

Cilt: 5 • Sayı: 2 • Yıl: 2018
ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi

Artuklu Akademi

Journal of Artuklu Academia

Cilt: 5 Sayı 2 Yıl: 2018

Vol: 5 Number: 2 Year: 2018

ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Editör | Editor in Chief

Mehmet Alıcı

Editör Kurulu | Editorial Board*

Halil Akçay, Mehmet Alıcı, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ

Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp

Sekreteryası | Secretary*

Tuba Nur Saraçoğlu, Bilal Toprak

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr. Mekke Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr. Mardin Artuklu Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.) Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadaği (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik sıra

Tashih | Redaction

Enes Ateş

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin

Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21

e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Baskı | Printing

Dizgi ve iç Düzen: Abdullah Özgür Oral

Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No 3/B- Mardin

Tel&Fax: +90 482 213 16 56-212 11 58 www.mardinsesi.com.tr

Aralık 2018

Artuklu Akademi Dergisi, **İSAM**, **İdeal Online**, **Asos** ve **Sobiad** veri tabanlarında yer almaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility, which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. Manuscripts, which published in the journal, may not be published partially or completely elsewhere without permission.

İçindekiler | Contents

Editörden | From Editor

VII-VIII

Makaleler | Articles

219-251

Betül Akdemir Süleyman

Mistisizmin Bağlamsal Okuması I: Steven T. Katz'ın Mistik Tecrübeyle İlişkin Düşünceleri

A Contextual Reading of Mysticism I: Steven T. Katz's Views on Mystical Experience

253-272

Halit Yeşilmen

Anlam ve Değer Bağlamında Halk İnançları ve Ziyaret Mekânlarının İşlevselliği (Mardin Örneği)

In the Context of Meaning and Value, Functionality of Folk Beliefs and Sacred Spaces (Example of Mardin)

273-342

Fulya İbanoğlu

Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses:

"Darvin'e Cevab İrşadu'l-Çâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin" İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili

The Rising Voice from the Lodge of Progress and the Idea of Evolution: Translation and Analysis of the Name of "Darvin'e Cevab: İrşadu'l-Çâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin"

343-368

İslam Batur

Şevki Dayf'a Göre Mısır Lehçesinin Fasih Arapçayı Tahrif Ettiği Hususlar

The Falsification Issues of the Standart Arabic by Egyptian Dialect According to Shawqi Daif

369-387

Tahsin Kazan

İbn Taymiyye'ye Göre Müctehid İmamların Hadisleri Terk Etme Sebepleri -Refu'l-melâm Özelinde-

The Reasons for Mujtahed Imams for Abandoning the Hadiths According to Ibn Taymiyya - In case of Raff al-Malâm-

389-403

Mustafa Öncü, Mahmoud M. Naasan, Hatice İlhan

طلاب الصفوف التحضيرية آمالهم وطموحاتهم من تعلم اللغة العربية (آراء طلاب كلية الإلهيات بجامعة دجلة أنموذجاً)

Expectations of Preparatory Class Students on Arabic Training and Teaching (The Sample of Theology Faculty, Dicle University)

Kitap Kritiği | Review Article

- 407-415** Abdülbaki Dede
Peter L. Berger ve Anton C. Zijderveld'in "Őpheyeye vg"
Kitabı zerine EleŐtirel Bir Okuma
-

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

- 419-424** Mahmut Aydın,
Hz. İsa'ya Ne Oldu?
-
- 425-428** Yasin Meral,
Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice
Kur'an evirileri
-
- 429-432** Şeyma Ay Arın,
İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi -Atalar
Devrinden Asur ve Babil Hâkimiyetine Kadar-
-
- 433-436** Fatih zgkman,
Tanrı'nın n Bilgisi ve İrade zgrlğ: Batı
Düşüncesinde Fatalizm Problemi
-
- 437-438** Caner Taslaman,
Allah'ın Varlığının 12 Delili
-
- 441-456** Yayın ve Yazım İlkeleri

Editörden

Kıymetli Artuklu Akademi Okurları;

Artuklu Akademi'nin son sayısını (5/2) sizlerle buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Her geçen sayıda akademi dünyasında adından söz ettiren ve okur kitlesini giderek genişleten dergimiz, bu sayıda da zengin bir içerikle yayın hayatına devam etmektedir. Sosyal ve beşeri bilimler ve dinî araştırmalar alanlarında kaleme alınan özgün çalışmalara yer vermeyi hedef edinen dergimiz, Tübitak/Ulakbim'in sağladığı Dergipark online sistemini kullanarak başta okurumuz olmak üzere yazar ve hakemlerimize daha yaygın bir ulaşım ağı ve iletişim imkânı sunmaktadır.

Artuklu Akademi dergisi olarak yapı, muhteva ve şekil bakımından gelişimimizi sürdürme ve eksikliklerimizi giderme yönünde sürekli bir çaba içerisindeyiz. Bu bağlamda dergimizin yazım ve yayın ilkelerini güncelledik. Ayrıca yayın teklifi kabul süreçlerimizde kimi değişikliklere gittik. Elinizdeki sayıyla birlikte yayın teklifleri editör kurulumuz tarafından ön değerlendirilmeye alınmakta ve gerekli düzeltmelerin ardından hakemlik sürecine geçilmektedir. Ayrıca bu sayı ile birlikte yazarlarımızın uluslararası alanda tanınırlığını artırma bağlamında Orcid ID uygulamasına geçmiştir. Yazarlarımızın kendileri adına bireysel olarak bu numarayı almaları gerekmektedir. Dergipark üzerinden bütün süreçleri takip etmeye başladığımızdan bir sonraki sayımızdaki çalışmalara DOI numarası vermeyi planlamaktayız. Bu sebeple entelektüel üretimin bir mecrası olarak dergimiz, akademi dünyasına arz edeceği yeni çalışmalarınızı sabırsızlıkla beklemektedir.

Editör kurulu olarak akademinin yüklediği sorumluluğun objektif kriterler bağlamında yerine getirilmesi ve yayın sürecinde istikrarın sağlanması adına önceden taahhüt edilen takvime uymak durumundayız. Bu sebeple teknik ön değerlendirme, hakemleme, düzelti ve dizgi süreçlerinin zaman alması; kimi çalışmaların sonraki sayılara bırakılmasına yol açmaktadır. Bu hususun kıymetli yazarlarımız tarafından anlayışla karşılanacağı kanaatindeyiz.

Bu sayımızda yer alan makalelerin ilkinde "Mistisizmin Bağlamsal Okuması I: Steven T. Katz'ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşünceleri" başlığıyla Betül Akdemir Süleyman, mistik tecrübeyi bağlamsalci yaklaşımlar özelinde ele almaktadır. Halit Yeşilmen, Mardin ölçeğindeki farklı etnik grupların kar-

şlaşma ve etkileşim alanı olarak ziyaret mekânlarını ve halk inanışlarının bu farklı gruplar için çekim alanı olma özelliğini “Anlam ve Değer Bağlamında Halk İnançları ve Ziyaret Mekânlarının İşlevselliği (Mardin Örneği)” çalışmasında ortaya koymaktadır. Fulya İbanoğlu, Osmanlı modernleşmesinin temel meselelerinden olan terakki-tekâmül fikrini bir şeyhefendinin risalesi bağlamında incelemektedir. İbanoğlu, şeyhefendinin Darwin’e reddiye olarak kaleme aldığı Osmanlıca risalesinin çeviri yazısını yaparak “Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: “Darvin’e Cevap İrşadu’l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin” başlıklı makalede değerlendirmektedir. Ayrıca mezkûr risalenin orijinali makalenin ekinde okuyucuya sunulmaktadır. İslam Batur tarafından kaleme alınan “Şevki Dayf’a Göre Mısır Lehçesinin Fasih Arapçayı Tahrif Ettiği Hususlar” başlıklı makalede Mısır lehçesindeki yanlış kullanımların Arap toplumunu dil yönüyle birbirine bağlayan fasih Arapça kullanımı açısından doğurduğu sakıncalar, Modern Arap dilcilerinden Şevki Dayf’ın fikirleri çerçevesinde tartışmaya konu edinmektedir. Tahsin Kazan “İbn Teymiyye’ye Göre Müctehid İmamların Hadisleri Terk Etme Sebepleri –Refu’l-Melâm Özelinde” isimli makalesiyle müctehidlerin hangi durumlarda hadislerden farklı hükümle çıkardıkları hususunu, İbn Teymiyye’nin bakış açısıyla dile getirmektedir. Ayrıca Mustafa Öncü, Mahmoud M. Naasan ve Hatice İlhan’ın alan araştırmasına dayalı olarak hazırladıkları “Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Eğitim ve Öğretimi ile İlgili Beklentileri (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencileri Örneği)” başlıklı Arapça makale; öğrencilerin müfredat, materyal vb. hususlarda Arapça eğitimi açısından beklentilerini incelemektedir. Dergimizin bu sayısında zengin bir Kitabyat bölümü yer almaktadır. Burada Peter L. Berger ve Anton C. Zijderveld’in Şüpheye Övgü kitabı üzerine bir eleştiri yazısı ile birlikte, Mahmut Aydın’ın Hz. İsa’ya Ne Oldu?, Yasin Meral’in Yahudi Geleneğinde Kur’an ve İbranice Kur’an Çevirileri, Şeyma Ay Arçın’ın İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi -Atalar Devrinden Asur ve Babil Hâkimiyetine Kadar-, Fatih Özgökman’ın Tanrı’nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü: Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi, Caner Taslaman’ın Allah’ın Varlığının 12 Delili isimli kitaplarının değerlendirmelerine ulaşabilirsiniz. Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Editör

Mistisizmin Bağlamsalçı Okuması I: Steven T. Katz'ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşünceleri *

Betül Akdemir Süleyman **

Orcid ID: 0000-0002-2196-4744

Atıf/©: Akdemir Süleyman, Betül, Mistisizmin Bağlamsalçı Okuması I: Steven T. Katz'ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşünceleri, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 219-251.

Öz: Mistik tecrübe, aktarıldığı kaynakların anlaşılmasının ve tecrübeye ulaşmak için takip edilen yöntemlerin zorluğuna ve çeşitli yıkıcı eleştirilere rağmen, bugün hala cazibesini koruyan nadir konular arasındadır. Bu bakımdan çağdaş tartışmalarda mistik tecrübeyi açıklamayı amaç edinen pek çok araştırmaya rastlanmaktadır. Bunlar arasında bulunan S. T. Katz'ın öncülüğündeki bağlamsalılık, mistisizmi Kantçı bir ruhla Wittgenstein sonrası felsefi gelişmeler ışığında ele alır. Bağlamsalçı yaklaşımda daha önce James, Underhill, Zaehner, Otto, Stace gibi düşünürlerin mistik tecrübenin saf, evrensel, dolaysız, ortak bir tecrübe türü olduğu iddiası reddedilir ve dikkatler bağlam ve tecrübe arasındaki ilişkiye çekilir. Bağlam-tecrübe, bağlam-metin ve bağlam-dil arasındaki ilişki, farklı yönleriyle ele alınarak tecrübenin söz konusu unsurlardan bağımsız olmadığı gösterilir. Böylece mistik tecrübe ortaya çıktığı geleneğin bir ürününe dönüşür; Hint mistik tecrübesi, Budist mistik tecrübesi, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman mistik tecrübesi gibi. Eldeki bu çalışma, henüz ülkemizdeki tartışmalarda yeni yeni yer alan bağlamsalılığın tanıtımını amaç edinen iki yazıdan ilkidir. Bu amaçla burada öncelikle Katz'ın görüşleri çerçevesinde bağlamsalılığın dayanağı olan "saf tecrübe yoktur" öncülüne yer verilecek, ardından bu öncülün mistik tecrübeye uygulanmasına geçilecektir. Daha sonra bağlamın mistik tecrübeye etkisi, tecrübeyi önceleyen teori üzerinden ele alınacaktır. Bunun devamı olması planlanan ikinci çalışmada ise tecrübe esnası ve sonrası süreç odaklanılacaktır. Böylece mistisizmin, bağlamsalılığın gündeme getirdiği sorular dikkate alınarak daha derinlemesine çalışılabilmesi olanaklı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bağlamsalılık, Steven T. Katz, Mistik Tecrübe, Saf Tecrübe, Bağlam.

* Bu makale "Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalçı Yaklaşım Örneği" başlıklı doktora tezinin 38-68 arasında yer alan kısmının gözden geçirilerek makaleleştirilmiş halidir.

** Dr., Din Felsefesi, beakdemir@gmail.com.

A Contextual Reading of Mysticism I: Steven T. Katz's Views on Mystical Experience

Citation/©: Akdemir Süleyman, Betül, A Contextual Reading of Mysticism I: Steven T. Katz's Views on Mystical Experience, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 219-251.

Abstract: Mystical experience, in spite of the difficulty of understanding the sources to which it is transmitted and the methods followed for attaining experience, and various subversive criticisms, is still one of the rare subjects that keep its appeal today. In this respect, there are many researches aiming to explain mystical experience in contemporary debates. As one of those debates, Contextualism led by S. T. Katz deals with mysticism in the light of post-Wittgenstein philosophical developments with a Kantian soul. It is showed that there is no mystical experience which is direct, pure, given, universal and independent from context; no mystical experience can transcend the context. Instead, there are mystical experiences that emerge and gain meaning according to their context. Thus, mystical experience corresponds to meaningful experiences in its own contexts such as Indian mystical experience, Buddhist mystical experience, Jewish, Christian and Muslim mystical experience. In this article, which is planned to be the first part of two article, first of all the premise of "There is no pure experience" as the basis of contextualism will be discussed in the framework of Katz's views. Then it will be indicated how it is applied to the mystical experience. Afterwards, the effect of context on mystical experience will be discussed by the means of that theory. In the second article, which is planned to be the continuation of this, it will be focused on during and after the experience process. In this way, it will be possible to study mysticism more deeply by considering the questions that contextualism brings to the agenda.

Key words: Contextualism, Steven T. Katz, Mystical Experience, Pure Experience, Context.

Giriş

Kant sonrası dönemde ortaya çıkan birbirinden farklı felsefe yapma biçimlerinin ortak olduğu noktalardan birinin metafiziğe gönderme yapmaksızın düşünce geliştirmek olduğunu söylemek yanlış olmaz. Metafiziğe gönderme yapmayan bu düşünce biçiminde soruşturma konusu, fenomen olarak alınır. Ele alınan fenomen ya yorumlanmaya, ya anlamsız olandan arındırılmaya ya da onun çeşitliliği ve çokluğu gösterilmeye çalışılır.¹ Bu bağlamda, öncesinde dini hakikatlere ulaşmayı ifade eden mistik tecrübe de² çağdaş tartışmalarla artık dinden bağımsız bir fenomen

¹ A. Badiou, 20. yüzyıla hâkim üç temel felsefi akım olduğunu düşünür. Bunlar: Yorumbilimsel yönelim, analitik yönelim ve postmodern yönelimdir. Bu üç yönelime atıf yapılmıştır. Bk. Alain Badiou, *Sonsuzluk Üzerine*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 14.

² Mistik kavramının anlamının tarihsel serüvenine ilişkin L. Bouyer'in ufuk açıcı makalesine bakılabilir. Bk. L. Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Words", *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, (London: The Athlone Press, 1981), 43-55.

olarak ele alınır. Böyle olunca da tecrübenin aktarıldığı, dolayısıyla fenomenle karşılaşma mekânı olan metinler önem kazanır. Söz konusu bu metinler, karmaşık ve iç içe geçmiş yapısı ile yukarıda bahsi geçen üç farklı felsefi okumaya da imkân tanır. Böylece çağdaş düşünce, mistisizmin felsefi,³ teolojik,⁴ perennialist,⁵ indirgemeci⁶ vb. açıklama modellerine sahne olur.

Mistisizmin, F. Schleiermacher, W. James, R. Otto, E. Underhill ve W. Stace gibi düşünürlerin temsil ettiği çağdaş okumaları arasında öne çıkan temel eğilim, mistik geleneklere ait tecrübeler arasındaki farklılıklara karşın birtakım benzer unsurları belirginleştirmek, bunlardan mistik tecrübenin mahiyetine dair tümevarımsal sonuçlar çıkarmak ve tecrübeyi bu çıkarımlar üzerinden gruplandırmaktır. Farklı tarihler, gelenekler, sosyo-kültür bağlamda ortaya çıkan mistik tecrübeler arasındaki benzerlikleri merkeze alan bu okumaya göre, “mistik tecrübenin belirli bir türü, sosyo-tarihsel, kültürel ve dilsel bağlamdan bağımsız, kendine ait özel alanı olan, dolaysız, saf ve nihai bir tecrübe türüdür.” Özellikle Stace’in “saf bilinç durumu” (*pure consciousness event*) olarak tanımladığı “içe dönük mistik tecrübe”nin (*introvertive mystical experience*) niteliklerini ayrıntılı olarak sıralamasıyla mistik tecrübenin alanı daha da belirginleşir.⁷ Doğrusu öncekilerle birlikte Stace’in çalışması, analitik felsefeden kaynaklanan yıpratıcı eleştirilere rağmen, mistik metinlerin olumlu yorumlanmasında ve mistik tecrübenin değer kazanmasında önemli bir rol oynar.

³ Bu bağlamda mistisizm ve felsefe denince ilk akla gelen Walter T. Stace'tir. Bk. W. Stace, *Mysticism and Philosophy*, (London: Macmillian, 1961). Eserin Türkçesi: *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

⁴ Modern teolojinin babası olarak anılan Schleiermacher, dini dolaysız bir tecrübeye dayandırmayı amaçlarken, Otto bu düşünceyi geliştirerek Tanrı'nın ancak tecrübe yoluyla bilinebileceğinde ısrar eder. Bk. F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. John Oman, (London: K. Paul, Trech, Trubner and Co. Ltd., 1899); Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. çev. John W. Harvey, (London: Penguin Books, 1959). Eserin Türkçesi: *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine*, çev. Sevil Ghaffari, (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014).

⁵ Mistisizmin yerel görüntülerine karşı evrensel/kalıcı özünü savunan perennializm Huxley ve Schuon'un çalışmalarında belirginleşir. Bk. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, (London: Chatto and Windus, 1947); Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, (Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1993).

⁶ Anlamalı olanın dilin sınırlarına indirgenmediği analitik felsefede, mistisizm de anlamsız/saçma olana indirgenir. Ayer'in deyişiyle: “Fakat mistik, ampirik olarak doğrulanabilir önermeler üretmekten uzak olduğu gibi, anlaşılabilir hiçbir önerme üretmez.” Bk. Alfred J. Ayer, *Language Truth and Logic*, (London: Penguin Books, 1990), 123, 124.

⁷ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 60, 61.

Yukarıda bahsi geçen gelişmelerle birlikte, şüphesiz son 40 yıla hâkim açıklama modellerinden birisi Steven T. Katz'ın öncülüğündeki bağlamsalcılıktır (contextualism). Başta Katz olmak üzere, Carl E. Keller, Robert Gimello, Nilson Pike ve Peter Moore gibi, kendilerine “bağlamsalci” (contextualist)⁸ diyen bir grup felsefeci *Mysticism and Philosophical Analysis*'da mistik tecrübenin mahiyeti, mistik bilginin değeri, geçerliliği ve evrensel olma imkânına dair cevaplaması zor pek çok soruyu gündeme getirirler.⁹ Katz'ın aynı derlemedeki “Language, Epistemology and Mysticism” başlıklı makalesi bağlamsalcılığın temelinde yer alır. Katz, bu çalışmasında önce mistik tecrübenin evrensel, saf, dolaysız olduğunu iddia eden evrenselci ve perennialist teorilerin eleştirisini yapar. Ardından mistik metinleri önceki argümanlardan bağımsız olarak yeniden ele alır. Katz soruşturmasına tecrübeye ilişkin bir ilke ile başlar: “Vasıtasız tecrübe yoktur.” Ardından bu ilke esasında mistik tecrübe ile onun ortaya çıktığı bağlam yani mistik gelenek arasındaki ilişkiye odaklanır. Mistiğin tecrübesini edinmesinden önceki süreçten başlayarak tecrübe esnası ve sonrasında başvuru hazırlık ve uygulamaların, kullanılan dilin, sahip olunan teorinin, mistiğin beklenti ve amacının, tecrübeyi ifadede kullanılan kavramların vb. tecrübenin

⁸ Konuya ilişkin tartışmalarda, bağlamsalcılığın farklı isimlendirmeleri mevcuttur. Örneğin Katz'ın birincil eleştirmeni sayılan R. K. C. Forman “yapılandırmacı/inşacı” (constructivist), J. Shear “hermönetik” (hermeneutical), D. Evans “yeni kantçı” (neo-Kantian), J. W. Forgie “aşırı Kantçı” (hyper-Kantian), S. B. King “çoğulcu” (plüralist), demeyi tercih eder. Doğrusu bahsi geçen isimlendirmelerden her biri, yaklaşımın farklı bir özelliğini öne çıkarmaktadır. Bu bakımdan bağlamsalci yaklaşımı, sıralanan kavramların her biriyle okumak mümkündür. Ancak bağlamsalcılığı tanıtmayı amaçlayan bu yazıda, Katz'ın kendi isimlendirmesi tercih edilecektir. Bk. Robert K. C. Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 4; Jonathan Shear, “On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy”, *Journal of the American Academy of Religion*, 62/2 (1994): 321; Donald Evans, “Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz”, *Religious Studies*, 25/1 (1989): 53; J. William Forgie, “Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience”, *Religious Studies*, 21/2 (1985): 205; Sallie B. King, “Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism”, *Journal of the American Academy of Religion*, 56/2,(1998): 257.

⁹ Bağlamsalcılığın ortaya çıkmasından önce mistik tecrübenin bağlamla ilişkisine dikkat çeken çalışmalar olmuştur. Örneğin Rufus Jones, dolaysızlığı tesis etmeyi amaçlayan tüm çalışmalara rağmen, tecrübeyi önceleyen inançlardan ve beklentilerden bağımsız bir tecrübe olmayacağını vurgularken, W. R. Inge de tecrübe edenin zihni durumundan veya niteliğinden etkilenmeyen tecrübenin imkânını reddeder. Ancak bu değinilerin mistisizme ilişkin çalışmaların seyrini değiştirecek güçte bir argüman haline getirilmesi, Katz ve takipçilerinin çalışmalarıyla olmuştur. Bk. Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion*, (New York: Russell and Russell, 1970), XXXIV; W. R. Inge, “Ecstasy”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, (Edinburg: T. And T. Clark, 1912) V, 157. Benzer bir vurgu için ayrıca Bk. H. P. Owen, “Christian Mysticism”, *Religious Studies*, 7 (1971): 93-102.

içeriğini belirlemesine, onu bağlamsallaştırmasına ayrıntılı olarak yer verir. Farklı bağlamlarda ortaya çıkan mistik tecrübeler arasındaki farkların, ifade farkından öte tecrübenin kendisiyle ilgili olduğunu gösterir. Neticede Katz mistik tecrübeyle ilgili şu sonuca ulaşır: Bağlamdan bağımsız, onu aşan, dolaysız, saf, evrensel, aşkın, verilmiş vb. bir mistik tecrübe yoktur. Bunun yerine kendi bağlamlarına göre ortaya çıkan ve anlam kazanan mistik tecrübeler vardır. Artık tecrübe ile “verildiği” “doğrudan kavranıldığı” iddia edilen anlam, mistiğin kendi anlamasının ya da bağlamın ürünü haline gelir.¹⁰ “Kavramsız”, “doğrudan” tecrübeye sahip olduğunu iddia eden mistik, gerçekte tamamen “içerikli” ve “bilincin ve tecrübenin ortaya çıktığı bağlamın içeriklerine bağlı” bir tecrübeye sahiptir.¹¹ Katz’a göre, başta Stace olmak üzere önceki araştırmacılar tecrübe ve bağlam arasındaki bu çift yönlü ilişkiyi fark etmediği için mistisizmi açıklamakta başarısız olmuşlardır. Eğer bunu fark etmiş olsalardı, “saf bilinç” denilen durumun, yeni biçimli eski kavramsal şema olduğunu da fark ederlerdi.¹²

Katz ve arkadaşları bu iddiayı mistik metinler üzerinden seçtikleri pek çok örnekle destekler. Kullandıkları literatürün genişliği bu düşüncenin daha da etkili olmasını sağlar. Böylece 1980’lerden sonra evrenselciliğin aksine, mistik tecrübenin sosyo-dilsel bağlamın ürünü olduğu düşüncesi git gide yaygınlık kazanır ve bağlamsalılık çağdaş mistisizm araştırmalarında hâkim tavır haline gelir. Doğrusu bağlamsalılığın mistisizmi özellikle dil-anlam arasındaki felsefi tartışmalardan yola çıkarak değerlendirmesi ve mistik tecrübenin özel veya aşkın bir tecrübe türü olmasına ilişkin gündeme getirdikleri soru ve sorunlar konu açısından oldukça önemlidir. Artık bağlamdan bağımsız bir tecrübe iddiası bağlamsalılık dikkate alınmadan pek geçerli olmaz.¹³

Bağlamsalılık tecrübe öncesi mevcut mistik geleneğin, bu gelenekte takip edilen yöntemlerin, kabul edilen teorinin, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin beklentilerinin/yönelmişliğinin ve tecrübe sonrası kullanılan dilin doğrudan tecrübeyi belirleyen unsurlar olduğunu iddia edince,

¹⁰ Martin A. Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, *A Journal of the American Academy of Religion*, 70/4 (2002): 802.

¹¹ Randall Studstill, *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*, (Leiden: Brill, 2005), 38, 39.

¹² Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), 30.

¹³ Örneğin, ülkemizde tasavvuf ve tasavvuf araştırmalarının yaygınlığı göz önünde tutulursa, bu alandaki araştırmacılar sâfilenin indindikleri tecrübenin bağlamdan/dilden bağımsız bir tecrübe olup olmadığına cevap vermesi beklenir.

bağlamsalcılığı anlamak bu unsurların tecrübeyi nasıl etkilediğini tek tek ele almakla mümkün olur. Bu bağlamda, bağlamsalcılığı tanıtmayı amaç edinen eldeki çalışma girişle birlikte üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, bağlamsalcılığın kabul ettiği “saf tecrübe yoktur” öncülü ele alınacak ve konu bağlamında bu öncül irdelenecektir. Ardından ikinci kısımda, bağlamsalcılıkta tecrübeye ilişkin bu öncülün mistik tecrübeye uygulanışına yer verilecektir. Üçüncü bölümde ise bağlamsalcılığın, bağlam ve tecrübe arasındaki ilişkiyi gösterme yoluyla mistik tecrübenin bağlamsal bir tecrübe olduğu iddiasını nasıl desteklediklerine yer verilecektir. Bağlam ve tecrübe arasındaki ilişki çok çeşitlidir. Bu bakımdan tecrübeye etki eden unsurlar tecrübe öncesinde mevcut teori, tecrübeye hazırlık süreci, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin inanç, kavram ve beklentileri, tecrübe sonrası kullanılan dil şeklinde başlıklandırmalarla ayrılacaktır. Çalışmanın sınırları gereği bu ilk çalışmada bahsi geçenlerden ilki olan pratiğin imkânı olarak teorinin öncelikli olması açıklanacaktır. Bu yazının devamı olması planlanan bir sonraki yazıda ise tecrübeye hazırlık süreci, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin inanç, kavram ve beklentileri, tecrübe sonrası kullanılan dil konu edilecektir. Böylece mistisizm araştırmaları için hatırı sayılır sorular gündeme getiren bağlamsalcılığın mistik tecrübenin bağlamsal bir tecrübe olması ile ne kastettiği de açıklık kazanacaktır.

I. Bağlamsalcılığın Temel İlkesi: “Vasıtasız-Saf Tecrübe” Yoktur

Mistik tecrübe ne demektir? Mistiğin bahsettiği gibi Kutsal’ın, Bir’in, Kendinde Olan veya Olanlar’ın dolaysız, aşkın ve saf tecrübesi mümkün müdür? Mistik tecrübe insanı duyu ve algılarının, sosyo-kültürel bağlamın, dilin ötesine, kalıcı olana ulaştırabilir mi? Dolayısıyla farklı geleneklerde, tarihlerde, toplumlarda, mekânlarda, zamanlarda ortaya çıkan tecrübeler aslında aynı şeyin tecrübesi midirler? Başka bir deyişle, belki de birbirlerinden habersiz olan bu tecrübe sahipleri ortak bir tecrübeye sahipler ama tecrübenin ifadesi mi farklıdır? Eğer öyleyse neden bir Hindu hiçbir zaman Mesih’in vizyonuyla karşılaşmaz? Ya da bir Yahudi neden Tanrı ile birleştiğini söylemez? Bir sufi *Brahman*’da fena olduğunu düşünmez? Yoksa mistikler aslında en başında farklı tecrübeler mi sahiptirler?

Anlaşıldığı kadarıyla bu ve benzeri sorulara cevap bulmaya çalışan Katz, önce mistisizme ilişkin çağdaş araştırmalara yönelir. Bu araştırmalarda mistisizme ilişkin başlıca üç iddia tespit eder: 1. Bütün mistik tecrübeler

aynıdır. Onların tasvirleri, dini ve kültürel çeşitliliklerin ötesinde, bu unsurları aşan benzerliklere sahiptirler.¹⁴ 2. Bütün mistik tecrübeler aynıdır. Ancak mistik, tecrübesini dile aktarırken, sahip olduğu dini ve kültürel çevrelerinin sembollerini kullanır. Bu yüzden de tecrübenin kendisi olmasa bile ona dair aktarım kültürle sınırlıdır.¹⁵ 3. Mistiğin tecrübesini tasvir ederken kullandığı dil kültürle sınırlı olsa da, tecrübenin kendisi değildir. Mistik tecrübe, tecrübenin ifadesinden bağımsızdır. Bütün mistik tecrübeler kültürel sınırlamalara karşı, belirli türlere ayrılabilir.¹⁶ Ancak Katz, üç açıklamanın da konunun gerçekliğine uygun olmadığı kanısına varır. Onun konuya ilişkin ifadesi şöyledir:

Mistik kaynakları doğrudan okudum ve aklım karıştı. Öncelikle kendime bir arka plan oluşturmak için Yahudi kaynaklarına yakın bir okuma yaptım. Sonra kendime bunları nasıl anlayabilirim, sorusunu yönelttim. Daha sonra bana tavsiye edilen Underhill ve Stace gibi yazarları okudum. Ve sonra anladım ki bu insanların *Kabbalah* hakkında söyledikleri her şey istisnasız bir şekilde yanlış. Eminim ki, Hristiyan, sufi ve diğer mistisizm türleriyle ilgili bilgisi olan insanlar da benzer yargılara sahipler. Dolayısıyla kendime bu metinler acaba niçin bu şekilde yazılmış sorusunu sordum. İşte benim sorum buydu.¹⁷

Katz, mistisizmin ortak olduğunda birleşen ve birbirinin devamı gibi görünen yukarıdaki üç açıklamanın en temelde mistik tecrübeler arasındaki farklılıkları dikkate almamalarından dolayı geçersiz olduğunu öne sürer.¹⁸ Katz'a göre mistisizmin doğru okuması ancak benzerliklerin yanında farklılıkları da hesaba katmakla olanaklıdır. Bu amaçta olan Katz, kendi yaklaşımını şu şekilde ifade eder: "Benim yaklaşımım ve yöntemim tümevarımsal, fenomenolojik, tartışma ve yanlışlamaya açıktır. Bütün genellemeler, orijinal mistik kaynakların yakın bir okumasından neşet etmektedir."¹⁹ Katz'ın hedefi artık bellidir: Fenomenin kendisinden yola

¹⁴ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 23, 24. Katz'ın bahsettiği 1. Argüman, Huxley'in başını çektiği *perennial felsefe* tarafından desteklenmiştir. Ekümenik arzu ile dinlerin özde benzerliğine ait dogmatik inanç, bu kuramın yaygınlaşmasında rol oynamıştır.

¹⁵ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 24.

¹⁶ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 23-24. Katz'a göre, R. C. Zaehner, W. Stace, N. Smart tarafından temsil edilen 3. argümanda onlar, felsefi olarak şüpheli olan mistik tecrübenin geçerliliğini, sınıflandırma yoluyla delillendirmeye çabalamakla hata etmişlerdir.

¹⁷ Katz'ın American Academy of Religion Mysticism (1990) adlı paneldeki konuşmasından aktaran Robert K. C. Forman, "Reply: Bagger and the Ghosts of Gaa", *Religious Studies*, 27/ 3 (1991): 414.

¹⁸ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 25.

¹⁹ Steven T. Katz, "Responses and Rejoinders", *American Academy of Religion*, 56, (1988): 752.

çıkarak, mistik tecrübelerdeki farklılıkları ortaya çıkarmak ve “farklılıkları kabul etmenin müdafası”nı yapmak.²⁰ Bu müdafaa başta Stace olmak üzere, mistik tecrübenin ortak bir özü olduğunu benimseyen James, Otto, Schleiermacher, Underhill, Zaehner gibi yukarıdaki argümanlardan herhangi birini benimseyen felsefeci ve teologlara karşı yapılır. Bu bakımdan Katz’ın projesi hem önceki çalışmaların eleştirisini yapmayı ve sınırlarını belirlemeyi, hem de mevcut çalışmalara yeni bir yön vermeyi içerir.

Peki, Katz mevcut çalışmaları “gelişigüzel”²¹ diye nitelendirirken, kendisi ve onu takip edenler, öncekilerden farklı olarak nasıl bir yaklaşım geliştirir? Bağlamsalci yaklaşımın amaç edindiği “yeniden kavramsallaştırma projesi” neyi kapsar? İlk olarak bağlamsalci yaklaşım, Katz’ın *Language Epistemology and Mysticism* başlıklı çalışmasında açıkladığı epistemolojik bir ilkeye dayanır: “Çalışmalarımı üzerine inşa ettiğim yegâne epistemolojik tez şudur: ‘Saf tecrübe (pure experience) (vasıtasız-unmediated), YOKTUR’”.²² Katz’a göre, mistik tecrübenin doğru bir tahlili ancak onun tecrübenin bir türü olduğu kabul edildiğinde yapılabilir. Bu düşüncesinin gereği olarak Katz, olağan tecrübenin şartlarını belirler ve araştırmasını olağan tecrübeden mistik tecrübeye doğru yürütür.

“Saf-vasıtasız tecrübe yoktur” öncülüyle, Katz’ın, Kantçı geleneği takip edeceği açığa çıkar. John Hick’in de dikkat çektiği gibi, çağdaş dönemde, Kant’ın kavramlar dizisini düşüncenin işleyişinin yaratıcı unsurları olarak konumlandırması ile hem genel epistemoloji hem de bilişsel psikoloji, bilgi sosyolojisi ve bilim felsefesi gibi alanlarda bu ilişkiyi doğrulayan türde pek çok çalışma yapılmıştır.²³ Katz da “tecrübeyi doğası ve şartları ile ilgili düşüncelerim Kantçıdır”²⁴ diyerek, benzer biçimde mistisizmi tecrübenin doğasına ilişkin bu kabul ile okuyacağını ima eder. Peki, bu öncülle kastedilen nedir? Tecrübenin vasıtalı olması ne anlama gelir? Ya da tecrübeye aracılık eden unsurlar nelerdir?

Bağlamsalci yaklaşımda yukarıdaki sorulara verilen cevapları tespit etmek doğrusu pek de kolay değildir. Çünkü Katz ve arkadaşları,

²⁰ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 25.

²¹ Katz, “Responses and Rejoinders”, 752.

²² Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 26 (vurgu yazara aittir). Ayrıca bk. Steven T. Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 5.

²³ John Hick, “Dini Çoğulculuk”, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, vd., çev. Rahim Acar, vd., (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 799.

²⁴ Katz, “Responses and Rejoinders”, 757.

benimsedikleri epistemik tutumun felsefi dayanaklarını ve bunun nedenlerini ayrıntılı olarak ele almazlar. Onlar daha ziyade bu tezden yola çıkarak, Anglo-Amerikan felsefecileri tarzında, mistisizmin doğası ve epistemolojisi hakkında ortaya çıkan problem ve zorluklara odaklanırlar.²⁵ Ancak bu muğlaklığa rağmen, araştırmacıların ifadelerinden “tecrübenin dolaylı olması” ile tecrübenin kuruluş süreci ve anlamlandırmasına ilişkin farklı derecedeki vasıtalara işaret edildiği anlaşılır. Bunlar arasında ilk sayılabilecek dolayım Kant’ın sistemiyle belirginleşen herhangi anlamlı bir tecrübenin olanağı için gerekli olan zihnin sentez işlemleridir. B. Garside’ın “dış uyarıcıları ve algılayanın yorumlayıcı yapılarını içeren organizma ve çevre arasındaki etkileşim” şeklindeki tecrübe tanımı, bu türde bir anlayışa işaret ettiği gibi,²⁶ Katz’ın kullandığı “zihnin sentetik işlemleri”, “algısal semanın organizasyonu”, “bilincin yapılandırıcı şartları” vb. ifadelerle, ilk düzeyde Kant’ın nesnenin kurulmasına ilişkin sürecine göndermede bulunur.²⁷

Hatırlanacağı üzere Kantçı tecrübe modelinde, dolaysız görüde tezahür eden çokluya zihnin sentez işlemleri vasıtasıyla birlik verilir. Birlik verme faaliyetinin merkezinde bulunan kategoriler ise birtakım kavramlardır.²⁸ Ancak bu kavramlar aracılığı ile tecrübenin nesnesi özneye sunulabilir. Başka bir deyişle, kategorilerin aracılığı olmaksızın herhangi bir nesnenin tecrübesi mümkün değildir.²⁹ Tersinden söylenecek olursa eğer biri nesneyi tecrübe ediyorsa, insan anlama yetisinin kategorileri, görüde tezahür eden çokluya uygulanmış demektir. Bu işlem her tür algıda kesintisiz bir biçimde gerçekleşir. Dolayısıyla bu düşünce dizgesinde kategoriler, tezahür eden çoklunun birliğine hizmet eden zorunlu araçlardır.³⁰ Yani Kantçı düşünceye göre, kategorilerin aracılığı olmaksızın tecrübe “algılar çoklusu”ndan başka bir şey olmayacak, düşünme ve anlama gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu vasıtalar tecrübeye engel değil,

²⁵ Cecil Theodore Cole, “Mysticism, Contextualism, and Community: A Communitarian-Pragmatic Epistemology of Mysticism”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007), 40.

²⁶ Bruce Garside, “Language and the Interpretation of Mystical Experience”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (1972): 94.

²⁷ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 59.

²⁸ Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, (İstanbul: Panel Yayınları, 1995), 53.

²⁹ Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, 804.

³⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 210. (A-77/ B-102).

nesnelleştirme sürecinin ve anlamının gerçekleşmesinin olmazsa olmaz şartlarıdır.³¹

Yukarıda değinilen tecrübenin kurulması ve görünümün sentezi zihnin kendi işleyişi (*spontane*) olduğu için, her tecrübeye aynı süreç kendiliğinden işler. Ancak burada iki hususa dikkat etmek gerekir: İlki her türlü olağan tecrübe zihnin sentetik işlemlerine tabidir. Yani tecrübenin kurulmasının zemininde zihnin kendi vasıtaları yer alır. Dolayısıyla dolaysız saf bir tecrübe yoktur. İkincisi kendinde şey olarak *numenin* tecrübesi imkânsızdır. Numen ancak tecrübenin başlatıcısı olabilir. Tecrübenin, sözde veya bir yolla dilde sunulan yargı ve düşünce yapısından azade, onlara aşkın düşünüm öncesi bir kaynağı yoktur.³²

Bu bağlamda, Kantçı geleneği takip eden Katz da araştırmasına “vasita”yı vurgulayarak başladığı gibi aksinin olabileceğini de açıkça reddeder: “Dolaysız tecrübe kavramı görünüşe göre, eğer kavram kendisiyle çelişmiyorsa, boştur.”³³ Yani mantıksal olarak böyle bir tecrübe olanaklı değildir. Bir başka açıdan tecrübenin vasıtalı olması, epistemolojik ya da fenomenolojik olarak bilincin yapılandırıcı işlemlerinden bağımsız ya da onu önceleyen ve bilgi için başvurduğumuz herhangi *saf*, kendinde bir tecrübenin mümkün olmadığı anlamına gelir.³⁴ Buna göre, anlam kavramsal temsilde ortaya çıkar ve belirli epistemik süreci gerektirir.

Ancak bağlamsalılığın tecrübeye aracı olarak kabul ettiği vasıtalar kategoriler ile sınırlı değildir. Kant sonrası felsefi tartışmalardan yararlanılarak olağan tecrübeye aracılık ettiği düşünülen diğer bir vasita tecrübenin yönelimsel doğasından kaynaklanır.³⁵ Katz; “ummak”, “inanmak”, “beklemek”, “istemek”, “araştırmak”, “arzulamak”, “bulmaya çalışmak” vb. gibi dilsel ifadelerde yer alan kavramlardan yola çıkarak, öznenin tecrübenin nesnesine ilişkin önsel amaçlılığına dikkat çeker. Başka bir deyişle öznenin tecrübe öncesi sahip olduğu “amaç, inanç ve

³¹ Larry Short, “Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic”, *Journal of the American Academy of Religion*, 63/4 (1995): 664.

³² Wayne Proudfoot, “Religious Experience, Emotion, and Belief”, *The Harvard Theological Review*, 70/3-4 (1977): 344.

³³ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 26.

³⁴ John V. Apczynski, “Mysticism and Epistemology”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 14 (1985): 196.

³⁵ Daha sonra değinileceği üzere, Katz’ın bahsettiği yönelimsellik, Brentano veya Husserl’e atıfla kullanılmaz. Daha basit düzeyde tecrübenin amacına yönelik olması, amaca ilişkin tecrübeye ilişkin bilgiyi içermesi anlamındadır. Bk. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 63.

kavramları”, tecrübenin içeriğini daha doğrusu anlamlandırma sürecini etkilediğini öne sürer. Katz için ayrıntısına girmediği bu noktanın önemi, aynı paralellikte düşünülürse, tecrübenin anlamının amaca yönelik olarak “belirli” olması veya şekillendirilmesidir.³⁶ Yani öznenin tecrübenin kuruluş sürecindeki amacı, tecrübenin anlamının “belirlenmesine” doğrudan etki eder. Katz’a göre inanç ve tecrübe arasındaki ilişki tek yönlü yani tecrübeden inanca doğru değildir. Aynı şekilde inanç da tecrübeyi şekillendirir. Bu düşüncesini açıklığa kavuşturan örnek şu şekildedir:

... Manet'nin *Notre Damme* resimlerini düşünelim. Manet *Notre Damme*'ı gotik bir katedral olarak biliyordu ve bu yüzden de Manet onu Gotik bir katedral olarak “gördü”. *Notre Damme*'ı gotik kemerlerle tasvir eden resimleri de bunu göstermektedir. Ancak, daha dikkatle incelendiğinde, Manet'nin gotik bir biçimde resmettiği *Notre Damme* kemerlerinden bazılarının aslında Romanesk olduğu ortaya çıkacaktır. Coleridge'nin de söylediği gibi: “Akıl hem görür hem yaratır.”³⁷

Forman'ın da dikkat çektiği gibi, yukarıda değinilen durum, Manet'in görmeyi beklediği şey tarafından tecrübesinin nasıl biçimlendirildiğine dair güzel bir örnektir.³⁸ Buna göre, tecrübe öncesi beklenti ya da inanç, algının içeriğini bozup, tecrübenin kendisinde olmayan unsurları ona ekleyip değiştirecek kadar etkindir. Başka bir deyişle tecrübeye onda olmayan anlamı tecrübe eden katmaktadır.

Katz, yukarıdaki örnekle hem öznenin sahip olduğu imge, kavram ve inançların onun tecrübesinin içeriğini belirlediği bir anlamlandırma sürecinin olduğuna işaret etmekte hem de araçların bir anlamda tecrübeyi özne için olanaklı kılan yapılar olduğunu ima etmektedir.³⁹ Bu çerçeveden bakınca Katz'ın “vasıta”ya yaptığı vurgu bir derece daha açıklık kazanır. Çünkü her ne kadar sözü edilen vasıtalar tecrübenin bizzat kendisi olmasa da, tecrübenin kendisine katılıp, temel belirleyicisi olurlar.⁴⁰

Bağlamsalcılığın değindiği tecrübenin araçları yukarıdakilerle de sınırlı değildir. Tecrübe sonrası sürece işaret eden diğer bir aracı dilsel temsillerdir. Yine Katz'ın ifadesiyle “...dil kendinde bağlamsaldır ve

³⁶ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 63.

³⁷ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 30. (Vurgu eklenmiştir.)

³⁸ Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, 11.

³⁹ Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, 11, 12.

⁴⁰ Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, (Albany: State University of New York Press, 1993), 24.

kelimeler yalnızca bağlamında ‘anlama’ sahiptir.”⁴¹ Bu önerme, Wittgenstein sonrası anlam ve gönderim arasındaki ilişki ve anlamın belirleyicisinin ne olduğuna yönelik tartışmaları hatırlatır. Bu iddiayı evrensel ya da nesnel anlam anlayışından git gide uzaklaşma ve anlamın öznel arası alandan kaynaklandığı iddiasının bir yansıması olarak görmek de mümkündür. Bu noktada Kant’tan uzaklaşarak Wittgenstein sonrası dil teorilerine yaklaşan bağlamsalcılık, dilsel temsilin anlamının içsel süreçte gerçekleştiğini reddeder. Başka bir deyişle, anlamın kaynağı öznenin yer aldığı bağlam ya da gelenek veya kültürdür. Dolayısıyla herhangi bir tecrübeyi dile aktarma süreci bir nevi bağlama göre biçimlendirme ya da yapılandırma içerir. Bu yüzden anlamın kaynağında yer alması hasebiyle bağlam, dilsel temsili olan her tür tecrübe için bir başka zorunlu araçtır.

Çizilen bu çerçevede bağlamsalci yaklaşımda kabul edilen tecrübenin şartları genel olarak ortaya çıkar. Öznenin karşılaştığı durum her ne olursa olsun, “bilincin şartları”⁴² yani kavramları, ideolojik, algısal, duyuşal yapıları, kişisel iddiaları ve geleneksel metinleri, bireysel hafızaları/hatıraları, zihni meşguliyetleri, planları vb. birçok unsura maruz kalarak *şekillenmekte, sınırlanmakta, organize edilmekte ve yapılandırılmaktadır*.⁴³ Dolayısıyla tecrübe öznenin sahip olduğu bu içeriklerle dolaylı hale gelir ve anlamı bir tür öznel inşa ile gerçekleşir.⁴⁴ Buna göre, bütün “veriler” *seçme, şekillendirme, alma* vb. yapılandırma işlemleri ile formlara çevrilerek özelleştirilir. Çünkü alıcı bilinç mekanizmasının, özel bağlamsal ihtiyaçlarına cevap verebilmek için bu süreci içermesi gerekir. Ancak kavramsal yapıya sunulan bir şey, kişi için anlaşılır olabilir.⁴⁵ Diğer bir deyişle, araçlar öznenin anlamlı bir tecrübe dizisine sahip olmasının şartıdır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla, tecrübe ancak birtakım işlemler yoluyla anlamlı hale gelir.⁴⁶

Bu bağlamda Katz’ın “vasitasız-saf tecrübe yoktur” öncülünü, “yegâne” olarak nitelenmesi gerçekten de yerindedir. Çalışmanın devamında

⁴¹ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 47.

⁴² Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 39.

⁴³ Donald Rothberg, “Mistisizmi Anlamak: Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı”, çev. İsmail Taş, *Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi*, 6 (2008): 220.

⁴⁴ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 32.

⁴⁵ Paul Marshall, *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 58, 59.

⁴⁶ Donald Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 173.

daha net bir şekilde görüleceği üzere, Katz bu ilkeden hareketle Kantçı bir ruhla mistik tecrübeyi yeniden değerlendirir. Dolayısıyla bağlamsalci yaklaşımın mistisizmi ele alırken çıkış noktası olarak belirlediği “*Saf tecrübe (pure experience) (vasıtasız-unmediated)*, YOKTUR” öncülünün, soruşturma boyunca akılda tutulması gerekir. Şimdi bağlamsalciğin bu öncül bakımından mistik tecrübeyi nasıl açıkladığına bakılabilir.

II. Olağan tecrübeden Mistik Tecrübeye: Mistik Tecrübenin Dolaylı Bir Tecrübe Olması

Bir önceki başlıkta bağlamsalciğin tecrübe anlayışına yer verildi. Böylece bağlamsalciğin mistik tecrübeyle ilgili argümanının *a priori* temeli de ortaya çıkar: Tecrübenin vasıtalı olması zorunludur. Mistik tecrübeye ilişkin argüman da, dile getirilen tecrübe biçiminin model alınmasına dayanır. Bu bağlamda, söz konusu şartlar olağan tüm tecrübe için geçerli ise, mistik tecrübe de, nihayetinde insan tecrübesinin alanının içerisinde, onun bir çeşididir ve diğer tecrübelerle aynı epistemolojik sürece tabidir.⁴⁷ Yani tecrübenin yalnızca tek biçimi vardır. Mistik tecrübe, tecrübe olmak bakımından, sanat, ahlak, din veya suç, korku, merak gibi tecrübelerle aynı özelliklere sahiptir ve aynı şekilde vasıtalıdır. “Tecrübenin son derece karmaşık epistemolojik biçimlerde” işlenip, düzenlenip, insana sunulması “Tanrı, Varlık, *nirvāna* gibi mistiklerin ilişkide oldukları nihai endişe nesnelere dair tecrübelerle ilgili olarak dahi” geçerlidir.⁴⁸

Böylece bağlamsalciğin mistik tecrübe için belirlediği şartlar da ortaya çıkmış olur. İster “saf”, ister “dolaysız” ister “Tanrı ile karşılaşma” isterse de “hiçlik” şeklinde ifade edilsin, insana ait her türlü bilinçli tecrübenin kuruluş ve dile getirilme aşamalarında özel vasıtalar etkindir. Yani kaçınılmaz olarak diğer tecrübelerde olduğu gibi mistik tecrübe, tecrübe sahibinin bilinç içerikleriyle, kavramları, inançları, kategorileri ve dilsel arka planı ile *vasıtalı, yapılandırılmış, şekillendirilmiş ve üretilmiş* bir tecrübedir.⁴⁹ Gimello’nun ifadesi ile araçlar yalnızca tecrübenin “formu” değil, içkin yollarla onu belirleyen ve içeriği haline gelen daha özsel öğelerdir. Dolayısıyla olağan tecrübeye olduğu gibi, mistik tecrübeye yol

⁴⁷ Robert M. Gimello, “Mysticism in It’s Contexts”, *Mysticism and Religious Tradition*, ed. S. T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 61.

⁴⁸ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 26.

⁴⁹ Garside, “Language and the Interpretation of Mystical Experience”, 96.

açan ve onun kimliğini belirleyen şey, zorunlu araçlardır.⁵⁰ Bağlamsalcılık söz konusu olduğunda bu araçların esas belirleyicisi ise tecrübenin ortaya çıktığı bağlamdır.

Böylece araştırmacıların kendilerine neden “bağlamsalcı” dedikleri de belirginleşir. “Bağlam” mistiğin içinde bulunduğu ve tecrübenin ne olacağını hem önsel olarak hem de sonrasında tecrübenin nasıl dile getirileceğini tayin eden “belirli dilsel, sosyolojik, tarihi ve kavramsal” yapılar göndermede bulunur.⁵¹ Mistiğin kendi özel din ve gelenekleri tarafından tanımlanan ve mistiğin tecrübeleri yoluyla edindiği en genel ifadesiyle kavramlar, tecrübenin öncesinde, esnasında ve sonrasında tecrübeye aracılık ederek ya da katılarak anlamı belirlerler.⁵² Bağlamsalcılığa göre, bu süreç öylesine etkilidir ki mistiğin inançları ve beklentilerinden, uyguladığı yöntemlere, okuduğu metinden, öncelediği kelimelere kadar her türlü durum mistiğin tecrübesini ve neye sahip olacağını belirler. Dahası yalnızca tecrübenin içeriğini de değil, tecrübenin sınırlarını yani peşinen tecrübe edilemeyecek olanı da belirler.⁵³

Katz mistik tecrübenin özel bir tecrübe olduğunu reddederek, Scheleiermacher, James, Otto, Zaehner ve Stace gibi, mistik tecrübenin diğer tecrübelerden ayrı, epistemik ve dilsel uygulamalardan bağımsız, kendine has alanı olan, yegâne ve *sui generis* (nev’i şahsına münhasır) bir tecrübe türü olduğu iddiasının daha en başından önüne geçer.⁵⁴ Artık mistik tecrübe genel anlamda insan yetilerinin işleyişi sonucu elde edilmiş bir tecrübe çeşididir. Böylece mistik tecrübenin saf bir tecrübe olduğuna yönelik iddialar tecrübenin kendi şartlarının gereği olarak *prima facie* (ilke elden) çürütülür.⁵⁵ “Ne mistik tecrübe, ne de tecrübenin herhangi bir formu, onların dolaysız olduğuna inanmak için herhangi bir belirti veya gerekçe vermez.”⁵⁶ Çünkü insan tecrübesinin yapısı insan olmanın zorunlu sonucudur. Yani Stace’in dediğinin aksine “böyle bir varlık türü olarak insan”⁵⁷ “saf bir bilince asla sahip olamaz”.⁵⁸ Hiçbir insan değişerek,

⁵⁰ Gimello, “Mysiticism in It’s Contexts”, 39, 58.

⁵¹ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 29.

⁵² Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, 807.

⁵³ Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, 5.

⁵⁴ Matthew C. Bagger, “Anti-Representationalism and Mystical Empiricism”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008): 304.

⁵⁵ Cole, “Mysticism, Contextualism, and Community”, 44.

⁵⁶ Studstill, *The Unity of Mystical Traditions*, 26.

⁵⁷ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 59.

⁵⁸ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 55.

“şartlanmış varlığı”ndan arınarak, kavramsal ve dilsel bir çerçeve olmaksızın *saf bilinç halini* tecrübe edemez.⁵⁹ Yani tecrübeye aracılık eden formlar, her ne surette olursa olsun aşamaz.⁶⁰

Peki, söz konusu çürütme mistik tecrübenin bütünüyle reddedildiği anlamına mı gelir? Başka bir deyişle Katz kendi öncülü gereği yapılandırılmış ve biçimlendirilmiş olarak gördüğü mistik tecrübeyi tümüyle olumsuzlar mı? Aslında Katz'ın saf tecrübenin imkanını reddetmesine ilişkin tutumundan beklenen olası tavır, gündelik tecrübelerden farklı, saf, dolaysız ve birlik tecrübesi şeklinde tanımlanan mistik tecrübenin geçersizliğini ya da sadece psikolojik bir durum olduğunu kabul etmesi olurdu. Ancak beklenenin aksine o, mistiklerin Tanrı ya da Nihaî olanı tecrübe ettiklerini iddia etmelerinden iki ihtimalin de geçersiz olduğu sonucuna varır. Bunlardan ilki, tecrübenin yalnızca zihnin sübjektif bir durumu yani psikolojik bir hali olması ve ikincisi psikodelig veya ilaç tecrübeleriyle bir tutulması. Çünkü ona göre, her iki bilinç durumu bireyin sadece kendi içsel yaşantısı ile ilgiliyken, mistik tecrübenin konusu Tanrı ya da Nihai Gerçeklik'tir.⁶¹ Bu nedenle mistik tecrübenin çoklu ve çeşitli iddialarının, “psikolojik hallere, ilaç tecrübelerine ya da psikodelig ilaç durumlarına” indirgenmesine karşı çıkar.⁶²

III. Mistik Tecrübenin Bağlamla İlişkisi

Bir önceki başlıkta bağlamsalci yaklaşımın mistik tecrübenin dolaysız bir tecrübe olmasına karşı çıkmasına rağmen, onu bütünüyle reddetmediği ortaya çıktı. “Dolaysız, saf tecrübe”ye atıfla kullanılan mistik tecrübe tanımlamalarının reddedildiği, ancak tecrübenin gerçekleştiğinin kabul edildiği bu noktada yapılması gereken, bağlamsalci çerçevede mistik metinleri yeniden okumaktır. Bu bağlamda “mistik tecrübeyi, tecrübenin kendisi yapan şey nedir?” sorusu tarihin pek çok anında olduğu gibi bağlamsalci yaklaşımda da bir kez daha gündeme gelir.⁶³ Ancak argümanın epistemolojik ilkesi ve kabul edilen tecrübe modeli gereği, söz konusu sorunun cevabı mistiğin bağlı olduğu bağlam ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya bağlı hale gelir. Çünkü konunun başında yer

⁵⁹ Evans, *Can Philosophers Limit What Mystics Can Do?*, 55. (Vurgu eklenmiştir.)

⁶⁰ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 28-29.

⁶¹ Steven T. Katz, “General Editor's Introduction”, *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 2013), 3, 4.

⁶² Katz, “General Editor's Introduction”, 3, 4.

⁶³ Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, 4.

verildiği gibi “mistiğin bağlı olduğu bağlam aracılığı ile biçimlendirilmiş bir tecrübe türü” şeklinde tanımlanan mistik tecrübenin mahiyeti sözü edilen sürecin belirginleşmesine bağlıdır.⁶⁴ Bu tanım ile birlikte, mistiklerin saf bir tecrübe edinmeye engel olan her türlü vasitanın ortadan kaldırılmasına aracılık ettiklerini söyledikleri tüm teknik ve uygulamalara yüklenen anlam tersine çevrilmektedir. Böylelikle tecrübenin içeriğini belirleyen önsel unsurlar olarak yeniden konumlandırılır. Bağlamsalcılığa göre, mistik tecrübeyi önceleyen teori, uygulamaların belirli bir teoriye göre şekillenmesi, dilin bu süreçteki işlevi mistiğin bilincini koşullama araçlarının en dikkat çekici olanlarıdır. Başta Katz olmak üzere, bağlamsalcılığı benimseyen düşünürler, çalışmalarında çok farklı açılardan mistik metinlere odaklanır ve bu koşullanmayı ortaya çıkarmaya çalışırlar.⁶⁵

a. Pratiğin İmkânı Olarak Teorinin Önceliği

Bağlamsalcı yaklaşım mistik geleneklerin neredeyse tamamında, tecrübeye ulaşmak için takip edilen yöntemlerin, uygulanan zor pratiklerin mistiğe, geleneğin sahip olduğu ontoloji veya teoriyi öğretmeye aracılık ettiğini ileri sürer. Buna göre, pratikleri önceleyen arka plan dikkate alınmadığında mistiğin neyi amaçladığı, pratiklerin nasıl ve neden uygulandığı ve tecrübeye etkisi doğru anlaşılmamaktadır.⁶⁶ Bu bakımdan, bağlamsalcılığın tecrübe öncesi sürecin tecrübeye etkisine ilişkin düşüncelerini şu sorulardan hareketle açığa çıkarmak mümkündür: Mistik eğitim ve mistik tecrübe arasında nasıl bir ilişki vardır? Yani mistik tecrübeye ulaşmak için yapılan çeşitli uygulamalar, yalnızca tecrübeye hazırlayıcı mıdır? Yoksa hazırlıktan öte tecrübenin kendisini etkileyen nedenler midir?

Yukarıdaki soruları cevaplamak için öncelikle mistiğin eğitimine kısaca değinmek gerekir. İnsanın tamamlanmamış bir varlık olduğu düşüncesinde hemfikir oldukları gözlemlenen mistikler, yetkinliğe ulaşmanın özel bir çabayı gerektirdiğini kabul ederler. *Mystic* kelimesinin

⁶⁴ Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, 170.

⁶⁵ Gerçekten de bağlamsalcı yaklaşımın tecrübenin kuruluşu ve anlamlandırılmasına ilişkin felsefi kabullerle birlikte mistik literatürü değerlendirme biçimi hem kendi iddialarını güçlendirir hem de konuyu bir felsefeci için hayli ilgi çekici hale getirir. Özellikle yine Katz’ın editörlüğünü yaptığı *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources* (2013) başlıklı çalışma bu yönde zengin bir içerik sunar ve mistik tecrübenin özüne ilişkin daha önce kabul gören pek çok düşüncenin geçerliliğine ilişkin soru işaretleri oluşturur.

⁶⁶ Peter Moore, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), 113.

türediği fiil, ulaşılmak istenen noktayı anlamaya yönelik bir teşebbüste yol gösterici olabilir. Buna göre Grekçe *muō* fiili, gözleri ve/veya dudakları kapamak anlamlarına gelir.⁶⁷ Peki, bu olumsuz iki fiil, mistisizmin antik dönem sonrasında kazandığı anlamla birlikte düşünülecek olursa ne ifade eder?

Bahsi geçen soruyu mistisizmin genelini göz önünde tutarak cevaplandırmak mümkündür. “Gözü açmak”, en genelde kişinin kendini tecrübeye açması ile onu sürekli etkileyen duyu tecrübesini ve ona bağlı imajları, kavramları, inançları vs. temsil eder. Nesnenin etkilemesi söz konusu olduğunda özne hep edilgendir. Mistiğin “gözlerini kapaması” ise, her türlü dış uyarıcıya açıklığı engelleyerek, nesnenin karşısında edilgen olmayı terk etmesi şeklinde yorumlanabilir. Çünkü mistik için duyulur biçimler ve imgeler daima sonlu bir bilinç üretirler.⁶⁸ Oysa Sonsuz, ancak sonlu olan “ben” bilincinin olmadığı anda kavranır.⁶⁹ Bir Budist deyimiyse, “Bir *benin* varlığına dair tüm teoriler, görme bozukluğu gibidir. Çünkü onlar, bize gerçekte var olmayan şeyleri gerçek gibi kabul ettirirler.”⁷⁰

Öte taraftan dudaklar, öznenin harekete geçtiği yani etkin olduğu düşünceye ve onun ifade edilmesine işaret eder. Bu anlamda “dudakları kapamak” öznenin kendi etkinliğini ve ona ilişkin her türlü durumu terk etmesine işaret eder. Zira mistisizmde genel olarak “akıl” başka bir engeldir ve Hakikat ancak her türlü inanç ve kavramsal yani mevcut isteksel ve entelektüel sınırın aşılması ile gerçekleştirilebilir.⁷¹ Anlaşıldığı üzere, mistikler her türlü endüktif veya dedüktif akıl yürütme ile ulaşılan bilgiden farklı bir bilgiye ulaşmayı amaçlarlar. “Ayırt etmek ve tanımlamak aklın görevidir. Sonsuz olan, aklın nesnelere arasında yer almaz.”⁷² İnsanın tüm bilgi araçları Mutlak söz konusu olduğunda eksik ve kusurludur.⁷³ “Zihni etkinlik” (*vijñāna*), lamba gibidir. Çünkü o varlığa bağlı olan yağ sayesinde

⁶⁷ Bouyer, “Mysticism: An Essay on the History of the Word”, 42, 43.

⁶⁸ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 118.

⁶⁹ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 113.

⁷⁰ Uttarabhavanakrama Kamalaşila, *Minor Budist Texts*, çev. Giuseppe Tuccis, (Roma: Istituto Italiano, 1971), 138. (Vurgu eklenmiştir.)

⁷¹ Gimello, “Mysiticism in It's Contexts”, 187.

⁷² Robert Alfred Vaughan, *Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion*, (London: Charles Scribner's Son, 1860), I, 65. (Yazar bu pasajın Plotinus'un Flaccus'a yazdığı mektubunda yer aldığı söyler.)

⁷³ İbnü'l-Arabî'nin aklın başarısızlığını ele aldığı bir örnek için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühâtı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), II, 356.

ışıldar.”⁷⁴ Mistik ise, gerçeğin, değişmeyenin, sonsuzun, aşkınsalın peşindedir. Koşullanmamış bilinç durumunun ortaya çıkması ise dolayımın tesirinden, her türlü oluşturulmuş “ben” bilincinden kurtulmasına bağlıdır.⁷⁵ Örneğin M.Ö. 500-600 yılları arasında yazıldığı düşünülen Hinduizm’in kutsal metinlerinde söylenen şudur: “Ölümsüzlüğün sırrı; kalbin arınması, derin düşünme ve insanın manevi alana dönük gerçek Ben’inin (*Atman*) Tanrı (*Brahman*) ile aynı varlık olduğunu idrak etme yoluyla bulunabilir. Çünkü ölümsüzlük Tanrı’ya ulaşmaktır.”⁷⁶

Diğer taraftan başlangıcından itibaren meditatif bir yapı sergileyen Budist mistisizmde yetkinlik, var olanların ötesine geçip, ne bilinç ne de bilinçsizlik olmayan alana girmeye bağlıdır. Bunun için mistik, öncelikle var olanların etkisinden ve kendi isteklerinin onu dağıtmasından kurtulmalıdır. Bu amaçla meditasyon (*jhāna*), erişim (*samāpatti*) ve yoğunlaşma (*samādhi*) pratiklerine başvurur. Farklı nesnelere yoğunlaşmak, nefes antrenmanları, uzun süreli meditasyonlar, çile ve riyazet gibi uygulamalarda amaç hep arzular ile bilincin faaliyetini askıya almaktır. İlk adımda, arzuların uzaklaşılır. İkinci adımda, zihinsel etkinlik durdurulur ve üçüncü adımda, tepki vermeksizin saf mutluluk hissedilir. Dördüncü adımda, arınmaya devam edilir ve hiçliğe yoğunlaşılır. Mistik öğrenci tamamen arındığında ise sonsuz *nirvāna*ya ulaşır.⁷⁷ Benzer biçimde S. Konevî gerçek bilgiye ulaşmanın yolunu şu şekilde dile getirir:

Sahih bilginin gerçekleşmesi, ilahi inayetin ardından tikel, zahiri-batını melekelerin farklı ve çeşitli amaçlardan kurtulmuş olmasına bağlıdır. Bunun yanı sıra, idrak mahallinin her çeşit bilgi ve itikattan, hatta Haktan ibaret olan her türlü matlûbun dışındaki her şeyden temizlenmesi gerekir. Ardından kul, kendisinden öğrendiği tarzda, genel ve küllî bir şekilde Hakka yönelmelidir. Bu teveccüh, günlük bilgilerden, kişinin itikadına ve başkalarını taklide bağlı beğenmelerden, kevnî ve diğer farklı ilgi alanlarına yönelik çeşitli arzuların soyutlanmasıdır.⁷⁸

Farklı geleneklerden yukarıda dile getirilenlere benzer örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Ancak kısaca söylenecek olursa anlaşıldığı

⁷⁴ Kamalaşîla, *Minor Budist Texts*, 138. (Vurgu eklenmiştir.)

⁷⁵ Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, 4.

⁷⁶ Mehmet Ali Işım (haz.), *Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 17.

⁷⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Buddha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Bertkay, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003), 114, 115.

⁷⁸ Sadreddin Konevî, *Fatihâ Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 67.

kadarıyla mistikler, her ne kadar kabul edilen öğretiye göre kullanılan kavramlar ve uygulamalar farklılaşsa da, en temelde Mutlak Gerçeklik ile insan arasında vasıta olan, “zincir”, “tuzak”, “perde”, “nefs”, “ilüzyon”, “ben”, ‘zan” gibi farklı şekillerde isimlendirilen araçları ortadan kaldırarak, insanı, her türlü sosyal, dini, tarihi, kavramsal belirlenimlerin/sınırların ötesine taşımak ve böylelikle özgürlüğe, kesin bilgiye, ölümsüzlüğe, kurtuluşa ulaştırmak isterler. İşte meditasyon, riyazet, zikir, yoğunlaşma gibi oldukça ağır ve uzun süren “gözleri ve/veya dudakları kapama” amacına yönelik çeşitli uygulamalar, aktif ve pasif biçimlerinde tüm dışsal ve içsel araçların etkisinin azalmasında rol oynarlar.⁷⁹

Yukarıdaki açıklamalarla birlikte altını çizmek gerekir ki mistikler, bu uygulamaların yalnızca tecrübeye hazırlık olduğu konusunda ısrar eder. Onlara göre, detaylandırılmış kurallar ve uygulama yöntemleri yalnızca mistik tecrübe edinmek için gerekli arınmaya aracılık ederler.⁸⁰ Tecrübenin kendisi söz konusu olduğunda, bütün vasıtalar artık bir kenara bırakılmıştır.⁸¹ Örneğin, Budist mistik yogayla, Müslüman bir sufi zikir ve oruçla, zihnindeki içsel ya da dışsal imajlardan ve oluşmuş kavramsal kategorilerden arınmaya çalışır. Arınma gerçekleşip mistik, birlik tecrübesine hazır hale geldiğinde, günlük veya sıradan bilincin tasvir edemeyeceği Birlik'i tecrübe eder.⁸² Her ne kadar mistik gelenekler arasındaki ilişkiyi belirlemek zor olsa da, uygulamalar ve bu uygulamalarla amaçlanan hedefler dikkate alındığında, gerçekten de benzerlik dikkat çekicidir.

Ancak Katz ve ekolün diğer düşünürleri, konunun başında dile getirilen sorulara mistiklerin aksine cevap vererek, tecrübeye hazırlık sürecinin mistiğin sahip olduğu bilinç durumunu bir yenisi ile değiştirmesi için gerekli koşulları hazırladığını düşünürler. İlk olarak eğitimin arınmaya değil, öznenin koşullanmasına aracılık ettiğini öne sürerler. Buna göre, mistiğin takip ettiği, ahlaki, riyazetlik ve teknik uygulamalar tecrübeye hazırlıktan daha fazlasını içerir.⁸³ Yani süreç, mistiğin saf bir bilince erişmesi için bilincin unsurlarının yapı sökümünü sağlamaz.

⁷⁹ Margaret Smith, “The Nature and Meaning of Mysticism”, *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, (London: The Athlone Press, 1981), 19.

⁸⁰ Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, (London: University of California Press, 1985), 122.

⁸¹ Ananda Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, (New York: Golden Elixir Press, 2011), 18.

⁸² Ninian Smart, “The Purification of Consciousness and Negative Path”, *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 117.

⁸³ Moore, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique”, 112.

Bu bağlamda Katz, mistik eğitimi, “A bilincinden (normal bilinçlilikten) B bilincine (mistik bilince) hareket” şeklinde tarif eder.⁸⁴ Bu hareketin gerçekleşmesine aracılık eden süreç, yani eğitim veya tecrübeye hazırlık süreci, B bilinç durumunun nedenidir.⁸⁵ Bu şu anlama gelir. A ve B bilinç türlerinin her ikisi de, dolaylı, yapılandırılmış, eş düzey bilinçlerdir. Aradaki fark, mistiğin çeşitli uygulamalarla daha önceki inanç, bilgi ve değerlerini terk ederek bağlı olduğu mistik geleneğin salık verdiği öğretiler çerçevesinde, yeni bir bilinç durumu edinmesidir. Zira Katz’a göre mistik yolun kendisi bizzat bir ön koşullandırmadır. Mistiğin maruz kaldığı çeşitli ve karmaşık pratikler, aslında mistiğin edineceği tecrübenin anlamının ve sınırlarının oluşmasını sağlar.⁸⁶ Dolayısıyla tecrübe öncesi başlayan süreç bir anlamda gündelik tecrübeden farklı bir tecrübenin koşullarının hazırlayıcısıdır. Peki, bağlamsalılığa göre, mistik ve mistik gelenek arasında nasıl bir ilişki vardır?

Katz’a yukarıdaki sorunun yöneltildiği varsayıldığında, muhtemelen dikkati ilk olarak mistiğin geleneğe dâhil olma sürecine çekecektir. Bağlamsalılığı benimseyen düşünürler, mistik tecrübeyi ve bu tecrübeyle ulaşılan gerçek bilgiyi edinmek isteyen kişinin tek başına gerekli süreci uygulayamayacağına dikkat çekerler. Örneğin Yahudi mistisizmde kendi kendine eğitime karşı güçlü bir hoşnutsuzluk olduğu gibi, Budizm’de *bhiksu* olmaksızın aydınlanmanın gerçekleşmeyeceği kabul edilir.⁸⁷ Yani mistik geleneklerde, mistiğin kendi başına eğitimi çoğu zaman şüpheli ve geçersizdir hatta sonuçsuzdur. Mistik olmayı talep eden kişi, öncelikle bir öğreticinin kontrolüne girmeyi kabul etmelidir. Öğretici olabilmenin şartı ise, daha önce nihai tecrübeyi edinmiş, gerçek bilgiye ulaşmış ve kurtuluşa erişmiş olmaktır.⁸⁸ Eğer kişi bu bilgilere tecrübe ile ulaşmamışsa, saygı duyulan biri bile olsa, öğreticilik görevi üstlenemez.⁸⁹ Dikkat çekilen bu hususla ilgili pek çok metin bulmak mümkündür. Örneğin tasavvufta müridin yolda ancak mürşit rehberliğinde ilerleyebileceği şöyle dile getirilir: “İnsan, seyrü sülûkunun başlangıcında tek başına bu yolu gerçekleştiremez. Bu nedenle, bilgide kendisinden önce olanlara ve Hakkın yoluna sülûk eden

⁸⁴ Steven T. Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1992), 8.

⁸⁵ Proudfoot, *Religious Experience*, 123.

⁸⁶ Proudfoot, *Religious Experience*, 121.

⁸⁷ Katz, “General Editor’s Introduction”, 13.

⁸⁸ Carl A. Keller, “Mystical Literature”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), s. 91.

⁸⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 116.

kâmillere uyması gerekir. O kâmiller vuslat yoluna dalmış, gaye ve amaca ulaşmışlardır.”⁹⁰

Katz bu durumu çok farklı yorumlar. Katz'a göre öğreticinin rehberliğinin nedeni, mistik yolda mantığın yasalarını ihlal eden, mevcut bilinci şoka uğratarak onu yıkmaya çalışan uygulamaların, ancak öğreticinin epistemik güvencesi ile aşılabilemesindedir. Bu bakımdan onun görevi oldukça özeldir. O rehberlik ettiği kimseleri idrakin yeni ve yüksek biçimine ulaştıracaktır.⁹¹ Bu amaçla mistiği yani gerçeğin peşindeki öğrencisini şartlı tecrübe alanının bağından kurtarıp, onu gerçeğe olduğu hal üzere karşılaşmaya hazırlama görevini üstlenir. ⁹² Öğreticinin otoritesinin temelinde, yolun tamamında neyin geçerli neyin geçersiz olduğunu, hangi durumda ne yapılması gerektiğini bilme, başkalarının bunun hakkında “ne söylediğine” göre değil, bizzat onların “ne olduklarıyla” ilgili kendi tecrübesine dayanarak karar verme cesaretini göstermesi bulunur.⁹³ Mistik öğreticilerin asıl özelliğinin bu olduğuna inanılır. Bu bakımdan öğrencinin mistik öğreticisine karşı tutumu saygıdan çok daha ötedir. Adeta kendisini öğretmenine adar.

Anlaşıldığı kadarıyla, mistik öğretmen iki özelliği kendisinde barındırır: O hem mistik tecrübeye ulaşmış, hem de bu hedefe ulaştırma yollarını kavramıştır. Sürecin kendisi söz konusu olduğunda, aslında mistik öğreticinin ikinci özelliğinin mistik yolun belirleyicisi olduğu ortaya çıkar. Bu bakımdan, mistik öğretmen sürecin bel kemiğidir dense abartılmış olmaz.⁹⁴ Zira rehber, talebesinin Mutlak'ı idrake hazır hale gelmesinde ve süreci psikolojik olarak içselleştirmesinde geleneğin otoritesini temsil eder.⁹⁵ Yani her ne kadar insan, Mutlak'ı bilme potansiyeline sahipse de, bunun aktifleşmesi, ancak bilfiil bu potansiyeli gerçekleştirmiş birinin rehberliğinde mümkündür. Ancak bu noktada akla şöyle bir soru gelir: Birlik tecrübesini edinmiş bir kimse nasıl olup da, başka bir bilinci, epistemik bir dayanakla yönlendirip, ona yol gösterebilir? Ancak Katz, konuyla bu yönden ilgilenmez. O, farklı mistik geleneklerde, mistik öğreticinin rolüne yer

⁹⁰ Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 52.

⁹¹ Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, 7.

⁹² Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 44.

⁹³ Keller, “Mystical Literature”, 91.

⁹⁴ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3: Muhammed'den Reform Çağına*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 146.

⁹⁵ Philip Almond, “Mysticism and Its Contexts”, *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 214.

verdikten sonra, kendi görüşleri için kilit bir nokta yakalar ve şöyle bir soru sorar: Peki, mistik öğretmen öğrencisine neyi öğretir?

Katz'a göre, yukarıdaki sorunun cevabı oldukça açıktır. "O özel bir yolu ve özel bir hedefi öğretir; onun öğrencileri ikincisine ulaşmak için birincisinde onu takip ederler."⁹⁶ Böylece Katz, dikkati süreci anlamlı kılan hedefe doğru çeker ve şu noktayı ısrarla vurgular: Her bir öğretici genel olarak mistisizmi değil, kendi özel öğretisini öğretir. Örneğin, der Katz, Sufiyye'nin takip ettiği yolda, dualar, nafileler, diğer çeşitli ibadet ve terk etme eylemleri, oruç, inziva, gece ibadeti ve benzeri uygulamalar vardır. Müridin takip edeceği bu pratikler, mürşit ile arasındaki ilişki, en temelde, her insanın potansiyel olarak Allah ile fena yoluyla birlik tecrübesini edinebilme kapasitesine sahip olduğu ilkesine dayanır. Bu potansiyel ise, yalnızca nitelikli bir uzman, kâmil mürşit ile aktif edilebilir.⁹⁷ Yani Katz, şu noktayı öne çıkarmaya çalışır: Mistik uygulamaların belirleyicisi onları önceleyen teoridir. Kendi verdiği örneğe göre söylendiğinde, Allah'ta fenanın imkânı mistik eğitimin kendisini belirler. Mürşit de, müridin bu noktaya ulaşması için gerekli olan her ne ise, onu adım adım uygular. Başka bir deyişle mistik rastgele ya da herhangi bir hedefe veya evrensel bir amaca değil, tanımlanmış, belirlenmiş ve kuralları kararlaştırılmış bir amaca yönlendirilir. Örneğin Gimello, 7. yüzyıl Çin Budist metinlerinden aktardığı aşağıdaki pasajın bu düşünceyi açıkça desteklediğini düşünür:

Eylemin özünün doğru inşasını kurmak. Eğer bir kişi önceki teorik açıklamaları anlamazsa, o kişinin pratikleri takip edeceği ve eylemi gerçekleştireceği aracı olmaz. Fakat eğer bir kişi bunun, teorik öğretilerin çok ötesinde, nihai olarak pratik bir öğreti olduğunu anlamazsa, bu açıklamaların doğru önemini kavrayamaz. Bu açıklamalara bağlanmaya devam eder. Bunları neticede bırakmazsa, bu pratiklere katılamaz. Böylece hem pratiğin teorik üzerine inşa edildiğini hem de pratiğe ulaşıldığında teorik anlamanın aşıldığını fark etmelidir.⁹⁸

Gimello'ya göre alıntılanan pasaj klasik durumun tam bir göstergesi olarak alınabilir.⁹⁹ Klasik durum, mistik yol ve bu yoldaki pratiklerin, kendisini önceleyen teori anlaşılmaaksızın gerçekleştirilemeyeceği düşüncesi

⁹⁶ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 44. (Vurgu yazara aittir.)

