

**İSLAM
MEDENİYETİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**

The Journal
of Islamic
Civilization
Studies

İÇİNDEKİLER - CONTENTS

- KUR'ÂN'DAN EVRENSEL SOSYOLOJİK KANUNLAR ÇIKARMA-
NIN İMKÂNI / Sayfalar: 161-194
*Possibility to Obtain Universal Sociological Laws from the
Qur'an / Mehmet ERGÜN*
- İSLÂM MEDENİYETİNİN BÜTÜNLÜKLÜ, KAPSAYICI VE DİĞER
MEDENİYETLERLE ETKİLEŞİME AÇIK YAPISI / Sayfalar:
195-217
*The Structure of Islam Civilization Being Holistic, Inclusive and
Open to Interaction with Other Civilizations / Abdulkadir MACİT*
- KİLİS'TEKİ ARAPÇA TABELALARIN DİL VE KÜLTÜR YÖNÜYLE
İNCELENMESİ / Sayfalar: 218-260
*Analysis of Arabic Signs in Terms of Language and Culture in
Kilis / Uğur GÜLBİL*
- TEFSİRİN MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALARDA İBN HALDÛN
VE MOLLA FENÂRÎ MUKAYESESİ / Sayfalar: 261-290
*Comparison of Ibn Khaldun and Molla Fanari Concerning
Debates on the Nature of Tafsir / Sümeyye SEVİNÇ*
- İSLAMCILIK OLARAK MİLLİYETÇİLİK: İSMET ÖZEL'İN ÇELİMLİ
ÇALIM MECMUASI'NDAKİ YAZILARINDA TÜRLÜK, TÜRKİYE
VE ULUSLARARASI SİSTEM SÖYLEMLERİNİN İSLAMCILIK
ÇERÇEVESİNDE TAHLİLİ / Sayfalar: 291-317
*Nationalism as Islamism: Analysis of Turkishness, Turkey and
International System Discourse in the framework of Islamism
within İsmet Özel's Writings in Çelimli Çalım Magazine / Enes
Şahin, Selin ŞAHİN*
- İSLÂM MEDENİYETİNİN BÜTÜNLÜKLÜ, KAPSAYICI VE DİĞER
MEDENİYETLERLE ETKİLEŞİME AÇIK YAPISI / Sayfalar:
195-217
*The Structure of Islam Civilization Being Holistic, Inclusive and
Open to Interaction with Other Civilizations / Abdulkadir MACİT*
- HAKEM OLAYI ÖZELİNDE MEZHEBÎ KAYGININ TARİH
AKTARIM VE YORUMUNA ETKİSİ / Sayfalar: 318-345
*The Effect of Denominational Concern on Transfer and Interpretation
of History Specific to the Tahkim Case / Yusuf SANSARKAN*

KİTAP TANITIM - BOOK REVIEWS

KARADONLU CAN BABA VE ALEVİLİK / Sayfalar:
346-350 / Ayşenur AYDINLI

ERMENİ TEHCİRİ MESELESİNDEN BİR KESİT:
AHMET TÜRKAN'IN TEHCİR GERÇEĞİ VE KÜTAHYA
ERMENİLERİ KİTABININ DEĞERLENDİRİLMESİ /
Sayfalar: 351-355 / Arif KOLAY

ALTI AYDA BİR YAYIMLANAN
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

**İSLAM
MEDENİYETİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**

The Journal
of Islamic
Civilization
Studies

CİLT-VOLUME: 4 / SAYI-ISSUE: 2
ARALIK-DECEMBER 2019



ALTI AYDA BİR YAYIMLANAN
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*The Journal
of Islamic
Civilization
Studies*

CİLT-VOLUME: 4 / SAYI-ISSUE: 2
ARALIK-DECEMBER 2019



İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

The Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume: 4 • Sayı/Issue: 2 • Yıl/Year: Aralık-December 2019

İMAD uluslararası ve hakemli bir dergidir.

6 ayda bir yayımlanmaktadır.

İMAD is an international, peer-reviewed and biannual journal

Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına

On behalf of Dumlupınar University

Prof. Dr. Halis Aydemir

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Rifat Türkel

Editörler Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Türkan, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İlhami Günay, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Kasım Kocaman, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Selami Erdoğan, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ümit Aktı, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board*

Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet KAVAS, T.C. Dışişleri Bakanlığı Encemine/Çad Büyükelçiliği, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Bilal Kemikli, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cahit Baltacı, Emekli Öğretim Üyesi, Türkiye
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Elfine Sibgatullina, Rusya Bilimler Akademisi, Rusya Federasyonu,
Prof. Dr. Hüsamettin İnaç, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İsmail Durmuş, 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İsmail Yiğit, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Ağırman, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tahralı, 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Süleyman Derin, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar Güngör, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehdi Çiftçi, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Dr. Amina Siljak Jesenkovic Saraybosna Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü, Bosna Hersek

*Adına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by name

Redaktörler / Proof readers

Arş. Gör. Sümeyye Sevinç, Arş. Gör. Ayşenur Aydın, Arş. Gör. Emeti Çalışkan, Arş. Gör. Hilal Özdemir

Dizgi ve Şekil Sorumlusu

Öğrt. Gör. Semra Güler, Arş. Gör. Sümeyye Sevinç

İndeks Sorumlusu

Arş. Gör. Sümeyye Sevinç

Yönetici Asistanı

Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu

Tasarım / Graphic Design

Arş. Gör. Resul Ay

Yayın Türü

Süreli Yayın

Yayın Periyodu / Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır.

Published biannually (June and December)

Baskı Tarihi

Aralık-December 2019

Baskı / Printed by

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / Kutahya Dumlupınar University

İletişim / Correspondence

Dumlupınar Üniversitesi, İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu 10. km
Kütahya/Türkiye

Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad.dpu.edu.tr • imad@dpu.edu.tr

Abonelik / Subscription

İMAD open access politikasını benimsemiş bir dergi olup İMAD'ın tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir.

All issues of the İMAD may be read over the official site.

<http://dergipark.gov.tr/imad>

İmad, EBSCOhost, SOBIAD, Google Akademik ve İSAM veritabanı tarafından taranmaktadır.

**İSLAM
MEDENİYETİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**

The Journal
of Islamic
Civilization
Studies

İÇİNDEKİLER - CONTENTS

- KUR'ÂN'DAN EVRENSEL SOSYOLOJİK KANUNLAR ÇIKARMANIN İMKÂNI / Sayfalar: 161-194
Possibility to Obtain Universal Sociological Laws from the Qur'an / Mehmet ERGÜN
- İSLÂM MEDENİYETİNİN BÜTÜNLÜKLÜ, KAPSAYICI VE DİĞER MEDENİYETLERLE ETKİLEŞİME AÇIK YAPISI / Sayfalar: 195-217
The Structure of Islam Civilization Being Holistic, Inclusive and Open to Interaction with Other Civilizations / Abdulkadir MACİT
- KİLİS'TEKİ ARAPÇA TABELALARIN DİL VE KÜLTÜR YÖNÜYLE İNCELENMESİ / Sayfalar: 218-260
Analysis of Arabic Signs in Terms of Language and Culture in Kilis / Uğur GÜLBİL
- TEFSİRİN MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALARDA İBN HALDÜN VE MOLLA FENÂRÎ MUKAYESESİ / Sayfalar: 261-290
Comparison of Ibn Khaldun and Molla Fanari Concerning Debates on the Nature of Tafsir / Sümeyye SEVINÇ
- İSLAMCILIK OLARAK MİLLİYETÇİLİK: İSMET ÖZEL'İN ÇELİMLİ ÇALIM MECMUASI'NDAKİ YAZILARINDA TÜRLÜK, TÜRKİYE VE ULUSLARARASI SİSTEM SÖYLEMLERİNİN İSLAMCILIK ÇERÇEVESİNDE TAHLİLİ / Sayfalar: 291-317
Nationalism as Islamism: Analysis of Turkishness, Turkey and International System Discourse in the framework of Islamism within İsmet Özel's Writings in Çelimli Çalım Magazine / Enes Şahin, Selin ŞAHİN
- İSLÂM MEDENİYETİNİN BÜTÜNLÜKLÜ, KAPSAYICI VE DİĞER MEDENİYETLERLE ETKİLEŞİME AÇIK YAPISI / Sayfalar: 195-217
The Structure of Islam Civilization Being Holistic, Inclusive and Open to Interaction with Other Civilizations / Abdulkadir MACİT
- HAKEM OLAYI ÖZELİNDE MEZHEBİ KAYGININ TARİH AKTARIM VE YORUMUNA ETKİSİ / Sayfalar: 318-345
The Effect of Denominational Concern on Transfer and Interpretation of History Specific to the Tahkim Case / Yusuf SANSARKAN

KİTAP TANITIM - BOOK REVIEWS

KARADONLU CAN BABA VE ALEVİLİK / Sayfalar: 346-350 / Ayşenur AYDINLI

ERMENİ TEHCİRİ MESELESİNDEN BİR KESİT: AHMET TÜRKAN'IN TEHCİR GERÇEĞİ VE KÜTAHYA ERMENİLERİ KİTABININ DEĞERLENDİRİLMESİ / Sayfalar: 351-355 / Arif KOLAY



İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

YAYIN İLKELERİ

1. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, uluslararası, hakemli, bilimsel bir dergi olup yılda en az iki kez yayınlanır.
2. *İMAD*, Türkçe ağırlıklı olmak üzere İngilizce, Arapça dillerindeki çalışmaları kabul eder. Gerekliğinde diğer dillerde de yazı kabul edebilir.
3. *İMAD*, İslam medeniyeti kapsamındaki bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli “elektronik” bir dergidir. Ancak tanıtım ve kurumlara göndermek amacıyla belirli sayıda basımı yapılabilir.
4. *İMAD*'da, İslam medeniyeti kapsamındaki ilahiyat, tarih, sosyoloji, mimarlık, gelenekli sanatlar, iktisat, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, antropoloji, edebiyat gibi alanlarda özgün araştırma, değerlendirme (makale, kitap, bilimsel toplantı), inceleme, derleme, bildiri, röportaj ve edisyon kritik tarzı çalışmalar yayımlanır.
5. Hakem sürecinde çift taraflı körleştirme sistemi uygulanarak hakemlerin ve yazı sahiplerinin isimleri gizli tutulur.
6. Dergiye gönderilen yazılı dokümanlar beş yıl süreyle elektronik ortamda saklanır.
7. Editörler kurulu, yazıda konu ve anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde kısaltma yapabilir ve gerekli gördüğü sözcükleri değiştirebilir; yazının bölümler halinde yayımlanmasına karar verebilir.
8. Çalışmalar ister yayımlansın isterse yayımlanmasın geri gönderilmez.
9. *İMAD*'a gönderilen çalışmalar özgün olmalı, önceden herhangi bir yerde yayımlanmamış veya *İMAD* yayın kurulu ile eş zamanlı olarak başka bir (dergi editörler kurulu tarafından) yerde inceleniyor olmamalıdır.
10. *İMAD*'da yayımlanan çalışmaların, telif hakkı dergiye aittir. Yazarlara telif hakkı için ücret ödenmez. Yayımlanmış çalışmanın tamamının tekrar yayın hakkı, derginin iznine bağlıdır. Bununla birlikte çalışmanın yazarı derginin onayı olmadan kendi kurs/ders materyali olarak kullanılmak üzere istediği adette çalışmanın kopyasını yapabilme hakkına sahiptir.
11. *İMAD*'da yayımlanan çalışmaların bilimsel, idari ve diğer sorumlulukları yazarlarına aittir.

12. *İMAD*'a gönderilen çeviri yazılar için, makale sahibinin yayın izni ve orijinal metin gereklidir. Ayrıca çeviri çalışmalar da telif çalışmalar gibi hakem onayına gönderilir.
13. Editör, biçim ve alanlar açısından uygun bulduğu yazıları hakemlere gönderir, makaleler iki hakemin onayıyla yayına kabul edilir. Hakem görüşlerinden biri olumlu diğeri olumsuz ise makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da danışma kurulunun kararına başvurulur.
14. Türkçe harici dillerde gönderilen yazılar ile yazı özetleri, ilgili yabancı dil hakemlerine gönderilir.
15. *İMAD*'a gönderilen tüm yazıların yazarlarına, yazının ulaştığına dair bilgi gönderilir. Değerlendirme sürecinin üç ayı geçmemesi sağlanmaya çalışılır. Kabul veya ret kararı verilmesi üzerine, başvuruyu yapan yazar elektronik ortamda konu hakkında bilgilendirilir. Bu süreç içerisinde, varsa hakemler tarafından yapılan önerilerin gözden geçirilmesi gerekmektedir.
16. Yayınlanması için düzeltilmesine karar verilen yazılar, yazarları tarafından en geç (elektronik postanın yanıtlanması için gerekli süre dâhil) 20 gün içerisinde düzeltilip gönderilmelidir. Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü durumlarda, değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir.
17. Hakem onayı alan makaleler, Derginin konu içeriği esas olmak üzere, sıraya konularak ve dergi tasarımına uygun hale getirilerek yayınlanır.
18. *İMAD*'a gönderilecek yazılar ve telif hakkı sözleşmesi Word formatında yazarın kendi elektronik posta adresinden dergi editörlüğüne elektronik ortamda ulaştırılmalıdır.
19. *İMAD*'a gönderilecek tüm yayınlar Dergi Web sitesinden üye yazar aracılığıyla dergi editörlüğüne ulaştırılmalıdır. (Doküman içerisinde bulunan tüm resim ve grafiklerin doğru yerde olduğu kontrol edilmeli, grafik veya resimler zorunlu olmadıkça ayrı bir dosya olarak gönderilmemelidir.)
20. Yayın ve yazım esaslarına uymayan yazılar değerlendirmeye alınmazlar.
21. Dergi yazım kuralları, ilkeleri ve süreci ile ilgili editörler kurulu ekleme ve değişiklik yapabilir. Yapılan değişiklikler ilan edilir.
22. *İMAD* Atıf Sistemi olarak *İSNAD*'ı kullanır.

THE JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION STUDIES (JICS)

PUBLISHING PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Civilization Studies (JICS) is an international and peer-reviewed journal. It is published at least two times in a year.
2. By *JICS*, the texts written in English, Arabic and mainly in Turkish will be accepted. Textes in other languages will be accepted too, if required.
3. *JICS* is a peer- reviewed, international and “electronic” journal that includes academic studies related to Islamic civilization. Yet, for introducing and sending to institutions it can be printed in a limited number.
4. In *JICS*, these kind of textes like original researches, reviewing, compilations, notifications, interviews, edition criticals and assesments about an article, a book or an academic meeting which are in the field of theology, history, sociology, architect, traditional art, economics, political sciences, international relationships, anthropology and literature etc. within the context of Islamic Civilization will be published.
5. Peer reviewers and authors’ names are kept private by making Reviewers and authors are blinded to each other.
6. Documents submitted to journal will be kept electronically during the next five years.
7. Editorial Board is authorized to make any changings on text such as abbreviation on condition of keeping meaning integrity and changing words if necessary. Besides aditorial board is also authorized to decide to publish the text in parts.
8. Studies will not be sent back whether accepted for publishing or not.
9. Documents submitted to *JICS* must be original or not published at any journal before and not be studying on by another journal’s editorial board while *JICS*’s editorial studying on.
10. Copyrights of documents that published by *JICS* are belong to *JICS*. Any payment will not be done to the authors for copyright. Published texts’ re-publication rights is completely up to *JICS*’s permission. In addition, author of the text can reproduce for using as course material as much as he / she wants without any permisssion from *JICS*.
11. Published academic texts’ administrative and other responsibilities are belong to the authors.

12. For translations sent to *JICS*, the original text and author's permission are necessary. Besides Translations will be sent to peer- reviewers just like the others.
13. Editor will send the texts to reviewers if he / she approves it's content in terms of academic area and form. Articles will be accepted to publishing if two reviewers approve. If one of reviewer's opinion is negative, either it will be sent to a third reviewer or advisory's board's opinion will be taken in account.
14. Abstracts and texts submitted to *JICS* in a foreign language will be sent to that foreign language's reviewers.
15. All authors who submits texts to *JICS* will be informed about their texts's reach. Evaluation process will be end in three months. About rejection or acceptance of the text, author will be informed in electronic media. In this process, reviewers' advices should be taken into account.
16. Textes are decided to should be corrected for publishing, must be corrected and sent by the authors in 20 days (including the necessary time for replying the e-mail). Corrected text can be studied again by the reviewers who asks the corrections, if necessary.
17. The articles which get approval of reviewer will be published based on content of the issue by placing order and rearranging for journal's design.
18. Documents such as texts and copyright agreement must be sent from author's own e-mail account to journal's editorship in Word format.
19. Whole texts that are going to send to *JICS* must be submitted to editorship from *JICS*'s home page via a member author. (Places of pictures or graphs in the text must be checked out. If it is not essential, pictures and graphs should not be sent as a different file.)
20. If the text does not comply with the dictation rules, they will be ignored.
21. Editorial board is authorized to make changes about dictation rules, publishing principles and process. These changes will be declared.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

YAZIM İLKELERİ

1. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'ne (İMAD)'a, gönderilen Türkçe makalenin başında 150-250 **kelimedden** oluşan **Türkçe (özet) ve İngilizce (Abstract)**, beş kelimelik **Türkçe (Anahtar Kelimeler)** ve **İngilizce (Keywords)**, **Türkçe ve İngilizce başlığa** yer verilmelidir. Diğer dillerde gönderilen makalelerin başında ise ilk önce yayın dili sonra Türkçe özet ve anahtar kelimeler bulunmalıdır. Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecine alınmazlar.
2. İMAD'a gönderilen yazılar hakem sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazıların içine isim veya yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Makalenin hakem süreci tamamlandıktan sonra yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler makaleye editör tarafından eklenecektir.
3. İMAD'a gönderilen yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Alt Kenar Boşluk	3 cm
Sol Kenar Boşluk	3 cm
Sağ Kenar Boşluk	3 cm 3
Yazı Tipi	Times New Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Yazı ve Başlık Boyutu (normal metin)	12
Boyutu (dipnot metni)	10
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk - Sonra 0 nk
Paragraf Girintisi	1,25 cm 1,25 cms
Satır Aralığı	1,5

4. Microsoft Word programında olmayan özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda (Arapça fontlar ve transkripsiyon alfabesi dahil), kullanılan yazı tipi, çalışma sisteme eklenirken font dosyası da eklenmelidir.
5. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
6. Yazıların yazım ve noktalamasında TDK Yazım Kılavuzu, TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki en son baskı esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır.
7. Makalelerin referans kuralları ekteki kurallar çerçevesinde uygulanır. Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.

THE JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION STUDIES (JICS)

SPELLING PRINCIPLES

1. Turkish and English abstracts consisting of 150-250 words, Keywords at both languages consisting of 5 words and headline in English and Turkish should be placed at the beginning of Turkish articles submitted to JICS . At the beginning of articles sent in other languages, firstly the publication language and then Turkish abstract and keywords must be ready. Any article that not having characteristics mentioned above, will not be accepted for referee process.
2. Since articles submitted to JICS will be enroled to referee process, name or informations revealing the identity of author shouldn't be added to the article which is added to the system. After completion of the process of the referee, informations about author (s) will be added to the articles by the editör.
3. The articles submitted to IMAD, they must be composed in the formation of Microsoft Word and the structure of pages should be organized as follows:

Paper Size	A4 vertical
Top Margin	4 cms
Lower Margin	3cms
Left Margin	3 cms
Right Margin	3 cms
Font	Times New Romania

Font Style	Normal
Font Size	12
Footnotes size	10
space between paragraphs	before 6 nk- after 0 nk
indentation	1,25 cms
interlinear space	1,5

4. The texts were written with a font doesn't exist in Microsoft Word (including Arabic fonts and transcription alphabet), font file should be added too with the text while text is adding to the system.
5. In the texts; details like page number, footer and header should not be exist.
6. About texts' spelling and punctuation, last edition of Encyclopedia of Turkey Diyanet Foundation and spelling rules are set by Dictionary of TDK. Articles submitted to JICS in terms of language and expression should be clear, understandable and appropriate to academic criterias.
7. Referance rules are attached. At the end of all texts, bibliography has to be exist.

KUR'ÂN'DAN EVRENSEL SOSYOLOJİK KANUNLAR ÇIKARMANIN İMKÂNİ*

Possibility to Obtain Universal Sociological Laws from the Qur'an

Mehmet ERGÜN^{1**}

Öz

Kâinatta her şey gibi toplumlar da değişmektedir. İbn Haldûn'dan itibaren insanlar bu değişimin yönünü belirleyen kuralları önceden tespit etmek için çabalamaktadırlar. Batıda ancak 19. yüzyılda sosyoloji ilminin ortaya çıkmasıyla birlikte toplumlarda görülen değişimleri açıklamayı amaçlayan teoriler öne sürülmüştür. Onlar bu teorileri belirlerken kutsal kitapları bir tarafa bırakarak kendi gözlemlerine ve tarihi verilere dayanmışlardır.

İslam dünyasında batıya göre daha erken dönemlerde geçmiş toplumlardan bahseden ayetler merkeze alınarak bütün toplumlar için geçerli evrenler yasaların tespit edilebilme ihtimali tartışılmıştır. Çünkü insanlar bu kuralları tespit ettikleri ölçüde geleceklere yön verebilecektir. Bu tartışmalarda “sünnet/sünnetullah” kavramları ön plana çıkmıştır. Bazı ilim adamları sünnetullah'ın toplumların hayat aşamalarıyla ilgili evrensel kanunlar olduğunu söylerken bazıları ise Kur'ân'ın bilgi değil hidayet amaçlı gönderilmiş bir kitap olmasından hareketle bu terimin daha çok günahkâr toplumların akıbetlerinden bahsettiğini ileri sürmektedir.

Biz bu çalışmamızda Kur'ân'da toplumların tarihinden, onların geçirdikleri aşamalardan bahseden ayetler, özellikle de “sünnet/sünnetullah” kavramı ile toplumların kaderi arasındaki bağlantıyı ve bireylerin toplumların geleceğini belirlemedeki etkilerini inceleyerek ilgili ayetlerden genel geçer sosyal kaideler çıkarmanın imkânı üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Sünnetullah, Toplumbilim, Toplumsal Değişim.

Abstract:

In the universe, like everything else, societies change. Since Ibn Khaldun, people have been trying to predetermine the rules that determine the direction of this change. In the west, but The theories aimed at explaining the changes seen in societies with the emergence of sociology in the 19th century have been proposed. In setting these theories, they relied on their observations and historical data, leaving the sacred books aside.

* Makale Gönderilme Tarihi:28.10.2019 / Makale Kabul Tarihi: 08.12.2019 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019

Doi: 10.20486/imad.639036

** Dr. Öğr. Üyesi, MCBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Manisa, Türkiye / e-posta: mehmet.ergun@cbu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1036-3115>.

