bazı sorulara cevap aramaya çalışacaktır. Risâletü'l-ğufrân ile İlahi Komedya hangi amaçla telif edildi? Cehennemdekilerden kimleri kastetmişler? Bunlar ne yapmışlar ki cehennemlik olmuşlardır? Bunlar Cehennemden kurtulabilirler mi? Bu iki çalışmaya 20. asrın başlarından şimdiye dek neden çok ilgi gösterilmiş? İşte akla gelebilecek bu tür sorulara cevap bulmak için, her iki çalışmaya eğileceğimiz gibi, daha başka çalışmalar da gözden geçirilecektir. İslâm kültürünün etkilerini, gerek Risâletü'l-ğufrân'da, gerekse İlahi Komedya'daki boyutları çıkarılmaya çalışılacak. Zira her iki eser de Orta Çağ Avrupası'nın şiir gözüyle tek bir fenomendir. Bu çalışmanın hedefi, Orta Çağda İslam kültürü ile Avrupa kültürü arasındaki tarihi, felsefi ve edebi yönleriyle, hatta dinlerin mukayesesi açısından ortak bir mevzuyu gün yüzüne çıkarmaya çalışmak ve milletlerarası ortak tecrübeleri, birbirlerinin haberi olmadan belirtmektir.

Anahtar Kelimeler: Genel Eğitim, Dante, Maarri, İlahi Komedya, Risâletü'l-ğufrân, Cehennem.

مقدمة:

الجحيم، عبر الزمان، واحد من تلك التجارب التي تتشابه حول مفهومه كثير من الأمم والشعوب دونما قصد. ظهر ذلك جلياً عند أبي العلاء المعري في رسالته، والتي أضيف إليها فيما بعد، "الغفران"، ودانتي في الكوميديا¹، والتي وصفت فيما بعد بأنها "إلهية"². فبالرغم من أن الرجلين: المعري ودانتي، عاشا في حقبتين مختلفتين فصل بينهما رده من الزمان قدر بقرنين، زيدا بثمان سنين، وعاشا في منطقتين جغرافيتين فصلت بينهما آلاف الأميال، إلا أن تناولهما الأدبي للجحيم قاد كثيراً من نقاد الأدب المحدثين، منذ مطلع القرن العشرين، للقطع بأن دانتي استفاد مما جاء في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري - في تصوره لصورة الجحيم في الكوميديا، والحقيقة أن هذا الموضوع في حاجة إلى تدقيق وتحليل ومعاودة نظر.

¹ دانتي هو من سماها الكوميديا، والسبب في ذلك أولاً: لأنها كتبت بلغة فلورنسا العامية، وثانياً، في رسالته لكونراد دي لا سكال (Con- grade Della Scala)، دوق فيرونا، عرّف دانتي الكوميديا بأنها عمل أدبي صب في قالب قصة ذات نهاية سعيدة.

² أغلب الظن أن جيوفاني بوكاتيو (ت 1375)، كاتب وشاعر إيطالي من فلورنسا، مستقط رأس دانتي، وواحد من حواربي دانتي والمعجبين بشعره، نعتها بـ"الإلهية". انظر:

Bilquees Dar, "Influence of Islam on Dante's Divine Comedy", *International Journal of English and Literature*, v. 3, no. 2 (June 2013), p. 165.

هذا عن الكوميديا لكن لا نعرف على وجه اليقين من أضاف «الغفران» إلى رسالة أبي العلاء. ولا متى أضيفت.



محور هذا البحث يدور حول الكوميديا الإلهية لديورانت دي ألجيري (1265-1321) Durante di Dante Alighieri Alighiero or Alighieri وهو من فلورنس بشمال وسط إيطاليا³، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري (363-449 هـ / 973-1057م)، من معرة النعمان في سوريا⁴. ولا شك أن رسالة الغفران، تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن، والكوميديا الإلهية، ترجمة الدكتور حسن عثمان، رحمهما الله، هما عمدة المراجع لهذا البحث. يضاف إليهما كتاب القس الدكتور ميجال بلاسيوس، أستاذ اللغة العربية بجامعة مدريد؛ إذ هو من أوائل الذين فحروا قضية التأثير الإسلامي على الكوميديا الإلهية سنة 1919م، وترجم عمله هذا إلى الإنجليزية هاورد ساندرلاند ونشره سنة 1926م، وهذا الذي اعتمدت عليه هذه الدراسة في مدى التأثير والتأثر بين دانتى وأبي العلاء. تضاف إلى ذلك بحوث أخرى كان لها تأثير ما في سير البحث.

1. معنى الجحيم:

بالرغم من أن الجحيم «اسم» إلا أنها تستخدم «صفة» أكثر منها اسماً. فيوصف أي شيء مروع بأنه جحيم⁵. ذكرت في القرآن ثلاثاً وعشرين مرة، أولها في سورة البقرة وآخرها في سورة التكاثر. وذكرت جهنم سبعا وسبعين مرة فهذا تمام المائة. ترجم عبد الله يوسف علي، رحمه الله، المصطلحين إلى "hell". عرفوها على أنها مكان عذاب لا يحتمل⁶. وهي من الفعل أحجم، وأجحمه، ضايقه، وأحرقه، قال ابن سيده الجحيم: أي النار الشديدة التأجج⁷. وعند ابن منظور: كل نار عظيمة في مهواة فهي جحيم⁸. وفي القرآن: (فإن الجحيم هي المأوى)⁹. والجحيم مأوى لكل ذي ذنب، ولكل ذنب فيها عقوبة خاصة، تُقضى هذه العقوبة في واحد من دركاتهما، ولكل درك مستوى معين من العذاب يتناسب مع الذنب.

كثيراً ما صُوِّرت الجحيم في الفن والأدب والفلكلورات والثقافات المختلفة، لكن أكثرها شهرة تلك التي رسمها دانتى في كوميديته، حيث لها طبيعة جغرافية بارزة؛ فهي تغوص إلى أسفل الأرض وتتكون من تسع طبقات، إنها أحادية المركز وتضيق كلما أتجهنا إلى أسفل. العقاب فيها إما على سبيل الخلود وإما لوقت معلوم.

³ درس دانتى تعاليم القديس فرنسيسكو، كما تردد على دير الدومنيكان، حيث درس تعاليم القديس توماس الأكويني. ودرس بعض الوقت في جامعتي بادوفا، وبولونيا، وعكف دانتى على دراسة القانون والطب والموسيقا والتصوير والنحت والفلسفة الطبيعية والكيمياء والسياسة والفلك والتاريخ واللاهوت. ودرس تراث اللاتين، وألم بتراث اليونان والشرق بطريق غير مباشر، وتعلم الفرنسية ولغة البروفنس، ودرس أدب التروبادو، وأدرك آثار الأدب الإيطالي الوليد.

⁴ أهم كتبه وأشهرها، كتاب "رسالة الغفران" و"رسالة الملائكة"، وديوان "سقط الزند"، و"لوزم ما لا يلزم"، و"الفصول والغايات" بالإضافة إلى عدد كبير مما ضاع من كتبه مثل كتاب "الأيك والغصون" وغيرها. انظر ترجمته في: الحموي، ياقوت، إرشاد الأدب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993، 1/ 295-356. وانظر: شمس الدين الذهبي، الحافظ أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1985. ص. 11102-11118.

⁵ There is no concept in the three monotheistic religions grimmer or terror- invoking than the idea of hell. The main purpose of hell is punishment after life.

⁶ A place filled with blazing fire or a place of suffering: physically and spiritually".

⁷ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق د. عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، 96/3، مادة (ح ح م).

⁸ ابن منظور، لسان العرب، مطبعة دار المعارف، القاهرة: 1/553، مادة (ج ح م).

⁹ سورة النازعات، أية 39. وانظر تفسير الآية في تفسير الطبري.



يخرج المذنب منها بعد أن يقضي العقوبة إلى مرحلة أخرى ليتطهر من ذنوبه. عند دانتي يسمى جبل المطهر، بعدها يدخل الجنة. عالج دانتي الجحيم في الكوميديا في إحدى وثلاثين قصيدة زادت كل واحدة منها على مائة بيت. أما رسالة أبي العلاء عن الرحلة في الآخرة فجاءت مقتضبة في جزأين بدأها بالجنة ثم الجحيم، ووقعت الجحيم في ثلاث وخمسين صفحة وهي أقلهما، (من ص 308 حتى 360)، ثم ردًا على مسائل بعينها تهم صاحبه ابن القارح¹⁰، مثل مسألة سرقة بنت أخته.

لكي تُفهم رسالة الغفران على وجهها الصحيح لا بد للمرء أن يقرأ رسالة ابن القارح؛ لأنها السبب القريب المباشر الذي دعا أبا العلاء لإملاء الغفران، بذلت الدكتورة بنت الشاطي، رحمه الله، جهداً مشكوراً طوال سبع سنوات لتصل بنا إلى هذه الدرجة من التدقيق والإفهام. ولولا الدكتورة بنت الشاطي لباتت رسالة الغفران مستغلقة الفهم على كثير من المتخصصين فضلاً عن القراء العاديين. ولكي يفهم القارئ العربي الكوميديا لدانتي، عليه أن يقرأ ترجمة الدكتور حسن عثمان، رحمه الله، ومقدمته الضافية.

ليس من نافلة القول أنّ هذه الدراسة تحاول الإجابة عن السؤال: هل هناك تأثير لأبي العلاء على دانتي؟ إن أول من نبّه إلى رسالة الغفران هو المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون (ت 1945 Reynold Nicholson)، حين نشر عام 1899 في المجلة الآسيوية الملكية أنّه ظفر بمخطوطات عربية من بينها رسالة الغفران¹¹. ثم قدّم في عام 1900م وصفاً للمخطوط وترجمة للقسم الأول من الرسالة، جنباً إلى جنب مع الأصل العربي لبعض من الأشعار والفقرات التي وردت في المخطوطة¹². وفي عام 1902م نشر نيكلسون ملخصاً للقسم الثاني مترجماً مع الأصل العربي¹³. ثم تلقفها أمين هندية قطعها بمطبعته بالقاهرة، بعناية الشيخ إبراهيم اليازجي سنة 1903م. ثم طبعتها دار المعارف بالقاهرة بعناية كامل الكيلاني سنة 1943م. ونالت بتحقيقها الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي) رسالة الدكتوراة في اللغة العربية من جامعة القاهرة سنة 1950م.

ظهرت مسألة تأثير رسالة الغفران على دانتي في مطلع القرن العشرين، ولقسطاكي بن يوسف بن بطرس الحمصي (ت 1941) الفضل في ظهورها¹⁴. كتب في سنة 1907، عدة دراسات في مجال الأدب المقارن بعد اطلاعه على مؤلفات النقاد الفرنسيين الذين كان لهم الفضل في نشأة المدرسة الفرنسية للأدب المقارن محاولاً

¹⁰ ابن القارح، علي بن منصور الحلبي: ولد بحلب وتوفي بالعراق سنة 421هـ، أديب وشاعر، وله علم بال نحو. تتلمذ لأبي علي الفارسي (366هـ) وخدمه بالشام، ومن شيوخه أيضاً ابن خالوية (366هـ) وأبو سعيد السيرافي (368هـ)، عاش بمصر. ترأس مع بعض علماء أهل عصره ومنهم أبو العلاء المعري يذكر له فيها أمر توبته وسرقة بنت أخته، وبعض الشكاوى العامة من أهل عصره.

¹¹ See: Reynold Nicholson, "Persian Manuscript Attributed to Fakhru'ddīn Rāzi, with a Note on Risālatu 'L Ghufrān by Abū 'L 'Alā al-Ma'arrī and other MSS in the Same Collection", *The Royal Asiatic Society*, v. 31, no. 1, (July, 1899), pp. 669-674.

¹² Abi al-'Alā al-Ma'arrī, "The Risālatu'l-Ghufrān", *The Royal Asiatic Society*, v. 32, no. 4, (Oct. 1900), pp. 637-720.

كانت مقالات نيكلسون من بين المراجع التي اعتمدت عليه الدكتورة بنت الشاطي في تحقيق رسالة الغفران.

¹³ Reynold Nicholson, "The Risālatu'l-Ghufrān: by Abū'l-'Alā al-Ma'arrī. Part II, including Table of Contents with Text and Translation of the Section on Zandāka and of other passages", *The Royal Asiatic Society*, v. 34, no. 4, (Oct. 1902), pp. 813-847.

¹⁴ الحلبي، قسطاكي بن يوسف بن بطرس الحمصي، منهل الورد في علم الانتقاد، مطبعة العصر الجديد، حلب، 1935م، 3/154 وما بعدها. أما عن قسطاكي الحمصي فقد اختير عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق سنة 1922. تصادق مع المؤرخ الشهير محمد كرد علي، كذلك مع خير الدين الزركلي. ودارت بينهم مراسلات صنف بعدها أفضل كتبه (منهل الورد في علم الانتقاد)، وهو في ثلاثة أجزاء نشر سنة 1907. توفي في حلب سنة 1941.



تعريف الأدباء العرب بالاتجاهات النقدية لدى الغرب. وفي دراسته «الموازنة بين الألعبوة الإلهية ورسالة الغفران وبين أبي العلاء المعري ودانتي شاعر الطليان» تناول تأثر دانتي برسالة الغفران للمعري. وبذا يُعتقد أنه أول من نبّه على اقتباس دانتي الشاعر المشهور فكرة ألعوبته الإلهية من رسالة الغفران. وفي سنة 1928، نشر عبد اللطيف الطيباوي كتابه (التصوّف الإسلامي العربي)، عالج فيه معالجة صوفية ما لأثر المعراج لمحبي الدين بن العربي على الكوميديا الإلهية. وفي عام 1949م ظهر كتاب عبد الرزاق حميدة بعنوان (في الأدب المقارن)، الذي قارن فيه المؤلف بين «رسالة الغفران» للمعري و«الكوميديا الإلهية» لدانتي من الناحية الجمالية دون التطرّق إلى التأثير والتأثير بينهما¹⁵. ثم تحدّث الدكتور غنيمي هلال والدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور رجاء حبر والدكتور صلاح فضل وغيرهم عن تأثير التراث الإسلامي على الكوميديا الإلهية.

أُعطي لهذا الموضوع كبير اهتمام عند المستشرق الإسباني القس ميغيل بلاسيوس؛ حيث درسه بشموليته ليس فقط بين دانتي والمعري¹⁶. خلّص إلى أن التشابه الذي نلاحظه بين رسالة الغفران وكوميديا دانتي وكتاب المعراج إنّما حدث من قبيل المصادفة البحتة.¹⁷ والحقيقة أن من بين مصادر «الكوميديا» رسالة المعراج لمحبي الدين بن العربي في قالبها الرمزي، ومصادر إسلامية أخرى ربما تأثرت بها أديب إيطاليا في القرون الوسطى، مثل رسالة التواضع والزواج لابن شهيد الأندلسي¹⁸. وبالرغم من كل ما تقدّم فإنّ هناك مساحة من البحث لدارس الأدب المقارن لكي يجيب على مسألة تأثير التراث الإسلامي، خاصة رسالة الغفران، على كوميديا دانتي. إنّ الباحث المدقّق بين العملين لا يمكن أن يعطي إجابة قاطعة بنعم إلاّ بل دليل قطعي لا يساوره فيه شكّ، وذلك للأسباب التالية:

1.1. إنّ أكثر الذين درسوا دانتي وأبا العلاء وعایشوهما، الدكتورة عائشة عبد الرحمن التي حقّقت الغفران، والدكتور طه حسين الذي كتب عدّة دراسات حول أبي العلاء، والدكتور حسن عثمان الذي ترجم كوميديا دانتي، وطبعها دار المعارف ثلاث طبعات، وثلاثتهم نفّوا أن يكون هناك تأثر¹⁹.

¹⁵ انظر: عباس، محمد، «المدرسة العربية في الأدب المقارن»، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، مج 17، عدد 17، ص 7-26.
¹⁶ وذلك منذ أن نشر بلاسيوس (Palacios) المستشرق الإسباني كتابه: الإسلام والكوميديا الإلهية، وقد ترجم من الإسبانية إلى الإنجليزية، (Is-lam and the Divine Comedy)، فأعطى هذا الكتاب انطبعا عاُمًا عند المعنيين بالدراسات الأدبية المقارنة أن دانتي تأثر بأبي العلاء المعري.

Miguel Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.

Miguel Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, translated by Harold Sunderland, London: John Murray, 1926, pf. 54.

¹⁷ The resemblance between the two can hardly to be said either remote or accidental. See Palacios, *Islam and the Divine*, pp. 40- 42.

ترجم حديث المعراج فيما يُعرف برسالة المعراج (Treaties of the Mir'aj) في القرن العاشر الميلادي، وأخرى في القرن الثالث عشر، واثنتين في القرن الرابع عشر، وواحدة في القرن الخامس عشر، وأربع ترجمات من القرن السادس عشر. لكن لا يوجد أي أثر لترجمة رسالة الغفران. انظر: Palacios, p. 39.

¹⁸ هو أبو عامر أحمد بن أبي مروان عبد الملك بن مروان المعروف بابن شهيد الأندلسي ولد بقرطبة في خلافة هشام بن الحكم سنة 382هـ / 469م. كتب (رسالة التواضع والزواج) واتخذ له فيها مرشدا هو أبو بكر يحيى بن الحزم بالضبط كما فعل دانتي. الهدف الذي كان من وراء رسالته هو التعرّض لخصومه وحشده، فانبرى يواقعهم ويناضلهم في وادي عقر، وهناك كان ينتقد أشعارهم وينتقص أدبهم.

¹⁹ قد ذهب الباحث جيفري ماكمبريدج إلى نفي أن يكون هناك تأثير لأيّ من العملين سواء رسالة المعراج لابن سينا، والتي كتبها بالفارسية على نحو رمزي لا أنّها حادثة مقدسة كما الحال عند بقية المسلمين، أو رسالة الغفران لأبي العلاء المعري على دانتي الذي كان على علم بابن سينا عبر أعمال توماس الاكوينى الذي تأثر كثيرا بابن سينا. لكن لا يستطيع أحد الحزم أن توماس الاكوينى قرأ رسالة المعراج لابن سينا، حيث ضمّه



2.1. الذين قالوا بالتأثر، كانت أدلّتهم ظنيّة، ولم يستطيعوا أن يُخرجوا بنصّ واحد يثبت ما يقولون غير مجرد التشابه بين العملين. وإن كان هناك تأثير للتراث الإسلاميّ على دانتي فإنّ لحديث الإسراء والمعراج - وقد ترجمه بونفيتورا دا سينا (Bonaventura da Siena) سنة 1265م من القشتاليّة إلى اللاتينيّة بعنوان (Liber Scale Machometi) - اليد الطولى في ذلك. ثمّ تُرجم حديث المعراج بعد ذلك إلى الفرنسيّة، وكان دانتي على علم على الأقلّ باللغة اللاتينيّة والفرنسيّة، ومع ذلك لا يستطيع المرء أن يجزم بأنّ دانتي اطّلع على هذه الترجمات. ثمّ إنّ ليس لحديث الإسراء وحده هذا التأثير وإنّما كان لغیره من الثقافات الشرقيّة أيضًا بما فيها البوذية والزرادشتية والهندوسية والمصرية القديمة - تأثير على دانتي، فقد كان واسع الاطلاع على الثقافات بصفة عامّة والثقافة الفارسيّة بخاصّة، وبالطبع الثقافة الإغريقية.

3.1. العملاقان - وإن كان هناك تشابه في الفكرة العامّة إلا أنّهما - صُبا في قلبين مختلفين، فالغفران رسالة لا يُدرى كم أخذت من وقت لُيُليها مؤلّفها، جاءت ردًّا على رسالة من ابن القارح، وقد صوّت في قالبٍ نثريّ إلاّ ما جاء بها من اقتباسات وشواهد في اللّغة والنحو، عزّاهما إلى أصحابها، لا شك أنّها تتمّ على اطلاع واسع بمسائل كثيرة في علوم العربيّة. فإذا تُخّص من هذه الاقتباسات ماذا يا ترى سيبقى من رسالة أبي العلاء. أمّا رسالة دانتي فقد صوّت في قالب من الشعر العامّي في لغة فلورنس الإيطالية عكف صاحبها ثلاث عشرة سنة (ما بين 1302 و1315) على إخراجها. جاءت في ثلاثة فصول: الجحيم وجبل المطهر والجنّة، جاء كل فصل فيها في ثلاثة وثلاثين قصيدة ليكون مجموع القصائد تسعة وتسعين تقدّمها مقدمة من قصيدة واحدة ليكون مجموع قصائد الكوميديا مائة تامّة.

4.1. لغة أبي العلاء عربيّة رصينة قديمة لا يفهمها إلاّ من هم مثل أبي العلاء معرفة بالعربيّة، كتبها في صبيغة رسالة لصديقه بالمراسلة ابن القارح الذي لم يكن يُعرف لولا ارتباط اسمه بأبي العلاء، الذي افترض في ابن القارح أنّه على درجة متواضعة من فهم ألفاظه فكان على أبي العلاء أن يوضّح ما استغلق عليه من ألفاظها من معاني، وما كنت أنا لأفهمها لولا أنّ الدكتورة بنت الشاطي حَقَّقتها، فهي التي أعادت كتابة رسالة الغفران، ولولا أنّ للمعريّ حقًا علينا لكي نعتزّ له بحقّ ملكيّته الفكرية لغفرانه، لقلّت إنّ التي كتبها هي الدكتورة بنت الشاطي؛ فقد أعادت إحياءها وبعثت فيها الروح من جديد بعد أن ماتت ودفنتها مكتبة سوهاج، في جنوب مصر، في مقبرة المؤلف المجهول. أمّا دانتي فقد صبّ كوميديته في قالب شعريّ، جاءت في لغة يسيرة سلسلة فهمها أهل عصره، وبلدته فلورنس، ومن ثمّ بجلوه ووقره ومجده منذ أن مات إلى اليوم، ليس فقط في فلورنس وليس فقط في إيطاليا ولكن في أوروبا كلّها، والكوميديا تدرس في العالم بأسره.

5.1. وهو الأهمّ: إنّ الذين قالوا بتأثر دانتي برسالة أبي العلاء لم يقدّموا لنا دليلًا واحدًا يشهد بأنّ أحدًا من الناس ترجم رسالة أبي العلاء من العربيّة إلى اللاتينيّة ليطلع عليها دانتي، ومن ثمّ يتأثر بها وقد

دانتي مع الشعراء والفلاسفة اليونان ووضعهم في «اللمبو». يقول ماكمبرج عن رسالة الغفران، ورسالة المعراج (Mi'rahj Námah):

"... there is no indication that the poet was aware of either text". See: Jeffery Mc Cambridge, *Dante and Islam: A Study of the Eastern Influences in the Divine Comedy*, Bloomington: University of Indiana, Unpublished Master theses, 2016, pp. 24-25.

وبالرغم من أن هناك شبه إجماع على أنّه ليس لرسالة المعراج لابن سينا تأثير على دانتي فإنّ جيرت جان فون جلدور وجريجور شيبولر يظنان أنّه ربما كان (لحي بن يقظان) لابن سينا تأثير على دانتي. انظر:

Geert Jan von Gelder and Gregor Schoeler, "Introduction", in *The Epistle of Forgiveness*, xv, xxxv.



وقعت حياة دانتي في عنفوان حركة النقل من العربية إلى اللاتينية. ففي هذه الحقبة كان بطرس المُبجَّل (ت Peter the Venerable 1156)، وهو فرنسي الأصل ولد في مدينة كلوني (Cluny) بفرنسا، بدور فعال في تنشيط حركة الترجمة من اللغة العربية إلى اللاتينية. فقد كوّن فريقاً من المترجمين المخضرمين منهم هيرمان سكالافوس ويدعى أيضاً هيرمان اللماطي (Herman Dalmats, Scalvus)، وروبرت الكيتيني (Robertus Ketinensis)²⁰، وضَمَّ إليهما رجلاً ثالثاً يدعى محمداً²¹. ترجم هذا الفريق سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وصحابه، رضوان الله عليهم، وجوهر رسالته. ولا ندري لمن النَّصَّ الأصلي المترجم، قد يكون لابن إسحق. وهناك قائمة أعدها ستاينشنايدر (Steinschneider) بأسماء هؤلاء المترجمين ضمت أربعة وسبعين مسيحياً، وسبعة عشر يهودياً وثلة من المسلمين، الذين عملوا مترجمين في المدة ما بين 1050م إلى 1510م²². في هذه الأثناء، استطاع هؤلاء المترجمون أن ينجزوا ترجمة مائتين وسبعين عملاً من العربية إلى اللاتينية، وأربعة أعمال إلى الإسبانية، وعملين إلى الإغريقية وترجموا عملاً واحداً إلى الإيطالية²³. إن الثابت الذي ليس حوله جدال أن الكتب التي تُرجمت من العربية إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر والرابع عشر في أوروبا كانت كتباً في العلوم والطب والرياضيات والفلك وقليل من فلسفة أبي حامد الغزالي، وتقليبات ابن سينا وكتابه في الروح، وتعليقات ابن رشد على أرسطو. ولم تكن من بينها أعمال لها صلة بالأدب إلا كليلة ودمنة أو بعلوم الدين غير ترجمة معاني القرآن²⁴، ورسالة في العقيدة لابن تومرت (ت 1130)²⁵، والأجرومية من كتب النحو. وترجمت أول رسالة للمعراج سنة 1264م أي قبل ولادة دانتي بسنة واحدة، والكوميديا الإلهية على حسب ما هو مرجح ألفت ما بين 1302 و 1315. في هذا الوقت كانت هناك ثلاث ترجمات للمعراج إحداها باللاتينية وأخرى بالقشتالية والثالثة بالفرنسية²⁶.

خلاصة القول أنه لو كان هناك تأثير إسلامي على الكوميديا إنما كان من حديث المعراج ليس في أصله الديني المقدس كما رواه أهل الحديث، وإنما بعد أن تحوّل نصّه الديني إلى نصّ رمزي له مجازيته الصوفية على يد محيي الدين بن العربي أمير التصوّف الإسلامي في الأندلس والذي مات قبل ميلاد دانتي بخمسة وعشرين عاماً. وقد صنعه لفظة خاصة بغرض السمو بالروح إلى الله، وضّمّه في مؤلفه الفتوحات المكية²⁷.

²⁰ Robert of Ketton, or Robert of Chester, or Robertus Ketensis, See *Christian-Muslim Relations*, Brill On line Bibliographical Reference. Also, Steinschneider, p. 33.

²¹ Marie d'Alverny, 430.

²² J. M. Lenhart, "The first book printed in Arabic Characters", *American Catholic Quarterly Review*, v. 42 (Jan-Oct 1971), p. 52. See also, Moritz Steinschneider, *Die Europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Wien: In Commission bei Carl Gerold's Sohn, 1904.

²³ ذكر ستاينشنايدر من هذه الأعمال اثنين وأربعين عملاً اطلع عليها بنفسه، بينما عفا على الباقي الزمن. انظر: Lenhart, 52.

²⁴ ترجمه إلى اللاتينية ماركوس توليتانوس Marcus Toletanus سنة 1210م.

²⁵ ترجمها إلى اللاتينية ماركوس توليتانوس في الفترة (1210-1211).

²⁶ انظر: فضل، صلاح، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، 40-44.

²⁷ Palacios, pp. 4557-.



2. جحيم المعري ومن فيه:

على عكس دانتلي، لم يكن أبو العلاء، المؤلف، هو المسافر في رحلته الخيالية عبر الجنة والجحيم، ولكن المؤلف ترك المرشد وحيداً ليقص لنا ما شاهده. ربما كونه أعمى فله في ذلك عذره. يضاف إلى ذلك أن جحيم أبي العلاء لا يُرى، وإنما اطلع عليها ابن القارح اطلاعا عن كُتب من حافة في الجنة، بدأت حين رأى الخنساء تطالع أحابها صخرًا وقد تأجج رأسه نارًا وما كان ذلك ليكون لولا أن الخنساء قالت فيه ... كأنه علم في رأسه نار.²⁸

ثم يطالع فيجد الشعراء المساكين الذين وقعوا في الكفر أو الزندقة أو تغنوا في الخمر هم حطب جهنم، والذين خرجوا منها إلى الجنة إنما خرجوا في كفالة أبيات من الشعر. ومن أمثلة الشعراء الذين هم في الجحيم أصحاب المعلقات، عدا زهير بن أبي سلمى وعبيد بن الأبرص، فقد غفر الله لهما غفراناً مشروطاً. غفر الله

لزهير لقوله (من بحر الطويل):
فلا تَكْتُمَنَّ اللهُ ما في نفوسِكُمْ
ليُخْفِيَ وَمَهْمَا تَكْتُمَنَّ اللهُ يَعْلَمُ²⁹

وألقى الشاعر عبيد بن الأبرص في الهاوية، ولكن الله غفر له لقوله (من مجزوء بحر البسيط):

من يسألُ النَّاسَ يَجْرُمُوهُ
وسائلُ اللهُ لا ينجِبُ³⁰

فيقول عبيد: وسار هذا البيت في الآفاق لم يزل يُنشد، ويُحَفَّف عني العذاب حتى أُطِقت من القيود والأصفاد. ومن غير أصحاب المعلقات الذين ألقوا في جحيم أبي العلاء شعراء الصعاليك، ومن الإسلاميين بشار بن بُرد. ويبدو أنه كان في نفس أبي العلاء من بشار شيء، بالرغم من أن كليهما فقد نعمة البصر، إذ هو الوحيد الذي يتحدث عنه بإسهاب عما يلاقي من العذاب.³¹

أما من هم غير الشعراء في جحيم أبي العلاء بصطرخون، فهم الزنادقة، ثم الذين يقولون بالحلول من أهل التصوف من أمثال الحلاج. ولقد ذكر أصحاب الجحيم من الملوك في جملة واحدة وخص منهم الأشاوس، بينما دعا ابن القارح للسلطان. وخصَّ أبو العلاء من بين السلاطين الوليد بن يزيد، الخليفة الأموي الشاعر المشهور بمُجونه، بحديث مفصّل عن العذاب في الجحيم، ومن النسوة اللواتي في الجحيم عند المعري ذوات التيجان، ومن الشباب أولاد الأكاسرة، يتضاغون (يتصايجون) في سلاسل من نار ويقولون، نحن أصحاب الكنوز نحن أرباب الفانية. ولا نرى في الجحيم المغنين والمغنيات حيث تابوا «في الدار العاجلة وقضيت لهم التوبة» ومن هؤلاء الغُرَيْض، ومعبد، وابن سريج والجرادتان³²، وغيرهم. لم يقل لنا ابن القارح كم استغرقت رحلته في الجحيم، وغابت المعالم التي قد نستدل من خلالها على أي شيء مثل النجوم، كما كان الحال عند دانتلي. ومن يُعطي صك الغفران ليصل به إلى الجنة عند أبي العلاء إنما يحدث بوحدة من الطرق التالية: إما «بيقين

28 انظر: المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق الدكتور بنت الشاطيء، القاهرة: دار المعارف، 1969، 308.

29 المعري، رسالة الغفران، 184.

30 المعري، رسالة الغفران، 186.

31 انظر: المعري، رسالة الغفران، 310 وما بعدها.

32 المعري، رسالة الغفران، ص 246-244. والجرادتان: قبتنا معاوية بن بكر الجرهمي، أحد العماليق من مكة، حدثنا الغناء جيدا لدرجة أنها

ذات مرة غنتا لوفد من قوم عاد فنسوا قومهم.



التوبة»، وإما بالعمل³³، وإما بالصدق، وإما بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم. ولا تحدث الشفاعة إلا عن طريق علي بن أبي طالب، أو زوجته فاطمة بنت محمد، أو عترته منهما عليهم جميعا السلام، فهؤلاء المخولون لهم بالشفاعة عند رسول الله³⁴، ولا أحد موكل له بالوصول إلى النبي غيرهم، حتى سيد الشهداء حمزة بن العباس، عم النبي رضي الله عنه، يتوسل إلى علي بن أبي طالب في الشفاعة لعلي بن منصور بن طالب الحلبي الأديب، ابن القارح أي صديق أبي العلاء³⁵، فلا يستجاب لتوسلاته.

3. جحيم دانتي ومن فيه:

أما الناظر في جحيم دانتي فيرى أن دانتي جرب بنفسه الدخول فيها وعانى من ويلاتها وعذابها، ورأى فيها ما فيها بأمر عينيه، دون أن يزيغ فؤاده. رأى فيها من كل أجناس البشر على اختلاف مللهم ونحلهم وتوجهاتهم وما كانوا يصنعون في حياتهم، رأى شعراء وكتّاباً وعلماءً وسلاطين وملوكاً وأمراءً ورجالاً دين حتى البابوات، وما استثنى صنفاً من الناس، ولكي يصل المرء من الجحيم إلى الجنة عليه بالحب وفكرة الخلاص كما هي في المسيحية، أي يؤمن بالمسيح بأنه وحده المخلص، لكنه عليه أن يصعد إلى جبل المطهر أولاً حتى يتطهر من ذنوبه وأدرانته ليُسمح له بالدخول إلى الجنة. دانتي، يزيد في تفصيل الجحيم وبشاعة العذاب فيه كلما توجه إلى أعماقه. يتصور قارئ دانتي أن في الجحيم حركة (dynamic)، فالأرواح تهبط في الجحيم، وفي مرات كثيرة تهبط الروح هنا قبل أن يدفعها أتربوس³⁶. قدرت رحلة دانتي في الجحيم بثمان وأربعين ساعة، بدأت مساء الخميس السابع من أبريل سنة 1300م، إلى مساء السبت التاسع من أبريل وخرج منه مع مرشده في ساعة مبكرة من صباح الأحد، وقد استعاد رؤية النجوم، وهو تعبير عن الأمل³⁷. وهكذا بدت كوميديا دانتي محددة الزمان محددة المكان.

أخذ الذين أخذوا في جحيم دانتي غالباً بما فعلوا واقترفت أيديهم، لكن عند المعري بما قالوا، وكان أبا العلاء يريد أن يؤكد على مسؤولية الكلمة، بينما يؤكد دانتي على حرمتها فلا يؤخذ من يؤخذ إلى الجحيم بجريرة ما قال وإنما بجريرة ما فعل. والأفعال التي تستحق صاحبها دخول الجحيم عند دانتي هي أفعال ذات طبيعة حيوانية تتفق مع أفعال حيوانات ثلاثة بعينها: الذئبة والفهدة والأسد، ولكل من هؤلاء الحيوانات رمزيتها ستعرض إليها في حينها.

4. العذاب عند دانتي والمعري:

عند أبي العلاء، العذاب في الجحيم نار تستعر، وقودها الناس. صحيح أنها طبقات ودركات ودرجات مختلفة من الحرارة، ولكن في المحصلة النهائية هي نار. أما عند دانتي فقد تنوع العذاب بين الريح، والماء، والدم،

33 فيذكر أنه رأى في بيت في أقصى الجنة كأنه حفش أمة راعية، وفيه رجل ليس عليه نور سكان الجنة، فيقول: يا عبد الله لقد رضيت بحقير شقراً! فيقول والله ما وصلت إليه إلا بعد هياط ومياط وحرّق من شقاء وشفاعة من قریش“.

34 المعري، رسالة الفجران، ص 181.

35 المعري، رسالة الفجران، ص 256.

36 دانتي، الكوميديا الإلهية، ص 416. بحس القارئ أن في جحيم دانتي حركة، كما صورها القرآن { يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دُعَاً } [الطور، 16].

37 دانتي، الكوميديا الإلهية، ص 230، 433.



والروائح الكريهة، والأحناش، والثعابين، والغابات المظلمة ذات الأشجار الجافة، والآبار، والقطران المغلي، والعطش، وانفاس البطن نتيجة لما أصيبوا به من مرض الاستسقاء، والجرب، والشلل، وأنواع مختلفة من الزواحف، وحك الجلد بالأظافر كما تفعل السكين بقشور الأسماك، وحر وزمهرير. يخلع دانتى على القارئ عنصر التشويق ويجعله دائماً متطلّعا لما سيرى من صنوف العذاب في الدرك الذي يلي الدرك الذي هو فيه، ويتطلّع على من يكون فيه، وبأي نوع من العذاب يعذبون. وبينما كانت الجحيم عند أبي العلاء أرض منبسطة يرى من فيها وما فيها من أعلى السور الذي يقال له الأعراف، لا يدخله إلا الخاطفون، كانت عند دانتى مكاناً يمكنه الدخول فيه. وبالرغم من أنها جحيم لا تبقى ولا تذر إلا أنّ دانتى وجدها منتظمة ولها نظام؛ فلا يدخل الداخل فيها إلا بإذن. وجعل دانتى للجحيم قاضيًا هو مينوس Minos، ينظر في الذنوب والمذنبين، وهو وحده الذي يحكم إلى أيّ درك من جهنم يرسل الجاني إليه. ولا ينتقل المسافر في جهنم بين طبقة والطبقة التي أسفل منها إلا بسلطان، وغالبا ما يتدخل مرشده فرجيليو، الذي جعل من شعره وفصاحته وحلو لسانه لهما شفيعًا.

5. ذنوب ومذنبون

المذنبون في الغفران هم الشعراء المساكين والأدباء والمغنون والذين لم يتوبوا، أيّ كانت التوبة من أي ذنب، والنحاة واللغويّون. لا تجد في جحيم المعري سلاطين أو أمراء أو وزراء أو ولاة، أو رجال دين، لقد أثر أبو العلاء السلامة. عند دانتى يوجد في الجحيم من كل شرائح الناس. فأول من يجد الداخل في الطبقة الأولى من الجحيم الشعراء والفلاسفة ومن المسلمين ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين، وأطلق على هذه الطبقة «اللمبو». يبدو أن دانتى كان على علم بآراء توماس الأكويني والذي تأثر فيها بآراء ابن سينا وأرسطو، ومنها أن النفس تبلغ الكمال باتحادها مع الجسد وعندئذ تصبح أقوى على الإحساس باللذة والألم في آن واحد، أو بمعنى آخر تتلذذ بالألم، وهذا هو حال الذين حشروا في «اللمبو». تهب عليهم فيها ربح صرصر في يوم عاصف، لكنهم يتحدّثون فيما بينهم في مسائل شغلهم في الدنيا. عبر دانتى عن شوقه للاستماع لهم والاستمتاع بصحبتهم ليلتمس منهم علمًا حتى لو كان ذلك في جهنم، بل تمنى لو كان واحدًا من بينهم.

وفي الدرك الثاني من الجحيم من غلب العاطفة على العقل. وبين العقل والقلب، يميل دانتى إلى العقل فيغلب جانبه على جانب العاطفة؛ فأولئك الذين غلبوا العاطفة على العقل، وهم الذين أخضعوا العقل لشهواتهم الجسدية التي جرّتهم إليها العاطفة، يجعلهم دانتى في الدرك الثاني من الجحيم؛ حيث تتلقفهم عاصفة هوجاء سوداء تدور بهم دورانًا سرمدياً لا يتوقف. ومن هؤلاء سميراميس Semiramis ملكة الآشوريين التي استسلمت لشهوة الجسد حتى جعلت لذة الجسد مشروعة في قوانينها - هوت في جهنم لتغسل ما لفها من العار. ومنهم أيضا كليوباترا Cleopatra، وهيلانة Helena، وأخيل Achilleus وغيرهم. في الدرك الثالث من الجحيم يقبع النهمون الشرهون الذين ينهبون ما يستطيعون لصالح أنفسهم. أعد دانتى الدرك الرابع من الجحيم ليكون منزل البخلاء والمسرفين، سواء بسواء، يصرخون في وجوه بعضهم بعضًا بسؤال استنكارى: لماذا تحرص؟ ولماذا تبدد؟ يدفعون بصدورهم أثقالا من الصخر، وقد اسودت وجوههم، ولا يستطيع ذهب الدنيا كله أن يريح نفسًا واحدة تعاني من عذاب البخل أو عذاب السرف. ثم يهبط دانتى ومرشده فرجيليو إلى الدرك الخامس من الجحيم حيث أعد للذين كانوا يغضبون بسرعة في



الدنيا، وقد مزق بعضهم بعضًا بأسنانتهم. وفي الدرك السادس يرى دانتي الكسالى من الناس يتنفسون في الماء ولا ينطقون فيما لأون البركة السوداء بالفقاع.

عند دانتي: الهراطقة، الذين يقابلون عند المعري الزنادقة، مع أتباعهم من كل نحلة، في توأبيت تخرج منها ألسنة اللهب الأحمر. لكنه احتراماً لحرية الفكر وضعهم على هامش دركتهم؛ إذ أبعدهم عن بقية المعذبين في أسفل الجحيم. ومن الهراطقة الإمبراطور فريديريك الثاني (1194-1250 Fredrico Secondo)، إمبراطور نابولي وصقلية، كان يتمتع بحرية الفكر وشجع مفكري بلاده على ممارستها، وكذلك البابا أنستاسيوس الثاني (491-518 Anastasius II). وبين الحلقة السادسة والسابعة توجد مساحة من الجحيم خصّصها دانتي لمرتكبي العنف وهم القتلة، حتى لو قتل الشخص نفسه. أضاف إليهم قطاع الطرق والنهب والذين يتحدثون عن الذات الإلهية بما لا يليق به سبحانه، ومن كانت شيمته الغدر، والمنافقين والمرتشين والسارقين، والقوادين والمختلسين. وفي الطبقة السابعة بحر من الدماء يغلي وفيه تتقلب وجوه الذين يرتكبون العنف، والطغاة الذين أراقوا الدماء. رأى من هؤلاء الإسكندر. وتأتي الحلقة الثالثة من الدرك السابع من الجحيم إذ يجدها دانتي واديا من الرمال الملتهبة للذين كانوا يزدرون الله. قسم دانتي الدرك الثامن إلى حلقات وأودية. ففي الدرك الثامن، وجد دانتي أناسا يعذبون بالمشي دوما على رمال ملتهبة، ومن يتوقف منهم يلق أثاما، إنهم من اشتغلوا باللواط، منهم براتينو لاتيني (1220-1294 Brunetto Latini) صاحب كتاب الكنز. وهناك أيضا وجد المرابين، كلٌّ ماسكٌ بكيس نقوده في الدنيا ليعذب به في الجحيم. في الدرك الثامن أيضا يوجد القوادون والذين غرروا بالنساء بمعسول الكلام، وقد غطسوا في غائط من نفايات البشر. وفي هذا الدرك يوجد أيضا رجال الدين الذين تاجروا باسم الدين ووصلوا إلى تسلطهم الديني عن طريق الرشا وقد سماهم السمعانيين (Simons)، ومن هؤلاء البابا نيقولا الثالث (Niccolo III)، ومن الأباطرة قسطنطين الأول (Costantino I)، الذي أفسد الكنيسة بمبائه الدنيوية التي كان يغدقها على من أراد. وفي هذا الدرك أيضا يوجد السحرة والعرافون والمنجمون، إذ التوت رؤوسهم إلى الخلف، وساروا القهقري. في الدرك الثامن أيضا يوجد اللصوص وقد شدت أيديهم إلى الخلف بالزواحف الرهيبة، ورأى دانتي كيف تلدغ زاحفة أحد المعذبين فيحترق حتى يتحول إلى رماد، ثم يعود إلى شكله السابق. ورأى أولئك الذين أثاروا الفتن السياسية والدينية والمزيفين سواءً منهم من كانوا يزيفون النقود أو يزيفون الكلام، ووجد أيضا زوجة عزيز مصر التي حاولت إغواء يوسف، واتهمته باطلا بمحاولة اغتصابها.

في الأنشودة الحادية والثلاثين، يدخل دانتي وادياً يقوده إلى الحلقة التاسعة من الجحيم، وهي حلقة يهوذا (Giuda). يرى أول ما يرى ضخام الأجساد من المردة ظنّ أنهم أبراجاً، إذا اهتز أحدهم، وهو مكبل بالأغلال، زلزل الجحيم. وبعد أن أفتعهم فرجيليو أنّ هذا الشاعر، سيخلد ذكراهم في الأرض قام أحدهم بحملهما ووضعهما برفق في الحلقة التاسعة. ومن بين هؤلاء المردة نمرد ملك بابل يعذب بالغضب والصراخ والعويل؛ لأنه منع العالم من أن يتخذ لغةً واحدةً للخطاب. ثم يدخل فعلا إلى الحلقة التاسعة فلا تسعفه القواي ليصور هول ما رأى من العذاب فيستعين بريات الشعر. وأول ما يرى فيها قابيل ومن على شاكلته من الذين يخونون أهل الوطن والأصدقاء، رآهم يتناطحون، وينهشون رؤوس بعض، وقد تجمّدت عليهم بحيرة لو سقط فيها جبل لما سُمع له صرير. وفي حلقة يهوذا رأى دانتي هيكلًا يشبه الطاحونة وبجانها إبليس ملك الشياطين وهو عند دانتي لوتشيفيرو وصيّره ملك الجحيم يُعذّب ويُعذّب فيها أولئك الذين خانوا الذين



أحسنوا إليهم، يلجون في فمه ورؤسهم إلى أسفل والقدمان إلى أعلى، فينهبهم بمخالبه، ثم يعضهم بأنبياه. وهكذا يصور دانتى جحيمه في حيوية إذ حركتها لا تهدأ. قارن هذا الجحيم بجحيم أبي العلاء، حتى يتضح لكل ذي بصر وبصيرة إن كان هناك تأثير بين العملين.

الغرض من رسالة الغفران والكوميديا الإلهية

انحصر الغرض عند أبي العلاء من رسالته في إبراز بعض اللفظات اللغوية والقضايا النحوية والخلاف حولها عند أصحاب المذاهب اللغوية، صبه في قالب نقد-أدبي لغوي إبداعي. الغرض الثاني هو أنه يدعو إلى التفكير وإعمال العقل، فعنده ما حسنه العقل فهو حسن، ولا يجب أن يترك المرء نفسه للنقل فقط وإلا سيصيبه التبلد. نجده يتدأ بأصحاب الأفق الضيق من رجال الدين وأصحاب الفتيا الذين عاصروهم وأهم يعتمدون فقط على النقل والرواية، ولا يعتبرون بالعقل والدراية، فيقول

والذين يسكنون الصوامع والمتعبدون في الجوامع، يأخذون ما هم»
عليه كنقل الخبر عن المُخبر، لا يُتَيَزُونَ الصدق من الكذب لدى المُعَبَّرِ...
وإذا اجتهد نَكَبَ عن التقليد فما يَظْفَرُ بغير التبلد، وإذا المعقول جعل
هاديا تقع ربه صادياً، ولكن أين من يصبر على أحكام العقل، ويصقل
فهمه أبلغ صقل، هيهات! عُدِمَ ذلك في من تَطَّلَعُ عليه الشمس،
ومن ضَمَنه في الرَّمَمِ رمس، إلا أن يشدَّ رجلٌ في الأمام، يُحَصِّصَ من الفضل
38. «!بعمم؟»

وهكذا، فإن الناظر المدقق في رسالة الغفران لا يكاد يرى شيئاً جديداً فيها غير إطارها الإبداعي العام. فإذا نحينا مقتبسات المعري وشواهد النحوية واللغوية والشعرية وحتى مجادلاته الإلامائية حول همزة الوصل وهمزة القطع³⁹، ماذا يا ترى يبقينا فيها. أنه كتبها لطبقة محمليّة متعلّمة مثقّفة، عالمة بأشعار العرب وشعرائهم، ونحوهم ونحاتهم، ولغتهم ولغويهم، ومتصوفهم وزنادقتهم وفلاسفتهم، على اختلاف نحلهم وملهم. أما العامة فلا كيّل لهم فيها ولا يقربون.

بينما قبع المعري في محبسيه فلا يرى ما يدور حوله إلا ما كان يُحْكِي له، كان دانتى نشطاً فلا يكتف ليصور ما يرى ويسمع، بل يتفاعل بما يرى ويسمع. له بعض آرائه في السياسة، وقد نزل إلى معتركها. نراه يعول كثيراً على الشعب وقيمتها في بناء الدولة وأن الشعب ليس للحاكم بل للحاكم للشعب، وليس الشعب للقوانين، بل القوانين للشعب، والملوك والحكام هم خدام للشعب⁴⁰. يسوسون الناس في الحياة الدنيا الزمنية، ولا يجوز أن يتدخل البابا في الشؤون الزمنية وسياسة الناس، وبنفس المعيار لا يجوز للإمبراطور أن يتدخل في شؤون البابا حتى لا يعكّر عليه شؤونه الدينية، والغرض من الفصل بين السلطتين هو المحافظة عليهما معاً. وأن خروج إحدى

38 المعري، رسالة الغفران، ص 464. تأتي «نكَبَ» مخففة بمعنى طرحه وأبعده. وتأتي «نكَبَ» بالشديد بمعنى نحّاه. وقد أشار ابن خلدون إلى التقليد وأنه لا يورث صاحبه إلا التبلد.

39 المعري، رسالة الغفران، ص 19.

40 دانتى، الكوميديا الإلهية، ص 53. وهو متأثر بذلك برأي توماس الأكويني.



السلطتين على الأخرى يهدد المجتمع⁴¹. وجود قيادة روحية جنباً إلى جنب مع القيادة السياسية، من وجهة نظر دانتى، هو خلق توازن بين السلطتين، ومن ثم تحقيق السعادة للإنسان في حياته الدنيا وفي آخرته، ولا يأتي ذلك إلا عن طريقين، أولاًهما: قيادة روحية تقوده إلى السعادة الأخرية عن طريق الدين والإيمان، وثانيتهما: الحاكم الذي يقوده للسعادة الدنيوية بالفلسفة والحكمة والقانون والحرية. وأن القائد الروحي والقائد السياسي كلاهما يستمد سلطته من الله مباشرة بنفس الكيل والميزان، ولا فضل لأحدهما على الآخر⁴². ومن نظرياته السياسية أيضاً أنه لكي يحيا المجتمع حياة كريمة فلا بدّ من تحقيق الوحدة والعدالة والنظام وحب الخير والحرية والسلام، وأنه لا يتحقق ذلك سوى امبراطور أو ملك علمي واحد يمنع طغيان الأمراء المحليين الذين تتفاوت بيئاتهم وتقاليدهم.

يؤكد دانتى على مسألة العقل، شابه في ذلك المعري، إذ لا بدّ للإنسان أن يتحلّى بالعقل، وإذا تنازع العقل مع القلب فلا بدّ من ترجيح العقل في كل شيء حتى الدين. والإنسان الذي لا يأخذ بالفكر وإعمال النظر بالعقل لا محالة يجزّه القلب إلى ما لا تحمد عقباه، كالزنى؛ ولذا أعدّ لأولئك الدرك الثاني من الجحيم. وأخيراً هناك من يظنّ أن دانتى أراد من وراء الكوميديا أن يكون له سفر يضاهي به سفر الأنبياء⁴³، قريب الشبه في ذلك بما هو موجود في أدبيات المسلمين عن الإسراء والمعراج، هذا السفر يحسب له بعد مماته، ونتيجة لما حاول ذاع صيت الكوميديا في الشرق والغرب حتى ليقال إن دانتى أدرك ما تمنى، أو على الأقل، أوشك أن يقع قريباً منه.

أما عن الثقافات التي أثرت في كل منهما، فبينما ثقافة أبي العلاء ثقافة عربية إسلامية لا تشوبها شائبة، أو هكذا تبدو من رسالة الغفران، بدا دانتى متأثراً أكثر بالثقافة اليونانية منه بالثقافة الرومانية، وحتى أكثر من الثقافة المسيحية، وهذا غريب. يرى قارئ الكوميديا من الثقافة اليونانية فلسفة أرسطو، وشعر هوميروس، وأساطير اليونانيين وملاحمهم، بل إن المرء لا يجازي الحقيقة إذا قال: إن قارئ دانتى يرى اليونان في الكوميديا أكثر مما يرى إيطاليا أو حتى فلورنسا. وعلى مستوى الشخصيات الذين تأثّر دانتى بهم: هوميروس، صاحب الإلياذة، ومنها استقى صوراً لأناشيد الريف، وجفيليو صاحب الإنياذة، وأرسطو في الفلسفة والأخلاق، وتوماس الأكويني في اللاهوت، والعجب العجائب أننا لا نكاد نرى تأثيراً لواحد من البابوات أو رجال الدين في حياته.

6. كيف يرتكب الإنسان الذنوب، ومن ثمّ يُلقى في الجحيم؟

الجرائم عند أبي العلاء المعري متواضعة، قد لا يستحق صاحبها أن يدخل الجحيم، ولا تؤثر في بنية المجتمع، فنجد مثلاً السرقات الشعرية، الإلحاد والزندقة، وكأنه يريد أن يدفع عن نفسه تلك التهم الباطلة، لكي تجرّ صاحبها إلى الجحيم. بينما عند دانتى جرائم خطيرة كان لها تأثير خطير في العالم والدين وتاريخ إيطاليا وتاريخ فلورنسا، مثل الفتن السياسية والخيانة، والحرابة، والعنف، والغضب، والزنى، والربا والتزيف، والغش، والنفاق، والفساد، والرشوة وغيرها مما يعدّ سوساً ينخر في مفاصل المجتمع.

لا نجد عند المعري إجابة شافية، لماذا دخل المذنبون الجحيم، غير أنّهم «قالوا»، وحسناً صنع، فهو لا

41 دانتى، الكوميديا الإلهية، ص55.

42 دانتى، الكوميديا الإلهية، ص55.

43 يرى هذا الرأي جورج ستون، أستاذ الأدب المقارن في جامعة ولاية لويزيانا، انظر: Bilquees Dar, 167.



يقيم وزنا لمقاييس الإيمان ليكون سبباً في دخول الجنة أو الجحيم، إذ الإيمان محله القلب، ولا يعلمه إلا الله؛ ولهذا كُبو على مناخيرهم في النار نتيجة لخصائد ألسنتهم. حتى الزنادقة والمتصوفة أُلقي بهم في الجحيم لأنهم «قالوا». وإنما عند دانتى فقد زُج بالمذنبين في النار نتيجة لأعمالهم، وأنهم ارتكبوا أعمالاً نتيجة لطباعهم الحيوانية. عند دانتى ترتكب الذنوب عندما تتدنى طبائع الإنسان لتتحول إلى طبائع الحيوان. وعنده حيوانات ثلاثة، طبائعها تقود إلى الجحيم: الذئبة، والفهدة والأسد. يذكّرنا الجاحظ بمخاض هذه الحيوانات، فيذكر أن الذئبة يحدوها الطمع فيما تشتتهي أينما حلت ورحلت، والفهد يقال إن عظام السباع تشتتهي ربحه وتستدل برائحته على مكانه وتُعجب بلحمه أشدّ العجب». والفهدة ملونة، ورشيقة في مشيتها، جذابة إذ ترفل في ثياب الفتنة والغواية. والأسد إنما عنده خصال التكبر والحياء وقد جعل الأسد رمزاً للغطرسة والتباهي بالفتك وقوة الشكيمة. فهذه الطبائع الثلاثة: الطمع والشهوة والغطرسة عند دانتى كفيلا أن تؤدي بصاحبها إلى التهلكة. نرى هنا دانتى يقارن بين الإنسان والحيوان فإذا انفصل الإنسان من طبيعته الإنسانية ليلقى بنفسه إلى الطبيعة الحيوانية فسوف يرتكب في الدنيا ما لا تحمد عقباه بعد الموت، وما ينتظره في الآخرة أكبر. عند أبي العلاء لا يرى للحيوان في رسالته دور كبير. هناك أمر يشترك فيه الشعاران وهو النظر بعين العطف على من يتلون في الجحيم. يمزج دانتى بين العطف والرحمة والجحيم، فيتعاطف مع بعض المعذبين في جهنم ساقه إلى ذلك تحلية بالحب، فقد تعاطف مع باولو وفرنتشسكا والذي دفعه إلى ذلك ما كان بينهما من حب. يرى هذا التعاطف في جحيم المعري، عند الشنفرى، أحد شعراء الصعاليك، مثلاً، وما كان يفعله هذا الصعلوك للفقراء والمعدمين. وآخر الملاحظات نتيجة للقراءة المتأنية للعمليين، أن المعري يقدم قضايا لغوية نحوية أدبية نقدية للمختصين، في حين يقدم دانتى للبشر حلولاً توغيبهم كيفية الخلاص من الغابة المظلمة (الذنوب)، وكيفية الصعود إلى الجبل حيث المطهر.

الخاتمة:

رأينا من خلال المثالين، الكوميديا ورسالة الغفران، أنّ الأمم والشعوب على اختلاف أجناسهم وألوانهم، بينهم قواسم مشتركة في حياتهم أكثر مما تختلف؛ ولذا تبدو تجاربهم متشابهة. تشابهت رسالة أبي العلاء وكوميديا دانتى كثيراً عن مفهوم «جهنم»، ممّا حدا بالبعث أن يقول بتأثر دانتى بما أرسل به المعري إلى صديقه ابن القارح، وهذا ممّا لم يقيم به دليل قطعيّ بعد. حقيقة الأمر أنّ دانتى وكوميديته هما اللذان أضفيا أهمية للمعري ورسالته، فباتت رسالة المعري على طاولة الدروس في المعاهد الأوربية موضوعاً للدرس. حيثك حولها الرسائل العلمية منذ أن اكتشفها نيكلسون، ونبه قسطاك الحمصي ربما لأول مرة، مدى التشابه بين أبي العلاء ودانتى. ولأنّ أبا العلاء ولد قبل دانتى، فقد ظنّ العرب، وعندهم بعض العذر، أن شاعرهم ألهم شاعر الطليان بقصيدة باتت من عيون الشعر العالميّ بلا منازع. لا شك أنّ هناك بعض أوجه التشابه بينهما. فمثلاً نرى الإطار الإبداعيّ قوي العصب بين العمليين الكوميديا والرسالة. كذلك تشابه العملاقين في حبّ كلّ من الشاعرين لمسقط رأسه والإشادة به في عمله. فأبو العلاء يحبّ حلب، وكذا دانتى أحبّ فلورنسا. التشابه الثالث أنّ كلاهما لم يرض عن الذين لا يؤمنون بالله، فهم عند أبي العلاء الزنادقة وهم الذين لا يؤمنون بكتاب أو نبيّ، وعند دانتى هم الهراطقة الذين ماتوا ولم يؤمنوا بالمخلص وهو المسيح عليه السلام فقط، بل حتّى لا يؤمنوا بوجود الله. التشابه الرابع، في عمومياته، أنّ كلا من الشعارين أعطى ثقلاً



للعقل، لا يجب أن ينازعه فيه القلب. ففي رسالة الغفران عاب أبو العلاء على أولئك الذين يؤمنون بمبادئ نقلت إليهم فأمنوا بما على أيهما مسلّمات دون تدبّر أو إعمال نظر. بل إنّ الأمر عند دانتى أشدّ وأنكى إذ خصّص في الكوميديا أنشودة لأولئك الذين يرححون العاطفة على العقل، فجرّهم القلب إلى ذنوب هوت بهم في الدرك الثّاني من الجحيم. وفي النهاية تشابه العمالان حول الغرض من الجحيم وهو العذاب، ولا غرابة في ذلك فهكذا مفهوم الجحيم عند مختلف الأمم والشعوب على اختلاف ثقافتهم.

الكوميديا والغفران جاءت كل واحدة منهما صدى لشخصيّة صاحبها. فرسالة الغفران صدى لرجل عاش رهين محبسين لا يخرج، ويعيد عن معتك الحياة. لا يرى من واجهة الواقع إلّا ما يصفه له غيره. المعري رجل منطو لم يكن يرغب في أن يأتي للحياة أصلاً، بل وجوده حصل نتيجة لجنابة جناها عليه أبوه، لذلك عاش متشائمًا حائفًا هادئًا وديعًا ينعي حظّه العاثر. على أنّه لا لوم عليه في كلّ ذلك، وإنّما اللوم يقع على العزلة التي وجد نفسه فيها. إنّ شاعرًا ولد من رحم الأحزان.

الكوميديا أيضًا صدى لشخصية دانتى وهو رجل خرج لمعتك الحياة، عصي، أثر النفى على أن يعيش ساكتًا لا تحسّ له همسًا أو تسمع له ركزًا، عاش طريدًا ليس له وكر يأوي إليه أو يكن فيه إذا جُنّ به الليل، مثل غيره من البشر، فوضويًا ساحرًا حرّي التفكير، قاتل في سبيل بلده إيطاليا ثم فلورنسا وشعبه، وفي ذات الوقت لعنهما، وحارب بالكلمة والقلم والفكر والعقل من أجل أن تكون لإيطاليا وفلورنسا شخصيتهما اللغوية، فلا تغردان في سرب اللاتينية عن عمى، متنوّع الخبرات، كان فارسًا وسياسيًا وطبيبًا ودبلوماسيًا، محبًا للحياة، ومحبًا لأهله، أته القسوة ربّما لأنّه حرم من حنان الأمّ والأب. جهوريّ الصوت لا يعبأ أن يختلف مع أمير أو رجل دين، بل ويكيل لهم الصاع صاعين، ويردّ عليهم أعمالهم بعد أن يشبعها نقدًا. قذف بهم إلى الجحيم في كوميديته وودّ لو فعلها في الواقع، القسوة والعنف متأصلان عجه وهما من مكونات شخصيته. وصفه البابا بونيفاتشو الثامن⁴⁴ بالعنيد، وأمره بالخضوع له فأبى، ووقف أمامه في شموخ⁴⁵. إنه شاعرٌ ولد من رحم العصيان.

المراجع العربية:

- أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله، رسالة الغفران، تحقيق الدكتورة بنت الشاطي، الطبعة الخامسة، القاهرة: دار المعارف، 1969.
- بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1965.
- جبر، رجاء عبد المنعم، رحلة الروح بين سنائي وابن سينا ودانتى، القاهرة: مكتبة الشباب، 1975.
- دانتى اليجري، الكوميديا الإلهية، ترجمة الدكتور حسن عثمان، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، 1955.
- الذهبي، الحافظ أبو عبد الله شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

44 البابا بونيفاتشو أو بونيفاس الثامن (1235-1303 Boniface VIII)، تولى كرسي البابوية سنة 1294 حتى مماته. كان رجلا صعب المزاج تحب الأمور أن تسير على هواه، فانتقده لهذا دانتى فكان مصيره النفي من روما.

45 دانتى، الكوميديا الإلهية، 42.



- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **المحكّم والمحيط الأعظم**، تحقيق د. عبد الحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- الطيباوي، عبد اللطيف، **التصوف الإسلامي العربي: بحث في تطور الفكر العربي**، القاهرة: دار القصور للطبع والنشر بمصر، 1928.
- عباسة، محمد، «**المدرسة العربية في الأدب المقارن**»، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، المجلد 17، عدد 17.
- فضل، صلاح، **تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتّي**، القاهرة: دار الشروق، 1986.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم إطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- قسطاكي الحمصي الحلبي، منهل الورداد في علم الانتقاد، حلب: مطبعة العصر الجديد، 1935م.
- هلال، محمد غنيمي، **الأدب القارن**، القاهرة: دار تحفة مصر، 2014.
- ياقوت الحموي الرومي، **إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

Kaynakça

- Ali, Abd Allah Yusuf, *The Meaning of the Holy Quran*, English translation.
- Al-Macarrî, Abû al-cAlâ *"The Risâlatu'l-Ghufrân"*, *The Royah Asiatic Society*, v. 32, no. 4, (Oct. 1900), pp. 637-720.
- Brill Online Bibliographical Reference *Christian-Muslim Relations*.
- Dar, Bilquees, "Influence of Islam on Dante's Divine Comedy", *International Journal of English and Literatures*, (v. 3, no. 2, 2013).
- Lenhart, J. M., «The first book printed in Arabic Characters», *American Catholic Quarterly Review*, v. 42 (Jan-Oct 1971).
- Mc Cambridge, Jeffrey B., *Dante and Islam a Study of the Eastern Influences in the Divine Comedy*, Bloomington: Indiana University, Unpublished MA Theses, 2016.
- Nicholson, Reynold, "Persian Manuscript Attributed to Fakhru'ddîn Râzî, with a Note on Risâlatu 'L Ghufrân by Abû 'L cAlâ al-Macarrî and other MSS in the Same Collection", *The Royah Asiatic Society*, v. 31, no. 1, (July, 1899), pp. 669-674.
- Nicholson, Reynold, "*The Risâlatu'l-Ghufrân*: by Abû'l-'Alâ al-Ma'arrî. Part II, including Table of Contents with Text and Translation of the Section on



- Zandağa and of other passages”, *The Royah Asiatic Society*, v. 34, no. 4, (Oct. 1902), pp. 813-847.
- Palacios, M, Miguel Asín, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid: Imprenta de Estanisslao Maestre, 1919.
- Palacios Miguel Asín, *Islam and the Divine Comedy*, translated by Harold Sunderland, London: John Murray, 1926.
- Steinschneider, Moritz, *Die Eurpaischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Wen: In Commission bei Carl Gerold’s Sohn, 1904.
- Von Gelder, Geert Jan, and Schoeler, Gregor, “Introduction”, in *The Epistle of Forgiveness*, v. xv, no. xxv.
- Ziolkowski, Jan, “Dante and Islam”, *Dante Studies, the Annual Report of the Dante Society*, no. 125, 2007.
- ‘Abbâse, Muhammed, “el-Medresetu’l-‘Arabiyye fi’l-edebi’l-mukârini” *Mecelletu Havliyyâtut-Turâs, Cami’atu Mustağânim* 17/17.
- Bedevis, Abdurrahman. *Davru’l-‘Arabi fi tekvini’l-fikri’l-Avrûbi*. Kâhire: el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Amme li’l-Kuttâb, 2004.
- Cabr, Racâ’ Abdulmun’im. *Rihletur-rûh beyne Sinâi va ibni Sinâ va Dantê*. Kâhire: Mektebetu’s-Şebêb, 1975.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Hayevân. thk. Abdüsselâm Hârûn, Kâhire: Mustafa’l-Bâbi’l-Halebi*, 1965.
- Dantê, el-Yecrî. *el-Kûmedya’l-Îlâhiyye*. çev. Hasan Osman, Kâhire: Dâru’l-Maârif, 3. Basım, 1955.
- Ebû’l-‘Alâ’ el-Ma’arrî, Ahmet bin Abdullah, *Risaletu’l- ğufrân. thk. Bintu’s-Şâtii*, Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, 1969.
- Fadl, Salâh. *Tê’sirûs-sekâfeti’l-islêmiyye fi’l-kûmedya’l-ilêhiyye li’Dantê*. Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1986.
- Hilâl, Muhammed Ganimî, *el-Edebu’l-mukârin*, Kâhire: Dâru Nahda Mısır, 2014.
- İbn Sîde, Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâil, *el-Mubkem ve’l-mubîtu’l-a’zam. thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye*.
- Kistâkî, el-Hımsî’l-Halebî, *Menbelu’l-vurrâd fi ‘ilmi’l-intikâd*, Halep: Matbaatu’l-‘Asrî’l-Cedîd, 1935.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-abkâmi’l-Kur’ân, thk. Ahmet el-Burdûnî, İbrâhim Itfîş. Kâhire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye*, 1964.



الجحيم" في الكوميديا والغفران: هل حقًا بينهما تأثير وتأثر"

Tibâvî, Abdullatîf, *et-Tasavvufü'l-islâmî'l-'arabî*. Kâhire: Dâru'l-Kusûr li't-Tab'î va'n-Neşri bi Mısır. 1928.

Yakût, el-Hamavî er-Rûmî, *İrşâdü'l-edîb ile ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbas, Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslamî, 1993.

Zehebî, el-Hâfiz Ebû Abdillâh Şemseddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûtî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.



Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri

The Fatih Periods Bookbindings in Vahid Pasha Manuscript Library

Yasin ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Cilt Ana
Sanat Dalı, İstanbul/Türkiye

Assist. Prof., Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Fine Arts, Department of Bookbin-
ding, İstanbul/Turkey

yasin.cakmak@msgsu.edu.tr Orcid ID: 0000-0001-7902-0829

DOI: 10.47425/marifetname.vi.975837

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 10 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Çakmak, Yasin. "Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri [The Fatih Peri-
ods Bookbindings in Vahid Pasha Manuscript Library]". Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 473-501.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri

Öz: İslâmiyet'in tarih sahnesine çıkması ve akabinde yaşanan fetihler neticesinde İslâm sanatına yeni bezeme unsurları girmiştir. Kâğıdın icadından sonra kitap üretimi çoğalmış ve tarih boyunca da farklı teknik ve usullerle tezyin edilmiştir. Türklerin İslâm ile tanışması Arap coğrafyasına Orta Asya birikimlerini taşımasına vesile olmuş ve devamında üretilen sanat eserlerini estetik bakımdan etkilemiştir. Uygur Türkleri ile başlayan Türk cilt sanatı, Arap ve İran coğrafyalarında birbirinden kıymetli eserlerin çıkmasına etki ederek tezyinatları her daim göz kamaştırıcı güzellikte olmuştur. 9. yüzyıldan 13. yüzyılın ortalarına kadar üretilen ciltler ekseriyetle geometrik veya rûmî bezemeli yapılmış akabinde bitkisel desenlere doğru geçiş yaşanmıştır. Anadolu Selçuklularından sonra Memlûk Devleti ile Karamanoğulları Beyliği Türk cilt sanatı birikimini devam ettirmiş ve ancak İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı cildi kendi üslubunu oluşturabilmiştir. Fatih Devri'nde yaşamış kudretli bir sanatkâr olan Baba Nakkaş'ın stilize ettiği çiçek motifleri devrin bezeme anlayışını etkileyerek kitap sanatlarında çokça tercih edilen süsleme unsuru olmuştur. 15. yüzyılda üretilen ciltlerin motifleri önceki devirlere nazaran farklı olduğu gibi tasarım şemaları, şemse biçimleri ve deri renkleri de yeni arayışların habercisi olmuştur. Cilt sanatı araştırmalarında ağırlıklı olarak 16. yüzyıl veya sonraki dönemlere ait eserler ele alınmakta ve önceki devirlere ait akademik ve sanatsal çalışmaların az bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu sahadaki çalışmalara katkı sağlamak amacıyla kütüphanelerde araştırmalar yapılmış ve Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 3286 adet yazma eser ayrıntılı bir şekilde incelenerek Fatih Devri'ne ait altı adet cilt tespit edilmiştir. Ciltler; desen, kompozisyon ve teknik açıdan değerlendirilerek diğer müze ve kütüphanelerdeki örneklerle de karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Cilt Sanatı, Tezyinat, Fatih Devri, Baba Nakkaş, Vahid Paşa.

The Fatih Period Bookbindings in Vahid Pasha Manuscript Library

Abstract: As a result of the emergence of Islam on the stage of history and the subsequent conquests, new ornamental elements have entered the Islamic art. Turkish bookbinding art, which started with the Uyghur Turks, has always had a dazzling beauty by affecting the emergence of precious works in Arab and Iranian geographies. The bindings produced from the 9th to the middle of the 13th century were mostly made with geometric or rumi decorations and then there was a transition towards floral patterns. After the Anatolian Seljuks, the Mamluk State and the Karamanid Principality continued the accumulation of Turkish bookbinding art and only after the conquest of Istanbul, the Ottoman binding could create its own style. Floral motifs stylized by



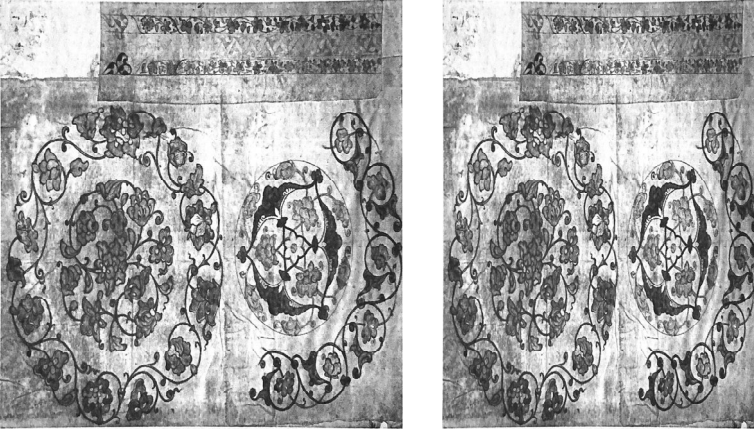
Baba Nakkaş a mighty artist who lived in the Fatih Era influenced the decoration understanding of the period and became a highly preferred decoration element in book arts. The motifs of the bindings produced in the 15th century were different from the previous periods as well as the design schemes shemse shapes and leather colors heralded new searches. Bookbinding studies mainly focus on works from the 16th century or later, and it has been observed that academic and artistic works from previous periods are rare. In order to contribute to the studies in this field, researches were carried out in libraries and 3286 manuscripts in the Vahid Pasha Manuscript Library were examined in detail and six bookbindings belonging to the Fatih Period were identified. Bookbindings design was evaluated in terms of composition and technique and compared with the examples in other museums and libraries.

Keywords: Turkish Bookbinding Art, Ornamentation, Fatih Period, Baba Nakkaş, Vahid Pasha.

Giriş

İslâm Devletleri tarih boyunca kitaba ayrı bir önem göstermiş ve devrin sultanları tarafından kurulan medrese ve kütüphanelerle birlikte ilmî faaliyetlerin önü açılmıştır. Türklerin İslâm olmasıyla birlikte Orta Asya menşeli sanat akımı başta Arap ve İran coğrafyasında etkisini göstermiş akabinde ise Anadolu'da devam etmiştir. Selçuklu Dönemi ciltlerinde sıklıkla geometrik bezemeler kullanılmış ve kap içleri de hem geometrik hem de rûmî motifi ile süslenmiştir. XIII. yüzyıldan sonra bitkisel desenler revaç olarak mimariden kitap sanatlarına kadar her alanda etkisini göstermiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadarki bir buçuk asırlık zaman diliminde üretilen ciltler Karamanoğulları Beyliği çatısı altında devam etmiştir. Fatih Devri'nde yaşamış olan Baba Nakkaş; dönemin önemli sanatkârlarından olmuş ve stilize çiçek motifleri her türden sanata eserine damgasını vurmuştur. Bu döneme kadarki ciltlerde şemse formu daire ya da daire etrafı dilimli olup tezyinatları yıldız geometrik veya geçme (örgü) geometrik desenlerle icra edilirken yerini bitkisel desenlere bırakmıştır.¹

¹ Fatih Devri ve Erken Osmanlı Dönemi ciltleriyle alakalı bilgi ve görsel için bk. Süheyl Ünver, "Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1958); İsmet Binark, "Tezhip Sanatı ve Kitapçılık Tarihimizde Fatih Devri Tezhip-



Resim 1. *Mecmâ'u'l-Acâ'ib* yazmasında Baba Nakkaş'a ithaf edilen bezeme unsurları, İÜK F. 1423, y.13a 2

1. Fatih Devri Cilt Sanatı

leri”, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü* 75 (Ocak 1969); Kemal Çığ, *Türk Kitap Kapları* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 1971); Muin Memduh Tayanç, *Fatih ve Güzel Sanatlar*, (İstanbul: Kemal Matbaası, 1975); Julian Raby – Zeren Tanındı, *Turkish Book-binding In The 15th Century* (United Kingdom: Azimuth Edition Press, 1993); Habib İşmen, *Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 1994); Seher Aşıcı, *Fatih Devri Tezhip Üslubu*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2007); Savaş Maraşlı, ”Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan 15. Yüzyıl Osmanlı Ciltlerinde Anadolu Selçuklu Cilt Geleneği Etkisi”, *İstem* 9 (Aralık 2007); Fatma Zehra Oral, *Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Yazmaları'ndaki Bazı Kat'lı Ciltler*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Fazilet Dülger, *Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Yazmaları Cilt Örnekleri*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Seher Aşıcı, ”Kitap Dostu Bir Sultan: Fatih”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009); Hilal Kazan, ”XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi”, (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2010); Zeren Tanındı, ”Sultan II. Murad'ın Kitapları ve Portreleri”, *Sultan II. Murad ve Dönemi*, (Bursa: Gaye Kitapevi, 2015); Ahmet Taylan Uran, *Fatih Sultan Mehmed'e İthaflı Beş Yazma Eserin Bezeme Analizi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Fatma Şeyma Boydak, ”Fatih Devri Cilt Sanatı”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Isparta, 12-15 Mayıs 2016), ed. Ümit Güneş, İstanbul: İlimi Etüdler Derneği Yayınları, 2016; Banu Yanık, *Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümünde Bulunan Fatih Sultan Mehmed'e İthaflı Üç Yazma Eserin Bezeme Analizi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Yasin Çakmak, ”Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Erken Osmanlı Dönemine Ait Cilt Örnekleri”, *İstem* 37 (Haziran 2021).

² Seher Aşıcı, ”Kitap Dostu Bir Sultan: Fatih”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 308.



Sultan II. Mehmed (1432-1481) ilme, musikiye ve sanata düşkün kıymetli bir padişah'tır.³ Şehzadeliği zamanında oluşturduğu zengin kütüphanesini ilk önce Edirne Sarayı'na, fetihten sonra da İstanbul'a taşımıştır.⁴ Devrinde Saray nakkaşhanesi kurdurarak birbirinden kıymetli sanat eserlerinin üretilmesine olanak sağlamıştır.⁵ Saray teşkilâtında çalışan mücellitlerin sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte *Mubyiddin b. Beylivan* ile *Sinan* adlı mücellitlerin isimleri kayıtlarda geçmektedir.⁶

XV. yüzyılda siyasi ve ekonomik güçlenmenin neticesinde Osmanlı cildi kendine has bir kimlik kazanarak kendi üslubunu oluşturmuştur.⁷ Memlük, Timur, Karakoyunlu ve Akkoyunlular ile birlikte harmanlanan cilt sanatı birikimi Fatih devri ciltlerine de tesir etmiştir.⁸ Bu dönem ciltlerindeki şemse tasarımları beyzî biçimde yapılarak uçlarına muhtelif ölçülerde palmet formundaki salbekler eklenmiş⁹ ve genellikle şemse ve köşebent dendanları içe kıvrımlı olacak şekilde tatbik edilmiştir.¹⁰ Dendanların kesişim noktalarında yalın geometrik geçmelerin kullanılması da Fatih Devri ciltlerinde sıklıkla kullanılan tasarımlardan olmuştur.

Salbekler; geometrik örgü, palmet ya da boynuz şeklinde olup, zencerek tipolojileri ise Selçuklu cilt üslubunun etkisinde ilerlemiştir. Rûmî ve iri formdaki hatâyî motiflerinin yanında küçük ebatla yaprak ve bulut desenleri ile¹¹ Selçuklu dönemindeki münhaniler de yine bu dönemde karşımıza

³ Halil İnalçık, "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/405.

⁴ İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 96.

⁵ Süheyl Ünver, "*Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları*", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1958), 5.

⁶ Hilal Kazan, *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2010), 187.

⁷ İsmet Binark, "Türk Kitapçılık Tarihinde Cilt Sanatı", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü* 36 (Ekim 1965), 990.

⁸ Oktay Aslanapa, "Osmanlı Devri Cild Sanatı", *Türkiyemiz* 38, 12.

⁹ Kemal Çiğ, *Türk Kitap Kapları* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 1971), 14.

¹⁰ Fatma Şeyma Boydak, "Fatih Devri Cild Sanatı", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Isparta, 12-15 Mayıs 2016), ed. Ümit Güneş, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği Yayınları, 2016; 223-237.

¹¹ Fatma Çiçek Derman, "Tezhip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/66.



çıkan bir başka tezyini unsurdur.¹²

İlk olarak XV. yüzyılda Herat'ta görülen katı' tekniği¹³ Memlük ciltlerinde uygulandıktan sonra Fatih Devri ciltlerine de tesir etmiştir. Deri kalınlığı Doğu'daki örneklere nazaran biraz daha tok kullanılmış ve çoğunlukla da iki renk ile iktifa edilmiştir.¹⁴ Bu döneme kadarki ciltlerde kullanılan deri renkleri kahverengi ve tonları iken; siyah, mor, kırmızı, mavi gibi muhtelif renklere de yer verilmiştir.¹⁵

Karakoyunlu ve Akkoyunlu sanatında görülen stilize hayvan tasvirli tasarımlar Fatih Dönemi kitap ciltlerinde de kullanılmıştır.¹⁶ Ayrıca; Timurlu mücellitlerin de bu dönemde Saray'a gelerek nakkaşhanede çalıştıkları ve tezyinî unsurların yanında lâke tekniğinin de İstanbul'da üretilen ciltlerde kullanılmaya başlaması bu zaman diliminde yaşanmıştır.¹⁷ "Feva'îd el-Gıyasiye" adlı eserin cildi lâke tekniği ile bezenen ilk örnek olarak kayıtlarda zikredilmektedir.¹⁸

Fatih Devri ciltlerinde dikkati çeken bir başka husus kitabın tamamını deri ile kaplamanın yanında kıymetli kumaşlarla da ciltlenmesidir. Bilhassa Sultan II. Mehmed'in şahsı için hazırlanan kitaplarda ekseriyetle kırmızı ve yeşil renkteki atlas ya da kadife kumaşlar kullanılmış ve kap kenarları, sırt ve sertab kısımları da deri şeritlerle çevrilmiştir.¹⁹ Bu tarzdaki ciltlerin çarkuşe tekniğinin de ilk örneklerinden olması kuvvetle muhtemeldir.

¹² Ayla Ersoy, "Fatih Devri Tezhipleri", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu VII*, ed. Osman Sak (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2003), 265.

¹³ Gülbün Mesara, "Türk Sanatında İnce Kağıt Oymacılığı", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 12/512.

¹⁴ Mine Esiner Özen, *Türk Cilt Sanatı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998), 17.

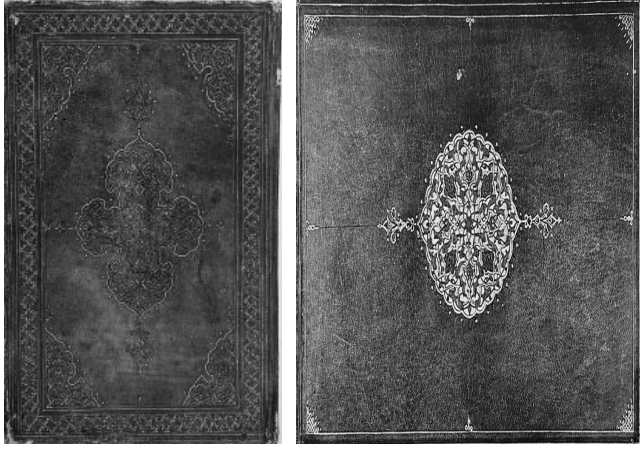
¹⁵ Ahmet Saim Arıtan, *Karamanoğulları Cild Sanatı*, 80.

¹⁶ Zeren Tanındı, *Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu*, (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Yayınları, 2012), 12.

¹⁷ Nasser David Khalili vd., *Lacquer Of The Islamic Lands* (United Kingdom: Azimuth Editions and Oxford University Press, 1996), 232.

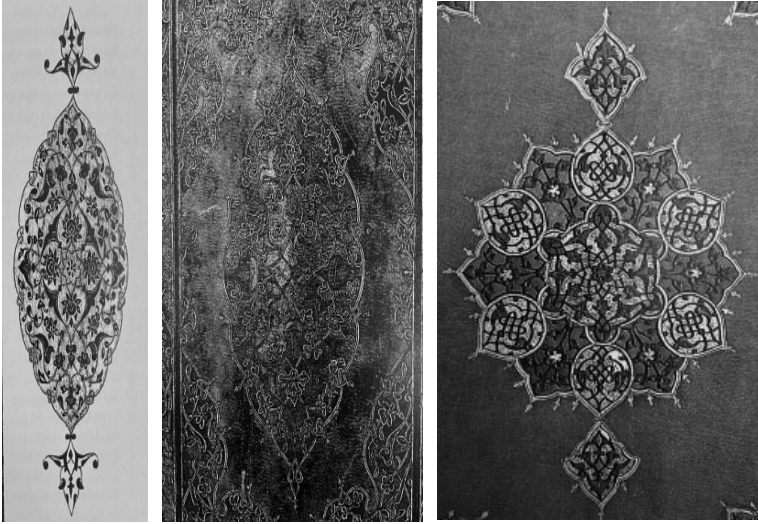
¹⁸ Züleyha Zor, "Türk-İslam Kitap Sanatında Lâke Cilt Tasarımları", *Osmanlıdan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 633.

¹⁹ Zeren Tanındı, "Türk Cild Sanatı (Kitap Kapları)", *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı* (Ankara: Kültür Yayınları, İş-Türk Limited Şirketi, 1993), 424.



Resim 2. *Sultan II. Mehmed'in şahsi kütüphanesi için hazırlanan Süver ül-Ekalim adlı yazmanın cildi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, M.S.A.2830* ²⁰ (Solda)

Resim 3. *Sultan II. Mehmed'in şahsi kütüphanesi için hazırlanan Süver ül-Ekalim adlı yazmanın kap içi katı' bezemesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, M.S.A.2830* ²¹ (Sağda)



Resim 4. *Sultan II. Mehmed'in şahsi kütüphanesi için hazırlanan Hadis kita-*

²⁰ Julian Raby – Zeren Tanındı, *Turkish Bookbinding In The 15th Century* (United Kingdom: Azimuth Edition Press, 1993), 134.

²¹ Raby – Tanındı, *Turkish Bookbinding In The 15th Century*, 135.



bının cildindeki şemse bezemesi. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih 2571²²
(Solda)

Resim 5. *Sultan II. Mehmed'in şahsi kütüphanesi için hazırlanan yazmanın cildindeki şemse bezemesi. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Turhan Valide 234²³* (Ortada)

Resim 6. *Sultan II. Mehmed'in şahsi kütüphanesi için hazırlanan Gurerü'l-Ahkâm adlı yazmanın kap içi katı' bezemesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, M.S.A.1032²⁴* (Sağda)

2. Mehmed Emin Vahid Paşa ve Yazma Eser Kütüphanesi

Kendi ismi Mehmed, mahlası ise Vahid olan Mehmed Emin Vahid Paşa;²⁵ Kilis doğumludur ve tarihi meçhuldür.²⁶ Kaynaklarda şahsından bahsedilirken gururlu ve kibirli olduğu ifade edilse de birçok hünere haiz olduğu ve hayır hasenat için birikimini cömertçe sarf ettiği de zikredilmektedir.²⁷ Osmanlı Devleti'nin en sıkıntılı zamanını yaşadığı XIX. yüzyıl; siyasi, iktisadi ve askeri alanda gerilemelerin olduğu, toprak kayıplarının yaşandığı, aynı zamanda da kültür-sanat ve sosyolojik anlamda Batı etkisi altında kaldığı zaman dilimi olmuştur.²⁸ Mehmed Emin Vahid Paşa; böylesine zorlu bir dönemde kritik birçok bürokratik meselelerde vazifelendirilmiş ve hayatı boyunca başarılı sonuçlar elde etmiştir.²⁹ İki sene süre ile kaldığı Kütahya ilinde, hocaların ve talebelerin kitap bulmada yaşadığı zorlukları görünce burada kütüphane kurdurmak istemiş ve biriktirmiş olduğu nakdî gücünden bir kısmını sarf etmiştir. Devlet tarafından 1828 yılında Bosna valiliği için görevlendirilmiş ve bu vazifesine giderken yolda vefât etmiş-

²² Raby – Tanındı, *Turkish Bookbinding In The 15th Century*, 63.

²³ Raby – Tanındı, *Turkish Bookbinding In The 15th Century*, 157.

²⁴ Raby – Tanındı, *Turkish Bookbinding In The 15th Century*, 161.

²⁵ Ali Çelik, “Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi ve Temel İslâm Bilimleri ile İlgili Bazı Yazma Eserler”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, (Mart, 2000), 16.

²⁶ Atilla Çetin, “Mehmed Emin Vahîd Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/468.

²⁷ Mustafa Eğilmez, “Tarihi Yönüyle Kütahya Mutasarrıfı Mehmed Emin Vahit Paşa”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, (Haziran, 2011), 3.

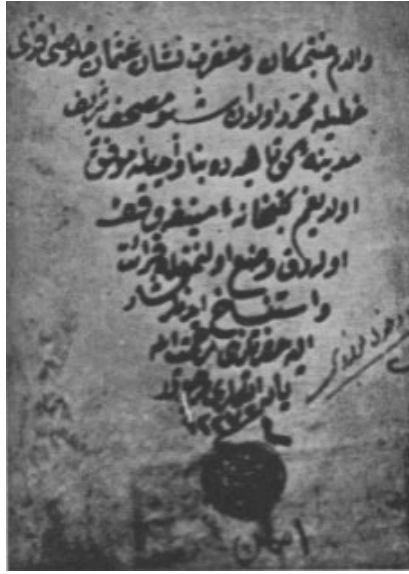
²⁸ Mustafa Karabulut, “Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum”, *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, (Güz, 2016), 51.

²⁹ Çetin, Mehmed Emin Vahîd Paşa, 468.



tir. Mehmed Emin Vahid Paşa bugün Çanakkale'nin Geyikli kasabasında medfundur.³⁰

Kütüphane için ilk çalışmalar 1809 senesinde başlamış ve iki yüz kadar yazma eser Yıldırım Bayezid Camii'nden getirilip Kütahya Ulucami'nin son cemaat yerindeki odaya taşınmıştır.³¹ Kitapların muhafazası için cuma günleri hariç diğer altı gün iki hâfız-ı kütüp vazifelendirilmiş ve gerekli talimatlara uyulması hususunda beyanat verilmiştir.³² Mehmed Emin Vahid Paşa; görevli bulunduğu yurt içi ve yurt dışındaki beldelerden kitap temin ederek kütüphanesine göndermiş ve koleksiyonunu sürekli zenginleştirmiştir.³³ Şahsına ait beş adet eseri bulunmakta olup kütüphanedeki mührü “*Vahid-i Asr Seyyid Mehmed*” şeklindedir.³⁴



Resim 7. Mehmed Emin Vahid Paşa'nın el yazması ve mübrü.

(Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Mehmed_Emin_Vahid_Pa%C5%9Fa)

³⁰ Çetin, Mehmed Emin Vahid Paşa, 468.

³¹ İsmail E. Erünsal, “Vahid Paşa Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/437.

³² Erünsal, “Vahid Paşa Kütüphanesi”, 42/437.

³³ Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 248.

³⁴ Çelik, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi ve Temel İslâm Bilimleri İle İlgili Bazı Yazma Eserler, 16.

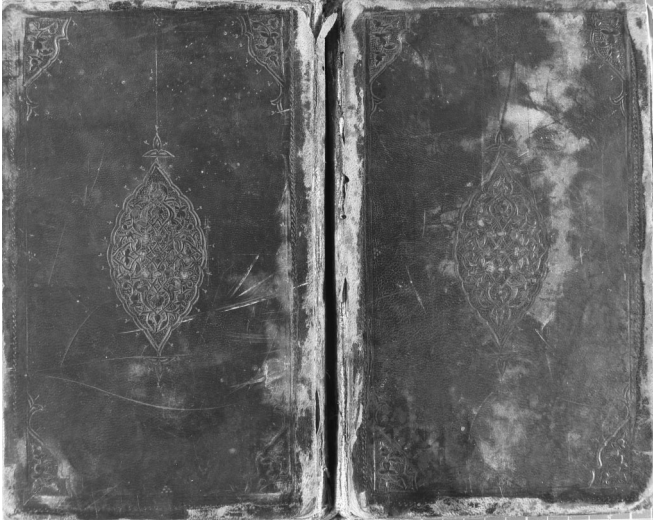


“Kâmûs-ı ‘ilm-i ‘irfân sâbık reis-i zî-şân
Yâni Vahîd-i devrân ‘allâme-i zamâne
Misbâh-ı dîn ü devlet-mişkât bezm-i re’fet
Dav’-ı sirâc himmet-i bir fâzıl-ı yegâne
Muhtâr-ı ‘âkılânın bürhân-ı fâzılânın
Kıldı o zât vâlâ dâru’l-kitâb inşâ
Koydı fûnûn-ı şitâ lutfetti tâlebâne
Tahrîr olundu ‘ayn-ı nizâmu’l-le’l târîh
Cûd Vahîd Efendi yaptı kitâbhâne (h.1227/m.1812)”³⁹

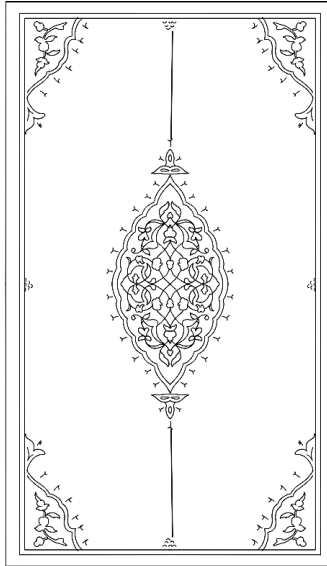
3. Katalog

Katalog No: 1 VHD 17 envanter numaralı ‘*Envarü’t-Tenzil ve Esrarü’t Te’vil*’ adlı eserdir (bk. resim 9). Müellifi ‘*Ebu Said Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Kadi Beyzavi*’ olup müstensihî ‘*Ebu Yezid el-Devvani*’ olarak kayıtlara geçmiştir. Dili Arapça olan yazma, nesih hattı ile kaleme alınmış ve h.846/m.1442-1443 yılına tarihlendirilmiştir. Konusu tefsir ile ilgilidir. Ölçüleri ise 23cm x 14cm’dir. Eserin cildi sağ ve sol kap-
tan oluşmakta ve miklepsiz olup deri rengi koyu kahvedir. Cildin tezyi-
natı aynı karakterdedir. Şemsesi beyzî formdadır ve 1/4 simetrideki rûmî
ile hatayî motifleriyle tasarlanmıştır. Zeminde kalıp baskının tazyiğinden
kaynaklanan siyahlaşma gözükmekte ve üzerlerinde beyaz renkte noktalar
bulunmaktadır. Şemse dendanı çift kontürlü yapılmış ve ara kısımlarına
da muhtelif çivilerle ufak münhaniler eklenmiştir. Salbek kısımları yalın
palmet formundan oluşturulmuştur. Cildin köşebentleri şemse formuna
benzemekte fakat farklı bir dendan tasarımı yer almaktadır. Desen olarak
yalnızca hatayî kompozisyonuyla oluşturulmuş ve rûmî kullanılmamıştır.
Köşebentlerin tepe bölümlerinde ise salbek formunun 1/2 simetrisi kul-
lanılmıştır. Cildin zencerek kısmı ince ‘S’ çivilerinin ardışık vurulmasıyla
çevrelenmiş ve soğuk bırakılmıştır.

³⁹ Uzunçarşılıoğlu, *Bizans ve Selçukiyelerle Germiyan ve Osman Oğulları Zamanında Kütahya Şehri*, 129.



Resim 9. VHD 17 *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't Te'vil*'in cildi.

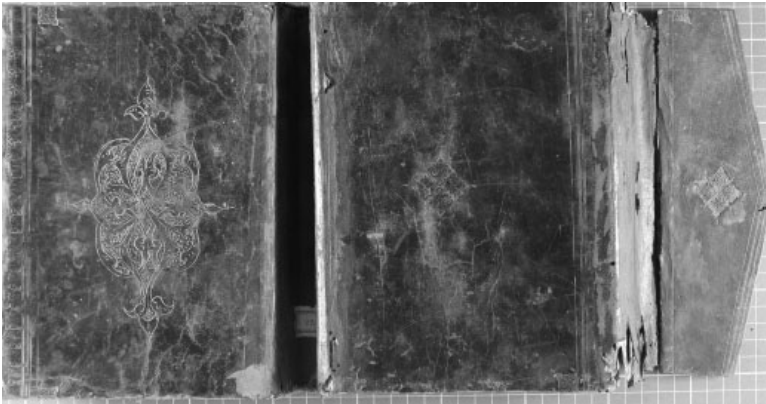


Çizim 1. VHD 17 *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't Te'vil*'in cilt şeması.

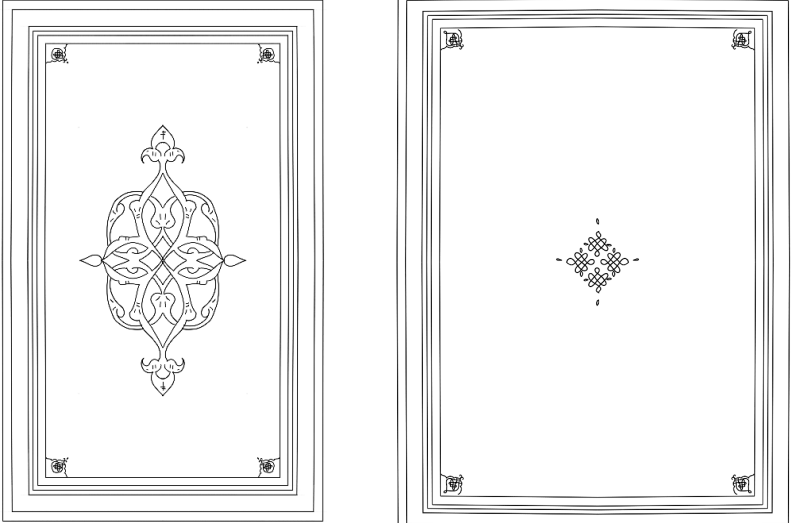
Katalog No: 2 VHD 29 envanter numaralı *‘İrşadü’s Sari li şerh Sahibi’l-Buhari’* adlı eserdir (bk. resim 10). Müellifi *‘Şihabüddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mısrî’* olup müstensih kaydı bulunmamaktadır. Dili Arapça olan yazma, nesih hattı ile kaleme alınmış ve tarihi hakkında bilgi kayıtlarında geçmemektedir. Fakat tezşinatı XV. yüzyıl ciltleriyle aynı karakterdedir.



Konusu hadis ile ilgilidir. Ölçüleri ise 20.5cm x 16cm'dir. Eserin cildi sağ kap, sol kap ve mıklepten oluşmakta deri rengi ise koyu kahvedir. Kapların tezyinatları birbirlerinden farklı kurgulanmıştır. Sağ kabın şemsesi cildin büyük bir kısmını kaplayacak büyüklükte 1/4 simetrideki rûmî motifi ile tasarlanmıştır. Alt ve üst kısımlardaki palmet formu 1/2 simetride ve büyüğe yapılırken sağ ve sol kısımlardaki palmetler ise daha küçük ölçüde icra edilmiştir. Şemse motifini oluşturan çizgilerden hariç diğer yüzeylere nokta ve yay formundaki muhtelif çivilerle serbestçe vurulmuş ve zemin doldurularak motif ön plana çıkartılmıştır. Rûmî motifinin bazı kısımlarına da düz çizgiler atılmıştır. Desenin başlangıç ve bitiş noktalarındaki açıklıklar kalıp kullanılmadan demirden bir alet yardımıyla uygulandığına işaret etmektedir. Cildin köşebent tasarımında palmet formunun içine 1/2 simetrideki rûmî motifi yer almakta ve orta kısımlardaki boşluk da geçmelerle tezyin edilmiştir. Zaman içerisinde uğradığı tahribattan dolayı köşebentlerin yalnızca bir bölümü gözükmemektedir. Sol kabın şemsesi, geçme (örgü) motifinin dört farklı simetride basılmasıyla oluşturulmuş ve soğuk bırakılmıştır. Sol kabın köşebentleri sağ kap ile aynı karakterde bezenmiştir. Mıklep şemsesindeki kompozisyon ise sağ ve sol kabın köşebendinde görülen motifin aynısı olup dört farklı simetride basılmasıyla meydana getirilmiştir. Kapların zencerekleri 1/2 simetrideki palmet ve geçmelerden oluşturulan desenin art arda basılmasıyla cildin dört yanını çevrelemiş ve kenarlarına da soğuk cetveller çekilmiştir.



Resim 10. VHD 29 *İrşadü's Sari li şerh Sahibi'l-Buhari'nin cildi.*



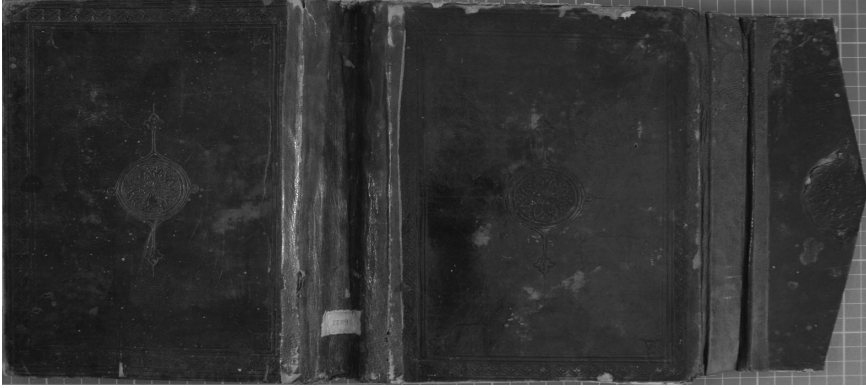
Çizim 2. VHD 29 İrşadü's Sari li şerh Sabihi'l-Buhari'nin sağ kap şemâsı (sol)

Çizim 3. VHD 29 İrşadü's Sari li şerh Sabihi'l-Buhari'nin sol kap şemâsı (sağ)

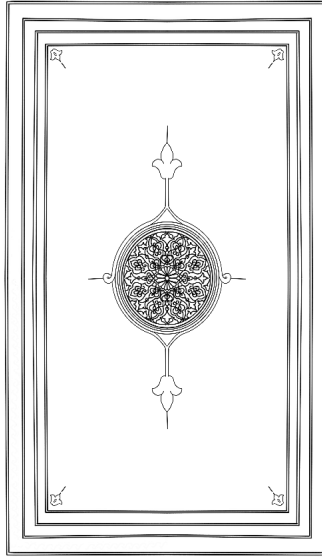
Katalog No: 3 VHD 1189 envanter numaralı '*el-Mülâhhas*' adlı eserdir (bk. resim 11). Müellifi '*Fahreddin er-Razi, Muhammed b. Ömer el-Hatib et-Teymi, Ebu Abdullah*' olup müstensih kaydı '*Hüseyin b. Ali*' olarak kayıtlara geçmiştir. Dili Arapça olan yazma, divani hattı ile kaleme alınmış ve h.615/m.1218/1219 yılına tarihlendirilmiştir. Cildin bezeme özelliği XV. yüzyıl ciltleriyle benzerlik göstermekte olup kitaba sonradan takıldığı kuvvetle ihtimaldir. Konusu mantık ile ilgilidir. Ölçüleri ise 24cm x 17cm'dir. Eserin cildi sağ kap, sol kap ve mıklepten oluşmakta deri rengi ise koyu kahvedir. Gördüğü tamirattan dolayı sırt ve sertab kısımlarına bordo renkte deri eklenmiştir. Mıklebin tezyinatı sağ ve sol kaptan farklı olup süslemesi daha çok XVI. yüzyıl ciltlerindeki tezyinî özellikleri göstermekte ve gördüğü tamirattan dolayı değiştirildiği düşünülmektedir. Sağ ve sol kap şemsesi daire formundadır ve 1/8 simetride tasarlanmıştır. Bezemesi palmet biçimindeki rûmî motiflerinin ardışık tekrarlanmasıyla meydana getirilmiş ve soğuk bırakılmıştır. Şemse çevresine paralel çift sıra soğuk çizgi çekilmiş, sağ ve sol bölümlerde ise düğüm yapılmıştır. Salbekler palmet formunda olup kalıp baskı ile yapılmış ve soğuk bırakılmıştır. Şemse ve salbekler arasına belli mesafe bırakılıp çift sıra soğuk çizgi çekilmiştir. Salbek ve şemsenin kenarlarındaki düğüm yerlerine kısa ve düz çizgi eklenmiştir. Cildin



köşebentlerine tepe noktası şemseye bakacak şekilde birer palmet eklenerek uygulanmış ve soğuk bırakılmıştır. Zencereklere ise farklı tezyinata sahip palmet motifinin kalıp ile ardışık olacak biçimde basılmasıyla meydana getirilmiş, sağ ve sol kısımlarına da çift sıra soğuk çizgiler geçilmiştir.



Resim 11. *VHD 1189 el-Mülabbas'ın cildi.*



Çizim 4. *VHD 1189 el-Mülabbas'ın cilt şeması*

Katalog No: 4 1198 envanter numaralı 'Divan-ı Kelim' adlı eserdir (bk. resim 12). Müellifi 'Kelim el-Hemedani, Ebu Talib' olup müstensih kaydı bulunmamaktadır. Dili Farsça olan yazma, ta'lik hattı ile kaleme alınmış



ve tarihi hakkında bilgi kayıtlarda geçmemektedir. Fakat tezyinatına bakıldığında XV. yüzyıl ciltleriyle birebir aynı karakteri taşımaktadır. Konusu İran edebiyatı ile ilgilidir. Ölçüleri ise 23.5cm x 18cm'dir. Eserin cildi sağ kap, sol kap ve mıklepten oluşmakta deri rengi ise siyahtır. Hem cildi hem de kap içi bezemeleri oldukça sanatlı icra edilmiştir. Gördüğü tamirattan dolayı sertab ve mıklebi farklıdır. Sağ ve sol kaptaki şemse beyzî biçimde ve dendanlı olup eşit aralıklarla içe kıvrımlı tasarlanmıştır. 1/4 simetrideki hatayî ve rûmî motifleriyle oluşturulmuş ve kalıp baskı ile uygulanmıştır. Köşebentleri dendanlı olup rûmî ve hatayî motifleri kullanılmıştır. Sağ ve sol köşedeki köşebentler birbirine degecek şekilde büyükçe tasarlanmıştır. Köşebentlerin üst taraflarına 1/2 simetrideki palmet motifi kullanılmış ve bezemeleri de şemsedeki desen ile aynı karakterdedir. Cildin sırt ve sertabına eklenen deri yüzünden zencereği görünmemektedir. Sağ ve sol kap içi bezemeleri şemse, köşebent ve salbeklerden oluşmakta ve katı' tekniğinde rûmî motifinden yapılmıştır (bk. resim 13-14). Şemsesi beyzî formda ve dendanlıdır. Tezyinatı 1/4 simetrideki rûmî motifi ile oluşturulmuş zemine ise altın sürülmüştür. Salbekleri 1/2 simetrideki palmet formundadır. Köşebentleri ise dendanlı olup içe kıvrımlı yapılmıştır. Tezyinatı da rûmî motifi ile oluşturulmuş ve zeminleri altınla renklendirilmiştir.



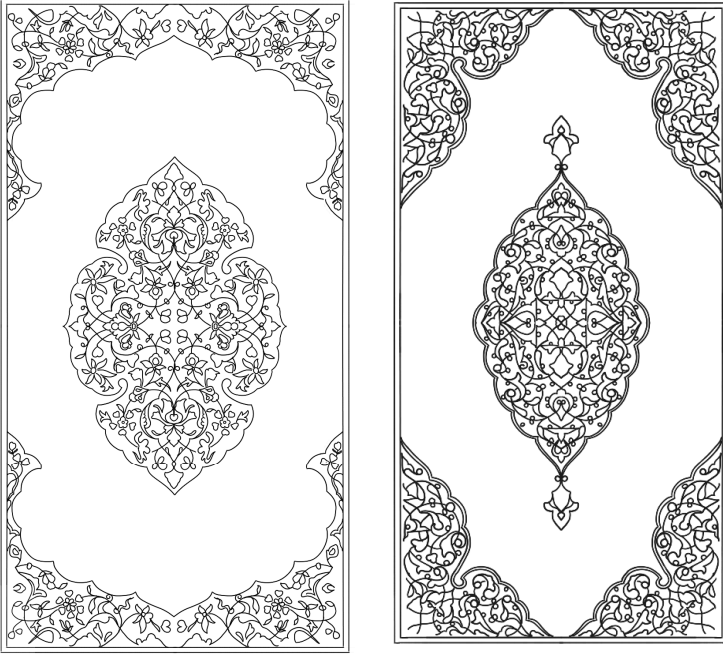
Resim 12. VHD 1198 *Divan-ı Kelim*'in cildi.



Resim 13. *VHD 1198 Divan-ı Kelim'in sağ kap içi.*



Resim 14. *VHD 1198 Divan-ı Kelim'in sol kap içi.*



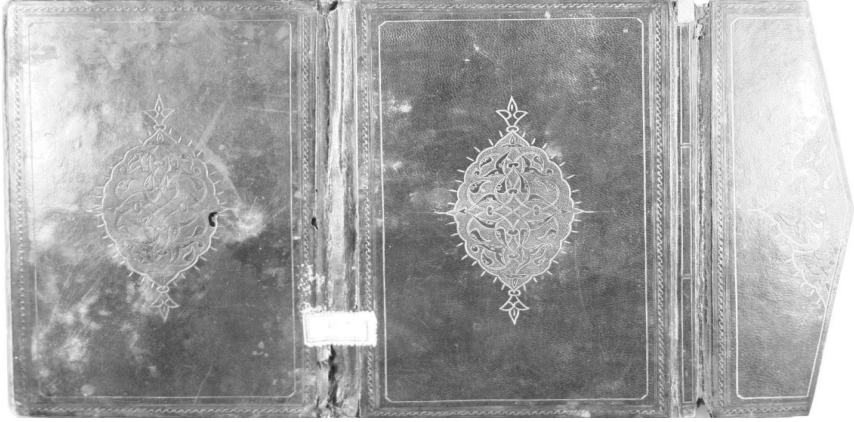
Çizim 5. VHD 1198 *Divan-ı Kelim'in cilt şeması (solda)*

Çizim 6. VHD 1198 *Divan-ı Kelim'in kap içi şeması (sağda)*

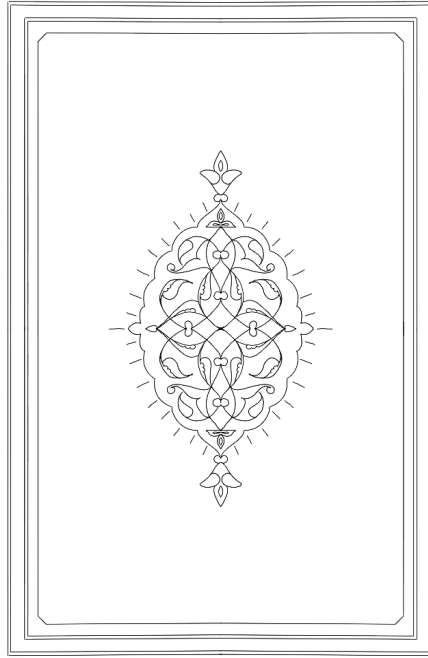
Katalog No: 5 1527 envanter numaralı ‘*Şerhu Eşkali't Te'sis*’ adlı eserdir (bk. resim 15). Müellifi ‘*Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Haseni*’ olup müstensih kaydı bulunmamaktadır. Dili Arapça olan yazma, ta’lik hattı ile kaleme alınmış ve tarihi hakkında bilgi kayıtlarda geçmemektedir. Fakat tezyinatına bakıldığında XV. yüzyıl ciltleriyle aynı karakteri taşımaktadır. Konusu matematik-geometri ile ilgilidir. Ölçüleri ise 12.5cm x 18.5cm’dir. Eserin cildi sağ kap, sol kap ve mıklepten oluşmakta deri rengi ise koyu kahvedir. Cildin tezyinatı aynı karakterdedir ve durumu iyi vaziyettedir. Sağ ve sol kap şemsesi ovale yakın beyzî formda olup dendanlıdır. Tezyinatı 1/4 simetrideki rûmî motifile tasarlanmış ve kalıp baskı ile tatbik edilmiştir. Sağ kabın şemse içi soğuk bırakılmış, dendanları ve salbeklerine altın cetvel çekilmiştir. Sol kap şemsesinde ise rûmî deseninden hariç diğer alanlar altın ile renklendirilmiş ve sağ kap şemsesindeki gibi dendanları ve salbekleri altınla kontürlenmiştir. Mıklep şemsesi, sağ ve sol kaptan farklı olup dendanlı ve içe kıvrımlı olarak tasarlanmıştır. Şemse dendanları atınla kontürlenmiş ve aralarına da altınla kısa ve düz çizgiler eklenmiştir. Mıkle-



bin formundan dolayı şemsenin 1/2'lik kısmı görünmekte ve tezyinatının da 1/4 simetrideki rûmî kompozisyonuyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Cildin etrafını ince 'S' zencerek çevrelemekte olup sağ ve sol kısımlarına da çift sıra kalın ve ince çizgiler çekilip soğuk bırakılmıştır. İç cetvelin bittiği yere de altınla ince tek çizgi geçilmiştir.



Resim 15. VHD 1527 Şerhu Eşkâlî't Te'sis'in cildi



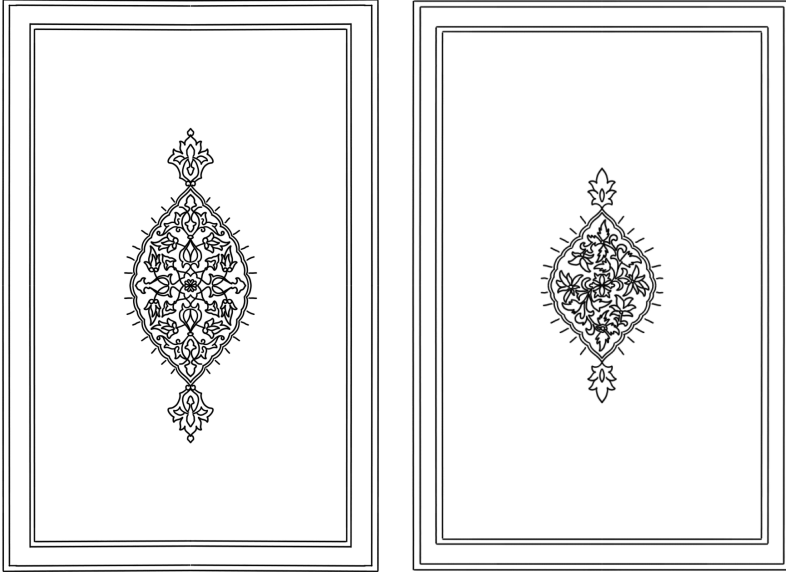
Çizim 7. VHD 1527 Şerhu Eşkâlî't Te'sis'in cilt şeması



Katalog No: 6 1689 envanter numaralı '*Haşiyeye ale'l-Keşşaf*' adlı eserdir (bk. resim 16). Müellifi '*Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi ez-Zemahşeri*' olup müstensih kaydı bulunmamaktadır. Dili Arapça olan yazma, nesih hattı ile kaleme alınmış ve tarihi h.799/m.1396-1397 yılına tarihlendirilmektedir. Konusu tefsir ile ilgilidir. Ölçüleri ise 25.5cm x 19cm'dir. Eserin cildi sağ kap, sol kap ve mıklepten oluşmakta deri rengi ise koyu kahvedir. Gördüğü tamirattan dolayı kap kenarlarına, sertab ve mıklebine siyah renkte deri eklenmiştir. Sağ ve sol kabın tezyinatı farklıdır. Sağ kap şemsesi beyzî ve dendanlı olup sol kap şemsesine göre büyükçedir. Tezyinatı 1/4 simetrideki rûmî ve hatayî motifleri ile tasarlanmıştır. Kompozisyonun merkez noktası sekiz köşeli yıldız temeli üzerine kurgulanmış ve desenin çıkış noktasını oluşturmuştur. Şemse dendanları çift sıra geçilmiş ve aralara da altınla kısa ve düz çizgiler eklenmiştir. Salbekler palmet formunda olup 1/2 simetride tasarlanmıştır. Sol kap şemsesi ise ovale yakın beyzî formda olup dendanlıdır. Sağ kap şemsesinden küçük ölçüde tasarlanmış ve tezyinatı 1/2 simetrideki hatayî kompozisyonuyla oluşturulmuştur. Şemse dendanları sağ kap şemsesindeki gibi çift sıra geçilmiş ve aralara da altınla kısa ve düz çizgiler eklenmiştir. Salbekleri 1/2 simetrideki palmet formundadır. Cildin zencereği yalnızca sağ kabın sol, alt ve üst kısmında gözükmektedir. Dendanlı ve geometrik örgülü forma sahip birim elemanın kalıp ile ardışık olacak şekilde art arda basılmasıyla meydana getirilmiş, sağ ve sol kısımlarına da çift sıra soğuk çizgiler geçilmiştir.