⁹⁷ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 44.

⁹⁸ Gimello, "Mysiticism in It's Contexts", 64.

⁹⁹ Gimello, "Mysiticism in It's Contexts", 65.

üzerine kuruludur. Dolayısıyla Katz ve Gimello her türlü uygulamanın bir teorisinin üzerine inşa edildiğinde ısrar eder.

Teorinin pratikleri öncelemesi metinlerde de açıklandığı gibi mistiklerin reddedeceği bir husus değildir. Ancak bağlamsalci ekol, buradan hareketle şunu iddia eder: Teori çerçevesinde belirlenen uygulamalar, yalnızca tecrübeye hazırlık değildir. Bizzat tecrübenin içeriğini belirleyen asli yapılara kaynaklık eder. Katz dikkate alındığında bu iddianın temel dayanağı, mistik tecrübe ve onu önceleyen pratik ve uygulamalar arasındaki ilişkinin *nedensel* olmasıdır. “Benim göstermek istediğim şey yalnızca şudur. Birinin edindiği tecrübe ve tecrübenin esas doğası ile dini ve sosyal yapısı arasında açık *nedensel* bir ilişki vardır.”¹⁰⁰ Bu şu anlama gelir. Mistiklerin tecrübeye yalnızca hazırlık olduğunu söyledikleri sürecin kendisi, artık mistik tecrübenin şartı ve nedenidir. Yani uygulamalar mistik tecrübeye neden olur ve tecrübenin içeriğini biçimlendirirler. Katz'ın ifadesi şöyledir:

Bütün geleneklerde çilecilik rolünde işleyen yoga, meditasyon, ya da “ben”i “koşullu varlığından” tecrübi, sosyal-tarihi ve dini ideolojik ya da her ne olursa olsun belirli “koşullar”dan arındırmayı amaçlayan benzeri uygulamalara sahibiz. Özgürleşmenin bu süreçleri, görünüşte, “ben”i “koşullanmış” durumundan “koşulsuz” bilince, “bağlamsal”dan “bağlamsal olmayan” idrake yönlendiren hareket olarak *ortaya çıkar*.¹⁰¹

Katz'a göre bu yalnızca bir görünüştür. Daha derine bakıldığında, bu süreç bilincin yeniden koşullanması, yeniden yapılandırılması sürecidir.¹⁰² Ancak Katz, bu iddiasına hiçbir delil göstermez ve dikkati sürekli mistik yolun kendisine çeker. Farklı mistik geleneklerden verdiği örneklerle bu iddiasını desteklemeye çalışır. Örneğin bir Budist öğrenci mistik yolda önce teoriyi öğrenir. Buna göre, Budizm'de mevcut olanlar, süreksiz yani geçicidir. Ayrıca kendi kendine yeterli de değildirler. Dolayısıyla insanın duyuları, arzuları ve hisleri ile kendine ilişkin her durum acıya sebep olmaktadır. Buda'ya göre bu durum, “acının, “hastalığın” ve “ızdırabın” kaynağıdır.¹⁰³ Bir Budist için doğum acıdır, gençlik acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır, her arzu ve heves acıya neden olur.¹⁰⁴ Acıların zincirinden

¹⁰⁰ Gimello, “Mysiticism in It's Contexts”, 40. (Vurgu eklenmiştir.)

¹⁰¹ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 57. (Vurgu yazara aittir.)

¹⁰² Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 57.

¹⁰³ David J. Kalupahana, *Budist Philosophy: A Historical Analysis*, (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), 36, 37.

¹⁰⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 108.

kurtuluş, var olan her şeyin geçiciliğini (*maya*) fark etmekle başlar. Bu süreç, var olmanın şartlarını aşarak başka bir varlık moduna, hiçliğe, yani “*nirvāna*”ya ulaşıncaya kadar devam eder. Amaç, *nirvāna*ya, varlık moduyla koşullandırılmamış hale ulaşarak, yeniden doğmaktır. *Nirvāna*, varlık ile ilgili rasyonel bir durum değildir.

Buna göre, bir Budist mistiğin önce evrendeki acıları ve bunların kaynağını kavraması, ardından bundan kurtulma yolunu istemesi gerekmektedir. Çünkü *nirvāna*ya ulaşmak, çok çetin uygulamaları gerektirecektir. Öğrenci daha en başından Budist geleneğe ait olan bu kavram ve teorilerin eğitimini ve nasıl bir tecrübe edineceğini, neye ulaşması gerektiğini, ulaşacağı hedefin ne olmadığını böylece öğrenir. Ardından buna nasıl ulaşacağı ile ilgili direktifleri sabırla takip eder. En nihayetinde yeni doğum için gerekli olan, meditasyon ve sıkı etik kurallarının uygulaması ile olası bir tecrübeye hazır hale gelir.¹⁰⁵

Ortaya çıktığı gibi Katz en temelde şunu iddia eder: Mistik, daha yola girdiği andan itibaren belirli bir varlık tasavvurunun tikelleştirilmiş yönergelerine tabi olur. Bu tasavvur, tecrübenin her anında temel “belirleyici”dir. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen Budist mistisizmde, bütün sistem acıdan kurtulma temeli üzerine kurulmuştur. *Nirvāna* ise, aşkın bir Varlık veya Tanrı ile karşılaşma durumu değil, aksine varlığın yeni ontolojik durumudur. Bu düşüncede aşkın bir gerçeklik ya da kutsal bir varlık görüşü yoktur. Katz’a göre işte bu nedenle Budist mistisizmdeki tecrübe kutsalın veya aşkının tecrübesi değildir.¹⁰⁶ Budist X tecrübesini edinmeyi beklemekte ve bunun için çalışmaktadır. Karşılaşacağı durum her ne olursa olsun X’e dair beklentiler ve kavramsal şema aktif olduğundan, asla Y’ye ilişkin ya da Y olan bir tecrübe yaşamayacaktır. Yani Budist, mistik eğitime dâhil oldukça, bir bakıma tecrübesinin konularını, kapsamını ve tanımını da öğrenir. Katz iddiasını Budist mistisizmi üzerinden devam ettirir.

Nirvāna iki ayrı benliğin ya da varlığın sevgiyle kucaklaşması değildir. Nirvāna bütün ilişkilerin, bütün kişiselğin, bütün sevginin, bütün hislerin, bütün bireyselliğin ve kimliğin yokluğudur. Nirvāna sükûnetin ve huzurun (belki daha iyisine sahip olmadığımız için bu iki terimi kullanabiliriz) kazanılmasıdır. O karşılaşmanın yeni bir şekli değildir. Nirvāna “bir şey” değildir. Ayrıca herhangi bir tikel ya da yüce bir Varlık’ın mevcudiyetini

¹⁰⁵ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 36.

¹⁰⁶ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 38.

devam ettirdiği bir durum da değildir. Onun ontolojisini kolaylıkla teistik, monistik ya da naturalistik şeklinde bir sınıflamaya dâhil etmek zordur.¹⁰⁷

Öte yandan bir Yahudi mistik ise, daha yolun en başından farklı bir teoriye göre farklı bir eğitim alır. O, *Kabala* adını verdikleri özel bir mistik doktrine göre çocukluğundan itibaren her türlü yolla şunları öğrenir: 1. Fiziki dünyadan başka bir gerçeklik vardır. 2. Bu fiziksel dünyadan “başka” gerçeklik, Nihai Gerçeklik’tir ve o kişisel bir Tanrı’dır. 3. Bu Tanrı dünyayı ve insanı yaratandır. 4. İnsan, Tanrı ile ilişkiye geçebileceği manevi bir ruha sahiptir. 5. Tanrı insan ile ahit yapmıştır. 6. Bu anlaşma ile O ontolojik farklılığını sürdürür. 7. Bu bakımdan Tanrı’nın varlığı ile insanın varlığı ontolojik olarak birbirinden farklıdır. 8. Tanrı tüm insanlar arasında, İbrahim ve onun mirasçıları İsrail ile özel bir ahit yapmıştır. 9. Bu anlaşma Torah’da açıklanmıştır. 10. Torah ve onun emirleri (*mitzvot*) Tanrı ve insan arasındaki en mükemmel ilişki olduğu gibi, Tanrı’nın iradesinin en mükemmel örneğidir.¹⁰⁸ Bu öğretiyi kabul eden bir Yahudi mistik için, nihai gerçek Tanrı’dır ve insan ile Tanrı arasındaki ontolojik fark sürekli olduğu için, düalite her zaman devam eder.

Peki, Yahudi mistik Tanrı’ya dair nasıl bir tecrübe amaçlamaktadır? Soruyu cevaplarken Yahudi filozofu olarak anılan Gershom Scholem’in (ö. 1982) uyarısına kulak vermek konuya açıklık kazandırabilir. Scholem yalnızca seyrek coşku durumlarında insanın kendi bireyselliğini bıraktığını ve Tanrı ile birleşmeye işaret eden söylemlere rastlandığını ifade eder. Ancak, Yahudi mistik her zaman yaratıcısı ile kendisi arasındaki bir tür uzaklık duygusunu taşır. Onun için önemli olan, yaratıcıya yaklaştığı ve ikisinin karşılaştığı noktadır.¹⁰⁹ Dolayısıyla bu öğretiye göre Yahudi mistiğin peşinde olduğu tecrübe, kendi benliğinin her türlü bağından kurtularak Tanrı’nın bahçesine girip, O’na en yakın olma hali olan *devekuthtur*.¹¹⁰ Bu bakımdan yolda ilerlerken ve gerekli pratikleri uygularken Tanrı’yla birlik olmayı değil, yakınlığını arttırmayı bekler.

Yahudilikte yakınlığın arzulanmasına karşılık Katz’a göre, bütün benliğin Tanrı’da kaybedildiği birlik tecrübeleri, Hıristiyan mistik

¹⁰⁷ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 39.

¹⁰⁸ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 33.

¹⁰⁹ Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1974), 122.

¹¹⁰ Perle Epstein, *Kabala: Yahudi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan, Şiyima Barkın, (İstanbul: Dharma Yayınları, 1998), 15.

tecrübesinin genel tarzıdır. Hıristiyan ontolojisinin Yahudi ontolojisinden farklılaşmasıyla farklı türde tecrübeler edinilmiştir.

Ben İsa'nın insani ve tanrısal özelliklerinin karışımı üzerine kurulmuş Hıristiyan enkarnasyonel teolojisinden etkilendiğini düşünüyorum. İlahi-insani iç içe geçmişlik, Yahudilik'in göz ardı etmesine karşın, kutsal ve insani olanın birliğini sağlar.¹¹¹

Dolayısıyla bağlamsalcılık her mistik yolun, bağlı olduğu varlık tasavvuru çerçevesinde hedeflere sahip olduğunu öne sürer. Hedeflere ulaşma yöntemleri de belirlenmiş olan bu hedefe göre tayin edilmektedir. Kabul edilen ontolojinin gereğine göre her biri kendi hedefine göre mistiğin bilincini şekillendirir. Katz'a göre kabul edilen ontolojiler arasındaki farklılık tecrübeyle geride bırakılabilecek basit bir unsur da değildir. Aksine bizzat tecrübenin mahiyetini etkilemekte, aynı zamanda tecrübeler arasındaki farklılığı da açıklamaktadır. Bağlamsalcılığa göre, Budizm'de bilincin *ön koşullanması* Yahudi geleneğinkinden tamamıyla farklıdır ve bu farklılık neticede tamamıyla farklı tecrübeler üretir. Şimdi Budist ve Yahudi mistiğin tecrübelerine baktığımızda, *devekuth* ile *nirvāna*nın mahiyet olarak farklı olduğu ortaya çıkar. Yani, Yahudi mistik kendi mistik uygulama ve meditasyonuna başladığında, ruhunu saflaştırarak, yani ruhunu maddi dünyanın tuzaklarından kurtararak manevi hayatın en nihai noktasına erişmeyi, yani *devekutha ulaşmayı* ve böylece Tanrı'nın yayılmasına, *Sefiroth'a*, katılmayı ister. Öte yandan Budist mistiğin bütün çabası, Tanrı'ya yaklaşmak için ruhunu arındırmak ve saflaştırmak değildir. O, var olanların illüzyon olduğunu kabul ederek ve acılardan kurtularak, herhangi bir 'ben' unsurunun, üstesinden gelmeye çalışır.¹¹² Hıristiyan mistisizminin, İsa'nın ontolojik durumuna dayalı bir teolojiye dayanması ise, onu bu şekilde olmayan bütün tecrübelerden farklı kılmaktadır.

Katz, örneklerde açığa çıktığı gibi, farklı eğitimin kaçınılmaz olarak mistiğin kavramsal arka planını, beklentilerini ve ön varsayımlarını da farklılaştıracağını düşünür. Bu süreçte ne bir sūfi, Budist mistiğin; ne bir Budist, Yahudi mistiğin; ne de Yahudi mistik Hıristiyan mistiğin öğrendiklerini öğrenir. Böylece Katz, mistik yolun ve bu yoldaki eğitimin evrensel ve şartlardan bağımsız olduğu iddiasına da karşı çıkmış olur.

¹¹¹ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 41, 42.

¹¹² Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 38, 39.

Aksine, bütün metot ve uygulamalar, teorinin nasıl olduğuna göre değişir ve gelişir. Buna göre:

Bir Hindu mistik, daha sonra Hinduizm'in aşına olduğu dil ve sembollerle tasvir edeceği bir X tecrübesine sahip değildir. Aksine o, bir *Hindu tecrübesine* sahiptir. Yani onun tecrübesi X'in *dolaysız* bir tecrübesi değildir. Aksine o, en azından bir ölçüde, önceden *şekillendirilmiş* ve *öngörülen* Brahman'ın Hindu tecrübesidir. Ya da Hıristiyan mistik *belirlenmemiş gerçekliği*, ki daha sonra bunu Tanrı diye isimlendirecektir, tecrübe etmez. Aksine o, en azından *önceden belirlediği* Tanrı'nın veya İsa'nın vb. Hıristiyan tecrübesine sahiptir.¹¹³

Alıntıdan da anlaşıldığı gibi, Katz'a göre mistik tecrübe öncesi veya sonrası süreçten bağımsız kendinde bir öze sahip de, ardından dilsel ve epistemik kategorilere aktarılıyor yani yorumlanıyor değildir. Her türlü mistik tecrübe, bütün tecrübeler gibi, özel yapılara sahiptir. Dahası tecrübenin en başında, zaten mistiğin zihninde işleyen kavramlar, inançlar, değerler ve beklentiler tecrübeyi belirler. Gimello'nun dediği gibi, bu yapılar yalnızca birer biçim de değildir. Aksine onlar, tecrübeye yol açan, onun kimliğini belirleyen, onda içkin olan kavramlardır ve onun özüdürler.¹¹⁴

Yukardaki açıklamalardan anlaşılan, mistik tecrübe ile hazırlık süreci arasındaki ilişkinin zorunlu olduğudur. Öyle ki, Gimello'ya göre, eğer imkân olsa da tecrübelerden teorik unsurlar tamamen çıkarılsa, mistik tecrübeden geriye sadece hedonik bir durum, psikosomatik bir model ya da nöral bir dürtü kalırdı.¹¹⁵ Benzer şekilde Penner'a göre, her ne kadar mistisizm kendi başına ele alınıp incelendiğinde, cazip ve etkileyici görünse de, aslında bu şekilde gerçek dışı ve yanlış bir kategoriye dönüşmektedir. Aradaki ilişki dikkate alınmaksızın, özgün olduğu iddia edilen mistisizm, anlaşılmaz bir yanılsamadan öte değildir.¹¹⁶ Tecrübenin başlangıçta imkânı teoriye bağlı olduğu gibi, teori ile bağı koparıldığında deneyimin gerçekliği de ortadan kalkar.

Tecrübenin kendisinde, tecrübe öncesi sürecin etkisini ortaya çıkarmak için Katz tarihi verilere de başvurur. İlk olarak mistik geleneğe kabul edilen teoride birtakım yenilikler ve değişiklikler olduğunda, yöntem

¹¹³ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 26. (Vurgu yazara aittir.)

¹¹⁴ Gimello, "Mysticism in It's Contexts", 61.

¹¹⁵ Gimello, "Mysticism in It's Contexts", 62.

¹¹⁶ Hans H. Penner, "The Mystical Illusion", *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 89.

ve tecrübelerin kendilerinde de bu değişikliklerin görüldüğünü öne sürer.¹¹⁷ Örneğin erken Hıristiyan mistik geleneğinde birleştirici tecrübelerin bulunmayıp daha sonraki dönemlerde bulunması gibi. Ona göre bunun nedeni teori ve doktrinlerin iç ve dış etkenler nedeniyle değişmesidir.¹¹⁸ Bu değişimlerin mistik tecrübenin bizzat mahiyetini etkilemesi de, evrensel bir özün olmadığına açık bir göstergesidir.

Katz'ın ikinci delili aynı metnin farklı yorumlanmasıyla farklı tecrübelerin meydana gelmesidir. Buna verdiği örnek, hem Yahudi hem de Hıristiyan mistisizmde önemli yeri olan Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve tutkulu bir sevgiyi konu edinen *Neşideler Neşidesi* şiirinin her iki gelenekte farklı okunması ve anlaşılmasıdır. Yahudiler için şiirde sembolik ifadelerin arkasında Tanrı'nın İsrail oğullarına ve Musa'ya olan sevgisi açıklanır. Kabalist gelenek ve buna bağlı oluşan Yahudi mistisizmi bu okuma biçimine göre biçimlenir.¹¹⁹ Hıristiyan geleneğinde ise aynı metin, Söz'le yani Mesih'le birleşme, İsa'nın kiliseyle birleşmesi, ruhun Tanrı'yla sonsuz birlikteliği gibi çeşitli biçimlerde yorumlanır. Teslisin bilgisine ulaşmayı amaçlayan mistik için, İsa'nın sevgisi ve onunla birleşme büyük sırrın kendisidir.¹²⁰ Çizilen bu çerçevede pek çok Hıristiyan mistiğin, mesela Azize Teresa gibi, İsa'yı bir sevgili olarak tecrübe etmesi bu bakımdan şaşırtıcı değildir.¹²¹ Yani Katz'ın anlatmak istediği eğer mistik tecrübe ile tarihi, sosyal ve dilsel bağlam arasındaki ilişki zorunlu değil de olumsal olsa idi, sözü edilen unsurlardaki değişikliklere karşı tecrübenin mahiyetinin aynı kalması beklenirdi. Oysa tarihsel veriler aksini gösterir.

Kısaca Katz, Gimello ve diğerlerine göre, mistiklerin tecrübe öncesi eğitimlerini önceleyen bir teorinin olduğu kabul edildiğinde, farklı gelenek ve buna uygun eğitime sahip mistiklerin, aynı şeyi tecrübe etmeyi bekledikleri iddiası artık hiçbir şekilde ileri sürülemez. Aksine, problem ve onun üstesinden gelmenin araçları tecrübeyi şekillendirmekte, kökenini, yolunu, amacını tanımlamaktadır.¹²² Yine aynı amaca ulaşmak için başvurulan, yoga, meditasyon, riyazet, oruç gibi pratikler, mistiği saf bilince ulaştırın yapı sökücü ve şartlardan arındırıcı yöntemler değil, bilincin

¹¹⁷ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 27.

¹¹⁸ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 27.

¹¹⁹ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 10.

¹²⁰ Cengiz Batuk, *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 50.

¹²¹ Batuk, *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, 11, 12.

¹²² Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 62.

yeniden şartlandırılması, yani şartlandırılmış bir bilincin bir başkasının yerine konulmasının hazırlayıcıları ve yöntemleridir.¹²³

Sonuç

Sonuç olarak bağlamsalcılığın görüşleri dikkate alındığında ortaya çıkan en temel nitelik, mistik tecrübenin vasıtalı olması yani dolaysız, saf olmamasıdır. Kantçı olmakla birlikte temel birtakım hususlarda ondan ayrılan, ancak zihnin sentetik işlemlerini herhangi bir tecrübenin zorunlu şartı olarak gören bağlamsalci yaklaşımın mistik tecrübeyle ilgili neredeyse tüm iddiaları bu kabul etrafında şekillenir. Böylece, Katz'ın neden olumsuz bir öncülle, "her türlü tecrübe vasıtalıdır" yerine "*vasıtasız* tecrübe yoktur", düşüncesini geliştirdiği de açıklığa kavuşur. Çünkü daha en başında mistisizm araştırmalarında karşısına aldığı temel iddia, "mistik tecrübenin saf, dolaysız, kendine has bir tecrübe" olmasıdır. Bu yüzden de doğrudan bir değilleme ile başlar. Soruşturmanın tümü, hep bu değilleme üzerinden vurgulu bir biçimde devam ettirilir. En nihayetinde de, mistiğin tecrübesinin, çeşitli vasıtaların biçimlendirmesi ile form kazandığı ortaya çıkar. Böylece, Schleiermacher, Otto, James ve onlar gibi tüm çabası dini, doktrin ve kurum yerine, doğrudan his, duyu ve sezgiye dayandırmak olan düşünürlerin önu kesilir. Çünkü mistik tecrübe, başta din ve mistik gelenek olmak üzere, dilsel, sosyo-tarihi unsurların aracılığı ile meydana gelmiş dolaylı, vasıtalı, biçimlendirilmiş bir tecrübedir.

Bu bakımdan Katz ve arkadaşları, daha önce farklı geleneklerdeki benzerlikler hatta bazen ortaklıklara dikkat çekilmesinin aksine dikkatleri farklılıklara çekerler. Hindu mistiğin tecrübesini neden bir Budist mistiğinkinden farklı dile getirdiğini veya Yahudi mistiğin Tanrı'ya yaklaşması ile Hristiyan mistiğin Tanrı ile birleşmesinin aynı olup olmadığını sorgularlar. Okuyucuyu aşına olduğundan farklı bir şekilde mistik gelenek yani en geniş deyişle bağlam ve tecrübe arasındaki çift yönlü ilişkiyi analize davet ederler. Tecrübelerde anahtar görevi gören doktrinsel ve kavramsal arka planın tecrübeden bağımsız olmayacağını göstermeye çalışırlar. Öyle ki okuyucu bahsi geçen noktalara dikkat ettiğinde, ister istemez mistik süreci bir kez daha düşünme gereği hisseder.

Bu çalışmada söz konusu edilen bağlam-tecrübe arasındaki ilişkinin temel dayanağı olan "*vasıtasız-saf* tecrübe yoktur"a, bu öncülün mistik

¹²³ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 57.

tecrübeye uygulanmasına ve tecrübeyi önceleyen teorinin önemine yer verildi. Ancak bağlamsalcılığın bahsettiği araçlar teori ile sınırlı değildir. Tecrübeye hazırlıkta kullanılan dilsel öğeler, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin amaç ve beklentileri, tecrübeyi aktarmak için kullanılan dil de bunlar arasındadır. Bir sonraki çalışmada bu unsurlar ele alınacak ve böylece bağlam ile mistik tecrübe arasındaki ilişki netlik kazanacaktır.

Kaynakça

- Adam, Martin A. "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", *A Journal of the American Academy of Religion*, 70/4 (2002): 801-817.
- Almond, Philip. "Mysticism and Its Contexts". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*. ed. Robert K. C. Forman, 211-219. New York: Oxford University Press, 1990.
- Apczynski, John V. "Mysticism and Epistemology" *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 14 (1985): 193-205.
- Ayer, Alfred J. *Language Truth and Logic*. London: Penguin Books, 1990.
- Badiou, Alain. *Sonsuzluk Üzerine*. çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Bagger, Matthew C. "Anti-Representationalism and Mystical Empiricism". *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008): 297-307.
- Batuk, Cengiz. *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Bouyer, L. "Mysticism: An Essay on the History of the Words". *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, 42-55. London: The Athlone Press, 1981.
- Cole, Cecil Theodore. "Mysticism, Contextualism, and Community: A Communitarian-Pragmatic Epistemology of Mysticism". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007.
- Coomaraswamy, Ananda. *Hinduism and Buddhism*. New York: Golden Elixir Press, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Panel Yayınları, 1995.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Buddha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.
- _____. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3: Muhammed'den Reform Çağına*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.
- Epstein, Perle. *Kabala: Yahudi Mistiklerinin Yolu*. çev. Nusret Karayazgan, Şiyma Barkın, İstanbul: Dharma Yayınları, 1998.
- Evans, Donald. "Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz". *Religious Studies*, 25/1 (1989): 53-60.

- Forgie, William. "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience", *Religious Studies*, 21/2 (1985): 205-218.
- Forman, Robert K. C. "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, 3-52. New York: Oxford University Press, 1990.
- _____. "Reply: Bagger and the Ghosts of Gaa". *Religious Studies*, 27/ 3 (1991): 413-420.
- Garside, Bruce. "Language and the Interpretation of Mystical Experience". *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (1972): 93-102.
- Gimello, Robert M. "Mysiticism in It's Contexts". *Mysticism and Religious Tradition*. ed. S. T. Katz, 61-88. New York: Oxford University Press, 1983.
- Hick, John. "Dini Çoğulculuk". *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, vd., çev. Rahim Acar, vd., 792-802. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. London: Chatto and Windus, 1947.
- Inge, W. R. "Ecstasy". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburg: T. And T. Clark, 1912, V, 157.
- Işım, Mehmet Ali. (haz). *Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Jones, Richard H. *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Jones, Rufus. *Studies in Mystical Religion*. New York: Russell and Russell, 1970.
- Kalupahana, David J. *Budist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.
- Kamalaśîla, Uttarabhavanakrama. *Minor Budist Texts*. çev. Giuseppe Tuccis, Roma: Istituto Italiano, 1971.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Katz, Steven T. "General Editor's Introduction". *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, ed. Steven T. Katz, 3-24. New York: Oxford University Press, 2013.
- _____. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.
- _____. "Mystical Speech and Mystical Meaning". *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, 7-67. New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. "Responses and Rejoinders". *American Academy of Religion*, 56, (1988): 751-757.
- _____. "The 'Conservative' Character of Mystical Experience". *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, 3-60. New York: Oxford University Press, 1983.

- Keller, Carl A. "Mystical Literature". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 75-100. New York: Oxford University Press, 1978.
- King, Sallie B. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion*, 56/2,(1998): 257-279.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- _____. *Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Marshall, Paul. *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Moore, Peter. "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 101-131. New York: Oxford University Press, 1978.
- Otto, Rudolf. *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. çev. John W. Harvey, London: Penguin Books, 1959.
- _____. *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine*. çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Owen, H. P. "Christian Mysticism", *Religious Studies*, 7 (1971): 31-42.
- Penner, Hans H. "The Mystical Illusion". *Mysticism and Religious Tradition*. ed. Steven T. Katz, 89-116. New York: Oxford University Press, 1983.
- Proudford, Wayne. "Religious Experience, Emotion, and Belief". *The Harvard Theological Review*, 70/3-4 (1977): 343-367.
- _____. *Religious Experience*. London: University of California Press, 1985.
- Rothberg, Donald. "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, 163-210. New York: Oxford University Press, 1990.
- _____. "Mistisizmi Anlamak: Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı", çev. İsmail Taş, *Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi*, 6 (2008): 215-241.
- Schleiermacher, F. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. çev. John Oman, London: K Paul, Trech, Trubner and Co. Ltd., 1899.
- Scholem, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1974.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1993.
- Shear, Jonathan. "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy". *Journal of the American Academy of Religion*, 62/2 (1994): 319-342.
- Short, Larry. "Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic", *Journal of the American Academy of Religion*, 63/4 (1995): 659-675.
- Smart, Ninian. "The Prufication of Consciousness and Negative Path". *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, 117-129. New York: Oxford University Press, 1983.

- Smith, Margaret. "The Nature and Meaning of Mysticism". *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, 19-25. London: The Athlone Press, 1981.
- Stace, W. *Mistisizim ve Flesefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- _____. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillian, 1961.
- Studstill, Randall. *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden: Brill, 2005.
- Vaughan, Robert Alfred. *Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion*. London: Charles Scribner's Son, 1860.

Anlam ve Değer Bağlamında Halk İnançları ve Ziyaret Mekânlarının İşlevselliği (Mardin Örneği)*

Halit Yeşilmen**

Orcid ID: 0000-0002-4907-1366

Atf/©: Yeşilmen, Halit, Anlam ve Değer Bağlamında Halk İnançları ve Ziyaret Mekânlarının İşlevselliği (Mardin Örneği), Artuklu Akademi 2018/5 (2), 253-272.

Öz: Makalede değer olgusu, “anlam’a karşılık gelmek/anlama değmek” özelliğiyle ön planda tutulmuştur. İşlevselliğin de anlamı karşılayabilmek nispetinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel konusu, halk inançları ve ziyaret mekânlarıdır. Amaç, hem farklı etnik gruplar arasındaki değer inşa edilmesinde halk inançlarının işlevine işaret etmek hem de anlam, değer ve işlevsellik olgularını, halk inançları merkezindeki etkileşimler üzerinden değerlendirmeye çalışmaktır. Halk inançları, farklı etnik ve dini gruplardaki insanlar için değer üreten çekim merkezi özelliği kazanabilmiş ve azalarak da olsa günümüze kadar gelebilmiştir. Süreç, farklı gruplar arasında karşılaşmayı, tanışmayı ve tanınması toplumsal bir bütünlüğe dâhil olmayı beraberinde getirmiştir. Fakat günümüzde değerler değişime uğramaktadır. Makalede bu değişim, anlam olgusu üzerinden sorgulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Anlam, İşlevsellik, Halk İnançları, Ziyaret/Kutsal Mekânlar, Etnik Kimlik.

In the Context of Meaning and Value, Functionality of Folk Beliefs and Sacred Spaces (Example of Mardin)

Citation/©: Yeşilmen, Halit, In the Context of Meaning and Value, Functionality of Folk Beliefs and Sacred Spaces (Example of Mardin), Artuklu Akademi 2018/5 (2), 253-272.

Abstract: In this article, the phenomenon of value is with the emphasis of "touching to meaning" in the foreground. At the same time, it is emphasized in the article that functionality should be evaluated through the meaning. In this

* Bu çalışma, 20-22 Nisan 2018 tarihinde Mardin’de gerçekleşen “III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi”nde sunulmuş “Değer Bağlamında Mardin’deki Halk İnançları ve Ziyaret/Mesire Alanlarının Önemi” adlı tebliğin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü, halitiesilmen@artuklu.edu.tr

context, the main subject of this study is folk beliefs and visiting (sacred) areas. The aim is to point out the importance of folk beliefs and visiting areas in building value among different ethnic groups through the phenomenon of meaning. Folk beliefs were able to be a center of attraction in times for people in different ethnic and religious groups. The process has provided encounter and acquaintance between different groups. Acquaintance also mediated the creation of a common value horizon. But nowadays, values have changed. In this article, this change has questioned on the phenomenon of meaning.

Keywords: Meaning, Functionality, Folk Beliefs, Visiting/Sacred Spaces, Ethnic Identity.

Giriş

XVIII. yüzyıldan günümüze Batıdan dünyaya yayılan modernite projesi, karşılaştığı kültürel unsurları pozitivist ve ilkel-modern doğrultusundaki evrimsel perspektif üzerinden tanımlamaya çalıştı. Süreç, bireysel ve kültürel bağlamda parçalanmaları, anlam kargaşalarını, değer krizlerini, değişimi, dönüşümü ve kültürel yozlaşmaları beraberinde getirdi. Modernleşme, kültürel bağlama karşı seküler bir homojenleşmeyi de dayattı. Fakat beklenilenin aksine kültürel pratikler ve kimlikler yok olmayıp, değişerek ve azalarak da olsa, günümüze kadar gelebildi.

Halk inançları ve bu çerçevedeki ziyaret mekânları, pozitivist yorumlara rağmen işlevini ve değerini görece günümüzde korumaktadır. Bu itibarla makalenin problemlerinden biri, halk inançları ve ziyaret mekânlarının işlevini devam ettirmesinde temel unsurun nerede aranacağıyla ilgilidir. İkinci problem ise, halk inançlarının farklı etnik ve dini gruplar arası etkileşimlerdeki önemini tespit etmektir. Birbirine içkin olan bu problemlerden ilkinde dönük olarak makalede anlam, değer ve işlev olguları üzerinde durulmaktadır. İkinci problem için ise anlam ve değer bağlamında, halk inançlarının işlevi açıklanmaya çalışılmaktadır. Amaç, hem halk inançları ve ziyaret mekânları gibi kültürel değerlerin günümüze taşınmasında etken olan anlam, değer ve işlev olgusunu ele almak hem de belirtilen bağlamda, halk inançlarının Kürtler, Araplar ve Süryaniler gibi farklı etnik ve dini gruplar arasında oluşan değer inşasındaki önemini saptamaktır. Makalede kültürel davranışların anlam içeriğini veya ne anlama geldiğini tahlil etmek amaçlanmamaktadır. Anlam vurgusu, tanımsal bir kavram olarak değil değer bağlamında işaret edilen bir alan olarak ele alınmaktadır.¹ Bu değerlendirmelerin antropoloji ve sosyoloji

¹ Anlam alanı, literatürde hem M. Eliade'nin çalışmalarında yer alan dış bir kutsallığın varlığı ve bunun tezahürü hem de etkileşimsel olarak inşa edilen anlam olmak üzere iki biçimde ele

yazınında sıklıkla kullanılan *kültürel anlam* ve *kültürel değerler* kavramlarının imlediği alana katkı sunacağı düşünülmektedir.

Pozitivist metodolojiyi reddeden yorumsamacı antropoloji yaklaşımına göre *anlam ağları* olan kültür, anlam üzerinden yorumlanmalıdır.² Bu açıdan kültür araştırmaları, hem kültürel değerlere içkin olan hem de etkileşimlerle inşa edilen anlam üzerinde durmalıdır. Kültür içindeki simgesel nesnelere, jestler, ahlaki sistem veya ahlaki öğeler ve ayinler, anlama dönük bildirim işaretleri olduğu için önemsenir.³ Antropolojideki kültürel değerler vurgusunun ve kültürel değerler üzerinden anlamı keşfetmeye dönük araştırmaların önemi bundan kaynaklanmaktadır.

Değer, çok yönlü bir kavram özelliği taşımaktadır. Bu kavram, literatürde ekseriyetle ahlak felsefesi bağlamında ve toplumsal ahlaki ölçüler üzerinden tartışılarak işlenmektedir. Değer kavramı sosyoloji, psikoloji ve ekonomi alanında da önemli bir yer işgal etmektedir. Makalede ise değer olgusu, *anlama karşılık olmak* veya *anlama değmek* bağlamında yorumlanmakta ve işlevselleşme imlenen hususun bu yolla okunabileceğine değinilmektedir. Başka bir ifadeyle, halk inançlarının *işlevsel* ve bunun da ötesinde işlevselliğin anlam bağlamındaki değeri üzerinden yorumlanması gerektiği vurgulanmaktadır.

Halk inançlarının günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmeleri insan, inanç, sosyo-kültürel dinamikler ve değişim olguları açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu çerçevede makalede işlevsellik, anlama karşılık gelebilen değer nispetinde ele alınmıştır: Değer, anlam itibarıyla iç (sosyal ve kültürel anlam ağları; anlam dünyası) ve bu anlamı karşılaması itibarıyla dış (eşya, insan, davranış, kurumlar, normlar ve semboller) unsurların yani iç ve dışın birbirini karşılaması üzerinden kendini göstermektedir. İç'e nüfuz edebilen (değer/karşılayabilen) dış unsurlar, nüfuz oranında/derinliğinde değerli olmakta ve aynı zamanda anlam halkası kadar nüfuz imkânı bulabilmektedir. Etkileşim ve değişim dinamiğini belirleyen bu husus, karşılaşma ve tanışma sürecindeki farklı etnik ve dini gruplar için de söz

alınabilmektedir. Yapı ve aktör ayrımı gibi... Bu yöndeki ikili ayrım, makale problematiğinde söz konusu edilmemiştir.

² Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gül, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 19.

³ Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004), 201.

konusu olmaktadır. Değerin bu özelliği, günümüze kadar gelebilen halk inançları ve ziyaret mekânları için de geçerlidir.

Halk inançları ve ziyaret mekânları ile ilgili yapılan çalışmalar, işlevsel bağlamda ve kutsalın tezahür biçimlerinin değerlendirilmesi yönüyle öne çıkmakta, bunların toplumsal bütünleştirici işlevi üzerinde durulmaktadır. Makalede ise işlevsellik, özellikle farklı etnik ve dini grupların etkileşimi açısından değerlendirilmektedir.

Mardin’de Kürtler, Araplar ve Süryaniler gibi farklı etnik ve dini gruplara hitap eden birçok ziyaret mekânı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra kültürel yaşam içerisinde iyileştirici olduğuna inanılan çeşitli halk inançları ve uygulamalarına da rastlanmaktadır.

Türkiye’de halk inançları ve ziyaret mekânları, önemli çalışmalara konu olmaktadır. Halkbilimi, din sosyolojisi, dinler tarihi ve antropolojinin odağında olan bu konu, genellikle monografik ve folklorik biçimde, kültürler arası karşılaştırmalar, senkretik ve mitolojik unsurlar üzerinden ele alınmaktadır. Türkiye’de halk inançları bağlamında yapılan ilk çalışmaların dinler tarihi ve halk bilimi alanlarında kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Hikmet Tanyu, Yaşar Kalafat, Ahmet Yaşar Ocak ve Sedat Veyis Örnek gibi isimlerin kalem aldığı çalışmalar, bu yönde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ziyaret fenomeni bağlamında da bazı çalışmalardan bahsedilebilir: İlk kapsamlı çalışmalardan biri olarak “Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması -Kayseri Örneği-” adlı çalışmayı zikredebiliriz.⁴ Kayseri dışında Adana, Adıyaman, Isparta, Mersin, Hatay, Kahramanmaraş ve Elazığ illeriyle ilgili çalışmalar da söz konusudur. Mardin’in de benzer bir çalışmayı hak ettiğini söylemek gerekir.

Halk inançları çerçevesindeki bazı uygulamalar ve ziyaret alanları, farklı etnik ve dini grupların etkileşimlerini değerli kılmıştır: Farklı etnik ve dini grupların karşılaşma ve tanışmalarına, bunun ötesinde kendi farklılığını koruyarak daha büyük bir toplumsal bütünlük içinde anlamlı *farklılık* kategorisinde konumlanmalarına alan açmıştır. Ayrıca, bu çerçevedeki anlam-değer ilişkisinin, günümüzde yaşanan anlam/değer krizi sorunsalına dönük, model teşkil edecek bir okuma imkânı sunduğu sonucuna da varılmıştır.

⁴ Ünver Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2001).

Değer ve Anlam Fenomenine Genel Bir Bakış

Değer, çok yönlü ele alınabilecek bir kavramdır. Kavramın sosyal bilimlerdeki kullanımı, ilgili bilim alanlarına göre çeşitlilik göstermektedir: Felsefede değer, ahlak felsefesinin temel kavramlarından biridir; iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi nitelendirmelerin standartlarını, değerlerin var olup olmadıklarını, varsa bunların yapısını problem edinir.⁵ Psikolojide değerler, birey veya grup üyelerinin arzulan ve ideal sonuçlar için tercihlerini etkileyen kategoriler ve eğilimler üzerinden ele alınmaktadır.⁶ Harcanılan emek, mal üretimi ve mübadele çerçevesinde ele alınan değer kavramı ise daha çok ekonomi ile ilişkilidir.⁷ Sosyolojide değerler, normların temelini teşkil eden tutum ve inançlar bağlamında ele alınarak, sosyal yaşamdaki işlevleri üzerinden değerlendirilmektedir.⁸ Antropolojide ise değer olgusu, önce mübadele bağlamında ekonomi antropolojisi üzerinden, daha sonra karşılıklı armağan eylemleri çerçevesinde ve yapısalcı yaklaşımın etkisiyle de anlam üzerinden değerlendirilmektedir.⁹ Son safhada, sosyal ve kültürel antropolojideki araştırmaların kültürel anlam ağlarına odaklandığı görülmektedir. Bununla birlikte, dikkat çekici bir husus ise batı literatüründeki bu odaklanmanın iktidar/güç olgusuna doğru bir seyir gösterdiği.

Değer bağlamında anlam ve önem birbiriyle ilişkilidir: “Şeyler, önemli oldukları için anlamlıdır. Şeyler, anlamlı oldukları için önemlidir”.¹⁰ Bu noktada şöyle bir ayırım yapılabilir: Önem, anlamı karşılması oranında söz konusudur; anlamı karşılayabilen nesne, durum, davranış, kavram ve kurum, hem değerli hem de önemli olmaktadır. Bu nispette de işlevselliği söz konusudur. Kelimenin etimolojisi, bu hususta önemli ipuçları sunmaktadır.

Batı dillerindeki kullanımda değer (value, valore, wert, valeur) kelimesi, Latince güç anlamına gelen *wal* kökünden; önce, güçlü olmak, güçlü olması gereken anlamında *valere*, daha sonra cesaret (kaynaklı değer)

⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 3.bs. (Ankara: Vadi Yayınları,1998), 108-109.

⁶ Lohn W. Berry vd., *Kültürlerarası Psikoloji*, 3.bs. (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 92.

⁷ Orhan Hançerlioğlu, “Değer”, *Felsefe Ansiklopedisi*, 5. bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), II, 277-276.

⁸ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, 2. Bs. (Ankara: Atilla Kitabevi, 1994), 150; Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, 8.bs. (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 254; Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, 9. bs. (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 315-317.

⁹ David Graeber, *Değer Teorisi*, çev. Başak Kıcı, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017).

¹⁰ Graeber, *Değer Teorisi*, 36.

anlamındaki *valor* kelimelerinden türemiştir.¹¹ Kelimenin bu kök anlamı “Bilgi, güçtür.” yaklaşımındaki bilginin hangi zeminde *önem* kazandığını göstermektedir. Türkçe kullanımında ise değer kelimesi, *karşılık olma*’yı dile getiren *değmek* kökünden türemiştir.¹² Bir şeyin bir şeye “değme’si”, birinin diğerine karşılık gelmesi anlamındadır.¹³ Bununla birlikte değer, farklı gruplar arası etkileşimlerle inşa edilen bir olgu olarak da ele alınabilir. Önem ve anlam ilişkisi açısından düşünüldüğünde ise şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Anlama değmesi oranında bir şey önem kazanır, yani değer kazanır. Güç ile kıyaslandığında, bilginin değeri, anlam ile ilişkisi oranında söz konusudur. Birinci düşünce biçiminde bilgi, güce tabidir ve güce değdiği oranda değerlidir. Burada güç, anlamın yerini işgal etmektedir. İkinci düşünce biçiminde ise bilgi ve güç anlam arayışı ve anlamı bulmak, anlama değmek ile ilgili bir durumdur; burada ise bilginin ve gücün anlam değeri önemsenir.¹⁴ Anlam bağlamında düşünüldüğünde kültürel değerler, anlamı taşıdığı ve koruduğu için işlevsel bir niteliğe sahiptir. Fakat yaşam pratikleri bu anlama değmiyorsa, başka bir ifadeyle, bu anlamı karşılayamıyorsa, değerler de sosyal yaşamdaki işlevini yitirecektir.

Anlamın -mutlak biçimde olmasa da- dışa aktarımı dil aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dilin mevcudiyeti, anlamı aktarmak içindir. İçte olan anlam,¹⁵ dili önelemektedir: Dilin anlamı aktarma özelliği, hem bireyler arası iletişimin sağlanmasındaki konuşma eylemi, hem de kültürün temel kurumsal unsuru olarak vurgulanan dil/semboller için geçerlidir. Kültürel anlam, tarihsel süreçte birikerek geldiği gibi, aynı zamanda yatay/etkileşimsel düzeyde değişime ve inşaya da açıktır. Dolayısıyla, farklı etnik ve dini grupların sınırlara rağmen etkileşimlerini sürdürebilmelerinin anlam bağlamındaki değer ile ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde “neden bir kısım değerlerin bazı sosyal ortamlarda kök saldığı ve diğer bazı değerlerin ise zaman içinde aşınıp yok olduğu”¹⁶

¹¹ Hançerlioğlu, “Değer”, 275; İnyet Aydın, “Değer Kavramı ve Değer Yükleme”, *Eğitim Yönetimi, Denetimi ve Politika Yazıları*, ed. İnyet Aydın, Kürşat Yılmaz, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 42; Nuri Bilgin, *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1999), 115.

¹² Hançerlioğlu, “Değer”, 275.

¹³ Hüseyin Rahmi Göktaş, *Bensenoğ*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 48-49.

¹⁴ Bu yöndeki ayırımı ‘değmek’ kökünden düşünülen değer kavramı üzerinden gerçekleştirebiliyoruz.

¹⁵ Hüseyin Rahmi Göktaş, *Runasimi: İnsan Dili*, (İstanbul: -ki Yayınları, 2018), 110.

¹⁶ Fredrik Barth, “Giriş”, *Etnik Gruplar ve Sınırlar*, der. Fredrik Barth, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001), 33.

sorunsalı da açıklığa kavuşmaktadır. Bir şeyin anlamı karşılması oranında değerini ve aynı zamanda işlevselliğini koruyabildiğini, aksi durumda değerini yitirdiğini söylemek mümkündür. Mesela, modernite ve sekülerleşme karşısında dinin ve dine ilginin kaybolacağı yaklaşımının beklendiği gibi olmaması...¹⁷ Nitekim dinin işaret ettiği anlam, insan ve toplumlar için önemini korumaya devam etmektedir. İnsan ve kozmos karşılaşması, derin ve kuşatıcı bir anlam gerektirir. Din fenomeninin insanlık tarihi boyunca etkili olması buna yorumlanabilir. Dini metinler ve kültürel değerler açısından ise şu söylenebilir: Anlamı en derinden kavrayan metinler (kültürler veya kültürel değerler),¹⁸ on(lar)a değmek koşuluyla işlevini sürdürebilmektedir.

Halk inançları açısından ifade edilecek olursa, bir insan için çocuk sahibi olmanın, aile kurmanın, sağlığına kavuşmanın, geleceğe dair arzunun, aidiyetin, kültürün içeriği belirlemesi de dâhil tüm bunların anlamı ya da bunların karşılık geldiği anlam, karşılayıcı önemli kılmaktadır. İşlevsellik de bu önemin korunmasını sağlayan ve sürdüren kurumsal değerler üzerinden kendini gösterir. Makalede halk inançları ve ziyaret mekânları, bu zaviyeden değerlendirilmektedir.

Halk İnançları ve Ziyaret Mekânları Merkezindeki Etkileşimlerin Anlam Değeri ve İşlevi

I. Anlamı Karşılması Bakımından Halk İnançları ve Ziyaret Mekânları

Halk inançları, kültürel unsurları içinde barındıran anlam ve inanç biçimleri olarak değerlendirilmekle birlikte, popüler, senkretik ve heterodoks inançlar bağlamında da ele alınmaktadır. Bu kavramların her biri, özgül biçimde farklı durumlara işaret etmektedir. Mesela, senkretizm, kültürleşme anlamında, farklı geleneklerin ve inanç pratiklerinin birbirinden

¹⁷ Christian Smith, Robert D. Woodberry, "Din Sosyolojisi", çev. İhsan Çapcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 47/2 (2006): 215.

¹⁸ Parantez içerisinde kültür vurgusunun yapılmasının sebebi şudur: Yorumsuz yaklaşımda kültür, metinler gibi katmanlı anlamlar içermekte ve bu itibarla kültür okumalarının metin okumaları gibi okunup yorumlanması gerektiği yaklaşımı ileri sürülmektedir (Sibel Özbudun, Balkı Şafak, N. Serpil Altuntek, *Antropoloji: Kuramlar ve Kuramcılar*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 348. Jerr D. Moore, *Kültür Teorileri*, çev. A. Erkan Koca, (Ankara: Atıf Yayınları, 2015), 330. Bu yaklaşım itibarıyla, bir metin ile metin olarak kültürün, anlam bildirimlerini sağlayan değerler açısından benzer özellikler taşıdıklarını söylemek mümkündür.

etkilenmesiyle oluşan yeni kültürel durumu veya inanç durumunu tanımlayan bir kavram iken,¹⁹ heterodoks kavramı ise daha çok resmi tanım dışında kalan inanç ve tutumlara işaret etmek için kullanılmaktadır. Halk inançları kavramını ise “halk arasında yaşayan, geçmişten günümüze taşınan ve her hangi bir müesses dine ait olmayan inançların bütünü” olarak tanımlamak mümkündür.²⁰ Bu açıdan halk inançları, “tamamen din olmayan ve dinin tamamen de dışında kalmayan” inanç ve inanç pratikleriyle ilgilidir.²¹ Tanyu’ya göre bu yöndeki inanç ve pratikler, insan realitesi açısından felsefi derinlik içinde ele alınması gereken, gerçeklik ve inanç olgusu hakkında önemli ipuçlarını içinde barındıran bir konudur.²²

Ziyaret olgusu ise halk inançları kapsamında ele alınmakla birlikte, daha çok bu inançların mekân merkezinde kurumsallaşmış biçimine işaret etmektedir. Ziyaret mekânları, genellikle kutsal mekânlar veya kutsalın tezahür mekânları olarak değerlendirilmektedir. Eliade, kutsal mekânların varlığının, insanların mekânı seçme özgürlüğünden değil, kutsalın o mekânda tezahür etmesinden ve insanın bunu keşfetmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.²³ Subaşı’ya göre ise kutsallık, “insani ve toplumsal bir fenomen olmayı sürdürdüğü sürece” sosyo-kültürel yapının gözlemlenebilir unsurlarına da sirayet etmektedir.²⁴ Her iki durumda da kutsal mekânlar, anlamı derin bir şekilde içeren veya anlamı karşılayan alanlar olarak değerlendirilebilir.

Şifa ve bereket için gidilen ziyaret mekânlarının toplumsal ve psikolojik işlevleri söz konusudur. Bu tür mekânların kolektif bilinç ve vicdanın oluşmasında önemli bir yeri vardır. Toplumsal bütünleşmeyi sağlamaları, sadece ait olunan zaman ve toplumsal çevreyle ilgili olmayıp, ayrıca bu mekânların toplumun tarihi geçmişi, dini yapısı ve etkileşim biçimiyle kaynaşmış olmalarından da ileri gelmektedir.²⁵ Başka bir ifadeyle,

¹⁹ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 39.

²⁰ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri”, *1. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 25-26 Mayıs 2016, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2016), 87.

²¹ Yaşar Kalafat, “Türk Dünyası Tarihi Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi”, *Milli Folklor*, 6/44 (1999): 88.

²² Hikmet Tanyu, “Dini Folklor veya Dini-Manevî İnançların Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1976): 127.

²³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 8-9.

²⁴ Necdet Subaşı, “Kutsal Tarih’in Dini Sosyolojisi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2000): 65.

²⁵ Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, 105-106.

ziyaret mekânları, dini, sosyal, psikolojik ve kültürel bütünleşme bakımından birikmiş bir tarihi tecrübeyi de yansıtmaktadır.

İşlevselliğini yitirmiş unsurların yok olduğu, yapının kalıcılığının işlevselliğine bağlı olduğu hususu, sosyoloji ve antropolojide önemsenen bir yaklaşımdır. Bu açıdan halk inançları bağlamındaki pratiklerin ve ziyaret mekânlarının değerini sürdürülebilmesini, belirtilen çerçevede, işlevsellik üzerinden okumak mümkündür. Anlam-değer yaklaşımında ifade edildiği gibi, anlama karşılık gelmeyen unsurlar, hem değerini hem de işlevselliğini yitirmektedir. Bu noktada işlevsellik, değeri koruma veya beklenilene karşılık gelme nispetinde söz konusudur. Mekânların toplumsal bütünleştirici etkisi, mekânın ziyaretçilerine sunduğu veya karşıladığı anlam merkezinde gerçekleşmektedir. Ziyaret edenler, bu anlamın içinde konumlanmakta ve diğerlerine de bunun üzerinden değmektedir. Ziyaret mekânlarının işlevsel özelliği de bu konumlanma değeri yoluyla gerçekleşebilmektedir.

II. Mardin'deki Halk İnançları ve Ziyaret Mekânlarının Değeri

Mardin, dış apselerinden bademciğe, bel fıtığından kadın rahatsızlıklarına, kırık-çıkıkçıdan zihinsel hastalıklara varıncaya kadar çeşitli sağaltıcı pratiklere inancın kendini gösterdiği bir yerdir. Ayrıca hem il ve ilçe merkezlerinde hem de köy içi ve köyler arası açık arazilerde bulunan ziyaret ve türbe mekânları bakımından da zengindir. Mardin, -demografik yapısı değişerek de olsa- Kürtler, Araplar ve Süryaniler gibi farklı etnik ve dini grupların birlikte yaşama tecrübesine sahip oldukları bir yer olma özelliğini de taşımaktadır. Halk inançları ve ziyaret mekânları da farklı etnik ve dini grupların müşterek noktalarda bir araya gelmesinde önemli etkileşimlere alan açmaktadır.

a. Halk İnançlarındaki Sağaltıcı Yöntemlerin Değeri

Mardin'de halk inançları literatüründe *rukye* ve *teberrük* ifadeleriyle isimlendirilen, yerel dilde Arapların *rakoê*, Kürtlerin ise *teberîk/tiberîk* dediği ocak ve tılsım merkezli, şifaya dönük çeşitli sağaltıcı yöntemler bulunmaktadır. Doğum sürecinde kadınlarda görülen ve çocuk gelişiminde kendini gösteren sarılık, sara gibi rahatsızlıklar, kesintisiz ağır sancılar, dış apsesi, bademcik, bel fıtığı, cilt ödemleri ve kas apseleri gibi rahatsızlıklara iyi geldiği düşünülen tılsım veya ocaklar bu hususa örnek verilebilir. Söz konusu sağaltıcı yöntemleri bölgede uygulayan bazı seyyid ve şeyh

ailelerinin yanı sıra başka insanların da bu hususlarda söz sahibi olduğu bilinmektedir.

Her bir ziyaretin kendine has rahatsızlıklara iyi geldiği kanaati nasıl hâkimse her bir tılsım sahibi de kendine uygun olan hastalığı iyileştirmeye yetkin olarak algılanır. Rahatsızlığından şikâyetçi olan ve tıbbi fayda görmediğini düşünen insanlar, yakın mekândan uzağa doğru ilgili tılsımı taşıyanların adresini öğrenerek şifa aramaya çalışırlar ki, adresler genelde malumdur ve ilgililere bunun bilgisi aktarılır. Bu noktada şu da belirtilmelidir ki, tılsım sahibi kimseler kendilerine müracaat edenleri, farklı dinden olsalar bile geri çeviremezler, geri çevirmeleri durumunda sahip olunan tılsımın kendilerinden gideceğine inanılır. Bir çeşit *hipokrat yemini* söz konusudur ve üstelik tılsım sahibinin de tılsımın iyileştirici özelliğine inanması gerekir.²⁶

Bu pratiklerin beklendiği gibi sonuç vermesi, hem tılsım sahibinin hem de başvuran kişilerin, hastalığın iyileşeceğine dair inançlarıyla ilişkilendirilmektedir.²⁷ Bu uygulamaların ilgi görmesi, inanç, gerçeklik ve alternatif arayışlar bağlamında ele alınabilir, fakat neticede beklenen sonucu vermeyen bir uygulamanın ilgi görmeyeceğini de söylemek mümkündür. Beklenenin karşılanmaması, uygulama yöntemlerinin kaybı ile sonuçlanacaktır.

Söz konusu halk inançları, bölgede yaşayan Arap, Kürt ve Süryaniler gibi farklı etnik ve dini gruptan insanların karşılaşmalarına ve tanışmalarına aracılık etmektedir: Bu uygulamalar yoluyla, farklı gruplar arası karşılaşmaların sınırlara da dikkat eden insani bir zeminde gerçekleşmesi, tanışmanın ve etkileşimleri sürdürmenin önemli bir yönüdür. Bununla ilgili birkaç örnek verilebilir. Ağır cilt hastalığına yakalanmış Süryani bir kadının,²⁸ komşu Kürt köyündeki seyyid ailesinden tılsım sahibi bir kadını

²⁶ Halk inançları bağlamındaki bazı pratiklerin muhayyilenin abartıları neticesinde kendini gösterdiğini söylemek gerekir. Mesela, türbe merkezlerinde mum yakmak, ağaçlara çaput bağlamak veya gece turnak kesilmez gibi kabuller, zamanla ortadan kalkmıştır. Bu biçimdeki abartılar, tılsım sahiplerince de uygun karşılanmamaktadır. Bunlara kıyasla tılsım ve ocaklar, değerini sürdürmektedir.

²⁷ Tılsıma dönük rahatsızlıklar, bölgede yaşayan Araplar tarafından bazıları iyi huylu (kısır, eril, vücuda yayılmayan), bazıları da kötü huylu (dişil, vücuda çabuk yayılan) biçiminde bir ayırımı tabi tutulurlar. Sadece dişil rahatsızlığın tılsımına sahip biri, aynı rahatsızlığın eril olanına etki edemez. Bu nedenle, hem rahatsızlığın iyi teşhis edilmesi hem de tılsımına başvuru kişinin doğru olması gerektiği yönünde bir kabul de hâkimdir.

²⁸ Bu hastalığın yerel Kürtçedeki ismi, *birov* şeklinde telaffuz edilmektedir. Hastalık, ciltte küçük noktalarla başlayan su kabarcıklarının zamanla şiddetlenen kaşıntılar eşliğinde vücudu saran yaralara dönüşmesiyle kendini gösterir. Buna benzer ve eril olarak tanımlanan

ziyaret etmesi, tılsım sahibinin kül ile birlikte hazırladığı özel bir kürle hastayı geri çevirmemesi ve birkaç hafta içinde hastanın yüklü hediyelerle tılsım sahibini ziyaret edip memnuniyetini ifade etmesi buna bir örnektir. Yezidi bir ailenin Midyat'ta yaşamış olan Şeyh Ömer'in yanına, çocuğu olsun temennisiyle muska yazdırmak için gelip, süreç içinde ikiz çocuklarını da alarak ve sevincini/memnuniyetini ifade eden hediyelerle birlikte, tekrar ziyaret etmesi, diğer bir örnektir.²⁹ Komşu Kürt köylerinden Arap köyündeki tılsım sahibini, kas apsesi denilebilecek bir rahatsızlık nedeniyle³⁰ ziyaret eden bir hastanın, yine birkaç gün içinde, hediye ve akrabalarıyla tekrar ziyaret etmesini ise son bir örnek olarak zikredebiliriz. Verilen bu örnekler, halk inançlarının farklı etnik ve dini grupların ortak paydası olduğunu ve farklılıklar arasındaki etkileşimlere alan açtığını göstermektedir.³¹

Halk inançlarının farklı etnik ve dini grupların etkileşimi açısından işlevselliğine dikkat çekmek için verilmiş olan bu yöndeki örnekler çoğaltılabilir, fakat makalenin konusu bağlamında vurgulanmak istenen husus şudur: Gündelik sosyal etkileşimler veya farklı etnik ve dini grupların karşılıklı etkileşimleri, tanınmış bir anlama karşılık geldiği sürece değerini ve işlevselliğini koruyabilmektedir. Bu açıdan işlevsellik, etkileşimde bulunan insanların, daha büyük bir toplumsal alanda/anlamda konumlanmaları ve bu konumlanmayla etkileşimlerini sürdürmeleri üzerinden kendini göstermektedir.

Karşılıklık bağlamındaki hediye –ki tılsım sahibi de tılsımı bir emanet ve hediye olarak algılamaktadır. Bu sebeple kendi mülkiyeti içinde değerlendirmez; tılsıma karşı sorumluluğu vardır, aksi durumda tılsım yok olur. Her iki taraf için geçerli addedilebilecek olan hediye, farklılıkları daha üst bir birlik içinde eritmez, farklılıklar ve sınırlar, bir denge ile devam eder.³² “Gruplar arası mübadele, yalnızca dostluk kurmak için ahlaki bir

hastalıklar da vardır ki bunlar, aynı şekilde kaşıntıya sebep olurlar, fakat vücut geneline yayılmazlar.

²⁹ Şeyh Ömer/Amar (ö. 2009), Mardin'in Midyat ilçesinde bilinen ailelerinden biridir. Aile şeceresi itibariyle Beyt Neb'uni olarak da bilinmektedir. Ziyaret mekânı Midyat'ın Gelinkaya (Keferhuvar) mahallesinde bulunmaktadır.

³⁰ Bu rahatsızlık yerel Arapçada *dîmbilê* telaffuzuyla ifade edilmektedir. Hastalık, bir çeşit çıban gibi, vücudun herhangi bir yerinde baş gösteren, kas sertliğinin zamanla yuvarlak bir biçimde sertleşerek büyümesi biçiminde belirmektedir.

³¹ Eroğlu, “Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri”, 90.

³² Marshall Sahlins, *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Taylan Doğan, Şirin Özgün, 2 bs. (İstanbul: Bgst Yayınları, 2016), 168.

amaca hizmet etmez. Fakat maksat ne olursa ve ne kadar yararlı olursa olsun, gruplar arası mübadele, düşman edinmek için yapılmaz.”³³ Halk inançları merkezinde belirtilen konumlanma biçiminde derin, kuşatıcı ve kavrayıcı olan anlam, mülkiyet ve güç konusu edilmemektedir. Aksine anlam içinde konum alınmaktadır. Bu konumlanma kendi içindeki farklılıkları da değerli kılmaktadır.

Genel konu bağlamında tekrar ifade etmek gerekirse, *kültürel değerlerimiz* vurgusunda olduğu gibi anlama değmek, anlam kapsamında ve ona değdiği oranda değerli olabilmekte ve bu oranda işlevselliğini korumaktadır. Makalenin değerlendirme bağlamı açısından anlam, hem kutsal mekân ile hem de ziyaret edenlerle ilişkili bir durumdur. Farklı etnik ve dini grupların arasındaki sınırların halk inançları merkezinde geçişken olması, içinde konumlanan mekânın hem kuşatıcılığı ile hem de bu alanda yer alanların anlam dünyası ile ilişkilidir.

b. Ziyaret Mekânlarının Değeri

Türkiye’de ziyaret mekânları, mezar, adak, nezir, dede, şeyh, eren, evliya, pir, baba, abdal, yatır, ziyaret ve türbe gibi isimlerle anılmaktadır. Bu kullanımlardan en yaygın olanı ise ziyarettir.³⁴

Mardin’deki ziyaret mekânları, genellikle içinde şehit, sahabe veya bir veli/aziz mezarı olduğu düşünülen kişilerin isimleri ile anılmaktadır. İsmi bilinmeyen, fakat *işaret*’i zuhur etmiş olan yani onunla ilgili bir rüya, bir keramet vb. olayların yaşandığı ve bununla meşhurluk kazanan mekânlar için ekseriyetle *Garip* (Şeyh Garip) ismi kullanılmakla birlikte,³⁵ *Kamar/Kamer* (Şeyh Kamar), *Şa’ran* (Şeyh Şa’ran) gibi isimlerle anılan mekânlar da mevcuttur. Mezarın içinde bir kadın, bazen de bir kadınla birlikte onun kız kardeşlerinin de olduğu düşünülen türbeler de söz konusudur; Savur’daki Sit Meryem (Ziyaret el-Ayn/ Ümmü’s-Seb’e) ziyareti böyledir. İsimleri bilinen ve aynı zamanda il sınırlarını da aşarak meşhurluk kazanan ziyaret mekânları da bulunmaktadır; Sultan Şeyhmus (Şeyh Musa) ziyareti bunlardan biridir.³⁶

³³ Sahlins, *Taş Devri Ekonomisi*, 290.

³⁴ Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, 10-11.

³⁵ *İşaret* olgusu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Halit Yeşilmen, *Mahallemler*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 269-271.

³⁶ Ziyaret mekânlarının bulunduğu çevreler, münbit, etrafı yeşil ve ağaçlı olma özellikleriyle dikkat çekmektedir. Ziyaretin bulunduğu muhit, tabu olarak kabul edilir ve sadece,

Şifaya kavuşmak ve bereketin kendilerine sirayet etmesi için Süryaniler’de de benzer mekânlar bulunmaktadır. Nisan ve Mayıs aylarında, bereket için gidilen belli başlı açık arazi niteliğindeki özel mevkiler olduğu gibi, hem bereket hem de şifaya kavuşmak için gidilen kilise ve manastırlar da mevcuttur. Midyat’ın güneydoğusunda bulunan Mor Gabriyel, Midyat’taki Mor Hobil-Mor Abraham manastırları, Mardin’deki Mor Mihayel, Mort Şmuni ve Mor İliyo kiliseleri bunlardan bir kaçıdır.³⁷ Süryaniler’e has bu gibi merkezler, alternatif tercihler ölçüsünde, şifa bulmak için görece Müslümanlar tarafından da ziyaret edilmektedir. Aynı şekilde Müslümanlar’ın ziyaret ettiği bazı mekânlar da, özellikle geçmişte olmak üzere Süryaniler tarafından ziyaret edilmektedir. Başka bir ifadeyle, şifa ve bereket için gidilen mekânlar farklı etnik ve dini grupların ortak alanı olabilmektedir.

Farklı din mensuplarının müşterek ziyaret mekânlarının günümüze kıyasla geçmişte daha yaygın olduğu söylenebilir. Müşterek ziyaret mekânlarının Türkiye’de çeşitli örnekleri vardır.³⁸ Mardin açısından ise Savur’daki Sit Meryem (Ziyaret el-Ayn/ Ümmü’s-Seb’e) ziyareti ve Mor Dimet manastırı örnek verilebilir. Mardin’deki Sultan Şeyhmus ziyareti ise Müslüman Kürtler ve Araplar için olduğu kadar, Suriyeli ve Iraklı insanlar için de ortak ziyaret mekânıdır.

Kürtler ve Araplar arasında yaygın olan Sultan ve Şeyhmus isminin birinci dereceden Sultan Şeyhmus ziyaretiyle ilişkisi vardır. Benzer şekilde, Gabriyel, Gebro, Gevriye gibi isimlerin Süryaniler için önemli bir yeri olan Mor Gabriyel (Deyr’ul-Umur) manastırına yapılan ziyaretlerle ilişkilendirilebilir. Deyr’ul-Umur manastırına yapılan ziyaretlerde Arap, Kürt ve Yezidilerin tercih ettiği isimler ise daha çok Umur ve Ömer isimleridir.³⁹ Belirtilen tüm bu hususlar, farklı etnik ve dini gruptan insanların müşterek ziyaret mekânları aracılığıyla etkileşime girdikleri ve bu

gelenlerin oradaki ihtiyaçları için ağaçların kurumuş dalları kullanılabilir. Bu yönüyle ziyaretler, çevrenin orman sağlığı açısından –genel ifadeyle– işlevseldir.

³⁷ Manastır ve kilise mekânları hakkındaki anlatıları konu alan geniş bir çalışma için ayrıca bkz. Hatice Kübra Uygur, “Kültürel Doku İçinde Mardin Süryanilerinin Mekân Efsaneleri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015).

³⁸ Günay vd., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, 111. Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 194.

³⁹ Uygur, “Kültürel Doku İçinde Mardin Süryanilerinin Mekân Efsaneleri”, 424. Sultan ve Şeyhmus isimlerinin verilmesinde Sultan Şeyhmus ziyareti önemli bir etkidir. Fakat Ömer ve Gabriyel isimlerinin verilmesinde tek sebebin ziyaretler olduğu söylenemez. Zira Müslümanlar arasında Ömer ismi, Süryaniler arasında da Gabriyel ismi meşhurdur.

mekânların -aşağıda açıklanacağı gibi- anlama değen karşılaşmalara alan açtığı söylenebilir.

Ziyaret mekânları merkezindeki hareketlilik, geçmişe kıyasla günümüzde azalmış durumdadır. Buna rağmen il sınırlarını aşan ilgisiyle Sultan Şeyhmus gibi mekânlar, hâlâ önemini korumaktadır. Sultan Şeyhmus ziyaretinin içerisinde Mardin ve Diyarbakır başta olmak üzere çeşitli bölgelerden gelen insanları bulmak mümkündür. Ziyaret alanında kahve, yemek malzemeleri ve yerel ürünler satışa sunulmakta, gelen misafirlerin ihtiyacı karşılanmaya çalışılmaktadır.

Sultan Şeyhmus mevkii, mesire alanı olarak kullanılabilirdiği gibi daha çok şifa bulmak için ziyaret edilmektedir. Düşük ve benzeri nedenlerle uzun yıllar çocuğu olmayanlar, erkek çocuk isteyenler, hastalığından biçare olanlar, dualarının kabul olmasını isteyenler, fert fert veya aileleriyle birlikte burayı ziyaret ederler. Ziyaretçiler, dualarının kabul olması için veya kabul olduktan sonra, burada kurban kesip yemek pişirirler ve oradaki tanıdık-tanımadık herkesle yemeklerini paylaşırlar. Türbenin etrafındaki geniş ve düzenli alanda, öbek öbek sofralar, koşuşturan çocuklar, sadaka dağıtanlar, gençler, yaşlı insanlar, hastalar, kötürümler, defler eşliğinde ilahi söyleyenler ve mevlit okuyanlar hemen hemen her yerde göze çarpmaktadır. Ortamda yumuşak bir hareketlilik olduğu gibi aynı zamanda sükûnet hâkimdir.

Ziyaretin Sultan Şeyhmus şahsında şekillenen kutsal mekân vasfı dışında, gelenlerin buradaki konumlanma biçimi de önemlidir. Ziyaretçilerin buradaki konumlanmaları, “Bir şeyi kendisinin kılma, bir şeyi kendisi için görme eylemini veya sürecini anlatan kendileme” durumu değildir. *Kendileme* durumunda özne-nesne ilişkisi vardır: Kendileyen özne ve bunun karşısında nesne olarak duran çevre, eşya ve mekân söz konusudur.⁴⁰ Sultan Şeyhmus ziyareti açısından düşünüldüğünde, yatırım temel figürü olan veli kişi (ve ziyaret mekânı) ile ziyaretçiler, her biri karşılıklı özne değindedir. Nitekim ziyarete gidenlerin o mekânda uykuya dalıp rüyalarında mekânla ilişkili bir silueti görmeye çalışmaları ve gördükleri takdirde isteklerinin yerine geleceği veya iyileşecekleri inancı, özne-özne konumlanmasıyla ilgili bir durumdur. Bununla birlikte, isteklerinin gerçekleşmesi durumunda, ona hayır hasenat kabilinden, o mekânda veya uzaktaysa kendi bulunduğu yerde adağını yerine getirmek,

⁴⁰ Nuri Bilgin, “Fiziksel Mekândan İnsani Ya Da İnsanlı Mekâna”, *Mimarlık*, 28/3 (1990): 63-64.

kurban kesip pişirmek ve paylaşmak, bir sorumluluk mahiyetinde algılanır. Bunun her yıl tekrarlanması, ilgili kişinin adağına bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Bazıları ise yılda bir defa olmak üzere en az yedi yıl boyunca adak kurbanı kesmektedir. Aksi durumda gerçekleşen arzunun tekrar ellerinden alınacağı inancı hâkimdir ki, bu karşılıklı öznelere mübadelesi/hediyeleşmesi gibidir. Öyle ki doğan çocuklarına Sultan ve(ya) Şeyhmus isimlerinin verilmesi, beklentinin gerçekleştiğine işaret etmekle birlikte, bunun karşılığı değerindedir.

Geçmişte yoğun biçimde ziyaret edilen Sît Meryem (Ziyaret el-Ayn/ Ümmü's-Seb'e) ise günümüzde bölgesel değerini kaybetmiş, mahalli ziyaret mekânlarından biri olarak durmaktadır.⁴¹ 1950 yılından önce ilçe sınırlarını aşan ve bölgesel bir değere sahip olan bu ziyaret, hem Süryanilerin hem de Arap ve Kürtlerin müşterek mekânlarından biriydi. Bunda Savur yol hattının işlek olmasının da etkili olduğu söylenebilir. 1950 yılını müteakip süreçte, yol hattının önemini yitirmesi, Süryanilerin göçü, kitabî olan dinî bilincin yükselmesi, hurafe algısının oluşması, alternatif farklı merkezlerin varlığı gibi sebeplerle bu ziyaret, bölgesel değerini kaybetti. Savur ilçesine bağlı Dereiçi (Kıllıt) köyünde bulunan Mor Dimet manastırı da romatizma hastalığına iyi geldiği inancıyla hem Süryanilerin hem de görece bazı Arap ve Kürtlerin ziyaret ettikleri alanlardan biriydi. Bahsedilen çerçevede Mor Dimet manastırı, geçmişe kıyasla değerini yitirmişti, fakat 2018 yılı itibarıyla ziyaret edilen bir yer olma niteliğini yeniden kazanmaya başladı. Belirtilen iki örnek değişim, hem anlamı karşılayan değerlerin dönüşümünü hem de anlama karşılık gelecek farklı değer arayışlarını örneklemektedir. Söz konusu edilen değişim, anlam katmanlarının karşılıkları bağlamında, anlamın daralıp genişlemesiyle de ilişkilendirilebilir.

III. Halk İnançlarının İşlevselliği

Halk inançları merkezindeki farklı etnik ve dini grupların karşılaşmaları, kaçınılmaz biçimde kıyaslamaları da beraberinde getirmektedir: Konuşulan dilden sofrada adabına, giyim kuşamdan ahlaki tutumlara, birbirlerine anlatılan dertlerden anılara ve tutumlara varıncaya kadar grupların kendilerine dönük farkındalıkları ve kıyaslamaları söz konusudur. Farkındalık, farklı yaşam ve yorum biçimleriyle veya farklı seçenek imkânlarıyla tanışmalarının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.

⁴¹ Yeşilmen, *Mahallemler*, 266.

Bu noktada kültürel alışveriş ve sınırların oluşumu, anlam değeri çerçevesindeki etkileşim oranında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla halk inançları ve ziyaret mekânları, toplumsal bütünleşmeyi sağlaması, dayanışma/güven ortamının tesisi ve psikolojik işlevleri açısından olduğu gibi,⁴² farklı etnik grupların tanışması ve hatta farkın/sınırların farkına varılması bakımından da işlevseldir.

Ziyaret alanında belirtilen dış konumlanmanın, içteki anlam dünyasındaki karşılığı itibariyle dengeli ve mutabık olduğunu söylemek mümkündür. Dengesiz durumlarda ise sosyal yaşam ve anlam birbirini karşılamayacaktır. Bu, işlevselliğini kaybetme durumudur. Kültürel değerlerin bazılarının kök salmasına karşılık, diğer bazılarının zayıflaması da bununla açıklanabilir.

Halk inançlarının varlıklarını devam ettirmesi, kültürel bir değer olarak onların işlevsel olduklarını göstermektedir. İşlevsellik, onların anlamı karşılama ve karşıladığı anlamı koruma oranında söz konusudur. Bu aynı zamanda onların değerini sürdürmelerine sebep olmaktadır. Mesela, evlat sahibi olmanın birey, aile ve kültür açısından içsel bir anlamı vardır; bu anlam, hem kültürel olarak inşa edilmiştir, hem de insan olarak içsel bir derinliğe işaret etmektedir. Anlamın değişkenliği, sosyal yaşamdaki geniş aileden çekirdek aileye doğru gerçekleşen değişim ile de ilişkilendirilebilir. Fakat anlam, bu değişime rağmen daha kapsamlı ve daha derin bir kavrayış alanında durmaktadır.

Anlam, insanın doğası ile de ilişkilendirilebilir. Bir şey, kültürel veya insanî katmanlar açısından içerdeki anlama karşılık gelemiyorsa ve buna rağmen daralan anlamın yerini büyük bir boşluk aldıysa bu, mevcut daha kuşatıcı bir anlamın karşılanmaması ve yaşamın değersizleşmesi ile ilişkilidir. Nitekim boşluğun varlığı, mevcut anlamı karşılamama oranında kendini göstermektedir. Kurumsal ve sembolik unsurlarla birlikte sosyo-kültürel yaşamın değiştiği anlam ne kadar derin ve kuşatıcı ise kültürün devamlılığı ve işlevselliği de o derecede söz konusudur.

Belirtilen çerçevede halk inançlarını kabul edenler, inanç olgusu, bereket/teberrük ve veli kişilerin devam ettiğine inanılan kerameti üzerinden yaklaşım sergileyebilmektedir. Bununla birlikte, halk inançları

⁴² Fatih Kandemir, "Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)*, 9/1 (2016): 99.

bağlamındaki etkileşimlerin geçmişe kıyasla günümüzde azaldığını söylemek mümkündür. Bunun çeşitli sebepleri vardır: Pozitivist yaklaşım biçimi, kitabî okumalarla yükselen dini bilinç, şehirleşme olgusu gibi nedenler bunlardan bir kaçıdır. Halk inançları, karşı çıkanlar açısından, hurafe, kadın işleri ve batıl inançlar olarak tanımlanabilmektedir. Bazıları ise psikolojik dinamiklerin etkili olduğu görüşüyle bunların yanılısamadan ibaret olduğu görüşündedir.

Halk inançları, “eğitilmiş insanlarda” da görülebilmektedir.⁴³ Şehir ortamlarında, benzer inançların farklı biçimlerde yeniden üretildiğinden bahsetmek mümkündür; bu ayrı bir araştırma konusudur, fakat şu söylenebilir ki, fal ve burç tahlilleri merkezinde açılan özel televizyon kanallarının ve internet sitelerinin yaygın olması, halk inançlarının değdiği anlamın yeniden üretimi üzerinden okunabilir.

Halk inançları merkezinde belirtilen anlam ve değer etkileşimleri, kültürel anlam dünyası ve kültür doğa ilişkisi itibarıyla iç, kültürel konumlanma ve pratikler veya kültürel değerler itibarıyla dış arasında mütenasip bir özellik göstermektedir. Bu minvalde, küreselleşme sürecindeki değersizleşme veya sözün sanat değerini yitirmesi durumunu, sözün anlama değmemesi daha doğrusu iç-dış arasındaki muvazenesiz durum üzerinden okumak mümkündür.