In the Islamic world, in the earlier periods compared to the west the verses referring to past societies were centered and the possibility of determining the universes laws applicable to all societies was discussed. Because people will be able to shape their future as to the extent that they have been determined these rules. In these discussions, the concepts of “sunnah / sunnatullah have come to the forefront. Some scholars say that sunnatullah is the universal laws concerning the life stages of societies. The others claim that the quran refers to the fate of sinful societies because it is a book sent for guidance.

In this study, we will emphasize the verses that mention the history of societies and their stages in the Qur'an, especially the possibility of making general social rules from the relevant verses by examining the connection between the concept of sunnah / sunnatullah and the fate.

Keywords: Tafsir, Quran, Sunnatullah, Sociology, Social Change.

Giriş

İnsanın halife vasfıyla gönderildiği bu dünyada her alanda ilerlemesinin en önemli etkenlerinden birisi geçmiş tecrübelerinden sonuçlar çıkararak geleceğine yön verebilme yeteneğidir. Tarih boyunca karşılaştığı olaylar üzerinde düşünmesi, onları yorumlaması ve bunları gelecek nesillere aktarması onun benliğinin ayrılmaz bir parçası olagelmıştır.² Mevsimlerin değişmesi ve sel baskınları gibi belirli periyotlar halinde tekrar eden doğa olaylarının farkına varması, insanların sistemli bir şekilde düşünmeye başlamasında etkili olmuştur. Başta tarihçiler olmak üzere çeşitli alanlardaki bilim adamlarının tekerrür eden bu olaylar hakkında genel geçer prensiplerin ve yasaların varlığını araştırmışları sonucu zihinlerde oluşan evrensel düzen fikri, sosyal bilince de yansiyarak toplumu ve toplumsal olayları da kapsamıştır. Kur'ân'daki, bazı ayetlerde de kâinatta meydana gelen değişimlerin tesadüf eseri ve kendiliğinden değil, belli bir kanun ve düzen çerçevesinde gerçekleştiğini bildirilmektedir.³ Bu durumda insanoğlu evrende geçerli olan yasaları öğrenmek sûretiyle kâinattan daha fazla faydalanabilecektir. İbn Haldûn (ö. 808/1406) başta olmak üzere tarih boyunca pek çok İslam düşünürü bu amaçla Kur'ân'ın toplumsal gelişmelere bakan yönünü anlamaya çalışmıştır.⁴ Bu çalışmalar neticesinde ortaya çıkan Kur'ân'ın sosyolojisini Lütfullah Cebeci; “Kur'ân'ın tanrı, kâinat, insan, dünya ve ahiret telâkkilerinden yola çıkarak ve konuyu ilgilendiren bütün ayetleri nazar-ı itibara alarak insan cemiyetlerini statik ve

² Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 154.

³ Bk. el-Bakara 2/164; Yûnus 10/5; en-Nahl 16/65; el-Hacc 22/5; el-Furkân 25/2; es-Secde 32/7; Yâsîn 36/33, 41; el-Câsiye 45/13; el-Kamer 54/49; el-Gâşiye 88/17-20.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Halil Şehhâde (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1988), 46-54; Muhammed Bakır es-Sadr, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, (Ummân: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2013), 29-30.

dinamik bakımlardan ele alıp yapısal vasıflarını ve değişme şartlarını (sosyal değişme şartlarını) araştıran, tabii hadiselerle sosyal hadiseler arasındaki irtibatı arayan ve bu hususlarda Cenab-ı Allah'ın sünnetlerini tespiti çalışan bir ilimdir"⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.

Doğa ve dini-ahlâki kanunlar kaynak itibariyle aynı iradeye dayanmakla birlikte onları idrak ve elde etme yolları farklıdır. Dini ve ahlâki kanunlar insanlara ilahi kaynaktan bir Peygamber tarafından ulaştırılırken doğa kanunlarını tanımak ve keşfetmek ise ancak akıl aracılığı ile mümkün olmaktadır.⁶ Doğanın bir parçası olan insanların oluşturduğu toplum ve toplumsal olaylarla “sosioloji”⁷ ilmi ilgilenmektedir. Bazı sosyolojik kuramlara göre; sosyal kanunlar da tabiat kanunları gibi bütünü içinde yer alır ve kısmen de olsa evrensel determinizme tabidir.⁸ Burada geçerli sosyal determinizmi keşfetmek ise bilimin görevidir.⁹ Toplumsal değişimle ilgili yaklaşımların hepsi temelde değişimin mevcudiyetini benimsemekle beraber, toplumsal değişimde etkili olan hususların tespitinde farklı görüşler ileri sürmektedirler. Nüfus artışı, göç, savaşlar, fiziki çevre, iklim değişikliği, teknolojik ilerlemeler, ekonomik gelişmeler ve kentleşme gibi pek çok husus toplumsal değişimin nedenleri arasında gösterilmektedir.¹⁰ Din, hem söz konusu değişim faktörleriyle hem de toplumsal değişimin kendisiyle karşılıklı etkileşim içinde bulunmaktadır.¹¹

Bu çalışmamızda Kur'ân'da toplumsal olaylardan, onların geçirdikleri aşamalardan bahseden ayetleri, “sünnet/sünnetullah” kavramlarını merkeze alarak incelemek sûretiyle ilgili ayetlerden genel geçer sosyal kaideler çıkarmanın imkânını tespit etmeye çalışacağız.

⁵ Lütfullah Cebeci, “Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3 (1987): 8.

⁶ Said Halim Paşa, “İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye” *Sebilürreşâd Dergisi*, 19/494 (1340): 275.

⁷ “Sosioloji; Sosyal grupları, kurumsal yapı ve örgütlenmeleri, kurum ve teşkilatı içinde inceleyen ve sosyal örgütlenme ve kurumlardaki değişmelerin sebep ve sonuçlarını açıklayan özel bilimdir” Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, (İstanbul: Beta Basın Yayım, 1994), 2-3.

⁸ Emre Kongar, “Toplumsal Değişme”, *Amme İdaresi Dergisi*, 4/1 (1971): 87.

⁹ Yümnü Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 18-19.

¹⁰ Ahmet Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, 2 (Temmuz-Aralık 2008) 25.

¹¹ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/30 (Güz-2009): 326.

İnsanın Sosyal Bir Varlık Olması:

Kur'ân'ın, “İnsan türünü sudan yaratıp onların arasında soy ve sıhriyet bağı kuran da O'dur.” (el-Furkân, 25/54) ayetinde işaret ettiği insanın sosyal bir varlık olma yönüne Aristo (m.ö. 384-322); “İnsan, tabiatı gereği ‘toplumsal bir varlıktır’¹². Sosyal bir yaratık olduğu için de, ahlâk olgunluğuna ancak bir devlette, toplumda erişebilir”¹³ sözleriyle değinmektedir. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Haldûn insanın varlığını devam ettirebilmesi ve yaşam kalitesini geliştirebilmesi için yaradılış itibarıyla birçok şeylere muhtaç olduğunu ve bunları temin edebilmek için pek çok kişinin bir araya gelmesinin zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁴ Sonuç olarak “toplumsuz birey” düşünülemez ve insanların davranışları da ancak toplumsal bir ortamda bir anlam ifade eder. Nitekim Kur'ân'ın temel gayelerinden birisi de yeryüzünde adil ve ahlâki temellere dayanan, yaşanılabilir bir toplumsal düzen kurmaktır.¹⁵

İnsanın birtakım zorunlulukların yönlendirmesi sonucu kendi hemcinsleriyle bir araya gelerek oluşturduğu toplumun huzurlu bir ortamda ve istikrarlı bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi için belli kuralların bulunması kaçınılmazdır. Bu kurallar aynı zamanda toplumsal değişimin yönünü de belirlemektedir.

İnsanlığın ve Toplumların Geçirdiği Aşamalar

Kur'ân'daki insanlık tarihiyle ilgili ayetlere baktığımızda insanlığın şu aşamalardan geçtiğini müşahade ederiz.

1- Bütün insanlık önce bir erkek (Adem) ve bir dişiden (Havva) üremiştir.¹⁶

2- İlk dönemler etnik ve inanç açısından homojen bir toplum halinde yaşayan insanlar¹⁷ sayıca çoğaldıkça doğal olarak çeşitli gruplara ayrılmışlardır.¹⁸

¹² “zoon politikon”

¹³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, ts.), 88.

¹⁴ el-Fârâbî, ebû Nasr Muhammed, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve muzâdâtihi*, (Mısır, Müessesetü Hindâvî, 2012), 69; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 54-55.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 16. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 79.

¹⁶ en-Nisâ 4/1; el-Hucurât, 49-13.

¹⁷ el-Bakara 2/213; Yûnus 10/19.

¹⁸ er-Rûm, 30/22; el-Hucurât, 49/13.

3- Çeşitli fırkalara ayrılan insanlar gerek toplumsal gerek kişisel ölçekte birbirine üstün kılınmıştır.¹⁹

4- Tarih boyunca çeşitli sebeplerden ötürü dünya sahnesinden çekilen toplumların yerine başka toplumlar gelmiştir.²⁰

Tarih bize diğer tüm canlılar gibi toplumların da varlıklarını sonsuza kadar devam ettirmelerinin mümkün olmadığını göstermektedir. Her toplum doğar, belli bir süre yaşar ve sonunda ya etkinliğini kaybeder ya da tarih sahnesinden kaybolur gider. Nitekim hakkında bilgi sahibi olduğumuz medeniyetlerin hepsinin tarihi süreç içerisinde bir yükselme ve bir de çöküş dönemleri olmuştur.

İlk sosyolog olarak tanımlayabileceğimiz İbn Haldûn kendi gözlemleri sonucunda devlet ve hanedanlıkların, hayat aşamalarını insanların doğal ömürleri olan yüz yirmi yılda, başka bir deyişle ortalama üç kuşakta tamamladığı ve bu süre sonunda çeşitli nedenlerle belli bir süreç izleyerek sünnetullah gereği²¹ çöktükleri yargısına ulaşmıştır. O devletlerin çöküş sürecini “*tavırlar (aşamalar) nazariyesi*” ile açıklamaktadır. Buna göre; bir devletin beş tavrı (aşaması) bulunmaktadır: Birinci tavır, zafer, başarı, galibiyet ve istila; ikinci tavır, istibdat, nesep asabiyetini dışlama ve tek başınalık; üçüncü tavır ferağ ve rahatlık; dördüncü tavır, kanaat, hoşgörü ve barış ve nihayet beşinci tavır israf aşamasıdır. Son tavırda devlette, ihtiyarlık alametleri ortaya çıkar. Serveti çarçur edip asabiyeti bozduğu, dinî renginden uzaklaştığı, taşıması gereken ahlâkî özelliklerini yitirdiği, vergileri aşırı biçimde arttırdığı ve zulüm yaptığı için kolay kolay kurtulamayacağı ve çökünceye kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kuşatır ve sonunda yıkılıp gider.²²

Ancak İbn Haldûn’un, toplumların en çok 120 yıl yaşayabilecekleri ve bir toplumda meydana gelen yaşlılığın, tıpkı canlı varlıklardaki yaşlılık gibi önüne geçilmesinin imkansız olduğu iddiası, hem tarihsel gerçekliğe uygun düşmemekte hem

¹⁹ el-En‘âm 6/165; ez-Zuhruf 43/32.

²⁰ el-En‘âm 6/6; el-A‘râf 7/34, 69; Yûnus 10/13-14, 49; el-Hicr 15/4-5; Tâhâ 20/128; en-Neml, 27/62; el-Fâtr 35/39; Sâd 38/26; el-Meâric 70/40-41.

²¹ el-Mü‘min, 40/85.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 213-215.

de Kur'ân'ın, toplumların geleceğini belirlemede sorumluluğu bireylere yükleyen anlayışına²³ uymamaktadır.²⁴

Ayrıca toplumların helâkinden bahseden ayetlerde her zaman toplumun tamamının yok edildiği kastedilmemektedir. Helâk, bazen toplumu oluşturan fertlerin büyük çoğunluğunun veya tamamının ortadan kaldırılması şeklinde olabileceği gibi²⁵ toplumun, egemenliğinin kaybederek başka toplumun hâkimiyeti altına girmesi ve daha önce onu toplum yapan temel özelliklerini ve dünya sahnesindeki etkinliğini kaybetmesi şeklinde²⁶ de olabilmektedir.²⁷

Tarih boyunca yaşanan tecrübeler sosyal olaylardaki değişimin birdenbire gerçekleşmeyip belli aşamaları izlediğini göstermektedir. Toplumda meydana gelen olumlu veya olumsuz olaylar başlangıç, gelişme ve sonuç silsilesi halinde ortaya çıkmaktadır. Helâk da işte böyle bir sürecin sonucudur.²⁸ Kur'ân'da süre verme veya erteleme olarak ifade edilen bu süreç, rastgele ve kuralsız işlememektedir. Bu tür ifadelerde azabın hemen gerçekleşmesini isteyenler için bir uyarı vardır.²⁹ Kur'ânî anlatımda Allah bir topluluğa, iyi davranışları kötülükleri karşısında azınlık seviyesine düşünceye kadar³⁰ müsamaha gösterir.³¹ Bu süreç tamamlanmadan olayın ortaya çıkışı veya süreç bittikten sonra olayın geri alınması söz konusu olmaz.³²

Toplumların çöküşleriyle ilgili ayetlerde bu sürecin şu aşamalardan oluştuğunu görmekteyiz: 1. Dalâletin artması,³³ 2. Amellerin süslenmesi,³⁴ 3. İstidrâc,³⁵ 4. Mühlet

²³ er-Ra'd, 13/11; eş-Şûrâ, 42/30.

²⁴ Devletlerin çöküş süreciyle ilgili başka görüşler de ileri sürülmüştür. Bk. Arnold Joseph Toynbee, *The Study of History*, (London: Oxford University Press, 1948), 187-188

²⁵ el-Enâm, 6/131; el-A'râf, 7/94-95; el-Enfâl, 8/54; Yûnus, 10/13; el-İsrâ, 17/16 vb ayetler.

²⁶ el-Enâm, 6/133; el-A'râf, 7/168; Hûd, 11/57; İbrahim, 14/15; el-İsrâ, 17/4-8; es-Sebe, 34/7, 19.

²⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), 129; Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet, Doğuşu-Gelişimi-Çöküşü*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 199.

²⁸ el-A'râf, 7/182.

²⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 10: 22.

³⁰ Nûh 71/4.

³¹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2: 30.

³² Bunun tek istisnası Hz. Yûnus'un kavmidir. Yûnus, 10/98.

³³ el-En'âm, 6/44; el-Enfâl, 8/53; er-Ra'd, 13/11; es-Saff, 61/5;

³⁴ el-En'âm, 6/43, 108; 137; el-Enfâl, 8/48; el-Hicr, 15/39-40; en-Nahl, 16/63; en-Neml, 27/24; el-Ankebût, 29/38; el-Fussilet, 41/25 vb.

³⁵ Âlu İmrân, 3/178; el-En'âm, 6/44-45; el-A'râf, 7/95, 183; er-Ra'd, 13/32; el-Kalem, 68/44-45.

tanıma,³⁶ 5. Düşmana yenilme,³⁷ 6. Felâketlerle yüz yüze gelme,³⁸ 7. Zengin seçkinlerin şımarması³⁹ ve 8. Çöküş.⁴⁰

Toplumsal değişimin yönü, çözülmeye doğru yönelmeye başladığında artık sosyal yapıda çöküşü hızlandıran bir anomi⁴¹ ortaya çıkar. Bu duruma müdahale etmesi gereken toplumsal denetim mekanizmaları da ekonomik, kültürel ve siyasal adaletsizliklerin etkisiyle işlemez hale geldiğinden bunalım bütün toplumu kuşatır. Ancak bu aşamada bireylerin sosyal yapı ve ilişkilerinde adaleti yeniden tesis etmeleri halinde⁴² bunun toplumun düzelmesine bir katkı sağlayacağı da muhakkaktır.⁴³

Varlıklarını devam ettirebilmeleri için toplumların tarihten ders çıkarmaları ve önceki toplumları çöküşe götüren sebepler konusunda dikkatli olmaları gerekmektedir. İşte bu amaçla bilim adamları tarihi tecrübelerden toplumsal yasalar çıkarmayı ve böylece toplumun geleceğine yön vermeyi amaçlamışlardır. Kur'ân'daki sünnet/sünnetullah kavramları Müslüman ilim adamlarının bu konudaki araştırmalarında ön plana çıkmaktadır.

Sünnet/Sünnetullah

Sözlükte “takip edilen yol, yöntem, örnek alınan davranış, örf, adet ve gelenek”⁴⁴ anlamındaki (س-ن-ن) kökünden türeyen “sünnet” kavramını “sürekli ve belli bir standarda oturmuş (iyi veya kötü) davranış biçimi”⁴⁵ şeklinde tarif edebiliriz. Kur'ân ayetlerine baktığımızda da “sünnet” teriminin bu kök anlamına uygun olarak “yol,

³⁶ en-Nahl, 16/61; er-Rûm, 30/41; el-Fâtır, 35/45 vb.

³⁷ el-İsrâ, 17/4-8.

³⁸ en-Nisâ, 4/153, 160-161; el-Mâide, 5/26; el-A'râf, 7/94-95, 130; er-Ra'd, 13/31; el-Fâtır, 35/43 vb.

³⁹ el-En'âm, 6/123; el-İsrâ, 17/16 vb.

⁴⁰ et-Tevbe, 9/70; el-İsrâ, 17/17; el-Hac, 22/42-44; es-Sebe, 34/15-19; ed-Duhân, ; 44/37; Kâf, 50/12-14; el-Fil, 105/1-5 vb. ayetler. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 89-90.

⁴¹ Anomi: Toplumsal “denge” ve bütünleşmenin bozulduğu durumlarda ortaya çıkan bireysel davranışlardaki kuralsızlık ve normsuzluk durumu.

⁴² el-A'râf, 7/96

⁴³ Celaleddin Çelik, “Kur'ân'da Toplumsal Değişim Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, ed. Mehmet Bayyigit, (Konya: Yediveren Yayınları, 2003), 138.

⁴⁴ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 12: 210; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, , *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğaffar Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 5: 2138.

⁴⁵ Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2017), 43.

kanun, âdet ve âdetullah"⁴⁶ anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. "Sünnet" ve "Allah" lafzından oluşan "*sünnetullah*" terkininde sünnet kelimesindeki "sürekli, düzenli ve özgün uygulama" anlamı Allah'a nispet edilmek sûretiyle "Allah'ın kainatta geçerli olan yaratma ve yönetmesinde ezelden beri süregelen ve değişmeyen uygulaması"nın bulunduğuna işaret edilmektedir.⁴⁷

"Sünnet" kelimesi Kur'ân'da müfret (tekil) halde ve çeşitli terkipler şeklinde 14 kez⁴⁸, iki yerde de "sünen" şeklinde cemî (çoğul) halde geçmektedir.⁴⁹ Bu ayetleri tarihi bağlamıyla birlikte ele aldığımızda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Sünnetullah'tan bahseden ayetlerden ilki müşriklerin inananlara uyguladıkları baskı sonucunda onların Habeşistan'a gerçekleştirdikleri hicret ile İsrâ hadisesi arasındaki dönemde nazil olan⁵⁰ el-Fâtır sûresindedir.⁵¹ Bu ayetlerde müşrikler, mal ve nüfuz açısından kendilerinden daha iyi durumda olmalarına rağmen işlemiş oldukları kötülüklerden dolayı helâk edilen eski toplumlar hatırlatılmak sûretiyle uyarılmaktadır.

Sünnetullah ifadesine nüzul sırası itibarıyla ikinci olarak hicrete yakın bir dönemde nazil olduğu bilinen el-İsrâ sûresinde rastlamaktayız. Bu sûredeki konumuzla ilgili 76 ve 77. ayetlerde önce "Yine onlar, seni yurdundan çıkarmak için neredeyse sana dünyayı dar etmişlerdi." denilerek müşriklerin Hz. Peygamber'i Mekke'den kovma düşüncelerine değinildikten sonra "...Ama senden sonra kendileri de fazla kalamayacaklar! Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun (sünnet) da budur. Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın." ifadeleriyle müşrikler tehdit edilmektedir.

Yine hicret öncesinde nazil olan el-Hicr sûresinin⁵² konumuzla ilgili olan pasajında müşriklerin Hz. Peygamberle alay ettikleri söylenildikten sonra "İşte onu (Kur'ân'ı) inkârcıların kalplerine, inanmadıkları halde böyle yerleştiririz. Nitekim daha

⁴⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 466.

⁴⁷ İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 159.

⁴⁸ el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; el-İsrâ 17/77 (iki kez); el-Kehf 18/55; el-Ahzâb 33/38, 66 (iki kez); el-Fâtır 35/43 (üç kez); el-Mü'min 40/85; el-Fetih 48/23.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/137; en-Nisâ, 4/26.

⁵⁰ Abdülmüteâl es-Saîdî, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Matbaatu'n-Nemûzeciyye, 1439 h.), 253.

⁵¹ el-Fâtır 35/42-44.

⁵² Saîdî, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, 164.

öncekilere de bu ilâhî kanun (sünnet) uygulanmıştır.” (el-Hicr, 15/12-13) ayetlerinde daha önce aynı tutumu sergileyenlerin kötü akıbetlerine dikkat çekilmektedir.

Konumuzla ilgili bir diğer Mekkî sûre olan el-Mü’min sûresinin 82. ayetinden itibaren Arapların buldukları bölgede yaşamış eski kavimlerin kötü akıbetlerine değinilmektedir. Devamında ise Hz. Peygamber’in tebliğine karşı olumsuz tavırlarını sürdürmeye devam eden müşriklere yok oluş sürecine girmiş olan bir toplumun uyarılara rağmen durumlarını düzeltmemeleri halinde azapla karşılaştıklarında hatalarını anlayacakları fakat bunun bir işe yaramayacağı anlatılmaktadır.⁵³

Müşriklerin tüm bu ikazlara rağmen gidişatlarında bir değişme olmaması üzerine el-Kehf sûresinde de uyarılar devam etmiştir.⁵⁴ Bütün bu uyarılara karşın Mekkeli müşriklerin tutumlarını değiştirmemeleri ve baskılara devam etmeleri üzerine Hz. Peygamber Medine’ye hicret etmek zorunda kalmıştı. Yaklaşık iki yıl sonra Bedir’de karşı karşıya gelen Müslümanların müşrikleri bozguna uğratmaları üzerine inen el-Enfâl sûresinde müşriklerin artık bu yenilgiyle birlikte kendilerine vaat edilen azap sürecine girdikleri bildirilmektedir.⁵⁵ Devamında gelen ayette ise Allah, önceki toplumların durumunu örnek göstererek müşrikleri şu şekilde uarmaktadır.

“İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır. Yaptıklarına devam ederlerse, daha öncekilere geçmişte ne yapıldığı (sünnetü’l-evvelîn) bellidir.” (el-Enfâl, 8/38)

Hicretin beşinci yılında evlatlık kurumunun geçersizliğini göstermeye yönelik olarak Hz. Peygamber’in, evlatlığı Zeyd’in boşadığı Zeyneb ile evlenmesini bildiren

⁵³ el-Mü’min, 40/83-85

⁵⁴ el-Kehf, 18/55.

⁵⁵ el-Enfâl, 8/30-37: “Hatırlar mısın? İnkâr edenler seni etkisiz hale getirmek veya öldürmek ya da yurdundan çıkarmak için tuzaklar kuruyorlardı; onlar tuzak kuruyorlardı Allah da bozuyordu. Tuzak bozma işini en iyi yapan Allah’tır. Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, “Duyduk duyduk! İstesek elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil” dediler. Hatırla, bir de şöyle diyorlardı: “Allah’ım! Eğer bu kitap senin katından gelmiş bir hakikat ise gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap gönder!” Sen içlerinde oldukça Allah onlara azap etmez, tövbe edip dururken de Allah onlara yine azap etmeyecektir. Onlar, hizmet ve yönetimine ehil olmadıkları halde Mescid-i Harâm’a müminleri sokmazken Allah onlara niye azap etmesin? Mescidin hizmet ve yönetimine ehil olanlar gönüllerinde Allah korkusu taşıyanlardır, fakat onların çoğu bunu bilmezler. Beytullah’ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir. Madem öyle, küfrünüze karşılık azabı tadın! Hak dine inanmayanlar servetlerini, insanları Allah’ın yolundan engellemek için harcarlar, yine harcayacaklar, sonra bu onlara yürek acısı olacak, daha sonra da yenilecekler. İnkâra sapanlar sonunda cehenneme sevk edilecekler. Ta ki, Allah pis olanı temizden ayırsın, pisleri üst üste koyup hepsini bir araya toplasın, sonra da cehenneme atsın. Onlar ziyan edenlerin ta kendileridir.”

ayet⁵⁶ inmişti.⁵⁷ Hz. Peygamber'in toplum tarafından gelmesi muhtemel tepkiden çekinmesi üzerine tarihte bu durumun benzerlerinin de yaşandığına dair şu ayet nazil olmuştur:

“Allah'ın, kendisi için takdir ve emrettiği bir şeyi yerine getirme hususunda peygamber için bir sıkıntı ve sakınca olamaz. Daha önce gelip geçenler hakkında Allah'ın kanunu (sünnetullah) böyledir. Allah'ın hükmü değişmez kaderdir.” (el-Ahzâb; 33/38)

Aynı sûrenin başka ayetlerinde ise Medine'de asılsız haber yayarak huzursuzluk çıkarmaya çalışan münafıklara bu davranışlarından vazgeçmemeleri halinde cezalandırılacakları bildirilmektedir.⁵⁸

Hz. Peygamber ve beraberindeki bir grup Müslüman, hicretin beşinci yılında Umre niyetiyle Mekke'ye gelmişler ama müşriklerin kendilerine izin vermemesi üzerine Hz. Peygamber, yanındaki Müslümanlardan gerektiğinde savaşıp savaşacaklarına dair biat almıştı. Ancak bir savaş vukû bulmadan Hudeybiye anlaşması imzalanarak Hz. Peygamber Medine'ye geri dönmüştür.⁵⁹ İşte bu olay üzerine şu ayetler inmiştir:

“Eğer kâfirler size karşı savaşsalar arkalarını dönüp kaçacaklar, bu durumda bir koruyucu, bir yardımcı da bulamayacaklardı. “سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ” Bu Allah'ın öteden beri uygulanıp gelen kanunudur, “وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا” Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın.” (el-Fetih, 48/22-23)

Kur'ân'ın bu ve benzeri ayetlerde sünnetullah'ın değişmeyeceğini vurgulamasının⁶⁰ arka planında; insanlardaki, tarihin kendilerine ayrıcalık tanınması beklentisinin yanlışlığını belirtmek vardır.⁶¹ Yine muhtelif ayetlerde ilâhî yasaların

⁵⁶ el-Ahzâb, 33/37: “Bir zaman, Allah'ın kendisine lütufta bulunduğu, senin de lütufkâr davrandığın kişiye, "Eşinle evlilik bağınu koru, Allah'tan kork" demiştin. Bunu derken Allah'ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun, kendisinden çekinme hususunda Allah'ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla beraber olduktan sonra müminlere, evlâtlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah'ın emri elbet yerine getirilecektir.”

⁵⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, tahk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20: 273.

⁵⁸ el-Ahzâb, 33/60-62.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, tahk: Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003) 4: 74-75

⁶⁰ el-Fâtır, 35/43-44.

⁶¹ Özsoy, *Sünnetullah*, 122.

hiçbir ayırım yapılmaksızın herkes için aynı sonucu doğuracağı belirtilmektedir. Örneğin: “Şimdi söyleyin bakalım (ey putperestler), sizin inkârcılarınız şu anılanlardan daha mı iyi; yoksa sizin için kitaplarda bir kurtuluş hükmü mü var?” (el-Kamer 54/43) ayetiyle ilgili olarak Kurtubî bu âyetteki istifhamın, istifham-ı inkârî olup nefiy anlamında; yani “sizin inkarcılarınız, sizden önceki ümmetlerden olan ve küfürlerinden dolayı helâk olanlardan daha hayırlı değildir” demek olduğunu söylemektedir.⁶²

Sünnet kelimesinin çoğul şekli olan “Sünen” ifadesinin geçtiği ayetlerin ilki Bedir ve Uhud savaşlarından bahsedilen bölümde bulunan Âl-i İmrân 3/137 ayetinde inkârcıların uğradıkları acı sona dikkat çekilirken yine “Sünnetullah”a vurgu yapılmaktadır. “Sünen” ifadesinin geçtiği diğer ayet ise aile hukuku alanındaki hükümlerin zikredildiği bir pasajda geçmektedir.⁶³

Kur’ân’da “sünnet” terimi kullanılmadığı halde, toplumların davranışları karşısında Allah’ın onlara yaptığı muameleyi konu alan başka ayetler de bulunmaktadır⁶⁴ ki bu ayetlerden bazılarına çalışmamız içerisinde yeri geldikçe değinilmektedir. “Sünen” kelimesinin hadislerde de benzer manalarda kullanıldığını görmekteyiz.⁶⁵

Sonuç olarak farklı türevleriyle birlikte “sünnet” kelimesinin geçtiği âyetlerde genelde peygamberleri yalanlayıp onların davetine olumsuz cevap veren önceki toplumlara helâk eden ceza niteliğindeki ilahi uygulamaların anlatılarak Hz. Muhammed’e karşı direnen inkârcıların ibret almalarının amaçlandığını söyleyebiliriz.

Kur’ân’ın vurgulamakta olduğu sosyal olaylardaki kanuniyet anlayışına bir başka deyişle “sünnetullah”a açıkça değinen ilk kişi İbn Haldûn’dur.⁶⁶ İlk Müslümanlar Kur’ân’daki toplumsal yasaların varlığını idrak etmeleri sayesinde kısa sürede dünyaya hükmeden bir toplum olma seviyesine yükselmiştir. Diğer medeniyet mensupları ise

⁶² el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, 2. Baskı (Kahire, Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 17: 145.

⁶³ en-Nisâ 4/26. Bu ayette geçen “sizden öncekilerin yollarına” ifadesiyle ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. İlgili görüşler için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420 h.), 10: 54.

⁶⁴ en-Nisâ 4/115; el-Enâm 6/34; el-Enfâl 8/38, 52-53; Yûnus 10/64; er-Ra’d 13/11; el-İsrâ 17/15-16, 77; el-Fetih 48/23.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmi’u’s-sahîh, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Enbiyâ”, 50 (no: 3456).

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 36, 38, 107, 173.

ancak asırlar sonra toplumsal yasaların varlığını kavrayabilmişlerdir.⁶⁷ Nitekim Avrupa'da tarihin sabit yasalara göre işlediği ve bunun da pekâlâ keşfedilebileceği fikri ilk olarak 18. yüzyılda ortaya atılmıştır.⁶⁸ Jean-Baptiste Vico (ö. 1774) “Scienza Nuova” adlı eserinde bir tarih felsefesi taslağı çizerek zaman ve mekan ayrılıklarına rağmen toplumlar arasında temelde benzerlikler bulunduğunu söylemiştir.⁶⁹ Vico ve Jacques Turgot (ö. 1781) gibi düşünürlerin geçmiş toplumsal verileri kullanarak insanlık tarihinin gelecekteki gelişimi hakkında çizdikleri bir takım çerçeveler daha sonrakiler tarafından geliştirilerek, insanlık tarihinin gelişiminde sabit yasalar ve aşamalar tespit edilmekle kalmayıp bu gelişim sürecinde ileriye dönük bir yön olduğu düşüncesi dile getirilmiştir.⁷⁰

İslam dünyasında Abdülkerîm Zeydân (ö. 2014) gibi bazı âlimlere göre; Kur'ân'ın ilgili ayetleri anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde tarih boyunca geçmiş toplumlar hakkında geçerli olan yasaların varlığına işaret etmektedir. Bu bağlamda yukarıya atılan bir taşın yere düşmesi, nasıl yerçekimi kanunu çerçevesinde gerçekleşiyorsa, toplumların yükselmeleri, geri kalmaları, çökmeleri gibi olaylar da evrende geçerli olan ilâhî yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir.⁷¹ Örneğin Ali Şeriati'ye (ö. 1977) göre Kur'ân'dan ve Hz. Peygamber'in hicretinden “büyük medeniyetlerin ancak bir hicret sonrası kurulabileceği” şeklinde genel bir sosyolojik kural çıkarmak pekâlâ mümkündür.⁷² Bunlara göre; eğer toplumlar hakkındaki ilâhî yasalar, süreklilik arz etmeseydi, Kur'ân'ın önceki ümmetlerin kıssalarını anlatmasının ve onlardan ibret alınmasını istemesinin herhangi bir manası olmazdı.⁷³ Muhammed Bâkır es-Sadr'a (ö. 1980) göre, Kur'ân'da bulunan toplumsal yasalar onun hidayet göreviyle sıkı sıkıya bağlıdır.⁷⁴ Bu Kur'ânî yasalara göre Allah, kötünün karşısında iyiden, yanlışın karşısında doğrudan, zararlının karşısında yararlıdan, zorluğun

⁶⁷ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.) 1: 479.

⁶⁸ Antony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 44.

⁶⁹ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 220.

⁷⁰ Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 14.

⁷¹ Abdülkerîm Zeydân, *es-Sünenü'l-İlâhiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7 vd.; Ayrıca bk: Cebeci, “Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme”, 8-10.

⁷² Şeriati, Ali, *İslam Sosyolojisi*, çev. Kenan Sökmen, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 44-45.

⁷³ Zeydan, *es-Sünenü'l-İlâhiyye*, 14.

⁷⁴ Sadr, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, 34-36.

karşısında kolaylıktan yana olduğunu bildirmektedir.⁷⁵ Ancak bu durum Allah'ın tarihin işleyişinde tarafsız olmasını ve kimseye ayrıcalık tanımamasına engel teşkil etmez.⁷⁶ Çünkü Allah, tarih içerisindeki tavrını değiştirmeyeceğine dair söz vermiştir.⁷⁷ Allah, toplumların yükseliş, düşüş ve çöküşlerini idare eden bir takım yasa ve hükümler koymuş olup bunları yürütmektedir.⁷⁸ Bir toplumda bu yasalardan birinin gerçekleşmesi için gerekli şartlar oluştuğunda daha önceki toplumlara bu durumda ne olmuşsa yine aynı olay gerçekleşir.⁷⁹ İlgili yasanın ertelenmesi⁸⁰ veya değiştirilmesi⁸¹ söz konusu değildir.⁸²

Bizim de görüşlerine katıldığımız diğer bir grup ilim adamına göre ise, Kur'ân'da toplumların hayatıyla ilgili kurallara kısmi olarak değinilmiştir. Çünkü tarihin yasalarını araştırmak diğer doğa bilimlerini araştırmak gibi bilimsel bir çalışmadır. Oysa Kur'ân'ın indiriliş amacı bilimsel keşifleri bildirmek değil, insanları karanlıklardan aydınlığa⁸³ çıkarmaktır. Kur'ân'da bazı doğal bilimleriyle ilgili bilgilerin varlığı sadece o'nun ilahi yönünü ortaya koymak amacına dayanmaktadır. Eğer Kur'ân bu tür bilimsel yasaları belirlemeyi ve onları keşfetmeyi konu edinseydi, o zaman tüm insanlığa hitap eden bir kitap olmaktan çıkar ve sadece alanlarında uzman olan kişilerin üzerinde çalışabileceği bir kitap haline gelirdi.⁸⁴

“Sünnet/Sünnetullah” kavramının geçtiği ayetlere baktığımızda genelde ilahi davete olumsuz cevap veren veya kayıtsız kalan toplumların akıbetlerinden bahsedildiğini görürüz.⁸⁵ Bu hususu göz önüne aldığımızda bu ayetlerden bütün toplumlar için geçerli olan sosyolojik yasaların çıkarılmasının sosyal-bilimsel

⁷⁵ el-Bakara, 2/153; el-Mâide, 5/13, 93; et-Tevbe, 9/4, 7, 36; el-İsrâ 17/81. Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414-1993), 3: 300

⁷⁶ Âlu İmrân, 3/122, 126, 140, et-Tevbe, 9/25-26

⁷⁷ Özsoy, *Sünnetullah*, 103.

⁷⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 111.

⁷⁹ el-İsrâ, 17/76-77; es-Sebe, 34/54; el-Kamer, 54/51-52.

⁸⁰ el-A'râf, 7/34.

⁸¹ el-Ahzâb, 33/60-62; el-Fâtır, 35/42-43.

⁸² Nuri Tok, *Kur'ân'da Sünnetullah ve Helâk Edilen Kavimler*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 39.

⁸³ İbrahim 14/1.

⁸⁴ Sadr, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, 32-34.

⁸⁵ Al-i İmrân, 3/137, el-Enfâl, 8/38, el-Hicr, 15/13, el-Kehf, 18/55

tümevarım ilkesi açısından problemlili olduğu muhakkaktır.⁸⁶ Zira “Sünnetullah” ifadesini Kur'ân'da kullanıldığı bağlam itibarıyla genel geçer bir “helâk yasa”sı olarak düşündüğümüz takdirde karşımıza başka sorular çıkmaktadır. Örneğin; “Acaba geçmiş dönemlerde yoldan çıkmış olan her kavim mutlaka helâk edilmiş midir?” Oysa yakın tarihe baktığımızda Hz. İsa'yı öldürtmek isteyen Yahudilerini ve Romalıların topyekûn helâk edilmediklerini görmekteyiz. Yine aynı şekilde “Hz. Muhammed'i öldürme teşebbüsüne varıncaya kadar ileri giden Kureyş müşrikleri niçin helâk edilmemiştir?”⁸⁷

Biz, Kur'ân'da sadece “Sünnet/Sünnetullah” kavramlarının geçtiği ayetlerden toplumların tarihiyle ilgili genel geçer bir kanun çıkarmanın mümkün olmadığı fikrine katılmakla birlikte bu konuda delil olarak sunulan örnekleri geçerli bulmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü yukarıda da zikredildiği üzere toplumların helâkinden bahseden ayetlerde her zaman toplumun tamamının yok edilmesi kastedilmemektedir. Nitekim m.s. 66-70 yılları arasında Kudüs'te, Roma İmparatorluğuna karşı yapılmış olan isyan, Kudüs'ün harabeye dönmesi ve kutsal tapınağın yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak bu isyanın bastırılması sadece Kudüs'ün tahribine değil, Yahudilerin büyük bir kısmının Roma yönetiminin çalışma gücüne ihtiyaç duyduğu Mısır vb. yerlere götürülerek köle olarak çalıştırılmalarına ve bir kez daha Diaspora'ya dağılmalarına sebep olmuştur.⁸⁸ Böylece el-İsrâ sûresinde müşriklerin Hz. Peygamber'i Mekke'den kovma düşüncelerine değinildikten sonra “...Ama senden sonra kendileri de fazla kalamayacaklar! Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun (sünnet) da budur. Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın.” (el-İsrâ 17/77) ayetinde belirtilen sünnetullah'ın Yahudiler hakkında uygulandığını görürüz.

Aynı şekilde konuyla ilgili olarak dile getirilen diğer soruya da katılmamaktayız. Bilgin, burada “Hz. Muhammed'i öldürme teşebbüsüne varıncaya kadar ileri giden Kureyş müşrikleri niçin helâk edilmemiştir?” şeklinde bir soru yöneltip bununla ilgili

⁸⁶ Vejdi Bilgin, “Kur'ân'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-“ *Eskiye Dergisi*, 22 (2011): 40.

⁸⁷ Bilgin, “Kur'ân'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı”, 42

⁸⁸ Hatice P. Erdemir, Halil Erdemir, “66-70 Yılları Arası Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Günümüze Yansımaları”, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri: İlkçağlardan İslamiyetin Doğuşuna Kadar Orta Doğu*, (Elazığ, 29-31 Mayıs 2009), 180.

değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁸⁹ İlk soruyla ilgili açıklamalarımız burada da geçerli olmakla birlikte⁹⁰ bunun yanında bize göre Hz. Muhammed'in döneminde yaşanan sıkıntılar Kur'ân'da toptan helâk edilmelerinden bahsedilen eski kavimlerin durumlarıyla örtüşmemektedir. Çünkü toplu helâk, Peygamber ve ona inananların artık tamamen aciz kaldıkları, ilahi mesajı o toplum içerisinde daha fazla insana ulaştırmanın imkânsız olduğu ve kendilerine gösterilen mucizeleri de inkâr ettikleri zamanlarda gerçekleşmiştir.⁹¹ Hz. Muhammed döneminde ise çeşitli sıkıntılar yaşanmakla birlikte her zaman hicret vb. bir çıkış yolu bulunmuştur ve el-İsrâ sûresi 59. ayette⁹² açıkça belirtildiği üzere inkârı halinde toplu helâki mûcip bir mucize gönderilmemiştir. Sonuçta İslam dini kısa süre içerisinde Mekke de dâhil olmak üzere çok geniş bir alana yayılma imkânı bulmuştur.

Biz burada Allah'ın toplumların bilim ve kültür yönünden değil ahlâki yönden gelişmeleriyle ve çöküşleriyle ilgilendiğini özellikle vurguluyoruz. Zira kanaatimizce Kur'ân'da tarihte tekerrür eden birtakım olaylardan bahsedilmekle birlikte bu olaylardan evrensel bir sosyolojik yasa çıkarmak mümkün değildir. Zaten Kur'ân'ın geçmiş olaylardan bahsetme amacı da bu değildir. Allah, Kur'ân'da insanlık tarihi boyunca olup bitenden ders almaları ve aleyhlerine olacak davranışlardan kaçınmaları amacıyla, geçmiş toplumların başına gelen olaylardan ibret almalarını istemiştir.⁹³ Kur'ân, toplumların büyüme, gerileme ve çökme olgularını ve bunların nedenlerini ele alırken sadece tanımlayıcı bilgiler vermemekte aynı zamanda toplumu ıslah edici bir görev üstlenmektedir.⁹⁴ Bu sebeple Kur'ân'da, medeniyet ve toplumların çöküşü yine onların yaptıkları birtakım hatalar yüzünden Allah'ın onları cezalandırması olarak ele alınmaktadır.⁹⁵ İlgili ayetlerde bu cezalandırmanın da sadece iman ve ahlâk yönünden çöküntü halinde olan toplumlar hakkında gerçekleştiğini görmekteyiz. Zira vahye

⁸⁹ Bilgin, "Kur'ân'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı", 42.

⁹⁰ Nitekim Mekke kısa sürede fethedilerek oradaki şirk toplumu tarih sahnesinden silinmiştir.

⁹¹ Yûnus 10/13; el-Ankebût 29/14; el-Fâtır 35/45;

⁹² "Bizi, âyetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise, (bu deveyi boğazladılar ve) bu yüzden zalim oldular. Oysa biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz."

⁹³ el-Bakara, 2/66, 214; Âl-i İmrân, 3/137, 142; el-En'âm, 6/6; et-Tevbe, 9/16; el-Mü'minûn, 23/115; el-Kıyâmet, 75/36.

⁹⁴ Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 61.

⁹⁵ el-Enâm, 6/40-44; el-Enfâl, 8/25; es-Secde, 32/21.

muhalefet sadece dinî bir kaynağa muhalefet demek değildir. Vahiy ve fitratın yasaları aynı ilahi kaynaktan sudur ettikleri için, vahye muhalefet aynı zamanda kâinatın “değişmez” yasalarına muhalefet anlamını da taşımaktadır.⁹⁶

Kur'ân'da helâk edildiği bildirilen geçmiş toplumların ortak özellikleri; kendilerine açık ayetlerle gelen peygamberleri yalanlamaları, onların uyarılarına aldırış etmemeleri ve kendilerini içinde buldukları olumsuz durumdan kurtarmak isteyen peygamberlerine karşı mücadeleye girişmeleridir. Ancak peygamberler de gönderilmiş oldukları toplumlardan son ana kadar ümitlerini kesmemişler, ısrarla onları doğru yola getirmenin yollarını aramışlardır.⁹⁷ Kur'ân, toplumların yıkılış sebepleri olarak, onların inançsız olmaları,⁹⁸ Allah'ın ayetlerini yalanlamaları⁹⁹ günah ve suç işlemede aşırıya gitmeleri,¹⁰⁰ şımarıklıkları,¹⁰¹ fesat ve bozgunculukları¹⁰² hilekâr ve düzenbaz¹⁰³ olmaları gibi olumsuz davranışları sıralamaktadır. Dolayısıyla toplumların ilerlemesi ve gerilemesi o toplum içerisinde yaşayan insanların tavırlarına bağlıdır¹⁰⁴ ve bu anlamda ilerleme ve gerileme sebep-sonuç ilişkisine göre belirlenmektedir. İşte; “Sünnetullah” denilen hadise de budur.¹⁰⁵

Burada ahlâkî değer ile nedensellik iç içe bulunmaktadır. Yani bir yağmurun yağması veya bir insanın maddi anlamda zengin olması sebep-sonuç ilişkilerini ortadan kaldırmadan aynı zamanda Allah'ın rahmeti ve nimeti olarak değerlendiriliyorsa; toplumların da refah içinde yaşadıkları sürece -her ne kadar nedensel faktörleri yerine getirselers de- bunun kendilerine Allah tarafından verilmiş olan bir ihsan ve iyilik olduğunun bilincinde olmaları, bu başarıda kendi toplumsal varlıklarını Allah'ın varlığını ve hükümranlığını örtecek şekilde ön plana çıkarmamaları ve bu ihsan ve iyiliğe karşılık Allah'a ubudiyet görevlerini yerine getirmeleri gerekir.¹⁰⁶

⁹⁶ İsmail Raci el-Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), 58.