Resim 16. VHD 1689 *Haşiyeye ale'l-Keşşaf*'ın cildi



Çizim 8. VHD 1689 *Haşiye ale'l-Keşşaf*'ın sağ kap şemâsı (solda)

Çizim 9. VHD 1689 *Haşiye ale'l-Keşşaf*'ın sol kap şemâsı (sağda)

4. Değerlendirme

Katalog bölümünde incelenen 5 adet Arapça ve 1 adet Farsça yazma eser ciltleri Fatih Devri'ne ait olup dönemin diğer sanatlarındaki tezyinî unsurlarla da benzerlik göstermektedir. Yazma eserlerin hatları sanat değeri taşımamakta ve yalnızca istinsah niyetiyle kaleme alınmıştır. Ciltlerde keçi derisi kullanılmış ve renkleri de kahverengi ve siyahın tonlarından oluşmaktadır.

VHD 17, VHD 1189, VHD 1689 envanter numaralı üç adet cildin tarih bilgisi kayıtlarda yer almakta iken, VHD 29, VHD 1198, VHD 1527 envanter numaralı üç adet cildin ise tarih bilgisi bulunmamaktadır. Tarih kaydı olmayan ciltlerin tezyinî özelliklerine bakılıp Fatih Devri ciltleriyle benzerlik ihtiva ettiklerinden dolayı kataloğa dâhil edilmiştir.

Katalogdaki en erken tarihli cilt m.1218/1219 yılına ait VHD 1189 envanter numaralı eser olup en geç tarihli ise m.1442/1443 tarihli VHD 17 envanter numaralı cildir. Fakat VHD 1189 için verilen m.1218/1219 yılı, cildin bezemesi ile uyuşmamakta ve cildin bağlı bulunduğu aslı kitaptan sökülüp sonradan istinsah edilen başka bir kitaba takıldığı kuvvetle muhtemeldir.



VHD 17, VHD 29'un sağ kap şemsesi ve mıklep şemsesi, VHD 1189 ve VHD 1527 envanter numaralı dört adet cildin bezemesi rûmî motiflerinden oluşmaktadır. VHD 1198 ile VHD 1689'un sağ kap şemsesi rûmî ve hatayî kompozisyonuyla tasarlanmıştır. VHD 1689'un sol kap şemsesi yalnızca hatayî motiflerle oluşturulmuştur. VHD 29'un sol kap şemsesi ise geometrik geçmelerden yapılmıştır.

VHD 1198 envanter numaralı cildin kap içi bezemesi katı' tekniğinde yapılmış olup katalogdaki tek eserdir.

VHD 1198 envanter numaralı eserin cildi ve kap içi ile VHD 1527 envanter numaralı cildin mıklep şemsesi dendanları içe kıvrımlı olarak yapılmıştır.

VHD 29, VHD 1189, VHD 1198, VHD 1527 ve VHD 1689 envanter numaralı ciltler sağ kap, sol kap ve mıklepten oluşurken, VHD 17 envanter numaralı cildin mıklebi bulunmamaktadır.

VHD 1527 envanter numaralı cildin sağ kap, sol kap ve mıklebi özgün kalmışken, VHD 29, VHD 1189, VHD 1198 ve VHD 1689 envanter numaralı dört adet cildin mıklepleri yapılan tamirattan dolayı sağ ve sol kap ile farklı tezyinata sahiptirler.

VHD 29 envanter numaralı cildin sağ kap, sol kap ve mıklebi farklı karakterde bezenmiştir. VHD 1189 ve VHD 1198 envanter numaralı iki adet cildin sağ ve sol kabı aynı, mıklebi ise farklı tezyin edilmiştir. VHD 1689 envanter numaralı cildin sağ ve sol kapları farklı tasarlanmıştır. VHD 17 ve VHD 1527 iki adet cildin ise süslemeleri aynı karakterdedir.

VHD 17, VHD 29, VHD 1189, VHD 1527 ve VHD 1689 envanter numaralı dört adet cildin şemse tasarımları beyzî ve dilimli halde yer alırken, VHD 1189 envanter numaralı bir adet cildin şemse tasarımı daire formunda yapılmıştır. VHD 29'un şemsesi ise herhangi bir form içerisinde yer almadan yalnızca motifin kendisi şemse olmuştur.

VHD 17, VHD 29, VHD 1189, VHD 1527 ve VHD 1689 envanter numaralı beş adet ciltte salbek bulunurken, VHD 1198 envanter numaralı bir adet ciltte salbek bulunmamaktadır.

VHD 17, VHD 29 ve VHD 1189 envanter numaralı üç adet ciltte köşebent yer alırken, VHD 1198, VHD 1527 ve VHD 1689 envanter numaralı üç adet ciltte ise köşebent bulunmamaktadır. VHD 17 ve VHD 1198



envanter numaralı iki adet cildin köşebentleri dendanlı olup VHD 29 ve VHD 1189 envanter numaralı iki adet ciltte ise palmet formundan oluşmaktadır.

VHD 1527 envanter numaralı cildin sertab kısmı üç eşit parçaya bölünerek altınla dar ve uzun çerçeve yapılmıştır.

VHD 17, VHD 29, VHD 1189, VHD 1527 ve VHD 1689 envanter numaralı ciltlerde zencerek kullanılırken VHD 1198 envanter numaralı cildin ise zencereği yapılan tamirattan dolayı görünememektedir.

VHD 17 ve VHD 1527 envanter numaralı ciltlerde 'S' zencerek yer alırken, VHD 29, VHD 1189 ve VHD 1689 envanter numaralı dört adet ciltte ise muhtelif bitkisel formdaki motifin ardışık basılmasıyla yapılmıştır.

VHD 1527 ve VHD 1689 envanter numaralı iki adet cildin bezemesinde altın kullanılırken, VHD 17, VHD 29, VHD 1189 ve VHD 1198 envanter numaralı dört adet cildin bezemesi soğuk bırakılmıştır.

5. Karşılaştırma

VHD 1189 envanter numaralı '*el-Mülabbas*' adlı yazma eser cildinin şemse bezemesi (bk. resim 17) Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesindeki 05 Ba 1486 envanter numarası ile kayıtlı '*Camiü'l-Fusuleyn*'in⁴⁰ (bk. resim 18) ve Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 1078 envanter numarası ile kayıtlı (bk. resim 19) yazma eserin cildindeki şemse ile aynı karakterdedir.



⁴⁰ Savaş Maraşlı, "Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan 15. Yüzyıl Osmanlı Ciltlerinde Anadolu Selçuklu Cilt Geleneği Etkisi", *İstem* 9 (Aralık 2007), 235.



Resim 17. *Vabid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi VHD 1189 el-Mülâhhas'ın şemse bezemesi (solda)*

Resim 18. *Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1486 Camiü'l-Fusuleyn'in şemse bezemesi (ortada)*

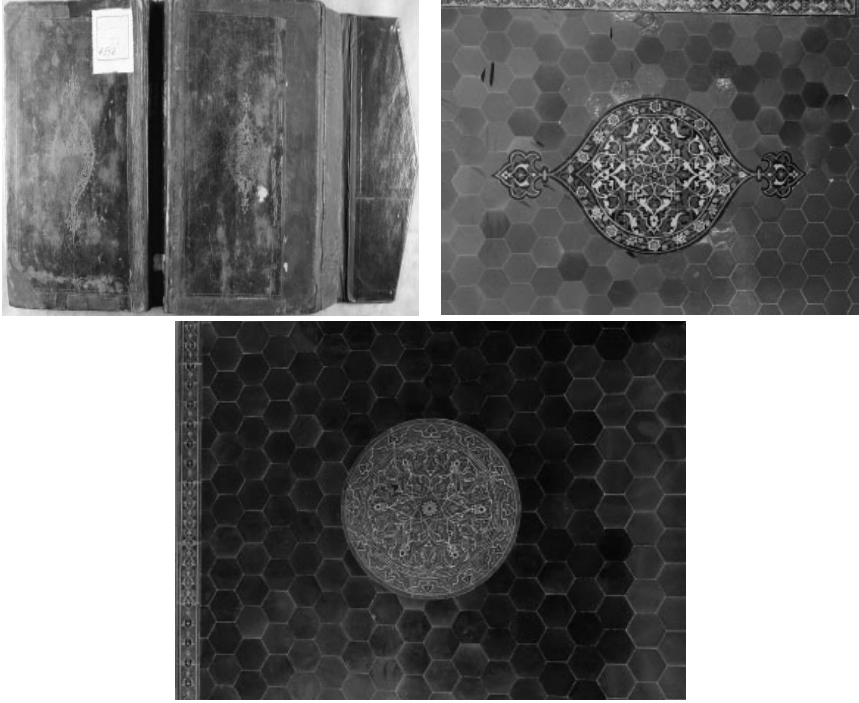
Resim 19. *Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi 1078 envanter numaralı cildin şemse bezemesi (sağda)*

VHD 1198 envanter numaralı '*Divan-ı Kelim*' adlı yazma eser cildinin şemse bezemesi Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonundaki 1359 envanter numarası ile kayıtlı ve 869/1465 tarihli *Tahrîru usûli'l el Hendese Li Uklidis*⁴¹ adlı yazma eser cildindeki şemse ve köşebent tasarımı ile aynı karakterde olup aynı koleksiyonun 1983 envanter numarası ile kayıtlı '*Şerhi kitâbi Sibeveyh*' adlı yazma eserin cildi ve kap içi bezemeleriyle de aynı tezyinî unsura sahiptir. VHD 1198, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 2775 envanter numarası ile kayıtlı *Serb-u Esmâillâhi'l-Hüsna*⁴² adlı yazma eser cildinin sol kap şemse tezyinatı ile aynı karakterdedir.

VHD 1689 envanter numaralı *Haşiye ale'l-Keşşaf*'ın sağ kap şemse bezemesi (bk. resim 20) Bursa Yeşil Türbe ve Yeşil Camii'nde bulunan çini pano üzerindeki şemse ve daire kompozisyonları ile aynı temel üzerine kurulanmıştır (bk. resim 21-22).

⁴¹ Banu Yanık, *Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümünde Bulunan Fatih Sultan Mehmed'e İthaflı Üç Yazma Eserin Bezeme Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 87, 53.

⁴² Fazilet Dülger, *Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmaları Cilt Örnekleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 131.



Resim 20. *VHD 1689 Haşîye ale'l-Keşşaf'ın sağ kap şemse bezemesinden detay.*

Resim 21. *Bursa Yeşil Türbe çini pano üzerindeki şemse kompozisyonundan detay.*

Resim 22. *Bursa Yeşil Camii çini pano üzerindeki kompozisyonundan detay.*

Sonuç

Türk cilt sanatı tarihsel süreç içerisinde devrin tezyinat anlayışıyla paralel gitmiş ve kendine has tekniklerle de bezenerek ayrı bir sanat kolu olmuştur. Selçuklu Dönemi'ndeki geometrik tezyinatlı ciltler XIII. ve XIV. yüzyıllarda yerini yavaş yavaş bitkisel motiflere bırakmış ve Fatih Devri ile birlikte Baba Nakkaş'ın stilize çiçek motifleri kitap sanatlarında çokça tercih edilen bezeme unsuru olmuştur.

Hatayi grubu çiçek motifleri ve rûmî kompozisyonlar irice tasarlanmıştır. Şemse biçimleri beyzî formda ve dilimli yapılmış, şemsenin alt ve üst kısımlarına eklenen salbekler de 1/2 simetrideki rûmî motiflerle oluş-



turulmuştur. Köşebentler; şemsenin 1/4'ü kullanılarak içleri bitkisel ya da rûmî motifleriyle tezyin edilmiştir. Kap içleri ekseriyetle katı' tekniği ile icra edilmiş ve 1/4 simetrideki rûmî motifleriyle oluşturulmuştur. Bu dönem ciltlerinde hayvan tasvirli kompozisyonlar da katı' tekniğinde kap içlerinde yer alırken katalogda ele alınan örneklerde bu tasarıma rastlanılmamıştır.

İncelenen altı adet cildin şemse bezemeleri ve zencerek tipolojileri Selçuklu ve Beylikler Dönemi'ndeki cilt üslubunun devamını göstermektedir. Şemse biçimlerinin dilimli ve beyzî formda yapılması, rumi ve iri çiçek desenleriyle kompozisyonların oluşturulması Fatih Devri ciltlerinde görülen tezyinî unsurlar olup Klasik Dönemin hazırlayıcısı konumundadır.

Katalogdaki ciltlerin üç adedi için tarih bilgisi yer alırken diğer üç eser içinse herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Tarih kaydı bulunmayan ciltler, tezyinat özellikleri açısından değerlendirilmiş ve Fatih Devri cilt tezyinatına sahip olduklarından kataloğa dâhil edilmiştir. Tarihi belli olmayan yazma eserlerin hattına ya da tezhibine bakıldığında hangi döneme ait olduğunu saptamak cildine nazaran kolaydır fakat kitabın değişebilen parçası cildi olduğundan ve rahatlıkla da sökülüp başka bir esere takılabilmek ihtimalinden dolayı istinsah tarihi ile cildin tezyinatının birbirleriyle uyumadığı örnekler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu sebepten dolayı ciltler için kati bir suretle tarihlendirme yapmanın da güç bir durum olduğunun altını çizmek isteriz.

Beylikler Dönemi'nden sonra Fatih Devri'nde Osmanlı cilt üslubunun nasıl oluştuğu ve Klasik Dönemin stilize çiçek desenlerine geçişin nasıl sağlandığını görebilmek adına katalogdaki ciltlerin mevcudiyeti önem arz etmektedir. Dikkatimizi çeken husus XV. yüzyıldaki bezemeler her ne kadar nebatî formlardan oluşmuş olsa da aslında hepsinin geometrik bir alt yapı üzerine kurgulandıkları anlaşılmıştır.

Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 3286 adet yazma eserden altı adet Fatih Devri'ne ait cilt tespit edilmiş ve gerek süslemeleri gerekse de malzeme ve teknik bağlamda değerlendirmeleri yapılmıştır. Klasik sanatlarımızın tüm şubeleri ayrıntılı olarak tetkik edildiyse de cilt sanatı için durum aynı değildir. Bu sahadaki çalışmaların artması ayrıca hem yurt içi hem de tüm İslâm coğrafyasındaki yazma eser ciltlerinin incelenmesiyle bir bütünü daha iyi görecek ve gerekli tasniflemelerle birlikte terminoloji



problemlerinin önüne geçileceği ve İslâm sanatındaki tezyinatın ilerleme safhalarının da daha iyi kavranacağı düşüncesindeyiz.

Kaynakça

- Arıtan, Ahmet Saim. *Karamanoğulları Cild Sanatı*. Konya: 2008.
- Aslanapa, Oktay. "Osmanlı Devri Cild Sanatı". *Türkiyemiz Dergisi* 38 (Ekim 1982), 12-17.
- Aşıcı, Seher. *Fatih Devri Tezhip Üslubu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2007.
- Aşıcı, Seher. "Kitap Dostu Bir Sultan: Fatih". *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. 301-319. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Binark, İsmet. "Türk Kitapçılık Tarihinde Cilt Sanatı". *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü*. 36 (Ekim 1965), 985-996.
- Binark, İsmet. "Tezhip Sanatı ve Kitapçılık Tarihimizde Fatih Devri Tezhipleri". *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü*. 75 (Ocak 1969), 220-233.
- Boydak, Fatma Şeyma. "Fatih Devri Cild Sanatı". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III* (12-15 Mayıs 2016). ed. Ümit Güneş. 223-236. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2016.
- Çağman, Filiz. "Baba Nakkaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çakmak, Yasin. "Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Erken Osmanlı Dönemi-ne Ait Cilt Örnekleri". *İstem*, 37 (Haziran 2021), 71-102.
- Çelik, Ali. "Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi ve Temel İslâm Bilimleri İle İlgili Bazı Yazma Eserler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, (2000), 15-26.
- Çetin, Atilla. "Mehmed Emin Vahid Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Çiğ, Kemal. *Türk Kitap Kapları*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 1979.
- Derman, Fatma Çiçek. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/65-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dülger, Fazilet. *Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmaları Cilt Örnekleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Eğilmez, Mustafa. "Tarihi Yönüyle Kütahya Mutasarrıfı Mehmed Emin Vahit Paşa". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, (2001), 553-562.



- Erünsal, İsmail. E. "Vahid Paşa Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/437-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Ersoy, Ayla. "Fatih Devri Tezhipleri". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VII*, (Aralık 2003), 220-233. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2003.
- Güler, Semra. "Kütahya Ulu Cami'nin Hüsn-i Hat Yazıları". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 68 (Nisan 2021), 271-291.
- İnalcık, Halil. "Mehmed II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İşmen, Habib. *Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Fatih Devri Ciltleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sanatta Yeterlik Tezi, 1994.
- Karabulut, Mustafa. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum". *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2016), 49-65.
- Kazan, Hilal. *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2010.
- Khalili, Nasser David vd. (1996). *Lacquer Of The Islamic Lands*. United Kingdom: Azimuth Editions and Oxford University Press, 1996.
- Maraşlı, Savaş. "Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan 15. Yüzyıl Osmanlı Ciltlerinde Anadolu Selçuklu Cilt Geleneği Etkisi". *İstem*, 9 (Aralık 2007), 221-236.
- Mesara, Gülbün. "Türk Sanatında İnce Kağıt Oymacılığı (Kat'ı)". *Türkler Ansiklopedisi*. Ed. Hasan Cemal Güzel. 12/323-327. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Oral, Fatma Zehra. *Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Yazmaları'ndaki Bazı Kat'lı Ciltler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Özen, Mine Esiner. *Türk Cilt Sanatı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.
- Raby, Julian - Tanındı, Zeren. *Turkish Bookbinding in the 15th Century*. London: Azimuth Edition Press, 1993.



- Tanımdı, Zeren. "Türk Cild Sanatı (Kitap Kapları)". *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*. 421-430. Ankara: Kültür Yayınları, İş-Türk Limited Şirketi, 1. Baskı, 1993.
- Tanımdı, Zeren. "Türk Sanatında Kitap". *Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu*. 9-30. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Yayınları, 2012.
- Tanımdı, Zeren. "Sultan II. Murad'ın Kitapları ve Portreleri". ed. İsmail Yaşayanlar. *Sultan II. Murad ve Dönemi*, 169-181. Bursa: Gaye Kitapevi, 2015.
- Tayanç, Muin Memduh. *Fatih ve Güzel Sanatlar*. İstanbul: Kemal Matbaası, 1953.
- Uran, Ahmet Taylan. *Fatih Sultan Mehmed'e İthaflı Beş Yazma Eserin Bezeme Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uzunçarşılıoğlu, İsmail H. *Bizans ve Selçukiyelerle Germiyan ve Osmanoğulları Zamanında Kütahya Şehri*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1932.
- Ünver, Süheyl. *Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1958.
- Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, "Kütüphanemizin Tarihçesi". Erişim 16 Mayıs 2021. http://www.vahitpasa.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3
- Vikipedi, Erişim 14. Haziran. 2021. https://tr.wikipedia.org/wiki/Mehmed_Emin_Vahid_Pa%C5%9Fa
- Yanık, Banu. *Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümünde Bulunan Fatih Sultan Mehmed'e İthaflı Üç Yazma Eserin Bezeme Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zor, Züleyha. "Türk-İslam Kitap Sanatında Lâke Cilt Tasarımları". *Osmanlıdan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*. 625-640. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.



Georg Simmel'in Din Teorisinin Temel Yaklaşımları

Basic Approaches to the Theory of Religion by Georg Simmel

Ahmet ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
Erzincan/Türkiye

Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Department of
Sociology, Erzincan/Turkey

ahmet.aslan@erzincan.edu.tr | orcid.org/ 0000-0003-1657-9662

DOI: 10.47425/marifetname.vi.995309

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Aslan, Ahmet. "Georg Simmel'in Din Teorisinin Temel Yaklaşımları [Basic Approaches to the Theory of Religion by Georg Simmel]" Marifetname.8/2 (Aralık/2021), s. 503-531.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Georg Simmel'in Din Teorisinin Temel Yaklaşımları

Öz: Günümüz sosyoloji teorisinde fikirleri yeniden keşfedilen Simmel'in din teorisi ve din sosyolojine katkısı ise nispeten ihmal edilmiştir. Onun yaklaşımının temelinde sosyal ve tarihsel bir fenomen olarak din ile insanın doğasında yer alan dinselliğe dayalı öznel dindarlık ayrımı yer almaktadır. Simmel'a göre "belirli bir manevi nitelik" veya "ruhun tutumu" olarak insan doğasında yer alan dinselik, insanın dünyaya bir bütün olarak bakmasına ve dinin kültürel bir ürün olarak oluşmasına imkân tanımaktadır. O, geliştirdiği doğal dinselik eğilimi (religioid) kavramıyla dinin sanat gibi farklı alanlarda da yansıtılabilen bireysel temelini tespit etmektedir. Simmel'a göre bu eğilim insanlar arası etkileşimlerle şekillenerek dine dönüşmektedir. Dini insan etkileşimleri ile temellendirmeye çalışan Simmel, insanın birçok ilişkisinin özünün dinî karakterde olduğunu savunmuştur. Örneğin inanç ona göre bireyler arasında bir ilişki biçimidir ve zamanla bu inançtan Tanrı fikri doğmaktadır. Türkçe literatürde Simmel'in din teorisine ve din sosyolojine katkısına dair bir makale dışında bütünlüklü bir çalışma bulunmamaktadır. Büyük ölçüde Simmel'in dine ilişkin metinlerinin orijinal dilden yeniden okunmasını esas alan bu makale, onun din sosyolojine katkısını; din anlayışını, din ile dindarlık ve din ile kültür ilişkisine dair yaklaşımlarını betimlemektedir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Din Teorisi, Din, Dindarlık, Georg Simmel.

Basic Approaches to the Theory of Religion by Georg Simmel

Abstract: Simmel's contribution to the theory of religion and sociology of religion, whose ideas were rediscovered in contemporary sociological theory, has been relatively neglected. The basis of his approach is the distinction between religion as a social and historical phenomenon and subjective religiosity based on religiosity in human nature. According to Simmel, religiosity in human nature as "a certain spiritual quality" or "attitude of the soul" allows people to look at the world as a whole and religion to be formed as a cultural product. He identifies the individual basis of religion, which can be reflected in different fields such as art, with the concept of natural religiosity he developed. According to Simmel, this tendency is shaped by interactions between people and turns into religion. Trying to ground religion with human interactions, Simmel argued that the essence of many human relations is religious in character. For example, according to him, belief is a form of relationship between individuals, and in time, the idea of God emerges from this belief. There is no comprehensive study in Turkish literature except for an article on Simmel's contribution to the theory of religion and



sociology of religion. Based largely on the re-reading of Simmel's texts on religion from the original language, this article focuses on his contribution to the sociology of religion; It describes the understanding of religion, their approach to the relationship between religion and religiosity and religion and culture.

Keywords: Sociology of Religion, Theory of Religion, Religion, Religiosity, Georg Simmel.

Giriş

“Manevi bir gerçeklik olarak din; bitmiş bir şey, katı bir madde değil; rivayet edilen içeriğin sarsılmazlığına rağmen her ruhun ve her anın kendisi üretmesi gereken, yaşayan bir süreçtir. Bu süreç; tıpkı sürekli değişen su damlacıklarının gökkuşağının sabit görüntüsünü yaratması gibi dinsel olarak mevcut olanı, hareketlerini tekrar tekrar şekillendirmek zorunda olan duygu ırmağına sürekli çekmeyi gerektirmektedir. İşte dinin güç ve derinliği burada yatar.”

George Simmel

Sosyolojinin kurucularının tümünün merkezi temalarının başında din gelmektedir. Onların din ile ilgilenmeleri, dinin etkin olduğu geleneksel toplum düzeninden onun etkinliğinin zayıfladığı endüstriyel-kapitalist topluma geçişte yaşanan büyük toplumsal değişmelerin bilimi olarak beliren sosyolojiye bütünlük kazandırma çabasının vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Weber'in kapitalizmin dini köklerine ilişkin tarihsel araştırması;¹ Durkheim'in karmaşık toplumların sosyal entegrasyonu için mekanik dayanışma² ile totemik ritüellerin önemi³ üzerindeki ısrarı; Marx'ın dini mevcut düzenin ideolojik yeniden üretimine katkıda bulunan, katlanılmaz olanı katlanılır kılan bir yanlış bilinç biçimi olarak görmesi⁴ hep aynı çabanın sonuçları olarak belirmektedir.

Sosyoloji; 20. yüzyılın başlarında büyük ahlak ve siyaset felsefesi gele-

¹ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu*, çev. Zeynep Gürata (İstanbul: Ayraç Yayınları, 1999).

² Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 2018).

³ Emile Durkheim, *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2011).

⁴ Vincent Geoghegan, “Religion and communism: Feuerbach, Marx and Bloch”, *The European Legacy*, 9/5, (2004), 588.



neği doğrultusunda döneminin ahlaki, politik ve felsefi sorunlarıyla hayati bağlantısını kaybetmeden özerk bir disiplin olmaya çalışmıştır. Bu süreçte dine odaklanılmıştır. Zira din, toplumsal hayata dair çeşitli meydan okumalar içermektedir. Dinin bu doğasının sosyolojik bakış açısından sorgulanması ve test edilmesi ihtiyacı klasiklerin dini merkezî tema olarak seçmelerini açıklar nitelikte görünmektedir. Hatta eğer “Tanrı’nın toplumsal bir inşa olduğu”, kolektif inançların toplumsal yaşamı etkilediği ampirik olarak analiz edilebilse bu sosyolojinin rüştünü ispatı olarak değerlendirilecekti. Bu doğrultuda din sosyolojisi; dini olduğu gibi değil sekülerleşen toplumlardaki sosyal eylemle ilişkisi açısından analiz eden, seküler bir sosyoloji olarak doğmuştur.⁵

Sosyolojinin Comte, Durkheim, Simmel, Weber, Sorokin ve Parson gibi büyük teorisyenleri, aynı zamanda din sosyolojisinin de büyük temsilcileridir.⁶ Bunlardan biri olarak kabul görmekle birlikte Simmel’in din sosyolojisine katkısı gözden kaçabilmektedir. Önde gelen Simmel araştırmacılarından biri olan Volkhard Krech, bu durumu onun din teorisinin felsefî yönlerinin ağırlıkta olmasına bağlamakta ve onu Weber ve Durkheim ile birlikte çalışmalarında din temasına merkezî önem veren klasikler arasında değerlendirmektedir.⁷ Bununla birlikte Simmel’in din teorisi, diğer ikisinin din sosyolojileri kadar geniş çapta kabul görmemiştir.

Başlangıcında özsel, ardından işlevsel din tanımlarına yoğunlaşan, kimi zaman “tanım erteleyen” tavırlar sergileyen din sosyologlarının etkisinde kalan din sosyolojisi, günümüzde genellikle geniş ve görece belirsiz din kavramını varsaymaktadır. Dinin tanımına ilişkin tüm tartışmalardan sonra din artık hayatın geri kalanından ayrı bir şey olarak değil, insanın yaşam

⁵ Volkhard Krech- Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie um 1900* (Würzburg: Ergon, 1995); Frederic Vandenberghe, “Immanent transcendence in Georg Simmel’s sociology of religion”, *Journal of Classical Sociology* 10/1, (February 2010).

⁶ Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi, Tarih ve Teori*, haz: Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 13.

⁷ Volkhard Krech, *Georg Simmels Religionstheorie (Religion und Aufklärung 4)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998); Volkhard Krech, “Die ‘Soziologie der Religion’- neu gelesen”, *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*, ed. Rüdiger Lautmann, Hanns Wienold (Wiesbaden: Springer, 2018).



biçiminin ayrılmaz bir parçası olarak anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda günümüzde din sosyolojisi metodolojik bir bilinemezlik temelinde çalışmakta; teolojilerin aksine, hakikat sorusundan vazgeçmekte, böylece her dinin hakikat iddialarını, “inanççı” din tanımlarını paranteze almaktadır.⁸ Georg Simmel, geçen yüzyılın başlarında “dindarlık olarak din” yaklaşımı ve genel din teorisiyle günümüz din sosyolojinin karar kıldığı zikredilen hususlara oldukça erken bir dönemde öncülük etmektedir.

İşlediği konuların ve ilişkili malzemenin dağınıklığı, uyumlu genel açıklamaların azlığı ve akademik geleneğe aykırı duruşuna rağmen yeni fikirlerin ve kuramların mucidi, modernlik sosyoloğu⁹ olarak nitelenen Simmel’in din teorisi, günümüzün din tartışmalarına katkı sağlayacak güncelliğini korur görünmektedir. Bu çalışmanın amacı din teorisi Türkçe literatürde yeterince işlenmemiş olan¹⁰ Simmel’in din teorisinin temel yaklaşımlarını olabildiğince doğrudan onun yazılarından yola çıkarak betimlemektir. Bu amaçla önce Simmel’in entelektüel portresi çizilerek dinle ilgili yazıları tanıtılmış, ardından onun sosyolojisinin ana hatları ve dinin bu sosyolojideki yeri ve din sosyolojisine katkısı tespit edilmeye çalışılmış, sonra da sırasıyla din ile dindarlık, din ile kültür ve din ile sosyalleşme arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları ayrı ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

1. Georg Simmel’in Entelektüel Portresi ve Dine Dair Çalışmaları

Georg Simmel (1858–1918), Berlin’in bohem aydınlar topluluğunun tipik, ancak kendine has özellikleriyle özgün bir şahsiyetydi. Yahudilikten Katolikliğe geçen zengin bir iş adamı olan babanın ve Protestan bir annenin yedinci çocukları olarak doğdu. Genç yaşlarındayken babasını kaybetmesi,

⁸ Winfried Gebhardt, “Religionssoziologie”, *Handbuch Spezielle Soziologien*, ed. Georg Kneer, Markus Schroer (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), 394.

⁹ George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki, 2011); David Frisby, “Georg Simmel: Modernitenin İlk Sosyoloğu”, çev. Elçin Gen, *Modern Kültürde Çatışma*, haz. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 7.

¹⁰ Georg Simmel’in din teorisi ile doğrudan alakalı yayımlanmış Türkçe bir kitap bulunmamaktadır. Konuyla ilgili yayımlanan tek makale ise “Georg Simmel’in Bakış Açısından Modernite ve Din” (2019) başlıklı bir yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Abdulvahap Taştan- Mehmet Aksoy, “Georg Simmel’in Sosyolojik ve Psikolojik Bakış Açılarında Din ve Dindarlık Anlayışı”, *Bilimname*, 2020 / 41 (Mayıs, 2020).



otoriter olduğu için annesiyle ilişkisinin mesafeli oluşu Simmel'in güvenli bir aile ortamından mahrum kalmasına sebep oldu. Böylece o, marjinallik ve güvensizlik duygusunu erken yaşlarda yaşadı.

Berlin Üniversitesi'nde döneminin önemli akademik isimlerinden tarih ve felsefe okuyan Simmel, 1881'de "*Kant'ın Maddenin Doğasına İlişkin Farklı Görüşlerinin Sunumu ve Değerlendirmeleri*" başlıklı felsefe doktoraasını tamamladığında tarihten felsefeye ve psikolojiden sosyal bilimlere geniş bir alana aşınaydı. Mantık, felsefe tarihi, etik, sosyal psikoloji ve sosyoloji dersleri veren Simmel; başkaları yanında Kant, Schopenhauer, Darwin ve Nietzsche üzerine konferanslar verdi. Böylelikle sosyolojide olduğu kadar metafizikte de yeni eğilimleri araştırırdı. Yüksek popülerliğe erişen Simmel, zamanla hem öğrenciler hem de Berlin'in kültürel seçkinleri için önde gelen entelektüellerden biri oldu. Kırklı yaşlarında ise ünü, Avrupa ülkelerine ve Robert Park gibi öğrencileri sayesinde Amerika'ya kadar yayıldı.

Simmel, "toplum"un (*Gesellschaft*) yerine "sosyalleşme"nin (*Vergesellschaftung*) izini sürmeyi tercih etmiş; ahenkli, işlevsel, bütüncül sosyal yapı veya düzeni esas almak yerine parçalı ve çoğul olan sosyal yapı sosyolojisini inşa etmek istemiştir. Böylelikle o spekülative, felsefi, keyfi ve fragmanlara yönelen yaklaşımıyla döneminin epistemik cemaatine ters düşmüştür. Çok üretken bir yazar olarak üç yüzden fazla makale; felsefe, etik, sosyoloji ve kültürel eleştiri alanlarında on beş büyük eser ve daha az önemli altı kitap yayımlayan Simmel, tutarlı bir sosyolojik veya felsefi sistem geliştiremediği için öngördüğü gibi bir okul oluşturamadan hayata veda etmiştir. Çok okunmuş ama kabul görmemiş, çok yazmış ama akademide tutunamamıştır. Ancak Robert Park, Georg Lukacs, Ernst Bloch, Martin Buber, Max Scheler ve Bernhard Groethuysen gibi birbirine benzemeyen birçok kişi ondan ilham almıştır. Alman sosyologlar Karl Mannheim, Alfred Vierkandt, Hans Freyer ve Leopold von Wiese de Simmel'in çalışmalarından etkilenmiştir. Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Frankfurt neo-marksist sosyoloji okulunun diğer temsilcileri, özellikle kitle kültürü ve kitle toplumu eleştiri-lerinde ona çok şey borçludur.¹¹

¹¹ Coser, *Georg Simmel*.



Protestan olarak vaftiz edilen, nikâhı kilisede kıyılan Simmel, Dünya Savaşı sırasında Kilise'yi terk etmiştir. Simmel kültürü, görünümü ve tavırları açısından Yahudi olmakla birlikte Yahudiliği Hıristiyanlıktan aşağı gören seküler-kültürel Protestan olarak yaşamıştır. Felsefi yaklaşımları sebebiyle bazı araştırmacılar, din ve mistisizmin onun en derin dürtülerinden olduğunda ısrar etmiş,¹² bazıları da onun yazılarının teolojik boyutunu estetik boyutundan daha üstün olarak değerlendirmiştir.¹³

Simmel'in "Die Religion" (din) adlı monografisi ilk olarak 1906'da Martin Buber'nın *Die Gesellschaft. Sammlung Sozialpsychologischer Monographien* adlı serisinin ikinci cildi olarak yayımlanmıştır. 1912'de ise *Die Religion*'un genişletilmiş baskısı yayımlanmıştır. Monografi, Simmel'in 1898'te kaleme aldığı "Zur Soziologie der Religion" (Din Sosyolojisi Katkı) ve başka kısa din felsefesi metinlerinin üzerine inşa edilmiş görünmektedir. Yine monografi Simmel'in 1902/03'te kaleme aldığı "Vom Heil der Seele" (Ruhun Kurtuluşu Hakkında) adlı metnin pasajlarıyla zenginleştirilmiştir. Simmel bu dönemde din konusunda başka metinler de kaleme almıştır: "Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion 1902" (Dinin Epistemolojisine Katkılar), "Vom Pantheismus 1902/1903" (Panteizm Hakkında), "Die Gegensätze des Lebens und der Religion 1904/1905" (Hayatın ve Dinin Karşıtlıkları), "Ein Problem der Religionsphilosophie 1905" (Din Felsefesinin Bir Sorunu). Religion'un 1912'deki genişletilmiş ikinci baskısı ilkinden yaklaşık dörtte bir oranında daha hacimlidir. Simmel iki baskı arası dönemde, 1911'de "Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch" (Tanrı'nın Kişiliği. Felsefi Bir Girişim) ve "Das Problem der religiösen Lage" (Dinsel Durum Sorunu) başlıklı iki din felsefesi metni yayımlamıştır.¹⁴

Dine dair çok çeşitli metinler yayımlayan ve hemen hemen bütün düşüncelerini "Din" monografisinin ikinci versiyonuna yansıtan Simmel, bu eserini ta-

¹² Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, (Tübingen: Mohr + Bdd, 1959).

¹³ David Frisby, *Modernlik Fragmanları Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, çev. Akın Terzi (İstanbul: Metis Yayınları, 2012); Vandenbergh, "Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion".

¹⁴ Volkhard Krech, "Georg Simmel: Die Religion (1906/1912)", *Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. haz. Christel Gärtner, Gert Pickel (Wiebaden: Springer VS, 2019), 109-110.



mamlanmamış olarak değerlendirmiştir.¹⁵ Simmel insanın ölümlü varoluşunu karakterize eden karşıtlıklar ve bölünmelerin ardında bir birlik arayışı içinde olmuş, dini de bu birlik özleminin bir ifadesi olarak görmüştür. O, gerçekliğin ötesinde salt yaşamı aşan, tüm anları kapsayan ve ona birliğini veren bir şey olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte o; baştan sona agnostik bir tutum sergilemekten de geri durmamakta ne Tanrı'ya inandığını ne de onu açıkça inkâr ettiğini beyan etmektedir. Ancak onun Tanrı hakkında konuşmaması, ilahi olana ilişkin genel yargısıyla da ilişkilendirilebilir. Ona göre ilahi olan her ne kadar deneyimlenebilir olsa da tarif edilemez, tanımlanamaz. Onda “olumsuz teolojiye” yönelik güçlü eğilimler bulunmaktadır. Buna göre Tanrı tamamen “öteki”dir ve onun ne varlığı ne yokluğu savunulabilir. Zira insandan o kadar farklıdır ki onun kavramsallaştırılması hayal dahi edilemez.¹⁶

2. Simmel'in Sosyoloji Anlayışında Dinin Konumu

Modernitenin ilk sosyologu¹⁷ olarak nitelenen Georg Simmel, çeşitli fikir ve kuramsal yaklaşımların öncüsü olmakla birlikte bütünlüklü ve uyumlu bir çerçevesi bulunmayan bölük pörçük eserler bırakmakla eleştirilmektedir. Ancak onun yaklaşımlarının sosyoloji kuramı üzerindeki etkileri 20. yüzyılın sonunda başta “bu gerçekten benim kitabım” dediği Paranın Felsefesi'nin zamanla öneminin artması ve düşüncelerinin postmodern toplum kuramı bağlamında yeniden yorumlanması gibi sebeplerle artmıştır. Simmel; çatışma kuramı yanında küçük grup araştırması, sembolik etkileşimcilik ve alışveriş kuramının gelişimindeki rolü göz ardı edilemez. Zira onun sosyoloji anlayışı; birincil biçimlerin ve etkileşim tiplerinin araştırılmasını öncelemektedir.¹⁸

Simmel'in eserlerinde genel olarak dört ilgi düzeyi bulunmaktadır: toplumsal yaşamın psikolojik bileşenlerine dair varsayımlar, kişilerarası ilişkilerin sosyolojik bileşenlerinin araştırılması, kendi döneminin toplumsal/kültürel “ruh” yapısı ve ondaki değişimler, yaşamın en üst metafizik ilkelere. Bu sonuncu düzeye ait ebedi doğruluklar onun eserlerinin tümünü ve dünyanın geleceğine bakışını etkilemektedir. Bu bütünlük içinde toplumun

¹⁵ Krech, “Georg Simmel: Die Religion (1906/1912)”, 110.

¹⁶ Vandenberghe, “Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion”, 7.

¹⁷ David Frisby, “Georg Simmel: Modernitenin İlk Sosyoloğu”.

¹⁸ David Frisby, *Georg Simmel* (London: Routledge, 2002); Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*.



bağımsız bir bilimin özerk nesnesi olması Simmel'a göre, onu oluşturan bireysel öğelerin toplamından yeni bir oluşumun ortaya çıkmasına bağlıdır. Toplumsal gerçekliğin çoklu düzeyleri Simmel'in sosyolojine psikolojik değişkenlerle, etkileşim biçimlerinin birleştirildiği "saf" sosyoloji; insan tarihinin toplumsal ve kültürel ürünlerini ele alan, gruba ve toplumların ve kültürlerin yapısı ve tarihine yönelik büyük-ölçekli ilgileri içeren "genel" sosyoloji ve insanlığın temel doğası ve kaçınılmaz yazgısına odaklanan "felsefi" sosyoloji olarak yansımaktadır.¹⁹

Çeşitli güdü, amaç ve çıkarlarıyla etkileşime (*Wechselwirkung*) giren bilinçli bireyler veya gruplar, Simmel'in sosyolojisinde sosyal hayatın temelini oluşturmaktadır. Sosyal ve kültürel yapılar kendilerine özgü bir varoluşa sahip olmakla birlikte belli bir bilince göre hareket etmektedir. Bu doğrultuda Simmel, etkileşim içindeki insan tipleri kadar etkileşim formlarını da incelemektedir. Bu bakışla gerçek dünya sayısız olay, eylem ve etkileşimden oluşmaktadır. İnsanlar, hayata ilişkilerini yansıtan belli formlar dayatmaktadır. Onun sosyolojisinde yabancı, yoksul, cimri, müsrif, maceraperest ve asilzade sosyal tipe; mübadele, çatışma, fahişelik ve sosyallik ise sosyal formlara örnek teşkil etmektedir. Böylelikle Simmel, toplumun atomları arasındaki etkileşimi inceleyen gündelik hayatın ve somut ilişkilerin sosyoloğu olmaktadır. Onun sosyolojisi; insan eylemlerinden bağımsız toplum tasavvuru taşıyan klasik sosyolojinin karşısında toplumu, sosyalleşmeyi bizzat gerçek kılan bireyler arası kompleks ilişkiler ve etkileşimler ağı olarak görmektedir. Ona göre eğer "sadece ve sadece toplumu konu alacak bir bilim olacaksa, bu bilimin münhasıran bu etkileşimleri, bu toplumaşma tür ve biçimlerini incelemesi" gerekmektedir.²⁰ Simmel, hayatın her ayrıntısında hayatın bütünü bulma ihtimalini arayışının temel motivasyonu olarak benimsemiştir. Her şey herhangi bir şekilde başka bir şeyle etkileşir, ilkesi onun "ilişkici" oluşunu açıklamaktadır. Bu doğrultuda Simmel için adalet, din ya da bilginin anlamı, değeri ve özü bunların tarihsel olarak gerçekleşme tarzlarının ötesinde yatmaktadır.²¹

¹⁹ Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, 267.

²⁰ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 48.

²¹ Georg Simmel, *Die Religion*, (b.y.: Dearsbooks Europäische Literatur Verlag GmbH, 2014), 18.



Simmel'in sosyolojisi; çok nedenli, çok eksenli, olgu ile değeri bütünleştiren, toplumsal fenomenler arasında sabit ayırım çizgileri varsayımını reddeden, çatışma ve tutarsızlıklara yoğunlaşan diyalektik bir karakter taşımaktadır.²² O, çalışmalarında daha çok birey ile bireylerin inşa ettikleri daha büyük toplumsal ve kültürel yapılar arasında gelişen çatışma ve çelişkilere yoğunlaşmaktadır. Zamanla söz konusu yapılar bireyin denetiminden uzaklaşarak bağımsızlaşmaktadır. Bu noktada Simmel'in bireysel ve nesnel kültür ayırımı açıklayıcı bir işlev görmektedir. Sosyal dünya, kültürü yaratarak kendisini var eden aktörler üzerinde zamanla tahakküm kurmaya başlar ve sonunda kendine ait bağımsız bir varoluş kazanır. Ancak insanın bu kültür yaratma gücü, tarihin akışı içinde, kültürün unsurları kendilerine has bir mantık ve yasallık edindiğinden kültüre boyun eğmek zorundadır. Ruhun yaratıcı hareketi sanki kendi ürünü tarafından öldürülmektedir. Ulaşım araçları, bilimsel ürünler, felsefi ve hukukî sistemler, teknoloji, güzel sanatlar ve ahlak kuralları gibi şekillerde nesnelleşen kültür; modernleşmenin yükselişiyle etki alanını genişletmiştir. Simmel bireysel kültürün hakimiyetinde bir dünya arzulasa da böyle bir arzunun gerçekleşmeyeceğinin farkındadır. Nihayetinde söz konusu olan, özün ve varoluşun derinlerinden fıskıran güçlerin, kültürün özünü ve varoluşunu mahvettiği bir trajedidir. Sanki ruhun yaratıcı hareketi kendi ürünü tarafından öldürülmektedir.²³

Simmel'in sosyolojiye en büyük katkısı toplumsal etkileşimin anlaşılmasına yönelik vurgu ve incelemeleridir. O, soruna mikro açıdan yaklaşarak "birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde toplumu" görmektedir. Bu etkileşimler daima belli güdü ya da amaçlar gözetilerek gerçekleşmektedir. Cinsel, dinî ya da sadece yakınlık kurmaya yönelik çeşitli güdülerle ve savunma, saldırı, oyun, kazanç, yardım ya da eğilim gibi sayısız amaçla bireyler birbirleriyle etkileşime girmektedir. Böylelikle bireyler başkalarıyla birlikte, onlar için ya da onlara karşı hareket etmekte, onlarla bir bağ kurmakta, onları etkilemekte ve onlardan etkilenmektedirler. Bu etkileşimlerle bir birlik, toplum meydana gelmektedir. Simmel bireylerde bulunan ve başkaları üzerinde etki oluşturabilecek her türlü güdü, çıkar, amaç, eğilim, ruhsal durum ve hareketi toplum-

²² Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, 269.

²³ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 341.



laşmanın malzemesi olarak görmektedir. Ancak bu malzeme ona göre kendi başına toplumsal değildir. Örneğin açlık, aşk, iş, dindarlık ya da teknoloji “birlikte ve birbiri için var olmanın özgül biçimlerine” dönüştürdüklerinde toplumsallaşma etkenleri olmaktadır. Ona göre toplumsallaşma; güdüsel ya da idealistçe, geçici ya da kalıcı, bilinçli ya da bilinçsiz, nedensel ya da amaçlı oluşturulan birlik biçimleridir.²⁴ Kısacası Simmel, Durkheim'dan farklı olarak sosyolojisine küçük-ölçekli etkileşimleri odak olarak seçmiştir.

Simmel'in sosyoloji anlayışında toplumu oluşturan unsurların gerçek birimler olması gerekmez. “Birey ve toplum hem tarihsel bilgi hem de değerlendirme ve standartlaştırma için metodolojik kavramlardır- ister olayların ve koşulların verililiğini kendi aralarında bölsünler, ister bizim hemen kavrayamadığımız birliğini bölsünler...”²⁵ Onun bakışıyla bunlar ontolojik nicelikler değil, buluşsal amaçlar için tamamlayıcı bir terim çifti olarak kullanılmak içindir. O, birey ve toplum ilişkisine dinamik bir süreç olarak yaklaşmaktadır.

Simmel, sistematik bir din teorisi yazmamasına rağmen onun eserlerinde sosyoloji, kültür teorisi ve yaşam-felsefesi (*Lebensphilosophie*) katmanlarına dayanan bir din teorisi bulmak mümkündür. Böyle bir okumada Simmel'in parça ile bütün arasında kurduğu ilişki üzerinden onun din teorisine yaklaşılabileceği görülmektedir. O; söz konusu yaklaşımla toplumsal “birey-toplum” ilişkisi, kültürün gerçekleşmesini “bireysel-nesnel kültür” ayrımı, yaşam felsefesini ise “süreç ve form” arasındaki ilişki üzerinden incelemektedir. Simmel, bütün bu kavram çiftlerini, kendi etkileşim anlayışının temellerini ortaya koymak için metodolojik terimler olarak kullanmaktadır. Bütün analizlerinde o, parça-bütün ilişkisini üst ilişki olarak göz önünde tutmaktadır. Nihayet ona göre din, parça ve bütün arasındaki ilişkiyi çeşitli biçimlerde özel olarak ele alan sosyal ve kültürel bir biçimdir.²⁶ Her ne kadar Durkheim'ın bir kurucu sosyolog olarak 1899'da “Din Fenomeninin Tanımı Üzerine” başlıklı makalesinde din sosyolojisinden bahsetmesi “ilk

²⁴ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 47-48.

²⁵ Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, (Leipzig: Duncker & Humblot, 1908), 772.

²⁶ Krech, “Die ‘Soziologie der Religion’- neu gelesen”, 325; Krech, *Georg Simmels Religionstheorie*.



olma açısından” meşhursa da Simmel, 1898’de din sosyolojisinden bahsetmekle kalmamış onu kavramsal olarak da tasarlamıştır. Aslında Durkheim ve Simmel’in yaşadıkları yüzyıllar arası geçiş döneminin ruhu, din sosyolojisinin ortaya çıkmasına uygun şartları taşımaktadır.²⁷ Simmel, 1906’da geliştirdiği “*Religioiden*” kavramıyla din sosyolojisinin içeriğini onun din sosyolojisindeki yol gösterici ilkesine uyarlanmış ve bu ilkeye bağlı kalmıştır.²⁸ O, bu kavramla aslında etkileşim sosyolojisinde dinin yerini tayin etmek istercesine “birbirine inanç”ta yatan sosyolojik inanca, dinselliğe dikkat çekmektedir. Ona göre bu inanç, dinselliğin çeşitliliğinin oluştuğu yerdir.

Simmel din sosyoloji yaklaşımında özerk bir kültürel ürün olarak gördüğü din ile sosyalleşme süreçleri arasında analogiler kurmaktadır. Zira ona göre belli dinsel görünümle belli sosyal süreçler yapısal olarak karşılaştırılabilir özelliktedir. O, böyle bir yöntemle bütün dinlerin ortak yönlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Aşağıda ayrıntılı incelenecek olan Din Sosyolojisine Katkı (1898) adlı makalesinde bireyler arası sosyal yaşam biçimlerinin genellikle dini fikirlerin içeriklerini şekillendirdiğini savunmaktadır. Çocuğun ana-babasıyla, vatanseverin vataniyle olan ilişkisinde yer alan “inanç” Simmel’a göre zaten dinseldir (*relgioid*). Simmel’in analogilerine göre sosyal hayatta görülen “birlik” kavramı da tanrısallığın tüm maddi bağlarından kopmuş saf bir tezahürüyle ilişkilidir. Simmel için Tanrı tasavvurları da sosyal ilişki biçimlerinin dini sembolleştirilmelerini temsil etmektedir. Nihayet ona göre bireyin grubuyla ahlaki ilişkileri ile bireyin Tanrısı ile ilişkisi arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerliklerde vurguladığı ise “bağımlılık” duygusudur, birey kendisini yükselme ve kurtuluş umduğu kendinden yüksek “bir şeye” bağlı hissetmektedir. Onun bütün bu analizleri dinî çağrışım yapan sosyal olgular ile dinin kendine özgü dünyasının ortak bir kaynağa sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır.²⁹ Simmel’in din sosyolojisinde din; “kökenleri sosyal ilişki biçimlerinde bulunan, kendine

²⁷ Volkhard Krech- Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie um 1900* (Würzburg: Ergon, 1995).

²⁸ Hartmann Tyrell, “Das Religiöide und der Glaube”, *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*, ed. Rüdiger Lautmann, Hanns Wienold (Wiesbaden: Springer VS, 2018), 347.

²⁹ Volkhard Krech, *Religionssoziologie (Einsichten. Themen der Soziologie)* (Bielefeld: transcript Verlag, 1999), 13.



özgü sınırları olan hayatın bağımsız bir içeriğidir.”³⁰ Bu bakış açısı belirli bir farklılaşma süreci varsayımını gerekli kılmaktadır. Başlangıçta hukuk, bilim, ekonomi, ahlak, sanat ve din gibi tüm bağımsız yapılar iç içe geçmiş görünmekte ancak Simmel’a göre bunlar belli sebep ve amaçlarla farklılaşma süreci yaşamaktadır.

3. Simmel’in Din Sosyolojisine Katkısı

Simmel, insan hayatındaki temel bir süreç olarak dini ele alan makalelerinde; din ve dinin modernite, kişilik, sanat, sosyoloji, psikoloji, felsefe ve bilim ile ilişkisi üzerine düşüncelerini ortaya koymaktadır. Söz konusu yazılarında Simmel, din araştırmalarında yöntem konusundaki görüşlerini de aktarmaktadır. Simmel’in dine ilişkin yazılarında insan deneyiminin fenomenolojik analizi yaşamın öznel boyutları vurgulanarak yapılmaktadır. Simmel, yazılarında kurumsal din ve onun farklı şekillerinden ziyade farklı din biçimlerinden önce gelen, “belirli bir ruhsal nitelik” ya da “ruhun tutumu” şeklinde beliren dindarlık duygusuyla ilgilenmektedir. Din monografisinde dinin bireyin doğayla, kaderle ve toplumla ilişkisi olmak üzere üç alanda tematikleştirdiğini ortaya koymakta³¹ ve bunlardan üçüncüne yani “insanın insan dünyasıyla ilişkilerine ve bunların içinden akan dinin kaynaklarına” yoğunlaşmaktadır.³² Böylece ona göre din, çeşitli bağlamlarda incelenebilecek olan sosyal ilişkilerin bir niteliği olmaktadır.

Simmel, genel felsefi tutumu ve sosyoloji anlayışı doğrultusunda dinin kökeni ve özü konusuna sadece çözülmesi gereken bir sorun olarak yaklaşılmasının aydınlatıcı olmayacağını düşünmektedir. Ona göre 19. Yüzyılın sonunda din konusunda yapılan, bütün dinlerin ortak nihai doğasını tanımlamak yerine dine dair fenomenleri, belli belirsiz genellemelerle betimlemektir. Hâlbuki din olgusu ne metafizik spekülasyona ne de hayaletlere inanmaya indirgenebilir. Dinin doğasının bu şekilde belirlenemez oluşu aslında insanın psikolojik güdülerinin çok çeşitli olmasıyla uyumludur. Din

³⁰ Georg Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9 (1898), 113.

³¹ Georg Simmel, *Die Religion*, (Dearsbooks Europeachische Literatur Verlag GmbH, 2014), 5 v.d.

³² Simmel, *Die Religion*, 22.



olgusuna oldukça etraflı bir çerçeveden yaklaşan Simmel, dinin içsel kökeline dair ortaya atılan teorilere işaret ederek korku, sevgi, atalara tapma, kendini tanrılaştırma, ahlaki güdüler ve bağımlılık duygusu gibi açıklamaların hiçbirisinin tek başına dinin kökenini açıklayamayacağını ancak bunların her birinin dinin bir kökenini ifade ettiğini belirtmektedir. Böyle bir çoğul durum karşısında ona göre yapılması gereken din alanında bireysel saiklerin ötesinde etkili olan tüm dürtü, fikir ve ilişkilerin bir envanterini çıkararak dinî özün genel yasalarını belirlemektir.³³

Simmel, insan ilişkilerinin henüz “din” olmayan aşamasına ait dinî doğası üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada o, estetik an ile sanat arası ilişkiden yola çıkarak insanlar için dinin yüksek ve saf biçimlerini göstermeyi amaçlamaktadır. Simmel’in bu doğrultuda ulaştığı temel bir nokta dinî duygu ve dürtülerin yalnızca dinde ifade edilmediği, bilakis bunların her türlü bağlantıda, insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerde birçok vesileyle katılan bir unsur olarak kendi bağımsız alanını oluşturduğu tespittir. Toplum yaşamını oluşturan karşılıklı ilişkilerin her zaman belirli amaçlar, nedenler, çıkarlar temelinde ortaya çıktığını belirten Simmel, bu ilişki formlarında dinî olmaktan başka bir şekilde nitelenemeyecek bir içeriğin bulunduğunu savunmaktadır. Onun bakışına göre insanlar arasındaki pek çok ilişki din unsuru içermektedir.

Saygılı çocuğun anne babasıyla, coşkulu yurtseverin vataniyle ya da coşkulu kozmopolitin insanlıkla ilişkisi; işçinin yükselen sınıfıyla ya da soylu feodalın kendi sınıfıyla ilişkisi; boyun eğdirilenin, egemenle ve sağcı askerinin ordusuyla ilişkisi... Sonsuz çeşitlilikte bir içeriğe sahip tüm bu ilişkiler ona göre dinî olarak nitelemek zorunda olduğumuz ortak bir tona sahiptir. Söz konusu dinî ton insan ilişkilerinde samimiyet, kutsama, bağlılık ve itaat gibi farklı renklere bürünebilmektedir.³⁴ Dinsel olan bağımsız ve meşru bir din haline geldiğinde ise insan ilişkilerini bilinçli ve adlandırılmış dindarlık ile etkilemektedir.³⁵

Simmel’a göre sosyal ilişki biçimlerinden, etkileşimlerden doğan duygusal içerik yoğunlaşıp aşkınlılaşarak dinî tasavvurlar dünyası oluşturmaktadır.

³³ Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 111.

³⁴ Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 112-14.

³⁵ Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 116.



O burada kalmayarak dinin özü olarak nitelediği imanın da her şeyden önce insanlar arası bir ilişki olarak belirlediğini savunmaktadır. Bu doğrultuda Tanrı'ya imanın; onun varlığını -kişi kesin kanıtlayamasa bile- kabul etmekten öte onunla belirli bir içsel ilişki, ona bir duygu bağlılığı, ona doğru bir yaşam yönü anlamına geldiğini belirtmektedir. Simmel'a göre inanç; bir tür bilgi, pratik dürtüler ve duygu durumlarının benzersiz bir karışımıdır. Buradan insanların sosyalleşmesine geçen Simmel, insanların ilişkilerini yalnızca inanç olarak tanımlanabilecek ve pratik koşullar üzerinde etkisi olan belirli fikirler üzerine inşa ettiklerini düşünmektedir. Bu bakışa göre çocuk ebeveynine, ast üste, arkadaş arkadaşına, birey topluma ve köle efendisine inanarak yaşamaktadır. Simmel, onsuz toplumun dağılacağını düşündüğü inancın bu sosyal rolünün hiç araştırılmamış olduğunu vurgulamaktadır. İncanın toplumsal rolüne örnek olarak itaati gösteren Simmel, itaat ilişkisinin çoğunlukla hak ve üstünlüğün kesin bilgisine ya da sevgi veya telkine değil bir insana ya da topluluğa inanmak dediğimiz psikik ara yapıya dayandığını belirtmektedir. O, bu noktada bireylerin ve sınıfların, kendilerini özgürleştirme gücüne sahipken ezilme ve sömürülmeye izin vermelerini "üsttekilerin" gücüne, liyakatine, üstünlüğüne ve iyilik ve hayırseverliğine yönelik eleştirel olmayan inanca bağlamaktadır.³⁶ Kısacası Simmel; tüm entelektüel kanıtlara karşı, aksine ne kadar delil olursa olsun bir insana olan inancı, insan toplumunu bir arada tutan en sıkı ve kesinlikle dinî karakterli bir bağ olarak nitelendirmektedir.

Simmel'a göre; önce gelen, din değil sosyal ilişkilerdir. Bu ilişkilerin dinî verilerden azade olarak tamamen bireyler arası saf psikolojik bir ilişkiler olarak ortaya çıktığına inanan Simmel, zamanla bu ilişkilerin kendisini dinî inançta saf ve soyut olarak sergilediğini savunmaktadır. Yani ona göre insan ilişkilerinde sosyal bir gereklilik olarak var olan inanç zamanla, bağımsız tipik insan işlevine dönüşmektedir. İnsan ilişkilerinin günlük yoğun pratiği inancın psikolojik biçiminin çok farklı şekillerini göstermekte ve insanda inanma, inandığıyla bir olma ihtiyacı büyümektedir.

Simmel'in din teorisinde "birlik" kavramı merkezi bir konuma sahiptir. Ona göre toplumsal bir varlık olan insanın dinsel varlığa evrilmesinde

³⁶ Simmel, "Zur Soziologie der Religion", 117.



birlik kavramı önemli bir işlev görmektedir. İnsan, şeylerin izlenimlerinin birbirinden kopuk çokluğunu basitçe kabul etmek yerine onları bir birlik içinde birleştiren bağlantılarını ve etkileşimlerini aramaktadır. Zira fenomenler karmaşasında yolunu bulmak için her yerde daha yüksek birimlerin ve bireysel fenomen merkezlerinin bulunduğunu varsaymaktadır. Simmel'a göre bu, kesinlikle toplumsal gerçeklikler ve gereklilikler içinde gelişen bir niteliktir. Genlerde, ailede, devlette ve bunlar gibi her maksatlı organizasyonda tek tek öğelerden iş birliği ve göreceli özgürlük esaslı elle tutulur birlikler oluşmaktadır. Kısacası bütünüyle bir "etkileşim" olduğu için tüm sosyal hayat Simmel'a göre; aynı zamanda çoğunluğun birbirine bağlı olduğu, her bir unsurun kaderinin bir diğerini etkilediği bir "birlik"tir. Bu yaklaşımla o; klan gibi gruplarda olduğu gibi toplumun doğasındaki birliğe ve başta tek tanrılılar olmak üzere dinlerin birlik vurgusuna dikkat çekmektedir. Hatta tanrı fikrinin kendisinin de şeylerin çeşitliliği ve çelişkisini gideren bir birlik içerdiğini hatırlatmaktadır.³⁷ Kısacası Simmel, toplumsal birlik içgüdüsünün dinde saf, soyut ve esaslı bir biçim aldığını; sapkınlık olarak nitelediği her hareketle enerjik bir şekilde mücadele edilişle dinin aslında tüm somut bireyselliklerin üzerinde yükselmiş, toplumdaki en saf birlik biçimi olduğunu belirtmektedir.

Simmel, genel din teorisi doğrultusunda birey-grup ilişki ile birey-Tanrı ilişkisi arasında analogiler kurmaktadır. Onun bakışınca ikinci ilişki birincisinin yoğunlaşması ve dönüşümünden başka bir şey değilmiş gibi görünmektedir. Birinci ilişkinin tüm gizemli içeriği, ilahi olanı sezdiğimiz etkilerin çokluğunda yansıtılmaktadır. Zorlayıcı ve cezalandırıcı tanrılar, sevgi dolu Tanrı, sevgimize karşılık gösteremeyen Spinoza'nın Tanrı'sı, bize eylem emri veren aynı zamanda bunu gerçekleştirme gücü bahşeden veya bundan mahrum bırakan Tanrı...Bütün bu Tanrı (tasavvur)ları Simmel'a göre, tam da grup ve üyeleri arasındaki etik ilişkinin enerjilerinin ve karşıtlıklarının açığa çıktığı işaretlerdir.³⁸ Simmel içinde bütün dinin özünün görüldüğü "bağımlılık duygusuna" (*das Gefühl der Abhängigkeit*) dikkat çekmekte; bireyin evrensel, aşkın olana, geçmiş kuşaklara, çağ-

³⁷ Simmel, "Zur Soziologie der Religion", 118-19.

³⁸ Simmel, "Zur Soziologie der Religion", 121.



daşlarına olan bağımlılık duygusu ve babanın soyundan gelenler üzerindeki otoritesi ile dinler arasındaki ilişkiye yoğunlaşmaktadır. Onun din teorisinden Tanrı, sosyal bütünlükle eşleşmiş görünmektedir. O, Tanrı tasavvurlarına işaret ettikten sonra söz konusu eşleşmeyi şu şekilde ifade eder: “Eğer açıklanan Tanrı fikrinin özü ... içimizdeki hayat ilgilerinin kaynağında, aynı zamanda birliğinde bulunuyorsa daha fazla uzatmadan toplumsal bütünlüğü onun yerine koyabiliriz...”³⁹ Bu bakışla Simmel, kralların tanrısal otoritesini de gücün ellerinde tam olarak yoğunlaşmasının bir ifadesi olarak açıklamaktadır. Zira ona göre bütünün bir parçaya karşı nesneleştirilmesi belirli bir noktaya ulaşır ulaşmaz birey tarafından doğaüstü bir güç olarak kavranmaktadır. Simmel’in din teorisinde Tanrı tasavvuru ile sosyal birlik o derece karşılıklıdır ki o, incelemesinde her ikisinin tüm sıfat ve işlevlerini birbirine karşı konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım ile “...; birlik, ilahi olanın temsil edildiği şeylerin birliğinin kişileştirilmesine kendisini yükselten birlikte yaşayan insanların ilişki biçimi(dir)...; ahlak, grubun çıkarlarının onayladığı insan insana ilişki biçimlerini içerir, böylece görelî içerikleri mutlak biçimde sergileyen Tanrı, bir yandan grubun iddia ve menfaatlerini bireye karşı temsil eder, diğer yandan da bireyin yerine getirmesi gereken etik-sosyal görevleri yerine getirir ve onları kendi içinde kesinlikle önemli bir biçimde sunar.”⁴⁰ Simmel’in analizi sonunda Tanrı ve beşerî olan için yeni bir tanımlamaya ulaşmaktadır: “Tanrı’nın mutlak olduğu, insanî olan her şeyin göreceli olduğu şeklindeki eski tasavvur burada yeni bir anlam kazanır: Tanrısallık fikrinde tözsel ve ideal ifadesini bulan insanlar arasındaki ilişkilerdir.”⁴¹ Simmel, analizin sonlarında aşkınlığı içkinliğe indirger görünmektedir.

Simmel’in din teorisinin günümüzün din fenomenlerini anlamaya katkısı inkâr edilemez. Günümüzün din tartışmalarında; yeni dinî hareketler, ait olmadan inanma, bireysel dindarlık... gibi fenomenlerin anlaşılmasında Simmel’in erken tespiti değerini korumaktadır: “Manevî bir gerçeklik olarak din; bitmiş bir şey, katı bir madde değil; rivayet edilen içeriğin sarsılmazlığına

³⁹ Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 122.

⁴⁰ Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 122.

⁴¹ Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 123.



rağmen her ruhun ve her anın kendisi üretmesi gereken, yaşayan bir süreçtir. Bu süreç; tıpkı sürekli değişen su damlacıklarının gökkuşağının sabit görüntüsünü yaratması gibi dinsel olarak mevcut olanı, hareketlerini tekrar tekrar şekillendirmek zorunda olan duygu ırmağına sürekli çekmeyi gerektirmektedir. İşte dinin güç ve derinliği burada yatar.”⁴²

4. Dindarlıktan Doğan Din

Gerek “*Din*” monografisinde gerekse dine dair diğer metinlerinde Simmel, yukarıda işaret edilen çok boyutlu ve katmalı yaklaşım tarzını korumaktadır. Onun metinlerinde psikoloji, kültür ve yaşam felsefesi perspektifleri sosyolojik bir temelde birleşmektedir. Modern toplum koşullarında insanın varoluş biçiminin parçalı doğası ışığında bireysellik sorununu dinî ifadelerle ilişkilendirmeyi amaçlayan Simmel, bireyselliğin sorunlu hale geldiği anlayışını, bireyin sosyalleşme süreçlerine bağımlılığı bilgisiyle yapılan sosyolojik analize ve nesnel kültürün bireysel kültür üzerine kurduğu tahakküme dayandırmaktadır. Simmel, dinsel formun sosyalleşme ile bireyselleşme arasındaki gerilimin belirgin olduğu yerde etkili olduğunu tespit etmektedir. O, bu noktada yukarıda da işaret edildiği gibi “dogmalar”la inşa edilen kurumsal din ile ruh hali ya da öznel dindarlık anlamında dindarlık ayrımı yapmaktadır.⁴³ Onun bu tutumu genel parça-bütün ilişkisinin bir yansıması olarak görülebilir.

Simmel parça-bütün ilişkisi problemi bağlamında bireyin iki boyutlu toplumsallaşma süreci yaşadığını belirtmektedir. Bu toplumsallaşma iki boyutludur ona göre, zira birey bir taraftan üyesi olduğu bütüne yönelik bir ilişki gerçekleştirmekte diğer taraftan bir üye olarak birey kendisi bütün olmayı talep etmektedir. Bu noktada o, bireyin aşkın bir varlığı temsil eden Tanrı’ya karşı tutumu ile sosyalleşme süreçleri içindeki konumu arasında kurduğu analogiler ile kendi din sosyolojisi perspektifini geliştirmektedir. Bu perspektifle o, bir tarafta “birey ile Tanrı” diğer tarafta “birey ile toplumsal bütün” arasındaki yapısal karşılaştırılabilir ilişkiye

⁴² Simmel, “Zur Soziologie der Religion”, 123.

⁴³ Volkhard Krech, “Georg Simmel: Die Religion (1906/1912)”, *Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, ed. Christel Gärtner/Gert Pickel (Wiesbaden: Springer VS, 2019).



yönelmektedir. Bu bağlamda “inanç” ve “birlik” kavramları söz konusu soyut ilişkileri somutlaştıran kavramlar olmaktadır. Simmel’a göre dinsel kategorinin sosyallik açısından işlevi toplumsallaşma süreçlerinde bireyin bilincinin artması olarak belirmektedir. Öyle ki ona göre toplumsal olarak talep edilen aynı zamanda istikrar ölçüsü, duygusal refakat ve başka türlü elde edilemeyecek bir kutsallık içerir olmaktadır.⁴⁴ Kısacası Simmel, kullandığı analoginin yardımıyla dinsel formunun hem toplumsallaşma sürecini hem de dinsel anlam dünyasını eş zamanlı içerdiği sonucuna ulaşmaktadır.

Simmel’in teorisinde dindarlığın dinden daha ön planda oluşunun göstergelerinde birisi de onun, bireyin “bütünlüğe ve kendinden yüksek olana” bağımlılık duygusuna yaptığı vurgudur: “*Birey kendini içinde aktığı ve kendini bıraktığı genel bir şeye, daha yüksek bir şeye bağlı hisseder. Kendisinden farklı ama aynı zamanda onunla özdeş olduğu bu bütün ve yüksek olan, onun için yükselmek istediği ve kurtuluş beklediği bir şeydir.*”⁴⁵ Sonuçta Simmel için dinsel olan, eş zamanlı gelişen sosyalleşme- bireyselleşme sürecinde sosyal bir görünüm kazanmaktadır. Zira ona göre dinsel renklere bürünmüş sosyal süreçler, öznenin aynı zamanda içsel ve kişisel bir şey olarak algıladığı daha yüksek bir düzene yönelik bir tutumu olarak belirmektedir.⁴⁶ Böylelikle sosyal süreçlerde şekillenen dinsel kategori aşkınlaşarak ve nesnelleşerek dinin dünyasını kurar.⁴⁷

Simmel’in dine yaklaşımının bir çeşit ateizm içerdiği söylenebilir. Onun bu yaklaşımının en uygun açıklamalarından biri Peter Berger’in “metodolojik ateizm” olarak nitelediği yöntemdir. Berger, dindar bir Protestan olmakla birlikte dinin insan yaşamındaki yerinin ampirik olarak tespit edilmesinin ve böylece onun beşerî boyutunun ortaya konabilmesinin söz konusu yöntemle mümkün olabileceğini savunmaktadır.⁴⁸

⁴⁴ Simmel, *Die Religion*, 30.

⁴⁵ Simmel, *Die Religion*, 29.

⁴⁶ Simmel, *Die Religion*, 35.

⁴⁷ Simmel’in “*Religion*” monografisinde ortaya koyduğu dinsel olanın toplumsallaşma süreçleriyle iç içe bir şekilde dinin dünyasını inşasının ayrıntılı ve görselleştirilmiş incelemesi için bk. Krech, “Georg Simmel: *Die Religion* (1906/1912)”.

⁴⁸ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 192; 294-306.



Berger'in yöntemine örnek teşkil edecek şekilde Simmel, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu meselesiyle ilgilenmemekte dini yalnızca bir bilinç süreci olarak değerlendirmektedir.⁴⁹

Simmel formlar (kategoriler) üzerindeki ısrarıyla dini, dindarlığa dolayısıyla tarihsel ve kişisel fenomenlere indirgemektedir. Onun yaklaşımında din ruhun bir ifadesi, bir bilinç biçimidir. Bu dinsel bilinç bireyin birbirine zıt görünen duygu durumlarına birlik, bütünlük kazandırmaktadır. Bu birlikle tüm duygular Tanrı, doğa ve insanlıkla ilişkide bir ahenk bulmaktadır. Nihayetinde din, Tanrı'da değil tanrısal olanı iç dünyasında deneyimleyen öznenin kurucu etkinliklerinde temellenmekte ve dolayısıyla konumunu dindarlığa ve maneviyata terk etmektedir. *Simmel'in ifadesiyle "Dindarlık ruhun ses halidir. Kendini özel alanlara yansıtır yansıtırmaz din haline dönüşür."*⁵⁰ Dolayısıyla "...din dindarlık sürecini hazırlamaz, aksine dindarlık dini meydana getirir."⁵¹ Bu bakışa göre dindarlık bilgi ve eylem biçimi değil, belirli bir duygu eğilimidir.

Dindarlık Simmel'in din sosyolojisinin merkezi bir kategorisidir ve bireyin dünyaya karşı manevi duruşunu; onun tüm duygu, düşünce, istek ve algılarını şekillendiren temel bir eğilimini ifade etmektedir.⁵² Eylemler, tutkular ve bütün varlık; bireye dindarlıkla her şeyi ayakta tutan ve onlara birlik veren aşkın bir varlıkla temellenmiş görünmektedir. Dindarlık; özneye ruhun derinliklerinden gelen ve tüm eylemlerine belli bir ahenk veren duygusal yönelimken, tüm nesnelere için bir bütünlük ve esenlik ortamı vaat eder. Ruhun bir ifadesi olarak Tanrı'yı arayan ve dünyaya birlik bahşeden manevi bir tutumdur. Böylece dindarlık ampirik görünüşleri; onları aşan daha derin, daha temel bir şeye bağlar; ampirik çokluğu anlamlı bir bütünlükle birleştirir.⁵³ Yani dindarlık; görünüş ile öz, parça ile bütün, fizik alem ile metafizik, mümkün olan ile zorunlu olan arasında mistik bir bağlantı kurmaktadır. İnanan her şeyi ilahi varlığın bir işareti, göstergesi olarak okumaktadır.

⁴⁹ Vandenbergh, "Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion", 7.

⁵⁰ Simmel, *Die Religion*, 36.

⁵¹ Simmel, *Die Religion*, 21.

⁵² Simmel, *Die Religion*, 14;17-18.

⁵³ Vandenbergh, "Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion", 8.



5. Kişisel Bir Form Olarak Din

Simmel; bireysel- nesnel kültür ayrımı ile ortaya koyduğu insanın kültür yaratma gücünün bizzat kültür tarafından etkisiz kılınmasını sürecinin, hayatın geneli için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Ona göre hayat ile form arasında, bireysellik ve standartlaşma arasında görüleceği gibi sürekli bir mücadele bulunmaktadır. O, yaşadığı dönemin dinsel hayatında gözlemlediği genel eğilimi de söz konusu mücadele çerçevesinde yorumlamaktadır. 1900'lerin başından itibaren onun gözlemine göre entelektüel açıdan gelişmiş çok sayıda insan, dinsel ihtiyaçlarını mistisizmle karşılamaktadır. Halbuki bu kimseler dönemin etkin kiliselerinin tedrisinden geçmiş kimselerdir. Simmel'a göre bu mistisizm yönelişinin iki temel sebebinden birincisi; bir dizi özgül, nesnel imge aracılığıyla dinsel hayatı yönlendiren formların artık o hayat için uygun olmayışıdır. Bu değişimle insanların dinsel ihtiyaçları ortadan kalkmamış; yalnızca bunların karşılanacağı yeni yollar aranmaya başlanmıştır. Bu arayışta mistisizmin gündeme gelmesi ona göre, mistisizmin dinsel formların katı sınırlarında ısrarcı olmamasından kaynaklanmaktadır. Mistisizm, dogmatik sınırlamaları aşan sınırsız dinsel duyguya imkân tanımaktadır. Böylelikle mistisizm sonsuzluğun derinliğine formsuz kapı aralamakta, ruhun özlemlerini karşılamaktadır.⁵⁴ Bu sebeplerle Simmel'a göre döneminin aşkın formlarından büsbütün kopmaya hazır olmayan dindarlarının son sığınağı, mistisizm olmaktadır.

Simmel, döneminin dinsel eğilimlerine dair incelemesini sonu mistisizme varan bir evrim süreciyle açıklamaktadır. Ona göre dinsel yapılara da kaynaklık eden içsel hayatın dinsel kültürü bir evrim seyri izlemektedir. Dinsel hayatın doğası ve enerjisiyle uyumlu olan tikel form, belli sınırlar içine sıkışarak zamanla esnekliğini yitirmekte ve yerini dinsel itkinin yeni bir formuna bırakmaktadır. Onun gözlemine göre dinsel kültürün yaşadığı evrim sonucu olarak pek çok insan, dinsel ihtiyaçları oradan kalkmamış olmakla beraber inancın öteki dünyaya ilişkin esaslarını reddetmektedir. Söz konusu evrim sonuna kadar götürülse dinsellik; hayatı dolaysız yaşamayı mümkün kılacak, bütün dünyevi boyutlara nüfuz edecektir. Simmel böy-

⁵⁴ Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, v.d. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 75-76).



le bir incelemeyle geçmişin dinsel yapılarına da ruhunu veren ve değişen formlara rağmen kalıcılığını kaybetmeyen, her şeyi kapsayan, kendiliğinden hayat süreci olan dinselliğe dikkat çekmektedir. Öyle ki bu noktada söz konusu olan sahip olma değil “olma”dır; dolayısıyla belli nesnelere sahip olan din yerine hayatın kendi akışı içinde varlığı hissedilen, dışsallığı ve ihtiyaçları aşan inançtır.⁵⁵

Tinsel hayat ancak formlar içinde ifade bulabilir, formlar içinde gerçekleşebilir. Bu sebeple kilise ile yollarını ayırarak mistisizme yönelen bireyler başa çıkılması zor bir sorunla karşı karşıyadırlar. Bu noktada Simmel kararsızdır, zira temel dinsel bir ihtiyacın mutlaka bir nesneye muhtaç olmadığını söyleyememektedir. Dönemindeki dinsel hayatın özü ona; hayatın gel-gitlerine “*ruhani bir nitelik katmaktan öteye gitmeyen formsuz bir dinamizmden, tamamen işlevsel bir nitelikten ibaretmiş gibi*” görünmektedir. Simmel bu noktada, içsel dinî hayat için kalıcı olamayacak bir ara dönemden bahsetmektedir: mevcut dinsel formları reddetmek ama bunların yerine yenilerini koyamamak. Simmel, -kendinden sonraki sosyal teorisyenlerin modern hayatta dine ilişkin “görünmeyen din” (Luckmann), “kültür olarak din” (Geertz), “modern soyut toplumun işlevsel soyut dini” (Zijderveld)⁵⁶ gibi yaklaşımlarının öncüsü olacak şekilde- döneminde çok sayıda bireyin dinsel itkinin canlılığı hissetmelerine rağmen kurumsal dini muhafaza edememelerine dikkat çekmekte ve dini dışsal örtüsünden mahrum eden “aydınlanmanın” bile onun varlığına kastedemeyeceğini eklemektedir. Kültürün trajedisinin ressamı Simmel için bu noktada asıl sorun “*inanç’ın bir nesneyle ilgili olmaktan çıkması*”nın uzun vadede çözümsüzlük doğuracak olmasıdır. Zira -din de kendisinin bir ürünü olan- kültürel hayat ya formlar üretmeli ya da verili formlar içinde ilerlemelidir.⁵⁷

6. Kültürel Ürün Olarak Din

Simmel incelemesine toplum, birey ve kültürün farklılaşmadığı “bir andan” başlamaktadır. Varlıklar aralarındaki etkileşimle yavaş yavaş bir yapı

⁵⁵ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 77.

⁵⁶ Adı geçen teorisyen ve yaklaşımları için bk. Cevat Özyurt- Ejder Okumuş (ed.), *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (Ankara: Hece Yayınları, 2016).

⁵⁷ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 77-78.



oluşur. Bilincin belirlediği bu süreçte insanlar, semboller kullanma ve kültürel üretimle diğer canlılardan farklarını ortaya koyarlar. Kültür hem bilinçli eylemin bir koşulu hem de bir ürünüdür. Simmel, kültürü diyalektik bir nesnelleştirme ve özneleşme süreci olarak görmekte, form ve içerik diyalektiğini kullanarak kültürel farklılaşmayı ortaya koymaktadır. Formlar içinde ilerlemek durumunda olan kültürel hayatın bir ürünü olarak dine ait içeriklerin sosyal bir forma girebilmesi gibi dini formlar da sosyal etkileşimleri yapılandırabilmektedir.

Simmel'a göre bireyler arasındaki sosyal etkileşimlerden birlik duygusu oluşmakta, bu birlik duygusu gökyüzüne yansıtılıp idealleştirilmekte ve toplumsal grubun birliğini temsil ve icra eden Tanrı ile sembolize edilmektedir. Bu süreçte etkileşimlerden kaynaklanan sosyal birlik bir şekilde yükselmekte ve grubun arzuladığı ancak gerçekte asla elde edemediği, birliği saf biçimde sembolize eden toplum dışı bir töze dönüştürülmektedir. Böylece etkileşim halindeki bireyler dinde kendilerinin bilincine varmakta, ardından din de kendi bilincine ulaşmakta ve bu üçüncü düzeyde kültürel anlamların farklılaşmamış kaynağından özel bir form olarak ortaya çıkmaktadır.

Simmel'in incelemesine göre sosyal dayanışmanın sürdürülmesiyle oluşan ve yarı dini bir özellik gösteren birlik duygusu, zamanla dine evrilmektedir. Ona göre din, zaten psişik enerjilerin özerk bir kültürel formda kristalleşmesinden başka bir şey değildir. Bu süreçte sosyal etkileşimlerin kendi bilincine vararak nesnelleşmesi olarak beliren olgu; kendine has yasalara ve mantığa sahip, sistemleştirilebilen ve daha da geliştirilebilen bir nesnel içerikler kompleksi olmaktadır. Böylelikle özerk bir kültürel form olarak ortaya çıkan din; felsefe, etik, estetik, hukuk, bilim ve teknoloji gibi diğer kültürel formlardan ayrılmakta ve kendine has kurallarıyla işlemektedir.⁵⁸ Bütün bu çözümlenmelerde felsefe ile sosyoloji belli bir noktada kesişmekte, dinin toplumsal hayattan kültürel bir form olarak doğuşunun analizinde sosyoloji iş görürken onun metafizik içeriğiyle felsefe ilgilenmektedir.

Simmel'a göre insanlar; çözümlenemez varlığı, kendine has kuvvet ve amaçlılığıyla dolaysız hayatın yalnızca belli bir andaki tikel formuna sahip-

⁵⁸ Vandenberghe, "Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion", 14-15.



tirler. Bu dolaysız hayattan doğan form, kendine has meşruiyeti ve hukukuyla meydana geldiği andan itibaren farklı bir düzenin parçası olmakta; hayatın özüne, taşkın dinamizmine rağmen onun ötesinde bir varoluşa sahip olmayı talep etmektedir. Bu durumda hayatın formdan yoksun kuvveti ile katı, bağımsız ve zamandışılık iddiasındaki formun karşı karşıya geldiği bir paradoks oluşmaktadır. Bu paradoks kültürün ilerlemesi ölçüsünde derinleşmektedir. Zira hayatın yönettiği bilgi, irade ve yaratımın elinden bir formun yerine bir başkasını koymaktan başka bir şey gelmemektedir.⁵⁹

Yukarıda da işaret edildiği üzere hayatın kültürel ürünlerinden biri olan dinin kurumsallaşmış formlarına yönelik çeşitli motivasyonlarla yapılan ve yapılacak tüm “saldırıları” da Simmel’in bakışı açısından tinin kültüre dönüşmesinden kaynaklanan derin çelişkilerin tezahürleri olarak görünmektedir. Modern dönem, insanlık tarihinde söz konusu çelişkinin keskinleşip hayatın bütününe etkilediği dönemlerin en belirgin olanıdır. Ancak hayatın tarihi ve düzenlenişi içindeki çatışmaların mutlak bir şekilde çözülmesini beklemek de doğru değildir. Zira söz konusu çatışma ve sorunların çözümden bağımsız olarak yerine getirdikleri işlevleri bulunmaktadır.

7. Sosyalleşme Formu Olarak Din

Simmel’in sosyolojisine göre birbirinin bilincinde olan en az iki kişinin etkileşimde olduğu durumlarda toplumun örgüsünün ilmekleri ortaya çıkmaktadır. İki kişi oyun oynadığında, üç kişi birlikte yemek yediğinde bu eylemler, içerisinde birçok ritüelin icra edildiği sosyalleşme formlarını oluşturmaktadır. Bu ve benzeri eylemler her halükârda birlikte “biz” duygusunun oluştuğu birleşik eylemlerdir ve sona erdiklerinde bireyler arkalarında mikro toplum tecrübesi bırakmış olurlar. Bu yaklaşıma göre toplum, bireyler arasındaki sürekli etkileşim akışından oluşmaktadır. Buradaki etkileşim akışı belli bir süreci ifade etmektedir ve bu mikro toplumlar Simmel tarafından “*Vergesellschaftungen*” (sociations) olarak adlandırılmaktadır. Aslında burada söz konusu olan Durkheim’ın “birlikler”⁶⁰, Weber’in “top-

⁵⁹ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 79-81.

⁶⁰ Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 113.



lumsal ilişkiler"⁶¹ olarak adlandırdığı yapılardır. Simmel'in mikro sosyolojisinde sosyalleşmenin kriteri bireylerin birbirleriyle, birbirleri için veya birbirlerine karşı yönelimleridir. Toplumda bu yönelimlerin bulunduğu her yerde bireyler sosyal gruplar oluşturur, bunlar geçici ancak toplum kalıcıdır. Simmel'a göre toplum, birbirleriyle etkileşime giren bireylerin karmaşık, sürekli değişen ve geçici sosyalleşmeler ağıdır.

Simmel'in mikro sosyolojisine yemek, öğün birliktelikleri üzerine yazdıkları örnek verilebilir. İnsanlar birlikte yemek yerken ihtiyaç karşılamanın ötesinde daha yüksek kültürel bir etkinliğe girişmektedirler. Yemek yemenin yazılı olmayan belli görgü kuralları, estetik tercihler bulunmaktadır. Bireyler birlikte yemek yerken kasıtlı, ortak bir bilinç taşıyan bir eylem gerçekleştirmektedirler. Simmel; yemeğin birleştirici yönüne dikkat çekerek antik çağ kültüründeki kurban yemeklerini, Sami antik çağındaki kardeşçe birlikte yemeğin Tanrı'nın rızasına muvafık oluşunu ve Arap kültüründe düşmanla birlikte yemek yemenin anlamını örnekler olarak sıralamaktadır. Ancak o, ekmeği İsa'nın bedeniyle özdeşleştiren Son Akşam Yemeği'ni, bu yemeğin mistisizm temelinde katılanlar arasında benzersiz bir bağlantı türü yaramasını özellikle vurgulamaktadır. Zira burada ona göre herkesin birbiriyle eşit olarak paylaşılan "gizemli bölünmezliği" paylaşma ve kendi için tüketmenin egoizminin açık şekilde aşılması söz konusudur. Fizyolojik ilkelik ve kaçınılmaz genellik olarak sıradan yemek burada toplumsal etkileşim alanına, dolayısıyla kişi-ötesi öneme taşınmaktadır.⁶² Sosyal bir birliktelik biçimi olarak yenen yemek "kutsal komünyon" ile çok farklı bir görünüm kazanmaktadır. Papazın etrafında toplananlar, kutsanmış ekmeği yiyerek Mesih aracılığıyla kalben ve zihnen iletişim kurmaktadırlar. Mesih'in manevi mevcudiyeti sayesinde, her inanan doğrudan Tanrı ile ve dolaylı olarak diğer inananlarla iletişim kurmaktadır. Simmel sosyolojisine göre aktörler arasındaki kalp ve zihin iletişimi nihayetinde toplumu oluşturan şeydir ve Tanrı da zaten inananları bir araya toplayan varlıktır.⁶³

⁶¹ Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. Medeni Beyaztaş (İstanbul: Bakış Yayınları, 2007), 50-51.

⁶² Georg Simmel, "Soziologie der Mahlzeit", *Der Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt* Nr. 41 (10 Oktober 1910), 1-2.

⁶³ Simmel, *Die Religion*, 53.



Simmel'in perspektifinde toplum, gruba katılan ve grupta yer alan ve bunu yapmanın bilincinde olan tüm insanlar tarafından yaratılan katılımcı bir gerçekliktir. Bu haliyle toplum, ikinci dereceden bir tür bilince, bir etkileşim içinde olan bireylerin bilincine dayanmaktadır. Ancak bireyler yalnızca bir araya geldiklerinde değil, sahip oldukları çağrışım gibi çeşitli "araçlarla" her zaman bu bilinci taşımaktadırlar. Simmel'in mikro ölçekteki analizi makro düzeye taşınmaya müsait görünmektedir. Yalnız başına dua ederek Tanrı'yla konuşan mümin, aynı zamanda inanan kardeşlerinin oluşturduğu birliğin bir parçası olduğunu duyumsamaktadır.

Sonuç

Simmel; Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin kurucu figürleri ile aynı dönemde yaşamış olmasına; kapitalizm ve kentleşmenin yol açtığı büyük toplumsal değişmelere onlar gibi tanık olmasına ve benzer bilim felsefesi kaynaklarından beslenmesine rağmen onlardan farklı bir din teorisi geliştirmiştir. O geliştirdiği din teorisi yaklaşımıyla günümüz din sosyolojisinde geniş kabul gören önemli kuramsal yaklaşımların erken bir habercisi olmuştur. Ancak sosyolojik kuramların geliştirilmesinde, sosyoloji disiplininin kurumsallaşmasında diğer kurucu sosyologlar kadar öncü ve önemli katkılarına rağmen Simmel'in din sosyolojisine katkısı yeterince işlenmemiştir. Bunda Simmel'in din teorisinin felsefi yanlarının sosyolojik yanlarından fazla olması, bütüncül ve tutarlı bir din sosyoloji ortaya koymamış olması, konuları ile ilişkili malzemenin dağınıklığı, uyumlu genel açıklamaların azlığı ve akademik geleneğe aykırı duruşu etkili olmuştur.

Simmel'in din teorisi dikkatle incelendiğinde onda; Batı'da 1960'lı yıllardan itibaren iyice yerleşen çağdaş din sosyolojisinin felsefi, fenomenolojik, antropolojik, nitel ve hümanist çizgisinin öncü işaretlerini bulmak mümkündür. Onun din anlayışı; günümüz din sosyolojisinin dini, hayatın geri kalanından ayırmayan ve insan yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçası olarak gören yaklaşımına paralel konumlanmaktadır. Yine Simmel'in din teorisine ilişkin yöntemi de aynı doğrultuda inançları paranteze alan bir nesnellik arayışı içinde olması açısından öncü bir nitelik arz etmektedir.

Simmel'in din anlayışında insanın birlik, bütünlük arayışı ve dindarlık eğilimi merkezi bir konuma sahiptir. O, tanrısallığı da bunlarla ilişkilendirir.



dirmekte ve tanrısal olanın deneyimlenebilecek olmasına karşın tarif edilemez, tanımlanamaz olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Böylece Simmel, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu meselesini inceleme dışı bırakarak dini yalnızca bir bilinç süreci olarak değerlendirmektedir. Onun bu tavrı aşkın olanı içkinde arayan bir görünüm arz etmektedir. Simmel'in yaklaşımında din dindarlığa dolayısıyla tarihsel ve kişisel fenomenlere, bir bilinç biçimine indirgenmekte; Tanrı'da değil de tanrısal olanı iç dünyasında deneyimleyen öznenin kurucu etkinliklerinde temellendirilmektedir.

Simmel'in din teorisi; sosyoloji, kültür teorisi ve yaşam felsefesi katmanlarına dayanan ve sistematik olmayan bir teoridir. Geliştirdiği "Religioiden" kavramıyla "birbirine inanç"ta yatan sosyolojik inanca, dinselliğe dikkat çekmiştir. O, kurumsal din ve onun farklı şekillerinden ziyade farklı din biçimlerinden önce gelen, "belirli bir ruhsal nitelik" ya da "ruhun tutumu" şeklinde beliren dindarlık duygusuna odaklanmıştır. Ona göre bu inanç, dinselliğin çeşitliliğinin olduğu yerdir. O, insan doğasında orijinal bir eğilim, özel içsel bir mizaç olarak dindarlığın kültürün içinde gelişerek somut bir gerçekliğe, dine dönüştüğü savunmuştur. Yani ona göre kurumsal din, uzun süreli kişilerarası etkileşimler ardından ve çok sayıda etkileşimsel tecrübeler vasıtasıyla ortaya çıkan kültürel bir üründür.

Simmel din ile sosyalleşme süreçleri arasında analogiler kurarak bütün dinlerin ortak yönlerini tespit etmeyi amaçlamıştır. O, bireyler arası sosyal yaşam biçimlerinin genellikle dini fikirlerin içeriklerini şekillendirdiğini savunmuştur. Ona göre tanrı tasavvurları sosyal ilişki biçimlerinin dini sembolleştirilmelerini temsil etmekte ve bireyin grubuyla ahlaki ilişkileri ile bireyin Tanrısı ile ilişkisi arasında benzerlikler bulunmaktadır. Kısacası o, dinin kökenlerini sosyal ilişki biçimlerinde aramıştır.

Kaynakça

- Coser, Lewis A. *Georg Simmel (1858–1918). Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 2. Basım, 1977.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Cipriani, Roberto. *Din Sosyolojisi, Tarih ve Teori*. haz: Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet



- Yayınları, 2014.
- Durkheim, Emile. *Sosyoloji Dersleri*. çev. Ali Berktaç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Durkheim, Emile. *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2011.
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya, İzmir: Cem Yayınevi, 2018.
- Frisby, David. *Georg Simmel*. London: Routledge, 2. Basım, 2002.
- Frisby, David. *Modernlik Fragmanları Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Frisby, David. "Georg Simmel: Modernitenin İlk Sosyoloğu", çev. Elçin Gen, *Modern Kültürde Çatışma*. haz. Elçin Gen. 9-51. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Winfried Gebhardt, "Religionssoziologie". *Handbuch Spezielle Soziologien*. ed. Georg Kneer, Markus Schroer. 393-404. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Geoghegan, Vincent. "Religion and communism: Feuerbach, Marx and Bloch". *The European Legacy* 9/5, (2004), 585-595. <https://doi.org/10.1080/1084877042000306352>
- Krech, Volkhard -Tyrell, Hartmann. *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg: Ergon, 1995.
- Krech, Volkhard. *Georg Simmels Religionstheorie (Religion und Aufklärung 4)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Krech, Volkhard. *Religionssoziologie (Einsichten Themen der Soziologie)*. Bielefeld: transcript Verlag, 1999.
- Krech, Volkhard. "Die 'Soziologie der Religion'– neu gelesen". *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*. ed. Rüdiger Lautmann, Hanns Wienold. 325-346. Wiesbaden: Springer, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21427-2_18
- Krech, Volkhard. "Georg Simmel: Die Religion (1906/1912)". *Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. haz. Christel Gärtner, Gert Pickel. 109-119. (Wiesbaden: Springer VS, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-658-15250-5_14



- Özyurt, Cevat – Okumuş, Ejder (ed.). *Çağdaş Sosyal Teoride Din*. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki, 2011.
- Simmel, Georg. “Zur Soziologie der Religion”. *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9 (1898), 111-123. <https://socio.ch/sim/verschiedenes/1898/religion.htm>
- Simmel, Georg. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.
- Simmel, Georg. “Soziologie der Mahlzeit”. *Der Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt* Nr. 41 (10 Oktober 1910), 1-2. <https://socio.ch/sim/verschiedenes/1910/mahlzeit.htm>
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Simmel, Georg. *Die Religion*. b.y.: Dearsbooks Europeachische Literatur Verlag Gmbh, 2014.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. Tanıl Bora, v.d. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Susman, Margarete. *Die geistige Gestalt Georg Simmels*. Tübingen: Mohr + Bdd, 1959.
- Taştan, Abdulvahap- Aksoy, Mehmet. “Georg Simmel’in Sosyolojik ve Psikolojik Bakış Açılarında Din ve Dindarlık Anlayışı”, *Bilimname*, 2020 / 41 (Mayıs, 2020), 39-65. <https://doi.org/10.28949/bilimname.682876>.
- Tyrell, Hartmann. “Das Religioide und der Glaube”. *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*. ed. Rüdiger Lautmann, Hanns Wienold. Wiesbaden: Springer VS, 2018, 347-362. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21427-2_19
- Vandenberghe, Frederic. “Immanent transcendence in Georg Simmel’s sociology of religion”. *Journal of Classical Sociology* 10/1, (February 2010), 5-32. <https://doi/10.1177/1468795X09352559>
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. İstanbul: Ayraç Yayınları, 1999.
- Weber, Max. *Sosyolojinin Temel Kavramları*. çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Bakış Yayınları, 2007.



Kelâmın İrade Anlayışı Ekseninde Mecburi Eğitim Konusunun Ele Alınması

Addressing the Issue of Compulsory Education on the Axis of Understanding the Will of The Kalam

Cafer GENÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assist. Prof., Dr. Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Artvin / Turkey
g.cafer@artvin.edu.tr | orcid.org: 0000-0002-5188-4892

DOI: 10.47425/marifetname.vi.993329

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 9 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 4 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Genç, Cafer. “Kelâmın İrade Anlayışı Ekseninde Mecburi Eğitim Konusunun Ele Alınması [Addressing The Issue of Compulsory Education on The Axis of Understanding the Will of The Kalam]” Marifetname.8/2 (Aralık /2021), s. 533-561.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by Turnitin and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Kelâmın İrade Anlayışı Ekseninde Mecburi Eğitim Konusunun Ele Alınması

Öz: Hayatî öneme sahip ve alternatifli olmayan hususlar mecburidir, alternatifli bulunan hususlar ise irade kapsamına girer ve mecburi değildir. Bununla beraber mecburilik ve iradî oluş tamamen birbirinden ayrık anlamlar değildir; birine atfedilecek anlam diğèrinin de anlam içeriğini ilzam eder. Bu çerçevede mecburilik örtülü bir özgürlüğe, özgürlük de örtülü bir zorunluluğa işaret eder. Eğitim ve öğretim toplumun olduğu yerde doğal olarak vardır; ancak okullaşma süreciyle zorunlu kapsama alınması modern döneme ait bir gelişmedir. Bu dönemdeki toplumlar, en buhranlı dönemlerinde bile belli derecede eğitim ve öğretimi zorunlu tutma gereğini duymuşlardır. Bütün siyasi ve sosyal gelişmelerin ana eksenini “özgürlük” olmasına rağmen, bu dönemde eğitimin “zorunlu” kapsama alınmasının arka planını bilmek önem arz etmektedir. Zorunlu eğitim herkes için gerekli olan temel bilgilerin öğretilmesi esasına dayanmaktadır. Bir bilginin bizzat kendisinin “zorunlu/gerekli” olmasıyla belli amaç için “zorunlu” olarak verilme gereği duyulması arasındaki farkın ortaya konulması önemlidir. Kelâm amacı gereği her yaşta insanın “zarûrât-ı dîniyye”/ilm-î hâl kapsamındaki bazı konuları bilmesini gerekli görerek zorunlu eğitim konusuna dâhil olmaktadır. Vahyin öngördüğü insan anlayışının dayandığı bilgi sistemi ile aydınlanmanın istediği insan anlayışının/tasarımının dayandığı bilgi sistemi arasındaki ilişki kelâm açısından önemlidir. Aydınlanmanın bilgiyi zorunlu, inancı ise özgürlük kapsamında değerlendirmiş olması, bu ilişkinin ele alınmasında önemli bir hareket noktası olarak seçilebilir. Konu geniş kapsamlıdır; burada sadece teorik açıdan ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Din, Aydınlanma Felsefesi, Zorunlu Eğitim, Eğitim Felsefesi.

Addressing the Issue of Compulsory Education on the Axis of Understanding the Will of the Kalam

Abstract: Issues that are of vital importance and have no alternative are compulsory, while issues with an alternative are within the scope of will and are not compulsory. Obligation and Will are not discrete elements, one is a structure that will bind the other. Obligation refers to implicit freedom in the elimination of Will, and in the same way, freedom refers to an obligation based on will. Education and training naturally exist where society is; however compulsory coverage with the schooling process is a development of the modern period. Societies in this period felt the need to require a certain degree of education and training even in their most depressed periods.



Although “freedom” is the main axis of all political and social developments, it is important to know the background of the “mandatory” coverage of education in this period. Compulsory education accepts the teaching of basic knowledge necessary for everyone as a starting point. According to the purpose of kalam, it is necessary for people of all ages to know some subjects within the scope of “zarurat-ı dineyye”, so it is involved in the subject of compulsory education. There are many aspects of the subject, but the main issue is the relationship between the information system on which the human understanding predicted by revelation is based and the information system on which the human understanding/design wanted by Enlightenment is based. This relationship needs to be addressed on a theoretical level. The fact that the Enlightenment evaluated knowledge in the context of necessity and faith in the context of freedom/will is an important starting point in addressing this relationship.

Keywords: Kalam, Enlightenment Philosophy, Religion, Compulsory Education, Educational Philosophy

Giriş

Kur’an birçok ayette ilmi, ilim sahiplerini yüceltmektedir. Peygamberimiz de kadın-erkek her müslümana¹ beşikten mezara kadar ilim öğrenmeyi emir kipiyle tavsiye etmekte ve bu meyanda ilim meclislerini övmektedir. İslâm geleneği içerisinde yer alan bütün âlimler, filozoflar, aydınlar... ilmin ehemmiyetine kail olmuşlardır. İslâm medeniyetinin etkin olduğu coğrafyalarda ilim mefhum olarak her yönüyle olumlu anlam içeriğine sahip olmuş, doktriner seviyede olumsuzluğu ihsas edecek bir anlayış hiçbir zaman kendine yer edinememiştir.

Matbaanın icadına müteakiben matbuatın yaygınlaşmasıyla beraber yazılı bilgilerin geniş kitlelere ulaşmasının yolu açılmıştır.² Bilginin toplumlarda daha fazla tedavüle girmesiyle bilgideki bu yatay ve dikey hareketlilik yeni kurumsallaşmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Kelâm, ilişkilendirmesini doğru yapmak şartıyla vesâil zemininde hiçbir

¹ Müslüman bilindiği üzere “müslim” ism-i failinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla fil anlamı ve aynı zamanda “mü’min” ifadesinin de müteradifi olarak küçük harfle yazılması tercih edilmiştir.

² Mehmet Ali Ağaoğulları vd. *Batı’da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 519.



bilgi çeşidine bigâne kalamaz. Eğitim felsefesi, arzu edilen insan anlayış(lar) 1 ekseninde ortaya çıkmıştır. “Eğitim felsefesi” tamlaması eğitim ve felsefe kavramlarından oluştuğundan olabildiğince çeşitliliği barındırmaktadır. Felsefenin önemli derecede şahsi vizyona bağlı geliştiği göz önünde bulundurulduğunda, eğitim felsefesinin her filozofa/düşünüre göre farklı içerik kazanacağı ortadadır.³ Ancak bu farklılıklar ortak toplum algısı ekseninde önemli derecede asgari seviyede tutulabilmektedir.⁴ Günümüzün hâkim eğitim felsefesi anlayışı, aydınlanma⁵ olarak adlandırılan dönemin ekseninde şekillenen bir anlayıştır. Eğitimin farklı açılardan nüanslar içeren farklı tanımları yapılmış olsa da kasıtlı/iradî davranış değiştirmeyi amaçlaması ortak anlamı/hedefidir.⁶

Zihin kendi bütünlüğü içerisinde “bilgi” olarak konumlandıramadığı algı türünü/çeşidini “inanç” olarak şekillendirmekte⁷ ve inanç-bilgi ilişkisi felsefenin de üstünde⁸ bir çabanın adı olmaktadır. Bu açıdan, kelâmdaki iman-bilgi tartışması önemli bir zemine oturmaktadır. Kelâm bu tartışmanın yanı sıra vesâil çerçevesinde hem felsefi bilginin hem de inancın iç tartışmasını ele almaktadır. Bilgi ve inancın ilişkisini ele almak, doğal olarak zihin ve iradeyi beraber ele almayı gerekli kılmaktadır.

Hâkim düşünce hürriyeti ileri derecede olumlu, mecburi oluşu ise olumsuz bir mefhum olarak ele almakta;⁹ bilgiyi de inanç karşısında belirgin bir şekilde öne çıkarmaktadır.¹⁰ Bilgi ile inanç asimetrik ilişkiye girince, inanç marjinalleşmek zorunda kalmaktadır.¹¹ Buna rağmen, aydınlanmanın prensip olarak inancı “özgürlük” bilgiyi ise “zorunluluk” ekseninde ele alması düşündürücü ve aynı zamanda çelişkilidir!

3 Ağaogulları vd., *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 530.

4 Selahatin Ertürk, “Türkiye’de Eğitim Felsefesi Sorunu”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (1988), 11.

5 Ahmet Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2008), 12-13.

6 Ertürk, “Türkiye’de Eğitim Felsefesi Sorunu”, 13.

7 Ahmet Cevzici, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 87-88.

8 Ebu Hamid el-Gazâli, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid El-Felasife)*, trc. Cemalettin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 107. f

9 Cevzici, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 10.

10 Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 239.

11 Bertrand Russel, *Din ile Bilim*, trc. Akşit Göktürk (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 11-12.



1.1. Terim Anlamıyla Mecburilik ve İhtiyarilik

Günümüz konuşma dilinde mecburilik, ister istemez, zor altında yapmayı ifade eder. Hürriyet kelimesinin anlamı ise oldukça anlam çeşitliliğine sahip olup her dönemde önemli derecede konjonktürel yapıyı yansıtan “anahtar kavram” niteliğindedir. Spinoza ve Descartes hürriyet ve zorunluluğu zıt anlamda ele alırlar.¹² Günümüzde kesin sınırları netleşmemiş olmakla beraber, “hürriyet”in özgürlük anlamında ve icbari oluşun zıddı olarak kullanılması öne çıkmış görünüyor.

Fıkıh usûlündeki “icbar” ve “ikrah” kavramları bu noktada konumuza ışık tutabilir: Her ikisi de zorlamaya işaret etmektedir; ancak zorlamanın her ikisindeki anlam çerçevesi aynı değildir. Birbiriyle alakalı iki mefhum arasında bazı noktalarda tearuz durumunun ortaya çıkması tabiidir.¹³ İcbar ve ikrah konusu müslüman toplumlarda naslardan ayrı ele alınamaz; aksi durumda düşüncede eksen kayması ortaya çıkar.¹⁴

İkrah insan fitratına, vicdanına, ruhuna aykırı olana; meşru olmayanı zorlamayı ifade ederken, icbar meşru olana zorlamayı, zorlayarak düzeltmeyi ifade eder. Her ikisinde meşru olmanın veya meşru olmamanın mahalli doğrudan insan olabileceği gibi, talep edilen teklif de olabilir. Bundan dolayı ikrah ve icbar tek taraflı ele alınamaz. Mahiyeti itibariyle icbar kapsamında olan bir davranış başkasına yaptırma şekliyle ikrah kapsamına girebilir; yani doğru olanın başkası tarafından yaptırılması insana manevi baskı anlamına gelebilir. İkrah ve icbarın iç içe geçmesi bu noktadan kaynaklanmaktadır; ancak eş anlamlı görülmesi de önemli yanlışlıklara yol açmaktadır. İcbar ihtiyara aykırı ise ikrah olur, aykırı değil ise ikrah olmaktan çıkar.¹⁵ Bütün teklifler icbarilik ve ihtiyarilik arasında değer kazanmakta ve konunun mahiyetine göre birine yakın olsa bile her ikisiyle ilişkili olmaktadır.¹⁶ Teklifi

¹² Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 146, 155.

¹³ Ali Bardakoğlu, “İcbar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/408-410.

¹⁴ İlahi irade ile beşerî irade arasındaki ilişkinin beşerî iradenin iç tartışması olarak anlaşılması konunun mahiyetinin algılanmasını değiştirir. “İnsan özgür değildir” sözü ile “İnsan İlahi irade karşısında özgür değildir” sözünün mana-i delâleti aynı değildir.

¹⁵ en-Nahl 16/106; et-Tevbe 9/54.

¹⁶ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 11.



hükümlerin mahiyetinde ikrah yoktur, ancak icrasında icbar/ikrah gerekli olabilir.¹⁷ İcbar daha çok doğrudan insan iradesine yönelik emir ve hacrı¹⁸ içeren bir eylemi ifade etmekte, ikrah ise daha çok bahse konu olan eylemin mahiyetini ifade etmektedir.¹⁹

Mecburiyetin olduğu yerde ister istemez teklifin tamamlayıcı unsurları olarak özgürlük, emir ve kısıtlılık da vardır. Özgürlük, emir ve kısıtlılığın hangi esaslara göre çerçevlendirileceği meselesi esas olarak kelâmın ve fıkıhın bir meselesidir.²⁰ Bu, esasında “islâm ilimleri”²¹ ile “sosyal ilimler” arasındaki rasyonel ilişkiye dair önemli bir konudur. Bu iki disiplin biri diğerini “geliştirecek” yönde yapılandırılabilmesi gibi, biri diğerini “kısıtlayabilecek/yok edebilecek” yönde de yapılandırılabilir. Günümüzde bu ilişki netleşmemiş olmakla beraber, birinin diğerini yok edecek şekilde bir yapılanmaya gidildiği söylenebilir. “Epistemolojik zıtlaşma” olarak adlandırılacak bu durum, doğal olarak birinin varlığını diğerinin yok olmasına bağladığından, bahse konu iki disiplin arasında rasyonel ilişkinin imkânı ortadan kalkmaktadır. Müeyyide, ikrah, icbar ve özgürlük vb. kavramların fıkıh usûlü diliyle “muhkem” lafızlar değil “müşterek” lafızlar olduklarını belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla bu kavramların ekseninde oluşan başta eğitim olmak üzere bütün epistemolojik yapılar evveleminde “sorunlu” yapılar görünümündedir.

1.2. Zorunlu Eğitimin Ortaya Çıkışı

Naslar ilk insan ve ilk peygamberin Hz. Âdem (a.s) olduğunu beyan etmektedir.²² Bu temel gerçek toplum ve medeniyetin teşekkül etmesiyle ilgili önemli bir hareket noktası sunmaktadır. Bütün toplumlar/insanlar “aynı soy” ve “aynı inanca” dayanmaktadır. “İrklaşma” ve “inanç çeşitliliği”

¹⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 161.

¹⁸ Ebu Hamid el-Gazâli, *İslam Hukukunda Deliller ve Hüküm Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2/46.

¹⁹ Gazâli, *İslam Hukukunda Deliller ve Hüküm Metodolojisi*, 2/73-74.

²⁰ Gazâli, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 108.

²¹ “İslâm İlimleri” müstakil olarak kullanıldığında özel isim kapsamında kullanmak gerekirken, müslümanların ortaya koydukları ilimler anlamında kullanıldığında ise cins isim olarak küçük harfle yazılması tercih edilebilir. Bu bağlamdan çıkarılabilir.

²² el-Bakara 2/34; Âl-i İmrân 3/59; el-A'râf 7/11.



sonradan süreçlere bağlı ortaya çıkan gelişmelerdir.²³ Yazının icadına bağlı yazılı kaynakların ortaya çıkmasıyla “tarih” disiplini ortaya çıkmış ve bu kaynaklar çerçevesinde belli ölçüde geçmiş hakkında bilgi sahibi olunmaya başlanmıştır. Yazının icadından önceki dönemlere ait sosyal realiteler daha çok şifahi gelenekle taşındığından yazılı kaynakların konusu olamamıştır.²⁴ Antropolojik araştırmalar ışığında yeni bulgular elde edildiğinde geçmişe yönelik bilginin niteliğinde önemli değişikliklerin olması imkân dâhilindedir. Ancak insanlığın tarihini ve kültür birikimini sadece yazılı kaynakların verileri doğrultusunda anlama/yorumlama²⁵ önemli sorunlara da yol açmıştır! Yazılı kaynaklara sahip olan milletler ve inançlar özel konum elde etmişler, bu konumlarıyla yeni dönemin sözcülüğünü ve kuruculuğunu “ihkâk-ı hak” olarak görebilmişlerdir.

Zorunlu eğitim; felsefi dayanakları hesaba katıldığında bilgi, irade, akıl/zihin, aile, otorite, düzen, sistem vb. bütün temel unsurların bir arada olduğu sistematik bir bütünlük arz eder.²⁶ Zorunlu eğitim bir insanın bütün hayat felsefesinin teşekkülüne yönelik stratejik ve iradî bir eylemdir.²⁷ Bunun metafizik/gaybî platformdaki karşılığı “nübüvettir”. Yani vahyin insana karşı taşıdığı anlamın insan eliyle ihdas edilmiş karşıt/eş bir formudur.²⁸ Nübüvvet doğrudan insanı/kamuoyunu hedef aldığı gibi, zorunlu eğitim de insanı/kamuoyunu hedef almaktadır;²⁹ dolayısıyla aynı alanı paylaşmaktadırlar.

İnsanın olduğu yerde mutlaka eğitim-öğretim olmak zorundadır; daha doğrusu eğitim ve öğretim insan hayatının içinde mündemictir.³⁰ Bilgi, yaratılmış olduğu andan itibaren tabiatla ilişkiye geçip kendi alanını genişletme imkânına sahip olan insana ait bir özellik olarak tanımlanmaktadır.³¹

²³ el-Bakara 2/213.

²⁴ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 149.

²⁵ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 214.

²⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, trc. Mümtaz'er Türköne vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 388.

²⁷ Ağaoğulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 530.

²⁸ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 10.