Halk inançlarının günümüze kadar işlevselliğini koruması, toplumsal mühendislik bağlamında değildir. Mesele, işlevsel olan sadaka ve yardımlaşmanın toplumsal bütünlüğe aracı edilmesi de değildir. İşlevsel olarak vurgulanan husus, yardımlaşma gibi bir değerın işaret ettiği anlamı taşıyabilme veya bu anlamın içinde yer edebilme durumudur. Bu açıdan şu söylenebilir ki, makalede halk inançlarında olduğu gibi anlama eğilen, daha doğrusu anlama değen ve anlamın gereğini yerine getiren bir model önerisi sunulmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının kullanımı, robot nüfusuna dönük çalışmalar, dijital toplum beklentileri, hız ve ağ endeksli küresel dünya algısının beraberinde getirdiği değersizlik, yukarıda vurgulanan öneriyi önemli kılmaktadır. Zira bu süreçte anlam, dijital ortamda inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Dijital toplumun (!) inşası, sosyo-kültürel yaşamda kendini gösteren anlam boşluğu oranında hız kazanmakta ve insanların birbirinden yalıtılmış

⁴³ Eroğlu, “Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri”, 88.

bir biçimde yaşaması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Süreç içerisinde yaşam değersizleşirken, daha doğrusu anlamdan koparken, değer alanı da farklı bir biçimde inşa edilmektedir. Buradaki kozmos, insanın içinde yaşadığı, bilinen kozmos değildir. Anlam, bir çeşit taklitle (veya simülasyon ile) dijital kozmos bağlamında inşa edilmektedir. Dijital toplum, inşa edilen anlam bağlamında değer arayışına girecektir, fakat bu noktada değer varlığı daha fazla sorgulanacaktır. Bu nedenle, belirtilen süreç karşısında, halk inançları merkezindeki etkileşimler üzerinden işaret edilen anlama değmek veya anlama karşılık gelebilmek modeli önemsenmiş ve önerilmiştir.

Sonuç

Halk inançlarının günümüze kadar gelebilmesi, karşıladıkları anlama dönük onların işlevsel olma nitelikleriyle ilgilidir. İşlevsellik, bir eşya, durum, davranış veya kurumun anlamı karşılayabilmesi oranında söz konusudur. Dolayısıyla değerlerin işaret ettiği anlamı karşılamadan kültürel değer faaliyetlerinin toplumsal mühendislik bağlamındaki işlevsellik beklentisiyle sahaya sürülmesi beklenileni karşılamamaktadır. Bu noktada değer(ler), retorik değil, davranış üzerinden kendini göstermektedir.

Halk inançları, farklı etnik ve dini gruplardaki insanların arasında değerli etkileşimlerin gerçekleşmesine alan açmıştır. Anlamın ve aynı zamanda kutsallığın mülkiyet konusu edilmemesi, ortak zemindeki etkileşimlerin niteliğini de değerli kılmıştır. Farklılıkların eremediği, tanışmanın kendini gösterdiği zemininin işlevi, anlama değebilmenin kapsamı, derinliği ve kuşatıcılığı oranında söz konusu olmuştur. Bu çerçevede halk inançları ve ziyaret mekânları, farklı etnik ve dini gruplar için çekim merkezi olma özelliğini günümüze kadar sürdürebilmiştir. Anlama yönelen, anlam içinde birbirine değer olan buradaki konumlanmalar, modernleşme ve küreselleşmenin etkileri hesaba katıldığında, günümüz için model teşkil etmektedir. Çünkü anlama değmek, bir çocuğu(muzu) gerçekten dinlemek ile ilgili olduğu gibi, kozmos içindeki yerimizi ilgilendiren anlamlarla da ilişkilidir. Yapılan öneri, en azından sosyal yaşamı inşa ederken kültürel değerlerdeki birikmiş anlamı karşılayabilme sorunsalına da gönderme yapmaktadır.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 3.bs. Ankara: Vadi Yayınları,1998.
- Arslantürk, Zeki ve Amman, Tayfun. *Sosyoloji*. 8.bs. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Aydın, İnanet. “Değer Kavramı ve Değer Yükleme”. *Eğitim Yönetimi, Denetimi ve Politika Yazıları*, ed. İnanet Aydın, Kürşat Yılmaz, 42-52. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Barth, Fredrik. “Giriş”. *Etnik Gruplar ve Sınırlar*, der. Fredrik Barth, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, 11-40. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001.
- Berry, Lohn W. vd. *Kültürlerarası Psikoloji*. 3.bs. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Bilgin, Nuri. “Fiziksel Mekândan İnsani Ya Da İnsanlı Mekâna”. *Mimarlık*, 28/3 (1990): 62-65.
- _____. *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri”. *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 25-26 Mayıs 2016*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2016, 87-97.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi, 1994.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gül, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Göktaş, Hüseyin Rahmi. *Bensenoğ*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- _____. *Runasimi: İnsan Dili*. İstanbul: -ki Yayınları, 2018.
- Graeber, David. *Değer Teorisi*. çev. Başak Kıcır, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Günay, Ünver vd. *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları,1998.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Değer”. *Felsefe Ansiklopedisi*, 5. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, II, 275-277.
- Kalafat, Yaşar. “Türk Dünyası Tarihi Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi”. *Millî Folklor*, 6/44 (1999): 88-91.
- Kandemir, Fatih. “Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiye’deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)*, 9/1 (2016): 97-114.
- Moore, Jerr D. *Kültür Teorileri*. çev. A. Erkan Koca, Ankara: Atif Yayınları, 2015.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. Tayfun Atay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2004.
- Özbudun, Sibel ve Şafak, Balkı ve Altuntek, N. Serpil. *Antropoloji: Kuramlar ve Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.

- Sahlins, Marshall. *Taş Devri Ekonomisi*. çev. Taylan Doğan, Şirin Özgün, 2 bs. İstanbul: Bgst Yayınları, 2016.
- Smith, Christian ve Woodberry, Robert D. "Din Sosyolojisi". çev. İhsan Çapçioğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 47/2 (2006): 215-235.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler*. İstanbul: İletişim yayınları, 2009.
- Subaşı, Necdet. "Kutsal Tarih'in Dinî Sosyolojisi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2000): 63-83.
- Tanyu, Hikmet. "Dinî Folklor veya Dinî-Manevî İnançların Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1976): 123-142.
- Tezcan, Mahmut. *Sosyolojiye Giriş*. 9. bs. Ankara: Anı Yayınları, 2016.
- Uygur, Hatice Kübra. "Kültürel Doku İçinde Mardin Süryanilerinin Mekân Efsaneleri". Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Yeşilmen, Halit. *Mahallemler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili

Fulya İBANOĞLU*

Orcid ID: 0000-0001-8478-2967

Atıf/©: İbanoğlu, Fulya, Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin" İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 273-342

Öz: Bu makalede, Osmanlı modernleşmesinin temel meselelerinden terakki ve tekâmül fikrini, bunun Darwin nazariyesi ile irtibatını, Hz. Âdem'in yaratılış inancıyla insanın maymundan geldiği iddiasının mukayesesi, nihayet Darvinci felsefenin tenkidini ihtiva eden bir yazmanın çevrimyazısı verilecek, yazmanın muhtevası tahlil edilecektir. *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin* isimli bu yazmanın müellifi, Osmanlı İstanbulu'nun en mühim tekkelerinden Eyüp Hasırîzâde Dergâhı'nda 1880'den tekkelerin sırlandığı 1926'ya kadar postnişin olan Mehmed Elif Efendi'dir. Muhtemelen Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan bu yazmanın, 2016'ya kadar literatürde sadece ismi bilinmektedir. Bu yazma vesilesiyle, Osmanlı'nın son döneminde farklı mahfillerde tartışılan terakki ve tekâmül fikrinin bir tekke müntesibi tarafından nasıl anlaşılıp tahlil edildiği ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Terakki, Tekâmül, Darwin, Hasırîzâde Dergâhı, Mehmet Elif Efendi

The Rising Voice from the lodge of Progress and the Idea of Evolution: Translation and Analysis of the Name of "Darvin'e Cevab: İrşadu'l-Ğâvîn Bi- Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin"

Citation/©: İbanoğlu, Fulya, The Rising Voice from the lodge of Progress and the Idea of Evolution: Translation and Analysis of the Name of "Darvin'e Cevab: İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin", Artuklu Akademi 2018/5 (2), 273-342

Abstract: In this article, the transcription of a manuscript on the main issues of Ottoman modernization, the idea of evolution and evolution, its connection with the Darwinian Theory, the comparison of the claim that man came from ape with the belief of creation and finally the criticism of Darwinian philosophy will be given; the content of the manuscript will be evaluated. The author of this manuscript named *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin* is Mehmed Elif Efendi, who was a sheikh from 1980 until the year of 1926, when the lodges were closed in the Eyüp Hasırîzâde Dergâhı, one of the most important lodges of Ottoman Istanbul. This manuscript, probably written in the early years

of the Republic, was only the name of this manuscript known until 2016. On the occasion of this manuscript, it will be examined how the concept of evolution and evolution discussed in different circles in the last period of the Ottoman Empire was understood and analyzed by a sufi.

Anahtar Kelimeler: Progress, evolution, Darwin, Hasırizâde Dergâhı, Mehmet Elif Efendi

Giriş

19. yüzyıl genelde İslâm dünyasında, özelde Osmanlı devletinde hem siyasî hem fikrî çalkantıların yaşandığı, Batı düşünce dünyasının ürettiği pek çok mesele ve ıstılahı anlamak, tahlil etmek, çoğu zaman da bunlarla mücadele etmek zorunda kalındığı kritik bir zaman dilimidir.¹ Batı'da 17. yüzyılla başlayan ve fen bilimleri aracılığıyla ortaya çıkan yeni keşifler düşünce dünyasını da şekillendirmiş, insana ve kâinata dair yeni bir tasavvur teşekkül etmiştir. Artık kâinatın oluşumu, insanın yeryüzünde ortaya çıkışı gibi meseleler Kilise kaynaklı yorumlarla açıklanmayıp biyoloji, jeoloji gibi bilimlerin verileri ışığında yeniden anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu süreç yeni bazı nazariyeleri de tabii olarak peşinden getirmiştir. Bunlardan en önemlilerinden birisi de Darwin nazariyesidir. Bu nazariye Müslüman düşünürleri de etkilemiş, ne olduğu hakkında tartışılıp yazılmış, pek çok muarız ve müdafii olmuştur. Bu makalede meseleye dair, Osmanlı'nın son dönem neslini temsil eden bir şeyhefendinin kaleme aldığı "yarı meçhul" bir risaleyi değerlendirip metnini vereceğiz.

1. Darwin'e Reddiye Yazan Bir Şeyhefendi

Müslüman İstanbulu'nun en mühim kültür muhitlerinden biri de tekkeleridir. Bu tekkelerden bazılarının kendi bünyelerinde teşekkül eden vakıf kütüphaneleri onların bu yönlerini daha da pekiştirmiş, Osmanlı İstanbul'unun düşünce hayatına katkıda bulunmuşlardır. Tekke kütüphaneleri bazen şeyhefendilerin, bazen müntesip ve muhibbanın vakfettikleri kitaplarla zenginleşmiştir.² Makalede ele alacağımız *Darvin'e*

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, fulyaibanoglu@gmail.com.

¹ Batı felsefesinin Osmanlı'ya intikali pek çok eserde ele alınmıştır. Biz burada konumuzla alakalı üç esere dikkat çekeceğiz: Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2008); Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, (İstanbul: İnsan Yay., 1986); Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1966).

² Hususen İstanbul tekke kütüphanelerinin nasıl teşekkül ettiği ve buradaki Farsça eserler hakkında bir çalışma için bkz. Fulya İbanoglu, "Osmanlı Coğrafyasında Basılmış Farsça

Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin isimli risale de Sütlüce Sadî Dergâhı Kütüphanesi'ne kayıtlıdır.³ Bu kütüphanede o vakte kadar mevcûd kitapların muhtemelen büyük çoğunluğu, diğer tekke kütüphaneleri gibi tekkeler sırlandığında peyderpey Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Ancak söz konusu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakli çok daha yenidir. Zira 2016'ya kadar isminden haberdar olunan eserin bu kütüphanede kaydı yoktur. Müellif Şeyh Hasîrizâde Elif Efendi'nin (1850-1927)⁴ biyografisine dair metinlerde bu Darvin reddiyesini vefatından altı ay önce yani tekkeler sırlandıktan sonra⁵ kaleme aldığı belirtilmekle birlikte eserin elimizdeki nüshasındaki⁶ ketebe kaydından, oğlu Sa'diyye'den Abdüsselam Dergâhı Şeyhi Yusuf Zahir Efendi tarafından 1344 (1926) yılı Rebiülevvel ayının başlarında müsveddeden istinsah edildiğini öğreniyoruz. Ancak bu müsvedde o tarihte mi yazılmıştı, yoksa Yusuf Zahir Efendi, babasının daha önceden yazdığı nüshadan mı istinsah etmişti, bu husus kanaatimizce hâlâ belirsizliğini korumaktadır.

Osmanlı modernleşmesini yönlendiren ana fikir diyebileceğimiz terakki ve tekâmülün pek çok cephesi vardır; ancak bu makalenin sınırları dâhilinde hepsinden bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle ekte çevrimyazısını vereceğimiz risalenin muhtevası çerçevesinde Meşrutiyet devri meşayihinden bir müellifin, insanın yaratılışıyla Darvinci evrim felsefesini hangi noktalarda yakınlştırıp hangi noktalarda reddettiği, insanın menşeiyle terakki arasında ne türden bir irtibat kurduğu meseleleri ele alınacaktır. Bu mevzular farklı meslek ve meşrepten kimselerce lehte ya da aleyhte kaleme alınmakla birlikte

Kitaplara Bir Başka Açıdan Bakmak: 19. yüzyıl İstanbul Tekke Kütüphanelerindeki Matbu Farsça Eserler", *Müteferrika*, 54/2 (2018): 199-218.

- ³ Hasîrizâde Mehmed Elif Efendi, *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn bi-reddi Nazariyeti Feylesof Darvin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Sütlüce Dergâhı, no: "456".
- ⁴ Mehmed Elif Efendi hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Nihat Azamat, "Elif Efendi, Hasîrizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), XI, 38. Hüseyin Kurt, "Hasîrizâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003), 120-123.
- ⁵ Bilindiği üzere tekkeler 30 Kasım 1925'te kabul edilen bir kanunla kapatılmıştır.
- ⁶ Dergâhların sırlanmasından sonra buralara ait kitapların Süleymaniye Kütüphanesi'ne 1926-1950 arasında peyderpey nakledildiği biliniyor. İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinin bir kısmı da zaten bu tekke kütüphaneleridir. Ancak Hasîrizâde Dergâhı'nın kitapları 1926'dan sonra diğer tekke kitapları gibi Süleymaniye Kütüphanesi'ne intikal etmemiştir. Daha doğrusu diğer kütüphanelerin devir tarihi bilinmekle birlikte Sütlüce'ninki şimdilik bilinmiyor. Diğer tekke kütüphanelerinin devir tarihleri için bkz. Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1957). Eyüb Tanrıverdi, eserin Mustafa Koç'un gayretleriyle 2016'da bulunup Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledildiğini ifade ediyor. bkz. Eyüb Tanrıverdi, "Hasîrizâde Mehmed Elif Efendi'nin Muhtârü'l-Enbâ Adlı Eseri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 14/27 (2016): 223-224.

meşayihin -mesela istibdat aleyhtarı yahut bilim taraftarı metinlerine rastlansa da⁷ - ne biyolojik evrim ne de bunun esaslarının toplum hayatına tatbiki olan tekâmül felsefesine dair bir şey yazdığına rastlanmaz. Hâlbuki muarızlarca, aklın ve bilimin dolayısıyla terakkinin en büyük engelini, şeyhendifilerin temsil ettiği tasavvuf ve tarikat geleneği, kültürü olduğu sıklıkla dile getirilmektedir.⁸ Meşayihin bu tenkitleri karşılama, tasavvuf cephesini savunma mahiyetinde telif vermemeleri de bahs-i digerdir.

Ulema ve meşayih arasında olduğu kadar devlet nezdinde de mühim bir mevkiye sahip Hasîrîzâde Dergâhı'nın son şeyhi Mehmed Elif Efendi ise, tekâmül nazariyesi hakkında yazdığı eserle istisnai bir müelliftir. Onun, *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darwin* isimli Cumhuriyet'in ilânından sonra kaleme aldığı bu küçük risalesi yukarıdan beri özetlemeye çalıştığımız Tanzimat'la başlayan tekâmül-terakki literatüründe tartışılan meselelerin bir muhassılası kabul edilebilir. Elif Efendi'nin Cumhuriyet'in ilanı öncesi telifleri arasında, bu mevzularla uzaktan da olsa irtibatlı bir eserine tesadüf edilmemektedir. Üstelik eser daha önce de ifade ettiğimiz gibi, meselenin hararetle tartışıldığı döneme ait hemen hemen tüm noktalara temas etmiş ve fakat o devirde neşredilmemiş, çok daha sonra gün yüzüne çıkmıştır.

Eyüb Sütlüce'de, Sa'diyyeden Hasîrîzâde Dergâhı'nın 1880'den 1925'e kadar şeyhi olan Mehmed Elif Efendi, tekkeler sırlandığında İstanbul'daki son postnişinlerdendir. Daha sonra hakkında *Tenşîtü'l-muhibbîn bi-menâkıb-ı Hoca Hüsâmeddin* isimli çok kıymetli bir eser yazdığı Nakşi şeyhi Mesnevihan Hoca Hüsâmeddin Efendi⁹ ile Mevlevî Şeyhi Osman Selahaddin Efendi gibi devrin meşahirinin rahle-i tedrisinde ulûm-ı diniye ve ulûm-ı aliyye tahsil eden Elif Efendi, Sadî, Şazilî, Mevlevîlik ile yine Sa'diyye'den Şeybanî ve Şazelî'nin Medenî şubelerinden icazet alarak uhdesinde bunları birleştirmiştir. Babasının vefatından sonra posta geçtiği Hasîrîzâde Dergâhı'nda pek çok ders ve sohbet vererek talebe yetiştirmiş, Türkçe, Arapça, Farsça lisanlarında tasavvuf, kelim, tefsir ve edebiyat sahalarında eserler telif etmiştir.

⁷ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2008), 46.

⁸ Tasavvufun, tekkelerin Müslümanları aklı kullanmaktan uzaklaştıran, her şeyi hisse, rüyaya havale eden, bidatler ve hurafelere teslim olmuş bir kültür olduğu iddiası modernleşme devri tartışmalarının en mühim mevzularındandır. Tanzimat'tan itibaren bununla ilgili ciddi bir literatür oluşmuştur. Meseleyi tartışan bir metin için bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2003), 358-385.

⁹ Hür Mahmut Yücer, "Hoca Hüsâmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Ek-1, 560-561.

Elif Efendi'nin kendisinden Mevlevîlik icazeti ve *Mesnevi* dersleri aldığı Yenikapı Mevlevîhâne'sinde elli küsur sene postnişin olan Osman Selahaddin Dedé'nin Tanzimat'ın güçlü devlet adamlarını çevresinde topladığı bilinmektedir. Keçecizade Fuad Paşa, Âli Paşa, Mithat Paşa gibi sadrazamlar, Prens Mustafa Paşa, Mısırlı Kâmil Paşa, Şeyhülislam Sahib Molla, onun sohbetlerine katılmışlardır. Onun siyasetle bu ilişkisi, Tanzimat kadrolarıyla kurduğu yakın temas mevlevîhâneyi modernleşme yanlısı bir müesseseye dönüştürmüş, I. Meşrutiyet Anayasası'nın ilk tartışıldığı yer olmuştur.¹⁰ Kısaca ifade ettiğimiz bu ve benzeri irtibatlar Elif Efendi'yi bir tarikat büyüğü olmasının yanı sıra devrinin önde gelen âlimleri arasına katmış, İslâm dünyasının karşılaştığı pek çok meseleyi bu çevrelerde öğrenme ve tartışma imkânı bulmasını sağlamıştır. Okuduğu kitaplar ve kütüphanesi de pek çok kimse tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca tekkelerin denetimiyle vazifeli Meclis-i Meşayih reisliğine getirilmesi onun ilmî ve idarî kudretine duyulan emniyetin bir neticesi olsa gerektir. Onun şeyhliği sırasında Sütlüce'deki dergâhta pek çok cemiyet tertib edilmiş, tasavvuf ve sanat sahasının üstadları zikirlere, *Mesnevi* derslerine ve sohbetlere iştirak etmişlerdir.¹¹

Netice itibarıyla risalenin telif tarihi her ne kadar Cumhuriyet'in ilanı sonrasına tesadüf ediyorsa da müellifi Elif Efendi Tanzimat'ın ilanından kısa sayılabilecek bir zaman sonra doğmuş (3 Recep 1266/ 9 Mayıs 1850), II. Abdülhamid'in tahtta olduğu yıllarda tahsilini tamamlamış biri olarak memuriyete girmiş, müderrislik yapmış, II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Meclis-i Meşayih reisliği vazifesini, nihayet 1879'dan 1925'e kadar Hasîrizâde Dergâhı postnişinliğini deruhte etmiş biri olarak İslâm dünyasının ve tabii Osmanlı'nın son üç yüzyılda tartıştığı, halletmeye çalıştığı pek çok meseleden haberdar, bunlar üzerinde kafa yormuş bir zattır. 22 Kasım 1859'da Darwin'in *Türlerin Kökeni* (On the Origin of Species) yayınlandığında henüz dokuz yaşında, 1871'de *İnsanın Türeyişi* (The Descent of Man) isimli eseri yayınlandığında da yirmilerin başındadır ve dünyada olduğu gibi Dersaadet'te de muhtemelen bu mesele pek çok mahfilde konuşulup tartışılmaktadır. Dolayısıyla Mehmed Elif Efendi'nin ârif, âlim şeyhzâde-şeyh kimliğiyle Osmanlı'nın modernleşme tarihine şahit biri olarak bu eseri kaleme aldığını ve bu açılarından mühim olduğunu söylemeliyiz.

¹⁰ Osman Selahaddin Dedé'nin biyografisi ve bahsi geçen meseleler hakkında bkz. Bayram Ali Kaya, "Osman Selâhaddin Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Ek-2, 382-383.

¹¹ Baha Tanman, "Hasîrizâde Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), XVI, 384.

2. II. Meşrutiyet Devri Terakki ve Tekâmül Fikrine Dair

Müellif Şeyh Elif Efendi'nin reddiye yazdığı Darwin nazariyesinin, son dönem Türk düşünce tarihinde başta evolution/evrim/tekâmül ve progress/ilerleme/terakki olmak üzere pek çok meseleyle irtibatı vardır. Risalede de bu meselelerden bir kısmı müellif tarafından ele alınmıştır. Bu nedenle risaleye geçmeden önce irtibatlı konulara kısaca değinmekte fayda vardır.

Malum olduğu üzere, hususen II. Meşrutiyet'in ilanını takiben Osmanlı coğrafyasının hemen hemen her köşesinde, her muhitte terakki konuşuluyordu. Osmanlı ilmiyesi, kalemiyesi ve askeriyesi İslâm dünyasının eski saltanatlı günlerine tekrar dönebilmek için terakki edilmesi gerektiğini, farklı derecelerde de olsa, müşterek bir talep olarak dile getiriyorlardı. Ernest Renan'ın İslâm'ı (aslında dini) hedef alarak, dinin terakkiye mani olduğu, insanlığın ancak akıl ve fen/bilim ışığında terakki edeceği/ilerleyebileceği, dinin ise bunların yolunu tıkadığı iddiası Müslüman münevverlerin dinî gayretlerini, hassasiyetlerini tahrik ediyor, İslâm'ın terakkiye mani olmayıp, aksine terakkiye sevk ettiğini ispatlamak için kitaplar, makaleler yazılıyordu.¹²

Batı'nın İslâm dünyasına siyasî-askerî üstünlüğünün sebebi olarak görülen fen bilimlerindeki gelişmeler Osmanlı münevverlerini bu sahaya sevk ediyor, naklin yanı sıra akıl ve tecrübenin/deneyin zarureti, bilimin asıl itibarıyla nakille çatışmadığı dile getiriliyordu. Bu hususta bir kısım müellif İslâm dünyasının artık nakille, daha fazla olarak eski ilim anlayışıyla, eski ilmî müktesabatla hayatı tanzim etmeyi bir tarafa bırakıp aklî ilimlere yönelmesi yahut onlara öncelik vermesi gerektiğini savunuyordu. Diğer bir kısmı da bu ikisinin esas itibarıyla birbirine ters düşmeyeceğini aksine İslâm'da akılla naklin çatışmadığını, tabii ilimlerle Allah'ın kâinatın işleyişine koyduğu nizamdaki hikmet (tabiat kanunları ile ilahi kanunlar) arasında bir fark bulunmadığını müdafaa ediyordu.¹³ Bunlara göre fen bilimleri Allah'ın kâinatın işleyişine koyduğu nizamı keşfetmekte bir vasıta. Dolayısıyla ilimle, deney ve akıl aracılığıyla ilahî hikmetin bilinebileceği/bulunabileceği fikri, peşi sıra, bu yolda ne kadar mesafe katedilirse o kadar ilerleneceği inancını getiriyordu. Bilindiği üzere 16. ve 17. yüzyılın bilimsel keşif ve

¹² Bu tartışmalar ve metinler için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân*, 2 (1996): 1-94.

¹³ Konuyla alakalı pek çok eser mevcuttur. Ancak makalemizin esas meselesi bu olmadığından burada sadece "*Din-i İslam'da akıl ve fen haricinde hiçbir şey yoktur*" diyen Filibeli Ahmed Hilmi'ye atıfta bulunulacaktır. Söz konusu ifade için bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam*, (Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1326), I, 101; II, 610-613.

gelişmelerinden sonra fizik bilimlerin şekillendirdiği yeni bir tabiat tasavvuru, bu tasavvurun bir parçası olarak da insana yeni bir bakış ortaya çıkmıştır. "İnsan davranışı, keşfedilebilecek ve doğrulanabilir form içinde açık seçik ifade edilebilecek, ayrıca her zaman ve mekâna uygulanabilecek genel yasalara tabidir."¹⁴ Buna göre "değişen olgular arasında sabit ve kanıtlanmış ilişkiler (kanunlar) arayan bu yeni anlayış başlangıçta ilahî kökenden kopmamıştır" ama zamanla ilahî olanın yerini almıştır.¹⁵ Böylece kainatta mekanik bir düzenin varlığı fikrine ulaşılmış, bu düzen determinizm olarak tabir edilmiş, Meşrutiyet devri münevverlerinin kahir ekseriyeti de determinizmi sünnetullah/adetullahla bir şekilde uzlaştırmıştır. Yani aslında pozitivist felsefenin tabiat yasalarına dayanarak insan bilimlerini açıklama eğilimi, İslam düşünce dünyasına ait fitrat, sünnetullah, âdet kavramlarının da tabiat kanunlarıyla aynıleştirilmesi veya ona yakınlaştırılması şeklinde yön değiştirmiştir. Böylece Müslüman-Osmanlı düşünce dünyasında bu mesele bir tür İslâmleştirme tarikiyle kabullenilmiştir. Buna göre sünnetullah ya da adetullah, Allah'ın hem tabiat hem cemiyet hayatının işleyişine yönelik koyduğu nizamın yani kanunların adıdır. Müslümanlar, fen bilimleriyle meşgul olup tabiatın kanunlarını tespit eden ve bu kanunları toplum hayatına tatbik eden Batılıları dikkate almalıdır. Zira Batılı araştırmacılar aslında, fen bilimleri aracılığıyla Allah'ın yeryüzüne koyduğu kanunları keşfetmişler ve terakki etmişlerdir. Yani terakkinin, içtimai tekâmülün kanunları da Allah'ın yeryüzüne koyduğu kanunlardır.¹⁶

Özetlemeye çalıştığımız, *tekâmül felsefesi* tabir edilen ve biyolojik evrimin *istihale*, *istifa*, *veraset* ve *mücadele-i hayat* gibi esaslarının cemiyet hayatında da mevcûdiyetine savunan Sosyal Darwinizm son dönem Türk düşüncesinde oldukça etkili olmuştur. Çünkü Batı'nın tekâmülün kanunlarını keşfederek siyasî, askerî, ilmî sahada terakki ettiği adeta bir inanç haline gelmiştir. Terakki ise, insanlığın, dolayısıyla cemiyetin maddi ve manevi hayatının tüm cephelerinde eskisinden, bir öncekinden daha iyiye, kemale doğru tedricen meydana gelen değişimler olarak anlaşılıyordu.¹⁷

¹⁴ Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, çev. Mustafa Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 309.

¹⁵ Taner Timur, *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 78.

¹⁶ Sünnetullahla determinizmi "irade" etrafında ele alan bir çalışma için bkz. Rıdvan Özding, *Akıl, İrade, Hürriyet Son dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 197-213.

¹⁷ Terakki fikrinin ne olduğunu, tarihini ele alan devrin en mühim eseri için bkz. Mustafa Şekip Tunç, *Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü*, (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1928), VI. Ayrıca terakki ve tekâmül meselesinin ne olduğunu Elmalılı Hamdi Yazır örneği üzerinden tahlil eden bir

Tanzimat'tan itibaren Osmanlı düşünce dünyasını hemen hemen her cepheden kuşatan terakki ve tekâmül fikriyle irtibatlı bir diğer mühim husus da, yeryüzünün yaratılışı, ilk insan, onun mahiyeti ve yeryüzünde ortaya çıkışı meselesidir. Malum olduğu üzere bilimdeki gelişmelerin neticesi Batı'da Kitab-ı Mukaddes'in sorgulanmasına, özellikle Tevrat'ta mevcut dünyanın beş bin küsur yıllık bir mazisi olduğu ayetinin aksini ispatlayan jeolojik bulguların zamanla ideolojik bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Meşrutiyet münevverleri Tevrat'taki bu hükmün aksine Kur'an'da kâinatın yaratılışı hakkındaki ayetlerin bilimsel verilerle örtüştüğünü müdafaa etmektedirler. Aydınlanmacı terakki tasavvuruna göre insanın başlangıçta vahşi, aklen, ruhen hatta bedenen zayıf olduğu, Darwin nazariyesine göre de maymun gibi bir ortak atadan geldiği iddiasını kabul etmezler. Umumiyetle ilk insan Hz. Âdem'in peygamberliği sebebiyle vahşi olması mümkün görülmemektedir.¹⁸

Son dönem Türk düşüncesinde insanın menşei ve yaratılışı gibi meseleleri muhtemelen ilk ele alan Hayrullah Efendi, Hoca Tahsin ve Ahmed Midhat'tır.¹⁹ Ancak burada onların meseleyi nasıl ele aldıklarına değinilmeyecektir. Yine de şuna dikkat çekmek icap edecektir: İbtidâi insanın varlığı, insanoğlu için başlangıçta bir vahşet, bir bedeviyet (bedevilik) halinin var olduğu inancı Meşrutiyet münevverlerinin hepsi tarafından Hz. Âdem ve onun ilk insan/ilk peygamber oluşu hususuyla irtibatlı ele alınmamaktadır. Ancak elbette insanoğlunun hayata vahşi ve zayıf bir varlık olarak başladığı kabulü, arkaplanda ilk insanın mükemmel yaratılıştan olmadığını da ima etmektedir. Literatürde mesele çoğunlukla bu şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Nihayet Osmanlı'nın modernleşme tasavvuruna farklı nispetlerde olsa da terakkiyi bir tür tarih yasası kabul eden geç aydınlanmacılık ve pozitivizm, materyalizm, biyolojik evrim ve sosyal Darwinizm tesir etmiştir.²⁰ Bu

metin için bkz. Fulya İbanoglu, "Mevcûdu Muhafaza Ederek Terakkî Etmek: Elmalılı Hamdi Efendi'de Terakki Fikri", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Antalya 2012*, ed. Ahmet Ögke, Rifat Atay, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 517-526.

¹⁸ Meseleyi Ahmed Hamdi Akseki'nin fikirleri bağlamında tahlil eden bir metin için bkz. Fulya İbanoglu, "Aksekili'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: Beşeriyetin Kaynağı Hz. Âdem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?", *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu, Antalya 2013*, ed. Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017), 463-468.

¹⁹ Emrah Yıldız, *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Osmanlı Tarih Yazımında Dünya Algısının Dönüşümü*, (İstanbul: Libra Kitap, 2017), 129-139, 174-175; Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, (İstanbul: Küre Yay., 2012), 136-150.

²⁰ Hususen Jöntürklerin modernleşme serüvenleri, mülk ü milletin kurtuluşu için aklın ve bilimin esas alınması istikametindeki fikirler için bkz. M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, (İstanbul: İletişim Yay.,

bağlamda Osmanlı münevverleri arasında materyalist evrimcilerin yanı sıra yaratılışçı evrim²¹ taraftarları da olmuştur. Bazı münevverler, Darwin nazariyesini sadece insanın maymundan geldiği iddiasıyla özdeşleştirmenin yanlış olduğunu, ancak bir tekâmülün her halükârda cereyan ettiğini, her bir tür için basitten gelişmişe doğru değişip gelişen bir terakkiden söz edilebileceğini zikretmişlerdir.²²

3. Yaratılış İncancıyla Tekâmül Felsefesini Telif Eden Bir Darwin Reddiyesi

Yirmi dokuz varaktan ibaret bu risalede Şeyh Mehmed Elif Efendi, çok teknik bir bölümlendirme yapmamakla birlikte meseleyi özetleyen bir girişten sonra, "İkinci Devre-i Arz", "Mevalid-i Selasenin Üçüncüsü Olan Hayvan Enva'ı", "Hilkat-i Âdem ve İntışar-ı Nev'-i Beşer", "Keyfiyet-i Hilkat-i Âdem" başlıklarını açmış, nihayet "Hatime"de aşağıda da görüleceği üzere kısa bir sonuç yazmak yerine "İslâmiyet mani-i terakki değildir" meselesini ele almıştır.

Elif Efendi, Darwin nazariyesini devrin genel teâmülü istikametinde evrim/tekâmül felsefesi dairesinde ele almıştır. Buna göre kendisinden önceki Müslüman filozoflar gibi tabii olarak Allah'ın kâinatın yaratılışını başlattığını ve sonrasında türlerin kendi içlerinde tekâmülünü de koyduğu kanunlarla idare ettiğini dile getirmiştir. Yani materyalist evrimci tasavvuru ve insanın maymundan türediği iddiasını reddetmekle birlikte, her şeyin peyderpey tekâmül ettiğini, bunun hikmet-i ilahiyeye muvafık olduğunu ifade etmiştir. Böylece o Meşrutiyet devri İslâmcıların büyük çoğunluğunda tesadüf edilen bir fikri müdafaa etmiş, kainatta varsayılan tabiat kanunlarını, determinizm ile sünnetullahı bir şekilde uzlaştırmış, bunları naslarla teyid etmeye çalışmıştır. Jeoloji, biyoloji, mineroloji ve botanik bilimlerinin o gün itibarıyla vardığı neticelerle tekâmülü ispat ettiğini kabul ederken, bunların aynı zamanda ayet

1985), 42-56. Meseleyi ulûm-fünûn açısından ele alan bir metin için bkz. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, 129-133.

²¹ Müslüman filozofların yaratılışçı evrim tasavvurları hakkında bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (Ankara: Kitabiyat, 2001), 122. Evrimin insanın menşei meselesinden çok daha başka ve onu da kuşatan bir olay olduğu vurgusu için bkz. Ş. Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2018), 271.

²² Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Büchner, Darwin ve Herbert Spencer'in tesirinde, farklı da olsa fikir beyan etmiş Baha Tevfik, İsmail Fenni Ertuğrul, Filibeli Ahmed Hilmi gibi tekâmül felsefecisi isimler için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yay., 1998), 243, 290, 296. Ayrıca Tanzimat aydınları arasında mevzu ve taraflarıyla alakalı olarak Atilla Doğan'ın *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* adlı eserine bakılabilir.

ve hadislerde bildirildiğini, her birinin Allah'ın tabiata koyduğu nizamın bir tecellisi olduğunu zikretmiştir.

Hiz. Âdem'in yeryüzünde kâmil bir insan olarak zuhurunu yukarıdakine benzer şekilde ele almış, Darvıncilerin her şeyi bir asıldan türetme iddiasını reddederek, insanın kendisinden daha hakir bir varlıktan türemesinin aklen ve naklen imkânsızlığına işaret etmiştir. Ayrıca ilk insanın vahşiliğinden bahsedilemeyeceğine zira ilk insan Hiz. Âdem'in kemal sıfatını haiz bir peygamber olarak yeryüzünde zuhur ettiğine dikkat çekmiştir. Tüm bu meseleleri ele alırken materyalistleri (maddiyun) ve naturalistleri (tabiiyun) tenkit etmekle birlikte hiç bir filozofa ya da kitaba atıfta bulunmamış, fikirler üzerinden tahlillerini son derece sade bir şekilde ortaya koymuştur.

Nihayet "Din mani-i terakki midir?" gibi devrin en muhataralı meselesine meşrebince cevap veren Elif Efendi risaleyi bu mevzuyla hitama erdirmiştir. Ona göre Darwin nazariyesi karşısında iki muarız taraf vardır ve bu taraflar kanaatleri hakkında taassup sahibidirler. Reddedenler meselenin tüm vechelerini bilmeden reddederken, kabul edenler asrîlik ve terakki namına hiç düşünmeden nazariyenin akla ve hikmete uymayan taraflarını dahi savunmuşlardır, demektedir. İnkâr edenlerin şeriat namına bunu yaptığını, hâlbuki dinin terakkiye mani olmadığını, nakle ve akla muvafık fikirleri İslâm'ın reddetmeyeceğini ifade etmiştir.

Risale tekâmül nazariyesinin, hatta Elif Efendi'nin tabiriyle "tekâmül kazıyye-i müsellemesi"nin akla, hikmete, Kur'an ve Sünnet'e muvafık olduğu fikriyle başlamaktadır. Buna göre kâinattaki bütün varlıklar tekâmül kanunlarına tabidir. Eşyanın yaratılışının tekâmül kanunlarına uyması Elif Efendi'ye göre aklen, hikmeten ve naklen sabittir.²³ Elif Efendi'ye göre Darwin'in felsefesi yanlış ya da doğru olduğu kesin olarak ispatlanamaz bir nazariye iken tekâmül bir "kanun", Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamdır. Ona göre Darwin nazariyesi ile alakalı iki yanlış tutum vardır: Ya toptan reddetmek, ya da kabul etmek. Hâlbuki nazariyenin akla ve nakle ters düşen ve düşmeyen tarafları vardır. Hususen kâinattaki bütün eşyanın, varlıkların tekâmül kanununa göre yaratıldığını ispatlaması sebebiyle reddedilemez, çünkü tekâmül kanunlarının hem hikmet hem şeriatten delilleri vardır. Yani Elif Efendi, Darwin nazariyesinin tekâmül kanununu teyid etmesi sebebiyle reddedilemeyeceğini ifade eder. Tekâmülün Kur'an'daki delili olarak, arzın

²³ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdu'l-Gâvîn*, vr. 1b.

yedi günde yaratıldığına dair ayeti zikreder ve burada dikkat çekici bir yorum yapar: Allah'ın kudreti her şeyi bir anda yaratmaya elbette yeter. Fakat Allah, tabiat kanunlarına muvafık bir yaratmayı irade ettiği için her şey tedricen zuhur etmiştir.²⁴

Elif Efendi Darwin felsefesini, âlemde her şeyin tedricen meydana çıkması şeklinde özetleyebileceğimiz tekâmül kanunu ispatladığı, ilahî hikmete muvafık olduğu için tasdik eder. Onun tenkid ve reddettiği mesele Darwin nazariyesinde tekâmülün şekli ve keyfiyetidir. Çünkü bu nazariyeye göre "Bir şey tekâmül ede ede bir zaman sonra başka şey olur".²⁵ Bunu kabul etmek insanın aslının maymun olup tekâmül ede ede, tedricen insana evrildiğini tasdik etmeye götürür ki akıl ve şeriat açısından böyle bir şey mümkün değildir, der. Tabiat hâlâ aynı tabiattır, maymun da hâlâ aynı maymundur, tarihin bilinen zamanlarında da bir maymunun insana dönüştüğü görülmemiş, işitilmemiştir.²⁶ Darwin nazariyesinin bu esasının hiç bir dinde yeri olmadığını, aklen de imkânsızlığını dile getirir. Bu noktada ısrarla Darwin'in iddiasının bir nazariye; akıl, hikmet ve şeriata muvafık, tekâmül kanunlarının ise nazariye değil hakikat olduğunu vurgular.²⁷

Elif Efendi'ye göre yeryüzünün oluşumu, madenlerin, nebatın ve hayvanların çıkışı hep bu tekâmül kanununa tabidir. Yeryüzü ve üzerindeki tedricen zuhur etmiştir, ama hiç bir şey birbirine dönüşmemiştir. Yeryüzünün esas unsurları olan madenler, hayvanlar ve bitkiler yine bu sırayla zuhur etmiş, her biri kendi türü içinde de tekâmül sürecinden geçmiştir. Yeryüzünün tekâmülünde mevzu bahis olan devirlerden birincisinde madenler teşekkül etmiş, ikinci devrede toprak önce "salsal/kerpiç" halindeyken zamanla bitkilerin yetişmesine müsait bir hale evrilmiştir. Bitkiler de kendi içlerinde tekâmül etmiş ancak, mesela yosun mantar ya da buğday derecesine çıkmamıştır. Bitkilerin tekâmülü de tamamlandıktan sonra artık hayvanların yaşayabileceği bir ortam oluşmuş, hayvanlar da derece derece ortaya çıkmıştır.²⁸ Fende terakki söz konusudur, asır terakki asırır, fakat kimse akik taşını yakuta dönüştüremez; bunun istisnası keramet ve mucizedir²⁹ diyor Elif

²⁴ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Ğavîn*, vr. 2b.

²⁵ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Ğavîn*, vr. 3a.

²⁶ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Ğavîn*, vr. 3a.

²⁷ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Ğavîn*, vr. 4a.

²⁸ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdu'l-Ğavîn*, vr. 5b-8a.

²⁹ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Ğavîn*, vr. 5a.

Efendi, madenlerin, bitkilerin ve hayvanların her birinin tür içinde tekâmül ettiğine, tür dışına çıkmadıklarına dikkat çeker.³⁰

Elif Efendi, insanın maymundan türediği iddiasının da yine bu nedenle imkânsız olduğunu ifade eder. Eski âlimlerden bir kısmının maymunu bazen iki ayak üzerinde yürüyebiliyor ve hissedebiliyor olması sebebiyle tekâmül basamaklarında insan ile hayvan arasında bir kategoride değerlendirmesini tenkit eden Elif Efendi, bu özelliklerin onu insanın ilk hali yapamayacağını ısrarla vurgular. Zira maymun şeklen, bedenî teşkilâtı bakımından insandan tamamen farklıdır. Bu nedenle Elif Efendi, materyalistler ve naturalistlerin yeryüzündeki bütün varlıkların birbirinden çıktığına dair iddialarını mânâsız ve imkânsız görür. Ona göre “tevlid” yani bir şeyin bir şeyden çıkması sahihtir, ancak her şey kendi cinsinden çıkmaktadır.³¹ Dolayısıyla, yeryüzü ve üzerindeki tekemmül edip, insanın yaşayabileceği kıvama gelince ilk insan Hz. Âdem müstakil bir varlık olarak yaratılmıştır. Zira âlemin âlim ve âmir birine ihtiyacı vardır.³² İnsan bu hususiyetleriyle “cinsdir, hayvandan nev’ değil”³³dir.

Bundan sonra Elif Efendi Hz. Âdem’in nasıl yaratıldığı, Hz. Havva’nın durumu ve bu ikisinin bulunduğu cennetin nerede olduğu sorularına değinmiştir. Âdem’in yaratılışıyla alakalı Kur’an-ı Kerim’de toprağın dört aşamasının zikredildiğini, dolayısıyla insanın tabiat kanununa uygun bir biçimde, kendi türü içinde tedricen tekâmül neticesinde zuhur ettiğini anlatır. Buna göre Âdem, yeryüzündeki toprağın tedricen dört evre geçirip değişmesinin nihayetinde yaratılmıştır ki bu tekâmül kanununun bir tecellisidir. Buna rağmen Âdem akıl, irade, ilim ve nutuk gibi diğer mevcûdattan onu ayıran hususiyetlere haiz bir şekilde ve hatta Allah’ın kendi ruhundan ona üflemesiyle yeryüzünde ortaya çıkmıştır. İşte bunda bir tedriciyet söz konusu değildir, tüm bunlar bir anda oluvermiştir.³⁴ Bu nedenle Elif Efendi’ye göre, Âdem’e ruh üflendikten sonra artık onun zatında, yani bizzat kendisinde bir tekâmül yoktur. Hâlbuki materyalistler ve naturalistlere göre insan arz üzerinde bir müddet vahşi bir hayvan gibi “vahşet” içinde yaşamış, yavaş yavaş tekâmül edip kendi kendisini idrak ederek insanlık derecesine ulaşmıştır. Yani maddiyun ve tabiiyyuna göre ilk insan ibtidaîdir. Elif Efendi

³⁰ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 7a.

³¹ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 8b-9a.

³² Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 10a.

³³ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 10b.

³⁴ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 15b.

ise ibtidaîliğin, Hz. Âdem'in zatında, yani insaniyette değil, dünya hayatının idamesi için gerekli şeylerde olduğunu söyler. Yaşamak için gerekli eşyalar önce ibtidaî bir halde iken zaman içinde tekâmül ve terakki ederler. Bugün için bunları kemale ulaşmış kabul etsek de terakki daha da devam edecektir.³⁵

Elif Efendi'nin dikkat çektiği çok mühim bir husus daha vardır: Âdem'in vefatından sonra zaman geçtikçe onun bazı evlatları cehalete, delalet sebebiyle hayvandan daha aşağı seviyeye düşmüşlerdir. Onların arasından da enbiya çıkmış, ulema ve hukemanın da yol göstermesiyle bazıları tekrar insaniyete yükselmişlerdir. Ancak ona göre bu, esas bahisle alakalı değildir. Netice itibarıyla insanda tekâmüle de tereddide de istidat vardır.³⁶

Esas itibarıyla Darwin nazariyesine bir reddiye olan bu risalede Elif Efendi, Allah'ın sayısız mahlûk yarattığına bu meyanda müstakil bir varlık olarak insanı yaratmayıp onu maymundan yaratmasının hiç bir haklı izahının olmadığına işaret eder. İnsan mutlaka bir şeyin mütekâmil halini temsil ediyor ise bu neden maymun olsun diye soran şeyhefendi, insanın bu hakir, sefil hayvanı kendi atası saymasını aklın dahi almadığını, insanın ancak insanlığını unuttuğu takdirde bunu kabul edeceğini dile getirir.³⁷

Şeyh Elif Efendi risaleyi bitirirken yine akla vurgu yapar ve Kur'an'da akla aykırı bir hükmün bulunmadığını söyler. Ancak henüz yeteri kadar araştırılmadığı için hakikati anlaşılamayan ayetler bulunduğu dikkat çeker. Aklın ve naklin tasdiklediği tekâmül kanunu inkâr edilemez bir hakikattir. Darwin nazariyesi ise tüm cepheleriyle araştırılıp anlaşılmadan reddedilmemelidir. Çünkü Kur'an'da mevcûd olan türlerin kendi içlerinde devirler boyunca değişerek, tekâmül ettiği fikri Darwin felsefesinde mündemictir. Aklın ve fennin bugün teyid ettiği bir şeyi İslâm reddetmez, dolayısıyla din mani-i terakki değildir. Buna mukabil çağdaşlık namına Darwin nazariyesinin mühim bir parçası olan insanın maymundan geldiği iddiası da tetkik edilmeden kabul edilmemelidir. Maddiyyun ve tabiiyyun ise buna "asrîlik" namına taraftar olmaktadır. Hâlbuki şeriat aklen ve naklen sabittir ve insanın maymundan gelmesi gibi bir fikri tasdik etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ancak şeriatın kayıtlarından kurtulmak için İslâm'a iftira atılıp "din mani-i terakkidir" denilebilir. Elif Efendi, bu sözü esas itibarıyla kimin, nerede, niçin ve hangi din adına söylediğine dikkat çekerek, kanaatimizce isim vermemekle birlikte Ernest Renan'ı işaret eder. Renan'ın

³⁵ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdül'l-Çavîn*, vr. 16b

³⁶ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdül'l-Çavîn*, vr. 17a.

³⁷ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdül'l-Çavîn*, vr. 18b.

tenkit ettiği dinin İslâm değil, tahrif edilmiş Hristiyanlık ve Yahudilik olduğunu dile getirir.³⁸ İslâm'ın hükümlerini sıralayarak bunların hangisinin terakkiye mani olduğunu sorar. Önce yasaklara işaret eder. İçki, faiz, adam öldürme, zina, kumar gibi yasakların mütemeddin, müterakki hiç bir millet tarafından faydalı görülüp tasvip edilmediğini anlatır. Sonra, İslâm'ın emirlerinden emanet, adalet, uhuvvet, vatan sevgisi, vefa, seha, kerem, ulûm ve fûnûna rağbet, sıla-i rahimin hangisinin terakkiye mani olabileceğini sorgular. Namaz, temizlik, oruç ve hac gibi ibadetlerin ise hem ruhî hem bedenî hayat açısından faydalarını zikrederek bunların bir milletin terakkisini engelleyemeyeceğini dile getirir. Ona göre İslâm maddi-manevi teali ve terakkinin sebebi, insanlığın saadet ve selametidir.³⁹

Sonuç

Osmanlı modernleşmesinin mühim mevzularından evrim/tekâmül ve ilerleme/terakki, Tanzimat devrinde doğup Cumhuriyet'in ilanından sonra vefat eden bir şeyhefendi, Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi tarafından da ele alınmış, hususen Darwin nazariyesine bir reddiye yazmıştır. Elif Efendi Tanzimat'la başlayıp günümüzde de farklı boyutlarıyla devam eden "din mani-i terakki midir?" sorusunun hangi maksatla sorulduğu, bu soruyu soranların kastettiği terakkinin ne olduğu gibi meseleleri tartışmamıştır. Bunun yerine "İslâm terakkiye mani değil, terakkinin âmiridir" şeklinde özetlenebilecek devrin yaygın kanaatini, bir tür savunma refleksi içinde, İslâm dininin akla ve fenne muvafık bir din olduğu, bu nedenle fen bilimlerinin delilleriyle ortaya koyacağı hakikatleri reddetmeyeceğini savunmuştur. Darwin nazariyesini de bu bağlamda ele alan Elif Efendi, nazariyenin bazı noktalarının aklen ve Kur'an açısından mümkün olduğunu ifade eder. Hususen Darwin nazariyesinin ortaya koyduğu, âlemde bütün varlıkta gözlenen bir tekâmül sürecinin oluşu hem bir tabiat kanunudur hem de Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamın bir parçasıdır. Her tür kendi içinde tekâmül kanunu gereği gelişmekte, tekemmül etmektedir. Ancak Darwin'in iddia ettiği gibi bir tür zaman içinde başka bir türe evrilmemekte yani dönüşmemektedir.

Metindeki fikirler büyük ölçüde müellifinin şahsi kanaatleri olmakla birlikte onun yetiştiği ve yaşadığı muhitin de meseleyi nasıl anladığına dair ipuçları vereceği muhtemeldir. İstanbul'da, tasavvuf geleneğinin temsilcisi

³⁸ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 21b-22b.

³⁹ Mehmed Elif Efendi, *İrşâdü'l-Çavîn*, vr. 22a-26a.

mühim bir tekkede yetişmiş müellif şeyh efendinin, Batı felsefesinin bazı meseleleriyle alakalı bilgi sahibi biri olarak telif verebilmesi oldukça dikkate sayandır. Ayrıca makaleye mevzu olan bu risalesinde müellifin, çağdaş İslâm düşüncesinin problemleri diyebileceğimiz bazı mevzularında İslâmcıların ve hatta Batıcıların bir kısmıyla aynı kanaatleri taşıması, anlaşılmaya değerdir. Zira Elif Efendi, Batı dünyasının son bir kaç yüzyılda ürettiği ve dikte ettiği dünya tasavvuruyla İslâm'ın ne nispette uyduğu en azından bu eserinde tartışmamayı tercih etmiş görünüyor. Bu dünya tasavvurunun bir tarafını öne çıkarıp, fen bilimlerinde katedilen mesafeyi terakki olarak kabul etmiştir. Fen bilimleri Kur'an ve Sünnet'in tearuz etmediği fikrine sahiptir. Dolayısıyla onun "İslâm, mani-i terakkidir" iddiasını tenkitçi bir tavır yerine savunmacı bir tavırla ele alması, üzerine düşünülme hak etmektedir.

Kaynakça

- Azamat, Nihat. "Elif Efendi, Hasîrîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, XI, 37-38.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Eorimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1966.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Dîvân*, 2 (1996): 1-94.
- Dener, Halit. *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1957.
- Doğan, Atilla. *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yay., 2012.
- Duralı, Ş. Teoman. *Hayatın Anatomisi*. İstanbul: Dergâh Yay., 2018.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*. İstanbul: İletişim Yay., 1985.
- Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi. *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Gâvîn bi-reddi Nazariyeti Feylesof Darvin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Sütüce Dergâhu, no: "456".
- İbanoğlu, Fulya. "Aksekili'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: Beşeriyetin Kaynağı Hz. Âdem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?". *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu, Antalya 2013*, ed. Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017, 463-468.
- _____. "Mevcûdu Muhafaza Ederek Terakkî Etmek: Elmalılı Hamdi Efendi'de Terakkî Fikri". *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Antalya 2012*, ed. Ahmet Ögke, Rifat Atay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015, 517-526.
- _____. "Osmanlı Coğrafyasında Basılmış Farsça Kitaplara Bir Başka Açından Bakmak: 19. yüzyıl İstanbul Tekke Kütüphanelerindeki Matbu Farsça Eserler". *Müteferrika*, 54/2 (2018): 199-218.
- İbn Ebi Cumhur. *Avalili'l-leâli*. <http://ar.lib.eshia.ir/11013/4/98>, (Erişim Tarihi: 16.12.2018).

- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm*. İstanbul: Dergâh Yay., 2008.
- _____. *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yay., 2003.
- Kaya, Bayram Ali. "Osman Selâhaddin Dede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016, Ek-2, 382-383.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yay., 1986.
- Kurt, Hüseyin. "Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- Okay, Orhan. *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*. İstanbul: Dergâh Yay., 2008.
- Özdinç, Rıdvan. *Akıllık, İrade, Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yay., 2013.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam*. Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1326.
- Tanman, Baha. "Hasırîzâde Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, XVI, 384.
- Tanrıverdi, Eyüb. "Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Muhtârû'l-Enbâ Adlı Eseri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 14/27 (2016): 221-230.
- Timur, Taner. *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Tunç, Mustafa Şekip. *Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü*. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1928.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yay., 1998
- Wallerstein, Immanuel. *Jeopolitik ve Jeokültür*. çev. Mustafa Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Yıldız, Emrah. *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Osmanlı Tarih Yazımında Dünya Algısının Dönüşümü*. İstanbul: Libra Kitap, 2017.
- Yücer, Hür Mahmut. "Hoca Hüsameddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016, Ek-1, 560-561.

-Metin-

[1a] Darvin'e Cevap İrşâdü'l- Ğavîn Bi-reddi Nazariyeti Feylesof Darvin
İ'l-fakir ez-zayıf Mehmed Elif Hasîrî Zâde zadellahu zadehu mim⁴⁰

⁴⁰ Hasirizâde Mehmed Elif Efendi'nin, *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn bi-reddi Nazariyeti Feylesof Darvin* adlı, Süleymaniye Kütüphanesi, Sütlüce Dergâhı, no: 456 şeklinde kayıtlı risâlesinin olduğu orijinal metnine bu çalışmanın sonunda yer verilmektedir. Metin aynen Latin harflerine aktarılmış, sadeleştirme yoluna gidilmemiştir. Aktarım esnasında esas itibarıyla mananın anlaşılması gözetilmiş, okumayı güçleştirecek ve daha çok edebî metinlerin çevrimyazısında tercih edilen klasik transkripsiyon işaretleri tercih edilmemiştir. Mevcut noktalama yetersiz olduğundan, bugünkü şartlara göre tamamlama yoluna gidilmiştir. Okunamayan kelimelerin yanına köşeli parantez içinde soru işareti konulmuştur. Yazmanın sayfa numaraları da kalın olarak köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Metinde geçen âyet, hadis ve az sayıdaki diğer Arapça metinlerin tercümeleleri dipnotlarda tarafımızdan verilmiştir. Hadislerin tahririnde bizden yardımını esirgemeyen Doç. Dr. Aynur Uraler'e teşekkürü bir borç biliriz.

[1b] Bismillahirrahmanirrahim

Leke'l-hamd ya men "yulki'r-ruhe min emrihi 'alâ men yeşâ'u min ibâdihî"⁴¹ ve hüve'l-Alîmu'l-Hakîm. Salli ve sellim ve barik 'alâ medineti'l- ilim Seyyidina Muhammedeni'l-Mahmud fi ilmike'l-kadim ve 'alâ âlihi ve itrethi ve sahabetihi'l-mürşidîn ed-dâllîn ile'd-dini'l-kavim 'alâ sırat-ı mustakîm.

Nezd-i erbab-ı akl-ı selim ve ashab-ı irfan u iz'anda müsellemtandır ki hilkat-i eşyada, belki âlemde, belki kâffe-i avalimde tekevvün-i mevcûdat tekâmül kavaninine tabidir. Hiç bir akıl tekâmül nazariyesine, nazariyesine değil belki kazıyye-i müsellemesine muhalefet etmez. Tekâmül vâki ve aklen ve hikmeten âsâr-ı meşhûdesiyle sabit olduğu gibi şer'an da münker değildir.

Kıtap ve sünnette tekâmülü red ü cerh ve men' u inkar eden bir hüküm yoktur; belki sıhhatine delalet eder âyât ve ehadis ve âsâr-ı kesire vardır. Binaenaleyh bu bâbda ehl-i şer'le ehl-i hikmet ve **[2a]** ulema-i nazar beyninde asıl itibarıyla hilaf u niza' yoktur; hilaf ancak tekâmülün mahall ü keyfiyet ve şekl ü suretindedir. Son zamanlarda tekâmül hakkında Darvin nazariyesi ve buna dair mebahis el sine-i nasta deveran etmeğe başladı ve bu bahiste meydan-ı mücadelede iki cephe peyda oldu. Biri burumadan [bilmeden] redd u inkâr ve kailini tekfirde ısrar; diğeri de kör kürüne kabul ve tasdik mübaderetle reddedenleri techil ve tahmika kadar ictisar ediyor. Lakin her iki taraf da müddealarını gerek aklî, gerek naklî delail-i sahihaya müstenid bu tahkik ve tetkik ve bu bâbda teemmül ve ta'mik neticesi olarak müdafaa etmiyor belki her iki taraf da taassuba kapılıp meseleyi reddedenler bila-teemmül şer'a muhalif bularak ale'l-ıtlak red ediyor. Ve tasdik ve kabul edenler de mücerred asrîlik ve fenne muvafakat sevdasına kapılarak ale'l-imya kabul ediyor. Ne red edenin reddi, ne kabul edenin kabulü her ikisi de **[2b]** bila-delil vâhî bir iddiayı mücerred ve ale'l-imya bir inad mertebesinde kalıyor.

Eğer bî-tarafâne ve akl u hikmete müsteniden imal-i fikir edilse tahakkuk eder ki Darvin nazariyesi mutlaka tekevvün-i mevcûdatta tekâmül kanununu isbat ve kabul ettiği için red olunamaz çünkü kanun-ı tekâmül aklen ve hikmeten ve şer'an sabit ve sahihtir; aklen ve hikmeten sübûtu ehl-i fennin malumudur. Şer'an sübûtu Kur'an-ı Kerîm ve sair kütüb-i münzelede

⁴¹ Mü'min, 40/15, " (...) Allah iradesiyle ilgili vahyi kullarından dilediğine indirir (...)" (haz.).

Cenab-ı Hakk'ın "Allah gökleri ve arzı altı günde yarattığına"⁴² dair olan ayetler delaleti iledir. Gerçi Allah'ın kudreti bir anda icadlarına kâfidir, ancak hikmet-i ilahiye her şeyi kanun-ı tabiata tabi kıldığı için icad-ı kainat bi't-tedric vaki oldu. Ve bu altı gün bizim âlemimizin yirmi dört saate münkasım günleri değil eyyam-ı ilahiyedir, eyyam-ı ilahiye ise asgarîsi bin yıl, vasatîsi elli bin yıldır; azamîsini bize bildirmedir. [3a] İşte bu mealde olan ayetler şerayî'in tekâmül kanununu isbatına delildir. Ancak Darvin nazariyesinde beyan olunan tekâmülün şekil ve suret ve keyfiyetinden mesela "Bir şey tekâmül ede ede bir zaman sonra bir başka şey olur" neticesi hasıl oluyor. İnsanın aslı maymun olup tekâmül ederek nihayet insan olduğu bahsi gibi ki bu aklen ve hikmeten ve şer'an münker, merdud ve mecruhtur, hiç bir akl-ı selim sahibi bunu kabul edemez.

Eğer bu nazariye sahih olsa hâlâ bu maymunların yetişip yaşadığı araziden ara sıra meçhulu'n-neseb insanlar, hiç olmazsa maymunlar arasından edvar-ı tekâmülünü ikmal edememiş yarı maymun yarı insan bir mahlûk-ı acîbin zuhur etmesi ve bu halin te'âkubu lazım gelirdi. Zira arz hâlâ o arz, tabiat yine o tabiat, maymun yine o maymundur, âlemde bu asıllar değişmemiştir hususen insan ile [3b] meskûn ve mamur olmayan, elan hâl-i tabiiyyesinde kalmış arazi mevcûddur; âlemi serapa gezip dolaşarak tedkikat icra eden seyyahîn, erbab-ı ilm u fen hiç böyle bir şeye tesadûf etmemiştir.

Eğer bu âlemde şimdi o istidad yoktur, kalmamıştır binaenaleyh artık öyle şey beklenemez denirse mânâsızdır. Evet bu cevap sahih olur ancak insan ile meskûn ve mamur olup bi't-tasarruf daima tebeddül ve tağayyur ederek hâl-i aslîsi üzre kalamayan işlenmiş ve imar edilmiş yerler hakkında söylenir ise...

Amma arazi-i hâliye elan hâl-i aslî ve tabiat-ı asliyesi üzerine bakidir. Ve oralarda nev' nev' maymunlar yaşamaktadır. Bunların arasında ne insan ne de yarı maymun ve yarı insan bir mahlûk-ı nâ-tamam görülmüyor. Bu cihetle bu iddia bâtil ve vâhî ve mecruhtur.

[4a] Bir de muma ileyh Darvin'in mezkûr nazariyesi aklen ve hikmeten ve şer'an münker ve merdud ve mecruhtur demiştik çünkü akıl ve hikmet ve şer' nezdinde kalb ve inkilâb-ı a'yan makul ve mümkün ve caiz değildir. Mecusiyet de dahil olduğu halde kâffe-i edyan bu bâbda müttehiddir.

⁴² A'raf, 7/54; Yunus, 10/3; Hûd, 11/7; Fûrkan, 25/59; Secde, 32/4; Kaf 50/38; Hadîd, 57/4. (haz.).

Burhanımız da bunun vukuu şimdiye kadar ma'hud ve meşhud ve menkul olmamasıdır.

Hatta Darvîn'in iddiası da bila-beyyine sırf zan ve tahmin üzerine ibtina eden vâhî bir nazariyeden ibaret olup hiç bir suretle yakîn ifade etmez.

Akıl ve hikmet ve şer'in kabul ettiği tekâmül kanununa gelince bu bir nazariye değil bir hakikattir ki inkara mecal yoktur ancak tekâmülün mevaki' ve meratib ve suretleri bilinmek lazım gelir. Binaenaleyh bunun beyanına ibtidar edelim, lakin çok yukarıya gitmeyip yalnız üzerinde yaşadığımız alemimizden, arz ve ânda olan eşyadan ve bunların asıllarından başlayalım:

[4b] Evvelen arz ve ânda bulunan mevcûdat ki mevâlid-i selase tesmiye edilen maden, nebat, hayvandan ibarettir, bu üç asıl her biri enva'-ı kesire-i muhtelifeyi şamil birer cinstir. Bu üç aslın tekaddüm ve teahhur itibarıyla meratibi de zikrindeki tertib üzerinedir. Çünkü arzın cismen madde-i asliyesi olmak itibarıyla "maden" mukaddemdir.

Zat-ı arz heyet-i asliyesiyle teşekkülünde umûm erbab-ı fünûn indinde müsellemler olduğu vechile edvar-ı tekâmül-i evveliyelerini ikmal ve itmam ederek madeniyet tahakkuk edince tekâmül nevbeti nefis-i madene geldi; maden kendi zatında vaki olan tekâmül-i edvarında 'ale'd-derecat enva'-ı muhtelif-i kesireye inkısam etti. Yahut enva'-ı muhtelif-i kesire tahaddüs etti, peyda oldu; adi taştan tut yakuta, elmasa kadar; kurşundan tut gümüşe, halis altına kadar. Bu envain her biri ayrı ayrı birer mevcûd-ı müstakil olarak taayyün etti. Ba'dema [5a] bunlardan hiç biri tekâmülle ayn-ı âhare tahavvül ve inkılâb edemez. Nitekim şu içinde bulunduğumuz asr-ı terakki ve tefennünde ilm-i kimyanın bu kadar terakkisine ve meadinin tabay'ini tetkik hususunda erbab-ı fennin tealisine rağmen şimdiye kadar hiç bir kimsenin akiki yakuta, nefesi elmasa tahvil ettiği görülememiştir ve görülemeyecektir de. Çünkü 'ayan ne inkılâb eder, ne de sanatla 'ayn-ı âhare kalbedilebilir.

Tenbih

Kuvve-i kudsiye ile mucize ve keramet kabilinden olanlar sadedimiz haricindedir. Burada onlardan bahsedilemez, onları kabul eden eder, etmeyen etmez. Mütereditler te'vil eder ki o da bir nev'i adem-i kabuldür. Halbuki erbab-ı keşf olan ulu'l-besair indinde mucize ve keramet kabilinden olanlarda da kalb-i 'ayan yoktur. Burada bundan da bahs abestir. Çünkü bunu anlamak için bazı şerait vardır ki herkeste [5b] bulunamayacağından herkes o bahisten bir şey anlayamaz. Bu gibi umur-ı ma-fevka't-tabiadan bahs bila-faide ıtnab-ı mekal olacağından terk edilmiştir. İntiha.

Sadede rücû

Beyan etmek istediğim mesele budur ki tekâmül zat-ı arza ait olup edvar-ı teşekkülünde tekâmül ile anifen beyan edilen enva'-ı meadin tehadüs ve tekevvün etti. Ve her nevi başlı başına bir mevcûd-ı haricî olarak taayün etmekle artık bir aynın bir başka ayne tahavvül ve inkılâb edebilmesi veya bir kimsenin sun'u tasarrufuyla tahvil ve taklib edilebilmesi emr-i mümteni oldu. Bu zat-ı arzın edvar-ı teşekkülündeki tekâmülat-ı evveliyesi olup bundan sonra arz heyet-i umumiyesiyle ikinci devre-i tekâmülüne girdi ki o da tafsilden sarf-ı nazarla icmalen beyan olunur.

İkinci Devre-i Tekâmül-i Arz

[6a] Arz edvar-ı teşekkülündeki tekâmülüyle madde-i vücudu olan madende evvelce beyan edildiği üzere enva-ı kesire tehadüs ve tekevvün ve taayün ettikten sonra meadin-i mezkûrenin imtidâd-ı zaman ve teâkub-i a'sar ile ifraz ettiği mevaddın tekessür ve yekdiğeriyle ihtilat ve imtizacından madde-i asliye-i türabiye tehadüs ve taayün etti ki buna Arapça "salsal" tesmiye edilebilir ki türabın mertebe-i ulâsıdır. Türkçe "kerpiç" denilebilir.

Madde-i mezkûre dahi ehl-i hikmetin bir çok tahminat ve zunûndan mütehasıl nazariyatla bildirdikleri esbab-ı adideden mütehadis rutubât-ı arziye ve gerek şemsin neşrettiği ziya ve hararet-i hariciye ve gerek merkez-i arzda mevcûd hararet-i dahiliye ve sair tesirat-ı havaiye ile tekâmül ederek kendinde kuvve-i inbatiye tehadüs etmeye başladı.

Bunun mebadisinde tenebbüt-i nebatat-ı gayr-ı bezriye başladı ki yosun kabilinden olanlar bunun mebdei ve mantar gayet-i [6b] kemalidir. Bunların tenebbüt ve inhilal ve infisahı sebebiyle tehadüs ve teraküm eden bir takım mevaddın türabla ihtilatından madde-i türabiyede kuvve-i inbat artarak nebatat-ı bezriye-i tohumiyeye [?] ⁴³ tekevvün etti; bunların da tenebbüt ve inhilal ve infisahından müterakim enkazın madde-i türabiyeye inzimamıyla bir derece daha kuvve-i inbatiye artmakla nebatat zevatı's-sâk ve sonra eşcar-ı gayr-ı müsmire tekevvün etti; bunların da evrak ve sairesinden arza dökülen şeylerin de keza toprağa inzimamı ve şa'b u ağsanından arza düşen gölgeliklerle bu derece daha inbat ve tenebbüt istidadı yükselmekle derece derece enva'-ı eşcar-ı müsmire tekevvün etti. Hatta hükema-yı mütekaddimin indinde nihayetinde gayet-i kemal-i eşcar olan "nahl" yani hurma ağacı bitti ve nebatta bu enva'ın ferdan ferda husulü tamamen arzın tekâmülünden olup

nebatattan hiç birisi tekâmül ile diğer bir nev'in derecesine irtifa ile o nev'e tahavvül [7a] ve inkılâb ederek tenevvü' etmedi, yani mebdeinden mesela yosun mantara veyahut yoncaya ve yonca buğdaya ila-gayr-ı zalik tebeddül ve tahavvül etmedi, belki her biri mahallin yani arzın vasıl olduğu mertebe ve kuvvete göre ayrı ayrı ve sırasıyla nebattan birer nev' olarak tehaddüs ve tekevvün ve taayyün etti. Şu da münker değildir ki bunlardan her nev' kendi nev'iyeti dahilinde tekâmül eder, fakat daire-i nev'iyetten çıkmaz.

Bu kazıyye mevalid-i selasenin yani enva'-ı maden ve nebat ve hayvanın umumuna şamildir. Mesela armudun bidayetinde bulunan ahlât dediğimiz yabani armut gerek arzın istidadı, gerek bir kimsenin bazı tedabir ile terbiyesi sebebiyle tekâmül ederek güzel ve leziz, daha iri daneli meyve verecek bir mertebeye gelebilir; yoksa hiç bir zaman meşe ağacı tekâmül ile armuda ve armut kiraz ağacına inkılâb etmez.

Bunu meadin bahsinde de söylemiş idik ki aslen akik [7b] yakuta ve nefes elmasa tahavvül etmez, ancak her birinin ednası, evsatı ve âlâsı vardır; işte bu da her nev'in kendi nev'iyeti dairesinde tekâmül ettiğini isbata kâfidir.

Mevalid-i Selasenin Üçüncüsü Olan Hayvan Enva'ı

Ber-vech-i beyan arzın tekâmülüyle enva'-ı nebat tehaddüs ederek alemimizde hayvan yaşamak kabiliyeti tahakkuk edince berren bazı arazi-i ratibe "tîn-i lâzic" ve "hamain mesnûn" haline gelmekle ânifu'l-beyan dahilî ve haricî hararetin tesiratından bir takım hayvanat ve haşerat-ı araziye tekevvün etti ve derece derece tenevvü' ve tekessür eyledi ve böylece müddet-i medide geçti ve arz üzerinde bunların fevkinde olan hayvanat taayyüş etmek kabiliyeti tahassül etti. Hayvanat-ı zevatu'l-fikr, sonra hayvanat-ı zevatu'l-ercel ve zevatu'l-ecniha 'ale'd-derecat tekevvün ettiler. Ve yine akdemînin kavlince gayet-i kemal-i hayvan olan maymun tekevvün etti ve şeklen [8a] ve halen birbirinden farklı enva'ı peyda oldu.

Kudemadan bazıları indinde bu mahlûk, hayvan-ı gayr-ı âkil ile insan beyninde berzahtı. Çünkü gayr-ı âkil ve gayr-ı natık olduğu ve ekser elleriyle beraber çâr-pâ olarak yürüdüğü için hayvana ve his ve tahassüs cihetiyle diğer hayvana faik ve dilediği vakit iki ayak üzre yürümek ve elleriyle iş görmek ve nef' u zarrını diğer hayvandan daha ziyade müdrük olup hile etmeyi bilmek cihetiyle de insana şebih ve karibdir; bu cümle ile beraber hayvandan başka bir şey değildir, gerek şeklen, gerek teşkilat-ı bedeniyesi itibarıyla insana tamamen muvafakatı olmadığı ulema-yı teşrih nezdinde de müsellemdir.

Benaberin insanın evveli olmak kabiliyeti maymunda yoktur ve olamaz çünkü insan zatına has olan bir takım evsaf-ı âliye-i mümtazesıyla başka bir mahlûk, maymun zatına [8b] has kâffe-i evsafıyla başka bir mahlûktur.

Her şey tekâmül ile başka bir şey olamayacağını ve emsalinin gayr-ı vaki ve gayr-ı meşhud ve Darvin ve mütabi'lerinden başka kimse söylemediği cihetle gayr-ı menkul olduğunu müdellelen söylemiştik Darvin'in sözü de hemen bir nazariyeden ibaret olmakla sıdk u kizbi muhtemel bir haber makamına bile kaim olamaz.

Çünkü istinad ettiği nokta mücerred zandır. Zannın racihi bile yakın ifade etmek şöyle dursun bir ilm-i zaife bile medar-ı istinad olamaz. Ben eminim ki bu ve bunun emsali nazariyatın ashabı bile kendi nazariyelerinden intac ettikleri ilm ile vicdanen mutmain değillerdir.

Bu yüzdendir ki ulema ve hukema-i nazar ve bilumum felasife her manasıyla mezheb ve mesleklerinde muzdarib ve ahkâm-ı mezheplerinde teşevvüşlerinden sözleri yekdiğerini nakz ve her biri diğeri tahtie etmekten hâlî kalmadıkları eserlerinde görülüyor, bunun [9a] en celî bir burhanı bazen kendi tilmizleri bile üstadlarının mesleğini istihfaf ile terk ve hilafına kail oluyor ve külliye zıddı olan bu mesleğe salik olduklarına kendi eserlerinde meşhud olan muarazât ve mücadelât-ı şedideden anlaşılıyor.

Sadede avdet

Darvin ve bilumum maddiyyûn ve ekser tabiiyyûn mutlaka bilcümle eşyayı birbirinden çıkarmakta ısrar ediyorlar. Ve mebdeden ila-gayr-ı nihaye kâffe-i mevcûdatın müteselsilen birbirini tevlid ederek peyda olduğunu iddia ediyorlar. Evet tevlid sahihtir; tevlid ve tevellüd kanunu caridir. Lakin "Her şey kendi cinsinden, mislinden gayrısını tevlid etmez" kaidesi de usul ve kavaid-i hikmetten bir usuldür. Ve 'inde'l-hükema mecma'un-aleyhtir. Hiç bir vakitte inek deve doğurmaz. Ve arslan leylek tevlid etmez.

İstidrad

[9b] Kısrağın katır doğurması mevzu-i bahs olamaz, çünkü babası olan merkeb dahilî ve haricî teşekkülât-ı bedeniyeleriyle yekdiğerinin min-küllî'l-vücut mislidir. Surette bile müşabehet vardır; mea'-zalik tevlid ettiği şey min-vechin kendine müşabih ise de akimdir. Katırda intac yoktur, kendi gibi bir katır, yahud başka bir hayvan doğuramaz. Binaenaleyh katırda silsile-i tevlid

ve tevellüd munkatıadır. Bahsimiz ise tevlid ve tevalidin teâkubuyla silsilenin bilâ-inkıta devamındadır yoksa alem zî-ruhdan hâlî kalır.

Hilkat-i Adem ve İntişar-ı Nev'-i Beşer

Hülasa arzın tekâmülüyle mevalid-i selaseden nebat ve hayvan madde-i arz olan maden gibi tehaddüs ve tekevvün ederek her biri ayrı ayrı tenevvü' ile tekessür etti. Hatta her nev' bir cins hükmünü aldı. Çünkü her nev' kendi nev'iyeti dairesinde tekrar [10a] tenevvü' ederek bir takım nev'ü'n-nev'ler peyda oldu. Evvela nebat cinsi sâklı ve sâksız fasılalara inkısam, keza eşcar-ı gayr-ı müsmire bir takım hasayisle, ve eşcar-ı müsmireden her biri bir güne faide ve sıfat-ı mümeyyizesiyle tenevvü' ederek keza fasilelere ayrıldı. Bunlar gibi cins-i hayvanda da nev'ler tekessür etti; yani her nev' kendi nev'iyeti dairesinde tenevvü' ile çoğaldı; mesela filin enva'ı, devenin, atın ve haşerattan hayye ve sairenin bir takım enva'ı zuhur etti; bunda menatik-ı arzın ahval-i tabiiyesi ve tesirat-ı âb u hava ve sairenin dahil olduğu da erbab-ı ilm u fen beyninde mevzu-i bahs olarak ekser erbab-ı ilim nezdinde teslim edildi. İşte bu suretle arz kendinde ve üzerindeki mevcûdatla tekemmül ederek mamur olup artık insan tekevvün ve taayyüş edebilecek bir hale geldi ve âtiyen beyan edileceği vechile cism-i Adem tekevvün etti. Zira âlem bir hâkim ve zâbit âkilin vücuduna ihtiyaç kesbetti. Binaenaleyh eb-i evvel-i insan [10b] olan Adem bir mahlûk-ı müstakil olarak yaratıldı. Bunun için diyoruz ki insan mahlûk-ı müstakildir. Yani cinstir, hayvandan nev' değildir.

Keyfiyet-i Hilkat-ı Adem

Keyfiyet-i hilkat-i Adem'e gelince bunda da bir çok bahisler vardır. Ezcümle kütüb-i münzele-i ilahiyedeki haberler Adem'in arz üzerinde topaktan halk olunduğunda kati lakin mücmeldir.