⁹⁷ Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet, Doğuşu-Gelişimi-Çöküşü*, 272.

⁹⁸ el-Enbiyâ 21/6.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/137.

¹⁰⁰ el-En'âm 6/6.

¹⁰¹ el-Kasas 28/58.

¹⁰² el-A'râf 7/103,

¹⁰³ en-Neml 27/50-52.

¹⁰⁴ Hûd 11/117.

¹⁰⁵ Özsoy, *Sünnetullah*, 173.

¹⁰⁶ Mehmet Murat Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003), 46-47.

Bu bilgiler ışığında Kur'ân'daki ifadelerden bilimsel, ekonomik, askeri vb. dünyevi alanlardaki başarıların tamamıyla çalışmaya bağlı olduğunu, zaten bu konulara ayetlerde fazla da değinilmeyip daha ziyade insanların dini-ahlâki bozulmalara karşı uyarılıp ıslahlarının amaçlandığını, geçmiş toplumlarla ilgili haberlerin de bu yönde uyarı sadedinde nakledildiğini söyleyebiliriz.

Toplumların Kaderinde Bireylerin Sorumlulukları:

Kur'ân'da toplumsal gelişme ve değişmelerden bahseden ayetlerdeki¹⁰⁷ ifade tarzından ilk bakışta toplumların kaderlerinin bizzat Allah tarafından belirlendiği izlenimi edinilmektedir. Ancak Kur'ân'ın geneline baktığımızda Allah'ı merkeze alan bir anlatım tarzı kullanılıp fizikî ve sosyal olayların nedensel faktörlerine değinilmediği gibi toplumsal olayların gerçekleşmesinde de aynı anlatım tarzının kullanıldığı görülmektedir. Toplumları da insanlar gibi canlı bir organizma olarak kabul eden sosyologlara göre, fizik alanının konusu olan insanın ölümü ile tarih alanının konusu olan toplumun ölümünü tayin eden yasaların ifade biçiminde bir benzerlik vardır. İnsanın ölümünü belirleyen yasa “Belli şartlar oluştuğunda insan bedeni canlılığını yitirir” şeklinde ifade edilirken; toplumun ölümünü belirleyen yasa da “Belli şartlar gerçekleştiğinde toplum yok olur” şeklinde birer şartlı önerme olarak ifade edilebilir. İnsan hayatının canlılığını yitirmesine sebep olan şartlardan (yaşlılık vb. hariç) bir kısmı engellenebilir niteliktedir.¹⁰⁸ Ancak toplumun ölümünü gerektiren faktörlerde aynı durum görülmemektedir. Çünkü Kur'ân'da, “Zaman geçtikçe toplumlar mutlaka çürürler” gibi zorunlu bir yasadan bahsedilmemektedir. Karl Raimund Popper'in (ö. 1994) ifadesiyle ontolojik olarak toplumların seyrinin yönünü ve niteliğini belirleyen yasalara bulunduğu fikri “Geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen işlerin ‘Doğa Yasaları’na atfedilmesi yönündeki genel eğilimden kaynaklanan tipik bir 19. yüzyıl yanılığısıdır.”¹⁰⁹ Dolayısıyla toplumun ölümünü belirleyen faktörlerin hepsi de önlenabilir

¹⁰⁷ el-Mâide, 5/54; Yûnus, 10/13-14, 49; el-Mü'minûn, 23/43

¹⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/85; el-Enbiyâ, 21/35; el-Ankebût, 29/57.

¹⁰⁹ Karl Raimund Popper, 1948 Yılında Amsterdam'da Düzenlenen Onuncu Uluslararası Felsefe Kongresi'nin Genel Kurul Toplantısında Yaptığı Konuşma Metni, çev. Şahin Alpay, 5, (<https://docplayer.biz.tr/7587837-Toplum-bilimlerinde-ondayi-ve-kehanet-karl-raimund-popper.html>) (Erişim 4 Nisan 2019)

niteliktedir. Kur'ân'ın tarihe bakışındaki en temel öncül budur ve Kur'ân'da insana biçilen görev de bununla anlam kazanmaktadır.¹¹⁰

Buradan toplumların gidişatının yönünü Kur'ân'daki yasaların değil, toplumu oluşturan bireylerin davranışlarının belirlediği sonucuna ulaşılmaktadır. Kur'ân, sadece bireylerin fiillerinin belirlediği gidiş yolunun nereye çıktığını söyleyerek toplumlar için bir nevi erken uyarı sistemi veya yol rehberliği görevi üstlenmektedir. Nitekim "...Bir toplum (kavim) kendisini değiştirmedeği müddetçe Allah onları değiştirmez..." (er-Ra'd 13/11) ayetinde "değişme" insanların iradesine ve fiiline dayandırılmış ve bu değişimin, toplum kendisini değiştirmedeği müddetçe kesinlikle meydana gelmeyeceği vurgulanmıştır.¹¹¹ Bu sosyal yasalar bireylerin davranışlarının toplumların kaderi üzerindeki etkisini de belirlemektedir. Bütün sosyal değişme ve çöküşlerde sorumlu olan bizzat toplumların kendileridir. Bir toplumun tarihini ve zaman içindeki durumunu oradaki bireylerin davranışlarının toplamı belirlemektedir.¹¹² Şayet bir toplum varlığını devam ettirecek nedensel faktörlere ve tarihî yasalara itibar etmiyor; ahlâkî, hukukî, ekonomik, kültürel vb. alanlarda sağlam temeller üzerinde oturmuyorsa o toplumun gerilemesi veya çöküşü kaçınılmazdır. Buna karşılık bir toplum ilerleme yasalarının gereklerini yerine getirerek ahlâkî, hukukî, ekonomik ve kültürel alanlarda başarıya ulaşmak için gerekli çabayı gösteriyorsa o toplumun refaha ulaşması da kesindir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse; Allah suyun 100 derece ısıya ulaşınca kaynayacağına dair bir kanun koymuştur ama suyu bir kaba doldurarak ateşin veya ocağın üzerine koyma işini insan yapar. İnsanın kendi hür iradesiyle yaptığı bu fiil sonucunda Allah'ın koyduğu kanun uyarınca su kaynamaya başlar.

Sosyal alandaki değişimler insan iradesinin ürünü olup olmaması bakımından ikiye ayrılmaktadır. İnsan iradesinin ürünü olmayan değişimler, "sosyal değişme" kavramı içine dâhil edilmezler. Sosyal değişimler mutlak olarak gerçekleşmekte ise de hızları daima farklı olmuştur. Bu farklılık onu evrensel kanunlara bağlamayı

¹¹⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, 66-67.

¹¹¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4: 2049.

¹¹² Arnold Joseph Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, (İstanbul, E yayınları, 1975), 1: 169; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 99.

güçleştirmektedir.¹¹³ İnsan iradesinin belirleyici olduğu fiillerde isteyen insanın kendisi olmakla birlikte o fiilleri yaratan yine Allah'tır. Fiili yapmayı dileyen insan olduğu için bu fiilin sonuçlarından da bizzat kendisi sorumlu olmaktadır. Eğer insanın özgür iradesi devre dışı bırakılırsa İslâm dinindeki vahiy, nübüvvet, teklif, iman, ibadet, uhrevî muhasebe, cennet ve cehennem gibi esaslar temelden yoksun kalır. Bu bağlamda, “kâinat ve tarihte mutlak hâkim ilahî iradedir” şeklindeki inanış bir İslâm tarihçisinin insanı tarihte özgür bir eylemci olarak görmesine engel olmamaktadır.¹¹⁴ Benzer şekilde Ömer Ferit Kam'a (ö. 1944) göre; insan iradesinin varlığı inkâr edildiği takdirde dünyada hak, vazife, ahlâk, sorumluluk ve suç gibi kavramlar ortadan kalkar ve onun yerini karışıklık alır.¹¹⁵ Sosyal kanunları, tam olarak ve şuurulu şekilde olmasa da, bir miktar öğrenen insan, onları ortadan kaldırmamakta, fakat azar azar, küçük küçük, bazen büyük çapta ona etki etmekte, daha doğrusu onları kullanmaktadır. Bu, tıpkı bir otomobilin, kendi kanun ve düzeniyle işlemesi ve fakat içinde olan insanın onu yürütmesi gibidir.¹¹⁶

İnsandaki irade hürriyetini kabul etmek için tabiat kanunlarını ve bunlardaki determinizmi reddetmeye ihtiyaç yoktur. İrade hürriyetini bu kanunlar içinde değerlendirmek pekala mümkündür.¹¹⁷ Ancak sosyal yasalarda tabiat yasalarından farklı olarak mutlak bir determinizmden bahsetmek mümkün değildir. Bu iki yasa grubu arasında şöyle bir fark söz konusudur: Fizik yasalarında Allah-tabiat ilişkisi söz konusu olup bu kanunların uygulama alanı hürriyeti olmayan tabiattır.¹¹⁸ İkinci tür yasalarda ise Allah-insan ilişkisi söz konusudur. İnsan ise tabiatın aksine irade sahibi bir varlıktır. Bu sebeple sosyal hayatı biçimlendiren de insanın bu iradesiyle yaptığı tercihlerdir.¹¹⁹ Buna göre sosyal değişme sürecinin her aşamasında inanç, düşünce, kültür, tercih, eylem ve kontrol planında bireyler etkin bir konumdadır.¹²⁰ İnsana özgürlük verilmemiş olsaydı

¹¹³ Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 370.

¹¹⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 21.

¹¹⁵ Ferit Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, haz. S. Hayri Bolay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 139.

¹¹⁶ Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 21.

¹¹⁷ Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 96.

¹¹⁸ el-Fussilet 41/11.

¹¹⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), 158; Özsoy, *Sünnetullah*, 65,137.

¹²⁰ Erdoğan Pazarbaşı, “Toplumsal Değişimin Kur'âni Çerçevesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (2000): 381.

insanlık hiçbir değişme, olumlu veya olumsuz bir hareketlilik göstermeksizin tekdüze¹²¹ belirlenmiş bir yöne gitmek durumunda kalırdı.¹²²

Kur'ân'ın bu konuya bakışını anlayabilmek için yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'ân'da kullanılan dilin Allah-merkezli (theosentric) olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre Makro ve mikro boyutuyla fizik alemde gerçekleşen bütün olayların gerisinde mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır.¹²³ Bu durum öyle vurgulanmaktadır ki konuya yüzeysel bakan birisi insanın fiilleri, toplumların ilerlemesi ve gerilemesi, tabiat olaylarının meydana gelmesi gibi konularda bir nedenselliğin yokluğu kanaatine ulaşabilir. Hâlbuki Allah insanı yeryüzünün halifesi kıldığına ve insanları “imtihan” için yarattığına göre insan, gücünün yettiği ve karar verme imkanının olduğu her yerde yaptıklarından sorumludur.¹²⁴ İnsanın yüklendiği emaneti anlamlı kılan hürriyeti, onu tarih karşısında sorumlu kılan olumlu ve olumsuz güçlerle¹²⁵ donatılmış olmasının sonucudur.¹²⁶

Allah'ın insanın güç ve kudret alanına giren olaylardan bahsederken faili kendisi gibi göstermesi, bu alanda meydana gelen olayların kendi kontrol ve ontolojik hâkimiyeti altında olduğunu vurgulamak içindir.¹²⁷ Kur'ân'ın sünnetullah'ı Rabbani olarak nitelemesi insanın kainatta geçerli olan yasalardan yararlanırken bile Allah'a dayanarak hareket etmesini hedeflemektedir.¹²⁸ Kur'ân'ın Allah-merkezli ve anlam kazandırıcı bu üslubu bir ifade özelliği olarak görülmediği zaman, insanın tarihi süreç içindeki rolünün tam olarak kavranılmasına engel olur.¹²⁹ İşte bu amaçla Kur'ân'da birey, bir hata yaptığında onun sorumluluğunu Allah'a bağlıyorsa, o bireye işi kendisinin yaptığı ve bu sebeple de sorumluluktan kaçmaması gerektiğinin vurgulanması amacıyla insan merkezli bir dil kullanılmaktadır. Diğer yandan birey, her şeyi kendisinin yaptığını iddia edip Allah'ın küllî iradesini yok sayacak derecede kendi

¹²¹ el-Mâide, 5/48; en-Nahl, 19/93.

¹²² Murtaza Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, çev: Cengiz Şişman, (İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989), 63.

¹²³ Özsoy, *Sünnetullah*, 111.

¹²⁴ el-Bakara, 2/134; el-A'râf, 7/6; eş-Şûra, 42/30.

¹²⁵ el-İnsân, 76/2-3; eş-Şems, 91/7-8

¹²⁶ Özsoy, *Sünnetullah*, 87.

¹²⁷ Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, 3.

¹²⁸ Sadr, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, 57.

¹²⁹ Özsoy, *Sünnetullah*, 115.

iradesini yücelttiği zaman ise Allah, ilahi iradenin unutulmaması amacıyla işi kendisinin yaptığını vurgulayan bir dil kullanır.¹³⁰ Bu ifade tarzıyla Müslümanların her daim, Allah'a olan inançları sayesinde ayakta durduklarının bilincinde olmaları ve gerek toplumsal gerekse ferdi planda hayatlarını düzenlerken kendilerini Allah'ın emirlerine bağlı hissetmelerinin gerekliliği hatırlatılmaktadır. İnsanlar yaşadıkları veya karşılaştıkları durumları, kendilerinin önceden işlemiş oldukları fiillerinin sonucu olarak görmelidirler. İnsanların kendilerine ettikleri zulümler kendilerinden sonraki nesillerin de kaderini belirlemektedir.¹³¹ Fert veya toplumun ruhî durumu, ahlâkiliği, hayata bakışı, insanlar arasındaki ilişkilerin şekli, Allah ve varlık karşısında takındığı tavır ve konumu bir medeniyetin veya toplumun tarihî seyrini etkileyen en önemli faktörlerdir.¹³² Toplumdaki bireylerde meydana gelen olumsuz yöndeki değişimler, birçok kötü eylemi de beraberinde getirmek sûretiyle sonuçta toplumu helâke sürüklemektedir.¹³³

Ancak fizikî alanla ilgili ayetlerin anlaşılmasında gösterilen bu başarı sosyal alanla ilgili ifadelerin anlaşılmasında aynı ölçüde görülmemektedir. Mesela, Kur'ân'ın yağmuru "Allah'ın rahmeti"¹³⁴ olarak isimlendirmesi ve yağmurun Allah tarafından indirildiğini¹³⁵ ifade etmesi, belki yağmurun oluşumu ile ilgili Tanrı-biçimsel bir anlayışa yol açmamasına rağmen ekonomik gücün Allah'ın nimeti veya Allah'ın fazlı¹³⁶ olarak isimlendirilmesi adeta insanın rolünü küçümseyen bir şekilde yorumlanabilmiştir.¹³⁷ Dolayısıyla özellikle Müslüman toplumlarda ekonomik gücün artmasında etkili olan nedensel faktörlerin göz ardı edilmesi ve yanlış kader anlayışı insanları tembelleşmeye yöneltmiştir.

¹³⁰ Celal Kırcı, "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/9 (Temmuz, 1998): 43.

¹³¹ Cevdet Saîd, *Hattâ Yuğayyirû mâ bi-Enfusihim*, 8. Baskı (Dimâşk: Matbaatu Zeyd b. Sâbit el-Ensârî, 1989), 141 vd.

¹³² İmâdüddîn Halîl, *et-Tefsîru'l-İslâmî li't-Tarih*, 5. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991), 108.

¹³³ Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 77.

¹³⁴ el-İsrâ 17/83

¹³⁵ el-Bakara 2/22; en-Nûr 24/43; eş-Şûrâ 42/28.

¹³⁶ en-Nûr.24/32, 38.

¹³⁷ Özsoy, *Sünnetullah*, 43.

Kur'ân'ın dünya hayatıyla ilgili temel öğretilerinden birisi, nesnel gerçeklikler karşısında bütün insanların eşit olduğu ilkesidir.¹³⁸ İslam, bazı düşünce akımlarının aksine muhatap aldığı insanlarda herhangi bir gruba öncelik tanımamakta, toplumsal gelişme ve değişimin temel belirleyicisinin ırka veya sınıfa dayanan hiçbir üstünlük veya ayırıcı nitelik söz konusu olmaksızın toplumun bizzat kendisinin olduğunu bildirmektedir.¹³⁹ Sonuç olarak, gerek birey gerekse toplum, ilahi adalet önünde yaptıklarının hesabını ayrı ayrı verecektir ve her birine, geleceği kendi elleriyle kurma sorumluluğu yüklenmiştir.¹⁴⁰ İnsanın her iradi eylemi potansiyel olarak risk içermektedir. Bu da onun iradi eylemleri, yani tarih alanına katılımı konusunda uyarılmasını gerektirmektedir. Kur'ân'ın bütün mesajı¹⁴¹ insanın bu iradi eylemleriyle oluşturacağı yaşamını düzgün bir çizgide tutmaya yöneliktir.¹⁴² Bu ilke gereği, Kur'ân'da, Allah'ın kendilerine yardım edeceğini vadettiği müminlerden bile somut tedbirler almaları istenmektedir.¹⁴³ Başarılı olmak için gereken şartlar yerine getirilmedikçe, sadece inanmış olmak veya haklı olmak yeterli değildir. Müslümanlar tarihi yasalar uyarınca zafer için gereken şartların tamamını gerçekleştirdikleri için Bedir'de galip gelmişlerdir. Ancak Uhud'da aynı şartları yerine getirmediikleri için de yenilgiye uğramışlardır.¹⁴⁴ Uhud yenilgisi ve Huneyn savaşı¹⁴⁵ Müslümanlara bu gerçeği öğreten acı bir tecrübe olmuştur.¹⁴⁶ Bunun yanında Kur'ân'da “dünya hayatı”nın iyi ile kötülerin belirleneceği yer olması¹⁴⁷ yönüyle Müminlerden musibetler karşısında sabırlı olmaları gerektiği¹⁴⁸ ve hemen ilk anda Allah'ın yardımının gelmesini beklememeleri vurgulanmaktadır.¹⁴⁹ Allah'ın inanan kullarına yardım etmesi evrensel yasalarını değiştirmesi anlamına gelmez. İlahi irade yarattığı düzendeki hikmetini ve

¹³⁸ el-İsrâ, 17/20; en-Necm, 53/39.

¹³⁹ el-Hucurât, 49/13.

¹⁴⁰ Şaban Ali Düzgün, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (1998): 312.

¹⁴¹ el-Bakara, 2/2; el-İsrâ, 17/9 vb.

¹⁴² Özsoy, *Sünnetullah*, 69.

¹⁴³ el-Enfâl, 8/60; ayrıca bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1935), 6: 4379.

¹⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/140-141. Sadr, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*, 37-38; ayrıca bk. Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1946), 17: 76.

¹⁴⁵ et-Tevbe 9/25.

¹⁴⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 4: 144-145

¹⁴⁷ el-Kehf 17/7; el-Enbiyâ 21/35; el-Mülk 67/2 vb.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/214.

sünnetini iptal etmez. İlahi yardım yine ilahi yasalar doğrultusunda gerçekleşir. İnsanlar yardım ve zaferin gerçekleşmesi için yapılması gereken yasalara sarılırlarsa başarıya ulaşırlar. Yoksa hiçbir şey yapmadan oturup yardım beklemek bir sonuç vermez.¹⁵⁰

Kur'ân, insan için gerçekleştirmesini istediği amaçları sunarken bu konudaki ideallerini de ortaya koymaktadır. Onun ideali, tüm aşırılıklardan kaçınan, orta yolu izleyen¹⁵¹ sağlıklı bir toplumdur. Bu ideal bizi, tüm insanlığın birliği fikrine götürmektedir. Tüm insanlık tek bir nefis¹⁵² ve tek bir çiftten yaratılmıştır.¹⁵³ Tüm insanlar insanlık toplumunun eşit birer üyesidir.¹⁵⁴ Kur'ânî ölçülere göre bireyler arasındaki tek fark kişilerin sahip olduğu takva bilincidir.¹⁵⁵ Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu ilkeler değer eksenli bir topluma işaret etmektedir.¹⁵⁶ Bu yüzden sosyal bilimlerde “determinizm”den ziyade “olumsallık”tan bahsedilmelidir. Çünkü olumsuzluk, bir olgunun zorunlu herhangi bir doğasının olmaması, dolayısıyla her şeyin gerçekte başka türlü olma imkânının bulunmasıdır. Olumsuzluk, maksatlı olsa bile insan davranışlarının önceden öngörülemeyen sonuçlarının olabileceğini varsayar.¹⁵⁷

Bu durumda sosyolojinin değişebilirliği karşısında Kur'ân'daki sünnetullah'ı koymanın doğru bir yaklaşım olmayacağı bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan toplumsal gelişmeleri sünnetullah çerçevesinde tanımlamak değil, toplumların sünnetullahı ne kadar anlayıp uygulamaya koyduklarının tespitini yapmaktır.¹⁵⁸ Kur'ân'ın bu konudaki eşsizliği onun tarihi olayları açıklamasında değil, her zaman geçerli olan mesaj vermesindedir. Bu yönüyle Kur'ân ve sosyolojinin toplumsal konuları ele alışları arasındaki fark, olaylara bakış açılarında ve değerlendirmelerinde ortaya çıkmaktadır. Kur'ân, toplumsal olayları ele almada insanın ıslahını, imanını ve mutluluğunu esas alırken; sosyoloji objektif bir şekilde toplumu aksettirmeyi amaçlamaktadır; yani Kur'ân olanı inceler ve olması gerekene rehberlik

¹⁵⁰ Muhammed 47/7.

¹⁵¹ el-Bakara 3/143

¹⁵² en-Nisâ 4/1, ez-Zümer 39/6

¹⁵³ el-Bakara 2/213; en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/98; Yûnus 10/19; ez-Zümer 39/6; el-Hucurât 49/13.

¹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/195

¹⁵⁵ Nahl 16/128; Hucurât 49/13.

¹⁵⁶ Bk. Özcan Güngör, “Kur'ân'da Sosyal Bütünleşme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 43/2, (2007): 173-190.

¹⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Aykut Çelebi, “Risk ve Olumsuzluk: Sosyal Teori-Sosyal Felsefe İlişisini Anlamaya Yönelik İki Anahtar Kavram”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 56 (1995): 23-52.