²⁹ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 45

³⁰ John Locke, *Yönetim üzerine İkinci İnceleme*, trc. Fahri Bakırcı (İstanbul: Eksi Yayınları, 2018), 66.

³¹ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 274; Göze, *Siyasal Dü-*



İnsanın doğal açılım alanı olan tabiat/toplum ile insan arasındaki karşılıklı ilişki eğitim sürecinin hareket noktasıdır.

İnsanın tabiat ve toplumla olan bu ilişkisi diyalektik bir yapı/kavga ortaya çıkarır ve dolayısıyla “legal” bir sistemin/düşünmenin ihdas edilme zorunluluğunu gerekli kılar. Bu “legal” sistemin oluşturulması başlı başına bir eğitim sürecidir ve büyük ölçüde “de facto” olarak ifade edilir ve “hukuki olanın” karşısı, karşısında olmayı ifade eder. Hukuk ve fiili durumun bir araya gelmesi, daha doğrusu gelmek zorunda kalması bu süreci “çekirdek paradigma”³² haline getirir ve tartışılmasını zorlaştırır/kilitler. Her toplumun aleni veya örtülü eleştirilmesi yasak, “tabu” hükmünde çekirdek paradigma etrafında şekillenmiş bir görüşü vardır.³³ Uygun bir eğitim politikası olmadan bu paradigmanın korunması mümkün değildir. Paradigmanın paradoksal yapısı hem eğitim yoluyla korunmasını gerekli kılar, aynı şekilde ortadan kaldırılması da farklı bir eğitim politikasını gerektirmektedir.

Geleneksel/kalabalık ailelerde bütün temel roller kendine alan bulabilir.³⁴ Ailenin büyümesiyle ve çeşitliliğin artmasıyla aile içi rekabetler yıkıcı olmaya başlayacağından meşruiyete sahip bir “ortak erkin” oluşturulması zorunluluk halini alır. Mutlak erk belli oranda problem çözücüdür ve ergin olmamasından daha iyidir/meşrudur;³⁵ ancak çeşitlenen insan/grup ilişkilerini kompoze etmede yetersiz kalabilir. “Yabancı” olanı “yerli”, yerli olanı da yabancı yapmak kadar zor bir iş yoktur ve bu eğitime atfedilebilecek en önemli işlevdir.³⁶

Toplum ilahi bir realite olduğundan³⁷ tabii düzen fikrine sahiptir. Tarihte bazı ailelerin yönetici olma fonksiyonunu bu kapsamda değerlendirmek gerekir; bu konu iyi anlaşılmadığında gerçekçilikten uzak değerlendirmelere kapı açılabilir. Oysa kendi sistematiği içinde oldukça rasyonel bir zemine

şünceler ve Yönetimler, 308.

³² Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2012), 92.

³³ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 21.

³⁴ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 74-75.

³⁵ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 167-168.

³⁶ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 41; Cevzici, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 30-33.

³⁷ el-Bakara 2/213.



sahiptir.³⁸ Bu erkin/yönetici ailenin meşruiyetini sürdürülebilmesi ancak bu yönde uygulayacağı mecburi eğitimle mümkündür.³⁹ Yerleşik otoritenin muhafazakâr bir eğitimi savunma eğiliminde olurken, alternatif olma sürecine girmiş otoritenin ise keskin bir şekilde karşıt tarafta yer alması bunun bir sonucudur. Bütün mesele istenen insan tipinin ortaya çıkarılması için gerekli sistem ve şartların sağlanmasından ibarettir.

Aynı ve yakın coğrafyaları paylaşan toplum yapıları dışarıya kapalı olduklarında nispeten homojen bir çizgide gelişim ve değişim gösterirler. Ancak inanç, zorlayıcı bilgi, savunma, seyahatler gibi bir bakıma toplum için “ezber bozan” dış unsurlar bu çizgiyi önemli derecede etkiler/değiştirir. Maslahatta “erk hakkı” sosyal ve kültürel sebeplere bağlı olarak geçici, ihkâk-ı hakta ise süreklidir.⁴⁰

İnanç, evveleminde toplumda oluşmuş kurumlarda önemli yarılımlara yol açsa da pekiştikten sonra belli ölçüde toplumu disipline edebilme özeliğine sahiptir. Yatay ve dikey etkisi hem kendi özelliklerine hem de dış faktörlere bağlıdır. İnanç toplumda teşekkül etmiş yerel erkle ilişkiye girmeden kendini ifade edemez; dolayısıyla özellikle ilk karşılaşmada ciddi çatışmalar ortaya çıkar.⁴¹ Bu iki unsurun ilişkisi dinamik bir süreçtir ve tartışmanın ardından ilişkinin meşruiyet zeminine oturması zorunludur. Toplumda mevcut erk özne konumunda olur ve dini/inancı kendine göre şekillendirip yönlendirdiğinde “mahalli/ulusal” erk ortaya çıkarken,⁴² inanç etkin olur ve mevcut erki şekillendirdiğinde ise “dini/mitsel”⁴³ erk ortaya çıkar. Eğitimi/erki yönetmeyi “ihkâk-ı hak” olarak gören grup/aile bu hakkını soyuna dayandırdığında “kavmiyetçi erk”, kültür ve tarih birikimine ve geleneğine dayandırdığında ise “ulusal/kültürel erk” ortaya çıkmış olur.⁴⁴ İlk dönemdeki “Emevî-saltanat”, “şiiilik-nas ile tayin”, hâricilik/

³⁸ el-Bakara 2/40, 47, 211; el-Mâide 3/20; eş-Şu'arâ 26/197; ed-Duhân 31/32.

³⁹ el-Bakara 2/84; el-A'raf 7/142-169; el-Cuma 62/6; en-Nisâ 4/160.

⁴⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 140. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 100-101.

⁴¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 173-174; Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 30-31.

⁴² Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 135.

⁴³ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 164-166; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 321-321.

⁴⁴ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 65; Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 105.



sünnîlik-hilafetin kureyşiliği” ve özellikle hâricilik⁴⁵ yapılanması etrafında gelişen süreçler bu yöndeki tartışmalara örnektir. Bu tartışmalarda esas unsur olan “şeriat/fıkıh-kelâm” ıskalandığında tartışmalar seküler ve mitsel eksende şekillenen tartışmalar olarak anlaşılır/zannedilebilir.⁴⁶

Konunun detayları bir tarafa bırakıldığında aydınlanma döneminde “insan olmak” felsefi ortak payda,⁴⁷ “okuryazar olmak” da kültürel ortak payda olarak kabul edilebilir. Birleşmiş Milletler’in 10 Aralık 1948 tarih ve 217 A(III) sayılı kararı 26. maddesi eğitim hakkını ve zorunluluğunu bahse konu “bu insana”⁴⁸ atfen gerekli görmektedir.

Eğitimi “okuryazar” olma noktasından hareketle anlama/konumlandırma eğiliminde olanlar simgeselciliği bir amaç olarak seçerken,⁴⁹ düşünmeye dayalı dinamik bir eylem olarak anlayanlar/konumlandıranlar okuryazarlığı sadece bir araç olarak anlamış olmaktadırlar. Simgeleme, tabiatı ve insanı olduğu gibi anlamaya imkân veren bir metod olarak anlaşıldığında⁵⁰ eğitimin zorunlu olması önemli ölçüde meşruiyet zemini elde etmiş olur; çünkü tabiatı/olguyu olduğu gibi anlamak için başka yol olmadığına göre zorunluluk bir gerekliliğe işaret eder.

Uzun süre bir arada yaşamak ortak kültür ve dilin oluşmasında temel faktördür. Bir coğrafyada en az üç nesil⁵¹ bir arada yaşadığında önemli derecede kültür birliği oluşabilir. Kültür birliğine bir de dilde birlik eşlik ettiğinde kavramlar ve kültür kodları birçok defa olgular karşısında denenme imkânı bulduğundan en üst derecede doğru iletişim imkânı sağlar.

⁴⁵ Her mezhep kendine özgü anlayışı itibarıyla özel isim, İslâm’a ait bir görüşü beyan etmesi yönüyle ise cins isim kapsamına girer. Dolayısıyla mezhepler kendi aralarında ilişkilendirildiğinde özel isim, doğrudan İslâm’a ait bir görüşü dile getirdiklerinde ise cins isim kapsamında küçük harfle yazılmaları tercih edilebilir. Bu bir ölçüde konunun bağlamından çıkarılabilir.

⁴⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 15-22; Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabstratu’l Edille fî usûli’l-din*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/397-398.

⁴⁷ Ağaoğulları, *Batı’da Siyasal Düşünceler*, 519.

⁴⁸ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 10.

⁴⁹ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 287-288.

⁵⁰ Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant’tan günümüze Felsefe akımları*, 22-24.

⁵¹ Şifahi kültürün/dilin realiteyi olabildiğince doğru okuyabilmesi için üç nesilde test edilip pekiştirilmesi gerekir. Çökme sürecinin/gerilemenin dayandığı bilgi sistemi ile ilerlemenin dayandığı bilgi sistemi aynı minvalde işler. Anlık çökme olmadığı gibi, anlık ilerleme de yoktur.



Yeni Çağ ile beraber başlayan ve 17. ve 18. yy.'da belirginleşen eğitim anlayışında inanç ile bilgi arasında keskin ayrıma gidilmiş ve bu eksen- de “mutlak okullaşma” süreci başlamıştır.⁵² Okullaşma ve zorunlu eğitim gençlerin uzun süre bir arada olmalarına bağlı olarak aile ve sosyal sistem- den bir ölçüde bağımsız, sadece gençlerden müteşekkil bir “genç sınıfın” teşekkülüne yol açmıştır. Yakından bakıldığında eğitimin bütün sorunları aile, okul/devlet erki ve sosyal sistem arasındaki ilişkiye göre şekillenmek- tedir. Bu unsurlardan hangisinin mihver güç olacağı tartışılan bir meseledir ve modern toplumlarda zorunlu eğitimin tartışma alanlarını oluşturmakta- dır. Modern dönem eğitim anlayışının ana eksenini bu değişime/paslaşmaya dayanmaktadır ve mevcudu değiştirmeyi amaçlayan devrimci/inkılâpçı bir yol izlemektedir.⁵³

Aydınlanma felsefesine göre şekillenen bilgi/eğitim, inancı/dini ve gele- neği ötekileştirerek insan cinsinin algılanmasında “devrim” niteliğinde, sos- yal ilişkilerde de keskin değişime gitmiştir.⁵⁴ Bundan dolayı aydınlanma- cı eğitim, geleneği ve dini olumsuzlayıcı⁵⁵ bir dil kullanır ve sosyal hayatı bağlamından/eskiden koparıp “yeniden kurmayı” amaçlayan bir müfredata sahiptir. Aydınlanma Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki ilişkiye benzer iliş- kiyi din/ahit ile felsefe arasında kurmuştur. Eski Ahit ile Yeni Ahit ara- sında geçişi sağlayan akıl sistemini din ile akıl arasında da kurgulamıştır. Hıristiyanlıktaki herkesi aydınlatan “kutsal ruh”⁵⁶ aydınlanma ile “akla” evrilmiştir.⁵⁷

Aydınlanmacı felsefe meşruiyet zemini elde edince bu anlayışı yaygın- laştırma zorunluluğu ortaya çıktı; çünkü küreselleşen dünyada bu yapılmadığında aydınlanma felsefesinin maksadına ermesi beklenemezdi. Her sistem kendini kâmil bir şekilde gerçekleştirme eğilimindedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde aydınlanma felsefesine dayalı anlayışı bütün dünyaya yay- gınlaştırmak şekil açısından “tebliği yaygınlaştırmak” olarak anlaşılabilir!⁵⁸

⁵² Eğitim dinamik süreç olup her zaman var; ancak “özerk” okul sistemi modern döneme aittir.

⁵³ Ağaogulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 518-519.

⁵⁴ Ağaogulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 539.

⁵⁵ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 12.

⁵⁶ Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 36-37.

⁵⁷ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 66; Ağaogulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 521.

⁵⁸ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 397-398.



Aydınlanma felsefesine dayanan dünya görüşü yeni çağ filozoflarının açtığı meşruiyet zemininde kendisini mahalli bir oluşum olarak değil, insanın temel doğasına hitap edebilen alternatifi olmayan evrensel görüş olarak konumlandırdı. Bundan dolayı batılı olmayan milletler aydınlanmacı dünya görüşünü “taklid” modu üzerinden değil “ilerleme” modu üzerinden kabul etmiş oldular.⁵⁹ Ulusal/yerel eğitim politikaları aydınlanmacı felsefeye “aparât” yapılarak değişim ve dönüşüm sağlamaya çalışıldı. Zorunlu eğitime dair bütün düzenlemelerde bu aydınlanmacı felsefeyle uyumlu insan yetiştirme amaçlandı.⁶⁰

Aydınlanmacı görüş din, gelenek ve sosyal hayatı eleştiriye tabi tuttuğundan diğer coğrafyalara tercüme edildiğinde kavram düzeyinde derin sorunlar ortaya çıkardı. Bu kavramlar her kültür ortamında farklı alanlara tekabül etmekteydi. Ancak mutlak anlamlarıyla ele alındığında her toplumun kendi din, gelenek ve sosyal hayat tarzını eleştirme gerekliliğini/zorunluluğunu ortaya çıkardı. Aydınlanma her toplumun kendi din, gelenek ve sosyal hayatını eleştiriye tabi tutmasını prensip kabul edip kendisine alan açmasını sağladı.

Aydınlanmanın atomik akıl anlayışı⁶¹ tabiatı organik bir bütün olarak anlama yerine analitik algılayışın ve buna bağlı olarak analitik eğitimin önünü açmıştır.⁶² Bu analitik metot insan anlayışına da yansiyarak eğitimi analitik esaslara/determinist anlayışa göre ele alma zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Determinizm zorunluluğa işaret eden bir kavramdır. Buradaki zorunluluk eğitim alanına uygulandığında önemli bir farklılaşma ortaya çıkmaktadır. Tabiatta zorunluluk bir düzen fikrine dayanmaktadır; bu zorunluluğun tabiat ile içkin olması veya tanrıdan gelmesi ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak eğitim alanında da benzer zorunluluk kabul edildiğinde, insana bazı davranışların “dayatılmasına” meşruiyet kapısı açılmış olmakta-

⁵⁹ Ağaogulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 519.

⁶⁰ Mili Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2.

⁶¹ Aydınlanmanın insana “akla uymayı” önermesi meşru olmakla beraber, akıldan başka şeylere “uymamayı” önermesi hatta emretmesi büyük bir problemdir. Bu durum vahiy ile bilim arasında asimetrik savaşın ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Sadece akla uymayı önermekle yetinmesi gerekir. (İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları* (İstanbul: Kitabevi, 1995), 314.)

⁶² Cevzici, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 24-25.



dır: Madem insan determinist bir metotla düşünmektedir, o zaman sebeplerin belirlenmesi bir zorunluluk haline gelmektedir. Bundan dolayı aydınlanmacı eğitimin yaygınlaştırılması için yapılan radikal eğitim reformları⁶³ kendine göre normlar ortaya çıkarmıştır.

Aydınlanmacı anlayış insanın “asgari” ortak/seküler yanını hareket noktası olarak görmekte ve bütün sistemini bunun üzerine kurmaktadır. Birçok inancın bir arada olduğu bir coğrafyada hangi inancın öne çıkarılması gerekeceği temel bir sorundur. Sosyolojik sebeplerden dolayı böyle bir soruna yol açmamak için hiçbir inancın öne çıkarılmaması gerektiği ileri sürülebilir.⁶⁴ Ancak hiçbir inancın maslahaten öne çıkarılmaması her inancın aynı olmasını gerektirir mi? Kelâm ve fıkıh normatif özelliğiyle bunu kabul edemez; dolayısıyla bu konuda aydınlanmacı eğitim anlayışından ayrılmaktadır. Fıkıh ve kelâmın normatif kimliği bu ayrışmayı gerekli kılmaktadır; her ikisi kendisini adeta inkâr edip “sosyal bilim” disiplinine dönüşmediği sürece bu normatif yapısını korumakla yükümlüdür. Aydınlanmacı eğitimin müslüman toplumlarda/ülkelerde ortaya çıkardığı temel sorun; kelâm ve fıkıhın meşruiyet alanını evvelemerde daraltması, ardından da yok etme eğiliminde/amacında olmasıdır.

1.3. Kelâmda Temel Bilgiler ve Değerler

Mecburi eğitim konusunu ele almak ve “asıl” çerçevesini çizmek için kısaca irade konusunu ele almak gerekir. Kelâmdaki irade teorik olarak cebri, ihtiyarî ve kesbî olmak üzere üç esasta ele alınabilir.⁶⁵ Cebri görüş insana hürriyet alanı açmamakta, ihtiyarî görüş özgürlüğü tamamen insana atfetmekte, kesbî görüş ise insana İlahî irade karşısında değil “yanında”⁶⁶ yer açmaktadır. Prensipten ilk görüşü Cebriye, ikincisini Mu‘tezile, üçüncüsünü ise Ehl-i Sünnet temsil etmektedir.

Kelâmda irade etrafında yapılan değerlendirmeler hidayet-dalâlet ilişkisine bağlı olarak “iman” konusuna irca edilebilir: İman doğrudan insanî bir

⁶³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 183-184.

⁶⁴ Ağaogulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 565.

⁶⁵ Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/174-175.

⁶⁶ Nesefî, *Tabsıra*, 2/162-163.



fiil midir, yoksa Allah'a ait bir fiil midir? İman müslüman olmanın temel şartı/rüknü olduğundan bu temel hüküm önem arz etmektedir. İmandan önceki hal ile hemen sonraki hal bitişik⁶⁷ olduğundan tefrik edilmesi ve bu tefrikin adlandırılması zor, neredeyse imkânsızdır. Ancak iman karar kıldıktan sonra insanın kendinden sadır olan fiillerden sorumlu olduğu konusunda tartışmaya mahal yoktur.⁶⁸

Kelâmda “zarûrât-ı dîniyye” inanılması/yerine getirilmesi gerekli temel esasları ifade eder. Bu hususlar “Cibrîl Hadisi”nde özet olarak beyan edilmiştir.⁶⁹ Bu hadiste iman, ibadet ve ahlâk esaslarının temel prensipleri vardır. Zarûrât-ı dîniyyeye inanmanın “mecburi” olması herkesin inanmaya zorunlu tutulması değil,⁷⁰ temel esaslara inanmadan müslüman olunamayacağı anlamına gelir. Mecburiyetin olduğu yerde icbar edenin ve icbara muhatap olanın da olması gerekir.⁷¹ Anlaşılan o ki, iman ehlerinden olmak için gerekli/zorunlu prensipler vardır; bu hususlara riayet etmeden iman ehlerinden olunamaz. Bir insan, sadece kendisini “müslüman” olarak tanımlamakla müslüman olmuş sayılamaz; gerekli rükünleri/umdeleri yerine getirmesi gerekir.⁷² Bunu “bir insanın müslüman olduğunu sadece kendi beyanından anlayabiliriz” gerçeğiyle karıştırmamak gerekir.

Cibrîl hadisinde beyan edilen hususlardan fiili ibadet kapsamında olan hususlar iman umdeleri kapsamında kabul edildiğinde inanılması yeterli görülebilir. Ancak “İslam nedir?” şeklinde müstakil bir soruya/cevaba yer verilmesi, fiili ibadetlerin iman umdeleri gibi ele alınamayacağına, tamamen aynı manaya delâlet etmediğine işaret etmekte, temel ibadetlerin yerine getirilmesi zarureti ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde, “İhsan nedir?” sorusu da bütün fiillerin aynı kapsamda ele alınamayacağını göstermektedir. Bu konular kelâmda iman amel ilişkisi olarak ele alınmıştır; doğrudan konumuza girmemektedir. Ancak Cibrîl Hadisi'nin bütün temel iman, ibadet ve ahlâk esaslarının prensiplerine işaret ettiğini belirtmek gerekir.

⁶⁷ İki zıddın aynı anda aynı atoma işaret etmesi imkânsızdır. Nispet edilmesi durumunda izafiliğe giden yol açılmış olur.

⁶⁸ el-Bakara 2/225, 233, 286; el-Mâide 5/89, en-Nahl 16/93; el-Enbiya 21/23; es-Sâffât 37/27.

⁶⁹ Buhâri, İman, 1; Müslim, İman, 1.

⁷⁰ Yunus 10/99-103.

⁷¹ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 35-36.

⁷² el-Enfâl 8/2, 3, 4; er-Ra'd 13/20, 21; eş-Şûrâ 42/37; el-Meâric 70/23-35.



Özellikle “ih̄san nedir?” sorusuna verilen cevap, bütün insan davranışlarını İslam/ahlâk ile ilişkilendirmekte, dışarıda tutmamaktadır. Sonuç olarak; “zarûrât-ı dîniyye” ih̄las ve samimiyet içerisinde inanılması ve yapılması gerekli/zorunlu hususlara işaret etmektedir. Bu hususlar topluma teşmil edildiğinde fıkhıdaki “beş esas” da zarûrât-ı dîniyye kapsamına girer.⁷³

Bu hususlar içerisinde “Allah’a iman” konusu özel bir önem arz etmektedir: Allah’a iman hem iman umdelerinden birisidir hem de bütün umdelerin uygun bir şekilde bir arada olmasını/kompoze edilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla iman, misaka atfedilen anlam⁷⁴ siyasi ve sosyal kurumlaşmada hareket noktasını oluşturmaktadır. Allah imanı insanlara mecbur edip-etmemeye göre, imanda “zorlama” veya “zorlamama” tebliğ formu içerisinde ele alınmıştır. Dinin açık beyanlarla açıklanmış olmasının imanı ilzam edip etmeyeceği konusundaki görüşler, eğitim yönündeki kurumlaşmalarda etkili olmuştur. İrtidad edenin hükmü ile ilgili değerlendirmeler de bu konuya ışık tutmaktadır.⁷⁵

İyiliği emredip kötülükten sakındırmak bütün mezheplerin ittifak etiği bir husustur; sadece, farz-ı ayn mı yoksa farz-ı kifâye mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mu‘tezile bunu mezhebin beş esasından biri saymıştır.⁷⁶ Vahiy gelmeden Araplar kabile/millî geleneklerine uygun olan söz ve davranışları maruf, uygun olmayanları ise münker olarak görüyorlardı. Vahiy gelince maruf ve münkerin anlam çerçevesi değişikliğe uğrayarak yeniden şekillendi.⁷⁷ Vahiy öncesi Arap toplumu şifahi millî geleneklerini eksen alarak geliştirdiği maruf-münker anlayışı toplumun bütün dinamik unsurlarının eş güdümüyle kendine özgü “zorunlu eğitimi” sağlıyordu. İslam’ın gelmesiyle vahye karşı duyulan tepkiyi bu geleneksel dokuya aykırı olan/kabul edilen “nükr” bir durum olarak değerlendirilebilir.

⁷³ Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı Dîniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 44/ 138.

⁷⁴ Salime Leyla Gürkan, “Misak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/ 172-173.

⁷⁵ İslam’dan çıkmanın fikir özgürlüğü kapsamında ele alınıp alınmayacağı, ölüm gibi en yüksek cezanın hangi minvalde ele alındığı mürtede biçilen cezadan ortaya çıkarılabilir.

⁷⁶ Hasan Mahmûd eş-Şâfi, *Kelâm’a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2008), 108.

⁷⁷ Mustafa Çağrıncı, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/138-141.



Eğitimin amacı yeni insan tipini inşa etmek ise, “müşrik olan birisinin ehl-i tevhid” olması en büyük eğitim olayıdır. Ancak bu mücadele “söz” ile gerçekleştirildiğinden yazı materyaliyle algılamaya alışmış modern zihin/akıl bu olguyu “eğitim” olarak algılamakta olabildiğince “nükr” kalmaktadır.

Kelâmdaki “irade hürriyeti” konusu hayat gerçeğini vahye göre anlamlandırırken sadece hareket noktası açısından önem taşımakta, uygulamada irade tartışma konusu yapılmamakta ve insan bütün fiillerinden sorumlu tutulmaktadır. İrade hürriyetinin keskin savunucusu olarak kabul edilen Mu‘tezile “emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker”i beş esastan biri saymaktadır. Tam özgürlüğü savunan bir görüşün bu umde ile neyi işaret ettiği önemlidir. Mu‘tezile bu esas ile İslam’a dışardan gelen fikri/ilmi saldırılara söz ve yazı ile cevap vermeyi amaçlamış ve bu yönde önemli eserler ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra İslam’ın iç bünyede yaygınlaşmasını ve toplum içinde etkinliğini sürdürmesini de amaçlamıştır. Mu‘tezilenin bu esas ile gerçekleştirdiği ilk amaç İslam’ın bir amacı olarak anlaşılması/adlandırılması ve kelâm ve İslam felsefesi geleneği olarak görülmüştür. Oysa ikincisi, mezhebî bir çaba olarak ilkinde oranla gölgede kalmıştır. Burada bizim için önemli olan husus, mu‘tezile gibi özgürlüğü savunan bir görüşün emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker esasının zorunlu eğitime işaret etmesini vurgulamaktır. Aynı şekilde diğer mezhepler de emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkeri vacip/gerekli görmekle zorunlu eğitime alan açmışlardır.

Maruf ve münkeri tanımlarken gelenek ve görenek, örf, akıl ve vahiy kavramlarının delâlet ettiği manaların bir kompozisyonu ortaya çıkmaktadır. Fıkıhta daha çok örf öne çıkarken, kelâmda akıl öne çıkmaktadır. Prensip olarak maruf şeriata uygun olan, münker ise şeriata uygun olmayandır.⁷⁸ İlk bakıldığında yalın gibi görülen bu tanım, yakından bakıldığında hiç de öyle değildir. Hangi hususların şeriata uygun olduğu, hangilerinin uygun olmadığı “efradını cami ağyarını mani” bir şekilde ortaya konulamaz. Ancak bu hususların “muhkemden müteşabihata” doğru bir çizgide geliştiği apaçıktır. Dolayısıyla doğrudan şeriata uygun ve aykırı hususlar olduğu gibi, içtihadî olanları da vardır. Prensip olarak her mükellef konumuna göre şeriata açık şekilde uygun olan hususları içselleştirmekle/emretmekle, aykırı olanlarını

⁷⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 87.



da eleştirmekle/kendine yasaklamakla yükümlüdür. Bu yapıldığında müslüman toplumun dirlik ve düzeni sağlanır.

Emir ve nehyde hem “sivil” hem de “resmi” unsurlar eşgüdümlü olarak iç-içe vardır; sadece birine rol biçmek doğru değildir. Yüksek erkin bir metot anlayışı içerisinde maslahaten birini öne çıkarması kabul edilebilse bile, birini tamamen ortadan kaldırması kesinlikle doğru değildir. Müslüman toplumlar resmi erki olabildiğince yüceltirken, diasporadaki müslümanlar ise resmi erk yerine daha çok sivil anlayışı önemsemektedirler denebilir. Bu tutum bir ölçüde buldukları pozisyondan kaynaklanmaktadır. İslam için hangisinin daha faydalı veya zararlı olacağı ayrı bir tartışma konusudur.⁷⁹ Zarûrât-ı dîniyyeden olan hususların hem resmi erke hem de sivil erke ait tarafları vardır. Bu roller karıştığı zaman önemli problemler ortaya çıkabilir. Eğitimde resmi erkin rolü sivil erk tarafından üstlenildiği zaman müfredat ve müeyyide disiplininden uzak kalacağından bütüncü/kâmil bir eğitim ve öğretim sağlanamaz. Benzer şekilde, resmi erkin sivil rol üstlenmesi de eğitim olgusunu gerçekçilikten ve çeşitlilikten uzaklaştırabilir.

Kelâm “iman” ekseninde şekillenmiş bir ilimdir. Büyük günah işleme imanla alakalı “en yakın” konu olduğundan “büyük günah işleme” kelâmın teşekkülünde dolaylı olarak rol oynamıştır. İmanı önemsemeyen bir insan için “büyük günah” zihinde karşılığı olmayan mevhum bir mana olarak kalır. Bu açıdan kelâmı “iman” İslâm’ın diğer umdelerinden kopuk müstakil bir unsur değil, bütün umdeleri tutan temel esastır. İmanın hangi minvalde diğer umdelerle ilişki içinde olduğu içtihadî bir meseledir; ancak temel esas olduğu muhkem bir husustur. İmanın zıddı küfürdür. Küfür insanın fitratını kapatmasını ifade ettiğinden kelâm küfrü insanın doğal iradi/aklı bir fiili olarak değil, rasyonaliteden uzaklaşması ve sapması olarak görülür.⁸⁰

Kelâm âlimleri iman esaslarını üç ana esas ile anlatma metodunu geliştirmişlerdir. Üç esas “büyük ölçüde” konuyu ortaya koymaktadır. Üç esasın bir arada olması imanı spekülâtif tartışmaların dışında tutmakta ve insanın İslâm’ın kendisiyle/özünüyle ilişkisini sağlamaktadır. Vahiy ekseninde ve esmâ-i hüsnâ çerçevesinde “bi-zatıhi” var olan Allah hakkında bilgi elde

⁷⁹ en-Nisâ 4/59; ed-Duhân 44/39; es-Sebe’ 34/28; et-Tevbe 9/122.

⁸⁰ el-En’âm 6/25; el-A’raf 7/146; et-Tevbe 9/87, el-Kehf 18/57, el-Mü’minûn 23/90.



etme ve ardından iman etme ile ilgili konular “ulûhiyyet” kapsamına giren konulardır. Vahiy insanın Allah hakkındaki tartışmasını/düşünmesini doğru zemine çekmekte; aynı zamanda bunun dışında sağlıklı tartışmasının yapılamayacağını da ihsas etmektedir. Peygamberlik/nübüvvet vahyin temessülünü ve insana ulaşmasını sağlamakta ve insandan sadır olan/olabilecek derin manevi durumların vahiy olmadığını ortaya koymaktadır. Bu şekilde vahiy tam bir nimet olması hasebiyle ferdiyetçilikten uzak “ilahi referanslı birliği” sağlamaktadır.⁸¹ Bundan dolayı nübüvvet ve ulûhiyyet, konunun anlatılması için yapılan itibari bir ayırım olup hiçbir şekilde birbirinden ayrı düşünülemez. Me’âd ahiret hayatının varlığını ve niteliğini vahyin verdiği bilgiler ekseninde ele alır; böylece geleceğe yönelik irrasyonel/spekülatif akıl yürütmelerin önüne geçer.⁸²

Kelâm, Kur’an’ın insanları mümin/müslim ve kâfir ayırımını⁸³ hareket noktası olarak görür. Kelâmın “iman” etrafında teşekkül etmiş olması da zaten bunu ilzam etmektedir. Münafıklık küfürde mündemiçtir; ancak münafıkların küfürlerini deklare etmemelerine bağlı olarak ortaya çıkan durumdan kaynaklı bir adlandırmadır. Zaten prensip olarak münafık hiçbir şekilde bilinemez ve münafıklar için özel bir hukuk da yoktur. Sadece kişisel düzeydeki ilişkilere bir disiplin getirmesi açısından önemlidir!

Kelâm, küfrü bir “uzaklaşma” ve “sapma” olarak gördüğünden “kâfir olma”yı meşru bir hak olarak görmez. Tebliğin ulaşmamış olma ihtimaline bağlı olarak “kâfir kalmayı” mazur görse bile;⁸⁴ küfür ekseninde bir insan inşasını/eğitim felsefesini kesinlikle kabul edemez. Aynı şekilde naslara aykırı iyi-kötü tanımlamasını da kabul edemez; bunu hem itikadî açıdan insan için sakıncalı hem de uzun vadede sosyal düzen anlayışına aykırı görür.

Kelâm bilgi anlayışı gereği muhkem naslara dayalı iman esaslarını olumsuzlayan bir eğitim/öğretim müfredatını meşru görmez. Bu kapsamda usûl-i selâse eksenindeki eğitim/öğretim kelâmın “çekirdek müfredat” sistemi olarak tanımlanabilir. İslâm tarihi boyunca devletlere ve dönemlere bağlı olarak uygulamada bazı farklılıklar olsa bile, tedrisat “cami merkezli”

⁸¹ Âl-i İmrân 3/64, 103.

⁸² Lokmân 31/34.

⁸³ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 192.

⁸⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 92.



olduğundan prensipte kelâmın bu çekirdek müfredat esası büyük ölçüde korunmuştur denebilir. Doğrudan usûl-i selâseye dayanmasa bile, en azından bu esasları hedef almayan eğitim politikalarına kelâm hoşgörüsüyle yaklaşılabilir; ancak uzun vadede bunun ne ölçüde imkân dâhilinde olabileceği⁸⁵ ele alınması gereken bir diğer konudur.

1.4. Kelâmın Çekirdek Müfredat Ekseninde Eklektik Eğitim

Felsefesi

Değişik inanç mensuplarının bir arada yaşamak zorunda olduğu bir ortamda ortak eğitim anlayışının dayandırılacağı eksen önemli bir sorundur. Olabilecek ihtimaller şu şekilde sıralanabilir:1. Her bir inanç grubunun kendine özgü eğitim felsefesini uygulamaya koymasının meşru görülmesi 2. Bütün inanç gruplarında ortak olan hususlara dayalı eğitim felsefesinin meşru kabul edilmesi 3. “İnanç odaklı” eğitim yerine “insan odaklı” eğitim anlayışının meşru görülmesi.

İnanç grupları dinler ve mezhepler bağlamında ele alındığında olabildiğince çoğulcu bir yapı ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla her bir inancın kendi insan anlayışını uygulama alanına koyması imkânsız denecek kadar zordur ve ayrıca eğitimde istenen birliği sağlaması da mümkün değildir. İnançlar arasında ortak olan unsurlardan hareketle ortak eğitim felsefesinin geliştirilmesi imkân dâhilindedir; ancak bu durumda eklektizme dayalı problemler söz konusudur. Diğer bir ifadeyle her bir inancın doktriner yapısı diğerleriyle bir araya gelmesini zorlaştırabilir, hatta imkânsız kılabilir.⁸⁶ İnsan odaklı eğitim anlayışı şekil bakımından en uygulanabilir olanıdır. “Şekil açısından” kaydının konulması “insan odaklı” tanımlamasının farklı anlamalara açık olmasıdır. İnsan odaklı olma, hem insana uygun olmayı, insanın kendisini gerçekleştirmesini, hem de insandan kaynaklanmayı ifade eder.⁸⁷

⁸⁵ Ağaoğulları, Batı’da Siyasal Düşünceler, 565.

⁸⁶ el-Bakara 2/256; el-Mü’minûn 23/53; er-Rûm 30/32.

⁸⁷ “Dünyanın insan için (yaratılmış) olması” insanı yüceltmek için yorumlanabileceği gibi, insanın sorumluluk sahibi olması gerektiğine de yorumlanabilir. Dünya insanın “kulluğunu” sergileyeceği bir mekân olduğu gibi, Şeytan’a uyup sapacağı bir mekandır da! İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/30; el-İnsân 76/1-2; el-Câsiye 45/13.



Aydınlanma süreci epistemolojik alanda seküler bilimler ve din bilimleri⁸⁸ şeklinde iki alan ortaya çıkarmıştır. Bu iki alanın ilişkisi önemli olup aydınlanmacı eğitim anlayışının temel felsefesini ve iç hesaplaşmasını yansıtmaktadır. Din bilimleri her inanç şeklini olduğu gibi ele almaya çalışarak normatif bir metot kullanmaz. Bu metoduyla kelâmdan ayrılır. Din bilimlerinin normatif olmayan bu yapısı çoğulculuğa yer açması yönüyle yer yer kelâmdan daha önemsenabilir; oysa yakından bakıldığında bunun bir yanılısamadan ibaret olduğu görülür. Din bilimlerinin normatif olmaması normatif alanı seküler bilimlere bırakmış olmasındandır, dolayısıyla örtülü olarak kelâma da aynı yolu önermiş olmaktadır. Bu kapsamda yeni eğitim anlayışının kelâmın/fıkhnın normatifiğini tartışmaya açması⁸⁹ seküler eğitim için önemli bir aşamadır.

İslâm tarihinde mescit/cami eğitim, öğretim ve yönetimin organize edildiği bir merkezdir. Normal şartlarda içtimai bütün unsurlar caminin kurumsal yapısı içinde mündemiçtir. İlk öğretim faaliyetleri camilerde başlamıştır. Zamanla cami mekan olarak yetersiz kalıp umuma yönelik öğretim yapılamayınca⁹⁰ etrafında yapılan ek yapılarla/medreselerle eğitim-öğretim devam ettirilmiştir. Bu “ek yapılar” camiden ayrı bir müessese değil, cami ile iç içe olan müesseselerdir. Cami ile ek yapının/okulun ayrışması önemli bir kırılmadır. Bu ayrışma yapıldıktan sonra “caminin yanında okul” olmasıyla “okulun yanında cami” olması arasında bir fark yoktur. Ayrışmayı ortaya çıkaran bilgi sisteminin bu ayrışmayı sürdürebilmesi mümkün değildir; birinden yana bir evrilmenin olması zorunludur. Ancak “okulun yanına cami yapma” İslâm’ın öngördüğü temel eğitimi anti-tez konumuna dönüştürmüş/düşürmüş olacaktır. Öncelikle bu ayrışmanın dayandığı yapının eş güdümlü olarak sorgulanması gerekmektedir. Örnek olarak, İslam’ın öngördüğü eğitim anlayışına “din eğitimi” tanımlaması yapılması önemli bir problemi barındırmaktadır. Bu tanımlama lokal bir alanı ve bilgiyi ihsas etmektedir.

⁸⁸ Din bilimleri dini sosyal bilim metoduyla ele almaktadır.

⁸⁹ Hayat insanın sorumluluğuna alan açan belirgin bir fenomen olduğundan “dinin” hayat karşısında tutunması zorlaşmaktadır. İrade tektir, görece olarak ikiye ayrılabilir esasta ayrılamaz. Dolayısıyla müslüman için fıkah/kelâmın yanında ikinci normatif bir disiplinin kabul edilmesi imkânsızdır.

⁹⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 140.



Oysa İslâm'ın eğitim anlayışı “lokal” bir gerçeklik olarak ele alınamaz. Bu kapsamda isimlendirme yapılırken İslâm'a ait kurumsal isimlendirmelerde sıfat tanımlamalarından mümkün olduğu ölçüde uzak durmak gerekir. Örneğin, “İslâm eğitimi”nin anlam içeriğini sadece “eğitim/tedris” tabiriyle isimlendirmek daha anlaşılırdır. Diğer eğitim felsefesi durumlarını ise seküler eğitim, teknik eğitim, modern eğitim, hristiyan eğitimi, din eğitimi, halk eğitimi vb. şeklinde tanımlamak gerekir. Bunlara dikkat edilmediğinde İslâm eğitim anlayışının “merkezi rol” üstlenebilmesi mümkün olamaz. Bunun bir devamı olarak, seküler eğitimin öngördüğü insan tasavvuru “insan” olarak tanımlandığında aynı problemle karşılaşılır. Seküler eğitimin ortaya koyduğu insan “seküler insan”, “modern insan”, “çağdaş insan” gibi bir sığata atfen tanımlamak daha uygun düşer. İslâm eğitim sisteminin tasavvur ettiği insan ise “insan” olarak tanımlanmalıdır. İlk bakışta bu bakışın kelâmın yanlış özeliğinden kaynaklandığı gerekçesiyle eleştirilebilir, hatta yadırganabilir. Müslüman olmayan bir zihnin bu değerlendirmesi kendi bağlamı içinde mantıklıdır ve anlaşılması gerekir. Ancak müslüman aklın aynı tavrı benimsemesi düşünülemez. Kelâm birçok terazi arasında “doğru tartan” terazi ile temsil edildiğinde, ortaya koyduğu sistem “kuru kuruya savunma” olarak adlandırılmaz; savunma denmesi istenirse delillerle “doğruyu savunmak” olarak tanımlanabilir. Bu açıdan kelâmın “apolojetik”⁹¹ olduğunu söylemek müslüman olmayan bir zihin için anlaşılabilir olmakla beraber, müslüman zihin için önemli bir problemidir.

Kelâmın çekirdek müfredatı müslüman olmayan toplumlar tarafından “apolojetik” bulunacağından bu kesimler tarafından evrensel ve genelgeçer bir eğitim felsefesi olarak görülemez. Dolayısıyla normal şartlarda müslüman olmayan toplumlarla müslüman toplum(lar) arasında prensipte “ortak eğitim” müfredatından bahsedilemez. Olabildiğince daraltılmış bir müfredatla bu ortaklık sağlansa bile, uzun süreye yayılmış mecburi eğitim süresince sürdürülebilir bir müfredat programı imkânsız denecek kadar zordur. Sadece gündelik teknik bilgiler düzeyinde ortaklık sağlansa bile; sosyal hayat, gelecek tasarımı, tarih algısı, insan tabiatı gibi temel konular-

⁹¹ Lois Gardet-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: İdea Ayrıntı, 2015), 457.



da ortak zorunlu eğitim mümkün değildir. Kelâmın “çekirdek müfredat” olarak önerilen müfredatı zorunlu eğitimin çerçevesini ilzam edici niteliktedir. Temel/zorunlu eğitimde bu esaslara aykırılık uygun görülmez; ancak akademik seviyede tartışılması önemlidir. “Amentünün tartışılmaması” konusunu bağlamından kopararak değerlendirmemek gerekir. Amentü esaslarının zorunlu eğitim aşamasında tartışılması doğru olmamakla beraber, bu dönemin ardından tartışılması gerekir.⁹² Tartışmanın mekâsîd ve vesail açısından yapılması tartışmanın değerini belirler; bu açıdan kelâmdaki bir tartışmayı sadece konunun kendisine değil işaret etiği amaca göre de ele almak gerekir. Eleştiri her zaman ortadan kaldırmaz, var olanın “niçin / nasıl var olduğunu/kaldığını” da izah eder; bu yönüyle çok önemli bir işlevi vardır.

Kelâm kendi eğitim anlayışını üç esasa dayandırmakla diğer eğitim anlayışlarıyla diyaloga geçme imkânına sahip olmadığı izlenimi uyandırabilir. İlk bakıldığında şekil açısından böyle bir problem varsayılabilir; ancak bu kelâmı apolojetik sanmanın yol açtığı bir yanılğı olarak görülmelidir. Kelâmı apolojetik zannetme İslâm’ı sadece müslümanların dini olarak anlama algısına yol açmaktadır. Oysa İslâm insan için bir nimettir ve müslümanlar bu nimetin farkında olan kişilerdir; müslüman olmayanlar ise bu nimetin farkında olmayanlardır. Bu çerçevede kelâmın her düzeydeki toplum yapısına önerebileceği bir eğitim modeli olmalıdır. Kelâmın çekirdek müfredatı üç esası destekleyici olmasa bile üç esasa karşı olmayacak bir müfredat şeklinde yapılandırılabilir. İslâm’ın eğitim felsefesi mevcut şartların kuşatması altındaki “insanı” müslüman olmaya namzet bir insan haline getirme esasına dayanır.⁹³ Dolayısıyla her toplumda yaygın olan psiko-sosyal ve eğitim durumuna göre bu dönüşümü yapmayı amaçlar. Kelâm vesâil kapsamında eğitime dair bütün hususları kendi alanında görür. Her toplum modelinde uygun geçişi sağlayacak eğitim politikasını ortaya koyması beklenir. Kelâm

⁹² Bir müslümanın “çocuğa” Allah’ı eleştirel üslupla anlatmaya başlaması doğru değil; ancak daha sonra delillendirmesi için tartışmanın yapılması faydalı olur. Bu kapsamda; insanın “rüşd” çağına eriştikten sonra kendi isteğiyle dini kabul etmesini beklemek doğru bir hareket noktası değildir, ayrıca bunun tahkiki imanla bir ilişkisi yoktur. Tahkiki iman var olan imanın kuvvetlendirilmesi anlamına gelir, yoksa evvelimlerde tahkiki iman mümkün değildir.

⁹³ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü’l-İrşâd)*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 17.



müslüman olmayı iradeye/hidayete bağlı bir kazanım olarak görür. Prensipten olarak bilginin imanı ilzam etmesi, imanın da bilgiye dayanması beklenir.

Ahlâk iradeye dayanan bir eylemdir ve seçime dayanır; alternatifi olmayan doğru davranışlar ahlâkî davranış kapsamında görülmez. Bundan dolayı müslüman olma ahlâkî bir davranış olarak nitelendirilmez. Müslüman olmak yegâne/hak olan inancı seçmek/anlamak olduğundan⁹⁴ ahlâkî bir davranış olarak görülmez; alternatifsiz bir görev⁹⁵ olarak bilinir. Kelâmda bilgi ile iman arasında örtülü bir “sebebe-sonuç”⁹⁶ ilişkisi kurulmuştur. Bilgi imana yol açtığı için gerekli/önemli, iman da bilginin bir sonucu olduğundan değerlidir. Birini değerli diğerini değersiz kılma söz konusu olamaz; her biri diğerinin lazım-ı gayr-i müfarıkıdır. Bir eğitim sisteminin birini gerekli diğerini “gereksiz” kabul etmesi derin bir sapmaya işaret eder ve eğitime muhatap olan insanlar arasında “savaş durumunun”⁹⁷ ortaya çıkmasına yol açar. İman ile bilgi arasında zıtlık olduğu varsayıldığında mitolojiye, ilişkisizlik olduğu varsayıldığında ise sekülerizme ve materyalizme kapı açılır.

Aydınlanmanın neşet ettiği coğrafyada icra ettiği fonksiyonla müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı dünyada icra ettiği/edeceği fonksiyon tamamen aynı olamaz. Aydınlanma kendi coğrafyasındaki geleneğe ve kutsal metinlerine karşı ortaya koyduğu kriticizm metodu ile önemli bir işlev görmüştür; bu aynı bir tartışmadır. Ancak aydınlanmacı eksenindeki eğitimin mutlak/evrensel zannedilip/kabul edilip müslüman toplumlarda da tedavüle sokulup zorunlu kabul edilmesi tartışılması gereken bir konudur. Burada önemli olan nokta, aydınlanma aklının Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid’e karşı geliştirdiği kriticist metodun olduğu gibi Kur’an’a karşı ne ölçüde uygulanabileceğidir. Bir yandan Kur’an’ın her türlü eleştiriyi bertaraf edeceğinden hareketle, aynı kriticist metodun Kur’an’a karşı da kabul edilebileceği savunulabilir. Diğer yandan aynı gerekçeyle bunun en azından boş bir çaba olup zaman kaybından başka bir şeye yol açmayacağı da ileri sürülebilir. Teorik

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/19.

⁹⁵ Alternatifsiz görev olması, ibadeti rütülden ayırır; bir davranış dış görünüş itibarıyla ritüeldir, ancak delillendirildiğinde ibadet olur.

⁹⁶ el-Bakara 2/120, 145; Âl-i İmrân 3/7, 18, 61; Yûsuf 12/22, el-Hâc 22/54.

⁹⁷ el-Bakara 2/120; er-Rûm 30/32; en-Necm 53/30.



olarak her iki yaklaşımın kendi içerisinde bir tutarlılığı vardır.

Geçmişin/geleneğin ele alınması stratejik öneme sahiptir, dolayısıyla doğru bir metodu gerektirmektedir.⁹⁸ Geleneği anlamak ile anlama görüntüsü altında manipüle etmek arasındaki ince fark anlaşılmadığında önemli yanlışlıklara kapı açılabilir; başta tarih olmak üzere “din” algısında derin sapma ortaya çıkarabilir. Aydınlanmacı felsefenin geleneğe karşı geliştirdiği eleştirel sonuçların doğal veri kabul edilmek yerine, yeniden kritize edilmesi gerekir. Bu noktada “evrim” paradigmasının özellikle sosyolojik alanda yeniden gözden geçirilmesi zorunludur. Her şeyin mükemmel “gittiğini” kabul eden bir akıl ile her şeyin mükemmelden “uzaklaştığını” kabul eden bir akli ortak paydada buluşturmak neredeyse imkânsızdır!

Kelâmın vahiy anlayışı mekâsîd ve vesâil bağlamında ele alındığında bahse konu olan iki yaklaşım kendi mecrasında değerlendirilebilir. İslâm/Kur’an müslüman olmayan toplumlarda “din bilimleri” ekseninde ele alınabilir, hatta alınmalıdır; zaten başka bir imkân düşünülemez. Ancak Kur’an’ın/vahyin müslüman toplumlarda temel/zorunlu eğitim kurumlarında “din bilimleri” bağlamında ele alınması kelâmın affedemeyeceği bir hatadır! Müslüman toplumlarda uygulanacak eğitim müfredatlarında aydınlanmacı çekirdek müfredatla nasıl rasyonel ilişki geliştirilebilecektir? sorusu önem kazanmaktadır. Kelâmın çekirdek müfredatıyla aydınlanmacı temel eğitim müfredatının bir arada ele alınıp sentezinin yapılması “ahid sandığını getirmek” kadar zor bir meseledir. İnsan bir problemi/konuyu problem olarak görmediğinde bir çözüm önerisi arama gereği görmez; sadece sorunu algıladığında içten içe bir çözüm yolu geliştirme arayışına girebilir.

Sonuç

Geniş anlamıyla eğitim insanın zamana yayılmış iradî davranış değişikliğidir. Talîm, tedîb, tedris gibi kavramlar bir sürece ve metoda bağlı kalarak yapılan eğitim faaliyetlerini ifade eder. Bu kavramlar hem bilgiye hem de davranışa/ahlâka ait unsurları ifade etmekte, bir yandan bilgi müktesebatının artırılmasını bir yandan da ahlâkî değerlerin kazandırılmasını amaçla-

⁹⁸ el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/137; el-A‘râf /38-39; Yûnus 10/39.



maktadır. Konuya bu çerçevede bakıldığında, bilgi ve ahlâk iç içe olup biri diğerini etkiler niteliktedir. Ancak bilgi ve ahlâk bir birinden ayrıştırılıp sadece biri amaçlandığında, eğitimde stratejik bir sapma ortaya çıkmaktadır. Bu durumda; sadece bilgiyi amaçlayan “seküler” eğitim ve sadece “ahlâkı”/etiği amaçlayan manevi/”dini” eğitim şeklinde, insanın kişiliğini ayrıştıran/parçalayan bir eğitim anlayışına giden yol açılmış olmaktadır.

Peygamberlerin gönderilişinin temel amacı olan tebliğ, kelime yapısı bakımından tedris, tedib ve talim gibi tedrici düşünce ve davranış değişikliğini ifade eder. Eş deyişle, tebliğ faaliyeti bir eğitim faaliyetidir. Tebliğ eğitim gibi hem anlık ve günü birlik bilgilenmeyi/kültürlenmeyi, hem de erke bağlı bir eğitim felsefesi ekseninde metodik bilgilenmeyi ifade eder. Hz. Peygamberin tebliğini bu iki unsura bağlı kalarak anlamaya çalışmak yararlı olabilir!

Eğitim insana ve topluma bağlı gelişen bir olgu olduğundan insanın yaratılışından itibaren var olan bir gerçektir. Toplumun olduğu yerde tabii olarak hiyerarşik yapılanmaya bağlı olarak bir eğitim anlayışı ve metodu vardır. Eğitimi sadece yazı malzemesiyle ilişkilendirmek eksik bir değerlendirmedir. Cahiliyye döneminde hemen hiç yazılı kaynak olmamasına karşın, bizzat var olan sosyal ve fikri yapı bir veri olarak kabul edilip eğitim/tebliğ faaliyeti başlamıştır. Kâğıdın keşfiyle eğitim olayında yazılı materyalin öne çıkması daha sonra olmuş ve kendine özgü yeni durumlar ortaya çıkarmıştır. Kitapların yazılması ve farklı coğrafyalara nakledilmesiyle yeni anlayışların farklı toplumlara taşınmasının yolu açılmıştır. Bu anlayışlar okullaşma sürecine girerek, kendilerine özgü eğitim felsefesi anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. Aydınlanma çağı bu yöndeki gelişmelerin zirve noktası olarak görülebilir.

Aydınlanma felsefesi bir çok unsura dayanmakla bir ölçüde kompleks bir yapı arz etmektedir. Ancak dini/inancı ve geleneği eleştiriye tabi tutması öne çıkmış bir özelliğidir. Eleştirel metodun sınırlarına ve uygulanmasına bağlı olarak faydalı ve zararlı yanları bulunmaktadır; dolayısıyla mutlak anlamda faydalı veya zararlı olduğu ileri sürülemez. Önemli olan eleştirel metodun çerçevesinin doğru bir şekilde çizilebilmesidir.

Aydınlanma eleştirel metodunu “kendisinden önce” ve “kendisinden sonra” şeklinde yapılandırdığından temel kavramlarını bu ekseninde oluşturmuş



olmaktadır. Bunların başında “hürriyet” ve “zorunluluk” kavramları gelmektedir. Bu kavramların vahiy dilindeki anlamları ile beşeri dildeki anlamları tam örtüşmediğinden, özellikle insan bilimlerinde kavram kargaşasına bağlı olarak büyük sapmalar ortaya çıkmaktadır. Bu sapmalardan biri de eğitim alanında ortaya çıkan “zorunlu eğitim” kavramsallaştırmasıdır. Eğitim insanlık tarihi boyunca insan olmanın bir gereği olarak bütün toplumlarda zorunlu olarak var olmuştur. Ancak eğitimin zorunlu hale getirilme gereği duyulması farklı bir duruma işaret etmekte ve önemli ölçüde aydınlanmaya özgüdür. Aydınlanma anlayışı, kendisine kadarki sürecin insanı önemli derecede yabancılaştırdığını ve aydınlanma ile yeniden doğal haline dönebilme fırsatını verdiğini ileri sürmüş, eğitim anlayışını da bu eksende şekillendirmiştir. Dolayısıyla büyük ölçüde insanı zorla “eğerek” dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Daha da önemlisi, kendisinden önceki dönemi yorumlama biçimi ile insanı zorla dönüştürmeyi meşrulaştırmış olmasıdır: Aydınlanma, tarihi sürecin insanın düşünme sisteminde oluşturduğu zinciri kırıp atılım yapabilmesi için onun “hürriyetini” bile parantez içine alma hakkına sahip olduğunu ileri sürebilmektedir. Hürriyet ve zorunluluk kavramları bu kompleks yapı içerisinde şekillenmekte ve “müteşabih” kavramlar olma özelliğini sürdürmektedir. Kur’an, müteşabih kavramların kalbinde bozukluk olanlara büyük imkânlar verdiğini haber vererek bizi uyarmaktadır.

Aydınlanmanın bilginin “zorla” öğretilmesini meşru görürken, inançta zorlamayı “kabul etmemesi” kendi içerisinde büyük bir çelişkidir: Bunu söylemenin inançta zorlamayı kabul etmek gerektiği anlamına gelmediğini özellikle belirtmek gerekir. Bu tutumuyla aydınlanma, örtülü olarak bilgiyi mutlak iyi, inancı da mutlak kötü olarak kabul etmiş olmaktadır. Bilgiyi iyi kabul etmek hadd-i zatında bir problem değildir; ancak bilgiyi iyi kabul ederek/ederken inancı kötü kabul etmek önemli bir problemdir. Çünkü bu tutumla bilgi ile inancı bir birinden ayırmış olmaktadır. Aydınlanmanın bu anlayışı kendi kültür evreninde anlaşılabilir. Ancak bu anlayışını zorunlu eğitim yoluyla küresel düzeyde yaygınlaştırmayı amaç olarak görmesi, daha da önemlisi bunu “yegâne yaygınlaştırılması gereken asal bir anlayış” olarak görmesi temel bir sorundur: Çünkü bu şekilde kelâm ile modern eğitimi asimetrik olarak karşı karşıya getirmektedir. Kelâmın amacı gereği bunu görmemezlikten gelmesi düşünülemez.



Zorunlu eğitim herkes için gerekli olan temel bilgilerin öğretilmesi esasına dayanmaktadır. Bir bilginin bizzat kendisinin “zorunlu/gerekli” olmasıyla belli amaç için “zorunlu” olarak verilme gereği duyulması arasındaki farkın ortaya konulması önemlidir. Kelâm amacı gereği her yaşta insanın “zarûrât-ı dîniyye”/ilm-i hâl kapsamındaki bazı konuları bilmesini gerekli görmekte zorunlu eğitim konusuna müdâhil olmaktadır. Vahyin öngördüğü insan anlayışının dayandığı bilgi sistemi ile aydınlanmanın istediği insan anlayışının/tasarımının dayandığı bilgi sistemi arasındaki ilişki problemin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Bu ilişkinin birçok açıdan irdelenmesi gerekir ve bu ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak aydınlanmanın bilgiyi insan için “zorunlu” görürken inancı “özgürlük” kapsamında değerlendirerek örtülü olarak gerekli/zorunlu görmemesi bu ilişkinin ele alınmasında önemli bir hareket noktası olarak görülebilir. “Zorunluluk” ve “özgürlük” anlayışı başta inanç, hukuk ve ahlâk olmak üzere bütün bilgi disiplinlerinin ve pratik uygulamaların dayandığı ana eksendir. Özgürlük ve zorunluluğa atfedilen anlamlar eğitimi doğrudan, hukuk ve ahlâkı ise dolaylı olarak şekillendirmektedir. Bu iki ifadenin gündelik iletişimdeki anlamları ile “terim” anlamları arasındaki ilişkinin/gerilimin açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu kelâmın “vesâilî” içerisinde ele alınabilecek temel bir meseledir. Kelâmın bilgi anlayışında tevhidi/birliği sağlamadan itikadda tevhidi sağlaması mümkün değildir. Bu açıdan, bu çalışmada kelâm diğer bilgi disiplinlerinden ayrık/ilişkisiz müstakil bir bilgi çeşidi olarak değil, bütün bilgi çeşitleriyle ilişkili bir “ana bilgi”/usûlü’-dîn olarak düşünülmüştür. Bu makalede, aydınlanmacı anlayışın bilgi ile imanı/inancı zorunluluk ve özgürlük ekseninde asimetrik bir ilişki ile ele alıp bunu zorunlu eğitim ile küresel boyutta yaygınlaştırmayı amaç edinmiş olması “sorun” olarak görülmektedir. Kelâmın bu soruna karşı geliştirebileceği/önerebileceği yapı ise sadece teorik açıdan ele alınmaktadır.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali vd. *Batı’da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Kant’tan günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1. Baskı, 2014.



- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 1988.
- Bardakoğlu, Ali. “İcbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/408-410, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Bağdadi, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı, 2014.
- Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Cevizci, Ahmet. *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları, 1. Baskı, 2001.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-İrşâd)*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Çağrıncı, Mustafa. “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çınar, Mahmut. “Zarûrât-ı Diniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 5. Baskı, 2012.
- Ertürk, Selahattin. “Türkiye’de Eğitim Felsefesi Sorunu”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/3 (1988), 11-16. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hunefd/issue/7834/103113>
- Gardet, Lois – Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: İdea Ayrıntı, 1. Baskı, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İslam Hukukunda Deliller ve Hüküm Metodolojisi*. trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1. Baskı, 1994.
- Göze, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Yayınları, 16. Basım, 2016.



- Gürkan, Salime. "Misak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/ 172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe Akımları*. İstanbul: Kitabevi, 1. Baskı, 1995.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. trc. Fahri Bakırcı. İstanbul: Eksi Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. trc. Mümtaz'er Türköne vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- METK, Millî Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim 5 Mayıs 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>
- Nesefi, Ebu'l Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tabıratu'l Edille fi Usûli'd-Din*. nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2003.
- Russel, Bertrand. *Din İle Bilim*. trc. Akşit Göktürk. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 1996.
- eş-Şâfi, Hasan Mahmûd. *Kelâm'a Giriş*. trc. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 1. Baskı, 2008.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1. Baskı, 1981.



Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği

The Effect of Sociopolitical Factors on Generational Differentiation: The Example of Imam Hatip Generations

İsmail AKYÜZ

Dr. Öğr. Ü., Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Sakarya/Türkiye
Assist. Prof., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Social Work,
Sakarya/Turkey
iakyuz@sakarya.edu.tr Orcid ID: 0000-0002-6075-5080

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1015655

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 15 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atf | Cite as

Akyüz, İsmail. "Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği [The Effect of Sociopolitical Factors on Generational Differentiation: The Example of Imam Hatip Generations]" Marifetname.8/2 (Aralık/2021), s. 563-589.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>
mail: sifdergisi@gmail.com



Sosyopolitik Faktörlerin Kuşak Farklılaşmasına Etkisi: İmam Hatip Kuşakları Örneği

Öz: Dindar bir nesil yetiştirme ideali uzun bir süre Türkiye’de resmi politika olmamış, İmam Hatip okulları sadece din görevlisi yetiştiren eğitim kurumları olarak düşünülmüştür. Ancak 2012 yılında Recep Tayyip Erdoğan tarafından dile getirilen dindar nesil yetiştirme ideali ile ilk kez dindarlık ve bu bağlamda İmam Hatip okulları devletin toplum tasavvurunda önemli bir bileşen haline gelmiştir. Bu bağlamda yüz yıla yaklaşan tarihiyle İmam Hatip okullarının farklı dönemlerde yetişen nesillerinin farklı karakteristiklerinin ortaya koyulması, yetişecek nesillerin nasıl bir tarihsel tecrübeden beslendiğinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Çalışma farklı dönemlerde İmam Hatip okullarında eğitim gören kuşakları sosyopolitik etkiler bağlamında sınıflandırarak ideal tipler oluşturmayı amaçlamaktadır. Yaşadıkları dönemin ulusal ve küresel etkileri her kuşağın farklı karakteristiklere sahip olmasına yol açmıştır. Gözlem, doküman incelemesi ve literatür taramasına dayanan çalışmada İmam Hatip nesillerinin cumhuriyet tarihi boyunca ortaya çıkan sosyopolitik koşullarla paralel biçimde farklılaştığı görülmüştür. Bu bağlamda birbirinden farklı özelliklere sahip olan dört İmam Hatip kuşağı tespit edilmiştir. 1951-1983 yılları arasında bu okullarda eğitim görenler “Kurucu Nesil”, 1983-1997 arası “Altın Nesil”, 1997-2012 arası “Kayıp Nesil”, 2012’den sonrası ise “Yeni Nesil” olarak adlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dindar Nesil, İmam Hatip Nesli, Kuşak, Dini Eğitim, Din Eğitimi Politikaları.

The Effect of Sociopolitical Factors on Generational Differentiation: The Example of Imam Hatip Generations

Abstract: The ideal of raising a religious generation has never been the official policy in Turkey. In this context Imam Hatip schools were considered only as educational institutions that train religious officials. However, with the ideal of raising a religious generation expressed by Recep Tayyip Erdoğan in 2012, religiosity and Imam Hatip schools became an important component in the state’s conception of society for the first time. It is understood that a significant part of this religious generation is expected to graduate from the Imam Hatip schools as official education institutions. It is important to indicate the different characteristics of the generations of Imam Hatip schools for understanding what kind of historical experience will feed the new generation. The study aims to create ideal types by classifying the generations educated in Imam Hatip schools in the context of socio-political effects. The national and global effects of the period they lived in caused each generation to have different characteristics. In the study,



which is based on observation, document review and literature review, it was seen that Imam Hatip generations differed in parallel with the sociopolitical conditions that emerged throughout the history of the Republic of Turkey. So four Imam Hatip generations with different characteristics have been identified. Those who were educated in these schools between 1951-1983 were named as “Founding Generation”, between 1983-1997 “Golden Generation”, between 1997-2012 “Lost Generation” and after 2012 as “New Generation”.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Generation, Imam Hatip Generation, Generation, Religious Education, Policy of Religious Education.

Giriş

Türkiye’de dini eğitim cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren tartışılan bir konu olmuş, bu tartışmaların merkezinde ise çoğu zaman İmam Hatip okulları yer almıştır. Mesele uzun yıllar boyunca din-devlet ilişkileri ile laikliğin anlaşılış ve uygulanış biçimi bağlamında, 90’lı yıllardan itibaren ise kimlik siyaseti etrafında ve ideolojik bir zeminde tartışılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında çıkarılan (1924) Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla yasal zemini oluşturulan ve eğitim sistemi içerisindeki yerini günümüze kadar koruyan İmam-Hatip okulları, devlet himayesindeki İslam eğitim geleneğinin Selçuklu dönemiyle başlayan, Osmanlı döneminde devam eden ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kendine has tecrübesiyle devam eden bir İslam eğitim modeli olarak değerlendirilebilir.¹ Türkiye’nin özgün bir tecrübesi olarak görülen İmam Hatip okulları Cumhuriyet tarihi boyunca gerek ortaya çıkışı gerekse müfredatı, yapısı, öğrencileri ve mezunlarıyla sürekli tartışılan bir mesele olmuştur. İmam Hatip okullarıyla ilgili toplumun farklı kesimlerinin bazen örtüşen bazen çatışan kaygı ya da beklentilere sahip olduğu, bu okullara birbirinden farklı anlamlar yükledikleri görülmektedir.² İmam Hatip okulları toplumun bir kesimi için çocuklarını güvenle gönderebilecekleri yegâne eğitim kurumu olarak görülürken bir kesimi için devletin dini şekillendirmek için kullandığı bir araç olarak değerlendirilmektedir. Laiklik

¹ İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 25.

² Recep Kaymakcan - İbrahim Aşlamacı, “İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *Değerler Eğitim Dergisi*, 9/22 (Aralık 2011), 71-101.



hassasiyeti yüksek olanların bir kesimi için toplumda dinin daha fazla yer edinmesine yol açacağı kaygısına neden olurken, yine laiklik hassasiyetine sahip başka bir kesim için dinin akılcılaştırılmasını ve devlet kontrolünde kalmasını sağlayan eğitim kurumları olarak da değerlendirilebilmektedir. Özellikle 90'lı yıllar boyunca ve 2000'lerin başında "Siyasal İslam'a" taban oluşturmakla itham edilen İmam Hatip okulları 28 Şubat sürecinde siyasi ve toplumsal baskılardan dolayı kapanma noktasına gelmiş, 2010'lu yıllara gelindiğinde ise bu sefer Türkiye'nin geleceğinde rol oynayacağı düşünülen eğitim kurumlarından biri haline gelmiştir.

2000'li yılların başlarından itibaren iktidara gelen hükümetlerin (Ak Parti hükümetleri) çabalarıyla İmam Hatip okulları yeniden yükselişe geçmiş, eğitim sistemi içerisinde önemli bir yere gelmiştir. Bu dönemde yaşanan gelişmeler İmam Hatip okullarının yükselişinin eğitim politikalarının ötesinde gençlik politikaları ve sosyopolitik gelecek tasavvuruyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Politik ve toplumsal açıdan seküler bir zemin üzerine inşa edilen cumhuriyet Türkiye'sinde dindarlar veya dindarlık hiçbir dönemde devlet ve toplum tasavvurunda kendine belirleyici bir yer bulamamıştır. Ancak 2002 yılında iktidara gelen Ak Parti ile din politikalarında yaşanan dönüşüm devletin din ve dindarlar karşısındaki tutumunda önemli değişiklikler yaşanmasına sebep olmuş, Akyüz'ün³ ifadesiyle "devletin dinle barıştığı" bir döneme girilmiştir. İlk defa dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın 2012 yılında dile getirdiği "dindar nesil yetiştirme" söylemiyle Türkiye'nin gelecek tasavvurunda dindar neslin önemli bir unsur olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Recep Tayyip Erdoğan Ak Parti il başkanları toplantısındaki konuşmasında şu ifadeleri kullanmıştır:

"Türkiye'yi dindarlar-dinsizler diye ayırdığımı söylüyor. Önce şu kulakların duymaya alışsın. Benim ifademde dindarlar-dinsizler diye bir ifade yok. Dindar bir gençlik yetiştirme var. Bunun arkasındayım. Muhafazakâr demokrat partisi kimliğine sahip bir partiden ateist bir gençlik yetiştirmemizi mi bekliyorsun? Senin öyle bir amacın olabilir ama bizim böyle bir amacımız yok. Biz

³ İsmail Akyüz, "Türkiye'de Uygulanan Din Politikaları İçin Bir Tipoloji Denemesi", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Ocak 2017), 143-164.



muhafazakâr, demokrat, tarihten gelen ilkelerine sahip çıkan bir nesil yetiştireceğiz. Bunun için varız.”⁴

Bu ifadeleriyle Erdoğan Türkiye'nin geleceğinde ilk defa dindarların rol oynayacağını dile getirerek gelecekteki toplum tasavvuruyla ilgili açık bir işaret vermiştir. Yaklaşık dört yıl sonra Erdoğan bu sefer cumhurbaşkanı olarak İmam hatip neslini daha ileriye taşımak, ülkenin, milletin ve tüm ümmetin geleceğinin teminatı haline dönüştürmek için çok daha fazla çalışılması, çok daha fazla gayret gösterilmesi gerektiğini söylemiştir. Aynı konuşmada dört yıl önceki “dindar nesil” açıklamasına atıfta bulunmuş ve o dönemde bir başbakan olarak hedefinin dindar nesil yetiştirmek olduğunu belirtmiştir.⁵ Türkiye'nin geleceğinde önemli bir rol oynaması beklenen dindar neslin yetişmesi için en uygun mecralardan biri İmam Hatip okulları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun için gerekli psikolojik ortam ve yasal zemin hazırlanmış, 28 Şubat sürecinde kapanmayla karşı karşıya kalan İmam Hatip okullarının sayısı son on yılda hızlı bir artış göstermiştir. Bu anlamda geçmiş, bugünü ve geleceği ile İmam Hatip okullarından mezun olanların, özelde ise İmam Hatipli kimliğinin her zamankinden daha fazla önem kazandığını söylemek mümkündür.

Bugün karşımıza çıkan İmam Hatipli kimliğinin oluşumunda bu okulların yüz yıla yaklaşan tarihi içerisinde yetiş(tiril)en farklı nesillerin birikimi önemli rol oynamıştır. Gerek üzerindeki tartışmalar gerek devletin dine ve dindarlara bakışındaki iniş çıkışlar gerekse cumhuriyet tarihi boyunca yaşanan sosyo politik değişimler “İmam Hatip Neslinin” dönemlere göre farklı nitelik ve tutumlara sahip olmasına neden olmuştur. Bu anlamda farklı dönemlerdeki imam hatip nesillerinin tipik özellikleri tespit edilerek bir İmam Hatip nesli tipolojisi yapılması ülkemiz ve toplumumuzun geleceğinde önemli bir rol oynaması beklenen gelecekteki İmam Hatip mezunlarının davranış kodlarını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Farklı dönemlerde mezun olan İmam Hatip nesillerinin yetiştiği sosyopolitik ortam, etkilendiği sosyokültürel çevre ve bunlara bağlı olarak güç aldığı mo-

⁴ *Cumhuriyet*, “Dindar Bir Gençlik Yetiştirmek İstiyoruz” (1 Şubat 2012), *Hürriyet*, “Dindar Gençlik Yetiştireceğiz” (2 Şubat 2012), 1.

⁵ *Yeni Şafak*, “Dindar Nesil Yetiştireceğiz” (28 Şubat 2016), 1.



tivasyon kaynakları birbirinden farklı görünmektedir. Zira herkes bir nesle/kuşağa aittir ve insanların davranışları üzerinde doğdukları, yetiştikleri ve yaşadıkları zamanın büyük etkisi bulunmaktadır. Twenge⁶ kuşaklarla ilgili yapılan araştırmaların insan karakterini içerisinde yaşanan aileden daha çok yaşadığı dönemin etkilediğini ifade ederek “insan, içinde yaşadığı çağa, babasına benzediğinden daha çok benzer” demektedir.

Söz konusu belli bir eğitim (İmam Hatip) çerçevesinde şekillenen farklı kuşaklar olunca her neslin kendinden sonraki nesli etkilemesi kaçınılmazdır. İmam Hatip okullarından farklı sosyopolitik şartların hâkim olduğu dönemlerde mezun olanlar da kendine has duygu, düşünce ve davranış pratikleri geliştirmiş ve kendinden sonra gelen nesillere bunları belli ölçüde aktarmıştır. İmam Hatip mezunlarının önemli bir kısmının bu okullara öğretmen olarak geri döndüğü düşünüldüğünde bu pratiklerin aktarımı meselesi daha anlamlı hale gelecektir.

İmam Hatip nesillerini farklı özellikleri bağlamında değerlendirmeden önce sosyal bilimlerde nesil kelimesiyle aynı anlamda kullanılan kuşak kavramına genel olarak değinmek meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Türk Dil Kurumu kuşak kavramını biyolojik gelişim dönemine vurgu yaparak “yaklaşık yirmi beş otuz yıllık yaş kümelerini oluşturan bireyler öbeği, göbek, nesil, batın, jenerasyon” şeklinde ve daha çok tarihsel ayırım ve toplumsal koşullara vurgu yaparak “yaklaşık olarak aynı yıllarda doğmuş, aynı çağın şartlarını, dolayısıyla birbirine benzer sıkıntıları, kaderleri paylaşmış, benzer ödevlerle yükümlü olmuş kişilerin topluluğu şeklinde tanımlamaktadır. Marshall⁷ da kuşağı (generation), bir toplumun hemen hemen aynı zamanlarda dünyaya gelen üyelerinden oluşan yaş gruplarının bir biçimi olarak tanımlamaktadır. Kuşaklararası farklılıklar öncelikle zamana atıfla belirlenmektedir, çünkü zira kuşaksal gruplara yüklenen stratejik fırsatlarla birlikte güçlükleri en ideal şekilde kapsayan şey dönemselleştirmedir.⁸

Bir kuşak kabaca toplumun yaklaşık aynı zaman diliminde dünyaya ge-

⁶ Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 13-15.

⁷ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 445.

⁸ Bryan S. Turner, *Klasik Sosyoloji*, çev. İdil Çetin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 278.



len fertlerine işaret etmekle birlikte kuşakların belirleyicisi sadece bu fertlerin doğum tarihleri ve biyolojik yaşları değildir.⁹ Zira kuşaklar biyolojik yaşam dönemiyle birlikte yaşamış veya yaşamakta olan bireylerin sosyal ve kültürel habitusunu içermekte ve yansıtmaktadır.¹⁰ Turner¹¹ kuşağı zaman içerisinde ortak bir habitus, heksis (derin ve aktif eğilimler) ve kültürü paylaşan insanlar grubu olarak tanımlamaktadır. Bu tanım kolektif hafızanın kuşaksal bir kültür veya gelenek yaratımındaki önemine işaret etmektedir. Aynı kuşağa ait insanlar kendilerinden önceki kuşaklara göre dünyaya çok daha farklı bakabilmektedir. Dolayısıyla her kuşağın kendine özgü deneyimleri toplumsal değişime olanak tanımaktadır.¹² Bu anlamda belirli bir toplumsal düzlemdeki farklı kuşakların kendine has özellikleri çözümlendiğinde geliş yönü keşfedilen kuşakların gidiş yönünü kestirebilmek imkân dâhilinde olmaktadır.

Turner¹³, Bourdieu'nun kuşakları ve yaşlanmayı, verili bir alanda (hem iktisadi hem de kültürel) kaynaklar üzerinde çatışma aracılığıyla toplumsal olarak kurulan görüngüler olarak ele aldığını ifade etmektedir. Buna göre her bir toplumsal alan kendi özgül “yaşlanma yasaları”na sahiptir. Bir kuşak tarafından elde edilmek için mücadele edilen şey, daha sonraki kuşaklarca önemsiz ve alakasız olarak değerlendirilebilir; bu durum, “farklı dönemlerde şekillenen arzu sistemleri arasında bir çok uyumsuzlıkla” sonuçlanabilmektedir. Marshall¹⁴ kuşak kimliklerinin kalıcılığına dikkat çekerek mesela gençliklerinde protesto hareketlerine katılanların orta yaşlara geldiklerinde de benzer tutumlara sahip olabileceklerini ifade etmektedir.

Kuşak çalışmaları genel olarak kuşakların müşterek ritüeller ve anlatılar bağlamında hafızanın kurumsallaşması aracılığıyla nasıl kurulduklarını anlamaya çalışmaktadır.¹⁵ Belirli bir tarihsel dönemin sosyal, politik, kültürel

⁹ İbrahim Nacak, Kuşak Sosyolojisi: Kavramsal ve Metodolojik Temeller, *Sosyoloji Divanı Sosyoloji Dergisi*, 7/13 (Ocak-Haziran 2019), 9-28.

¹⁰ Vehbi Bayhan, Kuşaklar Sosyolojisi ve Türkiye İçin Yeni Bir Kuşak Analizi, *Sosyoloji Divanı Sosyoloji Dergisi*, 7/13 (Ocak-Haziran 2019), 29-45.

¹¹ Turner, *Klasik Sosyoloji*, 283.

¹² Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 482.

¹³ Turner, *Klasik Sosyoloji*, 285.

¹⁴ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 492.

¹⁵ Turner, *Klasik Sosyoloji*, 318.



vb. koşullarının aynı dönemde yaşayanlar üzerindeki benzer etkilerini göstermesi açısından kuşak olgusu sosyolojik olarak önemli bulunmaktadır. Kuşak olgusu toplumsal değişimin gözlemlenebilmesi adına birçok imkân sağlamaktadır. Farklı dönemlerin özelliklerini o dönemde yaşamış insanların karakter ve tutumlarında kendini belirgin biçimde göstermektedir. Bu anlamda tarihsel tecrübe ve olaylar ile farklı kuşakların karakteristikleri arasında güçlü bir ilişki olduğu varsayımı sosyal değişim ve dönüşümün analiz edilmesine imkân sağlamaktadır.¹⁶ Gasset¹⁷ bir kuşağı tarihsel süreci tüm somut ve canlı gerçekliğiyle izleyebilen görme organı olarak tanımlamaktadır.

Kuşak olgusu sosyolojik açıdan kuşatıcı bir bakışla ele alınmak istendiğinde iki genel kategoriden bahsedilebilir: *kuşak etkisi* ve *dönem etkisi*. Bu iki kategori hem kuşak olgusunu meydana getirmekte hem de kuşak farklılığını şekillendirmektedir. Kuşaklar sadece kendi içinde yaş ve biyolojik gelişim süreçlerine göre ayrılmamakta, toplumsal karakterleri de içinde bulunan zamanın/dönemin ve ülkenin/bölgenin şartlarından etkilenmektedir. Yaşadıkları dönemi belirten zamansal ayrımlar sadece sınıflandırmaların çerçevesini çizmeye yaramaktadır. Fakat yaşadıkları dönemde karşılaştıkları tarihsel, toplumsal, politik vb. olaylar kuşak üyelerini birbirine benzer veya farklı kılmakta, kendilerine özgü bir karakter ortaya koymaktadır.¹⁸ Bu bağlamda bu çalışmada cumhuriyet tarihi boyunca yaşamış İmam Hatip kuşaklarının yaşadıkları dönemdeki sosyopolitik koşulların etkisiyle nasıl farklılaştığı, bu farklılaşmadaki temel dinamikler incelenerek İmam Hatipliler özelinde cumhuriyetin dindar nesilleri kendine has özellikleriyle ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmanın yöntemi, ideal tipler oluşturmayı hedefleyen anlamaya odaklı nitel metodolojiye dayanmaktadır. İdeal tipler Max Weber'in epistemolojik öğretisinin temelini oluşturmaktadır.¹⁹ Weber'in epistemolojik yaklaşımında merkezi bir konumda olan ideal tip nosyonu, her şeyden önce anlama eylemine bağlıdır. İdeal tip ya tarihsel bir bütüne ya da olayların art arda gelişine özgü anlaşılır ilişkilerin örgütlenmesi olarak tarihsel

¹⁶ Nacak, *Kuşak Sosyolojisi: Kavramsal ve Metodolojik Temeller*, 9-28.

¹⁷ Jose Ortega Y Gasset, *Tarihsel Bunalm ve İnsan* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992), 51.

¹⁸ Nacak, *Kuşak Sosyolojisi: Kavramsal ve Metodolojik Temeller*, 9-28.

¹⁹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 236.



bütünlükleri kavrama imkânı vermektedir.²⁰ Weber'in çalışmalarında ör-tük biçimde bulunan düşünce, bir ideal tipin kurulmasının gerçek dünya hakkında bir şeyler öğrenmenin yollarından birisi olduğudur. İdeal tipler oluşturmak kabaca, sosyoloğun gerçek dünyaya ilişkin olarak kendi kafasında yarattığı, ama bunu, en akılcı olan ya da bir arada en akılcı uyumu gösteren öğeleri seçerek yaptığı eylem olarak düşünülebilir.²¹ Bu çerçevede Weber'in sosyolojisi ideal tip metodolojisi kullanımı üzerinden şekillenen tarihsel düzlemde yorumsamacı bir okumaya dönüşür. Buna göre, Weber-yan analiz merkezinde sosyologların, bireylerin kendi sosyal eylemlerini nasıl gördüklerini “yorumlayıcı olarak anlama” girişimi yatar.²²

Weber'in sosyolojisinde ideal tipler, doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ayrıma dönüşmüştür. Buna göre araştırmacı, doğa bilimleriyle evrensel yasalara ulaşmayı isteyebilir ama sosyal bilimlerin vazifesi bu değildir. Sosyal bilimler, toplumsal eylemlerin özgül tarihsel bağlarıyla birlikte anlaşılması ve neden-sonuç ilişkisi bağlamındaki açıklamalarının ortaya koyulmasına ilgi duymaktadır. Bu anlamda sosyal bilimin asıl nesnesi olan şey toplumsal eylemdir; anlamlı ötekilere yöneltilen ve öznel bir mana katılan eylemdir. Sosyoloji, ideal tip metodolojisi kullanan bu tür eylemlerle ilgili yorumlayıcı bir açıklama yapmaya girişmektedir.²³

Bu çalışma da farklı dönemlerdeki İmam Hatip nesillerini yaşadıkları dönemin sosyopolitik etkileri bağlamında ortak görünüşleri itibarıyla tasnif etmeyi; başka bir deyişle ideal tipler oluşturmayı amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında konuyla ilgili teorik bir çerçeve oluşturulmuş, farklı sosyopolitik şartların farklı özellikleri nasıl ortaya çıkardığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayırım noktaları net tarihleri ifade etmese de kanun çıkarılması veya okul açılması gibi uygulamaya yönelik atılan ilk adımlar kesme noktaları olarak alınmıştır. Çalışmanın konuyla ilgili yapılacak farklı araştırmalara bir perspektif sunması beklenmektedir. Bu anlamda yapılan tiplerleştirme çerçevesin-

²⁰ İsmail Hira, “Max Weber'in Yöntem Anlayışı”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2 (Aralık 2000), 51.

²¹ Marshall, Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 319.

²² Mustafa Günerigök, *Din Sosyolojisi Metodolojisinde Anlayıcı Yaklaşım –Max Weber Örneği-*, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32 (2016), 315.

²³ Marshall, Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 792.



de her bir kategorinin derinlemesine araştırılmasına olanak sağlayacak nicel ve nitel araştırmalar konunun daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyulmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlamda cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar İmam Hatip nesilleri farklı dönemlerdeki sosyopolitik şartlar etrafında beş kategoride değerlendirilmiştir.

1.1. İlk Deneme (1924-1932): Ölü Doğum

Cumhuriyetin kurucu kadroları için değil²⁴ ama kuruluşun hemen ardından yönetime gelen kadrolar için din, varlığı da yokluğu da sorun teşkil eden bir olgu görünümündedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında şekillenen din-devlet ilişkileri kamusal alanda din(darlar) adına pek iç açıcı sonuçlar ortaya çıkarmamış, yeni devletin din ve dindarlarla yapıcı bir ilişki geliştirmeyeceğinin göstergesi olmuştur. Osmanlı modernleşmesinde bir kırılmayı ifade eden erken cumhuriyet döneminde benimsenen katı laiklik anlayışıyla kamusal tüm faaliyetler seküler bir zeminde yeniden inşa edilmiştir. Toplumsal yaşamın neredeyse tüm alanlarında ortaya çıkan sekülerleşme nihayetinde eğitim alanında da yaşanmış, Tanzimat Dönemi'nden itibaren laikleşmeye başlayan eğitim müesseseleri Cumhuriyetle birlikte tamamen pozitivist bir temelde yeniden inşa edilmiştir. Referansları arasında “din” bulunmayan laik rejimin ortaya çıkmasında Tanzimat Dönemi'nde hayata geçirilen uygulamaların önemli etkisi olmuştur.²⁵ Tanzimat ile başlayan eğitimin pozitivistleşme süreci Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen ardından 1924 yılında yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve sonrasında ki süreçte hayata geçirilen düzenlemelerle kurumsal kimliğini büyük ölçüde kazanmıştır. Eğitimin temel yapısının seküler ve milli olmasına karar veren yöneticiler ilk başta dini eğitimi tamamen ortadan kaldırmamıştır.²⁶

Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan medrese-mektep ikiliği bütün eğitim müesseselerinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu kapsamında Milli Eğitim Ba-

²⁴ 1921 tarihli Kanun-i Esasi'nin ilk maddesinde hâkimiyetin kayıtsız şartsız milletin olduğu, yani yönetim biçiminin cumhuriyet olduğu ifade edildikten sonra ikinci maddede devletin dininin İslam olduğu belirtilmiştir.

²⁵ Ejder Okumuş, *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 27.

²⁶ İbrahim Turan, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 236.



kanlığına bağlanması ile sona ermiş, eğitim milli bir hüviyet kazanmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile dini eğitim verilmesi ve din görevlisi yetiştirilmesi sivillere (vakıf, dernek, cemaat veya şahıslar) bırakılmadığı gibi yasal zemini olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na da bırakılmayarak Milli Eğitim Bakanlığı bünyesine alınmıştır.²⁷ Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesi "yüksek dini mütehassıslar" yetiştirmesi için Milli Eğitim Bakanlığı'na Darü'l-Fünun'da bir ilahiyat fakültesi; din hizmetlerini yerine getirmek üzere eleman yetirmek içinse bu işle ilgili okullar açma görevi vermiştir. Bu doğrultuda Maarif Vekaleti 1924 yılında İstanbul Üniversitesi'nde (Darü'l-Fünun) üç yıllık bir ilahiyat fakültesi ve çeşitli şehirlerde dört yıllık 29 İmam Hatip Mektebi açmıştır.²⁸

Ancak faaliyete başlayan bu İmam Hatip Mektepleri kısa bir süre içerisinde öğrenci bulunamamasından dolayı yavaş yavaş kapanmış, son olarak 1932 yılında, İstanbul ve Kütahya'da eğitime devam eden İmam Hatip Mektepleri eğitime son vermek zorunda kalmıştır. Ertesi yıl (1933) Darü'l-Fünun adıyla kurulan üniversite kurumsal olarak yeniden yapılandırılmış ismi de değişerek İstanbul Üniversitesi adını almıştır. Bu değişiklikten sonra İlahiyat Fakültesi de programdan çıkarılarak fiilen kapatılmıştır.²⁹

1924-1932 arasında faaliyet gösteren İmam Hatip Mekteplerinin kapatılmasına öğrenci yokluğu gerekçe gösterilmekle birlikte öğrenci bulunamamasının daha geniş bir çerçevede uygulanan politikaların bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. O dönem adı Şurayı Devlet olan Danıştay'ın 1927 yılında aldığı din hizmetleri alanında çalışanları devlet memurluğundan çıkaran karar³⁰ neticesinde mevcut din görevlilerinin de memuriyetle ilişkisinin kesilmesi İmam Hatip Mekteplerini işlevsiz bir hale getirmiştir. Yine bu dönemde Maarif Vekaleti'nin bu okullara ihtiyaç duydukları ödeneği tahsis etmemesi, öğretmenleri çeşitli bahanelerle okullardan uzaklaştırması öğrenci sayısının hızla azalmasına ve okulların kapanmasına neden

²⁷ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 167.

²⁸ Mustafa Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri, 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 242-243.

²⁹ Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri*, 242-243.

³⁰ Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1938)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (Ocak 1998), 543-557.



olan sebeplerden bazıları olmuştur.³¹ Dini eğitimle ilgili kısıtlamalar İmam Hatip Mekteplerinin dolaylı yollardan kapanmasını sağlamakla kalmamış, Kur'an, Muamelat-ı Diniye, Siyer, Akaid, Arapça, Fıkıh gibi dinle ilgili tüm dersler kademeli bir şekilde liselerin (1924), ortaokulların (1927) ve ilkokullarla öğretmen okullarının (1929-1931) müfredatından çıkarılmıştır. Sadece köy ilkokullarında Din Bilgisi adında bir dersin 1939 yılına kadar devam etmesine izin verilmiştir.³²

Dini eğitimin müfredattan çıkarılmasına laiklik gerekçe gösterilmiş, ülkede yaşayan gayrimüslimler öne sürülmüştür. Benimsenen katı ve yanlış laiklik anlayışı nüfusun neredeyse tamamını oluşturan Müslümanların görmezden gelinmesine sebep olmuştur.³³

Sonuç olarak 1940'lara gelindiğinde dini eğitim resmi eğitim kurumlarının müfredatından çıkarılmakla kalmamış, bu işi sivil oluşumların, hatta kurumsal yapılar dışında kalan şahısların dahi yapmasına engel olunmuştur. Daha da ötesi bu dönemde dini yayınların çıkması bile yasaklanmıştır.³⁴

Görüldüğü üzere İmam Hatip okullarıyla ilgili ilk tecrübe hüsrarla sonuçlanmış, ilk açılan İmam Hatip okullarından mezun olanlar kendinden sonrakileri etkileyecek bir kuşak haline gelme imkânı bulamamış, adeta ölü doğmuştur. 1924'te ilki açılan İmam Hatip okullarının 1932'de tamamen ortadan kalkmasından bu okulların 1951'de yeniden açılmasına kadar geçen yaklaşık yirmi sene dini eğitim bağlamında adeta bir fetret dönemini ifade etmiştir.

1.2. Birinci Kuşak (1951-1983): Kurucu Nesil

Dini eğitim konusundaki politikalarda ilk yumuşama politik olarak iki kutuplu bir dünyanın ortaya çıktığı İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda yaşanmıştır. Komünist Sovyetler Birliği'nin yayılma alanının tam ortasında kalan Genç Türkiye Cumhuriyeti bu iki kutuplu dünyada tercihini liberal demokrasilerden yana kullanmış ve iç politikasını bu tercih doğrul-

³¹ Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri*, 243.

³² Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri*, 244.

³³ Suat Cebeci, *Din Eğitim Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçay Yayınları, 1996), 122.

³⁴ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 85.



tusunda yeniden şekillendirmeye başlamıştır. Bu politika değişikliğinin bir sonucu olarak (ilk başta şeklen de olsa) 1945 yılında çok partili demokratik siyasi hayata geçilmiştir. Genel olarak din politikasında, özelde dini eğitimde ilk yumuşama da politika değişikliğine paralel olarak komünizm tehlikesi bahanesiyle ortaya çıkmıştır. 1946 yılında gençleri komünizm tehlikesinden korunmanın ahlak eğitimiyle mümkün olacağı ileri sürülerek dini eğitim Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin gündemine getirilmiştir. Mesele meclis gündemine ilk getirildiğinde pek ciddiye alınmamış, Başbakan Recep Peker, komünizm tehdidinin dini eğitimle engellenmesi teklifini “bir zehri başka bir zehir ile tedavi etmeye” benzetmiştir.³⁵ Bir başbakanın ortaya koyduğu bu yaklaşım devletin o dönemde dine ve dini eğitime nasıl baktığını ortaya koyan önemli açıklamalardan biri olmuştur.³⁶

Takip eden yıllarda dini eğitim meselesi daha yoğun bir şekilde gündeme gelmeye başlamıştır. Tartışmaların odağında ise genellikle komünizm tehdidi olmuş, dini eğitim bu tehlikeye karşı bir önlem olarak değerlendirilmiştir. Dini eğitim konusu 1940'ların sonuna gelindiğinde komünizm tehlikesine karşı bir set oluşturması düşüncesinin ötesinde ilk kez toplumsal bir ihtiyaç bağlamında gündeme gelmiştir. Zira 1930'lu yılların başlarında dini eğitimin tamamen sona ermesi din hizmetlerini yürütecek görevlilerin yetişmemesine neden olmuş, yıllar içerisinde camilerde hutbe okuyacak, vaaz edecek, namaz kıldırarak, cenazeleri kaldıracak görevli bulunamamaya başlamıştır. Meselenin bu şekilde gündeme gelmesinde o zaman Diyanet İşleri Başkanı olan Ahmet Hamdi Akseki'nin hazırlayıp hükümete sunduğu bir rapor oldukça etkili olmuştur.³⁷

Bu gelişmeler üzerine 1949'da Ankara Üniversitesi'nin çatısı altında bir İlahiyat Fakültesi açılmış, 1950'de Demokrat Parti iktidarıyla birlikte İmam Hatip okullarının yeniden açılmasına karar verilerek ertesi yıl (1951) Ankara, İstanbul, Kayseri, Konya, Adana, Kahramanmaraş, Ispar-

³⁵ Beyza Bilgin, “Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Din Politikaları”, *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı Bildiri ve Tartışmalar*, ed. İkrâm Çınar - Hakan Atılğan (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2005), 96.

³⁶ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 113.

³⁷ Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 43.



ta ve Adana'da yedi İmam Hatip okulu eğitime başlamıştır.³⁸ Takip eden yıllarda yeni İmam Hatip okulları açılmaya devam etmiş ve 12 okul daha açılarak toplam okul sayısı 19'a yükselmiştir. 1962'de 7 okul daha açılmış, 1965'te iktidara gelen Adalet Partisi hükümetleri döneminde sayı hızla artarak 72'ye yükselmiştir.³⁹

İmam Hatip okulları ilk başta sadece İmam, Hatip ve Kur'an Kursu Öğreticisi yetiştirmek amacıyla açılmıştır. 1973'te çıkarılan Milli Eğitim Temel Kanunuyla bu amaca "yükseköğretime eleman hazırlamak" ifadesi de eklenerek İmam Hatip mezunlarının üniversiteye girişine olanak sağlanmıştır.

O zamana kadar "İmam Hatip Okulu" olan isim bu kanunla "İmam Hatip Lisesi" adını almıştır.⁴⁰ Aynı yıl CHP ile MSP bir koalisyon hükümeti kurmuş, bu hükümet döneminde 29 İmam Hatip Lisesi daha açılmıştır. Ardından 1980 yılına kadar Süleyman Demirel'in başbakan olduğu koalisyon hükümetleri döneminde 272 İmam Hatip Lisesi daha açılmış ve 12 Eylül darbesinde sayı 374'e ulaşmıştır. Darbe sonrasındaki süreçte yeni okul açılmamakla birlikte mevcut okulların valilik onaylarıyla şubeler açmasına izin verilmiş böylece "yatay bir genişleme" başlamıştır.⁴¹

Çok partili siyasi hayata geçilmesiyle başlayan dini uyanış cumhuriyetin kuruluşundan 1951'e kadar geçen yaklaşık otuz yıllık zaman diliminde uygulanan din politikalarının halkta tam bir karşılık bulamadığını göstermektedir. Kısa süre içerisinde sayıları katlanarak artan İmam Hatip okullarına gösterilen rağbet bu durumun en açık göstergelerinden biri olmuştur. Görece uzun sayılabilecek bir fetret döneminin ardından yeniden açılan İmam Hatip okullarından mezun olanlar hem yaşanan fetret dönemi hem de kendilerinden sonraki nesillere etkileri bağlamında değerlendirilerek "kurucu nesil" olarak adlandırılmıştır. Bu neslin temel karakteristiğinin oluşmasında hem Tanzimat Dönemi'nden beri yaşanmakta olan modern-

³⁸ Halil Hayıt, "İmam Hatip Liselerinin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İHL'lerin Kuruluşunun 40. Yılı Münasebetiyle Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Sabri Akdeniz vd. (İstanbul: İslam Medeniyet Vakfı Yayınları, 1993), 117.

³⁹ Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri*, 247.

⁴⁰ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 198-200.

⁴¹ Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri*, 247.



leşme/batılılaşma süreci hem de 1924-1950 arasındaki (Tek Parti Dönemi) din-devlet ilişkilerinin aldığı biçimle birlikte devletin dine, dindarlara ve dini eğitime yaklaşımındaki olumsuz tutum etkili olmuştur. Özellikle tek parti döneminde yaşanan travmalar bu neslin adeta bir susamışlıkla İmam Hatip okullarına ve eğitim süreçlerine dört elle sarılmalarına yol açmıştır.

Yıllar boyunca informal (hatta illegal) olarak sürdürülmeye çalışılan dini eğitim için 1951 yılında yeniden açılan İmam Hatip Okulları büyük bir fırsat olarak değerlendirilmiş ve yeni bir inşa süreci başlamıştır. Kendi içerisinde farklı kırılmalar yaşansa da bu dönemi genel olarak değerlendirdiğimizde kurucu neslin adeta “açığı kapatmak” için dini ilimleri öncelediği, eğitim sürecinde ve sonrasında “din adamı” olmaya çabaladığı söylenebilir. Nitekim bu neslin büyük çoğunluğu ya Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak farklı kadrolarda çalışmış, önemli bir kısmı yükseköğretimde Yüksek İslam Enstitüsü/İlahiyat Fakültesini tercih ederek İmam Hatip okullarında meslek dersi öğretmeni veya temel eğitimin çeşitli kademelerinde din dersi öğretmeni olmuştur. Akademik kariyer yapanların önemli bir kısmının ise yine İlahiyat fakültelerini tercih ettiğini söylemek mümkündür. Uzun sayılabilecek bir dönem söz konusu olduğundan (1951-1983; yaklaşık 35 sene) farklı tercihlerde bulunanlar olmuştur. Bununla birlikte genel eğilimin dini ilimler odağında şekillendiği görülmektedir. Bu tercihin elbette birçok nedeni bulunmaktadır. İmam Hatip mezunlarının yükseköğretim tercihlerini sınırlandıran yasal düzenlemeler bunun en önemli nedenlerinden biri olarak görülebilir. Ancak bunun ötesinde geçmişte yaşanan tecrübeler bağlamında dini eğitim özelinde bir varoluş ve hemen ardından yeni bir inşa çabası söz konusu olmuştur.

Ardından gelen nesillerle kıyaslandığında kurucu neslin “korumacı” bir yaklaşımla dışarıya daha kapalı bir görünüm sergilediği görülmektedir. Bu neslin özellikle dini konularda geliştirdiği hassasiyet, elde edilenlerin kaybedilme korkusu etrafında şekillenmiş ve toplumsal hayatın diğer alanlarına karşı mesafeli bir yaklaşım ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kurucu neslin dışa dönük bir gelişimden ziyade içe dönük bir eğilim sergilemesinde ülkede yaşanan politik gelişmelerin etkisi büyük olmuştur. Bu nesil iki darbe (1960 ve 1980) ile bir muhtıra (1973) görmüş, her kırılmada “eskiye dönülür mü” korkusu yaşamıştır.



Bu neslin karakteristiklerinin oluşmasında geçmişte yaşanan travmalar etrafında şekillenen “öğrenilmiş çaresizlik” duygusunun da etkili olduğu söylenebilir. Uzun yıllar boyunca karşılaşılan engellemeler adeta görünmez sınırların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla İmam Hatip neslinin hukuk, politika, ekonomi, uluslararası ilişkiler, sanat, eğitim gibi alanlarda daha fazla görünmeye başlaması ancak seksenli yıllarda mümkün olmaya başlamıştır. 1950’lerden 80’li yıllara kadar İmam Hatip okulları cumhuriyetin kurulmasının ardından “çevrede” kalan dindar/muhafazakâr kesimi merkeze taşıyan bir araç işlevi de görmüştür. Din görevlisi yetiştirmek amacıyla açılan İmam Hatip okulları bu dönemde adeta bir koza işlevi görmüş, mezunlar bir süre sonra kabuğuna sığmamaya başlayarak toplumsal hayatın diğer alanlarında da boy göstermeye başlamıştır.

İmam Hatip okullarına 70’li yılların ortasından itibaren kız öğrencilerin de kabul edilmesiyle dini veya kültürel nedenlerle kız çocuklarını eğitim süreçlerine dâhil etmek istemeyen kesimin bir kısmı için bu okullar iyi bir alternatif olarak görülmüştür. Bu bağlamda “çevrede” kalan kız çocuklarının bir kısmı da örgün eğitim süreçlerine katılarak yükseköğretime ulaşma imkânına kavuşmuştur. 80’li yıllardan itibaren üniversitelerde ve kamu kurumlarında başörtüsü tartışmalarının ortaya çıkmasında en büyük etkenlerden biri İmam Hatip okullarından mezun olan kız öğrencilerin üniversitelere ve ardından kamu kurumlarına girmeye başlaması olmuştur.

1.3. İkinci Kuşak (1983-1997): Altın Nesil

Altın Nesil olarak adlandırılan ikinci kuşak İmam Hatip mezunlarının ayırt edici özelliklerini kazanmasını kesin bir tarihle ifade etmek mümkün olmamakla birlikte 1973 yılında İmam Hatip okullarının “lise” statüsü kazanması ve mezunlarının üniversiteye girmeye hak kazanmasının bu neslin belirmeye başlamasında önemli etkenlerden biri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ikinci kuşağın ayırt edici özelliklerini kazanması 1983 yılında ilk Anadolu İmam Hatip Lisesi’nin açılmasıyla başladığı söylenebilir. Bu neslin karakteristik özelliklerinin oluşmasında Anadolu İmam Hatip Liselerinin açılması dışında hem küresel hem yerel ölçekte ortaya çıkan gelişmeler de etkili olmuştur. Seksenli yıllar Türkiye’nin serbest piyasa ekonomisine geçiş yaptığı ve dünyaya açılmaya başladığı bir dönemi ifade et-



mektedir. Dış dünyaya açılma sadece ekonomik anlamda olmamış, toplumsal hayatın tüm katmanları bu sürece dâhil olmuştur. Seksenli yıllar İmam Hatiplilerin de kabuğunu kırmaya ve dışarıya açılmaya başladığı bir zaman dilimi olarak değerlendirilebilir. İmam Hatiplilerin kabuğunu kırmasında Anadolu İmam Hatip Liselerinin açılmasının büyük etkisi olmuştur.

Almanya'ya göç eden işçilerin çocuklarına Türkiye'de, Almanca din eğitimi verilip, oradaki Türklere hizmet vermek üzere din görevlisi olarak görevlendirilmeleri düşüncesiyle 1985 yılında İstanbul'un Beykoz ilçesinde bir Anadolu İmam Hatip Lisesi açılmıştır. 1989 yılında Almancanın yanı sıra İngilizce eğitim de vermeye başlayan bu ilk Anadolu İmam Hatip Lisesi 1990 yılında Kartal ilçesinde hizmet vermeye başlamış ve adı Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi olarak değiştirilmiştir. Anadolu İmam Hatip Lisesine ilk sene öğrenci olarak önceden planlandığı gibi Almanya'daki işçi çocukları alınmış ancak sonraki yıllarda Almanya'dan ilginin azalması üzerine yurtiçinden de öğrenciler alınmaya başlanmıştır. İlk mezunlarını 1993 yılında veren Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi 1994 yılındaki üniversiteye giriş sınavında Türkiye birincisi çıkarmıştır. İlerleyen yıllarda da Türkiye dereceye giren öğrenciler çıkarması dikkatleri bu okul üzerine çekmiştir. Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlarının başarıları normalde İmam Hatip Liselerine mesafeli duran kesimlerin de çocuklarını bu okullara göndermelerine sebep olmuştur.⁴²

İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrenci sayısı 1980 yılı itibarıyla 200 bini geçmiş, 12 Eylül askeri yönetimi Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 32. Maddesini yeniden düzenleyerek İmam Hatip mezunlarının üniversitelerin tüm bölümlerine girmesine olanak tanımıştır. Turgut Özal hükümetleri dönemindeyse yeni İmam Hatip açılması yerine nitelik artırılması yoluna gidilerek Anadolu İmam Hatip Liseleri açılmıştır. Anadolu İmam Hatip Liseleri açılırken de yeni okullar açmak yerine var olan okullar şubeler şeklinde büyütülmüş, bu durum "Yatay büyüme" olarak adlandırılmıştır.⁴³

Anadolu İmam Hatip Liselerinin yaygınlaşmaya başlamasıyla ivme ka-

⁴² Öcal, *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri*, 89.

⁴³ Ruşen Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2004), 15.



zanan İmam Hatiplerden mezun olanlar bir önceki nesilden farklı olarak dini ilimler dışında pozitif bilimlere; özellikle sosyal bilimlere yönelmeye başlamıştır. Diyanet personeli veya meslek dersi öğretmeni olmanın yanı sıra hukuk, kamu yönetimi, siyasal bilgiler, edebiyat, sosyoloji, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme gibi alanlarla birlikte mühendislik ve tıp gibi alanlarda da kendini göstermeye başlamıştır. Altın nesil kendinden önceki nesle göre özgüveni daha yüksek bir görünüm sergilemektedir. Bu değişimde altın neslin kendisini hem dini konularda hem de diğer alanlarda yetiştirerek daha geniş bir vizyona sahip olması, dünyayı daha iyi okumaya başlaması, önceki neslin yaşadığı korkulardan sıyrılmış olması ve artık geçmişe değil geleceğe bakmaya başlamış olması etkili olmuştur. Bu neslin en önemli özelliklerinden biri içe dönük değil dışa dönük bir bakış açısına sahip olmasıdır denilebilir. Altın nesil olarak adlandırılan bu kuşak Ak Parti iktidarlarının bürokrasideki yetişmiş eleman ihtiyacını karşılayarak 2000 sonrası Türkiye için önemli bir işlev de görmüştür.

Yabancı dil olarak Arapça dışında batı dillerine verilen önem bu neslin dünyayı kendinden önceki nesle göre daha farklı okumasına da olanak sağlamıştır. Bu da altın neslin önemli karakteristiklerinden biri olarak bu neslin hem doğuyu hem batıyı tanıma ve yeni açılımlar sağlama imkânını ortaya çıkarmıştır.

1.4. Üçüncü Kuşak (1997-2012): Kayıp Nesil

90'lı yıllara girildiğinde Türkiye'de en çok tartışılan konulardan biri "siyasal İslam" ve bu bağlamda "irtica tehdidi" olmuştur. 90'lı yılların ortalarına gelindiğinde ise üniversitelerdeki başörtüsü yasağı ve İmam Hatip Okulları tartışmaların odağı haline gelmiştir. 70'ler ve 80'ler boyunca sayıları hızla artan İmam Hatip okullarından mezun olanlar, dindarlık temelinde şekillenen bir kimlik inşa etmiş ve İmam Hatip mezunu olmak ayırt edici bir nitelik haline gelmiştir. 1980'lei yıllarda yükselişe geçen "siyasal İslam" laiklik kaygısı güden çevrelerdeki rahatsızlığı artırırken İmam Hatipler, siyasal İslam'a insan kaynağı sağlamakla itham edilmeye başlanmıştır. 1990'ların ortalarından itibaren ise rejim için en büyük teh-



ditlerden biri olarak “irtica”⁴⁴ ileri sürülmüş, bu bağlamdaki tartışmaların önemli bir kısmının odağını İmam Hatipler oluşturmuştur. Rejimi tehdit ettiği iddia edilen irtica ile mücadele kapsamında alınan 28 Şubat kararlarından en çok etkilenen kurumlardan biri İmam Hatipler, kesimlerden biri de bu okul mezunları olmuştur. 1997 yılında sekiz yıllık zorunlu kesintisiz eğitim yasaının çıkarılmasıyla İmam Hatip Liselerinin orta kısımları kapatılmıştır.⁴⁵ 1998’de Yükseköğretim Kurulu aldığı bir kararla meslek liselerinden mezun olanların lisede okuduğu alanın dışında kalan bir yükseköğrenim bölümüne girmesini oldukça zorlaştırmıştır. Bu uygulama İmam Hatip Liselerinden mezun olanların İlahiyat Fakülteleri dışındaki bölümlere gidebilmesini nerdeyse imkânsız hale getirmiştir.⁴⁶ Katsayı uygulaması olarak bilinen bu sistem sekiz yıllık zorunlu eğitim ile orta kısımları kapatılan İmam Hatiplerin lise kısmındaki öğrenci sayısında da hızlı bir düşüş yaşanmasına neden olmuştur. 2000’li yılların başlarında İmam Hatip Liseleri tıpkı 1930’ların başlarında olduğu gibi öğrencisizlikten kapanmanın eşiğine gelmiştir. Bu dönemde İlahiyat Fakültelerine ayrılan kontenjanların çok az olması; hatta bazı fakültelelere hiç kontenjan tanınmaması ile bu fakültelerden mezun olanların istihdamında uygulanan kısıtlamalar liseye gidecek öğrencilerin kariyer planlamasında İmam Hatip Liselerini tercih etmelerinin önündeki en büyük iki engel olmuştur. 28 Şubat sürecinde yaşanan gelişmeler din devlet ilişkileri ve dini eğitim bağlamında tek partili yılları anımsatması bağlamında ikinci bir fetret devri olarak değerlendirilebilir.

İmam Hatiplerin üçüncü kuşağı olarak değerlendirilen bu dönem mezunlarının önemli bir kısmı kız öğrencilerden oluşmaktadır. 28 Şubat sürecinde başörtüsü yasağı liselerde de uygulanmış ancak İmam Hatip Liseleri (birkaç istisna hariç) başörtüsü yasağının dışında tutulmuştur. Bu anlamda başörtülü öğrencilerin gidebileceği örgün eğitim veren tek alternatif İmam Hatip Liseleri olmuştur. Bu dönemde İmam Hatip Liselerindeki öğrenci-

⁴⁴ *Radikal*, “MGK’nın 28 Şubat Tutanakları Mahkemede” (23 Eylül 2013), 1.

⁴⁵ Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 21.

⁴⁶ Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 35.



lerin büyük çoğunluğunu kız öğrenciler oluşturmuş olmakla birlikte erkek öğrenciler de kayıt yaptırarak bu okullardan mezun olmuştur.

Kayıp nesil olarak adlandırılan üçüncü kuşak İmam Hatiplilerin karakteristik özelliklerini kazanmasında 28 Şubat sürecinin büyük etkisi olmuştur. Bu nesil bir anda kendilerini sistemin “ötekisi” olarak bulmuştur. Herkesin İmam Hatip Liselerinden kaçtığı bir dönemde tüm engellemelere rağmen İmam Hatiplerden vazgeçmeyen bu kuşak aslında İmam Hatip kimliğinin en güçlü biçimde temsil edildiği nesil olarak görülebilir. Üçüncü kuşağın bu okullara devam etmesi politik bir karşı duruş, bir sivil direniş olarak da değerlendirilebilir. 28 Şubat sürecinde hayata geçirilen uygulamalar (engellemeler) İmam Hatip okullarının 1930’ların başında olduğu gibi “küçülmesini” ve nihayet “kendiliğinden kapanmasını” hedeflemiştir. Bu anlamda 1997 sonrası İmam Hatip Liselerine sahip çıkan neslin sergilediği tutum bu okulların geleceği için büyük önem taşımıştır. Bu dönem mezunlarının bir kısmı oldukça yüksek puanlarla İlahiyat Fakültelerine, bir kısmının ise önce meslek yüksekokullarına ardından dikey geçiş uygulamasıyla üniversitelerin lisans bölümlerine geçmiştir. Üçüncü kuşağın büyük kısmı din hizmetleri ve din eğitimi alanında ilerlemek zorunda kalmış, 2000’li yılların sonlarına doğru sağlanan istihdam imkânıyla Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı’nda (Meslek dersi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak) görev almıştır. Bir kısmı ise lisansüstü çalışmalara devam ederek akademisyen olmuştur.

Bu nesille ilgili dikkat çeken hususlardan biri de İlahiyat okumak istemeyen başarılı öğrencilerin bir kısmının (ki birçoğu üniversiteye geçiş sınavından oldukça yüksek puanlar almıştır) üniversiteye geçişte uygulanan katsayı engeli nedeniyle Türkiye’de istedikleri bölümlere yerleşememelerinden dolayı yurtdışına gitmek zorunda kalmalarıdır. Bu durumun ortaya çıkmasında başörtüsü yasağının da büyük etkisi olmuştur. Bazıları kendi imkânlarıyla birçoğu ise sivil toplumun desteğiyle yurtdışına (özellikle Avusturya’ya) giderek üniversite eğitimini istedikleri bölümlerde tamamlama imkânı bulmuştur.

1997-2012 yılları arasında İmam Hatip Liselerinde okuyan neslin “Kayıp Nesil” olarak adlandırılmasının en önemli nedeni bu kuşağın belirli bir alana (İlahiyat) hapsedilerek engellenmesi olmuştur. Toplumsal hayatın çok



farklı alanlarında boy gösterebilecekken dar bir alana hapsedilerek sınırlandırılan bu nesil mensupları, ideolojik engeller nedeniyle adeta geleceklerini kaybetmiştir. Ayrıca İmam Hatip okullarının orta kısmının kapanması ve lise kısmındaki ani ve hızlı küçülme bu neslin kendinden önceki nesille irtibatını kopma noktasına getirmiştir. 28 Şubat sürecinin ağır atmosferi bu nesli uçlara savurmuş, bir kısmı geleneksel İmam Hatipli kimliğinden uzaklaşırken bir kısmı da bu kimliğe kendinden önceki nesillerden çok daha fazla sahip çıkmıştır.

1.5. Dördüncü Kuşak (2012 Sonrası): Yeni Nesil

2000'li yılların başında alan dışı tercih yaptıklarında mezunları ciddi bir puan kaybına uğratarak sadece İlahiyat Fakültesini tercih etmek zorunda bırakan katsayı uygulaması İmam Hatip Liseleri için en büyük engel olmuştur. Yükseköğretim Kurumu 2003 ve 2006 yıllarında aldığı yeni kararlarla, katsayı uygulamasının üniversiteye girişteki etkisini daha da artırmıştır. 2002 yılında iktidara gelen Ak Parti, hem yöneticilerinin içerisinden geldiği sosyal çevrenin hem de genel başkan Recep Tayyip Erdoğan'ın özel önem verdiği ve önünün açılmasını istediği İmam Hatipler için iktidarının ilk yıllarından itibaren çaba göstermiştir. Bu anlamda farklı katsayı uygulamasının kaldırılmasına yönelik ilk girişim, 2004 yılında gerçekleştirilmiş,⁴⁷ meclise sunulan yasa taslağı onaylanmış ancak dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından veto edilmiştir. Vetonun gerekçesi olarak bu kanunun İmam Hatip okullarını teşvik ettiği ve farklı katsayı uygulamasının öğrenciler arasında haksız bir durum ortaya çıkarmadığı ileri sürülmüştür. 2007 yılında yönetimi değişen Yükseköğretim Kurulu konuya ilişkin birtakım çalışmalar başlatmış,⁴⁸ ancak 2009 yılında farklı katsayı uygulamasına son veren bir karar alabilmiştir. Ancak İstanbul Barosu Başkanlığı, Danıştay'a bu kararın iptali ve yürütmenin durdurulması istemiyle dava açmış, Danıştay 8. Dairesi de bu değişiklikleri Anayasa'ya aykırı bularak iptaline karar vermiştir.⁴⁹ Bunun üzerine Yükseköğretim Kurulu

⁴⁷ Ali Çavuşoğlu, *Yükseköğretime Geçişte Katsayı Uygulaması* (Ankara: SETA Vakfı, 2011), 3.