Bunların mükemmel ve mufassalı bulunan Tevrat'a bir takım İsrailiyat da karıştığından dolayı âyât-ı Tevrat'ı bunlardan tefrik edip bir hüküm çıkarmak mümkün değildir.

Ancak insanın türab-ı arzdan halk olduğu ve taraf-ı ilahîden kendine ruh nefh edildiği ve cennete idhal olduğu ve Havva'nın vücud-ı Adem'den iştikakı sarahaten anlaşılıyor. Yalnız Hz. Adem'in idhal olduğu cennetin cânib-i meşrikde Aden'de hassaten Cenab-ı Hak tarafından Adem için [11a] gars edildiği kayd oluyorsa da bunun Tevrat müfessirlerinin ilavesi olmak muhtemel görülüyor. Çünkü görebildiğim kütüb-i mukaddesede bu kaydı

Tevrat'tan başkasında ben görmedim. Hususen Kur'an-ı Kerim'de ale'l-ıtlak cennet tabiri buyurulmuştur. "Aden" kelimesi, 'ayn'ın fethi ve dal'ın sükûnuyla [Adn] "mahall-i karar" ve "sükûn" manasına olup uhrevî cennetin de evsafındandır. Lakin Tevrat'taki "canib-i meşriktâ" kaydı bu tevcihe mani teşkil ediyor; binanealeyh dal'ın fethiyle [Aden] maruf beldenin ismi olması zihne tebadür ediyor. İşte bu sebeple kayd-ı mezkûrun Tevrat'ta münderic olmasına ihtimal görülüyor.⁴⁴

Kur'an-ı Kerim'de ise "Kulna ya Âdem'üskûn ente ve zevcuke'l-cennete"⁴⁵ [11b] buyurulmuş, bu ayet-i kerimede "el-cenne" kelime-i kerimesi kaide-i lisan-i arabîye muvafık olarak bazı tevcihatı kabil olduğu zahirdir. Çünkü lam-ı tarif maani-i müteaddide ifade eder. Binaenaleyh Kur'an-ı Kerim'i bi'd-diraye tefsir eden müfessirler vücuh-ı adide beyan ederek her biri bir vechi iltizam etmiştir; ancak bi'r-rivaye tefsiri iltizam eden mütekaddimin "el-cenne" lafzını ale'z-zahire kabul ile inde'l-müslimin mahud olan cennet olduğuna kail olarak tevil ve tevcih semtine gitmemişler ve bu bâbda bahsi, zuhur-ı ihtilafı düşünerek terk ile sükûtu iltizam etmişlerdir.

Müteahhirine gelince bunların zamanlarında bazı muterizler ve melahide peyda olduğu cihetle bundan bahse lüzum görmüşler ve kavaid-i lisaniye dairesinde bazı tevcihat ve tevilatı tecviz eylemişlerdir.

Ez'an-cümle ekser ulema-ı a'lam bu bâbda varid olan edille-i nakliye müteaddid, [12a] bazen de mütearız bulunduğundan ve her suretin kudret-i ilahiyeye nisbeten mümkün olduğundan bir hükm-i kati verilemeyeceğini derpîş ederek tevkifi tercih etmişler; bununla beraber bazı ulema da "Hz. Adem'in idhal olunduğu cennet arz-ı Filistin'de, yahud Kirman ile Faris beyninde, yahud Yemen'de Adem aleyhisselamı imtihan için yaratılmış bir cennet-i mahsusadır" demişler.

Bunlardan Ebu'l-Kasım el-Belhî ile Ebu Müslim el-İsfehanî tahsis-bi'z-zikr edilmiştir. Mutezile de bu vechi iltizam etmişlerdir.

Bu akvalin hiç biri de Kur'an-ı Kerim'e muhalif ad edilerek erbabı tekfir edilemez. Çünkü Kur'an'da sarahat-i katiye yoktur. Akval-i mezkûrenin her biri de bir vechile nass-ı kerime tatbik edilmeğe muhtemeldir.

⁴⁴ Tevrat'ta Aden'nin canib-i meşriktâ diye mukayyed olmasından da medrec olması ihtimali kuvvet bulur. Çünkü elyevm Aden namıyla maruf olan belde, Tevrat'ın mahall-i nüzülu olan Mısır ve Tür-ı Sina'ya nisbeten şarkta değil hatta cenub-ı şarkide de değil de cenub-ı şarkıye yakındır. Yahut kadimde Aden namında başka bir mahal var imiş de şimdi bilinmiyor.

⁴⁵ Bakara Süresi, 2/35, "Ey Adem sen ve eşin cennette oturun (...)" (haz.).

Hız. Adem'in cisminin keyfiyet-i hilka bahsine gelince bunda da ulema-i şer' ikiye ayrılır ki biri mütekaddimin ve biri müteahhirindir.

[12b] Mütekaddimin cennet bahsinde olduğu gibi nusus-ı Kur'aniye ve ehadis-i nebeviye ve âsâr-ı menkuleyi zahiri üzerine kabul edip tevîl ve tevcih hususunda mübahase ve mücadelede tevakkî etmişlerdir.

Müteahhirin bu bâbda bazı akval serd ile beraber hükm-i kati vermemişler ise [de] hukema-i İslâmiye bunun keyfiyetinden bazı güne bahisle bir kaç suret beyan etmişler; bunlar da heman birer nazariye derecesinden ileri geçememiştir. Binaenaleyh vicdana kanaat bahşedecek bir ilim ifade edemezler; maa-haza bunların cümlesi de kaillerini tekfire sebep olamaz zira bu bâbda da nusus-ı Kur'aniye kavaid-i lisaniye hasebiyle vücûh-ı kesireye tevfiik ve tatbik edilmeye mütehammil ve müsaittir. Yalnız şunu ihtara lüzum vardır ki mecmu'-ı kütüb-i münzele-i sabika ve ulema-i ümem-i salife ve Kur'an-ı Kerim ve ulema-yı İslamiye, Adem'in topraktan halk olduğunda müttehiddir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de toprak dört isimle yâd olunmuş olmakla tereddüde düşmek lazım gelmez. [13a] Çünkü esma-i mezkûre bi-hasebî'l-meratib toprağın isimleridir. Binaenaleyh bunda tehalûf ve tenakuz melhuz değildir.

Esma-ı mezkûreden biri "haleka'l-insane min salsâlin ke'l-fehhâr"⁴⁶ ayetindeki "salsal" lafzı; diğeri "hüve'l-lezi halekaküm min türabin"⁴⁷ ayetindeki "türab" lafzı; üçüncü mertebede "hüve'l-lezi halekaküm min tîn"⁴⁸ ayetindeki "tîn" lafzı; dördüncüsü de "min hamein mesnûn"⁴⁹ kavli-i kerimindeki "hamein mesnûn" kelimesi. Bu dört isim toprağın esna-yı tekâmülünde dört mertebedeki isimleridir. Yani asıl menşe-i cism-i Adem olan toprağın tekevün-i cism-i Adem'e salih olabilme için geçirdiği edvar-ı tekâmülünde taayyün eden etvar-ı erbaadaki isimleridir. Şöyle ki:

Toprağa "salsal" ismi arzın teşekkül ve tesallübünden sonra soğumağa başladığı halinden kinayettir ki sert kerpiç halinde olup ateşte pişince çömlük gibi sada verecek halidir.

[13b] Bundan sonra nice zaman murur ederek "türab" malum haline gelmiş, sonra yağmurlar nüzulünde teraküm eden rutubattan "tîn" haline ve bu halin imtidadıyla "hamein mesnûn" haline girmiştir.

⁴⁶ Rahman, 55/14, "İnsanı ateşte pişmiş gibi bir kuru çamurdan yarattı." (haz.).

⁴⁷ Mü'min, 40/67, "O sizi topraktan yarattı (...)" (haz.).

⁴⁸ En'am, 6/2, "O sizi çamurdan yarattı (...)" (haz.).

⁴⁹ Hicr, 15/33, " (...) kuru bir çamurdan (...)" (haz.).

İşte bu mertebe-i ahirede cism-i Adem'in tekevvünü istidadı teheyü' etmiştir ki işaret tarikiyle "hammerat tînetü Âdem bi-yedeyy erba'ine sabahen"⁵⁰ hadis-i kudsîsi bunu mübeyyindir. Bu hadis müteşabihat-ı ehadisten olmağla tevcih ve tevil edilir. Zira Cenab-ı Vacibu'l-vücut a'za ve cevarihten münezzehtir. Bu halde "yedeyn" den murad "iradet ve kudret" dir. "Kırk sabah" kırk gün demektir. Ancak bu günler bizim bu âlemimizin günleri değil eyyam-ı ilahiyedir.

Eyyam-ı ilahiye müteaddid ve muhtelif imtidaddadır. Bunların "eyyam-ı Rabb" in "ve inne yevmen 'inde rabbike ke-elfei senetin mimmâ te'uddün"⁵¹ kavli keriminde beyan buyurulduğu üzere bir günü [14a] bizim senelerimizle bin yıldır. Bir de "eyyam-ı mearic" vardır ki Sûre-i Mearic'te "fi yevmin kâne mikdaruhu hamsîne elfe sene"⁵² kavli keriminde beyan buyurulduğu üzere bir günü bizim senelerimizle elli bin senedir. Hadis-i kudsîdeki kırk gün bu günlerden hangisidir bilemiyoruz; tekvin-i vücud-ı Adem için bi't-terbiye tekâmül eden toprağın edvar-ı tekâmülü eyyam-ı mezkûreye göre 40.000 sene, eyyam-ı mearice göre iki milyon sene olur. Bilmem ehl-i fen hangisine muvafakat eder. İntiha.

Yalnız bu bâbda rical-i sūfîyeden ehl-i keşf u şuhud olan bazı ulema ilm-i hakikatin beyanatı akıl ve nakil ve hikmete tefvik ve tatbika müsaid ve mükevvin-i kâffe-i mevcûdat olan Sani'-i alim-i hakimin tekvin-i mahlûkatta vaz' ettiği kavanin-i kudsiye-i ilahiyeden kanun-ı tabiata muvafık olmağla burada yalnız onu melhuzen ve mücmelen arz ediyorum. Bu hususta arif-i müşarun ileyhın beyan ettiği şeyden anlaşılın şu ki: Hz. Adem'in vücudu [14b] arz üzerinde bir sanatkârın çamurdan desti yapması gibi bir heykel olarak tasvir edilmiş olmayıp evvelce beyan edildiği vechile ber-mukteza-yı kanun-ı tabiat toprağın mebd-e-i meratibi olan salsaliyetten bi't-tekâmül hamein mesnûn haline geldikten sonra bu hamein mesnûn içinde tekevvün ve tasavvur etmiştir. Bu tekevvün ve tasavvur bir dane veya çekirdeğin toprağın altında mestur olduğu halde infilak ederek nebat veya şecerin kökü teşekkül ettiği gibidir. Filhakika hilkat-i Adem de bu suretten sonraya muvafıktır. Nitekim Sûre-i Nuh'da Cenab-ı Hak hilkat-i beşerdeki kudret ve hikmet ve sanatı beyan ederek "vallahu enbeteküm mine'l-ardi nebaten"⁵³ buyurup;

⁵⁰ İbn Ebi Cumhur, *Avalilil-leâli*, IV, 98, <http://ar.lib.eshia.ir/11013/4/98>, (Erişim Tarihi: 16.12.2018). "Adem'in toprağı kırk gün bekledi. (Allah onu yarattığı toprağı kırk gün bekletti.) (haz.).

⁵¹ Hacc, 22/47, "Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir." (haz.).

⁵² Mearic, 70/4, "Miktarı elli bin sene olan bir günde (...)" (haz.).

⁵³ Nuh, 71/17, "Allah sizi yerden nebat bitirir gibi bitirdi." (haz.).

“nebaten” “enbaten” manasına olduğu tefasirde tasrih edilmiştir. Tercümesinde “Allah sizi yerden bitirmekle bitirdi” denir. Bu tabir Hz. Adem’in kalıbı hamein mesnûn halindeki toprağın altında mestur olarak tekvin buyurulduğunu ifade eder. [15a] Hazret-i müşarun ileyh bu beyanında keyfiyet ve suret-i tekevvün ve teşekkül ve tasavvuru şöyle ifade ediyor ki hulasası toprak enva’-ı miyahın takriben bir mil murabba’ı münhat bir mahalde terakümüyle bir müddet kalarak hamein mesnûn haline geldiği vakit derununda vücud-ı Adem’i tekevvün ve teşekkül ve tasavvura başladı, derece derece suret-i tekemmül ederek kabil-i hayat olacak mertebeye yani malum olan cesed-i insanî haline geldi ve ‘uruk u ‘izam teşekkül etti, böylece tekâmül edince hayat seyran ederek üzerindeki toprak infilak ile vücud-ı Adem zahir oldu; bir müddet bir kimsenin firaş-ı istirahatinde yattığı gibi yattı; sonra hareket başladı ve kalktı. İşte bundan sonra cennete idhal edildi.

Arif-i müşarun-ileyh mahall-i tekevvün-i tıynet-i Adem’le tekevvün-i vücud-ı Adem’i vaki olan mahallin arz-ı Şam’da olduğunu ve meratib-i tekâmüldeki müddetleri ve sair bazı ahval-i maneviyeyi de beyan ediyor ise de [15b] bunları herkesin anlayamayacağından beyhude itnab-ı makal edilmemek için zikri terk edildi.

Yalnız şurası şayan-ı zikirdir ki ehl-i edyan indinde musaddak olduğu üzere Adem aleyhisselam ba’de’t-tekevvün arzdan kıyam ettiğinde akıl ve ilim ve iradet ve nutukla muttasıf bir recül-i kâmil olarak kıyam etti. Yani arzda bir cenin gibi tekevvün edip de sonradan bî’t-tedric büyüyerek mertebeye reculiyete vasıl olmadı ve bu kemal zat-ı Adem’de “ve nefahtü fihi min ruhi”⁵⁴ ayetinde beyan buyurulan ruh-ı izafinin nefhiyle defaten tahakkuk etti; bu hususta tekâmül-i tedricî yoktur, bunu ayette ayrıca beyan edeceğiz. Bazı ulema nazarında “İnnallâhe haleka Ademe ‘alâ sûretihi”⁵⁵ hadisindeki zamiri Adem’e irca etmesi bu mülahaza üzerinedir ki kavaid-i lisana da muvafık ve makuldür.

Cedde-i ulâmız olan Havva’nın vücud-ı Adem’den halk olunmasına [16a] gelince Kur’an-ı Kerim’de “ve haleka minha zevceha”⁵⁶ ayetiyle bazı ehadis-i nebeviyenin zahirinden ahz ile elsine-i ulema-i şer’de Adem’in sol egesinden halk olduğuna dair olan beyanat esas itibarıyla doğru fakat gayetü’l-gaye mücmeldir. Tafsili müşarun ileyhanın canib-i eyser-i vücud-ı Adem’den halkı aynı bir ağacın bedeninden şah sürmesi gibidir. Şöyle ki:

⁵⁴ Hicr, 15/29, “İçine ruhumdan üflediğim zaman (...)” (haz.).

⁵⁵ Buhârî, İsti’zan, 1, “Allah Adem’i kendi suretinde yaratmıştır.” (haz.).

⁵⁶ Nisa, 4/1, “ve ondan eşini yaratan (...)” (haz.).

Adem aleyhisselamın sol böğründe bir şiş peyda olarak büyümeye başladı hatta Adem bundan bazı güne elem de hissetti. Bu şiş büyüyüp bir çıban haline gelerek açıldı ve Havva'nın madde-i vücudu hurma ağacından zuhur edib "Cummar" tesmiye edilen şahm-ı nahleye şebih ve bir insan başı şeklinde zuhur ile Adem'den ayrıldı ve büyüyüp bir kadın oldu ve Adem ânınla istînas etti. Bundan sonra cins-i beşer bunlardan tenasül tarikıyla tekessür etti ve dünyanın sonuna kadar bu suretle devam eder.

[16b] Bir de ba'de nefh'ı-ruh, zat-ı Adem'de tekâmül yoktur demiş idik. Evet, yoktur. Maddilerin, tabiîlerin zehabı gibi Adem aleyhisselam hilkatinden sonra gerek kendi ve gerek evladı bir zaman arz üzerinde sair hayvanat gibi hal-i vahşet ve behimiyette yaşayıp da yavaş yavaş kendi nefsinin idrakle tekâmül ederek insaniyet mertebesini bulmadılar. Bazı ulema-i garbın âsârında "İbtidai insanlar" gibi tabirlerle işaret edilen bu noksandan Adem ve ensal-i karibi müberradırlar. Evet bir ibtidailik vardır ve tekâmül de münker değildir. Lakin ibtidailik ve tekâmül, zat-ı Adem'de ve insaniyette değildir; levazım-ı hayat-ı dünyadadır. Yani libas ve taam ve alat ve edevat gibi lazıme-i hayat olan eşya ve keyfiyet-i taayyüştedir. Bu bâbdaki tekâmül ve terakki ulema-yı tarih ve sairenin âsârında ve peyderpey keşf edilen ve elyevm edilmekte olan âsâr-ı kadimede re'yu'l-ayn görülüyor. Hatta bu tekâmül ve terakki ve teali devamla bu günkü mertebe-i [17a] kemale gelmiş ve ba'dema dahi devam edecektir. Yalnız şunu itiraf lazımdır ki vefat-ı Adem'den sonra murur-ı zaman ile umumen değil bazı evlad-ı Ademin bu'd-i ahd sebebiyle cehl istila ederek evdiye-i dalaletle düşmekle hayvan değil belki siba' derekesine kadar tenezzül etmiş ve vahşiyetin dereke-i süflasına düşmüş ve vücudları insaniyete ar u ayb olmuşları da vardır. Ancak bunların da aralarında ba's olunan enbiya ve yetişen ulema ve hukemanın irşadıyla kısmen insaniyete avdet edenleri bulunur. İşte bunların nefislerinde tekâmül ve terakki ile teali etmek mülâhaza edilebilir ise de bu ba'de't-tereddi olmağla bahsimizden hariçtir. İnsanda her bir kemali idrak istidadı gibi maatteessüf pek mühlik bir tereddi istidadı da galiben mevcût ve elyevm âsâr-ı müessifesi meşhuddur. Görüyoruz ki insanlar arasında insan suretinde neler var ve insan ne derekeye kadar düşebilirmiş.

[17b] Sadede Rücû

Darvin ve mütabi' ve muvafıklarını bu garib nazariyeyi icad ve kabule sevk eden şey her ne olursa olsun muma ileyh böyle daire-i akıldan çıkaracak kadar kuvvetli ve nafiz ve böyle bir mütefennin ve mütefekkir feylesofun

nefsinde icra-yı tesir ile kendi aslını ve nesebini tahkir ve tezlil ve tezyife kadar sevk etmesi ve böyle bir tenezzülü ona kabul ettirmesi tasavvur olunamaz. Ve buna bir zuhul eseri de denilemez. Bu olsa olsa kesret-i iştiğalat-ı zihniyeden dimağına arız olan bir hastalık ve ihtilal eseri olabilir. Çünkü biz Allah diyoruz -ki ayn-ı hakk u hakikattir- o isterse kudret-i fatra-i imya desin isterse tabiat desin demek ki mevcûdat için bir hâlik, bir fâtır, bir mevcûdun vücûduna kailiz ki o hâlik, fâtır, mevcûd, bu kadar lâ-yu'ad ve lâ-yuhsâ eşyayı icadda bir gûne mani ve müşkile tesadüf etmemiş de maymunu [18a] icad ettiği gibi re'sen bir insan icad etmekten ne sebeble aciz olmuş ve ne için insanı maymundan yapmağa mecbur olmuş? Hiç bir akıl ve âkil bunu kabul edebilir mi? Demek ki dimağında tehdüsüne zahib olduğumuz maraz-ı meçhul kendini, bir hususu etraflıca düşünüp de onun hakkında bir hükm vereceği esnada husus-ı mezkûrun kâffe-i ahval u evsaf ve vücûh-ı mahsusasını nazar-ı itibara alarak vereceği hükmü ona göre vermek iktidarından düşürmüş. Heman bâdiyu'l-emr hatırına gelen şeyi ilk tahattur ettiği vechi üzerine düşünüp vücûh-ı sairesinden gafil olduğu halde i'ta-yı hükm ediyor. Binaenaleyh böyle akl u hikmet ve tabiata muhalif ve sahibine kendi cinsini ve haseb ve nesebini muhakkır ve zill-i hevan-ı hakarete mahkum eden bir re'y u hükmü kabul hatiesine düşürüyor.

İnsan için her hangi tabaka ve sınıfından bulunursa bulunsun [18b] haline ve derecesine göre bir izzet-i nefis vardır. Ve insan her ne kadar dîn ve süfli bir tabakada bulunursa bulunsun bu haslet üzerine mecbuldür. Herkes ana, baba ve kavm u kabilesiyle öğünür, hatta bunlar şerefsiz ve belki mat'ûn bulunsa, onlara ne yapıp yapar bir cihet ve suretle bir meziyyet bulmağa çalışır. Bu haslet kâffe-i efrad-ı insanda meşhuddur. Nasıl olur da insan insanlığını unutup da "Ben maymunun torunuyum" demeği intac eden bir felsefeyi kabul eder! Adem mutlak bir şeyin mütekâmilidir demek lazımsa maymun gibi sefil ve mezmum ve nâ-pak, kabihu's-sûre[t] bir hayvanın mütekâmilidir diyerek kendini ve mecmu'-ı nev'-i insanı tahkir edeceğine ve eğer mutlaka her şeyi bir diğer şeyden çıkarmak kendi usul-i felsefesince lâbüd ise, filhakika keyfiyet-i tekevün vücud-ı Adem'de bast u beyan edilen surete nisbeten kalb-i ayanın imtinana mebni baîd belki eb'ad ise de, Arapça [19a] "yebrûhu's-sanem" Farisî'de "mürdüm-i kiyah" tesmiye edilen ve avamın "yebrûhu's-sanem" lafzından tahrifle galat-ı fahiş olarak "Abdüselam" dediği nebatın kökünden çıkarsaydı daha ehven ve daha akla yakın olur ve bu suretle gerek kendini ve gerek ben-i nev'ini maymunun torunudur demekle tahkir ve tezlil töhmetinden de kurtulurdu. Çünkü

mezzim ve murdar bir hayvana nisbetten pak bir nebata nisbet, nezahat-i asla delalet ettiğinden min-vechin ehven olurdu ve ulema-yı İslamiyeye karşı da "vallahu enbeteküm mine'l-arzi nebaten" ayetiyle ihticac edebilirdi.

Müsellehattandır ki bir kimse bir kimseye maymun dese aleyhinde zemm u kadh davası ikame eder. Ve takbih u tahkir edilmek istenilen bir kimseye maymuna benziyor denir.

Şimdi düşünelim hangi âkil ve nezihu't-tab' bir kimse [19b] kendi ceddinin maymun olmasına razı olarak kabul ile bunun sıhhat ve vakıa mutabakatını iddia eder; düşünmez ki bu dava bilâ-beyyine sırf mahsul-i zann u tahmin ve hayalat-ı vehimenin iras ettiği infialat-ı nefiseden münbais bir halet-i maraziye-i dimağiyedir.

Tebyîn

Yebrûhu's-sanem kökü kâffe-i azası tam olarak insan suretinde teşekkül eden bir nebatın ismidir. Hakim-i maruf Davud Antakî *Tezkire'sinde* "yebruh" lafzının "zû-ruh" yani ruh sahibi manasına kelime-i Süryaniye olduğunu yazmış. Tafsili, *Tezkire-i mezkûrede* ve ekser kütüb-i lugatte bilhassa *Tercüme-i Kamus* ve *Burhan-ı Kâti'da* görülür. Ve "yebruh"n Süryanide "zû-ruh" manasına olması bahsimize münasebeti olmağla şayan-ı teemmüldür.

Darvin'in bu nazariyesi ve bu hükmü ve bu akidesi aynıyla [20a] mensup olduğu Türk kavm-i necibinin neşetindeki kuvvetin ve celadet ve şecaati i'lam ve tasvir ve tesbit edeceğim diye "Türk'ün babası kurttur" diyen ahmakın ibraz-ı fazilet etmesine benzer. Evsaf-ı âliye-i mezkûreyi insanın zatında bulamayıp da kurttan teverrüs ettiğini tasavvur ve iddia ve tefevvüh etmek sade kendini değil de umumen hemcinsini de tahkir ve tezlil olacağı bir emr-i bedihî olduğu halde bunu taakkul edememek bir insan için büyük bir cehl ü hamakattır.

İ'tizar

Biz müslümanlarla umum ehl-i kitab kâffe-i mevcûdatın hâlik ve mucidi Allah azımuşşan olup mecmu'unu kendi iradet ve kudretiyle dilediği gibi halk u icad eylediğini mu'tekid ve bunun üzerinde sabit olduğumuz halde, bu muharrir-i acizin mübahesat esnasında mevcûdatın halk u icad ve tekvin u ihdasını ve söylerken daima "tekevvün" ve [20b] "tehaddüs" gibi tabirlerle ifade ettiğim bir gûne eser-i zuhûl olmayıp kasdîdir. Bunun da sebebi mübahese ve muhatabımız yalnız erbab-ı edyanla olmayıp umumi

olmasıdır. Çünkü bazı felsefe ile tabîler ve maddiler ve bunların mütabi' ve mukallidleri ilim u irade sahibi fail-i muhtar, vacibu'l-vücut bir hâlik-i kâdirin vücuduna kâil olmadıklarından onların tabirlerini kullanmağla te'nis ve teelüfleri icab-ı maslahattır. Bunda dinî bir mahzur da yoktur. Zira bizim itikadımızda her mütekevvin için bir mükevvin ve her mütehaddis için bir muhdis olmamak muhaldir. Hiç bir şey kendi kendini tekvin ve icad ve ihdas edemez. Çünkü esna-yı keynûnet ve vücûd u hudûsunda kendi henüz yoktur, kim tekvin ve ihdas edecek? Binaenaleyh bizim "tekevvin" tabirimiz de "mükevvin" ve "tehaddüs" tabirimizde "muhdis" in zikri mevcûd olmağla tabiratımız mu'tekidatımızı nâkız [21a] değildir.

Şu da ehl-i lisan indinde malumdur ki tekevvin ve tehaddüs, tekvin ve ihdas fiillerinin mutavi'leridir "kevventehu fe-tekevven, ahdestehu fe-tehaddese" denir. Bunda yalnız lafz ve kelimenin zahiriyle musahibimizi teneffür ve tevehhüşten vikaye ile te'lif-i kulub kastedilmiştir.

Hatime

Buraya kadar serd edilen mübahase ve münazarattan tebeyyün eder ki makalemizin evvelinde arz ettiğim vechile tekâmül kanununu ve Darwin nazariyesini red ve kabul hususunda müteşerrilerle maddî ve tabîlerin bila-teemmül red ve kabulleri şayan-ı itibar değildir. Her iki taraf da asabiyete mağlup olarak meseleyi tetkikte itina etmemişler belki bi'l-kasd tetkikten i'razla reddedenler red hususunda, kabul edenler kabul hususunda bila-reviyye ısrar etmişler belki de hâlen ve istikbalen [21b] böylece devam edip gideceklerdir. Acaba her iki taraf da düşünmezler mi ki bu bir kuru inatlar ile yaptıkları şey kendi mezheb ve mesleklerine nusret ve hizmet değil muhakkak ihanetle za'f u inhizamına sebep olmaktadır; bu hal itiraf-ı acz demektir.

İşte buna binaen tarafeyne diyorum ki: Evvela müteşerri'ler iyi bilmelidirler ki din-i İslâm'ın umde-i metin ve kanun-ı la-yetegayyeri olan Kur'an ve onun âmir olduğu şariat-i mukaddese-i İslâmiyede, a'mal-i ubudiyet-i müstesna olmak üzere, akıl ve hikmete muhalif bir hüküm yoktur. Yalnız vech-i tatbikini bilmek için taharri ve taammuk lazımdır. Heman sırf zevahire binaen kat'î söz söylemek bir âlim-i müteşerria yakışmaz.

Saniyen mütefekkir geçinenlerden maddiyyün tarafından her söylenen söze sırf takliden ittiba'la bila-tahkik mücerred asrîlik namına onların mezhebini tervic etmeye çalışanlar da bilmelidirler ki [22a] umum kütüb-i münzele ve şerayi'-ı ilahiye -sözümüz tahrif ve tağyirden masun olanlar

hakkındadır- hususen nüzûlu anından beri mahfûziyeti delail-i akliye ve nakliye ile sabit ve sübûtu umûm ehl-i insafın taht-ı tasdikinde bulunan Kur'an ve şeriat-ı İslâmiyede muhalif-i akıl u hikmet görülen ahkâm ve mesail haddizatında akl u hikmete muhalif olduğundan değil, muhakkak noksan-ı bida'a ve tetkik, tahkikinde tekâsül sebebiyle sû-i tefehhümden neşet eden bir hatîe yahud taassub mezhebi ilcaatıyla li-garazın sû-i tefsir veyahud bazı hevaî-meşreb ve hafif kimselerin heva vü hevesat-ı nefسانيye ve şehvât-ı hayvaniyeleri muktezıyatı ahval u a'mal ve ef'al-i mezmumeyi icrada kuyûd-ı şer'iyeden kurtulup serbest yaşamak için icad edilen bir iftiradır. İşte bu yüzdendir ki setr-i 'ayb için heman "din mani-i terakkidir" kazıyye-i mecruhası bir hikmet-i baliğa imiş gibi ortaya sürülüyor. Ne diyelim, düşünülüyor ki bu sözü [22b] evvela kim söylemiş ve nerede söylemiş ve niçin söylemiş ve dinden muradı hangi dindir.

Zerre kadar insafı olan kimse bilir ve itiraf eder ki bunu söyleyen kendi dininin bir takım ruhban ve ahbarın tağyirat ve ilavetiyle tamamen değişmiş ve kudsiyet ve nezahat ve ulviyet-i asliyesinden külliyyen teba'üd etmiş olan nasraniyet ve yehudiyet-i hazıranın ihtiva ettiği hurafat-ı bâtilanın tazyikinden usanmış bir frenk ve söylediği mahal de Avrupa biladından biri. Ve böyle söylemesinin illeti de rehabîn ve ahbarın menfeat-ı dünyeviyelerini muhafaza için her şeye fuzuli müdahaleleri, dinden murad da arz ettiğim gibi nasraniyet ve yehudiyet-i hazıradır; bu surette ben de diyorum ve cümle nâsı da işhad ediyorum ki "din mani-i terakkidir". Lakin elyevm âlâ-aslihi mahfuz ve mevcûd olan din-i mübini Muhammedî değil, evet din-i mübini Muhammedî asla ve katiyen mani-i terakki değil [23a] belki şiddetle terakkiyi âmir ve tarik-i terakkiye saik ve müşevviktir. Bunun aksini iddia edenlere sorarız ki din-i İslâm ve şeriat-ı İslâmiyenin hangi hükmü, hangi şeyde terakkiyi men' ediyor, buna cevap yok.

Eğer iddiaları bir ilme ve ahkâm-ı Kur'aniye ve mesail-i şer'iyeye vukuf ve ıtıla'a müstenid ise niçin bu manileri tayin ve tasrih etmiyorlar. İsteriz ve intizar ederiz ki bu mani ve memnu'ları bize birer birer vazıhan söylesinler. Yoksa yalnız bir iddia ve mücerred acz ve ahkâm-ı şer'iyeye adem-i vukuf ve ıtıla'larını itirafdan başka bir şeye hamledilemez. Yahud bir maksad-ı mahsus üzerine söyleniyor.

Eğer bu bâbda dinin tahrım ettiği şeyler mani-i terakki addediliyorsa pek vâhî bir iddiadır. Dinin tahrım ettiği şeylerden ne var ki bugün milî-i mütemeddine ve müterakkiye ânın men'î çarelerini düşünmüyorlar. Din-i İslâm her neyi men' ve tahrım etmiş ise bugün her millet, [23b] her hükümet

kemal-i ihtimam ve itina ile onun men'ine çalışıyor ve o hususta kanunlar vaz' ediyor. Ve milletlerinin ulema ve üdeba ve ukelası müttehiden avam-ı nâsı ondan tahzir için türlü türlü vesayite müracaat ediyorlar. Ve bu yolda cemiyetler teşkil ediyorlar ve bir çok fedakârlık ihtiyar ediyorlar.

Amerika en serbest bir memleket olduğu halde men'-i müskirat için nasıl çalıştıkları cümlelerin malumu. Haram olan kumarı hangi hükümet beğeniyor da memleketinde onu serbest bırakıyor? Riba ki murabahacılıktır ve halkı iflasa düşüren bir seyyie-i müdhişedir; hangi millet buna müsaade ediyor? Sirkat hangi millet ve memlekette memnu' değil? İhtikar nerede mübahtır? Zulüm ve gasb u ğârâtı hangi devlet men'e çalışmıyor? Zina ve livata hangi kavim indinde memduhtur? Bi-gayri-hakkın müteammiden katli-nefsi hangi hükümet caiz görüyor? Taarruzla hetk u ırz u namus nerede tecviz ediliyor? Her ne cihetle olursa [24a] olsun âharın hukukuna taarruz nerede mübahtır?

Şu mezkûratın men'ine memalik u akvam-ı mütemeddinden hangisinde çalışılmıyor? İnsaf.

Kalıyor memnuât-ı diniyeden âdât-ı kabihe ve ahlâk-ı rezile ve fuhşiyat ki, millet ve memleketin vakar u haysiyetini ve ismet u iffetini ve hars u mahfuziyet-i ırk u nesebini ihlal ve ifsadın en büyük sebep-i mucibidir, kim bunları istihsan ediyor? Eğer bunlarda beis yoksa her memlekette niçin birer zabıta-i ahlâkiye teşkilatı yapıyor? Bunun da adem-i kifayesi görüldüğünden değil mi ki şu günlerde Cenevre'de beynelmilel mugayir-i edeb u haya neşriyatın men'i kongresi akd olunup bütün milletler tarafından murahhaslar davet ediliyor.

Demek ki dinin nehy ile tahrir ve men' ettiği şeylerin men' ve tahriri ayn-ı hikmet imiş ve elzem imiş; tahakkuk ediyor ki bu nehy ve men' ve tahrir mani-i terakki değil imiş.

[24b] Kalıyor dinin evamiri. Din neyi emrediyor? Emanet, istikamet, adalet, sıdk, ahde vefa, gerek kendinin gerek âharın mal ve hukukunu siyanet, iktisad ve kesb u ticaret için berren ve bahren sefer ve bera-yı ibret arzda seyahatle tevsi'-i marifet ve sıdk-ı uhuvvet, umûr-ı nâfiada tesânüd ve teâvün, yekdigere karşı hüsn-i muamele ve hüsn-i muâşeret, rahm u şefkat, seha, kerem, infak-ı aceze vü fukara, tartı ve teraziye doğru tutmak, her şeyde rıfk u mülâyemet, ulu'l-emr olan hükümete itaat u inkıyad, millet ve memleketin düşmanına karşı cihad ve mühimmat-ı levazım-ı harbiye tedarik ve ihzar u idharına itina, muhafaza-i hudud-ı memleket ve sufuf-ı harbde tesanüd ve

sebat u metanet ve teallüm-i istimal-i silah ve fûnûn-ı askeriye ve harbiyeyi tahsil ve ulûm ve fûnûna rağbet ve tahsil-i ilim hususunda her gûne müşkilâtı iktiham ve o yolda ihtiyar-ı külfet, sefer ve seyahat ve milletin efrad-ı muhteremesine ve vâlideynine hürmet ve sila-i rahim [25a] ve hubb-ı vatan ve umum ibadullaha rahm u şefkat, lalettayin her ferd-i beşere iyilik ve sair meâli-i umûr ve mehasin-i âdât ve ahlâk-ı âliye ki bunlarla ittisaf eden bir millet mutlaka maddi ve manevi meratib-i saadet ve refah-ı selametinin zirve-i a'lâsına vasıl olacağı müsellemdir, hangi milletten olursa olsun bila-tereddüt teslim eder ki bu evamir mani-i terakki değil bilakis saik ve mürevvic-i terakki ve teali ve maddi ve manevi cemiyet-i beşeriyenin selamet ve saadetini kâfil şeylerdir.

Şimdi kaldı evamir-i dinîden ibadet kısmı ki, bunlar feraiz ve vacibat-ı a'mal-i ubudiyettir. Taharet, oruç, namaz, ömründe bir kere hac, zekat -ki malından kırkda birini fukara-i ümmete vermektir- ve tevhidden ibarettir. Bunlardan hangisi mani-i terakki olabilir bakalım arayalım.

Taharet mi? Yok. Çünkü tahareti bugün ilm-i tıp ve hıfzıssıhha uleması en son keşfiyatlarına binaen ittihaz ettikleri kanunlarında [25b] bütün cihanın hayat ve sıhhat ve saadeti için dinli, dinsiz kâffe-i akvam için farz-ı ayn olmak üzere tesbit ediyor.

Oruç mu? Yok. Çünkü bunun da fevaidi munsif olan ehl-i ilm u fen tarafından inkar olunmuyor, maddî, manevi sıhhi faidelerinden bâhis kadim ve hadis âsâr yazılmış. Bir de bu ibadet yılda bir ay yalnız fecirden guruba kadar bir zaman içinde ekl u şurb ve huzuzât-ı nefsaniyeden imsak etmektir. Bu da pir-i fani, marîz, hâmil ve sût emziren kadın müstesna olmak üzere takat ve istitaati olan efrad-ı ümmete farz-ı ayndır. Bunda yalnız me'lufün bir az zaman terki yüzünden bir zahmet varsa da zahmet bir, faide müteaddid olduğundan makul olan bir kaç faide için bir zahmeti ihtiyar etmektir. Bu da yılda bir ay ve günde bir kaç saat olmak ve şer'-i İslâm'da şeraiti mutedil bulunmak sebebiyle mani-i terakki olacak bir ibadet değildir. Bî'l-farz ve't-takdir bir gûne tatili bile mucib olsa [26a] milel-i mütemeddine her sınıf halk için yılda bir ay tatili levazım-ı hayattan addediyorlar, bu da mani-i terakki değil demektir. Bir de Adem'den beri hiç bir din yoktur ki onda bu ibadet olmasın hatta Mecusiyette bile vardır.

Namaz mı? Yok. Çünkü bu ibadet de gerek haftaî, gerek kasr-ı müddeti itibarıyla bir şeye mani teşkil etmez. Bilhassa taharet ve nezafeti müstelzim ve ehl-i sa'y u amele velev bir müddet-i kalile istirahat-i zihniyi mucib olmağla

hayat ve sihhate nafidir. Ve harekât ve evda'-ı malumesiyle de aynıyla terbiye-i bedeniye namıyla her yerde yapılması son zamanlarda iltizam edilen harekât gibi atalet-i a'za ve kuvayı mani olmağla başkaca bir faidesi olduğu da inkar edilemez zannedirim.

Devamlı icrasında bir usret de yoktur. Eğer günde beş defa abdest alıp namaz kılmakta bir güçlük ve külfet görülüyorsa doğru değildir zira bir güne hades vaki **[26b]** olmadıkça bir abdestle beş vakit namaz kılınır, her abdestte ayak yıkamak külfeti[ni] de, abdestle giyilen potini meshetmek sünneti, ref' etmiştir.⁵⁷

Eğer işe güce mani olur denirse bu da varid değildir. **[27a]** Zira evkat-ı salat iş güç vakti değildir; zira sabah namazı vakt-i âsude gider, öyle namazı nısf-ı nehar tatiline, ikindi namazı akşam tatiline tesadüf eder, akşam yatsıda vakt-i âsude gider bu suretle bunda işe bir güne mani mütesavver değildir.

Bu cümle yüsr u suhuletiyle beraber uzun uzadıya yorucu bir amel de değildir; vasatı olarak bir rekât namaz bir dakikada kılınıyor. Evkat-ı hamse sünen-i revatibiyle beraber bir günde nısf saati ancak işgal eder ziyade değil, yirmi dört saat olan bu gün bir gecemizden yirmi üç buçuk saat sa'y u amel, ekl u şurb, istirahat gibi umur-ı dünyeviye ve levazım-ı beşeriyemize kalıyor. Vücûd-ı vahdaniyet-i Hakk'a iman etmiş bir insan şu yirmi dört saatten yirmi üç buçuğunu kendine bahş ile yalnız otuz dakikasını zat-ı akdesine ibadet ve şükr-i nimetine tahsis ile iktifa eden hâlik ve râzıkına karşı otuz dakika kadar bir zaman-ı kalilin ibadet ve şükr-i nimete sarfını çok görürse pek büyük bir nankörlük **[27b]** olmaz mı?

Hac mı? Yok. Bu ibadet de kudret ve istitaatı olan bir mümin üzerine yalnız ömründe bir kere edası vacib ve bu muhtasarada zikri mümkün olamayan maddî, manevi bir çok fevaidi bulunan bir vazife-i ubudiyettir. Bu da min-vechin belki vücûhla vesile-i terakkidir fakat eğer hakkıyla düşünülür ve tâmik-i efkâr edilirse.

⁵⁷ Taziy'-i evkat ortaya sürülürse pek gülünç olmaz mı? Bu sözü söylemek için acaba kimde salahiyet vardır? Her gün şurada burada bila-faide gezib duran ve akşamlara kadar kahve, kıraathane ve gazinolarda dama, tabla [tavla], iskambil, bilardo ile imate-i vakt eden, ve "acaba bugün nasıl vakit geçirsem?" diye düşünüb de bila-lüzum kapı kapı ahabab evlerini dolaşarak bir takım kimseleri tacize cüret eden ve çok kere istiskallere maruz kalmak zilletine bile katlanan ve idman namıyla bütün gün kasıkları çıkıncaya kadar tepinen, bu yüzden mühlik illetlere uğrayıp sihhatini ihlal ve hayatını tehlikeye koyan ve ömrünü ve kıymetli evân-ı şebabını gerek şahsi gerek millet ve memleketi için ekmek ve su kadar elzem olan ulûm ve fûnûn ve maarif ve sanayi tahsilini bir yana bırakıp sporculuk, futbolculuk gibi lu'biyat ve lehviyatla iza'a edenler mi bu tarizi edecek? Garib şey. İntiha. Minh.

Zekat mı? Yok. Zira bu ibadet de hac gibi ibadat-ı maliyeden olmağla bununla yalnız eğnyaya mükellef ve fukara-yı ümmet müstefid olurlar. Bu cihetle zekat da sa'y u amele saik bir vesiledir. Çünkü sa'y u amel ve kesb u kâra müstaid olup da sermaye bulamayan fukara için sermaye olarak min-vechin mevrus-i servet olur da memlekette ve millet arasında fakr u zaruret azalır; binaenaleyh hırsızlık, yankesicilik, dolandırıcılık dilencilik pek az kalır ve daha bu gibi bir hayli fevaid ve muhassenatı vardır ki beyan ve izaha hacet yoktur. Ve bu emrin ehemmiyeti ve bu ibadetin [28a] elzemiyeti ve bir heyet-i içtimaiye içinde vücûd ve hükmünün cereyanı ne derece lazım ve vacib olduğu da elyevm medenî milletlerin memalik-i medeniyede teşkil ettikleri cemiyat-ı hayriye ve o hususta ihtiyar ettikleri büyük fedakârlıklar ve külfetlerle sabittir. Başka delil istemez.

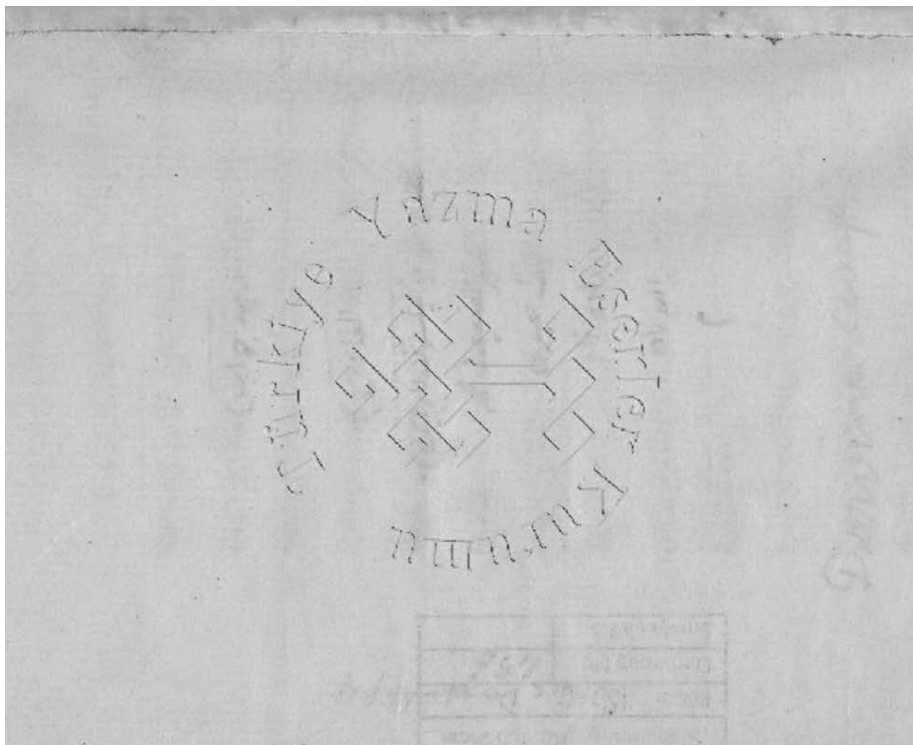
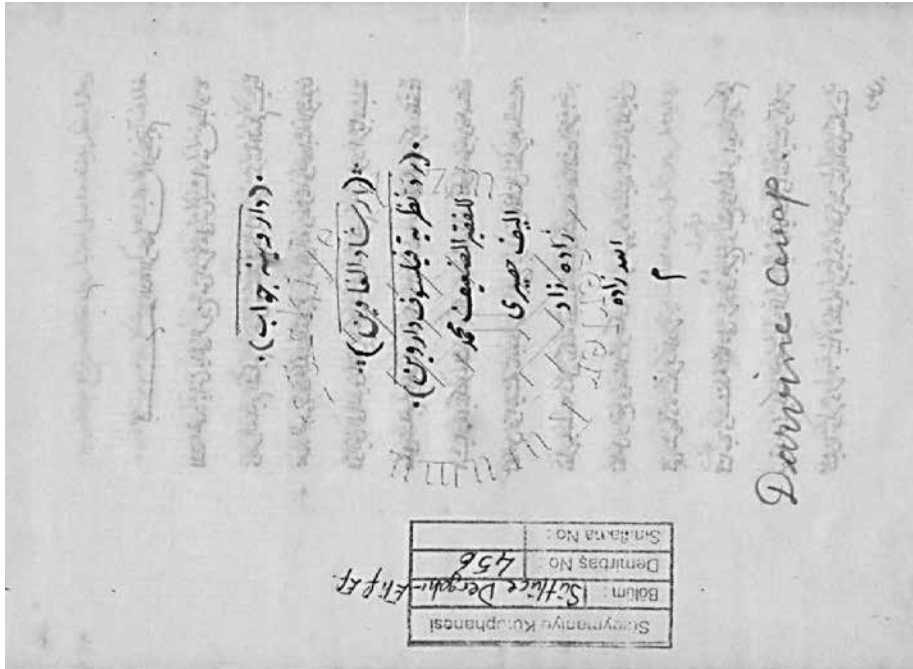
Vahdaniyet-i Hakk'a imanla tevhid mi? Yok. Zira bu asır ilim ve irfanda her akıl uzun uzun edille-i akliye ile istidlale muhtaç olmaksızın kabul eder ki hiç bir gûne nef' u zârri melhuz olmayan mahlûkat ve cemaâtattan menhût ve masnû esnamı ilah ittihaz ederek erbab-ı müteferrika ve müteaddideye ibadet zilleti cehl u hamakatin akbah u müstekrehidir. Hatta hiç bir dinle tekayyüd etmeyen bazı hukema ve felasife bile tevhid-i Bâride müttehidir.

Buraya kadar saded haricinde itnab olduysa da arz u beyan edilen mebahis ve mesail için din-i İslâm'ın [28b] mani-i terakki değil, mücib u saik u mürevvic-i terakki olduğunu isbat için ihtiyar edildi. Fakat teessüf edilir ki edyan-ı muharrefe hakkında söylenen bir söz ahkâm-ı İslâmiyeyi bila-tetkik sırf taklid olarak söylenilir ve ısrar edilir. Ve bu eser-i gaflet olan hatie asrîlik ve terakki ve teceddüperverlik ve efkar-ı münevvere addediliyor. İşte "insanın aslı maymundur, tekâmül ile insan olmuştur" demek fazihası ve bu çürük ve gülünç nazariyeyi mukallidâne kabul [ve] bilâ-teemmül tasdiikiyle tervicine sa'y u kûşîş; kendine itaat ve inkıyad ile ibadet edilmeye müstehak bir Hallâk-ı âlim ve sani'-i hakîm ve bâri-i müdebbir ve mürid-i kadimin vücûdunu kabul etmeyip inkarla şerayî'in de aslı olmadığını isbata cüretle kendini her türlü tekalif-i şer'îye ve icâbat-ı insaniyeden azade kılmak ve irtikab edeceği rezail ve fezayihden dolayı halkın muaheze ve düşnâmından da bu suretle [29a] halas olmak maksadına mübtenidir. Yoksa taharri-i hak ve tettebbu' neticesinde tebeyyün ettiğinden değildir. Bu da tavşanın avcı beni görmesin diye gözünü kapaması kabilindedir. Ne diyelim Cenab-ı Hak cümlemize akıl ve insaf ihsan eyliye. Amin.

İstinsahaha'l-fakir ilallahî'l-meliki'l-kâdir Yusuf Zahir bin eş-Şeyh el-müellif el-üstâz Mehmed Elif Efendi eş-şehîr bi-Hasîrîzâde mette'anallahü

teâla bi-tulî hayatihi ve ekremehu bi'l-'izzî ve se'âdeti min-müsveddetihi bi-hattîhi fî gurrati şehri Rebi'î'l-evvel li-seneti er-râbiati ve'l-erba'îne ba'de selâse mi'e ve elf el-hicriyye.





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
لك الحمد يا من يلقي الروح من امره على من يشاء، من عبادة
وهو السلام الحكيم صل وسلم وبارك على مدينة العلم سيدنا
محمد المصطفى صلواته الطيبة وعلى آله وصحبه الأئمة
الأئمة الذين لا دين الا الإسلام على صراط مستقيم نرد ارباب
عقل سليم واصحاب عرفان وانعامه مذهبا مستلما ان نذكره خلف
اشيائه، ولكنه علاقه، ولكنه كانه عولده تكون موجودات
تكمّل قرائينه تا بعد، هج برعاهل تكمّل نظريه سنه،
نظريه سنه كمل بلكه قضيه سنه مخالفت ايزن
تكمّل واقع وعقل وسكركه آثار مشهوره سبيله ثابت اولدين
هجي شريعه مكره كلام .
كتاب وستنده تكملي رد وخرج وسخ وانكار ايدون بوجم
بوقدر، بلكه صحسته دلالات ايدون آيات واحاديث وانكار
كثيره واردر . بناء عليه بربايده اهل شرعاه اهل حكمت
وهي .

وعلما، نظريه سنه اصل اعتبار سبيله خلاف وتواضع بوقدر ؛
خلاف آنچه تكملاكل حمل وكينيت وشكل وصورته در .
صوك زماندره تكمال عقده « داروين » نظريه سبي
ويوكا دارو مباحث السنه ناسنده دور انانك باشلاوي
دوجيته سيلان مجادله ده اكي جيهه پيدالوي . برك
پورومهدن رد وانكار و قائلني كئيدرده اصلدر ؛ ديكر كنه
كوره كورته قبول و تصد يشه ساردره زرايد لمري تجويل
وتحقيقه قدر اجتناسا ارايد بيور . لكن هرايكي طرف ده
سدعلاوي كرك عقلي، كرك نقلي دلائل صححه به سنه
برحشيق و تدفين و بربايده تامل و تحقيق تجيهه سي اظهار
بناصه ابيور . بلكه هرايكي طرف ده منصبه قابيلوب مثالا
رد ايدنلر بلاتامل شرعه مخالف بوله رق على الاطلاق رد
ايدبيور . و تصد بن ايدنلر تجرد عصريلاك و فنه موقفت
سوراي سنه قابليه رد على العميا قبول ايد بيور .
نه رد ايدنلر سردى ؛ نه قبول ايدون لك قبول هرايكي ده

بلاد لیل واهی براد عای مجرد و علی العمیا بوغناد مرتد شسته
 قالیسیر .
 کرب طرفانه و عقل و حکمته مستلاً عمل کرا اید بیسه تختو
 ایدر که ه داروین ، نظریه سی مطلقاً تکیون سورج و ایدر کها
 قانونی اثبات و قبول ایدر کی اچون براد اولونه زان چوکه
 قانون تکامل عقل و حکمت و شرعاً ثابت و صحیحدر ؛ عقل
 و حکمت شیره اهل فک معلومیدر . شرعاً شیری قرآنیم
 و سائکت شیره ده جناب عقلک (الله کوکلری وارینی
 اتی کوند یاراندیشه) دائر اولان آتیلر لایق ایلدی .
 کومه الیه قدری برآند . ایجاد لریه کافیر ، اچون
 حکمت الیه هر شیئی قانون طبیعت تابع شیلدی اچون
 ایجاد کائنات بالتدریج واقع اولدی . و بر الوالی کون بنم عا-
 لیزک بکری درت ساعته ششم کونلری و کل ایام الیه
 در ، ایام الیه اصغر بی بیل ، و سطیسی
 الی بیلک بلدر ؛ ا عظیسی بره بلدر مدی .
 کون

ایشته بومآلدله اولان آتیلر شرابیک تکامل قانونی اثباته
 دلیدر . آتجق ه داروین ، نظریه سنده بیان اولان
 تکامل شکل و صورت و کینشدن شلا (برشی تکامل
 ایدر ایدر بر زمان صوکر بر باشقه شی اطور) نتیجه سی
 حاصل اولور . انسانک اصلی بامون اولوب تکامل
 ایدر تک نجات انسان اولدی اچون کبی که بو عقل و حکمت
 و شرعاً تکر و برود و مجر و صدر ؛ هیچ بر عقل سلیم صا
 بونی قبول ایدر منر .
 اگر بو نظریه صحیح اولسه حالاً بامونلرک یئدی و سبب
 یاشادنی اراضیدن آره صیره مجبور لک انساب انسانلر ،
 هیچ اولار سه مایونلر آرا سکندن اولار تکاملنی کمال
 ایدر عیسی یاری مایون یاری انسان بر مخلوقه عیسی
 ظهور ایتمه سی و بو حالک تماقی لازم کلیردی . زیرا انی
 حالاً اولان ؛ طبیعت نیا و طبیعت ؛ مایون نیا و مایون
 عالمده بو اصلار و کیشمه شندر . خصوصاً انسان الیه

مسكونه و مصورا اولدان ، الآن حال طبيستده قاش
 اراضی موجود در ؛ عالی سرا با کزوب در لایحه و قش
 تدقیقات اجرا ایدن سیاستین ، ارباب علم و فنیج بویله
 پوششیه نهاد خانیته مشدر .
 اگر چه عالده شیمدی او ایستعداد یوقدر ، فلانیستدی
 بنه علیه ارتق اوله شیج کلمه من دینیرسه مناسر زور .
 اوت بوجواب صحیح اولور آخج انسان ایله سکون و
 مصورا اولوب بالقصوف داسا تبدل و شیرایدن لک حال
 اصلیس اوزرع فالاسیان ایستلمش و عمار ایدیش
 یلر عسده سویله نرایس
 اما اراضی خالیه الآن حال اصلی و طبیست اصلیه سی
 اوزر بیه باقیدر ، و اولر ده نبع نبع ماحمولر یاشاقده -
 در . بولرک آراسنده ایله انسان نه ده یاری مایورن
 و یاری انسان بخلق ناخام کور و لیور بوجمله بو
 ادعا بل و اهل و مجرود حدر
 بود .

بوده موی الیه ، داروین ، لک مذکور نظریه سی عقدا و
 حکم و شرعاً تنکر و مردود و مجرود حدر دیشدک بچوکه
 عقل و حکمت و شرع نژدنده قلب و انتقال اعیان معقول
 و ممکن و جائز دکلدر
 حاله کافه ایدان بویابنده مستدر در
 و قوی شیمدی ، که سر بود و مشهور و معقول اولاستیدر
 حتی « داروین » لک ادعایسیده بلاریشه صرف ظن
 و تخمین اوزر بیه ایستایدن و اهل بر نظر بیدن عبارت
 اولوب هیچ بر صورته یقین افاده ایتمز
 عقل و حکمت و شرع لک قبول ایتمدی ، تکامل قانونه کلمه بو
 بر نظریه کل بر معتقدتر که انکار مجال یوقدر آخج تکملک
 مواقع و مراتب و صورته ی بایملک لازم کلیر . بنا علیه بولک
 بیانه ایستایدن لم ، لکن چون قانونه یه کتیبوب یا لک
 اوزر بیه یاشادیمز عالمز دن ، ارض و کتده اولان
 اشیا دن و بولرک اصلان دن یاشادیم ؛

اولاً ارضی و آند و بولونان موجودات که مولید نلاسه
 تشبه اید یلان معدن ، نبات ، حیوانات عبارتند بر
 اوج اصل هر بری انواع کثیره مختلفه شامل برهمنده
 بر اوج اصل تک تقدم و تأخر اعتباریه مراتب ده ذکرند که
 ترتیب اوزرینه در . چونکه ارضک جسماً ماده اصلیه
 اطلق اعتباریه و معدن « مقدمه
 ذات ارض هیئت اصلیه سببه تشکیلده عمم ارباب
 فتون معدنده مسلم اولدین و جوله اوزار کامل اولدین
 اکال و تمام ایدره رک معدنیت تحقیق ایدینه تکامل توفیق
 نفس معدنه کلای ؛ معدن کنده داندن اوزان تکامل
 اوارنده علی المراتب انواع مختلفه کثیره به انقسام ایدین .
 یا خود انواع مختلفه کثیره معدن ایدین پیدا اولده و عادی
 مانشدن طوت یا قره الماسه قدر ؛ فرزندند
 طوت کوشه ، خالص آتونه قدر . بوانواعک هر بری
 آیری آیری بر موجود مستقل اولدین تین ایدین بدما
 توفیق .

بولدین هیچ بری تکامله عین آخره تحول و انقلاب ایدره
 تکه کم شوا بچند بولند نیز عصر ترقی و فتنده علم کیمیا تک
 بر قدر ترقیسه و مسدان تک طبابعی تک تین مصروفه ارباب
 شایسته رغما شهیدی به قدر هیچ بر کیمسه تک عقیق
 یا قره و عینی الماسه تحول ایدین کوروله به مشدر
 کوروله به بکلدر ده . چونکه اعیان به انقلاب ایدره به
 ده صفتل عین آخره قلب ایدیه بیلیر ،
 و قوه تشبه ایلله معجزه و کرامت قیلیدن اولار صددین
 خارجده در . بوزاره اولارون بحث ایدیه مزاولدی
 قول ایدین ایدین ؛ ایشیان ایتمز . سرود لر تامل ایدیک
 اوله بر بوع عدم قبولدر . حالیکه ارباب کشف اولان
 اولو البصائر معدنه معجزه و کرامت قیلیدن اولار اوله
 قلب اعیان بولدر . بوزاره بولنده بحث عیلمر . چوکه
 بویف آلامن ایچون بعضی شرائط واردر که هر کسده

بزرگ تنب و اختلاک و انفاسی سببیه تخمدت و تراکم
 ایدن بر طاق موادک ترا بیه اختلاطیدن ماده ژاییه ده قویه
 انبات آرتیه رق نباتات بذریه نجیبه کون ایدنی ؛ بوزاک ده
 تنب و اختلاک و انفاس صدفون تراکم انفا صلفک ماده ژاییه
 انضمامیه بدرجه و اها قویه انباتیه آرتقه نباتات ذوات
 لسان و صغره اشجار غیر مشره کون ایدنی ؛ بوزاک ده
 اوزاق و سازه سفدن ارضه و کولن بیلرک و کلا طویرا
 انضمامی و شنب و اغصانندن ارضه و دوشن کولکه کلامه
 بدرجه و اها نباتات و تنب استعدایه بیکسلاکله درجه
 درجه انواع اشجار مشره کون ایدنی ، حتی کما مستقیم
 عند نده نباتیه غایت کمال اشجار اولان (مثل) یعنی
 خورما عاجی بندنی و نباتیه بوزاقونک فراد قوه لفظی
 شما ارضک کلامدن اولوب نباتاتدن هیچ برسی کمال
 ایه و بکر بر نوزکله درجه سه ارفاق ایه و نوزعه تحول

و غیر

و انقلاب ایدیه رنگ تنوع ایدنی ، یعنی سید ائدن تار یوسون
 شطاره و یا خود بوجیه و بوجیه بیدایه الی غیر ذلک
 تحول و تبدل ایدنی بلکه هر بوی محلاک یعنی ارضک و اصل
 اولدنی مرتبه و قویه کوره آوی آوی و صیبه سیله نباتدن
 بوزاق اولدنی تخمدت و کون و تین ایدنی ، (شروه منکر
 دکلامه که بوزاقون هر نوع کندی نوعی و اخلاده کمال ایدر ؛
 فقط و اوقا نوعی ن جیماران) .
 بوقصیه حواله تالانه تک یعنی انواع معدن و نبات و حیوانک
 عمومیه شاملا ، مثلا آرسون بوزاقنده بوزاقان اخلاط
 ایدر بکن بیانی آرسونک ارضک استعدایه کول بکرک
 یعنی تدایره تریه سی سببیه کمال ایدر کول کول و ایدر
 و اها ایزی و اهل سیره و بیره حلت بر مرتبه و کلا بیلر بوسه
 هیچ بر زمان میشه اغاجی کمال ایدر آرسونه و ارسونک ایزر
 اغاجیه انقلاب ایزر .
 بوزاق معدن جشده ده سوزله مش ایدر که اصلا عین

یاقوتیه و تخف الماسه نحو اول اجزء ، آخین هر برینک اولداسی
ء اوسطی و اعلاسی واردر ، ایشته بود هر برونک کندی
نوعیتی و اولو سندوه تکامل ایدیکئی ایشته کافیدر .
حیوانی موالید نلکه نلک اوججینی اولان حیوانی
بهرجه بیان ارضنک تکامله شبات تحداث ایدره کماله
ایران یاشای قایلیتی تحقیق ایدرجه بتر بعضی اراضی ملطیه
طین الراج و صماء مسنون حالنه کماله آفک الیسان داخل
و خارجی هر ارضنک تاثر اشدن بر طاقم حیوانات و حیوانات
ارضیه کون ایدر و درجه درجه و کثرت ایدر و
بویله مه مدت مدیده کیدی و ارض اوزر بده بولارل
فوقنده اولان حیوانات تیش ایشک قایلیتی تحصل ایدر
حیوانات ذوات الغفر ، صوکر حیوانات الارجل و ذوات
الرجفه علی الدرجات کون ایدر . و بیله قد میک
قولیه غایت کمال حیوان اولان مایمون کون ایدر و شکلا

و حالاً بر بریندن فزونی انواعی پیدا اولدی .
قد مادی بعضی ارضی عند نده بر مخلوق ، حیوان غیر
عاقول ایله انسان بیننده بر اجدرس ، چونکه غیر عاقل
و غیر ناطق اولدیغی و اکثر اللریله برابر جازا اوله برقه
یوزور دیکئی ایچون حیوانه و حسی و محسوس چیزله دیکر
حیوانه فانیق و دیله دیکر وقت ایکی ایاق اوزر ا یوزورک
واللریله ایش کورمک و نفع و ضرر ف دیکر حیواندن
داها زاید مدد ک اولوب حیله ایکی بیلک چیزله
انسانه تشبیه و قریبدر ، بوجه ایله برابر حیواندن
باشقه بوشی و کلاسر ، کوی کلا کوی تشکلات
بدنیه سی اعتبارله انسانه شاماً موافقی اطراف
علای تشیح نوزونده ده سلسله
بنابرین انسانک اولی اطاق قایلیتی مایمونه بر قدر
اوله مایمونه که انسان ذاتنه خاص اولان بر طاقم
اوصاف عالیه مستازه سببه بابر مخلوق ، مایمون ذاتنه

خاص كافة اوصافه باشقه بمحلو قدره .
هرشي تكامل ايله باشقه برشي اوله سه عيني وانسانك
غير واقع و غير مشهور و (داروين) و سائير بندگان باشقه
كسه سوره مدكي جهله غير مشغول اولدغيني اولداسوره .
مشغولك (داروين) لك سوزيده همان بنظره دين حيات
اولقه صده و كذ و محتمل بر خير مقاشنه بيله قائم اوله مان
چو كه استناد اينديكي نقطه مورد ظندير . **ظنك رنجي**
بيله يقين افاده اينك بشوبه دورسون بر علم جنسيه بيله
مدار استناد اولاماز . **بنا اينم كه بو و برك انشال**
نظر بلك اصحاب بيله كنده نظره لردين اناج اينك رنجي
علم ايله وجودنا عطف و كلالدير .
بو بيز دندركه علماء و حكماء نظر و بالمعوم فالاسفه هر
مناسبه مذهب و سلك نده مضطرب و احكام مذهب بيله
تشوشر بندگان سوزلري بلكه برك ناقص و هر بركي
مخلفه اينك دن خالي قائلاد قاري اثر نده كور و لور برك

الاجلي بر برهاني مضنا كندى تليذارى بيله استاد اينك
سلكي استخفاف ايله ترك و خلافتي قائل اولور بور و كلبا
ضد اى اولان بوسلكه سالاك اولد قارى كنده اثر نده
شوبه اولان مسارعات و مجادلات تشديه دن آلاشيلور
(داروين) و بالمعوم مادون و اكثر طبيعورن مطلقا بالجملة
اشياي بر بوندن چيقار مقدمه اصرا ايد بيز لر . و بدون
الى غير نوبه كافة موجوداتك مستمسلا برهيني نوليد م
ايد برك برك اولدغيني ادعا ايد بيز لر . اوت نوليد چيكي
بوتويد و نولد قانوني جاريدر . لكن (هرشي كندى)
چينسندن سئلند نيريسى نوليد اينتر) قاعده سى ده
اصول و قواعد حكمنون بر اصله بو عند الحلا جمع
علم بدير . هج بروقده اينك لاره دوغور مان . **باز**
ليلك نوليد اينتر .

قصر ملك فاطمه و غير ما سى موضوع حيث اوله از چو كره
يا سى اولان مركب داخل و خارجي تشكلاته بدت به لرله كره
يكربنك من كل الوجوه شليدر . صورته به بنه مشابهت وارزه
مع ذالك توليد اينديكى شى من وجهه كره مشابه ايسه ده
عقيددر . فاطمه و اشاح بو قدر ، كندى كره بر فاطمه ، يا شى
باشقه بر حيوان دوغور اناز . بنا عليه فاطمه سلسله
توليد و تولد منتقله در . جشم ايسه توليد و تولد كره
تاشيله سلسله لك بلا انتفاع و ائمه و درم حوضه عالم
ذى روصدن حاله قايردى .
خلاصه ارمه نك تامليله سوليد نلا نه دن نبات و حيوان
ناره ارض اولان معدن كره جدمت و كوران ايدنه ريك هر
برعى آروى آرى شوع ايله نكزار ايدى حتى هر شوع بر حيوان
سكى ائدى . چو كره هر شوع كندى شوعين رازنه سسنگ كره

شوع ايدنه مركب بر طالع شوع ايتنكلار پيدا اولدى . اولدو نبات حيوانى
ساقى و ساقى قسرى قضيله لره انقسام كذا اشجار شجره شجره
بر طالع خصاصه بصيله ، و اشجار شجره دن هر بركه بركه ناله
وصفت ميمزه سيله شوع ايدنه لك كذا نفضيله لره آيزيله بوزله
هي جشم حوله ده نوزله كثر ايدى ؛ يعنى هر شوع كندى
شوعين رازنه سسنگه شوع ايله حورالدى ؛ شكلا و لك ائلايى ،
دوه لك ائلك و حشور ائلك حبه و سائر لك بر طالع ائلايى
ظهور ايدى ؛ بوند ساطق ارض لك احوال طبيه سوزنك ائلايى
آب و هواز سائر له لك دخل اولدو يئنه ارباب علم و فخر
بينده موصوع جشم اوله رقا كثر ارباب ائلايى .
ايشته بومهر رتله ارض كندى نه وارز ائلكى موجود ائله
كامل ايدنه مركب مرور اولوب آرق ائلان نكون و قوش
ايدنه جك بر حاله كلاله و آتيا بيان ايدنه كره و جرمه
آدم كورف ايدى . بيزا عالم بر حاكم و شايط عالم
و جرمه ايشته احتياج كسب ايدى . بنا عليه آب ائلك انسان

بویورولش، بویاشکریمه ده (الحقیقہ) کلامه کریمه مؤلفیده
لسان عربیہ موافق اوله ربّ بعض تجویزاتک قابل اولدیغ
ظاہر دیر، چونکہ لام ترمیم معانی شدده اظاہه ایدیر. بنیاد
علیه قرآن کریم بالدرایه تفسیر ایدین مفسر لر وجوه عدیده
بنیاد ایدیه، بک هر بری بروحیه التزام ایشلدیر، ائجین بالر
وایه تفسیری التزام ایدنا مقتدی (الحقیقہ) لغتی سلیظا هر
قبول ایله عند المسلمین مهور اولان عینت اولدینیه قائل
اوله رق تاویل و توجیه سینته کتبه سطره و بویایدیه بعض
نظور ایشلاراق دوشور نه ترک ایله سکونق التزام هر
ایشلدیر .
تاخرینه کلغیه برنلرک ما طرفه بعض ستریلر و ملاحده
بیدا اولدیغی جهت بوندن جسته ایزوم کوریشلر قراعد
لسانیه و ایزوم سندن بعض تجویزات و تاویلات تجویز
ایله سطرلدر .
الان جمله اکثر علماء اعلام بویایدیه وارد اولان اده قلمه سندن
مهر .

بسناده سطره من بولردک بوندن دهر مومرک قدرت الیه بیه
نسبیه ممکن اولدیندن بوسکم قلمی ویریله سیکیندی بوش
ایده رک قلمی ترجیح ایشلر، بونکلر بار بعضی علما ده
حضر آت ملک اولخال اولردیغی، جنت ارض فلسطینه ،
بعضو کرمان ایله فارس بئنده ، یاخو بئنده آدم سله السکر
اقتان ائجون یاراه بوش بر جنت مخصوصه دیر . دیشلر .
بوزلوق ایوالقاسم البیضا ایله اوسلام الاصلوانی تخصص
بالذکر ایشلدیر . معتزله ده بروحیه التزام ایشلر
بوزلوق ائج بوی ده . قرآن کریمه مخالف عدایدیلرک
ایرایی کلغیر ایدیلر من . چونکه قرآند صراحت قطعیه بوند
اقتال مذکور اوله هر بید . بیره دجه لاه کریمه تطبیق
اید بکله مغلدر .
حضر آت ملک جسته کتبه حلقی حلقه کلغیه
بوندده ده علاه شرح ائکی یا آیریلرک بوی مقتدیغ
دیری سناخریندر .

چونکه اسماء مذكوره بحسب المراتب طوبرانك اسلام بوردو.
 بناه عليه بونده ختالف و تناقض خهوندا كلامه.
 اسماء مذكوره دن بوى (خلق الانسان بن مصلصال كالضمار)
 آيتندك و مصلصال ، لفظى ، و بوى (هو اللذئ خلقكم من
 تراب) آيتندكى « تراب ، لفظى ، او چيى مرتبه (هو
 الذئ خلقكم من طين) آيتندكى « طين ، لفظى ، در تخمى
 (من حيا استون) قول كر سندهكى « حيا استون ، كلامه سمه
 بوردو اسم طوبرانك اناى كلامده درت مرتبه و تك
 اسلام بوردو . يعنى اصل منشأ جسم آدم ازان طوبرانك
 كونه جسم آدمه صالح اوله بيلك اجون كچيرد كچى ادا ساره
 كلامده شين ايدن الطرار اربعه ده كى اسلام بوردو بيلكه:
 طوبرانك مصلصال اسمى ارضك شكل و قسبلند و
 صوره صوفور مانع باشلا و بوى خالند كند بديت كه سرت
 قوچ سالنده اولوب آتنده پيشمش چولك كچى صدا
 بوردو چك حال بوردو .

مفدى بن بخت چيشند اولد بوى كچى نفوسى قرآنيه واحاديث
 نبويه و آكار ستقوله بى ظاهره او زرتيه قبول ايد و قيب
 تاويل و توجيه خصوصند و بجا له در تيقه ايتلار
 متاخرين بويده بعض اقوال سوله بزرگم طعلى بويده
 ايسه ده كلام اسلاميه بويك كيتيندا بعض كوچم جمله
 برفاج صورت بيان ايتلار ، بولر ده همان بى نظيره هر
 درجه سند ان ايرى كچه سمه مشهور . بنا عليه و عياله قضا
 بخش اجه چك بوعلم افاده ايدو مزلار ، مع هلا بوزانك
 جمله سنده فالكرين كنهون سبب اوله مار زور كطرمين
 قرآنيه قواعد اساسيه حسنه و جوه كيره بى توفيق ايتلار
 ايديكلمه تحمل و مساعد در . و لكر شوقه اظهاره لزوم
 واردر كه جميع كتب منزله سابقه و علماء ام سالنه ، و
 قرآن كرم . و علماء اسلاميه ، آدمك طوبرانك خلق
 اولرند بونده عقده در . آئين قرآن كرم بده طوبرانك
 درت اسمله ياد اوليش اولمله زوده و درتلك اولر كرم
 چوك

بويده ده

بوندن صغیر، نتیجه زمان مرور ایله ارك (مزاج) معلوم
حاله كلش صغیر، یا غورلر نوزلنده، تاكم ایذن رطوبت اقدن
(طبع) سالنه و برحاله استاد ایله (حما سنسوزن) حالنه
گوریشدر .
ایشته بورتیه الخیره و جسم آدمك توفی استعدادی
تهیه ایتمیشدر که اشارت طریقیته (تخرت طینه آدم
بیله قاربعین صیقل) حدیث قدسی بیله بیتمده
بومدیث مستانهات امدادیشدن اطلمله توجیه قایل
ایدیلیر؛ زیرا حیاتب واجب الوجود اعضا و اجزای حدیث
منزهدر . بو حالده (دین مزاج) ارات و قوت
در . (توق صیقل) قوت کون دیکدر ۲۰ بیخج بوگونلر
بیم بو حاله کونلری کعل ایام آلهو در .
ایام آلهو متعدد و مختلف استاده وده در . بو ترفه
(ایام رب) که (دان بوماعند ربك كالت مسه صا
تعدون) قول کریمنده بیله بو ریلدیغی اوزره رگونی
ع

بیم سسه لر بیزله بیلک بیلدر . بزه (ایام صیقل) وارلر که
مهوره صیقل ده ده (قیوم کان تعداد خصین الفسفه) قول
گرسیده بیان بویوریلدیغی اراضه بگونلر بیم سسه لر بیزله
الی بیلک سسه در . حدیث قدسیه کون قوت کون بگونلر
هاکیمی در بیلدیورلر؛ کون و حود آدم اجون بالتریه
تکامل ایذن طوبیتریک اوزار تکاملی ایام مذکورده کونر
و ده بوزده . ایام ساره کونر انکیم بلین سنه
اولور . ایام اهل فن هاکیسنه موافقت ایدر . اتیه .
یا کونر بوز ایله رحال صوفیه دن اهل کشف و شهود اولار
بعضی علمای علم حقیقک بیاناق عقل ونقل و کتبه توفیق
و نظمیته ساعده و کون کانه موجودات اولان صیقل علم
کیمک کونر عقل قانده وضع ایشد کونلرین قدسیه آلهیه
قانق طبیعت موافق اطلله بوزده . یا کونر اهل طبع صیقل
عرض بیلدیورم . بو خصوصده عارف مشا رالک بیان
ایشکی شیدن آکلار سیکلان سیکره ؛ حضرت آد ملک و حود

ارض اوز زنده برصنظنكارك چا مورودن اوسقن يا ماسي كوك
 برضيكال اوله رق نصويرايديش اولا يوب اوليه بيان ايديليك
 و جهله برقتضاي قانون طبيعت طويراغلده سبدا رتجا اولان
 صلصا ايندن بالنگامل حما مستورن حالته كلادك تفهوكرا
 برحما مستورن اچنده كوك و مقصورا بيشدر . بو كوكون
 و مقصورا بر دانه ويا چكوك كل طويراغلده آلتند مستور
 اولدني حالده انقلاب ايديه اوله نبات ويا شجره كوك
 تشكل ايندكي كوك در . في الحقيقه خلقت ادمه بو صوت
 نصفي كوك و ده موافقتدر . تنكم سورة نوحده خيال سب
 حق خلقت بيشده كي قدرت و حكمت و صنعتي بيان
 ايديه اوله (والله انبكم من الارض نباتا) بو مويديسيور (نباتا)
 (ا نباتا) مناسنه اولدني قناسيرده نصفي ايديشده
 ترجمه مستنده [الله منزه يردن بيشركله بيشده] ايديه
 بيشخير حضرت آدمك قالي حما مستورن حالته كل طويراغلده
 آلتنه مستورا اوله رق كوكون بو يولديغي اثار ايديه .