¹⁵⁸ Ahmet Davudoğlu, “Müzakereler”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*, (İstanbul: İSAV, Ensar Neşriyat, 2000), 122.

eder, sosyoloji ise olanı inceler ancak olması gereken hakkında bir şey demeden sadece genellemelerde bulunur.¹⁵⁹

Toplumsal Yasaları Bilmenin Önemi:

Sosyoloji bizim kendi kendimizi aydınlatılabilmemizi kendimizi daha iyi anlayabilmemizi sağlar. Neden böyle davrandığımız hakkında daha çok şey bildikçe, kendi geleceğimizi etkileme olanağımız daha fazla olacaktır.¹⁶⁰ Toplumsal kurumlar tarih boyutu içinde oluşan neden sonuç ilişkileriyle biçimlenirler. Bu sebeple tarihi çözmeye kalkmadan öremeyeceğimiz gibi, örmeye kalkmadan onu daha iyi çözmeye olanaklarını elde edemeyiz.¹⁶¹ İnsanlar, Allah'ın toplumsal olaylardaki kanunlarını tespit edebildiği ölçüde geçmiş, bugün ve geleceği kuşatan kanunları da keşfetmiş olacaktır.¹⁶² Böylece de doğada geçerli olan kanunları keşfettikçe onlardan en güzel şekilde faydalanıp hayatı kendisi için kolaylaştırdığı gibi toplumun kendisine has kanunlarını keşfettiğinde de aynı kazanımları elde edebilecektir.¹⁶³ Pek çok düşünür ve bilim adamının eserlerinde bu hususa vurgu yapmaları bu amaca matuftur.¹⁶⁴

İnsanın bilgiye ulaşmadaki sınırlılığı ve unutkanlığı sebebiyle yaratılış, peygamberler ve insanlarla ilgili hayatî ölçüler içeren bilgiler bizzat vahiy yoluyla insanlara ulaştırılmıştır. Kur'an'da önemli bir yer tutan kıssalar, insan tarihine hükmeden ilahî kanunlara dikkat çeken tarih manzaralarıdır. Gerek birçok kıssanın Kur'an'da, farklı yerlerde değişik biçimde yinelenmesi, gerek tarihi kalınlara ibret nazarıyla bakılması yönündeki istek, gerekse her kıssanın sonunda, anlatılanlarda pek çok bireysel-toplumsal dersler ve öğütler bulunduğu dile getirilmesi,¹⁶⁵ Kur'an'ın

¹⁵⁹ Amiran Kurtkan Bilgiseven, "Kur'an ve Sosyoloji İlişkisi ve Bu İlişki Açısından Batı Sosyolojisi Karşısındaki Durumumuz", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, (İstanbul: İSAV Ensar Neşriyat, 2000), 225-231.

¹⁶⁰ Giddens, *Sosyoloji*, 62.

¹⁶¹ Alaeddin Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), IV.

¹⁶² Cebeci, "*Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme*", 8-9

¹⁶³ Muhammed Kutub, *Kur'an'ın Nasıl Okuyalım*, çev. Bekir Karlığa, 5. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 53

¹⁶⁴ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 188-189; Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1: 105; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 5: 2949-2950; Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 32 vd.

¹⁶⁵ el-Mü'min 40/78; el-A'râf 7/101; Hûd 11/100; Tâhâ 20/99.

‘bütüncül tarih anlayışı’ oluşturmaya önem verdiğinin bir göstergesidir.¹⁶⁶ Allah, Kur’ân’da insanlık tarihi boyunca olup bitenden ders almaları ve aleyhlerine olacak davranışlardan kaçınmaları amacıyla, toplumların hayatındaki değişmez yasaları (sünnetullah) incelemelerini istemiştir.¹⁶⁷ Sünnetullah’ın işleyiş tarzını anlayan insanlar, geçmiş tecrübelerden dersler alarak tarihe müdahale etmek sûretiyle onun akışını değiştirebilir, onu yönlendirebilir ve geçmiş toplumların yaptıkları hataları tekrar etmemekle de kurdukları medeniyet ve uygarlıkların yaşam sürelerini uzatabilirler.¹⁶⁸

Sonuç

Yaratılışı gereği sosyal bir varlık olan insan, zamanla yine yaratılışı gereği farklı toplumlar haline yaşamını sürdürme gelmiştir. Toplumların tarihine baktığımızda onların da evrendeki diğer canlılar gibi doğup büyüdüklerini ve sonunda tarih sahnesinden çekildiklerini görmekteyiz. İşte bu devinim insanların ilgisini çekmiş ve bunun genel geçer kurallarını başka bir deyişle toplumların kaderlerini tespit etmeye çalışmışlardır.

İlk defa İbn Haldûn’un dikkat çektiği bu konuyla ilgili olarak Müslüman bilim adamları Kur’ân’da önceki toplumlardan bahseden ayetleri inceleyerek, özellikle de sünnet/sünnetullah kavramı çerçevesinde görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimisi toplumsal olaylar hakkında Kur’ân’da genel geçer evrensel hükümler bulunduğunu söylerken kimisi de Kur’ân’da bu türden toplumsal yasalar çıkarmanın mümkün olmadığını çünkü Kur’ân’ın bir bilgi değil bir hidayet kitabı olduğunu dile getirmişlerdir.

Kanaatimizce birinci görüş sahiplerini böyle düşünmeye Kur’ân’da kullanılan ve her şeyin failinin Allah olduğunu ifade eden Allah-merkezli dildir. Oysa bütüncül olarak baktığımızda kulların yaratıcılarını unutmamaları, başarılar karşısında aşırı şımarmamaları ve başarısızlıklar karşısında ise aşırı üzülmemeleri gibi hikmetlere binaen böyle bir dil kullanıldığını görürüz. Bizim de görüşlerine iştirak ettiğimiz ikinci görüş sahiplerine göre ise Allah kişisel ve toplumsal davranışlar konusunda “sonuç

¹⁶⁶ Bk. Mehmet Deri, “Kur’ân’ın Tarih Algımızı İnşasında Sünnetullahın ve Kıssaların Rolü”, *Kur’âni Hayat Dergisi*, 7/36 (2014): 25-33; ayrıca bk. Özcan Güngör – Harun Şahin, “Sosyolojik Kur’ân Okumalarının İmkani”, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 1/1 (2017): 32.

¹⁶⁷ el-Bakara, 2/66, 214; Âl-i İmrân, 3/137, 142; el-En’âm, 6/6; Tevbe, 9/16; el-Mü’minûn, 23/115; el-Kiyâmet, 75/36.

¹⁶⁸ Abdülbaki Güneş, “Kur’ân’da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1 (2005): 66.

odaklı” bir dil kullanmaktadır. Başka bir deyişle hangi tür davranışın sonucunun ne olduğunu bildirmek sûretiyle insanlara ve toplumlara hidayet etme görevini yapmaktadır. Kur'ân'da hep dini ve ahlâki davranışların konu edildiğini göz önüne aldığımızda burada kastedilenin evrensel sosyolojik yasalar değil, insanların ve toplumların dini ve ahlâki yönden kendilerine çeki düzen vermeleri için uyarılar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. 12. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.

Bilgin, Vejdi. “Kur'ân'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-“. *Eskiyeni Dergisi* 22 (2011): 35-43.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan. “Kur'ân ve Sosyoloji İlişkisi ve Bu İlişki Açısından Batı Sosyolojisi Karşısındaki Durumumuz”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul: İSAV Ensar Neşriyat, 2000.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Canatan, Kadir. *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

Cebeci, Lütfullah. “Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1987): 5-38.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. 6 cilt, thk. Ahmed Abdülğaffar Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Kursları*. çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Çelebi, Aykut. “Risk ve Olumsuzluk: Sosyal Teori-Sosyal Felsefe İlişkisini Anlamaya Yönelik İki Anahtar Kavram”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 56/1 (1995): 23-52.

Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çelik, Celaleddin. “Kur’ân’da Toplumsal Değişim Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Kur’ân Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, ed. Mehmet Bayyigit, Konya: Yediveren Yayınları, 2003.

Davudoğlu, Ahmet. “Müzakereler”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul: İSAV, Ensar Neşriyat, 2000.

Deri, Mehmet. “Kur’ân’ın Tarih Algımızı İnşasında Sünnetullahın ve Kıssaların Rolü”. *Kur’âni Hayat Dergisi* 7/36 (2014), 25-33.

Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. 11. Baskı, İstanbul: Beta Basın Yayım, 1994.

Düzgün, Şaban Ali. “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 309-332.

Erdemir, Hatice P. - Erdemir, Halil. “66-70 Yılları Arası Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Günümüze Yansımaları”, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Uluslar Arası Dördüncü Orta Doğu Semineri: İlkçağlardan İslamiyet'in Doğuşuna Kadar Orta Doğu*, (Elazığ, 29-31 Mayıs 2009).

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. 13 cilt, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve muzâdâtihâ*, Mısır, Müessesetü Hindâvî, 2012.

el-Fârûkî, İsmail Raci. *Bilginin İslâmîleştirilmesi*. çev. Fehmi Kuru, 5. Baskı, İstanbul: Risale Yayınları, 2016.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 16. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Giddens, Antony. *Sosyoloji*. haz. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul, Remzi Kitabevi, ts.

Güneş, Abdülbaki “Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005): 61-93.

Güngör, Özcan. “Kur'ân'da Sosyal Bütünleşme”. *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007): 173-190.

Güngör, Özcan & Şahin, Harun. “Sosyolojik Kur'ân Okumalarının İmkânı”. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/1 (2017): 26-37.

Halîl, İmâdüddîn. *et-Tefsîru'l-İslâmî li't-târîh*. 5. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. thk. Halîl Şehhâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.

Kam, Ferit. *Dinî Felsefî Sohbetler*. haz. S. Hayri Bolay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.

Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.

Kırca, Celal. “Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi”. *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/9 (Temmuz 1998): 34-60.

Kongar, Emre. “Toplumsal Değişme”. *Amme İdaresi Dergisi*, 4/1 (1971): 63-90.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 cilt, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, 2. Baskı, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kutub, Muhammed. *Kur'ân'ın Nasıl Okuyalım*. çev. Bekir Karlığa, 5. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 cilt, Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, 30 cilt, Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1946.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*. 7 cilt, çev. Muhammed Han Kayani vd., 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr*. tahk: Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003.

Mutahhari, Murtaza. *Tarih ve Toplum*. çev: Cengiz Şişman, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.

Okumuş, Ejder. “Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (Güz-2009): 323-347.

Okumuş, Ejder. *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*. 5. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. 4. Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi, 2017.

Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur'ân ve Medeniyet, Doğuşu-Gelişimi-Çöküşü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

Pazarbaşı, Erdoğan. “Toplumsal Değişimin Kur'ânî Çerçevesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 381-401.

Popper, Karl Raimund. “X. Uluslararası Felsefe Kongresi'nin Genel Kurul Toplantısında Yaptığı Konuşma Metni”, (Amsterdam-1948) çev: Şahin Alpay, <https://docplayer.biz.tr/7587837-Toplum-bilimlerinde-ondeyi-ve-kehanet-karl-raimund-popper.html> (Erişim 4 Nisan 2019)

er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 cilt, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 12 cilt, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

es-Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*. 2. Baskı, Ummân: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2013.

Saîd, Cevdet. *Hattâ yuğayyirû mâ bi-enfusihim*, 8. Baskı, Dimaşk: Matbaatu Zeyd b. Sâbit el-Ensârî, 1989.

Said Halim Paşa, "İslam'da Teşkilât-ı Siyâsiyye" *Sebilürreşâd Dergisi*, 19/494 (1340/1922)

es-Saîdî, Abdülmüteâl. *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Matbaatu'n-Nemûzeciyye, 1439 h.

Sezen, Yümni. *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Sezen, Yümni. *Sosyoloji Açısından Din*. 4. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Sinanoğlu, Ahmet Faruk. "Toplumsal Değişim ve Din". *Hikmet Yurdu*, 1/2 (Temmuz-Aralık 2008): 23-29.

Şenel, Alaeddin. *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

Şeriati, Ali. *İslam Sosyolojisi*. çev. Kenan Sökmen, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1993.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*. tahk: Ahmed Muhammed Şâkir, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Tok, Nuri, *Kur'ân'da Sünnetullah ve Helâk Edilen Kavimler*, Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Toynbee, Arnold Joseph. *The Study of History*. 4. Baskı, London: Oxford University Press, 1948.

Toynbee, Arnold Joseph, *Tarih Bilinci*, 2 cilt, çev: Murat Belge, İstanbul, E yayınları, 1975.

Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâturîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 cilt, İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1935.

Zeydân, Abdülkerîm. *es-Sünenü'l-ilâhiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Summary

Societies are changing like everything else in the universe. People have long been trying to predetermine the rules of this change. Because people will be able to shape their future as extent that they have determined these rules. In the Islamic world,

in the earlier periods compared to the west the verses mentioning the past societies were taken to the center and the possibility of determining universal laws applicable to all societies was discussed. In these discussions, the concepts of “sunnah/sunnetullah” have come to the forefront. Some Muslim scholars say that circumcision is universal laws regarding the life stages of societies, while others claim that the this term refers to the future of sinful societies because Quran is a book sent for guidance. In the West, however, theories emerged to explain the changes in societies with the emergence of sociology in the 19th century. In setting these theories, they relied on their observations and historical data, leaving the sacred books aside.

Human's behaviors, which is a social being by nature, only makes sense in a social environment. It is imperative that certain rules exist in order for the society formed by coming together with their fellow people as a result of the guidance of certain obligations in order to maintain its existence in a peaceful environment and in a stable manner. These rules also determine the direction of social change.

Although nature and religious-moral laws are based on the same will in terms of source, the ways of obtaining and interpreting them are different. While religious and moral laws are delivered to people by a prophet from God, it is only possible by reason to recognize and discover the laws of nature. While all approaches to social change essentially adopt the existence of change, they have different views in identifying issues that are effective in social change.

History shows us, like all other living things, that societies cannot survive forever. Every society is born, lives a certain period of time and eventually loses its effectiveness or disappears from the stage of history. As a matter of fact, all of the civilizations we have knowledge about have had periods of rise and fall in the historical process.

Experience throughout history shows that changes in social events do not occur suddenly but follow certain stages. Positive or negative events that occur in society occur as a series of beginning, development and outcome. Destruction is the result of such a process. This process, which is expressed as giving respite or postponing in the Qur'an, does not operate randomly and without rules. In such statements there is a

warning for those who want immediate divine punishment. In the Qur'anic narrative, Allah tolerates a community until its good behavior is thought to the minority level in the face of evil. There is no occurrence of the event before this process is completed or the event cannot be withdrawn after the process is finished. In order for societies to survive, they need to learn from history and be careful about the reasons that led to the collapse of previous societies.

"Sunnah / Sunnatullah" concepts in the Qur'an come to the forefront in the research of Muslim scholars on this subject. In the verses where the word "sunnah" is mentioned with its different forms, are described divine practices applied to persons disapprove the prophets and negatively respond to their invitation. In these verses we can say that the deniers who resist against Muhammad are intended to take warning. The common characteristics of past societies who have been destroyed reported in the Qur'an; they deny the prophets who came to them with clear verses, ignore their warnings, and engage in a struggle against their prophets who want to free themselves from their negative situation.

According to some scholars, the relevant verses of the Qur'an indicate the existence of laws that apply to past societies throughout history. Events such as the rise, lagging and collapse of societies take place within the framework of the divine laws in the universe. In our opinion the reason for this, it is god-centred language which used in the Qur'an that states that the perpetrator of all things is God. However, when we look at holistically, we see that the reasons for using a god-centered language are as follows: That the servants have to not forget their Creator, not be overly spoiled against achievements and not to be devastated by failures. According to the second group of whom we agree, God uses "result-oriented" language in the area of personal and social behavior. In other words, it acts as a guide to people and communities by showing result of behaviors.

When we consider that religious and moral behavior is always the subject of the Qur'an, we see that warnings are made here for people and societies to correct themselves religiously and morally, not universal sociological laws. Because researching the laws of history is a scientific study like researching other natural

sciences. However, the aim of the Qur'an is not to declare scientific discoveries, but to bring people from darkness to light. The progress and decline of societies depends on the attitudes of the people living in that society and in this sense progress and decline are determined according to the cause-effect relationship. Here; This is called "Sunnatullah".

In the light of this information, scientific, economic, military, etc. we can say that the achievements in the earthly fields depend entirely on working. As it is understood from here, social changes are not determined by the laws of the Quran but by the behaviors of the individuals who make up the society. The Qur'an assumes a kind of early warning system or road guidance for communities by simply telling them where the course of the individual's actions is going.

In this study, we have examined the verses that about the history of societies and their stages in the Qur'an, especially the concept of "sunnah / sunnatullah" and the connection between the fate of societies and the effects of individuals in determining the future of societies.

İSLÂM MEDENİYETİNİN BÜTÜNLÜKLÜ, KAPSAYICI VE DİĞER
MEDENİYETLERLE ETKİLEŞİME AÇIK YAPISI*

The Structure of Islam Civilization Being Holistic, Inclusive and
Open to Interaction with Other Civilizations

Abdulkadir MACİT**

Öz: Son iki asırdır dünyaya egemen olan modernizm iktisadi, siyasi ve içtimai eşitsizlikler üretmekte; insanlığın ihtiyaç duyduğu adaleti getirmek bir yana zulmün ve ifsadın temelini oluşturmaktadır. Bu temel ile birlikte Batılılar, İslam dünyasının tahrifatı ve ardından işgali neticesinde modernitenin unsurları olan hümanist, rasyonel, sekülerist, ilerlemeci ve pozitif bilim anlayışını İslâm dünyasına zerk etmişlerdir. Bütün bunlardan dolayı Müslümanlar birkaç asırdır bir aşağılık kompleksi ve özgüven problemi içinde yaşamaktadır. Modernitenin insanlığa verdiği bu zararlar Müslümanların ilmî sahadan geri çekilmesiyle de katlanarak artmaktadır. Bu artışı durdurmak için insanlığın modernite ile birlikte kopardığı hakikatlere yeniden bir dönüş gerekmektedir. Sorunun çözümü için öncelikle insanlık tarihinde 800 yıl büyük bir rol oynayan bir medeniyetin mensubu olan insanların, bütün bunların nasıl olduğunu ortaya koyması ve bu medeniyeti geliştiren bilginleri, ekolleri ve süreçleri bilmeleri gerekmektedir. Bunun için eğitim ve kültür algısında eğitim kurumlarında verilenlerden daha öte makro bir anlayış geliştirmek zorunluluğu bulunmaktadır. Eğitimden kastedilen salt sistematik örgün bir talim değil, zihniyetlerin her yaşta ıslah edilmesi ve modernitenin ifsadına maruz bırakılmamasıdır. Geçerli bir ilmî perspektif için çağın ilmî gelişmelerini de takip etmek gerekmektedir. Elbette bu yapılırken ne moderniteye göre (muhafazakâr modernleşme çabaları) ne onun için (batıcı modernleşme çabaları) ne de ona karşı (muhafazakâr çabalar) tavır içine girmeden İslam'da özgün olanı ortaya koyabilir, ayrıca modern olan da kullanılabilir ise modernitenin ifsadi izale edilmiş olacaktır. Zira Müslümanlar uygarlık kurduklarında kendilerinden önceki bütün tecrübelerden faydalandılar. Kendilerini onlara göre veya karşı durmak zorunda konumlandırmadılar. O süreçte dünya toplumlarından bilinçli olarak beslendiklerini kavramamız gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Teâti, Fuat Sezgin, Muhammed Hamidullah, Necmettin Erbakan.

* Makale Gönderilme Tarihi:07.11.2019 / Makale Kabul Tarihi: 30.12.2019 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019
Doi: 10.20486/imad.imad.643844

** Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı,
Kocaeli, Türkiye / e-posta: abdulcadir@kocaeli.edu.tr / ORCID ID: http://orcid.org/0000-0002-5446-1924

Abstract: Modernism, which has dominated the world for the last two centuries, produces economic, political and social inequalities and it underlies the persecution and subversion far from bringing the justice needed by humanity. With this base, Westerners have injected the humanist, rational, secularist, progressive and positive understanding of science into the Islamic world as elements of modernity as a result of the falsification and after the occupation of the Islamic world. Because of these, Muslims have been having inferiority complex and lack of confidence for several centuries. These damages of modernity to humanity increase incrementally with the withdrawal of Muslims from the scientific field. In order to stop this increase, it is necessary to return to the truths that humanity has broken with modernity. To do this, first of all, people, who are members of a civilization that has played a major role in the history of humanity for 800 years, must demonstrate how this all happened and know the scholars, ecoles and processes that developed this civilization. For this, it is necessary to develop a macro understanding in education and culture perception and this must be superior to those given in educational institutions. Education is not merely a systematic formal teaching, but rather the rehabilitation of mentality at any age and not being exposed to the subversion of modernity. For a valid scientific perspective, it is necessary to follow the scientific developments of the age. Of course, while doing this, if the original in Islam can be taken without having an attitude that is neither according to modernity (conservative modernization efforts) nor for it (western modernization efforts) and nor against it (conservative efforts) and if the modern one can be used, the subversion of modernity will be removed. Likewise, when Muslims established the civilization, they benefited from all previous experiences. They did not feel like they had to be bound to them or against them. In this process, we need to understand that they are consciously nourished from world societies.

Keywords: İslâm, Teâti, Fuat Sezgin, Muhammed Hamidullah, Necmettin Erbakan.

Giriş

Tarih boyunca kültürler ve medeniyetler arasında karşılıklı etkileme, etkilenme ve etkileşim halinde olma türünden ilişkiler olduğu rahatlıkla söylenebilir. İslam medeniyeti için de durum diğer medeniyetlerden farklı değildir. Dahası İslam’da nübüvvet kurumu, toplumların birbirleri ile iletişimlerini sağlayan ve bunu teşvik eden bir süreci yürütmüştür. Nitekim Kur’an’ın “Ey insanlar! Biz sizi... birbirinizle tanışmanız için kavimlere ve kabilelere ayırdık.” (Hucurat, 49/13) ayetinde geçen *tanışmak* kavramı farklı milletlerle birlikte, onlarla etkileşime girerek (teâti, tesir ve teessür içerisinde olma), karşılıklı bir alışveriş ile iletişimde olunması çerçevesinde anlaşılmıştır. Ayete göre bir yönüyle toplumların birbiri ile iletişim halinde olmasını temin eden nübüvvet, gerek toplulukları başka topluluklara karşı açmak gerekse de başka topluluklara kapalı olduğu durumlarda bu duruma mani olmak için gönderilmiştir. Toplumların oluşum süreci ile nübüvvet arasında esaslı bir iletişim olduğunu ifade eden İbn Haldun (ö. 808/1406), toplumların yapısının değiştikçe, diğer

bir ifade ile toplumlar göçebe halden yarı yerleşik ve tam yerleşik hale, oradan da daha karmaşık yapılara geçtiklerinde nübüvvetin mahiyetinin de değiştiğini salık vermektedir.¹

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in, "Hikmet mü'minin yitik malıdır",² "İlim Çin'de de olsa gidiniz alınınız"³ şeklinde ortaya koyduğu hedefler de hikmet ve bilginin farklı milletlerde olsa da tevarüs edilmesi gereken bir değer olarak kabul görmesini sağlamıştır. Bhusus İslam kendi dışındaki milletler ile girdiği ilişkide ilk olarak "-e göre" veya "-e için", ikinci olarak "-e karşı" kavramları ile ifade edebileceğimiz bir hareket ortaya koymamıştır. Aksine bir üçüncü tavır olarak "-e birlikte" anlayışı (teâti, tesir ve teessür) ile hareket edilmesini arzu etmiştir. Bu anlayış Müslümanlar için karşıdaki millet ile girdiği etkileşimde onun olumsuz yanlarını ya "iptal" ya da "ıslah" etmesini; olumlu taraflarını ise insanlığın birikimi nazarıyla değerlendirerek "devam ettirme"sini (ibka) mümkün hale getirmiştir. Bunu bir miktar açacak olursak; birinci tavır kendini kaybederek karşıdakine benzemek, ikincisi karşıdakinden istifade etmeden kendi içine kapanmak iken üçüncüsü kendin kalarak karşıdakinden istifade etmeye dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle üçüncü tavır karşıdakine bakarak kendindeki eskimleri, pörsümleri, değişimleri görebilmek ve bunları ıslaha yönelebilmektedir. İlki sorunu içte görür, çözümü dışarda arar; ikincisi sorunu dışta görür, çözümü içte arar; üçüncüsü ise insanların en önemli güç alanı kendileri olduğunu düşünerek aynaya bakabilmeyi savunur ve çözüm hususunda da dıştan yararlanmayı hedef edinir. Birinci ve ikinci tavır netice itibarıyla toplumlarda bozulmayı beraberinde getirirken üçüncü tavır ise yenilenmeyi sağlar.