⁴⁸ Çavuşoğlu, *Yükseköğretime Geçişte Katsayı Uygulaması*, 3.

⁴⁹ Esin Özdemir, *Üniversiteye Girişte Katsayı Uygulamasına İlişkin YÖK ve Danıştay Kararları Hakkında İnceleme ve Değerlendirme* (Ankara: TOBB Yayınları, 2010), 61.



17.12.2009 tarihinde katsayı uygulamasını etkisini azaltacak şekilde yeniden getiren bir düzenleme yapmıştır.⁵⁰ YÖK'ün yeni düzenlemesi de İstanbul Barosu'nca 29.12.2009 tarihinde Danıştay'a taşınmış, Danıştay 08.02.2010 tarihinde bu değişikliği de iptal etmiştir.⁵¹ Yükseköğretim Kurulu Danıştay'ın bu kararı üzerine 17.03.2010 tarihinde katsayıyla ilgili bir düzenleme daha yapmıştır. Bu sefer lisede okuyan bir öğrenci yapılan değişikliğin iptal edilmesi için Danıştay'a başvurmuş ancak Danıştay bu defa yürütmenin durdurulması talebini 16.04.2010 tarihinde oybirliği ile reddetmiştir.⁵² Yükseköğretim Kurumu'nun bu son düzenlemesiyle meslek lisesi mezunlarının alan dışı bölümlere gidebilmesi daha kolay hale getirilmiş ancak meslek liseleriyle diğer liseler arasındaki fark tamamen ortadan kaldırılamamıştır. 2011 yılının sonunda farklı katsayı uygulamasıyla ilgili son düzenleme yapılmış ve meslek liseleriyle diğer liseler arasındaki fark tamamen kaldırılmıştır.

Yükseköğretime geçişteki farklı katsayı uygulamasının kaldırılmasının hemen ardından 2012 yılında İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun yürürlüğe girmiş, kanunla zorunlu eğitim 4+4+4 şeklinde kademelendirerek 12 yıla çıkarılmıştır. Kanun kapsamında İmam Hatiplerin orta kısmının açılmasına olanak sağlanmıştır.

Akyüz (2017)'ün⁵³ Türkiye'de uygulanan din politikaları tipolojisinde “devletin dinle barıştığı dönem”e denk gelen dördüncü kuşak İmam Hatiplerin karakteristik özelliklerini kazanmaya başlamasında bu dönemdeki sosyal ve politik gelişmelerin önemli etkisi olmuştur/olmaktadır. Yeni nesil İmam Hatiplilerin siyasi iradenin gelecek tasavvurunda önemli bir rol oynaması beklenmektedir. Ancak bu işin “bayraktarlığını” yapan, kendisi de bir İmam Hatip mezunu olan Recep Tayyip Erdoğan'ın şahsında somutlaşan bu beklentinin karşılanıp karşılanmayacağı, yeni neslin, kurucu neslin ideallerini ne ölçüde benimseyeceği belirsiz görünmektedir. Yeni neslin or-

⁵⁰ Çavuşoğlu, *Yükseköğretime Geçişte Katsayı Uygulaması*, 3.

⁵¹ *Haber7*, “Danıştay Katsayı Kararını Yine Durdurdu” (8 Şubat 2010), 1.

⁵² Özdemir, *Üniversiteye Girişte Katsayı Uygulamasına İlişkin YÖK ve Danıştay Kararları Hakkında İnceleme ve Değerlendirme*, 28

⁵³ Akyüz, “Türkiye’de Uygulanan Din Politikaları İçin Bir Tipoloji Denemesi”, 155.



taya çıkma ve karakteristik özelliklerini kazanma sürecinde yaşanan sosyal ve politik gelişmeler bağlamında 28 Şubat sürecinde yaşanan fetretin yeni nesle tecrübe aktarımı noktasında bir eksiklik ortaya çıkardığı söylenebilir. Yeni nesil için 28 Şubat sürecinde yaşananlar adeta bir masal gibi algılanabilmektedir. İmam Hatipler için verilen “mücadelenin” öznesi olmayan bu nesil “hazıra konmuş” gibi değerlendirilebilir. Bu durum İmam Hatipli kimliğinin yeniden üretimi bağlamında devamlılığı olumsuz etkileyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Ak Parti iktidarları İmam Hatipliler için çok sayıda rol model ortaya çıkmasına neden olmuştur. Başta Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere İmam Hatip mezunu birçok isim siyasetten ekonomiye, sanattan akademiye toplumsal hayatın pek çok alanında gençler için dikkat çeken örnekler olmuştur.

Tek parti dönemi ile 28 Şubat süreci arasındaki benzerlikler ve 1932-1951 yılları arasındaki fetret ile 1997-2012 yılları arasındaki dibe vuruş arasındaki benzerlikler dördüncü kuşağın “ikinci kurucu nesil” olarak da değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Elbette birinci kuşağın kurucu dinamik ve motivasyonlarıyla dördüncü kuşağınkiler birbirinden farklı görünmektedir. Yeni nesil İmam Hatiplilerin z kuşağından oluşması, teknoloji ve internet imkânları, yüz yıla yaklaşan İmam Hatip tecrübesi, dindarlığın dönüşümü, ulusal ve küresel ölçekte yaşanan değişim vb. konular İmam Hatip kimliğinin yeniden üretiminde/kurulmasında etkili olan dinamikler olarak değerlendirilebilir.

2011 yılında katsayı uygulamasının tamamen kaldırılması ve aynı yıl orta kısımlarının yeniden açılması İmam Hatip okulları için yeni bir dönemin başlangıcını ifade etmiştir. Yeni bir dönem yeni bir kuşağın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. İmam Hatipler için bir dönüm noktası olarak değerlendirilen katsayı uygulamasının kaldırılmasının ardından büyük bir kırılma yaşanmamış olup son süreç hala devam etmektedir. Bu anlamda yeni nesil olarak adlandırılan dördüncü kuşak İmam Hatiplilerin karakteristik özelliklerini kazanma sürecinin hala devam ettiği söylenebilir.

Sonuç

İmam Hatip okulları kurulduğu günden itibaren her dönem tartışmaların odağında olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında iktidara gelen kadrolar



batılı tarzda, laik bir devlet ve seküler bir toplum öngörmüş, dini referanslardan arındırılmış bir toplumsal yapı inşa etmeye çalışmıştır. Bu durum dinin ve dindarların kamusal hayatta kendine yer bulamamasına neden olmuştur. Zaman içerisinde kurucu kadroların katı politikalarında yumuşama olsa da dindarlık hiçbir dönem toplumsal hayatın merkezi unsurlarından biri olarak görülmemiştir. 2012 yılında Recep Tayyip Erdoğan tarafından dile getirilen dindar nesil yetiştirme ideali ile ilk kez dindarlık toplum tasavvurunda önemli bir bileşen haline gelmiştir.

Yetiştirilmek istenen dindar neslin önemli bir kısmının resmi eğitim kurumları olan İmam Hatip okullarından çıkmasının beklendiği anlaşılmaktadır. Yüz yıla yaklaşan tarihiyle İmam Hatip okullarının farklı dönemlerde yetişen nesillerinin farklı karakteristiklerinin ortaya koyulması, yetişecek nesillerin nasıl bir tarihsel tecrübeden beslendiğinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda İmam Hatip nesillerinin cumhuriyet tarihi boyunca ortaya çıkan sosyopolitik koşullarla paralel biçimde farklılaştığı görülmüş, İmam Hatip mezunları dört nesil olarak değerlendirilmiştir.

1924 yılında açılan İmam Hatip okulları on sene dahi geçmeden 1932 yılında kapanmak zorunda kalmıştır. Bu anlamda ilk deneme diyebileceğimiz bu dönemde ölü doğum gerçekleşmiştir. 1932-1951 arasında kapalı kalan İmam Hatip okulları Demokrat Parti iktidarında yeniden açılmış, halktan da büyük bir rağbet görmüştür.

1951-1983 yılları arasında bu okullardan mezun olanlar “Kurucu Nesil” olarak adlandırılmıştır. İmam Hatip mezunlarının birinci kuşağı olan bu nesil İmam Hatipli kimliğinin inşa edilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu neslin korumacı ve içedönük bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. İstisnaları olmakla birlikte bu kuşak dini eğitimi ve din hizmetleri alanını önceleyerek toplumsal hayatın diğer alanlarına çok fazla girmemiştir.

1983 yılında Anadolu İmam Hatip Liselerinin açılmasıyla İmam Hatip okulları yeni bir döneme girmiş, kurucu nesil yerini “altın nesle” bırakmaya başlamıştır. İkinci kuşak İmam Hatiplilerin en belirgin özelliği kurucu nesilden farklı olarak daha atağa dayalı ve dışadönük bir yaklaşıma sahip olmalarıdır denilebilir. Bu anlamda yabancı dil olarak Arapçayla birlikte batı dillerini de öğrenerek hem doğuyu hem batıyı tanıyan, dini eğitimin ötesine geçerek politikadan hukuka, tıptan mühendisliğe, sosyolojiden eko-



nomiye akademik ve toplumsal hayatın çok farklı alanlarında kendini göstermeye başlayan bir nesil olarak karşımıza çıkmıştır.

1997 yılında yapılan düzenlemelerle, başarısının zirvesinde olan İmam Hatip okullarının orta kısmı kapatılmış, liseden mezun olanların ise İlahiyat Fakültesinden başka bir bölüme gitmesi neredeyse imkânsız hale getirilmiştir. İlahiyat fakültelerinin de kontenjanı en düşük seviyeye getirilerek mezun olanların bir lisans programına yerleşmesi son derece zorlaştırılmıştır. Bu dönem dini eğitime yaklaşım itibarıyla tek parti dönemiyle büyük benzerlikler göstermiştir. Bu dönemde (1997-2012) İmam Hatip liselerinden mezun olan üçüncü kuşak “Kayıp Nesil” olarak adlandırılmıştır. Kayıp nesil dar bir alana hapsedilen, başarılı olduğu halde katsayı uygulamasıyla istediği bölümlere gitmesi engellenen, ideolojik tartışmalara kurban edilen bir kuşağı ifade etmektedir. Bu dönemde orta kısmı kapatılan İmam Hatiplerin lise kısmı da neredeyse öğrencisizlikten kapanma noktasına gelmiştir.

2002 yılında iktidara gelen Ak Parti, İmam Hatiplerin önündeki engellerin kalkması ve bu okulların yeniden rağbet görmesi için birçok girişimde bulunmuş, ancak çabalar katsayı uygulamasının tamamen kaldırılması ve orta kısımlarının yeniden açılmasıyla 2012 yılında olumlu bir şekilde neticelenmiştir. 2012 yılı itibarıyla önünde hiçbir engel kalmayan ve orta kısımları da yeniden açılan İmam Hatip okullarındaki öğrenci sayısı hızla artmaya başlamıştır. 2012 yılından itibaren bu okullarda okumaya başlayanlar yeni nesil olarak dördüncü kuşağı oluşturmaktadır. Bu kuşağın karakteristik özelliklerini kazanma süreci devam etmektedir. 28 Şubat sürecinin tek parti dönemi ile olan benzerliği dördüncü kuşağın “ikinci kurucu nesil” olarak değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Yeni neslin genel olarak z kuşağının özelliklerini taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu neslin, kurucu neslin inşa ettiği kimliği ne ölçüde taşıdığını, önceki nesillerin ideallerini ne kadar benimsediğini, beklentileri karşılayıp karşılamayacağı zamanla anlaşılacaktır.

Kaynakça

Akyüz, İsmail. “Türkiye’de Uygulanan Din Politikaları İçin Bir Tipoloji Denemesi”. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2017), 143-164.



- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerinde Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*. İstanbul: DEM Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Bayhan, Vehbi. “Kuşaklar Sosyolojisi ve Türkiye İçin Yeni Bir Kuşak Analizi”. *Sosyoloji Divanı Sosyoloji Dergisi*, 7/13 (Ocak-Haziran 2019), 29-45.
- Bilgin, Beyza. “Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Din Politikaları”. *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı Bildiri ve Tartışmalar*. ed. İkrâm Çınar – Hakan Atılğan. 87-108. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Bozan, İrfan. *Devlet ile Toplum Arasındaki Bir Okul: İmam Hatip Liseleri Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Akçağ Yayınları, Ankara, 1. Basım, 1996.
- Cumhuriyet*. “Dindar Bir Gençlik Yetiştirmek İstiyoruz” (1 Şubat 2012), 1. <http://www.cumhuriyet.com.tr>.
- Çakır, Ruşen. vd. *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Çavuşoğlu, Abdullah. *Yükseköğretime Geçişte Katsayı Uygulaması*. Ankara: SETA Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Gasset, Jose Y Ortega. *Tarihsel Bunalım ve İnsan*. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Gündüz, Turgay. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1938)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Ocak 1998), 53-65.
- Günerigök, Mustafa. Din Sosyolojisi Metodolojisinde Anlayıcı Yaklaşım –Max Weber Örneği-, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32 (2016), 315
- Haber7*. “Danıştay Katsayı Kararını Yine Durdurdu” (8 Şubat 2010), 1. <http://www.haber7.com.tr>.
- Hayıt, Halil. “İmam Hatip Liselerinin Dünü ve Bugünü”. *Türkiye’de Din Eğitimi*



- ve Öğretimi İhl'lerin Kuruluşununun 40. Yılı Münasebetiyle Tartışmalı İlmi Toplantı*. ed. Sabri Akdeniz vd. İstanbul: Medeniyet Vakfı, 1. Basım, 1993.
- Hıra, İsmail. "Max Weber'in Yöntem Anlayışı". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (Haziran 2000), 45-58.
- Hürriyet*. "Dindar Gençlik Yetiştireceğiz" (2 Şubat 2012), 1. <https://www.hurriyet.com.tr>.
- Kaymakcan, Recep - Aşlamacı, İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme". *Değerler Eğitim Dergisi*, 9/22 (Aralık 2011), 71-101.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Orhan Akınhay, Derya Kömürücü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Nacac, İbrahim. "Kuşak Sosyolojisi: Kavramsal ve Metodolojik Temeller". *Sosyoloji Divanı Sosyoloji Dergisi*, 7/13 (Ocak-Haziran 2019), 9-28.
- Okumuş, Ejder. *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (Ocak 1998), 241-268.
- Öcal, Mustafa. *Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri, 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Öcal, Mustafa. *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 1994.
- Özdemir, Esin. *Üniversiteye Girişte Katsayı Uygulamasına İlişkin YÖK ve Danıştay Kararları Hakkında İnceleme ve Değerlendirme*. Ankara: TOBB Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Radikal*. "MGK'nın 28 Şubat Tutanakları Mahkemede". (23 Eylül 2013),1. <http://www.radikal.com.tr>.
- Turan, İbrahim. *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Turner, Bryan. S. *Klasik Sosyoloji*. çev. İdil Çetin, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli*. çev. Esra Öztürk, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Yeni Şafak*. "Dindar Nesil Yetiştireceğiz" (28 Şubat 2016), 1. <https://www.yenisafak.com.tr>.



المكان في رواية أحلام في البحر لإسلام جانكير

The Space Phenomenon in Aslam Jankır's Novel "Ahlâm fi'l-Bahr (Dreams in the Sea)"
Aslam Jankır'ın "Ahlâm fi'l-Bahr (Denizdeki Düşler)" Adlı Romanındaki Mekân Olgusu

Halid Halid

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Siirt/Türkiye
Assist. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Siirt/Turkey
siamndo1@hotmail.com | orcid.org/ 0000-0001-6930-2523

DOI: 10.47425/marifetname.vi.969969

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 12 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atf | Cite as

Halid, Halid. "Aslam Jankır'ın 'Ahlâm fi'l-Bahr (Denizdeki Düşler)' Adlı Romanındaki Mekân Olgusu [The Space Phenomenon in Aslam Jankır's Novel Ahlâm fi'l-Bahr (Dreams in the Sea)]". Marifetname. 8/2 (Aralık /2021), s. 591-606.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



المكان في رواية أحلام في البحر لإسلام جانكير

ملخص: سندرس في هذا البحث المكانَ في رواية (أحلام في البحر)، لإسلام رشيد جانكير، وهي أوَّلُ رواية له، وقد ركّزت الدراسة على المكان لأسباب فنيّة؛ إذ تعدّدت الأمكنة وتباعدت، وطفعت على أحداث الرواية، ويبدو اهتمام الكاتب بالمكان جليًّا في العنوان (أحلام في البحر) عبئة النصّ الأولى، فسيمائية العنوان تثير الفضول وتُحفّز على الولوج في المكان (البحر)، حيثُ تدورُ أحداث الرواية حول مأساة عائلة سورية، هي عائلة الطفل آلان الذي ابتلعه مياه البحر، ولفظته على أحد شواطئ إسطنبول، وعُثر عليه ميتا مرتدًّا ثيابًا أنيقة. تتعلّق أحداث الرواية بأمكنة متنوّعة (القرية - الوطن - الحدود الفاصلة بين بلدين متجاورين - إسطنبول - البحر - بلاد ما وراء البحر) مُتمزجة ببناء النصّ مولدةً لحدّته، وقد اشترك الواقع والخيال في هذا البناء، إذ غيّر الكاتب المادة الأساسية في نصّه وطوّعها لخياله بعبئة صياغة مادة جديدة مختلفة تثير القارئ وتحرّقه وتدججه بالحدث فخلق بذلك لذةً لنصّه وجمالاً. وافقت تحليلات هذا البحث آليات المنهج الوصفي التحليلي، وتقاطعت مع السيميائية كلما تطلّبتها الموقف. قسمت مباحث الدراسة حسب الأمكنة الرئيسة في الرواية، وابتدأتها بدراسة العنوان وختمتها بأبرز النتائج التي توصّلت إليها.

كلمات مفتاحية: أدب عربي، رواية، إسلام جانكير، مكان، أحلام في البحر

The Space Phenomenon in Aslam Jankir's Novel "Ahlâm fi'l-Baḥr (Dreams in the Sea)"

Abstract: This research examines the space phenomenon in the novel 'Dreams in the Sea', which is accepted as the first novel of Aslam Reşit Jankir. The study has focused on the phenomenon of «space» and has chosen this topic for many technical reasons. Because there are many and far places in the novel, and the phenomenon of «space» dominates the events in the work. The author's emphasis on space is clearly observed from the first stage of the work represented by the title. The semiotics of the title arouses the curiosity of entering the place (sea) where the drama of a Syrian family takes place. It is the family of the boy who became the subject of the agenda by being found drowned in his elegant dresses on the coast of Istanbul. The events in the novel are productively linked to many places as they are fused with the structure of the text and are up-to-date: *Village-homeland-the borders separating two neighboring countries-Istanbul-sea-overseas countries*. 'Real' and 'imagination' are intertwined within this structure. Because the author has changed the main element in his text and has given it to the imagination so as to work on a new subject that excites and trembles the reader and drags them into the event. The author thus created a flavor and beauty for his text. The analyzes of this research are compatible with the mechanics of the analytical descriptive method and intersect with semiotics to the required extent.

Keywords: Arabic Literature, Novel, Aslam Jankir, Place, Dreams at Sea



Aslam Jankır'ın "Ahlâm fi'l-Baḥr (Denizdeki Düşler)" Adlı Romanındaki Mekân Olgusu

Öz: Bu araştırma, İslam Reşit Çankır'ın ilk romanı kabul edilen *Denizdeki Düşler* adlı romandaki 'mekân' olgusunu incelemektedir. İnceleme, 'mekân' olgusuna yönelmiş ve pek çok teknik nedenden ötürü bu konuyu seçmiştir. Çünkü romanda, çok sayıda ve birbirinden uzak mekânlar yer almaktadır. 'Mekân' olgusu romandaki olaylarda baskın faktör olarak dikkati çekmektedir. Yazarın romanına "Ehlaṁ fi'l-Baḥr" adını vermesi ilk aşamadan itibaren mekâna önem verdiğini açıkça görmekteyiz. Başlığın semiyotiği (*göstergibilimi*), Suriyeli bir ailenin dramının geçtiği mekâna (*denize*) girme merakı uyandırmaktadır. Aile, İstanbul sahilinde zarif elbiseleriyle boğulmuş bir hâlde bulunarak gündem olmuş bir çocuğun ailesidir. Romandaki olaylar, metnin yapısı ile kaynaşmış ve güncel olması itibarıyla de üretken bir surette pek çok yerle/mekânla bağlantılıdır: *Köy-vatan-iki komşu ülkeyi ayıran sınırlar-İstanbul-deniz-deniz ötesi ülkeler*. 'Gerçek' ve 'hayal', bu yapıda iç içe geçmiştir. Çünkü yazar, metnindeki ana unsuru değiştirmiş ve okuyucuyu heyecanlandıran, titreten ve onu olayın içine sürükleyen yeni bir konu işleme arzusuyla onu hayalin emrine vermiştir. Yazar böylece, zevkli ve güzel bir roman ortaya koymuştur. Bu araştırmanın analizleri, analitik tanımlama yöntemin mekânı ile uyumlu olup, durumun gerektirdiği ölçüde semiyotikle (*göstergibilimle*) kesişmektedir. Romandaki ana mekânlara göre kısımlara ayırdım ve ulaştığım en bariz sonuçları zikrederek tamamladım.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Roman, Aslam Jankır, Mekân, Denizdeki Düşler.

1-2-1-1- تعريف بالكاتب والرواية:

1-2-2-1- تعريف بالكاتب:

كاتب الرواية هو الدكتور إسلام رشيد جانكير، دكتوراه في اللغة العربية ، من مواليد سوريا / 1974م. عانى د. إسلام من سوء معاملة السلطات السورية مثلما عانى معظم السوريين، لكنه علاوة على ذلك ولد محروماً من الجنسية، ممنوعاً من ممارسة أكثر حقوقه بصفته مواطناً، ثم غادر وطنه متوجّهاً إلى تركيا بعد الثورة، ويقيم حالياً في مدينة ماردين، ويعمل محاضراً في جامعة ماردين آرتوكلو. للدكتور إسلام نشاطات أكاديمية علمية وتعليمية كثيرة وله مؤلفات وأبحاث متعددة، وقد كرّس جهوده في الآونة الأخيرة لخدمة الأدب العربي ولا سيما فن القصة.

1-3-1- تعريف بالرواية:

(أحلام في البحر) رواية تقترب من القصة من ناحية الحجم، فقد بدا المكان فيها عامة قصير السرد مُكثِّفَ الزمان والشخص، أما الرواية فمعلومٌ أنّها «تتمتع ببنيته السردية الطويلة وكثرة شخصيتها وفضائها الواسع الذي



تتحرك فيه. ويبدو المكان فيها غنيًا واضح المعالم يتفاعل مع الشخص بوضوح»¹. ولكن لم تخضع الرواية لتعريف جامع ذلك أن الرواية برأي عبد الملك مرتاض تتخذ «لنفسها ألف وجه، وترتدي في هبتها ألف رداء، وتتشكل أمام القارئ تحت ألف شكل، مما يعسر تعريفها تعريفًا جامعًا مانعًا، وذلك لأننا لنفي الرواية تشترك مع الأجناس الأخرى بمقدار ما تتميز عنها بخصائصها الحميمية، وأشكالها الصميمية»².

تبدأ أحداث الرواية بخروج آلان ورفقائه من المدرسة ثم اللعب بكرة القدم في ملعب القرية الترابي وتسجيل الهدف والفرح الطفولي بالهدف، ثم يقطع صوت والد آلان فرح الأطفال فيمسك بيده ويخبره بخروجهم من القرية والهجرة إلى بلاد ما وراء البحار.

أطلق الكاتب على بلاد المهجر اسم (بلاد ما وراء البحار) استنكارًا لتلك البلاد فهي لا تعني له شيئًا، أو ليدل على أنها واحدة - من وجهة نظره - في الغاية التي يريتها المهجرون أو المهاجرون، أو لأن البحار تفصل بين المهجرين وبين تلك البلاد.

تتحدث الرواية عن أساة شعب بأكمله أو شعوب اضطرت لترك بلادها وغامرت في ركوب البحار من دون الأخذ بأسباب الأمان (المركب، المعدّات، الظروف المناخية...)، وقد جسدت عذابات المغترب، وأحلامه التائهة، ومغامراته الجنونية التي كان وراءها ظلم كبير ممثّل بالأنظمة الدكتاتورية، جسدت القصة الاستغلال (تجار الحروب)، جسدت لا مبالاة التجار بحياة الناس الذين تحولوا إلى أرقام لا غير، وجسدت قضية الانتماء إلى المكان، والمبادئ والقيم ومحاوله التمسك بها وعدم التفريط بها، وجسدت بساطة الإنسان في مكانه وأحلامه التي راودته للرجوع والإعمار.

نهاية الرواية أشبه بالفانتازيا فالوج يغلب القارب، ويغرق الركاب ويغرق آلان من جهة وهو ملقى على الساحل، ومن جهة أخرى يغوص في البحر ثم يسمع صوت العم (محو) يسوق أغنامه فيجيا ويعود إلى القرية مع أمه وركاب المركب الذين أحبهم من أجل إعمار القرية وتحقيق الأحلام فيها.

2- تعريف المكان لغة واصطلاحًا:

يتجه المعنى اللغوي للمكان في معجمات اللغة العربية إلى الموضوع³، و يتحدّد معناه اصطلاحًا حسب نوع الدراسة التي تتناولها، ومن هنا يمكننا تعريفه في دراستنا بأنه المكان الذي كوّنته لغة الكاتب وفق خياله، بعد تحريره من مفهومه الهندسي المائل حين يطلق عليه اسمه، فإسطنبول عنده مثلًا لا تعني -بالضرورة- تلك المدينة التي تنتقل صورتها إلى الذهن بمجرد سماع اسمها، إنما تعني المكان الذي جرت فيه أحداث الرواية التي صنعتها لغة الكاتب وخياله، وبالتالي فإنه «مكوّن لغوي تخييلي تصنعه اللغة الأدبية من ألفاظ لا من موجودات وصور»⁴، وبذلك يتكون مكان روائي في خيال المتلقي الذي ينتقل معه في «رحلة في عالم يختلف عن العالم الذي يعيش فيه القارئ، فمن اللحظة الأولى ينتقل القارئ إلى عالم خيالي من صنع كلمات الروائي، ويقع هذا العالم في

1 آبادي، محبوبه محمدي محمد، جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، وزارة الثقافة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011 م، ص5.

2 مرتاض، عبد الملك، في نظرية الرواية - بحث في تقنيات السرد-، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م، ص11.

3 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط4، دار صادر، بيروت، 2005م، 113/13.

4 بوعزة، محمد، تحليل النص السردي تقنيات ومفاهيم، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010م، ص99.



مناطق مغايرة للواقع المكاني المباشر الذي يتواجد فيه القارئ»⁵، على «أن ذلك لا يعني وجود قطعة بين عالم الرواية والعالم الخارجي، فهذا الأخير يعمل على تغذية الخطاب الروائي»⁶.

3- سردية المكان في الرواية:

من المعلوم عند الشكلايين الروس أن القصّ أو السرد هو الوسيلة التي توصل القصة للمتلقّي (القارئ، المستمع) بوساطة الراوي الوسيط بين الشخصيات والمتلقّي. والقصّ هو «فعل يقوم به الراوي الذي ينتج القصة، وهو فعل حقيقي أو خيالي، ثمّته الخطاب، ويشمل السرد -على سبيل التوسع- مجمل الظروف المكانية والزمنية والواقعية والخيالية التي تحيط به، فهو إذن عملية إنتاج يمثل فيها الراوي دور المنتج، والمروي له دور المستهلك، والخطاب دور السلعة المنتجة»⁷.

أراد الكاتب -بوعي منه أو من دونه- أن ينسج أحداث روايته في عالم الخيال ليعطي الراوي -الكاتب المتقنّ به- مساحةً طاغية يتحرّر فيها من عبء الواقع الذي انطلق منه في روايته. ولا يعني هذا أن ثمة تناقضاً بين واقعية الرواية وخياليّتها كما يبدو في الظاهر، ذلك أن مهمّة الراوي كانت في الحالين انتقاء الأحداث وصياغتها فنياً وجمالياً، وإذا كان قد استخدم عنصر الخيال فإنه لم يصنع حدوداً دقيقة أو فاصلة بينه وبين الواقع، بل صهرهما في قالب واحد أو كاد.

ثمة مأساة تمثّلت في غرق الطفل (الآن) وهي مأساة حقيقية وثقتها الكاميرات والصحف ووسائل الإعلام العالمية بأشكالها المختلفة، وهي مأساة لا تقتصر عليه أو على عائلته إنّما صارت رمزاً لمأساة الشعب السوري كلّ بل إنّها تعدّت ذلك حتى أضحت مأساة جميع الشعوب الهاربة من الظلم والحرب والمتخذة من البحر جسراً أدقّ من الصّراط لا مفرّ من عبوره إلى عالم آخر يتمثّل في بلاد تنعم بالأمن والحرية.

لا شك أن مثل هذه المأساة تغدو مادةً ثرّةً لُينسج حولها ما يُنسج من أعمال فنيّة مختلفة، وكاتبنا بما في جعبته من قلم سيّال وأفق واسع تصدّى لهذه المأساة فصنّع قصّةً أفرغَ فيها نفسه بكلّ طاقاتها حتى استنطق البحر والحجر، فجعل لِنصّه خصوصية وفراة.

استخدم الكاتب مكوّنات سردية عدّة في تصوير أحداث حقيقية يمكن أن تعترض أي مهاجر يركب البحر هرباً إلى أوروبا أو الأمريكيتين، أما تفاصيل تلك الأحداث فمن البدهي أن تكون من نسج خياله شأنه شأن معظم كتاب الرواية الكلاسيكية الذين انطلقوا من تجاربهم الشخصية متقنّين بشخصيات يصطنعونها من جهة، ومتخفين وراء (الراوي) من جهة أخرى، ليعطوا لأنفسهم مساحةً من الحرية لخلق مشاهد ومواقف تجعل النصّ شائفاً وممتعاً.

سندرس هنا أبرز مكوّنات السرد في أمكنة رواية (أحلام في البحر) انطلاقاً من العنوان نفسه الذي لفت الأنظار إلى المكان الرئيس (البحر)، وحوّل سيرورة الأحداث وصبورتها نحوه حيث الحدث الرئيس أيضاً (الفرق - العودة المجازية إلى القرية)، ثم رسم الكاتب المكان في لوحات (القرية - الحدود الفاصلة بين بلدين - إسطنبول

5 قاسم، سيزا، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، د. ط، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1978م. ص103.

6 طلاب، رزينة، و قاسي، صبرة، المكان في رواية «نساء كازانوف» لواسيني الأعرج- البنية والوظيفة، رسالة ماجستير، جامعة البويرة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2017-2018م. ص8.

7 زنتوني، لطيف، معجم المصطلحات - نقد الرواية-، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2002م. ص105.



- البحر)، وهي الأمكنة الرئيسة في روايته التي كانت مسرحاً لأحداثها المتسلسلة إذ أتبع في رسمهما تسلسلاً جغرافياً ومنطقياً من البداية؛ ذكر القرية ثم الحدود بين سوريا وتركيا ثم إسطنبول ثم البحر، وهذه الأماكن تمثل رحلة المهاجرين من سوريا إلى خارج تركيا مروراً بها، وسأعرج على هذه الأماكن بشيء من التحليل والدّرس، وثمة أمكنة أخرى فرعية وردت في الرواية لم يعتن بها الكاتب اعتناؤه بالأمكنة الرئيسة (غرفة إسطنبول، السيارة، موقف الحافلات الكبير، ماردين)، ولا بدّ من الإشارة إلى أن الكاتب لم ينه رحلة الهجرة في البحر حيث يغرق (آلان)، بل صنع لوحةً خياليّة عاد فيها (آلان الغريق) إلى قرينته ليستكمل اللّعب مع الأطفال، أراد بذلك إعادة الرّوح لأبناء الوطن وأنّ المسألة ستنتهي وتعود الحياة إلى القرية التي ترمز إلى كلّ سوريا.

3-1- العنوان:

يشدّ عنوان الرواية القارئ ويجعله إزاء تحدّد ليس من السهل حوض غماره، يتكوّن - على سبيل النسيج اللغوي - من مقطعين (أحلام) و(في البحر)، ابتداءً العنوان ب (أحلام)، إذن نحن إزاء ابتداء الأحلام، والملفت أيضاً صيغة جمع التكسير، فلماذا (أحلام) وليس (حلم)؟

اختار الكاتب صيغة جمع التكسير، ليصدم القراء من الوهلة الأولى بأنها أحلامٌ مكسّرة تفرّقت في البحر وتاهت مع أمواجه، أحلامٌ ابتدأت عن معرفة سابقة بصعوبة تحقيقتها، لكنها على الرغم من ذلك ابتدأت لأسباب ستتكشف أثناء سرد الأحداث، ابتدأت لكنها جُرّت إلى البحر جرّاً، فكان المقطع الثاني (في البحر)، الجار والمجرور المتعلقان لفظاً ب(كائنة) ومعنى ب(تائهة، ضائعة، مُشْتتة...)، لقد أحسن الكاتب نسج العنوان الذي من شأنه أن يهزّ أعماق القارئ ويضعه في بحر من التفكير بإجاءاته اللامتناهية التي سنحاول أن نستكشفها في أحداث الرواية، ولعل البحر الذي له دلالاته (الانتساع - الاضطراب - الضياع)، ينقلنا إلى ما يقابله وهو (الأرض) والتي رُجّما توحى بإمكان تحقّق الأحلام عليها، فإن كان البحر قبراً لتلك الأحلام فإن الأرض المقابلة للبحر مرّعة لها ولعلّ هذا ما أراده الكاتب.

يلحظ على العنوان أيضاً الشمولية، فعلى الرّغم من أن الرواية تتحدّث عن مأساة الطفل السوري (آلان)، فإنه غائبٌ بشخصه عن العنوان، كان يمكن مثلاً أن يجعل الكاتب منه عنواناً لروايته (آلان والبحر)، أو (غرق آلان)، أو (أحلام آلان) على كثرة التسميات التي كانت قادرة على أن تجذب القارئ وتحقّق شهرةً للكاتب ولاسيما أنّها أوّل عملٍ فنيّ ناضج له، لكنه لم يفعل، ذلك لأنه - باعتقادي - أراد أن يكون العنوان عنواناً كلٍّ سوريّ ماتت أحلامه في البحار ونُسبت مأساته فيها، أراد ذلك فعَمّم العنوان، ليجعل من مأساة آلان مأساة كلّ طفلٍ بريء رُكب في البحر وهو لا يدري لماذا؟ وإلى أين يقوده موجّه؟

ويُلاحظ أيضاً أنّه ركز على المكان في العنوان، ذلك أن الإنسان في ظل الحرب الغشوم يفقد المكان مع أن الحدث الرئيس (الغرق) يتبع الزمان أيضاً، وقد ركّز في الرواية على تلك اللحظة وأضفى عليها كثيراً من الخيال، لكنّه أثار المكان في العنوان ذلك أنّه "العتبة الأولى التي نطلّ من خلالها على العالم القصصي الذي يدعونا الكاتب إلى معاينته، وهذه العتبة هي التي تمهي لنا شيئاً من أفق التوقّع حول طبيعة الحدث"⁸، ومع افتقاد المكان يغدو الغرق نتيجة طبيعية.

8 الرشيد، إياس غالب، المكان في قصص مصطفى تاج الدين موسى، المؤتمر الدولي الثاني للغات، جامعة قورقوط عطا العثمانية، (دار آبل، 2020). ص 531.



لكل ما سبق ما كان لنا أن نتجاوزَ عتبة النَّصِّ الأوَّلِ المتمثِّلة في عنوانه، الذي سبقني هدفًا لكثيرٍ من التُّفَادِ ليفكِّوا رموزه ويغوصوا في معانيه.

3-2- القرية:

أغرَّق الكاتبُ في الوصف هنا، وصفَ طبيعة القرية، ووصفَ الأعمال اليومية لأهلها، وفي الحقيقة يبدو الكاتب وكأنه يرسم شيئاً من طفولته في قريته التي افتقدها منذ بداية الثورة السورية وما زال. يقول عنها: «يلعبُ الصغارُ وسطَ القرية المطمئنة التي تنامُ متاخمةً للحدود الفاصلة بين بلدين متجاورين، حيثُ الطبيعة الغنَّاء والبساطة الريفية اللتان أفرغتنا في قالبٍ ربابيٍّ بديع، فكانت هذه القرية»⁹. ثمَّ يذكرُ استيقاظها قبل شروق الشمس، ويذكرُ الحيوانات المنتشرة في ربوعها ومراعيتها، ويذكرُ ماءًها وعدوبته¹⁰، ثمَّ يذكرُ الموظفين وهم أصنافٌ شتىً مبيناً أحوالهم في ذهابهم وإيابهم من العمل¹¹. ثمَّ يذكرُ الشمس والليل والنهار والقمر، إنَّه يذكُرُ القرية في أحلى مشاهدِها، يبدأ تصويرها بأطفال يلعبون وكأني به يرى الأطفال زينة القرية ومستقبلها، ولذلك فإن مشهد القرية لا ينتهي بعد أن تهاجر منها عائلة (آلان)، فالكاتب يعود إليها في غير مناسبة؛ فهو يعود حين يغرق آلان ويحيا في أحلام قريته بكل تفاصيلها، يقول: «فاستسلم للبحر وغاص فيه.. وانقطع نفسه.. وبينما هو في هذه الحال البائسة سمع صوت الملاً أحمد يرفع أذان الظهر، فشعر بطمأنينة غريبة.. ورأى الحاج درويش وصحبه.. يتجادون أطراف الحديث والابتسامات تعلق وجوههم، ما أجمل هذا المشهد الفطري البسيط، وما أسعد هؤلاء ببعضهم وبجامعهم.. ولمح آلان الخالة فاطمة.. وسمع صوتاً حنوناً:

هرزر، هرزر.

إنه صوت العم (حجو) وهو على رأس قطيع الغنم...

ما أجمل قريتي!

أبي، أمي، لقد عدنا إلى قريتنا بسرعة.

هنا في القرية سنصنع مستقبلنا يا أبي. سنعمر قريتنا يا أبي عندما أكبر أنا وشيركو وأحمد وكل أصدقائي. سنهتم بنظافتها مثل إسطنبول. لكننا سنبنو بيوتاً غير بيوتها القاسية. سنبنو المستشفيات والمدارس والجامعات والملاعب الخضراء مثل التي رأيناها هناك في إسطنبول، سنبنو أمام كل بيت حديقة يلهو فيها الأطفال يلعبون بما فيها من ألعاب»¹².

ويعود إليها في نهاية الرواية ليعود معه (آلان) وليلعب بالكرة نفسها التي كان قد توقفت عن الحركة من قبل، القرية هي الوطن الذي لا بدُّ أن يُعادَ ولو بعد حين و(آلان) هو الشعبُ الذي مكانه الطبيعي هو الوطن: «لم يخجل البحرُ على آلان بل حَقَّقَ له ما تمَنَّى، فركضَ آلان إلى أمِّه وارتمى في حضنها، ثم انطلق إلى رفاقه ليكمل لعبة كرة القدم، صاح الأطفال:

9 جانكير، إسلام، رواية أحلام في البحر، ط1، شرفات للنشر والدراسات، تركيا، 2021م، ص6.

10 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص7.

11 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص8.

12 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص100-102.



هيسيسيه:

لقد عاد.

والله قد عاد.

آلان لم يرحل يا أصدقائي

ولن يرحل

نعم.

آلان لن يترك القرية.

أحاط الرفاق بآلان يحضونه ويقبلونه حتى الكرة الجامدة تحركت واستقبلت قدميه الصغيرتين تقبلهما، فشاطها آلان قائلاً: هيا إلى اللعب يا رفاق»¹³.

3-3- الحدود:

هنا حيث الأسلاك الشائكة التي تفصل بلدين متجاورين متجانسين في كثير من الأشياء، لا بد أن تجتازها الأسرة بحذر، هنا مكان يفصل بين مكانين، هنا مكان يفصل بين مأساة المحرقة من الوطن ومأساة العرق في البحر، وقف الكاتب عند تلك الأسلاك الشائكة وأبدع في تصويرها ذلك أنها بداية المأساة، يقول: «وصلت السيارة إلى مكان مجهول أمام رجل غريب، قاد الأسرة إلى الحدود فرأوا الأسلاك الشائكة التي بدت كحرس الحدود، أسلاكاً لا تعرف الرحمة ولا ترأف بصغير أو كبير، كأن الذي وضعها وخطط لها لم يكن إنساناً، لأنه وضعها كي يفصل الإنسان عن الإنسان، والقلوب عن القلوب وأعضاء الجسد عن بعضها، أسلاك تنيك حرمة ما بعدها عليك، أسلاك كم وقف أمامها أناس من الطرفين وتمتوا زواها»¹⁴. لا شك أن تلك الأسلاك الشائكة قطعت أوصال الكثيرين حين حاولوا اجتيازها، أدمت الأطفال وقلوب أمهاتهم، قسمت تاريخاً مشتركاً بكل تفصيله بين بلدين كانا من قبل واحداً.

3-4- إسطنبول:

اشترك الواقع والتخيّل الحكائي في بناء مشهد إسطنبول، فإسطنبول مدينة كبيرة ومسرح لكثير من الأحداث، لكن الكاتب اجترح تفاصيل من مشاهدتها وفق ما أراده للحدث الذي في فكره واقعاً وتخيلاً، فاستطاع «التحوّل من عالم الحياة اليومية بحسبته وأشبائه وظواهره المتنوعة والمختلفة إلى عوالم فعّالة من التخيّل عبر لغات مختلفة، وعلامات لغوية، وألوان وأصوات وصور...»¹⁵.

فإسطنبول الصاحبة تغدو عند الكاتب في صمت كاذب وما أدقّه من تعبير، يقول: «قطع خيالهُ أصوات المؤذنين التي مرّقت أستار الصمت الكاذب في إسطنبول، وهل في إسطنبول صمت أو سكون؟»¹⁶. وإسطنبول

13 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص123-124.

14 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص33.

15 حسين، خالد، شعرة المكان في الرواية الجديدة، ط1، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، 2000م، ص76.

16 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص60.



الشهيرة بجمالها والتي يقصدها الناس من كلِّ حدب وصوب اختار منها الكاتب ما وظّفه في مقارنته ببلده المدّمّر، ثم اختزل إسطنبول المكان المُترحاب الجميل في غرفة صغيرة بائسة غدت مرتعاً للمهاجرين الذين يسكنونها أياماً معدودات إيداناً بمغامرة بحرية أو برية طمعاً في حياة هانئة في بلاد أخرى.

وفي الوقت الذي كُنّا ننتظر في إسطنبول أحداثاً مثيرةً تعرّض الأسرة تفضي الإثارة عليها نرى الكاتب يعقد مقارنات بين إسطنبول والقرية التي تراقف تفاصيلها مخيلة آلان ووالده، ثم يُفضّلها على بلاد ما وراء البحار كما يُسمّيها وكأنه يتعمّق لهذه الأسرة في اللاوعي، بل في وعيه التام أن تختار أحد المكانين (القرية - إسطنبول) بدلاً من تلك البلاد البعيدة، يقول: «أذان إسطنبول مختلفٌ عن أذان الملا أحمد، إنّه أذانٌ يُشبه أذانه في كلماته لكنّه ليس مثله في رِقته ونغمه ومداعبته للمشاعر والرُوح.

مع أنّ صوت المؤذّن الجديد أجمل ونغمته أحلى، إلا أن صوت الملا أحمد لم يكن صوتاً ولحناً فحسب، بل طفولةٌ نسحتْ مع أنعام (الله أكبر الله أكبر)، و(حيّ على الصلاة)، وشباباً وكهولة فكان قصّة حياةٍ أبي آلان كُلهما:

سبحان الله حتى الأذانُ مختلفٌ في هذه البلاد لكن لا أذانٌ في بلاد ما وراء البحار، فألستمع بهذا الأذان لآخر مرّة، فقد لا أسمع بعد الآن»¹⁷.

لا ينسى الكاتب تفاصيل بلده سورية التي هي موطن آلان وأسرته، ففي الوقت الذي يسبق ركوبَ البحر يأبى إلا أن يرسم قوسَ قزح بدايته في إسطنبول ونهايته في الوطن المدّمّر، يسرّع إليه بخيال أبي آلان سرعةً تفوق لحظة تكون قوس قزحه، فهجاهمه تفاصيلُ سوداءٍ مرعبة لا يستطيع التخلص منها، يقول: «بقي على النافذة متأملاً صحب الحياة الذي أخذ يدبُّ، فتذكّر صحب الموت في بلده المهجور والمدّمّر تداعت صور الموت والسجون والتعذيب، وصنّاع الموت الذين تُكأل لهم ألقاب الحيوانات، الأسد، والنمر، والوحش، والصقر، والدب، وكأنّ بلاده غابة تنكّرت حيواناتها بأشكال البشر في حفلة تنكر عالمية»¹⁸.

ولعل ما سبق قاده إلى عقد ثنائيات ضديّة أو مقابلات سريعة بين إسطنبول والقرية (الوطن) وهذا مناسبٌ تماماً لشعور ينتاب كلُّ مهاجرٍ أو مُهجّرٍ من بلده، فهو يتذكّر كلَّ قمامة المشهد في الوطن ويقارنه بما يمكن أن يناله في بلاد ما وراء البحار، يقول: «آه ثم آه يا بلدي فقد ذهب عنك النور والضوء إلا من لمعان القذائف والرصاص فأصبحت ككتلةٍ خربةٍ علّتها ثلّةٌ من صعاليك العصر الحديث المنبوذين ومرزقته وتجار البلاد والعباد... ما هي إلا أيام معدودة ونصل إلى بلاد ما وراء البحار وتنتهي معاناتنا إلى الأبد...»¹⁹.

إذن إسطنبول التي ذكرنا أنّها يمكن أن تكون مسرحاً لحوادث مفتوحة الفضاء، غنيّة بشخصها، أراد لها الكاتب غير ذلك أحياناً أرادها مُحركاً لذاكرة شخصه التي كان يرجع بها إلى الماضي القريب جداً، فرأينا صورَ الماضي ومشاهده المؤلمة منها والجميلة كذلك التي هي في الأساس طابعها، أقول رأينا جميع هذه الصور تراود شخصه بين الغبنة والأخرى، وذكرنا أمثلة من الثنائيات الضدية فيما سبق عن ذلك، لكن ثمة أمثلة

17 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص62.

18 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص64.

19 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص54-51.



مرتبطة بذاكرة الشخصوص تصنعها الذاكرة وتمنحها دلالة مكانية وجغرافية تُدُلُّ على الصور المتخيلة للمكان الحقيقي²⁰.

منها تلك الذاكرة التي تعود بأبي آلان إلى كُلِّ مشاهد القرية (الوطن) فيتذكر المائدة المستديرة في البيت والوجوه النَّيِّرة في القرية، وغضبَ الإخوة (الأطفال) وشجارهم البريء، وجيرانه هناك وأصواتهم، ومجتمعه بكلِّ قيمه ومفاهيمه، يقول: «كَيْفَ سيقنع نفسه ومشاعره أنَّه لن تعودَ هناك مائدةً مستديرة أو مستطيلة يجتمع عليها أفراد الأسرة تمتد أيديهم إلى الطعام تتشابك وتتصادم، بل أحياناً تتسابقُ إلى اللقمة... كيفَ سيُنسى غضبُ الإخوة (الأطفال) وشجارهم البريء... وكيفَ سيقنع نفسه أنه لن يكون هناك جيرانٌ يعلو صوتهم... وكيفَ لن يكون هناك مجتمعٌ ومفاهيمٌ وقيمٌ نشأ عليها وترى؟»²¹. واللافتُ أنه يصنع تلك المشاهد البعيدة مكاناً والقرية إلى الروح في لوحة عمادها صراعٌ هشٌّ بين ما هو (أبو آلان) مُقدمٌ عليه من ركوب البحر وتمسكه بالوطن حيث الذاكرة مرّت سريعاً مصورةً حياة الطفولة والجيران وقيم المجتمع التي مازالت تشدُّه، لقد استطاع اختزال رحلة طويلة لأي فرد من المجتمع بتلك المشاهد، التي صنعتها ذاكرة الشخصوص، فكان حاضرها انتقل دائري للماضي والعودة منه للإحساس بواقع مؤلمٍ مقدمٍ عليه، وبذلك غدا الماضي مكاناً صنعته اللغة والخيال بجملٍ استفهامية استنكارية إذ تكرر السؤال الاستنكاري في بداية كُلِّ جملة، ومثل هذه الذاكرة هي اجتماعية وجدانية تعود إلى جذور المجتمع وتعلقها به، لذلك رأيناها ترسم التفاصيل الدقيقة في كُلِّ مشهدٍ عادت إليه هناك، وتقدمها دفعةً واحدةً وأما تريدُ أن تتحرَّرَ من ثقلها وملاحقتها له، إنه (أبو آلان) يعيش مؤقتاً في إسطنبول استعداداً لرحلة بحرية إلى بلاد ما وراء البحار، لكنه يتذكَّرُ سورية «الموجود البشري يستحضر الماضي بداخله بواسطة الذاكرة في الحاضر»²².

3-5- البحر:

كانت صورة البحر سلبية في الرواية، فقد تحوَّلَ من مكانٍ خدميٍّ ومصدرٍ للرزق ومقصدٍ سياحيٍّ - كما هو في طبيعته- إلى مكانٍ للموت المفجع، سلبَ الإنسان المهاجر حرَّيته التي كان ينشدها في عبوره وجعله أسيراً لاضطرابات أمواجه تقذفه هنا وهناك في رحلة عذابٍ نفسي وجسدي تنتهي بالغرق وتشثيت شمل الأسرة بين غريقٍ ومحطَّمٍ الفؤاد على من فقد.

ظهرت تلك الصورة في مظاهر عدة تمثَّلت في الرهبة منه، وفي كونه وسيلة يركبُ إلى عالمٍ آخر يُحلمُ به، وفي تشخيصه بإسقاط المشاعر عليه وبتحذير المهاجرين من ولوجه ثم في تشخيصه مُخلصاً يحقِّقُ أمنية الطفل آلان بإرجاعه إلى القرية، وفي كونه طرفاً مقابلاً للأرض في ثنائية ضديَّة تنبئ عن قيمٍ متصارعة صنعها الكاتب فكشفت ما كشفت من مساوئ البشر من جهة، وخير جميلٍ من جهةٍ أخرى.

كان البحر بمكانيته وبأشكاله المتَّخذة الهدف من وجود هذه الرواية، إليه سعت أسرة آلان وفيه جرت الأحداث، ومنه عاد إلى قريته، ومن اللحظة الأولى أمامه كان مكاناً مفتوحاً على احتمالات مضطربة اضطراب أمواجه، لم يترك الكاتب فرصة للمتلقّي ليستمتع بالبحر بل وضعه مباشرة أمام عالمٍ مجهولٍ فيه إغراء وفيه ترهيب، يقول «نزلت الأسرة من الحافلة على شاطئ البحر كان منظرًا جميلاً ورهيباً في آن معاً... هذا العالم

20 آبادي، جماليات المكان في قصص سعيد حورانية، ص130.

21 جانكبير، رواية أحلام في البحر، ص57-58.

22 الشامي، علي، الفلسفة والإنسان، ط1، بيروت، دار الإنسانية، 1991، ص10.



الرهيب الجميل، الذي يشعر القلب بشعورين كلاهما يبعث على الاضطراب؛ عالم ساحر يغريك بالنزول إليه، وعالم آخر ينبيك أن التفكير في ولوجه يحتاج إلى ألف قرار... إنه البحر الذي يجمع بين هدير أمواجه متناقضات الحياة والموت، والجمال والخوف، والنور والظلام، والسكون والهباج، والرضا والغضب... إنه البحر مملكة الجمال والخوف...»²³.

استحضرت أم آلان صورة البحر المخيف، وهي التي غيَّب الكاتب شخصيتها في مجمل الرواية وحين حضرت كانت في مشهد مفعم بالخوف والرهبة من البحر وركوبه، إنها الأم الحنون التي تخاف على الولد من نسمة الهواء فكيف بركوب بحر مجهول ولأوّل مرّة، واجتماع الخوف والحنان مناسبان تماماً لزمان حضور هذه الشخصية في هذا المكان، وقد مهَّد الكاتب لهذا المشهد بمرض آلان بـ(الحمّة) وهذيانه، يقول: «سَمِعْتُ أمّه هذا الهذيانَ البريء، فشعرت بانقباض يعصرُ قلبها، ويوحى إليها بالنَّدَمِ والشُّوقِ والخوفِ والقلقِ بكلِّ ما تشعر به الأم من مشاعر الخوف على وليدها حين يصاب بحمّى في جوف الليل»²⁴، فحاصرت صور البحر المخيف مخيلة الأم التي سرعان ما راحت تقنع نفسها بأن كل شيء سيكون على ما يرام وهي بحدسها تعلم تماماً أن الخطر محيط بهم من كل جانب، يقول: «بدأت نفسُها تُحدِّثها - وهي تربّت على صغيرها- عن البحر وهوله ومنظره المهيب الذي رأوه اليوم، والمركب الذي سينطلق بهم إلى عرضه من دون أن تعرف له شكلاً أو لوناً. وبعد لأي من التفكير والخيال تقنع نفسها بأن المركب كبيرٌ كبير البحر، وعظيمٌ عظيمه، ولولا ذلك ما كان له أن يقارع هذا البحر العظيم وهذا الخِصَمُ الهائج. هم يعرفون خطورة هذا البحر لا شك! لذلك أُعدُّوا له العدة الواقية من أخطاره! ناجت نفسها بهذا الكلام وهي غير مقتنعة، وكأَنَّها تواسي نفسها بهذه المناجاة، فقد سيطر الخوف على كيانها، وسرت في جسدها قشعريرة باردة ارتعد لها جسمها فبدأ بالارتعاش...»²⁵.

ولعل ركوب البحر يتحول إلى لغة خطاب خفيّ متوائم بين فؤادين خائفين يتبادلان الشعور نفسه، يقول: «زوجتي المسكينة! وطفلي، أمانةٌ فيأبى حقٌّ أزعجُ بهما في عرض هذا البحر الرهيب الذي رأيته اليوم لأوّل مرّة؟ في هذه اللحظة من المناجاة²⁶ والخوف كان يقرأ قلب زوجة وخاوفها وقلقها، فتواءمت مخاوفه مع مخاوفها وتماهت معها، وبدت العيون الخافتة تتحاور مع بعضها بلغة غريبة لا حروف لها ولا صوتيات، ولا إشارات»²⁷. اتخذ الخوف من البحر عند أبي آلان صورةً أخرى تمثّلت في الشعور الغريب في ليلة ركوب البحر والذي بدا بدوره ثقيلاً طويلاً، يقول: «بدت ليلةً طويلةً تكاد الثانيةُ تتمدّد ساعاتٍ والساعةُ أياماً...»²⁸، ثقل ليل أبي آلان يذكّرنا بثقل ليل امرئ القيس إذ قال²⁹:

وليل كموج البحر أرحى سدولهُ
فقلْتُ له لما تمّطى بصلبه

عليّ بأنواع الهوموم ليبتلي
وأردف أعجازاً وناءً بكلِّكِل

23 جانكيير، رواية أحلام في البحر ، ص43، 44.

24 جانكيير، رواية أحلام في البحر ، ص49.

25 جانكيير، رواية أحلام في البحر ، ص50.

26 أكثر الكاتب من أسلوب المناجاة في الرواية، وهذا الأسلوب منه يستحقُّ وقفة لولا أن المقالة محدّدة بدراسة المكان.

27 جانكيير، رواية أحلام في البحر ، ص54-55.

28 جانكيير، رواية أحلام في البحر ، ص53.

29 امرئ القيس، ديوانه، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ، ط5. ص18 وما بعدها



بصُبْحٍ وما الإصباحُ منك بأمنِلِ
بكل مغارِ الفتلِ شدتِ ببذبلِ
بأمراسِ كتّانٍ إلى صُمِّ جندَلِ

ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا أنجلي
فيا لك من ليلٍ كأنَّ نجومهُ
كأن الثريا علّقتِ في مصامها

وصف الكاتب هذا الشعور بقوله: ”بدأ قلب أبي آلان بالخفان أكثر فأكثر، ينتابه شعورٌ غريبٌ لا يوصف بالفرح ولا بالخوف ولا بالقلق ولا بالحزن، فهو شعورٌ آخر قد يكون خلطةً مرعبةً من كلِّ مشاعر الإنسان لا تعلم لها سمياً، ولا يمكن وصفه إلاً (الشعور الغريب)، لكنه شعورٌ يفقد المرء اتزانه وقدرته على التفكير، وقواه التي تخور في قدميه شيئاً فشيئاً.. بدأ الليل يتأقل أكثر فأكثر وتتأقل معه الموموم، وبات يمضي بطيئاً بكلِّ دقائقه وثوانيه ناهيك عن ساعاته»³⁰.

يُلاحظ أن الكاتب استلهم صورة الليل من التراث العربي وأعاد صوغها بما يخدم فكرته، وفي الوقت نفسه استخدم عبارات قصيرة ذات دلالة على معاني الخوف والقلق وما يقابلها، ثم توجَّح ذلك بألية من آليات التناسخ مع النصِّ الديني المتمثِّل في القرآن الكريم في سورة مريم {يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا} [مريم: 7]، وهو تناسخ جزئي، فحين نقرأ وصف الكاتب لتلك المشاعر بقوله «لا تعلم لها سمياً» يتجه الذهن مباشرة إلى الآية الكريمة التي وردت في سورة مريم والتي يعني بحمل تفسيرها أن يحيى ليس له مثل أو شبيه من قبل، وقد قدّم الكاتب «لا تعلم لها سمياً» في سياق آخر وظفه لخدمة فكرة أرادها لكنها تختلف عن فكرة الآية من حيث السياق ومؤداه، إنه يريد بقوله ذلك أن المشاعر خليط مركَّب من الرعب والخوف الحاصل في فؤاد كل البشر مجتمعين مبالغة في تصوير الموقف، وبالتالي فهو شعور غريب لا يوصف، فالتركيبان يلتقيان في معنى الجدَّة والشيء الحاصل الذي لا مثل له، ثم يتجه كل واحد منهما إلى معنى مُراد منه، الآية تبين أنَّ النبي يحيى عليه السلام ليس له شبيه من قبل، وقول الكاتب يصف المشاعر بأنها غريبة لا يمكن وصفها بسهولة، وهذا التناسخ أثرى المشهد المتخيَّل إذ نقل الذهن مباشرة إلى تلك المعاني المستفادَة من الآية والتي كان لها دور كبير في وصف صعوبة الموقف ولاسيما ما يتعلق باللحظات الأخيرة قبل بدء رحلة الهجرة بركوب البحر، سياق الآية بشرى وفرح وسياق الرواية خوف وقلق وترقُّب، وكما بيَّنا فإن الكاتب استطاع توظيف الآية بما يجوِّد المشهد عنده ويقرِّبه إلى الذهن على الرغم من اختلاف السياق³¹.

مأساة الأسرة دفعت الكاتب إلى تجاوز نقطة مكانية مهمة عادة، فالبحر وسيلة للهجرة إلى عالم آخر ينشده المهاجر وبالتالي كان يمكن أن يكون حضوره في هذا السياق قوياً، لكن الكاتب مرَّ على ذلك مروراً باهتاً وكأنه لا يعترف بهذه الخصيصية، فإن نقل بعضاً بأمان فقد أغرق كثيراً، وممَّا ذكره الكاتب في هذا السياق: «بينما أبو آلان يتحدث مع مجهول جديد حول موعد دخول عالم الماء، هذا العالم الرهيب الجميل الذي يشعر القلب بشعورين كلاهما يبعث للاضطراب؛ عالم ساحرٌ يغريك بالنزول إليه، وعالم آخرٌ ينبئك أن التفكير في ولوجه يحتاج إلى ألف قرار...»³²، وكما نلاحظ فإنه حتى في إيراده ذلك فإنه يورده في مشهد من المقابلات بين الإيجابي والسلبي في كل ما يمكن إسقاطه على المشهد.

30 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص56.

31 أتكا الكاتب على التناسخ الديني والتراثي في غير ما موضع، وأحسن في ذلك وفي هذا المثال الذي اقتضاه سياق الحديث كفاية.

32 جانكير، رواية أحلام في البحر، ص44.



خلع الكاتب مشاعر المهاجرين الحزينة على البحر رامياً إياه بكل ثقل تلك المشاعر شخّصه في مناسبات عدّة، وهذا بدهي إن علمنا أن البحر هو المكان الرئيس وهو المحرّك لأحداث الرواية، فقد بدا البحر حزينا بلونه الرمادي الذي اكتسبه من غمام السماء وما تلك الرمادية إلا نفس المهاجر المضطرب المتردّد، يقول: «بدا الأفق الأزرق رمادياً هذه المرّة بعدما حجبت الغيوم وجه السماء، فزاد منظره نفوس الغرباء كآبةً وحزناً»³³، فإن كانت صورة البحر تحمل فيما تحمل من قبل بعضاً من الجمال والإغراء بركوبه فإن ذلك انتهى تماماً في هذا المشهد حين أنت ساعة الحقيقة المرّة بالسفر:

«أمي ما هذا الفضاء الرمادي!

إنه البحر يا آلان.

البحر! ولكنّ البحر الذي رأيناه كان أزرق فلماذا تغيّر لونه اليوم؟

لأن السماء غائمة يا بني»³⁴.

وفضلاً عن مشاعر البحر التي تبعث الأسى في النفس فقد لجأ إلى تشخيصه حين استنطقه وأرادته محذراً من ولوجه، يقول:

« إياكم والدخول في مملكتي أيها الغرباء.

أنا لست أرضاً ولا سماءً أنا السيد الذي لا أسمح للغرباء بالاقتراب مني.

هذه المملكة محرّمة عليكم.

أنا الموت.

أنا العالم الذي لا تعرفون عنه إلا القليل!

ابتعدوا من هنا ولا ترتكبوا حماقة الدخول كغيركم ممن أصبح طاعماً للأسماك! وسعيد الحظّ منهم من نجح جثّة هامدةً وجدت قبراً لها في برّ الأمان»³⁵.

لكن البحر لم يلق آذاناً صاغية، وكان الركوب وكان الغرق وكانت المساة، ثم لقي الجواب بعد ندم أبي آلان ولات ساعة مندم، يقول أبو آلان بعد حادثة الغرق: «أيها البحر الرهيب، أيها البحر الغاضب، أيها العالم السحري الذي يعث في نفوس الخلق الخوف والطمع معاً. أيها العالم الذي لا حدود له. قد حذرنا قبل دخولك لكننا لم نتعظ. أيها البحر يا فضاءً في الأرض يُناغي الفضاء، ما الذي أثار غضبك ففتكت بنا؟ ما الذي خدش كبرياءك فثرت علينا وفرقتنا وأهتيت أحلامنا. أيها البحر السائح في الأرض بلا قرار ماذا جنيت من موت أحببنا؟ أحببتهم مثلنا فأثرت أن تأخذهم إليك؟ هل أخطأنا بحقّك عندما دخلنا مملكتك الزرقاء؟ هل حرام على بني البشر أن يخوضوا غمارك؟ هل حرامٌ على من هاجر مملكته وألقى بجثته في أحضانك أن يصل مبتغاه؟ ألم تعلم أننا هربنا من حريم بلادنا الذي سعّر حاكمها؟ ألم تعلم أننا لم ندخل مملكتك بملء إرادتنا؟ ألم تعلم أن حياتنا على شقائنا كانت أجمل من بريق المدينة في بلاد ما وراء البحار؟ إنّها النهاية التي سعينا من أجلها. الموت وحده يضع حدّاً لطمع الإنسان وجشعه وحتى خوفه وظلمه...»³⁶.

33 جانيكير، رواية أحلام في البحر ، ص70.

34 جانيكير، رواية أحلام في البحر ، ص71.

35 جانيكير، رواية أحلام في البحر ، ص72.

36 جانيكير، رواية أحلام في البحر ، ص109-110.



أراد الكاتب من آلان في الرواية طفلاً يتكلم ويستفسر ويشارك في أحداثها لغايات فنية جمالية، ومعلوم أن آلان الطفل الحقيقي صغير جداً لا يكاد يخطو خطواته الأولى، وقد بدت شخصيته الفعالة في أحداث الرواية بعد غرقه، إذ يعود حياً ويدرك ما كان يجهله من قبل، فيخاطب البحر بطفولته البريئة، لكنه يخاطب عن المهاجرين كلهم ويتكلم نيابة عن ضمايرهم، يقول الكاتب في ذلك كله: «أدرك آلان وهو في عمق البحر السبب الحقيقي للهجرة التعيسة وهو كتلة النيران الملتهبة التي تدرجرت في بلاده لتلتهم البؤساء، فطلب من البحر طلباً غريباً:

أيها البحر أرجوك أن تنقذ قريني وبلادي.

وكيف ذاك يا آلان؟

اجعلني على رأس موجة من أمواجك العاتية.

لماذا يا آلان؟

اجعلني على رأسها كي أوجهها نحو كرة النيران الملتهبة وأطفئها وأنقذ كل البشر من ظلمها. لم يخل البحر على آلان بل حقق له ما تمنى، فركض آلان إلى أمه وارتمى في حضنها، ثم انطلق إلى رفاقه ليكمل لعبة كرة القدم، صاح الأطفال:

هيسيسيه! لقد عاد آلان»³⁷.

إذن ليس البحر وسيلة صادقة لتحقيق الأحلام، فهي تموت فيه، لكن مكان تحقيق الأحلام يكون في الوطن ولذلك أعاد الكاتب آلان إليه لينبهه ويطوره ويزرع فيه كل حلم جميل.

الخاتمة والناتج:

(أحلام في البحر) رواية تكاد تكون قصة من ناحية الحجم أولى الكاتب فيها عناية كبيرة في تصوير البحر حيث المكان الرئيس في الرواية، وهو عنوان الرواية أيضاً و العتبه التي تفتقت عنها أحداث الرواية، وتمثلت في الأحلام وضياها في البحر. وإذا استثنينا القرية التي جملها الكاتب وأضفى عليها كل المعاني الإيجابية فإنه قد ذكر أمكنة متعددة ذات بعد سلمي فكانت مسرحاً لأحداث مأساوية تعرضت لها عائلات سورية تريد الهجرة إلى أوروبا وغيرها من البلاد التي ينشدها المهاجرون، وكانت عائلة آلان محط رحال الكاتب الذي أفرغ على مراحل هجرتها المعذبة ما يجعبته من لغة رصينة مزروجة بأهات ما كان لقلم الكاتب أن يتحرر منها، وقد توصل البحث إلى نتائج عدة تمثلت في النقاط الآتية:

- 1- تعددت الأمكنة وتباعدت، وطغت على أحداث الرواية.
- 2- وظف الكاتب الثنائيات الضدية خدمة في استحضار صور الوطن.
- 3- غير المادة الأساسية في نص الرواية وحوّلها ومرجها بالخيال بغية صياغة مادة جديدة مختلفة.
- 4- استطاع خلق شخصيات ومواقف متنوعة وتلاعب بها وحرّكها حسب رؤيته.
- 5- استلهم الأثر الديني (الإسلامي) في الرواية متكئاً في ذلك على آليات التناسل المختلفة.

37 جانكير، رواية أحلام في البحر ، ص122-123.



- 6- مزج الواقع بالخيال مما اضطره إلى تغيير بعضٍ من الأمور حتّى يتسنى له ذلك (عُمر آلان - عودة آلان إلى القرية...).
- 7- بدت الأمكنة سلبية ماعدا القرية التي لازمت مختلف أحداث النص.
- 8- وثق لحظةً تاريخيةً سلبية قاتمة في القرية من جهة، ومن جهة أخرى ذكر تفاصيل تلك القرية التي عبّر من خلالها عن كل ماهو جميل في الوطن.

المصادر والمراجع

- آبادي، محبوبة محمد محمد، جَمَالِيَّات المَكَان في قصص سعيد حُورَانِيَّة، وَرَآة الثَّقَافَة الهَيِّئَة العَامَّة السُورِيَّة للكتاب، دمشق، 2011.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م.
- امرؤ القيس، ديوانه، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط5، د.ت.
- بوعزّة، محمد، تحليل النص السردّي تقنيات ومفاهيم، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010م.
- جانكير، إسلام، رِوَايَة أَحْلَام في البحر، ط1، شُرُفَات للنشر والدراسات، تركيا، 2021م.
- حسين، خالد، شِعْرِيَّة المكان في الرواية الجديدة، ط1، مؤسسة اليَمَامَة الصحفية، الرياض، 2000م.
- الرشيد، إياس غالب، المكان في قصص مصطفى تاج الدين موسى، المؤتمر الدولي الثاني للغات، جامعة قورقظ عطا بالعثمانية، (دار آييل، 2020م).
- زيتوني، لطيف، مُعْجَم المصطلحات - نقد الرواية-، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2002م.
- الشامي، علي، الفلسفة والإنسان، ط1، بيروت، دار الإنسانية، 1991.
- طلاب، زُرَيْقَة، و قاسي، صَبْرَة، المكان في رواية «نساء كازانوف» لِوَأَسِينِي الأعرَج- البنية والوظيفة، رسالة ماجستير، جامعة البُوَيْرَة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2017-2018م.
- قاسم، سيزا، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، د. ط، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1978م.
- مُرْتَضَا، عبد الملك، في نظرية الرواية - بحث في تقنيات السرد-، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م.

Kaynakça

- Abâdî, Mahbûba Muhammedî Muhammed. *Cemâliyyâtul-Mekân fi Kısasi Said Hürâniyye*. Dımaşk: Vizêratu's-Sekâfeti'l-Hey'eti'l-'Âmmeti's-Sûriyye li'l-Kuttâb, 2011.
- Jânkîr, Aslam. *Rivâyetu'l-Ehlâm fi'l-Babr*. Türkiye: Şûrufât li'n-Neşri ve'd-Dirâsât, 1. Baskı, 2021.
- Hüseyn, Hâlid. *Şi'riyyetül-Mekân fi'r-Rivâyeti'l-Cedide*. Riyad: Müessesetül-Yemâmeti's-Sahâfiyye, 1. Baskı, 2000.
- Râşid, İyâs Gâlip. "El-Mekân fi Kısası Mustafa Tacuddin Musa". *el-Mü'temerü'd-*



- Devliyyi's-Sâni li'l-Lügât*. Osmaniye: Câmîatu Korkut, Aybel Yayıncılık, 2020.
- Zeytûni, Latîf. *Mu'cemul-Mustalahât-Nakdu'r-Rivâye*. Lübnân: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1. Baskı, 2002.
- Şâmî, Ali. *el-Felsefetü ve'l-İnsân*. Beyrût: Dâru'l-İnsâniyye, 1. Baskı, 1991.
- Tullâb, Ruzeyka – Kasî, Sabîra. *el-Mekân fi Rivâyeti "Nisâ' Kazanova" li Vâsiyni el-A'rac- el- Binye va'l-Vazîfe*. el-Cumhûriyyatu'l-Cezâiriyyetu'd-Demokrâtiyyetu's-Şa'biyye: Câmîatu Buveyra, Risâletu Mâcistir, 2017-2018.
- Bû'azza, Muhammed, *Tablilu'n-Nassi's-Serdî Takniyyât ve'l-Mefâhim*. Cezâyir: Menşûrâtu'l-İhtilâf, 1. Baskı, 2010.
- Kâsım, Sizâ. *Binâu'r-Rivâyât Dirâse Mukârane fi Sülâsiyyeti Necib Mahfûz*. Kâhire: Mektebetu'l-Ûsra, 1978.
- Murtâd, Abdümelik. "Fî Nazriyyeti'r-Rivâye-Bahsun fi Takniyyâti's-Serd" *el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Êdêp*. Kuveyt ,1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 4. Baskı, 2005.



İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)

Religious Understanding of the Faculty of Theology Students (Example of the
Faculty of Theology of Van Yuzuncu Yil University)

Mesut DÜZCE

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van/Türkiye
Assist. Prof., Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van/Turkey
mesutduzce@yyu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8599-390X

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1016848

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Düzce, Mesut. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği) [Religious Understanding of the Faculty of Theology Students (Example of the Faculty of Theology of Van Yüzüncü Yıl University)]". Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 607-640

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)

Öz: Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini eğilimlerini belirlemeye odaklanmaktadır. Çalışmada öğrencilerin dini eğilimleri tasavvufi, modernist, siyasal ve selefi din anlayışları olmak üzere dört kategori açısından ele alındı. Nicel bir yöntemle yürütülmüş olan bu çalışmada betimsel tarama modeli ve karşılaştırmalı ilişki model kullanılmıştır. Bu çerçevede öğrencilerin ilgi duydukları İslâm anlayışları; cinsiyet, aile gelir düzeyi, mezun olunan lise türü, sınıf, İlahiyat Fakültelerinde eğitimin karma ya da tek cinsiyete dayalı mı olması gerektiği ve öğrencilerin İlahiyat Fakültelerindeki ders gruplarından hangilerine yakınlık duydukları gibi farklı değişkenler üzerinden ölçülmeye çalışıldı. Araştırmanın evreni 2020-2021 eğitim- öğretim yılında İlahiyat Fakültesinde okuyan Hazırlık Sınıfı dışındaki 979 öğrenciyi kapsamaktadır. Örneklem grubu ise farklı sınıflardan ankete cevap veren 441 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada bilgi toplama kaynağı olarak, kişisel bilgi formu ve 15 maddelik “İslâm Anlayışı Ölçeği” kullanıldı. Araştırma sonucunda Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışlarında tasavvufi İslâm anlayışı yönünde bir eğilimin öne çıktığı görüldü.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Tasavvufi İslâm, Modernist İslâm, Siyasal İslâm, Selefi İslâm.

Religious Understanding of the Faculty of Theology Students (Example of the Faculty of Theology of Van Yüzüncü Yıl University)

Abstract: This study focuses on determining the religious tendencies of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology students. In the study, the religious tendencies of the students were discussed in terms of four categories: sufistic, modernist, political and predecessor religious understandings. In this study, which was conducted using a quantitative method, the descriptive survey model and the comparative relational model were used. Within this framework, it was tried to measure the students' understanding of Islam through different variables such as gender, family income level, type of high school graduated, class, whether the education should be mixed or single-sex in Theology Faculties and which course groups the students were close to in the faculty. The universe of the research includes 979 students, excluding the Preparatory Class, studying at the Faculty of Theology in the 2020-2021 academic year. The sample group consists of 441 students from different classes who answered the questionnaire. The personal information form and the 15-item “Islamic Understanding Scale” were used as informa-



tion collection sources in the research. As a result of the research, it was seen that the students of the Faculty of Theology had a tendency towards sufistic understanding of Islam.

Keywords: Sociology of Religion, Sufistic Islam, Modernist Islam, Political Islam, Salafi Islam.

Giriş

Türkiye’de üniversiteleşme oranı son zamanlarda giderek artmaktadır. Her ile üniversite yapılmasına yönelik ortaya konan hedef 2008 tarihinden itibaren realize edilmeye başlanmış ve il düzeyinde üniversitesi olmayan herhangi bir şehir kalmamıştır. Ayrıca İstanbul başta olmak üzere, büyük şehirlerde hem devlet hem vakıf hem de özel sektör marifetiyle pek çok yeni üniversite kurulmuştur. Bunun yanı sıra mevcut üniversitelerin kontenjanları da artırılarak üniversiteli sayısının artması hedeflenmiştir. 2021 YÖK verilerine göre Türkiye’de 131 adet Devlet üniversitesi, 78 adet Vakıf Üniversitesi bulunmaktadır.¹ Türkiye’de yüksek öğretim sisteminde İlahiyat ve İslâmî İlimler fakülteleri de önemli bir yer tutmaktadır ve son zamanlardaki üniversiteleşme oranının yükselmesine paralel olarak İlahiyat Fakültelerinin de sayıları artmıştır. YÖK verilerine göre hali hazırda 123 adet İlahiyat Fakültesi ve İslâmî ilimler fakültesi bulunmaktadır. Aynı veriler bu fakültelerde her sene istikrarlı bir biçimde yükselen mezun sayılarının 2020-2021 eğitim öğretim döneminde 22.547 kişiye ulaştığını ortaya koymaktadır.²

İlahiyat Fakülteleriyle ilgili son dönem gelişmeler sadece bu fakültelerin sayılarının artmasından ibaret değildir. Mevcut İlahiyat Fakültelerinin kontenjanlarının geçmiş ile mukayese kabul etmez bir biçimde artırılması da bu gelişmelerin içindedir. Mezuniyet sonrası atanma kolaylığı ve eskiden olduğu gibi bir katsayı uygulamasının olmaması nedeniyle İlahiyat Fakülteleri artık sadece İmam-Hatip Liseleri mezunlarının değil sosyal alanlardaki hemen hemen tüm lise mezunlarının ilgisini çekmektedir. Bu durum ise ilahiyat öğrencilerinin farklı profillere sahip olmasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İlahiyat fakültesi öğrencilerinin farklı din anlayış-

¹ “YÖK Üniversiteler” (Erişim 22 Ekim 2021).

² “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi” (Erişim 30 Ekim 2021).



larına sahip olmalarının altında – diğer faktörlerin yanı sıra – bu gerçeğin da altını çizmek gerekmektedir.

Öte yandan, Türkiye’de özellikle din ve modernleşme bağlamında yapılan tartışmaların sürekli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkan İlahiyat Fakülteleri, içinden geçilen zamanın ruhuna uygun olarak kendisine sürekli misyon yüklenen kurumlar olarak ön plana çıkmaktadır. Niteliği ne olursa olsun her dönemin yönetici elitinin ilgisine bütün yüksek öğretim içinde en fazla mazhar olan fakülteler arasında yer alan İlahiyat Fakülteleri, döneme göre belirli toplumsal tasavvurların “olması gereken” toplum tipinin yakalanabilmesi için operasyonel bir eğitim alanı olagelmıştır. Bu durumun doğal bir uzantısı olarak, ülkede İlahiyat Fakültelerinin sayıları ve öğrenci kontenjanları kimi zaman azaltılırken kimi zaman da arttırılmıştır. Dolayısıyla bu fakülteler – diğer dinî kurumlarla birlikte – bazen dinin devletin kontrolünde olması ve eğitiminin de devletin kurumlarınca üstlenmesi gerektiğine ilişkin anlayışın realize edilmesine aracılık misyonunu yüklenirken bazen de toplumun mevcut dindarlığının yetersiz bulunması nedeniyle onun daha fazla dindarlaşması için bir misyonun yüklenmesiyle karşı karşıya kalmıştır. Anlaşılacağı üzere, burada İlahiyat Fakültelerine ve bu fakültelerin öğrencilerine yüklenen misyon, zihniyetlerin farklılığına bağlı olarak değişmektedir. İlahiyat ve ilahiyatçı algısına ilişkin bu tablo, sadece iktidarların zihniyeti açısından değil, toplumun farklı kesimleri açısından da benzerlik arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, İlahiyat Fakülteleri ve öğrencilerinin, kendilerine dışarıdan yüklenen anlamlara muhatap oldukları görülmektedir. Ayrıca farklı dinî anlayışların toplumsallaşma amaçlarının temel hedef kitlelerinden biri olmaları nedeniyle de İlahiyat fakülteleri, başka bir bağlamda ilginin merkezi haline gelmektedir. Toplumsal bağlamlarda varlığını sürdürmek isteyen her yapı gibi dinî anlayışlar da hem varlıklarına devam etmek hem de varlık amacına uygun olarak, daha fazla yayılmak için toplumsal taban arayışına girmektedirler. Söz konusu anlayışların doğal hedef kitlelerinden biri olarak görülen İlahiyat fakülteleri öğrencilerinin, Van Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi örneğinde, hangi dinî anlayışa eğilim gösterdiklerini tespit etmek bu çalışmanın temel amacıdır. Öğrencilerin farklı eğilimlere sahip olması insanî ve toplumsal gerçeğin doğası gereğidir. Çünkü her ne kadar benzer bir kültür havuzunun içinden



gelseler de onların her biri farklı aile ve sosyal çevrelerden gelmekte, farklı kaynaklardan beslenmekte dolayısıyla hayatın diğer alanlarında olduğu gibi dinî anlayış konusunda da farklı tercihlerde bulunmaktadır.

Dinî anlayışların belirlenmesi ya da dindarlığın ölçülmesi problemi, başta psikoloji ve sosyoloji olmak üzere, sosyal bilimlerin din ile ilgili çalışmalarında geçmişten beri gündemi meşgul etmektedir.³ Esasında, Allport'un da belirttiği üzere,⁴ insanların neye inandıkları, nasıl inandıkları, ne düşündükleri ya da hissettiklerini anlamanın en direkt yolu kendilerine sormaktır. Bu nedenle dindarlığın boyutlarına ya da insanların dinî anlayışlarına odaklanan çalışmalar da en kestirme yol olarak bu yöntemle başvurmaktadır. Ancak kişinin kendisini değerlendirmesinin açıkça öznel olduğu ve bu değerlendirmede bazen sadece araştırmacıyı değil kendisini de kandırabileceğini yapılan araştırmalar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla katılımcıların verdikleri cevaplar, her ne kadar farklı değişkenlerle karşılaştırılarak belli ölçüde kontrol edilebilirlik imkanını verse de onların kendileriyle ilgili değerlendirmeleri kesinlik arz etme bağlamında değil genel bir fikir verme bağlamında muamele görmelidir.

Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinî anlayışlarını araştırmak üzere İbrahim Aşlamacı'nın⁵ geliştirmiş olduğu ve "Tasavvufî İslâm Anlayışı", "Modernist İslâm Anlayışı", "Siyasal İslâm Anlayışı" ve "Selefi İslâm Anlayışı"ndan oluşan dört eğilime odaklanan "İslâm Anlayışları Ölçeği" kullanılmıştır. Bu çalışma, insanların ya da bu çalışmadaki katılımcıların İslâm anlayışlarının sadece bu ölçekte başvurulacak kategorilerden bir tanesiyle sınırlı olduğu iddiasında değildir. Böyle bir iddia insan ve toplum gerçeğine aykırı olduğu gibi sosyal bilimin doğasına da uygun düşmemektedir. Ayrıca, bu kategoriler dışında bir İslâm anlayışının olmadığı iddiasını da taşımamaktadır. Çünkü zaten bu konuda farklı İslâm anlayışlarını belir-

³ Joseph H. Fichter, "Sociological Measurement of Religiosity", *Review of Religious Research* 10/3 (1969), 169-177; Marsha Cutting - Michelle Walsh, "Religiosity Scales: What Are We Measuring in Whom?", *Archive for the Psychology of Religion* 30/1 (01 Ocak 2008), 137-154.

⁴ Fichter, "Sociological Measurement of Religiosity", 169.

⁵ "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İslâm ve Yorum II*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 457-483.



lemek amacıyla olan çok sayıda çalışma da bulunmaktadır.⁶ Dolayısıyla katılımcıların İslâm anlayışlarının sadece bu ölçekte başvurulan kategorilerle sınırlı olmadığını ve olamayacağını baştan kabul etmekle birlikte, bu dört kategorinin belli oranda katılımcıların, genel din anlayışlarına tekabül edebileceği değerlendirilmektedir.

1. Kullanılan Ölçekteki İslâm Anlayışları Kategorilerine Genel Bir Bakış

1.1. Tasavvufi İslâm Anlayışı

Bireyin dünya ile ilgisini kesmek ve nefsini yenerek manevi kirlilerden arınmak suretiyle ruhî kuvvetleri harekete geçirmek ve bu şekilde Allah'a yaklaşmak ve kavuşmanın yöntemi olarak nitelendirilen tasavvuf, pratik hayatta ise daha yoğun bir manevi hayat sürmek amacıyla birtakım nitelikler atfedilen kişilerin otoritesine ve karizmasına saygı duyarak, özgür iradeleri ve tercihleriyle bu kişilerin kontrolüne girmek ve dünyayı onların perspektifinden algılayıp yorumlamak olarak anlaşılmaktadır. Tasavvuf yolunu benimseyen birey, bir rehber/mürşide/şeyhe tam olarak teslim olmak ve onun görüşlerine sıkı sıkıya bağlanmak durumundadır. Şeyhe bağlılık tasavvufun olmazsa olmaz prensiplerindendir. Çünkü Allah'a ulaşmak amacıyla çıkılan manevi bir yolculukta, kişi ancak bu yolculuğu daha önce tecrübe etmiş bir şeyhin/mürşidin denetiminde gerçekleştirirse tehlikelerden emin bir şekilde menziline ulaşabilir. Tasavvufun kaynağı ile ilgili, tasavvufa olan bakış

⁶ Bunlardan bazıları için bkz. Mutlu Kayhan, "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 194-199; Veysel Uysal, "İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271; Niyazi Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (01 Nisan 2002), 123-134; Niyazi Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007); Kemaleddin Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitapevi, 2006), 175-206; Mehmet Emin Kalgı vd., "Lisans Öğrencilerinin Değer Yönelimleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz-Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Örneği", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (15 Aralık 2020), 559-580; Ali İnan, "Sosyal Sermaye Bağlamında Bölüm Memnuniyeti ve Sosyal Ağ Olarak Okul Ortamına Bakış İlişkisi: İlahiyat Fakülteleri Örneği", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (29 Aralık 2019), 11-26; Ahmet Aktaş, "İlahiyat Eğitimi Gören Kız Öğrencilerin İslâm Anlayışları (Siirt Üniversitesi Örneği)" *Her Dem Kadın*. Ed. Gülşen İstek. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 321-348.



açısından ilhamını alan birbirine karşıt farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazıları onun İslâm dışı kaynaklardan geldiğini ileri sürerken, bazıları ise onun kaynağının bizzat İslâm olduğunu savunmuşlardır.⁷

Tasavvuf, büyük ölçüde, onu tanımlayan sûfinin içinde bulunduğu hâlin manevî etkisiyle çok farklı tanımlara konu olmuştur. Bu tanımların ortak özelliklerine bakıldığında, “tasavvufun manevî bir yaşam tarzı olarak özelliklerini, Kitap ve Sünnet’le irtibatını, kulun Allah’la ve mâsivâ ile ilişkilerini, kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk gibi işlevlerini, sûfinin niteliklerini ve görevlerini belirten” bir kavram olduğu görülmektedir. Bazı sûfîler ise tasavvufun mahiyetini, ona içkin bulunan mertebelere göre açıklama cihetine gitmişlerdir. Buna göre, ilim mertebesinde tasavvuf kalbin bulanıklıktan arındırılması, yaratılanlara karşı güzel muamelede bulunmak ve şer’i konularda Hz. Peygambere uymaktır. Hakikat mertebesinde temel fikir olarak *ne sen varsın ne ben, her şey O’dur* anlayışı söz konusudur. Dolayısıyla bu mertebede tasavvuf mülkten ve sıfatlardan kurtuluşu ve yaratıcı ile yetinmeyi temsil etmektedir.⁸

Tasavvufî İslâm anlayışı, insanın beşerî zaafardan sıyrılarak dünyanın, nefsin ve şeytanın ayartmalarından kurtulmasını ön görmektedir. Bu anlayışa göre, insanın fitratı da bunu gerektirir ve insanın fitratıyla uyumlu bir varoluş ve düşünüş tarzını benimsemesi gerekmektedir. Bu seviyeye ulaşmak ise ancak ciddi bir nefis terbiyesi ve seyr-u süluk ile insani zaafardan arınmak ve Allah ile kul arasındaki ilişkinin niteliğini anlamakla mümkündür.⁹ Tasavvufî anlayışa göre İslâm, bir şeyhe bağlanarak daha iyi yaşanabilir. Çünkü şeyh seyr-u süluk yolculuğunu tamamlamış ve şeriat, tarikat ve hakikat gibi aşamalardan geçerek tasavvufta yüksek bir mertebeye ulaşmıştır.¹⁰ Dolayısıyla ona intisap eden kişi şirke değil Allah’a yaklaşmış olur. İslâm düşünce tarihi-

⁷ Reşat Öngören, “Ehl-i Sünnet’te Tasavvufun Yeri”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 162; Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), “Tasavvuf”, 320.

⁸ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/119.

⁹ Ramazan Akkır, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 451.

¹⁰ Reşat Öngören, “Şeyh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/50.



nin ilk dönemlerinden itibaren, Hz. Peygamber dönemindeki züht ve takvayı yaşamak ve yaşatmak isteyen tasavvuf ehlinin önce münferit çabalarıyla daha sonra da tarikatlar biçiminde kurumsal bir hal alarak günümüze kadar gelmiş devasa bir tasavvuf literatürü bulunmaktadır. Tasavvufî İslâm anlayışı bu literatürü, özü itibarıyla tasavvufun İslâm maneviyatını korumaya ve yaşatmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirmektedir.¹¹

1.2. Modernist İslâm Anlayışı

Uzunca bir geçmişe ve zengin bir literatüre sahip olmasına rağmen modernist İslâm anlayışının ideolojik boyutu olan “İslâm modernizmi” terkihi, özellikle dinî muhafazakarlığın yaygın olduğu İslâm ülkelerinde genellikle yadırganan ve şüpheyle bakılan bir kavramdır. Bunun temel sebebi söz konusu kavramın bu çevrelerde “modernlik”, “çağdaşlık”, “asrılık”, “reform” gibi olumsuz bir imaja sahip olan kavramları çağrıştırmasıdır. Geniş dindar kitleler nezdinde bu ve benzeri kavramlar dinin içeriğinin boşaltılması veya özünün değiştirilmesi olarak algılandığı için antipatiyle karşılanmaktadır. Ayrıca modernizmin Batı ve İslâm toplumlarındaki Batılılaşmış kesimle doğrudan ilişkilendirilmesi de bu bakışı besleyen unsurlar arasında sayılabilir. Ancak İslâm modernizmine – ve dolayısıyla modernist İslâm anlayışına – ilişkin bu değerlendirmelerin isabetli olmadığını belirten Aydın¹², İslâm modernizminin ne herhangi bir Müslüman düşünürün ortaya koyduğu veya ortaya koymak istediği bir düşünce ya da anlayışın adının olduğu, ne dinin bir kısmının alınıp geri kalanın güncel şartlara uyarlamak olduğu, ne Batı’dan alınan bir sistemin ya da sistemlerin bazı taraflarını alıp bazı taraflarının ise İslâm’ın bazı yönleriyle uzlaştırma girişiminin adı olduğu ne de onun sıradan bir “ihya” hareketi ya da Batı karşısında tepkisel bir anlayış olduğunu ileri sürmektedir.

Doğası gereği, herhangi bir kavrama dair yapılan değerlendirmenin ve tanımlamaların doğru olmadığını ileri sürmek o kavramın doğru tanımının ne olduğunu bilmeyi ima eder. Dolayısıyla buraya kadar “İslâm moderniz-

¹¹ Mehmet Tayfun Amman, “Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması”, *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/1 (01 Şubat 2017), 21.

¹² Mehmet S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 273.



minin ne olmadığı”na dair değerlendirmelerde bulunan Mehmet S. Aydın “o halde İslâm modernizmi nedir?” sorusuna Fazlur Rahman’ın konuyla ilgili değerlendirmeleri eşliğinde cevap vermektedir. Bu çerçevede, modernist İslâm anlayışının merkezi tezi ana hatlarıyla şu şekilde tasvir edilmektedir: “*Temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekün tarihi miras, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarîhî-içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kâdir bir inanç sistemidir.*” Aydın’a göre¹³ Modernist İslâm anlayışı bu tezle iki yönlü bir ilişki içinde olmaktadır: İlk olarak, onun ilim ve mantık açısından geçerli olduğunu kanıtlamak ve ikinci olarak da, ulaşılan çözümleri Müslümanların gündelik hayatlarının ve pratiklerinin bir parçası haline getirmek. İlk boyutla ilgili, yani İslâm’ın ilmen ve mantıken geçerli olduğunu kanıtlamak konusunda ciddi bir çabanın ortaya konduğu ve gözle görülür bir ilerlemenin sağlandığı söylenebilse de meselenin ikinci boyutu olan pratik boyutu konusunda kayda değer bir mesafenin alındığını söyleme imkânı oldukça sınırlıdır.

Özetlemek gerekirse, modernist İslâm anlayışı, modern problemleri İslâm’ın ana kaynaklarına müracaat ederek çözmeye çalışan bir anlayış olarak değerlendirilmeye mümkündür. Bu anlayış, sanılanın aksine, geleneği ihmal etmekten ziyade geleneğin normatif karakterde görülmesine veya kut-sallaştırılmasına karşı çıkmaktadır. “Rasyonelliği beşerî tecrübenin bütünlüğünde görmesi”¹⁴ en önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Ayrıca, modernist İslâm anlayışı, Asr-ı Saadetteki inanç ve pratikleri günümüzde yeniden canlandırmak isteyen, “Kur’an ve sünnete, selefî akîde ve uygulamalarına dönme” noktasında selefîlik anlayışıyla uzlaşmaktadırlar. Ancak selefîlik “olduğu gibi” geçmişe dönme, başka bir ifade ile “saf İslâm’a dönüş” tezini savunurken, modernist İslâm geçmişini yeniden yorumlamayı ve içinde bulunulan sosyal-tarihsel gerçekliği göz önünde bulundurarak rasyonel bir biçimde anlamayı ve anlaşılır kılmayı tercih etmektedir.¹⁵

¹³ “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, 274.

¹⁴ Mehmet S. Aydın, “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, *I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, ed. Mehmet Bekaroğlu (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 149.

¹⁵ Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, 274-275; Mustafa Sönmez, “İslâm Moderniz-



1.3. Siyasal İslâm Anlayışı

Siyasal İslâm, İslâm'ı siyasal kimlik ve eylemin kaynağı olarak gören bir anlayış olarak ifade edilebilir. Siyasal İslâm, devleti ve toplumu İslâmî kılmak üzere dönüştürmek için çaba sarf eden çok sayıda kişi ve gruba gönderme yapan bir ifadedir. O, bir "İslâmî devlet" ya da "İslâmî düzen" tesis etmeye dönük çeşitli girişimlerin yanı sıra bir inanç seti, davranış kuralları ya da siyasetle ilgili bir dizi metafor veya imaj olarak tasarlanan İslâm'a gönderme yapmaktadır.¹⁶

Müslümanların geçmiş dönemlerdeki başarıları ve kurdukları büyük devletlerin gücünü kaybetmeleriyle başlayan sömürge dönemi ve Batılıların artık kalıcı hale gelmiş hakimiyeti, öteden beri İslâm dünyasındaki entelektüellerin gündemini meşgul etmektedir. İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum üzerinde kafa yormak ve İslâm toplumunu yeniden canlandırmak ve eski ihtişamına kavuşturmak için pek çok birey ve grup çaba sarf etmiştir.¹⁷

İslâm dünyasının içinde bulunduğu mevcut durumun nedenleri konusunda bir uzlaşma bulunmamakla birlikte, onun asırlardır düşüş içinde olduğuna dair bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bazı entelektüeller İslâm dünyasının büyümesini kaybetmesinin sebebi olarak İslâm'ın getirmiş olduğu ilahi yasa olan şeriat yolunun terkedilmesi olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre eğer Müslümanlar gerçek şeriatı uygularsa tarihte atalarının bulunduğu konuma tekrar gelirler. Onlar bir toplumsal düzen tesis etmenin en iyi yolunun ilahi şeriat olduğunu düşünürler ve Müslümanlar bu yolu terk ettikleri için düşüşe geçmişlerdir. Arap dünyasındaki Müslüman Kardeşler ile Güney Asya'daki Cemaati İslâmî hareketleri bu temel önermeye dayanmaktadır. Bunlara göre, şeriatın sistemli bir şekilde uygulanması halinde Müslümanlar bir kez daha küresel aktör haline geleceklerdir.¹⁸

Bir ideoloji olarak Siyasal İslâmcılık, İslâm'ı bireysel yaşamla sınırlı ka-

minin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgâni ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (30 Aralık 2002), 151.

¹⁶ Gudrun Krämer, "Political Islam", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (New York: Macmillan, 2004), 2/536.

¹⁷ Konuyla ilgili kapsamlı bir bibliyografya için bkz. Yvonne Y. Haddad vd., *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography* (Westport: Greenwood, 1991).

¹⁸ Muqtedar Khan, "What Is Political Islam?", *E-International Relations* (2014).



lan bir din olmadığını ileri sürerek, onu aşan ve siyasal, kültürel, ekonomik, hukuki, eğitim vb. toplumsal bütün alanlara ilişkin düzenleyici hükümler ihtiva eden bütüncül ve kapsamlı bir sistem olarak görmektedir. Bu doğrultuda bir inanç geliştirmek ve sistemin ete kemiğe bürünmesi için çalışmayı ise farz olarak değerlendirmektedir.¹⁹ Dolayısıyla İslâmî bir toplumun yaratılması siyasal İslâmcılık açısından temel hedef olarak öne çıkmaktadır. Bu temel hedefin gerçekleştirilmesi ise ancak siyaset kurumuyla mümkündür. İslâmcılar hedeflenen İslâmî toplumun yaratılması için siyasal iktidarın bir zorunluluk olduğu noktasında neredeyse görüş birliği içindedirler. Çünkü, onlara göre, sadece vaaz vererek İslâm'ın tesis etmek istediği toplumsal düzenin yakalanabilmesi mümkün değildir. Bu düzen ancak siyasal iktidara sahip olunduğunda kurulabilir.²⁰ Bu çerçevede, örneğin, Hurşid Ahmed, Mevdudi'nin *Islamic Law and Constitution* isimli eserine yazdığı girişte "İslam'ın getirmek istediği reformlar sadece ritüellerle yerine getirilemez. Bunları gerçekleştirmek için siyasal iktidar da gerekmektedir"²¹ diye yazmaktadır. İslamcılığın entelektüel kökenlerinin dayandığı düşünürlerden biri olan Mevdudi de benzer bir görüşü serdetmektedir: "Bir Müslüman, İslami olmayan bir hükümet sisteminin otoritesi altında hayatını İslam'ın öğretilerine göre düzenleyemez."²² Benzer bir vurguya Seyyid Kutup'ta da görülmektedir.²³ Bununla birlikte, başka herhangi bir ideoloji ya da akım gibi İslamcılığın da yek pare olmadığını, içinde farklılıklar barındırdığını gözden kaçırmamak gerekmektedir.

1.4. Selefî İslâm Anlayışı

Selef sözcüğü sözlükte "önceki nesil", "önce gelenler", "geçmişte kalmak" gibi anlamlara gelmektedir. İslâm düşünce tarihindeki bir terim olarak ise selef, Müslümanların ilk üç nesli anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede, Seleflik, İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm tarihin-

¹⁹ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 40-41.

²⁰ Olivier Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 90.

²¹ Khurshid Ahmad, "Introduction", *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publication, 1980), 5.

²² S. Abul Ala Maududi, *Jihad in Islam* (Lahore: Islamic Publication, 1939), 18.

²³ Sayyid Qutb, "War, Peace and Islamic Jihad", *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*, ed. Mansoor Moaddel - Kamran Talattof (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 241.



deki ilk üç nesli model olarak kabul eden²⁴ onların fikir ve uygulamalarını takip edenlerin oluşturduğu anlayışa verilen isimdir. Başka bir ifadeyle bir zihniyet ya da anlayış olarak selefilik, Müslümanların ilk nesillerinin ruhunu canlandırmak amacıyla olan bir harekete gönderme yapmaktadır.

İlk nesillerin ruhunu yeniden canlandırma amacı selefilikte iki yöntemle kendisini göstermektedir. İlk olarak, her şey Kur'an, sünnet ve şeriata irca edilmekte ve başvurulan kaynaklar mutlak bir lafzilikle ele alınmaktadır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak insanların bütün eylemleri dinî bir çerçevede değerlendirilmektedir. İkinci olarak, saf İslâm geleneğine sonradan ilave edilen her şey sapıklık, hurafe ya da bid'at olarak görülmektedir.²⁵ Dolayısıyla sonradan eklemlenen şeylerin niteliğine bakılmaksızın sökülüp atılması ve reddedilmesi gerekmektedir. Selefilik, modern çağda canlı bir Müslüman toplumunu yeniden oluşturma arayışında olup İslâm'ın modern dönemlerde Müslümanlara temel ilham ve rehberlik kaynağı olarak hizmet edebilmesi için öncelikle onun asırlardır biriken pek çok yanlış anlama ve çarpıtmadan kurtarılması gerektiğini savunmaktadır.²⁶

İslâm'da bir reformdan söz edilecekse Selefilik için reform, İslâm'ı bu yanlış anlamalardan ve çarpıtmalardan arındırmak anlamına gelmektedir. Çünkü Selefliğe göre, ancak bu şekilde erken dönem Müslüman toplumunun yaratıcı ruhu yeniden canlandırılabilir. Müslüman dünyanın gücünün ve etkisinin Batı'ya göre düşüşte olduğunu gören modern Selefliğin temel kaygısı ve amacı İslâm'ı çağdaş dünyada dinamik bir güç haline getirmektir.²⁷ Bu amaca ulaşmanın yolu taklitçiliği reddederek Kur'an ve sünnete dönüş yapmaktır. İslâm dünyası ancak bu şekilde asırlardır devam eden zayıflık ve çöküşten kurtulabilir ve yeniden doğuşunu gerçekleştirebilir.²⁸

Dinin 'gerçek anlamda' anlaşılması ve yaşanması konusunda İslâm'ın ilk üç neslinin – olduğu gibi – model olarak alınması, ayet ve hadislerin anla-

²⁴ Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 15.

²⁵ Mehmet Zeki İçcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylen", *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 2.

²⁶ Krämer, "Political Islam", 2/537.

²⁷ John O. Voll, "Salafiyya", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (New York: Macmillan, 2004), 2/609.

²⁸ Krämer, "Political Islam", 2/537.



şılmasında aklın belirleyiciliğine karşı çıkan, İslâm'ı saflığından uzaklaştırdığına inanılan zaid bütün unsurlara karşı cephe alan seleflik homojen bir niteliğe sahip değildir. İlk dönem selefliğiyle modern dönem selefliği arasında olduğu gibi çeşitli selefi gruplar arasında da birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklara girmek bu çalışmanın amacı ve sınırları dahilinde değildir. Bununla birlikte, Selefi İslâm anlayışın öne çıkan temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmek; Taklit, hurafe ve bid'atların terk edilerek Kur'an ve sünnete yani saf İslâm'a dönmek; Allah'ın sıfatlarını, te'vil etmeden olduğu gibi kabul etmek; Müteşabih ayetleri yorumlamamak, o ayetlerden kastedilen manayı Allah'a havale etmek; Müteşabih ayet ve hadisleri aklın ışığında yorumlayanları bid'atçı ve sapık olmakla itham etmek; İman-amel birlikteliğini savunmak ve amelsiz imanı küfür saymak; Akıl-nakil ilişkisinde naklin üstün olduğunu savunmak; Kur'an ve sünneti eşit kategoride saymak.²⁹

2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın temel amacı Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, kullanılan ölçeğin geliştirmiş olduğu dört farklı İslâm anlayışı çerçevesinde, nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarını saptamaktır. Bu bağlamda öğrencilerin sahip oldukları İslâm anlayışı cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, mezun olunan lise, İlahiyat fakültesinde yakınlık duydukları ders grubu vb. gibi değişkenler açısından analiz edilmesi de amaçlanmaktadır. Bu çerçevede cevabı aranan alt problemleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri nasıl bir İslâm anlayışına sahiptir?

b. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri, kullanılan ölçekte yer alan İslâm anlayışlarından en çok hangisine eğilimlidir?

²⁹ Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Seleflik"; Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)"; Akkr, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları".



c. Öğrencilerin sahip oldukları İslâm anlayışıyla yukarıda sıralanan değişkenler arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışı tasviri olarak tespit edilmeye çalışıldığı için *betimsel tarama modeli*, öğrencilerin sahip olduğu anlayışın bazı değişkenler açısından karşılaştırılması hedeflendiği için de *karşılaştırmalı ilişkisel model* kullanılmıştır. Veriler ise anket tekniğinden faydalanılarak elde edilmiştir. Araştırma evrenini 2020-2021 öğretim yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan, hazırlık sınıfı dışındaki, öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırma evrenine dahil olan öğrenci sayısı 979'dur. Çalışmanın örneklemini ise Birinci sınıftan 103, İkinci Sınıftan 110, Üçüncü sınıftan 90 ve Dördüncü sınıftan 138 olmak toplam 441 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışmamız COVID-19 salgınının dayattığı koşullar dolayısıyla uzaktan eğitimin yapıldığı bir ortamda gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede, salgınının dayattığı sınırlamalar göz önünde bulundurularak ve zamandan, mali kaynaklardan ve enerjiden tasarruf sağlamak amacıyla veri toplama işlemi Google formları üzerinden tasarlanan bir anket aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.³⁰

Örneklemin seçildiği strateji nedeniyle sonuçlar kolayca genelleştirilemese de bu prosedür hızlı ve düşük ekonomik maliyet nedeniyle bilgi toplamaya hizmet etmiştir. İslâm anlayışı ile ilgili kategorilerin temsili bir şekilde önceden belirlenmesi öğrencileri dinî anlayışla ilgili oluşturdukları genel imajın ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır. Soruların, söz konusu konunun kapsamını tam olarak kapsamamasına rağmen, soruları iki bölüme ayırmak ve önceden belirlenmiş seçeneklere sahip olmak, bu olgunun çeşitli boyutlarını istatistiksel olarak ölçmemizi sağlamaktadır. Verilerin analizi ve yorumlanması, farklı İslâm anlayışlarıyla ilgili olarak öğrencilerin eğilimlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Örneklemin yapısal kategorilere dağılımı şu şekilde gerçekleşmiştir:

³⁰ Online anketlerin avantajı düşük maliyetli ve kısa sürede yapılabilmeleridir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar örnekleme, yanıt oranı ve yanıt vermeyen niteliklerle ilgili olarak bazı dezavantajlardan söz etmektedirler Bkz. Durga M. S. Prasad - K.A. Narayan, "Strengths and Weaknesses of Online Surveys", *Journal of Humanities and Social Sciences* 5/5 (2019), 31-38..



cinsiyet: kadınlar (315), erkekler (126); yaş: 18-22 yaş (220), 23-28 yaş (206), 29 yaş üstü (15); gelir düzeyi: yüksek (10), orta (165), düşük (266); mezun olunan lise: İHL/AİHL (261), Diğer liseler (180); hangi sınıfta olduğu: Birinci Sınıf (103), İkinci Sınıf (110), Üçüncü Sınıf (90), Dördüncü Sınıf (138); İlahiyat fakültesinde eğitimin niteliği: karma (229), ayrı (176), fikrim yok (36); Fakülte'deki ders gruplarına yakınlık: Temel İslâm Bilimleri dersleri (239), Felsefe ve Din Bilimleri dersleri (167), İslâm Tarihi ve Sanatları dersleri (35).

Bu çalışmada, demografik bilgilere yer veren *kişisel bilgi formu* ile İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden İbrahim Aşlamacı'nın geliştirmiş olduğu 15 maddelik *İslâm Anlayışı Ölçeği* veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Söz konusu ölçek 15 madde ve 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin boyutları *tasavvufi İslâm anlayışı, modernist İslâm anlayışı, siyasal İslâm anlayışı ve selefi İslâm anlayışı* şeklinde isimlendirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliğini tespit edebilmek için yapılan faktör analizi ve analiz öncesinde verilerin faktör analizine uygunluğunu saptamak için yapılan Kaiser Mayer Olkin (KMO) ve Barlett test sonucunda KMO değeri .764 bulunurken, Barlett testinin değeri ise .000 anlamlı ($p < .01$) olarak bulunmuştur.³¹ Bulunan değerler açısından ölçeğin faktör analizi için uygun olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.³² Tabloların yorumlanmasında bir karışıklık olmaması ve kolaylık sağlanması açısından .30'un altında kalan yüklerin tablolarda yer verilmemesi sağlanmıştır. Boyutlarla ilgili toplam varyans oranı %50,67 olarak gerçekleşmiştir.

Bu çalışmadaki veriler 2020-2021 öğretim yılı bahar döneminde elde edilmiştir. Anket İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, pandemi koşullarının gerektirdiği zorunluluktan dolayı online olarak uygulanmıştır. Anket formu uygulanmadan önce anket ve amacıyla ilgili bilgilendirme yapılmış ve raporlamada kişisel bilgilerin verilmeyeceği, sonuçların ise toplu olarak değerlendirileceği ifade edilmiştir. Hazırlanan anket soruları, yayın etiği açısından ve insan katılımına dayalı olması bakımından Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

³¹ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 469.

³² Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 67.



Sosyal ve Beşerî Bilimleri Yayın Etik Kurulu'nun 07/09/2021 tarih ve 2021/12 sayılı oturumunda araştırma etik kurulu tarafından uygun bulunmuştur.

Araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesi SPSS-26 paket programında gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistikler yapılmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışlarının çeşitli değişkenlere göre anlamlı şekilde farklılık gösterip göstermediğini tespit amacıyla, normallik testi sonucu uygun olduğundan, ikili gruplar için t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Grupların İslâm anlayışı ölçeğinden aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden LSD analizi kullanılmıştır. Ölçekten elde edilen puanların hesaplanması ve değerlendirilmesinde dikkate alınan puan sınırları aşağıdaki tabloda gösterildiği şekildedir:

Tablo 1: Beşli Dereceleme Ölçeği Puan Sıralamaları

Derece	Puan	Sınırlar	Düzeyler	Sınırlar
Kesinlikle katılmıyorum	1	1.00 – 1.79	Düşük düzey	1.00 – 2.59
Katılmıyorum	2	1.80 – 2.59		
Kararsızım	3	2.60 – 3.39	Orta düzey	2.60 – 3.39
Katılıyorum	4	3.40 – 4.19	Yüksek düzey	3.40 – 5.00
Kesinlikle katılıyorum	5	– 5.00		

3. Bulgu ve Yorumlar

3.1. İslâm Anlayışı Ölçeği Alt Boyutlarına İlişkin Betimsel Bulgular

Çalışmaya katılım gösteren Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışlarını saptamak için uygulanan ölçeğin alt boyutlarına ilişkin betimsel bulgular tablo 2'de yer almaktadır.

**Tablo 2:** Ölçeğin Alt Boyutlarına İlişkin Betimsel Bulgular

Boyutlar	N	X	Ss.	Düzey
Tasavvufi İslâm Anlayışı	441	3.90	.90	Yüksek düzey
Modernist İslâm Anlayışı	441	2.77	.77	Orta düzey
Siyasal İslâm Anlayışı	441	1.90	.79	Düşük düzey
Selefi İslâm Anlayışı	441	3.17	.87	Orta düzey

Tablo 2’de görüldüğü üzere, çalışmaya katılım gösteren öğrencilerin sahip oldukları İslâm anlayışları en yüksekte başlamaları koşuluyla ortalama puanları sırasıyla tasavvufi İslâm anlayışı ($X=3.90$), selefi İslâm anlayışı ($X=3.17$), modernist İslâm anlayışı ($X=2.77$) ve siyasi İslâm anlayışı ($X=1.90$) olarak gerçekleşmiştir. Bu verilere göre, öğrencilerin tasavvufi İslâm anlayışlarına katılım düzeyleri yüksek, modernist ve selefi İslâm anlayışlarına katılım düzeyleri orta ve siyasi İslâm anlayışına katılım düzeyleri ise düşük derecededir.

3.2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 3: Cinsiyet Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi Analizi

	Cinsiyet	N	X	Ss.	t	P
Tasavvufi İslâm Anlayışı	Kız	315	4.00	.80	3.017	.003
	Erkek	126	3.68	1.08		
Modernist İslâm Anlayışı	Kız	315	2.71	.70	-2.332	.021
	Erkek	126	2.92	.93		
Siyasal İslâm Anlayışı	Kız	315	1.92	.74	.602	.548
	Erkek	126	1.86	.92		
Selefi İslâm Anlayışı	Kız	315	3.08	.85	-3.206	.001
	Erkek	126	3.38	.88		

Tablo 3 incelendiğinde, İslâm Anlayışı ölçeği alt kategorilerinden tasavvufi, modernist ve selefi İslâm anlayışlarının puan ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın



oluştugu, siyasal İslâm anlayışında ise oluşmadığı ($t=.602$, $p=.548$) görülmektedir. Tasavvufi İslâm anlayışı kategorisinde kız öğrencilerin aritmetik ortalaması $X=4.00$ ile erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının $X=3,68$ arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin ($t=3.017$, $p<.01$) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Bu bulgu iki grup arasında .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek düzeyde Tasavvufi İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Aşlamacı'nın araştırmasında tam tersi bir sonuç bulunmuş ve erkek öğrencilerin kız öğrencilerine göre daha yüksek düzeyde Tasavvufi İslâm anlayışına sahip oldukları bulunmuştur.³³

Modernist İslâm anlayışı kategorisinde kız öğrencilerin aritmetik ortalaması $X=2.71$ ile erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının $X=2,92$ arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin ($t= -2.332$, $p<.05$) .05 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Bu bulgu iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu kategoride de Aşlamacı'nın araştırması çalışmamızın ulaştığı sonuçların tersi sonuçlar ortaya koymuş ve kız öğrencilerin Modernist İslâm anlayışına katılımlarını erkeklere oranla daha yüksek bulmuştur.³⁴ Buna karşılık, çalışmamızın bu kategorideki sonuçları Akyüz'ün çalışmasıyla paralellik arz etmektedir.³⁵

Selefi İslâm anlayışı kategorisinde ise kız öğrencilerin aritmetik ortalaması $X=3.08$ ile erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının $X=3,38$ arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin ($t= -3.206$, $p<.01$) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Bu bulgu iki grup arasında .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre

³³ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 474.

³⁴ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 474.