محمود

حضرت اشاراليه بو بياننده كيفيت و صورت كوكون و تشكل
 و مقصورى شوي اثار ايديه بوركه خلاصه سي طويراغلده افراغ
 سياهك تقريبا بر ميل مرتبه بخط برخلده تركيله بدت
 قاهره حما مستورن حالته كلدكي وقت دروننده و جهل اوي
 كوكون و تشكل و مقصوره باشلايه درجه درجه صورت
 كوك ايديه برك قابل حيات اوله جن مرتبه بي بي معلوم اولان
 جسد انسان حالته كلدكي و عروق و عظام تشكل ايندي
 برهله جه كامل ايديه حيات سر با ان ايديه برك اوز زنده ك
 ملو اراق انقلاب ايله وجود آدم ظاهر اولدي ؛ بو بدت
 بو كوكنه نك زارش استراحتنده با تدبيري كوكي يا تدبي ؛ صورته
 مركب باشلايه و قالقدكي . ايش بو بدت صورته جهته
 ارض ايديه ايديه .
 عارف اشاراليه عمل كوكون طبيعت اظه كوكون وجود آدم
 واقع اولان حالته ارض شامده اولدني مراتب نك امله ك
 تدبيري و سب ايديه حيا احوال مستوريه ي ده بيان ايديه ايديه

بوندی هر کنگلا کارایه جهنمدن بیورد و اطایه غالب
ایدیله ملک ایچون ذکری ترک ایدیلدی .
بالکوشوراسی شایان ذکر هر که اهل ادوان عند یوره حصداق
اولدی اوزره آدم علیه السلام بعد انکون ارضن قیام
ایندیکنده عقل و علم و ارادت و نظلمه مقصفت بوجول کامل
اوله قیام ایتدی . یعنی ارضده برسیته کیم کون ایدو و یه
صکره دن بالکویج بویور بزرگ مرتبه رجولیه و اصل اولادی
و کمال ذات ائمه (و نختت فی من روحی) آیتنه بیان
بویور بلان روح اضانیفیک تعجیله دفعه قطعه تحقیق
ایتدی ؛ بو خصوصده کمال تدعی بوقدر بون آیتنه
آیرجه بیان ایدمکنز . بعض علماء نظرک ده (ان الله
خلق آدم علی صورته) حدیثنده کی صبری آده ارجاع
ایتمی بوملا حظه اولدوریه ذکله قرأعد سائده مرفوق
و معتدلر .
جده اولدو اولان حوالک وجود آدم دن خلق اولدو

کلیفه . قرآن کریمده (وخلقناهم از صفا) آیتله بعض احادیث
بویورک ظاهرند ان بعد الیه السنه علماء شرمده اولدو اصول
که مستعدن خلق اولدورینه و اول اولان بیانات اساس امتیازیه
دو طرفه قطعا غایبنا بجهلدر . تفصیلی ششالیها لک
جانب امر و وجود آدم دن خلقی عین بر طایفک بدوندن شایع
سوزیه کی کیدر . شویله که :
آدم علیه السلام صول بکر بند بریش پیداله رف
بویور که پیدلادی حتی آدم بوئدن بعض کونه المده حس
ایتدی . بوییشش بویور بویور برچیان حالنه کله رکن آیتله
قر (حوال) لک ماده وجودی صورتنا عاجک دن ظهور ایدوب
(بشار) نسبه ایدیلان شخص غنله به شیشه و اولان باقی
شکندره ظهور ایله آدم دن ایدیلدی و بویور بویور بر قایین
اولدی و آدم آنکه استیناس ایتدی بوئدن صکره جنس
بشر بوئلردن تناسل طریقیله کفر ایتدی و دنیایک
صکره کونه قدرده بو صورتله دنیایک

کلاه کوش و بعد مادیخ دوام ایدم بکلمه .
 پاکیزه شویف اعتراف لازمه کرده وفات آدمه ن سکره مرموز زبان
 ایدم بچمن اولاد آدمک بیفید عهد سستیله جهول استیلا ایدیه رک
 اودیه خاندانوته و ششکله حیدان مکمل سبحان درک سسه تک
 تنزل اجتناب و وحشت نیک درک کله سفاکلاسه و دشمن
 وجود لرعی اضافیله عار و عیب اولشله ده وار در . آخجق
 بولر نوبه آزر ایدم بیف اولون انبیا و پیغمبر علما حکما تک
 ارشاد ایتیه قضا انسانیت عودت ایدملری بولر نوبه . ایفیه
 بولر تک تسلیم ایدم . تکامل و ترقی ایدم تعالی بولر ملاحظه ایدم .
 بیلر ایسه ده بر بعد المزه عا اولملم جملر و ن خاریدم .
 انسانده هر بر کمال ایدم استعداده کویع انشئت بک
 مهلک برترده استعداده ده غالباً موجود بولیم تک
 مؤسسه هم مشهور در کورسیرر که انسانلر ارسنده
 انسان صورت تنده نملر وار واضفان ده در که به
 قدره دوشه بیلر مشفق .

برده بعد نبع الروح ذات آدمه تکامل بر قدره ریش
 ایدم . اوت بوقدره ماد بیلرک طیبیلرک ده کله کوی آدم
 علیه السلام خلقتند منسکره کورک کندی کورک اولاد ک
 بر زمان ارض اوزر ایدم سلاز حیرانک کین حال وحشت
 دهم بیتند . باش ایدم . باش یا باش کندی نشئی ایدم
 تکامل ایدم . انسانیت مرتبه سنی بولد یلر . بعضی علما
 ضربک آکارنده [ابتدائی انسانلر کوی خیر نامه اشارت
 ایدیلر] بوقصصاندن آدم و انسال قریبه ببار ایلر . اوت
 بر ایسدا بیلرک واردم و تکامل ده منکر دکلمه کوی ابتدا
 بیلک و تکامل ذات آدمه و انسا بیتند و کلام : اولملم بیت
 دنیاره در . یعنی بیاس و طسام و آلات واروات کوی
 لازمه حیات اولان اشیا و کیفیت تمیله در . بیلر
 تکامل و ترقی علمای تاریخ و سائر تک آکارنده و بیلر کوش
 ایدیلرک و البسم ایدم بکده اولان آثار در برده ده ارض البین
 کور و لیور . حتی بوق تکامل و ترقی دوا بولم بولر کوی مرتبه

صدده شرح و توضیح
و دارین ه و متاع و مغانقین بقریب نظریه ایجاد و تزییه
سوقایدن شی هر به اولیسه اولسون سوی الیه بویله دایله
مغفلدن چیقاراجن قدر قوتلی و نافذ و بویله بوستغون
وستکر نیلسو نلک فنسده اجرای تأثیر الیه کنده اصطن
ونسن تحقیر و تذلیل و تزیینه قدر سیرقا ایسی و بویله
بیتنزل آکا قبول ایکنیسه سی قیور اولونه مان و بویله
ذهول اثره ده و بیته مز و بیا و لسه اولسه کورت ایستنا
لاوت ذهنیه دن داغنه عارض اولان برخسته ان و لنگاله
اثری اوله بیلیر . چرکه بز (اللا) دیوریز که مین حقیق
و حقیقتدر اواسترسه (قدرت قاطره حیا) دیورن
با ایسترسه (طبیعت) دیورن و بویله که مویرد است
ایچون برخانق ، برخانق بر محمد لک و جوردیه قالمز که
ارخانق ، قاطر ، موجد ، بر قدر لایبند و لایجی اشیای
ایجاد ده بکر نه مانع و مشکله قصاد ایتمه شده (ما)
محقق

یومون ای ایجاد ایکنی که رأسا بر انسان ایجاد ایکندن
نه سببه عاجز اولیش و نه ایچون انسان (ما یومون) دن
یا ایتمه جیور اولیش . هیچ بر عقل و عاقل بویله قبول
ایده بیلیریم . دویله که داغنه نمد نه و اها اولدینیز
میزین جیور کلدین بویله مخصوص اطراف ایچیه دوشور اولدیه
اولک حقیقده بر حکم و بیره چکی انشاده مخصوص مذکورلک
کافه احوال و اوصاف و وجوده مخصوصه سنن نظر ایتمه
آله رقا قورمک چکی حکمی آکا کوره و بویله اقتدار بند است
دوشور سنن . مان بادی الامر ساطریه کون سننی
اولک تحقیر ایکنی که وجهی اولدیرینه دوشور بویله وجوده سببه
سندن عاقل اولدین سببه اوله طای حکم ایکنی بیره . بنا علیه
بویله عقل و حکمت و طبیعت مخالف و صاحبیه کنده جیور سنن
نسننی صغر و ذل هولن حشاره حکم ایکن بویله براری حکمی
قول خطیه سببه دوشور بویله .
انسان ایچون هر ها کن طبیعت و سنندن بویله بویله بویله

حاله و درجه مستغیره بعزمت نشن و ارادتمر و انسان
 هر نه قدمه دونه و مستغی بر طبقه ده بو نور سیه بو نور سون
 بو خصصت اورزیه مجبوله . هر کس آتاه با با و قلم و قلمه
 سینه اکر اورزیه حتی بر لاشرفش و نگاه . طمونا ده بو یوفیه
 آتاره نه یابوب . یابار بریزیت و صورتله بریزیت بر طبقه جا
 لیشیر . بو خصصت کافه انزاد انسانده مشهوره دره
 فصل اول بریده انسان انسان لغتی او زده و بدین یاقین
 طور وی می آید یکی اناج ایدن بر فلسفه یه قبول ایدر .
 آدم ، مطلق بر شیک و نگاه میده . دیکه لازمه (ما
 بیون) کی سبیل و مدوم و نایک . قبیح الصوره و حوزایک
 نگاه ایدر . بیه رک کندی و جمیع کواشاقی عقول ایدر .
 بکنه اکر مطلقا هر شیی بر دیکه سبیل چیتا رقی کدی
 اصول فلسفه سنجیه لایزاله [و لایقونه کینیت
 کون و جهود آد مده و بیانا ایدر لایق صریح نسبتیه
 قلب ایدر لایق امتناعه بی بیدر بلکه ایدر ایسه و نا عوجه

(ببروح الصم) فارسیده (مردم گیاه) شصیه ایدر ایلات
 و عوامک (ببروح الصم) لغظنون تخزیه غلط فاحش
 اوله رق (عبد السلام) دیکه بنایک کو کندن چمقارسه
 ایدر داهاهون و راهاهمله یقینی اولدر و بو صورتله
 لریک کندی بنی کرک بنی نومی (سامیونک طو رو نیدر)
 دیکله تخیر و تغذیل تمسندن ده قزیر تو لوردی . چونکه
 مذوم و سردار بر حیوانه نسبتدن پاک بو بنایه نسبت
 نزاهت آصله دلالت ایدر کندن من وجهه اهورن اولوردی
 و علمای اسلامیه یه قارشی ده (والله انیکم من الارض
 بنایک) آیتله احتیاج ایدر بیلردی .
 سلیمان دندره که بر کیمسه بر کیمسه بیلر یون (دینه
 ملیهنده نم و قبح دعوا ساقاه ایدر . و بتبع و تخیر
 ایدر لایق است بنایک بر کیمسه به (سامیونک بکره یون)
 دینور .
 شصیدی و در شرمه علم هاکی عاقل و نزیه الطبع بر کیمسه

منسوب اولدی بی ترک قوم جبینک نشأئند کی توتت
 و جلادت و شجاعتی اعلام و تصویر و شبیب اولدی کیم دیر
 (ترک) لک بابی (قررد) در د بیون احطک ابراز نشینت
 ایجه مستمکلم . اوصاف عالیه مذکوره به انسانک و انته
 بوله سیرجه (قررد) دن تورت ایدیکتی تصور و ادعا
 و تقریر استلک ساره کند بی وکل ده جورا همبستی ده
 مختیر و تدلیل اوله بیی براسر بدیهی اولد بی حاله بونی
 تمقل ایقه ملک برانسان ایچون بونوک چولای اشد .
 بونوسالار لاله عموم اهل کتاب کافه موجود لک خالق
 و موجدی (الله) عظیم الشان اولوب جموعتی کند کی
 ابرادت و قدرتیته دیله دکی کیم خلق و ایجاد اولدی کیم
 معتقد و بونوک اولورنده ثابت اولد بیز سالد به محرر
 عاجزک سایشات اناستنده موجود لک (خلق) و
 ایجاد و کون و احداتی سوزکن دانا رکوت و

گندی جدیدک (مایون) اولاستنه راضی اوله برقی قبول
 ایله بونک صحت و واقعه مطابقتی ادعا یلمر ، دو شورتکه
 بود عوا یلا بییه صرف تحصیل مثل و تحقیق و خیالات و هیئت
 ابروت ایدیکتی انشالات تقسین دن منبعث بر حاله
 مرضیه و ماغنیه دره .
 (بروج الصنم) کونکی کافه اعصابی تام اوله برقی انسا
 صورتنده تشکل ایدن برین لک اسیدر . حکیم عرض
 (واد انظاک) تذکره سننده (بروج) لفظینک (ذوق
 روح) یعنی روح صاحبی مناسه کله سرانیه اولد
 یازیش مقصیلی تذکره مذکوره ده و اکثر کتب لغتده و
 بالخاصه ترجمیه قاموس و بوهان قاطعه کورر اولور .
 و (بروج) لک - سرانیه و ذرووح مناسه اولماسی مجزوه مناسبتی
 اولناه شایان تأملدر .
 و درودین « لک بونظاریه سی و بونکی و عقیده سی عینیه
 کیم

تحدثت کوی شعیب را له افاده ایتدکم برکوه اثر ذهور
اولا یوب قصد بدس . بوللا ده سببی نباحت و خطبه
من یا کز ارباب ادایله اولا یوب عمومی اولاسیدر . چوکه
بعض فلاسفه ایله طیبیر و مادیر و برلک شایع و
مغذری (علم و اراده صاحبی فاعل مختار ، واجب
الوحد) برطاق قدیرک وجود یته قابل اولاد قارندن
اولک شعیب رینی قیلاغنه تأیین و تأنله ایجاب
مصلحتدر . بوند . دینی یخوددرده یوقدن : زیرا
بیم اعتقاد بیزده هر سنگونا ایچون برنگون و هر مَحَدَث
ایچون بر مَحَدَث اولامین محالدر . هیچ برشی کندی
گنوبنی نگون و ایجاد و احداث ایدمه . چوکه انانی
کیونیت و وجود و حدوث) ندکندی موزون
هم نگون و احداث ایدمه . بنا علیه بیم (تکون)
شعیب بیزده (نگون) و (مَحَدَث) شعیب بیزده (حدث)
لن ذکر می موجود اولما شعیب را غیر امتز معتقد اثر می ناقص
در

دکلام .
شوده اصل لسان عندده معلومدر که (نگون و
تحدثت) (کون و احداث) مثلارینک مطاوعری در
(کونته و نگون ، احداثته و مَحَدَث) دیتیر . بوند
یا کز لغت و کلام تک ظاهر بیه مصاحبزی تنفر و
تحدثن و قایه ایله تأیید قلوب قصد ایدیلندره .
بیرایه تکدر سرد ایدیلان مباحث و مناظر ایدیلن
ایدر که مقاله مزک اولنده عرض ایتدکم در جهلا (کامل)
قانونی و (دارین) نظریه سنی بر و قبول خصوصند
مشغله مادی و طیبیرک بلاتامل بر و قبولی شایان
اعتبار دکلام . هر ایکی طرفده عصبیه مغلوب اوله رق
سلبی ایدیلندره اعتدالیته مشرک بلکه بالصدق ندقیندن
اعراضه سرد ایدیلر بر خصوصند ، قبول ایدیل قبول
مخصوصند بلایر بریه اصلارا بشیر بلکه ده حال اولما شعیب را

عموم کتب منزهه و شرایع الهیه [سوزدیز تحریف و تشبیه و تن
معرون اولانلر سنده در] خصوصاً آرزوی آندک بر بعضی
طبیعی دلائل عقلیه و نقلیه ایه ثابت و شریعت محرم اهل
انصاف اولد تخت و تصدیقند ببولونان (قرآن) و شریعت اسلام
سیده مخالف عقل و حکمت کورولن احکام و مسائل دندنده
عقل و حکمت مخالف اولد یئتدن اولکل، بحقیق نقصان بیضامه
و نقد قیج تحقیقه کماصل سببیلر سوز شمدن نشانت اولدن
برخیلیله، یا خود تصعب مذهبی الحیا آتیه العزمین سوز
تفسیر قریا خود بعضی هوائی مشرب و خفیف کیمسه اولک
هوا و هوسات، نفسانیه و شهوات حیوانیه لری، مقتضای
احوال و اعمال و انحال مذمومیه ای اجزاده و قیود شرعییه اول
قورق اولوب سربست یا شایق ایچون ایجاد اولدیلمی بر اقتدار
ایشته، بو یوز دندلر که سترعیب ایچون همان (دین)
مانع ترقی دین قضیه ایچریمه سی بر حکمت باله ایچین کوب
ایرینه به سوزد لیرس. نه دینم، و دیندوله یوزکه بو سوزی

برایه چه و دام ایوب کیده جملدرس. عجیبا هر کجی افاضه
دوشونوزلری که بو یوز و عناد لری ایله یاید قاری شی کندی
مذهب و سنسکلرینه نصرت و خدمت اولکل بحقیق اها نشته
منصف و انزاسنه سبب اولدندبر؛ بر حال اعتراف ایچون
دیگدر .
ایشته هر کجا بنیاد طریقه دیورم که؛ اولکل بشری علم ایچ
بیلمیدر که دین اسلام اولکل عمده سنن و قانون لری
اولان (قرآن) و اولکل آمل اولدی شریعت لری
اسلامیه ده (اعمال عبودیت مستثنا) اولکل اولکل عقل
و حکمته مخالف بر حکم بو قدر . یا کدر وجه تطبیقی بیلرک
ایچون تحری و تمحیق لازمدیر. همان صرف ظاهره بنیاد نقلی
سوزد سوله ملک بر عالم بشریه یا قیضار .
ثانیاً بشکل کویکینلر دین مادیون طرفدن هر سوله سوز
صرف تقلیداً اتباعله بلا تحقیق ایچر عصر لکل نامنه
اولکل مذهبی ترویج ایچکه جاهلشالرده بیلمیدر که که

بلكه سنده نه ترقوي آمر و مطرح ترقی به سائق و شوقدر .
 بزرگ عکسکی او عااید ندره صورار زکده دین اسلام و شریعت
 اسلامیة لک هاکنی حکم ، هاکنی شکیده . ترقی ی تیخ اید بیور
 بوکا جزاب یوق .
 اگر ادعای برعله و احکام قرآنیه و مسائل شریعیه به ذوق
 و اطلاع مستند ایسه همچون برهمناری قییم و مقصریح ه
 ایتیه بوخار ، ایست رز و انظار اید زکده بومناخ و مسخری
 بزوبور و اضا سوبله سبیلر بر قسه یا لکر بر ادعای مجرب
 محجوز ، و احکام شرعیه به عدم ذوق و اطلاع طریقی اعترافدن
 باشکله بر شینه عمل ایدله سن ، باخورد بر مقصد مخصوص ایدله
 سوبله بیور .
 اگر بوباید ، دینک تحجیم ایتدیکی شیلر مانع ترقی عدا اید ایست
 بلک واهی بر ادعادر . دینک تحجیم ایتدیکی شیلردن نه وارکه
 بزکون عمل مستعد نه و مشرقیه آنک سنی چار طریقی دوشترینه بیور .
 دین اسلام هر نه تیخ و تحجیم ایتش ایسه بزکون هر مست

اولا کم سوبله سنی و نه و مستوبله سنی و نه ایچون سوبله سنی
 و (دین) دن مرادی هاکنی دیندر .
 ذره قدر اضا سنی اولانی کسه بیور و اعتراف ایست که بوق
 سوبله سنی کندی دینک بر طام رحمان و احبارک تغییر ایدله
 و علا و ایتیه سنا و کیش و قد سیت و زناخت و علویت
 اصلیه مسندن کلیتاً سنا بعد ایتش اولان نصرانیت و یهودیت
 حاضره لک احقر ایتدیکی سنا غات باطله لک تغییر ایدله
 اوصا تحشی بر سنی لک ، و سوبله دینی عمل ده او و اولان اید
 بری ، و سوبله سوبله به سنک عالی ده برهمناری و ایستارک
 منتقلت دینور به بری صافظه ایچون هر شینه فضولی مدام
 خله لری ، (دین) دن مرادی ده عرض ایتدیکم بو نصرانیت
 و یهودیت حاضره دورا ، بزصور ایدله دین ده دینورم و جمله
 ناسی ده اشها و ایدینورم که (دین مانع ترقی در) ، لکن
 الیوم علی اصل محفوظ و موجود اولان (دین سنی محمد ص)
 دکله ، اوت دین سنی محمد ص اصلا و قطعا مانع ترقی و کل
 سنی

اولسون آخريك حشرته نعيم نوره مباحدر .
شوركوراك نسنه ممالك واخرام متد كه دن هانگينه
جالينسليايور . انصاف .
قاليربر موعادات وينيه دن (عادات قبيحه واخللاق زايه و
فخليات كه مسلكك وقار وسينيتي وعممت وعنفق
وحزرت وصغوظيت عرق ونسبي اخلال وانشارك الك
بويوك سبب موجدن) كيم بوزاي استعسان ايدييور .
الزونا لاقه ناسن بوقسه هر ملكده نيجون برصايطه اخللاق
نكلايق ياييليور ؛ بولا عدم كتابه سي كور واركيدون
وكلي كه شوركوراده جيزه ده بين اللال سلهارد ب وسياشريك
قرننه سي عددا اولونوب بوزون ملكورلوقده نخصلا روموت
ايدييور .
ويلا كه دنك نهي اله تخريم ونسخ ايديكي شيلريك نسخ
تخريمي عين نكمت ايستى والزم ايستى ؛ تخقيق ايدييور كه بو
نهي ونسخ مانع ترقى دكلا ايستى .

55
هر كورت كالانصاها وامتاليه الك نسنه جالينسليور و اول
خصروصه قانونلر وضع ايدييورن وملكربنك علامه اادبان
عقلاسي حقد احوام ناسي اولون تخفيرايجون دوراد دورلو
وسايطه مراجعت ايدييورلر . و بويوله جمعيتلر تشكيل
ايدييورلر و بيجوق فداكارلقلر اختيار ايدييورلر .
اريقا ك سرپست برملكك اولديغ حالده نسخ سكرانچون
ناصل جالينسليور جملة ملك ملوسى . حرم اولان قارو
هانك كورت بگه نيورده ملكنده ادي سرپست برانييور .
(بونا كه مزاجه جيلقدرد وخلق اناسه و دوشون برسني
مد هسه در هانكي ملت بولا سلسله ايدييور . سرقت
هانكي ملت وملكده . نسخ دكلا . اختلا زنه و مباحدر
ظلم و غصب و غارتق هانكي دولت نسنه چالينسليور . زنا
ولواطه هانكي قوم عدمنده مدد وهدر . بغير حق ستمدار
قتل نسنه هانكي كورت جائز كوركييور . قرضه هلكه مرض
و ناموس نزه ده تخفيرا ايدييورلر . هر نه جهته اولورسه
تخريم

قاله رديك امره، وينتهي امره بغيره، امانت، استقامت
 عدالت، صدق، عهده، وفا، كركه كند يتلك كركه آخر كرك
 مال وحقوق ميان، اقتصاد وگلب و تجارت اجوبنا
 برادر ستر و بركه عبرت ارمنده سياحه توسع شير
 و صدق اخوت، امر نافع و تساند و تقاؤف، كد كره
 قارش حسنى سامله و حسنى ساشرت، رخم و شفقت
 سخيا، كرم، انفاق حمزه و غل، طارق و تراز و كد و غل
 طوق، هر شيد و رفق و ملايمت، اولالرا اولان كورته
 اطاعت و انقياد، ملت و ملكتك، دشمنه قارشى جهاد و
 مهات طوازم حريمه عدلك و اعصار و ادغار به اعتمار
 صافله حدود ملكت و صفوف حربه تساند و نبات و
 نباتت و تلم استعمال سلاح و خوشنست عسكرو و خوش
 بي تحصيل و علوم و خوشه رنيت و تحصيل علم مخصوصه
 هر كونه مشكلات و افتخام و اديله و اختيار كلفت سفر و سيا
 و ملك افراد محترمه سنه و والدينه حريت و صلته رحم

و حسب و مل و مهم عباد الله و هم و شمتك، الاصل الشين
 هر فرد بشره ابيك ايتلك و سا نرسان امور و حاسن عاؤف
 و اخلاق عالیه که بوزاره انصاف ايدن بريت مطلقا مادي
 و معنوي مراتب سعادت و رفاهه سلاسلك لزوم اولاسته
 و اصل اوله جفنى سلسله، هاگي بقدر اولورسه اولسون
 بالاقدره تسليم ايدركه بنادر مانع ترقى و كل بالكمس
 سابق و تروج ترقى و مثالي و مادي و معنوي جميعت بشرى
 سلاسلت و سعادت منى كامل مشبه در .
 شجده كى خالدى ادر و بدين عبادات قسمي که بربنا نرسانين
 و واجبات اعمال خود بدين (طهارت، اذوح، نماز،
 عهده، بركه حج، زکات - که انشیا مانده ترقده برين خذالته
 وير ملك در - و توحيد) دن عبارته در . بوزله در
 هاگي منى مانع ترقى اوله بيلير باقلم آريام
 (طهارت) مى بوى . چونكه طهارتى بكون علم طب و معنطالعه
 علماسى الك حصولك شمشيا كرم به بنه اخذ ايد كلكه قانرايد .

مطلوبه به هرصفت خلق ایچون بیلده برآی تطبیلی اولام خیال
تدن عد ایچون بیلده برده مانع ترقی کلک و تکلمه برده آتدندن
برقی صبح برین بوقد که اونده بو عیادت اولما سببنا حق
مجبور سینده بیله واردر .
(مخاز) می یوق چو کله بو عیادت ده کرک خلقی کرکله
قصردق اعتبار بر شیه مانع تشکیل ایچون بلنا صه طرز
وظائفی مستلزم بر اهل سعی و عمله ولور بودت قیلده استراحت
ذهنی موجب اولمله حیات و صحته ناضدور . و حرکت
و اوضاع معلومه سیاده عینیه زینیه شیه هر برده بایلاکی
صوتک زمانلرده التزام ایلی حرکت کی عطلات اعضا و
قزلی مانع اولمله باشقه جه برغانده سی اولدیغی اولملار
ایلیله منظر خلق ایچون .
اولمله اجرا سینده بر عسرت ده بوقدور . اگر کونده
بیش دفعه آیدست آلویب شار قیلدده بر کجملک و کلانست
گوردور بوسه دور و نزدیکه زورما بر کونده محدث واضح

برقون جه بملک حیات و صحت و سعادتی ایچون و زینلی و دینس
کافه اجرام ایچون قزمن عین اولون اوزره شیت ایچون .
(اروج) می یوق . چونکه بونکه ده خزاندی سفید اولان
اهل علم و فن طرفندن انکار اولور نامور ، مادی ، سنوی جهی
فایده لرندن بامنت قدم و حدیث آثار باریش . برده بو عیادت
بیلده برآی یا کونمخوردن غزوبه قدر بریندن ایچنده اکل
و شرب و حظوظ کلمات نفسانیه دن اسالک ایتکلر . چونده
(پیرفانی ، مرینی ، حامل و سدد امیرون قلدین) سنی
اطلق اوزره طاقش و استخاضی اولان افرادنه قزمن
عیندر . بونده یا کونما کونک برآی ایچون بوندن برکت
ولر سه ده زحمت بر ، فایده سینده اولو بوندن مستلزم
اولان ، بر قاج فایده ایچون بر زحمتی اختیار ایتکلر ؛ بونده
بیلده برآی و کونده بر قاج سلامت اطق و شمع اسلاید شلر .
طلعی مستدل بولونم سببیله مانع اوقوله چی بر عیادت
کلامه بالفرض والتشویب بر کونده تطبیلی بیله موجب اولسه

25

امداد نجه برآید سله بشی وقت ساز خلیطور ، هر گد سده
ایمان بیسان کلین ده (آید سسکه کیلین بو طویسوخ ابلیک)
سنخی رفع ایتسندر ، ۱۱۳ ،
الرایشه کوجه مانخ اولورده بئورسه بوده وارید دکلدر
(۱) شیخ اوقات اور تابه سوزو کورسه پدکونج ایلاری بوسوزنک
سره سله ایچره عیبا کیمده صعبیت دوزدر هرگون شوره اوره بولانه کور بیه و
واشالور خدر قیوه فراتسنا موینا بیخوره و دله طویله استایلیم بئورده اوله
ایمان وقت ایدله ، دوجیه بکون ناسل و شک بکیرسم ، دینیه و شریزه بیلاروم
قالی قایم اهلپ اولور بید اولدنه ، ق برطالم کسلا بیه شهیره جرات ایدت
دجو کرا استسکاور مسولین قانن دشته بیله قانلان وادمان تالیله
بوش کون فاسدنای چیشمه به خدر تپینه ن بئورده ن بولونه حکم ایلان بولم
صغیر اخلال وسایق بکلله قریان ، و عرس و شعیق آرادن شایق اولر شخصی
لاک معتد رکافی ایچون لکک و مسو شدر ایزم اولون معلوم و شرف و مسافه و سیل
تخصیص برانه برآید ، سوزر جیلاک فریبیلین کیم اهلپانه و گویله ایشله
ایلار کیم بوسره بقی ایدله جک ، غریب شیخ ، اکتف ، منته

27

زیرا اوقات صلوات اینک کوج وفق دکلدر ، ازیرا صباح نمازی
وقت آسورده کیدور ، اوله نمازی نصف بار تعطیلنه ، اگندی
نمازی ایشام تعطیلن تصادف ایدر ، ایشام و یاتسره وقت
آسورده کیدور بوسوره کله بوند ، ایله بکونه مانخ تصدور دکلدر ،
بوجهله قیسر و سولشله برابر اولدون اولادی به بوردجی برخله ده
دکلدر ، و سطلی اولار ق برکعت نماز بر دفته ده قیلنور ایشام
خسته سنخی رواقیلله برابر کونکونده نصف ساعتی آیشام ایشام
ایدن زاتوره کله ، کیرمی فرصت ساعت اولان بکون برکعت کون
کیرمی اوج چیق ساعت سیم ، دعل ، اکل و شرب ، استراحت کون
اموره تجویه و لوزم بئیر به مزه قالیدر ، وجود و وحدت
حقه ایمان ایشام براسناک شو کیرمی ورت ساعتان کیرمی
اوج بوجوشی کندینه چیش ایلله یا لکر اوتور دفته سوسف
ذات اقد سنه عبادت و شکر بختن ، تخصص ایلله اکتفا ایون
خالق و رازشده قاریشی اوتور دفته خدر بر زمان لیلان (صا)
و شکر بختن) صغیری چوق کورده سه بک بویوک برنا کور لک

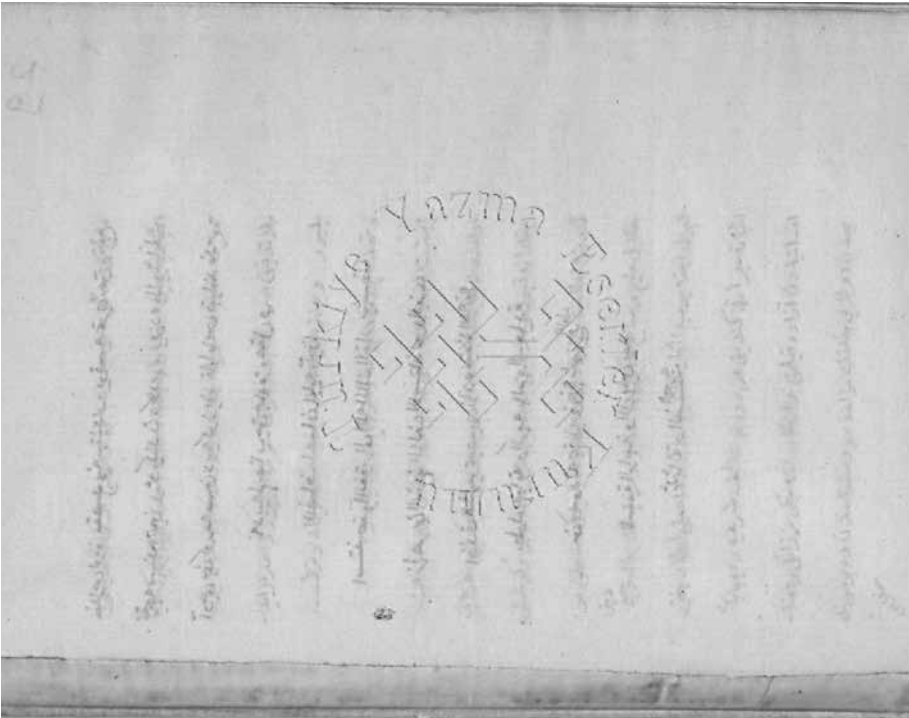
الزمنی و برصفت اجتماعیه ایجادده وجود و حکمت جزیاتی
تدریجاً لازم و واجب اولدینی ده ایتم مدنی ملذک
ممالک مدنییه ده تشکیل اینک لای جمعیات خیری و اور
خصوصاً اختیار اینک لای بزرگ فنا کلامت و کلامتله
نابند، باشقه دلیل ایسته بز .
(و حدایت حقه ایمانه توصیف) می یوق ، زیرا بر عصر
علم و ترقیاده هرما قل اوزون اوزون اوله عقیده الهی استلاله
محتاج اولقسن قبول ایور که هیچ بزکونه نفع ضرر
ملحوظ اطایان مخلوقات و جماداتنا مخلوقات و وضع
اصاصی آله امتحان ایورک ارباب متفرقه و مستنده ده عقیده
ذائق جهل و حماقت اتمج و مستکر هیدر . حتی هیچ بزیناه
تجدیدی به بعضی حکما و فلاسفه بیله توصیف یاراده
مستند در
بویا به قدر صد مختار حیده اثناب اولدینسه ده عرض
و بیانا ایورکین مسأله ایچون (دین اسلام) ک

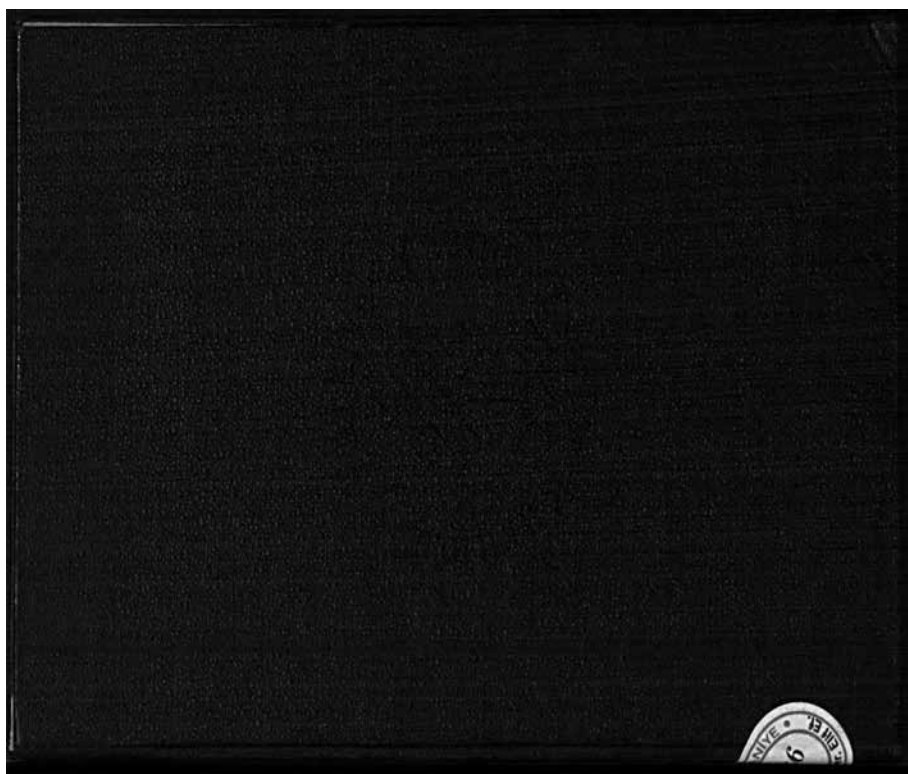
اولا زمی ،
(حج) می یوق ، بوعبادت و قدیمت واستطاعت
اولان برصفتی اوزورینه یا کز عزمده بزکراهی واجب و بز
مختصده دگر که مکن اولایان مادی ، معنوی ، مجرد فرق فریاد
بولونان برصفتیه عهدیدر . بوده منادجه بلکه وجهه و
تقدیر فقط اگر حقیقه در شریک و شریک انا را بیلیرسه ،
(زکات) می یوق . زیرا برصفت ده حج کی عبادت مکیه و
اولسله بونکله یا کز اغنیای تکلف و فزای امت مستفید اولور
بوزیناه زکات ده سعی و عمل سانی برصفتیه در . چونکه
سعی و عمل و کسب کاره مستند اولور بده سرمایه بوله بیان
فقر ایچون سرمایه اوله رفیق و چه نورث ثروت اولورده
مملکتده و ملت آراستنده شتر و ضرورت آلازلر ، بناء علمی
خیر سولق یا نسیبجیلاک ، اولاند برصفتی و دیلیجیلاک
پک آز قائلر و داهای بزرگی برصفتی خزانده و مستطابق اولور که
بیان و ایضا حکم حاجت یوقدر . و بوزینک امری و بوجوب
تک
بوی

خلاص اوراق مقصد په بنيدار . يو قصه خوځي مخي و تنوع
نيجه سنده تين اريد كيندي دكلار . بده ملا و شالك
آخي جي كورمه سين ديكوزين قايا ماسي قيلند ندر
نهديلم جناب مني جهه مزه عقل و

انصاف احسان اليه يمين
استغفره الفقير الى الله الملك الشاكر يوسف
نارهر بن الشيخ المولف الاستاذ محمد الياف
افندي الشهير بحصري زاده مشتاق الله لفظ
طبول حياتو واكرمه بالمرز السعادة
من مسودته بخطه في شهر صفر سنه
السنه الزميه والاربعين بعد
لثمانه والاربعين

مانع ترقه دكل ، موجب وسابق و مروج شرح اولدين
ابيات ايجين اختيارا بدليله . فقط ناست ايديلر كه ايرنا
موزه عقده مسويله نيله ن بوسوز احكام اسلامي
بلاندين صرف تقليد اوله وقت نيله نيلبور و اصلار ايد
بيلير و براز عفت اولان خطبه عصر بله و ترك
و تخد و يوزلك و افلا زوزره عذا ايديلور .
ايسته انشا لك اصلي ما يوند ، كامل ايله انشا لك
اولشدر ، ديكه فقيحه سي و بوجوروك و كرچي نظرياتي
مقاله قبول و بلا نامل بقصد يقه تزوجنه سمي و كوشش
كوتيه اطلالت و انشا دايله عبادت ايديله مستحق
موت
خلاق علم و صانع حكم و باره مدبر و مراد قد بيله و
قبول ايته نيوب انكار له شرايك ده اصلي ايلاديني
انشا جرانته كنديني هر دور لو كاليف شرعيه و اجبايه
انشايه دن آزاده قلمج و ارتكاب ايوه حكمه رزائل و رضا
مجدد و ولايي خلتك بياخذ و دشمناندي ده بوسوزله
موت





Şevkî Dayf'a Göre Mısır Lehçesinin Fasih Arapçayı Tahrif Ettiği Hususlar

İslam Batur*

Orcid ID: 0000-0002-7252-1775

Atıf/©: Batur, İslam, Şevkî Dayf'a Göre Mısır Lehçesinin Fasih Arapçaya Olan Tahrifatı, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 343-368.

Öz: Şevkî Dayf modern dönemde Arap dili alanında araştırma yapmış önemli bilim insanları arasındadır. Onun lehçe konusunda orta bir yol seçtiği söylenebilir. Lehçeleri toplumun bir gerçeği olarak görmekle birlikte birtakım tahrifler içermesi yönünden eleştirmektedir. Yapmaya çalıştığı şey, lehçe kullanımını azaltmak ve fasih Arapçayı egemen kılmaya çalışmaktır. Ona göre özellikle Mısır'da kullanılan lehçeler çeşitli yanlış kullanımlar içermektedir. Bütün yanlış kullanımlar için tek tek örnek vermekte ve sorunun çözümü için fasih Arapçanın esas alınması gerektiğini dile getirmektedir. Zira ona göre fasih Arapça toplumu birbirine bağlayan bir bağdır. Bu yüzden Arap dilinin daha anlaşılır ve kolay olması için fasih Arapçanın korunması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Şevkî Dayf, Lehçe, Fasih, İrâb, Tahrif.

343

The Falsification Issues of the Standart Arabic by Eyptian Dialect According to Shawqi Daif

Citation/©: Batur, İslam, The Falsification Issues of the Standart Arabic by Eyptian Dialect According to Shawqi Daif, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 343-368.

Abstract Shawqi Daif is one of the important scientists who have made researches in the field of Arabic language. It can be said that he chose a middle path in his dialect approach. He sees dialects as a reality of society, but also criticizes as they contain some falsifications. What he is trying to do is to reduce the use of polish and to try to make fasih Arabic dominant. According to him, especially the dialect used in Egypt contains various misuses. He gives individual examples for all misuse and suggests that fasih (standard Arabic) should be taken as the basis to the solution of the problem. According to him, faseh Arabic is a strong tie among people in the society. Therefore, in order to make the Arabic language more understandable and easy, faseh Arabic must be protected.

Keywords: Shawqi Daif, Dialect, Fasih (Standard Arabic), İrâb, Falsification.

* Araş. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, i_batur21@hotmail.com.

Giriş

Bu çalışmada Arapçanın fushâ/fasih (فُصْحَى/فُصِيح) ve âmmî/lehçe (عَامِي) Arapça ayrımı hakkında Şevkî Dayf'ın tespitleri üzerinde durulacaktır. Ancak öncelikle fasih ve Âmmîcenin ne anlama geldiği ve bu iki Arapça arasındaki temel farkların ne olduğu hususu üzerinde kısaca durmak gerekir. Burada düzgün ve standart Arapça olarak bilinen Arapçayı fasih, yerel ağızların kullandığı Arapçayı ise Âmmîce ya da lehçe şeklinde isimlendirmek uygun görülmüştür.

Fasih Arapçadan kasıt, Kuran'ın indirildiği cahiliye ve İslam dönemlerinde edebî metinlerde esas alınan dildir.¹ Fasih dil, Arap toplumunu ve İslam dünyasını birbirine bağlayan bir bağdır. Tarih boyunca çeşitli lehçe farklılıkları olmasına rağmen bu dil, edebiyatta şiir ve düzyazı (nesir) dili olmuştur. Ayrıca kamu kurumları, basın kuruluşları, üniversiteler ve eğitim kurumları fasih Arapçayı esas almaktadır. Âmmîce denilen yerel halkın konuştuğu dil (lehçe) ise bir dilin değişik ülkelerde ve yerlerde o dilin mensuplarınca kullanılan farklı biçimleri olup² günlük hayatta ve ticari ilişkilerde kullanılmaktadır. Günümüzde Arap ülkelerinin hemen hemen hepsinde yerel lehçeler fasih Arapçaya nazaran daha çok konuşulmaktadır. Okullarda fasih Arapça ile eğitim verilmesine rağmen öğrenciler bu dili düzgün konuşamamaktadır. Emîn el-Hûlî'ye göre yeni nesillere Arapça öğretilmemekte, hatta on iki sene okuyan ve liseyi bitiren bir öğrenci fasih Arapçayı öğrenememektedir. Hâlbuki fasih Arapça başta günlük hayat olmak üzere, iş, öğrenim ve sanat hayatında kullanılan estetik bir araçtır. Bu araç, kalkınma açısından toplumun isteklerine cevap veren milletin birliğini sağlayan ve hayatın her alanında faydalı olan bir araçtır.³ Ona göre "Fasih Arapça, ancak halkın bütün katmanları arasında yayılıp, çeşitli ihtiyaçlarını sıkıntı çekmeden kolayca karşıladığı bir araç haline geldiğinde gerçekten yaşayan verimli bir dil olur."⁴

Fasih Arapça ve Âmmîce üzerine tarih boyunca çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin; Basralılar o kadar ileri gitmişlerdir ki sadece fasih Arapçayı konuşan Araplardan nakilde bulunmuşlar ve birtakım dil meselelerinde onların görüşlerini almışlardır. Kûfeliler ise bunun tam aksine

¹ Muhammed Altuncî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Edeb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999), 787.

² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 6. bs. (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 141.

³ Emîn el-Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçın, (Ankara: Kitâbiyât, 2006), 235.

⁴ el-Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 245.

Basralıların fesahati konusunda üstlerini çizdikleri kişilerden nakilde bulunmuş ve bunların görüşlerini de aktarmışlardır.⁵ Modern dönemde de fasih Arapçayı kaldırıp halkın konuştuğu lehçeleri egemen kılmaya çalışan birtakım oryantalistlerin yanı sıra birçok Arap dilci de fasih Arapçaya karşı lehçeleri savunmuştur. Hatta Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kullanılmasını öneren birtakım oryantalistler ve Arap dilciler ortaya çıkmıştır. Örneğin; 19. yüzyılın sonlarına doğru yabancılar, fasih Arapçanın öğreniminde karşılaşılan problemleri gündeme taşımıştır. Hatta Mısır Milli Kütüphanesi müdürü Dr. W. Spitta, Arap grameri hakkında yazdığı *Arabischen Vulgardialectes Von Aegypten* adlı kitapta fasih Arapçanın kaldırılıp yerine Mısır lehçesinin getirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶ Kahire Dil Kurumu üyelerinden olan Abdülaziz Fehmi 1944 yılında Arap harflerinin Latin harfleriyle değiştirilmesi gerektiğini iddia etmiş ve bu konuda *el-Hurûfu'l-Lâtîniyye li Kitâbeti'l-Arabiyye* adında bir kitap yazmıştır.⁷ Iraktaki Kermeliler ailesi Irak'ı işgal eden İngilizlerin de yardım ve desteğiyle Âmmîceyi yazı dili haline getirmeye çalışmış; hatta bu konuda Anastas el-Kermelî adında bir edebiyatçı birçok eser kaleme almıştır.⁸ İngilizler de aynı şekilde Mısır'ı işgal ettikten sonra fasih Arapçayı toplumdan soyutlamaya çalışmışlardır.

Fasih Arapçayı kaldırıp lehçeleri savunan oryantalistlerin temel amacı, özelde Arap toplumunu genelde ise İslam ümmetini birbirinden ayırmaktır. Çünkü fasih Arapça Arapları ve Müslümanları birbirine bağlamaktır. Bu bağı koparmak için fasih Arapçayı kaldırarak lehçeleri getirmeye çalışan oryantalistlere karşı Şevkî Dayf gibi ilim adamları çeşitli kitap ve makaleler yazmıştır. Dayf, lehçelerin fasih Arapçayı ne şekilde tahrif ettiğini göstermek için birçok çalışma yapmıştır.

Bu konu, Şevkî Dayf'ın "*Tahrîfâtü'l-âmmîyye i'l-fushâ fi'l-kavâid ve'l-binyât ve'l-hurûf ve'l-harekât*" adlı kitabının yanı sıra onun bazı makalelerinden yararlanılarak ele alındı. Konu başlıklarının belirlenmesi yazarın söz konusu kitabının yanı sıra "*Tahrîfâtun fil'l-âmmîyye li-kelimâti'l-fushâ*" adlı makalesi de esas alınarak özgün bir şekilde olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için

⁵ ez-Zeyyat, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, trsz.), 365.

⁶ İsmail Güler, *Nahvi Kolaylaştırma Çabaları*, (Bursa: Özcan Ofset, 2006), 8.

⁷ Güler, *Nahvi Kolaylaştırma Çabaları*, 10.

⁸ Bedrettin Çetiner "Arap Âleminde Fushâ-Âmmî Dil Mücadelesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-10 (1995): 349.

Dayf'ın fasih Arapça ile Mısır lehçesi arasındaki ihtilafları ayrıntıya girilmeden örnekler üzerinden incelenmiştir.

1. Şevkî Dayf'a Göre Lehçelerin Fasih Arapçada Yaptığı Tahrifat

Şevkî Dayf *el-Medârisu'n-nahviyye* adlı kitabının ilk bölümünde Arap nahvinin ortaya çıkmasının sebeplerini sayarken bu sebeplerden birisinin Arapçadaki lahn (yanlış okuyuşlar) olduğunu söylemektedir. Bu dil hatalarının Hz. Peygamber döneminden beri var olduğunu, bunların önüne geçebilmek için de sağlam bir fasih Arapçanın gerekli olduğunu belirtmektedir. Konuyu *Kenzu'l-'ummâl*⁹ kitabında geçen ve Hz. Peygamber'in bir diyalog esnasında yanlış konuşan kişiyi düzeltmesi için etrafındakilere "kardeşinizi düzeltin, zira o, konuşmasında hata yapmıştır" rivayetini vererek açıklamaya çalışan Dayf bu şekilde fasih Arapçanın önemine vurgu yapmaktadır.¹⁰

Şevkî Dayf, fasih Arapçaya çok önem vermektedir. O, fasih Arapçanın korunması gerektiğini söylemekle birlikte bunun toplumun genelinde yaygın olmadığını da vurgulamaktadır. Ayrıca o, halkın konuştuğu Âmmîce denilen lehçelerin önemine dikkat çekmekte ve bu lehçelerin toplumda yerleşmiş olduğunu söylemektedir. Fasih Arapçanın tüm Arap ülkelerinde yaygın olmadığı gerçeğini de dikkate alan Dayf, lehçelerin Arapların günlük dili olduğunu ifade ederken, toplumun belli bir kesiminin her lehçeyi anlayamadığının da altını çizmektedir. O, yerel Arapçanın iletişim araçları kapsamında aşırı kullanılmasının Arap milletleri arasındaki bağı koparabileceği konusunda da uyarıda bulunmaktadır. Özellikle radyo gibi kitle iletişim araçlarında ilk başlarda fasih Arapçanın kullanıldığını; ancak giderek bunun Âmmîceye kaydığını ve bu durumun da genelde günlük haber programlarında yaygınlaştığını ifade etmektedir. Avrupa'da çeşitli dilleri konuşan toplumlar siyasî ve ekonomik meselelerde Avrupa Birliği'nin çatısı altında ortak bir dilde uzlaşırlarken buna karşın Âmmîcenin basında kullanılmasının ve yaygınlaşmasının neticesinde Arap toplumları birbirine bağlayan dil bağının kopacağını zikretmektedir. Bu yüzden örneğin; özellikle Mısır'daki radyo programlarında Âmmîcenin yerine Fasih Arapçanın kullanılması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.¹¹

⁹ Muttakî el-Hindî'nin (ö.975/1567) yazmış olduğu hadis kitabı.

¹⁰ Şevkî Dayf, *el-Medâris*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968), 11.

¹¹ Yahyâ el-Abdelî, *Muşâhedetun Nusha Kâmileten: Şevkî Dayf*, <http://azaheer.org/vb/archive/index.php/t-13678.html> (Erişim Tarihi: 28.03.2018).

Görüldüğü üzere Dayf, fasih Arapçanın Âmmîceden daha çok kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Burada dikkati çeken husus fasih Arapçanın, Arap toplumlarını birbirine bağlayan bir bağ olarak kabul edilmesi ve Âmmîcenin basın-yayın kuruluşlarında kullanılmasının bu bağın kopmasına neden olacağı düşüncesidir. Doğrusu bu, çok dikkat çekici bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Burada aslında Dayf, dilin toplumları birbirine bağlayan birleştirici gücünden bahsetmektedir. Gerçekten de dil, toplumları birbirine bağlayan yegâne araçtır. Dil olmadan toplum var olamaz. Bir milletin varlığını devam ettirebilmesi için dilini koruması gerekir. Bunun için de ortak bir dilin var olması elzemdir. Ortak dilin olması ortak bir kültürün var olmasını da sağlamaktadır. Kaldı ki bu gerçek sadece Arapça için değil, diğer diller için de geçerlidir. Örneğin; Türk dili üzerine birçok çalışma yapan Mehmet Kaplan, ortak dil ve ortak kültürün önemine en çok değinenlerden olup, ona göre ortak bir kültürün var olabilmesi için ortak bir dilin olması gerekmektedir. Ortak dilden maksat ise bugün en azından yüz bin kişinin anladığı dil olup bugünkü medya dilini buna örnek olarak göstermek mümkündür.¹² Bu gerçeği gören Dayf, fasih Arapçanın toplumları birbirine güçlü bir şekilde bağlayan bir bağ olduğunu kabul etmekte ve bunun yanında lehçelerin toplumun bir gerçeği olduğunu da ifade etmektedir.

Şevkî Dayf *Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye'*ye başkanlık yapmış biri olarak fasih Arapça konusunda bu kurumun önemini yadsınamaz bir gerçek olduğunu zikretmektedir. Hatta ona göre bu kurum Arapçanın her türlü tahrifattan korunması için güçlü bir kalkan, sağlam bir kale ve yüksek bir minare görevini görmektedir.¹³ Onun bu tutumu Arapçaya olan sevgi ve muhabbetinin ne denli ileri boyutta olduğunu göstermektedir. Çünkü o, fasih Arapçanın en iyi şekilde öğretilmesi konusunda çok çaba sarf etmiş ve bu konuda faaliyet yürüten birçok kuruluşun da içinde bulunmuştur. Bunların yanı sıra yerel lehçelerin fasih Arapça üzerindeki tahrifatını ve bu lehçelerde kullanılan kelimelerin aslında hatalı olduğunu belirtmek amacıyla *Tahrîfâtü'l-âmmîyye li'l-fushâ fi'l-kavâ'id ve'l-binyât ve'l-hurûf ve'l-harekât* adında bir kitap kaleme almıştır. Onun ifadesiyle bu kitap, "Mısır lehçesinin her türlü hatadan ve tahriften arındırılması için büyük bir fırsat" sunmaktadır.¹⁴

¹² Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 156.

¹³ el-Abdelî, *Muşâhedetun nusha kâmileten: Şevkî Dayf*, <http://azaheer.org/vb/archive/index.php/t-13678.html>, (Erişim Tarihi: 28. 03. 2018).

¹⁴ Şevkî Dayf, *Tahrîfâtü'l-Âmmîyye li'l-Fushâ fi'l-Kavâ'id ve'l-Binyât ve'l-Hurûf ve'l-Harekât*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1994), 7.

Dayf, Âmmîcenin fasih Arapçayı tahrif etmesi konusunda tarihte yapılan çalışmaları kitabının mukaddime bölümünde zikretmektedir. Onun tespitlerine göre bu konuda yazılan eserler ve yazarlarından bazıları şu şekildedir:

1. *Lahnu'l-'avâm: ez-Zubeydî* (ö.379/ 989)
2. *Teskîfu'l-lisân: İbn Mekki* (ö.h. 6. asır/ m. 13. asır)
3. *Durretu'l-ğavâs fî evhâmi'l-havâss: el-Harîrî* (ö. 516/1122)
4. *Tekmiletu İslâhin mâ Tahlutu fihî'l-'âmm: el-Cevâlikî* (ö. Miladi 8. Yüzyılın sonları)
5. *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân ve ta'lîmi'l-beyân: İbni Hişâm el-Lahmî* (ö.577/ 1181)
6. *Bahru'l-'avvâm fîmâ esâbe fihî'l-'avâm: İbnu'l-Hanbelî* (ö.971/1561)
7. *el-Muktedab fîmâ vâfeka luğate ahl-i Mısır min luğati'l-arab: İbn Ebi's-Surûr el-Bekrî* (ö. 1087/1676)
8. *Şifâu'l-ğalîl bimâ fî kelâmi'l-arab mine'd-dahîl: Şahâbuddin el-Hafâcî* (ö. 1069/ 1659).¹⁵

Şevkî Dayf, Fasih Arapça ile Mısır lehçesi arasındaki ihtilafları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu bölümde onun bu konudaki çalışmaları ve Arap dilindeki bu tartışma bağlamında görüşleri irdelenmeye çalışılmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle onun bu konudaki temel görüşlerine ve tespitlerine değinilmektedir. Ayrıca konunun sonunda lehçelerin fasih Arapça üzerindeki tahrifatı hakkında Dayf'ın çözüm önerileri tartışılmaktadır.

1.1. İrâbın İhmal Edilmesi

Şevkî Dayf lehçelerin fasih Arapçayı tahrif etmesi meselesine öncelikle irâb ile başlamaktadır. O, irâbı; murab ismin son harekesinin ref, nasb ve cer olarak, muzâri fiilin son harekesinin de ref, nasb ve cezm olarak değişmesi¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre irâbın ihmal edilmesi sadece Mısır lehçesinde olan bir şey değildir. Tam aksine bu durum Arap ülkelerinde kullanılan lehçelerin tümünde geçerlidir.¹⁷ Dayf'a göre irâb, isim ve fiillerin son harfinde olan değişiklik olup fasih Arapçanın en önemli kurallarından

¹⁵ Dayf, *Tahrifât*, 3- 5.

¹⁶ Şevkî Dayf, *Tecdîdu'n-Nahv*, (Dâru'l-Meârif: Kahire, 1982), 109.

¹⁷ Dayf, *Tahrifât*, 13.

biridir. Ne var ki lehçe ile konuşanlar kelime sonlarını sükûnlu okumaktadır. Ancak bu durum Dayf'ın da belirttiği üzere tarihin ilk dönemlerinde yaşayan Araplarda yoktu. Yani onlar kelimelerin sonlarını bu şekilde sükûnlu okumazlardı. Bunu sadece bazı şairler yapardı ki bu da şiir için bir gereklilikti.¹⁸

Dayf, irâb gibi nahivle ilgili kuralların ihmal edilmesinin doğru ve sağlam Arapça konuşma konusunda sıkıntı yarattığı kanaatindedir. Ona göre tüm Arap ülkelerinde fasih Arapça konuşulmamasının nedeni nahiv kurallarının ihmal edilmesi ve bu kurallarda birtakım kusurların olmasıdır.¹⁹ Şevkî Dayf, Sibeveyh'in (ö.180/796) de bu konuya değindiğini ve meşhur kitabında²⁰ bu duruma İmru'l-Kays'ın (ö. 25/ 645) şu dizelerinden örnek verdiğini ifade etmektedir:

فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحْتَبٍ “ İçerim bugün, Allah'tan bana ne günah var,
أَنَا مِنَ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٌ ne de davetsiz misafirim ben”²¹

Yukarıdaki örnekte İmru'l-Kays, muzâri fiil olarak gelen أَشْرَبَ (içerim) kelimesinin son harekesini görüldüğü üzere sükûnlu okumuştur. Ancak Dayf'a göre bu bir hatadır. Çünkü bu kelimenin son harekesi merfû olmalıdır.²² Bunun gibi daha birçok Arap şairi, şairlerinde sırf vezni yakalamak için irâbî ihmal etmiş ve kelimelerin son harfini sükûnlu okumuştur.

1.2. Fiillerde Yapılan Tahrifler

1.2.1. Sülâsî Fiil Kalıpları

Fasih Arapçada sülâsî fiilin فَعَّلَ – فَعَّلَ – فَعَّلَ olmak üzere üç kalıbı vardır. Mısır lehçesinde ise sülâsî fiil için iki kalıp kullanılır. Bunlar: فَعَّلَ ve فَعَّلَ kalıplarıdır. Şevkî Dayf'ın belirttiğine göre sülâsî fiiller Mısır lehçesinde bu iki kalıpla kullanılır. Örneğin; fasih Arapçada فَعَّلَ kalıbında olan صَعَّبَ (zorlaştı) fiili Mısır lehçesinde فَعَّلَ ve فَعَّلَ kalıplarında صَعَّبَ ve صَعَّبَ şeklinde okunmaktadır.²³ Bir diğer örnek de فَعَّلَ kalıbı için verilebilir. Mısır lehçesinde كَسَبَ (kazandı) كَسَبَ şeklinde kullanılmaktadır. Dayf bu kullanımın fasih Arapçada olmadığını, bu

¹⁸ Dayf, *Tahrifât*, 11.

¹⁹ Şevkî Dayf, *Teyşîru'n-Nahwi't-Ta'limî Kadîmen ve Hadîsen ma'a Nehci Tecdidih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1986), 3.

²⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3. bs. (Kahire: Mektebetu'l-Hânicî, 1988), IV, 204.

²¹ Dayf, *Tahrifât*, 11.

²² Dayf, *Tahrifât*, 11.

²³ Dayf, *Tahrifât*, 15.

yüzden Mısır lehçesinin bu hatadan arındırılarak sülâsi fiillerin fasih Arapçadaki mevcut kalıplarıyla okunması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴

1.2.2. Nâkıs Mâzî Fiiller

Nâkıs fiil, kök harflerinin sonuncusu illet harflerinden (أ – و – ي) biri olan fiildir.²⁵ Burada ele alınacak olan nâkıs fiil, kelimenin son harfi ي ile biten nâkıs fiil türüdür. Örneğin; **خَشِيَ** (eril için korktu) fiili bu türden bir fiildir. Şevkî Dayf, bu fiilin tahrif edildiğini, bunun da Tay (طِي) kabilesi eliyle gerçekleştiğini bildirmektedir. Çünkü onlar aslı **خَشِيَ** olan fiili **خُشَا** şeklinde okuyarak bu fiili tahrif etmişlerdir. Ona göre Tay ehli Mısır'a yerleştikten sonra yerli halkın dilini bu konuda etkilemiştir. Bu etkilenmeyle birlikte Mısır lehçesinde **لَقِيَ** (buluşmak, görüşmek) – **رَفِيَ** (çıkmaq, yükselmek) – **حَلِيَ** (tatlı olmak) gibi fiiller **لَقَا** – **رَفَا** – **حَلَا** şeklinde okunmaya başlanmıştır.²⁶ Bunun yanında Dayf'ın tespitlerine göre Mısır lehçesinde birtakım nâkıs fiiller mâzî fiil kalıplarından olan **فَعِل** kalıbında okunmaktadır. Dayf bu okuyuş şeklinin de Tay kabilesinden bir etkilenme sonucu olabileceğini belirtmektedir.²⁷ Örneğin; Mısır lehçesinde **شَقِيَ** (sıkıntı çekmek, mutsuz olmak) – **فَنِيَ** (yok olmak) kelimelerinin **شَقَى** – **فَنَى** şeklinde okunmasının hatalı olduğunu ve Mısır lehçesinin bu hatalı okuyuştan kurtarılması gerektiğini dile getirmektedir.²⁸

1.2.3. Mudaaf Fiil (الفِعْلُ الْمُضَعَّفُ)

Mudaaf fiil, fiil kökünün son iki harfinin aynı neviden olduğu fiildir. Örneğin; **شَدَّ** (şiddetli oldu) gibi.²⁹ Şevkî Dayf'ın tespitlerine göre Mısır lehçesinde daha birçok mâzî fiil kalıbında hatalı okumalar bulunmaktadır. Örneğin; mudaaf fiil kalıbındaki **تَظَنَّنْتُ** (tahminde bulundum)³⁰ fiilinin **تَظَنَّبْتُ** şeklinde, **تَقَضَّى** (bitmek, tamamlanmak) fiilinin de **تَقَضَّضَ** şeklinde okunması bir hatadır.³¹ Bunun gibi daha birçok kelimenin hatalı kullanıldığına dikkat çeken Dayf İbn Manzûr'un (ö.h.711) bu konudaki görüşünü de nakletmektedir. Dayf'ın aktardığına göre İbn Manzûr örneğin; **تَقَضَّضَ** kelimesinin aslının **تَقَضَّضَ** şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak **تَقَضَّضَ** kelimesinde şeddeli ض

²⁴ Dayf, *Tahrifât*, 16.

²⁵ İbn Hâcib, *eş-Şâfiye*, tahk. Hasan Ahmed el-Osmân, (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1995), 9.

²⁶ Dayf, *Tahrifât*, 16.

²⁷ Dayf, *Tahrifât*, 17.

²⁸ Dayf, *Tahrifât*, 17.

²⁹ Said el-Afğani, *el-Mûciz fi Kavâ'idi'l-Luğati'l-Arabiyye*, (Beyrût: Dârul-Fikr, 2003), 30.

³⁰ Fiilin kökü **ظَن** şeklidir.

³¹ Dayf, *Tahrifât*, 18.

harfini da sayacak olursak üç tane aynı harfin yan yana geldiği görülmektedir. Böyle durumlarda sondaki ض harfi hazfedilip yerine ي harfi getirilmelidir. Dayf, İbn Manzûr'un, konuyu ayetlerden de örnek vererek açıklamaya çalıştığı altını çizmektedir. Nitekim o, *نَمْ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّى* (sonra kasıla kasıla ailesine gitti)³² ayetinde geçen *يَتَمَطَّى* (kasıla kasıla gitmek) kelimesini de bu konuya örnek olarak göstermektedir.³³

Mısır lehçelerinin mâzî fiillerde yaptığı tahrifler sadece bu anlatılanlarla sınırlı değildir. Bunların yanı sıra örneğin; Mısır lehçesinde *وَجَدْتَهُ* (dişil için, sen onu buldun) kelimesinde muhatabı gösteren ت harfinden sonra ي harfi ziyade yapılarak bu fiil *وَجَدْتِيهِ* şeklinde hatalı okunmaktadır.³⁴ Mısırlılar tarafından sürdürülen bu yanlış, Dayf'a göre her ne kadar bazı âlimler tarafından çeşitli hadislerle³⁵ açıklanmaya çalışılsa da fasih Arapçaya aykırı bir durumdur ve bu hataların terk edilmesi gerekmektedir.

1.2.4. Bâ (ب) Harfinin Muzâri Fiilin Başına Getirilmesi

Şevkî Dayf'a göre Mısır lehçesinde şimdiki zamanı göstermek ve pekiştirmek için muzâri fiilin başına bâ (ب) harfi gelir. Bu harf mutekellim-muzâri kalıbını (şimdiki/geniş zaman birinci tekil kişi) fetha, diğerlerini ise kesre yapar. Mesela; *بِئْفُهُم* (eril için anlıyor) – *بِتْفُهُم* (sen anlıyorsun) – *بِنْفُهُم* (ben anlıyorum) örneklerinde bu kullanımı görmek mümkündür.³⁶ Bu harf kelimeyi cer yapan bâ (ب) harfi değildir. Çünkü Dayf'ın da belirttiği üzere harf-i cerler, fiilin başına gelmez. Ayrıca böyle bir kullanım hiçbir lehçede de yoktur. Dayf'a göre bu harf muhtemelen sonradan eklenmiş ziyade bir harftir.³⁷

Mısır lehçesinde böyle bir kullanım Dayf'ın da dediği gibi muhtemelen muzâri fiili pekiştirmek (tekîd) için yapılmıştır. Ancak Dayf'a göre böyle bir kullanımın, Arapçada hiçbir dayanağı yoktur. Dolayısıyla bu tür kullanımlar hatalı olup fasih Arapçayla bağdaşmamaktadır.

1.2.5. Fiillerin Lehçelerde Müsennâ (ikil) Yapılmaması

Şevkî Dayf, dişillik bildiren elif-i tesniyenin (dişillik elifi) ve nûn-u nisvenin (dişillik nûnu) Mısır lehçesinde fiiller için kullanılmadığını, bunun

³² Kıyamet, 75/33.

³³ Dayf, *Tahrifât*, 18.

³⁴ Dayf, *Tahrifât*, 18.

³⁵ Bahsedilen hadisler ve diğer meselelerin izahı için bkz. Dayf, *Tahrifât*, 18-19.

³⁶ Dayf, *Tahrifât*, 28.

³⁷ Dayf, *Tahrifât*, 28.

yerine çoğul eril zamirler için kullanılan kalıba yer verildiğini söylemektedir.³⁸ Mesela يَكْتَبَان (o ikisi yazıyor) – كَتَبَ (eril için yazdı) fiillerini bu şekilde değil de, يَكْتُبُوا – كَتَبُوا diye okurlar. Bir başka örnek verilecek olursa örneğin; Mısır lehçesinde طَالِبَان (iki erkek öğrenci) – طَالِبَاتَان (iki kız öğrenci) – طَالِبَات (kız öğrenciler) kelimeleri cümle içinde zamir olarak kullanıldığında bunlarının elif-i tesniye ya da nûn-u nisve aldıklarını dikkate almaksızın hepsi için حَضَرُوا (geldiler) şeklinde tek bir fiil kullanılır.³⁹ Dayf, fasih Arapça ile çelişen bu kullanımın bırakılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu tür kullanımlar ona göre fasih Arapçanın gramer kurallarına tamamen aykırıdır.⁴⁰

1.2.6. Bir Şeyin Gelecekte Gerçekleştiğini Göstermek İçin Hâ (ح) Harfinin Muzâri Fiilin Başına Getirilmesi

Bilindiği üzere Arap dilinde bir durumun yakın zamanda gerçekleşeceğini belirtmek için muzâri fiilin başına sin (س) harfi getirilmektedir. Örneğin; سَأَكْتُبُ (yazacağım) fiilinde muzâri fiilin başına sîn harfi getirilerek eylemin yakında yapılacağı bildirilmektedir. Şevkî Dayf, bunun yerine Mısır lehçesinde hâ (ح) harfinin kullanıldığını söylemektedir. Örnek olarak حَاكْتُبُ (ben yazacağım) kelimesini verebiliriz.⁴¹ Dayf'a göre bu, hatalı bir kullanımdır ve lehçeyi bu hatadan kesinlikle kurtarmak gerekmektedir.⁴²

1.2.7. Mâ (ما) Harfinin Muzâri fiilin Başına Getirilmesi

Şevkî Dayf'a göre Âmmîcede bir fiillin gerçekleştirilmesini teşvik etmek ve fiili pekiştirmek için muzâri fiilin başına mâ (ما) getirilmektedir. Örneğin; مَا تَكْتُبُ (eril için sen yazarsın/dişil için yazar) – مَا تَنْظُرُ (eril için sen bakarsın/dişil için bakar) – مَا تَجْلِسُ (sen oturursun/dişil için oturur) örneklerinde görüldüğü üzere fiilin başına (ما) gelmektedir.⁴³ Dayf, bunun aslının (أما) olduğunu Âmmîcede (إ) harfinin düşürüldüğünü ve bunun da bir hata olduğunu, bu yüzden fasih Arapçadaki kullanımına dönülmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁴ Bu durumda (ما) yerine (أما) gelmeli ve yukarıdaki örnekler أَمَا تَكْتُبُ – أَمَا تَنْظُرُ şeklinde kullanılmalıdır.

³⁸ Dayf, *Tahrifât*, 33.

³⁹ Dayf, *Tahrifât*, 33, 35, 36.

⁴⁰ Dayf, *Tahrifât*, 34.

⁴¹ Dayf, *Tahrifât*, 29-30.

⁴² Dayf, *Tahrifât*, 30.

⁴³ Dayf, *Tahrifât*, 30.

⁴⁴ Dayf, *Tahrifât*, 30.

1.2.8. Olumsuz Mâzî ve Muzâri Fiillerin Sonuna Şîn (ش) Harfinin Getirilmesi

Mısır lehçesinde mâzî ve muzâri fiillerin sonuna ش harfi getirilmektedir. Örneğin; مَا دَاكَرَ (eril için ders çalışmadı) – مَا غَابَ (eril için kaybolmadı) – مَا حَضَرَ (eril için gelmedi) fiilleri مَا دَاكَرَشَ – مَا غَابَشَ – مَا حَضَرَشَ şeklinde okunmaktadır.⁴⁵ Şevkî Dayf lehçelerin bu hatalı okuyuştan arındırılması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁶

Görüldüğü üzere Dayf'ın tespitlerine göre Mısır lehçesinde fiiller birçok yönden yanlış okunmakta ve tahrif edilmektedir. Ona göre verilen örneklerin yanı sıra daha birçok meselede Mısır lehçesinde fasih Arapçaya uygun olmayan kullanımların mevcut olduğu belirtilmelidir. Örneğin; nâkis fiillerdeki و harfinin ي harfine dönüştürülmesi,⁴⁷ hemzenin bazı yerlerde fiilden düşürülmesi,⁴⁸ gibi daha birçok konuda Mısır lehçesinde yanlış kullanımlar bulunmaktadır.

1.3. İsimlerde Yapılan Tahrifler

1.3.1. Fiilden Türeyen (Müştak) İsimlerdeki Tahrifler

1.3.1.1. İsm-i Fâil (اسم الفاعل)

İsm-i fâil işi, eylemi yapan özne anlamına gelmektedir. Örneğin; ضَارِبٌ قَالٌ (vuran dedi) kelimesi ism-i fâildir.⁴⁹ Dayf'a göre ism-i fâil, Mısır lehçesinde birçok şekilde tahrif edilmektedir. Bu tahrif şekillerinden bazıları şu şekilde gösterilebilir:

1. Sülâsî ecvef fiilden gelen ism-i fâildeki hemzenin (ء) yâ (ي) harfine dönüşmesi yoluyla oluşan tahrif: Sözelimi عَانِدٌ (dönen) – خَانِفٌ (korkan) yerine عَائِدٌ – خَائِفٌ denilmesi buna örnek olarak verilebilir.
2. Mim (م) harfiyle başlayan ism-i fâildeki bu harfin kesr edilmesi yoluyla oluşan tahrif: Örneğin; مُعَلِّمٌ (öğretmen) yerine مَعَلِّمٌ denilmesi gibi.

⁴⁵ Dayf, *Tahrifât*, 37.

⁴⁶ Dayf, *Tahrifât*, 38.

⁴⁷ Dayf, *Tahrifât*, 36.

⁴⁸ Dayf, *Tahrifât*, 41.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Şerh-u Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sada*, tahk. Muhiddin Abdulhamit, (Dimaşk: Mektebetu Dari'l-Fecr: 2017), 401-402.

3. İsm-i fâilin çoğul yapılırken aynı'l-fiilin sükûnlu okunması: Örneğin; أَكْلِينَ (yiyenler) yerine أَكْلِينَ denilmesi gibi.⁵⁰

1.3.1.2. İsm-i Mefûl (اسْمُ الْمَفْعُولِ)

İsm-i meful fiilin amelini işleyen isimlerdir. Örneğin; بَكَا مَضْرُوبٌ (vurulan ağladı) gibi.⁵¹ Bunlar cümle içinde yapılan işten etkilenen ve nesne konumunda olan kelimelerdir.

Mısır lehçesinde ism-i meful de tahrif edilerek hatalı okunmaktadır. Bu hatalı okuyuşları Şevkî Dayf'ın tespitleri çerçevesinde maddeler halinde şu şekilde göstermek mümkündür:

1. Sülâsî ecvef fiil kalıbından türeyen İsm-i mefulün tahrifi: Örneğin; مَدِينٌ (borçlu) مَكِيلٌ – (ölçülen) – مَبِيعٌ (satılan) kelimelerinin مَدْيُونٌ – مَكْيُولٌ – مَبْيُوعٌ şeklinde kullanılması hatalı bir okuyuştur. Bu tür kelimeler aslına uygun bir biçimde okunmalıdır.
2. Sülâsî fiil kalıbında bulunan İsm-i mefulün rubâ'î kalıba göre okunması: Örneğin; رَجُلٌ مَهِيْبٌ (gösterişli adam) yerine رَجُلٌ مَهَابٌ denilmesi gibi.
3. İsm-i mefulün, ism-i fâil yerine okunması: Örneğin; ذَاهِلُ الْعَقْلِ (aklı zayıf olan) demek yerine مَذْهُولُ الْعَقْلِ (aklın zayıf oluşu) denilmesi gibi.⁵²

Dayf, bu tür kullanımların birer tahrif olduğunu, bu yüzden bunların bırakılarak fasih Arapçadaki kullanımların esas alınması gerektiğini zikretmektedir.⁵³

1.3.1.3. Sıfat-ı Müşebbehe (الصِّفَةُ الْمَشَبَّهَةِ)

Şevkî Dayf, sıfat-ı müşebbehenin Mısır lehçesinde birçok açıdan tahrife uğradığını söylemektedir. Bunları maddeler halinde şu şekilde göstermek mümkündür:

1. فَعِيلٌ kalıbında olan sıfat-ı müşebbehenin ilk harfinin kesr edilmesi yoluyla yapılan tahrif: Örneğin; شَرِيفٌ (şerefli, saygın) – كَبِيرٌ (büyük) kelimelerinin شَرِيفٌ – كَبِيرٌ şeklinde okunması hatalı bir kullanımdır.

⁵⁰ Dayf, *Tahrifât*, 45-46.

⁵¹ İbn Hişâm, *Şerh-u Katru'n-Nedâ*, 410.

⁵² Dayf, *Tahrifât*, 49-50.

⁵³ Dayf, *Tahrifât*, 49.

2. Renk bildiren ve **أَفْعَل** kalıbıyla oluşturulan kelimelerde değişiklik yapılarak oluşan tahrif: Örneğin; **أَبْيَضٌ** (beyaz) kelimesinin **لَبْيَضٌ** şeklinde okunması yanlış bir kullanımdır. Bu örnekte **أَبْيَضٌ** kelimesinin ilk harfi olan **أ** harfinin atılarak yerine **ل** harfinin getirildiği ve ikinci harf olan **ب** harfinin de cezm edildiği görülmektedir.
3. Müennes sıfatlar için kullanılan **فُعَلَاء** kalıbının tahrif edilmesi: Örneğin; **بَيْضَاء** (beyaz) demek yerine **بَيْضَةٌ** denilmesi böyle bir tahriftir.
4. **فُعَلَاء** kalıbıyla **نَفْسَاء** (nefisler) gibi kelimelerin **نَفْسَه** şeklinde tahrif edilerek okunması.
5. **الْآخِر** (diğer) kelimesinin **رَآخِر** şeklinde tahrif edilerek okunması.⁵⁴

Şevkî Dayf bunların dışında ism-i âletlerde de birçok tahrifin olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Dayf, Mısır lehçesinde bulunan bu yanlış kullanımların terk edilmesini ve bu kelimelerin fasih Arapçadaki kullanımlarına geri dönülmesini tavsiye etmektedir. Ona göre lehçeler ancak bu şekilde hatalı kullanımlardan arındırılarak fasih Arapçaya yaklaştırılabilir.⁵⁶

1.3.2. Müfred (tekil) İsim Kalıplarında Olan Tahrifler

Şevkî Dayf'a göre Mısır lehçesinde her ne kadar birçok kalıp fasih Arapçadaki şekliyle okunsa da müfred isimlerin birçok kalıbında hatalı ve yanlış okumalar bulunmaktadır.⁵⁷ Bu hatalı kullanımlar kısaca şu şekilde gösterilebilir: **فُعَالَةٌ** kalıbında olan kelimelerin ilk harfinin kesreli okunması. Örneğin; **فُعَالَةٌ** kalıbında olan kelimelerin ilk harfinin dammeli okunması,⁵⁸ **فُعَالَةٌ** kalıbında olan kelimelerin ilk harfinin fethali okunması.⁵⁹

1.3.3. Müsennâ (ikil) ve Cem' (çoğul) Kelimelerde Yapılan Tahrifler

Şevkî Dayf'a göre Mısır lehçesinde müsennâ, cem'-i müzekker-i sâlim (eril çoğul), cem'-i müennes-i sâlim (dişil çoğul) ve cem'-i teksîr (düzensiz çoğul) sığalarında gelen kelimelerde birtakım tahrifler yapılmıştır. Dayf,

⁵⁴ Dayf, *Tahrifât*, 50-53.