1. Nübüvvetin Toplumlar Arasında Etkileşimi Artıran Yapısı

Nübüvvet toplumları kendi hallerinde yaşamaktan çıkarıp toplum olarak, başkaları ile bir arada yaşama tecrübesini insanlığa katmıştır. Peygamberliğin toplum içerisindeki en önemli katkısı küçük grupların toplumlar olarak yaşama tecrübesini kazandırmasıdır. Bu hususta Hz. İbrahim'in Mezopotamya'nın merkezinde bulunan

¹ İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, trc. Zeki Kadri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 302-355.

² Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Zühd", 15.

³ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 2/253 (Beyrut, 1410).

Babil İmparatorluğu'nun peygamberi olarak bu havzada bütün farklılıklar ile bir arada yaşaması, refahı adil bir şekilde paylaşması ve insanların bir tarağın dişleri gibi eşitler olarak hayat sürmesi çerçevesindeki mesajı insanlığa toplumsallık kazandırması hususunda dikkate şayandır.⁴ İbrahimî geleneği sürdüren ve pratik hayata uygulayan Hz. Muhammed'in getirdiği evrensel mesajlar da tüm toplumların meselelerini çözecek kapsam ve yeterlilik içinde olmuştur. Hz. Peygamber sonrasında Müslüman toplumların gerek kendi aralarında gerekse de diğer milletler ile birbirlerine kapanması durumlarında İslam alimleri içtihat ile gerçekleştirmiştir. Bu hususta hatırlanacağı üzere İslam'ın çıktığı dönemde iki toplum (Bizans ve Sasaniler) yerküre üzerinde toplumlar arasında kapalı bir ortam oluşturmuş haldelerdi. Ayet mucibince (Hucurat, 49/13) bu kapalılığın izale edilmesi gerekmektedir. Netice itibariyle Hz. Muhammed ile gelen nübüvvet aynı zamanda bu işlevi görmüş, dünya üzerindeki toplumların etkileşimini tekrar sağlamıştır.⁵

Bu vakit itibariyle toplumların daha da büyümesi ve karışmasının zirveye çıktığı, bundan sonra da iç içe olmasının daha yoğun olacağı bir düzlemi göz önüne aldığımızda Hz. Muhammed'den sonra toplumların iç içe olması durumu bugün "küreselleşme" olarak ifade edilen dünyanın küçük bir köye dönüşmesi, arzın bir tarafındaki hadisenin anında diğer tarafındakine ulaşması, ulaşım araçları ile uzun mesafelerin çok kısa zamanda aşılabilmesi gibi örnekler üzerinden de kolaylıkla anlaşılmaktadır. Ve bu etkileşim gün geçmesin ki yeni bir evreye girmiş olmasın.

2. İslam Tarihi'nde Müslümanların Öteki ile Üç Büyük Karşılılaşması

Söz konusu ettiğimiz bu hususların ışığında İslam'ın, Hz. Muhammed ile tebliğine başladığı ilk zamandan günümüze kadar diğer milletler ile üç büyük karşılaşma etrafında etkileşim içerisine girdiğini belirtebiliriz. Bunlardan birincisi içinde doğduğu Arap toplumu, ikincisi geniş Mezopotamya'daki kendisinden önceki kadim medeniyet birikimleri, üçüncüsü ise Modernite düşüncesi ile gerçekleşmiştir. Bunlardan ilk ikisinde tüm yönleriyle güçlü bir noktada olan Müslümanlar özgüven içerisinde ve

⁴ Lütfi Sunar, "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", *İslam Düşünce Atlası (İDA)* (1: 68-75), 2017, 68-75.

⁵ Sunar, "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", 68-75.

fatih psikolojisi ile birlikte daha çok özne olarak iletişim kurarken üçüncüsünde yenilgi psikolojisi içerisinde, belirli düzeyde özgüven kaybı yaşar bir halde ve daha çok pasif olarak etkileşim kurmaktan (teâti ve tesir) ziyade etkilenen (teessür, tesir altında olan) durumunda kalmıştır. Dolayısıyla ilk ikisinde karşıdakine göre ve onun için bir tavır almaktan ziyade onunla birlikte bir süreç yürütmüşken, üçüncüsünde ise daha çok ona göre ve onun için kendisini şekillendirme zarureti duymuştur. Bu şekillenmenin muhtemelen bıraktığı en tahrip edici tesiri batılılaşma, özgüven eksikliği, geri kalmışlık psikolojisi ve ulus devlet yapısı ile kapalı toplum haline geçiş olmuştur.

2.1. Müslümanların Doğduğu Ortam ile Karşılaşması

Kendisi üzerinde konuşmaya çalıştığımız bu karşılaşmalardan birincisi Arap toplumu ile gerçekleşmiştir. Bu süreçte İslam önceki satırlarda belirttiğimiz üzere ne ona göre ne onun için ne de bütünüyle ona karşı tavır ortaya koyarak bir ilişki tesis etmemiştir. Aksine İslam, tebliğ edildiği ilk dönemde Cahiliye toplumu ile beraber girdiği iletişimde Cahiliye uygulamalarının olumsuz taraflarını ya iptal ya da ıslah etmiş; olumlu taraflarını ise insanlığın birikimi nazarıyla değerlendirerek devam ettirmiştir. Bu tavır ile bağlantılı olarak İslamiyet geldikten sonra Hz. Peygamber; "İslâmiyet, cahiliyette yapılan antlaşmaları kaldırmaz, ancak takviye eder."⁶ buyurarak Arap toplumu ile birlikte girilen ilişkinin mahiyetini ve çerçevesini açıkça dile getirmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber Mekke'yi fethedip Kâbe'yi putlardan temizledikten sonra yaptığı konuşmanın bir bölümünde, cahiliye adetlerinden Kâbe hizmetlerine vurgu yapmıştır: "Dikkat edin ve iyice anlayın. Cahiliye dönemindeki her türlü faiz, kan davası, mal veya oç davası şu iki ayağımın altındadır. Kâbe hizmetleri (sidânetu'l-beyt) ve hacılara su dağıtma (sikâyetu'l-hac) işi hariç..."⁷

Bu açıklamaları merkeze yerleştirerek ifade edebiliriz ki, Hz. Peygamber cahiliye kabile sistemini ve asabiyet anlayışını müspet anlamda kullanmış ve bu asabiyeyi (sistemi) devletin kurucu unsuruna dönüştürmüştür.⁸ Diğer taraftan Hulefa-i Raşidîn'in seçiminde gördüğümüz farklılıklardan hareketle Arabistan'daki var olan

⁶ İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam İslam Tarihi*, trc. Hasan Ege, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1:182.

⁷ Makrizî, *İmtâu'l-Esmâ'*, nşr. M.Abdulhamid en-Nemisi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1999), 1:392-393.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 392-448.

yönetim biçiminin⁹ ve *fedâilu'l-Arab* (Arapların faziletleri)'nin *devam ettirilmesi* (sürdürülmesi) cahiliye toplumu ile girilen iletişimin alamet-i farikasıdır. Ancak şirke dayalı putperest inancı, köleliğe dayalı toplumsal yapıyı, kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesini, kabileciliğin toplumların birbirine açık olmamasını temin eden kapalılığını *iptal* etmiş; Hac ibadetine karışan cahiliye uygulamalarını ise *ıslah* etmiştir.

2.2. Müslümanların Geniş Mezopotamya'daki Medeniyetler ile Karşılılaşması

Bu anlayış çerçevesinde Müslümanlar Hicaz'da gerçekleştirdikleri bu uygulamayı Hülefay-i Raşidin döneminden başlayarak Emeviler (660-750) ve Abbasiler (750-1258) döneminde hakimiyet kurduğu Horasan, Bilâd-ı Şâm, el-Cezîre, Mâverâunnehir, Harezmi, Mısır ve Mağrib havzalarında, diğer bir ifadeyle geniş Mezopotamya coğrafyasında sürdürmüştür.¹⁰ Bu dönemlerde bu havzalar üzerinde çok farklı inanç ve kültüre sahip olan Mısırlılar, Afrikalılar, İranlılar, Hintliler, Türkler gibi milletler ile etkileşime dayalı bir ilişki geliştirilmiştir. Nitekim Abbasiler döneminde 762 yılında kurulan Bağdat şehri hem yapısı hem de rolleri itibarıyla Helen, Fars, Hint ve Türk kültür ve bilim hamulesinin akarak burada bu iletişime dayalı yeniden dönüştüğü bir merkez haline gelmiştir. Yine bu dönemde Beytü'l-Hikme'nin (m. 830) kuruluşu bu etkileşimin kurumsal yatağı haline gelmiştir. Nitekim bu kurum Müslümanların başlangıcını Emeviler dönemine kadar götürebileceğimiz, etkileşim kurdukları yeni kültür ve medeniyet havzalarına ait özellikle bilimsel birikimi Arapça'ya tercüme etme faaliyeti ile etkileşimi zirveye taşımışlardır.¹¹

Malum olduğu üzere tarihin her döneminde kültür ve medeniyetler arasındaki etkileşimlerin en somut görünüşleri tercüme hareketi diye nitelendirilir. Bu bağlamda Beytü'l-Hikme'de Yunanca, Sanskritçe, Pehlevi ve Soğdça gibi dillerden yapılan tercüme dünyaya tarihinin gördüğü en büyük kültürler arası etkileşimin misali olarak ön plana çıkmıştır. Bu sayede aktarılan Antik birikimin Müslümanlar tarafından

⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihi'ne Giriş*, trc. Ruhi Özcan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 44-45, 83-88, 95-96.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 143- 170.

¹¹ Selahattin Polatoğlu, "Beytü'l-Hikme", *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, 2017), 1: 331

“Antikiteye göre” veya “Antikite için” konumlanmadan dahası “Antikite karşısı”nda da yer almadan “onunla birlikte” etkileşime dayalı bir şekilde içselleştirilmesi ve yeniden üretilmesiyle birlikte kadim felsefe-bilim zincirinin nihai halkası İslam dünyasına intikal etmiştir.¹² Müslümanlar, inançlarının ve düşünce sistemlerinin kendilerine verdiği özgüven içerisinde bu karşılaşmada tercüme faaliyetleri ile zikrettiğimiz felsefe ve düşüncenin anlaşılması, izahı ve tartışılmasını ilmi cihetlerle gerçekleştirmiş ve önceki tecrübelerden faydalanarak atlatmışlardır. Bu sayede Müslümanlar 7. asırdan başlayarak 17. hatta 18. asra kadar insanlığın merkez medeniyeti olarak milletlerin etkileşime dayalı bir şekilde bir arada yaşadığı bir zemin oluşturmuştur.

2.3. Müslümanların Modernite ile Karşılığı

18. asra gelindiğinde Müslümanlar siyasal ve iktisadi çöküntü, bilimsel zayıflama içinde bulunmakta; Batı ise modernite ile birlikte yeni bir toplumsal ve siyasal sistem üretmekte ve sanayi devrimine dayalı teknik gelişmeleri hızla sürdürerek *Büyük Dönüşüm* yaşamaktadır. Bu zeminin kaymaya başladığı 17. asırda esasen karşılaşılan sorunların bir muhasebesi yapılırken, çözüm de kendi *kadim medeniyet birikiminde* aranmıştır. Ancak 18. asırda muhasebe ve çözüm arayışı artık *cedid*'e yani Batı'ya göre yapılmaya başlanmıştır. Bu dönem itibariyle Batı medeniyeti ile girilen etkileşim çerçevesinde iki temel soru ön plana çıkmıştır. Bunlardan birincisi “Biz nasıl bu hale düştük?”; ikincisi ise birinci soru ile de irtibatlı bir şekilde “Bu halden nasıl kurtulabiliriz?” Bu sorular etrafında özellikle 18. asırda başlayan büyük farkındalık askeri, idari, hukuki, ilmi olarak Batı ile yoğun bir şekilde etkileşime girilmesini zaruri hale getirmiştir. Bu bağlamda daha önce Abbasiler döneminde yapılan tercümelerden elde edilen tecrübe ekseninde Beytü'l-Hikme örneğinden hareketle 19. asırda Tercüme Odası isimli büyük kurumlar kurulmuştur. Bu kurumlar bir taraftan Avrupa ile köprü işlevi görmüştür.¹³ Bununla birlikte Batı'da ne olup bittiğini anlamak için Avrupa'ya özellikle Fransa ve Almanya'ya öğrenciler yollanmıştır. Diğer taraftan eğitim kurumlarının modernizasyonu çerçevesinde ciddi adımlar atılmıştır. Örneğin; 1773'te İmparatorluk Deniz Mühendishanesi, 1795'te İmparatorluk Kara

¹² Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, 1:128-130.

¹³ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 225-226.

Mühendishanesi kurulmuştur. Bu Mühendishaneler Osmanlı eğitim sistemindeki modernleşme teşebbüslerinin ilk adımlarını teşkil etmiştir. Batılı bilim adamlarının da hoca olarak yer aldığı bu mühendishanelerde Batı felsefesi ve düşüncesine dayalı bilgilerin müfredata girmesiyle birlikte Batı tarzı bilme ve anlama biçimi etkili olmaya başlamıştır.¹⁴

Bazı adımlarını ifade ettiğimiz bu üçüncü karşılaşmada çözüme yönelik çabalar sergilenmesine rağmen 19. ve 20. asırda Batı karşısında mukavemet gösteremeyen İslam dünyası Avrupa ile önceki karşılaşmalarda olduğu gibi sadece ilmi veya askeri-siyasi alanda değil hayatın hemen hemen her alanında vuku bulan bir karşılaşma gerçekleştirmiştir. Bu karşılaşmada Avrupa, tabiri caiz ise sadece İslam dünyasını değil aynı zamanda tüm Batı dışı toplumları yenilgiye uğratarak modernizasyona dayalı tek taraflı bir tesir oluşturmaya çalışmıştır. Haddizatında sosyo-kültürel olarak modernizm, askeri ve iktisadi olarak emperyalizm ve sömürgecilik, siyasi ve idari olarak ulus-devletleştirme, dini olarak misyonerlik, ilmi olarak düşüncede pozitivizm, felsefe ve tarihi materyalizm, biyolojik ilimlerde Darwinizm, psikolojide Freudizm'in hakimiyeti ve dini ilimlerde oryantalizm İslam dünyasının bütün alanlarını tesir altına almıştır.

Bu süreçte Müslümanların her bakımdan modernitenin tesiri altında kalması Müslümanlarda özgüven eksikliği ve sorununu, sahip oldukları geleneğe ve birikime karşı şüphe duygusunu tetiklemiştir. Bu sorun Müslümanların fizik dünyasını ve anlayışlarını, neyin sorun edilip edilmeyeceğini, iş yapma biçimlerinden hayatı kavrayış ve yaşayış biçimlerine kadar pek çok şeyi değiştirmiştir. Modernitenin tahrifatı ve ardından İslam dünyasını işgali neticesinde sahip olduğu hümanist, rasyonel, sekülarist, ilerlemeci ve pozitif bilim anlayışı Batılılarca İslam dünyasına zerk edilmiştir. Bunun neticesi olarak Osmanlı-Türkiye modernleşmesi tarihinde de görüleceği üzere (örneğin İslam'ın bilgi sistemine dayalı eğitim anlayışımız muvacehesinde kurulmuş olan medreselerin kapatılmasından modern eğitim kurumlarının açılmasına, lisan değişikliği yapılmasından Tevhid-i Tedrisât'ın ilanına kadar) yapılan pek çok uygulama ile değişikliğe maruz kalmıştır. Bu değişiklikler Türkiye Müslümanlarını bir cihetten ilmi

¹⁴ Üçer, *İslam Düşünce Atlası*, 3: 1022-1042.

gelişimlerini sürdüremeyen bir konuma sürüklerken diğer cihetten önceki satırlarda belirttiğimiz özgüven eksikliklerine düşmelerini beraberinde getirmiştir.

Bu süreçte bazı kesimler Avrupa merkezci bir yaklaşım ile moderniteye göre veya modernite için bir tavır sergileyerek neredeyse bütün varlığını modern olmak için gerçekleştirmeye girişmiştir. Bunlar İslam dünyasındaki batılılaşma çabalarının bir yansımasıdır. İlki *muhafazakâr modernleşme çabalarının* diğeri ise *batıcı modernleşme çabalarının* örneğidir. Esasen aralarında sadece ton farkı vardır. Bunlardan ikincisi modern olmak için bir çaba sergilemekle kalmıyor daha ileri giderek “Biz neden modern olamadık?” diye düşünerek tüm sahip olduklarını geriye dönerek modernite için sorgulamaya kalkışmaktadır. İkincisi ise anti *modernist tavrıdır*. Bu tavır moderniyi reddederek kendi varlığını modern karşısında kurmaya çalışmaktadır. Bunlar da “Bizim modern olmamızı engelleyen ne ise ona sahip çıkmalıyız.” düşüncesi içerisinde bulunmaktadır. Bu tavır da *muhafazakâr gelenekçilik*dir. Üçüncü tavır ise ne moderne göre, ne onun için ne de ona karşı bir tavrıdır. Bu tavır batılılaşmaya ve moderniteye karşı çok güçlü bir eleştiri içerdiği, modernitenin belirli hususiyetlerinin iptali veya ıslahı talep edildiği halde seçmeci bir mantıkla ve faydacı gayelerle ileri bir medeniyet addettikleri Batı ve modern dünya ile iletişim halinde ondan yararlanma yoluna gidilmesini salık veren bir tavrıdır.¹⁵

Bu üç tavra dayalı olarak son dönemde Müslümanların, karşılaştığı Batı medeniyetindeki birikime göre veya onun için davranmaktan ziyade özgüven içinde onunla birlikte, onun birikimini kendi formları (*iptal, ıslah ya da ibka/sürdürme*) çerçevesinde bünyesine katarak tarihi seyrine devam etmesinin zikrettiğimiz hakikate daha mutabık olduğunu ifade edebiliriz. Bu hususta hususen İslam ilim anlayışında bu tavrın gösterilmesi noktasında sahip olunması gereken perspektifin ve hususiyetlerin üzerinde durulması gerekmektedir.

¹⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 136.

3. Medeniyetlerin Etkileşime Dayalı ve Birbirine Bağımlı Olması

Müslümanların her bakımdan gerilemesi ve ilmî sahadan geri çek(tir)ilmesiyle sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda tüm insanlık büyük bir kayıp yaşamıştır.¹⁶ Zira dünyaya egemen olan kapitalizm ve ona alternatif olarak ortaya çıkan sosyalizm aynı dünya görüşünün farklı görünümünü temsil etmektedir. Birbirine alternatifmiş gibi görünen bu iki ideoloji de iktisadi, siyasi ve içtimai eşitsizlikler üretmekte; insanlığın ihtiyaç duyduğu adaleti getirmek bir yana zulmün temelini oluşturmaktadırlar. Bu düşünceye dayalı olarak kurulan modern Avrupa kendisinin biricik, eşsiz ve benzersiz olduğunu iddia etmektedir. Benzersiz fikrinin zeminini ise *ilerlemeci tarih anlayışı* oluşturmaktadır.¹⁷ Buna göre her şey bugün dünden, yarın da bugünden bilimsel ve teknik gelişmeler ile daha güzel olacaktır. Bütün Avrupa'da üretilen bilimin kökeninde bu bağlamda bir tarihsel akış anlayışı vardır. Bu akışta ise en önde duran, beyaz Avrupalıdır. Bu tarih anlayışı, Avrupa ya da Roma-Germen uygarlığının evrensel insan uygarlığıyla özdeş olduğu ve eski Yunan'dan beri kesintisiz ve doğrusal bir ilerleme içinde geliştiği ve bu gelişimin diğer hiçbir medeniyet ile etkileşim sağlanmadan elde edildiği varsayımına dayanmaktadır.¹⁸ Aslında bu, zihinsel bir kurmaca ve inşadır. Bugün seçmeci bir tarih anlayışı ile inşa edilmiş bir modernite ve bir dünya tarihi okunmaktadır.

Bu anlayışa göre Doğulu uygarlıkları statik, değişmez, geri ve tarihin ilk devirlerinde kalmış olarak tanımlanmıştır. Bu maksatla örneğin Dan Diner, İslam dünyası ve uygarlığı için “mühürlenmiş zaman” der.¹⁹ Bu anlayış, meseleleri ilerleme-gerileme kumpası içerisinde değerlendirmeyi salık vermektedir. Bundan ziyade medeniyetlerin içinde buldukları dönemin ruhunu, birbiri ile etkileşimini ve birbirlerine olan bağımlılıklarını iyi anlamak ufuk açıcı olabilecektir. Bu hususta

¹⁶ Nedvi, A. H. *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?* trc. Mehmet Süslü. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

¹⁷ Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi, Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 39-40, 46-47, 168-170; Gerard Frankl, *Batı Uygarlığı Ütopya ve Trajedi*, trc. Yusuf Kaplan, (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 125-130; Loo, H. V. D. & Reijen, W. V. *Modernleşmenin Paradoksları* (2. Baskı), trc. Kadir Canatan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 21-25.

¹⁸ Loo&Reijen, *Batı Uygarlığı Ütopya ve Trajedi*, 21-25; Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi, Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, 95-96.