³⁵ Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, 91.



daha yüksek düzeyde Tasavvufî İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Aşlamacı'nın araştırmasında selefi İslâm anlayışında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.³⁶

Tablo 4: Aile Gelir Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar	Aile gelir	N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufî İslâm Anlayışı	İyi	10	3.80	1.20	2.24	.108	2-3
	Orta	165	3.80	.93			
	Düşük	266	3.98	.87			
Modernist İslâm Anlayışı	İyi	10	2.94	1.1	2.17	.115	2-3
	Orta	165	2.86	.79			
	Düşük	266	2.71	.75			
Siyasal İslâm Anlayışı	İyi	10	2.27	.97	3.67	.026	2-3
	Orta	165	2.79	.77			
	Düşük	266	1.97	.79			
Selefi İslâm Anlayışı	İyi	10	2.90	.92	.540	.583	
	Orta	165	3.19	.90			
	Düşük	266	3.17	.85			

Tablo 4'den anlaşıldığı üzere gelir durumunu iyi olarak ifade edenlerin sayısı (10) toplam sayı içerisinde (441) oldukça düşük bir orana tekabül etmektedir. Bu durumun aile gelir kategorileri arasında, eğer varsa, anlamlı bir farkın tabloya yansımaları engellediği düşünülmektedir. Nitekim, tasavvufî İslâm anlayışında gelir düzeyinin “iyi” olduğunu belirtenler ile “orta” olduğunu belirtenlerin aynı düzeyde olduğu sonucu (her ikisinde de $X=3.80$) çıkmasına rağmen yapılan test sonucu düşük düzeydekilerin sadece orta düzeydekilerle anlamlı bir şekilde farklılaştıkları görülmüştür. Aynı durum diğer alt boyutlar için de geçerlidir.

³⁶ Aşlamacı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 474.



Tablo 4'de görüldüğü üzere, öğrencilerin aile geliri algıları değişkenine göre İslâm anlayışları alt boyutları varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına bakıldığında aile geliri değişkeninin İslâm anlayışı ölçeği alt boyutlarından tasavvufi, modernist ve siyasal İslâm anlayışı boyutlarının puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Farklılıkların hangi gelir düzeyi ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır.

Post-hoc LSD analizi sonucunda tasavvufi İslâm anlayışı kategorisinde aile gelirini düşük olarak gören öğrencilerin ($X=3.98$), gelirlerinin orta ($X=3.80$) düzeyde olduğunu ifade eden öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufi İslâm anlayışına sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Aşlamacı da tasavvufi İslâm anlayışında düşük aile gelire sahip olduklarını belirten öğrencilerin orta ve yüksek düzeyde gelire sahip olan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufi İslâm anlayışına sahip olduklarını tespit etmiştir.³⁷ Modernist İslâm anlayışı boyutuna bakıldığında, post-hoc LSD analizi sonuçları, tasavvufi İslâm anlayışının aksine, aile gelirlerinin orta düzey olduğunu ifade eden öğrencilerle düşük düzeyde olduğunu ifade eden öğrenciler arasında anlamlı farklılaşmanın olduğunu ortaya koymuştur. Analiz sonucuna bakıldığında, orta düzey aile gelire sahip öğrencilerin ($X=2,86$), düşük düzey ($X=2,71$) aile gelire sahip olduklarını belirten öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Araştırmamızda bu değişkende ulaşılan sonuçlar, Aşlamacı'nın araştırmasının aynı değişkende ulaştığı sonuçlarla karşılaştırıldığında bir paralellik söz konusudur.³⁸ Siyasal İslâm anlayışı boyutunda da post-hoc LSD analizi sonuçları, modernist İslâm anlayışına benzer şekilde, aile gelirlerinin düşük düzey olduğunu ifade eden öğrencilerle orta düzeyde olduğunu ifade eden öğrenciler arasında anlamlı farklılaşmanın olduğunu ortaya koymuştur. Analiz sonucu, düşük düzey aile gelire sahip öğrencilerin ($X=1,97$), orta düzey ($X=2,79$) aile gelire sahip olduklarını belirten öğrencilere göre daha düşük düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip

³⁷ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 478.

³⁸ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 478.



olduklarını ortaya koymaktadır. Aşlamacı'nın çalışmasında³⁹ selefi ve siyasi İslâm alt boyutlarında, çalışmamızda ise sadece selefi İslâm alt boyutunda bir farklılık ortaya çıkmamıştır.

Tablo 5: Mezun Olunan Lise Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi Analizi

Boyutlar	Cinsiyet	N	X	Ss.	t	P
Tasavvufi İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	261	3.93	.93	.621	.535
	Diğer Liseler	180	3.87	.86		
Modernist İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	261	2.73	.79	-1.32	.189
	Diğer Liseler	180	2.83	.75		
Siyasal İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	261	1.89	.80	-.531	.596
	Diğer Liseler	180	1.93	.78		
Selefi İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	261	3.31	.85	3.90	.001
	Diğer Liseler	180	2.98	.86		

Tablo 5'te görüldüğü üzere, İslâm anlayış ölçeği alt boyutlarından Tasavvufi, modernist ve siyasi İslâm anlayışları alt boyutlarının puan ortalamaları arasında mezun olunan lise değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın oluşmadığı, Selefi İslâm anlayışında ise olduğu görülmektedir. Selefi İslâm anlayışı alt boyutunda İHL/AİHL mezunlarının aritmetik ortalaması ($X=3.31$) ile diğer liselerden mezun olan öğrencilerin aritmetik ortalaması ($X=2.98$) arasındaki farkın anlamlılığını göstermek amacıyla t değerinin ($t=3.90$, $p<.01$) .01 düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Analizin sonucu, İmam-Hatip Liselerinden mezun olan öğrencilerin diğer liselerden mezun olan öğrencilerden daha yüksek düzeyde selefi İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Tasavvufi, modernist ve siyasi İslâm anlayışı alt boyutlarında ise mezun olunan lise türüyle öğrencilerin benimsediği din anlayışları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir.

³⁹ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 477.



Mezun olunan lise türünün İlahiyat fakültesi öğrencilerinin din anlayışları üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığına yönelik çalışmalar da farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, Akyüz'ün araştırmasında siyasal İslâm anlayışında lise türü değişkenine göre İmam Hatip Liselerinden mezun olan öğrencilerin katılım düzeyi genel liselerden mezun olan öğrencilerinden çok daha yüksek bulunmuştur. Buna karşılık aynı çalışmada modernist din anlayışında ise anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır.⁴⁰ Aşlamacı'nın araştırmasında selefi din anlayışında mezun olunan lise türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık bulunmamışken modernist din anlayışında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır.⁴¹ Akkır'ın çalışmasında ise mezun olunan lise türü ile hiçbir İslâm anlayışı alt boyutu arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.⁴²

Tablo 6: Sınıf Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar	Sınıf	N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufi İslâm Anlayışı	1. Sınıf	103	3.90	.84	.405	.687	--
	2. Sınıf	110	3.97	.90			
	3. Sınıf	90	3.94	.82			
	4. Sınıf	138	3.84	1.01			
Modernist İslâm Anlayışı	1. Sınıf	103	2.86	.69	1.121	.340	--
	2. Sınıf	110	2.74	.80			
	3. Sınıf	90	2.83	.75			
	4. Sınıf	138	2.70	.83			
Siyasal İslâm Anlayışı	1. Sınıf	103	1.95	.69	.364	.779	--
	2. Sınıf	110	1.86	.82			
	3. Sınıf	90	1.87	.74			
	4. Sınıf	138	1.93	.87			

⁴⁰ Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, 92-100.

⁴¹ Aşlamacı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)", 477.

⁴² Akkır, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı", 466.



Selefi İslâm Anlayışı	1. Sınıf	103	2.72	.70	17.137	.001	1-2
	2. Sınıf	110	3.12	.89			1-3
	3. Sınıf	90	3.27	.88			1-4
	4. Sınıf	138	3.48	.82			2-4

Tablo 6'da sınıf değişkenine göre İslâm anlayışları alt boyutları puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını görebilmek için yapılan tek yönlü varyans analizleri sonuçlar yer almaktadır. Yapılan analiz sonucunda sınıf değişkenine göre sadece selefi İslâm anlayışı alt boyutu puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde bir farklılık ortaya çıkmıştır. Farklılıkların hangi sınıflar arasında olduğunu belirlemek üzere post-hoc LSD analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda, 4. Sınıflar ile 1. ve 2. sınıflar arasında ve 3. sınıflar ile de 1. sınıflar arasında anlamlı farklılıkların olduğu ortaya çıktı. Buna göre, en yüksek düzeyde 4. sınıfların ($X=3.48$) selefi İslâm anlayışına sahip oldukları görülürken en düşük düzeyde ise 1. sınıfların ($X=2.72$) söz konusu anlayışı benimsedikleri tespit edilmiştir.

Tablo 7: İlahiyat Fakültesinde Olması Gereken Eğitim Türü Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar		N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufi İslâm Anlayışı	Karma olmalıdır	229	4.14	.77	17.524	.001	1-2
	Ayrı olmalıdır	176	3.63	1.02			1-3
	Fikrim yok	36	3.81	.60			
Modernist İslâm Anlayışı	Karma olmalıdır	229	2.47	.71	47.680	.001	1-2
	Ayrı olmalıdır	176	3.16	.73			1-3
	Fikrim yok	36	2.78	.55			
Siyasal İslâm Anlayışı	Karma olmalıdır	229	2.14	.85	30.854	.001	1-2
	Ayrı olmalıdır	176	1.57	.62			
	Fikrim yok	36	2.06	.54			



Selefi İslâm Anlayışı	Karma olmalıdır	229	3.20	.88	.949	.388	--
	Ayrı olmalıdır	176	3.17	.86			
	Fikrim yok	36	2.99	.85			

Tablo 7, İlahiyat fakültelerinde eğitimin nasıl olması gerektiği konusunda öğrencilerin tutumlarını ölçmektedir. Yapılan varyans analizi sonucu, İlahiyat Fakültesinde olması gereken eğitim türü değişkenine göre ölçeğin tasavvufi, modernist ve siyasal İslâm anlayışları boyutlarının puan ortalamaları arasında anlamlı farklılıkların olduğu saptanmıştır. Bu farklılıkların İlahiyat Fakültesindeki eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin tutumlardan hangileri arasında olduğunu belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır. Buna göre, Tasavvufi İslâm anlayışı alt boyutunda karma eğitimin olması gerektiğini düşünen öğrencilerin ($X=4.14$), kız ve erkek öğrencilerin farklı sınıflarda eğitim almaları gerektiğini düşünen ($X=3.63$) ve fikir belirtmeyen ($X=3.81$) öğrencilere oranla daha yüksek düzeyde bir katılıma sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Bu alt boyutta karma eğitim olması gerektiğini belirten öğrencilerle diğer iki grup arasında anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır.

Analiz sonucunda siyasal İslâm anlayışı alt boyutunda İlahiyat Fakültesinde kız ve erkeklerin ayrı sınıflarda eğitim görmeleri gerektiğini ifade eden öğrencilerin katılım düzeyleri ($X=3.16$), karma eğitim olması gerektiğini düşünen ($X=2.47$) ve fikir belirtmeyen ($X=2.78$) öğrencilere göre daha yüksek bulunmuştur. Bu alt boyutta da karma eğitimi savunanlar ile diğer iki grup arasında anlamlı bir farkın olduğu saptanmıştır.

Siyasal İslâm anlayışı alt boyutunda ise karma eğitim olması gerektiğini söyleyenler ($X=2.14$) ile kız ve erkeklerin farklı sınıflarda eğitim görmeleri gerektiğini belirten öğrenciler ($X=1.57$) arasında anlamlı bir farklılık olmuştur. İlahiyat fakültesinde karma eğitim olması gerektiğini belirten öğrencilerin siyasal İslâm alt boyutunda daha yüksek düzeyde bir katılım gösterdikleri tespit edilmiştir.



Tablo 8: Öğrencinin İlahiyat Fakültesindeki Ders Gruplarından Hangisine Yakınlık Duyduğu Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar		N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufi İslâm Anlayışı	Temel İslâm	239	3.69	.97	18.613	.001	1-2 2-3
	Felsefe-Din	167	4.23	.70			
	İslâm Tarihi ve Sanatları	35	3.85	.90			
Modernist İslâm Anlayışı	Temel İslâm	239	3.09	.70	52.756	.001	1-2 1-3
	Felsefe-Din	167	2.38	.69			
	İslâm Tarihi ve Sanatları	35	2.54	.72			
Siyasal İslâm Anlayışı	Temel İslâm	239	1.66	.65	29.324	.001	1-2 1-3
	Felsefe-Din	167	2.20	.83			
	İslâm Tarihi ve Sanatları	35	2.22	.88			
Selefi İslâm Anlayışı	Temel İslâm	239	3.10	.91	3.036	.049	1-2
	Felsefe-Din	167	3.30	.84			
	İslâm Tarihi ve Sanatları	35	3.04	.69			

Tablo 8'deki veriler öğrencilerin İlahiyat Fakültesinde ilgi duyduğu ders grupları değişkenine göre dört İslâmî anlayış alt boyutların tamamında puan ortalamaları düzeyinde bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Farklılıkların değişkendeki hangi gruplar arasında olduğunu belirleyebilmek için post-hoc LSD analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda tasavvufi İslâm anlayışı alt boyutunda Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna ilgi duyanlar ile hem Temel İslâm Bilimleri ders grubuna ilgi duyan hem de İslâm Tarihi ve Sanatları ders grubuna ilgi duyan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık saptanmıştır. Öte yandan Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna yakınlık duyan öğrencilerin tasavvufi İslâm anlayışına en yüksek düzeyde ($X=4.23$) katılım gösterdikleri belirlenmiştir.



Modernist İslâm anlayışına ilişkin yapılan post-hoc LSD analizi sonucunda kendilerini Temel İslâm Bilimleri ders grubuna yakın gören öğrencilerin ($X=3.09$) en yüksek katılım düzeyine sahip oldukları sonucuna varılmıştır. Bu alt boyutta Temel İslâm Bilimlerine ilgi duyan öğrenci grubu ile diğer iki grup arasında anlamlı bir farkın olduğu tespit edilmiştir.

Post-hoc LSD testi sonucunda siyasal İslâm anlayışı alt boyutunda en düşük katılım gösteren öğrenci grubu kendilerini Temel İslâm Bilimleri ders grubuna en yakın görenlerdir ($X=1.66$). Bu alt boyutta da Temel İslâm Bilimleri ders grubuna ilgi duyanlar ile diğer iki grup arasında anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır. Siyasal İslâm alt boyutuna en yüksek düzeyde katılım gösteren grup ise İslâm Tarihi ve Sanatları ders grubuna ilgi duyduklarını belirten öğrenciler olmuştur. Ancak bu grubun katılım düzeyi ($X= 2.22$) ile kendilerini Felsefe ve Din grubu derslerine yakın gören öğrencilerin katılım düzeyleri ($X= 2.20$) arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Selefi İslâm anlayışı açısından analizin sonuçlarına bakıldığında, Temel İslâm Bilimleri ders grubuna yakınlık duyan öğrenciler ile Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna yakınlık duyan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılığın bulunduğu görülmektedir. Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna ilgi duyanların ($X=3,30$) diğer gruplara nazaran daha yüksek düzeyde selefi İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Sonuç

Bu çalışma, 2020-2021 eğitim-öğretim döneminde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin sahip oldukları dinî anlayışı çeşitli değişkenler açısından ele alarak tespit etmeye odaklanmaktadır. Araştırmada varılan sonuçları ve bu sonuçlara ilişkin değerlendirmeleri genel olarak şu şekilde özetlemek mümkündür:

Öğrencilerin sahip oldukları İslâm anlayışları en yüksekten başlamak koşuluyla ortalama puanları sırasıyla tasavvufi İslâm anlayışı, selefi İslâm anlayışı, modernist İslâm anlayışı ve siyasal İslâm anlayışı olarak gerçekleşmiştir. Bu verilere göre, öğrencilerin tasavvufi İslâm anlayışlarına katılım düzeyleri yüksek, modernist ve selefi İslâm anlayışlarına katılım düzeyleri orta ve siyasal İslâm anlayışına katılım düzeyleri ise düşük derecededir. Tasavvufi eğilim son dönemlerde dünya ölçeğinde bir yükseliş trendine sa-



hiptir. Bu trendi, gerek TV, internet ve uydu teknolojisi gibi kitle iletişim araçlarının aracılık ettiği mecralarda yer alan ve son dönemde giderek artan yayınlardan, gerekse dergi, kitap, makale gibi yayıncılık dünyasının ürünlerinin artmasından takip etmek mümkündür. Tasavvufi eğilimin yükselişinin kuşkusuz farklı nedenleri bulunmaktadır. Ancak modern dünyanın insanın manevi boyutunu ihmal eden niteliği bu yükselişin en temel nedenlerinden biri olarak görülebilir. Modern dünyanın hazzı merkeze alan ve bitip tükenmek bilmeyen maddeci tüketim kültürünün yol açtığı manevi boşluk tüm dünyada mistik anlayışlara duyulan ilgiyi arttırmaktadır. Modernist ve selefi İslâm anlayışlarıyla ilgili son dönemlerde yaşanan tartışmaların öğrencilerin eğilimlerinde bir etki unsuru olduğu söylenebilir. Bilhassa modernist İslâm anlayışının fazla rağbet görmemesinin onun dinin içeriğini boşaltma ya da onu başkalaştırma suçlamalarına maruz kalmasıyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan, siyasal İslâm anlayışının öğrenciler arasında rağbet görmemesi de dikkatleri çekmektedir. Burada da değişik unsurların rol aldığı bir sürecin söz konusu olduğunu teslim etmekle birlikte, şeriatla yönetildiği ileri sürülen ülkelerin içinde buldukları siyasi, ekonomik ve hukuki problemlerin bireylerde yol açmış olduğu algı ile siyasal İslâmcı hareketlerin başarılı olamamaları bu anlayışa ilişkin yönelimin zayıf kalmasına neden olan önemli faktörlerden biri olabileceği mülâhaza edilmektedir.

Cinsiyet değişkenine göre tasavvufi, modernist ve selefi İslâm anlayışları alt boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu, buna karşılık siyasal İslâm anlayışında ise olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufi İslâm anlayışına sahip oldukları; erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları ve erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha yüksek düzeyde selefi İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır. Tasavvufi İslâm anlayışının kız öğrenciler, modernist İslâm anlayışının ise daha fazla erkek öğrenciler arasında karşılık bulması kadın ve erkek dindarlığıyla bağlantılı bir şekilde açıklamak mümkündür. Genel olarak, ataerkil aile yapılarında sıkı ve kontrollü koşullar altında kızların aile içinde daha fazla kısıtlanmaları, erkeklerle nazaran daha az bağımsız davranmalarına izin verilmesi, sosyal olarak daha zor koşullarda yaşamaları onların bir başa çıkma yöntemi olarak manevi



alanlara yönelmelerinde etkili bir faktör olarak rol oynamaktadır.⁴³ Ayrıca kişilik özellikleri açısından psikolojik olarak erkeklere göre daha fazla mistisizme ve dine yatkın olmaları da kadınların tasavvufa yönelmelerinde bir faktör olarak değerlendirilebilir. Modernist din anlayışının erkeklerde daha yaygın çıkmasının nedenleri arasında da yaşantılar önemli bir yer tutmaktadır. Aile içerisinde daha serbest bir biçimde yetişmeyi, kendilerine güvenmeyi öğrenmeleri ve dışarıda geniş bir özgürlük alanını deneyimlemeleri onları modernist eğilimlere daha yatkın hale getirmektedir.

Öğrencilerin algıladıkları aile geliri değişkenine göre tasavvufi, modernist ve siyasal İslâm anlayışları boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu saptanmıştır. Buna göre aile gelirlerinin düşük düzeyde olduğunu belirten öğrencilerin orta düzeyde olduğunu ifade eden öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufi İslâm anlayışına sahip oldukları; bununla uyumlu olarak düşük düzey aile gelirin sahip öğrenciler orta düzey aile gelirin sahip öğrencilere göre daha düşük düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları ve orta düzey gelire sahip olanların düşük düzey gelire sahip olan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Mezun olunan lise türü değişkenine göre sadece selefi İslâm anlayışı boyutunda anlamlı farklılaşma olduğu saptanmıştır. Buna göre İmam Hatip liselerinden mezun olan öğrencilerin diğer lise türlerinden mezun olan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde selefi İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir. Sınıf değişkeni açısından bakıldığında da sadece selefi İslâm anlayışı boyutunda anlamlı bir farklılaşmanın olduğu sonucu çıkmıştır. Test sonucuna göre, 4. sınıflar selefi İslâm anlayışına en yüksek düzeyde katılım gösterirken onları sırasıyla 3. sınıflar, 2. sınıflar ve 1. sınıflar takip etmektedir. Diğer bir anlatımla selefi İslâm anlayışı, öğrenciler eğitim-öğretim sürecinde ilerledikçe etkisini artırmıştır. Selefilik günümüzde yükselişte olan bir dinî hareket olarak görülmektedir. Bu yükselişin dinî, siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel, psikolojik ve coğrafi olanların yanı sıra onun ideolojik yapısı ve zihin kodları da yer almaktadır. Cihat, hicret, İslâm devleti gibi kavramlar etrafında

⁴³ Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Araştırmalar* 19/49 (24 Kasım 2016), 141.



üretilen ideolojinin selefliği kimi insanlar için cazip kıldığı sefllik ile ilgili çalışmalarında yer almaktadır. Son dönemlerde özellikle Batı'da İslâmofobik eğilimlerde yaşanan artış, İslâm ve yabancı karşıtlığı, Suriye, Afganistan, Irak gibi İslâm coğrafyasında yaşanan savaş ve çatışmalar da Batı'nın oynadığı role ilişkin algılar sefllik gibi radikal unsurlara olan teveccühü arttırmaktadır⁴⁴. Bununla birlikte, araştırmamızda öğrenciler arasında sefeli din anlayışına dair ortaya çıkan yönelimi sadece bu sebeplere bağlamak için elimizde yeteri kadar veri bulunmamaktadır. Daha sağlıklı bilgilere ulaşmak için daha ileri ve nitel araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

İlahiyat fakültelerinde olması gereken eğitim türü değişkenine göre tasavvufi, modernist ve siyasal İslâm anlayışları boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu saptanmıştır. Buna göre, İlahiyat fakültelerinde öğrencilerin karma eğitim yöntemiyle eğitim almaları gerektiğini belirten öğrencilerin kız ve erkek öğrencilerin ayrı sınıflarda eğitim görmeleri gerektiğini ifade eden ve “fikrim yok” diyen öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufi İslâm anlayışına sahip oldukları; ayrı sınıflarda eğitimin olması gerektiğini ifade eden öğrencilerin karma olması gerektiğini ifade eden ve “fikrim yok” diyen öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları ve İlahiyat fakültelerinde karma eğitim olması gerektiğini düşünen öğrencilerin kız ve erkek öğrencilerin ayrı sınıflarda eğitim görmeleri gerektiğini ifade eden öğrencilere göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir. İlahiyat fakültelerindeki ders gruplarına duyulan yakınlık değişkenine göre ise dört boyutta da anlamlı farklılıkların olduğu tespit edilmiştir. Testin sonucuna göre, Felsefe ve Din bilimleri ders grubuna ilgi duyan öğrenciler Temel İslâm Bilimleri ile İslâm Tarihi ve Sanatları ders gruplarına ilgi duyan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde Tasavvufi İslâm anlayışına sahiptir. Modernist İslâm anlayışını en fazla benimseyen öğrenci grubunun Temel İslâm Bilimleri ders grubuna ilgi duyduklarını belirten öğrenciler oldukları; siyasal İslâm anlayışının en fazla İslâm Tarihi ve Sanatları ile Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna

⁴⁴ Bilal Sambur, “Bir fundamentalist ideoloji: Seleflikten Selefizme”, *ŞARKUL AVSAT* (Erişim 29 Ekim 2021); Özcan Hıdır, “Radikal-entegrist’ sefllik neden Batı’da yükseliyor?”, *Anadolu Ajansı* (Erişim 29 Ekim 2021).



ilgi duyan öğrencilerin katılım düzeylerinin yüksek, Temel İslâm Bilimleri derslerine ilgi duyan öğrencilerin ise düşük düzeyde olduğu; selefi İslâm anlayışının ise en fazla Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna ilgi duyan öğrenciler tarafından sahiplendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada en fazla dikkat çeken unsur bu son iki değişkende kendini göstermiştir. Çünkü *kişisel bilgi formu*'unda yer alan demografik sorulara verdikleri yanıtlarla daha fazla modernist eğilimde olmaları beklenen öğrencilerin diğer din anlayışlarına daha fazla yönelim gösterdikleri tespit edilmiştir. Örneğin kişisel bilgi formunda katılımcılara İlahiyat Fakültelerinde öğrencilerin karma sınıflarda mı yoksa ayrı sınıflarda mı eğitim görmeleri gerektiğine ilişkin soruya öğrencilerin büyük bir bölümü tercihlerinin İlahiyat fakültelerinde karma eğitim verilmesi yönünde olmuştur. Ancak bu cevabı verenlerin ayrı sınıflarda eğitim verilmesi gerektiğini ifade edenlerden daha fazla tasavvufi İslâm anlayışına sahip oldukları görülmüş, ayrı sınıflarda eğitim verilmesi gerektiğini belirtenlerin ise modernist İslâm anlayışına daha fazla rağbet gösterdikleri saptanmıştır. Benzer şekilde, öğrencilere İlahiyat fakültelerinde okutulan ders gruplarından hangilerine ilgi duyduklarına yönelik soruya Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna ilgi duyduklarını belirten öğrencilerin en fazla sahiplendikleri İslâm anlayışı yine tasavvufi İslâm anlayışı olurken, Temel İslâm Bilimleri ders grubuna yakın olduğunu belirten öğrenciler ise nispeten daha uzak olmalarının beklendiği modernist İslâm anlayışına rağbet gösterdikleri sonucu çıkmıştır. Ayrıca, akla vurguyu geri plana iten selefi İslâm anlayışının da Felsefe ve Din Bilimleri ders grubuna ilgi duyduklarını ifade eden öğrenciler arasında daha fazla sahiplendiği bir başka ilgi çekici sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, ölçekte belirlenen dört İslâm anlayışına ilişkin değerlendirmelerin konuyla ilgili nihai değerlendirmeler olmadığını, onların sadece eldeki sınırlı veriler ışığında öğrencilerin dinî anlayışlarına ilişkin sınırlı ölçüde bir değerlendirme olanağı sunduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ayrıca, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin neden farklı dinî anlayışlara sahip olduklarına ilişkin bir sorgulama bu çalışmanın sınırlarının dışındadır. Dolayısıyla değişkenler ile eğilimler arasında bir korelasyon kurmak mümkün olmakla birlikte, bu korelasyon nitel boyutta test edilmiş bir çıkarım düzeyinde kalmaktadır. Bu sebeple daha sağlıklı sonuçlara



ulaşmak için nicel yöntemin yanında nitel yöntemi de esas alan daha ileri çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- Ahmad, Khurshid. "Introduction". *The Islamic Law and Constitution*. 1-36. Lahore: Islamic Publication, 1980.
- Akkır, Ramazan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışları: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 443-472. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat/825945>
- Aktaş, Ahmet. "İlahiyat Eğitimi Gören Kız Öğrencilerin İslâm Anlayışları (Siirt Üniversitesi Örneği)". *Her Dem Kadın*. Ed. Gülşen İstek. 321-348. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Akyüz, Niyazi. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007.
- Akyüz, Niyazi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (01 Nisan 2002), 123-134. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000082
- Amman, Mehmet Tayfun. "Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (01 Şubat 2017), 18-22. <https://dergipark.org.tr/en/pub/apjir/377264>
- Aşlamacı, İbrahim. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İslâm Anlayışları Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İslam ve Yorum II*. ed. Fikret Karaman. 457-483. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Aydın, Mehmet S. "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 273-284.
- Aydın, Mehmet S. "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi". *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*. ed. Mehmet Bekaroğlu. 147-154. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Cutting, Marsha - Walsh, Michelle. "Religiosity Scales: What Are We Measuring in Whom?" *Archive for the Psychology of Religion* 30/1 (01 Ocak 2008), 137-154. <https://doi.org/10.1163/157361208X317006>
- Fichter, Joseph H. "Sociological Measurement of Religiosity". *Review of Religious Research* 10/3 (1969), 169-177. <https://doi.org/10.2307/3510744>
- Haddad, Yvonne Y. vd. *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*. Westport: Greenwood, 1991.



- Hıdır, Özcan. “Radikal-entegrist’ seleflik neden Batı’da yükseliyor?” *Anadolu Ajansı*. Erişim 29 Ekim 2021. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/radikal-entegrist-seleflik-neden-bati-da-yukseliyor/740850>
- İnan, Ali. “Sosyal Sermaye Bağlamında Bölüm Memnuniyeti ve Sosyal Ağ Olarak Okul Ortamına Bakış İlişkisi: İlahiyat Fakülteleri Örneği”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (29 Aralık 2019), 11-26. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tudear/667009>
- İşcan, Mehmet Zeki. “Tarih Boyunca Selefî Söylem”. *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 1-14. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/106559>
- Kalgi, Mehmet Emin vd. “Lisans Öğrencilerinin Değer Yönelimleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz-Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Örneği”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (15 Aralık 2020), 559-580. <https://doi.org/10.33460/beuifd.810238>
- Kayhan, Mutlu. “Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji’de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 194-199.
- Khan, Muqtedar. “What Is Political Islam?” *E-International Relations* (2014). <https://www.e-ir.info/2014/03/10/what-is-political-islam/>
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. “İslam Düşünce Tarihinde Seleflik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”. *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 15-70. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilak/106560>
- Krämer, Gudrun. “Political Islam”. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. ed. Richard C. Martin. 2/536-540. New York: Macmillan, 2004.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslami Akımlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Maududi, S. Abui A’la. *Jihad in Islam*. Lahore: Islamic Publication, 1939.
- Öngören, Reşat. “Ehl-i Sünnet’te Tasavvufun Yeri”. *Tarih ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*. ed. Mahmut Kaya vd. 157-172. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/50-52. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011. /tasavvuf
- Prasad, Durga M. S. - Narayan, K.A. “Strengths and Weaknesses of Online Surveys”. *Journal of Humanities and Social Sciences* 5/5 (2019), 31-38.
- Qutb, Sayyid. “War, Peace and Islamic Jihad”. *Modernist and Fundamentalist Deba-*



- tes in Islam*. ed. Mansoor Moaddel - Kamran Talattof. 221-245. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslam'ın İflassı*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- Sambur, Bilal. "Bir fundamentalist ideoloji: Seleflikten Selefizme". *ŞAR-KUL AVSAT*. Erişim 29 Ekim 2021. <https://turkish.aawsat.com/home/article/2537856/profdr-bilal-sambur/bir-fundamentalist-ideoloji-seleflikten-selefizme>
- Sönmez, Mustafa. "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgâni ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (30 Aralık 2002), 147-172. <https://dergipark.org.tr/en/pub/atauniilah/36322>
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. 175-206. Adana: Karahan Kitapevi, 2006.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271. <http://www.islamiarastirmalar.com/magazine/en-islam-dindarlik-olcegi-cizerine-bir-pilot-calisma-457.html?page=archive>
- Voll, John O. "Salafiyya". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. ed. Richard C. Martin. 2/608-610. New York: Macmillan, 2004.
- Yakut, İdris - Taş, Kemaleddin. "İran'da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı Üzerine Bir Ölçek Çalışması". *Journal of International Social Research* 13/ (13/72) Theology (01 Ocak 2020), 1025-1032. <https://doi.org/10.17719/jisr.10915>
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar* 19/49 (24 Kasım 2016), 131-161. <https://doi.org/10.15745/da.268813>
- "YÖK Üniversiteler". Erişim 22 Ekim 2021. <https://www.yok.gov.tr/universiteler/universitelerimiz>
- "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi". Erişim 30 Ekim 2021. <https://istatistik.yok.gov.tr/>



Anket

Aşağıdaki İfadelere Sizin İçin En Uygun Olan Cevabı İşaretleyiniz

	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
İslâm'ı daha iyi yaşayabilmek için bir şeyhe/ mürşide bağlanmak gerekir.					
Bir evliyanın türbesinde yapılan duaların daha makbul olduğunu düşünürüm.					
Tarikata bağlılık kişiyi daha dindar yapar.					
İslâmî ahlaki ilkelerle bağdaştığı sürece resim, müzik, heykel gibi sanatlar dinimizce uygundur.					
Cübbe, sarık, sakal gibi unsurlar dinden daha çok kültürle ilişkilidir.					
Kadının erkeklerin bulunduğu bir iş yerinde çalışıp ailesinin gelirene katkı sunması dinimizce caizdir.					
Akla uymayan bir hadis, uydurma bir hadistir.					
İslâm dinine göre devlet yöneticilerinin kadın veya erkek olması fark etmez.					
İnsanlar arasında adaleti ve huzuru sağlayacak yegâne kanunlar şeriat kanunlarıdır.					
İslâmî bir devlet kurmak için mücadele etmek her Müslümanın görevidir.					
Batının sömürgeci düzenine karşı tüm Müslümanlar birleşmelidir.					
Din ile siyaset işlerinin birbirinden ayrılması İslâm'a uygun değildir.					
Kur'an ve sünnette bulunmayan her yeni şey bidat, her bidat ise sapıklıktır.					
Dinimiz fıkhi mezheplere göre değil, hadisler esas alınarak yaşanmalıdır.					
Namazı kasten terk eden kişi küfre girer.					



İslâm Hukukunun Erken Döneminde Ceza Yargılamasında Alenilik
The Publicity of The Criminal Trial in Early Period of The Islamic Law

Betül ACAR

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Ph.D., Teacher, Ministry of National Education, Kartal Anatolian Imam-Hatip High School
betul.acard@gmail.com | orcid.org/0000-0001-7595-0412

DOI: 10.47425/marifetname.vi.945775

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 1 Haziran / June 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 22 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atf | Cite as

Acar, Betül. "İslâm Hukukunun Erken Döneminde Ceza Yargılamasında Alenilik [The Publicity of The Criminal Trial in Early Period of The Islamic Law]". Marifetname, 8/2 (Aralık/2021) s. 641-669

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



İslâm Hukukunun Erken Döneminde Ceza Yargılamasında Alenilik*

Öz: Modern hukukta alenilik, terim olarak, yargılamanın kamuya açık şekilde yapılmasını ifade eden bir ilkenin adıdır. Hukuk dilinde “aleniyet ilkesi” denildiğinde kastedilen kural olarak budur. Aleniyet ilkesi, toplumda yargıya ve hukuka güvenin sağlanması, dava taraflarının haklarının korunması ve kamu vicdanında adalet duygusunun tatmin edilmesi bakımından önemlidir. Bunun için de öteden beri yargılamanın kamuya açık gerçekleşme gerekliliği üzerinde durulmuş ve bu husus günümüz hukuk düşüncesinde önemli bir ilke olarak yerini almıştır. Bu makalenin amacı, hukuk tarihinde önemli bir yeri olan aleniliğin tanımını yapılarak, İslâm hukukunun erken döneminde ceza yargılamasında aleniliğin nasıl sağlandığını tespit etmektir. Yargılamada alenilik, tarihin eski devirlerindeki imkânlar nispetinde doğrudan katılım ile sağlandığından, İslâm hukukunun erken döneminde kullanılan muhakeme mekânlarının tespiti konu açısından son derece önemlidir. Bu konuda mahkemelerin kurumsal nitelik kazanmasından önce karşımıza mescitler ve kamuya açık diğer mekânlar çıkmaktadır. Ayrıca yargılama sürecinin işleyişinde uygulanan prosedür, çeşitli işlemlerle görevlendirilen yardımcıları ve yargılama şahitleri de sürecin aleni olmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ceza Yargılaması, Alenilik, Kamuya Açık Mekânlar, Yargılama Sürecindeki Yardımcılar.

The Publicity of The Criminal Trial in Early Period of The Islamic Law

Abstract: In modern law, publicity is the name of a principle that expresses to conduct the trial in public. This is what is meant as a rule when the "principle of publicity" is used in the legal language. The principle of publicity is important in terms of ensuring trust in the jurisdiction and law in the society, protecting the rights of the litigants and satisfying the sense of justice in the public conscience. For this purpose, the necessity of the trial to be made open to the public has been emphasized for a long time and this issue has taken its place as an important principle in today's legal thought. The purpose of this article is, by defining the publicity that having an important place in the history of law, determining how the publicity in the criminal trial in early period of Islamic law was provided. It is very important to determine the trial places used in early period of the Islamic law for the topic because the publicity of trial provided by directly participation based

* Bu makale, Ekim 2020 de hazırladığımız “Fıkıh Teori ve Uygulamasında Yargılama ve İnfazın Aleniliği (Erken Dönem ve Osmanlı Örneği)” adlı doktora tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.



on opportunities in the old periods of history. In this topic we confront the mosques and the other places open to the public before the courts acquire institutive qualification. Also the procedure enforced through the trial, the assistants in charge for several processes and the witnesses of the trial contributed for the process being public.

Keywords: Islamic Law, Criminal Trial, Publicity, The places open to the public, The assistants in the trial process.

Giriş

Modern hukukta alenilik, terim olarak, yargılamanın kamuya açık şekilde yapılmasını ifade eden bir ilkenin adıdır. Aleniyet ilkesi, toplumda yargıya ve hukuka güvenin sağlanması, dava taraflarının haklarının korunması ve kamu vicdanında adalet duygusunun tatmin edilmesi bakımından önemlidir. Bunun için de öteden beri yargılamanın kamuya açık gerçekleşme gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Modern hukukta yer eden bir kavramı ele alan bu çalışmamız tarih (ve de coğrafya) açısından belli bir dönemle sınırlandırılmıştır. Hz. Peygamber dönemi, dört halife devri, klasik doktrinin olduğu Emevîler ve Abbâsîler dönemi “erken dönem” olarak nitelendirilmiş olup söz konusu dönemde ceza yargılamasında aleniliğin nasıl sağlandığı konusu incelenecektir. Bu bağlamda yargılamada kullanılan mekânlar, süreçte takip edilen prosedür ve sürecin işleyişinde yardımcı olan görevliler üzerinde durulacaktır. Bu esnada tabii olarak klasik fıkıh eserleri, hadis kitapları, edebî-kâdi literatürü ve tarih kitapları başlıca kaynaklar olacak, modern hukukun temel eserlerinden de yararlanılacaktır.

Konuyu tetkik ederken, genel olarak tümevarım yönteminden yararlanılacaktır. Erken dönemde spesifik uygulama örneklerinden yola çıkarak, bu uygulamaların ortak özellikleri genel hatlarıyla bulunmaya çalışılacaktır. Böylece örneklerden yararlanarak, genel teori hakkında bilgi edinmeye gayret edilecektir.

1. Modern Hukukta Yargılamada Alenilik

Modern hukukta alenilik, terim olarak, yargılamanın kamuya açık şekilde yapılmasını ifade eden ilkenin adıdır. Hukuk dilinde “aleniyet ilkesi”



denildiğinde de kural olarak bu kastedilir. Batılı kaynaklarda bu ilke “the principle of publicity”, “the principle of openness”, “the principle of open justice” vb. şekillerde ifade edilmektedir.¹ Yargılama hukukunun evrensel ilkelerinden biri olan ve Türkçe’de “aleniyet ilkesi” veya “kamuya açıklık” ya da duruşmaların herkese açık olması anlamında “açıklık”, “açık duruşma”, “açık yargılama” gibi çeşitli şekillerde anılan² yargılamada aleniyet; muhakeme işlemlerinde, bulunması zorunlu olanlar dışındaki kişilerin de bulunabilmesini ve bu işlemleri izleyebilmesini ifade eder. Diğer bir anlatımla aleniyet ilkesi, yargılama sürecinde sayılabilir ve ölçülebilir gerçeklerin herkes tarafından bilinebilecek şekilde sergilenmesidir.³ Bu ilke, bağımsız bir mahkeme önünde hukuk devleti ilkesine uygun olarak, kanunda önceden öngörülmüş esaslar çerçevesinde aleni olarak yargılanma anlamına gelen ve evrensel bir ilke olan adil yargılanma hakkının bir gerekliliğidir.⁴

Yargılamada alenilik meselesi insan haklarının korunması ve adaletin gerçekleşmesi bakımından tarih boyunca önemli olmuştur. Ceza muhakemesinin tarihsel gelişimine bakıldığında ceza muhakemesinin kapalı kapılar ardında yapılmasının insan hakları bakımından vahim sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Bu nedenle Batı’da özellikle aydınlanma dönemi düşünürleri duruşmaların halka açık yapılmasını talep etmiştir.⁵ Ceza hukuku teorilerinde hatırı sayılır bir yer tutan ve modern hukukun başlangıcından beri Batı’da bir ilke olarak kabul edilen aleniyet, Fransız İhtilali ile yeniden önem kazanmış; Fransa, Avusturya, Almanya gibi birçok devlet anayasalarında bu ilkeye yer verilmiştir.⁶ Türkiye’de de benimsenen bu ilke 04/12/2004 tarihli

¹ *Human Rights in the Administration of Justice: A Manual on Human Rights for Judges, Prosecutors and Lawyers*, OHCHR (The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights) (2003), 263; Jason Bosland and Jonathan Gill, “The principle of open justice and the judicial duty to give public reasons”, *Melbourne University Law Review*, (2014), 38/2, 482-524; Daniel Askari vd., “Communicating judicial decisions: stepping out of the black box”, *The Lawyer Quarterly*, Institute of State and Law Czech Academy of Sciences, (2018), 8/2, 142-164.

² Ahmet Erdoğan, *Ceza Yargılama Yasası Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1972), 13.

³ Humberto Avila, *Certainty in Law* (y.y., 2016), 154.

⁴ Handan Yokuş Sevük, “Adil Yargılanma Kapsamında Ceza Yargılamasında Aleniyet İlkesi”, *Prof. Dr. Çetin Özek Armağanı* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi yay., 2004), 747.

⁵ Veli Özer Özbek vd., *Ceza Muhakemesi Hukuku* (Ankara: Seçkin yay., 2015), 660.

⁶ Yaşar Demircioğlu, *Medeni Usul Hukukunda İnsan Hakları ve Adil Yargılanma Güvenceleri* (Ankara: Yetkin Basımevi, 2007), 366.



ve 5271 sayılı “Ceza Muhakemesi Kanunu”nda “duruşma” kısmında “duruşmanın açıklığı” başlığını taşıyan 182. maddede yer almıştır.⁷

Aleniyet ilkesinin genel amacı, hukuk yargılamasında tarafları, ceza yargılamasında sanıkları adaletin gizli yürütümünden korumak ve toplumun yargıya duyduğu güveni muhafaza ederek adaletin daha fazla görünür olmasını temin etmektir.⁸ Aslında adil yargılanma hakkından doğan bu ilke hukuk devleti ilkesinin gerçekleştirilmesi, uyuşmazlık taraflarının adil bir şekilde yargılanmaları, mahkemelerin bağımsız ve tarafsızlığının sağlanması açısından usul hukukunda daha birçok amaca hizmet etmektedir.⁹

Halk için verilen kararların, halkın gözü önünde verilmesi gerekir. Aleniyet ilkesi, hem herkesin duruşma salonunda, fiziki koşulların elverdiği ölçüde, dinleyici olarak bulunabilmesini güvenceler, hem de duruşma salonunda bulunan kişilerin görüp duyduklarını duruşma dışında açıklayabilmesine olanak tanır. Kamuya duyurma, kitle iletişim araçlarıyla da gerçekleştirilebilir.¹⁰ Burada amaç, yargılamada adaletin cereyan ettiği yönünde kamuoyunun tatmin edilmesi, yargıya güvenin sağlanmasıdır. Yargılamanın halk tarafından izlenebilmesi, hâkimin bunun etkisiyle yargılamada hukuk güvenliğini ve tarafsızlığını korumaya ayrı bir özen göstermesini de teşvik edici olacaktır. İşte böylelikle halkın devlete ve yargıya olan güveni artmış olur.¹¹

Aleniyet ilkesinin en önemli amaçlarından birisi de yargı sistemi üzerinde kontrolü sağlamasıdır. Bu ilke sayesinde hâkim daha sağduyulu karar verir.¹² Ayrıca aleniyet ilkesi diğer insanları suç işlemekten alıkoyarak cezanın önleyici fonksiyonuna hizmet eder.¹³

⁷ Fahrettin Demirağ, *Açıklamalı Ceza Muhakemesi Kanunu* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2007), 342.

⁸ Dovydas Vitkauskas-Grigoriy Dikov, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Kapsamında Adil Yargılanma Hakkının Korunması*; trc. Serkan Cengiz (Strazburg: Avrupa Konseyi, 2012, Türkçe baskı: Ankara, Şen Matbaa, 2013), 63.

⁹ Özbek vd., *Ceza Muhakemesi Hukuku*, 660; Demircioğlu, *Medeni Usul Hukukunda İnsan Hakları ve Adil Yargılanma Güvenceleri*, 372.

¹⁰ Nur Centel-Hamide Zafer, *Ceza Muhakemesi Hukuku* (İstanbul: Beta basım bayım dağıtım a.ş., 2018), 735.

¹¹ Centel-Zafer, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, 735; Halil Yılmaz, “Alenilik (Açıklık)”, *Ankara Barosu Dergisi* (Ankara: Ankara Barosu, 1988/2), 234-235; Hakan Pekcanitez vd., *Medeni Usul Hukuku* (Ankara: Yetkin yay., 2013), 399; Avila, *Certainty in Law*, 155.

¹² Centel-Zafer, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, 735.

¹³ Sevük, “Adil Yargılanma Kapsamında Ceza Yargılamasında Aleniyet İlkesi”, 748.



2. İslâm Hukukunun Erken Döneminde Ceza Yargılamasında

Alenilik

Fıkıhın erken döneminde “aleniyet ilkesi” şeklinde bir ilke ile karşılaşmaz. Bu durum hukuk tarihinin gelişim serüveni ile ilgili olup İslâm hukukuna has değildir. Hukuk doktrinin oluşması ve doktrine yön veren ilkelerin literatüre yansımaları genelde belli bir süre devam eden uygulamalardan sonra gerçekleşir. Buna bağlı olarak ceza hukukundaki kavram ve ilkeler de belli bir uygulamadan sonra doktrinde görülmeye ve tartışılmaya başlanmıştır. Ancak bu durum, uygulamayı yapanların zihinlerinde belli ilke ve tercihlerin bulunmadığı anlamına gelmez. Hem dinin üst bir değer olarak adalete sürekli atıf yapması, toplumda adaletin gerçekleşmesini bir vecibe olarak müslümanlara yüklemesi hem de toplum vicdanının adaletin gerçekleşmesi açısından önemli görmesi sebebiyle fıkıh teori ve uygulamasında duruşmaların aleni olması üzerinde önemle durulmuştur.

Yargılamada aleniyetin Hz. Peygamber’e kadar uzanan bir geçmişi vardır. Nitekim rivayetlerden onun mescit gibi kamuya açık yerlerde bulunurken yanına gelen kimselerin gerek suç ikrarlarını gerek şahitliklerini sahabenin de muttali olacağı şekilde aleni olarak bulunduğu yerde dinlediği, o sırada sahabilerle yaptığı diyaloglardan muhakeme esnasında yalnız olmadığı, suçun sabit olması hâlinde cezaya da yine bulunduğu yerde hükmettiği; kendisinden sonra dört halifenin de aynı uygulamayı sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Edebü’l-kâdî literatüründe Hz. Peygamber ve halifelerden sonra da kâdîların genellikle mescitte oturmaya devam ettiği ve yargılama faaliyetini orada yürüttükleri aktarılmış; bu sırada onların yanında sürecin sağlıklı bir şekilde yürütmesine yardımcı olacak bazı görevlilerin bulunduğu da zikredilmiştir.

Doktrinde Şâfi mezhebi kaynaklarında “alenilik” kavramını kullanarak yargılamada aleniliğe özel yer ayıranlar olmuştur. Örneğin, İbn Ebü’d-Dem (ö. 642/1244) yargılama usulüne dair “*Edebü’l-kazâ*” adlı eserinde “Muhakemelerin Aleniliği”¹⁴ şeklinde bir başlık kullanmış ve kendi dönemindeki muhakemelerin -bazı istisnalar dışında- ilke olarak aleni olduğunu belirtmiş, bunu da İmam Şâfi’nin (ö. 204/820) “Kâdîlar insanlara açık bir

¹⁴ “علنية المحاكمات”



mekânda hüküm vermek zorundadır.” görüşüne dayandırmıştır. Yine onun aktardığına göre Mâverdi (ö. 450/1058), İmam Şâfi'nin davaların aleni görülmesi gerektiği yönündeki görüşünü iki gerekçeyle açıklamıştır: Birincisi; insanların yargı meclisine girmek için izin almasına gerek olmayışı, ikincisi ise insanların rahat etmesidir. Buna ek olarak İbn Ebü'd-Dem, aleniyet prensibinin gerçekleşmesi, istişare ile doğru hükme ulaşma ve adaletin tesisi için yargı meclisinde müctehid, fukaha, şahitler ve bunların dışında kalan bazı insanların bulunması gerektiğini ve bunlar gelmeden kâdının yargı meclisine gitmeyeceğini söylemiştir.¹⁵ Buradan anlaşılmaktadır ki İbn Ebü'd-Dem, kendi döneminde “alenilik” ile bugün anlaşılan çok benzer bir anlam kastetmiş ve aleniliğin adaletin tesis edilmesi için geçerli bir yol olduğunu ifade ederek hukuk güvenliğine atıfta bulunmuştur.

2.1. Yargılamada Kullanılan Mekânlar

Muhakemenin yürütüldüğü mekân, yargılamada aleniliği sağlamada önemli bir rol oynadığından, fıkıh uygulamasında muhakeme için kullanılan mekânların tespit edilmesi elzemdir. Fıkıh tarihinin ilk dönemlerinde, davalar genellikle iki mekânda görülmüştür; bunlardan ilki mescit, ikincisi ise kamuya açık diğer alanlardır. Daha sonra ise şehirleşme, devlet teşkilatlanmasının gelişmesi ve nüfus artışına paralel olarak zaman içerisinde, özellikle şehir merkezlerinde, yargılama için ayrı mekânlar tahsis edilmeye başlanmıştır.

Hadis rivayetlerinden Hz. Peygamber'in mescit, çarşı gibi yerlerde halka açık bir şekilde yargılama yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Aşağıda aktarılabilecek örneklerde bu uygulamanın halifeler tarafından da devam ettirildiği görülmektedir. Hatta Hz. Ömer, kâdı Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) evinde hüküm vermesini yasaklaması, bunu ancak zaruret hâlinde yapabileceğini, bu durumda da insanların onun evine ulaşmasında bir engel olmaması ge-

¹⁵ İbn Ebü'd-Dem, Ebû İshâk Şihâbüddin İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün'im b. Ali el-Hemdâni el-Hamevî, *Edebü'l-kazâ* (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1984/1404), 1/166-168.

¹⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Dâvûd* (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009/1430), “Hudûd”, 24 (No. 4435); Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, es-*Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), “Recm”, 15 (No. 7158, 7159). Ayrıca bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*; trc. Salih Tuğ (Ankara: İmaj yay., 2003) 2/934.



rektiğini söylemesi son derece dikkat çekicidir.¹⁷ M. Zühaylî'nin belirttiğine göre dört halife döneminden sonra Emevîler'de de yargılama faaliyeti camiler, mescitlerin avlusu/müştemilatı gibi aleni mekânlarda gerçekleştirilmiş, yargılama için bir mekân tahsis edilmemiştir.¹⁸ Abbâsîler'den itibaren ise yargılama için özel mahkeme binaları inşa edilmeye başlanmıştır.

Erken dönem uygulamaları paralelinde klasik fıkıh doktrininde müctehidlerin çoğuna göre kâdî, şahitler ve hastalık, yaşlılık vb. sebeplerle zor durumda olan kimselerin gelişi bakımından mescit, cami gibi halka açık ve kolay ulaşılabilecek bir yerde bulunmalı; yargılama faaliyetini böyle bir mekânda yürütmeli, bir zaruret nedeniyle evinde yargılama yaptığı hâllerde ise herkesin rahatça ulaşması için kapısını açık bırakmalıdır.¹⁹ Şâfiî mezhebi kaynaklarında ise, temizlik kaygısı, mescide gösterilmesi gereken saygı düşüncesi gibi hususlar dikkate alınmış; husumet yaşanmasının önüne geçilememe ihtimali, müşrik, deli gibi bazı kimselerin de kâdiya başvurabilmesi gibi nedenlerle yargı faaliyetinin ibadethanelerde yapılamayacağı, ancak insanların kolay ulaşabileceği merkezî bir yerde yapılması gerektiği ifade edilmiştir.²⁰ Bu görüş ayrılığı aslında şehirleşme ve devlet kurumlarının gelişmesi sonucunda mescitlerin ibadet yeri olarak kalması, yargılamanın ise bu faaliyet için ayrılan özel mekanlarda yapılması gerektiği düşüncesinin ürünüdür.

¹⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Şerbu kitâbi edebî'l-kâdî li'l-İmâm Ebî Bekr el-Hassâf*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013/1434) 40; İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *Tebsiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akzıye ve menâhici'l-abkâm* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003) 1/31.

¹⁸ Muhammed Mustafa Zühaylî, *Târihu'l-kazâ' fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır; Dîmaşk: Dârü'l-Fikr, 1995/1415), 173.

¹⁹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerbu fetbu'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/250-253; Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 10/59-60; İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâli Makdisî, *el-Mugni* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997/1417), 14/20-21.

²⁰ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbüri, *Nihâyeti'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1428/2007), 18/466-467; İbn Ebü'd-Dem, *Edebü'l-kazâ*, 1/136, 326-327; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/31.



2.1.1. Mescitler

“Mescit”, Hz. Peygamber’den itibaren -özellikle ilk devirlerde- yalnızca ibadethane olarak değil, devletin çok fonksiyonlu kamusal ve merkezî tek kurumu olmasından dolayı önemli bir mekândır. Nitekim mescit; önemli devlet meselelerinin görüşülmesi, elçilerin kabulü, askerî kararların alınması, eğitim faaliyetlerinin yürütülmesi gibi pek çok kamusal işleve ev sahipliği yapmıştır.²¹ Bu kamusal işlevlerden birisi de yargılamadır ve mescit, bu işlevini yargılama için özel mekânlar ihdas edilene kadar yerine getirmiştir.

Hadis kitaplarında ve ahbârü’l-kudât eserlerinde Hz. Peygamber’den itibaren kâdîların genellikle mescitte oturup muhakemeleri mescit müstemilatında yürüttükleri zikredilmektedir.²² Dava tarafları kâdînın yanına gelip şikâyetlerini aktarmakta, kâdî da olayları orada çözüme kavuşturmaktadır. Ceza davalarına ise mescitten çıkılıp özel bir alanda bakıldığına dair bir bilgi yoktur, bazı örneklerden bu davaların da mescitte alenen görüldüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, meşhur bir olay olan Eslem kabilesine mensup Mâiz b. Mâlik adlı sahâbînin zina davası mescitte görülmüştür. Rivayetlere göre Mâiz, mescitteyken Hz. Peygamber’in yanına gidip zina ettiğini söylemiş, Hz. Peygamber de onu mescitte yargılamış ve had cezasına orada hükmetmiştir.²³ Kaynaklarda olayın pek çok râvî tarafından

²¹ Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, *Nizâmü’l-hükümeti’n-nebeviyye el-müsemma et-Terâtibü’l-idâriyye* (Beyrut: Dârü’l-Erkam b. Ebî’l-Erkam, t.y.), 1/346; Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*; trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan yay., 1992), 65-73; *İslâm Peygamberi*, 2/920; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, “Camî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/51.

²² Bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türasî’l-‘Arabî, 1985/1406), “Hudûd”, 1 (No:3); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1425/2004), 7/485; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylâi, *Nasbûr-râye li-ehâdîsi’l-Hidâye* (Cidde: Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü’r-reyyan, Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, t.y.), 4/71-72; İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü’l-kubrâ*; thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2001/1421), 7/275; Vekî’, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî, *Abbârü’l-kudât* (Beyrut: ‘Âlemü’l-kütüb, t.y.), 1/111, 2/427; Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya’kûb b. Hafs et-Tûcibî, *el-Vülât ve kitâbü’l-kudât* (Beyrut: Matbaatü’l-Âbâi’l-Yesüyyin, 1908), 351.

²³ Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî, *Musannef*; thk. Habiburrahman A’zami, (Beyrut: el-Meclisü’l-‘İlmi, 1983), 7/320-321 (No. 13337); Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Hudûd”, 24 (No. 4419); Nesâî, *es-Sünenü’l-kubrâ*, “Recm”, 18; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü’l-kubrâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-‘İlmiyye,



aktarılması, o sırada sahâbîlerin de mescitte davaya tanık olduklarını göstermektedir.

Dört halifenin de Hz. Peygamber gibi mescitte yargılama yaptıklarına dair çok sayıda rivayet vardır. Örneğin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer mescitte otururken kendilerine bir zina davası getirilmiş, olay araştırılıp suç sabit olunca zina eden adam ve kadın Hz. Ebû Bekir'in emriyle sopa cezası uygulandıktan sonra evlendirilmiş ve bir sene sürgüne yollanmıştır.²⁴ Hz. Ali ise mescitte bir hırsızın elinin kesilmesine hükmetmiş, Kanber isimli bir kimseye “Ya Kanber, onu mescitten çıkar ve elini kes.” demiştir.²⁵

Kaynaklarda yer alan bilgilerden halifelerden sonra kâdîların mescitte yargılamaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin, Emevîler döneminde İbn Zübeyr'e (ö. 73/692) mescitte İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) ile birlikte bulunurken livâta yapan yedi adam getirmiş, adamlardan muhsan olan dört tanesi mescidin dışına çıkarılıp taşlanarak öldürülmüş, muhsan olmayan üç tanesi ise sopa cezasına çarptırılmıştır.²⁶ Bu örnekte yargılama ve ceza infazının insanların içinde yapıldığı görülmektedir.

Yezîd b. Abdülmelik (ö. 105/724) döneminde hicri 104 yılında kâdılığa getirilen Sa'd b. İbrâhim, bir cinayet davasında mescitte aleni yargılama yapmıştır. Sa'd b. İbrâhim, Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) dayısı ile birlikteyken kendisine iki kişi tartışarak gelmiş, olayı dinlemiş, doğruları aktarmadığı anlaşılan ve cinayet töhmeti altında bulunan tarafı korumasına emanet etmiş, birlikte sabah namazı kılmışlar, daha sonra bu kişiye sopa, saç ve sakal kesme cezalarına hükmetmiştir.²⁷ Yargılama esnasında namaz kılınması olayın mescitte gerçekleştiğini göstermektedir.

Abbâsiler'de halife Mu'tasım (ö. 277/842) döneminde Kûfe'de kâdılık yapan Gassân b. Muhammed el-Mervezî, Hz. Ali'nin pek çok insanı haksız yere öldüren bir katil olduğu için hilafeti hak etmediğini söylediği iddia edilen Sâlim isimli bir şahsı mescitte bir grup fakihle birlikte yargılamıştır.

2003/1424), 8/381-382 (No. 16956), 573 (No. 17605).

²⁴ Müttaki el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddin b. Abdilmelik b. Kadihân, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 5/411 (No. 13454).

²⁵ Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fikbi Ali b. Ebi Tâlib* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983), 227.

²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/405 (No. 17030); Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, 3/341 (No: 5563).

²⁷ Vekî', *Abbârü'l-kudat*, 1/158-159.



Hatta bu süreçte Sâlim, mescitte günlerce fakihlerin hüküm için toplanmasını beklemiştir. Fakihler toplanınca konuyu aralarında müzakere etmiş, çoğu da Sâlim'in öldürülmesinden yana olmuştur. Bu sırada bir grup insan mescidin kapısında toplanmış, Sâlim'in öldürülmesi yönünde bir karar çıkmasını beklemiştir.²⁸ Halife Mütevekkil (ö. 247/861) zamanında kâdılık yapan Hâris b. Miskîn (ö. 250/864) döneminde bir çift mescitte mülâne yapmış, bunun sonucunda adama had cezası uygulanmıştır.²⁹

Bu uygulamalarla birlikte mescitte yargılama konusu, doktrinde ihtilafa neden olmuştur. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler diğer mekânlara nispetle mescitte yargılamanın daha uygun olduğunu söylerken; Şâfîler, temizlik kaygısı, mescide gösterilmesi gereken saygı düşüncesi gibi nedenlerle mescitte yargılama yapılmasına sıcak bakmamıştır.³⁰ Örneğin Hanefîler'den Kâsânî (ö. 587/1191) hem insanların kolay ulaşabileceği bir yer seçilmesi gerektiğini hem de Hz. Peygamber ve dört halifeyi örnek almanın vacip olduğunu ifade ederken, İbnü'l Hümâm (ö. 861/1457), genel kural olarak yargı meclisinin herkese açık olması gerektiğini, istisna hâllerde kâdının insanlardan uzaklaşarak davayı yürütebileceğini belirtmiştir.³¹ Mâlikîler ve Hanbelîler de aynı gerekçelerle mescidin yargılama için diğer mekânlara nispetle daha uygun bir yer olduğunu ifade etmiş, Şafîlerin mescitlerin yargı mekânı olarak kullanılması hâlinde öne sürdüğü oluşabilecek zor durumlara çeşitli çözümler önermiştir.³² İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ise dört mezhebin görüşlerini aktardıktan sonra kâdının insanlar arasında yargılama yapmasının daha güzel olduğunu ve bunun için de en uygun yerin mescit olduğunu belirtmiş; davayı yürütmede zorlanacağı kadar kalabalık olması hâlinde ise yargılama için mescidin içinde insanların oturduğu bir oda ayrılabilceğini söylemiştir.³³

²⁸ Vekî, *Abbârü'l-kudat*, 3/191-192.

²⁹ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998/1418, 119.

³⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18/466-467; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *Ravzatü't-tâlibin* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002/1423), 1923.

³¹ Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'üs-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*; thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418), 9/131-132; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetbu'l-kadir*, 7/250-253.

³² Karâfi, *ez-Zehira*, 10/59-60; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 14/20-21.

³³ İbn Ferhûn, *Tebstratü'l-hükkâm*, 1/31.



Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki mezhepler, yargılamanın aleni olmasında müttefiktir. Devlet teşkilatlanmasının zamanla artmasıyla mescit namaz kılmaya ayrılıp, mescit avlusuna ek yapılar inşa edilmeye başlanmış ve bununla alakalı olarak mescitte yargılama konusu tartışılmış olup, cumhur ile Şâfîiler arasındaki ibadethane yargılama konusundaki görüş ayrılığı alenilikle ilgili değil; ibadethane ve ibadetin saygınlığını korumaya yönelik bir ihtilaftır. Yani mescidin zamanla kamusal rollerini başka binalara bırakması, onun ibadethane olma yönünü ön plana çıkarmış, bütün bu tartışmalar da bunun üzerine yapılmıştır.

2.1.2. Kamuya Açık Diğer Mekânlar

Hız. Peygamber'den itibaren ilk dönemlerde kâdılar genellikle mescitte yargılama yapsa da bazen çarşı, sokak, mescidin veya evin müstemilatı gibi kamuya açık başka mekânlarda da yargılama yapılmıştır. Hatta bunun etkisiyle yargının kurumsallaşmasına kadarki geçen sürede muhakeme için mescit dışında özel mekânlar da oluşmaya başlamıştır. Örneğin, Emevîler döneminde halife Mervân'ın evinin avlusu -sıkça yargılama yapıldığı için- "kazâ/yargı meydanı" olarak isimlendirilmiştir.³⁴

Erken dönem uygulamasında kamuya açık bazı mekânlarda yapılan yargılama örnekleri Hız. Peygamber'e kadar ulaşır. Onun infaz ettirdiği ilk recm cezası olduğu ifade edilen rivayete göre Hız. Peygamber yahudilerin kendisine intikal ettirdiği bir davada onların kendi beyanlarını dinlemek istemiş, sonrasında da faillere açık alanda zina cezasını uygulamıştır. Rivayette hadisenin yahudilerin ilim öğrendiği bir mekânın kapısında gerçekleştiği zikredilmektedir.³⁵ Yani yargılama insanların içinde açık alanda yapılmış ve hüküm orada verilmiştir.

Hız. Peygamber başka bir zina davasını da açık alanda insanlar arasında görmüştür. Rivayete göre Hız. Peygamber dışarıdayken insanlar çocuğu kucağında olan bekâr bir kadının etrafında toplanmış, bunun üzerine o da çocuğun babasının kim olduğunu sormuş, kadın cevap vermemiştir. Evli bir adam çocuğun babası olduğunu itiraf edince Hız. Peygamber onun recm

³⁴ İbn Ferhûn, *Tebstratü'l-hükkâm*, 1/32.

³⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, 7/316-318 (No. 13330); Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Hudûd", 26.



edilmesini emretmiştir.³⁶ Bu örnekte yargılamanın dışarıda gerçekleştiği görülmektedir. Hz. Peygamber, adam ve kadını götürüp özel bir mekânda yargılama yapmamış, her şey insanların gözü önünde olup bitmiştir.

Hz. Peygamber'den nakledilen bu konuya örnek olabilecek meşhur bir rivayet daha vardır. Kaynaklarda 'Gâmidîyye' olarak tanınan Cüheyne kabilesine mensup bir kadının gelip zina itirafında bulunduğu, Hz. Peygamber'in bu sırada dışarıda katırının yanında durduğu ve râvilerden birinin onunla birlikte oturduğu belirtilmekte, bu bilgilerden de davanın insanlar arasında açık alanda yürütüldüğü anlaşılmaktadır.³⁷ Yine o, ücretli işçi bir adam ve bir kadının zinası ile ilgili davada da aleni yargılama yapmıştır. Nitekim Abdullah b. Utbe (ö. 74/693) bu olayı, o sırada Hz. Peygamber'in yanında olan Ebû Hureyre (ö. 58/678), Zeyd b. Hâlid ve Şibl'den duyduğunu söylemiştir.³⁸

Hz. Peygamber, Muhallim b. Cessâme b. Kays'ın Âmir b. el-Eşcaî'yi öldürmesi ile ilgili davada da aleni yargılama yapmıştır. Rivayete göre Âmir, İslâm selamıyla selam vermesine -yani müslüman olduğunu göstermesine- rağmen Muhallim tarafından öldürülmüştür. Kaynaklarda Hz. Peygamber mağdur taraftan diyet alıp onlardan katili affetmelerini isterken Muhallim'in insanların bulunduğu tarafta sonucu beklediği, akabinde Muhallim tövbe ederken Hz. Peygamber'in onun tövbesini insanlara duyurmak için yüksek sesle diyalogda bulunduğu aktarılmaktadır.³⁹

Hz. Peygamber gibi dört halife de kamuya açık bazı mekânlarda yargılama yapmıştır. Örneğin, Hz. Ömer'e hırsızlık yaptığı iddiasıyla siyahi bir kadın getirilmiş, o da kadına "Çaldın mı? Hayır de." dediğinde insanlar "Ona telkinde mi bulunuyorsun?" diye Hz. Ömer'e sormuş, o da "Bana birisini getiriyorsunuz, o da başına hayır mı şer mi gelecek haberi yok ki ikrar etsin ve ben de onun elini keseyim." demiştir.⁴⁰ Kadını getiren kişilerin yargılama başladığında hâlâ orada olup duruma müdahale etmelerinden bu yargılamanın da aleni yapıldığı anlaşılmaktadır.

³⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Hudûd", 24 (No. 4435); Nesâî, *es-Sünenül-kübrâ*, "Recm", 11 (No. 7146).

³⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Hudûd", 25 (No. 4442); Nesâî, *es-Sünenül-kübrâ*, "Recm", 15 (No. 7158, 7159).

³⁸ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, "Hudûd", 8 (No. 1433).

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtül-kübrâ*, 5/124-125.

⁴⁰ Müttakî el-Hindî, *Kenzül-'ummâl*, 5/544 (No. 13886).



Başka bir örnek olarak Abdullah b. Âmir b. Rebîa'nın (ö. 59/679) aktardığına göre Hz. Ömer, Bahreyn'de görevlendirdiği eşinin kardeşi Kudâme b. Mahzûn'un içki içtiğinin iki şahitle ispatlandığı bir davanın görülmesi esnasında orada bulunduğu anlaşılan insanlara ceza vermeyi gerekli görüp görmediklerini sormuştur.⁴¹

Kaynaklarda Hz. Ali'nin hukuk güvenliği açısından aleni yargılama yaptığı bir örnek zikredilmektedir. Rivayete göre Hz. Ali'ye halifeliği döneminde iki şahit zırh çaldığını iddia ettikleri bir adam getirmiş, adam suçu işlediğini kabul etmemiştir. O da çarşıya, insan kalabalığının arasına gidip tanıkların orada da şahitlik etmesini istemiş, bunun üzerine tanıklar şahitlikten vazgeçmiştir.⁴²

Halifelerden sonraki rivayetlerden onlardan sonraki kâdılarının da kimi zaman mescit dışındaki kamuya açık mekânlarda da yargılama yaptıkları anlaşılmaktadır. Matar b. Humrân isimli bir şahıs, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde Basra'da kâdılık yapan İyâs b. Muâviye'den (ö. 122/740) görgü şahidi olarak bir hırsızlık davası aktarmaktadır. Aktarımında "İyâs'ı gördüm, ona hırsızlık yapan bir çocuk getirildi, suçu bir delille ispatlandı, İyâs da çocuğun araştırılmasını emretti..." gibi cümleler kullanması, yargılamaya bizzat şahit olduğunu göstermektedir.⁴³ Merv'de kâdılık yapan Ebû Osman Amr b. Sâlim, evinin müstemilatı içinde yargılama faaliyeti icra etmiş; Horasan'da kâdılık yapan Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) ise çarşıda binek üzerinde iken yargılama yapmıştır.⁴⁴ İydül-Vâhid b. Itâb adlı bir şahıs, halife Mehdî (ö. 169/785) döneminde Basra kâdısı olan Hâlid b. Talîk'ten bir yalancı şahitlik davasını görgü şahidi olarak aktarmaktadır.⁴⁵ Bu örnekler Hz. Peygamber ve dört halife döneminden sonra da kamuya açık mekânlarda yargılama faaliyetinin devam ettirildiğini göstermektedir.

Fıkıh doktrininde mescit dışında kamuya açık mekânlarda yargılama

⁴¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, "Kitâbü'l-Eşribe", 9/240-243 (No. 17076).

⁴² İbn Kayyim el-Cevziye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Zürai ed-Dımaşkı el-Hanbelî, *et-Turuku'l-hükmiye fi's-siyâseti's-ser'iyye* (Mekke: Dâru 'Alemlî'l-Fevâid, t.y.), 165-166.

⁴³ Vekî, *Abbârü'l-kudat*, 1/329.

⁴⁴ Vekî, *Abbârü'l-kudat*, 3/306.

⁴⁵ Vekî, *Abbârü'l-kudat*, 2/125.



ile ilgili görüşlere rastlamak mümkündür. Örneğin, Sadrüşşehîd Buhârî (ö. 536/1141), Hassâf'ın (ö. 261/875) "Edeb'ül-kâdî" adlı eserine yazdığı şerhte "Kâdının davayı ertelemeyen çözmesi için yolda kendisine münakaşa eden iki kişi gelmesi hâlinde oturur ve davayı çözer... Kâdı evinde tekken hasımlar onun yanına gidemez. Çünkü bu durumda onun, dava taraflarından birisinden yana olma riski vardır. Kâdıyı bu töhmetten kurtarmak için buna engel olunur. Ancak evde yargılama yapması gerekiyorsa bu, tek olmadığı sürece mümkündür." demek suretiyle⁴⁶ kâdının yolda bile yargılama yapabileceğini belirtmiş, adil yargılanma açısından aleni muhakemenin önemine dikkat çekmiştir.

2.1.3. Mahkemeler

Fıkıh uygulamasında tarihî seyir içerisinde devlet teşkilatlanmasının gelişmesiyle birlikte, Abbâsîler'den itibaren yargılama için kurumsal anlamda özel mekânlar inşa edilmeye başlanmıştır. Bazı müellifler dört halife döneminde yargı faaliyeti için tahsis edilmiş olabilecek mekânlardan da bahsetmektedir. Örneğin Fahrettin Atar, Hz. Ömer döneminde "rahabe/bahitâ" isimli bir evin muhakeme salonu olarak kullanıldığının muhtemel olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Kettâni (ö. 1962) ise bazı kimselerin ilk kez Hz. Osman döneminde "dâr'ül-kazâ" isimli bir yargı mekânı bina edildiği görüşünde olduğunu aktarmıştır.⁴⁸ Ancak bu mekânların kurumsal bir yargılama işlevini yerine getirdiğini ve tüm yargı faaliyetlerinin oralarda yürütüldüğünü iddia edebilecek bir bilgiye sahip değiliz. Hatta Emevîler döneminde bile devlet teşkilatlanmasının hayli gelişmiş olmasına rağmen özel bir mahkemeden söz edilmemekte, yargılamaya ayrı mekânların tahsis edilmesi ile ancak Abbâsîler döneminde karşılaşılmaktadır.⁴⁹

Abbâsîler döneminde halife Hârûnürreşîd (ö. 193/809), yargıyı daha bağımsız bir kurum hâline getirmek, hukuki istikrarı ve hukuk güvenliğini sağlamak, merkezîyetçi bir sistem kurmak gibi amaçlara yönelik olarak

⁴⁶ Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddin Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze Buhârî, *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1977), 1/301-302, 310.

⁴⁷ Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979), 154.

⁴⁸ Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/231.

⁴⁹ Zühaylî, *Târihu'l-kazâ*, 173.



kâdılkudâtlık kurumunu ihdas etmiştir.⁵⁰ Bu dönemde başkent ve büyük şehirlerde “dârü'l-kazâ” şeklinde isimlendirilen mahkemeler kurulmuş, kâdılkudâtlar yargı faaliyetlerini bu mahkemelerde yürütmüş; küçük yerlerde ise kâdılar mescit gibi kamuya açık diğer mekânlarda yargılama yapmaya devam etmiştir.⁵¹ Bu doğrultuda halife Me'mûn (ö. 218/833), hicri 217 yılında kâdı Yahyâ b. Eksem'e (ö. 242/857) mescitte oturmasını ve orada yargılama yapmasını emretmiştir.⁵² Hicri üçüncü asrın ortalarında ise halife Mu'tazid (ö. 289/902) bazı kâdılarının mescitte yargılama yapmalarını yasaklamış, ancak onun bu yasağı uygulamada tam olarak karşılık bulmamış ve çoğu kâdı mahkemelere ilaveten mescitte de yargılama yapmaya devam etmiştir.⁵³

2.2. Yargılama Sürecinin İşleyişi ve Görevliler

Yargılama mekânının kamuya açık olması, yani muhakeme işlemlerinde bulunması zorunlu olanlar dışındaki kişilerin de bulunabilmesi ve bu işlemleri izleyebilmesi, esasen yargılamada aleniyetin gerçekleşmesi demektir. Hz. Peygamber'den itibaren kamuya açık mekânlarda yargılama yapılırken o mekânlardaki gündelik yaşam da devam etmiş; örneğin mescitte yargılama yapılırken kapılar kapatılmamış, insanlar gelip orada namaz kılabilmıştır. Zaman içerisinde kamuya açık mahkemelerde yargılama yapılmasıyla da yargılamada alenilik kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Tüm bunların yanı sıra, yargılama makamı ve onun yardımcıları, aleni yargılamanın gerçekleştirilmesine katkı sağlamıştır. Yargılama makamını işgal eden kâdının, İslam kazâ tarihinin erken döneminden itibaren çeşitli yardımcıları olmuştur.

Yargılamada alenilik, kâdının davalı, davacı ve sanığa göstereceği tavır ve muhakeme sürecinin işleyişinde de kendini gösterir. Doktrinde gerek kâdı gerekse yargı meclisinde bulunan diğer görevliler ve onların sorumlulukları hakkında alenilikle ilişkilendirilebilecek önemli bilgilere yer verilmiştir.

⁵⁰ Atar, “Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/116.

⁵¹ Zühayli, *Târihu'l-kazâ*, 259-260.

⁵² Kindî, *Abbâru kudâti Mısr*, thk. Hüseyin Nassar (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2005/1426), 441-442.

⁵³ Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Zubrü'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindawi, 2013), 2/444; Zühayli, *Târihu'l-kazâ*, 260.



2.2.1. Kâdı ve Muhakeme Süreci

Yargılama sürecinin en önemli kişisi, muhakemeyi yürüten, davranışlarıyla, uygulamasıyla ve verdiği hükümle adaleti temsil ettiğini gösteren kâdıdır. Bunun için de fıkıh doktrininde, kâdının yargılama sürecinde takip edeceği usulle ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerden bazıları alenilik konusunda da önemli ipuçları içermektedir.

Hz. Peygamber'den itibaren sürdürülen uygulamalar ışığında doktrinde, yargılamada izlenmesi gereken usul ele alınırken aleniyet ile ilişkilendirilebilecek çeşitli açıklamaların da yapıldığı, kâdının muhakeme esnasında sergileyeceği davranışların ayrıntısıyla dahi ilgilenildiği görülür. Örneğin, Serahsî (ö. 843/1090), kâdının yargılama esnasında taraflardan birinden yana davrandığının düşünülmemesi için kimseyle gizli konuşmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴ Modern hukukta duruşmada sözlülük, alenilik ile iç içe bir meseledir. Sözlü bir duruşmada gizli konuşma aleniyet ilkesine aykırıdır. Yargıya olan güvenin sağlanması açısından modern hukukta olduğu gibi Serahsî de gizli konuşmayı aleniyete aykırı bir durum olarak görmüş ve tasvip etmemiştir.

Kâdının görevlerinden birisi olan mahkeme düzeninin sağlanması, aleniyet ilkesinin sağlıklı işleminde son derece önem taşır. Hatta fıkıh kaynaklarında gerektiğinde kadınlarla erkeklerin ayrı alınması gibi konular üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Serahsî, Karâfi (ö. 684/1285), Nevevî (ö. 676/1277) gibi müellifler yargı meclisinin zaman zaman kalabalık olabileceğine dikkat çekmiş ve bununla ilgili tedbirler önermiştir.⁵⁵ Bütün bunların ortak noktası mahkeme düzeninin sağlanarak aleniyet ilkesinin sağlıklı bir şekilde işletilmesidir.

Yargı düzenini ve aleniyet ilkesinin sağlıklı işletilebilmesini çok önemseyen fakihler, kalabalık durumlarda alınabilecek önlemlerin ayrıntılarına bile inerek günümüzde alınan tedbirlerin benzeri tedbirler önermişlerdir. Hatta İbn Kudâme (ö. 620/1223), yargı meclisine gelenlerin birtakım materyaller kullanılarak nasıl sıraya konulacağını detaylıca açıklamış, herke-

⁵⁴ Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-aimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı yay., 1983/1403), 16/66.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/80; Karâfi, *ez-Zebira*, 10/66-67; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 1930, 1934.



sin kendi sırasında davaya alınması için bir mahkeme düzenini gündeme getirmiştir.⁵⁶

Hanefi kaynaklarında yer alan bir bilgiye göre mescitte yapılan yargılama faaliyetlerinde kâdı kibleye dönük oturmalı, insanlar ise kâdı ile davanın taraflarının kendilerini duymayacağı bir mesafe ile ön tarafta durmalıdır. İnsanların kâdı ve dava taraflarıyla arasında mesafe bırakarak oturması; taraflara telkinde bulunmaması, onları etkilememeleri ve kâdının hüküm verirken onlardan etkilenmemesi gibi maksatlara yöneliktir.⁵⁷ Yani burada amaç davayı gizli tutmak değil, insanların söz ve davranışlarından doğabilecek olumsuz etkilerden korumaktır. Nitekim insanların nerede oturacağını anlatılması, yargı faaliyeti esnasında insanların mescitte bulunmaya devam edebildiklerini, yani yargılamada aleniliğin olduğunu gösterir. Nevevî de kâdının insanların onu görebileceği yüksek bir mekânda oturması gerektiğini söylemiştir.⁵⁸

2.2.2. Kâdının Yardımcıları

Fıkıh uygulamasının erken döneminden itibaren kâdının yargı faaliyetlerini yürütmede çeşitli yardımcıları olmuştur. Bu yardımcıları geçmiş dönemlerin koşulları içerisinde bir taraftan onun yapacağı işleri kolaylaştırırken, diğer taraftan da yargılamanın aleniliğine katkı sağlamıştır. Duruşmalarda birazdan zikredilecek olan pek çok görevlinin de kâdı ile birlikte olması, muhakemeye daha şeffaf bir nitelik kazandırmaktadır. Burada yargılama süreciyle doğrudan ilişkili olan görevlilere değinilecektir.

Yargı faaliyetinin yürütülmesinde çeşitli yardımcıların Hz. Peygamber'den itibaren mevcut olduğu görülmektedir. Ondan ve dört halifeden aktarılan pek çok olayda yargılama esnasında onların yanlarında istişare ettikleri bir veya birkaç ilim sahibi kimse bulunduğu, bunun yanı sıra dava esnasında bazı kişileri durumu araştırmaya gönderdikleri, bu uygulamada görevli olan kimselerin dava sırasında yargı mekânında olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹ Bu görevliler devlet teşkilatlanmasının artmasıyla birlikte kurumsallaşmış, fıkıh literatüründe de kâdının yardımcıları ayrı başlıklar altında zikredilmeye başlanmıştır.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Mugni*, 14/65.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu kitâbi edebi'l-kâdi*, 40.

⁵⁸ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 1923.

⁵⁹ Örn. bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, "Kitâbü'l-Eşribe", 9/240-243 (No. 17076).



Hız. Peygamber ve halifelerin dava konusunun araştırılması için bir veya birkaç kimseyi görevlendirmesi kaynaklarda sıkça karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, Mâiz adlı sahâbînin zina davasında Hız. Peygamber sahâbeden bazı kimseleri onun akıl sağlığını sorgulamak için ailesine göndermiştir. Hız. Ömer'e karısının zina ettiğini iddia eden bir adam gelmiş, o da sırada yanında olan Ebû Vâkıd el-Leysî'yi (ö. 68/687-88) durumu araştırmakla görevlendirmiştir.⁶⁰

Halifelerin ceza davalarında sahâbîlerle istişare ettiklerine dair pek çok örnek vardır. Örneğin, Ubâde b. es-Sâmit'in (ö. 34/654) gayrimüslim bir kimseyi öldürmesi ile ilgili bir davada Hız. Ömer önce kısasa hükmetmiş, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) katil ile maktul arasında denklik olmadığını söyleyince de bu kararından vazgeçip diyete hükmetmiştir.⁶¹ Hız. Osman'dan da benzeri bir olay aktarılmıştır.⁶² Adam yaralayan bir kimsenin Hız. Ömer tarafından bağlanması üzerine yanındaki insanlar "Buna gerek yok" demiş, bunun üzerine Hız. Ömer düğümü gevşetmiş⁶³, başka bir olayda ise Hız. Ömer'in kocası gaip olan hamile bir kadının bir adamla ilişkisini sorgulaması üzerine kadın endişeye kapılmış, korkusu sebebiyle çocuğunu düşürmüş, Hız. Ömer bu konuda ne yapması gerektiğini sahâbe ile istişare etmiştir. Sahâbîler kendisinin vali olduğunu, görevini yaptığını, bu nedenle bir şey gerekmediğini söylemiş, Hız. Ali ise hata ile öldürme olduğunu düşündüğü için ona diyet gerektiğini söylemiştir.⁶⁴ Bu olayda davanın hükme bağlanmasında pek çok insan aktif rol oynamıştır.

Başka bir rivayete göre Arap olmayan dul bir cariye zina etmiş ve bunun sonucunda hamile kalmış, akabinde durumu itiraf etmiş ve para karşılığı zina ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hız. Ömer; Hız. Osman, Hız. Ali ve Osman b. Affân ile istişare etmiş, Hız. Ali ve Osman b. Affân kadına had gerektiğini söylemiş, Hız. Osman ise kadının zinanın haram olduğunu bil-

⁶⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Hudûd", 1 (No:9); Abdürrezzâk, *Musannef*, 7/349 (No. 13441); Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdi Hacı Mısri el-Hanefî, *Şerhu meâni'l-âsâr*; thk. Muhammed Seyyid Cadelhak vd. (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414), 3/127 (No. 4800).

⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/58-59 (No. 15926).

⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/61 (No. 15933).

⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/59 (No. 15927).

⁶⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 9/458-459 (No. 18010).



mediği kanaatini taşıdığını, bu nedenle haddin gerekmediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer kadına yüz sopa ve sürgün cezası vermiştir.⁶⁵

Devlet teşkilatlanmasının güçlenmesine paralel olarak yargı ile ilgili işlemlerin de artması, davaların çoğalması gibi nedenlerle Emevîler döneminden itibaren kâdının yanında çeşitli görevliler yer almıştır.⁶⁶ İnsanların mescide kolayca girebilmesinden doğabilecek tehlikeler nedeniyle kâdılarının yanlarında koruma bulundurduğu da olmuştur. Örneğin, hicri 94 yılında Ömer b. Abdülaziz'in Medine kâdılığına getirdiği Amr b. Hazm el-Ensârî, mescitte yargılama yaparken yanında ellerinde kırbaçlar olan korumalar bulundurmıştır.⁶⁷

Bunlar doğrultusunda fıkıh doktrininde de yargılama esnasında kâdının yanında ortamın düzen ve refahını sağlayan kişi, kapı görevlisi, tarafları hâkim huzuruna getiren görevli, tercüman, kâtip, şahitlerin adaletini araştıran görevli (müzekkî), güvenilir bazı kimseler, bilirkişi gibi bazı yardımcıların olacağı belirtilmiş; kendilerine danışabileceği ilim ehlinde bir grup insanın bulunması müstehap kabul edilmiştir.⁶⁸ Yargı meclisinde bu görevlilerin bulunması, çeşitli işlemlerin yerine getirilmesinin yanında; davayı alenileştiren ve adil yargılamaya katkı sağlayan bir durumdur. Ayrıca kâdının, olay yeri incelemesi, şahitlerin tezkiyesi gibi işlemlerde yardımcıları edinmesinin ön adımı olarak, göreve başladığında beldesindeki adil ve güvenilir insanları soruşturarak tespit etmesi de gerekli görülmüştür.⁶⁹

2.2.3. Yargılamaya Şahitlik

Hukuk devleti ilkesinin unsurlarından olan hukukun üstünlüğü ve yargının bağımsızlığı ile adil yargılanma hakkının uygulamada ne ölçüde

⁶⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, 7/403-404 (No. 13644).

⁶⁶ Zühaylî, *Târihu'l-kazâ*, 180-182, 246-249.

⁶⁷ Vekî, *Ahbârü'l-kudat*, 1/145.

⁶⁸ Cessâs, *Şerhu kitâbi edebi'l-kâdi*, 49-51; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/66, 79, 89-90; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 9/122, 126-128; Desûkî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebir* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, t.y.), 4/138-139; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18/471, 476, 482, 493; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1922-1923; İbn Ebü'd-Dem, *Edebü'l-kazâ*, 1/136-137, 329-330; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 14/26, 29, 52, 84, 123; Abdülkerim Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ' fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Bağdad: Matbaatü'l-Âni, 1984), 56-59.

⁶⁹ Cessâs, *Şerhu kitâbi edebi'l-kâdi*, 39.



gerçekleştiğinin tespiti için yargının denetimi son derece önemlidir. Nitekim yargı müessesesinde hâkimin tek başına hüküm vermesi, onun tarafı veya yanlış bir karar verebilmesi riskini de içinde barındırır. Modern hukuk doktrininde bir ilke olarak benimsenen aleni yargılama, bu denetimi sağlamanın en önemli yollarındandır.

Fıkıh uygulamasında yargılamada alenilikle ilgili olarak Hz. Peygamber'den itibaren yargılamaların kamuya açık mekânlarda, çeşitli yardımcılarla birlikte yapılması gibi hususlara dikkat edilmiş, bunun yanı sıra zaman içerisinde yargılama sürecine davanın tarafları dışındaki kimselerin şahit tutulması önem kazanmaya başlamıştır. Doktrinde kâdının yargı esnasında uyması gereken prosedürün bahsi sırasında tek başınayken hüküm vermemesi gerektiği, bunun töhmete sebep olacağı kabul edilmiş; bu noktada Hz. Osman'ın, yanına dört kişi daha gelmeden muhakemeye başlamadığı örnek verilmiştir.⁷⁰

Yargılama sürecine davanın tarafları dışındaki kimselerin şahit tutulması dört halife döneminden itibaren üzerinde durulan önemli bir husus olsa da bu kimselerin kâdının yargılamanın tespit ve tevsikine yardımcı olan güvenilir kimseler şeklinde 'udûl olarak isimlendirilmesi Emevîlerin son dönemlerinde başlamış, Abbasîlerde ise bu işlem kurumsallaşmıştır.⁷¹ Kurumsallaşma döneminin doktrinindeki izlerini yargılama usulü ile ilgili bazı eserlerde görmek mümkündür. Şürût alanında⁷² ilk eserin müellifi kabul edilen Tahâvî (ö. 321/933), dava tutanağına (mazhar) davaya şahit olanların da yazılması ile ilgili olarak Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şafî (ö. 204/820) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) arasındaki ihtilafı aktarmış; İmam Muhammed ve İmam Mâlik'in kendi aleyhine ikrarda bulunan bir kimsenin bunu daha sonra inkâr etme riskinin olması gibi sebeplerle kâdının kaydettiği bir dava tutanağında sadece ikrarın yazılı olmasını yeterli görmediğini, bu ikrarın yapıldığına şahit olan iki kişinin isminin de dava tutanağına kaydedilmesi

⁷⁰ Ör. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetuh'l-kadir*, 7/252.

⁷¹ Nasi Aslan, *İslâm Yargılama Hukukunda "Şühüdü'l-Hâl" Jüri: Osmanlı Devri Uygulaması* (İstanbul: Beyan yay., 1999), 37-39.

⁷² "Hukuki muameleleri ve mahkeme kayıtlarını belgeleme usulünü konu alan ilim", bk. Atar, "Şürût ve Sicillât", *DİA* (2010), 39/270-273.



gerektiğini ifade ettiklerini; Ebû Hanîfe, İmam Şafî ve Ebû Yûsuf'un ise buna gerek olmadığı görüşünde olduklarını söylemiştir.⁷³ Bu ihtilaf dava tutanağının düzenlenme şekli ile ilgili olmakla beraber, bir taraftan da yargılamaya dava ile doğrudan ilişkisi olmayan insanların da şahit olarak katıldığını göstermektedir. Zaman içerisinde İmam Muhammed ve İmam Mâlik'in yaklaşımının doktrinde yerleştiği anlaşılmaktadır. İbn Ebü'd-Dem dava tutanağına önce besmele, sonra dava şahitlerinin isimleri ve şahitlik ettikleri kişi ile dava konusunun detaylarının yazılmasının yanı sıra; son kısma hâkimin yargılama sürecine şahit tuttuğu kişilerin isimlerinin de yazılması gerektiğini söylemiştir.⁷⁴

Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme, hukuka riayet edilmesi, delillerin ve dava tutanağının sabit olması için kâdının şahitlerini yargı meclisine getirmesi gerektiğini, kendi bilgisi ile hükmedemeyeceği bir davada ikrarda bulunan tarafın daha sonra bunu inkâr etmemesi için şahitlerin ikrara tanıklık edip onu akıllarında tutacağını ifade etmiştir.⁷⁵ Şahitlerin olmadığı bir dava tutanağındaki bilgi ile hükmetmek, kâdının kendi bilgisi ile hükmetmesi anlamındadır ki ceza davalarında bu mümkün görülmemiştir. İbn Kudâme, muhakeme sürecinin aleni olması ve gözlemlenebilmesinin, adil bir yargılama yapmanın gereklerinden olduğuna dikkat çekmiştir.

Malikî mezhebinden İbn Ferhûn bir davada “şühüdül-meclis”in⁷⁶ yargılama sürecine şahitlik etmesi hâlinde, sanığın yaptığı ikrar veya inkârın onun için bağlayıcı olacağını söylemiş; akabinde meclis şahitlerinin tanıklıklarını hükümden önce, yargı meclisinden çıktıktan sonra vb. değişik zamanlarda yapmaları hâlinde bunun geçerli olup olmayacağına dair müctehidlerin görüşlerini aktarmıştır.⁷⁷ Onun bu kullanımından doktrinde Tahâvî'nin aktardığı üzere mezhep imamlarından beri var olan yargılamaya şahit tutulması uygulamasının, artık daha kurumsal bir nitelik kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Hanbelî fakihlerinden İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503) kâdının yardımcısı-

⁷³ Tahâvî, *eş-Şürûtüs-sağir* (Bağdad: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1974), 915.

⁷⁴ İbn Ebü'd-Dem, *Edebül-kazâ*, 2/263.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Mugni*, 14/29.

⁷⁶ “شهود المجلس”

⁷⁷ İbn Ferhûn, *Tebstratül-hükkâm*, 1/143-144.



larını sayarken tarafların ikrarı, dava sonucu verilen hüküm gibi bilgilere tanıklık eden ve “şâhidâ el-meclis”⁷⁸ olarak isimlendirilen iki şahitten bahsetmiştir.⁷⁹ Onun yargılamaya şahitlik yapan kimseleri görevliler arasında bu şekilde zikretmesi, artık bu tarihte meclis şahitliğinin kurumsal bir nitelikte olduğunu net olarak gösterir. Ona yakın bir dönemde yaşayan Malikî fakihlerinden Hattâb (ö. 954/1547) da yargı meclisinde tarafların ikrarlarını ezberinde tutacak iki adil şahidin gerektiğini ifade etmiş, aksi hâlde davanın bir anlamı olmayacağını söylemiştir.⁸⁰ Bu görüşlerin uygulama örneği olarak Endülüs’te kâdı, dava sürecinde taraflar ve olaylara şahit olmaları için halktan bazı kişileri yanında bulundurmış; bu kimseler “udûl” (adil şahit) olarak isimlendirilmiştir.⁸¹

İsmail Erünsal kurumsallaştıktan sonra “şühûdü’l-meclis”, “şühûdü’l-udûl” gibi isimlerle ifade edilen bu müessese hakkında detaylı bilgiler vermiştir. O, orta çağ İslâm dünyasında “şühûdü’l-udûl”ün önemli bir yeri olduğunu belirtmiş, bu kimselerin kâdılar tarafından ulema sınıfına mensup kişiler arasından seçildiğini ve mahkemede hazırlanan belgelerin hukuka uygunluğunu temin, şahitlerin adaletini tespit, yargılama sürecine şahitlik etmek ve gerekli hâllerde kâdı yerine basit hukuki işlemleri yapmak gibi görevlerinin olduğunu belirtmiştir.⁸²

Sonuç

Ceza hukukunun amacı, genel olarak suçun yaygınlık kazanmasına engel olup toplumsal yapıyı korumak, maşerî vicdanın tatmin edilmesi ve adaletin gerçekleşmesini sağlamak, özel olarak ise cezanın caydırıcılığıyla kişilerin suç işlemesinin önüne geçmek ve suçluyu ıslah etmek şeklinde

⁷⁸ “شاهدا المجلس”

⁷⁹ İbnü’l-Mibred, Cemaledin Yusuf b. Hasen b. Ahmed b. Hasen b. ‘Abdülhâdî es-Sâlihî el-Hanbelî, *İdâbu turukî’l-istikâme fi beyâni abkâmi’l-velâye ve’l-imâme* (Dimaşk; Beyrut: Dârü’n Nevâdir, 2011/1432), 29.

⁸⁰ Örnek olarak bkz. Hattâb, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman er-Ruaynî, *Mevâhibü’l-celil fi şerhi muhtasari’ş-şeyb Halil* (Nuakşot: Dârü’r-Rıdvân, 2013/1434), 6/331; Zeydân, *Nizâmü’l-kazâ*, 58.

⁸¹ Zühaylî, *Târihu’l-kazâ*, 367.

⁸² İsmail E. Erünsal, “Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şühûdü’l-udûl’den Şühûdü’l-hâle Geçiş”, *Osmanlı Araştırmaları* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi; İslâm Araştırmaları Merkezi, 53, 2019), 3.



özetlenebilir. Alenilik de ceza hukukunun zikredilen maksatlarıyla ilişkilidir ve adaletin işlerliğinin denetimi, keyfi uygulamaların önüne geçilmesi, suçları önleme gibi hedeflere ulaşmada önemli bir role sahiptir.

Hz. Peygamber ve dört halife dönemi uygulamaları fıkıhta hem klasik doktrini şekillendirmesi hem de uygulamanın meşruiyeti için sürekli referans kaynağı olması yönüyle belirleyici bir etkiye sahiptir. Emevî, devamında da Abbâsî döneminde yaşanan sosyal değişim ve etkileşim, devlet teşkilatının ve erklerinin güçlenmesi, suç ve ceza türlerinin çeşitlenmesi gibi sebepler, klasik fıkıh doktrini ceza hukuku alanında daha kuşatıcı olmaya ve yeni gelişmelere açıklama getirmeye sevk etmiştir. Hz. Peygamber ve dört halife uygulamaları, onların aynı zamanda dinî otorite olmalarıyla/sayılmalarıyla da bağlantılı olarak doktrinde aynen korunmuş, zamanla ortaya çıkan farklı uygulamalar da yine aynı teori içinde yeni izahlar bulmuştur. Bu sebeplerle erken dönem esas alınarak fıkıhta yargılamada aleniliğe ne derecede önem verildiği ve bunun nasıl sağlandığının tespiti, bu araştırmamızın temel hedefi olmuştur.

İncelenen coğrafya ve zaman aralığında yargılama sürecinin tarihî seyri boyunca genel olarak alenen icra edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber ve dört halife döneminde henüz kurumsallaşma olmamakla birlikte yargılama aleni olarak yürütülmüş, bu da çeşitli vasıtalarla sağlanmıştır. Bunlardan birisi, herkesin kâdiya ulaşmasını kolaylaştırmak için yargılamada kamuya açık mekânların tercih edilmesidir. Mescit, kamusal işlevi bakımından yargılama konusunda önemli bir kurum olmuş, bunun yanı sıra yargılama için kamuya açık başka mekânlar da kullanılmıştır. Hz. Peygamber, dört halife dönemi ve hicri ilk birkaç yüzyılda yargılamaların mescitte veya olayın seyrine göre insanlar arasında yapılması, devlet teşkilatının ve yargılama fonksiyonunun kurumsallaşma tarihi ile ilgili bir durumdur. Burada önemli olan yargılamanın yapıldığı yerin kamuya açık, insanların engelsiz olarak ulaşabileceği mekân olmasıdır.

Kâdının töhmetten uzak kalmak için tek başınayken yargılama yapmaması da yargılamada aleniyete katkı sağlayan hususlardandır. Bu bağlamda pek çok örnekte dört halifenin dava sürecini sahâbîlerden bazı kişilere yanına çağırıdıktan sonra başlattıkları görülmektedir. Dava konusunun tahkiki, şahitlerin güvenilirliğinin araştırılması gibi bazı meselelerde çeşitli



yardımcılardan destek alınması ve bu yardımcıların yargı meclisinde kâdı ile birlikte olması, kâdının doğru hükme ulaşmak için dava sürecinde ilim ehlinde bazı kimselerle istişarede bulunması gibi durumlar da yargılamada aleniyete katkı sağlayan diğer hususlardır. Abbâsîler'den itibaren ise yargının daha kurumsal bir nitelik kazanmasıyla birlikte kamuya açık mahkemeler inşa edilmeye başlanmış ve yargılamalar bu mahkemelerde aleni olarak yürütülmüş, hukuk güvenliğinin sağlanması ve adaletin gerçekleşmesi, denetlenmesi daha kolay bir hâle gelmiştir.

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle dava sayısının artması, sonuçlanmış bir dava ile ilgili problem yaşanması hâlinde dava şahitlerine ulaşma zorluğu, mahkemede ikrarda bulunan kimselerin daha sonra ikrardan rücu etmesi gibi nedenlerle davalara şahit tutma ve bu şahitlerin isimlerinin dava tutanağına kaydedilmesi önem kazanmış; Abbâsîler'den itibaren doktrinde "meclis şahitleri" olarak isimlendirilen ve dava tutanağına imza atan iki şahitten bahsedilmeye başlanmıştır. Zaman içerisinde bu şahitler "şühüdül-'udûl" ismiyle kurumsal nitelik kazanmıştır.

Neticede Hz. Peygamber'den itibaren yargılamalarda kamuya açık mekânların tercih edildiği, zamanla bu mekânların kurumsal mahkemelere dönüştüğü, insanların yargı meclisine girmelerinde herhangi bir engel bulunmadığı ve bu mekânların çoğu zaman kalabalık olduğu, muhakeme esnasından pek çok görevli bulunduğu, bu görevlilerden bir grubun da yargılama sürecine tanıklık eden şahitler olduğu, yargılama şahitlerinin zaman içerisinde kurumsal bir nitelik kazandığı, duruşmaların görevliler ve yargı meclisinde bulunabilen diğer insanlar önünde cereyan ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musanef*. thk. Habiburrahman A'zami. Beyrut: el-Meclisü'l-'İlmi, 2. Basım, 1983.
- Aslan, Nasi. *İslâm Yargılama Hukukunda "Şühüdül-Hâl" Jürî: Osmanlı Devri Uygulaması*. İstanbul: Beyan yay., 1999.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.



- Atar, “Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/116. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Avila, Humberto. *Certainty in Law*. y.y., 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003/1424.
- Centel, Nur- Zafer, Hamide. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. İstanbul: Beta basım yayım dağıtım a.ş., 15. Basım, 2018.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Şerhu kitâbi edebi'l-kâdi li'l-İmâm Ebi Bekr el-Hassâf*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013/1434.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbüri. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1428/2007.
- Demirağ, Fahrettin. *Açıklamalı Ceza Muhakemesi Kanunu*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2007.
- Demircioğlu, Yaşar. *Medeni Usul Hukukunda İnsan Hakları ve Adil Yargılanma Güvenceleri*. Ankara: Yetkin Basımevi, 2007.
- Desûkî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebir*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, t.y.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebi Dâvûd*. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009/1430.
- Erdoğdu, Ahmet. *Ceza Yargılama Yasası Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1972.
- Erünsal, İsmail E. “Osmanlı Mahkemelerinde Şâhitler: Şuhûdü'l-'udûl'den Şuhûdü'l-hâle Geçiş”. *Osmanlı Araştırmaları*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi; İslâm Araştırmaları Merkezi, 53, 2019, 1-50.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan yay., 1992.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. trc. Salih Tuğ, Ankara: İmaj yay., 2003.
- Hattâb, Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman er-Ruaynî. *Mevâhibül-celîl fi şerhi muhtasari's-şeyh Halîl*. Nuakşot: Dârü'r-Rıdvân, 2013/1434.



- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbn Ebü'd-Dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün'im b. Ali el-Hemdânî el-Hamevî. *Edebü'l-kazâ*. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1984/1404.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *Tebstratü'l-hükkâm fi usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Ref'u'l-isr an kudâti Mısr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1998/1418.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşkı el-Hanbelî. *et-Turukü'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-ser'iyye*. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, t.y.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Mugni*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997/1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001/1421.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Mibred, Cemaleddîn Yusuf b. Hasen b. Ahmed b. Hasen b. 'Abdülhâdî es-Sâlihî el-Hanbelî. *İdâbu turukî'l-istikâme fi beyâni ahkâmî'l-velâye ve'l-imâme*. Dımaşk; Beyrut: Dârü'n Nevâdir, 2011/1432.
- Kal'acı, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fikhi Ali b. Ebi Tâlib*. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1403/1983.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zehîra*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'us-sanâi' fi tertibi's-serâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1418.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî.



- Nizâmü'l-hükümeti'n-nebeviyye el-müsemma et-Terâtübü'l-idâriyye*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, t.y.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs et-Tücibî. *Ahbâru kudâti Mısr*. thk. Hüseyin Nassar. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2005/1426.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs et-Tücibî. *el-Vülât ve kitâbü'l-kudât*. Beyrut: Matbaatü'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, 1908.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabi, 1985/1406.
- Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü't-tâlibin*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002/1423.
- Önkâl, Ahmet- Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VII, 46-56.
- Özbek, Veli Özer vd. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. Ankara: Seçkin yay., 7. Basım, 2015.
- Pekcanitez, Hakan vd. *Medenî Usûl Hukuku*. Ankara: Yetkin yay., 14. Basım, 2013.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddin Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze Buhârî. *Şerhu edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1977.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı yay., 1983/1403.
- Sevük, Handan Yokuş. "Adil Yargılanma Kapsamında Ceza Yargılamasında Aleni-yet İlkesi". *Prof. Dr. Çetin Özek Armağanı*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi yay., 2004: 747-764.
- et-Tabbâh, Ahmed Emîn b. İbrâhîm. *Zubrû'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindawi, 2013.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısrî el-Hanefî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Cadelhak vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme



- Ezdî Hacrî Mısırî el-Hanefî. *eş-Şürûtü's-sağir*. Bağdad: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1974.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî. *Abbârü'l-kudât*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Vitkauskas, Dovydas-Dikov, Grigoriy. *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Kapsamında Adil Yargılanma Hakkının Korunması*. trc. Serkan Cengiz. Strazburg: Avrupa Konseyi, 2012 (Türkçe baskı: Ankara, Şen Matbaa, 2013).
- Yılmaz, Halil. "Alenilik (Açıklık)". *Ankara Barosu Dergisi*. Ankara: Ankara Barosu, 1988/2: 234-239.
- Zeydân, Abdülkerim. *Nizâmü'l-kazâ' fiş-şeri'ati'l-İslâmiyye*. Bağdad: Matbaatü'l-Ânî, 1984.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ebâdisi'l-Hidâye*. Cidde: Dârü'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *Târihu'l-kazâ' fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır; Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1995/1415.



Mâtürîdî'nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı

Maturidi's Approach to Some Divinity Issues

Hasan NAS

Dr., İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi, İstanbul/Türkiye
Istanbul Recep Tayyip Erdogan Anatolian Imam Hatip High School, İstanbul/Turkey
hasannas29@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-6879-5389

DOI: 10.47425/marifetname.vi.993084

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 8 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 22 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Nas, Hasan. "Mâtürîdî'nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı [Maturidi's Approach To Some Divinity Issues]". Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 671-699.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Mâtürîdî'nin Bazı Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı

Öz: İslam inancının “aslî’l-usûlü”nü teşkil eden ilâhiyât bahsi, kelâm ilminin en önemli ve en geniş konularındandır. İlk dönemlerden itibaren Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri başta olmak üzere ulûhiyet meselelerine dair farklı görüşler ileri sürülmüş ve mühim düşünce ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Sünnî kelâmı tesis edenlerden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de ilâhiyât alanına giren bu hususlarda geniş bir perspektifle özgün fikirler ortaya koymuştur. Mâtürîdî, Allah’ın zâtı ve sıfatları alanına giren mevzularda büyük ölçüde nakle bağlı kalmış, te’vilde bulunması gerektiğinde de özellikle “Allah’tan teşbihin nefyi” hususuna ayrı bir önem vermiştir. O, Allah’ın evrendeki tasarruflarını ifade eden ilahî fiiller konusunda ise sık sık ilahî hikmete vurguda bulunmuş ve Allah’ın kâinatı yaratma amacı gibi insan idrakini aşan hususlarda, mutlaka derin ilahî hikmetlerin bulunduğu bilmemiz gerektiğini belirtmiştir. Bu çalışmada ulûhiyet meselelerinden olan Allah’ın kâinatı yaratma amacı, Allah’ın mekânla sınırlandırılmayacağı meselesi, Allah’ın arşa istivâsı, rû’yetullah ve Allah’ın zararlı nesnelere ve şerri yaratmasının hikmeti konularına dair İmam Mâtürîdî’nin yaklaşımlarına yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Ulûhiyet, İlâhi Fiiller, İlâhi Hikmet.

Maturidi’s Approach to Some Divinity Issues

Abstract: The subject of theology, which constitutes the “essence of the main subjects” of the Islamic faith, is one of the most important and most broad subjects of the science of kalam. From the earliest times, different views have been put forward on the issues of divinity, especially the entity of Allah, His attributes and actions, and important differences of opinion have emerged. Abu Mansur al-Maturidi, one of the people who established Sunni kalam, also put forward original ideas with a broad perspective on these issues that fall into the field of theology. Maturidi largely adhered to narration in matters that fall within the scope of Allah’s entity and attributes, and when it is necessary to interpret it, he gave special importance to the issue of “the negation of simile to God”. He frequently emphasized divine wisdom in the matter of divine acts that express God’s dispositions in the universe and stated that we must know that there is profound divine wisdom in matters that go beyond human comprehension, such as God’s purpose in creating the universe. In this study, Imam Maturidi’s approaches to the issues of divinity, Allah’s purpose in creating the universe, that Allah cannot be limited to space, Allah’s istiwa on the ‘arsh, ru’yat Allah and the wisdom of Allah’s creation of harmful objects and evil will be introduced.

Keywords: Kalam, Maturidi, Divinity, Divine Actions, Divine Wisdom.



Giriş

İslam dininin temelini teşkil eden iman esaslarından olan ulûhiyet meseleleri, İslam ilimleri geleneğinde etraflıca ele alınmış ve tartışılmıştır. Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren Allah Teâlâ'yı, O'nun zâtını tanıttığı şekilde tanımak ve fiillerindeki hikmetleri anlamak için çeşitli ekoller tarafından Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri, zâtı, sıfatları ve fiilleri çerçevesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve bu alanda zengin bir literatür oluşmuştur.

İslam inanç esasları alanında kıymetli eserleriyle özgün düşünceler ortaya koyan yetkin ilim adamlarından biri, aynı zamanda Mâtürîdiyye mezhebinin müessisi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir (ö. 333/944).¹ O günümüze ulaşmış bulunan, Ehl-i sünnet ilm-i kelâmını ilk olarak sistemli ve kapsamlı bir şekilde ortaya koyan *Kitâbü't-Tevhîd* isimli değerli ke-lam eserinde ve yine kapsamlı ilk dirayet tefsiri olan *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ilâhiyât konularını geniş bir perspektifle ve doyurucu bir şekilde ele alıp izah etmiştir. Mâtürîdî, ilâhiyât meselelerini açıklarken bir yandan inanç alanında müslümanlar arasında hatalı bulduğu yaklaşım sahiplerinin görüşlerini tenkit etmiş, diğer yandan İslam dışı din ve mezhep mensuplarının iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

¹ İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti ile ilgili olarak bk. Ebü'l Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993); Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, t.y.), 2/130-131; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1992/1413), 249-250; Fethullah Huleyf, (*Kitâbü't-Tevhîd'e yazdığı mukaddime*), (Beyrut: Darü'l-meşrik, 1970), 1-7; Muhammed b. Tavî et-Tancı, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *AÜİFD* 4/1-2 (1955), 1-12; A. Vehbi Ecer, "Büyük Türk Alimi Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (Ekim 2000), 52-58; Muhammed Eroğlu, *Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1971), 14-23; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 7-21; M. Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 11-20; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi (Giriş)*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 17-34; a.mlf., "Mâtürîdî" (Kelâma Dair Görüşleri, Tefsir İlmindeki Yeri), *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 28/151-159; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 28/165-175; Mustafa Can, *Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 2-18; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik (Seçki)* (Ankara: Kitabiyat, 2003), 17-22, 394-398; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 389-394.



Haddizatında mutlak ve mükemmel bir varlık olan Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatları ve fiilleriyle doğrudan ilgili olan bu meselelerin, sınırlı ve zayıf yaratılmış bir varlık olan insan tarafından tam anlamıyla idrak edilmesi imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple her ne kadar ulûhiyetle alakalı mevzularda Allah'ın birtakım bildirimleri bulunuyor olsa da -konunun tabiatı gereği- naklin yanı sıra aklın da fonksiyonel olduğu bu hususlarda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

İlahiyat bahsi Allah'ın varlığı, birliği, isimleri ve sıfatlarının yanı sıra O'nun fiil ve tasarruflarını da içeren kapsamlı bir alandır. Takdir edileceği üzere bu konuların hepsini ihtiva edecek bir çalışma, makale sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple bu çalışmada bilhassa erken dönemlerden itibaren İslam âlimleri tarafından tartışma konusu yapılan Allah'ın zâtı ve evrendeki tasarruflarının hikmetleri ile ilgili bazı meselelere dair Mâtürîdî'nin yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu minvalde olmak üzere Allah'ın kâinatı yaratma amacı, Allah'ın mekânla sınırlandırılmayacağı meselesi, Allah'ın arşa istivâsı, rü'yetullah ve Allah'ın zararlı nesnelere ve şerri yaratmasının hikmeti konuları ele alınacaktır.

1. Allah'ın Kâinatı Yaratma Amacı

Ulûhiyetle ilgili önemli meselelerden biri, Allah'ın evreni yaratma sebebiidir. Bu mevzu farklı açılardan tartışma konusu yapılmış ve çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İmam Mâtürîdî, öncelikle âlimlerin "Allah, kâinatı niçin yaratmıştır?" sorusuna verdikleri cevapları şöyle sıralamaktadır:

1. Bazı kimseler bu sorunun yersiz olduğunu, böyle bir şey sorulamayacağını söylemiştir. Zira Allah Teâlâ ezelden hikmet sahibi, her şeyi bilen ve her şeyden müstağni olandır. Bu yüzden O'nun hiçbir tasarrufunun hikmetten uzak olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla "niçin" tarzındaki bir soru, hikmetten yoksundur.

2. Mu'tezile'den bir zümre ise Allah'ın, kul için en isabetli olanı (aslah) böyle gördüğünü ve bunu gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Allah'ın en uygun olan tasarrufunun nedeni ise sorulamaz.

3. Bazıları da şöyle demiştir: Allah lütfu/fazlı bol ve her şeye güç yetiren olduğu için O'nun lütfunu yaymakla tavsif edilmesi gerekmiştir. Bu sebeple, yaratmasıyla lütfunu sunacağı bir âlem olmalı ve ona ikramını



yaymalıydı. Bir de O, mutlak kudret sahibidir; filde bulunmayan bir kudret ise yok hükmündedir. İşte Allah bütün bunlardan dolayı kâinatı yaratmıştır.

4. Diğer bir grup ise şöyle demiştir: Böyle bir soru sormak doğru değildir. Zira bu, Allah'ın yarattığı şeylerden önce bir sebebin bulunmasını ilzam eder. Bu sebep ise ya bir yaratılandır; o zaman onu irdelemek bütün mahlûkatı araştırmaktan farksızdır. Yahut yaratılmış bir varlık değildir; o zaman da sebep, Allah'ın dışında ezelde bulunan bir şey olur. En isabetli olanı, böyle bir soru sormayıp Allah'ın yaratma filini lizâtihi gerçekleştirdiğini söylemektir.