⁵⁵ Dayf, *Tahrifât*, 53-54.

⁵⁶ Dayf, *Tahrifât*, 53.

⁵⁷ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi alabilmek ve konu hakkında örnekleri görmek için bkz. Dayf, *Tahrifât*, 57-63.

⁵⁸ Dayf, *Tahrifât*, 57.

⁵⁹ Dayf, *Tahrifât*, 58, 59.

⁶⁰ Dayf, *Tahrifât*, 59, 61, 62.

müsennâ kelimelerin Mısır lehçesinde irâbının da kaldırıldığını, bu yüzden kelimenin ref, nasb ve cerr olduğuna bakılmaksızın yanlış okunduğunu savunmaktadır. Ona göre örneğin; رَجُلَيْن (adamlar) kelimesi irâb yönünden ref, nasb ya da cerr mi olduğuna bakılmaksızın aynı şekilde yanlış okunmaktadır.⁶¹ Ayrıca terkip durumunda müsennâ olan kelimenin son harfi olan ن harfinin de Mısır lehçesinde düşürülmemesi bir başka tahrif örneğidir. Mesela Mısır lehçesinde كِتَابَيْنِ عَلِي (Ali'nin iki kitabı) denilmesi bir tahriftir. Çünkü bunun doğru okunuşu كِتَابِي عَلِي şeklindedir.⁶² Mısır lehçesinde verilen bu örneklerin dışında başka birçok müsennâ kelime Dayf'a göre farklı şekillerde yanlış okunmakta ve tahrif edilmektedir.

Mısır lehçesinde müsennâ kelimelerin okunuşlarında yapılan tahriflerin irâbın ihmal edilmesi yoluyla olduğu görülmektedir. Bu durum Dayf'ın tespitlerine göre cem-i müzekker sâlim ve cem'-i müennes sâlim kelimelerin okunuşlarında da geçerlidir. Örneğin; cem'-i müzekker sâlim kelimenin cümle içindeki görevine bakılmaksızın مُجْتَهِدِينَ (çalışanlar) şeklinde okunması yanlıştır. Çünkü görüldüğü üzere hem kelimenin cümle içinde ref, nasb veya cerr mi olduğuna bakılmaksızın kelime aynı şekilde okunmakta hem de son harf olan ن harfi sükûnlu okunmaktadır. Ona göre bu tür okuyuşların hiçbir aslı yoktur. Bunlar, tam bir tahrif örneğidir. Bu yüzden bu tür yanlış okuyuşların bırakılarak fasih Arapçadaki kullanımlara geri dönülmesi gerekmektedir.⁶³

Verilen bu örneklerin yanı sıra Dayf'ın tespitlerine göre cem'-i müennes sâlim ve cem'-i teksir kelimelerde de çeşitli tahrifler yapılmaktadır. Örneğin; müzekker (eril), müennes (dişil) kelimeler, el-esmâü'l-hamse (beş isim)⁶⁴ ve bazı mebnî kelimeler gibi daha birçok konuda Mısır lehçesinde hatalı okumalar bulunmaktadır.⁶⁵ Ancak tüm bu örnekleri teker teker ele alıp incelemek maksadı aşacağından konu burada sonlandırılacaktır. Sonuç olarak bu sayılan isimlerde yapılan tahrifler, ona göre birer hatadır ve bu hatalı okuyuşların da fasih Arapçayla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Burada yapılması gereken ise bu tür hatalı kullanımların terk edilerek fasih Arapçadaki kuralların uygulanmasıdır. Böyle yapıldığı takdirde Arap dili

⁶¹ Dayf, *Tahrifât*, 64.

⁶² Dayf, *Tahrifât*, 64.

⁶³ Dayf, *Tahrifât*, 66, 67.

⁶⁴ Bu isimler şu şekildedir: أب - أخت - حم - ذو - فو

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Dayf, *Tahrifât*, 67-93.

bozulmalara karşı korunmuş olacaktır. Aksi takdirde bu dilin korunması ve geliştirilmesi zor bir durum haline gelecektir.

1.4. Zamirlerde Yapılan Tahrifler

1.4.1. Açık Muttasil/Birleşik (المُتَّصِل) Zamirlerde Yapılan Tahrifler

Arapçada kelimeye bitişik bir şekilde gelen zamirlere muttasıl zamir denir. Örneğin; كَتَبْنَا (biz yazdık) fiilinde geçen نَا (biz) harfi Muttasil zamirdir. Şevkî Dayf, Mısır lehçesinde açık muttasıl zamirlerin hatalı okunduğunu söylemektedir. Ona göre üç açık muttasıl zamirde tahrif yapılmıştır. Şimdi de bunlar teker teker incelenecektir.

Birincisi; muhatap zamir için kullanılan ك (sen) harfidir. Bu harfin irâbı muhatabın cinsiyetine göre farklılık arz etmektedir. Sözgelimi muhatap eril olduğunda bu harfin harekesi fetha, muhatap dişil olduğunda ise kesre olmaktadır. Dayf, Mısır lehçesinde bu harfin fasih Arapçaya aykırı bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir. Muhatap eril olduğunda Mısırlılar zamir görevi gören ك harfini cezimli/sükûnlu, bu harften bir önceki harfi de fethalı okurlar. Muhatap, dişil olduğunda ise bu harften bir önceki harfi kesreli okurlar. Örneğin; eril için عَرَفْتُ (eril için seni tanıdı), dişil içinse عَرَفْتُ (dişil için seni tanıdı) derler.⁶⁶ Hâlbuki bunun doğru okuyuşu eril için عَرَفْتُ, dişil içinse عَرَفْتُ şeklindedir. Dayf'a göre Mısır lehçesinde bu kural tahrife uğramıştır.

İkincisi; gizli (ğâib) zamir için kullanılan hâ (هـ) harfidir. Dayf'a göre bu harf de Mısır lehçesinde hatalı bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin; Mısır lehçesinde كِتَابُهُ (eril için onun kitabı) yerine كِتَابُو şeklinde geçen yanlış bir kullanım mevcuttur.⁶⁷ Bu yanlış kullanım fiil, isim ve harflerin üçü için de geçerlidir. Örneğin; Mısırlılar كَتَبُهُ (eril için onu yazdı) fiilindeki hâ zamirini vâv (و) harfiyle değiştirerek bunu كَتَبُو şeklinde yanlış okurlar. Ayrıca zamir dişil olduğunda da zamir için kullanılan هَا harfinden bir önceki harf cezimli/sükûnlu okunmaktadır. Örneğin; عَرَفُهَا (eril için onu tanıdı) denilmesi yanlış bir kullanımdır. Bunun doğrusu عَرَفُهَا şeklinde olmalıdır.⁶⁸

Üçüncüsü mütekkellim (birinci şahıs) zamir için kullanılan yâ (ي) harfidir. Dayf'a göre Mısır lehçesinde diğer iki zamirde olduğu gibi bunda da hatalı kullanımlar mevcuttur. Örneğin; عَصَايَ (benim bastonum) yerine عَصَايَتِي

⁶⁶ Dayf, *Tahrifât*, 98.

⁶⁷ Dayf, *Tahrifât*, 99.

⁶⁸ Dayf, *Tahrifât*, 99.

denilmesi, لي (benim için) yerine de لِي denilmesi bir tahriftir.⁶⁹ Ancak ona göre Mısır lehçesinde fasih Arapçaya aykırı birtakım kullanımlar caizdir. Örneğin; مِنِّي (benden) yerine مِنْ denilmesi gibi. Çünkü buna benzer birtakım kullanımlar Kurân'da da mevcuttur. Dayf, ... يَا أَبَتِ! (ey! babam...)⁷⁰ ayetini bu hususa örnek vermektedir.⁷¹

1.4.2. Merfû Konumdaki Munfasıl Zamirlerde (الضَّمَايِرُ الْمُنْفَصِلَةُ الْمَرْفُوعَةُ) Yapılan Tahrifler

Munfasıl zamirler, kelimededen ayrı yazılan zamirlerdir. Örneğin; هُوَ مُدْرَسٌ (o öğretmendir) cümlesinde geçen هُوَ (o) kelimesi merfû konumunda olup munfasıl zamirdir. Dayf'a göre Mısır lehçesinde bu konuda yapılan tahrifleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Müsennâ (ikil) olan أَنْتُمَا (siz ikiniz) kelimesi kullanılmaz. أَنْتُمْ (dişil için sizler) kelimesindeki dişilik ن 'u (nûn-u nisve) yerine de eril çoğul zamir kullanılır. Atf görevi gören و harfinden sonra gelen أَنَا (ben) zamirindeki hemze okunmaz. نَحْنُ (biz) zamiri اخْنَا şeklinde, أَنْتِ (dişil için sen) zamiri اَنْتِ şeklinde, هُوَ (eril için o) zamiri هُوَ şeklinde, هِيَ (dişil için o) zamiri هِيَ şeklinde, هُمْ (eril için onlar) zamiri ise هُمْ şeklinde tahrif edilerek okunur.⁷²

1.4.3. Mansûb Konumdaki Munfasıl Zamirlerde (الضَّمَايِرُ الْمُنْفَصِلَةُ الْمَنْصُوبَةُ) Yapılan Tahrifler

Mısır lehçesinde اِيَّاكَ (sana/sakın) kelimesi atf görevi gören و harfinden sonra geldiğinde hemze düşürülerek وَيَّاكَ (sana/sakın) şeklinde okunur.⁷³

Verilen bu örneklerle Dayf Mısır lehçesinde zamirlerin nasıl tahrif edildiğine işaret etmektedir. Elbette bunların dışında daha birçok noktada ona göre zamirler yanlış kullanılmaktadır. Örneğin; harf-i cerrler مِنْ (den, dan) – لِ (için) – فِي (içinde) – عَنْ (hakkında) – عَلَى (üzerinde) – ب (ile), atf harfleri (وَ), kase (yemin) harfleri (ب – ت), nidâ harflerinden (بَا) sonra gelen zamirlerle birlikte bu harfler yanlış okunarak tahrif edilmektedir.⁷⁴

1.5. Harflerde Yapılan Tahrifler

Şevkî Dayf Mısır lehçesinde harflerin başka harflere dönüştürülmesi yoluyla kelimelerin tahrif edildiğini dile getirmektedir. Ona göre Suyûtî

⁶⁹ Dayf, *Tahrifât*, 101.

⁷⁰ Yusuf, 12/4.

⁷¹ Dayf, *Tahrifât*, 101.

⁷² Dayf, *Tahrifât*, 102, 103.

⁷³ Dayf, *Tahrifât*, 103.

⁷⁴ Örnekler için bkz. Dayf *Tahrifât*, 104-112.

(ö.911) daha önce *el-Muzhir* adlı kitabında bu konuya geniş bir bölüm ayırmış ve bu bölümde lehçe konuşanların harfleri nasıl tahrif ettiğini açıklamıştır. Ahmed Teymûr Paşa (ö. 1930) da *Mu'cemu Teymûr el-Kebîr fi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye* adlı eserinde bu meseleye geniş bir başlık açmıştır.⁷⁵ Dayf'a göre Arap alfabesinde bulunan 28 harfin her biri farklı şekillerde başka harflere dönüştürülerek tahrif edilmektedir. Ona göre bu tahriflerin bırakılarak fasih Arapçadaki kullanımların esas alınması gerekmektedir.⁷⁶

1.5.1. Hemze'nin (ء) Başka Harflere Dönüşmesi

1. *Ayn (ع) Harfine Dönüşmesi*: Buna dilciler *عَنْعَنَة التَّمِيم* (Temîm ananesi) demektedir. Zira Temîmliler *أَنَّكَ* yerine *عَنَّكَ* demişlerdir. Bu kullanım Temîmlilerin dışında Kays ve Esed lehçelerinde de yaygındır. Mısır lehçesinde de *جَار* (böğürmek, yalvarmak) yerine *جَعَّر* denilmektedir. Şevkî Dayf, bunun apaçık bir hata olduğunu ve böyle kullanımların bırakılarak fasih Arapçadaki kullanımların esas alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Gerçekten de Arap dilinin korunması ve geliştirmesi bağlamında dilin en iyi şekilde kullanılması gerektiği söylenebilir. Aksi takdirde bu dil, özünde olmayan birçok kullanıma maruz kalacaktır.
2. *Vâv (و) Harfine Dönüşmesi*: Hemzenin vâv harfine dönüştüğü birçok kelime örneği lehçelerin yanı sıra fasih Arapçada da bulunmaktadır. Mesela *وَأَكَلْتُهُ* – *وَأَكَلْتُهُ* (onu yedim) / *وَأَخِيْتُ* – *وَأَخِيْتُ* (kardeş oldum) örneklerinde görüldüğü üzere hemze vâv harfine dönüşmektedir. Buna benzer örnekler Mısır lehçesinde de vardır. Buna benzer örnekler *أَجَّتْ* (dişil için yandı tutuştu) kelimesindeki hemzenin *وَجَّتِ النَّارُ* (ateş tutuştu) cümlesinde geçtiği gibi vâv harfine dönüşmesi örnek olarak verilebilir.⁷⁸
3. *Hâ (ه) Harfine Dönüşmesi*: Buna *إِيْهَ إِيْهَ* (evet evet) ikilemesinin *هِيْهَ هِيْهَ* şeklinde değişmesi örnek olarak verilebilir.

⁷⁵ Dayf, *Tahrifât*, 145.

⁷⁶ Dayf, *Tahrifât*, 145-163.

⁷⁷ Dayf, *Tahrifât*, 145-146.

⁷⁸ Dayf, *Tahrifât*, 146.

1.5.2. Bâ (ب) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. *Mim (م) Harfine Dönüşmesi:* Dilciler, bu duruma كَمَج – كَبَج (dizginlemek, durdurmak) / النُّعْمَة – النُّعْبَة (felaket, zor durum) gibi birçok örnek vermektedir. Mısır lehçesinde de تَمَخْتَرَى – تَبَخْتَرَى (eril için kibirlendi, daylandı) şeklinde hatalı kullanımlar mevcuttur.⁷⁹ Bu örneklerde de görüldüğü üzere bâ harfi mim harfine dönüşerek Dayf'a göre kelime tahrifatına uğramıştır.
2. *Fâ (ف) Harfine Dönüşmesi:* Bâ harfinin fâ harfine dönüşmesi ses çıkışının dudaklarla olan yakın teması sonucu oluşan bir durumdur. Bu duruma لَهْفَه بِالْعَصَا – لَهْبَه بِالْعَصَا (onu değnekle alevlendirdi) kelimesini örnek olarak göstermek mümkündür.⁸⁰

1.5.3. Tâ (ت) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. *Tâ (ط) Harfine Dönüşmesi:* Fiilin ilk harfinin sâd (ص), dâd (ض), tâ (ط) ya da zâ (ظ) olması halinde ت harfi ط harfine dönüşmektedir. Şu örneklerde olduğu gibi: تَور – طَور (dağ) / تَربة – طَربة (türbe).⁸¹
2. *Kâf (ك) Harfine Dönüşmesi:* Dayf'ın tespitine göre bu duruma Mısır lehçesinde tek bir örnek bulunmaktadır: كَعَج – تَعَج (ödemek).⁸²

1.5.4. Sâ (ث) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. *Tâ (ت) Harfine Dönüşmesi:* Mısır lehçesinde bunun birçok örneği vardır. Mesela تَأْر (intikam almak) kelimesi hemzenin de düşürülmesi suretiyle تَر şeklinde dönüşür.⁸³
2. *Dâl (د) Harfine Dönüşmesi:* Örnek: أَلْدَغ – أَلْتَع (peltek).
3. *Sîn (س) Harfine Dönüşmesi:* Örnekler: سَرْوَة – سَرْوَة (servet, zenginlik) / سَم – سَم (sonra) / سَوَاب – سَوَاب (sevap).

⁷⁹ Dayf, *Tahrifât*, 147.

⁸⁰ Dayf, *Tahrifât*, 147.

⁸¹ Dayf, *Tahrifât*, 147.

⁸² Dayf, *Tahrifât*, 148.

⁸³ Dayf, *Tahrifât*, 148-149.

4. Şîn (ش) Harfine Dönüşmesi: Örnekler: شَرَّ الْمَاءِ – نَرَّ (su bol aktı) / شَيْئَةٌ – ثُلَّةٌ (topluluk). شَيْئَةٌ – ثُلَّةٌ örneğinde ayrıca ش harfi kesr edilmiştir.

5. Tâ (ط) Harfine Dönüşmesi: Örnek: شَبَّطَ – شَبَّبَ وَتَشَبَّبَ (tutunmak).

1.5.5. Cîm (ج) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Hemzeye (ء) Dönüşmesi: Örnek: الْمِنْشَأَةُ – الْمَجْشَأَةُ (süpürge).

2. Hâ (ح) Harfine Dönüşmesi: Örnek: طَازَهَ – طَازَجَ (taze).

1.5.6. Hâ (ح) Harfinin Ayn (ع) Harfine Dönüşmesi

Örnek: تَعْتَعَهُ – تُحْتَحَهُ (hareket ettirmek).

1.5.7. Hâ (خ) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Hâ (ح) Harfine Dönüşmesi: Örnek: دَاحِسٌ – دَاحِيسٌ (tırnaklarda meydana gelen şişkinlik).

2. Ğayn (غ) Harfine Dönüşmesi: Örnek: نَغْرٌ – نَخْرٌ (delmek).

1.5.8. Dâl (د) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Tâ (ت) Harfine Dönüşmesi: Örnek: تَرَزِيٌّ – تَرَزِيٌّ (terzi).

2. Zeyn (ز) Harfine Dönüşmesi: Örnek: زَعْرَغٌ – دَعْرَغٌ (gıdıklamak).

1.5.9. Zâl (ذ) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Dâl (ذ) Harfine Dönüşmesi: Şevkî Dayf'a göre bu duruma Mısır lehçesinde birçok örnek gösterilebilir. Mısır lehçesinde bu tür kullanımlar oldukça yaygındır. Örnekler: دَهَبٌ – دَهَبٌ (gitmek) / دَابٌ – دَابٌ (erimek).⁸⁴

⁸⁴ Dayf, Tahrifât, 151, 152.

2. Zeyn (ز) Harfine Dönüşmesi: Bunun örnekleri çoktur. Örnekler: – الزُّرْيَةُ (nesil) / الزَّم – الذَّم (yergi).⁸⁵
3. Zâ (ظ) Harfine Dönüşmesi: Örnek: بِالْوِظَّة – فَالْوِظُّج (bir tatlı). Bu örnekte ayrıca ف harfi ب harfine ج harfi de ه harfine dönüşmüştür.

1.5.10. Râ (ر) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Lâm (ل) Harfine Dönüşmesi: Bunun örnekleri çoktur. Örnekler: لَهَط – رَهَط (yutuvermek) \ الخنل – الخنر (uyuşukluk).⁸⁶
2. Nûn (ن) Harfine Dönüşmesi: Râ (ر) harfinin nûn (ن) harfine dönüştüğü pek çok kelime bulunmaktadır. Bu duruma şu kelimeyi örnek olarak göstermek mümkündür: عَنَظَر – عَرُظَر (vazgeçmek, başka yere yönelmek).⁸⁷

1.5.11. Zeyn (ز) Harfinin Sîn (س) Harfine Dönüşmesi

Örnekler: كَزْبَرَة – كُسْبَرَة (bir çeşit maydanoz) \ خَزَع – خَسَع (kesmek, koparmak).

1.5.12. Sîn (س) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Zeyn (ز) Harfine Dönüşmesi: Örnek: فَرْذُق – فُسْتُق (fıstık).
2. Şîn (ش) Harfine Dönüşmesi: Örnek: لَطَّن – لَطْسَن (vurmak).
3. Sâd (ص) Harfine Dönüşmesi: Dayf'a göre Mısır lehçesinde sîn (س) harfi birçok kelimedede sâd (ص) harfine dönüşmektedir. Bu duruma birçok kelimeyi örnek olarak gösterebiliriz. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir: سَطَّل – سَطْل (kova) / سَطَّط – سَطَّط (hâkim kılmak) / أَخْرَصَّ – أَخْرَسَّ (dilsiz).⁸⁸
4. Zâ (ظ) Harfine Dönüşmesi: Örnek: أَلْمَاز – أَلْمَاس (elmas).

⁸⁵ Dayf, *Tahrifât*, 152.

⁸⁶ Dayf, *Tahrifât*, 153.

⁸⁷ Dayf, *Tahrifât*, 153.

⁸⁸ Dayf, *Tahrifât*, 154, 155.

1.5.13. Şîn (ش) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Sîn (س) Harfine Dönüşmesi: Örnek: سَجِيع – شَجِيع (cesur).
2. Sâd (ص) Harfine Dönüşmesi: Örnek: الصَّيِّص – الشَّيِّص (yaş hurma).

1.5.14. Sâd (ص) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Zeyn (ز) Harfine Dönüşmesi: Örnek: قَزْدِير – فَصْدِير (kalay, teneke).
2. Sîn (س) Harfine Dönüşmesi: Arapçada birçok kelime sâd (ص) harfin sîn (س) harfine dönüştüğü görülmektedir. Bu duruma birçok örnek vermek mümkündür. Örnekler: صَمْع – سَمْع (zamk) / صَرَخ – سَرَخ (bağırma) / صَكَّ – سَكَّ (kapıya vurma).

1.5.15. Dâd (ض) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Dâl (د) Harfine Dönüşmesi: Örnek: مَضَع – مَدَع (çiğnemek).
2. Zâ (ظ) Harfine Dönüşmesi: Örnek: ضَبَطَه – ظَبَطَه (tutmak, tutuklamak).

1.5.16. Tâ (ط) Harfinin Tâ (ت) Harfine Dönüşmesi

Örnek: تَطْبَل – طَبْل (tembel).

1.5.17. Zâ (ظ) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Dâl (د) Harfine Dönüşmesi: Örnek: مَنْظَرَة – مَنظَرَة (manzara).
2. Dâd (ض) Harfine Dönüşmesi: Örnek: الحِظْف – الحِضْف (ezber).

1.5.18. Ayn (ع) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Hemze (ء) Dönüşmesi: Örnek: دَأَلَج – دَعَلَج (gidip gelmek).
2. Hâ (ح) Harfine Dönüşmesi: Örnek: بَحْتَر – بَعْتَر (saçmak). Bu örnekte ayrıca ث harfi de ت dönüşmüştür.
3. Hâ (ه) Harfine Dönüşmesi: Örnek: دَعُور – دَهُور (devirmek, yıkmak).

1.5.19. Ğayn (غ) Harfinin Ayn (ع) Harfine Dönüşmesi

Örnek: لَدَعٌ – لَدَغٌ (akrep vb. için sokmak).

1.5.20. Fâ (ف) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Bâ (ب) Harfine Dönüşmesi: Örnek: بِالْوِطَّةِ – فَالْوِطَّةِ (bir çeşit tatlı).

2. Tâ (ط) Harfine Dönüşmesi: Örnek: طَرَفَعٌ – فَرَفَعٌ (çıtlatmak).

3. Vâv (و) Harfine Dönüşmesi: Örnek: يَا لَهْوَتِي – يَا لَهْفَتِي (Vah! Vah! Ne yazık bana).

1.5.21. Kaf (ق) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Hemzeye (ء) Dönüşmesi: Kahire lehçesinde bazı kelimelerde ق harfi, hemzeye dönüşür. Said lehçesinde ise ق harfi genelde ج harfine dönüşür. ق harfinin hemzeye dönüştüğü kelimelere şu örnekler verilebilir: قَرَشٌ – كَرَشٌ (köpek balığı) / أَعَدَ – قَعَدَ (oturmak) / أَلَبَّ – قَلَبَّ (çevirmek, döndürmek).⁸⁹

2. Nûn (ن) Harfine Dönüşmesi: Örnek: النَّادُ – النَّقْدُ (eleştirir).

1.5.22. Lâm (ل) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Râ (ر) Harfine Dönüşmesi: Örnekler: رَعَى – لَعَى (saçmalamak) / دَرَفِيلٌ – دَرَفِيلٌ (yunus balığı). Bu örnekte ayrıca kelimenin sonundaki lam harfi nûn harfine dönüşmüştür.

2. Nûn (ن) Harfine Dönüşmesi: Örnek: حَبَّ هَانَ – حَبَّ هَالٍ (kakule).

1.5.23. Mîm (م) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. Bâ (ب) Harfine Dönüşmesi: Şevkî Dayf'ın dediğine göre "Mâzîn kabilesi mîm (م) harfini bâ (ب) harfine dönüştürmekle tanınmış bir kabiledir. Hârûn er-Reşîd (ö.193/809), meşhur nahiv imamı el-Mâzînî

⁸⁹ Dayf, Tahrifât, 159-160.

(ö.249/863) ile karşılaştığında onu zarif/kibar bulmuş ve ona **بِاسْمِكَ؟** (ismin nedir?) şeklinde bir soru yöneltmişti. Aslında o, burada **مَاسْمُكَ؟** (ismin nedir?) demek istemişti. Ancak görüldüğü üzere **م** harfini **ب** harfine dönüştürerek sorusunu sormuştu.” Şu örnekte de böyle bir tahrifat söz konusudur: **مَقْدُونُسُ – بِقْدُونُسُ** (maydanoz).⁹⁰

2. *Nûn (ن) Harfine Dönüşmesi*: Örnek: **زَمْهَرُ – زَنْهَرُ** (kırmızı).

1.5.24. Nûn (ن) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. *Râ (ر) Harfine Dönüşmesi*: Örnek: **فَرْزَبِيطُ – فَرْزَبِيطُ** (karnabahar).

2. *Lâm (ل) Harfine Dönüşmesi*: Örnek: **لُعْلُوغُ – نُعْعُغُ** (bir çeşit et, vücutta bulunan bir organ parçası).

3. *Hâ (ه) Harfine Dönüşmesi*: Örnek: **هَشَّ – نَشَّ** (vızıldamak).

1.5.25. Hâ (ه) Harfinin Başka Harflere Dönüşmesi

1. *Hemzeye (ء) Dönüşmesi*: Örnek: **أَهْوُ – هَاهُوُ** (işte o).

2. *Bâ (ب) Harfine Dönüşmesi*: Örnek: **بَلْبُوصُ – بَلْهُوصُ** (çıplak halde kaçmak).

3. *Hâ (ح) Harfine Dönüşmesi*: Örnek: **الْجَلُوفُ – الْهَلُوفُ** (gür sakallı).

1.5.26. Vâv (و) Harfinin Yâ (ي) Harfine Dönüşmesi

Dayf'a göre Nâkıs fiillerin sonunda gelen vâv harfi örnekte de görüldüğü üzere yâ (ي) harfine dönüşmüştür: **شَكَيْتُهُ – شَكُوْتُهُ** (onu şikâyet ettim).⁹¹

1.5.27. Yâ (ي) Harfinin Nûn (ن) Harfine Dönüşmesi

Örnek: **نَفُوخُ – يَأْفُوخُ** (kafatasının üst kısmı).

⁹⁰ Dayf, *Tahrifât*, 161, 162.

⁹¹ Dayf, *Tahrifât*, 36.

1.5.28. Elif-i Memdûdenin (ى) Ayn (ع) Harfine Dönüşmesi

Örnek: تَمَطَّع – تَمَطَّى (uzanmak, çalımlı yürümek).

2. Şevkî Dayf'a Göre Arapçada Fasih-Ammîce İkiliği Sorununun Çözümü

Görüldüğü kadarıyla Şevkî Dayf, öncelikle irâb konusundaki sorunların çözülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O, Mısır lehçesinde irâb olgusunun ihmal edildiğini, bunun da dilde birtakım tahriflere neden olduğunu savunmaktadır.

Dayf, Arap toplumunu ve İslam âlemini birbirine bağlayan bir bağ olmasından dolayı fasih Arapçanın esas alınması gerektiğini; ayrıca yerel lehçeler ile fasih Arapça arasındaki farkın azaltılması gerektiğini dile getirmektedir. Nitekim bu konuda şöyle demektedir:

“Kanaatimce Mısır lehçesi, fasih Arapça ve diğer Arap şehirlerindeki lehçeler arasındaki farkın sınırlandırılması gerekmektedir. Bu konuda yeni yetişen nesil için birtakım öğretici kitapların yazılmasında herhangi bir beis görmüyorum. Bu şekilde lehçe ile fasih Arapça arasındaki engelleri kaldırma yolunda hızlı bir şekilde çaba sarf etmiş olur ve günlük hayatta kullandığımız dildeki ikiliği de ortadan kaldırmış oluruz. Böylece artık fasih Arapçayı edebî ve ilmi hayatta kullanmış oluruz.”⁹²

O, fasih Arapça ile lehçeler arasındaki ihtilafa ve lehçelerin dildeki tahriflerine değinirken sorunun ilk defa hangi lehçede başladığını da irdelemektedir. Mısır lehçesinde bulunan birtakım hatalı kullanımların aslında Mısır lehçesine ait olmadığını, bunların başka kabilelere ait olduğunu, bu kabilelerin Mısır halkıyla irtibat kurması sonucu birçok hatalı kelimenin Mısırlılara geçtiğini zikretmektedir. Yani Dayf'a göre aslında Mısır lehçesinde bulunan yanlış kullanımların bir kısmı başka lehçelerden alınmadır. Neticede o, tüm bu hatalı kullanımların bırakılarak fasih Arapçadaki kullanımlara dönülmesi gerektiğini savunmaktadır.

Şevkî Dayf, fasih Arapça ile lehçeleri büyük oranda Mısır lehçesi örneği üzerinden ele almakta; ancak yer yer Mısır lehçesi ile diğer lehçeler arasında kıyas yapmaktadır. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması için bol bol örnek vermektedir. Bu örneklerden hareketle kelimelerin yerel lehçelerde nasıl tahrif edildiğini gözler önüne sermektedir.

⁹² Şevkî Dayf, “Tahrîfâtun fil'l-Âmmiyye li-Kelimâti'l-Fushâ”, *el-Arabi*, 1-2 (1991): 22.

Örneklerin yanı sıra kelimenin neden yanlış kullanıldığını da gramer kurallarını referans göstererek anlatmaktadır. Ayrıca hatalı varsayılacak birtakım kullanımların benzerlerinin Kur'an-ı Kerim ve hadis için sözkonusu edilmesinin bir yanlığı olduğunu teyit etmektedir. Aslında bu durumun farklı kullanımlardan kaynaklandığını ifade etmektedir.

Ona göre her ne kadar Araplar tarih boyunca çeşitli lehçelere sahip olsa da şiirde ve nesirde sadece fasih Arapçayı kullanmışlardır. Çünkü fasih Arapça toplumu birbirine bağlamıştır.⁹³ Doğrusu bu da son derece önemli bir tespittir. Hâsılı Şevkî Dayf, lehçelerin toplumun bir gerçeği olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte fasih Arapçayı tahrif ettiğini söylemektedir. O, sorunun çözümü için fasih Arapçanın kullanımının yaygınlaşması gerektiğine işaret etmektedir.

Sonuç

Tespit edildiği kadarıyla Şevkî Dayf neredeyse her dilde var olan lehçe/yerel ağız gerçeğini inkâr etmemektedir. O dilin halk nezdindeki farklı kullanımlarını kabul etmekle birlikte bazı aşırı yanlış kullanımları da tahrif olarak nitelemekte ve bunları mümkün merteye bırakmak gerektiğini savunmaktadır. Konu Arapça olunca kendi yaşadığı Mısır coğrafyasında Arapçanın halk tarafından ne kadar farklı kullanıldığına işaret eden Dayf'ın bu kullanımların büyük bir kısmının birer tahrif olduğunun da altını çizmesi önemli bir noktadır.

Kuşkusuz bir dilde farklı kullanımların olması zenginlik olarak kabul edilebilir. Ancak dilde yapılan değişiklikler o dilin gramerine ve yapısına aykırıysa, ayrıca kelimelerin anlamlarında da birtakım bozulmalara yol açıyorsa hoşgörülü davranıp buna lehçe deyip geçmek oldukça iyimser bir tavır olacaktır. Nitekim bu gerçek Arapça için daha çok görülmektedir. Bu açıdan dilin farklı kullanımlarını kabul etmekle birlikte dildeki tahrifata da karşı çıkmak gerekmektedir. Görüldüğü kadarıyla Şevkî Dayf'ın da tespitlerine göre özellikle Mısır lehçesinde tahrif sayılabilecek birçok kullanım mevcuttur. Bütün bunlar dilin standart ve düzgün kullanımı olarak tarif edilen fasih olgusuna halel getirmekte ve bu dili konuşanlar arasında ortak bir çatıda buluşmayı zorlaştırmaktadır. Bu açıdan mümkün merteye fasih Arapça odaklı bir dil üzerinde ittifak etmek iyi olacaktır.

⁹³ Şevkî Dayf, "el-Fushâ", *el-Arabi*, 58 (1963): 16-18.

Kaynakça

- el-Abdelî, Yahyâ. *Muşâhedetun nusha kâmileten: Şevkî Dayf*.
<http://azaheer.org/vb/archive/index.php/t-13678.html> (Erişim Tarihi: 28. 03. 2018).
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. 6. bs. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Altuncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- Çetiner, Bedrettin. "Arap Âleminde Fushâ Âmmî Dil Mücadelesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-10 (1995): 345-361.
- Dayf, Şevkî. "el-Fushâ". *el-Arabî*, 58 (1963): 16-20.
- _____. "Tahrîfâtun fil'l-âmmîyye li-kelimâti'l-fushâ". *el-Arabî*, 1-2 (1991): 15-22.
- _____. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- _____. *Tahrîfâtü'l-Âmmîyye li'l-Fushâ fi'l-Kavâ'id ve'l-Binyât ve'l-Hurûf ve'l-Harekât*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1994.
- _____. *Tecdîdu'n-Nahv*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.
- _____. *Teysîru'n-Nahvi't-Ta'lîmî Kadîmen ve Hadîsen ma'a Nehci Tecdüdh*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1986.
- el-Hülî, Emîn. *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçın, Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- ez-Zeyyat. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*. Kahire: Dâru Nahde, trsz.
- Güler, İsmail. *Nahvi Kolaylaştırma Çabaları*. Bursa: Özcan Ofset, 2006.
- İbn Hâcib. *eş-Şâfiye*. tahk. Hasan Ahmed el-Osmân, Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1995.
- İbn Hişâm. *Şerh-u Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sada*. tahk. Muhiddin Abdulhamit, Dmaşk: Mektebetu Dari'l-Fecr: 2017.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Said el-Afgani. *el-Mûciz fi Kavâ'idi'l-Luğati'l-Arabiyye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Sibeveyhi. *el-Kitâb*. 3. bs. Kahire: Mektebetu'l-Hânicî, 1988.

İbn Teymiyye'ye Göre Müctehid İmamların Hadisleri Terk Etme Sebepleri -Refu'l-Melâm Özelinde-

Tahsin Kazan*

Orcid ID: 0000-0002-7675-9000

Atıf/©: Kazan Tahsin, *İbn Teymiyye'ye Göre Müctehid İmamların Hadisleri Terk Etme Sebepleri -Refu'l-Melâm Özelinde-*, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 369-387.

Öz: İslâm, insanlığa yeni bir hayat sunmuş ve bu dinin muhatapları için genel ilkeler ortaya koymuştur. Toplumun karşılaşılabileceği kimi sorunlara temel esaslara bağlı kalınarak çözüm yolları göstermiştir. Bunun da sorumluluğunu âlimlere yüklemiştir. Müctehidin meseleyi ele alırken göz önünde bulundurması gereken kaynakların başında Kur'an ve hadisler gelmektedir. Nassta açıkça yer almayan hükmün istinbâtı için bu iki nassa başvurmak gerekir. Hadislerin tesbit ve tashihinin ichtihad semeresi olması, muhtelif fetvaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İbn Teymiyye, naslara muhalefet edenlere karşı sertliği ile bilinen bir âlimdir. Ancak yazdığı eser olan *Refu'l-melâm*'da müctehid imamların hadislere aykırı olan fetvalarına karşı onları savunmaktadır. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin "âlimlerin savunusu" sayılacak mezkûr çalışması esas alınarak hadislerin terkinde âlimlerin mazur sayılması yönündeki yaklaşımı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Teymiyye, İctihad, Ref'u'l-melâm, Hadislerin Terki.

The Reasons for Mujtahed Imams for abandoning the hadiths according to Ibn Taymiyya - In case of Raff al-Malâm-

Citation/©: The Reasons for Mujtahed Imams for abandoning the hadiths according to Ibn Taymiyya - In case of Raff al-Malâm-, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 369-387.

Abstract: Islam has offered a new life to humanity, and has also given general principles for its followers. Some of problems, which society may encounter, have been solved by adhering to basic principles of Islam. The Scholars/Mujtahed has undertaken the responsibility for solving these problems. Qur'an and the hadiths are the main reference sources for Mujtahed by taken into account the issue. It is necessary to appeal to these two sources/Nass for reaching a verdict/fatwa, which is not found clearly in these sources. The evaluation/fixation of the hadiths, the correction of them as the result of ijihad provided the basis for the emergence of various fatwas. Ibn Taymiyya is known as rigid scholar against to opponents to

* Dr., Elazığ İl Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı, tkazan12@hotmail.com.

basic sources/Nass. However, he defends the Mujtahed imams, who give the fatwas against hadiths, in his work Raff al-Malâm. In this study, Ibn Taymiyya's work that regard as "defense of scholars" will be considered. So, it will be dealt with to consider excusing the scholars for abandoning hadiths.

Key words: Hadith, Ibn Taymiyya, İjtihad, Abandoning Hadiths.

Giriş

İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) günümüz İslâm dünyasında hala geniş bir etkiye sahip âlimlerden biridir. Yazdığı kitaplar kimi kesimlerce tartışılmaz kabul edilirken kimileri de onu ve eserlerini dalaletin kaynağı olarak görmüşlerdir.¹ Oysa gerek İbn Teymiyye gerekse her hangi bir âlim hakkında yapılan değerlendirilmenin objektif olması gerekirdi. İbn Teymiyye hakkında en mutedil değerlendirme, Yusuf en-Nebâhânî'nin (ö. 1350/1932) şu ifadesidir: "İbn Teymiyye incisi ve taşı olan bir deryadır."² Bu çalışmada hakkında farklı fikirler ileri sürülen İbn Teymiyye'nin müctehid imamlar hakkında yaptığı savunma ele alınacaktır. Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin, nassa muhalif gibi görünen kimi fetvaları müctehidin indindeki naslara aykırı olmadığı gerekçesiyle savunması, âlimlere verdiği değer bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Onun âlimler hakkındaki şu tespitine, önemine binaen yer vermek gerekmektedir: "Müslüman âlimlerin toplumu en seçkinleri olmaları ve Hz. Peygamber'in sünnetini ihya etmeleri, onları Allah Resulüne halife yapmıştır. Kur'an'ı insanlara ulaştırmak için gösterdikleri gayret de, onları insanlığa önder kılmıştır."³ Müslümanlar, âlimlerin yol göstericiliği ve üst seviyedeki anlama yetenekleri hususunda ittifak etmişlerdir. Onların bu meziyetleri sorumluluklarından kaynaklanmıştır.

1. Rasûlullah'a İttiba Etmenin Gerekliliği

Hz. Peygamber'den risâlet yönü ile sadır olan davranış, söz ve takrirler, tüm Müslümanları bağlar. Ona muhalefet umumî azabın nedenidir.⁴ Bütün Müslümanlar, Rasûlullah'a uymanın zorunluluğu hususunda ittifak

¹ Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Fetâva'l-Hadîsîyye*, tahk. Mustafa el-Halebî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 80-82.

² Yusuf b. İsmail en-Nebahânî, *Şevahidu'l-Hakk fi'l-İstiğâse bi-Seyyidi'l-Halk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 44.

³ Takîyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselâm b. Abdullah b. Ebu'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm*, (Riyad: er-Riasetu'l-Amme li-İdârâti'l-Bujûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da' ve'l-İrşâd, 1403/1983), 8.

⁴ Nûr, 24/63.

etmişlerdir. İttifak edilen bir diğer husus da; Peygamber hariç herkesin sözünün kabul veya terk edilebileceği hususudur.⁵ İbn Teymiyye, ümmet tarafından hüsnü kabul gören âlimlerden hiçbirinin Rasûlullah'ın sünnetinden herhangi bir şeye muhalefet etmediğini iddia etmektedir. Ona göre her hangi bir âlimden sahih hadise muhalif bir söz gelmişse veya hadise aykırı bir davranış görülmüşse mutlaka bir sebebi vardır.⁶

İbn Teymiyye'nin âlimler noktasında takındığı bu tutum, yerinde ve kendi içerisinde tutarlı bir yaklaşımdır. İbn Teymiyye, bu yaklaşımla ümmetin öncülerini haksız ithamlardan hatta tekfirden kurtarmıştır. Her ne kadar İbn Teymiyye'nin tavizsiz ve katı biri olduğu zannedilse de mezkûr eser açısından vakıanın öyle olmadığı bu çalışmada müşahede edilecektir. Ayrıca bu çalışmanın neticesinde İbn Teymiyye'nin bakış açısıyla âlimlerin neden hadisleri terk ettiklerini görmek mümkün olacaktır.

2. Âlimlerin Hadisi Terk Etme Sebepleri

İbn Teymiyye'ye göre, müctehid imamların hadislere muhalif hareket ve fetvaları genel anlamda üç ana başlık altında toplanabilir:

- a. Müctehidin, delil olarak ileri sürülen hadisi Hz. Peygamber'in söylediğine inanmaması. Aslında burada İbn Teymiyye, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) Hz. Peygamber'e dayandırılmaya çalışılan kimi rivayetlere karşı sergilediği tutumu⁷ farklı ifadelerle dile getirmiş olmaktadır.
- b. Müctehidin ele alınan meselenin, hadiste kastedilen mananın dışında olduğuna kanaat getirmesi.
- c. Müctehidin (hadisin ifade ettiği) hükmün mensûh olduğuna inanması.⁸

İbn Teymiyye'nin müctehid imamların hadislere aykırı görülen fetvaları ile ilgili değerlendirmesini bu şekilde özetlemek mümkün olmakla birlikte konunun önemi sebebiyle ve daha iyi anlaşılması için detaylı ele almak gerekmektedir. Zira bu konu, naslarla ilgili duruşu belirleyen önemli noktaları

⁵ Zekeriya b. Gulâm Kadir el-Pakistânî, *Min Usûli'l-Fıkıh alâ Menheci Ehli'l-hadis*, (Daru'l-Harâz, 1423/2002, y.y.), 175.

⁶ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 8.

⁷ Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, tahk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, trsz.) 27.

⁸ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 9.

da içermektedir. Çünkü lafızcı geleneğin önemli simalarından biri olan İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımının, bu ekol taraftarlarınınca da iyi anlaşılmadığı görülmektedir.

2.1. Hadisin Müctehide Ulaşmaması

İbn Teymiyye'ye göre bir müctehidin hadise aykırı fetva vermesinde, o müctehide ilgili hadisin ulaşmaması önemli bir etkindir.⁹ Buradan hareketle müctehidin vâkıf olmadığı bir hadisin mucibince amel etmesi mümkün olmadığından onu delil olarak ikame etmesi de mümkün değildir. Müctehid, bu durumda ya ayetin zahiriyle ya da başka bir hadis ile amel etmiş olacaktır. Ayrıca kıyas ya da istishab¹⁰ kuralları gereğince de bir fetva vermiş olabilir.¹¹ İbn Teymiyye'ye göre, bu durumun tabiî neticesi olarak müctehidin vermiş olduğu fetva, konu hakkındaki hadise aykırı olabilir. Aslında İbn Teymiyye, buradan hareketle selef-i salihinin (ilk nesil âlimlerin) görünürde hadislerle muhalif olan fetvalarında bu sebebin mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini açıklamak istemiştir. Nitekim hadisin müctehide ulaşmaması oldukça tabiidir.

372 Hz. Peygamber'in konuşmalarına, fetvalarına, vaz' ettiği hükümlere ve yaptığı herhangi bir fiile şahit olan sahabe için de yukarıda zikredilen husus geçerlidir. Sahabenin sahip olduğu bilgiyi, o bilgiye vâkıf olmayan diğer sahabeye, tabiûna ve bu iki nesilden sonra gelen âlimlere aktardığı bilinmektedir.¹² İbn Teymiyye sahabe ve sonraki neslin âlimlerini, nitelikli bilgiye sahip olmaları nedeni ile diğer insanlardan farklı ve üstün bir konuma çıkartmaktadır. Ona göre, sahabenin Hz. Peygamber'den gelen bütün bilgiye sahip olması mümkün değilken bir âlimin Hz. Peygamber'den gelen bütün hadislerini bilmesi bir tarafa bunu iddia etmesi bile mümkün değildir.¹³ Hz. Peygamber'in sünnetini ve ahvalini en iyi bilen râşit halifelerin bazı hususlarda yeterince bilgi sahibi olmamaları göz önüne alınırsa konu daha net anlaşılmaktadır. Özellikle bu noktada Hz. Ebubekir'i (ö. 13/634/) örnek vermek isabetli olacaktır. Zira o, vaktinin çoğunu Hz. Peygamber ile geçirir, seferde dahi O'ndan hiç ayrılmaz, vakit gece de olsa hep yanında olurdu. Bu durum, Hz. Ömer (ö. 23/644) için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in "*Ben, Ebû*

⁹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 9.

¹⁰ İstishâb: Daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetmektir.

¹¹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 9.

¹² Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 171.

¹³ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm*, 10.

Bekir ve Ömer hiç ayrılmadık, gittiğimiz her yere birlikte gittik” sözü de bunu ifade etmektedir.¹⁴

İbn Teymiyye, sahabenin bilgi seviyelerindeki farklılığın hükümlerde ihtilafa yol açtığından söz etmektedir. Bu durumun diğer müctehidler için tarik-i evlâ babından vaki olduğunu belirtir.¹⁵ Nitekim Hz. Ebubekir'e “Ninenin mirası” sorulduğunda: “Allah'ın kitabında ve Rasûlullah'ın sünnetinde mirastan sana bir şeyin düşeceğini bilmiyorum ancak bu konuyu insanlara soracağım” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Ebubekir'in bu konuyu sahabe ile istişare etmesi üzerine Müğire b. Şu'be (ö. 50/670) ve Muhammed b. Mesleme (ö. 43/664) ayağa kalkarak şöyle dediler: “Hz. Peygamber nineye altıda bir verirdi.”¹⁶ İmran b. Husayn (ö. 52/672) de bu doğrultuda görüş beyan etmiştir. Adı geçen sahabelerin, ilim noktasında Hz. Ebubekir ve diğer halifelerin seviyesinde olmadıkları bir hakikattir. Hz. Ebubekir'in amel ettiği bu sünneti sadece adı geçen sahabeler bilmekteydi.¹⁷ Bu örnekten anlaşılacağı üzere bir âlimin, dinî bilginin tamamını ihata etmesi mümkün değildir. Bu nedenle müctehid, vâkıf olmadığı nassa aykırı verdiği fetva nedeniyle tekfir edilmemelidir.

İbn Teymiyye'nin, sahabenin sünnetin tamamına vâkıf olmadığına dair verdiği örnek oldukça önemlidir. Zira bu örnek, sosyo-kültürel bir hadise ile ilgilidir. Bu örneğe göre Hz. Ömer, yabancı bir insanın eve girerken izin istemesi hakkındaki sünneti bilmemektedir. Oysa Hz. Ömer, genel anlamda sünneti herkesten daha iyi bilmektedir. Ancak Ebû Musa el-Eş'ari'nin (ö. 42/662) kendisini bilgilendirmesi ve Ensar'ın da buna şahitlik yapması ile bu mevzuda bilgi sahibi olabilmıştır.¹⁸ Hz. Ömer, kadının kocasının diyetine varis olacağını da bilmemekte ve diyetin âkilenin -hata ile öldürülen bir insanın katilinin ödemesi gereken diyeti ödeyecek olan akrabalarına verilen isimdir-hakkı olduğunu düşünmekteydi. Hz. Peygamber'in valisi Dahhak b. Süfyan el-Kilâbi, (ö. 11/632) Hz. Ömer'e mektup yazıp Rasûlullah'ın, Eşyem ed-Dibabiyî'nin eşini, ona varis kıldığını haber vermesi ile Hz. Ömer, daha

¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, 1406/1986), VIII, 294.

¹⁵ İbn Teymiyye, *Refu'l-Melâm*, 10.

¹⁶ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *Muvatta*, tahk. Muhammed Fuad Abdalbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), Kitabu'l-ferâiz, Bab Mirâsi'l-Cedde, Hadis No: 4.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Refu'l-Melâm*, 11.

¹⁸ Ma'mer b. Ebî Amr Raşid el-Ezdi, *el-Câmi'*, tahk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî, (Beyrut: Mektebi'l-İslâmî, 1403/1982), X, 381.

önceki görüşünü bırakmış “Eğer bunu duymamış olsaydık, hilafına hüküm verirdik” demek durumunda kalmıştır.¹⁹

İbn Teymiyye, hadisler noktasında sahabe arasındaki seviye farklılıkları hakkında meşhur olan şu örneği vermektedir. Hz. Ömer, Serğ'e geldiğinde “Şam'da veba hastalığının olduğu" kendisine haber verilince O da, bu konuyu yanında bulunan ilk muhacirlerle daha sonra da Ensâr ve Mekke'nin fethinde Müslüman olanlarla istişare etmiştir. Bu istişarenin sonunda herkes kanaatini ortaya koymuş ancak bu konuda hiçbiri sünnetin varlığından söz etmemiştir. İstişare devam ederken Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) gelmiş ve Hz. Peygamber'in veba hakkındaki sünnetini haber vererek Rasûlullah'ın “*Bulunduğunuz beldede veba hastalığı görülürse, ondan kaçarak oradan ayrılmayın, bir beldede veba olduğu haberi size ulaşırsa o beldeye girmeyin*”²⁰ buyurduğunu aktarmıştır.²¹ Yine Hz. Ömer ile İbn Abbas (ö. 68/687) namazda şüpheye düşen kişinin durumunu kendi aralarında müzakere etmiş, bu konuda Hz. Ömer'e bir haber ulaşmadığı için Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber'den gelen “*Şüpheyi terk etsin ve yakîn üzere namazını tamamlasın*”²² hadisini aktarıncaya kadar görüşünü beyan etmekten kaçınmıştır.

374 Yukarıda yer verdiğimiz örnekler, Hz. Ömer'in bilgi sahibi olmadığı ve ancak sahabe kendisine haber verdiğinde malumat sahibi olduğu hususlardır. Aynı zamanda Hz. Ömer'in başka alanlarda da kendisine bir sünnet ulaşmadığından sünnetin hilafına hükümler ve fetvalar verdiği vaki olmuştur. Öte yandan konu ile ilgili var olan hadisin Hz. Ömer'e ulaşmamış olmasını bir eksiklik olarak değerlendirmek doğru değildir.

Aktarılan bilgilerin Hz. Ömer'in şahsına münhasır olmadığı ortadadır. Aynı durum, Hz. Osman (ö. 35/656) ve diğer sahabeler için de geçerlidir. İbn Teymiyye, Hz. Osman'ın hadislere muhalif verdiği fetvaları birkaç örnek üzerinden izah etmektedir. Hz. Osman, kocası vefat eden kadının ölen kocasının evinde iddet bekleyeceği şeklinde karar vermiş ancak Ebû Said el-Hûdri'nin (ö. 74/693) kocası vefat eden kız kardeşi Faria binti Malik'in bizzat

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn-i Mâce, *Sünen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabiyye, trsz.), II, 1221.

²⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitabu't-tib, 29.

²¹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 13.

²² Yukarıda müellifin zikrettiği gibi hadis külliyatında böyle bir ibarenin geçmediğini aslının ise şöyle olduğunu görmekteyiz: “*Şüpheyi terk etsin ve yakîn üzere namazını tamamlasın.*” Bkz; Ebû Bekre Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman İbn Ebi Şeybe el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, tahk. Kemâl Yusûf el-Hût, (Riyad: Dâru't-Tâc, 1409/1989), I, 384, Hadis, 4414. “*Sizden biri namazında şüpheye düşerse, bir rekât mı iki rekât mı kıldığını bilemezse onu bir rekât kabul etsin...*”

yaşadığı²³ olay anlatılınca Hz. Osman kararından vazgeçmiştir.²⁴ Yine Hz. Osman'a kendisi için avlanan bir hayvanın eti ikram edilmiş, onu yemek isterken Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Hz. Peygamber'in kendisine hediye edilen bir eti reddettiğini ona haber vermesiyle eti yemekten vazgeçmiştir.²⁵

Yukarıda yer verdiğimiz örnekler, Hz. Ali için de geçerlidir. O, şöyle der: "Rasûlullah'tan bir hadis duyduğumda Allah'ın dilediği kadar ondan istifade ederdim. Şayet bir adam Hz. Peygamber'den hadis rivayet edecek olsa yemin ettirirdim, yemin edince onu tasdik ederdim, ancak Hz. Ebubekir bana bir hadisi aktardığında yemin ettirmeden kabul ederdim zira o doğru sözlüdür."²⁶

Hz. Ebubekir, İbn Abbas ve diğer müctehidler, Hz. Peygamber'in Sübeye el-Eslemiyeye hakkındaki hadisin kendilerine ulaşmaması nedeniyle farklı fetva vermişlerdir. Onların fetvasına göre, kocası vefat eden hamile kadının, beklemesi gereken en uzun iddet süresini beklemesi gerekir. Oysa Sübeye el-Eslemiyenin kocası Sa'd b. Havle vefat ettiğinde Hz. Peygamber kendisine; "İddetin doğum yapmandır" demiştir.²⁷

İbn Teymiyye'nin iddiasına göre sünnetin müctehide ulaşmaması nedeniyle farklı ichtihad örneklerinin sergilendiği konular oldukça fazladır. Rasûlullah'ın ahabından bu konuya dair pek çok şey nakledilmiştir. Ashab dışındaki müctehidlerden de sünnete muhalif binlerce fetva nakledildiğinden dolayı bunların tümüne yer vermek mümkün değildir.²⁸ İbn Teymiyye, örneklerle ispat etmeye çalıştığı tezini şu cümlelerle özetlemektedir:

"Buradan hareketle her kim, tüm sahih hadislerin bütün imamlara veya belli bir imama ulaştığını iddia ederse yanıldığını söyleyebiliriz. Bu nedenle hiç kimse, hadisler toplandı ve tedvin edildi, dolayısıyla herhangi bir sünnetin gizli kalması mümkün değildir dememeli, çünkü meşhur sünen kitapların tedvini, kendilerine uyulan imamların vefatından sonra gerçekleşmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in hadislerinin belli hadis mecmualarına münhasır olduğunu

²³ Malik b. Enes b. Malik b. Âmir el-Asbehî, *Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî, (Beirut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985), II, 591.

²⁴ İbn Teymiyye, *Refu'l-melâm*, 15.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşîd, (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), Menâsik, 92.

²⁶ Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. Nasr et-Tûsî, *Muhtasaru'l-ahkâm*, tahk. Uneys b. Ahmed b. Tahir, (Medine-i Münevvere, Mektebetü'l-Gurebâ, 1415), II, 350.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Bahrâm b. Abdullah b. Abdussamed ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, tahk. Hüseyin Selîm Esedü'd-dîn, (Riyad: Daru'l-Muğni, 1412/2000), 3: 1441, Hadis No: 2292.

²⁸ İbn Teymiyye, *Refu'l-Melâm*, 17.

iddia etmek de doğru değildir. Kaldı ki, Rasûlullah'ın hadisinin belli hadis mecmualarına münhasır olduğu iddia edilse dahi herhangi bir âlimin hadis kitaplarında yer alan her şeyi bilmesi şart değildir. Öyle ki, bir âlim pek çok eserin sahibi olduğu halde eserlerinde yer verdiği tüm bilgilere vâkıf olmayabilir. Ancak hadis mecmualarının yazılmasından önce yaşayanlar sonra gelenlere nispetle çok daha fazla sünneti bilmekteydiler. Çünkü onlara ulaşan ve kendilerine göre sahih olan pek çok şey ya bize meçhul bir râvî vasıtasıyla veya munkatı bir isnad ile intikal etmiş ya da hiçbir şekilde intikal etmemiştir.”²⁹

İbn Teymiyye'nin hadislerin tedvininden önce yaşayanların sünnet noktasında daha bilgili oldukları hususundaki kanaati ispata muhtaç bir husustur.

2.2. Hadisin Sübutuna İnanmamak

İbn Teymiyye'ye göre, bir hadisin müctehide ulaşmasına rağmen sıhhatinin sabit olmaması farklı fetvalara zemin hazırlamıştır.³⁰ Nitekim hadisi aktaran râvînin, hadis aldığı şeyhin yer aldığı başka isnad silsilesinde meçhul râvînin bulunması ya da râvînin kizb ile ithâm edilmesi veya seyyiü'l-hıfz gibi râvî kusurlarından birini taşıması hadise muhalif görüşlerin doğmasına neden olmuştur.

Bir hadisin güvenilir râvîler tarafından muttasıl bir isnâd ile rivayet edilmiş olmasına rağmen müctehide sahih bir isnâd ile ulaşmaması yani isnâdının munkatı olması ve metnin zabt edilmemesi hadisin terkinde önemli bir gerekçedir.³¹ İbn Teymiyye'nin bu gerekçesi, hadislerin tashih ve tad'ifinin ictihad kaynaklı olduğunun bir göstergesidir. Ona göre hadislerin terkine yol açan bir diğer sebep ise, hadise aykırı hüküm veren müctehidin nazarında meçhul ve güvenilmez olan râvînin bir başka müctehidin indinde maruf ve güvenilir olmasıdır. Yine hadise aykırı hüküm veren müctehide göre konu hakkındaki hadisi rivayet eden zayıf râvîlerin dışında güvenilir râvîler de rivayet etmiş olabilir. Ayrıca hadisi terk eden müctehide göre munkatı olan rivayet başka âlimlere göre karinelerle muttasıl hükmünü almış olabilir.³² İbn Teymiyye, hadislere aykırı olarak ortaya çıkan fetvaların zamansal açıdan kıyasını yaparken şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bu husus, (hadise aykırı hüküm verme meselesi) ilk asra göre daha çok tabiîn ve tebe-i tabiîn ve sonraki asrın meşhur imamlarında

²⁹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 17-18.

³⁰ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 18.

³¹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 19.

³² İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 19.

görülmektedir. Çünkü hadisler, birinci asırda neşvünema bulmuştu. Bununla birlikte hadisler bazı âlimlere zayıf senetlerle ulaşırken başkalarına da sahih senetlerle ulaşmış olabilir. Kendisine sahih bir kanaldan ulaşmadığı için hadise muhalif hüküm verebilen âlimler var olduğu gibi, hadisin kendisine sahih senetle ulaştığı âlimlerden de onu hüccet olarak kabul edenler olmuştur. İşte bundan dolayı verdiği hükmü hadisin sıhhatine bağlayan ve "bu konuda şöyle bir hadis rivayet edilmiştir, eğer sahih ise o benim görüşümdür" diyen birçok müctehid imamın yaklaşımını bu kabilden değerlendirmek gerekir."³³

Burada ulemâ hakkındaki hüsn-ü zan anlayışının İbn Teymiyye'de baskın olduğu görülmektedir.

2.3. Hadisin Zayıflığına İnanmak

Bir müctehid, kaynaklardan hüküm istinbât ederken kaynağın sıhhatini mutlaka nazar-ı itibara alır. Hükme mesned olan nassın derecesine göre müctehid imam, tâlî kaynaklara ve karinelere başvurur. Bu durumun neticesinde ister müctehid isabet etsin ister hatalı bir çıkarım da bulunsun farklı sonuçlar kaçınılmazdır. Bunun birçok sebebi vardır. İbn Teymiyye bu sebepleri şöyle ele almaktadır: "Hadisi rivâyet eden râvînin kimi âlimlere göre zayıf, kimilerine göre de sika olması farklı fetvaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Râvîlerin tanınması tafsilatlı bir konu olduğundan ihtilaf kaçınılmazdır."³⁴ Buradan hareketle müctehid, hadisin râvîsini mecrûh³⁵ görmesinden dolayı hadisin zayıflığına kanaat getirip isabet edebileceği gibi benzer şekilde meseleye bakmayan bir başka müctehid de bu durumu cerh sebebi görmeyebilir.³⁶ İbn Teymiyye'ye göre bir hadisin zayıf olması birkaç şekilde tezahür edebilir. Bu hususu birkaç maddede ele almak mümkündür:

- i. Bir müctehidin, hadisi rivayet eden râvînin kendisinden haberi duymuş olduğu şeyhten semâ' etmediğine inanırken bir başka müctehidin ise o haberi aktaran râvînin haberi işittiğine dair kanaat taşımasıdır.
- ii. Muhaddisin şu iki halden biri üzere olması; istikamet ve ızdırab. İztrab; râvînin ihtilâtı (karıştırması) veya kitaplarının yanması sonucunda oluşur. Bu nedenle râvînin muhtelit olmadığı zamanlarda aktardığı rivayetler sahih kabul edilirken, ızdırab halinde rivayette buldukları

³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'a'tü'l-fetâvâ*, tahk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine-i Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tabâati'l-Mushafi'ş-Şerif), 1416/1995), XX, 240.

³⁴ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 20.

³⁵ Mecrûh: Kendisinde cerh sebeplerinden birinin veya bir kaçının bulunduğu söylenerek tenkide uğramış râvî. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Timaş, 1987), 94.

³⁶ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm* 20.

ise zayıf kabul edilmiştir. İbn Teymiyye, bir haberin hangi halde rivayet edildiğinin bilinmemesi durumunda habere uygun fetva veren müctehidin haberin râvînin müstakîm bir durumda aktardığına inanması farklı fetvaların doğmasına neden olduğunu söyler.³⁷ İbn Teymiyye'nin yaptığı bu değerlendirme, hadislerin hangi şartlarda aktarıldığının tespit edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca müctehid imamların hadislere muhalif olarak verdikleri fetvaların fevri bir şekilde tenkit edilmesinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

- iii. Râvînin hadisi unutulması, hatırlanmaması veya daha önce aktardığı haberi rivayet ettiğini inkâr etmesi. Bir müctehid, hadisteki bu illetin, onun gereği ile amel etmenin önünde bir engel olduğuna dair bir kanaat taşır. Buna rağmen bir diğer müctehid için bu durumun o hadisle istidlalde bulunmaya engel olarak görülmemesinin farklı icthatlara sebep olduğu bilinen bir meseledir.
- iv. Farklı icthatların ortaya çıkmasının bir diğer sebebi, râvîlerin muhtelif beldelere mensup olmalarıdır. İbn Teymiyye, bu durumu şöyle izah eder:

378

“Hicazlıların pek çoğu, Hicaz asıllı olmayan Iraklı veya Şamlı râvîlerin hadisleri ile ihticac etmeyi doğru bulmazlar. Hicazlılardan birinin hicaz ehlinin gelmeyen rivayetler için; “onların rivayet ettikleri hadisler, Ehl-i Kitabın sözleri için söylenen şu ölçü ile değerlendirilir; ne onları tasdik edin ne de yalanlayın” şeklinde tepki verdiğine şahit olunmuştur.”³⁸

Müctehidlerin bu tür değerlendirmeleri, hicaz ehlinin sünneti zabt ettiklerine dair kanaat taşımalarından ileri gelmektedir. Zira Hicazlı râvîlerin zabta aykırı haberi rivayet ettikleri görülmemiştir. Bu müctehidlerin Iraklıların hadislerinden uzak durmayı gerekli görmeleri ızdırabın bu râvîlerin haberlerinde vuku bulmasıdır. Muhaddislerin kahir ekseriyeti, zabtı tam olmayan hadislerin zayıf sayılmasına karşı çıkarken bazı Iraklı âlimler, Şamlı râvîlerin hadislerini delil kabul etmemişlerdir. Doğrusu ise, isnad iyiye hadisün hüccet oluşudur. Hadisin senesinde Hicazlı, Iraklı, Şamlı veya başka beldeden râvînin yer alması sonucu değiştirmez. Zira Ebu Dâvûd es-Sicistânî, (ö. 275/888) bir belde ahalisinin teferrüd (yalnız kendilerinin rivayet) ettiği hadisleri bir kitapta cem etmiştir. O, başka beldenin âlimlerine göre müsned olmayan, her bir beldenin kendine özgü hadislerini açıklamıştır (Mekke,

³⁷ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 20-21.

³⁸ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 22.

Medine, Taif, Şam, Humus, Kûfe, Basra vs.). Müctehid imamların farklı fetvalarının olması yukarıda yer verdiğimiz sebeplerden kaynaklanmıştır.³⁹

2.4. Haber-i Vahid'in Kabulü İçin Gereken Şartlar

Haber-i vahidin kabulü için gerek hadisçiler gerekse fakihler bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Haber-i vahidin, hadislerin kahir ekseriyetini oluşturması, tartışmaların ekseninde onun hücceti ve bağlayıcılığının olmasına yol açmıştır.⁴⁰ İbn Teymiyye'ye göre, bu husus farklı fetvalara sebebiyet vermiştir. Şöyle ki, kimi müctehidler âhâd haberin kabulü için mutlaka kitap ve sünnete arz edilmesini gerekli görmektedir. Bazıları da haber-i vâhidin kıyas usulüne aykırı olması halinde onu delil olarak kullanan muhaddisin fakih olmasını şart koşmaktadır.⁴¹

Bazı müctehid imamlar, haber-i vahidin umum-i belvâ hakkında olması durumunda tek kişinin rivayeti yerine hadisin birçok kişi tarafından rivayet edilmesini esas almışlardır.⁴² Bu sebebin hadislere aykırı olan fetvaların temel gerekçesini oluşturduğuna şahit olmaktadır. Bu olgu nazar-ı itibara alındığında Müslümanların birbirlerini tekfir etmelerinin yersizliği net olarak anlaşılmaktadır.

2.5. Hadisin Unutulması

Hafıza-i beşer, nisyân ile ma'luldur ilkesi gereği beşer, işitip hıfz ettiği bir hadisi unutulabilir. Bir haberin müctehide ulaştığının bilinmesi ancak müctehidin daha sonra onu unutmuş olması, ihtilafın sebeplerindendir. Bu durumun örneklerini Kur'an ve sünnette bulmak mümkündür. Hz. Ömer'den rivayet edilen şu meşhur hadis, bunun en bariz örneğidir. Ona seferde cünüp olup su bulamayan kişi hakkında soru sorulmuş, o da "su buluncaya kadar namaz kılamaz" şeklinde cevap vermiştir. Ammar b. Yasir (ö. 37/657) kendisine; "Ey Emire'l-Müminîn! Ben ve sen develerin yanında iken cünüp olmuştuk. Ben, devenin toprakta yuvarlandığı/ağnadığı gibi toprağa ağnadım, sen ise namaz kılmadın. Bunu Hz. Peygamber'e söyledim, şöyle buyurdu: -"Sana şu kâfi idi"- Elleri ile yere vurarak yüzünü ve ellerini mesh etti." Hz. Ömer ona şöyle dedi: "Allah'tan kork. Ey Ammar!". Bunun üzerine

³⁹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 23.

⁴⁰ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhettü'n-Nazar*, tahk. Nureddin İtr, (Karachî: Mektebetü'l-Büşrâ, 1434/2012), 51.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 22.

⁴² İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 22.

Ammar; “Eğer istersen bunu insanlara haber vermeyeyim” dedi. Hz. Ömer ise “bu hususta üstlendiğin bilgiyi aktarıp aktarmama yetkisini sana veriyoruz” dedi.⁴³ Bu, Hz. Ömer’in şahidi olduğu ancak daha sonra unutup hilafına fetva verdiği bir uygulamadır. Ammar ise ona hatırlatmasına rağmen o, yine de hatırlayamamış fakat Hz. Ömer, Ammar’ı tekzip etmediği gibi bu bilgiyi de insanlara haber verip vermemesini onun tercihinin bırakmıştır.⁴⁴

İbn Teymiyye yapılan ictihadın nassa aykırı oluşuna dair daha çarpıcı olan şu tartışmayı aktararak örnek vermektedir. Hz. Ömer insanlara verdiği bir hutbesinde; “Rasûlullah’ın hanımları ve kızlarından daha fazla mehir alan kişi aldığı fazla mehri geri iade etsin” şeklinde bir ikaz yapmıştı. Bunun üzerine bir kadın ona hitaben “Ey Emire’l-Müminîn! Allah’ın bize verdiği bir şeyi niye yasaklıyorsun” diyerek şu ayeti okumuştur: “... Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın...”⁴⁵ Hz. Ömer, kadına hak vererek fetvasından vazgeçmiştir. Burada hatırlatıcı olan nassın Kur’an olması, muhalefetin sadece sünnet merkezli olmadığını göstermektedir.⁴⁶

İbn Teymiyye, naslara aykırı olan fetvaların varlığını İslam tarihinde bir kırılma dönemi olarak kabul edilen Cemel vakasından bir örnek ile ispat etmeye çalışmaktadır. Bu örneğe göre Hz. Ali, Hz. Peygamber’in kendisi hakkında Zübeyr’den aldığı sözü ona hatırlatınca, Zübeyr savaşmaktan vazgeçmiştir.⁴⁷ Nasların unutulması fitridir. Bu durum, farklı fetvaların doğmasına neden olmuştur. Ancak nass hatırlatılınca müctehid imam ya mezkûr nassa uymuş ya da indinde sahihliğine inandığı başka bir nassı esas almıştır.

2.6. Hadisin Delâlet Ettiği Mananın Anlaşılması

İbn Teymiyye’ye göre, ictihad farklılığına yol açan diğer bir sebep ise müctehidin hadisin delalet ettiği manayı bilmemesidir. Bir hadiste yer alan lafzın garip olması örneğin el-Muzabenetu⁴⁸, el-Muhâberetu⁴⁹, el-Ğararu”⁵⁰

⁴³ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Hayz, 28.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, V, 125.

⁴⁵ Nisa, 4/20.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Ref’u’l-Melâm*, 22.

⁴⁷ Bu olayın tafsilatı için bkz. Ebu’l-Fedâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureyşî, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, tahk. Ali Şîri, (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabi, 1408/1988), VI, 238.

⁴⁸ el-Muzabenetu: Ağaçlardaki taze hurmayı hurma karşılığında satmaktır. Aslı ez-Zeben’dır o da vermektir. Zira alıcı ile satıcıdan her biri diğerinden daha fazla almak için arttırır. Hz. Peygamber, içerdiği ğabn ve bilinmezlikten dolayı bu alış-verişten nehyetmiştir. Ebû

gibi kelimenin rivayette yer alması nedeniyle âlimler, hadislerde yer alan garip lafızların tefsirinde ihtilaf etmişlerdir. Garip kelimelerin hadis metninde yer almasından dolayı ihtilafın tezahür ettiği en belirgin rivayet; “İğlak halinde boşamak ve azat etmek yok hükmündedir”⁵¹ ifadesidir. İbn Teymiyye'ye göre, ihtilafın odak noktasını bu haberde geçen *iğlak* kavramı oluşturmaktadır.⁵² Bazı âlimler *iğlak*; ikrah olarak açıklamışlardır. Kelimeyi bu şekilde yorumlayan âlimler, ikrah halinde boşanmanın gerçekleşmeyeceğine dair hüküm vermişlerdir.⁵³ Hadiste yer alan *iğlâka* bu manayı vermeyen âlimler ise, boşanmanın ikrahta da tahakkuk edeceğini belirtmişlerdir.⁵⁴ Nassın yapısından kaynaklanan bu ihtilâf tabiidir. Zira hadisin veya hadisteki bir kelimenin Peygamber'in kastettiği mana ile âlimin örfü ve lügatindeki manadan farklı olması her zaman için mümkündür. Usulü'l-fıkh'ın bilinen kurallarından biri de ayet ve hadislerde geçen kavramların sözlükteki aslı manasına hamledilmesidir.⁵⁵

İbn Teymiyye'nin aktardığı bir diğer tartışma, nebiz hakkında var olan ihtilaflardır. Ona göre, bazı âlimler “nebiz”in içilmesi ile ilgili ruhsatı ifade eden haberlerden yola çıkarak onu sarhoşluk veren şeylerden zannettiler. Çünkü onların lügatinde nebiz bu anlama gelmekteydi. Aslında pek çok sahih hadiste açıklandığı gibi nebiz, katılaşmadan önce içindeki suyun dışarı atılması manasında kullanılmaktadır. Yine bu âlimler kitap ve sünnette yer alan “hamr” isminden yola çıkarak onun özellikle üzüm şarabı olduğuna hükmettiler. Her ne kadar sahih hadislerde “hamr”ın sarhoşluk veren her türlü içecek olduğu beyan edilmişse de lügatteki bu manasını esas aldılar.⁵⁶

Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garibü'l-Hadis*, tahk. Abdullah el-Cebûri, (Bağdâd: Matbaatü'l-Âni, 1397), I, 193.

⁴⁹ el-Muhâbere: Üçte bir, çeyrek ve benzeri belli paylarla zirai ortaklıktır. Ebû Ubeyde el-Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdi, *Garibü'l-Hadis*, tahk. Muhammed Abdülmuîd Hân, (Haydârâbâd: Matbaati Dâireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1384/1964), I, 232.

⁵⁰ el-Ğararu: İçi bilinmeyen ancak dışı ile müşterinin aldatılmasıdır. Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşeri, *el-Fâik fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, tahk. Ali Muhammed el-Bicâvi ve Muhammed Ebu'l-Fadî İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1971), III, 140.

⁵¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mihdi b. Mesud b. Nu'mân b. ed-Dinâr ed-Dârekutni, *Sünenü'd-Dârekutni*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1424/2004), V, 66, Hadis No: 3989.

⁵² İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 26.

⁵³ Abdurrahman b. Muhammed İvad el-Cezerî, *el-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erbaa'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), IV, 255.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Farked eş-şeybânî, *el-Asl*, tahk. Muhammed Büyükalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), IV, 552.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn er-Râzi, *el-Mahsûl*, tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1418/1997), 315.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 27.

İbn Teymiyye, bazı âlimlerin "...Su bulamazsanız o zaman temiz toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün..."⁵⁷ ayetindeki (eydikûm) ellerden maksadın, parmaklardan omuzlara kadar olan organın tümü olduğuna kanaat getirdiklerini belirtmektedir. Buradaki durumun, nassın delâletinin gizli olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Kaldı ki, sözlerin manaya delâletinin birçok yönü vardır. İnsanlar, kelamın manaya delaletini kavramakta farklı kabiliyetlere sahiptirler.⁵⁸ Her insanın söylenen sözden aynı manayı çıkartamayacağı bilinen bir husustur.

2.7. Müctehidin Esas Aldığı Mananın Hadisten Anlaşılması

Naslardan hüküm istinbât eden bir müctehid, hadisin kastedilen manaya delâlet etmediği kanaatinde olabilir. İbn Teymiyye'nin ele aldığı bu sebep ile bir önceki sebep arasında şöyle bir fark vardır: Birinci sebepte müctehidin hadisin delâlet yönünü bilmemesi, ikinci sebepte ise, hadisin delâlet cihetini bilmesi ancak delâlet cihetinin sahih olmadığı kanaatinde olması ve bu delâleti reddeden kendine özgü bir yaklaşımının olmasıdır. Söz konusu olan delâletin bizatihi doğru veya yanlış olması neticeye etki etmez. Ona göre bu durumun ortaya çıkmasına şu faktörler yol açmaktadır:

- a. Bir müctehidin tahsis edilmiş umumi hükmün veya mefhumunun delil olmadığı kanaatinde olması
- b. Bir sebep ve olay üzerine gelmiş umumi hükmün, yalnızca o sebep ve olaya ait olacağı kanaatini taşıması
- c. Tek başına emir sığasının farz hükmünü (vücubu) gerektirmediği ve böyle bir emrin derhal yerine getirilmesi gerekmediğine inanması
- d. Başında belirlilik (elif lam) takısı bulunan marifenin umum ifade etmemesi
- e. Olumsuz (menfi) fiillerin kendi zatlarını ve bütün hükümlerini nefyetmemesi
- f. Gerekliliğin (muktezanın) umumilik olmadığı kanaatinde olması
- g. Açık olmayan (Muzmer) manalarda umumilik olmadığına inanması.⁵⁹

2.8. Hadisten Anlaşılan Mananın Murad Olmaması

İbn Teymiyye, müctehidin hadisin zahirinden anlaşılan manaya muarız bir sebebin varlığına inanmış olmasının farklı fetvaların ortaya çıkmasına

⁵⁷ Nisa, 4/43.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 28-29.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 29-30.

zemin hazırlandığını ifade etmektedir. Zira genel olanın hususa, mutlakin mukayyede aykırı olması, tek başına gelen emir sığasının farz hükmünü (vücubu) nefyetmesi veya hakikatın mecaza delâlet etmesi gibi birçok aykırılık noktaları söz konusu olabilmektedir.⁶⁰ Bu konu müstakil olarak işlenmesi gereken bir konudur. Zira sözlerin ifade ettiği mananın aykırılığı ve bir kısmının diğer kısmına tercih edilmesi mevzusu, tafsilatlı bir mevzudur.

2.9. Hadisin Başka Delillere Muarız Olması

Sahih bir habere aykırı fetva veren bir müctehidin konu ile ilgili hadisin zayıf olduğuna, nesh edildiğine, tevil kabul edilir nitelikte olması halinde teviline delâlet eden duruma aykırı olduğuna inanılması farklı fetvalara zemin hazırlamıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu durum, iki şekilde tezahür etmektedir:

a. Genel anlamda bu aykırı (muarızın) olanın tercih edilmesi, her üç kanıttan (yani ayet, icma ve başka bir hadis) birini tayin etmeden herhangi bir delilin baskın olması.

b. Bazen müctehid, hadisin mensûh olduğuna veya tevil edildiğine kanaat getirerek bir çıkış yolu arar. Aynı müctehid hadisin mensûh olup olmadığı hususunda yanılmış da olabilir. Bunun sonucunda daha sonra söylenmiş bir hadisin ilk önce söylendiği şeklinde bir kanaat da taşıyabilir. O, bazen tevilde de hata yapabilir, hadis lafzını muhtemel manalar dışındaki bir manaya hamledebilir. Öyle ki, bu manada kullanılmasını engelleyen bir durum da söz konusu olabilir.⁶¹ Buradan hareketle İbn Teymiyye, bu anlamda söz konusu olan hadis, başka bir hadise aykırı ise, mezkûr hadise aykırılığın sorun olmayabileceğini ifade eder. Zira muarız olan hadis, isnat ve metin yönüyle diğer hadis kadar kuvvetli olmayabilir. İbn Teymiyye bu hususu şu şekilde izah eder: "Büyük ve seçkin birçok âlimin bazı konularda sarf ettikleri sözler ve dayanaklar, aynı konuda farklı düşünenlerin olduğunu bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki delillerin zahiri kendilerine göre bunun hilafını gerektirmektedir."⁶² O, âlimlerin hassasiyetlerini şöyle ifade etmektedir. Ona göre kimi âlimler; "Eğer bu meselede icma varsa uyulmaya en lâyık olan görüş odur, fakat icma yoksa benim görüşüm budur." dediklerini nakleder. Ayrıca bir âlimin "Kölenin şahitliğini caiz gören hiçbir

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 30.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 31.