¹⁹ Dan Diner, *Mühürlenmiş Zaman İslâm Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*, trc. Sabir Yücesoy (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).

insanlık tarihinin, sadece devamlı bir zincirden ibaret olmayıp, karşılıklı bağımlılık içinde devam ettiğini belirtmesi ile Muhammed Hamidullah (ö. 2002),²⁰ Fuat Sezgin'in (ö. 2018)²¹ de ufkunu açan ifadeler ortaya koymuştur. Hamidullah, "Hiçbir devir, ırk; icad ve keşiflerin tamamen kendisine ait olduğunu iddia edemez. Bütün bilgiler, ne kadar ilkel bile olsa, daha önceki dönemlerden gelmektedir. Batı Avrupa'nın çeşitli milletlerindeki kültür gelişmesinde de Müslümanların önemli etkileri vardır, çünkü çok önce, Fenike, Kartaca ve İspanya'ya yerleşmiş Müslümanların varlığı bilinmektedir"²² derken medeniyetlerin birbiri ile bağımlılığına işaret etmektedir.

Sezgin'e göre ise bilimler sıçramalar yapmamakta, esasında yavaş yavaş tekâmül etmektedir. Bugün biz, 21. yüzyılın başında bütün insanlığın geliştirdiği bu bilimler manzumesinde maalesef Müslümanların 800 yıllık yaratıcılık merhalesinin bilimler tarihindeki yerini bulamıyoruz. Kendisi de bu eksiklik sebebiyle büyük bir hasretle "Bunu nasıl değiştirebiliriz?" sorusuna cevaplar aramakta ve bu konuda şunları söylemektedir: "Ben, 68 yılımı bu sahayı araştırmaya verdim. Milletler için zaman, bir insanın ömründen ibaret değildir. Her medeniyet kendinden öncekilerin devamıdır. Bugünkü Avrupa medeniyeti de İslam medeniyetinin muayyen bir devirden sonra, başka iktisadi ve jeopolitik şartlar altında ortaya çıkan devamından ibarettir. Avrupa medeniyeti, İslam medeniyetinin çocuğudur. Birçok Avrupalı aydınının bunu kabullendiğini memnuniyetle görebiliyorum; ama büyük çoğunluk hâlâ bu hususta bir şey bilmiyor. Kendilerine bazı misaller verdiğinizde bunu dehşetle karşılıyor, inanmıyor."²³

Eserlerinden ve görüşlerinden yeri geldiğinde alıntılar yaptığımız Fuat Sezgin ve Muhammed Hamidullah örnekliklerine baktığımızda iki şahsın da ortak hususiyetleri arasında ilmi çalışmalarında kendi medeniyet birikimine dayanan ancak *teâti* ilişkisi sadedinde kendi dışındaki özellikle Batı medeniyetinden beslenmekten imtina etmeyen bir noktada olmalarını belirtmemiz gerekmektedir. Gayet sarih ifade etmek gerekirse, bu beslenme ne Batıya göre veya onun için ne de Batı karşıtlığı üzerinden yürümüştür.

²⁰ Abdülkadir Macit, *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Alimin İlmî Portresi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019).

²¹ Macit, "Fuat Sezgin: Yitik Hazinenin Kâşifi", *Türkiye'nin Birikimleri-5* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015).

²² Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, trc. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 136.

²³ Sefer Turan, *Bilimler Tarihiçisi Fuat Sezgin*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 55.

Bilakis Batı ile birlikte, onun imkanlarından istifade edilerek karşılıklı etkileşim halinde gerçekleşmiştir. Her ikisi de kendileri kalarak ancak Batı'nın insanlığın ortak birikimine yaptıkları katkıyı iptal, ıslah veya sürdürme araçlarını kullanarak ve alarak gelenek ile modern arasında ahenkli bir yapı tesis etmiştir. Örneğin; Hamidullah'ın ilim adamlığının esasında “üç şehrin (Haydarâbâd, Paris ve İstanbul) hikayesi”ni yansıttığını ifade edebiliriz. O, bu üç şehir merkezli gerçekleştirdiği ilim seyahatleri ile XX. yüzyılın en nadide rıhle örneklerinden birini sergileyerek ilim yolunda farklı medeniyetlerin birikimlerinin idrak edilmesi hususunda bizlere dünyanın nasıl da küçük bir köye dönüşebileceğini göstermiştir. Bu sayede Haydarâbâd ile Hindistan'ın, Paris ile Avrupa'nın, İstanbul ile Anadolu'nun birikimini ve tecrübesini şahsında mezcetmiştir.²⁴ Ayrıca Fuat Sezgin'in ilim adamlığının kıymetini Almanya örneğinde Batı birikimini kuşanması üzerinden takip edilebiliriz. Yine aynı tecrübeyi sergileyen Necmettin Erbakan'da da (ö. 2011) gözlemleyebileceğimiz bu durum günümüz ilim adamı prototipinin Avrupa'nın ilim anlayışı ve metodolojisini elde etmesi ve bundan beslenerek kendi metodolojisini kurması gerektiğini aşikâr hale getirmektedir. Her üç şahısta da gözlemlenen bu mezcolmuş hal onların ilim adamlığında geleneksel ile modernin, klasik ile çağdaşın, eski ile yeninin arasında birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğunun sarih bir formunu almıştır.

4. İlmi Bağımsızlık Vizyonunun Tesisi

İlmi düşüncesinin temeline fikrî bağımsızlığı koyan ve Müslümanların geri kalmalarının nedenlerini özel olarak inceleyen Erbakan'a göre bunun en önemli sebebi Müslümanların bir yandan klasik İslam (b)ilim mirasından uzaklaşmaları; diğer yandansa modern Batı'da ortaya çıkan ilmî gelişmeleri takip edememeleridir. Bu doğrultuda araştırmalar yapan ve İslam'ın ilme verdiği değeri ortaya koymaya çabalayan Erbakan, hayatının sonuna kadar Müslüman toplumların kendi köklerinden kopmaksızın yeni bir ilmî gelişim sağlayabilmesi için mücadele etmiştir. Bu mücadelesini sürdürürken günümüzde geçerli bir ilmî perspektif için çağın ilmî gelişmelerini de takip etmek gerektiğinin altını çizmiştir. Ona göre Müslümanların ciddi

²⁴ Macit, “Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamidullah”. *Dünyada Tarihçilik Dönemler/ Okullar/ Yaklaşımlar ve Tarihçiler*, ed. Ahmet Şimşek (İstanbul: Pegem Akademi, 2017), 327-328.

katkıları yaptıkları bilimsel gelenek insanlığın ortak malıdır ve onu Batılı tekelden kurtarmak gerekmektedir. Zira Batılılar Müslümanların bilimsel geleneğe yaptıkları katkıyı önemsizleştirerek modern ilimlerin temelinde yer alan katkıları küçümsemektedirler. Bundan ve önceki satırlarda belirttiğimiz sebeplerden dolayı bugün bir Müslüman ilim adamının özgüven problemi ortaya çıkmakta ve ilme katkı yapmakta psikolojik zorluklar oluşmaktadır.²⁵ Erbakan bu yönüyle Müslümanlarda ilmin yeniden inkişaf ettirilmesi için ilmi ve siyasi bilinci ve bağımsızlığı şart koşmaktadır.

Müslümanların klasik İslam bilim mirasından uzaklaşmaları ve Batı tarafından yazılan bilim tarihinin de yanlış ve yanlı olması sebebiyle Sezgin de dünya bilimler tarihinin yeniden yazılmasını salık vermekte ve ilmi bağımsızlık için bunun şart olduğunu belirtmektedir. Çünkü Avrupalılar; Sicilya ve Endülüs'te tercüme edilen İslam bilginlerinin eserlerini kaynak göstermeden intihal etmişlerdir. Bu yüzden bugün Batı uygarlık ve biliminin temeli aradaki İslam bilimi atlanarak ondan önceki yüksek medeniyet olan Yunanlılara izafe edilmektedir. Hâlbuki Yunanlılar ile Avrupa bilimi arasındaki dönemde bilimde diğer medeniyetlerle kıyaslandığında en hızlı şekilde bilimsel ilerleme dönemi mevcuttur ve bu İslam dünyasına aittir. Müslümanlar dünya sahnesine çıktıkları ilk on yıldan itibaren diğer medeniyetlerde görülmedik bir hızla bilimsel gelişmelere katkıda bulundu. Bugün bilinenin aksine çoğu modern bilimin kuruluşu bundan yüz, iki yüzyıl öncesine değil, 9 ile 16. yüzyıllarda yaşamış İslam bilginlerine dayanıyor. Portekizlilere mâledilen modern denizcilik bilimi için Sezgin, "Yüzde yüz İslam bilginlerine aittir. Bundan hiç şüpheniz olmasın. Modern denizcilik İslam dünyasının bir malıdır. İslam dünyasının bir başarısıdır." demektedir.²⁶

5. Aşağılık Kompleksinden Kurtulmak

Malum olduğu üzere Müslümanlar Batı tarafından yazılan bilim tarihinin yanlı olması sebebiyle birkaç asırdır bir aşağılık kompleksi içinde yaşamaktadır. Ancak bu durum karşısında yapılması gereken temel gaye, Sezgin'e göre, müthiş bir şekilde

²⁵ Sunar&Macit, "Necmettin Erbakan", 1313-1316.

²⁶ Seyfi Kenan, "İslam Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, 1 (4), 74-76.

gelişen ve 800 yıl insan akıl tarihinde büyük bir rol oynayan bir medeniyetin mensubu olan insanların, bütün bunların nasıl olduğunu düşünmesi ve bu medeniyeti geliştiren insan tiplerini tanımasıdır. Fakat yanlış biçimde üstünlük duygusuna da kapılmamak gerekmektedir. Sadece “biz ne kadar üstünmüşüz” deyip sonra da bir kenara oturmak doğru değildir. Aksine Müslümanlar Biruni’yi (ö. 1050), İbni Sina’yı (ö. 1037), Cabir İbn-i Hayyan’ı (ö. 813), İbnü’l-Heysem’i (ö. 1040) tanımalıdır. Dahası Sezgin’e göre Müslümanlar bunları araştırdığında bir insanın tek başına neler yapabileceğini, insanın yaratıcılığını göreceklerdir. Bu çalışmalar -ilk olarak- öncelikle Türklerin ve genel olarak Müslümanların, mensubu oldukları medeniyetin ne kadar yüksek olduğunu görmelerini sağlayacaktır. Sonra bu eserlerin görücülerinin de çoğalmasıyla Müslümanlarda ki aşağılık duygusu ve Avrupa medeniyetinin yanlış algılanması ortadan kalkacaktır. Nihayetinde Müslümanların içinden, daha ziyade Türkiye’den birçok çalışkan, üretken insan çıkacaktır. Binaenaleyh Avrupalılar nasıl 10. yüzyıldan 16. yüzyıla, hatta 17. ve 18. yüzyıla kadar İslam bilimlerinden buldukları bütün müspet bilimleri, pozitif unsurları aldılarsa, bu üretken insanlar hiç korkmadan bugün Avrupalıların ulaştıkları bizde olmayan bütün unsurları, bütün buluşları almak için bir yarış içerine girmelidir. Ona göre Japonlar biz Müslümanlar kadar bilimsel geçmişe sahip değillerken müthiş şeyler yaptıkları halde Müslümanlar hala yerlerinde saymaktadır.²⁷

Sezgin, Müslümanların şaşalı ve muhteşem asırlarının ardından yaşadıkları gerilemenin sebebinin İslam dini olmadığını şu sözlerle vuzuha kavuşturmuştur: “Müslüman dünyasındaki gerilemeye İslam’ın sebep olduğu iddiası doğrulansaydı 60 yılı bulan araştırmalarımda bu gerçeği kabul etmek zorunda kalırdım. Gerileyişin sebebi din değildir. Başka tarihî sebepler var. Müslümanlar, 8-16. yüzyıllar arasında tüm ilim dallarında önemli buluşlara sahiptir. Papazlar, Müslüman âlimlerin kitaplarını Latinceye tercüme ederek bilimsel gelişmenin ilk adımlarını atıyordu. Avrupa’da başka okuma yazma bilen yok gibiydi. Bu arada Batı, bilimini sanıldığı kadar aksine din adamlarına

²⁷ Tayfur Korkmaz, 20. yy. *İslam Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği*. M.Ü.S.B.E. İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.

borçludur. Avrupalılar; Sicilya ve Endülüs'te tercüme edilen İslam bilginlerinin eserlerini kaynak göstermeden intihal ediyorlardı.”²⁸

Erbakan da Batılılaşma projeleri sonrasında Türk insanının kendine olan özgüvenini ciddi oranda yitirdiğinin farkındadır. Bu yüzden o da modern bilimlerin tarihinin yeniden okunması gerektiğini söylemektedir. Çünkü ona göre birçok bilimi ortaya koyan Müslüman bilim adamlarıydı ancak Batılılar Müslüman ilim adamlarından intihal yoluyla kaynakları göstermeden her şeyi kendileri icat ediyormuş gibi gösterdiler.²⁹ Bu şekilde Erbakan aslında İslam ilim ve düşünce geleneğinde matematikten felsefeye, siyasetten sanata birçok bilimde Müslüman düşünürler tarafından yapılmış icatları yeniden hatırlatıyor ve “artık kimsenin karşımıza geçip Batıyı övmesine gerek yoktur”³⁰ diyordu. Anlaşılacağı üzere o, Batı eleştirisi ile birlikte esasen İslâm medeniyetinin üstünlüğü vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Zira “ıslah” için Müslümanların özgüvene ihtiyaçları vardır. Bu maksatla *İslam ve İlim* konferansları ile ilim-bilim tarihinin altın sayfalarında yerini almış Müslüman ilim adamlarının hayatları ile onların icat ve keşiflerini anlatarak, Batı karşısında kendini yenik hisseden İslam dünyasına özgüven aşılamaktadır. Özgüvenin yanı sıra Müslümanların miraslarına ilim-irfan ile yaklaşmalarını hızlandırmak da konferanslarının amaçları arasındadır. Bütün bu ifadelerden Erbakan'ın hedefinin İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti ve diğer medeniyetlerden üstünlüğünü ispatlama gayreti olduğu tebellür eder hale gelmiştir.³¹ Erbakan tüm bu faaliyetleri ile “Geçmişte ilim sayesinde güçlü olmayı ve yeryüzüne nizam vermeyi başarmıştık. İşte şimdi aynı yöntemle yine başarabiliriz ve dünyanın en iyi ülkeleri arasında yine yer alabilir hatta dünyayı yönetebiliriz” şeklinde bir uyanışın oluşmasını istemektedir.

6. Eğitimde Makro Anlayışı Tesis Etmek

İslam'da eğitim ve öğretim faaliyetleri sadece dünyevi ilimlerin öğretileceği bir sistemden daha öte ahlaki ve vicdani değerlerin de eğitiminin verilmesini

²⁸ A. M. Şengör, “İslâm, Bilim, Türkiye ve Fuat Sezgin”. *Cumhuriyet Bilim ve Teknik*. sayı: 826, 2003..

²⁹ Necmettin Erbakan, “Prof. Dr. Necmettin Erbakan”, *Erbakan Külliyyatı*, ed. M. Mustafa Uzun (Ankara: MG V Yayınları, 2013), 68.

³⁰ Erbakan, *Üç Konferans, Sanayileşme Davamız*, (İstanbul: Fetih Yayınevi, 1974), 42.

³¹ Erbakan, *Milli Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl*, yay. haz. Üzeyir Türk (Ankara: MG V Yayınları, 2016), 28.

kapsamaktadır. Bu durum Hz. Peygamberin *suffa* müessesinin kuruluşundan itibaren takip edilebilir. Nitekim suffada hem Arapça okuma yazma hem de İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak bilgilerinin eğitimi bir arada verilmiştir. Bu bilgilerin verildiği suffanın mescid ile bütünleştirilmesi İslam eğitim ve öğretim faaliyetinin teori ve pratik birlikteliğinin olduğunun sarih bir numunesidir. Abbasiler dönemine geldiğimizde suffa kurumu tecrübesinden hareketle nakli ve akli ilimler ile ilgili çok önemli faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Bu hususta Beytü'l-Hikme'nin ve Nizamiye medreselerinin kuruluşu dikkate şayandır. Özellikle Nizamiye medreseleri bir yandan İslam düşünce geleneği içerisinde üretilen bilginin örgütlü bir hale getirilmesi sağlanmış; diğer yandan farklı mekanlarda ayrı olarak gerçekleştirilen nakli ve akli ilimler çalışmaları ilk defa tek bir merkez altında toplanarak bilimsel bilginin sosyal organizasyonuna birlik kazandırılmıştır.³² Bu birlik XIX. asra kadar varlığını devam ettirmiştir. İmparatorluklardan ulus-devlete geçişte modern eğitim kurumları modernleşmenin de tesiri ile daha çok mikro düzlemde dünyevi ilimlerin öğretildiği bir hal almıştır. Bu durum son asrımızda eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bütünlüğünün kaybını da beraberinde getirmiştir.

Mevzubahis ettiğimiz dönüşümün ardından bugün, eğitim ve kültür algısında eğitim kurumlarında verilenlerden daha öte yeniden makro bir anlayış olarak zihniyet dönüşümü sağlanmalıdır. Çünkü eğitimden kastedilen salt sistematik örgün bir talim değil zihniyetlerin her yaşta ıslah edilmesi ve ifsada maruz bırakılmamasıdır. Bu noktaya ulaşmada Erbakan, eğitimde temel parametre olarak ahlakı, hak anlayışını, manevi/maddi kalkınmayı, doğru bir açıyı/istikameti ve her alanda amaca matuf düşünce kalıplarının oluşturulmasının zaruretini öngörmüştür. Bu maksatla Erbakan; “Eğitim, her kademedede insanımızın düşünce ve davranışlarında yanlışı değil doğruyu, zararlıyı değil faydalıyı, zulmü değil adaleti kötüyü değil iyiyi, çirkini değil güzeli seçip uygun vasıtalarla ameli meleke kazandırmaya yönelik planlı ve programlı çalışma yapma süreçlerinin bütünüdür.”³³ demiştir.

³² Polatoğlu, “Nizamiye Medreseleri”, *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, 2: 586-587.

³³ Yusuf Yalanız, “Milli Görüş’ün Maarif ve İrfan Kodları”, *Sebilürreşad*. Şubat&Mart 2107, 1014/XLI, 6-10.

Sonuç

İslam, Allah'ın insanların dünya ve ahiret hayatında huzur, refah ve saadet temin etmeleri hususunda dikey bir eksen olarak nübüvvet kurumu ile gönderdiği ilahi ilkeleri ihtiva etmektedir. Bu ilkeler insanlığın gerek manevi ihtiyaçlarının gerekse de maddi ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli roller üstlenmektedir. Bu bağlamda insanlığın dünyada maddi anlamda ihtiyaçlarını karşılamak, refahı temin etmek, çoğaltmak ve stabil hale getirmek maksadıyla birbirleri ile etkileşime girmelerini salık vermektedir. Medeniyetlerin yatay eksenini oluşturan bu uygulamaları teşvik eden İslam, dikey eksen olarak nübüvvet ile birlikte bu teşviki düzenleyen sistemi de ortaya koymaktadır. Coğrafi şartlar itibariyle farklı farklı kabilelere ayrılan insanlığın birbirleri ile etkileşim halinde olmasını murat eden Allah, bu iletişimin koptuğu vakitlerde nübüvvet ile tarihe müdahil olmuştur. Sıkça dile getirildiği gibi tüm peygamberler toplumların bir arada yaşaması ve birbirleri ile etkileşim halinde hayatlarını sürdürmelerine yönelik tebliğ faaliyetini yerine getirmiştir. Bu konuda onlar karşıdakine göre veya karşıdaki için veyahut onun karşısında kendisini konumlandırmadan onlarla birlikte etkileşime dayalı bir tanışıklık sergilenmesi için oldukça ehemmiyetli ve işlevsel sorumluluklar üstlenmişlerdir. Buna münasip tavırlar tarihimizde çok fazla yer almıştır. Ancak insanlık bu tavırlara dayalı olarak inşa ettiği yapısını modernite ile birlikte hakikat anlayışında pek çok tahribata maruz bırakmıştır. Bundan dolayı hakikat ile bağıni koparmış insanlığın mezkûr yapısına yeniden bir dönüş yapması beklenmektedir. Bu dönüşü ancak Müslümanlar nebevi bir eylem olarak gördükleri üçüncü tavır sahibi olarak gerçekleştirebileceklerdir. Zira sadece coğrafi olarak değil aynı zamanda düşünce olarak da *vasatı* ve *itidalî* temsil eden Müslümanlar, nübüvvetin etkileşime dayalı mesajı üzerinde ne moderne göre, ne modern için ne de moderne karşı bir tavır sergilemeden kendisi olarak kalarak ancak modernden de istifade ederek insanlığın kopan irtibatlarını yeniden sağlayabilir. Bu konuda ivedi olarak aşağılık kompleksi ve özgüven eksikliğinden arınmalı, ilmi bağımsızlık temin edilmeli, İslam eğitiminin makro bir anlayış ile sürdürülmesi gerektiğini idrak etmeli ve medeniyetlerin etkileşime dayalı ve birbirine bağımlı olduğu düşüncesi fikirlerin ve eylemlerin merkezi bir yerine yerleştirmelidir.

Kaynakça

Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Chadwick, Owen. *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*. Trc. Murat T. Aslan. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.

Diner, Dan. *Mühürlenmiş Zaman İslâm Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*. Trc. Sabir Yücesoy. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Erbakan, Necmettin. *Üç Konferans, Sanayileşme Davamız*. İstanbul: Fetih Yayınevi, 1974.

Erbakan, Necmettin. "Prof. Dr. Necmettin Erbakan", *Erbakan Külliyyatı*. Ed. M. Mustafa Uzun. Ankara: MG V Yayınları, 2013.

Erbakan, Necmettin. *Davam*. Ankara: MG V Yayınları, 2014.

Erbakan, Necmettin. *Milli Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl*. Yay. Haz.: Üzeyir Türk, Ankara: MG V Yayınları, 2016.

Frankl, Gerard. *Batı Uygarlığı Ütopya ve Trajedi*. Trc. Yusuf Kaplan. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.

Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Hamîdullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Trc. Cevat Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Hamîdullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.

Hamîdullah, Muhammed. *İslam Tarihi'ne Giriş*. Trc. Ruhi Özcan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Zeki Kadri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik. *Siret-i İbn Hişam İslam Tarihi*. Trc. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

Karakoç, Sezai. *Yitik Cennet* (21. Baskı). İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015.

Kenan, Seyfi. “İslam Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin’i Dinlemek”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 73-98, 2003.

Korkmaz, Tayfur. 20. yy. *İslam Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği*. M. Ü. S.B.E. İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.

Loo, H. V. D. & Reijen, W. V. *Modernleşmenin Paradoksları* (2. Baskı). Trc. Kadir Canatan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Macit, Abdulkadir. “Fuat Sezgin: Yitik Hazinesinin Kâşifi”. *Türkiye’nin Birikimleri-5*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015.

Macit, Abdulkadir. “Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamidullah”. *Dünyada Tarihçilik Dönemler/ Okullar/ Yaklaşımlar ve Tarihçiler*. Ed. Ahmet Şimşek. İstanbul: Pegem Akademi, 2017.