5. Bazı kimseler de “Allah öyle bazı nedenlerden dolayı yaratmıştır ki evren, bu sebeplerle, bunlar çerçevesinde ve bunlardan sonra ortaya çıkmıştır.” demişlerdir. Bunların bir kısmı, âlemin büyük çoğunluğunun orada imtihan edilen insanlar ve cinler için yaratıldığını söylemiştir. Diğer mahlûklar ise insanlar ve cinler için, onların faydalanmaları için yaratılmış, onların denenmesine vesile olmaları için vücuda getirilmiş ve emirlerine amade kılınmışlardır.

6. Bir başka grup da şöyle demiştir: Allah bütün varlıkları (küllü) bir sebep üzere yaratmamıştır. Çünkü “küll” ün haricinde başka bir şey yoktur ki sebep oluştursun. Öyleyse Allah yalnızca bazı şeyleri bir sebep üzere yaratmıştır, yani bazı şeyleri bazı şeyler için vücuda getirmiştir.

7. Neccâriye fırkasının imamı Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835) ise kâinatın birçok nedenden dolayı yaratıldığını söylemiştir. Örneğin Allah'ın varlığına bir delil olması, insanlar için ibret, nasihat, lütuf ve rahmet teşkil etmesi, ihtiyaçları giderme vesilesi olması gibi. Allah zihinlerin idrak edemeyeceği ve gözlerin göremeyeceği nice varlık yarattığına göre yaratılış, menfaate dayalı olmayıp her şey kendi yaratılış gayesine uygun bir konuma yerleştirilmiştir.²

Mâtürîdî, Allah'ın evreni yaratma amacı çerçevesindeki bu görüşleri zikrettikten sonra Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu görüşü tenkide tabi tutmaktadır. Eğer Mu'tezile'nin dediği gibi Allah için gerçekleştirdiği

² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 123-126.



dışında bir şey yapması imkân dâhilinde değilse o zaman O'nun yaptıklarından hiçbiri tercihe lâyık bir durum arz etmez. Zira bu şekilde Allah, gerçekleştirdiği her bir eylemiyle hikmetsizlik vasfını sürdürmüştür. Yine onlara göre Allah, var ettiği şeyleri iradesiyle yapmış sayılmaz. Çünkü yarattığı şeylerden başkasını ortaya çıkaracak olsaydı bu durum fesada neden olur ve diğerlerini hayırlı ve faydalı kılmakta yetersiz kalırdı.³

Mâtürîdî, Basra ekolünden Mu'tezilî âlim Muhammed b. Şebîb'in (ö. III./IX. yüzyıl [?]), "Allah varlıkları ne amaçla yaratmıştır?" sorusuna verdiği "mahlûkatın faydası için" şeklindeki cevabın yadırganacak nitelikte olduğunu belirtmektedir. Zira ortada yararlanmaları için bir şeyler var edeceği yaratıklar henüz varlık alanına çıkmamışken yaratmaya ne gerek vardır?⁴ Yine İbn Şebîb, "Kendisi için bir menfaat bulunmadığı ve lüzumsuz şeylerle de meşgul olmadığına göre, Allah'ın varlıkları niçin yarattığı" sualiyle karşılaşmış ve bu soruyu şu şekilde cevaplamıştır: "Onları sonsuz mükâfata eriştirmek amacıyla yaratmıştır." Buna göre Allah'ın fiili, yarattıklarına bir yarar sağlamak için gerçekleşmiştir ki bu da aynı şekilde yadırganacak niteliktedir.⁵

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'i ile Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında sık sık ilahî fiillerdeki hikmete vurgu yapmaktadır. Bu meseleyi de yine ilahî hikmet yaklaşımıyla izah etmektedir. Allah Teâlâ, zâtından ötürü hakîm olup O'nun fiillerinde yanılması mevzubahis olamaz. O'nun yaratışında, varlıklar arasında çelişki bulunması ve evrenin idaresinin bozulmasına neden olabilecek herhangi bir düzensizliğin olması hiçbir şekilde söz konusu değildir. Eğer biz Allah'ın yarattığı sabit olduktan sonra, O'nun yarattığı şeyler arasında aklımızın hikmetini kavramaktan âciz kaldığı durumlarla karşılaşsak, bütün bunlarda düşünce kabiliyetimizin kavrayamadığı gizli hikmetlerin bulunduğunu bilmeliyiz.⁶ Yine Allah'ın fiillerinin belli bir hikmete mebni olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Allah Teâlâ, hikmet dairesinin dışında bulunmayan fiili diledikçe gerçekleştire-

³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 126.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 161.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 169.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 146



rir. Hikmetin dışına çıkmak ise düşkünlüğe sebep olur ve düşkünlük de rubûbiyeti ortadan kaldırır.⁷

Mâtürîdî'nin el-Hakîm ile el-Adl isimlerini eş anlamlı olarak kullandığı görülmektedir. O “her şeyi yerli yerine koyan” anlamını el-Hakîm için olduğu kadar el-Adl ismi için de kullanmaktadır.⁸ Öte yandan Allah bütün gereksinimlerden uzak olduğu ve zâtı bakımından başkasına ihtiyaç duymadığından, O'nun filinden yine kendisinin faydalanmasını amaçlaması mümkün değildir. Allah'ın bir varlığı ortaya çıkarması, yalnızca bir müddet sonra yok olması amacıyla olsaydı o zaman onu varlık alanına çıkarmasının bir hikmeti olmazdı. O halde kâinatı da boş yere değil ancak belli nedenlere bağlı olarak yaratılmıştır.⁹

Mâtürîdî, Arâf sûresi 54. âyetin¹⁰ tefsirinde evrenin imtihan amacıyla yaratıldığını vurgulamaktadır. Zira akıl sahibi her insan, mahlûkatın fayda ve zarar verme niteliklerine mukabil, ceza ve imtihanın gerekli olduğu sonucuna ulaşır. İnsanı imtihan ettikten sonra mükâfat yahut ceza olarak ona uygun bir karşılık vermeden onu ortadan kaldırmak ise hikmetten uzak, akılsızca bir iş olur. Bütün bunlar tevhidi, ölümden sonra dirilişin zorunlu olup dünya ve ahiret hayatının mevcudiyetini ve peygamberliğin hak oluşunu ortaya çıkarmaktadır.¹¹

Mâtürîdî, mezkûr âyeti tefsirinin devamında Allah'ın arşa istivâsı bağlamında da bütün âlemin, akıl sahibi varlıklar olan insanlar için yaratıldığını ifade etmektedir. Zira Allah'ın arşa istivâ etmesi mülk/hükümler anlamına gelmekte olup bu hükümlerliliğin bilinmesi de ancak kendilerine akıl ve temyiz gücü verilen insanlarla mümkün olur. Bu sebeple insanların dışındaki bütün varlıklar insanlara hizmet etmek ve yarar sağlamak için yaratılmış ve insanların emrine amade kılınmıştır. Allah'ın böyle yapmasının

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 158; bk. Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sistemi*, 89-90.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 158; Musa Koçar, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1992), 48.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 206.

¹⁰ “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan ve arşa istivâ eden, geceyi, kendisini sürekliliği takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve yıldızları da buyruğuna boyun eğmiş olarak yaratan Allah'tır. İyi bilin ki yaratmak da, hüküm de yalnız O'na mabsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne kadar yücedir!”

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 4/441-442.



sebebi de insanlar dışındaki varlıkların onlara hizmet etmek için yaratıldığıнын bilinmesi yahut insanlara verilen nimetlere şükür ve ibadetle karşılık verilmesidir.¹²

Diğer varlıklardan sonra insanların yaratılmasıyla mülk ve egemenlik kemale ermiş ve zirve noktasına ulaşmıştır. Zira Allah, yarattığı bütün varlıkları insanlar için yaratmış ve Kur'an'da belirtildiği üzere¹³ insanları da kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır. Diğer taraftan zikredilen âyette her ne kadar cinlerin de insanlar gibi Allah'a ibadet amacıyla yaratılmış oldukları bildirilmiş olsa da yaratılışın asıl gayesi insanlardır. Zira sözü edilen bütün varlıkların insanların menfaati için yaratılmış olup onlara boyun eğdirilmiş olması da yaratılışın asıl gayesinin insanlar olduğunu göstermektedir.¹⁴ Evrenin insanlar için yaratılmış olmasının anlamı, dünyaya bakan yönüyle tabiatın, insanın yaşam şartları ve tasarruflarına uygun bir şekilde yaratılmasıdır. Ahirete bakan yönüyle ise, kâinatta gördüğümüz mükemmel işleyiş ve ahengin onu var eden yaratıcıya işaret etmek suretiyle insanı itaat ve ibadete yönlendirmesi, onun ebedî kurtuluşuna vesile olmasıdır.¹⁵

Mâtürîdî, Allah'ın emir ve yasaklarının, va'd ve tehdidinin âlemi yaratmasının hikmetlerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Mükellefiyetin ortadan kaldırılması durumunda, yaratmanın da bir hikmeti kalmayacaktır. Zira böyle bir durumda varlıklar, yok olup gitmek için ortaya çıkmış olmaktadır. Bir şeyi belli bir sebebe bağlı olarak değil de sadece bozmak için yapan kimse, lüzumsuz şeylerle meşgul olan ve hikmetten uzak olan kimsedir ki Allah, böyle bir nitelendirmeden münezzehtir.¹⁶

İmam Mâtürîdî'ye göre meselenin özü şudur: Son tahlilde Allah'ın yaratış ve yönetişinin hikmetinden sual etmek, abestir. Allah'ın filinin nedenini sorgulamak, beyhude bir iştir. Zira herhangi bir varlığın Allah'ın üzerinde hâkimiyetinin bulunması yahut O'nun filinin hikmetsiz olması söz konu-

¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/443.

¹³ Bk. *Zâriyât*, 51/56.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/269.

¹⁵ Hulusi Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren Ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009), (İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı), 80.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127-128, 222-223; a.mlf., *Te'vilât*, 7/332-333; 9/346.



su değildir ki “Allah kâinatı niçin yaratmıştır?” gibi bir soru yöneltelim.¹⁷ Haddizatında Yüce Allah ihtiyaçlardan münezzeh bulunduğundan O'nun fiillerinin kendisinin yararlanması amaçlaması mümkün değildir.¹⁸ Neticice olarak Mâtürîdî'ye göre bu konuda bize düşen, Allah Teâlâ'nın fiilini sorgulamak olmayıp bize yüklemiş olduğu kulluk görevini en güzel şekilde yerine getirmek, O'nu tanımak, O'na kul olmanın gerektirdiği şeyleri ve emirlerini öğrenmek, yapmamız gereken kulluk vazifelerini ve tâzimi gerçekleştirmek, bütün sözlerimiz ve davranışlarımızın hesabını vermeye hazırlanmaktır.¹⁹

2. Allah'ın Mekânla Sınırlandırılmayacağı Meselesi

el-Fıkhü'l-Ekber şârihi Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) Allah'a mekân nispeti hususunda, Allah Teâlâ'nın kulları karşısındaki yüksekliğinin mekân bakımından bir yükseklik olmayıp mertebe ve makam açısından bir yükseklik anlamına geldiğini belirtmektedir. O bu hususta Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Havâric ve diğer İslâmî fırkaların bu görüşte olduklarını, ancak Allah'a yön nispet eden Hanbelîlerle Mücessime'den bir grubun farklı görüşe sahip olduklarını ifade etmektedir.²⁰

Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'nin müteşâbih sıfatlara olduğu gibi inanıp te'vilden sakındığını ve Allah Teâlâ'yı bu sıfatların zahirî manasından da tenzih ettiğini belirterek Ebû Hanîfe'nin, bu husustaki bilgiyi de Allah'a havale ettiğini söylemektedir.²¹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Allah'a mekân izafe etme konusunda Ebû Hanîfe'nin şu sözlerine yer vermektedir: “Eğer Allah oturmaya ve mekân tutmaya muhtaç idiye arşı yaratmadan önce nerede idi? Mekân yok iken de Allah Teâlâ vardı; O, varlıkları yaratmadan önce de vardı. Yüce Allah'a eller aşağı değil yukarı kaldırılarak dua edilir. Çünkü aşağıda olmakta rab olmanın ve ulûhiyetin niteliklerinden hiçbir şey yoktur.”²² Kısaca ifade etmek gerekirse, İmamı

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 169.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 206; a.mlf., *Te'vilât*, 9/396.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 169.

²⁰ Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 290.

²¹ Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 292.

²² Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-müntefe lil-imâm Ebi Hanîfe*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 88.



Âzam Allah'ın mekândan münezzehtir olduğunu vurgulayarak Allah'ın bir mekânı olduğunu düşünen kimsenin, O'nu yaratılmışlara benzetmiş olacağını söylemektedir.²³

Mâtürîdî, Ebû Hanîfê'nin izinden giderek Allah'a bir mekân nispetini yaratılmışa benzemeyi gerektireceği için şiddetle reddetmiştir. O, İslâm âlimlerinin Allah'a mekân nispet edilmesiyle ilgili olarak çeşitli görüşleri sürdüklerini bildirmektedir. Onlardan bazıları Allah'ın, arşın üzerinde mekân tutmakla nitelenebileceği kanaatindedir. Bunlara göre Allah, öncesinde arşta değilken sonradan oraya yerleşmiştir. Çünkü O "*Sonra arşa istivâ etti.*" buyurmaktadır.²⁴ Bazıları ise Allah'ın bir mekânda olup diğerinde olmadığını düşüncesinin sınırlandırma gerektireceği kanaatindedir. Onların için, O'nun her yerde olduğunu söylemiş ve bu düşüncelerini naklî delillerle²⁵ teyit etmeye çalışmışlardır. Bir kısım âlimler de Allah'ı herhangi bir mekânla nitelemeyi ve ayrıca O'nun her mekânda bulunmakla tavsif edilmesini reddetmişlerdir. Bunlara göre Allah, ne herhangi bir mekânda ne de her mekândadır.²⁶

Mâtürîdî'ye göre bu meselede asolan şudur: Yüce Allah ezelde var iken henüz hiçbir mekân yoktu. Mekânların ortadan kalkması ve O'nun ezeldeki gibi varlığını devam ettirmesi de mümkündür. Allah Teâlâ şu anda, ezelde nasılsa öyledir, ezelde de şimdi olduğu gibi idi. O, değişmekten ve yokluğa uğramaktan, başka bir varlığa dönüşmekten ve silinip ortadan kalkmaktan münezzehtir. Çünkü bütün bunlar, yaratılmışlık belirteleridir.²⁷ Allah'ın arşa istivâ etmesi bahsinde de geçtiği üzere, istivâ âyetlerinin Allah'ı bir mekânda bulunmakla nitelemeyi nefyetmesi de muhtemeldir. Zira arş, insanların düşüncesine göre mekânların en yükseği olup akıl onun fevkinde bir şey düşünemez. Bu yüzden Allah, arşa atıfta bulunmak suretiyle kendisinin bütün mekânlardan üstün ve ihtiyaçlardan uzak bulunduğunu bildirmiş olabilir.²⁸

²³ Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 291.

²⁴ Arâf 7/54.

²⁵ Mücadele 58/7; Kâf 50/16; Vâkıa 56/85; Zuhuruf 43/84.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 86-87.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 88; a.mlf., *Te'vilât*, 4/450-451.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 91, 134.



Allah'a bir mekân izafe etmek ve O'nun zâtıyla her yerde bulunduğunu söylemek durumunda, tıpkı mevcudiyetine mekânlar sebebiyle sahip olabilen cisim ve arazlar gibi Allah'ı da bir yer tutup yerleşeceği bir mekâna muhtaç görme düşüncesi vardır. Oysaki bütün cisim ve arazları yoktan var eden ve onları nizamında tutan Allah, mekâna muhtaç bulunmaktan uzaktır. O'nun için bir mekân düşünülecek olsaydı o takdirde evrenin bir parçası konumunda telakki edilecekti. Bu ise bir noksanlık alâmetidir.²⁹ Esasen Allah'a nispet edilecek belli bir yerle bütün yerler arasında bir fark da yoktur. Hatta saygınlığı ifade etmesi bakımından tek mekân, tercihe şayandır. Çünkü böyle olması halinde, o mekânın hususen zikredilmesi durumu vardır. O halde Allah'ı belirli bir mekânda bulunmakla tavsif etmek de O'nun her yerde bulunduğunu söylemek de doğru değildir.³⁰

Mâtürîdî'ye göre dua ederken elleri semaya doğru yönelmek, kullukla ilgili bir durumdur. Zira Allah, kullarını dilediği şekilde kulluk vazifesine tabi tutabilir. Elleri semaya doğru kaldırmanın, Allah'ın o cihette olduğu hikmetine bağlı olduğunu sanan biri, namaz esnasında, secdedeyken alnını yere koymasını dikkate alarak Allah'ın yerin altında olduğunu sanan biri gibidir. Allah ise bütün bunlardan uzaktır. Allah katında hiçbir cihet, diğerine göre daha yakın yahut O'nun ilim kapsamına girmeye daha müsait değildir. Allah Teâlâ'yı hakkıyla bilmeyen kimse dışında, hiç kimsenin aklına cihetlerden biriyle değil de diğerleriyle O'na ulaşma düşüncesi gelmez.³¹

Mâtürîdî, "*Kullarım sana beni sorarlarsa bilsinler ki ben yakınım; bana dua edenin duasına icabet ederim*"³² âyetindeki yakınlığın mesafe anlamında olmayıp, bunun duaya icabetle gerçekleşeceğini vurgulamaktadır.³³ Yoksa hiçbir varlık, uzaklık ve alan bakımından Allah'a yakın olmakla tavsif edilemeyeceği gibi Allah da bu bakımdan herhangi bir varlığa yakın olmakla vasıflandırılmaz. Çünkü bunlar sınırlandırmayı, hacme büründürmeyi ve mekânla ölçmeyi gerektirir.³⁴

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 88-89.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 134.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 96.

³² Bakara 2/186.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 96.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 135.



Mâtürîdî, ilgili âyette yer alan “*Ben yakınım*” ifadesinin şu şekillerde anlaşılmasına müsait olduğunu söylemektedir: Kendisine itaat eden kimselere ihsan, lütuf ve ikramda bulunmak, kendisine yakarıfta bulunanları bilmek ve onların çağrularına icabet etmek. Yoksa burada kastedilen, insanların birbirlerine olan fiziksel yakınlıkları gibi bir mekân ve zat yakınlığı değildir. Zira ezelde mekân da dâhil olmak üzere hiçbir şey yokken Allah vardı ve O, aynı şekilde var olmaya devam etmektedir.³⁵ Nitekim o, Hadîd sûresi 4. âyette geçen “*Her nerede olursanız O (Allah) sizinle beraberdir*” ibaresini açıklarken, bu ifadenin iki anlama gelebileceğine işaret etmektedir. Birincisi, sizi ve yapıp ettiğiniz şeyleri bilmektedir, sizi kuşatmıştır ve sizi korumaktadır. İkincisi ise, burada farklı durumlara uygun düşecek farklı anlamlar ifade etmektedir. Yani şayet Allah’ı sever ve O’na tam bir teslimiyetle itaat ederseniz Allah Teâlâ, yardımını ve düşmanlarınıza karşı nusretiyle sizi destekler. Ancak inatla O’ndan yüz çevirirseniz o takdirde de size karşı olmak ve sizden intikam almak suretiyle yanınızda bulunur.³⁶

Mâtürîdî, “*Andolsun ki insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseleri biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.*”³⁷ âyetinin tefsirinde de Allah’ın insana yakın olmasından anlaşılması gereken mananın, insanın Allah’a yakın olmasından anlaşılması gereken mana olduğunu söylemektedir. İnsanın Allah’a yakın olması da yalnızca O’nun emirlerine itaat edip onları yerine getirmesiyle ve O’na tam bir teslimiyetle boyun eğmesiyle gerçekleşir. Kulun Allah’a yakın olmasından kastedilen anlam budur, yoksa bir varlığın bir başka varlığa mekân bakımından yakın olması değildir. Öyleyse Allah’ın kuluna yakın olması demek, O’nun, kulunun dualarına icabet edip karşılık vermesi, kulunu nusretiyle destekleyerek ona yardım etmesi ve kendisine itaat hususunda onu muvaffak eylemesidir.³⁸ Görüldüğü üzere, her hâlükârda, Allah’ın yakın olması ve kullarıyla birlikte bulunmasında mekânsal bir yakınlıktan bahsetmek mümkün değildir.³⁹

³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/48.

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/514.

³⁷ Kâf 50/16.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/351.

³⁹ Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Ahmet Özdemir, “Allah’ın Kullarına Yakın Olmasıyla İlgili Ayetlerin Mâtürîdî-Âlûsî Ekseninde Allah İnancı ve Kulluk Sorumluluğu Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20 (Temmuz



Mâtürîdî, Allah'ın herhangi bir mekânla tavsif edilmediği takdirde sınırlandırılmış olacağını iddia eden birine ise şöyle cevap verilebileceğini söylemektedir: Haddizatında sınır, mekânın nihayeti demektir. Tek (belirli) mekân kavramıyla niteleme yapılırsa, bu durumda sınırlandırmanın gündeme gelmesi kaçınılmaz olur. Birden çok mekânlar için de aynı durum geçerlidir. Bilakis asıl sınırlandırmayı Allah'ın her yerde yahut yalnızca belli bir mekânda bulunduğunu iddia eden kişi yapmış olur. Zira o, böyle düşünmek suretiyle Allah'a nispet ettiği mekânda O'nun yerini tayin etmiş olur ki bunda sınır koyma ve diğer varlıklara teşbih vardır.⁴⁰

3. Allah'ın Arşa İstivâsı

Kelime anlamı olarak “doğru/düzgün olmak” manasındaki “svy” kökünden gelen istivâ kelimesi, ayrıca şu anlamlara gelmektedir: “Eğrilikten kurtulmak, düzelmek; binmek, oturmak, karar kılmak; hâkim olmak, tahta oturmak; kemâle ermek, olgunlaşmak; yönelmek, yükselmek.”⁴¹ Allah'ın arşa istivâ ettiğini bildiren âyetler Kur'an'da yedi sûrede zikredilmektedir.⁴²

Haberî sıfatlarla ve onlardan biri olan istivâ kavramıyla ilgili olarak İslâm âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimseyen Müşebbihe, naslarda geçen haberî sıfatları zahirî anlamlarıyla almış, Mu'tezile ise teşbih ve tecsim ifade eden bu sıfatların zahirî manalarıyla alınamayacağını ve te'vil edilmeleri gerektiğini söylemiştir. Selefiyye, Allah Teâlâ'nın kendisine nispet ettiği bu sıfatların hakikatini ancak yine kendisinin bileceğini, insan aklının bunları kavrayamayacağını belirterek bunları zahiri üzere bırakmış, te'vile ve teşbihe yönelmemiştir. İlk sünnî kelâmcılar da selefin yolunu takip ederek haberî sıfatları te'vil etmemiş, ancak müteahhir kelâmcılar bu sıfatların Allah'ın şanına yaraşır bir biçimde te'vil edilmeleri gerektiği düşüncesini benimsemişlerdir.⁴³

2021), 574-575.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Te'vîd Tercümesi*, 160.

⁴¹ Ebû Nasr el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcül-luğa ve sıhâbi'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 569; İbn Manzûr, *Lisânül-'Arab* (Beyrut: Dârü's-sâdir, ts.), 14/414; Muhibbuddin ez-Zebîdî, *Tâcül-'Arûs* (Mısır: el-Matbaatü'l-hayriyye, h. 1306), 10/188-189.

⁴² Arâf 7/54; Yunus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadid 57/4.

⁴³ A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997),



Ebû Hanîfe, el-Vasiyye’de Allah’ın ihtiyaç duymaksızın ve üzerinde mekân tutmaksızın arşa istivâ ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah arşı ve arşın dışındakileri ihtiyaç duymaksızın korumaktadır. Eğer muhtaç olsaydı, yaratılmışlar gibi kâinatı icat etmeye ve yönetmeye kâdir olamazdı. Yüce Allah, oturmaya ve mekân tutmaya ihtiyaç duysaydı, o takdirde arş yaratılmadan evvel Allah’ın nerede olduğu sorunu ortaya çıkardı ki Yüce Allah bundan münezzehtir.⁴⁴

İmam Mâtürîdî öncelikle, istivâ kavramının üç anlamda kullanıldığını belirtmektedir: Birincisi, “egemenliği altına almak”tır. İkincisi, “yukarı çıkmak/yükselmek”tir. Üçüncü anlamı ise “olgunlaşmak/kemâle ermek”tir. O, Allah’ın arşa istivâsı ile ilgili olarak şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “İstivâ sözcüğü ‘egemenliği altına almak’ manasına alındığı, arş da mülk (kâinat/evren) olarak telakki edildiği takdirde sonuç şu şekilde olur: Allah bütün yarattıklarını hâkimiyeti ve idaresi altında tutandır.”⁴⁵

Mâtürîdî, Şûrâ sûresi 12. âyetin⁴⁶ tefsirinde haberî sıfatların nasıl yorumlanması gerektiğiyle ilgili bir değerlendirme yapmaktadır. O, Kur’ân’da zikredilen “Gaybın anahtarları yalnızca O’nun yanındadır...”⁴⁷, “...Göklerin ve yerin hazineleri Allah’a aittir...”⁴⁸, “Her şeyin egemenliği yalnızca kendi elinde olan Allah’ın şanı yücedir!...”⁴⁹ vb. âyetlerde geçen “anahtarlar”, “hazineler” kelimelerinin Allah’a nispet edilerek kullanıldığını belirtmektedir. Mamafih bu kelimeler O’na nispet edildiğinde insanların ondan anladıkları mana ile yaratılan varlıklara nispet edildiğinde anlaşılan mana aynı değildir. Yine “...Hayır, O’nun elleri açıktır!...”⁵⁰, “...Ellerimle yarattığıma secde etmeni engelleyen ne oldu?...”⁵¹ vb. âyetlerde geçen ve “el” anlamına gelen “yed” kelimesinin Allah’a nispet edildiğinde anlaşılması gereken mana ile

96-98.

⁴⁴ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, (“İmam-ı Azam’ın Beş Eseri” içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 61.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, 92-93.

⁴⁶ “Göklerin ve yerin hazinelerinin anahtarları O’nun yanındadır. Dilediğine rızıkı geniş tutar, dilediğinden de daraltır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”

⁴⁷ En’âm 6/59.

⁴⁸ Münâfikûn 63/7.

⁴⁹ Yâsin 36/83.

⁵⁰ Mâide 5/64.

⁵¹ Sâd 38/75.



mahlûkata nispet edilmesi halinde anlaşılman mananın aynı olması doğru değildir. Ancak dünyada her şey el ile verilip alındığı ve el ile kazanılıp yapılmak istenen şeyler yine el ile yapıldığı için, Allah bu fiillerde kinaye olarak el kelimesini kendi zatına nispet etmiştir. Görüldüğü gibi, Allah insanların zihinlerinde canlandırmak istediği manayı onların anlayışlarına yaklaştırmak suretiyle bu kelimeleri kendi zatına nispet etmektedir. Yoksa bu kelimelerin O'nda kazandığı anlam tamamen farklıdır.⁵²

Mâtürîdî, İslâm âlimlerinin Allah'a mekân nispet etme hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini zikrederek bunlardan bir kısmının Allah'ın arş üzerine istivâda bulunmakla, yani mekân tutmakla tavsif edilebileceğini benimsediklerini belirtmektedir. Oysa ona göre Allah'ın bir mekân konumunda bulunan arşta zâtıyla bulunduğunu veya her yerde bulunduğunu söylemek, şu üç ihtimalden birini taşır: Ya arş Allah'ı kuşatır yahut O'na denk olur veya Allah arşı kuşatır. Sonuç olarak, bu üç ihtimalin hepsi de yaratılmışlara ait nitelendirmeler olup Yüce Allah bütün bunlardan münezzehtir.⁵³ Diğer taraftan oturmak yahut ayakta durmak gayesiyle yüksek bir yere çıkmada herhangi bir onur, ululuk veya azamet söz konusu edilemez. Bu, evlerin çatılarına veya dağların tepelerine çıkan bir kimseye benzer ki böyle birisi aşağıda bulunanlara karşı bir üstünlüğe hak kazanmış olmaz. Bu yüzden istivânın manasını maddî yüksekliğe hamletmek isabetli olmaz.⁵⁴

İstivâ Allah Teâlâ'ya nispet edilen zâtî değil, fiili bir sıfattır. Eğer naslar doğrultusunda bir istivâ inancına sahip olmak isteniyorsa, yorum yapmadan ilgili naslara tabi olunmalıdır. Şayet yorum yapılacaksa bu yorum tenzihi sağlayacak nitelikte olmalıdır. Kaldı ki Allah ve sıfatları konusunda antropomorfist fikirlere sahip olan Kerrâmiye ve Müşebbihe gibi marjinal bir azınlık dışında İslâm bilginlerinin kahir ekseriyeti, istivâyı kralın tahtına oturması biçiminde anlamamıştır.⁵⁵ Mâtürîdî, yanlış anlamaların önüne geçmek için hemen her konuda yeri geldikçe, Allah'ın bütün sıfat ve fillerinin kendisine mahsus olduğunu ve bu niteliklerin yaratılmışlara ait fiil ve sıfat statülerinin dışında bulunduğunu vurgulamaktadır. O "*O'nun benzeri*

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/110.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 86-89.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 89-90.

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/404.



*biçbir şey yoktur*⁵⁶ âyetini sık sık zikretmekte ve Allah'ın gerek zâtı gerekse sıfatlarıyla tek oluşu hususuna ayrı bir önem vermektedir.

Mâtürîdî'ye göre istivâ âyetlerinin Allah'ı bir mekânda bulunmakla nitelermeyi nefyetmeyi amaçlaması da muhtemeldir. Zira arş, insanlara göre mekânların en yüksekidir ve akıl onun fevkinde bir şey düşünemez. Bu yüzden Allah, arşa atıfta bulunmak suretiyle kendisinin mekânların hepsinden yüce ve ihtiyaçlardan uzak bulunduğunu bildirmiş olabilir.⁵⁷ Ayrıca Mâtürîdî, yukarıda geçtiği üzere, her ne kadar Allah'ın arşa istivâsını "bütün yarattıklarını hâkimiyet ve yönetimi altına alması" olarak telakki etse de istivâ ile ilgili yorumlardan herhangi birine kesinlik verilemeyeceğini, zira konunun diğer yorumlara elverişli olabileceği gibi bize kadar gelmeyen farklı bir mülahazaya da müsait olabileceğini belirtmektedir. Bu yüzden "Biz Allah'ın istivâdan kastı ne ise ona inanırız" diyerek konuyu neticelendirmektedir.⁵⁸

Mâtürîdî'nin Bakara sûresi 210. âyetin⁵⁹ tefsirinde de belirttiği üzere "gelmek", "istivâ etmek (tahta oturmak)" ve benzeri fiillerin Allah'a nispet edilmesi durumunda hareket noktası, bu fiillerin cisimlerde olduğu gibi Allah'ta da aynı manada gerçekleşmesi anlamına gelmediğidir. Allah'ın yaratılanlara benzemesini andıran bu hususlarda bize düşen, keyfiyet ve açıklama talebinde bulunmaksızın tasdik etmektir. Bu konularda uygulanması gereken yöntem, Allah'tan gelen nassa iman etmek ve mahiyetini araştırmamaktır.⁶⁰

Haddizatında Mâtürîdî'ye göre, bu tür konular insanların idrakini aşmaktadır. Çünkü insanlar bu konuları ancak duyulur âlemden algıladıklarıyla zihinde canlandırabilmektedir. Allah'ın, zâtı ve fiili bakımından benzerlerinden aşkın olduğu bilindiğine göre, O'na nispet edilen kavramları evrendeki diğer varlıklardaki anlamıyla yorumlamak doğru olmaz. Bir de

⁵⁶ Şûrâ 42/11.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 91.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 94. Mâtürîdî'nin istivâ konusundaki açıklamaları için ayrıca bk. *Te'vilât*, 4/452-453, 6/303, 7/269, 9/513.

⁵⁹ "Yoksa onlar, Allah'ın ve meleklerin buluttan gölgeler içinde çıkıp gelmesini ve böylece işlerinin bitirmesini mi bekliyorlar? Halbuki bütün işler, yalnızca Allah'a döndürülür."

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/104-105. İmam Mâtürîdî Fecr sûresi 22.âyeti (*Rabb'in gelip melekler saf saf dizildiği zaman*) tefsirinde de Allah'ın gelmesinin yaratılmışların gelmesinden mahiyet itibarıyla tamamen farklı olduğunu Kur'ândaki örnekler üzerinden uzun uzadıya izah etmektedir. Bk. *Te'vilât*, 10/523-526.



Allah, insanları bazı hususlarda sınırını aşmayıp gayba imanla imtihan etmiştir. Gayba dair, mesela cennet, cehennem, hurûf-ı mukattaa gibi hususlarda ilgili naslara imanla yetinmek ve bunlar hakkında kesin hüküm vermeyip tevakkuf etmek gerekir.⁶¹

4. Allah'ın Ahirette Görülmesi (Rü'yetullah)

Allah'ın cennette görülüp görülemeyeceği meselesi, sünnî âlimler ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf noktalarından birini teşkil etmektedir. Ehl-i sünnet çizgisine mensup âlimler, bir şeyin görülebilir olmasını onun varoluş niteliğine bağladıkları için, farklı yasalara bağlı bulunan ahiret hayatında Allah'ın görülmesinin akli olarak mümkün olduğunu, âyet ve hadislerin ise bunu açıkça ifade ettiğini belirtmişlerdir. Mu'tezile ise ahiret hayatının da dünyadaki kanunlara bağlı olacağını söyleyerek Allah'ın ahirette de görülemeyeceğini savunmuş ve nasları kendi düşünceleri istikametinde yorumlamaya çalışmıştır.⁶²

Mâtürîdî, inanç esasları alanında İmâm-ı Âzam'ın (ö. 150/767) yolunu takip ettiği için bu meselede öncelikle onun yaklaşımına kısaca yer vermek istiyoruz. İmâm-ı Âzam, el-Fıkhu'l-Ekber isimli eserinde Allah'ın ahirette görüleceğini, müminlerin Allah'ı cennette aralarında bir uzaklık olmaksızın, teşbihsiz ve keyfiyetsiz bir şekilde gözleriyle göreceklarını ifade etmektedir.⁶³ O Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Siz, Rabbinizi ayı on dördüncü gecede nasıl görüyorsanız öyle göreceksiniz. O'nu görme hususunda haksızlığa uğramayacak, meşakkat çekmeyeceksiniz."⁶⁴ Ehl-i sünnet âlimlerinin de bu kanaatte birleştiklerini söylemek mümkündür.⁶⁵

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 94-95.

⁶² Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/491. Ehl-i sünnet'in bu meseledeki görüşünü temellendiren Mâtürîdî ile aksini savunan Mu'tezili âlim Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımlarının bir mukayesesi için bk. Osman Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98.

⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber* ("İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri" içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 58.

⁶⁴ Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, 101-102; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabîh-i Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Tevhid, 24; Müslim b. el-Haccâc, *Sabîh-i Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İman, 80; Ebû İsa et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Sıfâtü'l-cenne, 17.

⁶⁵ Mesela bk. Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye (Mâtürîdiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara:



Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ahiret hayatında görülmesi hususu, naklî delillerle sabit olduğu üzere haktır ve gereklidir. Ancak O'nun görülmesi keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir. İmam Mâtürîdî rü'yetin delilleri olarak şunları sıralamaktadır:

1. Allah Teâlâ'nın “Gözler O'nu idrak edemez, fakat O, gözleri görür”⁶⁶ şeklindeki beyanı, O'nun görülebileceğinin en büyük delillerindendir. Zira Allah'ın görülmesi ilke olarak mümkün olmasaydı, gözle idrakinin nefyedilmesinin bir anlamı olmazdı. Zira Allah, görmeye ihtiyaç duymaksızın idrak etmektedir. Kullar ise bir şeyi yalnızca göreyerek idrak edebilirler. Bu yüzden görme olmaksızın idrakin nefyinin de bir anlamı kalmayacaktır.

2. Hz. Mûsâ'nın, Allah Teâlâ'ya “Ey Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim”⁶⁷ diyerek dua etmesi de Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı bu, Hz. Mûsâ'nın cahil olduğu, Rabbini layıkıyla bilmediği anlamına gelirdi. Böyle bir kimsenin ise peygamber olması ve Allah'ın vahyine mazhar kılınması düşünülemez.

3. Hz. İbrahim'in Allah'ın tek oluşu hususunda toplumuyla, yıldızları mevzubahis edinerek yaptığı fikrî münakaşa esnasındaki sözleri de Allah'ın görülebileceğinin delillerindendir. Zira Hz. İbrahim, onlarla görülmesi mümkün olan bir rabbi sevmediği mevzusunda değil, batıp kaybolan rabbi sevmediği hususunda tartışmıştır.⁶⁸

4. Allah Teâlâ'nın “Oysa o gün birtakım yüzler rablerine bakarak bahtıyarlıkla parlayacaktır”⁶⁹ ilahî beyanı da Allah'ın görüleceğini ispatlayan en büyük delillerdendir. Mâtürîdî, burada zikri geçen “bakacaklardır” ibaresini “bekleyeceklerdir” şeklinde yorumlayan Mu'tezile'yi tenkit etmiş ve dört açıdan buradaki ifadenin “ilahî mükâfatı bekleme (intizâr)” anlamına gelmeyeceğini izaha çalışmıştır.

5. Hz. Peygamberden birden çok tarikte nakledilen şu hadis-i şerif de

DİB Yayınları, 2000), 92; Ömer Neseî, *Akâid*, çev. M. Seyyid Ahsen (İstanbul: Otağ Yayınları, 1975), 83.

⁶⁶ En'âm 6/103.

⁶⁷ Arâf 7/143.

⁶⁸ En'âm 6/76-80.

⁶⁹ Kıyâme 75/22-23.



Allah'ın görülebileceğine delil teşkil etmektedir: “Kıyamet günü, ayı gördüğünüz şekilde Rabbinizi müşahede edeceksiniz. O’nu görme hususunda hiçbir haksızlığa uğratılmayacaksınız.” İmam Mâtürîdî’ye göre, yukarıdan beri zikredilen naslarda da görüldüğü üzere Allah’ın ahirette görüleceği hususu kesinlik kazanmaktadır.⁷⁰

Mâtürîdî, “Allah nasıl görülür?” sorusunu ise şöyle cevaplamaktadır: “Allah keyfiyetsiz görülür. Zira nasılık, bir hacmi bulunan varlıklar için geçerlidir. O’nun görülmesi hususunda tasavvurun idrak edeceği veya aklın şekil vereceği hiçbir nitelik yoktur. Çünkü O, bütün bunlardan uzaktır.”⁷¹ Yine ona göre bu konuda aslolan, nasta geldiği kadarıyla rü’yeti kabul etmek, yaratılmışlık manasına gelecek şeylerin her birini O’ndan nefyetmek ve konuyla ilgili herhangi bir açıklama gelmediği için de yorum cihetine gitmemektir.⁷²

Mâtürîdî, yukarıda zikredilen “*Oysa o gün birtakım yüzler, Rablerine bakarak bahtiyarlıkla parlayacaktır*”⁷³ âyetlerinin tefsirinde, öncelikle bu âyetlerin cennetliklerin son derece sevinçli hallerini yansıttığını belirtmektedir. Nitekim onlar, kendilerine ikram edilen nimetlerle mutlu olmuş ve bundan dolayı da yüzleri parıldamıştır. Onların cennette çeşitli ikram ve lezzetlere kavuştuğu ortaya çıktığına göre, burada geçen “*Rablerine bakarak*” ifadesinin de gerçek manada bakmak olarak tefsir edilmesi yerinde olacaktır ki bu da Allah’ın cennette görüleceği görüşüne bir delil teşkil etmektedir. Yanı sıra O’nun, rızasına erişen sevgili kullarını bu şekilde kendisine bakmakla onurlandırması ve böylece lütfederek ikramda bulunması da imkân dâhilindedir.⁷⁴

Mâtürîdî’ye göre bazı müfessirlerin söylediği gibi “*Rablerine bakarak*” ifadesinin “sevap/ikram beklemek” anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim cennetlik kimselerin yüzlerindeki mutluluk ifadesi, kendilerine verilmiş olan cennet nimetleriyle birlikte henüz verilmemiş ikramları bekledikleri anlamında da değerlendirilebilir. Zira bu ifadenin, cennet ni-

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, 98-102. Mâtürîdî Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme isteğinin tahkiye edildiği Arâf sûresinin 143. âyetini izah ederken de rü’yetullah üzerinde genişçe durmakta ve Allah’ın ahirette görüleceği hususunu delillendirmeye çalışmaktadır. İlgili açıklamalar için bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 5/5-31.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, 109.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, 104; a.mlf., *Te’vîlât*, 5/28.

⁷³ Kıyâme 75/22-23.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10/349.



metlerinin kendilerine verilenlerle ve bakışlarının eriştikleriyle sınırlı olmadığını; bilakis bunların ardından başka ikramların da olacağını bildirmesi mümkündür. Bu sebeple Mâtürîdî'ye göre bu âyetlerde her iki ihtimal de söz konusu olabildiğinden, bazı kimselerin -ellerinde kesin bir delil bulunmadığı halde- gerçek manada Allah'a bakma anlamını bırakıp yalnızca lütfedilecek ikramları bekleme manasını çıkarmaları yanlıştır. Binaenaleyh bu âyet, Allah Teâlâ'nın kesin olarak görüleceğine bir delil olmasa da O'nun görülebileceğine dair bir delil teşkil etmektedir.⁷⁵

Mâtürîdî, Allah'ı görmenin ikramların en yücesi ve en üstünü olduğunu belirtmektedir. Yanı sıra Allah'ın ahirette görüleceği görüşünü kabul etmenin vacip olduğunu ve O'na bakılacak olmasının dini naslar bakımından sabit olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber ilgili hadislerde Allah'ın görüleceğini bildirmiş ve tevhit ehli de O'nun görüleceğinin sabit olduğunu bildiren haberlerin sıhhati konusunda ihtilaf etmemişlerdir. Ancak Mâtürîdî, rü'yetullahı kabul etmekle birlikte, Allah'ın yaratılmışlara benzemesini ifade edecek bütün anlamları da O'ndan nefyetmektedir. Yani o, herhangi bir keyfiyet niteliği belirtmeden Allah'ın görüleceğini vurgulamaktadır. Zira keyfiyet, bir surete sahip varlıklar için söz konusudur ki Allah Teâlâ böyle bulunmaktan münezzehtir.⁷⁶

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'inde Mu'tezile âlimlerinden Ka'bî'nin (ö. 319/931) rü'yetullahın imkânsızlığına dair iddialarına da yer verdikten sonra, bunların değerlendirmesine geçmektedir. O, Ka'bî'nin Allah'ın görülmesi hususunda düşünce üretirken kendi beşerî tabiatının görülebilmesini esas aldığını ve bu yüzden yanlış sonuca vardığını belirtmektedir. Ona göre Ka'bî'nin iddiaları, cisimlerin görülmesi bağlamında yapılan bir yorumdan ibarettir. Onun görme duyusu, cisim konumunda olmayan şeylerin nasıl görülebileceğini denemiş değildir. Yani o, cisim olmayanın görülme mekanizmasını mevzubahis etmemiştir ki bu, onun için bir delil olsun. Yine Ka'bî, Allah'ın dünyada görülmeyeceğinden hareketle, rü'yetullahın ahirette de gerçekleşmeyeceğini iddia etmiştir. Mâtürîdî'ye göre, esasen Allah'ın dünyada görülebilmesi muhal değildir. Ancak bu durum, kulun imtihana

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/350.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/350-351.



tabi tutulma konumunu bozacak, mükellefiyeti ortadan kaldıracak ve ilahî hikmete uygun düşmeyecektir.⁷⁷

5. Allah'ın Zararlı Nesnelere ve Şerri Yaratmasının Hikmeti (Kötülük Problemi)

Bu mesele insanlığın başlangıcından beri iman edenleri de her türlü inanca karşı çıkanları da meşgul etmiştir. Kötülük problemi, İslâm düşünce tarihinde de bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır.⁷⁸ Din felsefesinde Tanrı'nın "mutlak iyi" oluşunu ifade eden "teodise" kavramı bağlamında ele alınan bu konudaki temel yaklaşım, evrende cari olan kötülüklerle Tanrı'nın mutlak adaleti arasında bir çelişki bulunmadığı ilkesine dayalıdır.

Esasen bu mesele hakkında fikir yürütülürken Allah Teâlâ'nın mutlak adil, engin merhamet sahibi ve her fiilinin hikmete mebni olduğu ilkelerinin merkeze alınması gerekir. Aksi takdirde tekil bazı problemlerden yola çıkılarak hikmeti idrak edilemeyen bazı hususlardan dolayı, mevcut kötülüklerle Allah'ın mutlak iyi oluşu arasında bir tenakuz bulunduğu sonucuna ulaşılabilir. Allah Teâlâ'nın insanlardan daha adaletli, herkesten çok merhametli ve bütün sözleri ve filleriyle hakîm olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca bu meseleyi ele alırken insanlık tarihi boyunca karşılaşılan savaş, açlıktan ölüm, cinayet, katliam gibi birçok kötülüğün de insan eliyle ortaya çıktığı gerçeğini de dikkate almak gerekir.

İslam filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) kâinatta aslolanın hayır ve nizam olduğunu, kötülüğün şeylere dühûlünün ise ârızî olduğunu ifade ederken İbn Sînâ, kötülüğün nedenini iyiliğin/kemâlin yokluğuna (ademül-kemâl) bağlamaktadır. Gazzâlî ise, "varlık bulmuş olandan daha mükemmel mümkün değildir" demek suretiyle bu evrenin mümkün varlıklar arasında en iyi, en güzel ve en tam olduğunu belirtmektedir.⁷⁹

Mu'tezile bu problemi "Allah'ın, kulları için yalnızca en faydalı, en uygun

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 104-109. Mâtürîdî, tefsirinde Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin zikredildiği A'râf sûresinin 143. âyetini açıklarken de Ka'bî'nin bu değerlendirmelerini uzun uzadıya ele alarak tenkide tabi tutmaktadır. İlgili görüş ve tenkidler için bk. Mâtürîdî, *Tevhîdât*, 5/28-31.

⁷⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İİFV Yayınları, 2001), 153.

⁷⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 154-155.



ve en iyi olanı yaratması” anlamına gelen meşhur “aslah” nazariyesi ile izaha çalışmıştır. Bu kavramı ilk kullananlar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Haşim el-Cübbâi (ö. 321/933) ve Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi Mu'tezile kelâmcıları olmuştur. Aslah konusunda ayrıntılarda farklılıklar bulunmakla birlikte, Mu'tezile'nin çoğunluğu Allâf ve Nazzâm'a ait olan görüşleri benimsemiştir. Allâf'a göre, Allah Teâlâ kulları için yarattığı âlemden daha iyi (aslah) olanı yaratmaya kâdir değilken; Nazzâm, Allah'ın kulları için yarattığı şeylerden daha iyi olanı yaratmasının mümkün olduğunu ve Allah'ın gerçekleştirebileceği aslah fiillerin bir nihayetinin bulunmadığını söylemektedir.⁸⁰

Ehl-i sünnete mensup âlimler ise ilahî fiillerdeki hikmet ve menfaati aklî bir amaca değil, Allah'ın özgür iradesine ait bir lütuf ve ikram olarak telakki etmiş, “aslah” kelimesi yerine “âdetullah”, “sünnetullah” tabirlerini kullanmış ve Mu'tezile'nin Allah Teâlâ için bir zorunluluk ifade eden “vücûb” fikrini şiddetle tenkit etmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin, kulları kötü fiillerin yaratıcısı gören, şerri Allah'ın yaratmayacağı düşüncesini de reddetmiştir.⁸¹

Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber'in hemen başında iman esaslarını sıralarken, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak gerektiğini belirtmektedir.⁸² O, Yüce Allah'ın kullarına lütufta bulunduğunu, adaletli davrandığını; günahına mukabil kulunu adaletiyle cezalandırdığını, bazen de inayeti ile affettiğini söylemektedir. Allah Teâlâ kendisinden bir lütuf olarak dilediğini hidayete eriştirir, dilediğini de adaletiyle saptırır.⁸³ Yine ona göre Allah, yaratmaya razı olduğu şeyden dolayı kâfirlere azap eder. O, kâfirlere küfürden dolayı azap eder. Allah küfrü yaratmaya razı olduğu halde bizatihi küfre razı değildir. Onlara küfrü diler ama razı olmaz. Nitekim Allah, İblis'i, şarabı ve domuzu yaratmış fakat bizzat kendilerinden razı olmamıştır. O ne şarabı içmeye, ne küfre, ne İblis'e ve ne de İblis'in işlerine razıdır.⁸⁴

Mâtürîdî, öncelikle Yüce Allah'ın hayır ve şer cevherinin yaratıcısı, hayır

⁸⁰ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

⁸¹ İlhan, “Aslah”, 3/495.

⁸² İmam-ı Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55.

⁸³ Beyâzîzâde, *el-Usûlül-müntefe*, 105.

⁸⁴ Beyâzîzâde, *el-Usûlül-müntefe*, 97-98.



olsun, şer olsun insanlara ait her fiilin hâlikı olduğunu söylemektedir. Zira hâkimiyeti kapsamına girip de Allah'ın yaratmadığı bir şeyin bulunması söz konusu değildir. Şayet öyle olsaydı egemenliğinde ortağı bulunur, evreni yaratmada emsali olurdu. Hâlbuki Allah böyle bir şeyden münezzehtir.⁸⁵ Yine Mâtürîdî'ye göre ilahî fiil, prensip olarak, hayır veya şerle nitelendirilemez. Allah'ın gerçekleşen tasarrufu da iyi veya kötü olmakla tavsif edilemez. Zira O, (hayır ve şer niteliği taşımayan) kendi fiiliyle vasıflandırılmıştır. Bu yüzden Allah'a "hayırlı" yahut "şerir" olma niteliği nispet edilemez.⁸⁶

Yukarıda geçtiği üzere kötülük problemi temelde, karşılaşılan kötülüklerle Tanrı'nın en yüksek nitelikleri arasında bir tenakuz bulunduğu düşüncesine dayalı bir inanç problemi olup Tanrı'nın yalnızca iyi ve faydalı şeyleri yaratmak mecburiyetinde olan mahdud bir varlık olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁸⁷ Açıktır ki bu yaklaşım, yanlış bir ulûhiyet anlayışının tezahürüdür. Hâlbuki Mâtürîdî'ye göre evrenin, her şeyi bütün incelikleriyle bilen ve fonksiyonunu en güzel biçimde yerine getirecek şekilde, hikmet üzere yaratan bir yaratıcı tarafından var edildiği kabul edildikten sonra zararlı varlıklarla, onları yaratan yüce yaratıcı ve O'nun seçkin vasıfları arasında bir tenakuz görmek, temelden yoksun bir yaklaşımdır. Bu sebeple ona göre yapılması gereken, her ne kadar kâinattaki ilahî hikmetin iç yüzünü bütünüyle idrak etmek mümkün olmasa da bu zararlı varlıkların yaratılışındaki hikmetleri kavramaya çalışmaktır.⁸⁸ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, kötülük problemini çözmeye çalışırken yine hikmet kavramını öne çıkarmaktadır.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın zararlı nesnelere yaratmasındaki hikmetleri ise şöyle sıralamaktadır: Birincisi, yaratılmış bulunan zararlı ve yararlı şeylerle kulun imtihan edilmesidir. Böylece bunlar sayesinde Allah'a itaatın sevabının lezzeti, cezasının da acısı hissedilmiş olur. Çünkü insanlar yaptıkları işlerin sonuçlarına göre hareket eden bir fitratta yaratılmışlardır. Yine Allah

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 210,312.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 211.

⁸⁷ Metin Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 380-381.

⁸⁸ Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 395.



Teâlâ faydalı ve zararlıyı, hayrı ve şerri bir arada, tezat gerçekler şeklinde bulundurmak suretiyle bunu varlığının ve birliğinin delillerinden kalmıştır. Tabiatın bu düzenlenmesinde Allah Teâlâ'nın hayranlık uyandıran hikmetinin sergilenişi vardır. O, yapıları karşıt olmasına rağmen yararlı ile zararlıyı, iyi ile kötüyü vahdaniyetine ve rubûbiyetine delil olması bakımından bir tek varlık durumuna getirmiştir.

Allah'ın zararlı şeyleri yaratmasındaki hikmetlerden biri de zarar veren ve fayda sağlayan nesnelere hükmünü geçiren yetkin bir kudretin sahibine hem ümit bağlanması hem de O'ndan korkulması gereğidir. Bu niteliği haiz olmayanın ulûhiyet fonksiyonu yeterli olmayacağı için böyle bir kimseden korkulmaz ve ondan beklenti içine girilmez. Yine varlıkların hayır-şer, fayda-zarar, yönünden farklı mahiyetlerde yaratılmış olmaları, bunları müşahede eden kimsenin Allah'ın kudretinin azameti üzerinde düşünmesini sağlar. Böylece öğüt ve ibrete vesile olur.⁸⁹ Bir de şayet Allah Teâlâ tabiatı söz konusu edilen bu şeyleri varlık alanına çıkarmamış olsaydı insanlar güzeli çirkinden, faydalıyı zararlıdan ayıramazlardı. Allah kâinatı mevcut şekliyle var etmiştir ki insanlar duyulur âlemdeki farklı varlıklar sayesinde, bunların dışında kalan şeyleri de teşbih yoluyla anlayabilsin ve duyulur âlemi aşan konularda sağlıklı inanışlar edinebilsinler.⁹⁰ İşte bunlar ve benzeri birçok sebep, Allah'ın insanlara zararlı, çirkin gibi görünen varlıkları yaratmasında da bir hikmet bulunduğu delil olmaktadır.

Öte yandan hiçbir varlık kendi tabiatıyla yarar-zarar, iyilik-kötülük, nimet-bela teşkil etmesi bakımından aynı durumda değildir. Bilakis, kötülükle vasıflanan bir varlık, başka bir konumdan ve kötü olabileceği kimsenin dışındaki birisi için iyi olabilir. Evrendeki varlıkların durumu hep böyledir; onlar her hâlükârda zararlı veya yararlı değildir.⁹¹ Yine şunu da vurgulamak gerekir ki tabiatı müşahede edilebilen hiçbir zararlı varlık yoktur ki insanların iç yüzünü kavramaktan âciz kalacağı birtakım faydaları olmasın. Bunlardan biri ateştir; ancak ateşte yakıcı nitelik bulunmakla birlikte gıdaları yenilebilir duruma getirmek de onun sayesinde. Yine canlı her varlığın

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 137-139.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 211.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 34-35, 216.



yaşamayı su sayesinde olmakla birlikte ölümü de onunla olabilir. Bunlar gibi acı veya zehirli hiçbir varlık yoktur ki onda devam edegelen bir hastalığın ilacı olmasın. Öyleyse böyle konularla ilgilenen kimseler, bir varlığın tamamen kötü veya tamamen iyi olduğuna dair hüküm vermenin doğru olmadığını anlamalıdır. Bilakis her varlığın yararı da zararı da olabilir. Tabiatın bu yapısı ise Allah'ın bir oluşunun en büyük delillerinden biridir.⁹²

Mâtürîdî, İsrâ sûresi 66. âyetin⁹³ tefsirinde Seneviyye'nin muhtemel itirazlarından olan “Siz Rabbinizi rahmet ve şefkat sahibi olmakla niteliyorsunuz. Ancak O sizin canınızı alıyor, size şiddetli sıkıntılar ve ağır külfetler yüklüyor. Bunlar ise hiç de merhametli bir kimsenin sıfatlarından değildir.” sözlerine şöyle cevap vermektedir: Kişi kendine karşı çok şefkat ve merhamet sahibi olduğu halde hacamat yaptırmak, kan aldırarak yahut tadı hoşuna gitmese de ilaç kullanmak gibi kendine karşı birtakım külfetler yükler. Zira işin sonunda çok menfaat elde edeceğini ve bunlardan yarar göreceğini düşünür. Aynı şekilde anne-babalar da çocuklarına karşı çok merhametli oldukları halde, gelecekte faydalarını göreceklerini umarak onlara birtakım sorumluluklar yüklerler ve bu durum da onların merhametsiz olduklarını göstermez. Bunlar gibi, Allah Teâlâ'nın bize vermiş olduğu birtakım sorumluluk ve sıkıntılar da O'nun merhametle vasıflandırılmasına engel olmaz ve O'nu hikmet dairesinin dışına çıkarmaz. Zira O, kendisinin ifade buyurduğu gibi “Merhametlilerin en merhametlisidir.”⁹⁴

Esasen insanların başına gelen felaket, bela ve musibetler -dışarıdan baktığımızda öyle görünmese bile- akıbet/ahiret bakımından içinde mutlaka bir rahmet yönü barındırmaktadır. Zira Mâtürîdî'ye göre başına gelen sıkıntılara sabreden bir kimse, şu dört şeyi elde edecektir:

1. Daha önce işlemiş olduğu günahlar bu vesileyle affedilecek.
2. Sıkıntıyla karşı karşıya kalan kimse, kendisinin yalnızca bir kul olduğunu ve ona hükmeden gerçek kudret sahibinin Allah olduğunu idrak edecek.
3. Maruz kaldığı bu musibetlere sabırla tahammül göstermesi durumunda, sevaba ve devamlı olan nimetlere nail olacağına inanacak.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 138-139.

⁹³ “Rabbimiz, lütfu kereminden nasibinize düşeni arayınız diye sizin için denizde gemileri yüzdürmektedir. Şüphesiz O, size karşı merhametli olmaktadır.”

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/83-84.



4. Yaşadığı bu sıkıntılar sebebiyle, nimeti nimet olarak görme derecesine ulaşacaktır.⁹⁵

Mâtürîdî'ye göre hayrı ve şerri yaratan Allah olmakla birlikte, yaratıcısının Allah olmasına bakarak şerri doğrudan doğruya Allah'a nispet etmek, edebe mugayirdir. Allah bütün varlıkların Rabbi ve kâinatın sahibi olduğu halde kötü, çirkin olan nesnelerin ve şeytanın O'na nispet edilmesi doğru değildir. Her şeyi yaratan Allah olduğu halde mesela, "Ey pis olan şeylerin rabbi, çirkin olanların ilahı, şeytanların ve İblis'in Rabbi" gibi ifadeler kullanmak uygun olmaz.⁹⁶

Sonuç

İlâhiyât bahsi, İslam inancının üç ana esasını oluşturan "usûl-i selâse"nin "aslü'l-usûl"ü olup kelâm ilminin en önemli ve kapsamlı konularındandır. Bu meseleler etrafında ilk dönemlerden itibaren çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve önemli fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber döneminde ashâb-ı kirâm, ilâhiyât alanına giren bu mevzuları tartışma gündemine pek taşımamış; bu meselelere Kur'ân ve sünnette yer aldığı şekliyle iman etmekle yetinmiştir. Ancak sahabe döneminin sonlarından itibaren -dâhilî ve haricî birtakım sebeplerle- Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri, zâtı, sıfatları ve diğer ulûhiyet meseleleriyle ilgili tartışmalar yoğunlaşmış ve farklı yaklaşımlar neticesinde çeşitli ekoller/mezhepler tezahür etmeye başlamıştır.

Ehl-i sünnet kelâm ilmini tesis edenlerden ve aynı zamanda kendi adına nispetle anılan Mâtürîdiyye ekolünün müessisi olan Mâtürîdî de ulûhiyet meseleleri etrafında özgün fikirler ortaya koymuştur. Gerek belli başlı kelâm meselelerine dair telif ettiği değerli eseri Kitâbü't-Tevhîd'de gerekse birçok açıdan ilk dirayet tefsiri sayılabilecek olan Te'vilâtü'l-Kur'ân'da ilâhiyât alanına giren bu konuları naklî ve aklî delillerle izah etmiştir. Mâtürîdî, meseleleri Kur'an ve sünnet çerçevesinde açıklarken aynı zamanda gerek İslam mensuplarından hatalı sonuçlara varan kişi ve akımlara gerekse İslam dışı din ve mezheplere cevaplar üretmeye çalışmıştır.

⁹⁵ Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 149-150.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 312.



İmam Mâtürîdî'nin, Allah'ın zâtı ve sıfatları alanına giren mevzularda büyük ölçüde nakle bağlı kaldığı görülmektedir. Ona göre öncelikle Allah Teâlâ'nın zâtını nasıl tanıttığına bakılmalıdır. Mâtürîdî bu hususlarda te'vilde bulunması gerektiğinde de özellikle "Allah'tan teşbihin nefiyi" hususuna büyük önem vermektedir. O mezkûr her iki eserinde de ulûhiyeti ve niteliklerini ispat ederken sık sık Allah'ın bütün sıfat ve fiillerinin kendine has olduğunu, bunların yaratılmış varlıklara ait fiil ve sıfat statülerinin dışında bulunduğunu vurgulamaktadır. Böylece O, tevhit prensibini "nefiy çerçevesinde ispat ve ispat çerçevesinde nefiy" dengesi üzerine oturtmuştur.

Mâtürîdî, Allah'ın evrendeki tasarruflarını ifade eden ilahî fiiller konusunda ise sürekli ilahî hikmete vurguda bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, zâtından ötürü hakîm olup O'nun fiillerinde hata etmesi mevzubahis olamaz. Yanı sıra Allah'ın fiillerinin belli bir hikmete mebni olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple, Allah'ın kâinatı yaratma sebebi, zararlı şeyleri ve şerri yaratmasının nedenleri gibi aklımızın hikmetini tam olarak kavramaktan âciz kaldığı birtakım durumlarla karşılaşırsak, bütün bunlarda düşünce kapasitemizin idrak edemediği derin ilahî hikmetlerin bulunduğunu bilmeliyiz.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". *Hikmet Yurdu* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009), (İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı), 71-90.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İİFV Vakfı Yayınları, 9. Baskı, 2001.
- Beyâzî, Kemalettin. *el-Usûlül-münife lil- imâm Ebi Hanîfe*. Çev İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sabîh-i Buhârî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Can, Mustafa. *Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Cevherî, Ebu Nasr. *es-Sıhâh tâcül-luğa ve sıhâhi'l-Arabiyye*. Thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.



- Ebû Hanîfe, Nûmân b. Sâbit. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Ecer, A.Vehbi. "Büyük Türk Alimi Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (Ekim 2000), 52-58.
- Eroğlu, Muhammed. *Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1971.
- Huleyf, Fethullah. (*Neşrini yaptığı Kitâbü't- Tevhîd'e yazdığı mukaddime*). Beyrut: Darü'l-meşrik, 1970.
- İşık, Kemal. *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Kutluboğa. *Tacüt-terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1992/1413.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin. *Lisânü'l-'Arabi'l-Mubît*. Beyrut: Dârü's-sâdır, ts.
- İlhan, Avni. "Aslah". *DİA*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İmamoğlu, M. Ragıp. *İmam Ebû Mansûr el- Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l Kur'an'daki Tefsir Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Kârî, Ali. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1981.
- Kılavuz, A.Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâbirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, t.y.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik (Seçki)*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehl-i's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, el-Haccâc. *Sahib-i Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebû'l Muîn. *Tebssiratü'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.



- Nesefî, Ömer. *Akâid*. Çev. M. Seyyid Ahsen. İstanbul: Otağ Yayınları, 3. Basım, 1975.
- Oral, Osman. “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar’a Göre Rü’yettullah Sorunu”. *Oğuz Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98.
- Özdemir, Ahmet. “Allah’ın Kullarına Yakın Olmasıyla İlgili Ayetlerin Mâtürîdî-Âlûsî Ekseninde Allah İnancı ve Kulluk Sorumluluğu Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021), 566-591.
- Özdemir, Metin. “Matürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”. *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. 380-424. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye (Mâtürîdiyye Akâidi)*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2000.
- Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 135-150.
- Tancî, Muhammed b. Tavî. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”. *AÜİFD* 4/1-2 (1955), 1-12.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünen-i Tirmizî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi (Giriş)*. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. “Mâtürîdî” (Kelâma Dair Görüşleri, Tefsir İlmindeki Yeri). *DİA*. 28/151-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *DİA*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. E.Ruhi Fiğlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *DİA*. 28/165-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstivâ”. *DİA*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zebîdî, Muhammed. *Tâcül-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. Mısır: el-Matbaatü’l-hayriyye, h. 1306.



Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı Bağlamında Zemahşeri'nin
İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı

Zamakhshari's Views on Miracles of the Holy Qoran in the Context of Proving
Prophethood of Mohammad

Selçuk GEZGİN

Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Siirt/
Türkiye

Res. Assit., Siirt University Faculty of Theology, Department of History of Kalam and Islamic Sects,
Siirt/Turkey

selcukgezgin04@gmail.com | orcid.org/0000-0001-8477-4430

DOI: 10.47425/marifetname.vi.991616

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 6 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atf | Cite as

Gezgin, Selçuk. "Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı Bağlamında Zemahşeri'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı [Zamakhshari's Views on Miracles of the Holy Qoran in the Context of Proving Prophethood of Mohammad]". Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 701-727.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Hız. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı Bağlamında Zemahşeri'nin İcâzü'l-Kur'an Anlayışı

Öz: Mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde davasında doğru olduğunu kanıtlamak üzere Allah'ın izniyle gösterdiği harikülâde olaydır. Peygamberlerin gösterdikleri mûcizeler yaşadıkları dönemin öne çıkan özellikleri ile yakından ilgilidir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en önemli kanıtı olan Kur'an da Arapların uzman olduğu ve övündükleri belâgat ve fesahat alanlarında meydan okuyan bir kitaptır. Bu meydan okuma karşısında Araplar aciz kalmış; böylece Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu husus üzerinde kelâmcıların herhangi bir ihtilafı yoktur. Ancak Kur'an'ın Arapları hangi özellikleriyle aciz bıraktığı konusu ulema tarafından tartışılmıştır. İlahî hitabın mûcize olması kadar onun hangi özelliklerinden/yönlerinden dolayı mûcize olduğu konusu da son derece önemlidir. Zira Kur'an evrensel bir mûcize olduğundan asr-ı saadette olduğu gibi günümüzde de bu mûcizeviliğini korumaktadır. Dolayısıyla Kur'an, geçmişte olduğu gibi içinde bulunduğumuz dönemde de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı konusunda kilit öneme sahiptir. Buradan hareketle bu çalışmada daha çok dilci yönüyle tanınan Zemahşeri'nin meşhur tefsiri olan *Keşşâf* ve kelâma dair yazdığı *el-Minhâc fi usûli'd-dîn* adlı eserleri esas alınarak Kur'an'ın mûcizevi yönleri ve Allah Resûlünün nübüvvetini nasıl ispatladığı incelenmeye çalışılmıştır. Müellif, İslam düşüncesine kelâmcılığı ve tefsirciliğinin yanında daha ziyade dilci yönüyle damga vurmuştur. Bu da Kur'an'ın öncelikli olarak dil ve edebiyat açısından mûcize kabul edilmesi sebebiyle onun düşüncelerini son derece önemli kılmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Mûcize, Peygamberlik, Kur'an, Hz. Muhammed.

Zamakhshari's Views on Miracles of the Holy Quran in the Context of Proving Prophethood of Mohammad

Abstract: Miracle, shown at the hand of the one who's claiming of his prophethood to authenticate his cause with permission of God is a wondrous incident. Miracles shown by the prophets closely related to the prominent features of their time. The Quran, foremost proof of prophethood of Muhammad is a book challenging where Arabs are experts and pride themselves on the areas of literature and eloquence. Against over this challenge Arabs being incapitate and Muhammad emerged to Prophet of God. There is no any dispute among theologians on this occasion. However the subject with what features Quran incapitate Arabs being discussed among scholars. As much as the divine speech is a miracle also with what features/aspects it is a miracle is extremely important subject. Because of the Quran



is a universal miracle it maintains its currentness at the present time as in back then. Therefore this miracle has a key importance at proving prophethood of Muhammad. From this point of view, in this study, depending on Zamakhshari's works *kessaf* and *minhac fi usulî'd-din*, which he wrote on theology it has been tried to examine the miraculous aspects of the Qur'an and how he proved the prophethood. Writer left his mark on Islamic thought with his linguistic aspect besides his theologian and commentator aspects. And this is because of the acceptance of Quran as a linguistic and literature miracle makes his thoughts highly important.

Keywords: Kalam, Miracle, Prophethood, Quran, Prophet Mohammad.

Giriş

İnsanları, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak için indirilen Kur'an, bir hidayet kitabı olmanın yanında söz dizimi ve metin yönüyle eşsiz bir edebî değer de taşımaktadır. Muhataplarının uzmanı olduğu ve sürekli kullandığı sözlü ve yazılı ifade türlerinin tümünden bütünüyle farklı bir yapıda oluşu, bir benzerini getirme konusunda meydan okumasına karşılık muarızlarının sessiz kalması Kur'an'ın bütün bu yazı türlerinin üstünde bir metin olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir mucizesi sayılmış ve onun peygamberliğinin hak olduğunun en büyük kanıtı kabul edilmiştir.

Kur'an'ın indirildiği dönemde ona itiraz eden ve kendilerini söz sanatının ustaları, konuşma ve diyalogun öncüleri olarak niteleyen, fesahat ve belâgatla övünen Araplar, onun bir benzerini ortaya koyamamışlardır. Böylece onlar, aciz kalmışlar ve Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın ilahî hitap olduğuna dair iddialar ve bu konuda öne sürülen şüpheler, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemle sınırlı kalmamış; onun dâr-ı bekâya irtihalinden sonra da devam etmiştir.¹ Zira Allah Resûlünün vefatından hemen sonra hızlanan fetihler ve genişleyen sınırlar sonucunda yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması, Müslüman bilginler

¹ Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 11; Mu'tezile'nin erken dönem âlimleri her ne kadar i'câzî'l-Kur'an'a dair müstakil kitaplar kaleme almış olsalar da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bu konuda günümüze ulaşan en eski eser, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî'ye (ö. 384) ait *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'an* adlı kitaptır. bk. Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'câzi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru'l-Muslime, 1996), 49.



ile fethedilen bölgelerdeki din mensupları arasında felsefi ve teolojik pek çok tartışma yaşanmıştır. Bu tartışmaların önemli bir kısmı Kur’ân ve Hz. Peygamber’in risaleti hakkında olmuştur. Müslüman âlimler, zikredilen konularda yapılan itirazları ve iddiaları değerlendirmişler, reddiyelerle bunları cevaplamışlardır. Bu doğrultuda, i’câzu’l-Kur’ân konulu kitaplar kaleme almışlar; böylece ilahî mesajın Allah’ın kelâmı, Hz. Peygamber’in de Allah’ın nebîsi olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konuda ilk çalışmaları yapanlar ise Mu’tezilî alimler olmuştur.²

Bu çalışmada Zemahşeri’nin (ö. 538/1144) Kur’ân’ın mucizeliğine nasıl yaklaştığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tabakât kitapları ittifakla Zemahşeri’nin dilci yönüne vurgu yapmaktadırlar.³ Kur’ân’ın belâgat ve fesahat yönüyle eşsiz edebî bir metin olması Zemahşeri’nin bu konudaki düşüncelerini son derece önemli kılmaktadır. Zira o, Kur’ân’ın sadece indirildiği dönemde değil bütün çağlarda bir mislinin getirilmesi konusunda meydan okuyan bir yapıda olduğunu belirtmektedir.⁴ Bu da Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatının geçmişte olduğu gibi günümüzde de Kur’ân üzerinden yapılabileceğini ifade etmektedir. O halde Kur’ân’ın hangi yönleriyle mu’ciz olduğunun tespiti bu noktada kilit öneme sahiptir. Ayrıca Kur’ân, diğer mucizelerden farklı olarak hisse/duyuya değil akla hitap eden bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla diğer kitaplardan üstün olduğu yönlerinin tespiti son derece önemlidir. Araştırmamızda Zemahşeri’nin fesahat ve belâgata vurgu yapan yönü üzerinde durulurken bunun yanında Kur’ân’ın mu’cizeliğini ortaya koyan ve onu üstün kılan diğer yönler üzerinde de durulacaktır.

1. İcâz Kavramı ve Ortaya Çıkışı

İcâz kelimesi sözlükte “yapamamak, güç yetirememek, aciz olmak” gibi anlamlara gelen “a-c-z” filinden türemiştir. Bu kavram if’âl kalıbında olup

² Yusuf Şevki Yavuz, “İcâzu’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/404.

³ İbn Hallikân, *Vefâyâtü’l-ayân ve enbâu ebnâi’z-zamân* thk. İhsân Abbâs (Beyrut: 1978), 5/168; Celâleddin es-Suyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât fi tabâkâti’l-ığaviyyin ve’n-nuhât* thk. Ebu’l-Fadl İbrahim (Lübnan: el-Mektebu’l-Asriyye, trs), 2/279; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem’ül-udebâ irşâdu’l-erib ilâ ma’rifeti’l-edib* thk. İhsân Abbâs (Kâhire: Dâru’l-Fikr, 1980), 6/2687.

⁴ Carullah Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *Kitâbu’l-Minhâc fi usûlü’l-dîn* thk. Sabine Shmidtke (Beyrut: Dâru’l-Arabiyyetu li’l-Ulûm, 2007), 68-70.



“aciz bırakmak” anlamına gelmektedir.⁵ Zıddı ise kudrettir. Arapçada bir kimsenin bir konuda aciz bırakıldığını belirtmek için “اعجزت فلانا” denilir.⁶ Her ne kadar i'câz kavramı geçmese de “a-c-z” fiilinin Kur'ân'da da kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Hz. Âdem'in oğullarından birinin diliyle şöyle buyurulmaktadır: “قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغَرَابِ” “Yazık bana! Bu karga gibi kardeşimin cesedini gizlemekten/gömmekten aciz miyim? dedi.⁷ Görüldüğü üzere âyette geçen i'câz fiiliyle güç yetirememeye anlamı kastedilmiştir.

İ'câzu'l-Kur'ân konusu klasik kelâm kaynaklarında mucize başlığı altında Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatı bağlamında işlenmiştir. Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılabilmesi için mucizenin kısaca tanımının verilmesi önem arz etmektedir. İ'câz kelimesinin ism-i fâili olan mucize, sözlükte “kudretsizlik veren, aciz bırakan” anlamına gelir. Bu kelimenin aslı “muciz” olup sonunda bulunan “te” mübalağa bildirmek içindir.⁸ İstilahî anlamıyla mucizenin pek çok tanımı yapılmıştır. Yapılan tanımlar arasında küçük nüanslar olsa da tariflerin birbiriyle paralellik arz ettiğini görmekteyiz. Bunlar arasında efrâdını câmi' ağıyarını mâni' bir tanım şöyledir: “Mucize, peygamberlik iddia eden şahsın elinde, alışılmış olanı menetme veya alışılmış olmayan bir şeyi getirmek suretiyle inkâr edenleri, karşı koymaktan acze düşürecek tarzda ortaya çıkan bir iştir.”⁹ Dikkat edilirse tanımda peygamberlik iddiasından sonra gerçekleşme, tehdî, hârikulâdelik gibi mucizede bulunması zorunlu olan şartlar ifade edilmektedir.

Yukarıda zikredilen tanımı tercih etmemizin sebebi ve tanımda dikkatleri çeken husus, mucizenin bazen “bir şeyden menetme şeklinde gerçek-

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabül-Ayn* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, ts), “a-c-z”, 1/215-216; Muhammed b. Mükerrrem İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dar-u Sadır, 1956), “a-c-z”, 5/369.

⁶ Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (Kuveyt: 1975), “a-c-z”, 15/200-201.

⁷ el-Maide 5/31.

⁸ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din* çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 105.

⁹ Halil İbrahim Bulut, “Kemal Paşazâde ve fi Hakikati'l-Mucize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Sakarya: 2002), 194-196; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mücize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 26-27. Mücize'nin benzer tanımları için bk. Selim Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 (Sivas 2006), 107-118.



leşiyor olması” yönüdür. Örneğin bir peygamberin “Benim Allah’ın elçisi olduğumun delili, şu ağacın bana doğru yürümesidir.” demesi üzerine ağaç yürürse bu, alışılmış olmayan bir şeydir ve gerçekleşen bu olay fiilî mucize olur. Ancak o, “Benim Allah’ın elçisi olduğumun delili burada oturanların yerinden kalkmamasıdır.” derse ve orada bulunanlar kalkamazlarsa bu durum alışılmış olandan engelleme şeklinde gerçekleşmiş olur. Bu konu ileride görüleceği üzere sarfe nazariyesi işlenirken daha iyi anlaşılacaktır. Zira kimi düşünürler, Kur’ân’ın benzeri getirilmeyecek bir metin olduğunu iddia ederken kimileri de onun benzerinin getirilmesinin mümkün olduğunu ancak Allah’ın insanlardan bu gücü aldığını iddia etmişlerdir. Bu yönüyle sarfeyi kabul edenler, Kur’ân’ın men’î tarzda gerçekleşmiş bir mucize olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Buna göre ister fiilî isterse de men’î şekilde kabul edilsin her hâlükarda Kur’ân, mucize kabul edilmektedir.

Bir izafet terkibi olan i’câzu’l-Kur’ân ıstılahî olarak genelde “ilahî mesajın içinde barındırdığı eşsiz edebî üstünlüğü ve muhteva zenginliği sebebiyle bir mislinin ortaya konulamaması” şeklinde tanımlanmaktadır. Burada geçen “edebî üstünlük” ifadesi, birinci derecede Arapça’ya hâkim olan dil bilginlerini ilgilendirirken muhteva zenginliği kaydı ise ilim sahibi olan bütün akl-ı selimi alâkadar etmektedir. Bu da ilahî hitabı evrensel bir mesaj haline getirmektedir.¹⁰ Bu tanıma göre i’câz’ın esası Kur’ân’ın eşsiz bir metin oluşunun tespiti ve onun bir benzerinin meydana getirilememesidir. Bu sebeple bu konu ele alınırken ilahî mesajın nasıl bir mucize olduğu, onun Allah Resûlünün peygamberliğini nasıl ispat ettiği, hangi yönlerden eşsiz bir metin olduğu yani Kur’ân’ın i’câz yönleri gibi konular üzerinde durulmuştur.

İ’câzu’l-Kur’ân kalıbı her ne kadar Kur’ân’da geçmese de ilahî hitabın beşer kelâmı olmadığı, bütün insanlar bir araya gelse hatta yardımcılarını da çağırsalar onun bir mislini getirmekten aciz kalacakları vurgusu muhtelif pek çok yerde geçmektedir. Allah Resûlünün peygamberliği konusunda şüpheleri ve itirazları olanlara, Kur’ân’ın yeterli bir mucize olduğu vurgulanmış,¹¹ güç yetirebiliyorlarsa bütün destekçilerini de çağırarak onun

¹⁰ Yavuz, “İ’câzu’l-Kur’ân”, 21/403.

¹¹ el-Ankebût 29/51.



bir benzerini yazmaları teklif edilmiştir.¹² Ancak daha sonra onların bunu asla yapamayacakları da ifade edilmek¹³ suretiyle onlara meydan okunmuştur. (tehaddî)¹⁴

İlahî hitabın muhtelif pek çok yerinde i'câz üzerinde durulmakla birlikte Kur'ân'ın pratik/amelî yönüne yoğunlaşıldığından sahâbe ve tâbiîn döneminde ilahî vahyin mucizeliği üzerinde pek fazla durulmamıştır. Ancak hicri üçüncü asra gelindiğinde bir kısım haricî sebeplerin de etkisiyle bilgilerin üzerine eğildiği önemli bir konu haline dönüşmüştür.¹⁵ Nitekim hicri üçüncü asırda i'câzü'l-Kur'ân konusu ekseninde nazmü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân ve me'âni'l-Kur'ân gibi isimlerle birçok eser telif edilmiştir. Dördüncü asrın başlarına gelindiğinde ise i'câzü'l-Kur'ân terkibi yaygınlaşmaya başlanmış ve bu isimle müstakil eserler kaleme alınmıştır. Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 386) *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 388) *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Ebu-bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403) *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı ve Kâdî Abdülcabbâr'ın (ö. 415h.) *el-Muğni* isimli meşhur kitabının *İ'câzü'l-Kur'ân* cildi bu dönemde kaleme alınmış önemli eserlerden bazılarıdır.¹⁶

İslam düşüncesinde daha çok ulûmü'l-Kur'ân bağlamında ele alınan i'câzü'l-Kur'ân, kelâmçılar, dilbilimciler ve müfessirler başta olmak üzere

¹² Yûnus 10/38.

¹³ el-Bakara 2/24.

¹⁴ "Kur'ân'ın i'câzından bahseden birkaç âyeti şöyle ifade etmek mümkündür: "Eğer kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz vahiy hakkında herhangi bir şüpheniz varsa, onun dengi olacak bir süre siz de getirin, Allah'tan başka bütün yardımcılarınızı da davet edin; şayet iddianızda samimi iseniz!" (el-Bakara 2/23.)

"Ey Muhammed! Onlara de ki: "And olsun ki bu Kur'ân'ın bir mislini ortaya koymak için bütün insanlar ve cinler toplanıp birbirlerine yardımcı ve destek olsalar dahi onun bir benzerini getiremezler." (el-İsrâ 17/88.)

"Yoksa onlar "Kur'ân'ı Muhammed uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer bu iddianızda doğru iseniz Allah dışında davet edebileceğiniz herkesi desteğe çağırın da, siz de bu Kur'ân sûrelerine benzer uydurma olan on süre getirin bakalım!" Eğer bu davetinizi cevapsız bırakırlarsa, iyi bilin ki Kur'ân ancak ve ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka da hiçbir tapacak yoktur; Artık Müslüman olmuyor musunuz?" (Hûd 11/13-14.)

¹⁵ Abdulmuttalip Arpa, "Fahreddin er-Razi'nin İ'câzü'l-Kur'ân Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 784.

¹⁶ Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, *el-İcâz fi nazmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Kuliyati'l-Ezheriyye, 1978), 25-61; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", 21/404; Arpa, "Fahreddin er-Razi'nin İ'câzü'l-Kur'ân Anlayışı", 784.



birbirinden farklı birçok dinî disiplinin ilgilendiği bir konu haline gelmiştir. Kelâm bilginleri, bu konuyu Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı bağlamında ele alırken dilbilimciler ise, Kur'an'ın dil incelikleri, belâgat ve fesahat yönünden değeri cihetinden ilgi göstermişlerdir. Müfessirler ise bu konuyu yorum pratiğinin dayandığı temel değişmezlerden biri olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷ İslam'ın ilk asırlarında "ilahî kaynaklı olması", "benzerinin getirilemeyişi" ve "ilk mübelliğinin sıdkı" gibi bağlamlarda ele alınan i'câz, üzerinde müstakil eserler yazıldığı dönemlere gelindiğinde ise Kur'an'ın hangi yönlerden mucize olduğu sorusunu da gündeme getirmiştir. Dolayısıyla gerek kelâmcılar gerek dilbilimciler gerekse de müfessirler bu konuda eserler kaleme alırken i'câzın hangi yönlerden olduğunu da ortaya koymaya çalışmışlardır.

Kur'an'ın i'câz yönleri hakkında âlimlerin görüşleri farklılık arz etmektedir. İcâz yönlerinin sınırlı olduğunu kabul edenlerin yanında bu konuda herhangi bir tahdide gidilmemesi gerektiğini ifade edenler de mevcuttur. Kur'an'ın i'câz yönlerinden bahsedenlerin tam bir ittifak sağladıklarını söylemememiz de mümkün değildir. Ancak konunun genel olarak şu başlıklar altında işlendiği ifade edilebilir: 1: Dil ve üslup yönüyle i'câz, 2: İlmî muhteva yönüyle i'câz, 3: Gayb haberleri yönüyle i'câz, 4: Sarfe yönüyle i'câz, 5: Sayısal sisteme uygunluk yönüyle i'câz.¹⁸

2. Zemaşeri'nin Kur'an'ın Mücizeliğine Bakışı

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı konusuna eğilen bütün düşünürler, onun risaletini kanıtlayan en büyük hüccetin Kur'an olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda Müslüman bilginlerin ittifak halinde olduklarını söylememizde bir beis bulunmamaktadır.¹⁹ Zira Kur'an, her asra ve farklı

¹⁷ Numan Konaklı, "İcâzu'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihi Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (İstanbul: 2012), 252.

¹⁸ Kur'an'ın i'câz yönleri hakkında geniş bilgi için bk. Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerim'in İcâz Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, 2012), 381-397; Enver Arpa, "İcâzü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (Ankara: 2002), 86-89.

¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 311; İmamü'l-Harameynî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 279; Sâbüni, *el-*



seviyedeki her insana hitap eden bir mûcizedir. Oysaki diğer mûcizeler gösterildikleri dönemde kalmış ve yalnızca o dönemde yaşayan insanlara hitap etmiştir. Buradan hareketle Kur'ân'ın diğer bütün mûcizelerden farklı ve üstün bir özellikte olduğu belirtilebilir.²⁰

Keşşâf tefsiri dikkatlice okunduğunda, Zemahşeri'nin fikirlerini i'câzü'l-Kur'ân üzerine inşâ ettiği ve hemen hemen tüm açıklamalarını bu ilkeyi dikkate alarak yaptığı görülecektir. Özellikle belâgat konuları başta olmak üzere sarf, nahiv, kavram, dil ve tefsire yönelik yaptığı açıklamalarda bu minvaldeki bakış açısının izlerini çok rahat bir şekilde görmek mümkündür.²¹ Bu durum, Zemahşeri'nin Arap diline ve belâgatına olan hâkimiyetini göstermekle birlikte onun dilticiliğinin Kur'ân'ın mûcizevî yönlerini ortaya çıkarması açısından da son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır.²²

Müellif, Kur'ân'ın i'câzi ile ilgili değerlendirmelerini vahyin indiği dönem Arap toplumunun özellikleri ve Hz. Peygamber'in bu toplum içindeki durumunu dikkate alarak yapmaktadır. Öncelikle Zemahşeri, Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde müşriklerin söz sanatının ustaları, konuşma ve diyalogun öncüleri, etkili konuşmada hırslı, kaside ve recez türü

Bidâye, 106; Selim Özarslan, *Pezdevi'nin Kelamî Görüşleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 31. Ahmet Özvaranlı, *Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 75.

²⁰ Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'ân Müdafası*, 19-20. Özdemir, Mu'tezili bilginlerin genel olarak Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki mûcizelerini birer mûcize ve delil kabul etmekle birlikte, onları rakiplerine karşı peygamberliği kanıtlayan deliller olarak sunmadıklarını belirtmektedir. Bu mûcizeler onları doğrudan gözlemlene imkânı bulanlar ve Müslümanlar için birer delil özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla O'nun mûcizelerini doğrudan gözlemlene imkânı bulamayan muhalif grupların itirazlarına cevap verirken dayanılabilecek en somut delil Kur'ân olmaktadır. bk. Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'ân Müdafası*, 21. Biz, yazarın bu ifadelerine katılmakla birlikte hissi mûcizenin bazen Kur'ân mûcizesinden daha etkili olabileceğini de düşünmekteyiz. Zira insanlar akıllarını kullanma, okuduklarını anlama ve idrak etme konusunda birbirlerinden farklı yapıya sahiptirler. Dolayısıyla ilahî vahyi okuduğu zaman onun belâgatını ve muhtevasını anlayamayacak yapıda olan muarızlara sahih yollarla rivayet edilmiş hissi mûcizelerin kanıt olarak sunulmasının etkili olabileceğini düşünmekteyiz.

²¹ Oğuzhan Şemsetdin Yağmur, *Zemahşeri'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 219-220.

²² Araştırmanın bundan sonraki kısmı "Zemahşeri'nin Nübüvvet Anlayışı" adlı Yüksek Lisans çalışmamızdan kısmen yararlanılarak hazırlanmıştır. bk. Selçuk Gezgin, *Zemahşeri'nin Nübüvvet Anlayışı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)



gibi edebî sanatları kullanmada mahir kimseler olduğunu belirtmektedir.²³ Bu yönüyle onlar, dili en etkili şekilde nasıl kullanmaları gerekiyorsa o şekilde kullanıyor ve bu yönüyle kendileriyle iftihar ediyorlardı.

Dil konusunda müşriklerin durumunun bu şekilde olduğunu belirten müellif, onların sosyo-psikolojik yapılarıyla ilgili uğradıkları zarara misliyle karşılık veren, muhaliflerini alt etmede meşhur, izzet ve itibar konusunda şerefleri ve onurları için çabalarken bütün gayretlerini sarf eden, bu konuda kendilerine herhangi bir sınır tanımayan, biri karşılıklarına çıkıp kendisiyle övünecek olsa onun yaptığıнын kat kat fazlasıyla karşılık veren, kendilerine bir kahramanlık öyküsü anlatıldığında kahramanlık destanlarıyla karşılıklıta bulunan bir toplum olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Dolayısıyla ona göre müşriklerin Kur'ân'ın meydan okuyuşuna karşılık ellerinden gelenin çok daha fazlasını yapacakları konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

Arap toplum yapısı hakkında bu değerlendirmeleri yapan Zemahşerî, Hz. Muhammed'in toplum içindeki konumu ve durumuna da değinmiştir. Çünkü ona göre müşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'ân hakkında yapmış oldukları itirazların yersiz ve haksız olduğu ancak onun müşrikler katındaki konumunun bilinmesiyle ortaya çıkar. Müellif, müşriklerin, Hz. Peygamber'in Haşimoğullarının en hayırlısı olduğunu, güvenilirliğini, doğruluğunu, keskin zekâsını ve hiçbir zaman yalan söylemediğini bildiklerini ifade etmektedir.²⁵ Dolayısıyla Hz. Muhammed peygamberliğini iddia ettikten sonra onu yalancı olmakla nitellemeleri hiçbir şey ifade etmeyecektir. Çünkü onlar, kırk yıl kendi aralarında yaşayan Allah Resûlünün bir kere bile olsa yalanına şahit olmamışlardı. Bu da Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in uydurması olduğu şeklindeki iddialarını geçersiz kılmaktadır.

Hz. Muhammed hakkında müellifin üzerinde ısrarla durduğu konulardan biri de onun ümmî bir peygamber olmasıdır. Müellif, müşriklerin Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmediğini ve Kur'ân'da bulunan maluma-

²³ Carullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâik gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, çev. Murat Sülün vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/114.

²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/58.

²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/644.



tı kimseden duymadığını çok iyi bildiklerini belirtmektedir.²⁶ Dolayısıyla fesahat ve belâgat noktasında zirvede bulunan Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e ait olmadığı, müşriklerin iddia ettiği gibi onun uydurduğu sözlerden oluşmadığı²⁷ açık bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Hatta onun ümmî oluşu ilahî vahyin i'câzını kuvvetlendirmektedir.

Kur'ân'ın indiği dönemin bazı özellikleri hakkında bu bilgileri veren Zemahşerî, Kur'ân'ın, açık bir şekilde kendisi hakkında itirazı olanlara benzerini getirmelerini istemesiyle meydan okuduğunu belirtir. Müellif, Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğu ve müşriklerin Kur'ân karşısında nasıl âciz kaldığını şu ifadeleriyle açıklar:

“Kur'ân, açıklayışı belirgin ve parlak, kanıtları kesin olan ilahî bir hitap, apaçık deliller ve burhanlarla konuşan bir vahiy, çarpıklık, çelişki namına hiçbir şey barındırmayan Arapça bir kelâm, dünyevî ve dinî her türlü iyiliğin kaynağı, ondan önce inen ilahî kitapları tasdik eden,²⁸ diğer bütün mucizelerin hepsinden büyük ve üstün olan ebedî bir mucize, kutsal metinler arasında her dilde ve her mekânda tilavet edilen dengi olmayan bir metindir. “Onun vahye dayanmadığı iddiasında iseniz, haydi bir benzerini meydana getirin” meydan okumasıyla boy ölçüştüğü Arapları kendisiyle susturmuş, değme hatiplere tehadîde bulunup onlara dillerini yutturmuştur. Çöldeki kum tanelerinden ve vadiler dolusu çakıl taşlarından daha çok olmalarına rağmen, içlerinde dili en iyi kullanan bir kişi dahi öne çıkıp onun bir dengi veya benzeri bir metni yazamamış, en güzel konuşan hatiplerden biri onun en kısa sûresine bile dahi nazîre yapmaya güç yetirememiş; asabiyet damarları hiçbir surette harekete geçmemiştir.”²⁹

Yukarıda temas ettiğimiz üzere hem dilde hem de muhaliflerini alt etmede uzman olan müşriklerin Kur'ân'la yarışacak bir şey yazamamala-

²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/118; 1/938. Zemahşerî, ümmî lafzının, diğer toplumlara nazaran okuma yazma özelliğinden yoksun bir toplum olduğu için Araplara nisbet edildiğini söylemekte ve Keşşâf'ta bu kelimeyi ağırlıklı olarak buna uygun bir şekilde “okuma yazma bilmeyen” anlamında ele almaktadır. bk. Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 229.

²⁷ el-Furkân 25/4.

²⁸ Müellif sık sık Kur'ân'ın diğer semavî kitapların denetleyicisi ve onları doğrulayan bir kitap olduğunu tekrarlamakla kalmayıp Kur'ân'ın mucize olduğunu, diğer semavî kitapların mucize olarak değerlendirilmeyeceğini belirtmektedir. bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3 /168; 2/ 456

²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/8.



rı acziyetlerini ortaya koymaktadır. Oysaki Kur’ân, Hz. Peygamber’le aynı kabileye ve ırka mensup olan³⁰ müşriklerden, daha önce hiç bilmedikleri veya hiç duymadıkları bir hususla değil; mahir oldukları ve sürekli iftihar ettikleri belâgat ve dil konusunda onlara meydan okumaktadır. Bu konudaki çağrıya cevap verememeleri ise Kur’ân’ın Allah’ın vahyi olduğunu kanıtlamaktadır.³¹

Burada akla “Tarihi süreçte Kur’ân’ın bir benzeri ortaya koyulduğu halde bize ulaşması engellenmiş olamaz mı?” şeklinde bir soru gelebilir. Zemaşeri’ye göre böyle bir durum olması olanaksızdır. Çünkü Kur’ân’ın bir benzeri ortaya konmuş olsaydı, tıpkı Kur’ân gibi o da elimizde olurdu.³² Zira müşrikler, ilahî mesajın meydan okuyuşuna herhangi bir surette icabet etmiş olsalardı, insanların bunu babadan oğula intikal ettirerek getirmeleri gerekirdi. Normal şartlarda böyle bir şeyin gizlenmiş olması mümkün değildir. Kur’ân’a hücum etmek isteyenlerin onu savunanlardan çok daha fazla olduğu bir devirde bunun gizlenmesi daha da imkânsızdır.³³

Kur’ân, Hz. Peygamber’e zamana ve olaylara göre parça parça (tedrîcen) indirilmiştir. Zemaşeri’ye göre bu tadrîciliği ifade etmek için inzâl değil de tenzîl mastarının kullanılmasında birçok hikmet vardır. Çünkü Kur’ân’ın tadrîcen indirilmesi meydan okuma (tehaddî) açısından daha etkilidir. Zira müşrikler, “İlahî vahiy, Allah tarafından indirilmiş olup bizim bildiğimiz sözlerden farklı bir yapıda olsaydı, hatîp ve şairlerin âdeti olduğu üzere peş peşe sûreler ve âyetler halinde, hadiselerin ve olayların gelişimine

³⁰Zemaşeri, *Keşşâf*, 1/274.

³¹Zemaşeri, *Keşşâf*, 1/58.

³²Zemaşeri, *Minhâc*, 70, Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Kâdî Abdulcebâr, *Tesbitu delâilî’n-nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 684.

³³Zemaşeri, *Keşşâf*, 2/340; *Minhâc*, 70. Bu konuda zihinlerde oluşacak başka bir şüpheye, “Belki savaş ve geçim derdi onları, Kur’ân’a nazire getirmekten engellemiştir.” şeklinde bir soru sorarak değinen Kâdî Abdulcebâr, bu itiraza cevap olarak da şunları söyler: “Hz. Muhammed’i tekzip etmek, onu ve diğer peygamberleri tenkit etmek için yazılan kitaplara bak! Bunlar İslam devletinin en güçlü olduğu ve geniş topraklara ulaştığı bir devirde kaleme alındı. Bu eserleri, İbnü’r-Ravendî, el-Verrâk, el-Haddâd, el-Kindî, el-Husrî ve Ebü Bekir er-Râzî gibileri yazdı. Onlar, yazılarında rububiyeti inkâr ve peygamberleri tekzip etme konularında deliller ve hüccetler ortaya koydular. Şimdi sen, bu eserlerin tek bir noktası dahi değiştirilmeksizin Müslümanlara ait çarşılarda açık bir şekilde sergilendiğini ve satıldığını görüyorsun.” bk. Kâdî Abdulcebâr, *Tesbitu Delâilî’n-Nübüvve*, 684-688.



göre inmezdi” iddiasında bulunmaktaydılar.³⁴ Kur’ân ise “tenzîl” masterını kullanmasıyla onların bu itirazlarına şöyle cevap vermektedir: “Eğer tedricen indirilen Kur’ân hakkında şüphede iseniz; onun parça parça indirilen bölümlerine benzer bir metin yazın. Çünkü sizin şair ve hatîpleriniz, metinlerini bu şekilde yazdığı için bu, alışık olduğunuz bir tarzdır.” Kur’ân’ın bu şekildeki meydan okuması, bahanelerini ellerinden almakta ve onları şiddetli bir şekilde azarlamaktadır.³⁵

Ayrıca yukarıda geçen âyetlerde temas edildiği üzere Kur’ân, hakkında şüphe edenlerden bir benzerini, ona benzer on sûre veya bir sûre getirmelerini isteyerek farklı şekillerde meydan okumaktadır. Bu âyetleri göz önünde bulunduran Zemahşerî, Kur’ân’ın tek bir sûre ile meydan okumasını bir kimsenin arkadaşından kendisi gibi on satır yazmasını istemesi ve arkadaşının on satırı yazamaması üzerine “Haydi sana bunu bir satıra düşürdüm bari bunu yap.” demesi gibi olduğunu söyler. Bununla da Allah’ın, muarızlardan önce Kur’ân’a benzer on sûre getirmelerini daha sonra bir sûre getirmelerini isteyerek meydan okuduğunu; böylece onları kesin bir şekilde susturarak söyleyecekleri hiçbir söz bırakmadığını belirtmektedir.³⁶ Böylece müellif, esasında bu âyetlerin Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmesinin imkânsız olduğuna işaret etmekte ve onun benzeri bir sûrenin dahi getirilemeyeşinin Hz. Peygamber’in nübüvvetinin sıdkına delalet ettiğini vurgulamaktadır.

Zemahşerî, “Eğer kulumuz Muhammed’e indirdiğimiz vahiy hakkında herhangi bir şüpheniz varsa onun dengi olacak bir sure siz de getirin, Allah’tan başka bütün yardımcılarınızı da davet edin; şayet iddianızda samimi iseniz.”³⁷ âyetinde geçen “benzer” (مِثْلِهِ) kelimesinden kastın ne olduğu sorulursa bunun iki manaya gelebileceğini söyler. Bunlardan ilkinе göre “misil” kelimesinden kasıt, Kur’ân’ın kendisidir. Bu tercih esas alındığında mana şöyle olmaktadır: “Nazım güzelliği, derece üstünlüğü ve eşsiz bir beyan olması gibi özellikleri içinde barındıran bir sûre getirin.” Bu manalardan ikincisine

³⁴Kur’ân müşriklerin bu itirazını şöyle ifade etmektedir: “(Bir bahane olarak) Hakikati gizlemek isteyenler, “Kur’ân ona topluca, bir defada indirilmeli değilmiydi?” diyorlar.” (el-Furkân 25/32.)

³⁵Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/276.

³⁶Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/378.

³⁷el-Bakara 2/23.



göre “misl” ile kastedilen Hz. Peygamber’in kendisidir. Bu tercih esas alındığında ise âyetin manası şöyle olur: “Siz de bunun gibi olan; yani herhangi bir yazı veya kitap okuduğu görülmemiş, ulemâdan ilim tahsil etmemiş, ümmî bir Arap ve beşer olan birinden böyle bir sûre getirin.” Müellifin bu açıklamalarına göre “misl” kelimesinden kasıt Kur’ân olabileceği gibi Hz. Peygamber de olabilir. Ancak Zemahşerî, bu açıklamanın devamında tercihini Kur’ân’dan yana kullanmaktadır. Zira müellife göre sağlam bir tertip ve en sahih üsluba sahip olan Kur’ân, kendisiyle meydan okunmaya daha layıktır. Âyetin sonunda bulunan “Yardımcılarınızı da çağırın” bölümü kastedilenin Kur’ân olduğunu desteklemektedir.³⁸

Zemahşerî, *Minhâc* adlı eserinde Kur’ân mucizesini değerlendirirken müşriklerin Kur’ân’a nazire getirme konusunda nasıl çırpındıkları ancak aciz kaldıklarının vermiş olduğu psikolojik buhranı şu ifadelerle aktarmaktadır:

“Onlar Kur’ân’a karşı muarazada bulunmak için bütün imkanlarını kullandılar. Onlardan her kim bu amaç için bir şeylere niyetlendiyse de başarısız oldu. Dolayısıyla âciz oldukları herkesçe bilinmiş oldu. Onların ilahî vahye karşı muarazada bulunmakta istekli olduklarının delili onların feshat ve belagât konularında övünmeleri, bu konuda yarış içinde olmaları ve Kur’ân’ın benzerini getirme konusunda asla zorlanmayacaklarına dair iddialarıdır. Bu konuda kendisine güvenen her kim varsa Kur’ân’a nazire yazmaya yeltendi. Ancak hiçbirisi Kur’ân’ın seviyesine çıkamadı ve Kur’ân’a karşı muarazada kimse ortaya bir şey koyamadı. Durumları böyle olduğu halde kibirleri, yenilgiyi kabullenmeye müsaade etmiyordu. Ancak onların Kur’ân’a karşı olan sukûtları onların mağlup olduklarını gözler önüne sermektedir. Onlar için inandıkları dinlerin devamı ve kendilerince felaket olarak değerlendirdikleri zor durumdan kurtulmalarının çaresi, Kur’ân’a benzer bir eser ortaya koymalarıydı. Yoksa kurtuluşları, saltanat tahtlarının devrilip liderlerinin ve öncülerinin öldürülmesi ile sonuçlanacak şekilde onca emek ve imkânın harcanması, askeri sevklerin ve çetin çarpışmalara girmenin çektirdiği eziyetlerde değildi. İşte bu iki yoldan ilki kolay olanı ve kişinin galip geleceği yoldur. İkinci yol ise meşakkatli ve zor olan yoldur ki

³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/278-280.



kişi bu yola girdiğinde mağlup olur. Bu iki yoldan zor olanı hiçbir şekilde seçilmez; çünkü kişi başarıma ihtimali az olan yola girmez. Müşriklerin ikinci yolu seçip amaçları uğruna her türlü zorluğa katlanmaları, düşmanlıkları ve hileye başvurmada her türlü alçaklığı göstermeleri ne kadar ağır bir davanın içinde olduklarını göstermek için yeterli bir delildir. Zaten müşriklerin meşhur belâgatçilerinin Kur'ân'ın fesahati, nazım ve beyanındaki yüceliği karşısındaki itirafları herkesçe bilinmektedir. Buna rağmen onlardan bazıları yüzüzlükte bulunup "Duyduk duyduk! Dilersek şüphesiz biz de bunun benzerini söyleyebiliriz, bu öncekilerin uydurduğu masallarından başka bir şey değil"³⁹ söyleminde bulunmuşlardır."⁴⁰

Zemahşerî, müşriklerin, Kur'ân hakkındaki şüphelerinin hiçbirisini ilmi bir zemine dayandırmadıklarını belirtmekte ve bütün inkârlarının sebebini inatlarına ve kibirlerine bağlamaktadır. Çünkü onlar, Kur'ân'ı daha duyar duymaz ne olduğunu anlamadan, mahiyetini kavramadan, önünü arkasını iyice düşünmeden, te'viline ve manalarına vakıf olmadan onu yalanlamaya kalkışmışlardır. Bunların durumunu, taklitte büyümüş bir Haşevî'ye⁴¹ benzeten müellif, onların ömür boyu benimseyip sahiplendiği şeylere aykırı bir tek kelime işittikleri zaman sıhhatinin açıklığı ve doğruluğunun niteliği bakımından güneşten daha parlak olsa dahi, duydukları şeyleri reddettik-

³⁹ el-Enfâl 8/31.

⁴⁰ Zemahşerî, *Minhâc*, 68-69. Zemahşerî'den önce yaşamış olan Mu'tezilî bilginlerden Câhız (ö. 255), müellifin bu ifadelerine benzer bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Câhız'ın bu konudaki düşünceleri özetle şu şekildedir: "Hz. Muhammed, peygamber olarak gönderildiği zaman, Arapların lisanı en mükemmel şekilde kullanan şairleri ve hatipleri sayıca çok fazla ve ortaya koyulan edebî ürünler de geçmişe oranla hayli kabarıktı. Buna rağmen Hz. Peygamber onlardan yukarıda işaret edilen âyetlerde de belirttiği gibi, Kur'ân'ın en küçük parçası kadar bir söz ortaya koymalarını isteyince, buna yanaşmayı hemen silaha sarılmışlardır. Halbuki, canlarını ortaya koyarak ve bütün mallarını feda ederek silaha savaşmak yerine, Kur'ân'ın benzeri bir metin yazmaları, Hz. Peygamber'in iddiasını çürütmek için en kestirme ve en akılcı yoldu. Bu sayede şöhret ve şerefleri ile eski dinlerini koruyacak, savaş derdinden kurtularak rakipleri Hz. Muhammed'i kolayca alt edeceklerdi. İşte normal haller de lisânî silahtan daha büyük bir maharetle kullanabilen bu insanların, lisânî bırakıp silaha sarılmaları, bununla karşılık vermekten âciz kaldıklarının açık bir göstergesidir. bk. Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 195-196

⁴¹ Haşevî: Dini konularda akıl yürütmeyen, Kur'ân ve hadis metinlerinin zahirine bağlı kalıp başka anlama biçimlerinin yanlış olduğunu savunan ve bu sebeple teccim ve teşbih izlenimini verecek inançları kabul edenlere verilen addır. bk. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 119.



lerini belirtmektedir. Onlar bu yapıda olduklarından, daha duyduklarını idrak etmeden; doğru mu yanlış mı olduğu üzerinde düşünmeden ondan tiksiniyorlar. Çünkü onlar, gönüllerine yalnızca kendi inançlarının doğru olduğu, bunun dışındaki bütün inançların yanlış olduğu fikrinden başka bir şeyi yerleştirmemişlerdir.⁴² Şayet onlar, bu şekilde bir tavır göstermeselerdi Kur'an'ın şüphe mahalli olan bir kitap olmadığını bilirlerdi.⁴³

Zemahşerî, Kur'an'ın mûcize olmadığına dair ileri sürülebilecek iddiaları da ele alıp cevaplar vermeye çalışır. Bu iddialardan biri bedâ ve nesh problemi. *Minhâc* adlı eserinde “Şayet Kur'an Allah'tan gelseydi; onda nesh bulunmamalıydı; çünkü nesh, bedâ'dır.” şeklindeki ifadeyle bu itirazı dile getirir.⁴⁴ Ancak ona göre Kur'an'da neshin bulunması onun i'câzına herhangi bir gölge düşürmez. Zira nesh, maslahatın, zaman ve şartların değişmesinden dolayı bir âyetin başka bir âyetle tebdil edilerek yürürlükten kaldırılmasıdır. Zamanın değişmesiyle, dünyanın maslahatı bugününün mefseleti olabilmektedir. Neshte işi zora sokmak veya işte kolayla kaçmak hedeflenmez, sadece yararlar gözetilir. Şayet Kur'an'da nesh olmasaydı; bu durum Kur'an'ın tek seferde indirilmesi gibi hikmetsiz bir şey olurdu. Yeni bir hüküm veya yeni bir şey getirildiğinde nesh meydana gelmiş olur ki bu, bir âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesi suretiyle önceki âyetin kaldırılmasıdır. Bu yeni gelen âyet, kulun dünya ve ahiret maslahatı için daha iyi, hiç değilse önceki âyetin eşdeğeridir. Dolayısıyla neshin olması maslahat açısından gereklidir. O halde nesh bedâyı gerektirmediği gibi Kur'an'ın i'câzını da iptal edemez.⁴⁵

Kur'an'ın mûcizeliği konusunda ileri sürülecek bir diğer itiraz da muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlığıdır. Bu itiraza göre Kur'an'da müteşâbih âyetlerin olması birtakım anlam kapalılığına ve farklı pek çok anlamın ortaya çıkmasına sebep olduğu için onun i'câzını bozmaktadır. Ancak Zemahşerî, böyle bir itirazın yersiz olduğunu belirtmektedir. Zira Kur'an'da mutlak manada bir kapalılık söz konusu değildir. Müteşâbih âyetler, muhkem âyetlere hamledilerek dilin ve bağlamın imkân verdiği ölçüde açıklanabilirler. Ulemâ müteşâbihât hakkında konuştuğunda ve bu âyetleri tartıştığında ko-

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/280.

⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/130.

⁴⁴ Zemahşerî, *Minhâc*, 71

⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/472; *Minhâc*, 71



nular genişler ve yeni açılımlar ortaya çıkar. Bu durumda ilmin daha ileri noktalara ulaşması sağlanır. Ancak kalplerinde eğrilik bulunanlar ve zihni karışık olan kimseler yoldan saparlar. Bunların sapmalarının sebebi doğru bir değerlendirme yapmamaları ve müteşâbih âyetleri muhkemlere hamletmemeleridir. O halde müteşâbih âyetlerin varlığı, iddia edildiğinin aksine Kur'ân'ın i'câzını pekiştirmektedir.⁴⁶

İlahî vahyin Hz. Muhammed'in risaletini kanıtlayan en büyük delil olduğu konusunda şüphede bulunan müşriklere, Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesi istenmiştir. Bu hususu konu alan âyetler bağlamında Kur'ân'ın mûcizeliğini değerlendiren müellif, muarızların nasıl aciz kaldıklarını yukarıda ifade ettiğimiz şekilde açıklamaktadır. Zemahşerî, i'câzın hangi konulara yönelik olduğuna da değinmekte ve Kur'ân'ın iki yönden mûciz olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki Kur'ân'ın nazmı diğeri ise gaybî konulara yönelik haberler barındırmasıdır.⁴⁷

2.1. Nazım Yönünden İ'câz

Zemahşerî, Kur'ân'ın mûcize oluşu konusunda öne çıkardığı hatta bir anlamda Kur'ân tefsirini üzerine inşa ettiği temel faktör, Kur'ân'ın nazım ve beyan yönünden i'câzıdır. Çünkü ona göre nazım; Kur'ân i'câzının esası, onunla meydan okumanın temelinde yer alan kanundur ve buna dikkat etmek müfessirin en önemli vazifesidir.⁴⁸ Âyetlerde bulunan sırlar, asıl anlatılmak istenen hakikatler ve nükteler, nazım ilmi bilinmeden hiçbir zaman ortaya çıkamaz.⁴⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ın i'câzı mevzu bahis olduğunda akla ilk gelmesi gereken onun nazımıdır.⁵⁰

Müellif, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in uydurması olduğu şeklindeki iddiayı değerlendirirken onun bir benzerini getirmelerinin teklif edilmesinde Kur'ân'ın bir benzerinin nasıl olması gerektiğinin vurgulandığını belirtmektedir. Yani aslında burada Kur'ân'ın hangi özelliklere sahip olduğuna temas edilmektedir. Nitekim bu sözlerin devamında müellif, Kur'ân'ın bir benzeri

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/876; *Minhâc*, 71.

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/282; *Minhâc*, 68.

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/296.

⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/956.

⁵⁰ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 186.



olarak getirecekleri şeyin Kur'ân'la nazım ve beyan konusunda yarış içinde olacağını ifade ederek Kur'ân'ın i'câz yönüne değinir.⁵¹ Tehaddî âyetleriyle ilahî kelâmın Hz. Muhammed'in uydurması olduğunu iddia edenlere, "Siz de Muhammed gibi aynı ırka mensup olan Araplarsınız ve onun gibi fasih Arapça konuşuyorsunuz, şayet onun sözleri uydurma ise siz de benzerlerini uydurabilirsiniz. Hadi o zaman siz de bu Kur'ân gibi belâgat, te'lif, nazım ve beyan güzelliği bakımından bir benzerini meydana getirin." denilerek Kur'ân'ın i'câz yönleri üzerinde durulduğunu belirtmektedir.⁵² Müellifin bu görüşlerinden Kur'ân'ın benzeri olarak getirilecek metinde iki özelliğin bulunması gerektiğini anlamaktayız: Bunlardan ilki bir Arabın veya kitap okumamış ve âlimlerden ders almamış ümmî bir kişinin getirdiği bir metin olmalıdır. Diğeri ise beyan ve nazım güzelliği bakımından ona denk bir metin olmalıdır.⁵³

Zemahşerî, Kur'ân'ın sûreler ve âyetler halinde bölümlenmiş olmasını ve âyetlerin fasıla ve sınırlarla ayrılmasının da onun nazımının bir parçası olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Yine âyetlerde bazen bazı tevriyeli sözlerin⁵⁵ kullanıldığını ifade eder. Her ne kadar ilk bakışta bu sözler çelişkili olarak görülse de bu tip sözlerin ancak meânî ilminde uzman, pratik zekalı âlimlerin anlayabileceğini söyleyerek aslında çelişkinin olmadığını belirtmektedir.⁵⁶ Yani Kur'ân'ın i'câzını hakkıyla takdir etmek ve en güzel şekilde anlamak isteyen kimsenin onun nazımını ve nazım özelliklerini iyi bilmesi gerekmektedir.

⁵¹Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/372.

⁵²Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/280; 3/280-372-1180.

⁵³Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 186.

⁵⁴Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/58.

⁵⁵Tevriye, sözlükte arkaya atmak anlamına gelmektedir. İstilahî olarak ise düz yazıda veya şiirde uzak ve yakın iki manası olan bir lafzın akla ilk anda gelen yakın anlamını değil de gizli bir karineye dayalı olarak uzak anlamını kastetmektir. Tevriye, günlük yaşantıda zor durumlarda kalıp yalan söylememek istendiğinde başvuru bir yoldur. Örneğin Hz. Muhammed Bedir kuyularına geldiğinde, kimlerden olduklarını soran bir kişiye durumlarını gizlemek amacıyla "من ماء" (min main/sudan) cevabını vermiştir. Hz. Peygamber bu cevapla sudan yaratıldıklarını kastetmiştir, soran kişi ise su kabilesinden olduğunu anlamıştır. Allah restülü bu şekilde tevriyeli bir söz kullanmış, kim oldukları da açığa çıkmamıştır. Burada her iki mana da lafzın hakiki manasıdır. bk. Ali Bulut, *Belegat Meâni-Beyân-Bedi'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 290-291.