⁶² İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 32.

âlimin varlığını bilmiyorum” ifadesini de buna örnek olarak nakleder.⁶³ Oysa kölenin şahitliğini caiz görenler arasında, başta Hz. Ali olmak üzere Enes, Şureyh ve diğer müctehidler görmektediriz. Öyle ki, Enes b. Malik şunu bile iddia etmiştir: “Ben kölenin şahadetini reddeden hiç kimseye bilmem.”⁶⁴ Her ne kadar bu ifade kapsamlı bir ifade gibi görünüyorsa da ihtilaf gerçeğini ortadan kaldırmaz.

İbn Teymiyye'nin icmâdan neyi kastettiğini irdelemekte fayda vardır. Ona göre, âlimlerin kahir ekseriyetinin icmâdan kastettiği aynı ülkede yaşayan çağdaş âlimlerin bir meselede görüş birliğine varmalarıdır. Aksi takdirde tüm âlimlerin görüşlerinin bilinmesi mümkün değildir.⁶⁵ Bu durumu şöyle izah etmek mümkündür: Selef ulemasının bilgi kaynağı sadece Medine ve Kûfeli râvîlerin görüşleriydi. Halef âlimlerinin bilgi kaynağı ise ancak kendilerine tabi olunan bir veya iki kişinin görüşlerine dayanması ve öteye geçmesidir. Onlar, nazar-ı itibara aldıkları görüşlerin dışında kalan re'yleri icmâya muhalif olarak görürlerdi. Çünkü onlar muhalif görüş sahiplerini bilmemektelerdi. Aykırı olan tüm görüşleri icmâya aykırı addederlerdi. Bu âlimlerin tabi oldukları imamların görüşüne aykırı bir hadisi esas almaları mümkün değildir. Temel saik, icmâya aykırı hareket etme korkusu veya icmâya muhalif davranma kanaatidir. Zira icmâ en büyük delildir. İşte bu sebep, pek çok kişinin hadisi terk etmesinin özrüdür. Hadisleri terk edenlerin bir kısmını gerçekten mazur görmek mümkün iken diğer bir kısmı ise görüşlerinde mazur gibi görünse de hakikatte mazur değildirler. Bu tespit tüm sebepler için geçerlidir.⁶⁶

2.10. Müctehidin Hadisin Zayıf, Mensûh veya Müevvel Olduğuna Dair Kanaatine Muarız Delillere Sahip Olması

İbn Teymiyye'nin müctehid imamları mazur gördüğü hususlar arasında müctehidin; hadisin, zayıf, mensûh veya müevvel olduğuna delâlet eden bir başka delilden hareketle -başka bir müctehid inanmadığı halde- kendisinin inanmış olabileceği meselesi sayılabilir.⁶⁷ Bazen hadisin kendisi değil onun yer aldığı bağlam tezat arz edebilir. Kimi zaman da müctehid elinde herhangi bir

⁶³ İbn Teymiyye, *Kitabu'n-Nübüvât*, tahk. Abdülaziz b. Sâlih (Riyad: Advâu's-Selef, 1420/2000), I, 479.

⁶⁴ Ebû Muhammed Muvafikuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), X, 176.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 33.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 33.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 33.

karine olmadığı ve çatışma (muaraza) bulunmadığı halde böyle sanmış olabilir. Nitekim Kûfe ekolünün sahih hadisi, Kur'ân'ın zahir-i ile karşılaştırması bu kabilden değerlendirilmelidir. Çünkü onlar, Kur'ân-ı Kerim'in zahirinin umumî ve benzeri delâletini, hadisin nassına takdim ve tercih ederler. Bazen de sözlerin manaya delâletlerinin pek çok çeşitlerinden dolayı aslında zahir olmayanın zahir sayıldığı da görülmüştür. İşte bu sebeple onlar, "*şahit ve yeminle hüküm*"⁶⁸ konusundaki hadisi kabul etmemişlerdir. Hâlbuki kimi âlimlere göre Kur'ân-ı Kerim'in zahirinde, bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi men eden açık bir hüküm yoktur. Eğer böyle bir ayet bulunsaydı, yine deliller arasında tezatlık olmayacak, sünnet ayeti tefsir etmiş olacaktı. Bu kaide ile ilgili olarak İmam Şafii'nin dedikleri malumdur. İmam Ahmed b. Hanbel'in de sünnetin tefsirine lüzum olmadığını, Kur'ân ayetlerinin zahir manalarının her şeye kâfi geldiğini iddia edenlere reddiye olmak üzere yazdığı meşhur bir risâlesi vardır.⁶⁹

Sonuç

İbn Teymiye geçmişten günümüze etkisi süren bir âlimdir. Yazdığı eserler ise hep tartışmaların odağında olmuştur. Eserlerini, içinde bulunduğu koşullardan bağımsız değerlendirmenin doğru olmadığı bir gerçektir. İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasında naslar önem arz eden bir olgudur. Ancak o, nasların bir bütün olarak değerlendirilmesini tavsiye eder. Vahiy merkezli fikirlerin doğruluğunu savunmakta ve de tek doğrunun Kur'ân ve sahih sünnet olduğu inancını dile getirmektedir. Ona göre hata şer'-î delillerde değil, olsa olsa âlimlerin görüşlerindedir. Zira âlimlerin görüşleri bağlayıcı olmamakla birlikte şer'-î deliller, bir bütün olarak bağlayıcı niteliktedir. İbn Teymiyye'nin bu eserde savunduğu temel ilke; hiç kimsenin Hz. Peygamber'den sahih olarak sabit olan bir hadise, başkasının sözü ile aykırı hareket etme hakkının olmadığı hususudur.

İbn Teymiyye'nin bakış açısını yansıtan bir diğer ilke de helal/haram veya hüküm içeren bir konu hakkında sahih bir hadis varid olduğunda; onu terk eden âlimin, helali haram, haramı helal kıldığı veya Allah'ın indirdiği dışında bir şey ile amel ettiği sebep gösterilerek cezalandırılacağı kanaatinde olunmasının uygun olmayacağı hususudur. Yine bir hadiste lanet, ilahi gazap vb. bir tehdit varsa ve mezkûr sebeplerden dolayı âlimlerden bir kişi bu hadisle amel etmezse âlimin azap göreceği veya kınanacağı

⁶⁸ İbn Mâce, *el-Ahkâm*, 31.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm*, 34.

düşünülmemelidir. İbn Teymiyye bu düşüncesi ile sathi ve zahiri fikirlere set çekmiştir. İbn Teymiyye'nin ictihadın önünü açmaya yönelik ortaya koyduğu temel düşüncesi esas alınrsa tekfirciliğin önüne de geçilmiş olur. Müctehidin hadise aykırı fetva vermiş olmasının birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerden biri de ilgili hadisin müctehid imama ulaşmamasıdır. Bu sebebin temel mantığı bir âlimin tüm kanıtlara vâkıf olmasının imkânsız olmasıdır. İbn Teymiyye'ye göre, farklı fetvaların ortaya çıkmasına yol açan bir diğer sebep ise müctehidin hadisin sübutuna inanmamasıdır. Aynı zamanda hadisin zayıf olmasına inanılması da farklı fetvaların ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Zira hadislerin tashih ve tad'ifinin ictihada dayanması böyle bir sonucu kaçınılmaz kılmıştır. Buradan hareketle müctehid imamların kınanmasının veya ceza göreceklelerinin iddia edilmesinin ictihadın ruhuna aykırı olduğu genel kabul görmüştür.

Müctehid imamların hadislerin hilafına verdikleri fetvaların ortaya çıkmasına yol açan bir diğer husus, haber-i vahid'in kabulü için gereken şartlarda ihtilafın mevzu bahis olmasıdır. İbn Teymiyye hadislerin hilafına ortaya çıkan fetvaların doğuşunda insanî zaafardan biri olan unutkanlığı önemli bir sebep olarak görmektedir. O, her insan gibi muhaddisin de zamanla hıfz ettiği hadisi unutmış olabileceğini ve bu nedenle unutma olasılığının göz önüne alınması gereken bir husus olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, farklı ve hadislerin zahirine uygun düşmeyen fetvaların verilmiş olmasını, hadislerin manasından kaynaklanan sebepler arasında görmektedir.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş, 1987.
- Buhârî, Cu'fî Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. tahk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Daru Tûkî'n-Necât, 1422.
- Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed İvad. *el- el-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erbaa'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mihdî b. Mesud b. Nu'mân b. ed-Dînâr. *Sünenü'd-Dârekutnî*. tahk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Ebü Hanîfe, Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve'l-Mute'allim*. tahk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, trsz.
- Ezdî, Ma'mer b. Ebî Amr Raşid. *el-Câmi'*. tahk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî, Beyrut: Mektebi'l-İslâmî, 1403.

- Herevî, Ebû Ubeyde el-Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Bağdâdî, *Garibü'l-Hadis*. tahk. Muhammed Abdülmuîd Hân, Haydârâbâd: Matbaati Dâireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1384/1964.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *Fetâva'l-Hadîsiyye*. tahk. Mustafa el-Halebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî, *Nüzhetü'n-Nazar*. tahk. Nureddin Itr, Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureyşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. tahk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvafikuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garibü'l-hadis*. tahk. Abdullah el-Cebûrî, Bağdâd: Matbaatü'l-Ânî, 1397.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen*. tahk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- _____. *Sünen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabiyye, trsz.
- İbn Teymiyye, Takîyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Abdullah b. Ebu'l-Kasım b. Muhammed. *Kitabu'n-Nübüvvât*. tahk. Abdülaziz b. Sâlih, Riyad: Advâu's-Selef, 1420/2000.
- _____. *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*. tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Cami'at-u İmam Muhammed, 1406/1986.
- _____. *Mecmû'a'tü'l-Fetâvâ*. tahk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine-i Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tabâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995.
- _____. *Refu'l-Melâm anî'l-Eimmeti'l-A'lâm*. Riyad: er-Riasetu'l-Amme li-İdârâti'l-Bujûsî'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1403/1983.
- Müslim, Ebü'l-Hasan Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, trsz.
- Nebahânî, Yusuf b. İsmail. *Şevahidu'l-hakk fi'l-istiğâse bi-Seyyidi'l-Halk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Pakistânî, Zekeriya b. Gulâm Kadir. *Min Usûli'l-Fıkıh alâ Menheci Ehli'l-Hadis*. Daru'l-Harâz, 1423/2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn. *el-Mahsûl*. tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Muessetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Farked. *el-Asl*. tahk. Muhammed Büyükalın. Nşr: Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Tûsî, Ebû Alî el-Hasan b. Ali b. Nasr. *Muhtasarü'l-Ahkâm*. tahk. Uneys b. Ahmed b. Tahir, Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Gurebâ, 1415.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*. tahk. AliMuhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1971.

طلاب الصفوف التحضيرية آمالهم وطموحاتهم من تعلم اللغة العربية
(آراء طلاب كلية الإلهيات بجامعة دجلة أنموذجا)*

Mustafa Öncü**

Mahmoud M. Naassan***

Hatice İlhan****

الملخص

لقد أجرى هذا الاستبيان في كلية الإلهيات بجامعة دجلة في العام الدراسي 2013 - 2014 في الفصل الربيع لغرض تثبيت آمال طلاب الصف التحضيري من تعلم اللغة العربية ، واستكشاف طموحهم ، وقد سألنا سؤالاً واحداً فقط لهذا الغرض، وقد طلبنا من الطلاب وكان عددهم ما يقارب مائة وخمسين طالباً أن يكتبوا آراءهم ووجهات نظرهم حول تعلم وتعليم اللغة العربية في الصفوف التحضيرية بكل الوضوح حول سؤالنا الوحيد "ما هي آرائكم وتوقعاتكم حول التعليم والتدريب العربية؟". وهو سؤال مفتوح الأطراف. وفي هذا الإطار ، ظهرت تقييمات مهمة فيما يتعلق بالمناهج والمواد الدراسية ، وكذلك الأساتذة والإدارة. في هذه الدراسة ، يتم تقسيم طموحات وتوقعات الطلاب إلى فئات مختلفة مثل الطالب والمعلم والإدارة بسبب العلاقة بين كل منها ، بعد ذلك تم أخذ الأطراف الإيجابية أو السلبية المرتبطة بكل فئة بعد تقييم كل من هذه الأطراف ، وأخيراً عرض بعض اقتراحات لحلول المشاكل وفقاً لما ظهر من توقعات الطلاب.

الكلمات المفتاحية: اللغة، الصفوف التحضيرية، تعليم وتعلم اللغة العربية، كليات الإلهيات، تعلم العربية للناطقين بغيرها.

**Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Eğitim ve Öğretimi ile İlgili Beklentileri
(Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencileri Örneği)**

Atıf/©: Öncü Mustafa; Naassan, Mahmoud M.; İlhan, Hatice, Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Eğitim ve Öğretimi ile İlgili Beklentileri (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencileri Örneği), Artuklu Akademi 2018/5 (2), 389-403.

Öz: Bu çalışma 2013-2014 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin hazırlık sınıfı Arapça eğitim ve öğretiminden neler beklediklerini ölçmek amacıyla yapılmıştır. Yaklaşık 150

* Bu makale, *Türkiyede Hazırlık Programlarında Arapça Öğretimi (16-17-18-Aralık İstanbul 2016)* adlı sempozyumda öğrencilerin öğreniminden neler beklediklerini ölçmek amacıyla yapılmıştır. Yaklaşık 150 gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mustafaoncu63@hotmail.com.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mahmoud.naassan@hotmail.com.

**** Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, frau.htc@hotmail.com.

hazırlık sınıfı öğrencisinin katıldığı bu çalışmada öğrencilerin beklentilerini ve görüşlerini açık bir şekilde ifade edebilmeleri için "Arapça eğitim ve öğretime yönelik görüş ve beklentileriniz nelerdir?" gibi ucu açık sadece bir soru sorulmuştur. Bu çerçevede gerek ders müfredat ve materyalleri, gerek ders hocaları ve gerekse idare kısmıyla ilgili dikkate değer tespitler ortaya çıkmıştır. Söz konusu çalışmamızda öğrencilerin ortaya koyduğu beklentiler, öğrenci, hoca, idare gibi muhtelif unsurlara taalluk etmesi dolayısıyla her bir unsura ait kategorilere ayrılmıştır. Sonra her bir kategoriyle ilgili olumlu ya da olumsuz taraflar ele alınmış ve buna göre bazı çözüm önerileri ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dil, Arapça, Hazırlık Sınıfları, Arapça Eğitim-Öğretimi, İlahiyat Fakültesi.

Expectations of Preparatory Class Students on Arabic Training and Teaching (The Sample of Theology Faculty, Dicle University)

Citation/©: Öncü Mustafa; Naassan, Mahmoud M.; İlhan, Hatice, Expectations of Preparatory Class Students on Arabic Training and Teaching (The Sample of Theology Faculty, Dicle University), Artuklu Akademi 2018/5 (2), 389-403.

Abstract: This study was conducted to find out what the preparatory class students of Faculty of Theology at Dicle University expected from the Arabic education and training in 2013-2014 academic year. Approximately 150 preparatory class students participated in this study and students expectations and to be able to express their views in an open way: "What is your opinion and expectations for teaching and learning Arabic?" as has just asked an open-ended question. Within this framework, significant assessments have emerged about both the curriculum and materials, the teachers and the administration. In this study, the expectations of the students are divided into the categories of each element due to the fact that they act in various elements such as student, teacher and administration. Then, the positive or negative parties related to each category were taken into consideration and some solutions were proposed accordingly.

Keywords: Language, Arabic, Preparatory Class, Arabic Education, Training, Faculty of Theology.

المقدمة

إنّ اللّغة العربيّة لغة القرآن ولغة نبينا محمد (ص)، ولغة أمية لحوالي 450 مليون شخص في العالم، وهي من أهمّ إحدى اللّغات العالميّة، لها ميّزات وخصائص. فقبل مجيئ نبيّ الرّحمة كانت اللّغة العربيّة لغة الأدب والشعر في الجزيرة العربيّة وبعد انتشار الدين المبين في مشارق الأرض ومغاربها، شاعت اللّغة العربيّة، واهتمّ بها المسلمون الجدد في جميع أنحاء العالم، وأقبلوا إليها حبّاً فيها ورغبة في لسانها تعلّماً وتعلّماً، وأدّى بهم الأمر إلى تفوّق بعضهم على العرب أنفسهم في العربيّة وفنونها على الرغم أنّهم أعاجم وليست تلك اللّغة بلغة الأمّ عند هؤلاء الطلاب.

وفي أوائل العصر العبّاسي، وصلت اللّغة العربيّة إلى أوجها، بمناسبة تفوق الثقافة الإسلاميّة، والحضارة الإنسانيّة، وامتزاج اللّغة العربيّة باللّغات الأخرى والتأثّر بها، كما أن غيرها قد استنارت من حضارتها واستفادت من بلاغتها كاليونانية والفارسيّة والسانسكريتية. ويمكن أن نقول حيث كتب كثير من الكتب والرسائل بتلك اللّغات

وترجم منها إلى العربية ، وعلاوة على هذا أن هناك آلاف من الكتب قد تصنّفت في العلوم الإسلامية ، ذلك مثل: الحديث والتفسير والفقهاء الإسلامي والعقيدة أو الكلام والتصوف وغيرها ، وأُخذت أداة لتبليغ هذه الرسالة ، ولغة للتخاطب بين الشعوب المسلمة ، وفضل ذلك كله يعود إلى القرآن الكريم ، ولسان رسوله الأعظم ، صلى الله عليه وسلم.

وفي جميع هذه المجالات أُستُخدمت اللغة العربية ، والسبب الرئيسي في هذا هو القرآن الكريم وبلاغته والأحاديث النبوية وفصاحتها اللذان هما منبع العلوم ومنتها الأحكام ، ملخصاً الدين الإسلامي. وعبر العصور الماضية قد استمرّ تعليم اللغة العربية وتعلّمها في مؤسسات علمية مختلفة ، ومنشآت متنوعة ، كالمدارس والمساجد والمكتبات والزوايا والمراكز العلمية ، حتى وصل التعليم والتعلّم إلى زمننا الحاضر . بعد هذه المرحلة تطوّرت طرق التعليم ، ووجدت مناهج جديدة في تعليم اللغات في العالم ، وخاصة في الغرب ، فالأوروبيون قد اعتنوا بهذه الطرق والمناهج الحديثة ، وأوجدوا لها وسائل و مناهج مختلفة لتعلّم اللغات وتعليمها ، ذلك بفضل العولمة والاستعمار ، وقد نجحوا في تطبيق تلك الطرق ، ووضع مناهجها ، ومع هذا لم يتوقّفوا عند هذا الجهد ، و ما زالوا يحاولون البحث عن المزيد من التطور والرقي ، ويستمرّون في استكشافات علمية جديدة ، و طرق مبدعة في سبيل التعليم ، وخاصة في تعليم اللغات. لدينا في تركيا أيضاً هناك بعض الجهود في تعليم اللغة العربية وخاصة في الجامعات والكليات الإلهيات ، في هذا الإطار نرى بعض المقالات العلمية حول تعليم اللغة العربية وتطويرها بمناهج الحديثة.¹ وقد بدأت تلك الجهود في تركيا في أواخر الدولة العثمانية.² وهذه الجهود والمواظبات في تعليم اللغة العربية ليست خاصة لتركيا بل في جميع الدول المسلمة سعي وحمية في هذا المجال.³

ومن تلك الطرق المتطورة للتعليم في الغرب بشكل خاصّ وفي العالم الإسلامي بشكل عامّ ، هي طريقة الترجمة والنحو ، والطريقة الطبيعية ، والطريق المباشر ، والطريقة السمعية الشفوية ، والطريقة المعرفية ، والطريقة السمعية البصرية ، والطريقة الإيجابية ، والطريقة التواصلية ، والطريقة الانتقائية ، ثمّ الطريقة الجمعية. لا شكّ أن لكلّ طريقة من هذه الطرق السابقة خصائص ومميزات ، وأهدافاً وأبعاداً ولكنّ الأوروبيين وخاصة المستشرقين الذين يجتهدون في العلوم العربية قد تتبّعوا طرقاً لكلّ مجال من هذه المجالات التعليمية ، وسلّكوا مسالك متعددة في سبيل تطويرها وتقديم ما هو أنفع للمتعلّمين.

1 Yusuf Sancak, "Yabancı Dil Eğitimi - Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik", *EKEV Akademi Dergisi*, 2/1 (1999): 53-67.
2 Hasan Uçar-Mustafa Şen, "Osmanlı'nın Son, Cumhuriyetin İlk Eğitim Müfredatında Arapça Öğretimi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015): 93-106.
3 Ahmet Turan Arslan, "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14-15, (1995-1997): 27-52; Mehmet Zeki Aydın, "Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996): 123-142.

وتعالوا نتساءل هل للمسلمين مناهج وطرق خاصة بهم ، أظنّ الجواب يأتي خجولا بالقول : نحن المسلمين استخدمنا طريقة وحيدة وهي الترجمة والنحو فقط لتعليم اللّغة ، وبعضنا قد يستعمل الطريقة الطبيعيّة ، ولا غرابة في هذا ، لأننا لم نقصد من وراء تعلّمنا اللّغة الجوانب المادّية ، وإنما قصدنا في التّعليم والتعلّم الجوانب المعنويّة والدينيّة والأخلاقيّة.⁴

ومع هذا لا أعني أننا لا نحتاج إلى طرق جديدة ، ومناهج متنوّعة ، بل أننا أحوج ما يكون إليها في حياتنا العلميّة والفكريّة والاجتماعيّة والحضاريّة ، لأن الله تعالى قد جعلنا أمة وسطا ، ونحن مكلفون ومأمورون بتبليغ هذه الرّسالة ، ولا يمكن ذلك إلا بتعلّم اللغات الأخرى وتعليمها ، ولاسيّما اللّغة العربيّة التي هي لغة القرآن ولسان الإسلام.⁵

وللّغة العربيّة مكانة فائقة وعالميّة ، وأهميّة خاصّة ، في جميع الدول الإسلاميّة ولدى شعوبها ، ومنها تركيّة ، حيث توجهت إلى تعلم اللّغة العربيّة وتعليمها توجّها كبيرا ، واعتنت بها عناية بالغة، ظهرت آثارها في كثير من المؤسسات العلميّة والمنشآت الرسمىّة والمراكز الحيويّة وغيرها ، وكانت من بين تلك المراكز العلميّة التي تُعنى بالعربيّة الثانويّات الشرعيّة للأئمّة والخطباء ، وكلّيّات الإلهيّات، وكلّيّات التربيّة ، وكلّيّات الآداب للّغة العربيّة ، والدورات الخاصّة ، بالإضافة إلى المدارس الدينيّة (أو الأهليّة) التي عمّت جميع البلاد وخاصة في شرق أناضول و جنوبها ، وانتشرت آفاقها في المدن.

هذا ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ ، بل عيّنت حصّة من اللّغة العربيّة في المدارس الابتدائيّة ، كحصّة مختارة، وخاصّة في السّنوات الأخيرة.

وهي خطوة مشجّعة لاكتساب تعليم أفضل وتحصيل أجود ، إضافة إلى هذا قد نُظّم في كثير من المدن المؤتمرات والورشات والإجتماعات العلميّة بتركيا ، ونوقشت في هذه الجلسات أهمية اللّغة و آليّتها وطرق التدريس ووسائلها ، ومناهج وأصول جديدة لتعليم هذه اللّغة وتعلّمها لكوّنها لغة القرآن.

ومن تلك الأماكن الممتازة لتعليم اللّغة العربيّة في تركيا هي كلّيّات الإلهيّات، في كثير من المدن والمحافظات التركيّة حيث توجد كلّيّات الإلهيّات في سائر البلاد سوى مدينة أو مدينتين ، وفي معظم تلك الكلّيّات توجد الصفوف التحضيريّة وهي إجباريّة على الطلاب ولازمة اجتيازها ، فضلا عمّا ذكر من المشاكل المتعلّقة بالصفوف

⁴ Ahmet Vefa Temel, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2015): 166-174.

⁵ Halid Husayn Ebu Amşe, "Menâhicü'l-lugati'l-Arabiyyeti Beyne's-şarki ve'l-ğarb: Nazretun mukarenetun". *İnönü Üniversitesi, Uluslararası Arapça Çalıştay, İlahiyat Fakültilerinde Arapça Öğretme ve Öğrenme Teknikleri*, ed. Fikret Karaman, Sabri Türkmen, (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2015), 61-86.

التحضيرية وتعليم اللغة وطرق التدريس ومناهجها ، فهناك مشاكل أخرى تتعلق بالأساتذة والطلاب ، وبعضها الآخر يتعلق بالنظام والبيئة وغيرها من المشاكل التي تواجه التعليم للناطقين بغيرها.⁶

ونظراً لأهمية الصفوف التحضيرية أردنا أن نعرف آراء الطلاب في تعلم اللغة العربية وتعليمها وآمالهم فيها عامة ، والصفوف التحضيرية خاصة ، لهذا اخترنا كلية الإلهيات التابعة لجامعة دجلة بديار بكر نموذجاً.

وفيما يلي قد نسرد بعض البيانات فتجدون بعض الآراء لطلاب كلية الإلهيات في الجامعة نفسها ، وما ينتظر الطلاب من الصف التحضيري من تعلم اللغة العربية فيه.

1 أهمية البحث

اللغة العربية هي لغة كل مسلم لأنها لغة القرآن ولسان الإسلام ، ولذلك تستمر في تركيا -وهي من إحدى الدول الإسلامية الكبرى - جهود التعليم والتدريب للغة العربية على مدى عقود بمستويات مختلفة. وتبذل هذه الجهود في المؤسسات التعليمية المختلفة، مثل الثانويات الشرعية للأئمة والخطباء، وكلليات الإلهيات و كليات الآداب، وغيرها من المراكز العلمية.

وفضلاً عن كل هذا أن اللغة العربية تدرس كمادة اختيارية في المدارس الابتدائية، وعلى الرغم من أن الجهود مبذولة في سبيل هذه المسئلة والنشاطات مكثفة والمؤسسات كثيرة ، إلا أن الثمرة قليلة غير مجدية ، يا ترى هل هذه الجهود كافية أم لا ؟ لتكون الثمرة يانعة ، والمجهودات مزهرة؟

393

في الواقع هذه التطورات مفيدة وهذه الجهود مباشرة بالخير ، ولكنني أرى الاحتياج إلى المزيد من الجهد لتطوير اللغة العربية ، وإعداد كوادرها حتى نخرج جيلاً متمكناً في اللغة وآدابها.

وهذه الجهود والمباحثات تدور حول " كيف يمكن لنا أن نعلم اللغة العربية بشكل أفضل" ولكن هناك شيء ينبغي أخذه بعين الاعتبار ، وهو أن آراء واقتراحات الطلاب وشكواهم في هذا الصدد لا يؤخذ بها ولا يروون أذانا صاغية من الأساتذة ، مع أنهم هم المعنويون في التعليم والتدريب ، وهم الذين يشكلون الطرف الأهم في حقل التدريس.

وفي هذا الصدد لقد قمنا بعملية استبيان للطلاب، وبعد مراجعة الطلاب في كلية الإلهيات بجامعة دجلة وطرح السؤال عليهم ومعرفة ماهي آراؤهم ومقترحاتهم لتعلم اللغة العربية عامة و الصف التحضيري خاصة.

وقد سئلنا سؤالاً واحداً فقد لهذا الغرض، وقد طلبنا من الطلاب أن يكتبوا آراءهم ووجهات نظرهم حول تعلم وتعليم اللغة العربية في الصفوف التحضيرية بكل الوضوح.

نقدم بعض آمال وآراء واقتراحات طلاب كلية الإلهيات بجامعة دجلة الذين يدرسون في الصف التحضيري حسب الاستبيان والتصويت الذي قد أجريناه هناك ، ونقاش إسهامات الطلبة في هذا المجال ، لأننا لا ننسى أن

⁶ Candemir Doğan, "Arapça Öğretiminin Ana Problemlerini Belirleme Amaçlı Deneysel Bir Araştırma", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2001): 145-170.

الطلاب هم الذين تقع عليهم الأنظار في مركز التعليم والتدريب ، ونستمرّ في السعي إلى آفاق جديدة وتداول وجهات النظر لتعليم اللّغة العربيّة .

فكانت نتيجة الأجوبة فيما يلي:

- فصل صفوف الطلاب والطالبات ، والأخذ بعين الاعتبار لمستوى الطلاب ، لأن بعض الطلاب قد تخرّجوا من الثانويّة العامّة وبعضهم من ثانويّة الأئمّة والخطباء .
- وإضافة بعض الحصص إلى خُرْجي الثانويّة العامّة .
- ونقص التّأهيل التربويّ لدى بعض المدرسين و الأساتذة .
- دراسة اللّغة العربيّة وتدرسيها في الصّفّ التحضيريّ فقط لا تفيد فائدة تامّة ، لأن الطالب حينما يُكمل الصّفّ التحضيريّ يترك كتبه جانبا ، بل لا بدّ أن تدرّس اللّغة العربيّة في جميع المراحل الدّراسية بالجامعة .
- وعند عدم إمكان هذا بشكل ما يرام على الأقلّ أن تراعى القوانين المقرّرة من قبيل التعليم العالي التي تقضي بتدريس الموادّ باللّغة العربية التي لا تقلّ عن ثلاثين ساعة ، ومن جانب آخر يلزم أن يدرّس جميع الموادّ مقارنة بقواعد اللّغة التركيّة .
- أن تكون بعض الأسئلة والإجابة عنها في الامتحانات باللّغة العربية .
- الاستعانة بالمدرسين العرب أو الّذين لا يعرفون اللّغة التركيّة
- إرسال الطلاب إلى الدول العربيّة لتعلم العربية مدة تمكّنهم منها .
-

2- طموح وآراء طلاب الصفوف التحضيرية حول تعليم اللغة العربية

سألنا الطلاب سؤالاً واحداً وهذا هو السؤال: ما رأيكم في دراسة اللغة العربية في الصّفّ التحضيريّ بكل جوانبه سلبية وإيجابية؟ وقمنا باستطلاع بين الطلاب، وهم ردّوا علينا بالكتابة أمالمهم وطموحاتهم من تعليم اللّغة العربيّة في الصّفّ التحضيريّ، عبر الأمور التّالية.

2.1- مشاكل الصفوف الدّراسيّة

- وجود السبورة الإلكترونيّة أو الدّكيّة في جميع الصّفوف ضروريّ ، ليستفاد منها بشكل كبير، ولكن مع الأسف فبعض الأساتذة لا يستخدمونها، ومن ثمّ لا تكون المعلومات اللغويّة كافية.

يشهدون الطلاب خلالها الأفلام المتحرّكة، وبعد مشاهدتهم يتاح لهم الفرصة لأن يتكلم في حقّ هذه الأفلام من يشاء من الطلاب لإبداء وجهات نظرهم ويتمكّنوا من إسهاماتهم بالمناقشة والدراسة والتحليل والنقد ما يجعلهم أكثر نشاطاً وأشدّ ارتباطاً بالعربيّة.

- أن يكون عدد الطلاب أقلّ من عشرين طالبا في كل صفّ ، وإلاّ لا يمكن أن يشارك جميع الطلاب في الدرس بشكل جيّد وفعال.

- تقليل الواجبات المنزلية ، على رغبة بعضهم ، خلافا للآخرين الذين يقولون إنّها مفيدة للطلاب ، إذ تتضمن فوائد كثيرة كالمراجعة والحفظ والتركيز ونحوه.

- تفرغ يوم للطلاب ، ليكون عطلة لهم ، ويسترحون فيه ، ونرى أن هذا الطلب لا يكون مقبولا ، لأن العطلة الأسبوعية تكون كافية لهم.

- ينبغي الاعتناء بنظافة المسجد والصفوف ودورات المياه.

- وجود مطاعم منفصلة لكل من الطلاب والطالبات ، وكذلك المقاهي والاستراحات.

2.2- آراء الطلاب في الكتب الدراسية وما يتوقّعون منها

علينا توفير الكتب المنهجية التي تتمتع بجودة وسمعة في مجال التربية والتعليم وما هو بين أيدينا غير كافٍ ولا يؤدّي الغرض المرجوّ والهدف المنشود ، وينبغي تغيير بعضها كما يقول الطلاب ، وذلك لأن بعض الأساتذة يجربون على إقرار كتبهم التي قد كتبوها لأغراض مادّية فقط ، ولا ينظرون إلى مصلحة الطلاب ، ولا سيّما بعض الكتب فهي قديمة في الأسلوب وعسيرة في الفهم ولا تنسجم مع الواقع العلميّ الذي يعاشره الطلاب.

2.3- الاختبارات في الصفوف التحضيرية وآراء الطلاب فيها

- هناك بعض الطلاب يطلبون بأن تكون الاختبارات مشتركة والأسئلة موحدة بين سائر الطلاب ، ويرى الآخرون عكسه ، خاصّة خُرُجِي الثانوية العامة ، فهم يطلبون فصل الاختبارات والمغايرة بين الأسئلة.

- نقص درجة النجاح في الصف التحضيري ، ففي كليتنا درجة النجاح في الوقت الزّاهن سبعون بالمائة (70٪) ومن الممكن أن نقلّل هذه الدرجة ونجعل حدّ النّجاح ستين درجة بدل سبعين ، وهذا يوافق ما عليه بعض الكليّات في بعض الجامعات التركية.

- قلّة عدد الامتحانات في الكلية ، ينبغي أن يكثر عدد الامتحانات بنوعها فيما أرى ، المذاكرة والامتحان الفصلي ، لأنّها تساعد على فهم المعلومات وتمكّنهم من رفع مستواهم العلميّ ، وشدّة الصلة بموادهم.

- ومن متطلبات الطلاب أن تكون من بين الأسئلة أسئلة اختيارية ، وبهذا تسهل عليهم الإجابة

للأسئلة المقرّرة.

2.4- آراء الطلاب في الأساتذة والمدرّسين والمحاضرين

- قلة التأهيل التربوي لدى بعض المدرسين و الأساتذة ، وهذه شئى مهم ، لأن في تركيا تجبر وزارة التربية المدرسين لدورة بيداغوجية متعلقة بتأهيل وتربية الطلاب . الدورة البيداغوجية تكون ألزم في الجامعات والكليات ، ويمكن أن ينظّم للأساتذة الجامعيين دورات فضلية لدرّوس بيداغوجية .

- الطلاب يرغبون عدم تغيير البرامج والمناهج الدراسية كثيرا أو على التوالي ، وعدم تغيير الأساتذة والمدرسين والمحاضرين في وسط كل فصل دراسي ، هذا يضّر بالطلاب وعدم تكيفهم مع الأستاذ الجديد ، وفي الوقت نفسه ينقص النتاج العلميّ.

- من الطلاب من يريد الأساتذة العرب ويرون وجودهم ضروريا لتدريس العربية ، وفي حين لا يرى الآخرون ضرورياً ولا يطلبون الأساتذة العرب ، ويرون أنهم لا يفهمون منهم شيئاً.

هذا بحسب آرائهم ، ونحن نرى أن يكون الأساتذة أو المدرسون العرب من خريجي كليات الآداب واللغة العربية على الأقلّ، حتى من الدراسات العليا ، (ماجستير أو دكتوراه)

- بعض الطلاب يرون أن يكون أستاذ كلّ حصّة مختلفاً ، مثلاً لا يدرّس " الأستاذ عليّ " لدرس النحو والصرف معاً لصفّ "أ" يعني أن يدرّس كلّ من الأساتذة حصّة واحدة لصفّ واحد ، وبهذا الطريق يرى الطلاب الأساتذة المختلفين ويستفيد من كلّ ، حتّى لا يملّ.

وبهذا نعلم أن مستوى جميع الطلاب لا يكون واحداً ، فمستوى بعض الطلاب مخالف عن بعض من حيث الدراسة والفهم والتقدم ، ولا بد أن يراعي الأساتذة هذه الظاهرة ، وأن يدرّسوا ويسيروا على المستوى الأدنى للطلاب.

- وبعض الأساتذة يعطون اهتماما خاصاً بالطلّاب الذين درسوا من قبل في المدارس الأهلية (أو المحلية،) ويجعلون بعملهم هذا تمييزاً وتفريقاً بين الطلاب. وهذا يترك أثراً سلبياً في نفوسهم ، وعلى الأساتذة أن يتجنّبوا من مثل هذه التصرفات والمواقف.

- ينبغي أن تدّرس الدروس بالمشاركة مع الطّلاب لا للأساتذة والمدرسين فحسب ، وإن اقتصر الدرس على الأساتذة فهذا يؤثّر فيهم سلبياً ، وكذلك ينبغي الاعتناء بالطلاب حتى يكونوا هم محور الحديث، وأن تعطى لهم الفرص للأسئلة والمقترحات. ومع الأسف الشديد أن بعض الأساتذة لا يهتمون بمجده المسألة ، ولا يلاحظونها بعين الاعتبار ، وهذا بالطبع أمر مخالف لتعليم اللغات.

- ينبغي أن يوجد في الصف التحضيري بعض النشاطات الاجتماعية ، مثل المؤتمرات والمهرجانات ، والاحتفالات في فصل الربيع وغيرها، وتلك النشاطات تشجع الطلاب و تكون لهم دوافع وحوافز، ويحثهم على العلم والتحصيل المعرفي.
- ومن الضروري أن توجد المدرسات أوالمعلمات ، بناء على طلب الطالبات ، فعدم وجودهن في الكلية يعدّ ثغرة فيها، لأن نصف الطلاب في الصف التحضيري على الأقل طالبات ، وعدم المعلمات أو المدرسات أمر يشكل فراغاً ، إذ أحياناً يتجنّبن من الأسئلة ويستحيين من الأساتذة وخاصة إذا كا هناك لهنّ بعض المشاكل والخصوصيات بجنّ ، ومن ثمّ لا يتمكّن من الاستشارة والنصائح مع الجنس الآخر بشكل عام.
- بعض الطلاب يرون أن الأساتذة يستكبرون على الطلاب ، ويضعون بينهم وبين الطلاب حواجز فينبغي أن يركّز الأساتذة على الحالة الروحية للطلاب ، وأن يتصرفوا معهم تصرفاً لائقاً معاملة جيدة ولطيفة في المخاطبة ووقت إلقاء الدروس.

2.5- آراء الطلبة في المناهج الدراسية في الصف التحضيري

- عدم التكافؤ في المستوى العلميّ بين خريجي الثانوية العامة والثانوية الشرعية ، وتفاوت إدراكهم ، فطلّاب الثانوية العامة تعدّ لهم مناهج دراسية خاصة بهم ومحددة لهم ، إذ المنهج الدراسيّ صعب وثقيل جدّاً⁷ ، يشكو كثير من الطّلاب ولاسيّما في مادة النحو بسبب قلة فهمهم وعدم قدرتهم ، وضعفهم في اللغة ، لأنهم لم يدرسوا العربية من قبل.
- يريد طلاب كليتنا أن تزداد حصص المحادثة والمكاملة ، وكذلك يطلبون أن تكون فعاليات ونشاطات المحادثة والمكاملة أكثر تنوعاً، وذلك على حساب ساعات مادّي النحو و الصرف، وهذا بناء على رغبة كثير من الطلاب و الطالبات ونتيجة لآرائهم، فهم يريدون أن يطبّقوا ويتكلّموا ما علموا في الدروس من القواع النحويّة والصرفيّة.
- ولا بد أن تزداد أيضاً المعدّات البصرية والمرئية والسمعية ، وتدرّس الدروس بمهذ الوسائل ، ولا يكفي الأستاذ بالمنهج التقليديّة ولا يتمسك ويلتزم بكتب الدرس فقط ، بهذا الصدد يمكن أن يستفاد من السّبورة

⁷ Şükrü Keyifli, "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1996): 325-357.

الألكترونية بشكل أفضل ، و أن يتاح الفرصة للطلاب لمشاهدوا الأفلام الكارتونية ، والفكاهات، وشرائط الفيديو باللغة العربية.⁸

- أن يكون هناك بعض المسابقات والمباريات بين الطلاب ، وتخصص لهم المكافآت للأوائل ما يشجعهم على تعلّم اللغة العربية والاهتمام بقواعدها مكاملة وحفظا ، قراءة واستماعاً.

- أن لا تتوالى الدروس في مادة واحدة، مثلا أن لا يوضع درس النحو في ساعات متوالية وهو ما يسبّب إزعاج الطلاب ويجلب إليهم الملل واليأس ويعددهم عن الرغبة في اللغة.

- بعض من الطلاب يريدون زيادة ساعات دروس القرآن الكريم ، وعدم كفاية ساعتين في الأسبوع لتعلّم القرآن الكريم ، هذا أمر طبعي لبعض الطلبة.

- العطلات قد تكون طويلة ، مثلا في بداية العام الدراسي تبدأ الدروس بعد أسبوع أو أسبوعين من وقت معيّن للدراسة ، ونفس الشيء في العطلة النصفية للعام الدراسي ، حتّى تبدأ هذه الفجوات قبل الاختبارات وبعدها بأسبوع ، وهذا يؤثّر على تكيّف الطلاب ، ويجعلهم لا يستفيدون من الدروس بشكل تامّ.

- إرسال الطلاب إلى الدّول العربيّة للمحادثة ، وتوفير الظروف لهم ، ليتمكّنوا من الذهاب والعودة إلى الدول العربية ، ولتحقيق هذا المطلب يمكن أن يكون هناك بعض الاتفاقيات بين الجامعات التركيّة والعربيّة تقضي بإرسال بعض الطلاب لتسديد الفراغ ، مثلا يمكن إرسال عشرة بالمئة لهذا الغرض ، وهذا يشجّع الطلاب للدراسة ويساعدهم على الاجتهاد في الدروس أو المحاضرات.

- عدم الجمع بين السّاعتين للدرس بلا استراحة ، يعني تدّرّس الدّروس خمسين دقيقة فتكون الاستراحة لمُدّة عشر دقائق ، ثم يدرّس ما بقي من الدرس في خمسين دقيقة أخرى ، خاصة في درس النحو والصرف لأنّ ذهن الإنسان يتعب كثيرا في مدة ساعة ونصف وهذا يؤثّر الطلاب بشكل سلبي.

- الطلاب يبدون قلقهم من عدم تعلّمهم اللّغة العربيّة بشكل كافٍ في الصّفّ التحضيري حتّى في كليّة الإلهيات مدة خمس سنوات، وعلى الرغم من هذا القلق غير أنّهم متفائلون بالتعلّم ، ولذا علينا أن نساعدهم بكافة الوسائل لتحقيق هذا المطلب.⁹

⁸ Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Araçça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2004): 27-50.

⁹ Adem Korukcu - H. Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültesi Araçça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/ 2, (2012): 191-211.

- الطلاب يرون أن الغياب من الدروس حقّ لهم ، وينبغي أن يكون الغياب أكثر من خمسة عشر بالمائة.

2.6- الآراء المختلفة العامة في هذا المجال

الآراء المختلفة في هذا الاستبيان كما يلي:

- أن الصفّ التحضيريّ لافائدة منه ، ويمكن أن توجّع دروس اللّغة العربيّة في أربع سنوات طوال الأعوام الدراسية.
- لا بد أن تنظّم وتنعقد مؤتمرات على أهمية تعلّم اللغة ، لأنّها تشجّع الطلاب للاستفادة فيها والإقبال عليها.
- دراسة اللّغة العربيّة في الصفّ التحضيريّ فقط لا تفيد فائدة تامّة ، لأن الطالب حينما أكمل الصفّ التحضيريّ يرمي كتبه إلى جانب، بل لا بدّ أن تدرس اللّغة العربيّة في كلّ من السنوات الباقية.
- ينبغي أن يكون في كل فصل دراسي مادة اللّغة العربيّة حتّى نهاية الكليّة، أو يجب أن يراعى القوانين ويدرس من كل موادّ لا يقلّ عن ثلاثين في المائة باللّغة العربيّة، وهذا أمر حسب قوانين التعليم العالي، ومن جانب آخر يلزم أن يدرس جميع المواد مقارنة بقواعد اللغة التركيّة.
- توظيف المدرسين العرب أو الذين لا يعرفون اللغة التركيّة.
- وهناك بعض الاختلافات بين الطلاب ، ولا تطابق الآراء في بعض الموضوعات ، مثل الرسوب في الصفّ ، سواء كان بسبب عدم النجاح وإخفاقهم في الامتحانات أو بسبب عدم مواظبة الدروس ، بعض من الطلاب يرون لزوم الرسوب في الصفّ بسبب عدم المواظبة أو عدم النجاح في الاختبارات ، أو بأيّ سبب كان ، وبعض آخر يدافعون عكسهم وضدّهم، ولا يبتدون آرائهم.
- يفضّل أن يكون هناك رسوب في الصفّ ليكون دافعا لهم نحو الدراسة والاجتهاد من بداية السنة وجاءت هذه الرؤية نتيجة للتجربة التي رأيناها في الكليّة، لأننا قد رأينا في السنوات الماضية عندما عدم الرسوب لا يبالي الطلاب بالدراسة ولا يهتمون الدروس كل الاهتمام.
- الطلاب يحتاجون إلى المعلومات الدّينية ، من الممكن أن توضع في البرنامج مادة خاصّة ، ولو كانت قليلة ساعتها الأسبوعية ، وإلاّ يمكن أن تتاح الفرصة لدقائق في أثناء الدرس لأسئلتهم الدّينية.
- وهل من الممكن أن تنظّم وترتّب الدورات الخاصة ، أو دروس إكمالية لخريجي الثانويّة العامّة؟ يسهم هذا في تطور اللغة العربية لدى الطلاب.
- وليتكرز أهمية اللّغة العربيّة للطلاب.

- ارتفاع ساعات الغياب من خمسة عشر بالمئة إلى ثلاثين ، كما كان الحال للصفوف الباقية في الكلية.
- فلتبدأ دروس الطلاب المسائية مبكرة ، وخاصة في ظروف دياربكر ، لأجل بعض الأغراض وخاصة لأغراض أمنية.
- قد رفع هذا البرنامج في كليتنا بجامعة دجلة في هذه السنة.
- وتحت هذه الآراء كلها يلزم أن تأسس الوحدات لإرشادات الطلاب والدعم النفسي لهم.¹⁰
- وهناك شيء هام أيضا وهو أن تكون الدروس أو الدراسة عمليا وتطبيقيا أكثر من تكون نظريا.¹¹

الخاتمة والتقييم والاقتراحات

أولا نحن نتفق جميع الأطراف في أهمية اللغة العربية ، ونهتم بتعليمها في جميع أنحاء العالم ، ونفس الوقت في تركيا ، وخاصة للناطقين بغيرها ، ونحن نعلم أنّ هؤلاء أي الذين ينطقون بغير العربية أكثر عددا من الذين ينطقون بها. ومن يعتن بالقرآن والحديث وما بقي من العلوم الإسلامية يجب عليه أن يهتم باللغة العربية ، وهذا يتعلق بالجانب المعنوي للتعليم والتعلم ، وله جوانب أخرى منها المادية وهي كثيرة ، ولا ننسى أنّ اللغة العربية من إحدى اللغات في الأمم المتحدة.

وها نحن نلخص خاتمة بعض الاقتراحات لتعليم اللغة العربية وخاصة في الصفوف التحضيرية من بعد هذا الاستفتاء أو سير الآراء في كلية الإلهيات بجامعة دجلة:

- ينبغي أن نعيّن أولا وقبل كلّ شيء ما هو الهدف من تعليم اللغة العربية ، إذا كان الهدف من تعليم هذه اللغة كتعليم اللغة الإنجليزية للمحادثة والمكاملة والسياحة ومقاصد تجارية ونحوها، تكون المشاكل وحلّها مختصّا بها، وإذا كان تعليمنا لغرض ديني ومواصله الطلاب إلى تراثنا الإسلامي تكون المشاكل مختلفة، و طرق حلّ هذه المشكلات مختلفة أيضا.
- وهناك أمر ثالث وهو أ يمكن دراسة اللغة العربية في تركيا لهذين الغرضين معا أم لا؟ وبعد الاستجابة لهذا الاستفسار بشكل واضح يعيّن برنامج خاصّ ويتبع على هذا المنوال.

¹⁰ Hasan Soyipek, "İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/ 32 (2014): 71-88.

¹¹ Sevim Özdemir, "Türkiye'de Arapça Sözlü Anlatım Eğitimi, Zorlukları ve Bazı Çözüm Önerileri = Ta'limü'l-Muhadiseti'l-Arabiyye ve Su'ubetuha fi Türki ve Ba'du'l-Hulul", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2016): 47-53.

- ينبغي أن يدرّس الدروس أو المحاضرات كاملاً باللغة العربية ، وبعض الطلاب لا يريدون ذلك ، وهناك مشكلة أخرى وهي عدم المدرسين المؤهلين في هذا الموضوع ، لأجل هذا يجب أن تحلّ هذه المشكلة قبل كل شيء.
- يمكن إرسال المدرّسين والطلاب إلى بلاد عربية مدّة ، وإتاحة الفرص لأساتذة الجامعة لتطوير لغتهم ، وفيما بعد هم يدرّسون الطلاب ، لأنّ في إتقان المدرّسين اللّغة ركّابة وضعفاً.
- فصل صفوف الطلاب والطالبات أمر ضروري ، لأنّ المشتركين في الاستفتاء كلاً من الطلاب و الطالبات يرغبون في هذا ، و في كثير من الدّول المتقدّمة يطبّق مثل هذا التطبيق ، وفي نفس الوقت هذا أمر يوصي به ديننا الإسلامي.
- لا بدّ أن تكون لغة الدراسة هي العربية في الصّف التحضيريذ ، ويجب أن يرسل -وإن لم يمكن للجميع- بعض الطلاب إلى الدول العربية لأجل تطوير اللّغة.
- ولا بدّ أن يتطرّق طرق لتحبيب اللّغة العربية إلى الطلاب ، وتشويقهم إليها ، كثير من الطلاب يتضايقون من تعلّم اللغة ويسأمون منها ، ولذلك يمكن أن ينظّم بعض النشاطات الاجتماعية في بداية هذا الأمر ، تحبباً للّغة وتشويقاً لها.
- قلة الوقت لتعليم اللغة، ولا يمكن تعليم اللّغة العربية في مدة سنة واحدة مع الصرف والنحو والمحادثة والنصوص ، نعم إذا كان الهدف من التعليم المحادثة باللّغة العربية هذا شيء ممكن في مدة هذه الفترة القصيرة.
- ولكن نحن نعلم أنّ تعليم اللّغة العربية في كليّة الإلهيات بتركيا ليست للمحادثة فقط ، بل الهدف الأساسي منه أن يتمكّن الطلاب من الاستطلاع والبحث عن الآثار والمؤلّفات القديمة للعلوم الإسلامية وفهمها ، كالتفسير والحديث والكلام والتصوّف والفلسفة الإسلامية وغير ذلك.
- لأجل هذا يمكن لنا أن نبصر في هذه الفترة القصيرة الطريق والأصول والمنهج ، ثم هم يبحثون ويتفحصون ويطورون لغتهم ، ونحن كالأساتذة نؤيّدهم دائماً مادّيًا ومعنويًا.
- أظنّ أن محبة الطلاب لتعلّم اللّغة العربية أمر هامّ ، لأنّ الكثير من الطلاب لا يحبّون ولا يودّون تعلّم اللغة ، هذه مشكلة ينبغي أن يبحث عن وسائل لحلّها ، ونحن نقترح أن ينظّم مؤتمر دولي لدراسة سبل ووسائل الرغبة في التعليم والتعلم اللّغة العربية وحلّ هذه المشكلة.
- ينبغي أن تكون الاتفاقيّات بين المؤسّسات والتنسيق فيما بينها لتعليم اللّغة العربية ، ووسائل تطويرها ، خاصّة بين كليّات الإلهيات.
- يجب أن يستفاد من مناهج الجامعات الكبيرة وبرامجها في العالم ومراكز التعليم في الدول المتقدّمة لتعليم اللّغات.
- مستوى الطلاب يؤثّر في النجاح ، وخاصّة في السنوات الأخيرة ، الطلاب الّذين يأتون إلى كليّة الإلهيات ذوي مستوى منخفض جدّاً ، حتى بعض الطلاب عندما لم يستطيعوا أن يفوزوا ويدخلوا في كليّات

- أخرى في الجامعات يرححون كليات الإلهيات ، وهذا يقلل ويخفض جودة كلياتنا تلك ولحل هذه المشكلة ممكن أن تقلل حصص الطلاب.
- عدم وقت كافٍ لإنهاء الدروس المقررة ، لأجل هذا لا يعتني الأساتذة بفهم الطلاب الدرس ، أفهموا أم لا.
 - ينبغي أن نطور منهجا كافيا ، في استبيان أجري في كلية الإلهيات بجامعة حران أثبت أن عدم كفاية المنهج للتدريس يسبب في غياب الطلاب بنسبة ثلاث وخمسين بالمئة تقريبا.
 - ولا بد أن تعين الجهات المشتركة بين قواعد اللغة التركية والعربية ، ويستفاد من هذا بشكل أفضل.
 - ينبغي أن يستفاد من وسائل التعليم البصرية والسمعية معا ، وهذا يؤدي إلى تأخر النسيان ، و ينبغي أيضا أن تنشأ مختبرات اللغة.
 - عدم الاهتمام والاعتناء بالإملاء والإنشاء في كليات الإلهيات ، الإملاء والكتابة ركيزة أساسية في تعليم اللغة العربية ، يجب أن نقف على هذا وأن نطور بعض الطرق الجديدة.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet Turan. "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995-1997, 13-14-15 (1996): 123-142.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996):123-142.
- Doğan, Candemir. "Arapça Öğretiminin Ana Problemlerini Belirleme Amaçlı Deneysel Bir Araştırma". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2001): 145-170.
- Ebu Amşe, Halid Husayn. "Menâhicu'l-lugati'l-Arabiyyeti Beyne's-şarki ve'l-ğarb: Nazretun mukarenetun". *İnönü Üniversitesi, Uluslararası Arapça Çalıştayı, İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretme ve Öğrenme Teknikleri*, 61-86, ed. Fikret Karaman, Sabri Türkmen, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2015.
- Keyifli, Şükrü. "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1996): 325-357.
- Korukcu, Adem-Acuner, H. Yusuf. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/ 2, (2012): 191-211.
- Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2004): 27-50.
- Özdemir, Sevim. "Türkiye'de Arapça Sözlü Anlatım Eğitimi, Zorlukları ve Bazı Çözüm Önerileri = Ta'limü'l-Muhadiseti'l-Arabiyye ve Su'ûbetuha fi Türkî ve Ba'du'l-Hulul". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2016): 47-53.
- Sancak, Yusuf. "Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik". *EKEV Akademi Dergisi*, 2/1 (1999): 53-67.
- Soyipek, Hasan. "İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Başarılarının Tespit Edilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/ 32 (2014): 71-88.
- Temel, Ahmet Vefa. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2015): 166-174
- Uçar, Hasan-Şen, Mustafa. "Osmanlı'nın Son, Cumhuriyetin İlk Eğitim Müfredatında Arapça Öğretimi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015): 93-106.



Kitap Kritiği | Review Article



Peter L. Berger ve Anton C. Zijderveld'in "Şüpheye vg" Kitabı zerine Eleştirel Bir Okuma

Abdülbaki Dede*

Orcid ID: 0000-0001-6693-6598

Son yıllarda dine ve çeşitli inanç pratiklerine dair küresel lkte artan toplumsal ve akademik bir ilginin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu durumu, yalnızca belirli bir toplumun kendine özgü kültürel ve tarihsel bağlamıyla sınırlı tutarak anlamlandırmaya çalışmak, kültürler ve toplumlar arası etkileŐimin hızlı ve yoğun olduğu bir çağda kavrayıŐımızı da sınırlandıran bir giriŐim olacaktır. Ülkemiz özelinde düşünüldüğünde, fundamentalizm/radikalizm gibi konular akademik açıdan belirli bir oranda ilgi çekici bulunmasına karşın rltivism kavramına gereken önemin verilmediğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, her iki kavramın birbirleri ile olan iliŐkelerini, toplumsal ve ahlki açıdan ortaya çıkardıkları riskler bağlamında ele alan çalışmalara rastlamak pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, aşağıda eleştirel bir biçimde incelediğimiz Peter L. Berger ve Anton C. Zijderveld'in "Şüpheye vg" adlı çalıŐmalarını, fundamentalizm ve rltivismi ele alış biçimleri itibariyle, ufkumuzu geniŐletecek bir tartışma olarak değerlendirebiliriz.

Berger ve Zijderveld'in bu çalışması 2009 yılında yayımlanmıŐ olsa da Türkçeye 2018 yılında Kadir Canatan, Raşit Bal ve Hasan Yar tarafından tercüme edildi. Bazı yabancı gazete ve dergilerde yayımlanan tanıtım yazıları dışında kitap hakkında Şimdiye kadar geniş bir değerlendirme yazısının ya da eleştirel bir okumanın yayınlanmadığı söylenebilir. Her ne kadar 2009 yılından günümüze küresel ve bölgesel anlamda, Peter L. Berger ve Anton Zijderveld'in bu kitaptaki ilgi alanlarıyla doğrudan kesiiŐen önemli gelişmeler olmuş ve üzerine konuŐulacak birçok güncel husus ortaya çıkmış olsa da, genel olarak çalışma boyunca sunulan teklif geçerliliğini korumuŐtur denebilir.

* Basın ve Enformasyon Uzmanı, Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı; Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora ğrencisi, abdulbakidede@hotmail.com.

Din sosyolojisi alanında çalışmalarıyla bilinen ve geçtiğimiz yıl hayata veda eden Peter L. Berger, akademik yaşamının ilk safhalarında sekülerleşme teorisine katkı yapan bir isim olarak öne çıkmıştır. Bununla birlikte kendisi, “1950-60’larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan sekülerleşme teorisi şeklinde isimlendirilen literatürün yanıldığını” ve modernleşme ile birlikte bireysel ve toplumsal seviyede dinin gerileyeceğine ilişkin fikrin yanlış olduğunu öne sürmüştür.¹ Sekülerleşme teorisinin bazı temel yönlerinin geçerliliğini koruduğunu belirtse de modernitenin zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olmayacağına ilişkin düşüncesi, Berger’in din ve modernite arasındaki ilişkiyi, çok boyutlu ve karmaşık bir mahiyeti göz önünde bulundurarak ele almasını sağlamıştır. Ayrıca, dünyanın çeşitli coğrafyalarındaki dinî canlanma örneklerini de, Batı Avrupa’nın büyük bir bölümünü istisna kabul ederek sunmuştur. Gerek Evanjelik hareketler gerekse İslâmî hareketlerin çoğu, modernleşen ya da modern kentlerde ortaya çıkması bakımından Berger’in ilgisini çekmiş ve dinî canlanmaya birer örnek olarak ele alınmıştır.² Şüpheye Övgü kitabında da dinî canlanma tezi tekrarın dile getirilmekte ve bu kapsamda modern çoğulculuk tipine özel bir önem atfedilmektedir. Bu bağlamda Berger ve Zijderveld, modern çoğulcu toplumların, tarihin belirli dönemlerinde rastlanabilecek bazı çoğulculuk örneklerinden farkını, söz konusu olgunun kapsama alanı, kitlesel eğitim, modern iletişim araçları, kentleşme gibi hususlar bağlamında ele almaktadır.³

Modern dönemdeki çoğulculuğun, birey merkezli bir tercih bolluğu ve seçim yapma zorunluluğu ile birlikte somutlaşması bakımından, tarihin belirli dönemlerindeki diğer çoğulculuk örnekleriyle arasında önemli bir farkın bulunduğu aşikârdır. Başka bir deyişle, “kaderci” olarak nitelenen geçmiş toplumların yerini alan modern toplumlar, tercihlerin çoğaldığı ve tercihlerde bulunmanın yaşamsal faaliyetin merkezinde yer almaya başladığı bir dönemi somutlaştırmaktadır. Yaşadığımız bu çoğulculuk çağında, kural ve tercihlerdeki çeşitliliğin, her türlü ahlâkî seçimin müphemleşmesine neden olduğunu söylemek de mümkün hale gelmiştir.⁴ İçinde bulunduğumuz çağ, hiç olmadığı kadar fazla seçim özgürlüğü sunarak, bireyi tercihlerinin sorumluluğu altında ezilmeye mahkûm etmektedir. Birey bir yandan

¹ Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, ed. Ali Köse, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 11-32.

² Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, 11-32.

³ Peter L. Berger, Anton C. Zijderveld, *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*, çev. Kadir Canatan, Raşit Bal, Hasan Yar (İstanbul: Açılım Kitap, 2018), 22.

⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 33.

kendisine tercihler konusunda bir reçete sunacak otoritelere (hatta fundamentalizme) zlem duyarken, diğer yandan her türlü otoriteye yönelik artan bir phenin ksacnda görünmektedir.

Peter L. Berger, daha önce Thomas Luckmann'la birlikte ele aldıkları ve modern "anlam krizinin" temelinde yatan unsur olarak gördükleri "oğulculuğu" bu kez işte bu tercih bolluğu açısından değerlendirmiştir.⁵ Berger ve Zijderveld, çalışmalarının ilk bölümünü "Modernitenin Tanrıları" olarak adlandırmı ve burada, çoğulculuğun birey ve toplum üzerindeki anlamlarını, kaderci ve modern toplumların tercihler ve özgürlük bakımından farklarını, bireysel ve toplumsal anlamda modernitenin din yaşam üzerindeki etkilerini irdelemilerdir. Bir başka makalesinde Berger, hem seklerliğin hem de çoğulculuğun, moderniteye karşı gelişen tepkiselliklerin birçoğundan nasibini aldığını belirterek özellikle çoğulculuğu hedef alan karşı tepkileri, bireyin "ruhunun derinliklerinde bir 'kesinlik' ve 'inanç' arzusu" kaynaklı ortaya çıkan olgular olarak değerlendirmiştir.⁶ çoğulculuğun "inanç yerine phecililiği, kapalılık yerine kurala dayalı bir açıklığı teşvik" ettiğini belirterek, fundamentalizmin ortaya çıkışındaki temel sosyal mekanizmayı çoğulculuk ekseninde açıklamıştır. Bu anlamda, Berger'in "din alanında mutlak kesinlik artık erişilebilir durumda değildir; din topluluklar artık 'şüphe'nin modern insana getirdiği yükü taşımak zorundadır" eklindeki ifadeleriyle somutlaşan "phe'ye övgü"snn işaretlerini, daha önceki çalışmalarında da tespit etmek mümkündür.⁷

Berger ve Zijderveld, günümüz toplumlarının tercih yapma zorunluluğu karşısındaki durumunu, Arnold Gehlen'in "n cephe ve arka cephe davranışları" kavram çiftinden yararlanarak ele almıştır. Sorgulanmayan, olduğu gibi kabul edilen ve daha çok geleneğin eseri olan arka cephe davranışları, her ne kadar bireyin hayatını oldukça kolaylatırsa da; modernitenin, bireyi daha çok aktif bir biçimde karar vermesi gereken, onu bilinçli tercihlere zorlayan n cephe davranışlarının ykselite olduğu bir yaşamı vazettiğine vurgu yapmakta ve Sartre'in "insan özgürlüğe mahkmdur" deyiini hatırlatmaktadır. "zgrlğe mahkmiyeti", çalışmada tartışıldığı bağlam açısından daha açık bir biçimde anlamak için Zijderveld'in

⁵ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Modernite, oğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, ev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 44.

⁶ Peter L. Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, ed. Ali Köse, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 75-93.

⁷ Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", 90.

“Soyut Toplum” adlı çalışmasına bakılabilir. Zijderveld bu eserinde, Sartre’in özgürlük anlayışını ya da daha kapsayıcı bir biçimde Varoluşçu açıdan özgürlük kavramını, “insanı sosyal çevresinin dışına yerleştiren ve tüm önemi bireyin varlığı üzerine toplayan tipik bir burjuva felsefesi” olarak görmüştür.⁸ Zijderveld’e hak verildiğinde özgürlüğe –önüne serilen her türlü tercihin meşakkatine mecburen katlanarak- mahkûm olan modern bireyin, rölâtivizmin ve ahlâki müphemliğin ortasındaki durumu daha iyi anlaşılacaktır. Bir diğer ifadeyle modern birey, özgürlüğün bu mahkûmiyeti ile fundamentalizmin eziciliği arasında bir seçim yapmaya itilmiş görülmektedir.

Berger ve Zijderveld’in modern bireysel özgürlük anlayışı ekseninde ele aldıkları tercih yapma zorunluluğu, bir nevi her türlü özgürlüğü her an ilga etme kapasitesine sahip olduğunu savundukları bir şüphesizlik durumu olarak, mutlak inançlara ya da fundamentalizme giden kapıyı da aralıyor görünmektedir. Daha çok postmoderniteye atfediyor olsa da Bauman’ın bu konuda ileri sürdüğü argüman, Berger ve Zijderveld’in yaklaşımını daha anlamlı kılıyor:

Köktencilik, cazibesini, mühtedilerini tercih ıstırabından kurtarma vaadinden alıyor. Sonuçta insan burada bütün öteki otoritelere son veren, yüceliğinden kuşkulanılmayan bir otorite buluyor. İnsan, hayatta küçük ya da büyük belli bir konuda karar alacağı zaman nereye bakacağını ve oraya bakmakla doğru olanı yaptığını ve dolayısıyla da risk alma dehşetinden kurtulduğunu biliyor.⁹

Gerek Bauman’ın gerekse Berger ve Zijderveld’in bu açıklamalarına temkinle yaklaşmak daha isabetli olacaktır. Zira mutlak bir inancı, tercih zorunluluğundan ya da dehşetinden bir kaçışın vardığı ilk durak olarak adlandırmak yerine, uzun bir arayışın ve bilinçli tercihlerin nihayetinde teslim olunan bir tür ‘şüphesizlik durumu’ olarak da tavsif etmek mümkündür. Yine de toplum içerisindeki genel eğilimler düşünüldüğünde, bu saydıklarımızın istisna kabilinden sınırlı birer örnek olduğunu akılda tutmak gerekir.

Berger ve Zijderveld, çalışmalarının ilerleyen bölümlerinde sırasıyla “şüpheden şüphe etmeyen” rölâtivizmin dinamiklerini, şüpheyi hiç yer bırakmayan fundamentalizmin temel niteliklerini ve bu yönleriyle her ikisinin

⁸ Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, çev. Cevdet Cerit (İstanbul: Pinar Yayınları, 1985), 219.

⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 273-274.

de Hoffer'den ilhamla "kesin inançlılık" ¹⁰ olarak adlandırabileceğimiz noktaya varan durumlarını ele almakta; bunların ardından, orta yol olarak gördükleri ve koşullarını ayrıntılı bir biçimde ortaya koydukları "ılımlılık politikasına" odaklanmaktadır. Özellikle rölâtivizmin dinamikleri bağlamında ele aldıkları hususlar, güncel bir postmodernizm eleştirisi olarak önemli görünmekte ve bu bahsi biraz daha açmamızı gerekli kılmaktadır.

Postmodernitenin "meta anlatılara" ¹¹ inanmazlık ya da bu anlatıların artık meşruluğunu veya güvenilirliğini kaybettiği bir dönem olarak tanımlandığı hatırlanursa, Berger ve Zijderveld'in tasviri kapsamında bir meta anlatı sayılabilecek her türlü inanış ya da "anlam stokunun" giderek öznelleşen bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Berger ve Zijderveld'in dikkat çektikleri üzere, bu öznelleşimin rölâtivizmi ortaya çıkaran temel yönelim olduğu açıktır. Konuyu Durkheimcı bir pozisyondan değerlendiren, Berger ve Zijderveld'in rölâtivizmi toplumsal uzlaşma ve dayanışma açısından oldukça riskli buldukları anlaşılmaktadır. Haklı olarak, rölâtivist bir tutumla sübjektif ahlâkın bu denli yüceltilmesinin kamusal ahlâkın çökmesine, hatta ahlâkın "kamusal bir mesele olmaktan çıkmasına" ve "dekadans" ihtimaline dikkat çekmektedirler. Buna ek olarak Berger ve Zijderveld, rölâtivizmin "kolektif ahlâkîlikten ziyade bireysel ahlâkîliğe yaptığı vurguyla, nihilizme bir çağrı" olduğunu belirtmektedir. ¹² Gellner gibi düşünürlerin rölâtivizme ve içinde barındırdığı nihilizme, hatta postmodernizme yönelik "geçici bir heves" tanımlaması yapması göz önünde bulundurulduğunda, Berger ve Zijderveld'in kaygılarını abartı olarak değerlendirmek de mümkündür. ¹³

Berger ve Zijderveld'in çalışmasına göre rölâtivizm ve onu vazeden postmodernitenin öznel ahlâk anlayışı karşısında fundamentalizm yer almaktadır. Bununla birlikte, hem fundamentalizm hem de rölâtivizm

¹⁰ Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev. Erkal Günür (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2011).

¹¹ "Postmodern Durum" adlı çalışmasında Lyotard, meta anlatıları, toplumsal yaşamı bütüncül bir biçimde açıklama ve ona yön verme hedefindeki idealler olarak nitelemektedir. Söz konusu anlatılar, önceleri meşruiyetini kendi konularının sorgulanamazlığı ile sağlamaktaydılar. Fakat postmodern dönemde, bilim ve tekniğin uç noktaya erişmeleri, "performativite, işlevsellik ve verimlilik" gibi ilkelerin ön plana alınması ve bilginin araçsallaşması gibi hususlar, epistemolojik olarak söz konusu ideallerin geçerliliğini temin eden meta anlatıların meşruiyetini kaybetmesine ve temelden sorgulanmasına neden olmuştur. "Meta anlatı" kavramı ve postmodern dönemde bilginin meşrulaştırılmasına ilişkin tartışma hakkında daha fazla ayrıntı için bkz.: Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014), 74-103.

¹² Berger, Zijderveld, *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*, 76.

¹³ Ernest Gellner, *Postmodernizm İslâm ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 105.

birbirleri ile yakından ilişkili ve benzer süreçlerin ürünü olarak ele alınmaktadır. Toplumsal dayanışmaya yönelik tehditleri ve modernitenin bir ürünü olmaları bakımından kavramlar arasında kurulan bağlantılar, üzerinde dikkatle durulması gereken bir ikilik olarak öne çıkmaktadır. Fundamentalizmin, rölâtivizmden kaçışın varabileceği ve bireye güven duygusu verecek ilk durak olarak ele alındığını hatırlarsak, “rölâtivizm ve fundamentalizm aynı madalyonun iki yüzü gibidir” şeklindeki argümanları daha açık bir anlam kazanır. Fundamentalizmin özüne indiklerinde ise bu benzerlik ya da ilişki daha da belirginleşir. Bundan dolayıdır ki her iki seçeneğin de toplumsal dayanışmayı temelinden sarsabilme ihtimal ve potansiyeline sahip olduğu söylenebilir. Yazarların kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak; “istikrarlı bir toplum için rölâtivizmin tehlikesi aşırı şüphencilik olurken, fundamentalizmin tehlikesi şüphenin hiç olmamasıdır”.¹⁴ Yine, kendilerinin ifadesine yakın bir biçimde belirtildiğinde rölâtivizm, “şüpheden şüphe etmemesi” bakımından fundamental bir nitelik arz eder. Berger ve Zijderveld’in önerisi ise her iki seçeneğin de yadsınarak daha “ılımlı” bir orta yol bulunması olarak özetlenebilir. Bu ise çalışmada daha çok “agnostik” bir pozisyon olarak değerlendirilmektedir. Agnostik tutumun sahip olduğu zayıflığın onun avantajı olduğu yönündeki ima, hakikat arayışının özünde şüpheli bir karakter olduğuna vurgu yapmak anlamına gelir. Bir anlamda sürekli olarak arayış içerisinde olmak, şüpheden beslenen bir yönelim olarak olumlanmaktadır. Bununla birlikte Berger ve Zijderveld’in yaklaşımında, söz konusu agnostik tutumun rölâtivizme varmasını engelleyecek sınırlar konusunda ise daha muğlak bir duruş sezilmektedir. Yine de rölâtivizm ve fundamentalizm arasında bir dünya görüşünün imkân bulmasını belirli ön koşullara bağlamaları, her ne kadar ütöpik bir tasarım olarak yorumlanabilirse de, ilkesel bir çerçeve çizmesi bakımından tartışmaya ve üzerinde düşünmeye değer bir yaklaşım olarak görülebilir.

Berger ve Zijderveld, belirledikleri ön koşulları şöyle sıralamaktadır:

- Tutulan pozisyonun özü ile daha çok marjinal yönleri arasında ayırım yapmak,
- Kendi geleneğinin modern tarihsel ve karşılaştırmalı araştırmasına açık olmak,
- Rölâtivizmi reddetmek ile fundamentalizmi reddetmek arasında bir denge kurmak,

¹⁴ Berger, Zijderveld, *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*, 93.

- İlgili dinî cemaat için şüphenin olumlu bir işlevi olduğunu kabul etmek,
- 'Öteki' olanın düşman şeklinde kategorize edilmemesi,
- Barışçıl tartışmaları sağlayan ve çatışmaları çözüme bağlayan sivil toplum kurumlarının oluşturulması ve çalıştırılması,
- Bir tercihi, sadece deneysel bir olgu şeklinde değil, aynı zamanda ahlâken istenen bir olgu olarak da kabul etmek.¹⁵

Berger ve Zijderveld'in önerileri, kesin inançlara ya da radikal şüphecilğe karşı bir reçete olarak değerlendirilebilir. Buna karşın, modern toplumların içine düştüğü durum konusundaki teşhis ve söz konusu toplumların kültürel olarak farklılaşan karakterleri, önerilen reçetenin içeriğini ya da imkânlarını her bir toplum için ayrı ayrı gözden geçirmeyi gerekli kılacaktır. Onların bu önerilerinin merkezinde yer alan ve kendi ifadeleri ile liberal demokrasinin bir ideal tipi olan toplum tasarımı, şimdiye dek edinilen tecrübeler düşünüldüğünde, pek de güvenli bir liman niteliği kazanamayan bir hedef olarak görülebilir. Bir başka deyişle şu soruyu rahatlıkla yöneltmek gerekir: Hem rölâtivizmin hem de fundamentalizmin -kendiliğinden ya da yapay müdahalelerle- ortaya çıkmasına zemin hazırlayan yapısal dönüşüm süreçleri, zaten liberal demokrasiyi hedefleyen bir gayret ola gelmemiş miydi? Bunun ötesinde, özünde sürekli şüpheli bir tavrın mevcudiyetini gerektirdiği savunulan hakikat arayışının varacağı son aşamayı tavsif eden nitelikleri, liberal demokraside ve onun temin ettiği toplumsal düzende bulmak ne ölçüde mümkündür?

Batı merkezli düşüncenin bir eseri olduğunu savunduğumuz insan haysiyeti konusundaki evrensel ideale ya da insan hakları nosyonuna dair fazlaca duyulan güven, rölâtivizmin ya da onun karşısında konumlandırılan fundamentalizmin ortaya çıkardığı tehdit ve sorunları ortadan kaldıracak bir tasarım ortaya çıkarma konusunda, ister istemez liberal demokratik düzene yaslanacaktır. Fakat geçtiğimiz on yıllar içerisinde liberal dünya düzeni, onu arzulayan ya da ondan çıkar sağlayan güç odaklarının bizzat yönlendirmeleri ile özgürlükçü kamusal alanı aşama aşama dışlayan bir görünüm arz etmiştir. Tecrübe edildiği kadarıyla, söz konusu düzen, kitle yönetimine dönüşen ve kapitalizmin güdümünde bir medya anlayışıyla, tüketimcilik ideolojisiyle ve tek tip bir kültür hegemonyasıyla kendini var etmiştir. Bu açıdan, pratikte vardığı nokta itibarıyla bizatihi liberal demokratik düzen fundamentalizm ve rölâivizm gibi aşırılıkların ortaya çıkmasında başat rollere sahip olmuştur.

¹⁵ Berger, Zijderveld, *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*, 120-122.

Dahası, liberal demokrasinin 'asil şövalyeleri', Berger ve Zijderveld'in haklı bir biçimde eleştirdiği fundamentalizm ve rölâtivizmi siyasi, toplumsal ve ekonomik hedefleri açısından araçsallaştırmıştır. Bu anlamda, Berger ve Zijderveld'e siyasi ve toplumsal iktidarın etkilerini ve nüfuz etme potansiyelini ihmal ettiklerine yönelik temelden bir eleştiri yöneltilebilir.