⁵⁶Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/454.



Zemahşeri'nin dil ilmindeki ustalığını âyetleri, sarf, nahiv ve belâgat yönünden açıklarken de kullanmaktadır. Nitekim bazı yerlerde; “Bu ifadenin burada kullanılması nasıl caiz olur”,⁵⁷ “Bu ifade yerine şu kullanılsaydı daha iyi olmaz mıydı?”,⁵⁸ “Bu ifadenin burada zikredilmesinin faydası nedir?”⁵⁹ şeklinde sorular sormakta, daha sonra dil ve belâgat yönünden bu soruların cevabını vererek Kur'an'ın nazmına dikkat çekmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için burada birkaç örnek verilmesi uygun olacaktır.

Müellif, “*Ey insanlar! Sizleri ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki, korunabilesiniz.*”⁶⁰ âyetinde şayet “Âyette söz dizimi (nazım) açısından *اعبدوا* anlamını ifade etmek için *تعبدون* veya *تتقون* yerine *اتقوا* lafzı kullanılsa (yani her iki fiil de emir fiil ya da müzari fiil olsa) olmaz mıydı?” şeklinde bir soru sorulursa ona şöyle cevap verileceğini söyler:

“Sakınma (takva), Allah'a kulluk etmekten farklı bir şey değil ki bu durum sözün ahenginin bozulmasına (*tenâfirü'n-nazm*) neden olsun. Aksine takva, Allah'a kulluk etmek isteyen kimsenin bu konudaki gayretinin son sınırır. Bu ifade, senin kölene “Şu kitap tomarlarını yüklen bakalım; ben seni sırf yükümü taşıyasın diye köle edindim.” demen gibidir; “Seni kitap tomarlarını taşıyasın diye köle edindim” demiş olsaydın kölenin gönlünde aynı etkiyi oluşturmazdı.”⁶¹

Yine “*İşte Allah'ın boyası! Allahtan daha güzel boyası olan kim vardır? Biz sadece O'na taparız.*”⁶² âyetinde Kur'an'ın nazmına değinen müellif, şu açıklamalarda bulunur:

“Yani Allah, kullarını iman boyasıyla boyar ve onları, imanları sebebiyle küfrün bütün çirkinliklerinden arındırır. Bu sebeptir ki O'nun boyasından daha güzel boya bulunmaz. “Biz yalnız O'na taparız.” cümlesi, “Biz Allah'a iman ettik.” sözüne atfedilmiştir. Bu atıf *صبغة الله* tabirinin “İbrahim'in dininden” bedel olduğunu veya “Haydi Allah'ın boyasına Allah'ın boyasına...” anlamında iğra yoluyla mansub olduğunu iddia edenlerin görüşünü

⁵⁷Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/66.

⁵⁸Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/70.

⁵⁹Zemahşeri, *Keşşâf*, 5/154.

⁶⁰el-Bakara 2/21.

⁶¹Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/264.

⁶²el-Bakara 2/138.



reddetmektedir. Çünkü bu tür bir yaklaşım nazmı bozar (*fekkü'n-nazm*), sözü uyumlu ve ahenkli olmaktan çıkarır.”⁶³

Zemahşerî'nin Kur'an'ın nazmı ile ilgili başka bir örneğini de müdâyene⁶⁴ âyetinde görmekteyiz. Müellif, âyette “إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينٍ إِلَىٰ هِيَ أَجَلٍ مُّسَمًّى” yerine “بَدِينٍ” kelimesi olmadan “إِذَا تَدَايْتُمْ إِلَىٰ هِيَ أَجَلٍ مُّسَمًّى” denilseydi olmaz mıydı? şeklinde bir soru sorulursa şöyle cevap verileceğini söyler: “Burada “بَدِينٍ” ifadesinin tekrar edilmesinin sebebi, devamındaki “فَأَكْتَبُوهُ” ifadesindeki zamirin işaret edeceği bir merci olması içindir. Zira “بَدِينٍ” ifadesi zikredilmeseydi, devamında “Borcun yazın” denilmesi gerekirdi. O zaman da âyetin nazmı şimdi olduğu kadar güzel olmayacaktı.”⁶⁵

Örneklere görüleceği üzere müellif gramer kurallarını ve belâgat unsurlarını kullanarak Kur'an'ın nazım ve beyan bakımından mucize oluşunu ispat etmektedir. Şimdi de müellifin i'câzın ikinci unsuru olan gayb haberleri ile ilgili düşüncesini ifade etmeye çalışalım.

2.2. Gayba Ait Haberler Yönüyle İ'câz

Yukarıda belirttiğimiz üzere Zemahşerî, i'câz anlayışını oluştururken ilahî kelâmın indiği dönemi ve Allah resûlünün toplum içindeki durumunu ve konumunu göz önünde bulundurduğundan bahsetmiştik. Hz. Muhammed'in ümmî olması ve daha önce buna benzer sözleri söylediğine dair kimsenin tanıklık etmemesi, Kur'an'ın gayba ait haberler içermesinden dolayı mu'ciz oluşunun temelini oluşturmaktadır. Nitekim bu durumda olan birinin hem geçmişe hem de geleceğe dair haberleri en güzel şekilde, daha önce kimsenin duymadığı fevkaladelikte bildirmesi kelâmın uydurma olmayıp, Allah katından olduğunu kanıtlamakta aynı zamanda haber verenin peygamber olduğuna delalet etmektedir.⁶⁶

Kur'an'da gelecekte haber veren en açık örnek Rûm sûresinin ilk âyetlerinde anlatılan Rumların birkaç yıl içerisinde galip geleceğinden bahseden âyetlerdir.⁶⁷ Zemahşerî, bu âyetlerin tefsirinde, bu haberin Hz.

⁶³Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/534.

⁶⁴el-Bakara 2/282.

⁶⁵Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/846.

⁶⁶Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/704; 4/44; 1/448.

⁶⁷er-Rûm 30/1-5.



Muhammed'in risaletinin apaçık delili ve Kur'an'ın Allah katından indiğinin ispatı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü müellife göre gelecekte gerçekleşecek haberleri yani gaybı Allah dışında kimse bilemez.⁶⁸ Bu durumda Hz. Peygamber, bu haberi vermiş ve zamanı geldiğinde bu olay haber verildiği şekliyle gerçekleşmişse Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır.

Zemahşerî, Kur'an'da gelecekte haber veren olayların anlatıldığı ve test edilebilme özelliği taşıyan bu âyetler dışında, kalıp olarak geleceğe işaret eden cümle ve ifadeler üzerinden de onun mu'ciz oluşunu temellendirmeye çalışır.⁶⁹ Bu meyanda Bakara sûresinde geçen “فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا”⁷⁰ ifadesinin kullanılmış olmasında nübüvvetin ispatına yönelik iki delilin olduğunu belirtir. Bunlardan ilki kendisiyle meydan okunan şeyin mucize olduğunun doğruluğu, ikincisi ise müşriklerin İlahî vahyin meydan okumasına cevap veremeyeceklerinin en baştan belirtilmesidir ki bu, sadece Allah'ın bilebileceği gayb meselesidir.⁷¹

Gayb haberlerini ihtiva etmesi yönüyle Kur'an'ın icâzı konusunda müellifin üzerinde ısrarla durduğu husus, Hz. Peygamber'in ümmiliğidir. Zemahşerî, diğer peygamberlerin okuma-yazma bildiğini ancak Hz. Peygamber'in hepsinden farklı olarak ümmî bir peygamber olduğunu ve diğer ilahî kitapların hiçbirisi mu'ciz olmadığı halde Kur'an'ın mu'ciz olduğunu ifade etmektedir.⁷² Bu açıklamaları yaptığı “Ey Peygamber! *Sen Kur'an sana indirilmeden önce ne bir kitap okuyabiliyordun ne de sağ elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı batıl iddia peşinde olan kimseler kuşkuya düşerlerdi.*”⁷³ âyetinde geçen “batıl iddia peşinde olanlar” (mubtilûn) ile kastedilenlerin Ehl-i Kitab ve müşrikler olduğunu şu ifadeleri ile belirtir:

“Sen ümmî bir elçisin. Hiç kimse sana kitap okumayı ya da yazı yazmayı

⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5,198.

⁶⁹ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 189.

⁷⁰ el-Bakara 2/24.

⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/284. Diğer örnekler için bk. 2/468; 3/920.

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/174-176. Zemahşerî, Kur'an'ın mucize olup diğer kitapların mucize olmadığına, Kur'an'ın baştan sonuna kadar ezbere okunabildiğini gerekçe gösterir. Müellife göre diğer ilahî kitapların ezberlenebilmesi gibi bir özelliği yoktur; onlar ancak kitaplara bakmak suretiyle okunabilir. Bu ifadeleriyle müellif, Kur'an'ın kolay ezberlenebilmesini onun mucize oluşunun bir parçası saymaktadır.

⁷³ el-Ankebût 29/48.



öğretmedi. Eğer ümmî olmadığına dair en ufak bir işaret veya şüphe olsaydı ehli kitaptan batıl iddia peşinde olanlar (mubtılûn) şüpheyeye düşerlerdi ve ‘Kitaplarımızda geleceği bildirilen peygamber, okuma yazma bilmeyen ümmî bir peygamberdir’ derlerdi.⁷⁴ Ya da Mekke müşrikleri de şüpheyeye düşer ve “Belki de o, Kur’ân’ı birinden öğrendi ya da kendi eliyle yazdı.” derlerdi.⁷⁵

Müellif, bu ifadeleriyle Hz. Peygamber’in muhatabı olan bütün grupların kesin bir şekilde O’nun ümmî olduğunu bildiklerini belirtmektedir. Yani müellife göre onların, Kur’ân ve Hz. Peygamber ile ilgili yapacakları bütün itiraz ve iddialar ellerinden alınmış olmaktadır.

Sonuç olarak yukarıdaki açıklamaları dikkate aldığımızda müellif, Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel yapısını göz önünde bulundurmakta ve dilci yönünü ön plana çıkararak Kur’ân’ın mucizeliğini kanıtlamaktadır.

Kur’ân’ın i’câzı mevzu bahis olduğunda i’câzın nasıl gerçekleştiği ulemâ tarafından tartışılan bir konu olmuş ve bu konu ile ilgili farklı tezler öne sürülmüştür. Bu konu Zemahşeri’de de görüldüğü üzere kelâm kitaplarında “sarfe nazariyesi” bağlamında incelenmiştir. Şimdi sarfe teorisinin ifade ettikleri ve Zemahşeri’nin bu konudaki düşüncesini ifade etmeye çalışalım.

2.3. Sarfe Nazariyesi

İslam düşünce tarihinde Kur’ân’ın, muarızlarını, bir benzerini getirmelerinden aciz bırakmasının keyfiyeti konusunda temel olarak iki teori öne sürülmüştür. Bunlardan ilkinde göre Kur’ân dil, üslup ve muhteva yönünden benzeri meydana getirilmeyecek üstünlükte bir kitaptır. Bu teoriye göre Kur’ân’ın muarızları, her ne kadar ona benzer bir metin oluşturma gayretine girmiş olsalar da başarılı olamamışlardır. Bu görüş, Kur’ân’ın mucize oluşunun bizzat kendisinden kaynaklandığını ifade eder.

Kur’ân’ın i’câzı konusunda ileri sürülen ikinci tez ise sarfe nazariyesi-

⁷⁴Zemahşeri’nin belirttiği Hz. Peygamber’in ümmî olduğu hakkındaki bu ifadeleri Kitab-ı Mukaddes’te tespit edemedik. Bu konuda müellifin, Tevrat ve İncil’de ümmî bir peygamberin yazılı olduğunu belirten âyetten (el-Arâf 7/157) hareket ederek bu ifadeleri kullandığını düşünmekteyiz.

⁷⁵Zemahşeri, *Keşşâf*, 5/174-176



dir. Sarfe kelimesi sözlükte “geri çevirmek, engel olmak” anlamındaki “sarf” kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak ise Arap edîp ve şairlerinde, belâgat yönünden Kur’ân’ın benzerini meydana getirme gücü bulunduğu, fakat inkarcuların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiğini ifade etmektedir.⁷⁶ Bu düşünceye göre Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmemesi, men’î tarzda gerçekleşmiş hissî bir mucizedir. Yani Kur’ân’ın bir benzerinin getirilememesi Kur’ân’ın kendisinden kaynaklanmamakta; Allah’ın müdahalesiyle gerçekleşmektedir.

Zemahşerî, tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinin hiçbir yerinde sarfe ile ilgili herhangi bir görüşe değinmemekte, genel anlamda sarfeyi kabul ettiği izlemine verecek herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Aksine müellif, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi müşriklerin ilahî hitaba bir nazire getirme teşebbüsünde bulduklarını ancak başarılı olamadıklarını belirterek sarfe düşüncesinin aksi kanaatte olduğunu sezdirecek ifadeler kullanmaktadır.⁷⁷

Zemahşerî, sarfe teorisine ilgili düşüncelerini açık bir şekilde diğer eserlerinde işlemektedir. Minhâc adlı eserinde konuya “Sarfe hakkında ne dersin?” şeklinde bir soruyla başlamaktadır. Sonrasında fesahat ve belâgat noktasında son derece yüksek bir mertebede bulunan İlahî vahyin bir denginin getirilmesi mümkün olduğu halde getirilememesini, Allah tarafından insanların engellenmesinden kaynaklanmadığını belirtmektedir. Devamında onların Kur’ân’ın bir benzerini getirme konusunda pek çok gayret ve çaba harcadıklarını ancak ortaya koydukları metinlerin, iddia ettikleri seviyeye çıkamadığını ifade etmektedir.⁷⁸ Müellif, bu ifadeleriyle açık bir şekilde sarfe teorisine karşı bir tavır takındığını gözler önüne sermektedir.⁷⁹

Zemahşerî’nin sarfe nazariyesiyle ilgili düşüncelerini Minhâc adlı kitabı dışında Kur’ân’ın icazını konu edindiği *İcazu sûreti’l-Kevser* isimli eserinde de ifade etmektedir. Müellif, burada sarfe teorisini kabul etmediğini şu sözleriyle belirtmektedir:

⁷⁶Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 272.

⁷⁷Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/1124; 4/850.

⁷⁸Zemahşerî, *Minhâc*, 70-71.

⁷⁹Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 229.



“Sarfe lafını bir kenara bırak. Çünkü sarfe, İslam’da ilk defa Nazzam’ın gaflet ve cinnet eseri söylediği sözlerden ibarettir. Onun bu sözlerine karşı cevap verilmiştir. Eğer söyledikleri doğru olsaydı hikmet-i ilahî olarak Kur’ân’ın en zayıf ve en aşağı tarzda, en düşük ve en bayağı üslupta, belâgat güzelliklerinden en âri şekilde ve parlak akıl cevherlerinden en uzak halde indirilmesi gerekirdi. Sonra da söz söyleme sanatının zirvesinde bulunan kişilere şöyle denilirdi: Onun gibi ve onun seviyesinde bir söz getirin. Ardından ilahî engelleme (hacız) önlerini keser ve acziyetleri ortaya çıkardı. Bu durumda şöyle denirdi: “Allah, onları mahir oldukları alanın en basitini ve yapabileceklerinin en kolayını söylemekten alıkoymuştur.”⁸⁰

Sonuç olarak müellifin, sarfe teorisine eleştirel bir gözle baktığını, bu teorinin ifade ettiklerinin gerçeği yansıtmadığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Ona göre Kur’ân’ın mücizeliği; dil, üslup ve muhteva yönünden dengi meydana getirilmeyecek üstünlükte bir kitap olmasından kaynaklanmaktadır.⁸¹ Bu yönüyle Zemahşeri, Kur’ân’ın mücize oluşunu, bir taraftan kelâmcıların açıklamalarına uygun olarak onun benzerinin getirilmemesine; diğer taraftan da dilcilerin ayrıntılı beyanlarına dayanarak fesahat ve belâgat açısından üstün bir söylem gücüne dayandırmaktadır. Müellifin Arapça’ya olan vukufiyeti özellikle nazım ve beyan açısından Kur’ân’ın i’câz yönünü ortaya koymada son derece etkili olmakta ve yukarıda da belirttiğimiz üzere müellif, âyetleri tefsir ederken bu dilci yönünü hissettirmektedir.

Sonuç

Hiz. Peygamber’in dâr-ı bekâya irtihalinden sonra fetihlerin hızlanmasıyla birlikte genişleyen sınırlar, farklı kültürlerden ve dinlerden pek çok insanın birbiriyle etkileşim içinde olmasına olanak sağlamıştır. Bunun bir sonucu olarak farklı kültür ve din mensupları arasında teolojik bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların başında ise Hiz. Muhammed’in nübüvvetinin ispatı konusu gelmektedir. Müslüman âlimler, Hiz. Peygamber’in Allah’ın elçisi olduğunu kanıtlamak üzere teoriler geliştirmiş ve nübüvvet kurumu-

⁸⁰ Zemahşeri, *İcâzu süreti’l-Kevser*, thk. Hâmid el-Haffaf (Beyrut: Dâru’l-Belâga, 1991), 61.

⁸¹ Geniş bilgi için bakınız: Yağmur, *Zemahşeri’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, s. 181-195; Altun, *Zemahşeri’nin Kelâmî Görüşleri*, 225-229.



nu temellendirmeye çalışmışlardır. Buna yönelik ortaya konan en büyük delil de hiç şüphesiz Kur'ân mucizesi olmuştur. Sahabe ve tabiin dönemlerde Kur'ân'ın amelî/pratik yönü üzerine yoğunlaşılması sebebiyle ilk zamanlarda teorik yön geri planda kalmıştı. Ancak Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatının en büyük delili olarak ele alınmasıyla birlikte Kur'ân'ın teorik yönünün, pratik yönü kadar ön plana çıkmasını sağlamış ve Kur'ân'ın icâz yönleri üzerinde de durulmaya başlanmıştır. Nitekim hicri dördüncü yüzyıla gelindiğinde "i'câzü'l-Kur'ân" ile ilgili müstakil eserler kaleme alınmış, Kur'ân mucizesi her yönüyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İcâzü'l-Kur'ân denildiğinde akla gelen isimlerden biri de Zemahşerî'dir. Zira onun dil konusundaki yetkinliği Kur'ân'ın mucizeliğini tespit etmedeki düşüncelerini son derece önemli kılmaktadır. Nitekim o meşhur tefsiri olan *Keşşâf*'in mukaddimesinde Kur'ân'ın nazım üstünlüğü, tedricî bir şekilde indirilmesindeki hikmet ve meydan okumasına karşılık Arapların nasıl aciz kaldığıyla başlayarak bir anlamda tefsirini icâzü'l-Kur'ân üzerinden inşâ etmektedir. Aynı şekilde tefsirinin neredeyse tamamında bu esasa bağlı kalmakta ve Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini nasıl ispatladığı üzerinde durmaktadır.

Zemahşerî, Kur'ân mucizesini vahyin indiği Arap toplumu ve Hz. Peygamber'in bu toplum içindeki konumunu göz önünde bulundurarak temellendirmektedir. Müellif, cahiliye Arap toplumunun bütün edebî sanatları en iyi şekilde kullanan kimseler olduklarını, bu konuda yarışmayı kendileri için bir gurur vesilesi kılan ve dil ve edebiyat konusunda sürekli övünen kimseler olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık Hz. Muhammed de hiç kimseden bir tek kelime öğrenmemiş, kimsenin ondan herhangi bir şiir veya nesir işitmediği ümmî biridir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu söylemesi üzerine onlar, buna inanmamış, Kur'ân'ın onun tarafından uydurulduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumu müşriklerin akıllarını kullanmamalarına bağlayan Zemahşerî onların düşünmeden karar verdiklerini, dil konusunda övünmelerine rağmen Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık veremediklerinden dolayı yenilgilerinin bir ifadesi olarak söylenilmiş bir söz olarak değerlendirir.

Zemahşerî'ye göre Kur'ân nazım ve gayb haberleri yönüyle mucize bir kitaptır. Tefsirinde bu icâz yönleriyle ilgili yeterince açıklama yapmak-



tadır. Özellikle nazım yönü üzerinde durmakta bir anlamda Kur'ân'ın mücizeliğini bu esas üzerinden hareketle temellendirmektedir. Onun Arap diline olan vukûfiyeti nazım yönünde Kur'ân'ın i'câzını örnekleriyle ortaya koyması açısından onu başarılı kılmaktadır. Yine o, Kur'ân'ın men'î anlamda bir mücize olduğu anlamına gelen Sarfe düşüncesine katılmamakta, bu düşünceye şiddetle karşı çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşeri'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Arpa, Abdulluttalip. "Fahreddin er-Razi' nin İcâzu'l-Kur'ân Anlayışı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 781-800.
- Arpa, Enver. İcâzü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2002), 81-107.
- Bulut, Ali. *Belegat Meâni-Beyân-Bedi'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Dördüncü Baskı, 2015.
- Bulut, Halil İbrahim. "Kemal Paşazâde ve fi Hakikati'l-Mucize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 187-207.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn el-. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Üçüncü Baskı, 2016.
- Erdoğan, İbrahim Halil. *Câhız'a Göre Nübüvvet ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Eren, Cüneyt. "Kur'ân-ı Kerim'in İcâz Çeşitleri". *Diyanet İlmi Dergi Kur'ân Özel Sayısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2012, 381-397.
- Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dar-u Sâdır, 1956.
- Kâdi Abdulcebbar, Ebül-Hasen Kâdi'l-Kudât. *Tesbitu delâilî'n-nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.



- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Konaklı, Numan. "İcazu'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihi Süreç ve Literatür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 251-290.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, Beşinci Baskı, 2013.
- Müslim, Mustafa. *Mebahis fi icâzi'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Muslime, 1996.
- Özarslan, Selim. "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündükleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (Sivas 2006), 107-118.
- Özarslan, Selim. *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Özdemir, Metin. *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Sâbûnî, Nureddîn es-. *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, 2005.
- Şeyhûn, Mahmud es-Seyyid. *el-İcâz fi nazmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü'l-Kuliyati'l-Ezheriyye, 1978.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemaşeri'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, Birinci Basım, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İcâzu'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/403-406. İstanbul, TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zebîdî, Muhammed Murteza ez-. *Tâcu'l-arûs*. 16 Cilt. Kuveyt: 1975.
- Zemaşeri, Carullah Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf an hakâik gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. çev. Murat Sülün vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zemaşeri, Carullah Mahmûd b. Ömer ez-. *İcâzu sûreti'l-Kevser*. thk. Hâmid el-Haffâf. Beyrut: Dâru'l-Belâga, 1991.
- Zemaşeri, Carullah Mahmûd b. Ömer ez-. *Kitâbu'l-Minhâc fi usûlü'd-dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyetu li'l-Ulûm, 2007.



“Kim Âşık Olur da Aşkını Gizler, İffetli Davranır ve Bu Sebepden Ölürsa, Şehit Olarak Ölür” Hadisinin Sıhhati İle İlgili Görüşler ve Değerlendirilmesi

Opinions and Evaluation of the Soundness of the Hadith "Whoever falls in love and hides his love, acts chastely and dies for this reason, she dies as a martyr

Mehmet ŞAKAR

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Bursa/Türkiye
Research Assistant, Bursa Uludag University Faculty of Theology, Department of Hadith,
Bursa/Turkey
mehmetsakar@uludag.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8101-8469

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1006080

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 11 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atf | Cite as

Şakar, Mehmet. “Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürsa, şehit olarak ölür” hadisinin Sıhhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirilmesi [Opinions and Evaluation of the Soundness of the Hadith "Whoever falls in love and hides his love, acts chastely and dies for this reason, she dies as a martyr."] Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 729-755.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



“Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürse, şehit olarak ölür” hadisinin Sıhhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirilmesi

Öz: Hz. Peygamber'den nakledilen “Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürse, şehit olarak ölür* hadisinin sıhhati, hadis âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. İlk dönem hadis münekkittlerinin tamamı “âşık hadisi” hakkında olumsuz bir kanaat arz etmişlerken, sonraki dönem bazı hadis âlimleri birtakım deliller öne sürerek mezkûr rivayetin sahih olduğunu savunmuşlardır. Ancak yapılan araştırmalar sonucu sonraki dönem hadis âlimleri tarafından “âşık hadisinin” sahih olduğunu ispatlamak için ileri sürülen delillerin, hadisi sahih derecesine çıkartacak kadar kuvvetli olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte mezkûr hadis araştırılırken müteahhir ulemadan bazı isimlerin mütekaddim münekkittlerin ittifakla ortaya koydukları bir hükme neden karşı çıktığı merak konusu olmuştur. Öte yandan makale bu sorunun cevabını ararken, müteahhir ulemâ arasından “âşık hadisine” sahih diyenlerin hadisin tenkidinde farklı bir yaklaşım ortaya koyduklarını tespit etmiştir. Onlar ilk dönem münekkittlerinin aksine hadisin ravi Süveyd'i sika kabul etmişlerdir. Ayrıca getirdikleri farklı tarikler ile hadisin mevkûf rivayetlerini de “âşık hadisinin” sıhhatini ispatlamak için kullanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Aşk, İffet, Sıhhat, Tenkit.

Opinions and Evaluation of the Soundness of the Hadith "Whoever falls in love and hides his love, acts chastely and dies for this reason, she dies as a martyr"

Absract: The authenticity of the hadith, "Whoever falls in love but hides his love, acts chastely and dies for this reason, dies as a martyr", transmitted from the Prophet, has been the subject of debate among hadith scholars. All of the early hadith critics had a negative opinion about the "ashik hadith". Some hadith scholars of the later period argued that the aforementioned narration was authentic by putting forward some evidences. However, as a result of the researches, it has been determined that the evidence put forward by the hadith scholars of the later period to prove that the "ashik hadith" is authentic is not strong enough to raise the hadith to the level of authenticity. However, while the aforementioned hadith is being researched, it has been a matter of curiosity why some of the late scholars opposed a ruling unanimously put forward by the early critics. While searching for the answer to this question, the article determined that those among

* Makalenin tamamında başlıkta tam hali verilen hadis “âşık hadisi” şeklinde kısaltılacaktır.



the ulema who called the "ashik hadith" authentic, put forward a different approach in the criticism of the hadith. Contrary to the early critics, they accepted Suwayd, the narrator of the hadith, as a trustworthy. They also used different variants of the hadith. Mawquf narrations were also used to prove the authenticity of the hadith.

Keywords: Hadith, Love, Chastely, Authenticity, Criticism.

Giriş

Şehitlik makamının İslam'da ne kadar önemli olduğu Kur'an'ın birçok ayetinde belirtilmiştir. Hz. Peygamber de çeşitli münasebetlerle bu makamın önemini, ayette¹ ifade edilen rızıklandırmanın nasıl olduğunu ve hangi vesilelerle bu yüce makama ulaşılacağını açıklamıştır. Şehadetle ilgili olarak hadislerin ifade ettiği bir başka mana ise bazı ölüm çeşitlerinin hakikaten olmasa da hükmen şehit² sayılmaya sebep olduğu gerçeğidir. Nitekim Hz. Peygamber şehitliğin tek bir sınıfa ait olmadığını söylemiş ve tâûndan, karın hastalıklarından, boğularak ve enkaz altında kalarak,³ zâtü'l-ceneb hastalığından,⁴ yanarak ölenleri ve çocuğunu doğururken hayatını kaybeden anneyi şehitlerden saymıştır.⁵ Özellikle ölüm karşısında gösterilecek sabır, şehadet kavramının cihat dışında ölen bir mümin için de kullanılabileceğini ortaya koymuştur. Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in aşk açısından dolayı vefat eden iffetli kişinin de şehit sayılacağını söylediği nakledilmiştir:

«مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ وَكَمَّ وَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً»

"Kim âşık olur da iffetli davranıp aşkını gizler (ve bu sebepten) ölürse şehit olarak ölür".

Söz konusu hadisin sıhhati konusunda mütekaddim ve müteahhir dönemden pek çok hadisçinin benzer kanaatler taşıdığı görülür. Buna karşın müteahhir bazı ilim adamları onların bu görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu

1 Allah yolunda öldürülenleri ölümler sanmayın! Bilakis onlar diridirler; Allah'ın, kendilerine verdikleri lütufla sevinçli bir halde rableri yanında rızıklandırılırlar. (Âl-i İmrân, 3/169.)

2 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1994), 2/51.

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi' u's-şâhih, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), *el-Cihâd ve's-siyer*, 30.

4 Plözezi

5 Mâlik b. Enes, Muvatta. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1985), *Cenâiz*, 36.



durum mezkûr hadisle ilgili dikkat çekici bir nokta olarak durmaktadır. Zira mütekaddim hadis münekkitlerinin sahip olduğu otorite ve hadis tenkit kurallarının koyucuları olmaları, onların bir rivayet hakkında verdikleri hükmün aşılmasının hatalı sonuçlara ulaştıracağı şeklinde algılanmaya müsaittir. Zira onlar, rivayet asırlarında yaşamış ve birçok raviyi ya bizzat gözlemleme ya da onları gören hocalarından kendileri hakkında bilgi edinme fırsatı bulmuştur. Ayrıca bu âlimlerin rivayetlerin nasıl tenkit edileceğine dair geliştirdikleri yöntemler de olduğu gibi benimsenmiş, sünneti savunma konusunda gösterdikleri tavırla sonraki nesiller nezdinde ciddi bir itibar kazanmışlardır. Fakat sahip oldukları bütün bu meziyetler “aşık hadisinin” sıhhati konusunda ortaya koydukları hükmün sonraki bazı âlimlerce reddedilmesine engel olamamıştır.

Aslında hadislerin sıhhatini tespit etmede münekkitlerin farklı görüşlerinin olması yadırganacak bir durum değildir. Bu keyfiyetin sened ve metinle alakalı pek çok unsurla ilişkisi vardır. Buna göre bir münekkidin cerh nedeni görmediği bir husus diğeri tarafından ciddi bir kusur sayılabilir. Aynı şekilde zayıf addettiği ravinin rivayetinde tek kaldığını düşündüğü için zayıf hükmü veren münekkidin hilâfına, mütâbi ya da şahitlerini bulan bir başka âlim, tarik çokluğunu göz önünde bulundurup hasen ya da sahih hükmü verebilir. Diğer yandan manasının Kur’ân ya da sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle zayıf/münker kabul edilen bir rivayet bir başkası tarafından yapılan yorum veya tevil neticesinde sahih görülebilir.

Bu makale mezkûr hadisin tariklerini inceleyerek hem hadisin sıhhat durumu hakkında bir sonuca ulaşmaya hem de her iki taraftan ulemanın hangi gerekçelerle ulaştıkları neticeleri göstermeye çalışacak ve bu gerekçelerin tahlilini yapacaktır. Böylece hadislerin sıhhat durumunu tespit etmek için kullanılan yöntemlerde ne tür farklılıklar olduğu kısmen de olsa belirtilmiş olacaktır.

Makalenin konusu olan hadis, ülkemizde İbrahim Tozlu tarafından “*Türk Muhaddis Moğultay’ın Aşka Dair Eseri İle ‘Kim Aşık Olur ve Sabrederse Allah Onun Günahlarını Affeder ve Cennetine Koyar*” başlığıyla,⁶ kıs-

⁶ İbrahim Tozlu, “Türk Muhaddis Moğultay’ın Aşka Dair Eseri İle “Kim Aşık Olur ve Sabrederse Allah Onun Günahlarını Affeder ve Cennetine Koyar”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2



men çalışılmış durumdadır. Ancak adından da anlaşılacağı üzere mezkûr makale, söz konusu hadisi tüm veçheleriyle değil Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) ilgili rivayete yaklaşımı çerçevesinde ele almıştır. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak adı geçen makalede hadisin mesela mevkûf rivayetleri ve bunların sened tenkidi üzerinde durulmamıştır. Hâlbuki mevkuf rivayetleri, hadisin sahih olduğunu ispatlamak için kullanılan en önemli argümanlardan biridir. Rivayeti sadece İbn Kılıç'ın bakış açısından incelemeyi hedefleyen Tozlu'nun makalesine mukabil araştırmamız, hadis hakkında sıhhat hükmü veren mütekaddim ve müteahhir hadis âlimlerinin bu hadis hakkındaki yaklaşımını bir problematik olarak ele almayı hedeflemesi açısından da farklılık arz etmektedir.

1. Hadisin Tahric ve Tenkidi

Hadisin merfû ve mevkûf çeşitli rivayetleri vardır. Bu rivayetler bir araya getirildiğinde şöyle bir isnad şeması oluştuğu görülür:

1.1. Hadisin Merfû Rivayetleri ve Tenkidi

Tablodan da anlaşılacağı üzere hadisin merfû rivayetleri sahâbeden İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Hz. Âişe'den (ö. 58/678) gelmektedir.

1.1.1. Hz. Âişe Rivayeti

Hz. Âişe rivayeti Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından nakledilmiştir ki tablodaki 1 nolu isnad üzerinden "Ahmed b. Muhammed ← Süveyd b Saîd ← Ali b. Müshir ← Hişâm b. Urve" isimleri aracılığı ile Hz. Peygamber'e ulaşır.⁷ Fakat bu rivayet müellifin bizzat kendisi tarafından şaz olmakla tenkit edilmiştir. Zira Hatîb'in verdiği bilgiye göre hadisi Süveyd b. Saîd'den nakleden çeşitli raviler⁸ içinde onu Hz. Âişe'ye isnad eden tek

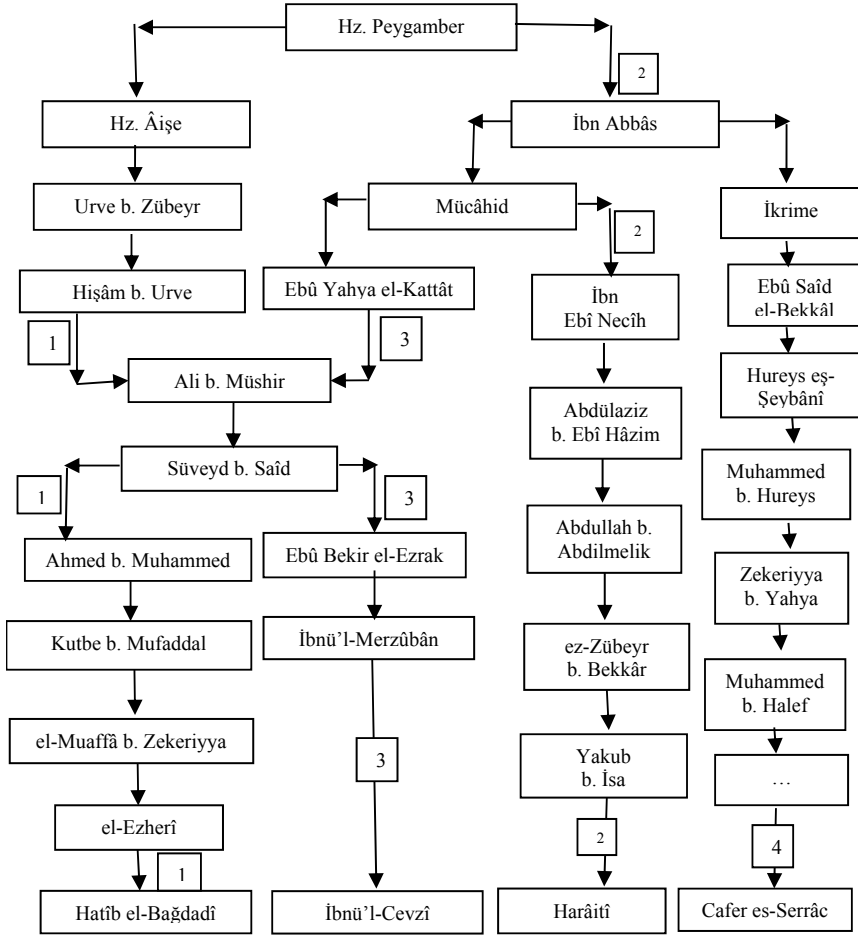
(2011), 167-186.

⁷ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târibu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 14/501.

⁸ Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre bu hadisi Süveyd'den Muhammed b. Dâvûd b. Ali el-İsfahânî (ö. 297/909-910), Ahmed b. Mahmûd el-Enbârî (ö. ?), İbrahim b. Cafer (ö?), Muhammed b. Zekerîyya el-Mervezî (ö.298/910), el-Müemmel b. Ahmed b. İbrahim, ve Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk gibi pek çok ravi nakletmiştir. (Sırasıyla bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târibu Bağdâd*, 3/158; 6/370; 6/554; 13/183; 15/239) İbmü'l-Cevzî ise hadisi Süveyd'den nakleden-



Tablo 1: Âşık Hadisi'nin İsnad Tablosu



isim Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk'tur. Süveyd'in diğer bütün öğrencileri hadisin sahâbî ravisi olarak İbn Abbâs'ın adını vermişlerdir. Mahfuz rivayet ise "Süveyd b. Saïd ← Ali b. Müşir ← Ebû Yahya el-Kattât ← Mucâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber" senediyle gelen tariktir.

Buna göre Hz. Âişe tarihinin bir hata sonucu oluştuğunu ve hadisin

ler arasında Sadaka b. Mûsâ (ö.?), el-Hasen b. Ali el-Üşnânî (ö.?), Ahmed b. Mahmûd el-Enbârî (ö.?) ve el-Kâsım b. Ahmed'i de (ö.?) zikretmiştir. (Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-bevâ*, thk. Hâlid Abdullatif es-Seb' el-Alemî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1998), 326-328



merfû tarihinin sahâbeden sadece İbn Abbâs'tan geldiğini söylemek mümkündür. Kaldı ki daha sonra değinileceği üzere Süveyd b. Saîd hakkında münekkitlerin önemli ihtilafları vardır.

1.1.2. İbn Abbâs Rivayeti

Hadisin İbn Abbâs'tan merfû olarak rivayet edildiği tarihin en eski kaynağı, görebildiğimiz kadarıyla Ebû Bekr el-Harâitî'dir (ö. 327/939). Harâitî, *İ'tilâlül-kulûb* adlı eserinde hadisi tablodaki 2 nolu isnad üzerinden ve "İbn Ebî Necîh ← Mücâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber" tarihiyle nakleder.⁹

İbn Abbâs'dan gelen bu merfû tarihin de ciddi problemleri vardır. Her şeyden önce Harâitî'nin bizzat kendisi zayıf addedilmiştir.¹⁰

Müellifin hocası Ebû Yûsuf Yakûb b. İsâ da münekkitler tarafından zayıf görülmüş hatta bazılarınca hadis uydurmakla itham edilmiştir.¹¹ Diğer taraftan İbnü'l-Kayyim, İbnü'l-Cevzi'nin verdiği tarihi göz önünde bulundurarak¹² Harâitî'nin şeyhi olan Yakûb'un İbn Ebî Necîh ile görüşmesinin imkansız olduğunu ifade etmiş daha sonra ise *İ'tilâlül-kulûb*'te geçtiği üzere Yakûb'un hadisi ez-Zübeyr b. Bekkâr kanalıyla İbn Ebî Necîh'ten naklettiğini söylemiştir.¹³

Bu tarihin ravilerinden olan ez-Zübeyr b. Bekkâr hakkında Ahmed b. Alî es-Süleymânî (ö. 404/1013) dışında olumsuz kanaat arz eden bulunmamaktadır. Nitekim Dârekutnî (ö. 385/995), ez-Zübeyr'in sika olduğunu söylemiştir.¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî onu sika, sebt, nesep uzmanı, öncekilerin tarihini çok iyi bilen ve Kureş'in nesebini ve tarihi hakkında kitap tasnif eden biri olarak tanıtmıştır. Zehebî "ilim doludur" ve "Mekke kadısı, imam,

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Cafer el-Harâitî, *İ'tilâlül-kulûb*, thk. Hamdi Demirtaş (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2000), 1/59.

¹⁰ Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *et-Telhisu'l-habîr fi tabrici ehâdisi'-Râfi'iyi'l-Kebîr* (Müessesetü Kurtuba: Mısır, 1995), 2/325.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *Ravdatü'l-mubibbin ve nüzbetü'l-müstâkin*, thk. Muhammed Azîz Şems (Rabat - Beyrut: Dâru Atââtü'l-İlm - Dâru İbn Hazm, 2019), 179.

¹² İbnü'l-Cevzi, *Zemmü'l-bevâ*, 326.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *el-Cevâbu'l-kâfi li men se'ele anî'd-devâi's-şâfi (ed-Dâu ve'd-devâ)* (Mağrib: Dâru'l-Marife, 1997), 242-243.

¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/486.



hâfız” şeklinde tavsif ettiği ez-Zübeyr’i hadis uyduranlar zümresinden sayan Ahmed b. Ali es-Süleymânî’ye önem atfedilmemesi gerektiğini beyan etmiştir.¹⁵ Zehebî ayrıca Dârekutnî ile Hatib el-Bağdâdî’nin ez-Zübeyr için “sika” dediklerini de aktarmıştır.¹⁶ İbn Hacer (ö. 852/1449) de Ebu’l-Kâsım el-Begâvî (ö. 317/929), Dârekutnî ve Hatib el-Bağdâdî gibi âlimlerin ez-Zübeyr hakkında kullandıkları “Sikadır” şeklindeki değerlendirmeye işaret etmiş, Süleymânî’nin ez-Zübeyr için “münkerü’l-hadîs” demesinin kabul edilemez olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan İbn Hacer, Zehebî’den farklı olarak, Süleymânî’nin ez-Zübeyr’i neden ağır bir dille tenkit ettiği üzerinde de durmuştur. Ona göre Süleymânî, ez-Zübeyr’in *en-Neseb* adlı eserinde zayıf ravilerden çokça rivayette bulunmasını gördüğü için bu kanıya varmıştır.¹⁷

Bu tarihin meşhur tâbîi Mücâhid’den önceki iki ravisi Abdüzazîz b. Ebî Hâzim¹⁸ (ö. 184/800) ve (Abdullah) b. Ebî Necîh¹⁹ (ö. 131/748) ise münekkitler tarafından genel olarak sika kabul edilmişlerdir.

Bu isnadda ez-Zübeyr b. Bekkâr’ın hocası konumundaki Abdullah b. Abdilmelik b. Abdilazîz el-Mâcişûn’un kimliğine dair tarafımızca bir bilgiye ulaşılamamıştır.²⁰ Ancak aynı tarikle ilgili *el-Vâdîhu’l-mubin*, *et-Telhisu’l-habîr* ve *el-Mekâsidü’l-hasenê*’de verilen bilgilere bakıldığında, Abdülmelik b. Abdülazîz b. Abdillah el-Mâcişûn (ö. 212-213/827-828) ismiyle karşılaşılmaktadır ki bu, biyografi kitaplarında ismi sıkça geçen bir

¹⁵ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/66.

¹⁶ Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, 2/85.

¹⁷ Ebu’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiretü’l-Meârifî’n-Nizâmîyye, 1326), 3/313.

¹⁸ Ebü Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târibu’l-kebir*, thk. Abdurrahman el-Muallimi (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Meârifî’l-Usmâniyye, ts.), 6/25; İclî, *es-Sikât*, 304; Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1983), 7/117; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 18/123-124; Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, 1/197; ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/126; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 6/333.

¹⁹ İclî, *es-Sikât*, 281; Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve’t-tâidil* (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1952), 5/203; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/5; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 16/217-218; ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/527; Zehebî, *Siyeru e’lâmi’n-nübelâ*, 6/125; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 6/54.

²⁰ Nitekim biyografi yazarları da ez-Zübeyr b. Bekkâr’ın kendisinden rivayette bulunduğu kişilerin listesini verirken Abdullah b. Abdilmelik b. Abdilazîz diye bir isimden bahsetmemiştir. Fakat bu listede Abdülmelik b. Abdilazîz b. el-Mâcişûn’un ismi ez-Zübeyr’in hocaları arasında zikredilir. Mesela bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 29/284.



ravidir. Ayrıca Harâitî de aynı kitabının bir başka yerinde ortası “ez-Zübeyr b. Bekkâr ← Abdülmelik b. Abdilaziz el-Mâcişûn” şeklindeki senedle bir şiirle alakalı rivayet de nakletmiştir.²¹ Bu verilere dayanarak Harâitî'nin kitabında bu isim yazılırken bir hata yapıldığı söylenebilir. Abdülmelik b. Abdülazîz, münekkitlerce tenkit edilmiş bir ravidir. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Zekerîyya es-Sâcî (ö. 307/920) ve Ezdî (ö. 334/945-46) onu zayıf kabul etmişlerdir. Yine Ahmed b. Hanbel'e onun durumu sorulduğunda “Onun durumu böyle böyledir. Kim ondan hadis alır ki!” demiştir. İbnü'l-Berkî (ö. 249/863) “Bir adam benim Abdülmelik'in yanına gitmemi istedi. Gittiğimizde onun hadisin ne olduğunu bilmediğini gördük” demiştir. Sâcî, Abdülmelik b. Abdilazîz b. el-Mâcişûn'un Mâlik'ten münker rivayetler naklettiğini söyleyerek onu neden zayıf kabul ettiğini açıklamıştır. İmam Mâlik'in talebelerinden Ebû Mus'ab (ö. 241-242/855-856), Abdülmelik'in Cehmî görüşlerinden dolayı Mâlik'in derslerinden kovulduğunu söylemiştir.²² Buna göre Abdülmelik hakkında nispeten yumuşak sayılabilecek tek ifade onu “hadisi akledemeyen biri” şeklinde tanımlayan Ebû Dâvûd'dan gelmiş olmaktadır.²³ Zira Zehebî bu değerlendirmeyi “Yani hadis ilminin önderlerinden değildir. Ama Abdülmelik kendi içinde sikadır” şeklinde yorumlamıştır.²⁴

Diğer taraftan İbn Hacer “âşık hadisinin” el-Harâitî rivayetinin, bazı ravilerin hatası sonucu senetlerin birbirine karıştırılması ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.²⁵

Yukarıdaki açıklamalara bakılarak “âşık hadisinin” merfû tariklerinin ikisinin de zayıf olduğunu ve bu iki tarikin birbirini destekleyerek hadisi zayıflıktan hasenlik derecesine çıkaramayacağını söylemek mümkündür.

1.2. Hadisin Mevkûf Rivayetleri ve Tenkidi

Metnin mevkuf rivayetleri ise İbn Abbâs'tan ve iki farklı tarikten gelmektedir.

²¹ el-Harâitî, *İ'tilâlül-kulûb*, 1/67.

²² İbn Hacer, *Tebzîbu't-Tebzîb*, 6/408.

²³ Zehebî, *Mizânü'l-iridâ*, 2/659.

²⁴ Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, 10/359.

²⁵ İbn Hacer, *et-Telbisul-habîr*, 3/284.



1.2.1. İkrime Tariki

İkrime rivayeti *Mesâri'u'l-uşşâk* adlı eserinde Cafer es-Serrâc (ö. 500/1106) tarafından, tabloda 4 nolu isnadla gösterilen şöyle bir lafızla nakledilmiştir:

«من عشق فعف فعات دخل الجنة»

“Kim âşık olur da iffetli davranır ve bu sebepten ölürse cennete girer”.²⁶

Mevkûf rivayeti İkrime'den (ö. 105/723) nakleden Ebû Sa'd el-Bakkâl (ö.?) hakkında münekkitlerin kanaati genelde olumsuz olmuştur. Yahyâ b. Maîn, Ebû Sa'd hakkında “leyse bi şey'in (hiçbir şey değildir)” demiştir.²⁷ Ahmed b. Hanbel'in, Süfyân b. Uyeyne'nin Ebû Sa'd'ın yalnızca bir hadisini yazdığını söylemesi üzerine oğlu Abdullah bunun sebebini sormuş, Ahmed b. Hanbel de oğlunun sorusunu Ebû Sa'd'ın zayıf olduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/863), Ebû Sa'd el-Bakkâl'ın zayıf olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî ise Ebû Sa'd el-Bakkâl'ın hadisleriyle ihticâc edilecek biri olmadığı kanaatindedir. Ebû Zur'a er-Râzî, Ebû Sa'd el-Bakkâl'ı “leyyinü'l-hadîs ve müdellis olarak tanımlamış ancak “sadûk mudur?” diye sorulunca “evet, yalan söylemez” demiştir.²⁸ Buhârî, Ebû Sa'd'ı “münkerü'l-hadîs” olarak tanımlamıştır.²⁹ Nesâî onu zayıf diyerek cerh etmiştir.³⁰ İbn Hibbân'a göre Ebû Sa'd vehmi ve hatası çok bir ravidir.³¹ Bu senedde isimleri geçen Muhammed b. Hureys ve babası hakkında kaynaklarda, görebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Hadisin bir diğer ravisi olan Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kûfî hakkında Alî b. el-Medîni “hâlik (hiçbir işe yaramayan, ölmüş)” derken Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel onu “leyse bi şey'in” tabiriyle tanıtmıştır. Nesâî'ye göre “sika değildir”.³² İbn Hibbân ise “sika ravilerden onların hadislerine benzemeyen rivayetler nakleder. Hatta bu hadisleri onun uydurmuş olma ih-

²⁶ Ebû Muhammed Cafer b. Ahmed es-Serrâc, *Mesâriu'l-uşşâk* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/103.

²⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir*, thk. Abdülmutî Emîn el-Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/115.

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/62-63.

²⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1997, 4/432.

³⁰ Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrükün*, 52.

³¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûbin mine'l-mubaddisîn*, thk. Hamdî b. Abdülmecid b. İsmâil es-Selefi (Dâru's-Sumeyî, 2000), 1/398.

³² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/72.



timali vardır. Bu nedenle hadisleriyle ihticâc caiz değildir” diyerek tenkit etmiştir.³³

Bir diğer ravi olan Muhammed b. Halef b. el-Merzubân (ö. 309/921) hakkında Dârekutnî “zayıf bir tarihçidir (ahbârî)” diyerek tenkitte bulunmuştur.³⁴ Zehebî ise onun sadûk olduğu kanaatindedir.³⁵

Çeşitli ravileri ile ilgili bu tenkitlere bakarak İbn Abbâs’tan mevkuf olarak nakledilen bu tarihin de zayıf olduğu söylenebilir. Kaldı ki bu tarik, âşık olmasına rağmen iffetli davranıp bundan bahsetmeyen kişinin elde edeceği neticeyi, diğer rivayetlerde olduğu gibi “şehit olarak ölmek” şeklinde değil “cennete girer” lafzıyla tespit etmesi açısından da dikkat çekmektedir ki bu ayrıntı üzerinde daha sonra durulacaktır.

1.2.2. Mücâhid Tariki

Mevkûf rivayetlerin ikincisi ise İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından, tabloda 3 nolu isnadla gösterilen “Süveyd b. Saîd ← Ali b. Müshir ← Ebû Yahyâ el-Kattât ← Mücâhid” isimleri aracılığı ile İbn Abbâs’a dayandırılır.

“Âşık hadisinin” mevkûf tariklerinden ilki Süveyd b. Saîd’in talebelerinden olan, Ebû Bekr el-Ezrak (ö. 281/894) tarafından rivayet edilmiştir. Ebû Bekr ilk başlarda hadisi merfû olarak rivayet ederken, talebesi İbnü’l-Merzubân’ın (ö. 309/921) uyarısı üzerine hadisi mevkûf olarak rivayet etmeye başlamış, hadis ona sorulduğunda Hz. Peygamber’in ismini zikretmemiştir.³⁶ Süveyd b. Saîd’den hadisi rivayet eden talebelerin tamamı hadisi merfû olarak rivayet etmişlerken Ebû Bekr’in yaptığı mevkûf rivayet, aslında Süveyd’in “âşık hadisini” tek bir vecihle yani merfû olarak naklettiğini göstermektedir. Bu durumda Ebû Bekr’in mevkûf rivayetinin şaz olduğunu dolayısıyla hadisin aslında tek bir mevkûf tarike sahip olduğunu söylemek gerekmektedir. Zaten Ebû Bekr’in ilk başlarda hadisi merfû olarak nakletmesi de bu durumu desteklemektedir.

Diğer taraftan el-Ezrak’ın hocası Süveyd b. Saîd (240/854) ile alakalı

³³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, 1/393. Hakkındaki diğer cerhler için bk. İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 2/479.

³⁴ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl* 3/538.

³⁵ Zehebî, *Siyeru e’lâmi’n-nübelâ*, 14/264.

³⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zemmü’l-bevâ*, 315.



bilgiler bu mevkûf rivayetin sıhhatini etkileyecek türdendir. Zira Süveyd'le ilgili olarak münekkitlerden oldukça çelişkili bilgiler nakledilmiştir. Bazı münekkitlere göre Süveyd sikadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Süveyd'in Dımâm b. İsmâil'den rivayet ettiği hadisler hakkında "Hepsini yaz" ya da "O hadislerin peşine düş; zira Süveyd sâlihtir ya da sikadır" demektedir. Bir başka rivayete göre ise Ahmed "Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum" demiştir. Süveyd'in fezâil ile ilgili bir kitabının getirilip burada Hz. Ali'yi ilk sırada yazdığının anlaşılması üzerine ise Ahmed b. Hanbel çok şaşırılmış ve "Bunu Süveyd'den başkası yapmıştır" değerlendirmesinde bulunmuştur. "Bu kitapta ya da Süveyd'in çeşitli rivayetlerinde başka problemler de var" denilince Ahmed b. Hanbel "Siz böyle eleştirilere kulak asmayın" demiş ve Süveyd'i hayırla anma konusunda ısrar etmiştir. Bir başka rivayete göre de Ahmed b. Hanbel kendi çocukları Sâlih ve Abdullah'a hadis nakleden Süveyd'in rivayetlerini, onun lehine olacak şekilde ayıklamaya çalışmıştır.³⁷

İclî (ö. 261/875) de Süveyd b. Saîd'i sika olarak tanımlamış ve onun Ali b. Müshir'den (ö. 189/805) en çok rivayette bulunan kişilerden biri olduğunu söylemiştir.³⁸

Müslim'in (ö. 261/875) *Sahib'*inde Süveyd'in hadislerine kitabın asıl hadisleri içerisinde yer vermesi de müellifin onu tevsik ettiği şeklinde yorumlanmıştır.³⁹

Ebu'l-Kâsım el-Begavî'ye (ö. 317/929) göre Süveyd hadis hafızlarındandır.⁴⁰

Süveyd'i cerheden münekkitler de vardır ve bunlardan ilkinin onun muâsırlarından Alî b. el-Medinî (ö. 234/848-49) olduğu söylenebilir. İbnü'l-Medinî, Süveyd hakkında "leyse bi şey" (Hiçbir değeri yoktur) demektedir.⁴¹

Yine Süveyd'in akranlarından olan Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ise onu daha ağır ifadelerle cerh etmiştir. Mesela "(Kendi hadislerini) tahdis etti-

³⁷ Mizzî, *Tebzîbu'l-Kemâl*, 12/250.

³⁸ el-İclî, *es-Sikât*, 211.

³⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumâri, *Der'ud-da'f*, 83.

⁴⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/316.

⁴¹ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/316.



ğinde onları yaz. Ancak telkîn ile aldıklarını sakın yazma” tavsiyesine bakılırsa Süveyd’i telkîn kabul etmekle itham eden Yahya “O (bizim gözümüzde) çok önceleri öldü”, “kanı helaldir” ve “bir atım ve mızrağım olsaydı kendisine savaş açardım” gibi ağır ifadeler de kullanmıştır.⁴² Hâkim’in (ö. 405/1014) isnadlı bir şekilde aktardığına göre Yahyâ yukarıda aktarılan sözünü “âşık hadisi” bağlamında söylemiştir.⁴³ Ancak Yahyâ’nın mezkûr sözünü “âşık hadisi” bağlamında söylediği kesinlik arz etmemektedir. Nitekim Hâkim’in bu rivayetini *Siyer*’inde “فَالْأَشَّاقُ بْنُ مَعِينٍ” yani “Yahya b. Maîn dedi ki” şeklinde aktaran Zehebî aynı bilgiyi *Mizânul-i-tidâl*’inde “يقال إن يحيى... قال” yani “Denildiğine göre Yahya şöyle demiştir” lafzıyla nakleder.⁴⁴ İki rivayet arasındaki bu siga farkı, söz konusu tepkinin Yahyâ’ya nispeti konusunda şüphe uyandırabilecek durumdadır. İki rivayet arasındaki bu siga farkı, söz konusu tepkinin Yahyâ’ya nispeti konusunda şüphe uyandırabilecek durumdadır. Öte yandan İbn Adî’nin (ö. 365/976) naklettiğine göre Yahyâ, “Süveyd’e savaş açardım” sözünü “Kim dinimizde reyine dayanarak bir görüş ileri sürerse onu öldürün” rivayetini dikkate alarak söylemiştir.⁴⁵ Bununla birlikte diğer tenkitleri Yahyâ’nın Süveyd hakkındaki düşüncelerini net şekilde ortaya koyabilecek durumdadır.

Süveyd’le aynı yıl vefat etmiş Bağdatlı hadis münekkidi Ebû Bekr el-A’yün (ö. 240/854) Süveyd’in durumunu “açlıktan ölmeyi engelleyecek kadar” ifadeleriyle ortaya koyar.⁴⁶ Buhârî (ö. 256/870) de yaşlandıktan sonra telkîne maruz kaldığını hatta telkîn edilen her şeyi kabul ettiğini söyleyip Süveyd’i taz’if eder.⁴⁷

⁴² İbn Hibbân, *el-Mecrûbin*, 1/447; Ebu’l-Haccac Cemaeddin Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tebzîbül-Kemâl fi esmâ’ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 29/250-251; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru e’lâmi’n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 11/418.

⁴³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru e’lâmi’n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 11/418.

⁴⁴ ez-Zehabî, *Mizânul-i-tidâl*, 1963, 2/250. Sehâvî’nin de el-Mekâsidü’l-hasene’de Hâkim’in sözünü “denilmiştir ki” diyerek aktarmasına dair bk. Sehâvî, *el-Mekâsidü’l-hasene*, 658.

⁴⁵ Ebû Ahmed el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâ’ir-ricâl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 5/466.

⁴⁶ Mizzî, *Tebzîbül-Kemâl*, 12/252.

⁴⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *İlelüt-Tirmizî el-Kebîr*, 1. bs., Beyrut: Âlemü’l-Kütüb - Mektebetü’l-Nahdatü’l-Arabiyye, 1989, s. 394. Saîd b. Amr el-Berze’î’nin (ö. 290/903) anlattığı şu hikâye Süveyd’in telkîni kabul ettiğini gösteren önemli bir örnektir: “Ebû Zur’a’nın



Ya'kûb b. Şeybe'ye (ö. 262/875) göre Süveyd sadûktur ama özellikle gözlerini kaybettikten sonra “hıfzı muzdarib bir ravi” konumuna düşmüştür.⁴⁸

Ebû Hâtim (ö. 277/890), de Süveyd'in sadûk olmakla beraber çokça tedlis yapan biri olduğunu söylemiştir.⁴⁹

Sâlih Cezere'ye (ö. 293/906) göre de Süveyd sadûk ancak kendisine ait olmayan hadisleri telkîn yoluyla rivayet eden bir kişidir.⁵⁰

Nesâî (ö. 303/915) cerh sebebine değinmeksizin Süveyd'in “sika olmadığını” belirtmekle yetinmiştir.⁵¹

Ebû Ahmed el-Hâkim (ö. 378/988) de Süveyd'in ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybettiğini söyler. Bundan sonra bazen kendisine ait olmayan hadisleri telkîn yoluyla rivayet ettiği görülmüştür. Gözlerini kaybetmeden önce naklettiği hadisler ise bunlara oranla daha güzel bulunmuştur.⁵²

Dârekutnî (ö. 385/995) Süveyd b. Saîd'in sika olmakla birlikte yaşlandıktan sonra kendisine okunan münker rivayetlerin (kendisinden nakline) icâzet verdiğini de söylemiştir.⁵³

İbn Hibbân (ö. 354/965) ise *el-Mecrûhîn* adlı eserinde Süveyd b. Saîd'i tanıtırken onun sika ravilerden münker rivayetler aktardığını söylemiş ardından da “aşık hadisini” rivayet ettiğine işaret edip şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bu hadisi Alî b. Müshir (ö. 189/805) gibi talebesi çok olan bir raviden tek başına aktaran birinin rivayetlerinden uzak durulması

Süveyd hakkında olumsuz konuştuğunu gördüm. 'Onda beni şaşırtan ilginç bir şey yakaladım' dedi. Bunun ne olduğunu sorunca anlattı: 'Mısır'dan gelince Süveyd'e gittim ve yanında bir müddet kaldım. Ona 'Bende İbn Vehb'in (ö. 197/812) Dımâm'dan (ö. 185/801) naklettiği hadisler var ki bunlar sende yok' deyince 'Onları müzakere edelim' dedi. Kitapları çıkarttım ve müzakereye başladık. Naklettiğim her hadisi işittiğinde 'Bana bunu Dımâm tahdis etti' diyordu". el-Berzeî'nin "Peki buna göre Süveyd'in durumu nedir" diye sorunca Ebû Zur'a onunla ilgili şu hükmü vermiştir: "Kitapları sahihtir. Ben rivayetlerinin asıllarını araştırıyor ve yazıyorum. Hıfzından rivayet ettiklerini ise yazmıyorum". Bk. Mizzî, *Tebzîbu'l-Kemâl*, 12/252. Gerçi bu rivayete göre Ebû Zur'a Süveyd'i yanıltmak için ona, kendi rivayeti olmayan hadisleri telkîn etmemiştir. Fakat yine de Süveyd'in kendisine ait olmayan hadisleri kendisininmiş gibi rivayet etme eğilimi taşıdığı anlaşılmaktadır.

⁴⁸ Mizzî, *Tebzîbu'l-Kemâl*, 12/251.

⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/316.

⁵⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/248.

⁵¹ en-Nesâî, *ed-Duaîfa ve'l-metrûkûn*, 50.

⁵² Mizzî, *Tebzîbu'l-Kemâl*, 12/252.

⁵³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ta'likâtü'd-Dârekutnî al'el-Mecrûhîn*, thk. el-Arabî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1994), 122.



gerekir".⁵⁴

İbn Adî, Süveyd hakkındaki sözlerini yumuşak bir ifade olan "onun zayıflığa daha yakın olduğunu" söyleyerek sonlandırmadan birkaç satır önce, yaptığı bir rivayetten dolayı Süveyd'i meşhur bir hadis hırsız olma ile itham etmiştir.⁵⁵

Hatîb el-Bağdâdî, Süveyd'in ahir ömründe gözlerini kaybettiğini, daha önce rivayet etmediği hadisleri naklettiğini zannettiğini (telkîn) söylemiştir. Ona göre Süveyd'in gözlerini kaybetmeden önce semâ ettiği hadisler ise hasendir.

Zehebî, Süveyd'i tanıtmaya "el-hâfız" ve "ilim dolu" diyerek başlamış olsa bile sözlerinin devamında "çok fazla yaşlandığını ki Süveyd'in yüz yaşında vefat ettiği söylenir, kör olduğunu ve hafızasının zayıflaması sebebiyle münker rivayetler naklettiğini ifade etmiştir.⁵⁶

Özetlemek gerekirse İbn Adî'nin "hadis hırsızdır" şeklindeki tenkidi dışında Süveyd'in adaletine yönelik bir cerh bulunmamaktadır. Yahyâ b. Maîn'in Süveyd hakkında söylediği ifadeler her ne kadar ilk bakışta onun adaletine yönelik gibi görünse bile bu yorumu destekleyecek herhangi bir ifade yoktur. Onun tenkit edilen en önemli yönü telkîni kabul etmesi ve sıkça tedlîs yapmasıdır. Bu durumda "aşık hadisini" telkîne açık olduğu zamandan önce mi yoksa sonra mı rivayet ettiği önem kazanmaktadır. Fakat kaynaklarda bu yönde bir bilgi nakledilmemiştir. Bu durumda hadisi Süveyd'den nakleden ravilerin tek tek araştırılıp onunla ne zaman buluştuklarının tespit edilmesi gerekir. Böyle bir araştırmayı yapabilecek olanlar ise Süveyd'in muâsırı münekkitlerle, Ebû Hâtim ve Sâlih Cezeze gibi kendisine yakın zamanda yaşamış âlimlerdir. Fakat sözü geçen bu ilim adamlarından hiçbiri söz konusu hadis hakkında böyle bir değerlendirme yapmamış görünmektedir. Sadece Moğultay b. Kılıç, "aşık hadisini" Süveyd'den nakleden ravilerin "onun eski talebeleri" olduğunu söylemiş ancak buna dair herhangi bir delil ibraz etmemiştir. Eğer durum Moğultay'ın dediği gibi ise bu hadisi Süveyd'in telkîne açık hale gelmeden önce rivayet ettiği söylenebilecektir. Fakat bize göre bu bilgi bile, hadisin kendisine dair

⁵⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûbin*, 1/447.

⁵⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. 4, s. 498.

⁵⁶ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-buffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/32.



şiddetli tenkitleri yumuşatacak ve onunla ilgili problemleri tamamen ortadan kaldıracak durumda değildir. Mesela İbn Hibbân, Süveyd'in bu hadisi meşhur bir hoca olan Ali b. Müshir'den tek başına naklettiğine işaret eder. Gerçi teferrüt doğrudan bir cerh sebebi değildir. Ancak söz konusu ravi, İbn Hibbân'ın işaret ettiği gibi "rivayetlerinde hata yapan ve sika ravilerden münker nakilleri olan" bir isim konumunda bulununca teferrüdünün dikkate alınması kaçınılmaz hale gelmektedir.

2. Hadisle İlgili Değerlendirmeler

Hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmeler noktasında ulemanın ikiye ayrıldığı söylenebilir.

2.1. Hadisi Zayıf veya Uydurma Addedenler

Yukarıda Yahyâ b. Mâîn'in Süveyd hakkındaki görüşleri verilirken Hâkim'den aktarılan ifadeye bakıldığında "aşık hadisi" hakkında kanaat arz eden ilk kişinin Yahyâ olduğu söylenebilirse de böyle bir nispetin doğru olabilmesinin önünde bir takım engellerin olduğundan bahsedilmiştir.

İbn Hibbân ise *el-Mecrûhîn* adlı eserinde Süveyd b. Saîd'in tercemesini verirken Süveyd'in sika ravilerden mu'dal (münker) rivayetler de bulunduğu söylemiş ardından da Süveyd'in "aşık" hadisini rivayet ettiğini ve Alî b. Müshir (ö. 189/ 805) gibi talebesi çok olan bir raviden rivayette tek kalan birinin rivayetlerinden uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷

İbn Hacer'in verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Adî de bu hadisin zayıf olduğuna inanmaktadır.⁵⁸ Zira o, "hadis münekkitlerinin Süveyd'in rivayet ettiği söz konusu hadisi münker gördüklerini" söylemesine rağmen bu değerlendirmeye herhangi bir itiraz getirmemiştir.

İlk dönem muhaddisleri arasında bu hadisi reddedenlerden biri de Hâkim'dir. Yine İbn Hacer'in aktardığına göre o "Ben bu hadise çok şa-

⁵⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/447.

⁵⁸ İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habir fî tabrici ebâdisi'-Râfi'iyi'l-Kebir*, 2/283. el-Mektebetü'ş-Şâmile programı aracılığı ile yaptığımız taramalarda İbn Adî'nin "aşık" hadisine kitabının herhangi bir yerinde atıfta bulunduğu görülmemiştir. İbn Adî, Süveyd b. Saîd başlığında İbn Hacer'in ifadesine yakın olarak sadece "Süveyd'in zikrettiklerimin dışında da münker görülen rivayetleri vardır" (İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/498.) ifadesini kullanmıştır.



şırmaktayım; zira Süveyd sikadır ama bunu ondan başka rivayet eden olmamıştır” demektedir.⁵⁹ Zehebi’nin nakline göre ise Hâkim, “bu hadisün münekkitler tarafından Süveyd’in münker rivayetleri arasında görüldüğü” bilgisini vermektedir.⁶⁰

İbnü’l-Cevzî “aşık hadisine” ait üç tariki verdikten sonra bu hadisin sahih olmadığını belirtmiştir. Akabinde İbnü’l-Cevzî hadisin neden zayıf olduğunu açıklayarak ilk iki tarikin Süveyd b. Saîd’den geldiğini, Süveyd ve rivayet ettiği “aşık hadisinin” ise İbn Hibbân, Yahyâ b. Maîn ve Dârekutnî tarafından tenkit edildiğini aktarmıştır.⁶¹

İbnü’l-Kayserânî (ö. 507/1113), hem *Tezkiratü’l-huffâz* hem de *Ma’rifetü’l-tezkira* adlı eserlerinde Süveyd b. Saîd’i gerekçe göstererek bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.⁶²

Hadise en ciddi eleştiriyi getiren âlim belki de İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmuştur. *Zâdü’l-meâd* ve *el-Cevâbü’l-kâfi* adlı eserlerinde mezkûr hadisi hem metin hem de sened cihetinden tartışmış ve sonuçta nübüvvet kelimandan olamayacağını, sahih addedilemeyeceğini söylemiştir. İbnü’l-Kayyim’in muhteva tenkidini “aşk” kelimesine yüklediği anlam üzerinden yaptığı görülür. Ona göre aşk, Allah’a muhabbette şirk, kalbin ve ruhun başkasına teslim edilip O’ndan uzaklaştırılması demektir. Böyle bir şey ile şehadet gibi yüce mertebeye ulaşılması imkânsızdır. Zira aşk, aşık olan kişinin ruhunu sarhoş etmiş, kalbini fesada uğratmıştır. Böyle olunca kalp artık Allah’ı zikretmez ve O’nunla münacattan lezzet almaz. Buna göre isnadı güneş gibi apaçık olsa bile söz konusu hadisin hatalı olduğu söylenmelidir.

⁵⁹ İbn Hacer, *et-Telhisü’l-habir*, 2/284.

⁶⁰ Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/418. Öte yandan “aşık” hadisinin sahih olduğunu ispatlamak için *Der’ud-da’f an hadisi “Men aşika fe aff”* isimli bir eser kaleme alan muâsir münekkitlerden Ebu’l-Feyz Ahmed, Hâkim’in bu ifadeyle “aşık” hadisinin sahih olduğunu söylediğini iddia etmiştir. Ona göre Hâkim’in “aşık” hadisinin isnad durumuna olan şaşkınlığını aktardıktan sonra Süveyd’in sika bir ravi olduğunu açıkça ifade etmesi, Hâkim nezdinde “aşık” hadisinin sahih olduğu anlamına gelmektedir. Bk. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Der’ud-da’f*, 99.

⁶¹ Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-İlelül-mütenâhiye fi’l-Ehâdisi’l-vâhiye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 2/285-286.

⁶² Ebu’l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed el-Makdisi eş-Şeybânî İbnü’l-Kayserânî, *Tezkiratü’l-huffâz etrafü ebâdisi kitâbi’l-Mecrûhin*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru’s-Sumeyî, 1994), 340; Ebu’l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed el-Makdisi eş-Şeybânî İbnü’l-Kayserânî, *Ma’rifetü’l-tezkira fi’l-ehâdisi’l-mevdüa*, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1985), 224.



Kaldı ki sahih bir hadiste şehadet beş çeşit olarak sayılmakta ve aşk bunlar arasında bulunmamaktadır.⁶³ İbnü'l-Kayyim sözlerine devamla “Eğer bu açıklamalarım rivayetin sahih olmadığı noktasında seni tatmin etmediyse, hadis ilmini ve illetleri iyi bilen imamları taklit et” demiş ve ilk dönem münekkitlerinin ravi Süveyd hakkındaki görüşlerini aktarmıştır.⁶⁴

İbn Hacer de “âşık hadisi” hakkında önemli tenkitler nakletmiştir. Gerçi müellif rivayet hakkında “sahihtir” ya da “zayıftır” diye açık bir ifade kullanmamıştır. Fakat münekkitlerin bu rivayet ve ravisi Süveyd hakkındaki olumsuz kanaatlerini arz etmesine bakılarak onun da “âşık hadisinin” zayıf olduğuna inandığı söylenebilir. Ayrıca İbn Hacer’e göre “âşık hadisinin” yukarıda el-Harâitî tarafından nakledilen tariki, bazı ravilerin hatası sonucu senetlerin birbirine karıştırılmasından ibarettir.⁶⁵

Sehâvî (ö. 902/1497) de hocası İbn Hacer’le aynı ifadeleri kullanıp Süveyd tarikini tenkit etmiştir. Fakat Sehâvî daha sonra bu ravinin söz konusu rivayetinde teferrüd etmediğini; “ez-Zübeyr b. Bekkâr ← Abdümelik b. Abdülaziz b. İbnü'l-Mâcişûn ← Abdülazîz b. Ebî Hâzim ← İbn Ebî Necîh ← Mücâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber” tarihinin sahih olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Sehâvî kendisinin verip sahih addettiği bu senedle el-Harâitî tarafından nakledilenin aynı olup olmadığının araştırılması gerektiğini de sözlerine eklemektedir. Ona göre eğer bu, el-Harâitî tariki ile aynı ise Hâfiz İrâkî’nin (ö. 806/1404) bu konuda “fîhi nazar” demesinin dikkate alınması gerekir.⁶⁶

Esasen Sehâvî’nin bu son ifadeleri, ez-Zübeyr b. Bekkâr tarihinin sahih olduğu şeklinde ciddi bir iddianın ortaya çıkmasına sebebiyet verebilecek durumdadır. Bununla birlikte bazı münekkitlerin bu tarik hakkında dile getirdiği ve bizim yukarıda aktardığımız tenkitleri dikkate alındığında, söz konusu ihtimâl ortadan kalkacaktır. Zira tekrar etmek gerekirse ez-Zübeyr b. Bekkâr tariki; hadisi kitabına alan el-Harâitî yanında hocası Yakûb b.

⁶³ İbnü'l-Kayyim, *el-Cevâbu'l-kâfi*, 242; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd fî bedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr el-İslâmiyye, 1994), 1/252-253.

⁶⁴ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 4/255.

⁶⁵ İbn Hacer, *et-Telhisul-habîr*, 3/284.

⁶⁶ Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-hasene*, 658.



Îsâ ve yine senedde yer alan Abdülmelik b. Abdülaziz hakkındaki tenkitler sebebiyle zayıftır.

Suyûtî (ö. 911/1505)⁶⁷, Münâvî (ö. 1031/1622)⁶⁸ ve Şevkânî (ö. 1250/1834)⁶⁹ bu hadisin zayıf, muasır hadisçilerden el-Elbânî (1914-1999)⁷⁰ ise uydurma olduğu görüşündedir.

Özetlemek gerekirse mütekaddimûn dönemi ulemasının hemen hemen tamamı hadisin zayıf olduğu kanaatinde. Sonraki dönem hadisçilerinden önemli bir kısım da mütekaddimûn gibi hadisin zayıf olduğuna dair kanaat belirtmişlerdir. Hatta Suyûtî gibi teşâhülülle meşhur bir hadisçi dahi bu hadisi zayıf addetmektedir.

İlk dönem hadis münekkitlerinden farklı olarak müteahhir âlimlerden bir kısmının ise bu hadisin sıhhat değerine dair olumlu düşündüğü görülmektedir.

2.2. Hadisi Sahih veya Hasen Görenler

Müteahhir hadisçiler içinde bu hadis hakkında mütekaddim ulemâ gibi zayıf veya uydurma diyenler bulunduğu gibi onu sahih bulanlar da olmuştur.

Zerkeşî (ö. 794/1392) bu hadisin Süveyd b. Saîd'den merfû olarak gelen Muhammed b. Dâvûd tariki ile "İbnü'l-Merzûbân ← Ebû Bekr el-Ezrak" tarikinden nakledilen mevkuûf rivayetlerini verdikten sonra münekkitlerin "münkerdir" yönündeki tenkitlerini aktarmış ardından teferrüt iddialarına cevap vermiştir. Ona göre söz konusu hadis "ez-Zübeyr b. Bekkâr ← Abdullah b. Abdülmelik el-Mâcişûn ← Abdüzazîz b. Ebî Hâzîm ← İbn Ebî Necîh ← Mücâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber" kanalıyla da gelmiştir ve bu sened sahihtir.⁷¹

⁶⁷ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Câmiûs-sagîr fi' ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 534.

⁶⁸ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arîfin b. Nüriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî el-Münâvî, *et-Teyisr bi şerhi'l-Câmi'is-sagîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1988), 2/431.

⁶⁹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâidül-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Muallimî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 230.

⁷⁰ Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'îfa ve'l-mevdûa ve eserubâs-seyyi' fi'l-ummeh* (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1992), 1/587.

⁷¹ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *et-Tezkira fi'l-ehâdisi'l-müştebira*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 180-181.



Zerkeşi'nin bu yaklaşımı Sehavi'nin yukarıda naklettığımız görüşlerine benzemektedir. Orada da ifade ettiğimiz üzere böyle bir isnad Abdullah b. Abdilmelik isminin esasen Abdülmelik b. Abdülaziz olması gerektiği, Abdülmelik'in ise zayıf olduğu, ayrıca senedin devamında yer alan Yakûb b. Îsâ ve müellif Harâitî'nin de cerhedilmiş olması sebebiyle zayıftır.

Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ise “Muhammed b. Dâvûd ← Süveyd b. Saîd” tarihinin güneş gibi apaçık, şüphe barındırmayacak derecede sahih bir isnada sahip olduğunu söylemiştir. Zira ona göre “Süveyd Müslim ricalindendir”. Hakkındaki tedlîs ve telkîn iddialarına da Süveyd'in hadisi rivayet ederken “tahdîs” sigasını kullandığını, ondan bunu rivayet edenlerin eski talebeleri olduğunu ve dolayısıyla onlara gözlerini kaybetmeden önce naklettiklerini söyleyerek itiraz eder. İbn Kılıç'a göre hadisin ileride zikredeceğimiz Ebû Saîd el-Bakkâl tarikinden gelen mevkûf rivayeti ise İbn Abbâs'ın merfû nakli için bir mütâbîi konumundadır. Zira böyle bir konu reye açık olmadığı için hadis, merfû hükmündedir. Diğer taraftan teferrüt eleştirisinin önüne geçebilmek adına müellif, ez-Zübeyr b. Bekkâr tarikini hatırlatmış, “hafız bir tarihçi” diyerek övdüğü Hatîb el-Bağdâdî'nin ez-Zübeyr hakkındaki “sika, sebt ve âlim bir zattır” sözünü aktarmıştır.⁷² Moğultay; Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) gibi bazı âlimlerin yazdıkları kimi şiirlerde aşkıandan dolayı ölenleri “şehit” diye anmalarını da bu hadisin sıhhatine delil saymıştır.⁷³

“Âşık hadisinin” sahih olduğunu iddia edenlerden biri de Burhânüddîn el-Bikâî'dir (ö. 885/1480) ki onun da Moğultay b. Kılıç'ın iddialarını aynen tekrar ettiği görülür.⁷⁴

Zürkânî (ö. 1122/1710) ise hiçbir açıklama getirmeden hadisin hasen olduğunu söylemiştir.⁷⁵

Hadisi sahih kabul edenlerden biri de muâsir araştırmacılardan Ebu'l-Feyz Ahmed el-Gumârî'dir. Ebu'l-Feyz, *Der'ud-da'f* isimli eserinde mezkûr

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/986.

⁷³ Alâuddîn b. Kılıç Moğultây, *el-Vâdihu'l-mubin fi zikri men ustüşhîde mine'l-mubibbin*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 17-8.

⁷⁴ İbrahim b. Ömer b. Hasen Bikâî, *Esvâku'l-uşşâk min Mesâriu'l-uşşâk* (Rabât: Mektebetü'l-Hazâneti'l-Âmme bi'r-Rabât, 3324) 6a-7b.

⁷⁵ Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Muhtasarul-Mekâsidi'l-hasene*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989), 222.



hadise ve ravisi Süveyd b. Saîd'e tarih boyunca yapılan eleştirileri tek tek cevaplamıştır.⁷⁶ Eserini oluştururken İbnü'l-Kayyim'in *Zâd'ül-meâd*'da hadise getirdiği tenkitler üzerinden hareket etmiştir.

"Âşık hadisi" hakkında olumlu kanaat arz edenlerin gerekçelerine bakıldığında kendilerine üç ayrı hareket noktası edindikleri görülecektir.

Bunlardan ilki Süveyd'in sika bir ravi olduğu yönündeki görüşlerdir. Ancak bu yaklaşım, onu cerheden münekkitleri değerlendirmeye almamak olur. Hâlbuki hadis ilmindeki meşhur kurala göre bir raviyi hem cerh hem de ta'dil edenler varsa, birincilerin görüşü kabul edilir. Zira cerh edenler, söz konusu ravi hakkında, ta'dilde bulunanların bilmediği bir şeyi bilmektedir. Ayrıca Süveyd hakkındaki cerhlerin mübhem olmayıp müfesser olması da göz önünde bulundurulması gereken bir diğer unsurdur.

Hadisin sahih olduğunu söyleyenler, isnad tablosunda 2 numara ile gösterdiğimiz ve el-Harâitî tarafından nakledilmiş olan ez-Zübeyr b. Bekkâr tarikiyle de hadisin desteklendiğini savunmuşlardır. Onlara göre bu tarik, Süveyd'in teferrüt ettiği yönündeki iddiaların reddi için yeterlidir. Hatta sahih bir isnada sahip olan ez-Zübeyr tariki, bu özelliği sebebiyle, tek başına bile hadisin sahih sayılması için yeterlidir.

Böyle bir destekleme iddiasının doğru olabilmesi için rivayetin ez-Zübeyr tarafından ve nispeten güvenilir bir isnadla nakledilmesi gerekir. Hâlbuki ez-Zübeyr'in içinde yer aldığı senedde Abdülmelik b. Abdülaziz, Yaküb b. Îsâ ve müellif el-Harâitî gibi cerhe uğramış isimler bulunmaktadır. Buna göre ez-Zübeyr bir kaynak değil ancak ravi konumundadır. Mezkûr tarikin ez-Zübeyr döneminde kitaplara geçtiği başka bir ifadeyle ilk kez onun tarafından nakledildiği yönünde bir bilgi de yoktur. Esasen ez-Zübeyr bir müelliftir ve bu sebeple mezkûr yaklaşım, bu ihtimal üzerinde durulmasını gerektirebilir. ez-Zübeyr b. Bekkâr'ın *Cemheretü nesebi Kureyş ve abbâruhâ, el-Muntehab min ezvâci'n-Nebi* ve *el-Abbâru'l-muvaffâkiyyât* gibi bazı eserleri günümüze ulaşmıştır. Ancak ne bunlarda ne de ricâl ve tahrîc eserlerinde "âşık hadisinin" ez-Zübeyr'in herhangi bir eserinde geçtiğine dair bir bilgi bulunmaktadır. Bu durumda ve eğer onun başka bir telifinde geçmiyorsa, Ebu'l-Feyz Ahmed'in "ez-Zübeyr bu hadisi kendi kitaplarında

⁷⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'ud-da'f*, 99.



İbnü'l-Mâcişûn'dan rivayet etmiştir⁷⁷ sözünün, somut bilgiler verilerek ispat edilmesi gerekir. Aksi takdirde herhangi bir dayanağı olmadığı söylenebilecektir. Nitekim İbnü'l-Kayyim ve İbn Hacer'in bu tarikle ilgili tenkitleri de son tespiti destekler mahiyettedir. Zira İbnü'l-Kayyim, İbnü'l-Mâcişûn hadisine değinerek “âşık hadisinin” İbnü'l-Mâcişûn adına uydurulduğunu, onun bu hadisi tahdîs etmediğini, ez-Zübeyr'in de ondan rivayette bulunmadığını söylemiştir. Bu verilerden hareketle İbnü'l-Kayyim, ez-Zübeyr tarihinin uydurmacıların terkibi olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁷⁸ İbn Hacer de ez-Zübeyr tarihinde bazı ravilerin hata ederek isnadları birbirine karıştırdığını söylemiştir.⁷⁹ Bütün bunlara binaen ez-Zübeyr tarihinin müstakil veya mütâbi konumunda kullanılamayacağı söylenebilir.

“Âşık hadisi” hakkında olumlu kanaat arz edenlerin üçüncü gerekçesi merfû hükmünde mevkuf yaklaşımdır.

Öncelikle ifade etmek gerekirse rey ve içtihada kapalı muhtevaya sahip mevkûf rivayetlerin merfû hükmünde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu kuralı gerekçe gösteren bazı âlimler iki farklı tarikten gelen mevkûf rivayetleri merfû hadisin desteği kabul etmişleridir.⁸⁰ Bu yaklaşıma göre bir sahâbînin, hangi sebeplerle ölenlerin şehit olduğunu bilebilmesi için Şâri'in haber vermesine ihtiyacı vardır.

Kural olarak doğru olan bu yaklaşımın pratik bir değer ifade edebilmesi için söz konusu mevkuf rivayetlerin sahih olması gerekir. Hâlbuki mevkuf rivayetlerin hem Mücâhid hem de İkrime tarikleri ağır tenkitlere maruz kalmış raviler sebebiyle zayıftır ve bu durumlarıyla ne tek başlarına ne de mütâbi olarak kullanılmaya elverişlidirler.

İbn Abbâs tarihiyle ilgili dikkat çeken bir başka nokta da Süveyd'in merfû rivayetiyle arasındaki metin farklılığıdır. Süveyd'in rivayet ettiği metinde iffetli davranıp aşkından dolayı ölen kişiden şehit olarak bahsedilirken

⁷⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumâri, *Der'üd-da'f*, 112.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-Hevâ* isimli eserinde “âşık hadisini” Harâitî ← Ya'kûb b. İsâ (Abdurrahman b. Avf'ın torunlarından) ← İbn Ebi Necih ← Mücâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber tarihiyle nakletmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-bevâ*, 312.) Ancak İbnü'l-Kayyim, Harâitî'nin hocası olan Ya'kûb b. İsâ'nın İbn Ebi Necih'le görüşmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek bu tarihin munkatı olduğuna vurgu yapmıştır. İbnü'l-Kayyim, *el-Cevâbu'l-kâfi*, 242.

⁷⁹ İbn Hacer, *et-Telhisu'l-habîr*, 3/284.

⁸⁰ Moğultây, *el-Vâdihu'l-mubîn*, 450; Ebu'l-Feyz el-Gumâri, *Der'üd-da'f*, 115.



İbn Abbâs'a izafe edilen metinde bu kişinin "cennete gireceği" vurgulanmıştır. Esasen bir sahâbî hatta sıradan bir Müslüman, iffetli davranıp aşkını belli etmeyen ve bu sebeple ölen kişinin, çektiği acılara karşılık, cennetlik olacağını söyleyebilir. Zira Hz. Peygamber aşk acısından çok daha hafif acılara karşılık ciddi sevaplar verileceğini müjdelemiştir. Ayrıca Allah Rasûlü "Kim bana iki dudağı (dili) ile iki bacağı arasındakini (iffet ve namusunu) koruma sözü verirse ben de ona cennete gireceğinin sözünü veririm"⁸¹ buyurmuştur. İbn Abbâs'ın bütün bu verilere dayanarak "aşk acısından perişan olmuş bir mümine, iffetli davranması karşılığında, cennete gireceğini" söylemesi mümkündür. Nitekim İbn Teymiyye de "âşık hadisinin" Ebû Yahyâ el-Kattât'dan dolayı tartışmalı olduğunu söyledikten sonra "Kur'an ve sünnette bu rivayetin manasına delâlet eden veriler bulunduğunu" belirtmiştir. Zira Allah takva ve sabrı emreder. Kişinin gözünü, dilini, elini ve ayağını haram olan her şeye karşı muhafaza etmesi takvasının; derdini Allah'tan başkasına açmaması ise sabrının göstergesidir.⁸² Rivayetin muhtevası bu açıdan ele alındığında, bir metnin merfû hükmünde mevkuf addelebilmesi için gerekli görülen "muhtevanın rey ve içtihadı kapalı olması" kuralı, geçerliğini yitirecektir. Daha net bir ifadeyle böyle bir sözü ile Allah Rasûlü'ne izafe etmeye gerek kalmayacaktır.

4. Sonuç

"Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürse, şehit olarak ölür" hadisinin sıhhati, âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Klasik dönem münekkitleri hadisin zayıf ya da uydurma olduğunu söylemiş, müteahhir birçok âlim de onların bu hükmünü onaylamış; rivayet hakkında olumlu kanaat belirtmekten imtina etmişlerdir. Bu âlimler hadisin kendisinden sonra şöhret kazandığı Süveyd b. Saîd'in "rivayetleri tamamen terk edilen bir ravi olmamakla birlikte sika da addedilmediği" görüşündedir. Süveyd, kendisiyle aynı dönemde yaşamış son derece önemli münekkitler tarafından telkine açık bir ravi olarak görülmektedir. Ayrıca

⁸¹ Buhâri, *Rikâk*, 23.

⁸² Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ* (Suudi Arabistan: Dâru Edvâi's-Selef, 2003), 14/462.



o bu hadisi Alî b. Müshir gibi çok talebeye sahip bir şeyhten tek başına nakletmiştir (teferrüt).

Bununla birlikte müteahhir dönemden bazı ilim adamları hadisin sahih olduğunu savunmuşlardır. Onların rivayetle alakalı takip ettikleri metot; hadisin medâr ravisi Süveyd hakkında yapılmış olan tadil ifadelerini mutlak addetmek, hadise mütâbiler bulmak ve mevkûf tarikler tespit etmektir. Fakat onların bu işlemler esnasında hadislerin illetlerine çok da dikkat etmedikleri söylenebilir. Zira Süveyd hakkındaki tevsikler mutlak olmayıp şartlıdır. Mütâbi addedilen rivayetlerin sıhhatiyle ilgili çok ciddi şüpheler bulunmaktadır. Mevkûf rivayetler ise ya şazdır veya isnadlarında önemli eleştirilere maruz kalmış raviler bulunmaktadır. Ayrıca metinleri de muhteva itibariyle merfû rivayetlerden farklıdır ve onları “merfû hükmünde mevkûf” addetme zorunluğu bulunmamaktadır. Bu durum müteahhir bazı ilim adamlarının rivayet hakkında verdiği “sahih” ya da “hasen” hükümlerine ihtiyatlı yaklaşılmasını gerektirmektedir. Kanaatimizce “âşık hadisinin” sahih ya da hasen olduğu söylenemez. Hadis Süveyd tarikiyle zayıf olduğu gibi bu tariki desteklemek için ileri sürülen diğer merfû ve mevkûf tarikler de Süveyd tarikininin sıhhat derecesini yükseltmeye yetmemektedir.

Bununla birlikte iffetli davranan âşık kimsenin sevap kazanacağını söylemek gerekmektedir. Zira o kişi çektiği tüm acılara rağmen hatalı yollara düşmek yerine iffetini koruyarak Hz. Peygamber’in cennete gireceğine kefil olduğu “zina yapmayan” müminler zümresine dâhil olacaktır.

Kaynakça

- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Hasen. *Esvâku'l-uşşâk min Mesâriu'l-uşşâk*, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *et-Târihu'l-kebir*. thk. Abdurrahman el-Muallimi. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifü'l-Usmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *Sabihu'l-Buhâri*. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, ts.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Ta'likâtü'd-Dârekutnî al'el-Mecrûbin*. thk. el-Arabî. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Der'ud-da'fan hadisi "men aşika fe af"*. ed. İyâd Ahmed el-Gavc. Kahire: Dâru'l-İmâm et-Tirmizî-Dâru'l-Mustafâ, 1. Basım, 1996.



- Elbânî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'îfa ve'l-mevdü'a ve eseruha's-seyyi' f'l-ummeh*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1992.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer el-. *İ'tilâlül-kulüb*. thk. Hamdi Demirtaş. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 2000.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Alî. *Târibu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2001.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curceânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curceânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerbu ve't-tâdil*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1952.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhisu'l-habîr fi tabrici ehâdisi-Râfi'iyi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Müessesü Kurtuba: Mısır, 1. Basım, 1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisin*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâîl es-Selefi. 2 Cilt. Dâru's-Sumeyî, 1. Basım, 2000.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 35 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Edvâi's-Selef, 1. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî. *el-İlelül-mütenâbiye f'l-Ehâdisi'l-vâbiye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî. *Zemmü'l-bevâ*. thk. Hâlid Abdullatif es-Seb' el-Alemî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1. Basım, 1998.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî



- eş-Şeybânî. *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ebâdisi'l-mevdúa*. thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1985.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed el-Makdisî eş-Şeybânî. *Tezkiratü'l-huffâz etrâfü ebâdisi kitâbi'l-Mecrûbin*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Riyad: Dâru's-Sumeyî, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-Kayyim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *el-Cevâbu'l-kâfi li men se'le ani'd-devâi's-şâfi (ed-Dâu ve'd-devâ)*. Mağrib: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Kayyim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Ravdatü'l-muhibbin ve nüzhetü'l-müştâkin*. thk. Muhammed Azîz Şems. Rabat - Beyrut: Dâru Atââtü'l-İlm - Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2019.
- İbnü'l-Kayyim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fi bedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr el-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-. *Târihu's-sikât*. Dâru'l-Bâz, 1. Basım, 1984.
- Mâlik b. Enes, b. Enes. *Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman el-. *Tebzîbu'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Moğultây, Alâuddîn b. Kılıç. *el-Vâdihu'l-mubîn fi zikri men ustüşhide mine'l-muhibbin*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârîfin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî el-. *et-Teyisr bi şerhi'l-Câmi'is-sagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 3. Basım, 1988.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1. Basım, ts.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-. *el-Mekâsidü'l-hasene fi beyâni kestrin mine'l-ebâdisi'l-müştehbira*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.



- Serrâc, Ebû Muhammed Cafer b. Ahmed es-. *Mesâriu'l-uşşâk*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Câmiu's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidül-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Muallimî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *İlelüt-Tirmizî el-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1989.
- Tozlu, İbrahim. "Türk Muhaddis Moğultay'ın Aşka Dair Eseri İle "Kim Aşık Olur ve Sabrederse Allah Onun Günahlarını Affeder ve Cennetine Koyar". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2011), 167-186.
- Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-. *ed-Du'âfâu'l-kebir*. thk. Abdülmütî Emîn el-Kalacî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Mizânül-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Mizânül-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Tezkiratül-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *et-Tezkira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî ez-. *Muhtasarü'l-Mekâsidi'l-basene*. thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1989.



Ahmed Mahmūd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı

Ahmad Mahmoud Subhi's Life, Works and Contribution to Islamic Thought

İrfan KARADENİZ

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü,
Rize/Türkiye

Res. Assit., Recep Tayyip Erdogan University Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy,
Rize/Turkey

irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr | orcid.org/0000-0003-2126-8973

DOI: 10.47425/marifetname.vi.988846

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 15 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

Atıf | Cite as

Karadeniz, İrfan. "Ahmed Mahmūd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı [Ahmad Mahmoud Subhi's Life, Works and Contribution to Islamic Thought]". Marifetname. 8/2 (Aralık/2021), s. 757-786.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Ahmed Mahmūd Subhî'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Katkısı

Öz: Tarihsel süreç içerisinde disiplinlerarası çalışma yapmanın önemi sosyal bilimlerin tamamında kabul görmüş ve artık yadsınamayacak bir olgu haline gelmiştir. İslam düşünce tarihi de kuşkusuz böyle bir çalışma için çok verimli bir alan olarak görülebilir. Zira birçok farklı disiplin tarihsel oluşum sürecini aynı noktadan başlatır, tarihsel olarak ortak bir anlatı üzerine kurgulanır. Disiplinlerarası okuma bu açıdan en çok İslam düşüncesinin sacayakları olarak ifade edebileceğimiz usûl-ı fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvuf bağlamında işlevsel olabilir. Bu çerçevede, çalışmamızda Mısırlı düşünür ve akademisyen Ahmed Mahmūd Subhî'yi prototip olarak belirledik. Nitekim Subhî bütüncül bir İslam düşüncesi algısıyla ön plana çıkan bir yaklaşıma sahiptir ve söz konusu fikri inşa edebilecek metinler üretmiştir. Subhî'nin düşünme tarzını bağlı bulunduğu bir gelenekle veya hoca-talebe ilişkisi içerisinde inşa edebiliriz. Bunun için yapılması gereken hayatı ve eserlerine derinlemesine bir bakış atmaktır. Bu tür bir inceleme Subhî'nin ilmi metodunu anlamamızda anahtar işlevi görecektir. Bu çalışmanın nihai gayesi İslam düşüncesine dair sağlıklı ve doğru yorumlar yapabilmek için farklı disiplinleri temele almanın önemini vurgulamaktır. Bir iddia olarak dile getirdiğimiz bu husus, Subhî'nin metinlerindeki fikirleriyle tecessüm ettirilecek ve somut bir yapıya dönüştürülecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ahmed Mahmūd Subhî, Disiplinlerarasılık, İslam Düşüncesi, Kavram Analizi, Tümevarım, Tümdengelim, İndirgemecilik.

Ahmad Mahmoud Subhî's Life, Works and Contribution to Islamic Thought

Abstract: In the historical process, the importance of doing interdisciplinary work has been accepted in all social sciences and has become an undeniable phenomenon. The history of Islamic thought can undoubtedly be seen as a very fertile field for such a study. It is because many different disciplines start the historical formation process from the same point. In other words, they are historically constructed on a common narrative. In this respect, interdisciplinary reading can be most functional in the context of usûl-ı fıkıh, kalam, philosophy and mysticism, which can be expressed as the pillars of Islamic thought. In this framework, we have identified Ahmed Mahmūd Subhî, the Egyptian thinker and academician, as a prototype in our study. As a matter of fact, Subhî has an approach that stands out with a holistic perception of Islamic thought and has produced texts that can build the idea in question. We can build Subhî's way of thinking with a tradition he abides by or in a teacher-student relationship. What is needed for this



is to take an in-depth look at his life and works. Such a study will serve as the key to our understanding of Subhi's scientific method. The ultimate aim of this study is to emphasize the importance of taking different disciplines as a basis in order to make healthy and correct interpretations of Islamic thought. This issue, which we have expressed as a claim, will be embodied by Subhi's ideas in his texts and turned into a concrete structure.

Keywords: Islamic Philosophy, Ahmad Mahmoud Subhi, Interdisciplinarity, Islamic Thought, Concept Analysis, Inductive Method, Deductive Method, Reductionism.

Giriş

İslam düşüncesi üzerine yapılan birçok çalışma ve bir o kadar araştırmacı düşünülürken Ahmed Mahmûd Subhî [ö. 2004] gibi Türk akademiasında çok fazla tanınmayan birisini çalışma konusu yapmanın gerekçesi haklı olarak sorulabilir. İslam düşüncesine bütüncül ve disiplinlerarası okumayla yaklaştığı için Subhî, incelememizin konusu olmuştur.

Subhî'nin hayatı, eserleri ve İslam düşüncesine katkısını inceleyeceğimiz bu çalışmada yeni ufuk ve bakış açılarının neşet etmesine ön ayak olmayı umut ediyoruz. Her bir disiplinin müstakil olarak bağımsızlığını ilan etmesi birçok alanın kendisini daha öncelikli ilim olarak görmesine sebep olmuştur. Nitekim İslam düşünce geleneğindeki eşref-i 'ulûm tartışmaları bunun en bariz tezahürlerindedir. Dolayısıyla bu kısır döngüyü sonlandıran bir nazar ile İslam düşüncesinin meselelerine bakan Subhî önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkar.

Subhî'nin ilmî üslûbunda önce çıkan birçok husus vardır. Bunlardan biri, İslam düşüncesinin belirli disiplinler özelinde okunması ve yorumlanmasına karşı olan tavrıyla indirgemeci tutumlara karşı olan tavrıdır. İkincisi kavramların izini farklı sahalardan hareketle sürmesi ve kavram analizini metodunu kullanmasıdır. Subhî'yi değerli kılan bir diğer nokta eserleri dikkatle tetkik edildiğinde ortaya çıkan iki kavramda kendini gösterir: Tümevarım ve Tümdengelim. Bu iki metodu kullanarak İslam düşüncesine dair doğru bir okuma gerçekleştirmenin mümkün olduğunu göstermeye yönelik gayretinden ötürü Subhî nazarı dikkatimizi celbetmiştir. Aslında İslam düşüncesinin mebdeleri olarak görülmesi elzem olan sahaları, sanki biri



diğerinin mukâbili imiş gibi değerlendiren yaklaşımlar Subhî'nin zaman zaman doğrudan zaman zaman da zımnen eleştirilerine maruz kalır. İşte Subhî tarafından dile getirilen bu tenkitler daha çok tümdengelim metodu ileecessüm eder.

Bu çalışmada Subhî'nin ilmî üslûbu, farklı eserlerinden ve problem sahalarından örnekler verilerek incelenecektir. Ancak Türk akademiasında çok tanınmaması hasebiyle evvelâ Subhî'nin hayatı ve eserlerine değinilecektir.

1. Hayatı

İslam düşüncesi üzerinde Zekî Necip Mahmûd, Ali Sâmî en-Neşşâr, Abdurrahman Bedevî, İbrahim Medkûr, Mahmûd Kâsım gibi önemli isimler hatırı sayılır düzeyde yayın yapmışlar ve bu saha üzerinde çalışma yapan neredeyse herkes için birer başvuru merci haline gelmişlerdir. Ahmed Mahmûd Subhî onlar kadar bilinmese de ortaya koyduğu muhtelif eserlerle en az onlar kadar hatırlanmayı hak etmektedir.

Ahmed Mahmûd Subhî 1928 yılında İskenderiye şehrinde dünyaya gelmiş, 2004 yılında vefat etmiştir. İskenderiye'deki Abbasi Ortaokulunda öğretmenlik, felsefe alanında yüksek lisans, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi felsefe bölümünde İslam felsefesi profesörü ve bölüm başkanı olarak görev yapmıştır. 1976 yılında Üniversite'nin teşvik ödülüne layık görülmüştür. Daha sonra vefat ettiği 2004 senesine kadar Libya, Yemen ve Kuveyt gibi Arap dünyasındaki birçok ülkede farklı üniversitelerde çalışmıştır. Ali Sâmî en-Neşşâr'ın öğrencilerinden olan Subhî'nin, hocası ile birlikte İslam düşünce mirasının temsilcilerinden olduğu sünnî ve Şii otoriteler tarafından kabul edilir.¹

Subhî; kelâm, felsefe ve mezhepler tarihi alanlarında ihtisas yapmıştır. Disiplinlerarası çalışma yapmanın önemini, neşrettiği eserlerinde göstermiştir. Subhî, Türkiye'de daha çok Mu'tezile², Eş'ârîye³ ve Zeydiy-

1 Züheyr Gazzâvî, "et-Tiyârü'l-istirdâdî'l-felsefiyyî'l-mısıriyyi ve dirâsetü'ş şî'ati'l- imâmiyye isnâ 'aşeriyye", *Mecelletü'l-minhâc* 2 (1996), 77.

2 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).

3 İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Ebü'l-Hasan Eş'ârî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).



ye⁴ üzerine yazdıklarıyla bilinir ve bu eserlerine atıf yapılır. Subhî'nin bu konular dışında ayrıca felsefe, kelâm ve tasavvuf üzerinden ahlâkî ele aldığı *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi fikri'l-İslâm el-'akliyyün ve'z-zevkiyyün evi'n-nazar ve'l-'amel* isimli doktora tezi de ahlâk felsefesi çalışanların dikkatini çekmiştir.⁵ Bu tezin giriş kısmı ilk olarak 1997 yılında Erzurum'da yerel bir dergide yayınlamıştır.⁶ Bu çalışmanın akabinde Subhî'ye ilk yer veren ismin Harun Anay olduğunu söyleyebiliriz. Anay İslam düşüncesi üzerine hazırlamış olduğu büyük emek mahsülü olan bibliyografya çalışmalarında Subhî'ye ve bazı eserlerine yer vermiştir.⁷

Meyhûb'un ifadesiyle Subhî denilince kadîm geleneğin en önemli temsilcilerinden biri akla gelir. Aynı zamanda Subhî asrın diliyle gelenek içerisinde yaşayan problemleri çözebilmek için kelâm ilmine yenilikçi fikirlerle yaklaşmıştır.⁸

Subhî yukarıda işaret edilen eserlerinin yanı sıra oldukça münbit bir düşünürdür. Aşağıda künyeleri verilen eserlerin sadece isimleri bile Subhî'nin çok yönlülüğüne işaret eder.

2. Eserleri⁹

2.1. Kitap

Subhî'nin münevver portresinin en net görüleceği yer, şüphesiz kitaplarıdır. Ancak kaleme aldığı eserlerindeki kronolojik sıra Subhî hakkındaki değerlendirmelerimizi daha doğru kılacak bir bakış açısı verme im-

⁴ Yusuf Gökalg, "Zeydiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

⁵ Hümeyra Özturan, "İslâm Ahlâk Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2016), 14.

⁶ Ahmed Mahmûd Subhî, "İslam Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi", çev. Nadim Macit, *Düşünce ve Kültür Dergisi* 1 (1997), 55-69.

⁷ Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 70; Harun Anay, "İslam Düşüncesi ve Batı Felsefesiyle İlgili Arapça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 294.

⁸ Seyyid Abdüssettâr Meyhûb, *Haulâi'l-müsakkafün ve fikrubumu'l-islâbi* (Santa Anita: Mektebetü's-sikâfeti'd-diniyye, 2018), 48-49.

⁹ Subhî'nin matbu ve elektronik olarak ulaşabildiğimiz tüm eserlerinin muhtevaları hakkında genişçe bilgi vermeye çalıştık. Ulaşamadığımız metinlerin sadece künye bilgilerini vermekte yetindik.



kanını taşımamaktadır. Zira eserlerinin taalluk ettiği sahalar muhtelifdir. Şayet aynı konu üzerinde yazdığı metinler olsaydı, zaman içerisinde nasıl bir yorum farklılığına gittiğini görebilirdik. Dolayısıyla çalışma boyunca kronolojik bir sıralamayı takip etmeksizin künye-muhteva bilgileri paylaşılacaktır.

Üçleme şeklinde kaleme alınan aşağıdaki ilk üç eser, Subhî'nin farklı eğilimlere sahip Müslüman fırkaları bütüncül bir sistem içerisinde ele alma çabasının ürünüdür:

*Fi 'ilmi kelâm: Mu'tezile*¹⁰

Subhî bu eserine kelâm ilminin tarifi, konuları, isimlendirilmesi ve doğuşunda etkili olan faktörler ile başlar. Akabinde beş ilkeyi ve Mu'tezilî düşüncenin doğduğu, olgunlaştığı ve en önemli temsilcileri ile son dönemini izah eder. Nihayet Mu'tezile düşüncesinin rolü başlığında genel değerlendirmeler ile eseri hitama erdirir. Eserin başında okuyucuya Müslüman fırkalar karşısında kazandırmak istediği bakış açısını maddeler halinde zikretmektedir. Subhî'nin zikrettiği bu hususlar özelde bu eser hakkında bilgi verirken genelde ise O'nun İslam düşüncesinde takip ettiği metotlara dair birçok şey söylemektedir. Bu noktaya, 'Subhî'nin İslam Düşüncesine Katkısı' başlığı altında ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

*Fi 'ilmi kelâm: Eş'ariyye*¹¹

Eser, İslam düşüncesi ve Eş'arilik başlıklı bir giriş yazısıyla başlar. Burada hicri dördüncü asırda İslam medeniyetinin özellikleri, kelâm ilminin gelişimi ve Eş'ariliğin rolü, önde gelen Eş'arî düşünürler ve Eş'ariliğin doğuşunda etkili olan amiller anlatılarak genel bir çerçeve çizilir. Eş'arî düşünürler bu ekolün doğuşu ve şekillenişinde, kâmil bir inanç sistemine dönüşünde, felsefî kelâm ilminin oluşumunda rol alanlar şeklindeki bir sistem içerisinde anlatılır. Bu tarz bir kurgu hangi düşünürün Eş'ariliğe nasıl katkı yaptığını göstermesi açısından oldukça değerlidir. Subhî İslam düşüncesinin gerilemesinde Eş'ariliğin rolü başlığıyla eserini sonlandırır.

¹⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-din: Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'arabiyye, 1985).

¹¹ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-din: Eş'ariyye* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'arabiyye, 1985).



*Fi 'ilmi kelâm: Zeydiyye*¹²

Birden fazla baskısı yapılan bu eser ayrıntılı bir şekilde Şîa'nın bir fırkası olan Zeydiyye mezhebini anlatır. İlk bölümde, Şîû düşüncenin doğuşu ve Şîû fırkalar izah edilmekte ve 'neden diğer sahabenin değil de Hz. Ali'nin taraftarları olmuştur?' sorusu cevaplandırılır. İkinci bölüm İmam Zeyd, Zeydiyye fırkaları ve İmam Zeyd'e tabi olanlar, istişhad ve cihad imamları gibi konuları kapsar. Üçüncü bölüm yönetime karşı çıkma savunucuları (hurûc 'ale's-sultân) ve devlet kuranları konu edinir. Kitapta daha sonra gelen bölümlerde sırasıyla Zeydiliğin Mu'tezili taraftarları, Zeydiliğin Mu'tezili muarızları, Ehl-i Sünnet'e karşı açık fikirli Zeydî eğilimler konuları işlenir. Eserin sonuç kısmında lehinde ve aleyhinde ifade edilenlerle birlikte Zeydiyye mezhebi ele alınır. Subhî modern dönemde Zeydiyye'nin yaşadığı fikrî krizlerden ve Zeydî imamlar silsilesinden bahsederek kitabını bitirir.

*Fikretü'l-imâme 'inde's-şî'a el-isnâ 'aşeriyye*¹³

İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1962 yılında Ali Sâmî en-Neşşâr'ın danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezidir. 499 sayfadır.¹⁴ Subhî'nin bu tezi benzer bir isimle *Nazariyyetü'l-imâmiyye ledâ eş-şî'ati'l-isnâ 'aşeriyye tablilün felsefiyyetün li'l-'akide* başlığı altında daha sonra bir yayınevi tarafından basılmıştır.¹⁵ Subhî bu metinde Şîû düşüncenin en temel kavramı sayılan imâmiyye teorisini ve aynı zamanda inanç esasını felsefi bir analizle inceler. İlk bölümde Şîa ve İmâmiyye teorisi, Müslümanlara göre dinî siyaset, Ehl-i sünnet ve Şîa'da imâmet kavramı etrafında ele alan Subhî, peygamberin siyasi şahsiyeti başlığıyla ilk bölümü sonlandırır. İkinci bölüm, on iki imam Şîa'sında imâmet mefhumu, imâmetin Allah tarafından vacip oluşu, imamın masum olması gerektiği, imamın ilmi, en faziletli olanın imam olması gerektiği, imamın marifetinin gerekli olması gibi konuları içerir. Üçüncü bölüm Hz. Ali etrafında oldukça kritik bazı

¹² Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-din: Zeydiyye* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1991).

¹³ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fikretü'l-imâme 'inde's-şî'a el-isnâ 'aşeriyye* (Kâhîre: İskenderiye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1962).

¹⁴ Anay, "İslam Düşüncesi ve Batı Felsefesiyle İlgili Arapça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", 294.

¹⁵ Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetü'l-imâmiyye ledâ eş-şî'ati'l-isnâ 'aşeriyye tablilün felsefiyyetün li'l-'akide* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1991).



sorulara hasredilmiştir: ‘Kur’an Ali’nin imametine işaret eder mi? Peygamber Ali’ye vasiyet etmiş midir?’ Bunların yanı sıra eser, Ali’nin kişiliği ve Şia’nın inanç kuralları ile Ali’nin ilkeleri arasında mukayeseyi konu edinir. Dördüncü bölümde on iki imamın silsilesi anlatılır. Son bölümde Subhî imamet fikrini İslami birçok fırka ve saha içerisinde mukayeseli bir şekilde ele alarak kitabını hitama erdirdir.

*el-Felsefetül-ahlâkiyye fi fikri’l-İslâm el-‘akliyyûn ve’z-zevkiyyûn evi’n-nazar ve’l-‘amel*¹⁶

Subhî’nin Ali Sâmi en-Neşşâr’ın danışmanlığında tamamladığı doktora tezidir. Birçok baskısı yapılan eser ahlâk felsefesi bağlamında kalem oynatan müelliflerin kayıtsız kalamadığı önemli bir eserdir. Eseri mühim kılan birçok noktanın var olduğunu söylemek gerekir. Meryem Attâr’ın ifadesiyle eser İslâm’da felsefi ahlâk düşüncesini doğru bir şekilde ele alan en kapsamlı metindir.¹⁷ Subhî bu eserinde klasik ahlâk felsefesi anlatımının ötesine geçer. İslâm düşüncesinin temel dinamikleri dediğimiz kelâm, felsefe ve tasavvuf üzerinden farklı bir ahlâk felsefesi okuması yapar. Bu okuma disiplinlerarası çalışmayı 1970’li yıllarda yapmış olması sebebiyle mühimdir. Eserin kaynaklarına girildiğinde İslâm düşüncesinin klasiklerinin yanı sıra psikoloji ve psikanaliz gibi modern disiplinlerin klasiklerine de başvurulduğu görülür. Ayrıca Aristocu anlamda bir ahlâk felsefesinden ziyade klasik kelâm ve tasavvuf kitaplarındaki meseleleri detaylı bir şekilde inceleyerek alternatif bir ahlâk felsefesi inşa etme çabası dikkate değerdir.

*et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu*¹⁸

Müspet ve menfi yönleriyle tasavvuf isimli bu kitap Subhî’nin daha önce

¹⁶ Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetül-ahlâkiyye fi fikri’l-İslâm el-‘akliyyûn ve’z-zevkiyyûn evi’n-nazar ve’l-‘amel* (Kâhire: Dâru’l Ma’ârif, 1983). İlgili eser bu çalışma hakem değerlendirme sürecinde iken Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bk. Ahmet Mahmut Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, ed. Muammer İskenderoğlu, çev. Abdurrahman Harbi vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

¹⁷ Mariam al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (New York ; London: Routledge, 2010), xix. Krş. Meryem Attar, *İslâm Ahlakı İslâm Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, ed. Muammer İskenderoğlu, çev. Enver Şahin vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 25.

¹⁸ Ahmed Mahmûd Subhî, *et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu* (Kâhire: Dâru’l Ma’ârif, 1984).



aynı isimle yayımlanmış olduğu bir makalenin genişletilmiş şeklidir.¹⁹ Eser giriş, üç bölüm ve sonuç şeklinde kurgulanmıştır. İlk bölümde İslam'da tasavvufun ortaya çıkışı hakkındaki karışıklıklar, ikinci bölümde kelimcilerin tasavvufa karşı olan tepkileri ele alınır. Son bölüm ise tasavvufu genel olarak diğer insani düşüncenin tezahürlerinden, özel olarak da İslami tezahürlerden ayıran şeylerin ne olduğu hakkındadır.

İmâmu'l-müctehid Yahya b. Hamza ve ârâubu'l-keîâmîyye ²⁰

Subhî, Zeydilik ve Yemenilik arasında bir şahsiyet olarak tanımladığı yaşadığı dönemi, hayatını ve eserlerini eserin giriş kısmında verir. Yahya b. Hamza'nın, keîâmî görüşlerini olumlu, eleştirel ve amelî olmak üzere üç açıdan ele alır. Olumlu yön başlığı altında, ilahiyat, nübüvvet, imamet, Esmâ-ahkâm ve uhrevî konuları; eleştirel yönde kafir sayılan fırkalara ve diğer dinlere dair görüşleri; amelî yönde ise emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i 'ani'l-münker ve ahlâk konuları incelenir.

Fi Felsefeti't-târih ²¹

Subhî bu eserini iki bölüm şeklinde kurgulamıştır. İlk bölümde öncelikle tarihe dair idealist, pozitivist, tarihsel ve natüralist yaklaşımlardan bahseder. İdealist ve pozitivist yaklaşımları savunanların delillerini öne sürer, iki yaklaşım arasında mukayese yapar ve orta bir yolun varlığına işaret eder. O idealist ve pozitivist yaklaşımın felsefî arka planına dair genel bir çerçeve çizmektedir. 'Tarih dediğimiz olguyu meydana getiren şahıslar mı yoksa medeniyetler midir?' sorusunu müstakil bölümler halinde inceler. Tarih hakkında yapılan değerlendirmelerin objektif veya ahlâkî olup olmadıklarını bahis mevzuu eder. Tarihsel yaklaşım da dahil olmak üzere eserdeki tüm konular temsilcileriyle izah edilir. Eserin ikinci bölümünde tarih felsefesi hakkındaki anlatılara yer verilir. Medeniyetlerin rolü üzerinden tarih felsefesi yapan İbn Haldûn ve Giambattista Vico'nun görüşleri zikredilir. İlahî inayet ve insanın filleri konularını tarih felsefesi bağlamında öne çıkan temsilcileriyle tartışır. Tarih felsefesinin boyutları Hegel'de metafizik

¹⁹ Ahmed Mahmûd Subhî, "et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu", *Mecelletü 'âlemi'l-fikr* 6/2 (1975), 15-60.

²⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, *İmâmu'l-müctehid Yahya b. Hamza ve ârâubu'l-keîâmîyye* (Kâhire: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1990).

²¹ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi Felsefeti't-târih* (Kâhire: Müessesetü's-sikâfeti'l-câmi'iyye, 1975).



yön, Marks ve Engels'de iktisadî yön, Spengler'de biyolojik yön, Toynbee'de dinî medeniyetler yönü şeklindeki başlıklar etrafında incelenir. Subhî bu eseriyle ilgili daha sonra akademik bir dergide yayınlanan bir röportaj da vermiştir.²²

*Fi Felsefeti't-tıp*²³

Subhî, Mahmûd Fehmî Zeydân ile ortak kaleme aldıkları tıp felsefesi isimli bu eserde adeta felsefenin gücünü göstermeye çalışır. 1993 yılında yayımlanan bu eser üç bölüm ve bazı klasik eserlerin yer aldığı ekler bölümünden ibarettir. İlk bölümde, felsefî bir bakış açısıyla antik ve modern tıp arasında bir değerlendirme yapılır. Burada kadîm tıbbın aslında felsefî bir sistem içerisinde olduğu ve modern deneysel tıbbın felsefî bir ekolü takip ettiği iddia edilir. İkinci bölüm, Yunan ve İslam tıbbının çeşitli açılardan mukayese edildiği bir bölümdür. Tıp felsefesi tıbbî ahlâk isimli üçüncü bölümde, tıp ve sağlık felsefesi, sağlık ve hastalığın anlamları, tıp ilminin nasıl ilerleyebileceği konuları müzakere edilir. Hastalığın tıbbi olarak teşhisi hakkında vaz edilen teoriler işlenir.

*Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*²⁴

Subhî'nin, makalelerini derlediği kitap iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İslam felsefesi, ikinci bölümde ise genel felsefeye dair bahisler vardır. Makaleler başlığı altında bu eserin muhtevasını oluşturan metinlerin ayrıntılı künyeleri verilecektir.

*el-Bahreyn ve'd-da'va Êrân*²⁵

Subhî'nin İskenderiye'de Abbasi Lisesinde öğretmenlik yaptığı dönemde yazdığı bu metin telif olarak ürettiği ilk metindir. Bağdat Üniversitesinde çağdaş Arap Tarihi hocası Mahmûd Ali Dâud esere takdim yazmıştır.

*Cüzûru'l-irhâb fi'l-akîdeti'l-vahhâbiyye*²⁶

Vahhâbi inancında terörün kökenleri isimli eser muhtemelen Subhî'nin ya-

²² Yahya Hamûd - Ahmed Mahmûd Subhî, "Fî Felsefeti't-târîh", *El-Fikru'l-'arabi* 4/28 (1982), 222-233.

²³ Ahmed Mahmûd Subhî - Mahmûd Fehmî Zeydân, *Fi Felsefeti't-tıp* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1993).

²⁴ Ahmed Mahmûd Subhî, *Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997).

²⁵ Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Bahreyn ve'd-da'va Êrân* (İskenderiyye, 1963).

²⁶ Ahmed Mahmûd Subhî, *Cüzûru'l-irhâb fi'l-akîdeti'l-vahhâbiyye* (b.y.: Dâr'un-nasr, 2008).



rım kalmış bir eseridir. Zira eserin basım yılı 2008 gözükmektedir. Ahmed Subhî Mansûr'un giriş yazdığı ve eserin sonunda yine Mansûr'la yapılan bir röportajın metne dâhil edilmesi de bu konudaki kanaatimizi haklı çıkarır niteliktedir. Eser Vahhâbiliğin dünü, bugünü ve yarını hakkında bilgiler verip Mısır ve Vahhâbilik arasındaki ilişkiyi inceler.

*Hâumu ikraü kitâbiyeh: Muhâveletün li teceddüdi'l-fikri'l-İslâmiyyi*²⁷

1996 yılında neşr edilen eser, Subhî'nin İslam düşüncesine yönelik ıslah çabalarını genel hatlarıyla ortaya koyduğu eseridir.

*Neşetül-fikri'l-felsefiyyi 'inde yunan*²⁸

Hocası Ali Sâmî en-Neşşar ile Subhî'nin ortak olarak kaleme aldıkları eser Yunanda felsefe fikrinin doğuşunu inceler.²⁹

*Fi Felsefeti'l-hadârat: el-Yünâniyye, el-İslâmiyye, el-Ğarbiyye*³⁰

Subhî'nin talebesi Safâ Abdusselâm Ca'fer ile birlikte kaleme aldıkları medeniyet tarihi Yunan, İslam ve Batı üçgeninde yazılmıştır.

*Beyne't-te'rih ve't-tahdis*³¹

Bu metin Subhî'nin *Fi Felsefeti't-târih* isimli eserinin sonuna ilave ettiği aynı başlıklı bir makalenin genişletilmiş ve kitaba dönüştürülmüş şeklidir. Subhî, tarih ve hadis ilimlerini metotlarını mukayese ederek bir inceleme yapar. Bu okuma biçimine akla gelebilecek soruları tahmin eden müellif, geçmişte yaşanmış olayları inceleyen tarih ilmiyle Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerini inceleyen hadis ilminin birbirinden farklı olduğunun farkındadır. Zira hadis İslam'a özgü şeylerle irtibat kurarken tarih ise her türlü mekan ve zamanda olagelen şeylerle irtibat kurar. Ancak Subhî konuları açısından değil yöntem açısından bu mukayeseyi yapmaktadır.

*Makâlâtün muhtâratün fi'l-felsefeti'l-İslâmiyyi*³²

²⁷ Ahmed Mahmûd Subhî, *Hâumu ikraü kitâbiyeh: Muhâveletün li teceddüdi'l-fikri'l-İslâmiyyi* (Beirut: Dârü'n-nahdâti'l-'arabiyye, 1996).

²⁸ Ali Sâmî Neşşar - Ahmed Mahmûd Subhî, *Neşetül-fikri'l-felsefiyyi 'inde Yunan* (Beirut: Dârü'n-nahdâti'l-'arabiyye, 1996).

²⁹ Saîd Murâd, "Ali Sâmî Neşşâr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/22.

³⁰ Ahmed Mahmûd Subhî - Safâ Abdusselâm Ca'fer, *Fi Felsefeti'l-hadârat: el-Yünâniyye, el-İslâmiyye, el-Ğarbiyye* (Beirut: Dârü'n-nahdâti'l-'arabiyye, 1999).

³¹ Ahmed Mahmûd Subhî, *Beyne't-te'rih ve't-tahdis* (İskenderiyye: Müessesetü's-sikâfeti'l-câmi'iyye, 1975).

³² Ahmed Mahmûd Subhî, *Makâlâtün muhtâratün fi'l-felsefeti'l-İslâmiyyi* (İskenderiyye: Dârü'l-



Subhî'nin bu metni, İslam felsefesi sahasında muayyen problem ve filozoflar hakkında derlemiş olduğu seçme makalelerinden müteşekkil bir diğer eserdir.

*Hel Yu' iddu el-mezhebu'l-vahhâbiyye selefîyyen*³³

70 sayfalık kısa bir metin olan bu eserde Subhî, Muaviye döneminde yaşanan hadiselerden başlayan bir giriş ve üç bölüm şeklinde eserini kur-gulamıştır. İlk bölümde tefsir alanında İbn Abbas'tan fıkıh alanında Ahmed b. Hanbel'den başlayarak selef-i salih hakkında bilgi verir ve gerçek seleflerin özelliklerini zikreder. İbn Abbas'ın tefsirinden örnekler verir. Düşünür ikinci bölümde İbn Teymiyye ve İbn Abdulvehhâb'ın iddiaları ile metotlarını zikreder. Son bölümde ise mescid-i haram alimlerinin verdikleri fetvaları sıralar.

Yukarıda detaylı bir şekilde ortaya konulan eserleri dışında danışmanlığını yaptığı bazı çalışmalara da yer vermenin Subhî'yi ve onun düşünme tarzını ortaya koyma açısından önemli buluyoruz.

2.2. Kitap Bölümü

*İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-vatani'l-'arabi*³⁴

Yukarıda kısmî bir atıf yaptığımız Subhî'nin bu metni, bir kitap bölümü olarak kaleme alınmıştır. Metin, 'Çağdaş Arap Dünyasında Felsefe' isimli kitabın bir bölümü olarak 1987 senesinde Beyrut'ta yayımlanmıştır. Subhî Arap dünyasında felsefenin serencamını anlattığı bu metninde dört aşamalı bir kurgu yapmıştır: İlk aşama I. Dünya Savaşının sonuna kadar XIX. yüzyıl boyunca İslam dünyası üzerindeki Avrupa hâkimiyetinin gelgitlerinin anlatıldığı dönemdir. İkinci aşama I ve II. Dünya Savaşları arasındaki dönem, üçüncü aşama ise 1945-1960 arası dönemdir. Dördüncü aşama 1960-1980 arası dönemdir. Bu kurgunun nihai hedefini metnin içerisindeki şu satırlar en iyi şekilde ifade eder:

Vefâ, 2001).

³³ Ahmed Mahmûd Subhî, *Hel Yu' iddu el-mezhebu'l-vahhâbiyye selefîyyen* (İskenderiyye: y.y., 2004).

³⁴ Ahmed Mahmûd Subhî, "İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-vatani'l-'arabi (1960-1980)", *el-Felsefeti'l-fî'l-vatani'l-'arabiyyi'l-mu'âsir*, ed. Ahmed Mâzî (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-vahdeti'l-'arabi, 1987), 101-119.



“Müslüman ve Arapların ilimlerindeki her bir fikrin yabancı kaynaklı oluşuna bağlayan araştırmalardaki bu kabulün ortadan kalktığını açıklamak ve İslam felsefesi düşüncesindeki araştırmacıların bakışlarını aslı meselelere yönlendirmektir.”

*Dirâsetün nakdiyyetün li ba‘di’l-müşkilâti’l-ke’lâmiyye min manzûri luğaviyyi mantikiyyin*³⁵

Bu metin, İbn Rüşd üzerine yazdıklarıyla tanınan düşünür ve akademisyen Mahmûd Kâsım’a ithaf edilen bir anma kitabında yer almaktadır. Metnin temel gayesi, İslam düşünce tarihinde kelâm sahasının en temel problemleri denilebilecek haberî sıfatlar, zât-sıfât ilişkisi, kesb teorisi ve insanın fiilleri konularını farklı bir dille ele almaktır. Başlıktan da anlaşıldığı üzere metinde mantikî form şeklinde temayüz eden bu dil, bazı kelâm problemlerine dair eleştirel bir inceleme yapar.³⁶

*Zeki Necib ve İşkâliyyetü’l-asâlet ve’l-mu‘âsara*³⁷

Üstadımız dediği Zeki Necib Mahmûd’un vefatının akabinde kaleme aldığı bu metne Zeki Necib’in iki yönüne işaret ederek başlar: Felsefeyi, aleyhinde birçok olumsuz şeyle anılmaktan kurtarması ve üniversite tedrisine başladığı dönemden bu yana fikrî faaliyetleri etkilemesidir. Metnin devamında Zeki Necib’i özgün ve çağdaş kılan noktalar anlatılır.

*‘Âbdurrahman Bedevî: Feylesüf’l-mütevahhid*³⁸

Subhî, Abdurrahman Bedevî’nin anısına kaleme alınan bu metne, Bedevî’nin mütevahhid bir filozof olduğu iddiasıyla katkı sunmuştur. Metnin ilk satırları Mısır milliyetçiliği yapan iktibas ve ifadelerle doludur. Mustafa Kâmil’in ‘Mısırlı olmasaydım, Mısırlı olmayı isterdim’ sözü buna örnek olarak zikredilebilir. Düşünürümüz dâhî mütefekkirlerin Arap dev-

³⁵ Ahmed Mahmûd Subhî, “Dirâsetün nakdiyyetün li ba‘di’l-müşkilâti’l-ke’lâmiyye min manzûri luğaviyyin mantikiyyin”, *Mahmûd Kâsım el-İnsân ve’l-feylesüf 1913-1973 Kitâbu’n tizkârî*, ed. Hâmid Tâhir (Kâhire: Mektebetü’l-Angolo el-mısıriyye, 1995), 373-394.

³⁶ Subhî, “Dirâsetün nakdiyyetün li ba‘di’l-müşkilâti’l-ke’lâmiyye min manzûrin luğaviyyin mantikiyyin”, 373.

³⁷ Ahmed Mahmûd Subhî, “Zeki Necib ve İşkâliyyetü’l-asâle ve’l-mu‘âsara”, *Zeki Necib Mahmûd Müfekkiren ‘Arabîyyen ve râiden li’t-ticâbi’l-‘ilmi’t-tenvîr*, ed. ‘Âtıf el-‘Irâkî (İskenderiyye: Dârü’l-Vefâ, 2001), 151-162.

³⁸ Ahmed Mahmûd Subhî, “‘Âbdurrahman Bedevî: Feylesüf’l-mütevahhid”, *‘Âbdurrahman Bedevî Dirâsetün Mehdâtün*, ed. Ahmed ‘Abdulhalîm ‘Atiyye (Mısır: el-Hey’etü’l-‘amme li kusûri’s-sikâfe, 2002), 141-156.



letlerinin tamamında değil de özellikle Mısır'da doğmuş olmasının kendisini hayrete düşürdüğünü dile getirir. Subhî'ye göre Arap-İslam felsefesinin üstatları zikredilecek olsa Zeki Necip ve Bedevî'yi aşabilecek hiçbir şahıs asla bulunamazdı. Tüm bu bilgilerin ötesinde Subhî, Bedevî'nin filozofluğuna yazdığı metinlere işaret ederek delil getirir.³⁹

*el-Fikrüs-siyâsi fi'l-İslâm beyne'l-mâzi ve'l-hâdir ve tetallu 'ât*⁴⁰

*Mısrul-kadim ve neş'etü't-tıb*⁴¹

'Kadım Mısır ve Tıbbın Doğuşu' isimli bu metinde Subhî dört iddiayı ön plana çıkarır: 1] Bütün ilimlerin menşei Yunan'a dayandırma düşüncesi hatalıdır. 2] Tıp kadım Mısırdan doğmuş ve yayılmıştır. 3] Ameliyat, tıbbın en gelişmiş dalıdır. 4] Ameliyat ve anatomi ilimlerinin gelişiminde mumyalamanın rolü vardır.

*Hivâr ma 'a sadik 'ömer 'Âtuf el- 'Irâki Râiden li'l-fikri'l- 'akli't-tenvîri*⁴²

2.3. Makale

*en-Nazariyyâtus-siyâsiyye leda'l-firaki'l-İslâmiyyîn*⁴³

*el-Likâ' beyne'l- 'âlem ve'd-din*⁴⁴

*et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu*⁴⁵

*'Akîdetü'l-mehdi'l-müntazır min manzûri felsefe*⁴⁶

*İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l- 'alemi'l- 'arabi fi'l-karni'l- 'işrin*⁴⁷

³⁹ Subhî, “‘Abdurrahman Bedevî: Feylesüfu'l-mütevahhid”, 142.

⁴⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, “el-Fikrüs-siyâsi fi'l-İslâm beyne'l-mâzi ve'l-hâdir ve tetallu 'ât”, *Fuâd Zekerîyyâ Bâhisen ve müsekkafen ve nâkiden: Kitâbun tizkâriyyun*, ed. 'Abdullah Ömer (Kuveyt: Câmi'atu Kuveyt, 1998), 285-321.

⁴¹ Ahmed Mahmûd Subhî, “Mısrul-kadim ve neş'etü't-tıb”, *Tevfik Tavil Müfekkiren 'Arabiyyen ve râiden li'l-felsefeti'l-bulkiyye: Bubûsun 'anbu ve dirâsâtün mehdâtün*, ed. 'Âtuf el- 'Irâki (Kâhire: el-Hey'etü'l- 'âmmeli şuûni'l-mutâbii'l-emîriyye, 2004), 195-210.

⁴² Ahmed Mahmûd Subhî, “Hivâr ma 'a sadik 'ömer 'Âtuf el- 'Irâki Râiden li'l-fikri'l- 'akli't-tenvîri”, *'Âtuf el- 'Irâki: Feylesüfen 'arabiyyen ve râiden li'l-itticâhi'l- 'akli't-tenvîri kitâbun tizkâriyyun*, ed. Fuâd Zekerîyyâ (İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2002), 93-106.

⁴³ Ahmed Mahmûd Subhî, “en-Nazariyyâtus-siyâsiyye leda'l-firaki'l-İslâmiyyîn”, *Mecelletü 'âlemi'l-fikr* 2 (1993), 133-175.

⁴⁴ Ahmed Mahmûd Subhî, “el-Likâ' beyne'l- 'âlem ve'd-din”, *Mecelletü Kâhire* 6 (1985), 21.

⁴⁵ Subhî, “et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu”.

⁴⁶ Ahmed Mahmûd Subhî, “‘Akîdetü'l-mehdi'l-müntazır min manzûrin felsefiyyin”, *Mecelletü Kâhire* 81 (1988), 17-20.

⁴⁷ Ahmed Mahmûd Subhî, “İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l- 'alemi'l- 'arabi fi'l-karni'l-



*el-Kîmyâ ve Câbir b. Hayyân*⁴⁸

*Asparta*⁴⁹

*Felsefe: Uhtun radi 'a liş-şeri 'a em durretün lidüdin?*⁵⁰

*Hasâisu tabi 'ati't-tasavvuf*⁵¹

*Beyne't-tasavvuf ve 'ilm-i kelâm*⁵²

*Mülâbisâtü't-tasavvuf ve tabi 'atuhu*⁵³

*Nakdu'l-mu 'tezile li'l-felsefeti'l-Yünâniyye*⁵⁴

*el-Hikmetül-ilahiyye fi'l ihtilâf*⁵⁵

*Beyne'l-insân ve'l-hürriyye*⁵⁶

*Heli'l-ahkâmü'l-felsefe burhâniyyetun: Dirâsetün li mevzû ' et-tevfik beyned-dîn ve'l-felsefe*⁵⁷

*Beyne Dimokrâti Atinâ ve Diktâtüri Asparta*⁵⁸

'işrin", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 243-270.

⁴⁸ Ahmed Mahmûd Subhî, "el-Kîmyâ ve Câbir b. Hayyân", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 231-242.

⁴⁹ Ahmed Mahmûd Subhî, "Asparta", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 224-230.

⁵⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, "Felsefe: Uhtun radi 'a liş-şeri 'a em durretün lidüdin?", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 159-170.

⁵¹ Ahmed Mahmûd Subhî, "Hasâisu tabi 'ati't-tasavvuf", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 94-114.

⁵² Ahmed Mahmûd Subhî, "Beyne't-tasavvuf ve 'ilm-i kelâm", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997).

⁵³ Ahmed Mahmûd Subhî, "Mülâbisâtü't-tasavvuf ve tabi 'atuhu", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 49-82.

⁵⁴ Ahmed Mahmûd Subhî, "Nakdu'l-mu 'tezile li'l-felsefeti'l-Yünâniyye", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 34-37.

⁵⁵ Ahmed Mahmûd Subhî, "el-Hikmetül-ilahiyye fi'l ihtilâf", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 15-23.

⁵⁶ Ahmed Mahmûd Subhî, "Beyne'l-insân ve'l-hürriyye", *Ve Hameleba'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*, ed. Ahmed Mahmûd Subhî (Beirut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1997), 11-15.

⁵⁷ Ahmed Mahmûd Subhî, "Heli'l-ahkâmü'l-felsefe burhâniyyetün: Dirâsetün li mevzû ' et-tevfik beyned-dîn ve'l-felsefe", *el-Feylesüf İbn Rüşd Müfekkiren 'Arabiyyen ve müerriban li'l-felsefe: Buhûsun 'anhu ve dirâsâtün mehdâtü ileyh*, ed. 'Âtıf el-'Irâkî (Kâhire: el-Meclisü'l-'a'la li's-sikâfeti'lünceti'l-felsefe ve'l-ictimâ', 1993), 57-88.

⁵⁸ Ahmed Mahmûd Subhî, "Beyne Dimokrâti Atinâ ve Diktâtüri Asparta", *Yusuf Kerim Müfekkiren 'Arabiyyen ve müerriban li'l-felsefe: Buhûsun 'anhu ve dirâsâtün mehdâtü ileyh*, ed. 'Âtıf el-'Irâkî (Kâhire: el-Meclisü'l-'a'la li's-sikâfeti'lünceti'l-felsefe ve'l-ictimâ', 2004), 199-215.



*Nahvu 'ilm-i kalam cedid: Dirâsetün nakdiyyetün li ba'di'l-müşkilâti'l-kilâsikiyye*⁵⁹

*Bahsun tekviniyyun fiş-şahsiyye: Ahdâsu't-tufûle*⁶⁰

*Ba'du Cevânibi't-tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî*⁶¹

*İbnu'l-vezîr ve difâ'uhu 'an ehli'l-hadis*⁶²

*Beyne'l-felsefeti ve't-tıb*⁶³

2.4. Çeviri

*Fecrül- 'ilmi'l-hadis el-İslâm*⁶⁴

Tobby E. Huff'un *The Rise of the Early Modern Science, Islam, China and the West* isimli eserini ilk olarak Subhî tercüme etmiştir. Daha sonra Mahmûd Ğusfûr tarafından yeniden tercüme edilip basılmıştır.

2.5. Tez

Kitap başlığı altında Subhî'nin yüksek lisans ve doktora tezlerine değinildiği için bu başlıkta Subhî'nin danışmanlığını yaptığı çalışmalar hakkında bilgi verilecektir.

*Ebû Hanîfe en-Nu'mân ve ârauhul-keâmîyye*⁶⁵

Subhî'nin danışmanlığını yaptığı bu tez, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü İslam Felsefesi sahasında 1999 yılında Şemsüddin Muhammed Abdullatif isimli öğrencisine yaptırdığı bir yüksek lisans tezidir. Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerinin ele alındığı çalışma altı bölümden müteşekkildir. İlk bölümde hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri

⁵⁹ Ahmed Mahmûd Subhî, "Nahvu 'ilm-i kalam cedid: Dirâsetün nakdiyyetün li ba'di'l-müşkilâti'l-kilâsikiyye", *Mecelletül-cem'iyeti'l-misriyye* 1 (1992), 23-61.

⁶⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, "Bahsun tekviniyyun fiş-şahsiyye: Ahdâsu't-tufûle", *Mecelletü 'ilmu'n-nefs* 6/2 (1951), 233-251.

⁶¹ Ahmed Mahmûd Subhî, "Ba'du Cevânibi't-tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî", *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb* 5 (1973), 51-80.

⁶² Ahmed Mahmûd Subhî, "İbnu'l-vezîr ve difâ'uhu 'an ehli'l-hadis", *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb* 3 (1981), 203-218.

⁶³ Ahmed Mahmûd Subhî, "Beyne'l-felsefeti ve't-tıb", *El-Fikru'l-'arabi* 12/63 (1991), 14-45.

⁶⁴ Tobby E. Huff, *Fecrül- 'ilmi'l-hadis el-İslâm, es-Sin, el-Ğarb*, çev. Ahmed Mahmûd Subhî (Kuveyt: el-Meclisül-vatanî li's-sikâfeti ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1997).

⁶⁵ Şemsüddin Muhammed Abdullatif, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân ve ârauhul-keâmîyye* (Beirut: İskenderiye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999).



ve Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemdeki ilmî muhît ile kültür konularına yer verilir. İkinci bölümde Ebû Hanîfe'nin kullandığı metotlar üzerinden genel ilmî yaklaşımı ortaya koyulur. Daha sonraki bölümlerde sırasıyla zat-sıfat, cebr ve ihtiyar, nübüvvet ve iman konuları işlenir. Son olarak Ebû Hanîfe'nin İslâmî firkalara dair nasıl bir konumu olduğu izah edilir.

*el-İlâbiyyât 'inde müfekkiri'ş-şi'ati'l-İsma'iliyye fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmisi'l-hicriyeyn*⁶⁶

Subhî'nin Abdülfettâh Ahmed Celal ile birlikte danışmanlığını yaptığı bu tez Şii düşünürler üzerinden ilahiyat konularını inceleyen bir doktora tezidir.

*Âliyâtü'l-'almeneti ve betru'z-zâti'l-insâniyye*⁶⁷

'Sekülerleşme Mekanizmaları ve İnsânî Özün Yok Oluşu' isimli çalışma, Subhî'nin Muhammed Kâsım ile danışmanlığını birlikte yürüttüğü doktora tezidir. Beyrut Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü alanında Hişam Hüseyin Yunus tarafından hazırlanan tez 2002 yılında savunulmuştur.

2.6. Hakkında Yapılan Çalışmalar

*Subhi Ahmed' Siretün Fikriyyetün ve nümüzecu li's-sıdk fi'l-hayâti ve'l-felsefeti*⁶⁸

2016 yılında felsefî yazılar isimli bir dergide neşredilen bu makalede Muhammed Ramazan, Subhî'nin hayat tarzında ve felsefe anlayışında mümtaz bir şahsiyet olduğunu ifade eder. Metinde, Subhî'nin hayatı kısaca anlatılır ve belli başlı eserleri genel hatlarıyla incelenir.

*en-Nüz'atü'n-nakdiyye fi fikri Ahmed Mahmûd Subhi dirâsetün tablîliyyetün nakdiyyetün*⁶⁹

2020 yılında Mansûr Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Lisansüstü Araş-

⁶⁶ Şâdiye Enver Ahmed es-Sıfâtî, *el-İlâbiyyât 'inde müfekkiri'ş-şi'ati'l-İsma'iliyye fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmisi'l-hicriyeyn* (Kâhire: Mansûr Üniversitesi, Doktora Tezi, 1988).

⁶⁷ Hişâm Hüseyin Yunus, *Âliyâtü'l-'almeneti ve betru'z-zâti'l-insâniyye* (Beyrut: Beyrut Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002).

⁶⁸ Muhammed Ramazan Bistâvisî, "Subhi 'Ahmed' Siretün Fikriyyetün ve nümüzecu li's-sıdk fi'l-hayâti ve'l-felsefeti", *Evrâkun Felsefiyyetun* 50 (2016), 249-276.

⁶⁹ Ahmed İsâ Yusuf Ali, *en-Nüz'atü'n-nakdiyye fi fikri Ahmed Mahmûd Subhi dirâsetün tablîliyyetün nakdiyyetün* (Kâhire: Mansûr Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).



türmaları Enstitüsü Felsefe Bölümünde yapılan bu doktora tezi Subhî hakkında yapılan ilk tez hüviyetini taşımaktadır. Ahmed İsa Yusuf Ali tarafından yapılan çalışmanın danışmanlığını Seyyid Muhammed Abdurrahman ve Hişam Ahmed Muhammed yürütmüştür.

Bubûsun ve dirâsâtün felsefiyyetün: Mehdâtü ile'l-Ahmed Mahmûd Subhî ⁷⁰

1997 yılında yayımlanan bu çalışma İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü ailesinin bir ferdi olan Subhî hakkında yazılmıştır. İthaf, anma ve hatıra kitap literatürüne giren bu tür metinlerde yazarın entelektüel hayata katkısı, düşündürdükleri yazılır. Bu adeta dâr-ı bekâya göçen düşünürlere yapılan son bir görevdir.

Hâulâi'l-müsakkafün ve fikrubumu'l-islâhî ⁷¹

2018 yılında Seyyid Abdüsettâr Meyhûb tarafından kaleme alınan eserde Muhammed Abduh, Zeki Necip Mahmûd, Ahmed Mahmûd Subhî, Fuat Zekeriyya ve Atıf el-İrâkî gibi düşünürlerin yenilikçi görüşleri etraflıca ortaya konulur. Meyhûb'a göre Subhî bazı geleneksel kabullerin altını oyarak bir İslam kültürü ikame edebilmek için kelâm ilminden çıkardığı bir metotla vaka ilmini kuran ve bu ilmin ilk ilkelerini vaz eden kişidir.

Ahmed Mahmûd Subhî Râid et-tecdîd fi fikri'l-İslâm ⁷²

Subhî'nin vefatının ardından 5 yıl sonra 2009 yılında talebesi ve aynı zamanda İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü başkanlığı da yapmış olan Safâ Abdusselâm Ca'fer'in editörlüğünü yaptığı eserdir. Bir anma kitabı olarak yazılan bu tür eserlerin Mısır özelinde bir gelenek haline geldiğini söylemek mümkündür. Subhî'nin kitap bölümü olarak yazmış olduğu metinler ekseriyetle bu tür anma kitapları içerisindedir.

Fi'l-fikri'l-İslâmî'l-muâsır: Makâlâtün Tizkâriyyetün ⁷³

İslam düşüncesini yaptıkları akademik çalışmalarla inşa eden düşünürler için yazılmış bir anma kitabıdır. Mustafa Abdurrâzık, Ali Abdurrâzık,

⁷⁰ Mâhir Abdulkadir Muhammed Ali, *Bubûsun ve dirâsâtün felsefiyyetün: Mehdâtü ile'l-Ahmed Mahmûd Subhî* (Kâhire: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyyeti, 1997).

⁷¹ Meyhûb, *Haulâi'l-müsakkafün ve fikrubumu'l-islâhî*.

⁷² Safâ Abdusselâm Ca'fer (ed.), *Ahmed Mahmûd Subhî Râid et-tecdîd fi fikri'l-İslâm: Kitabün tizkâr li 'ilmi min ceylî'r-revâd* (b.y.: el-Hudri li't-tibâ', 2009).

⁷³ İbrahim Muhammed Türkî, *Fi'l-fikri'l-İslâmî'l-mu'âsır: Makâlâtün Tizkâriyyetün* (b.y.: Dâru'l-kütübî'l-kânûniyye, 2009).



Bedevî, 'Âtıf el-'Irâkî ve Subhî genel hatlarıyla fikirleri verilerek tanıtılır. Eserde Subhî'nin de çeşitli konular hakkındaki fikirleri derlenmiştir. Bunların başlıklarını vermekle yetineceğiz: 'Kadın-erkek eşitliği ve İslam'da kadının hakları meselesi', 'İslam medeniyetinde siyasi yönün zayıflığı', 'İslam'daki hukuk düzeni teokratik değildir', 'İslam düşüncesinde din-siyaset ilişkisi', 'İslam siyaset düşüncesinin yenilenmesi mümkün müdür?', 'En erdemli demokratik sistem', 'İslam'ın bakışıyla demokrasi'.

3. İslam Düşüncesine Katkısı

Subhî'ye göre İslam düşüncesine bütüncül bakmak elzemdir. Zira sahih ve cârî yorumlar ancak farklı disiplinlerin gözüyle problemler alanına bakıldığında mümkün olur. Subhî'nin nazarında bu yaklaşım sadece *el-Felsefetül-ahlâkiyye fi fikri'l-İslâm* eseri altında işlenirse de en net bir şekilde burada tetkik edilmiştir, denilebilir. Aynı zamanda eser, tümevarım ve tümdengelim metotlarını uyguladığı birçok eserinden sadece biridir. Subhî bu iki metodu kullanarak ahlâk bahsinde sırasıyla kelâm, tasavvuf ve akabinde uzlaştırıcı ekoller olarak zikrettiği İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in dahil olduğu felsefe disiplini üzerinden mukayeseli bir okuma ile İslam düşüncesinin bütüncül okunmasının gerekliliğine vurgu yapar.

Subhî'nin bahsi geçen doktora tezini diğerlerinden ayıran yön, hiç şüphesiz disiplinler arası bir okumayla İslam ahlâk düşüncesine yaklaşmasıdır. Bir metot olarak bunu danışman hocası Ali Sâmî en-Neşşâr'dan aldığını söyleyebiliriz. Neşşâr'ın da aynı yaklaşımı kendi hocası Mustafa Abdurrâzık'tan aldığı görülür. Bu üç düşünürün yaklaşımları eserlerine bakıldığında daha net bir şekilde ortaya konulabilir. Sözgelimi Mustafa Abdurrâzık⁷⁴, *Temhîd li târihi'l-felsefeti'l-islâmiyye*⁷⁵ eserinde salt kelâm ve felsefe ile sınırlı kalmayıp usulü fıkıh disiplinini de işin içerisine kattığı bir kurguyla İslam düşüncesini ele alır. Subhî 1960-1980 yılları arasında modern Arap dünyasında felsefenin serüvenini ortaya koyduğu bir yazısında

⁷⁴ Saîd Murâd, "Mustafa Abdurrâzık", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/285-286.

⁷⁵ Mustafa Abdurrâzık, *Temhîd li târihi'l-felsefeti'l-islâmiyye* (Kâhire: Lecnetü't-te'lif ve't-tercûme ve'n-neşr, 1944).



Mustafa Abdurrâzık'ın bu metoduna işaret eder. Subhî'ye göre Abdurrâzık, ilmî bir araştırmaya girişmeden önce felsefî bir okumanın ardından fıkıh usûlü ilminin geldiğini ve bu iki ilmin İslam'daki iki temel ilim olduğunu kabul eder. Nitekim *Tembîd li târihi'l-felsefeti'l-islâmiyye* isimli eserini bu iddialarını ispatlar nitelikte fıkıh usulü, felsefe ve kelâmın da dahil olduğu ekollerin problem ve metotlarıyla mecz ederek yazmıştır.⁷⁶ Kurun'un değindiği üzere Mustafa Abdurrâzık'ın bahsi geçen eseri İslam felsefesinin Batıdaki felsefe anlayışlarından farklı olduğu ve farklı bir şekilde ele alınması gerektiği konusunu işler. Aynı zamanda Abdurrâzık'ın okuması, İslam düşüncesine dair farklı bir paradigmanın var olabileceğini ve inşa edilebileceğini gösterme gayretindedir.⁷⁷

Mustafa Abdurrâzık'ın öğrencisi Neşşâr da hem bütüncül yaklaşımın bir örneğini hem de mukayeseli bir İslam düşünce tarihi okumasını *Menâbicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*⁷⁸ isimli eserinde yapar. Burada mantık ilmini Aristocu şekliyle İslam dünyasında kabul etmeyen ve alternatif bir bakış açısı getiren İbn Teymiyye özelinde bir fikir inşa eder. Eserin başından sonuna kadar mantık, kelâm ve usul-i fıkıh kavramlarının mukayeseli ve iç içe kullanımını Neşşâr'ın hocasından kazanmış olduğu perspektifi yansıtır. Dolayısıyla yukarıda işaret ettiğimiz üzere Subhî'nin disiplinler arası bir yaklaşımla ahlâk sahasına eğilmesinin arka planında Mustafa Abdurrâzık ve Neşşâr gibi isimler etrafında şekillenmiş ilmî bir geleneğin varlığı yatar.

Subhî'nin bağlı bulunduğu ilmî geleneği sürdürdüğünü rahatlıkla iddia edebilmemize imkân tanıyan en net metin bahsi geçtiği üzere onun doktora tezidir. Bu çalışmanın ahlâk felsefesi araştırmalarına nasıl bir ufuk kazandırdığını bir başka çalışmaya erteleyerek sadece çalışmada takip ettiği metodun İslam düşüncesine sunduğu katkı üzerinde duracağız.

Subhî'nin en önemli tespitlerinden bir tanesi, 'felsefî ahlâk çalışmaları'nda İslam düşüncesinin en temel iki ekolü denilebilecek Mu'tezile ve

⁷⁶ Subhî, "İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-vatani'l-'arabi (1960-1980)", 103.

⁷⁷ İsmail Kurun, *İslam Felsefe Taribinin Eleştirel Yeniden-İnşası: İbn Sina Epistemolojisi Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 45-46.

⁷⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *Menâbicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1984).



Sûfilerin metinlerinin göz ardı edildiği' gerçeğine dayanır.⁷⁹ Diğer bir ifadeyle Subhî'nin yaptığı şey birbirinden kopuk alanlar olarak gözükene ve müstakil birer disiplin haline gelen tasavvuf, felsefe ve kelâmın esasında iç içe olduğunu gösterme gayretidir. Bu değerlendirmenin felsefi ahlâk araştırmalarına yeni ufuklar ve imkanlar kazandıracağına şüphe yoktur.⁸⁰

Doktora tezinin yanı sıra birçok metninde tekrar tekrar bu tavrı görürüz. Subhî, yetmiş üç fırka görüşünü ispat için ortaya konulan İslam düşüncesindeki çabaların düşüncüyü parçaladığını ve onun bütünlüğünü kaybettirdiğini söyler. Ona göre bu tür çabalar içerisinde yirmi fırka olarak resmedilen Mu'tezile, ittifakla *beş ilke* üzerinde uzlaşmıştır. Dolayısıyla Subhî, sûfilerin de kendi içerisinde farklılıkları olmasına rağmen onları uzlaştıran noktaların varlığının tasavvuf denilen çatıyı inşa ettiğini söyler. Bu durum her İslamî fırka için geçerlidir. Yani bu fırkalar kendi içlerinde ayrıntı sayılabilecek ihtilafları görmezden gelerek genel esaslar üzerinde ittifak ederler.⁸¹ Görüldüğü üzere Subhî İslam düşüncesine bütüncül bir şekilde yaklaşmanın önündeki en büyük engelin fırkalara bölünme olduğunu dile getirir. Meyhûb'un ifadesiyle Subhî düşüncesinde, ihtilaf bir sorun teşkil etmez. Aksine İslam düşüncesine zenginlik verir ve İslam medeniyetini parlak bir medeniyet haline getirir.⁸²

Subhî bütün ayrıntılarıyla düşünürlerin görüşlerine değinmez. Zira problem ve çözüm odaklı meseleye yaklaştığından ayrıntılarda boğulmayı gereksiz bulur. Subhî'nin gayesi sayısız ihtilaf içerisinde asıl meseleyi ıskalamamaktır. Buna örnek olarak sûfi geleneğin belli bir noktayla sınırlandırıldığına işaret eder: 'Bilgi ve özgürlük problemlerinin araştırılmasında bir yer teşkil etmesi gereken sûfilerin görüşleri, İslâm tasavvufunun araştırılması sadedinde gündeme gelen problemlerin ortasında kaybolup gitti.'⁸³ Aynı

⁷⁹ Türkiye'de yapılan bu tür çalışmalara örnek olarak bk. Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak & Felsefi Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Abdunnâsır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak & Kadı Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

⁸⁰ Bu tarz bir kurgu ve muhtevayla ahlâk felsefesi çalışmalarına yeni bir nefes veren örnek bir çalışma için bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Cabız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁸¹ Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi fikri'l-İslâm el-'akliyyün ve'z-zevkiyyün evi'n-nazar ve'l-'amel*, 31.

⁸² Meyhûb, *Haulâi'l-müsakkafün ve fikrubumu'l-islâbi*, 122.

⁸³ Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi fikri'l-İslâm el-'akliyyün ve'z-zevkiyyün evi'n-nazar ve'l-'amel*, 32.



durum Mu'tezile için de geçerlidir. Zira onların ahlâka dair görüşleri de sadece hüsün-kubûh konusuna indirgenmektedir.

Subhî'nin disiplinlerarası okuma yaptığı önemli başlıklardan birisi, Sûfî gelenek içerisinde sürekli tartışılan konularda kendini gösterir. Genellikle tasavvufa karşı menfi yorumların yapıldığı şeyh-mürîd ilişkisi buna örnek verilebilir. Subhî şeyh-mürîd ilişkisinin sûfî gelenekte inşa edilme sürecini anlattığı yerde psikolog ve psikiyatrların hastalarıyla olan ilişkilerinden bahseder. Burada hem kuşatıcı bir bakışla bakar hem de ikircikli bir tutumun varlığına işaret eder. Konuya getirdiği kuşatıcı bakış açısını tasavvuf-psikanaliz arasında ilişki kurarak gösterir. İkircikli tutum, psikologun hastasıyla olan ilişkisinde her türlü sırrını bilmesi sorun teşkil etmezken, şeyh-mürîd ilişkisinde şeyhin mürîdin sırrını bilmesinin çok büyük bir problemmiş gibi sunulmasıdır.⁸⁴

Subhî'nin İslam düşüncesine katkısının boyutu kullandığı metotta daha belirgindir. O bir metot olarak akli delile daha fazla önem vermekle birlikte akli ve nakli birlikte ele alır. Bunun bariz örneği kendi doktora tezinde izlediği yoldur. Hatırlanacağı üzere önce akılcıların [Mu'tezile] sonra tecrübecilerin [sûfîler] görüşlerine yer vermiş, en son akli ve tecrübeyi uzlaştıran İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh üzerinde durmuştur. Ancak metodunda akılcılığın ağır bastığını da ifade etmemiz gerekir: 'İnançlarını doğrulayabilme adına modern dönem Müslümanları, manevî bir rızık ve akli bir güç sunabilmek için Müslüman âlimlerin varlığına nasıl muhtaçsa aynı şekilde Müslümanların yüzyıllardır omzunda taşıdığı yükten kurtulmak için ihyâ düşüncesinin damarlarında itizâl ruhunun dolaştırılması gerektiğini de akılda tutmaları gerekir.'⁸⁵

Subhî'nin Mu'tezile başta olmak üzere tüm İslami fırkalara karşı okuyucusuna kazandırmak istediği bir bakış açısı ve yöntemi vardır ve bu amacını bazı ilkeler inşa ederek göstermeye çalışır. İlk olarak o, İslam felsefesinde araştırmacıların iki gruba bölündüklerinin altını çizer; yani bir grup araştırmacı bu düşünce geleneğini özgün görürken, diğer bir grup Yunan'la

⁸⁴ Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi fikri'l-İslâm el-'akliyyün ve'z-zevkiyyün evi'n-nazar ve'l-'amel*, 240-251.

⁸⁵ Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi fikri'l-İslâm el-'akliyyün ve'z-zevkiyyün evi'n-nazar ve'l-'amel*, 320-321.



başlatıp onu Yunan'a dayandırır. Subhî kelâm bağlamında tartışılan birçok problemin İslam felsefesini özgün kılan noktalar barındırdığından hareketle kendisini ilk grup içerisinde değerlendirir. Ayrıyeten altını çizdiği ilke, her medeniyetin kendine özgü bir tabiata her fırkanın da kendine özgü özelliklere sahip olduğu görüşüne dayanır. Bir diğer ilke, her fırka doğuşundan itibaren kökenleri ve önde gelen temsilcileri ile bütüncül bir sistem içerisinde ele alınması gerektiği hakkındadır. Ayrıca Subhî, bu bütüncül sistemin salt tarihsel bir anlatıya dönüşme tehlikesi hakkında uyarılarda da bulunur. Subhî son ilkeyi bir tespit yaparak ortaya koyar: Ona göre İslam düşüncesi araştırmacıları ya geleneği ihya etme çabası içerisinde girmişler ya da geçmişi günümüzün değer ve tasavvurlarıyla ele almışlardır. Oysa İslam düşüncesi medeniyetlerin bıraktıkları tesirler bağlamıyla sınırlandırılmaz. Zira İslam düşüncesi aynı zamanda kalplerde yaşayan bir dini mirasa taalluk eder. Dolayısıyla son ilke bağlamında İslam düşüncesi ne geçmişe ne de günümüze hapsedilmelidir.⁸⁶

Subhî'nin İslam düşüncesine yaklaşımında bariz şekilde görülen bir diğer nokta kavramların izini sürmesidir. O kavramları farklı ekoller etrafında mukayeseli bir şekilde anlamaya gayret eder. Mesela Subhî imamet kavramını Şîi gelenek içerisinde izah ettikten sonra Mu'tezile ve Şîa; tasavvuf ve Şîa, İslam felsefesi ile Şîa arasında mukayeseler yaparak bütüncül ve kapsayıcı bir bakış getirmeye çalışır.⁸⁷

Subhî'nin yukarıda ifade edilen tavrı, diğer bir ifadeyle ilmî tutumu birçok eserine sirayet etmiştir. Bu eserlerinden biri olan *İmâmu'l-müctehid Yahya b. Hamza ve ârâuhu'l-kelâmiyye* isimli kitabında kelâmî görüşleri ve tartışmaları zikretmekle beraber bu konuların tazammun ettiği amelî yöne yani ahlâka da genişçe değinir. Dolayısıyla düşünürün zihninde tabiri caizse sürekli bir disiplinlerarası okuma ve mukayese deverân etmektedir.

Bu deverânın diğer bir örneği çift yazarlı kaleme alınan *Fi Felsefeti't-tıp* eseridir. Tıp felsefesine dair birçok tartışma metinde yer almasına rağmen bizi ilgilendiren Subhî'nin disiplinlerarası okumasının burada da karşımıza

⁸⁶ Subhî, *Fi 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-din: Mu'tezile*, 1/9-12.

⁸⁷ Subhî, *Nazariyyetü'l-imâmiyye ledâ eş-ş'ati'l-isnâ 'aşeriyye tabtilün felsefiyyetün li'l-'akide*, 449.



çıkmasıdır. Eserin ikinci bölümünde Arap-İslam tıbbının Yunan tıbbının bir devamı olup olmadığı tartışılır. Yazarların iddiasına göre her ne kadar Yunan tıbbının birtakım şekilleri İslam tıbbı içerisinde yer alsada İslam Arap tıbbı kendine has noktalar barındırmaktadır. Bunlar İslam Arap tıbbının kelâmî temelleridir ve psikiyatride tasavvufun rolünü ispatlamaya çalışan iddialardır.⁸⁸

Yukarıda zikredilen birçok örnekte Subhî'nin disiplinlerarası okuma yapma fikrine ne kadar bağlı olduğunu gösterdik. Ancak söz konusu örneklerin dışında Subhî, ilk bakışta birbirine oldukça uzak gibi görünen disiplinleri de mukayese eder. Mesela, *Beyne't-te'rih ve't-tahdis* adlı eserinde hadis ve tarih disiplinlerini tüm farklılıklarına rağmen mukayeseli bir şekilde inceler. O'nun temel iddiası doğa bilimleri ve matematiksel bilimlerin belli bir metot altında sıralandıkları gibi söz konusu iki disiplini de metodik olarak mukayese etmenin ve bu iki disiplinin benzerliklerini bulmanın mümkün olduğu yönündedir.⁸⁹

Sonuç

Ahmed Mahmûd Subhî'yi ve düşüncesini genel hatlarıyla ortaya koyma azminde olduğumuz bu çalışma, onun hakkında yapılacak çalışmalara bir mukaddime olabileme mahiyetini taşır.

Velûd bir yazar olmasının yanı sıra Subhî, belli bir gelenek içerisinde yetişmiştir. Subhî'yi mercek altına almamızın en önemli sebebi, bu geleneğin sürdürücüsü olmasıdır. O, bu yolda selefleri olan Mustafa Abdurrâzık ve Ali Sâmî en-Neşşâr'ı takip etmiştir. Seleflerinin kelâm ve felsefe sahasında ortaya koydukları düşünme biçimini ahlâk, tarih felsefesi ve tıp felsefesi gibi birçok sahada tatbik etmeye çalışmıştır.

Subhî'nin nihai gayesinin insanı ilgilendiren her düşünme biçiminin veya ilmî sahanın birbiriyle irtibatlı olduğunu savunmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu irtibat yoksa, Subhî nazarında bunun sebebi böyle bir okuma yapılmıyor olmasındandır. Tıp felsefesi isimli eserinde de bariz şekilde göze çarpan şekilde psikiyatri ve tasavvuf arasında bir yol bulması buna esaslı bir örnektir.

⁸⁸ Subhî - Zeydân, *Fi Felsefeti't-tıb*, 55-117.

⁸⁹ Subhî, *Fi Felsefeti't-târih*, 302.



Hulâsâ Subhî'nin eserlerinde gösterdiği bu metot, tavır veya yaklaşım; İslam düşüncesi sahasında araştırma yapan ve belli isim ve problemlerle kendilerini sınırlayan araştırmacılara yeni bir ufuk ve okuma biçimi sunmaktadır.

Subhî'nin İslam düşüncesine dair araştırmalara yeni bir soluk getireceğini düşünüyoruz. Bu ancak onun metodik ve disiplinlerarası bakış açısının gün yüzüne çıkarılmasıyla mümkündür. Genel bir çerçeve çizdiğimiz bu çalışma Subhî hakkında yapılacak tez ve makale gibi akademik çalışmalarla ancak kendisini kemâle erdirebilecektir.

Kaynakça

- Abdullatif, Şemsüddin Muhammed. *Ebü Hanîfe en-Nu'mân ve ârâuhu'l-kelâmîyye*. Beyrut: İskenderiye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Abdurrâzık, Mustafa. *Tembîd li târihi'l-felsefeti'l-islâmîyye*. Kâhire: Lecnetü't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1944.
- Ali, Ahmed Îsâ Yusuf. *en-Nüz'atü'n-nakdiyye fi fikri Ahmed Mahmûd Subhî dirâsetün tahlîliyyetün nakdiyyetün*. Kâhire: Mansûr Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Ali, Mâhir Abdulkadir Muhammed. *Bubûsun ve dirâsâtün felsefiyyetün: Mehdâtü ile'l-Ahmed Mahmûd Subhî*. Kâhire: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyeti, 1997.
- Anay, Harun. "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 1-88.
- Anay, Harun. "İslam Düşüncesi ve Batı Felsefesiyle İlgili Arapça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 239-305.
- Attar, Mariam. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York London: Routledge, 2010.
- Attar, Meryem. *İslam Ablakı İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*. ed. Muammer İskenderoğlu. çev. Enver Şahin vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bistâvîsî, Muhammed Ramazan. "Subhî 'Ahmed' Siretün Fikriyyetün ve nümûzecu li's-sıdk fi'l-hayâti ve'l-felsefeti". *Evrâkun Felsefiyyetun* 50 (2016), 249-276.
- Ca'fer, Safâ Abdusselam (ed.). *Ahmed Mahmûd Subhî Râid et-tecdîd fi fikri'l-İslâm: Kitabün tizkâr li 'ilmi min ceyli'r-revâd*. b.y.: el-Hudri li't-tibâc, 2009.



- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznelik Cabız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Fettâh, İrfan Abdülhamid. "Ebü'l-Hasan Eş'arı". 444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Gazzâvî, Züheyr. "et-Tiyârü'l-istirdâdî'l-felsefiyyi'l-mısriyyi ve dirâsetü'ş-ş'ati'l-imâmîyye isnâ 'aşerîyye". *Mecelletül-minhâc* 2 (1996), 74-109.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hamûd, Yahya - Subhî, Ahmed Mahmûd. "Fi Felsefeti't-târih". *El-Fikru'l-'arabi* 4/28 (1982), 222-233.
- Huff, Toby E. *Fecrül-'ilmi'l-hadis el-İslâm, es-Sin, el-Ğarb*. çev. Ahmed Mahmûd Subhî. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sikâfeti ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1997.
- Kurun, İsmail. *İslam Felsefe Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası: İbn Sina Epistemolojisi Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Meyhüb, Seyyid Abdüsettar. *Haulâi'l-müsakkafûn ve fikrumu'l-islâbi*. Santa Anita: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 2018.
- Murâd, Said. "Ali Sâmî Neşşâr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/22-24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Murâd, Said. "Mustafa Abdürrâzık". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/285-286. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Menâhicül-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1984.
- Neşşâr, Ali Sâmî - Subhî, Ahmed Mahmûd. *Neş'etül-fikri'l-felsefiyyi 'inde Yunan*. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'arabiyye, 1996.
- Özturan, Hümeyra. "İslâm Ahlâk Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme". *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin. 1-42. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- Sifâtî, Şâdiye Enver Ahmed es-. *el-İlâbiyyât 'inde müfekkiri'ş-ş'ati'l-İsmâ'iliyye fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmisi'l-hicreyeyn*. Kâhire: Mansûr Üniversitesi, Doktora Tezi, 1988.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. "Asparta". *Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*.



- ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 224-230. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Bahsun tekvîniyyun fi’ş-şahsiyye: Ahdâsu’t-tufûle”. *Mecelletü ‘ilmu’n-nefs* 6/2 (1951), 233-251.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Ba‘du Cevânibi’t-tecdid fi’l-fikri’l-İslamî”. *Mecelletü külliyyeti’l-‘adâb* 5 (1973), 51-80.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Beyne Dîmokrâti Atinâ ve Diktâtûri Asparta”. *Yusuf Kerim Müfekkiren ‘Arabîyyen ve müerrihan li’l-felsefe: Bubûsun ‘anhu ve dirâsâtün mehdâtü ileyh*. ed. ‘Âtîf el-‘Irâkî. 199-215. Kâhire: el-Meclisü'l-a‘la li’s-sikâfeti lücneti’l-felsefe ve’l-ictimâ‘, 2004.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Beyne’l-felsefeti ve’t-tıb”. *El-Fikrû’l-‘arabi* 12/63 (1991), 14-45.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Beyne’l-insân ve’l-hürriyye”. *Ve Hameleba’l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 11-15. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Beyne’t-tasavvuf ve ‘ilm-i kelâm”. *Ve Hameleba’l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 82-94. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Beyne’t-te’rîb ve’t-tahdîs*. İskenderiyye: Müessesetü’s-sikâfeti’l-câmi‘iyye, 1975.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Cüzûru’l-irhâb fi’l-akîdeti’l-vahhâbiyye*. b.y.: Dâr’un-nasr, 2008.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Dirâsetün nakdiyyetün li ba‘di’l-müşkilâti’l-ke’lâmiyye min manzûrin luğaviyyin mantikiyyin”. *Mahmûd Kâsım el-İnsân ve’l-feylesüf 1913-1973 Kitâbu’n tizkârî*. ed. Hâmid Tâhir. 373-394. Kâhire: Mektebetü’l-Angolo el-mısıriyye, 1995.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *el-Bahreyn ve’d-da‘va Êrân*. İskenderiyye, 1963.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *el-Felsefetü’l-ahlâkiyye fi fikri’l-İslâm el-‘akliyyün ve’z-zevkiyyün evî’n-nazar ve’l-‘amel*. Kâhire: Dârü’l Ma‘ârif, 1983.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “el-Fikrû’s-siyâsi fi’l-İslâm beyne’l-mâzî ve’l-hâdir ve tetallu‘ât”. *Fuâd Zekerîyyâ Bâhisen ve müsekkafen ve nâkiden: Kitâbun tizkârîyyun*. ed. ‘Abdullah Ömer. 285-321. Kuveyt: Câmi‘atu Kuveyt, 1998.



- Subhî, Ahmed Mahmûd. “el-Hikmetü'l-ilahiyye fi'l ihtilâf”. *Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 15-23. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “el-Kîmyâ ve Câbir b. Hayyân”. *Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 231-242. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “el-Likâ' beyne'l-‘âlem ve'd-din”. *Mecelletü Kâhire* 6 (1985), 21.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “en-Nazariyyâtü's-siyâsiyye leda'l-fıraki'l-İslâmiyyîn”. *Mecelletü 'âlemi'l-fıkr* 2 (1993), 133-175.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu”. *Mecelletü 'âlemi'l-fıkr* 6/2 (1975), 15-60.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *et-Tasavvuf icâbiyyatuhu ve selbiyyâtuhu*. Kâhire: Dârü'l Ma‘ârif, 1984.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Felsefe: Uhtun radî‘a li’ş-şeri‘a em durretün lidûdin?” *Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 159-170. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fi Felsefeti't-târih*. Kâhire: Müessesetü's-sikâfeti'l-câmi‘iyye, 1975.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fi ‘ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Eş‘ariyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1985.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fi ‘ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Mu‘tezile*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1985.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fi ‘ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Zeydiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1991.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fikretü'l-imâme ‘indeş-şî‘a el-isnâ ‘aşeriyye*. Kâhire: İskenderiye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1962.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Hasâisu tabi‘ati't-tasavvuf”. *Ve Hameleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 94-114. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.



- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Hâumu ikraû kitâbiyeh: Muhâveletün li teceddüdi'l-fikri'l-İslâmiyyi*. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1996.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Hel Yu‘iddu el-mezhebu'l-vahhâbiyye selefiyyen*. İskenderiyye: y.y., 2004.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Heli'l-ahkâmu'l-felsefe burhâniyyetün: Dirâsetün li mevzû‘ et-tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe”. *el-Feylesûf İbn Rüşd Müfekkiren ‘Arabiyyen ve müerriban li'l-felsefe: Buhûsun ‘anhu ve dirâsâtün mehdâtü ileyh*. ed. ‘Âtîf el-‘Irâkî. 57-88. Kâhire: el-Meclisü'l-a‘la li’s-sikâfeti lüneti'l-felsefe ve'l-ictimâ‘, 1993.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Hivâr ma‘a sadîk ‘ömer ‘Âtîf el-‘Irâkî Râiden li'l-fikri'l-‘akli't-tenvîri”. *Âtîf el-‘Irâkî: Feylesûfen ‘arabiyyen ve râiden li'l-itticâbi'l-‘akli't-tenvîri kitâbun tizkâriyyun*. ed. Fuâd Zekeriyâ. 93-106. İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2002.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “İbnu'l-vezîr ve difâ‘uhu ‘an ehli'l-hadis”. *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb* 3 (1981), 203-218.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *İmâmu'l-müctehid Yahya b. Hamza ve ârâuhu'l-‘arabiyye*. Kâhire: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1990.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “İslam Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi”. çev. Nadim Macit. *Düşünce ve Kültür Dergisi* 1 (1997), 55-69.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-vatani'l-‘arabi (1960-1980)”. *el-Felsefetü fi'l-vatani'l-‘arabiyyi'l-mu‘âsir*. ed. Ahmed Mâzî. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-vahdeti'l-‘arabi, 1987.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “İtticahâtü'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-‘alemi'l-‘arabi fi'l-karni'l-‘işrin”. *Ve Hamleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 243-270. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Makâlâtün muhtâratün fi'l-felsefeti'l-İslâmiyyi*. İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Mısrü'l-kadîm ve neşetü't-tb”. *Tevfik Tavil Müfekkiren ‘Arabiyyen ve râiden li'l-felsefeti'l-hulkiyye: Buhûsun ‘anhu ve dirâsâtün mehdâtün*. ed. ‘Âtîf el-‘Irâkî. 195-210. Kâhire: el-Hey‘etü'l-‘âmme li şuûni'l-mutâbii‘l-emîriyye, 2004.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Mülâbisâtü't-tasavvuf ve tabi‘atuhu”. *Ve Hamleha'l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 49-82. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-‘arabiyye, 1997.



- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Nahvu ‘ilm-i kelim cedîd: Dirâsetün nakdiyyetün li ba‘di’l-müşkilâtî’l-kilâsikiyye”. *Mecelletü’l-cem‘iyyeti’l-mısriyye* 1 (1992), 23-61.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Nakdu’l-mu‘tezile li’l-felsefeti’l-Yünâniyye”. *Ve Hameleba’l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. ed. Ahmed Mahmûd Subhî. 34-37. Beyrut: Dârü’n-nahdati’l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Nazariyyetü’l-imâmiyye ledâ eş-ş‘ati’l-İsnâ ‘aşeriyye tablilün felsefiyyetün li’l-‘akide*. Beyrut: Dârü’n-nahdati’l-‘arabiyye, 1991.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Ve Hameleba’l-insân: Makâlâtün Felsefiyyetün*. Beyrut: Dârü’n-nahdati’l-‘arabiyye, 1997.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Zeki Necîb ve İşkâliyyetü’l-asâle ve’l-mu‘âsara”. *Zeki Necîb Mahmûd Müfekkiren ‘Arabiyyen ve râiden li’t-ticâbi’l-‘ilmi’t-tenvîr*. ed. ‘Âtif el-‘Irâkî. 151-162. İskenderiyye: Dârü’l-Vefâ, 2001.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Âbdurrahman Bedevî: Feylesüfü’l-mütevahhid”. *‘Âbdurrahman Bedevî Dirâsâtün Mehdâtün*. ed. Ahmed ‘Abdulhalîm ‘Atiyye. 141-156. Mısır: el-Hey’etü’l-‘âmme li kusûri’s-sikâfe, 2002.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. “Akîdetü’l-mehdi’l-müntazır min manzûrin felsefiyyin”. *Mecelletü Kâbire* 81 (1988), 17-20.
- Subhî, Ahmed Mahmûd - Ca‘fer, Safâ Abdusselam. *Fi Felsefeti’l-hadârat: el-Yünâniyye, el-İslâmiyye, el-Ğarbiyye*. Beyrut: Dârü’n-nahdati’l-‘arabiyye, 1999.
- Subhî, Ahmed Mahmûd - Zeydân, Mahmûd Fehmî. *Fi Felsefeti’t-tib*. Beyrut: Dârü’n-nahdati’l-‘arabiyye, 1993.
- Suphî, Ahmet Mahmut. *İslâm Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*. ed. Muammer İskenderoğlu. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Süt, Abdunnâsir. *Mu‘tezile ve Ahlak & Kadı Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Şekeroğlu, Sami. *Mâtüridi’de Ahlak & Felsefi Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Türkî, İbrahim Muhammed. *Fi’l-fikri’l-İslâmi’l-mu‘âsır: Makâlâtün Tizkâriyyetün*. b.y.: Dârü’l-kütübi’l-kânûniyye, 2009.
- Yunus, Hişâm Hüseyin. *Âliyâtü’l-‘almeneti ve betru’z-zâti’l-insâniyye*. Beyrut: Beyrut Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.



Mebâhis Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân
(Mennâ' el-Kattân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015, II. Baskı, 424 sayfa)

Ahmet TAŞDOĞAN

Öğretim Görevlisi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ânı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Siirt/Türkiye

Lecturer, University of Siirt Faculty of Theology, Department of Reading the Qur'an and Qiraat Science, Siirt/Turkey

ahmet.tasdogan@siirt.edu.tr | orcid.org/0000-0002-7309-2861

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 20 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 1 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân

(Mennâ' el-Kattân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2015, II. Baskı, 424 sayfa)

Tefsir usûlü, insan aklı ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delalet etmesi bakımından Kur'ân metninin barındırdığı manaları ortaya koyan bir ilimdir. Bu ilim, kâide ve metotlar geliştirerek Kur'ân'ın en iyi şekilde anlaşılmasını sağlar. Bu sebeple tefsir usûlü ile ilgili birçok eser yazılmıştır. Modern dönemde yazılan tefsir usûlü ile ilgili eserlerin en önemlilerinden biri de *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserdir. Eserin müellifi olan ve tefsir usûlü üzerine önemli tespitleri ve çalışmaları bulunan son dönem ilim adamlarından Mennâ' Halîl Kattân, 1925 yılında Mısır'ın Menûfiye vilâyetindeki Üşmûne şehrine bağlı Şinşevr köyünde doğmuştur.

Mennâ', eserin ilk baskısında Müslüman gençlerin bu ilimleri öğrenmesi için gerekli olan bilgileri ele aldığını, ikinci baskısında ise, önceki baskıya bazı konuları da ilave edip bunları detaylıca açıkladığını söylemektedir (s. 5). Bu çalışma, kitabın 2. baskısı esas alınarak hazırlanmıştır. Genel olarak klasik bir üslûpla yazılan eserde modern Arapçada karşılaşılan muğlak ifadeler veya modern kelimelerin kullanılmaması, eserin anlaşılabilirliği açısından önemlidir. Bu da kitabı daha akıcı bir hale getirmektedir. Yazar, kullandığı dilin nezih olduğuna ayrıca dikkat çekmektedir (s. 7).

Yazar, çalışmasının temel referanslarını genelde Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kurân* adlı eseri ile Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kurân* adlı kitaplarından oluşturmaktadır. Bu bağlamda kitap incelendiği zaman bazı ifadelerin tamamen Suyûtî'den nakledildiği, hatta alıntı yapılan yerlere müdahale edilmeyip ilgili ifadenin aynen aktarıldığı görülmektedir.

Eserde, âyet ve hadis örneklendirmeleri zengin bir şekilde yapılmaktadır. Bu örneklendirmelerde ilgili konunun veya başlığın îzâhı yapılırken, üslûp olarak şematik bir dil kullanılmakta, konunun alt kısımları maddeler hâlinde belirtilmektedir. Bu bölümlere konulan maddelendirme veya şematik üslûp, muhatabın konuyu daha iyi anlamasını ve kafasında şekillendirebilmesini amaçlamaktadır.

Kitapta genel olarak; Kur'ân, vahiy, esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'ın nüzûlü,



Kur'ân'ın cem'i, âyet ve sûrelerin tertibi, müfessirin bilmesi gereken kâideler, fıkıh usûlü kavramları, nâsîh-mensûh, Kur'ân kıssaları, tefsir-te'vil ve meşhur tefsir kitapları ele alınmaktadır.

Yazar, eserin ilk bölümlerinde Tefsir ilmi ve Kur'ân tarihini tarif ettikten sonra bu ilimlerin doğuşu ve gelişmesiyle ilgili bilgileri okuyucuya sunmaktadır. Devamında Kur'ân ve hadis kelimelerinin ıstılâhî anlamlarını îzâh ettikten sonra bu kavramları karşılaştırmakta; Kur'ân ile kutsî hadis arasındaki farklara değinerek bu bağlamda vahiy kavramını ele almaktadır. Vahiy terimini îzâh ederken vahyin Hz. Peygamber'e nasıl nâzil olduğunu ve Cebrâîl'in vahyi alıp peygambere iletme yollarını zikretmektedir. Bu sebeple “Gaybî âlemin gerçekten var olduğunu ve bu hususta gaybî âlemin müşahede âlemine göre daha derin ve ince olduğunu” ifade ederek vahyin farklı bir boyut olduğuna dikkat çekmektedir (s. 31). Ayrıca bu konuda var olan ihtilaflara değinerek iki farklı varlık boyutunun vahyi alıp iletme hususunda iletişim kurma yönlerini irdelemektedir. (s. 35-42).

Eserin dördüncü bölümünde Mennâ', Kur'ân-ı Kerîm'in âyet ve sûrelerinin indirilişi ile ilgili önemli olan Mekkî ve Medenî kavramlarını ele alıp bunları bilmenin önemi ile Tefsir ilmine olan katkılarını incelemektedir. (s. 55-62). Ayrıca, Mekkî ve Medenî âyetleri birbirinden ayırmanın mümkün olabildiğine; bu âyetlerin ayırıcı vasıflarına ve kendilerine has özelliklerine de değinmektedir (s. 63-68). Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de ilk nâzil olan âyet ile son nâzil olan âyetin hangisi olduğuna ayrı bir başlık açarak; ilk nâzil olan âyetlerin el-Alak Sûresi'nin 9/1-5 âyetleri olduğunu tercih etmektedir. Son nâzil olan âyetlerin hangileri olduğu hakkında var olan ihtilafları da ele alarak bu husustaki görüşlerin ichtihat veya zan derecesinde olduğunu söylemektedir. (s. 69-76).

Kitabın altıncı bölümü olan esbâb-ı nüzûl bölümüne (s. 79-104) ciddi bir yer ayıran müellif, esbâb-ı nüzûl ile nüzûl ortamını birbirinden ayırarak her âyetin nüzûl sebebinin olmadığını ifade etmekte ve her âyetin nüzûl ortamının bulunduğunu savunmaktadır. Zira ona göre “Kur'ân, sadece olay ve örgülere, sorulan sorulara göre nâzil olmamış; aksine iman akîdeleri, İslâm'ın vâcipleri ve Allah'ın fert ve toplum hayatına dair şeriatlarını ihtiva etmek üzere başlı başına inmiştir.” (s. 82).

Yazarın “Te'addudü'r-rivâye fî sebab-i nüzûl” olarak isimlendirdiği 6.



bölümün alt başlığında, tefsir üsûlü alanında eser telif eden müelliflere nazaran farklı bir bilgiye yer verilmektedir. Zira genelde “rivayet veya nüzûl te‘addüt etmiştir” deyip geçen müelliflere kıyasla Menna‘, bu hususa farklı gözle bakmakta ve bunun başka sebeplerinin olduğunu söylemektedir. Bu hususta şöyle bir yol takip etmektedir:

1) Vârid olan sîgalar sarîh olmazsa, bunlar arasında bir çelişki olmaz. Zira maksat tefsirdir.

2) Sîgalardan biri sarîh olmazsa sarîh olan tercih edilir.

3) Rivâyetlerden birinin isnadı sarîh, diğeri sarîh olmazsa, sarîh rivâyete itimat edilir.

4) Rivâyetler sıhhatte eşit olursa, râcih olan tercih edilir.

5) Rivâyetler tercihte eşit olursa aralarında cem’ yapılır. (s. 91-96).

Menna‘, yukarıda zikredilen maddelerin gerçekleşmemesi durumunda tekrerr-ü nüzûlden bahsedilebileceğini ifade etmektedir. (s. 96).

Yazar, Kur’ân ilimlerinin tâlim ve terbiye açısından veya sosyal olarak nasıl değerlendirilebileceğinin örneklerini de zikretmektedir. Bu hususta “el-İstifâdetü min terbiyeti esbâb-ı nüzûl” adlı bir başlık ele almaktadır. Bu başlıkla nüzûl ortamının tefsirlere ne ölçüde etki ettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca nüzûl ortamının zihinlerde daha fazla kalıcı etki bıraktığını savunmaktadır. (s. 100-101). Zira bazı âyetler nüzûl sebebiyle/ ortamıyla özdeşleşmekte ve ilgili âyet nüzûl sebebine/ortamına göre anlaşılmaktadır.

Menna‘, “Nüzûlü’l- Kur’ân” adlı yedinci bölümde (s. 107-125), Kur’ân’ın parça parça ve topluca inmesi konusuna değinmektedir. Bu konuya çok ehemmiyet vermekte; Kur’ân’ın parça parça indirilmesinin hikmetini ve sebebini îzâh etmeye çalışmaktadır. Nüzûlün parça parça olmasının “Resûlullah’ın (sas) kalbini sağlamlaştırmak amacı taşıdığını, tehdî ve icâz yönlerinin olduğunu, âyetlerin kolay ezbelenip kolay anlaşılmasına katkı sağladığını ve şeriatın aşama aşama ve olaylarla uyumlu olmasına katkı bulunduğunu” ifade ederek dört hikmet çerçevesinde ele almaktadır (s. 115). Bütün bunlara ilaveten “Kur’ân’ın parça parça inmesinin eğitim ve öğretim açısından kişilere etkisi” adı altında da ayrı bir alt başlık açmıştır.

Müellif, “Cem’u’l-Kur’ân ve tertîbuhû” adlı sekizinci bölümde ise öncelikle Hz. Peygamber (sas) zamanında Kur’ân’ın cem’i meselesini



zikretmekte; Kur'ân'ın hangi nesnelere üzerine yazıldığına ve toplumun okuma yazma bilme durumuna değinmektedir. Sonra Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'ân'ın cem'i ve Hz. Osman zamanında Kur'ân'ın istinsahı meselelerine yer vermektedir. (s.126-140). Ayrıca "Tertîbü'l-âyât ve's-süver" adlı başlığında, resm-i Osmânî hususunda tarihî hiyerarşi içerisinde doyurucu bilgiler vermektedir. (s. 153-157). "Nüzûlü'l-Kur'ân 'ala seb'âti Ahruf" adlı dokuzuncu bölümde ise Kur'ân'ın yedi harf üzerine inmesi hususunda muteber bütün görüşleri zikretmekte (s. 163-168) ve bunlar arasından "Kur'ân'ın yedi harf üzerine nâzil olması, O'nun tek mana olmak üzere yedi Arap dili üzerine inmesidir" görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir (s. 175). Aynı şekilde "Kıraât ve kurrâ" adını verdiği onuncu bölümde, Kur'ân'ın yedi harf üzerine inmesi konusuna ayrıca yer ayırmaktadır. Bu bölümde kıraâtlerin çeşitliliği konusunda bilgi vermekte, bu kıraâtler arasından mütevâtir ve şâz kıraâtlerin örneklerini zikretmekte ve yine kıraât ile alakalı olan vakf ve ibtidâ konularına değinmektedir. (s. 179-196). Ayrıca bu bölümde tecvit ilmine ve Kur'ân tilâvetinin âdâbına dair ayrı bir başlık açmıştır. Bu başlıkta ise Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet edecek bir kimsede var olması müstehap olan durumları maddeler hâlinde sıralamakta ve Kur'ân öğretiminde ücret alınıp alınmayacağına dair âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır. (s. 197-204).

Menna', müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler veya kâideler anlamında "Kavâid" adlı bir bölüm açmış; bu başlıkta nahiv veya usûl açısından müfessirin bilmesi gereken hususları açıklamaktadır. (s. 205-225). Ayrıca yazar, müteşâbih konusunda selefi görüşü tercih edip, esas olanın "müteşâbihlerde sükût etme" görüşünü benimsediğinden bu kavramı pek açıklama yoluna gitmemektedir. Bu hususta diğer usûl eserlerine nazaran bu kitapta daha az bilgiye yer verilmektedir. (s. 228).

Menna', nâsîh-mensûh hususuna da detaylıca değinmektedir (s. 245-260). Neshin lugavî ve istilâhî tanımlarını yaptıktan sonra nâsîh ve mensûhun bilinmesi ile ilgili dört farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca yahudilerin ve Râfîzîlerin nesh hakkındaki görüşlerini reddettikten sonra Ebû Müslim el-İsfahânî (ö.322/934) ve cumhurun görüşünü irdelemektedir. Nâsîh ve mensûhun tespit edilmesinin "içtihât, müfessir sözü, delillerin çatışması veya râvîlerden birinin sonradan Müslüman olması ile mümkün



olamayacağını, aksine nâsih ve mensûhun Hz. Peygamber veya sahâbeden gelen sarîh nakil, ümmetin icmâsı ve âyetlerden önce veya sonra inenin tarih bağlamında bilinmesi” yoluyla tespit edilebileceğini söylemektedir. (s. 248-250). Ayrıca yazar, nesh konusunda nesh ile karıştırılan -tahsis gibi-konulara temas edip, neshin kısımları hususunda da klasik tasnifi devam ettirmektedir. (s. 250-256).

Müellif, “İ‘câzü’l-Kur’ân” adlı on yedinci bölümde, i‘câzın tanımını yaptıktan sonra Kur’ân’dan örneklendirmeler yapmakta ve Kur’ân i‘câzının ilmî, teşrîî ve lugavî olmak üzere üç kısımdan müteşekkil olduğunu belirtmektedir. (s. 275-296). Ayrıca Nazzâm’ın savunduğu sarfe teorisini tenkit ederek bu teorinin asılsız bir iddia olduğunu delilleriyle îzâh etmektedir (s. 279). Yazar, “Emsâlü’l-Kur’ân” adlı on sekizinci bölümde, Kur’ân’da bulunan emsâlin açık, gizli ve teşbih edatı kullanılmadan yapılan olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu âyetler eşliğinde ele almaktadır (s. 304-310). “Aksâmü’l-Kur’ân” adlı on dokuzuncu bölümde ise kase ve sîgalarının tanımladıktan sonra Kur’ân’daki yeminlerin faydalarına değinmekte, Kur’ân’da kendisine yemin edilenleri zikretmekte ve yeminin kısımlarını açıklamaktadır. (s. 311-315).

Mennâ‘, kendi dönemine kadar tefsir usûlüne yapılan itirazlara eserinde ilgili yerlerde cevap vermekten geri kalmamakta, özellikle Halefullah’ın Kur’ân kıssalarının hayalî veya kurgu oluşuna dair iddialarına ayrı bir parantez açmaktadır (s. 330). Yazar, tefsir ve te’vil ayrımını kitabın yirmi üçüncü bölümünde ele almakta; bu bölümde tefsir ve te’vil ile ilgili temel bilgileri açıkladıktan sonra tanımlarını yapmakta ve farklarına değinmektedir (s. 346-350). Müfessirde bulunması gereken şartları “Şürûtü’l-müfessir ve âdâbuhû” adlı yirmi dördüncü başlığında ele almakta ve tefsirde İsrâiliyat ile ilgili bilgiler vermektedir. Fakat İsrâiliyat ile ilgili bilgilerin yetersiz olduğu görülmektedir. İsrâiliyat’a fazla yer ayırmamasının sebebi ise tefsirde İsrâiliyat’ı kabul etmemesindedir. (s. 351-354). Yazar, “Neşetü’t-tefsîr ve tetavvuruhû” adlı son bölümde ise tefsirin tarihi seyrini anlatmakta, modern zamanda yazılmış tefsir eserleri ile meşhur tefsirlerden örneklendirmeler yapmaktadır. (s. 355-434).

Eser, tefsir usûlü kitabı olmasının yanında fıkıh usûlü ile alakalı konular içermesi sebebiyle ilgi çekicidir. Zira yazar, bazen fıkıh usûlü konularına



değınmekte; örneğın mefhûm-u mahâlefet, mutlak, mukayyet, âmm, hâs gibi konuları ele alıp açıklamaktadır. Bahsi geçen konuların çoğı tefsir usûlü eserlerinde bulunmamaktadır. Kitap, ilk defa tefsir usûlü okuyacaklar için ayrıntılı bilgiler içermektedir. Zira verilen örnekler ve konunun bazen detaylıca ele alınması, henüz bu konuda bilgi sahibi olmayanlar için sıkıcı olabilecektir.

Sonuç olarak Mennâ' el-Kattân'ın kaleme aldığı “*Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*” adlı eser genel olarak incelendiğı zaman; yazarın mübhemâü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân ile vücûh ve nezâir gibi konulara değınmemesi, kitabın eksikliklerinden biri olarak görölmektedir. Çalışma, bu yönüyle diğeri tefsir usûlü kitaplarından ayrılmaktadır. Yazar, kitabın daha kapsayıcı olması, Kur'ân ilimlerinin genelini barındırması için diğeri ilimlerden az da olsa açıklamalar yapmıştır. Ayrıca “Bu eser, Suyûtî'nin güzel bir özeti şeklindedir” denilebilir. Zira Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı kitabı ile karşılaştırıldığında yukarıda saydığımız konular hariç genelde Suyûtî'de bulunan her şey az veya çok bu eserde de bulunmaktadır. Eserin şematik ve sade bir dil kullanılarak kaleme alınması ile birlikte sunulan bilgilerin karşılaştırmalar yapılarak okuyucuya aktarılması yönlerinin araştırmacılar için faydalı olduğı düşünölmektedir.



Et-Tefsîr ve Ricâlüh
(Muhammed Fâzıl İbn 'Âşûr, Kahire: Ezher Yayınları, 1970, 184 Sayfa)

Esat ÖZCAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt/Türkiye
Assist. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt Turkey
esatozcan75@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0974-8325.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 5 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 22 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Et-Tefsîr ve Ricâlüh

(*Muhammed Fâzıl İbn 'Âşûr, Kahire: Ezher Yayınları, 1970, 184 Sayfa*)

Giriş

Yüce Allah, son ilahi kitabını; Kur'ân'ı anlaşılın ve gereğince amel edilsin diye göndermiştir. Bunun için kıyamete kadar gelecek bütün insanları Kur'ân'ı anlamaya davet etmiş ve ona göre hareket etmekle sorumlu tutmuştur. Kur'ân, aslında açık ve anlaşılır bir kitaptır. Ancak herkesin anlayış kabiliyeti ve bilgi seviyesi aynı değildir. Bunun için onun tefsir edilmesi ve herkesin anlayacağı şekilde açıklanması gerekli hale gelmiştir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı tebliğ etmiş, anlaşılmayan veya yanlış anlaşılan âyetlerini izah etmiş ve hayatına tatbik ederek onu hem sözlü hem de fiili olarak tefsir etmiştir. Bu görevin önemini kavrayan sahabe, tefsir faaliyetlerine eğilmiş, Hz. Peygamber'in bu konudaki sözlerini ve Kur'ân'ın tefsiri mahiyetinde olan hayatıyla ilgili bilgileri (sünnet/sîret) sonraki nesillere aktarmışlardır. Sahabeden sonra tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn de bu konuda üstlerine düşen görevleri yerine getirmiş, sahabeden aldıklarını sonraki nesillere aktarmışlardır. Tedvin döneminde hem Hz. Peygamber ve sahabenin tefsirleri kayda geçirilmiş hem de farklı ilimlerin verileri vasıtasıyla Kur'ân tefsir edilmiştir. Bu sayede çok sayıda ve çok farklı tefsirler meydana gelmiştir. Bu tefsirleri bilmek tefsir araştırmacıları için çok önemlidir. Bunun için önemli müfessir ve tefsirleri tanıtan Muhammed Fâzıl İbn 'Âşûr'un (öl. 1970) *et-Tefsîr ve ricâlüh* adlı eserini tanıtmayı uygun bulduk. Bahattin Dartma ve Ömer Pakiş tarafından *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi* simiyle Türkçeye de kazandırılan söz konusu eseri tanıtmaya geçmeden önce müellif hakkında kısa bir şekilde bilgi vereceğiz.

Muhammed Fâzıl İbn 'Âşûr

Tunus'ta doğan İbn 'Âşûr, Fas asıllıdır. İbn 'Âşûr, bir kolu Tunus'a yerleşen 'Âşûr kabilesine mensuptur. 'Âşûr kabilesine mensup olduğundan babası ve dedeleri gibi İbn 'Âşûr lakabıyla meşhur olmuştur. İlk eğitimini Tunus'un büyük alimlerinden babası Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr'dan (öl. 1973) alan, Fransızca öğrenen ve öğrencilik yıllarında Fransa'ya giden İbn 'Âşûr, 1930 senesinde Zeytûne Üniversitesi'nden mezun oldu. 1932 senesinde, mezun olduğu Zeytûne Üniversitesi'ne yardımcı öğretim üyesi



olarak görevlendirildi. Aynı sene ikinci derece ve 1935 senesinde ise birinci derece Mâlikî mezhebi müderrisi oldu. II. Dünya savaşı sırasında ilmî çalışmalarına ara veren İbn 'Âşûr, 1945 senesinde Haldûniyye Cemiyeti Başkanlığı'na getirildi. 1951 senesinde İstanbul'da toplanan XXII. Milletler Arası Müsteşrikler Kongresine, babası ve tarihçi Hasan Hüsnî Abdülvehhâb (öl. 1968) ile birlikte katıldı. 1953 senesinde Mâlikî müftüsü, 1961 Şeriat ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi dekanı ve daha sonra Tunus müftüsü oldu. 1970'te vefat eden İbn 'Âşûr'un cenaze namazını babası Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr tarafından kıldırıldı.

İbn 'Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlüh* isimli eserinde uzun bir mukaddimeden sonra tefsir konusunda önemli eserler kaleme alan birkaç müfessirin hal tercümesini vermekte ve tefsirlerini tanıtmaktadır. İlgili müfessirin hal tercümesine geçmeden önce mezkûr çağdaki siyasî ve ilmî faaliyetleri aktararak tefsir faaliyetlerinin siyasî ve ilmî atmosferden nasıl etkilendiğini göstermeğe çalışmaktadır. Müfessir ve tefsirleri uzun uzun anlatmakta ve ilgili müfessirlerin etkilerinden bahsetmektedir.

İbn 'Âşûr, ilk olarak Yahya b. Sellâm'dan (öl. 200/815) ve onun tefsirinden bahsetmektedir. Yahya b. Sellâm'ın, tefsir edeceği âyetle ilgili önceki müfessirlerin yorumlarını senetleriyle birlikte naklettiğini, onları değerlendirdiğini, söz konusu yorumlar hakkında lügat ve îrâba göre seçimini yaptığını söylemektedir. Ayrıca Yahya b. Sellâm'ın kıraat tercihini de seçtiği yoruma göre ortaya koyduğunu beyan etmektedir (s. 22-29).

İbn 'Âşûr, ikinci sırada Muhammed b. Cerîr et-Taberî'yi (öl. 310/923) ve onun *Câmi'ül-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirini ele almaktadır. Taberî'nin mezhep imamları gibi fıkıhta müçtehit, hadis imamları gibi bol rivayetlere sahip, kişileri ve olayları çok iyi bilen çok önemli bir tarihçi olduğunu belirtmektedir. Taberî'nin tefsirinin kendisinden sonra yazılan bütün tefsirleri hem üslup hem de yöntem bakımından etkileyen ve üzerinde uzun zaman geçmesine rağmen hiç eskimeyen önemli bir tefsir olduğunu vurgulamaktadır. Taberî'nin tefsirini sadece rivayet tefsiri olarak kabul etmenin doğru olmadığını, onun aynı zamanda bir dirayet tefsiri olduğunu; çünkü Taberî'nin, rivayetleri kendi görüşüne delil olarak sunduğunu ifade etmektedir (s. 30-37).

İbn 'Âşûr, üçüncü sırada Muhammed b. İsmail el-Buhârî'yi (öl. 256/870) ele almaktadır. Buhârî'nin Taberî ile aynı asırda yaşadığını ve



birçok ortak hocadan ders aldıklarını belirtmektedir. Buhârî'nin, tefsirde dil üzerinde durduğunu, kelimelerin köklerini ve farklı manalarını izah ettiğini söylemektedir. Hz. Peygamber ya da sahabeden yapılan rivayetleri hem senet hem de metin bakımından tetkik ettiğini ve sahih olanları eserine aldığını belirtmektedir. Buhârî'nin bu yöntemle *et-Tefsîrül-kebir* ismini verdiği müstakil bir eser yazdığını; ancak bu eserin bize ulaşmadığını kaydetmektedir. Buhârî'nin tefsirle ilgili çalışmasının, hadis kitabı (*Sabihu'l-Buhârî*) ile bize ulaştığını söylemekte ve onun ilgili eserinde tefsirle ilgili birçok rivayete yer verdiğini ifade etmektedir. Buhârî'nin tefsirle ilgili rivayetlerinin 1000'i aştığını, bunların bir kısmının kitabının bir bölümü olan *Kitâbü't-efsîr*'de yer aldığını beyan etmektedir. Buhârî'nin bu bölümde Kur'ân surelerini Mushaf'taki tertibe göre teker teker tanıttığını, bu bölümün eserinin onda birini teşkil ettiğini ve tefsirle ilgili rivayetlerin kitabın diğer bölümlerinde de yer aldığını belirtmektedir. Buhârî'nin bu şekilde müfessirlere bir kaynak oluşturduğunu; ancak tefsir rivayetlerinin çoğunu sahih göstermemesinin, dirayet tefsiri taraftarlarına bir imkân hazırladığını ifade etmektedir (s. 38-45).

İbn 'Âşûr, dördüncü sırada Abdülkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî'yi (öl. 471/1078-1079) ele almaktadır. Cürçânî'nin *Delâ'ilül-i'câz* isimli eserinde Kur'ân'ı belagat ilimleriyle tefsir ettiğini belirtmektedir. Cürçânî'nin, ele aldığı âyetle ilgili bu metotla muhtemel manaları belirlediğini ve en uygun manayı tercih ettiğini söylemektedir. Mutezile'nin tekelinde bulunan bu metodu kullanarak Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ispat ettiğini ve Muteziley karşı başarılı olduğunu ileri sürmektedir (s. 46-52).

İbn 'Âşûr, beşinci sırada Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'yi (öl. 538/1144) ve onun *el-Keşşâf'an hakâ'iki't-tenzil* adlı tefsirini incelemektedir. Zemahşerî'nin Kur'ân'ı tefsir etme konusunda Cürçânî'nin yöntemini takip ettiğini belirtmektedir. *el-Keşşâf* tefsirinde Ehl-i Sünnet'le ilgili nahoş şeylerin var olduğunu; ancak Ehl-i Sünnet âlimlerinin ilmin gereği olarak ona göz yumduklarını ve ondaki yanlış itikâdî düşünceleri belirtmekle birlikte ondan istifade etmeyi ihmal etmediklerini söylemektedir. Ehl-i Sünnet'in Cürçânî ile birlikte üstünlüğü ele geçirmesinden dolayı Zemahşerî'nin, tefsirini savunma yöntemiyle kaleme aldığını belirtmektedir (s. 53-60).

İbn 'Âşûr, altıncı sırada İbn 'Atıyye'yi (öl. 541/1147) ve onun *el-Muharrerül-vecîz* adlı tefsirini ele alarak şunları kaydetmektedir: İbn



'Atıyye'nin tefsiri, *el-Keşşâf* gibi çok değerli bir tefsirdir. İbn 'Atıyye, Zemahşerî gibi Kur'an'ı hem edebî hem de belâgî olarak tefsir etmiştir. Ancak *el-Muharrer*, *el-Keşşâf*tan bazı yönlerden farklıdır; iki müfessirin hem itikâdî hem amelî bakımdan farklı mezheplere mensup olması, bu farkların temelini oluşturmaktadır. Çünkü Zemahşerî, Mutezilî ve Hanefî'dir. İbn 'Atıyye ise, Ehl-i Sünnet ve Mâlikî'dir. Bu mezhep farkları, iki tefsirin farklı olmasına neden olmuştur. İbn 'Atıyye'nin tefsiri, Ehl-i Sünnet'in üstün olduğu bir dönemde yazıldığından bu tefsire reddiyeci bir üslup hâkimdir (s. 63).

İbn 'Âşûr, yedinci sırada Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî'yi (öl. 606/1210) ve onun *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrül-kebir)* isimli tefsirini ele almaktadır. İbn 'Âşûr, Râzî ile ilgili şunları söylemektedir: Râzî, bu hacimli eserinde, Mutezile'nin belâgî tefsir yönteminin Kur'an'ın diğer mu'ciz yönlerini perdelediğini ifade etmektedir. Bunun için o, Kur'an'ın hem belâgî hem de ilmî ve gaybî i'cazını ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn 'Âşûr'a göre hadisçilerin ve edebiyatçıların tekelinde bulunan tefsir ilmi, Râzî ile kelâm ve usûl-i fıkıh alimlerinin eline geçmiştir (s. 89).

İbn 'Âşûr, sekizinci sırada Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî'yi (öl. 685/1286) ve onun *Envârüt-tenzîl ve esrârüt-te'vîl* adlı tefsirini ele almaktadır. Beyzâvî ve tefsiri hakkında şunları kaydetmektedir: Beyzâvî hem Arapça dil bilgisi hem de kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh, mantık ve felsefe konularında bilgi sahibi olan büyük bir alimdir. Beyzâvî, tefsirini yazarken Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinden yararlanmıştı; kelime ve cümle tahlillerinde Zemahşerî'ye Kur'an'ın hikmetleri, kelâm, usûl-i fıkıh ve felsefe konularında Râzî'ye dayanmıştır. Beyzâvî, Kur'an kelimelerinin manalarını belirleme hususunda ise Râgıb el-İsfehânî'yi (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) referans almıştır. Beyzâvî'nin tefsiri üzerine çok sayıda şerh, haşiye ve ta'lik yazılmıştır. Mezkûr tefsir yazıldıktan sonra bütün müfessirlerin kaynaklarından biri haline gelmiştir. Bu da *Envârüt-tenzîl*'in, *el-Keşşâf*tan daha fazla meşhur olmasına vesile olmuştur. *Envârüt-tenzîl* meşhur olurken beraberinde *el-Keşşâf* da meşhur etmiştir; çünkü *el-Keşşâf*'ın *Envârüt-tenzîl*'in kaynağı olması, *Envârüt-tenzîl*'i çalışana aynı zamanda *el-Keşşâf*'ı da çalışmak zorunda bırakmıştır. Beyzâvî de, selefi Zemahşerî gibi hadis konusunda titiz davranmamıştır. Bu da eleştirilmesine neden olmuştur (s. 101).

İbn 'Âşûr, dokuzuncu sırada İbn 'Arefe'yi (öl. 803/1401) ve onun tefsirini



ele alarak şunları kaydetmektedir: İbn 'Arefe, tefsir derslerinde ele aldığı âyetle ilgili alimlerin görüşlerini naklettikten sonra hadisten, şüirden delil getirmek suretiyle ilgili âyeti tefsir etmekteydi. İbn 'Arefe, İbn 'Atıyye'ye dayanmakla birlikte Zemahşerî'den de yararlanmayı ihmal etmemektedir. Ancak zaman zaman Zemahşerî'nin görüşlerini reddetmektedir. İbn 'Arefe, âyetlerden usûl-i fıkıh ve fıkıhla ilgili meseleleri istinbât etmeye çalışan ve bu konuya çok önem veren bir müfessirdir. İbn 'Arefe, bir tefsir kitabı yazmamıştır. Ancak öğrencileri onun tefsirle ilgili derslerini toplamak suretiyle ona nispet edilen bir tefsir kitabı meydana getirmişlerdir (s. 107).

İbn 'Âşûr, onuncu sırada Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî'yi (öl. 982/1574) ve onun *Îrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirini ele alarak şunları söylemektedir: Ebüssuûd, Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini çok iyi bilen, çok yönlü bir alimdi. Ebüssuûd, *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzil* tefsirlerinin hatalarını düzeltmiş, eksikliklerini tamamlamış ve onları cem etmek suretiyle çok önemli bir tefsir meydana getirmiştir (s. 112).

İbn 'Âşûr, on birinci sırada Şehâbeddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî'yi (öl. 1270/1854) ve onun *Rûhu'l-me'âni* adlı tefsirini ele almakta, Âlûsî ve tefsiri hakkında şunları yazmaktadır: Şii alimlerin, Ehl-i Sünnet alimlerini yetersizlikle, telif bir eser meydana getirmemekle, toplama, şerh ve haşiyelerden başka bir şey yapamamakla suçlamaları üzerine Âlûsî böyle bir eser yazmak suretiyle Ehl-i Sünnet'in tefsir ilmindeki derinliklilerini gözler önüne sermiş ve onların iddialarını boşa çıkartmıştır. Âlûsî, tefsirini lügavî tefsir yöntemiyle kaleme almıştır; kelimeleri, cümleleri tahlil etmekte, Arapça dil kurallarına ve belagete göre âyetleri tefsir etmeye çalışmaktadır. İrâb konusunda bazen çok fazla tafsilata giren Âlûsî, esbâb-ı nüzul rivayetlerine ve hadislere dayanmaktadır. Rivayet konusunda selefleri Zemahşerî ve Beyzâvî gibi davranmamakta; sadece sağlam rivayetleri vermeye özen göstermektedir. Âyetlerden kelâm ve fıkıh ile ilgili meseleleri istinbât eden Âlûsî, Tabersî'nin (öl. 548/1154) itikâdî görüşlerini reddederken Râzî'nin Şâfiî görüşlerine Hanefî usulle, Eş'arî görüşlerine ise selef yöntemiyle karşı çıkmaktadır. İşârî tefsir metodunu benimsemekte; ancak sûfi meşrebi esas alarak âyetleri zahiri manalarından çıkarmamakta, işârî yorumlarının zahiri anlama uygun olmasına dikkat etmektedir (s. 139).

İbn 'Âşûr, on ikinci sırada Cemâleddin el-Afgânî'yi (öl. 1897) ele almakta



ve onun hakkında şunları kaydetmektedir: Afgânî, değişik ilim dallarından büyük bir pay aldıktan sonra özellikle Mısır'da çok değerli çalışmalar yapmış, başta Muhammed Abduh olmak üzere çok kıymetli öğrenciler yetiştirmiş ve tecdit faaliyetlerinde bulunmuştur. Afgânî, Müslümanları eski durumlarına getirmek için çabalamış ve bunun için Müslümanları uyandıracak bir ilmî hareket oluşturmakla uğraşmıştır. Afgânî'nin tefsirle ilgili görüşleri öğrencisi Muhammed Abduh tarafından *el-'Urvetü'l-vüskâ* dergisinde yayımlanmıştır (s. 153-159).

İbn Âşûr, on üçüncü müfessir olarak Muhammed Abduh'u (öl. 1849-1905) ele almaktadır. Muhammed Abduh ve onun tefsir çalışmaları hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır: Muhammed Abduh, Paris'te kaldığı süre zarfında hocası Cemâleddin el-Afgânî'nin düşüncelerini kaleme almış ve bunu *el-'Urvetü'l-vüskâ* dergisinde yayımlamıştır. Müslümanların tekrar izzetlerine kavuşabilme yolunun itikâdî, ahlakî ve ictimâî yanlışları düzeltmekle mümkün olabileceğini bu yayımlarla belirtmiştir. Muhammed Abduh'a göre Kur'ân, Müslümanlar için şifa olacak ilaçtır. Ancak ne yazık ki Müslümanlar bu ilacı alıp içmemektedirler. Bunun için o, itikat konularına ve Kur'ân'ın tefsirine girmiş yanlışları ayıklamaya çaba göstermiştir. Muhammed Abduh, Beyrut'a geldikten sonra haftada üç gece Kur'ân dersi yapmaya başlamıştır. Bu derslerinde bir âyet okuyup anlamını mükemmel bir şekilde izah ettikten sonra ilgili âyetin Müslümanların içinde buldukları vahim duruma nasıl bir reçete sunduğunu beyan etmiştir (s. 165).

İbn Âşûr, on dördüncü ve son sırada Reşid Rızâ'yı (öl. 1935) ve onun *el-Menâr* adlı tefsiri hakkında şunları kaydetmektedir: *el-Menâr* tefsiri, üç kişinin çabasının ürünüdür. Birincisi Cemâleddin el-Afgânî'dir. Afgânî İslam toplumunun düzelmesinin, dinin kaynağına dönmekle mümkün olabileceğini düşünmüş ve düşüncesini öğrencisi Muhammed Abduh'a telkin etmiştir. İkincisi Muhammed Abduh'tur. Muhammed Abduh, hocasının düşüncesini tefsir dersleriyle dile getirmiştir. Muhammed Abduh, bu tefsir derslerinde Kur'ân'ı başından Nisâ suresinin 125. âyetine kadar işlemiştir. Üçüncüsü Reşid Rızâ'dır. Reşid Rızâ, bu tefsiri yazan asıl kişidir. O, Muhammed Abduh'un dersleri çerçevesinde yazılar kaleme almış ve *el-Menâr* dergisinde yayımlamıştır. Daha sonra bu yazılardan *el-Menâr* tefsirini meydana getirmiştir. Bu yazılar önce *el-Menâr* dergisinde yayımlandığı için tefsire de bu isim verilmiştir (s. 168).



Değerlendirme

İbn 'Âşûr, bu çalışmasında bilinen önemli müfessirler ve onların tefsirleri hakkında bilgi verdiği gibi bir müfessir olarak üzerlerinde yeterince durulmayan Buhârî (öl. 256/870), Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) ve İbn 'Arefe'yi (öl. 803/1401) de ele almakta, onların önemli müfessirlerden olduklarını belirtmekte ve tefsir anlayışları hakkında bilgiler vermektedir.

İbn 'Âşûr, Cürcânî'nin belâğî tefsir yöntemini Mutezile'nin tekelden aldığı ve bu yöntem ile onlara üstünlük sağladığını, bunun için Zemahşeri'nin tefsirini bu yöntemle ve savunmacı bir üslupla kaleme aldığını ileri sürmektedir. Ancak Zemahşeri'nin savunmacı bir üslup seçmesinin nedeninin Ehl-i sünnetin siyasî olarak üstünlüğü ele geçirmesi olduğunu söylemek, kanaatimce daha yerinde olur. Ayrıca Zemahşeri'nin tefsiri *Keşşâf*'in yöntem bakımından orijinal olmadığını iddia etmek de doğru olmasa gerekir. Nitekim birçok müfessir, *Keşşâf*'in yolundan giderek belâğî metotla tefsirler yazmışlardır. Öte yandan Beyzâvî, Nesefî ve Ebüssuûd gibi *Keşşâf*'in yöntemini takip eden müfessirlerin de savunmacı bir üslup kullandıklarını söylemek mümkündür. İbn 'Âşûr'un, *Keşşâf*'in Beyzâvî'nin tefsiri *Envârüt-tenzîl*'den dolayı meşhur olduğunu söylemesi de bize göre isabetli olmamıştır. Zira *Keşşâf*'in meşhur olması üzerine Ehl-i sünnet müfessirleri onun üslubunu kullanmaya başlamışlardır.

İbn 'Âşûr, bu eserinde önemli müfessirler hakkında bilgi vererek ve onların tefsirlerini ayrıntılı bir şekilde tanıtarak ilim dünyasına çok büyük katkılarda bulunmuştur. Zira birçok araştırmacının, ilgili eserleri okuma şansları söz konusu değildir. Bunun için bu eser, tefsir tarihinin dönüm noktalarını öğrenmek ve araştırmalarda müracaat edilmesi gereken tefsirleri belirlemek bakımından son derece önemlidir. Nitekim Cerrahoğlu da çalışmasının sonunda bu hususu vurgulamış ve mezkûr eserin tefsirle ilgilenenler tarafından mutlaka okunması gereken bir çalışma olduğunu belirtmiştir.

Tefsir tarihi alanında yazılan eserlerin bir kısmında birçok müfessir ele alınmakta, dolayısıyla tefsirler hakkında doyurucu bilgiler verilememektedir. İbn 'Âşûr ise az sayıda ama çok önemli eserleri ele almak suretiyle gereken bilgileri vermeye muvaffak olmuştur.



Kelâm İlmine Giriş
(Cemalettin Erdemci, İstanbul: DEM Yayınları, 2015, 184 Sayfa)

Kadir GÜLER

KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kalam Bilim Dalı Yüksek
Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş/Türkiye
KSU Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Master of Theology,
Kahramanmaraş/Turkey
gulerkadir62@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6388-0170

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 12 Eylül / September, 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 2 Aralık / December, 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2021

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Kelâm İlmine Giriş

(Cemalettin Erdemci, İstanbul: DEM Yayınları, 2015, 184 Sayfa)

Kelâm ilmi, İslâmî disiplinler arasında erken dönemde oluşmaya başlayan alanlardan biridir. Bu disiplin, İslâm inanç esaslarını akli olarak temellendirip, delillerle ortaya koyar. Müslümanların kendi içlerinde yaşadıkları inançsal problemlere çözüm sunar. Farklı din ve kültürlerle karşılaşılması durumunda ise İslâm'ın inanç esaslarını savunur ve delillendirir. Bu cihetiyle Kelâm ilmi, inancın temellendirilmesi ve ispatı noktasında önemli bir role sahiptir. Bu sebeple Kelâm tarihinin, amacının, konularının ve günümüzdeki işlevinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda tanıtımını yapacağımız, Cemalettin Erdemci'nin kaleminden çıkan "Kelâm İlmine Giriş" adlı eser ciddi bir öneme sahiptir.

Yazar, Türkçede Kelâm ilmine giriş adında birçok eser kaleme alındığını ve bu eserlerin bir külliyat oluşturduğunu ifade etmektedir. Erdemci, eseri kaleme alma gayesinin üniversiteye yeni başlayan ve İslâm düşüncesi hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlere, bu disiplinin, amacını, temel kanunlarını, problemlerini ve günümüzdeki işlevini tanıtmak olduğunu belirtir. Yazara göre, Kelâm İslâm düşüncesini besleyen ana damarlardan biridir. Bu bağlamda Kelâm tarihinin ve içeriğinin bilinmesini gerekli görür. Bu çerçevede eserde, detaylara yer verilmeden Kelâm ilmi genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır.

Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslâm'ın temel inanç esaslarının belirlenmesi ve İslâm'a yönelik yapılan tenkitlerin ve itirazların kesin deliller ile ortadan kaldırılması görevinin Kelâm ilminde olduğu ifade edilmiştir. Müslümanların akli tefekküre bağlı olarak ortaya koydukları ilk ilmin Kelâm ilmi olduğu aktarılmaktadır. Kitapta, Kelâm ilminin asıl konularının makâsîd ve bunları temellendirmeye yarayan unsurlarında vesâil olarak adlandırıldığı belirtilir. Eserde, mâkasîdın sabit olduğu, vesâilin ise konjonktüre göre değişiklik arz edebildiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede Kelâm ilminin esnek bir yapıya sahip olduğu belirtilir. Bu bağlamda İslâm toplumunun gelişiminde ve problemlerin çözümünde Kelâm ilminin kendini sürekli yenilediği vurgulanmaktadır. Ancak yazar, XVII. yy. da Batı da tabiat bilimlerindeki gelişme sonrasında tüm sosyal bilimler alanında olduğu gibi Kelâm ilminde de bir duraksama ve



gerilemenin olduğunu belirtmektedir. Erdemci, XIX. yy. gelindiğinde Batı toplumlarından İslâm toplumlarına sirayet eden ve hızla yayılan pozitivist, determinist ve materyalist düşüncelerin bertaraf edilmesi için Müslüman bilginlerin bir çaba içerisinde girdiğinden bahseder. Kitapta, Müslüman bilginlerin, Batıdan gelen akımlara karşı klasik Kelâm argümanlarıyla cevap verilemeyeceği noktasında ortak bir kanaat içerisinde oldukları vurgulanır. Yukarıda söz edilen akımlara karşı, Müslüman bilginlerin ortaya koymuş oldukları ilmin Yeni İlm-i Kelâm olduğu belirtilmektedir.

Yazar, Kelâm ilminin tarif edilmesi noktasında farklı nitelendirmelerin bulunduğunu belirterek, Kelâmın konusuna ve gayesine göre farklı tanımlarının olduğunu ifade eder. Kelâmın konusuna göre yapılan tanımda “Yüce Allah’ın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risalete ait meselelerden, başlangıç ve sonuç itibarıyla mükevvenâtın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir” şeklinde tanımlama yapıldığı belirtilir. Gayesine göre Kelâm “Kesin deliller ortaya koyarak ve şüpheleri ortadan kaldırarak dinsel inançları ispat etmeye kişiyi muktedir kılan ilim” olarak tanımlanmıştır. Erdemci, Kelâm ilminin tarihsel süreç içerisinde akaid ilmi, fikh-ı ekber, usûlû’d-dîn gibi isimlerle ifade edildiğini ve en yaygın olarak da Kelâm isminin kullanıldığını söylemektedir. Kitapta, Kelâm ilminin fıkıh, felsefe ve pozitif ilimlerle ilişkisi noktasında açıklamalar ve değerlendirmelere yer verilmektedir.

Erdemci, kitabın birinci bölümünde Kelâm ilminin oluşumu ve bu oluşuma neden olan sebepleri anlatmaktadır. Bu noktada, İslâm toplumunda meydana gelen sosyal ve siyasal ihtilaflar ve dini nasların yorumunda ortaya çıkan ihtilaflar olmak üzere iç faktörler ve dış faktörler olarak Kelâm ilminin doğuşuna etki eden iki etkenden söz edilmektedir. İç faktörler olarak, halifelik seçimi, fedek arazisi meselesi, Hz. Osman’ın halife olmasıyla birlikte Emevî ailesinin yönetimde etkinliklerinin artması ve Hz. Osman’ın şehit edilmesine kadar giden süreç, Cemel Vak’ası ve Sıffin Savaşı, büyük günah ve kader meseleleri örnek olarak gösterilir. Erdemci, dini nasların yorumunda da ihtilafların çıktığını, Kur’an da birden çok anlama gelen kelimelerin bulunması, müteşâbih ayetlerin bulunması, teşbih ve mecazın var olması gibi durumlardan dolayı nasların yorumunda farklı anlamların çıkarıldığını ifade etmektedir. Eserde dış etkenler olarak, fetih hareketleriyle birlikte karşılaşılan farklı din ve kültürlerin, düşünce ve felsefi akımlarına



karşı İslâm'ı savunma durumu, tercüme faaliyetleri ve felsefeye duyulan ilgi olarak belirtilmektedir.

Erdemci, yine aynı bölümde Mu'tezile, Hâricîlik, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat, Mâturîdîlik, Eş'arîlik ve Şîa gibi Kelâm ilminde belli başlı fırkalardan söz etmektedir. Kitapta, her fırkanın isimlendirme problemi, tarihi gelişimi ve temel görüşleri okuru detaya boğmadan ana hatlarıyla ortaya konulmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde, bilgi kaynakları, aklın ve naklin etkinlik alanları, ahiret, uluhiyyet, nübüvvet gibi Kelâm ilminin temel meseleleri, Sistematik Kelâm adı altında ele alınmıştır. Sistematik Kelâm ilk defa bu eserde dakîku'l-kelâm ve celîlu'l-kelâm şeklinde bir tasnife tutularak incelenmiştir.

Kelâm ekollerinin bilgiyi kadîm ve muhdes bilgi olarak ikiye ayırdığı belirtilerek, kadîm bilginin Allah'a, muhdes bilginin ise insanlara ve hayvanlara ait olduğu vurgulanmıştır. İnsanlar için bilgi kaynaklarının akıl, doğru haber ve sağlam duyular olduğu belirtilmektedir. Kitapta, insan için olan bilgi kaynakları tek tek açıklanmaktadır.

Aynı bölümde, Kelâm ekollerinde, akılla tespit edilmesi gereken hususlara naklin, nakil ile tespit edilmesi gereken hususlara ise aklın karışmasının önlenmesi gerektiğine değinilir. Dolayısıyla aklın ve nassın etkinlik alanlarının farklı olduğu görüşünün hâkim olduğu ifade edilir. Genel itibariyle Kelâm ekollerinin ekseriyeti, Allah'ın varlığı, sıfatlar, tevhit ilkesi gibi hususlar akıl ile bilinebilirken, ibadetlerin nasıl yapılacağı, zaman ve mekânın nasıl belirlendiği gibi meselelerin nakil ile bilinebileceği kanaatini taşırlar.

Erdemci, Kelâm ilminde problemlerin çözüme kavuşturulmalarında kelâmcıların akli istidlâllere başvurduklarını ifade eder. Akli istidlâlin nefiy ve ispat ilkesi, vucup ve imkân ilkesi, mükemmellik-eksiklik ilkesi olmak üzere üç ilkeye dayandığı belirtilir. Kitapta, istidlâl yöntemleri olarak, bilinenden hareketle bilinmeyeni tespit etme, cedel, mukaddimeden sonuca varma, ittifak edilene dayanarak ihtilaf edilene tespit etme, bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkânsızlığından benzerinin imkânsızlığına delil getirme yöntemlerinin her biri genel hatları ile açıklanır.

Kitapta, Kelâm ilminin temel alanlarının dakîkul-kelâm ve celîlu'l-kelâm



olmak üzere iki temel bölümden oluştuğuna dikkat çekilmiştir. Dakîku'l-keîâm başlığı altında İslâm kelâmcılarının Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında kalan her şey olarak tanımladıkları âlemi inceledikleri ifade edilmiştir. Âlemin yaratılışı, âlemin yapısı ve özellikleri, âlemi meydana getiren unsurlar ve bu unsurların birbirlerini etkilemeleri gibi konular dakîku'l-keîâm bölümünde incelenmiştir.

Yazar, celilu'l-keîâm başlığı altında Kelâm ilminin temel, meseleleri olan usûl-i selâse yani ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret meselelerini ele almıştır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı, Allah'ın varlığının delilleri olarak hudûs, imkân ve nizam delillerinden bahsedilmiştir. Mu'tezile, Eş'arî ve Maturîdî ekollerinin de Allah'ın varlığı hususunda hudûs, imkân ve nizam delillerini kullandıkları belirtilmektedir. Bununla beraber rüyetullah meselesi yani Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği konusu da celilu'l-keîâm başlığı altında incelenmiştir. Eserde rüyetullah meselesinde mezheplerin görüşlerinden de bahsedilmektedir.

Eserin son bölümünde kaza ve kader, insan filleri, ekollerin bu konular hakkındaki görüşleri, ahiretin varlığı, ahiret inancı, ahiret ahvalleri, Allah'ın peygamber göndermesinin imkânı, nebi-resul kavramları, peygamberlerin nitelikleri gibi konularda celilu'l-keîâm başlığı altında incelenmiştir.

Erdemci, eseri sade ve anlaşılır bir üslup ile ve eseri detaylar yığına dönüştürmeden ele alarak her düzeyde insanın okuyup anlayabileceği bir şekilde kaleme almıştır. Yazar, her bölümün sonunda ilgili konularla alakalı ileri okuma önerilerinde bulunarak okura Kelâm ilminde derinleşme noktasında yön verip ışık tutmaktadır. Bizce kitap Kelâm ilmi ile tanışmak isteyen, bu disiplin hakkında genel hatlarıyla bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacılar için başvurulacak temel kitaplardan birisidir.

MARİFETNAME YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Marifetname, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz - 15 Kasım).
- Marifetname, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmalarını yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Makale hacmi, 8.000 kelimeyi geçmemelidir.
- Her makalenin en az 150 en fazla 250 kelimelik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Marifetname, İsnad Atıf Sistemini (The Isnad Citation Style) kullanmaktadır.
- İsnad Atıf Sistemi Akademik Yazım Kılavuzu (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)
- Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi “Times New Roman” yazı stiline, “12 punto” ve “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 2,5 cm., alttan 2,5 cm., soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön 6 nk olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “10 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı- 0.5 cm.” olarak ayarlanmalıdır.
- Latin dillerinde Times New Roman; Arapçada Traditional Arabic; Farsçada Traditional Arabic yazı stili kullanılmalıdır.