Berger ve Zijderveld, bir öneri olarak sundukları ılımlılık siyasetini, liberal demokratik düzen bağlamında ele alarak, devlet, piyasa ve sivil toplum üçgeni üzerinden biçimlendirmektedir. Çalışmanın son bölümü kapsamında geliştirilen bu teklifin ilk ayağı olarak devlete bazı temel sorumluluklar yüklenmektedir. Devlet bu kapsamda, demokratizme, yani demokrasinin bir ideoloji olarak yaygınlaştırılmasını arzulayan projelendirmelere düşmeksizin, kurumsallaşmış bir muhalefetin denetim gücüne vurgu yapılarak, özgürlük ile insan haysiyeti bakımından düzenleyici bir mevkide tutulmaktadır. Piyasa ise sağın "dizginsiz rekabet anarşisine", solun da "aşırı devlet müdahaleciliğine" kapılmaksızın özgürleştirici dinamikleri açısından kritik bulunarak "ılımlılık siyasetinde" bir diğer sacayağı olarak görülmektedir. Son olarak, sivil toplum, devlet ve piyasa karşısında bireyi koruma, onları denetleme ve devlet ile piyasa arasında aracılık yapma işlevleri bakımından, dengenin muhafazasında üçüncü ayak olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra, Max Weber'den mülhem sorumluluk etiği, kesin inançların ortaya çıkmasına olanak sağlayan bir paradigma olarak görülen inanç etiğine tercih edilmekte ve aşırıya kaçmayan, kurumsallaşmış, hakikate mutlak bir şekilde teslim olmaksızın ya da onu inkâr etmeksizin inanmaya çağırın şüphenin kaynağı olarak olumlanmaktadır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Berger ve Zijderveld'in yukarıda alıntılanan ön koşulları üzerine kültürel farklılıklar açısından düşünüldüğünde, neyin marjinal neyin öz, neyin öteki ve düşman neyin 'biz' olduğuna ilişkin referansımızın liberal demokrasi olması hususunda, fundamental ya da rölâtivist odakların üzerinde uzlaşabileceği bir zeminin varlığından bahsetmek de oldukça zor görünmektedir. Ayrıca, liberal demokrasinin referans noktası olarak alınması ve Batı'da fundamentalizm kavramı mevzu bahis olduğunda akla gelen ilk şeyin İslâm ya da "İslâmcılık" olması, önerilen "ılımlılık siyasetinin" Batı merkezli bir form olmaktan öteye gidemediğini göstermektedir. Zira Sayyid'in belirttiği üzere bu konu açıldığında genel olarak "İslâmcı fundamentalizm örnekleri üzerinde

durularak fundamentalizm taze tutulmaktadır".¹⁶ Ne kadar kıymet verilirse verilsin, Berger ve Zijderveld'in önerdiği bu reçete, uygulanabilir bir seçenek olmaktan çok, ütöpik bir tasarım ya da oldukça istisnai bir durum arz edecek denli düşük bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Berger ve Zijderveld giderek daha uçlarda yaşamaya savrulan günümüz toplumlarına itidâl çağrısı yapmakta haklı olsalar da, "Şüpheye Övgü" kitabı, sunduğu tekliflerin bu tür zayıflıkları konusunda eleştirilebilir. Hem toplumsal ve siyasal iktidar odaklarının hem liberal ekonomik düzenin rahatlıkla fundamentalizmi de rölâtivizmi de araçsallaştırabildiğinin unutulmaması gerekir. Fundamentalizmin ve rölâtivizmin, şüpheye ve bir arada yaşamının erdemlerine ilişkin ahlâki birer tasarımları olmaması bakımından toplumsal uzlaşmaya karşı tehdit oldukları açıktır. Ancak, toplumsal çatışmaların kökenine dair güncel ve daha derin bir analiz, çalışma boyunca sürdürülen işlevselci yaklaşıma daha gerçekçi bir açıdan yaklaşmayı temin ederek katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- _____. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Berger, Peter Ludwig ve Zijderveld, Anton C. *Şüpheye Övgü: Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?*. çev. Kadir Canatan, Raşit Bal, Hasan Yar. İstanbul: Açılım Kitap, 2018.
- Berger, Peter Ludwig ve Thomas Luckmann. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Berger, Peter Ludwig. "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine". *Sekülerizm Sorgulanıyor*, ed. Ali Köse, 75-93. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- _____. "Sekülerizmin Gerilemesi". *Sekülerizm Sorgulanıyor*, ed. Ali Köse, 11-32. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Gellner, Ernest. *Postmodernizm İslam ve Us*. çev. Bülent Peker. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar*. çev. Erkil Günür. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2011.
- Liotard, Jean Francois. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Sayyid, Selman. *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*. çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Zijderveld, Anton C. *Soyut Toplum*. çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

¹⁶ Selman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. E. Ceylan, Nuh Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 24.



Kitap Tanıtımı | Book Reviews



Mahmut Aydın, Hz. İsa'ya Ne Oldu?,
(Otto, Ankara, 2017, 191 sayfa.)

İslam ve Hristiyan dünyasının köklü tartışma konularından biri olan İsa-Mesih'e ne olduğu sorusu hem Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında, hem de bu iki grubun kendi içlerinde netleştiremediği teolojik bir problemdir. Günümüz Hristiyanlığı İsa üzerine kurulu olmasına rağmen İsa'nın yargılanma süreci ve akıbeti ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Örneğin İsa'nın çarmıhta ölmediğini sadece bayıldığını, İsa'nın ölümünün fiziki değil sembolik bir ölüm olduğunu, ya da İsa'nın değil ona benzetilen başka birinin çarmıha gerildiğini savunan Hristiyan grupların olduğu bilinmektedir. Fakat bu görüşleri savunanlar kilise tarafından Hristiyanlık dışına itilmektedir. Hristiyanlık tarafından kabul edilen İsa inancı, İsa'nın çarmıhta ölmesi, üçüncü günde ölüme galip gelerek dirilmesi, Tanrı'nın katına yükseltilmesi, onun sağ yanına oturması ve dünyanın sonuna doğru Tanrısal krallığı tesis etmek üzere yeniden yeryüzüne ineceği inancı üzerine kuruludur. Bununla beraber İsa'nın, Âdem'in işlediği günahın kefareti olarak çarmıhta kanını akıttığına, böylece Tanrı ile insanoğlu arasında uzlaşmayı sağladığına inanılmaktadır. İsa'ya dair bu bakış açısı Hristiyanlığın özünü oluşturmaktadır.

İsa konusunda çeşitli eserler kaleme alan Mahmut Aydın tanıtıma çalıştığımız *İsa'ya Ne Oldu?* adlı çalışmasında, ön kabullerle inanç haline gelen İsa hakkındaki tartışmalı konuları, efsaneleşen rivayetleri ele almaktadır. Malum konuları Hristiyan ve İslam düşüncesindeki temel kaynaklar ışığında tarihsel açıdan yeniden değerlendirerek ulaşılan verilerin bilgi değerini okuyucuya sunmaktadır. Kitap üç bölüm, bir değerlendirme ve ek kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde müellif, İsa'nın çarmıha gerildiği süreci "çile haftası" olarak tanımlayan İncil pasajlarını inceleyerek, Hristiyan inancına göre İsa'nın niçin, kim tarafından ve nasıl tutuklandığını, yargılandığını ve idam edildiğini tartışmaktadır. İkinci bölümde İsa'nın ölümden dirilişi ve taraftarlarına görünmesi ile ilgili İncil rivayetlerini tarihsel olarak değerlendirmektedir. Üçüncü bölümde İsa'nın akıbeti sorununun İslam düşüncesinde nasıl ele alındığını ve Kur'an'ı Kerim'in muhtevası ile bu meseleye nasıl yaklaşılması gerektiğini tartışmaktadır. Ek bölümde ise 1970'li yıllarda Mısır'da bulunan Yahuda İskaryot'a ait olduğu iddia edilen Yahuda

İncilî'nin 2004 yılında hazırlanan İngilizce çevirisinin Türkçe tercümesi yer almaktadır.

Aydın eserinin Giriş kısmında, İsa'nın çarmıha gerilmesinin sebepleri ve sonrasında gelişen olaylarla ilgili kanonik İncillerde (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) ve apokrif Petrus İncilî'nde yer alan bilgileri değerlendirirken, mevcut bilgilerin kısıtlı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca mezkûr kaynaklardaki rivayetler bir araya getirildiğinde onların aslında tek bir kaynaktan türediğini, bu temel kaynağın adı geçen İncillerden biri veya hipotetik bir metin olabileceğini de eklemektedir. Yazar, bilinen ilk İncil olması ve Matta ile Luka'nın onu temel kaynak olarak kullanmasından dolayı Markos İncilî'ni çalışmasına zemin olarak kabul etmektedir (s.16).

Müellif ilk bölümde, İsa'ya idam cezasını Yahudilerin mi yoksa Romalıların mı verdiğini, İsa'nın İncillerde ifade edildiği gibi dinî suç sayılan bir eylemden dolayı mı yoksa siyasi bir suçtan dolayı mı idam cezasına maruz kaldığını tartışmaktadır. Bu cezanın neden çarmıha gerilmek suretiyle olduğunu ve İsa'nın ne zaman idam edildiği ile ilgili bilgileri analiz etmektedir. Aydın, ilgili İncil rivayetlerini inceleyerek, verilen bilgiler arasındaki çelişkileri ve tarihsel açıdan mümkün görünmeyen hadiseleri tespit etmektedir.

İncil pasajlarını inceleyen müellif, ilk dönem Hıristiyan cemaatinin, İsa'ya verilen idam cezasının sorumluluğunu Romalılarından alarak sadece Yahudilere yükleme eğiliminde olduğunu belirtmektedir. Aydın, oluşturulmak istenen algının arka planında yatan politik sebeplerin varlığına dayanarak, bu yaklaşımın İsa ve taraftarlarının Romalıları nezdinde siyasi bir suçlu/tehlikeli olarak görülmemesi ve Hıristiyanlığın Roma topraklarında rahatça yayılması niyetiyle üretildiğini savunmaktadır. Yazar, bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için, idam kararının alınmasında Yahudilerin tamamen etkisiz olduğu imajını vermek istemediğinin altını çizerek, bir iş birliği neticesinde bu kararın alındığını ileri sürmektedir (s.55-57).

Kimi İncil pasajlarında İsa'nın Yahudi geleneğine göre küfür sayılan bir iddiada bulunduğu, yani kendisinin Allah'ın oğlu olduğunu söylediği ve bu gerekçeyle teolojik bir suçtan dolayı idam cezası aldığı belirtilmektedir. Bu durumu söz konusu dönemde uygulanan cezalandırma yöntemlerine göre değerlendiren yazar, dinsel bir nedenden dolayı ölüm cezasına çarptırılanların taşlanmak suretiyle idam edildiğini belirtmektedir. Böylece İsa'nın teolojik bir suçtan dolayı çarmıha gerildiği bilgisinin tarihsel açıdan hatalı olduğu

anlaşılmaktadır. Çarmıha germek suretiyle idam etmenin genellikle siyasi isyancılara ve asi kölelere uygulandığını ifade eden yazara göre, İsa'nın bir köle olmadığı bilindiğinden dolayı, O'nun ancak siyasi bir suçlu olarak çarmıha gerildiğini söylemek mümkündür (s.42-43).

Yazar mevcut rivayetleri analiz ettikten sonra, Hristiyanlığın özünü oluşturan inanışlardan biri olarak kabul edilen, İsa'nın Âdem'den sirayet eden insanlığın günahına kefalet olsun diye idam edilmiş bir kurban olduğu inancının güvenilir hiçbir kaynağının olmadığına değinmektedir. Aydın'ın kanaatine göre İsa, yaptığı vaazlarla ve mabet çevresindeki alışılmadık eylemleriyle, dönemin ileri gelenlerinin dikkatini çekmiştir. Bu nedenle de Roma valisi Pontus Pilatus ile bölgenin güvenliğini sağlamakla sorumlu baş kâhinin ortak istekleri doğrultusunda halkı isyana teşvik etme potansiyeli bulunan siyasi bir suçlu olarak idam edilmiştir (s.59).

İsa'nın çarmıha gerildikten sonraki akıbetini anlatan kutsal kitap rivayetlerini tek tek ele alarak tarihsel açıdan değerlendiren Aydın, ayrıca İsa'nın ölümden dirilme hadisesinin gerçek olup olmadığı ve çarmıh hadisesinden sonra ilk önce kime, nasıl ve nerede görüldüğü meselelerini de tartışmaya açmaktadır. Müellif zaman zaman tarihsel İsa'yı ortaya koymaya çalışan Hristiyan araştırmacıların bulgularına bölüm içinde yer vermektedir. Aydın, ilk önce Hristiyanlığın yapıtaşı olan İsa-Masih'in çarmıha gerilmek suretiyle idam edilmesinin üçüncü gününde ölümden dirildiği ve taraftarlarına görüldüğü şeklindeki ön kabul ile ilgili Hristiyan kaynaklarda yer alan rivayetleri derleyerek, kaynaklar arasındaki uyumsuzluğu ve çelişkileri gözler önüne sermektedir. Yazar görünme eyleminin mahiyeti ile ilgili maddi ve manevi olmak üzere iki görüşün olduğunu belirterek, çeşitli teologların görüşlerine temas etmektedir (s.84-85).

İncillerde yer alan bilgileri değerlendiren yazar, İsa'nın başına geldiği rivayet edilen olayların üzerinden kırk yıl gibi uzun bir zaman sonra yazıya geçirilmesi ve İncillerdeki bazı bilgilerin birbiriyle çelişmesinden dolayı güvenilir olmadıklarını belirtmektedir. Ayrıca yargılama ve çarmıha gerilme süresine birebir şahit olmuş tanıkların ifadelerinin bulunmaması ve İsa'nın çarmıha gerilme zamanı ile şeklinin tarihsel açıdan sorunlu olması, yazarı bu rivayetlerin İncil derleyicileri tarafından üretildiği ve İsa ile ilgili kendi beklentilerinin ürünü olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Aydın, İsa'nın çarmıha gerildikten sonraki akıbeti ile ilgili kanaatini üçüncü bölümde daha açık ve kapsayıcı olarak belirtmektedir. Burada Kur'an-

1 Kerim'in çizdiği genel İsa portresini açığa çıkarmayı önceleyen müellif, İsa'nın diğer peygamberlere göre farklı olup olmadığını ayetler ışığında sunmaktadır. Bu ayetlerden hareketle, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi açısından Allah'ın bir mucizesi olduğu, bunun haricinde diğer peygamberler gibi bir insan olduğu, kendisine tebliğ vazifesinin verildiği, kitap ve hikmetin öğretildiği sonucuna ulaşmaktadır (s. 99).

Ayrıca, Kur'an'ın İncil formatında bir biyografi ya da tarih kitabı olmadığını vurgulayarak, Hz. İsa ve diğer peygamberlerin hayatlarının tamamını değil, tevhit anlayışına kaynaklık edecek önemli kesitleri aktardığını belirtmektedir. Dolayısıyla Kur'an, Hz. İsa'yla ilgili her ayrıntıya yer vermemekte, fakat Yahudilerin onu öldürdükleri yönündeki iddialarına ve Hıristiyanların İsa'nın şahsıyla ilgili şirke varacak kadar aşırıya giden inançlarına yanıt vermektedir. Örneğin Hz. İsa'nın O'na tuzak kuranlar tarafından öldürülmediği ve Allah'ın O'nu inançsızlardan kurtardığı, Hz. İsa'nın Allah ile aynı cevherde olduğunu savunanlara karşı; onun da kendinden önceki peygamberler gibi bir beşer olduğu, onlar nasıl vefat etmişlerse İsa ve Meryem'in de aynı şekilde ölümlü olduğu, Kur'an-ı Kerim'de yer alan bilgiler arasındadır (s.101-103).

Müellif, Kur'an'daki Hz. İsa portresini açıkladıktan sonra, Hz. İsa'nın kıyamete yakın yeryüzüne ineceği, fitne ve fesadı sonlandırıp refahı hâkim kılacağı inancının İslam dünyasında hangi koşullarda ortaya çıktığını tartışmaktadır. Müellife göre bu inanış, İslam topraklarında Hz. Ali döneminde başlayıp Emeviler döneminde devam eden karışıklıklara çözüm üretilememesi neticesinde, Ortadoğu coğrafyasında bulunan diğer dini geleneklerdeki kurtarıcı fikrinin de etkisiyle Müslümanların gündemine girmiş ve Allah tarafından gönderilecek ilahi bir kurtarıcı bekleme eğiliminin doğmasına sebep olmuştur. Keza yazar, İsa'nın diri olarak semaya yükseltildiği, ahir zamanda dünyaya geri geleceği, Mehdi'ye tabi olacağı, Deccal'i öldüreceği gibi görüşleri savunanların; Kur'an'da yer alan ilgili ayetleri, hadis kaynaklarındaki konuya ilişkin rivayetleri temel alarak tevil ettiklerini savunmaktadır. Ayrıca İslam'ın, Mekke'nin fethinden sonra çeşitli coğrafyalara yayılmasıyla, dine sonradan giren mühtedilerin mevcut bilgi birikimlerinden tamamen arınmadığı malumdur. Aydın, nass ile kesinliği mevcut olmayan konularda mühtedilerin bu birikimlerini İslamileştirerek, Yahudi kültüründeki Mesih telakkisi ve Hristiyan kültüründeki Hz. İsa'nın akıbetiyle ilgili söylemleri Müslüman kültürüne dâhil ettikleri yönündeki tezini destekleyecek örnekler vermektedir (s.137-138).

Yazarın kanaatine göre, Hz. İsa'nın doğumu ve bazı özellikleri her ne kadar olağanüstülükler arz etse de, bunlar O'na ilahlık isnat edilmesi gerektiği anlamı taşımamaktadır. Bir Müslüman için bu olağanüstülükler, her peygamberde çeşitli şekillerde ortaya çıkan birer Peygamberlik nişanı olarak görülmelidir. Ayrıca Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne ineceğini savunanlar O'nun hangi sıfatla geleceğine, bir peygamber mi yoksa bir beşer olarak mı yeryüzüne ineceği sorusuna cevap vermelidir. Zira O'nun bir peygamber olarak geleceğini savunmak Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu belirten Ahzab Suresi 40. ayetle ters düşmektedir. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu gerçeğine halel getirmek istemeyenler ise Hz. İsa'nın O'nun ümmeti olarak yeryüzüne ineceğini savunmaktadır. Fakat yazara göre bu düşünce, Kur'an'da kendisine önem atfedilen bir elçiyi sıradan bir ümmet konumuna getirerek, peygamberliğin geçici bir vazife olarak algılanması gibi teolojik bir sorun doğurmaktadır (s.134-135).

Aydın'a göre, İsa'nın çarmıha gerildikten sonraki durumu Kur'an'ın genel tavrına uygun olarak düşünüldüğünde; Hz. İsa çarmıhta öldü sanılarak aslında bayılmış halde iken kaya bir mezara kapatılmış olabilir. Bir süre sonra kendine gelerek dışarı çıktığı ve kendisine tazimde bulunmak için mezara gelen kadın taraftarlarına (erkek taraftarların kendilerinin de cezalandırılabilceği endişesiyle bölgeden uzaklaşmış olması muhtemeldir) görünerek onlardan kendisinin ölmediğini havarilere bildirmelerini istemiş olabilir. Yazar, son olarak Hz. İsa'nın Celile bölgesinde kendisine sadık olan havarileriyle buluşarak yer altına çekilmek suretiyle peygamberlik vazifesine gizli olarak devam ettiğinin düşünülebileceğini belirtmektedir.

Aydın ek kısımda, öncelikle İncillerin derleniş ve Yahuda İncili'nin keşfediliş sürecinden kısaca bahsetmektedir. Ardından Yahuda İncili'nin National Geographic tarafından hazırlanan İngilizce tercümesini esas alarak metni Türkçe'ye çevirmektedir. Bu İncil'in Hristiyan dünyasında ihanetçi olarak kabul edilen Yahuda İskaryot'a biçilen rolü tamamen değiştirdiğini belirtmektedir. Adı geçen havari, çarmıha gerilme olayında insanlığın günahına kefarete olması için İsa'ya yardım eden bir kahraman olarak tanıtılmaktadır. Yazara göre böyle bir imaj çizilmesindeki amaç, kefarete doktrini bağlamında İsa'nın Tanrısal bir varlık olarak gönderildiği yönündeki geleneksel Hristiyan inancını kuvvetlendirmektir.

Netice itibariyle elimizdeki kitap sade ve anlaşılır üslubuyla, Hz. İsa hakkında araştırmalar yapan, yargılanma süreci ve sonrasına ön kabuller ile değil daha geniş bir perspektiften bakmayı arzulayan herkes için kapsamlı bir

çalışma niteliğindedir. Hıristiyan ve İslam düşüncesindeki temel kaynaklarda yer alan rivayetlerin aynı çalışmada bir araya getirilmesi bu eserin önemini arttırmakta ve okuyucuya karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Bu açıdan Hz. İsa'ya Ne Oldu başlığını taşıyan eser, erken dönem Hıristiyan düşüncesindeki ve dinî metinlerdeki İsa portresi üzerine çalışan araştırmacılar için bir başvuru kaynağı mesabesinde dir.

Büşra Gürel Günenç

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi

Yasin Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri*,
(Divan Kitap, Ankara, 2016, 208 sayfa.)

Yahudilerin dinî ve siyasi açıdan Müslümanlarla olan doğrudan ilişkileri Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesiyle başlamıştır. Hz. Muhammed'in Yesrib'e gelişiyle birlikte İslâm ve Müslümanlar, Medineli Yahudilerin dikkatini çekmiştir. Zira o dönemde Yahudiler, kendi kavimlerinden gelecek bir peygamber beklentisi içindeydiler. Bu sebeple Yahudiler Hz. Muhammed'e gelerek ona bazı sorular sormuşlardır. Yahudiler, bu sorular bağlamında Hz. Muhammed'i sınamış ve onun gerçek bir peygamber olup olmadığını anlamak istemişlerdir. Ancak Yahudiler, peygamberin kendilerinden geleceğini beklediklerinden dolayı Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun dinini yok saymışlardır. Bu nedenle Yahudiler ve Müslümanlar dini ve siyasi alanda bir mücadele içine girmişlerdir. Yaşanan tartışmaların etkisiyle Yahudiler, İslâm ve Müslümanlar hakkında olumsuz bir kanaate sahip olmuşlardır. Yahudilerin İslâm ve Müslümanlar hakkındaki görüşlerinin genelde olumsuz olmasının altında yatan gerekçe, Kur'an'ı Kerim'in, Yahudi kutsal metin anlatısındaki yanlışlık ve noksanlıklarını açığa vurması ve doğrusunu ortaya koymasıydı. Nitekim dinî metinlerin tahrif edildiğini zikreden Kur'an'ı Kerim'e karşı Yahudilerin de bir cevap üretme pratiğine giriştikleri görülmektedir. Bu sebeple Kur'an'ı Kerim'de yer alan benzer konuları İbranice'ye tercüme ederek bu iddiaları çürütmeyi amaçlamışlardır. Yahudilerin tercüme faaliyetleri zamanla Kur'an'ı Kerim'in tamamının çevrilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Yahudilerin Müslümanlara karşı mevcut olumsuz durumları da göz önüne alındığında, yapılan Kur'an'ı Kerim tercümelerinin sıhhati konusunda araştırmaların yapılması gerekmektedir. Kur'an'ı Kerim çevirilerinin aslına uygun yapıp yapılmadığı özellikle Kur'an'ı Kerim çevirilerinin hangi kriterlere göre yapıldığı hususlarının aydınlatılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'an'ı Kerim'den İbraniceye yapılan tercüme hakkında Yasin Meral'in, *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri* adlı eseri tercümelerin nasıl yapıldığı hakkında detaylı bilgi vererek konuya açıklık getirmektedir.

Meral, kendileri hakkında öne sürülen iddiaları çürütme adına Yahudilerin, İslâm ve Kur'an'ı Kerim'le ilgilenmeye başladıklarını ifade etmektedir. Yahudilerin yaptığı çalışmaların genellikle tercüme, reddiye ve gramer gibi konularda olduğunu belirtmektedir. Müellif, Yahudiler tarafından

yapılan bu çalışmaların nasıl ve niçin yapıldığını, çalışmalar sırasında yapılan kasıtlı-kasıtsız hataları, tutarsızlıkları ve yanlış anlamlandırmaları tespit ederek tartışmaya açmaktadır.

Dört bölüm halinde eserini okura sunan Meral giriş kısmında, çalışmada kullandığı metot ve yöntemler hakkında kısa açıklamalara yer vererek Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki ilk münasebetin gerçekleştiği dönem üzerinde durmaktadır. Bu temasın Yahudileri nasıl etkilediğini ve Yahudilerin İslâm'a bakış açılarının oluşmasında etkili olan meseleleri örneklerle anlatmaktadır. Ayrıca, Yahudilik ve İslâm'ın münasebeti noktasında israiliyatın nasıl doğduğu ve geliştiği hakkında bilgi vermektedir (s.13-32).

Eserin birinci bölümünde Meral, Yahudilerin Kur'an'ı Kerim'in vahiy kaynaklı olmadığını kanıtlama adına yaptıkları faaliyetleri ele almaktadır. Bu çerçevede Kur'an kelimesinin Yahudi eserlerinde hangi terimlerle ifade edildiği (s.36), Kur'an'ı Kerim'in oluşumu ve onun icâzı hakkında Yahudilerin ne düşündüklerini inceleyen yazar, konuları derinlemesine irdeleyerek açıklamaktadır. Kur'an'ı Kerim'in vahiy kaynaklı olmayışı ve Hz. Muhammed'in sahte bir peygamber olduğu hususunda Yahudilerin öne sürdüğü bazı iddialara temas eden Müellif, konuyu geniş bir perspektiften ele alarak incelemektedir. Daha sonra bu iddialara hem Yahudi hem de İslâm kaynaklarından deliller getirerek bu iddiaların geçersiz ve asılsız olduğunu kanıtlamaktadır. Hz. Muhammed'in Tevrat'tan esinlenerek Kur'an'ı Kerim'i oluşturduğu (s.42), Kur'an'ı Kerim mushafının Hz. Muhammed zamanındaki vahiy içermediği (s.45) ve Kur'an'ın icâzının kabul edilemeyeceği gibi hususlar (s.51), bu iddialar arasında zikredilmektedir.

Müellif, Kur'an'ı Kerim'den yapılan nakillerin Yahudiler tarafından nasıl kullanıldıklarına ikinci bölümde dikkat çekmektedir. Yahudilerin Kur'an'ı Kerim'i Arap edebiyatı bağlamında değerlendirdiklerini, deyimler ve dilbilgisi kitabı olarak kabul ettiklerini dile getirmektedir (s.65). Bu açıdan Yahudilerin Kur'an'ı Kerim'de geçen Arap diline ait deyimleri tespit ettiklerini, kendi dil kurallarını ve anlamı bilinmeyen kelimeleri açıklamak noktasında Kur'an'ı Kerim'den yararlandıklarını ifade etmektedir. Yazar, Müslümanların Tevrat'ın değiştirildiği ve hükmünün Kur'an'ı Kerim tarafından kaldırıldığı şeklindeki inançlarını reddetme amacıyla Yahudilerin Kur'an'ı Kerim'den çeviriler yaparak reddiyeler yazdıklarını belirtmektedir (s.78-85). Bunun yanı sıra yazar, Yahudilerin mantık, felsefe, tıp, edebiyat gibi alanlarda Müslüman âlimlerin eserlerini de tercüme ettiklerine değinmektedir.

Bu bağlamda Yahudilerin asıl nüshada yer alan Kur'an'ı Kerim ayetlerinin yerine Tevrat'tan benzer cümleler getirerek ve Kur'an'ı Kerim ayetlerini atlayarak eserleri çevirdiklerine işaret etmektedir. Tercüme konusunda Meral, Kur'an'ı Kerim'in çevirisi sırasında Yahudi âlimlerin yaptığı hatalara da temas ederek yanlış bilgilerin nasıl doğduğunu ustaca tespit etmektedir (s.86-90).

Kitabın üçüncü bölümünde Meral, Kur'an'ı Kerim'in Latince, İtalyanca, Fransızca ve Flemenkçe gibi farklı dillere yapılan tercümeleri ve bu tercümelerden İbraniceye yapılan çeviri eserlerini incelemektedir. Yazar, Avrupa'da Kur'an'ı Kerim'in Arapçadan Latinceye tercüme edildiği döneme dikkat çekerek Kur'an'ı Kerim'in tercüme edilmesinde ortaya çıkan zorluklara işaret etmekte ve insanların Müslümanlar hakkındaki görüşlerine dair bilgi vermektedir. Söz gelimi, Kur'an'ı Kerim'in Arapçadan Latinceye çevirisinin yapıldığı dönemde Kur'an'ı Kerim'le ilgili çalışmaların yasaklandığı ve bu yasağa karşı gelenlerin ölüm ile cezalandırıldığını nakletmektedir. Müellife göre bu cezaya rağmen yine de Kur'an'ı Kerim'in Latinceye çevrildiği ve bunun da sonradan çoğaltıldığı anlaşılmaktadır. Meral, Kur'an'ı Kerim'in yazımı ve basımı hakkındaki yasağın kalkması için Alman din adamı Luther'den yardım istendiğini ve böylece Latince Kur'an'ı Kerim'in basıldığını aktarmaktadır. Yazara göre Luther'in İslam'ı karalamak adına tercümeyle onay vermesi, Hz. Muhammed'i yalancı ve sahtekâr olarak niteleme ve bu şekilde tanıtma amacına yönelikti. Nitekim Luther, bu sebeple söz konusu tercümenin girişine bu ithamları içeren bir mukaddime yazarak Avrupa'da İslâm karıştılığını daha da arttırmayı amaçlamıştır. Meral, bu hassas konuya değinerek Avrupa'da Müslüman karıştılığının o dönemde hangi düzeyde olduğunu tasvir etmesi, İslam aleyhtarlığının Avrupa'daki tarihsel kökeni hakkında önemli ipuçları vermektedir (s.97-99).

Farklı dönemlerde Zvi Hayim Reckendorf, Yosef Yoel Rivlin, Aharon ben Şemeş ve Uri Rubin gibi Yahudilerin Kur'an-ı Kerim'i Arapçadan İbraniceye tercüme ettiklerini belirten yazar, yapılan tercümelerin hem Kur'an'ı Kerim'den hem de birbirlerinden farklı yazıldıklarını zikretmektedir. Söz gelimi bu tercümelerde yazar, İslâm ve Hz. Muhammed ile ilgili bölümlerin yer aldığını, Tevrat'tan açıklamalar yapıldığını belirtmektedir. Kur'an'ı Kerim'i Arapçadan İbraniceye tercüme edenler arasında Uri Rubin tarafından yapılan çeviriyi en detaylı çalışma olarak değerlendiren Meral, Uri'nin Müslümanlar tarafından kabul görececek bir çeviri yaptığını ve bu özelliği ile de diğer tercümelerden farklılık arz ettiğini haber vermektedir (s.144-148).

Yazar tercümelemin dışında *Judeo-Arabıc* (İbranice harflerle Arapça) adı verilen yazın tekniğiyle kaleme alınan Kur'an'ı Kerim nüshalarının varlığından bahsetmektedir (s.148). Bu eserlerin kimisinin varaklara yazıldığını, kapaklarında ve iç kısımlarında süslemelerin yapıldığını, sayfa kenarlarına Tevrat'tan açıklamaların yazıldığını ve Kur'an'ı Kerim'in iç düzeninden daha farklı biçimde tasnif edildiklerini dile getirmektedir. Yazar, bazı ilim adamlarının Müslümanlara karşı reddiye yazma amacıyla ya da ilmî meraklarından dolayı kütüphanelerinde bu eserleri bulduklarını ifade etmektedir.

Meral, eserin dördüncü bölümünde İbranice Kur'an çevirilerinden bazı örnekler vererek Kur'an'ı Kerim'le karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu kıyaslama ile tercümelemlerde ortaya çıkan tutarsızlıkları, anlam değişmelerini ve benzeri hataları daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yazar, karşılaştırma yaparken Arapçadan İbraniceye yapılan Kur'an'ı Kerim çevirilerini esas aldığını belirtmektedir. Tercümelemin analizi sırasında, ayetlerin Türkçe çevirisini vererek sonrasında İbranice tercümelemleriyle mukayesesini yapmaktadır. Böylece karşılaştırmalardan doğan farklılıklar, yazar tarafından tespit edilerek ortaya konulmaktadır. Örneğin Bakara sûresinde yer alan Tâlut ve Câlut kelimelerinin İbranice çevirilerde Şaul ve Golyat olarak tercüme edildiği yapılan kıyaslama sonucunda ortaya çıkmaktadır (s.166-192).

Yahudilik konusundaki araştırmalarıyla tanınan Meral, bu çalışmasıyla Yahudi düşüncesindeki Kur'an'ı Kerim algısının tezahürü olan çeviri faaliyetini birçok yönüyle açığa çıkarmaktadır. Bu sayede, Yahudi-İslâm tartışmalarında ortaya çıkan sorunlara farklı bir boyuttan bakılmasına imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda yazarın giriş kısmında tercüme faaliyetine neden olan tartışmaların ve olayların dinî, siyasi ve sosyo-ekonomik arka planına ilişkin bir başlığa yer vermesi, okurun merakını gidermesini sağlayabilirdi. Yasin Meral'in, *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri* adlı eseri, Kur'an'ı Kerim'in İbraniceye tercüme edilmesi konusunda alanında yazılan ilk kitap olma özelliği ile Yahudilik konusuna eğilen ve bilhassa Yahudilik-İslâm ilişkileri bağlamında çalışma yapan doktora ve yüksek lisans öğrencileri için başvuru kitabı konumundadır. Ayrıca konuya ilgi duyan entelektüel kesimin de dikkatle incelemesi gereken bir eserdir.

Nurten Nergiz

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi

Şeyma Ay Arçın, *İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi -Atalar Devrinden Asur ve Babil Hâkimiyetine Kadar-*,
(Ayışığı, İstanbul, 2016, 120 sayfa.)

Etnik ve dini bir grup olarak Yahudiler kadim bir tarihe sahiptir. Yaklaşık 4000 yıllık bu tarih hakkında bilgi edinebileceğimiz birincil kaynak Yahudilerin kutsal metni Tanah'tır. Bu metin, İsrail halkının kökenleri ve tarihine dair yapılan çalışmaların büyük bir kısmı için uzun süre tek referans kaynağı olmuştur. Kendine has dili ve dinî bir metin olma özelliği de göz önünde bulundurulduğunda, Tanah'ın araştırmalarda başvurulan yegâne kaynak olması, tarih bilimi açısından metodolojik bir sorun teşkil etmiştir. Ancak yakın zamanda bugünkü İsrail topraklarını da içine alan Mezopotamya uygarlıklarına ait kalıntıların gün yüzüne çıkarılmasıyla bu sorunun çözümüne ilişkin bir imkân doğmuş, keşfedilen yeni veriler ışığında İsrail tarihinin güncellenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Eskiçağ tarihi alanında çalışmalar yapan Şeyma Ay Arçın'ın *İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi* adlı eseri, bu hususun önemine işaret eder niteliktedir. Yazar, M.Ö. 2000 yılına tarihlenen Yorgan Tepe (Nuzi) kayıtlarından, Antik İsrail'e komşu Hitit ve Sümer metinlerinden ve Asur krallığına ait yazıtlardan kesitler alıntılararak okuyucuyu araştırmada kullandığı kaynakların bir kısmıyla tanıştırmaktadır. Amacı ve takip ettiği yöntem itibarıyla bu eser, dinler tarihi ya da Yahudi teolojisi çalışmasından öte arkeolojik verilere, antik yıllıklara ve yazıtlara dayalı bir tarih araştırmasıdır.

İki bölümden oluşan eserin giriş kısmında yazar, kökeninin Tanah dışındaki kaynaklarda var olduğu savından hareketle *İbrani* kelimesinin, Tanah öncesi süreçteki varlığına işaret etmektedir. Arçın, İbrani adının Mısır'da ortaya çıkarılan Amarna mektuplarında, Eski Babil dönemine tarihlenen Mari metinlerinde, Yorgan Tepe kayıtlarında ve M.Ö. 1500 yılına tarihlenen bir Hitit metninde benzer ifadelerle geçtiğini belirtmektedir. Bu sebeple *İbrani* isminin İsrail halkına mahsus olmadığını, kelimenin bölge uygarlıkları tarafından İsrail halkı gibi göçebe olup buldukları ülkede yabancı statüsünde olan sosyal grupları ifade etmede de kullanıldığını ileri sürmektedir (s.12).

Arçın, birinci bölümde İsrail halkının en eski devirlerini Atalar ve Hâkimler dönemi olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Tanah'ın anlatisıyla arkeolojik verileri karşılaştıran müellif, ikisinin çeliştiği noktalarda tarihçilerin kanaatlerini de zikrederek konu hakkında kendi görüşünü ifade etmektedir.

Yaratılışı ve Hz. Âdem ile başlayan insanlığın öyküsünü anlatan Tanah'a göre İsrail halkının atası Avram'dır. Fakat Arçın, Avram isminin M.Ö. 2 bin yılına tarihlenen Yorgan Tepe kayıtlarında sıkça rastlanan bir şahıs ismi olduğunu kaydetmektedir. Yazar, Tanah'ta geçtiği üzere Hz. İbrahim'in Tanrının emriyle Kenan ülkesine göç etmesinin M.Ö. 18. yüzyılın ikinci yarısına tekabül ettiğini düşünmektedir(s.17). Atalar bölümünün devamında Arçın, Yakub'un oğlu Yusuf'un yaşam öyküsünün anlatıldığı kısımda Tanah'a şöyle bir eleştiri getirmektedir. Bilindiği üzere Tanah, Yusuf dönemini anlatırken Mısır yönetimi için *Firavun* unvanını kullanmaktadır. Oysa Yusuf zamanında yönetici hanedan Hiksoslar için *Firavun* isimlendirmesi söz konusu değildir. *Firavun* unvanının, Hiksoslar sonrasında kullanılmaya başladığını tarihsel veriler üzerinden ele alan yazar, Tanah'ın bu unvanı Yusuf dönemi için ifade etmesinin bir anakronizm örneği olduğuna dikkat çekmektedir (s.24).

Arçın'a göre, Hz. Musa'nın yaşamının önemli kısmı, Tanrının buyruğuyla İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmak için gelmesiyle başlamaktadır. Tam da bu noktada müellif, Tanah'ın Mısır'dan çıkışa ilişkin verdiği M.Ö. 1447 tarihinin yanlış olduğunu, Çıkış olayının 13. yüzyıldan daha önce gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Tanah'ta belirtilenin aksine tarihi veriler bağlamında, İsrailoğullarının Kenan ülkesinde M.Ö. 1200'lerden öncesinde yerleşik olduklarına dair bir ize rastlanmamıştır (s.27-28).

Yazar kitabın ikinci bölümünde altın çağ olarak kabul edilen birleşik krallık dönemini yani Kral Davut ve oğlu Süleyman zamanını incelemektedir. Kral Davut döneminde İsrail halkının ulus olma bilincini kazanmaya başladığını belirtmektedir. Davut'tan sonra kral olan Süleyman'a ve onun dönemine dair bilgileri Tanah'ın ayrıntılı şekilde verdiğini zikreden Arçın'a göre kral Süleyman'ın dönemini efsanevi kılan şey, yaptığı icraatlardır. Çünkü o, Kudüs'te inşa ettirdiği tapınak, şehirlerin etrafına yaptırdığı surlar, askeri düzenlemeler, vergi idaresi ve politik amaçla yaptığı evliliklerle devlet düzenine geçişi sağlamış ve göçebelikten yerleşik hayata geçen bir topluluğa ulus olma bilincini yerleştirmiştir (s.47).

İkinci bölümün devamında yazar, Süleyman döneminde getirilen yeni uygulamaların, krallığın kuzey kabileleri tarafından dirençle karşılandığını belirtmekte, kabileden devlet sistemine geçişte yaşanan değişimlerin beraberinde bölünmeyi getirdiğini ifade etmektedir (s.47). Bu hususta, başkent Kudüs ile krallığın kuzeydeki merkezi Samaria şehri arasındaki rekabetin ve ağır vergilerin etkisi olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Süleyman

döneminde ağır vergilerden bunalan İsrail halkının, oğlu Rehoboam döneminde isyan ettiği ve neticede ülkenin, kuzeyde İsrail Krallığı ve güneyde Yahuda Krallığı olmak üzere ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Bu noktada yazar, krallığın ikiye bölünmesinin Kral Süleyman'ın yabancı kadınlarla yaptığı evlilikler nedeniyle verilmiş ilahi bir ceza olduğunu bildiren Tanah ifadelerine de yer vermektedir (s.49).

Müellif, ikinci bölümde İsrail ve Yahuda Krallıklarını ele alırken Tanah'tan, Moav ve Asur Krallıklarına ait yıllıklardan kesitlere yer vermektedir (s.54-82). Tanah'ta geçen anlatımla Asur kayıtlarını karşılaştıran yazar, İsrail, Asur ve Moav kralları arasındaki mücadele ve ittifakları aktararak İsrail krallığının siyasi tarihini özetlemektedir. Arçın, coğrafi olarak daha korunaklı bir bölgede kurulmuş olan Yahuda krallığının, hem İsrail Krallığı ile hem de Asur, Mısır ve Babil krallıklarıyla mücadele ettiğini belirtmekte, Tanah ve yazıtları irdeleyerek Yahuda Krallığının siyasi, ekonomik ve dini alanda yaptıkları icraatları aktarmaktadır. Süleyman tapınağının başkent Kudüs'te bulunmasının Yahuda krallığına dinî merkeze sahip olma açısından bir üstünlük kazandırdığını dile getirmektedir. Buna rağmen hem Yahuda hem de İsrail krallıklarında yönetime gelen bazı kralların Asur tanrılarına tapınarak halk nazarında yabancı tanrıların benimsenmesine ön ayak olduğu görülmektedir. Nitekim bu sebeple Asur tanrıları adına tapınaklar inşa ettirildiği ve bu tanrıların heykellerinin birçok yerde görünür hale geldiği nakledilmektedir (s.82). Yazar bu hususun temel gerekçelerinden birinin kralların farklı etnik kökenlerden gelen kadınlarla evlenmesi olduğunu ileri sürmektedir. Böylelikle yabancı inançların ülkede daha rahat bir şekilde karşılık bulduğu kanaatinde (s.52).

Sonuç bölümünde yazar, İsrail halkının Hz İbrahim ile başlayan göç olgusunun, İsrail Krallığının Asurlular tarafından, Yahuda Krallığının Babilliler tarafından yıkılıp halklarının topraklarından sürülmesiyle devam ettiğini ve *diaspora* kavramının köklerinin buraya değin uzandığını dillendirmektedir (s.90). Arçın eserini, Asur ve Babil hâkimiyetine kadar İsrail siyasi tarihinin genel bir değerlendirmesini yaparak noktalamaktadır. İsrail ve Yahuda Krallıklarının yıkılışına kadar İsrail halkının siyasi tarihini oldukça kısa ve öz şekilde sunan yazar son sözünde, metinde vurguladığı noktaları tekrar etmekte, İsrail Tarihinin genel haritasını çizerek eserin kısa bir özetini yapmaktadır. Yazarın çalışmasını daha kapsamlı ve ayrıntılı bir baskı ile tamamlamasının, eserin amacına ulaşması adına isabetli/yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İsrail'in erken tarihini ve ilk krallıklar dönemini kronolojik olarak sunan Arçın, bölge uygarlıklarının metinlerini ve arkeolojik verileri Yahudi kutsal literatürüyle karşılaştırarak okuyucunun konuya tarih bilimi ekseninden bakmasını sağlama çabasındadır. Araştırmasında referans gösterdiği kaynakların zenginliği ve takip ettiği yöntem, eserin ilmi titizlikle ortaya konduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu çalışma, İsrail tarihi ve Yahudilik söz konusu olduğunda Yahudi kutsal metin külliyyatı dışındaki kaynakların da Yahudilik araştırmalarında kayda değer bir konuma sahip olduğuna temas etmektedir. Yahudilik üzerine araştırmalarda bulunanlara farklı bir bakış açısı sunmayı hedefleyen ve konuya ilgi duyan okurların dikkatlerinden kaçmaması gereken bir eser niteliğindedir.

Rumeysa Tanrıver

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi

Fatih Özgökman, *Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü: Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi*, (Elis, Ankara, 2015, 255 sayfa.)

Tanrı'nın sonsuz bilgisinin insan iradesini önceden belirleyip belirlemediği dolayısıyla insan eylemlerinin özgürlüğü meselesi, tarih boyunca hem filozoflar hem de teologlar tarafından tartışılan bir sorun olmuştur. Bu sorun, her şeyi önceden bilmek anlamına gelen *Tanrı'nın ön bilgisi* ve *insanın özgür iradesi* olmak üzere iki öncülden meydana gelmektedir. Buna göre Tanrı'nın ön bilgisi, evrendeki her şeyi içine alan ve önceden belirleyen bir yapıya sahiptir. Bu sebeple Tanrı'nın, insanın gelecekte ne yapacağını da önceden belirlemiş olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunun neticesinde Tanrı'nın ön bilgisi karşısında özgür iradeye sahip olmadığımız anlamına gelen Fatalizm kavramı doğmaktadır. Ancak Tanrı, kutsal metinlerde insanın eylemlerinde özgür olduğunu ve onu yaptıklarından sorumlu tutacağını bildirmektedir. Bu anlamda birbiriyle çelişkili görünen Tanrı'nın ön bilgisi ve insanın özgür iradesi, zaman zaman bir paradoks olarak tanımlanmış ve düşünürleri ciddi manada meşgul etmiştir. Bu sebeple düşünürler, problem karşısında çeşitli çözüm önerileri geliştirmek zorunda kalmışlardır. Filozof ve teologların üzerinde çokça uğraştığı bu sorun, sadece İslam düşüncesinde kelamcılar tarafından tartışılmamış, aynı zamanda Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde de tartışılmaya değer bir konu olmuştur.

Batı dünyasında tartışılacak olan bu soruna çağdaş filozoflar, hala çözümler üretmeye devam etmektedirler. Batı'da bu probleme ilişkin öne sürülen çözüm önerilerinin ne olduğu sorusuna Fatih Özgökman, *Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü: Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi* adlı eseriyle cevap vermektedir. Eserinde, geçmişte ve günümüzde öne sürülen çözüm önerilerinin argümanlarını ve bunlara yöneltilen eleştirileri incelemektedir. Böylelikle ilahiyat ve felsefe alanında bu konuya ilişkin yürütülen çalışmalara katkıda bulunmaya çalıştığını ifade etmektedir (s. 8).

Yazar, eserin giriş bölümünde Tanrı'nın her şeyi önceden belirlemesi anlamına gelen kader kavramını tanımlamakta, bununla birlikte insanın geleceği bilme çabası olarak bilinen kehanet kavramına da değinmektedir. Bu iki kavramın, aynı zamanda insanın gelecekteki davranışlarının belirlenmesi problemini ortaya çıkardığını belirtmekte ve bu soruna yönelik

Hristiyanlık öncesi ve sonrası yapılan tartışmaları ele almaktadır. Eserin diğer bölümlerinde ise Tanrı'nın ön bilgisi ve özgür irade problemi hakkında Aristo'dan günümüze kadar çözüm önerisi sunan düşünürleri ve düşünce akımlarını farklı başlıklar altında incelemektedir.

Müellif, öncelikle geleceği bilmenin imkânsız olup olmadığı konusuna değinerek bu konu hakkında Batı düşüncesinde fikir beyan eden ilk düşünürün Aristo olduğuna işaret etmektedir. Aristo'nun, gelecek zaman ile ilgili önermeleri Tekabüliyetçi doğrulama ilkesine göre değerlendirdiğini belirtmektedir. Bu ilkeye göre bir önerme ancak dış dünyada bir karşılığı olursa doğru olarak kabul edilmektedir. Mesela "güneş doğuyor" önermesinin doğruluğu, gerçek hayatta güneşin doğmasına bağlıdır. Fakat şu anda gelecek daha meydana gelmediği için gelecek zaman önermeleri dış dünyada hiçbir şeye tekabül etmemektedir. Bunun neticesinde bu önermelerin doğruluk değeri bulunmadığı sonucuna ulaşan Aristo'nun gelecek ile ilgili şeyleri hiç kimsenin doğru olarak bilemeyeceği fikrini paylaştığını zikretmektedir (s.33-39). Bu bağlamda Tanrı'nın da geleceği bilemeyeceği sonucu çıkacağı için, Hristiyan düşünürlerin bu fikri pek kabul etmediğini öne sürmektedir.

Özgökman, Tanrı'nın geleceği zorunlu olarak ve doğru bir şekilde bileceğini savunan Hristiyanlığın, aynı zamanda insanı davranışlarından da sorumlu tuttuğunu dile getirmektedir. Ancak Tanrının geleceği zorunlu olarak bilmesi, özgür iradeyi ortadan kaldıracığından dolayı fatalizm kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle yazar, fatalizme düşmeden hem *Tanrı'nın ön bilgisi* hem de *özgür irade'nin* nasıl anlaşılması gerektiği hususunun temel tartışma konusu olduğunu zikretmektedir. Bu sebeple Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin, bu sorunu çözmek amacıyla her iki öncülü uzlaştırma gayretinde olduklarını dile getirmektedir (s.235).

Müellif, Tanrı'nın ön bilgisi ve özgür iradeyi uzlaştırmak yerine bunu bir problem olarak görmeyenleri dikkat çekici bularak onlara atıfta bulunmaktadır. Bu açıdan Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinden Aziz Augustine ve onun takipçisi Aziz Anselm'i örnek vermektedir. Bu iki düşünürün Tanrı'nın ön bilgisinin özgür iradeyi engellemediğine, aksine özgür iradeyi güvence altına aldığına inandıklarını belirtmektedir (s.52). Bununla birlikte ilk uzlaştırma denemelerinin Boeithus'un *zamansız ebedilik anlayışı* ile başladığını ve bu fikrin Thomas Aquinas tarafından savunulduğunu zikretmektedir. Buna göre Boeithus, Tanrı'nın zamandan bağımsız olarak her şeyi şimdi olarak bildiğini savunmaktadır. Bu nedenle

de bizim için gelecek olan bir şey Tanrı katında şimdi olarak bilinmekte ve böylece geleceğin önceden belirlendiği sorunu ortadan kalkmaktadır (s. 65).

Tanrı'nın zorunlu bilgisi karşısında özgür iradeye yer açmak için, Tanrı'nın, geleceği mümkün (değişken) olarak bilebileceğini savunanlara değinen Özgökman, Ortaçağ düşünürlerinden Dun Scotus, Ockhamlı William ve Luis De Molina'yı örnek vermektedir. Ockhamlı William ve Luis De Molina'nın fikirlerinin günümüzde de kabul gördüğünü zikretmekte ve özellikle Molina tarafından ileri sürülen *Orta Bilgi Teorisi'*ne geniş yer vermektedir. Buna göre Tanrı, insanın gelecekte özgürce yapacağı davranışları orta bilgisiyle mümkün olarak bilmektedir. Ancak bu bilginin Tanrı ile ilişkisi zorunlu, içeriği yani geleceği bilmesi ise mümkün bir yapıdadır. Böylece insan, davranışlarını özgürce yapmakta ve Tanrının ön bilgisi buna engel olmamaktadır (s.133). *Orta Bilgi Teorisi'*nin mantıklı argümanlar öne sürdüğünden dolayı günümüzde birçok taraftarı olduğunu dile getiren yazar, çağdaş filozoflardan Alvin Plantinga, William Lane Craig, Thomas P. Flint, Alfred J. Fredosso gibi düşünürlerin bu teoriyi savunmakta olduklarını zikretmektedir (s.138).

Günümüzde Batı dünyasında Tanrı'nın ön bilgisi hakkında yeni fikirlerin ileri sürüldüğünü ifade eden Özgökman, bu fikirlerin Nelson Pike tarafından ortaya atılan *katı olgular ve yumuşak olgular* üzerinden tartışıldığını dile getirmektedir. Buna göre geçmişte yaşanmış, değiştirilemeyen olgular katı olgular; değiştirilebilir olan gelecek ile ilgili olgular ise yumuşak olgulardır. Burada asıl tartışma konusu ise Tanrının ön bilgisinin katı bir olgu mu yoksa yumuşak bir olgu mu olduğu meselesidir (s.178). Yazar, daha çok akılcı olarak nitelendirilen bu çözüm önerisinin Tanrı'nın ön bilgisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı bir bakış açısının ortaya çıkardığını öne sürmektedir. Bu konuda yapılan tartışmaları ayrı bir bölümde inceleyerek bu düşüncenin yarattığı sorunları sorgulamakta ve yöneltilen itirazlara değinmektedir.

Batı dünyasındaki güncel tartışmalardan bir diğerine değinen Özgökman, Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinden Boethis'un *zamansız ebedilik anlayışına* çağdaş filozofların yönelttiği itirazları incelemektedir. Buna göre Boethis'un Tanrı'nın zamandan bağımsız olarak her şeyi şimdi olarak bilmesi anlayışını, çağdaş düşünürlerin pek mantıklı bulmadığını zikretmektedir.(s.208-230). Bu bağlamda yapılan eleştirilerin, zamanın dışında olan bir Tanrı'nın zamanın içindeki olayları bilmesinin imkânsızlığına dayandığını belirtmektedir. Ancak bu eleştirileri pek kabul

etmeyen yazar, zamansız bir Tanrının zamanın içindeki olayları bileceği ve müdahale edebileceği fikrini daha makul görmektedir (s.247).

Müellif, sonuç bölümünde ise fatalizm hakkında ileri sürülen çözüm önerilerini ve bunlara yönelik itirazları basit bir dille özetlemekte, bu çözüm önerilerinin yapısını analiz ederek bunların geçerliliklerini irdelemektedir. Aynı zamanda bu çözüm denemelerinin ne kadar ikna edici oldukları hususunu okurun takdirine bırakmaktadır.

Batı düşüncesindeki Fatalizm problemini Tanrının ön bilgisi ve özgür irade bağlamında ele alan Özgökman, eserinde bu konuda öne sürülen çözüm denemelerini kronolojik bir sırayla incelemektedir. Öne sürülen çözüm denemelerine bakıldığında, okurlara bu sorun hakkında farklı bir bakış açısı kazandıracığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu nedenle, problemin çözümü için farklı bakış açılarını içeren söz konusu eser, bu soruna ilişkin çözüm önerilerini merak eden araştırmacılar için kaynak eser niteliği taşımaktadır.

Beşir AYDIN

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi

Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*,

(Destek, İstanbul, 2016, 232 sayfa.)

İnsanın dünyaya gelmesiyle birlikte yaptığı ilk şey, kendisini ve çevresini tanıma faaliyetidir. Düşünen bir varlık olarak insan, hayatının ilk evrelerinde çevresindeki her şeyin onun için tasarlandığını varsayar. Ancak bir müddet sonra evrenin büyüklüğünü ve kendisinin bu devasa düzenin küçücük bir parçası olduğunu fark eder. Bu fark edişle birlikte hayatı ve varoluşunu sorgulayan insan; varlığının nedenini, varlık sahasındaki varlıkları var edenin neliğini ve varoluşun sebeplerini aramaya başlar. Bu problemlere karşılık olarak içinde yaşadığı toplumun inançları bir takım cevaplar üretse de buna ilişkin tatminsizlik, insanın cevap bulma arayışına girmesine sebep olur. Bu arayışın çıkış noktası, "Tanrı var mı?" sorusudur. Bu hususa ilişkin farklı yaklaşımların varlığından söz edilebilir. Bu yaklaşımlardan iki zıt noktada görüş belirten akımlar ise teizm ve materyalist-ateizmdir. Söz gelimi teizm Tanrı vardır cevabını verirken materyalist-ateizm ise Tanrı diye bir şeyin olmadığını öne sürmektedir. Bu iki zıt görüş de kendisi dışındaki düşüncelerin hak olmadığı iddiasıyla, ortaya koydukları inanç biçimlerini delillendirme yoluna gitmektedir. Bunun sonucu olarak da din adamları ve filozoflar tarafından konuya ilişkin birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de teizmi savunan Caner Taslaman'ın, *Allah'ın Varlığının 12 Delili* adlı kitabıdır.

Taslaman kitabın giriş bölümünde Allah'ın varlığının delillendirilmesinin, İslam akidesi bağlamında ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Allah'ın varlığına iman, İslam dininin temel şartıdır. Bu imana ulaşmada aklın vazgeçilmez bir rolü vardır. Yazar da bu gereklilikten yola çıkarak Allah'ın varlığının akla dayalı temellerinin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de Kur'an-ı Kerim'in Fussilet suresi 53. ayeti ve Zariyat suresi 20-21. ayetlerinden yola çıkmaktadır. Bu nedenle dış dünyadaki gözlemleri sonucunda ortaya koyduğu kanıtları *evren* delili, insanın iç dünyasına bakarak ortaya koyduğu kanıtları da *fitrat* delili olarak iki grupta toplamaktadır (s.16).

Kitabın birinci bölümünde evren delillerinden söz eden yazar, kozmolojik delil gibi klasik delilleri farklı adlandırmalarla yeniden bahse konu etmektedir. Bu klasik delilleri açıklarken modern bilimin Big Bang

teorisi, entropi yasası gibi bilimsel ve matematiksel verilerinden yararlanmaktadır. Bu veriler ile materyalist-ateizmin “mutlu tesadüf” olarak adlandırdığı, her şeyin bir tesadüf sonucunda oluştuğu fikrini de çürütmeye çalışmaktadır. Taslaman, teizmin evrene ilişkin mevcut yasaları, materyalist-ateizmden daha iyi açıkladığını belirtmektedir. Bunun sonucu olarak da teizmin materyalist-ateizme tercih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (s.119).

Müellif, ikinci bölümde, fıtrat delillerini savunurken mantıksal akıl yürütmelere özellikle yer vermekte ve detaylı anlatımlarla da delillerini zenginleştirmektedir. Taslaman önermelerinde materyalist-ateizm ile teizmin ayrıldığı noktaları tespit ederek bu noktalar üzerinden delillere dair düşüncelerini kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca fıtrat delillerinin *evren* delilleri gibi somut olmaması gerekçesine dayanarak bu delilleri açıklarken gündelik yaşantıdan aldığı örneklerden yararlanmaktadır. Bu anlatım tarzıyla da delillerin daha kolay anlaşılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Söz gelimi iradenin varlığını ortaya koyarken gün içerisinde giydiğimiz kıyafetler arasındaki seçimlerimizi iradeye bir örnek olarak göstermektedir (s.169-170).

Genel hatlarıyla bakıldığında Taslaman’ın, kullandığı argümanlar ile materyalist-ateizmin görüşlerini çürütmeye çalışarak Allah’ın varlığını kanıtlamayı amaçladığı görülmektedir. Bu amaca uygun olarak klasik delillerle yetinmeyip bunları yeni bilimsel sonuçları kullanarak güncelleme çabasındadır. Bu yönüyle eser din felsefesi alanında çalışan akademisyenlerle lisansüstü öğrencilerinin yanı sıra, Tanrı’nın varlığı konusuna ilgi duyan genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

Sabit EROĞLU

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Öğrencisi



Yazım ve Yayın İlkeleri



Artuklu Akademi Dergisi

Yazım ve Yayın İlkeleri

A. Yayın İlkeleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan, hakemli, akademik bir dergidir.
2. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde, başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimler sahasında, kaleme alınan akademik çalışmalara yer verilir.
3. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde telif veya tercüme makalelerin yanı sıra, araştırma notu, çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik, kitap tanıtımı ve kritiği gibi çalışmalar yayımlanır. Çeviri ve sadeleştirmelerin, metinlerin orijinalleriyle birlikte sunulması gerekmektedir.
4. *Artuklu Akademi Dergisi'*ne gönderilecek çalışmaların, daha önce başka herhangi bir bilimsel yayın organında yayımlanmamış olması veya değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Artuklu Akademi Dergisi Türkçe, İngilizce ve Arapça yayımlara yer vermektedir.
6. Yazarlara yazılarının yayımlandığı *Artuklu Akademi Dergisi* sayısından iki adet gönderilir. Yazarlara *Artuklu Akademi Dergisi'*nde yayımlanan yazıları için herhangi bir telif ücreti ödenmez.
7. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Başvurular aşağıda linki verilen dergipark adresi üzerinden yapılmaktadır: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi dergisine gönderilen yazılar, Word formatında Times New Roman fontu ile 12 puntoda ve iki yana yaslı olarak 1.5 satır aralıklı yazılmalıdır. Başlıklar kalın/bold olarak yazılmalı, dipnotlar ise 10 puntoda iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan, sağdan, üstten ve alttan 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Makalelerin kelime sayısı en az 5.000 en çok 8.000 olmalıdır. Araştırma notları 2.500, diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık, başlık, öz ve anahtar kelimeler içermelidir. Öz ve İngilizce özü (abstract) her biri 100-150 kelime arasında olmalı ve her birinde 5 anahtar sözcüğe yer verilmelidir. Öz/abstract 10 puntuyla ve kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır.
5. Artuklu Akademi Dergisi, makale değerlendirmelerinde “Kör Hakem Uygulaması”nı benimsemektedir. Bu sebeple yazarın adı veya yazarın kimliğini açık edecek şekilde dipnotlarda yer alacak herhangi bir bilgiye yer verilmemelidir.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra kullanılmalıdır.
7. Metinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntının asıl metinden ayrı olarak kenarlardan 1,5 cm daraltılarak verilmesi gerekmektedir.
8. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde artukluakademi@gmail.com adresine e-posta yoluyla ulaştırılmalıdır.
9. Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago dipnot sistemi kullanılır.
10. Kutsal metinlere atıflar dipnotta, süre adı, süre numarası ve ayet numarası sırasına göre verilmelidir. (örnek: el-Bakara, 2/10)
11. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harfle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
12. Çevirmen, (çev.); Muhakkik (tahk.); sadeleştiren (sad.); editör veya yayına hazırlayan (ed.: veya haz.); hicri (h.), miladi (m.); tarihsiz (trsz.) ve yayın yeri yok (y.y.) şeklinde gösterilmelidir.
13. Yazma eserlerde yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, numarası (no: “..” şeklinde), varak numarası (örnek: vr. 10b), Hadis eserlerinde ise varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Dipnot ve Kaynakça İle İlgili Örnekler:

Kitap

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35-54.

İkinci atıf

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 38.

Kaynakça:

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 45.

İkinci atıf

Sarıçam, Erşahin ve Özdemir, *Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38.

Kaynakça:

Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin ve Özdemir, Mehmet. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Derleme

İlk Dipnot:

Hüsamettin Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 61.

İkinci atıf

Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, 65.

Kaynakça:

Arslan Hüsametlin, ed. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma, 2005.

Çeviri

İlk Dipnot:

Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 113.

İkinci atıf

Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 113.

Kaynakça:

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Makale

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

İsmail Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", *Divan*, 16/31 (2011): 165.

İkinci atıf

Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", 170.

Kaynakça:

Kara, İsmail. "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları". *Divan*, 16/31 (2011): 157-174.

Derleme kitap içinde makale

İlk Dipnot:

İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardic, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) 50.

İkinci atıf

Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", 48.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. “Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi”. *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardiç, 47-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Muhammed Âbid el-Câbirî, “Niçin İbn Haldun?”, çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006), 11.

İkinci atıf

el-Câbirî, “Niçin İbn Haldun?”, 12.

Kaynakça:

el-Câbirî, Muhammed Âbid. “Niçin İbn Haldun?”. çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006): 9-16.

Sempozyum, Konferans, Panel Bildirisi

İlk Dipnot:

Ali Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 429.

İkinci atıf

Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, 444.

Kaynakça:

Bakkal, Ali. “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”. *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 425-454.

Ansiklopedi Maddesi

İlk Dipnot:

Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), V, 312.

İkinci atıf

Fayda, "Bedevî", 313.

Kaynakça:

Fayda, Mustafa. "Bedevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, V, 311-317.

Tez

İlk Dipnot:

Âdem Çalışkan, "Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), 101.

İkinci atıf

Çalışkan, "Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)", 55.

Kaynakça:

Çalışkan, Âdem. "Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)". Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

İnternet Kaynakları

İlk Dipnot:

Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

İkinci atıf

Alptekin, "Artuklular", <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular>.

Kaynakça:

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

B. Teklif Edilen Çalışmaya İlişkin Değerlendirme Kriterleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi* yazım ilkelerinde bulunan yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmelidir. Kurallara uygun olmayan makaleler için ön değerlendirme aşamasında yazardan düzeltme istenir.

2. Gönderilen çalışmanın araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmasına özen gösterilmelidir.
3. Teklif edilen çalışma, bilimsel niteliği haiz, ilgili sahaya terminolojik veya metodolojik katkıda bulunabilecek, özgün bir yapıda olmalıdır.
4. Alanla ilgili terminolojinin genel kabule uygun olarak doğru ve yerinde kullanılmasına özen gösterilmeli ve akademik dil ve üslûba dikkat edilmelidir.
5. Makalelerde ele alınan konu, temel kaynaklara dayanmalı ve alana ilişkin literatür gözden geçirilmiş olmalıdır.
6. Makale ortaya koyduğu problematiği destekleyecek argümanlar içermelidir. Aynı zamanda bu araştırma konusunun alana katkısı açık bir şekilde ifade edilmelidir.

C. Yayın Sürecinin İşleyişi:

1. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, bilimsel etiğe, dergi yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu bakımından öncelikle dergi sekreteryasınca biçimsel değerlendirmeye alınır. Ardından dergi editörleri tarafından yazının konu, içerik ve yazım kuralları açısından değerlendirilmesi yapılır.
2. Makale haricindeki çalışmalar, dergi sekreteryası ve editörler tarafından yapılacak biçim ve içerik değerlendirmesi neticesinde yayıma alınır. Eğer bu konularda herhangi bir revizyon kararı alınmışsa, düzeltmelerin yapılması için ilgili çalışma yazara iade edilir.
3. Makalelerde ise editöryal ön değerlendirme neticesinde çalışmanın hakemlere gönderilip gönderilmeyeceği hususunda karar alınır.
4. Ön değerlendirme neticesinde hakemlenmesi uygun görülen makaleler, "Kör Hakemlik" sistemi uyarınca iki hakeme gönderilir. İki hakemden de olumlu rapor alınması halinde ilgili makale yayım sürecine alınır.
5. Yazar hakemlerin ve editörlerin eleştirisi, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadır. Yazarın bu konudaki hassasiyeti, editör kurulu tarafından yayım sürecinde değerlendirilir.

6. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına editör kurulunca karar verilir.
7. Hakemlerden en az ikisinin “gerekli düzeltmeler sonrası yayımlanabilir” görüşünde olması halinde, yazardan gerekli düzeltmeleri yapması talep edilir. İstenen değişiklikler yapıldıktan sonra makale telifi editör kurulunca yeniden değerlendirilir.
8. Yayımlanmasına karar verilen yazılar, derginin yayımlanmasının ardından dergipark sayfasında pdf olarak erişime açılır.

مجلة آرتقو أكاديمي

قواعد الكتابة والنشر

أ- قواعد النشر:

1. مجلة آرتقو أكاديمي مجلة أكاديمية محكمة تصدر من قبل كلية العلوم الإسلامية في جامعة ماردين آرتقو مرتين في السنة في شهري حزيران وكانون الأول.
2. تُنشر في مجلة آرتقو أكاديمي الأبحاث في مجال العلوم الاجتماعية، وخاصة البحوث المتعلقة بالعلوم الإسلامية.
3. تُنشر في آرتقو أكاديمي المقالات المؤلفة والمترجمة بالإضافة إلى الترجمات والتحقيقات ومراجعات الكتب والتعريف بالكتب ونقلها والمذكرات البحثية وما إلى ذلك. ويجب أن تحتوي الترجمات على النصوص الأصلية.
4. البحث المقدم للنشر في المجلة يجب ألا يكون قد سبق نشره، ولا أن يكون في مرحلة التحكيم في مجلة علمية أخرى.
5. تُنشر في مجلة آرتقو أكاديمي الأبحاث باللغات التركية والعربية والإنجليزية.
6. من يُنشر بحثه في المجلة يتم إرسال نسختين إليه من العدد الذي نُشر فيه بحثه. ولا يحصل الكتاب على أي أجر مقابل مقالهم المنشورة في مجلة آرتقو أكاديمي.
7. المسؤولية العلمية والقانونية للآراء الواردة في البحوث المنشورة ترجع إلى أصحابها.
8. يتم تقديم طلبات نشر الأبحاث إلى عنوان (dergipark) من خلال الرابط الموجود أدناه:

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

ب- قواعد الكتابة:

1. يجب أن تكتب المقالات المرسلّة إلى مجلة آرتقو أكاديمي بملفّ وورد، بخط Traditional Arabic والخطّ بحجم 12 مع مراعاة ضبط محاذاة الأسطر، وتباعد الأسطر بمسافة 1.0 ويجب كتابة العناوين بالخط العريض (الغامق)، وخطّ الحواشي بحجم 10 مع مراعاة ضبط محاذاة الأسطر.
2. تخطيط الصفحة: يجب أن تكون بحجم A4 وبهامش بمقدار 2.5 سم من الجهات الأربع.
3. يجب أن تكون المقالة أكثر من 5000 وأقلّ من 8000 كلمة، وألا تتجاوز المذكرات البحثية 2500 كلمة، وألا تتجاوز البحوث الأخرى 1500 كلمة.

4. يجب أن تحتوي المقالة على عنوان المقالة والملخص والكلمات المفتاحية باللغتين التركية والإنجليزية، الملخص وترجمته يجب أن يكون بين 150-200 كلمة باللغة الإنجليزية والتركية، ويكون بعد كل ملخص خمس كلمات مفتاحية. ويجب أن تكون الملخصات مضيقة من الجوانب ومجم خط 10.

5. تتبني مجلة آرتكلو أكاديمي ما يُعرف بـ "نظام الحكم الأعمى"؛ ولهذا السبب ينبغي ألا تتضمن الحواشي السفلية اسم المؤلف أو أية معلومات تظهر هويته.

6. تكون أرقام الحواشي في المتن بعد علامات الترقيم.

7. في كتابة الاقتباسات يجب أن تُراعى القواعد المطلوبة للحواشي. ويجب أن تكون الاقتباسات مميزة عن بقية متن المقالة بأن تُصيَّق بمسافة 1.5 من جوانبها.

8. يجب أن تكون الخرائط والرسومات والجداول والمواد المماثلة المستخدمة في النصوص بصيغة JPEG أو GIF وفي حال وجود ضرورة للصور والملحقات فيجب إرسالها عبر البريد الإلكتروني artukluakademi@gmail.com

9. يُستخدم أسلوب شيكاغو (Chicago) في التوثيق وكتابة الحواشي في المقالات.

10. في توثيق النصوص المقدسة في الحاشية يُراعى ترتيب اسم السورة ثم رقم السورة ثم رقم الآية. (مثال: البقرة ، 10/2)

11. في توثيق أسماء المصادر عندما تكتب باللاتينية يُكتب الحرف الأول من الكلمة الأولى فقط بالحرف الكبير، وكذلك أسماء الأعلام، وباقي الكلمات بحروف صغيرة. وأما توثيق أسماء المصادر المكتوبة باللغة العثمانية أو اللغات الأجنبية فيُكتب الحرف الأول من كل كلمة بالحرف الكبير.

12. يجب استخدام الاختصارات الآتية: الترجمة: (تر.)، التحقيق: (تح.)، رئيس تحرير: (ر.ت.).

13. في المخطوطات يُكتب اسم المؤلف، ثم اسم الكتاب (بالمائل)، ثم المكتبة، ثم الرقم هكذا (رقم: "...")، ثم رقم الورقة مثلاً (ورقة: 10ب)، وإذا كان في مصادر الحديث يُكتب رقم الحديث.

الأمثلة حول توثيق المصادر

الكتاب

كاتب واحد

الإحالة الأولى:

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 121-123.

الإحالة الثانية:

الزمخشري، أساس البلاغة، 120.

ثبت المصادر:

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

كاتبان أو ثلاثة كُتب

الإحالة الأولى:

محمد مقبل عليما، وصالح ناصر عليمان. النظام التربوي الأردني. (عمان: دار الشروق، 2004)، 25.

الإحالة الثانية:

عليما وعليمان، النظام التربوي الأردني، 30.

ثبت المصادر:

عليما، محمد مقبل وعليمان، صالح ناصر. النظام التربوي الأردني. عمان: دار الشروق، 2004.

المختارات

الإحالة الأولى:

محمود فاخوري، ر.ت.، منتخبات من نصوص قديمة، (حلب: منشورات جامعة حلب، 2005)، 50.

الإحالة الثانية:

فاخوري ر.ت.، منتخبات من نصوص قديمة، 51.

ثبت المصادر:

فاخوري محمود، ر.ت.، منتخبات من نصوص قديمة، حلب: منشورات جامعة حلب، 2005.

الترجمة

الإحالة الأولى:

مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، تر. عادل خير الله (بيروت: شركة المطبوعات، 1999)، 45.

الإحالة الثانية:

ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر، 50.

ثبت المصادر:

ويليس، مايكل، التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، تر. عادل خير الله، بيروت: شركة المطبوعات، 1999.

المقالة

المقالة في المجلة

الإحالة الأولى:

عامر الجراح، "التضمين النحويّ؛ وجوهها وأغراضها وأحكامها"، مجلة ماردين آرتقلو، 1/5 (2018): 200.

الإحالة الثانية:

الجراح، "التضمين النحويّ"، 200.

ثبت المصادر:

الجراح، عامر، "التضمين النحويّ؛ وجوهها وأغراضها وأحكامها"، مجلة ماردين آرتقلو، 1/5 (2018): 213-197.

المقالة في كتب مجتمعات المقالات

الإحالة الأولى:

عباس إحسان، "العرب في صقيلية"، مراجعات حول العروبة والإسلام وأوروبا، رت. محمود السمرة، الطبعة الأولى، (الكويت: مجلة العربي، 1984)، 72.

الإحالة الثانية:

إحسان، "العرب في صقيلية"، 73.

ثبت المصادر:

إحسان، عباس، "العرب في صقيلية"، مراجعات حول العروبة والإسلام وأوروبا، رت. محمود السمرة، الطبعة الأولى، الكويت: مجلة العربي، 1984.

المقالة المترجمة

الإحالة الأولى:

هينريخ شيرغز، "تأثير العلوم العربية على نشوء الجامعات في أوروبا" تر. محمد يحيى الهاشمي، مجلة المعرفة، 51، (1966)، 6.

الإحالة الثانية:

شيرغز، "تأثير العلوم العربية على نشوء الجامعات في أوروبا"، 7.

ثبت المصادر:

شيرغز، هينريخ، "تأثير العلوم العربية على نشوء الجامعات في أوروبا" تر. محمد يحيى الهاشمي، مجلة المعرفة، 51، (1966)، 4-19.

بحوث المؤتمرات والمحاضرات

الإحالة الأولى:

عاقل نبية، "مولد الحزبية السياسية وقضية الحكم"، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ الشام، الجامعة الأردنية، (عمان: 1989)، I، 80.

الإحالة الثانية:

نبيه، "مولد الحزبية السياسية وقضية الحكم"، 81.

ثبت المصادر:

نبيه، عاقل، "مولد الحزبية السياسية وقضية الحكم"، المؤتمرات الدولي الرابع لتاريخ الشام، الجامعة الأردنية، عمان: (1989)، I، 80.

الموسوعات

الإحالة الأولى:

إميل بديع يعقوب، "الابتداء" موسوعة علوم اللغة العربية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 70.

الإحالة الثانية:

يعقوب، "الابتداء"، 72.

ثبت المصادر:

يعقوب، إميل بديع، "الابتداء" موسوعة علوم اللغة العربية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006).

الرسائل الجامعية

الإحالة الأولى:

منصور حمدي، "حركة الشعر في قبيلة ضبة في الجاهلية و صدر الإسلام"، (رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، 1990)، 50.

الإحالة الثانية:

حمدي، "حركة الشعر في قبيلة ضبة في الجاهلية و صدر الإسلام"، 55.

ثبت المصادر:

حمدي، منصور، "حركة الشعر في قبيلة ضبة في الجاهلية و صدر الإسلام"، رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، 1990.

ج- معايير التحكيم:

1. في مجلة آرتقلو أكاديمي يجب مراعاة القواعد الكتابية المذكورة آنفًا في فقرة قواعد الكتابة إلى أقصى حدّ. ويُطلب من المؤلف التعديل للمقالات غير الممتثلة لهذه القواعد في مرحلة التقييم الأولى.
2. يرجى الحرص على إعداد المقالات وفقًا لأخلاقيات البحث والنشر.
3. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر مميّزًا وقادرًا على تقديم مساهمة علمية أو منهجية في المجال المعني.
4. يُرجى الانتباه إلى استخدام المصطلحات المتعلقة بميدان الدراسة بالشكل المتوافق عليه في ذلك الميدان ويجب الانتباه إلى استخدام اللغة بشكل سليم وأسلوب أكاديمي.
5. يجب أن تُعتمد في كتابة المقالات المصادر الأساسية المتعلقة بموضوع المقالة، وأن تُذكر الأبحاث السابقة المكتوبة في موضوع البحث.
6. يجب أن يتمّ دعم مادّة البحث وإشكاليته بالحجج اللازمة. وفي الوقت نفسه، ينبغي التعبير بوضوح عن مساهمة هذا الموضوع البحثي في مجاله.

د- إجراءات النشر:

1. أولاً تُعرض الأبحاث المقدمة للنشر لتقييمها رسمياً من قِبَل أمانة المجلة من حيث التوافق مع الأخلاقيات العلمية وكتابة الجملات ومبادئ النشر. ثم يتم تقييم البحث من ناحية الموضوع والمحتوى والقواعد الإملائية من قبل محرري المجلة.
2. باستثناء المقالات، يتم نشر العمل نتيجة لتقييم الشكل والمحتوى من قبل أمانة المجلة والمحررين. وإذا كان هناك ملاحظات حول الأمور السابقة فسيتم إعادة البحث إلى صاحبه لإجراء بعض التعديلات.
3. أمّا في المقالات فبعد تقييم محرري المجلة، يُتخذ القرار إمّا بإرسال البحث إلى المحكّمين وإمّا برفضه.
4. يتم إرسال المقالات التي تمّت الموافقة على تحكيمها نتيجة لتقييم محرري المجلة إلى محكّمين اثنين وفق "نظام الحكم الأعمى". ويتمّ نشر المقالة في حالة الإجابة بتقرير إيجابي من كلا المحكّمين.
5. يجب على الكاتب أن يأخذ بعين الاعتبار الانتقادات والاقتراحات والتعديلات من المحكّمين والمحررين. ويتم تقييم مراعاة المؤلف للملاحظات السابقة من قبل هيئة التحرير خلال إجراءات النشر.
6. إذا كان قرار أحد المحكّمين سلبياً والآخر إيجابياً يتم إرسال المقالة إلى محكّم ثالث، ويقرّر مجلس التحرير ما إذا كان سيتمّ نشر البحث أم لا وفقاً لقرار المحكّم الثالث.

7. إذا وافق اثنان على الأقل من المحكّمين على نشر البحث بشرط التعديل يُطلب من المؤلف القيام بهذه التعديلات وبعد القيام بالتعديلات المطلوبة يتمّ مراجعة البحث من قبل المحرّرين من جديد.
8. بعد نشر البحوث المقبولة في المجلّة تُنشر أيضاً في موقع dergipark على شكل pdf.