Macit, Abdulkadir. *Necmettin Erbakan*. Köln: Plural Yayıncılık, 2018.

Macit, Abdulkadir. “Hint Dünyasının Hilafet Çabası: Hint Hilafet Hareketi’nden Uluslararası Hilafet Konseyi’ne”. *Geçmişten Günümüze Hilafet*. Ed. Mustafa Büyükaşçı, Ali Satan ve Abdulkadir Macit. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.

Macit, Abdulkadir. *Muhammed Hamidullah: Modern Bir Alimin İlmi Portresi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Makrizi, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir. *İmtâu’l-Esmâ’*. Nşr. M.Abdulhamid en-Nemisi. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1999.

Nedvi, Ebu’l-Hasan Ali. *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?* Trc. Mehmet Süslü. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Polatoğlu, Selahattin. “Beytü’l-Hikme”, *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, (1: 331). İbrahim Halil Üçer (Ed.). *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, (3: 1313-1316). Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, 2017.

Sunar, Lütfi. “Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti”. *İslam Düşünce Atlası (İDA)* (1: 68-75), 2017.

Sunar, Lütfi ve Macit, Abdulkadir. “Necmettin Erbakan”. *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, (3: 1313-1316). İbrahim Halil Üçer (Ed.). Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, 2017.

Şengör, Celal. “İslâm, Bilim, Türkiye ve Fuat Sezgin”. *Cumhuriyet Bilim ve Teknik*. sayı: 826, 2003.

Turan, Sefer. *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Üçer, İbrahim Halil (ed.). *İslam Düşünce Atlası I-III*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, 2017.

Yalanız, Yusuf. “Milli Görüş’ün Maarif ve İrfan Kodları”. *Sebülürreşad*. Şubat&Mart 2107, sy. 1014, c. XLI, s. 6-10, Ankara, 2017.

Yılmaz, İrfan. *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*. Ed. Salih Gülen, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2009.

Yılmaz, Levent. *Modern Zamanın Tarihi, Batı’da Yeni’nin Değer Haline Gelişi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Summary

Modernism, which has dominated the world for the last two centuries, produces economic, political and social inequalities and it underlies the persecution and subversion far from bringing the justice needed by humanity. Westerners have injected the humanist, rational, secularist, progressive understanding of science into the all non-western societies generellay and into the Islamic world particularly as main elements of modernity as a result of the falsification and after the occupation of the Islamic world. As they have been affected by these, Muslims have been having inferiority complex and lack of confidence for several centuries due to the political, economic and intellectual collapse. These damages of modernity to humanity increase incrementally with the withdrawal of Muslims especially from the political, economic and intellectual fields. In

order to stop this increase, it is necessary to return to the truths that humanity has broken with modernity.

In order to return to the truths, first of all, it is necessary to make the place of the Islamic religion in the minds of the Muslims of which they are members. It should not be forgotten that Islam, sent by God as a vertical axis with prophethood, to provide peace, prosperity and happiness in the life of the world and the hereafter, plays important roles in meeting not only the spiritual needs but also the material needs of humanity. In this sense, it is important to keep in mind that Islam advises people to interact with each other in order to meet the material needs of humanity in the world life, to ensure, increase and stabilize the prosperity. It should be noted that Islam, which encourages these practices constituting the horizontal axis of civilizations, has put forward an integrated system that regulates this incentive along with prophethood as the vertical axis. Allah wishes humanity, which is in the situation of tribalization due to the geographical conditions, to meet and interact with each other and He has been involved in history with prophethood in the times when this communication breaks. As it is frequently mentioned, all the prophets carried out communiqués to ensure that communities live together and interact with each other. As we have indicated in the previous lines, it is essential that mentioned trait of Islam should be re-arranged in a powerful way in a period when modernity tries to standardize the differences of people and assimilate their originality.

For the solution of the problem, people who are members of a civilization that has played a major role in the history of humanity for 800 years must demonstrate how Islamic civilization and thought occurred and know the scholars, ecoles and processes that developed this civilization. For instance; Fuat Sezgin says “Muslims should know Al-Biruni (d. 1050), Ibn Sina (d. 1037), Jabir Ibn Hayyan (d. 813) and Ibn Al-Haytham (d. 1040). It should not be forgotten that Muslims will see what a person can do alone and the creativity of a person when they investigate these things. First of all, these studies will enable particularly Turks and generally Muslims to see how high the civilization they belong to. Then, with the increase of the audience of these works, the

feeling of inferiority in the Muslims against the West and the misperception of European civilization will be eliminated.”

On the other hand, it is essential to read the history from our own perspective of civilization, not from a Eurocentric and progressive view of history. Only with this perspective, the central place of Islam and Muslims in world history can be realized because one of the biggest events affecting the world history is the emergence of Islam. In a short time after the emergence of Islam, the paganism of Jahiliyyah was buried in history, the Sassanid empire was defeated and Zoroastrianism was abolished. Eastern Roman Empire was kept its hands off ancient lands. Religions have once again been influential in history with the emergence of Islam and its integrated structure that regulates social life. The physical geography map has been rearranged and has continued on this arrangement until today. Moreover, China was moving to the west and its progress was halted and remained at its present boundaries. Even though the historical truth is like this, it is not possible to see this from the European centrist point of view. Looking at them from our own perception of time is essential to achieve the truth.

For this, it is necessary to develop a macro understanding in education and culture perception and this must be superior to those given in educational institutions. Therefore, education and training should include the education of moral and conscientious values rather than a system in which only material and worldly sciences are taught. A sustainable national education policy that demonstrates an educational approach providing all these mental transformations in society should be pursued. Education is not merely a systematic formal teaching, but rather the rehabilitation of mentality at any age and not being exposed to the subversion of modernity. In reaching this point, morality, the concept of rights, moral and material development, the right path and the necessity of creating mindscapes directed towards to aims in every field should be envisaged as the main parameter in education. For a valid scientific perspective, it is necessary to follow the scientific developments of the age.

Of course, while doing this, if the original in Islam can be taken without having an attitude that is neither according to modernity (conservative modernization efforts)

nor for it (western modernization efforts) and nor against it (conservative efforts) and if the modern one can be used, the subversion of modernity will be removed. Likewise, Muslims benefited from all previous experiences when they established the civilization. They did not feel like they had to live according to them or against them. In this process, we need to understand that they are consciously nourished from world societies. Within that period, communication was established by canceling the aspects of other's accumulation of truths that did not conform to the truth, separating the truth and the non-truth, and correcting the mistakes involved in the truth, and ensuring that the truth was taken and maintained. What we should do today is to act on these principles. In this study, the understanding of education of Islam that encompasses life in all its aspects and the interaction dimension that Islam attends with other civilizations have been discussed and with the introduction of the process that has been going on since the Prophet Muhammad (pbuh), critics have been realized for our understanding of education and science in the last century.

KİLİS’TEKİ ARAPÇA TABELALARIN DİL VE KÜLTÜR YÖNÜYLE
İNCELENMESİ *

Analysis of Arabic Signs in Terms of Language and Culture in Kilis

Uğur GÜLBİL **

Öz

Bu çalışma Kilis’teki işyerlerinde Arapça olarak asılmış tabela ve levhaların dilini anlamak üzere hazırlanmıştır. Kilis’te yer alan 250 tabela incelenmiş “ve onların” 61’i seçilerek ele alınmıştır. Kilis’te yer alan Arapça ve çift dilli (Arapça Türkçe) tabela, levha, pano ve bilgi amaçlı hazırlanan işaretçilerden örnekler verilmiştir. Hayatımızda önemli bir yere sahip olan tabelalar farklı anlamlarda kullanılmış ya da anlaşılan anlamın dışında ifade edilmiş olabilir. Çalışmamızda caddelerde, dinlenme parklarında, market, manav, kasap ve eczane gibi mekânlarda yer alan Arapça hazırlanmış tabelalar, imla, anlam, lehçe ifadeleri, söz dizimi (dil bilgisi), farklı dillerden kelimelerin tespiti, cümle çeşitleri, farklılaştırma olgusu ve kültürel unsurlar vb. yönlerle ele alınmıştır. Bu çalışmadaki tabela fotoğrafları Kilis merkezde yapılan incelemeler ve dükkân sahiplerinden alınan izinlerle çekilmiştir. Biraz ayrıntıya sahip ve detaylı gibi görünse de dil öğrenirken tabelalarda yer alan Arapça ifadelerin tahlilinin önem arz ettiği görülmektedir. Ayrıca bu tabelalarda bulunan ifadelerdeki dilin çözümlenerek doğru ifadelerin verilmesi Arap ülkelerine sınır şehirlerde yaşayanlar için pek çok faydalar ve kolaylıklar sağlayacağı da düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Anlam, Tabela, Analiz, Kilis

Abstract

This study was prepared to understand the language of Arabic signs and signboards hanging in the workplaces of Kilis. 250 signs that have been in Kilis were examined and 61 of them were selected and handled. Examples of Arabic and bilingual (Arabic-Turkish) signs, plates, panels and pointers have prepared informative

* Makale Gönderilme Tarihi:01.11.2019 / Makale Kabul Tarihi: 30.12.2019 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019
Doi: 10.20486/imad.641531

** Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye /e-posta: ugur.gulbil@gop.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7579-2231>.

purpose in Kilis are given. Signs that have an important place in our lives may have been used in different meanings or may have been expressed outside the understood meaning. In our study, Arabic prepared signs in the streets, rest parks and the other places like grocery, greengrocer, butcher and pharmacy; spelling, meaning, polish expressions, syntax (grammar), detection of words from different languages, sentence types, the phenomenon of differentiation and cultural elements and so on. The signage photographs in this study were taken with the investigations made in the center of Kilis and the permissions obtained from the shop owners. Although it seems to have a little detail and detailed, it is seen that the analysis of Arabic expressions in the signs is important while learning language. It is also thought that the analysis of the language in the expressions in these signs and giving the correct expressions will provide many benefits and conveniences to the Arab countries for those living in the border cities.

Keywords: Arabic, Meaning, Sign, Analysis, Kilis

GİRİŞ

Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir iletişim aracı ve kültürün önemli bir unsurudur. Bundan dolayı dilde gerçekleşen bozulmalar kültürü de etkilemektedir. Dil, ilk kullanımından bugüne kadar sürekli kendini yenilemiş ve gelişimini devamlı olarak sürdürmüştür. Tarihin her safhasında toplumsal, siyasal ve kültürel ilişkilerin dili etkilediği görülmektedir. Bu bağlamda 2011'den bugüne kadar Suriye'deki istikrarsızlık nedeniyle Suriye başta olmak üzere Ortadoğu'dan Türkiye'ye ve özelde de Kilis'e ciddi sayıda mülteci gelmiş ve iki dil arasında etkileşimler yoğun olarak görülmüştür.

Kilis, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, Hatay-Maraş oluğu ile Fırat ırmağı arasında uzanan Gaziantep Platosunun güneybatı kısmında, Türkiye - Suriye sınırında yer almaktadır. 2011'de Kilis nüfusu yaklaşık 90.000 iken 2018'de resmi rakamlara göre Suriye'deki iç savaş sebebiyle Kilis'e yerleşen Arap sayısı 100.000, toplamda da 193.000'e ulaşmıştır. Ülkemizin Arap ülkelerine sınırlarının ve komşuluklarının bulunmasıyla birlikte sınıra yakın şehir ve kasabalarda görünüm olarak bazı değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Bu değişikliklerin en göze çarpanı da esnafta ve kullandıkları tabelalarda görülmektedir. Tabelalarda Türkçenin yanı sıra Türkçe Arapça veya sadece Arapça olarak kullanımlar göze çarpmaktadır.¹

¹ Bu konuda bk. TC Kilis Valiliği, "Kilis, Coğrafi Yapı ve Nüfus", erişim: 2 Nisan 2018, <http://www.kilis.gov.tr/>

Kilis Valiliği Ticaret İl Müdürlüğü tarafından 01.01.2017 ile - 13.01.2017 tarihleri arasında iş yerleri tek tek gezilerek yapılan sayıma göre genel sayısal veriler ve iş alanları şu şekildedir:

Türk Esnaf Sayısı	: 3666
Suriyeli Esnaf Sayısı	: 310
Suriyeli Şirket Sayısı	: 110
Suriyeli Pazarcı Sayısı	: 88
Suriyeli Esnaf ve Tacirlerin Genel Toplamı	: 508 Kişi
Suriyeli Esnafın Türk Esnafa Oranı	: % 13.85

Yukarıda verilen rakamsal değerler incelendiğinde Kilis esnafının yaklaşık yüzde 14'ünü Suriyeli esnaflar oluşturmaktadır. Ancak biz araştırmamızda sadece tabelalar üzerinde durduğumuzdan Kilisli olup da tabelasını çift dilli kullananlarda dikkate alındığında Arapça tabela kullanım oranı yüzde 20'ye kadar çıkmaktadır.²

Bu durumun nedenlerine bakıldığında Suriye'de meydana gelen iç savaş sebebiyle ülkesini terk ederek Kilis'e misafir olarak gelen Suriyeli sayısının Kilis nüfusundan daha fazla olması ve esnafların, onları da alışverişe teşvik etmek maksadıyla ve dikkatlerini çekmek amaçlı çift dilli pano, levhalar ve bilgilendirme amaçlı tabelalar kullanılması olarak söylenebilir. Tabelalarda bulunan metinlerin dil özelliklerinde, diğer yazılı metinlere göre farklılık görülmektedir. İnsanları etkileme, dikkatlerini çekme, bilgi verme, yönlendirme gibi amaçlar açısından bakıldığında kullanıldığı dil de önem arz etmektedir.

İşyeri adları, ait olduğu kültürün kimliğini, ulusal ve uluslararası sahada tüketiciye sunan bir göstergedir. İşyeri adları ve bilgi maksatlı oluşturulan her işaret, reklam ve alıcıyla verici arasında bağ kurmaya yarayan bir çeşit iletişim araçlarıdır. Bu tabelalar hazırlanırken hangi dilde hazırlanmışsa o dilin yapısına, sözdizimine, imla

² Bu veriler, Kilis Valiliği, Ticaret İl Müdürlüğünde görev yapan ve bu araştırmayı gerçekleştiren personelle 2017 yılında bizzat görüşülerek elde edilmiştir.

kurallarına ve kullanımına aykırı olmamalıdır. Ayrıca o kültürün dilini yansıtmalı ve yabancı kültüre ait olan isimler ve kavramlardan mümkün olduğunca uzak durulmalıdır.

Suriyeli esnaf Kilis'te genel olarak, bakkal, kafeterya, telefon satış, ikinci el eşya alım satım, berber, bayan kuaför, kuruyemiş, kasap, tuhafiyeye, lokanta, manav, pastane, kahvehane, terzi, kuyumcu, kozmetik, market, oto yıkama, oto tamir ve fırın gibi iş kollarında çalışmaktadır. Bu çalışmada Suriye ve Kilis halkı tarafından Kilis'te açılan işyerlerinde kullanılan levha, pano ve bilgi amaçlı kullanılan çift dilli her türlü materyaller incelenmeye çalışılacaktır.

Bu alanda -ulaşabildiğimiz kadarıyla- yapılan çalışmalar az olduğundan pek fazla kaynak esere ulaşamamıştır. Bu anlamda Arap dünyasında Muhammed Abdulfettâh el-İmâm'a ait "*ez-Zavâhiru'l-Lugaviyye fi'l-İ'lâni't-Ticâriyyi'l-Mektûb bi Medîneti Tebuk Modern Dil İlmi Işığında Bir Araştırma*"³ isimli bir çalışmayla ve Ali Abdülkerim Muhammed el-Menâsîr'a ait "*el-İ'lânât et-Ticâriyye Mefhûmen ve Ahkâmuhe fi'l Fıkhî'l-İslâmî*"⁴ isimli çalışmaları görmekteyiz. Ülkemizde de daha çok Türkçenin kullanımı ve korunması bağlamında tabela ve iş yeri adlarıyla ilgili makale, bildiri, araştırma ve incelemeler de dikkatimizi çekmektedir. Ercan Kaçmaz, "*Tabelaların Dili*"⁵; Mustafa Üstünova ve diğerleri, "*İşyeri Adlarında Türkçenin Kullanımı*"⁶; Şenol Sancak, Erhan Durukan, Mehmet Alver, "*Dil ve Kültür Yozlaşmasında Giresun Örnekleme*"⁷ ve Zeliha Gaddar'ın hazırladığı "*Ödemiş'in İş Yeri Adları Üzerine Bir İnceleme*"⁸ gibi çalışmalar bazılarıdır. Arapça, Türkiye'de öğretimi

³ Muhammed Abdulfettâh bu çalışmasında Tebuk şehrinde yer alan ilan metinlerini sesler yönüyle, sarf ve nahiv kuralları ve kelimelerin sözlüksel olgular yönüyle incelemiştir. Muhammed Abdulfettâh el-İmâm, *ez-Zavâhiru'l-Lugaviyye fi'l-İ'lâni't-Ticâriyyi'l-Mektûb bi Medîneti Tebuk Modern Dil İlmi Işığında Bir Araştırma, Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye* 13/1 (Ocak- Mart, 1432/2011): 112-216.

⁴ Abdülkerim Muhammed bu çalışmasında Ticârî ilanlar ve reklamlar konusunu birinci bölümde tarifî, özellikleri ve çeşitlerini ikinci bölümde hükümünü, şartlarını ve fihki yapısını üç ve dördüncü bölümde de Ticarî ilanların fihki hükümlerini ve şer'î kurallarını ele almıştır. Ali Abdülkerim Muhammed el-Menâsîr, "*el-İ'lânât et-Ticâriyye Mefhûmen ve Ahkâmuhe fi'l Fıkhî'l-İslâmî*", Basılmamış Doktora Tezi, Amman, Ürdün Üniversitesi, (Temmuz, 2007).

⁵ Ercan Kaçmaz, *Tabelaların Dili*, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, ISSN: 2198 – 4999, (2015), 751.

⁶ Mustafa Üstünova, *İş Yeri Adlarında Türkçenin Kullanımı*, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 5/1 (Winter, 2010)*, 1390.

⁷ Şenol Sancak v.dğr., *Dil ve Kültür Yozlaşmasında Giresun Örnekleme*, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 16, (Kış 2008), 101.

⁸ Zeliha Gaddar, *Ödemiş'in İş Yeri Adları Üzerine Bir İnceleme*, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1, 319.

yapılan dillerden biri olmasına rağmen Arapça tabelaların incelenmesi bağlamında çalışma hemen hemen yok denecek kadar azdır.

Bu çalışmada izlenen yöntem, Kilis merkezde çekilmiş tabela fotoğrafları, yazım ve imlâ hataları, Arapça Türkçe tercüme hataları, cümle çeşitleri, lehçe ifadeleri, dilde kirlenme, söz dizimi⁹, farklılaştırma, üstünlük olgusu, kültürel unsurlar yönüyle tahlil edilecektir. Kilis'te yer alan Arapça ve çift dilli (Arapça / Türkçe) tabela, levha, pano ve bilgi amaçlı hazırlanan işaretçilerden örnekler verilecektir. Kilis'te yer alan yaklaşık 250 tabela incelenmiş aralarından 61'i seçilerek ele alınmıştır.

1. ARAPÇA YAZIM HATALARI (İMLÂ) YÖNÜYLE İNCELENMESİ

Her dilde olduğu gibi Arapçada da kelimelerin doğru kullanımı önem arz etmektedir. Bu bağlamda tabelalar üzerinde yazılan kelimelerin, cümlelerin ve ifadelerin Arapça yazım kurallarına uygun olarak verilmesinin önemli olduğu, yazım kurallarına uygun yazılmayan ifadelerin farklı anlamlara gelebileceği bilinmektedir. Burada makalemizin konusu olan tabelalarda Arapça yazım kurallarına uyulup uyulmadığı örnek tabelalar üzerinde inceleme yapılarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

Şekil 1.



Üstte Kilis devlet hastanesinde Suriyeli hastalara bilgi ve yön verme amaçlı olarak yer alan İki işaretçi görülmektedir. Sağdaki tabelada “قَبُولُ الْمَرَضَةِ” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade Arapça dil kuralları (sarf yönüyle) açısından incelendiğinde doğru olmayan bir kullanım göze çarpmaktadır. Bu ifadedeki “المرضة” kelimesi hastalar

⁹ *Söz dizimi*: Dilin sahip olduğu cümle yapısını ve bu cümlede yer alan kelimelerin anlamlı olarak birleşme yollarını ele alan bilim dalıdır. Ayrıca kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan yapıların anlam kazanma şekillerini ve bu yapıların cümle oluşturma biçimlerini incelemektedir. (Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: abc kitabevi, 1998), “Söz Dizimi” md., 190; Bir cümleyi oluşturan kelime türlerinin arasındaki ilişkileri inceleyen ve sınıflamalar yapan dil bilgisi kolu. (Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yay., 2011), “Söz Dizimi” md., 2156); ayrıca bu konuda bk. Abdulkâhir el-Cürânî, *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, trc.: Osman Güman (İstanbul: Litera Yay., 2008), 16.

anlamında kullanılmak istenmiştir. Arapça sözlükler incelendiğinde tekili “مَرِيضٌ” olan hasta kelimesinin çoğulu “مَرَضَى” ve “مَرَاضٌ” olarak görülmektedir.¹⁰ Bu kelimenin yerine “عليل” kelimesi de hastanelerde kullanılmaktadır.

Aşağıda Kilis otogarında çekilmiş bazı pano, levha ve tabelalar bulunmaktadır. Bu tabelalarda şehir isimleri ve Arapça karşılıkları görülmektedir. Bu tabelalarda şehir isimlerinin farklı yazıldıkları görülmektedir.

Şekil 2.



Şekil 3.



Şekil 4.



Şekil 5.



Şekil 6.



Şekil 7.



Şekil 5’te Osmâniye, “عثمانية” şeklinde yazılmışken (doğru) şekil 6’da “اوصمانيه” (yanlış); şekil 3’te Maraş, “مراعى” (yanlış) şeklinde yazılmışken Şekil 7’de “مرعى” (doğru); şekil 2 ve 5’te Konya “قونيا” şeklinde yazılmışken (doğru) şekil 6’da

¹⁰ Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1419/1999), 13: 79; Ahmed el-Âyid v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esâsî*, (Tunus: el-Munazzamatu'l-Arabiyyetu li't-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm1408/1988), “Mrd” md., 1130.

“كونيا” (yanlış); şekil 2’de Adana, “ادناة” yazılmışken (yanlış), şekil 3, 5 ve 6’da “أضنة” (doğru); şekil 2’de Mersin “مارسين” ve şekil 6’da “مرسن” şeklinde yazılmışken (yanlış), incelenen haritalarda “مرسين” şeklinde yazıldığı (doğru) görülmektedir¹¹. Şekil 2’de Eskişehir, “اسكي شهير” şeklinde yazılmışken (yanlış), incelenen haritalarda “أسكيشهر”¹²; Şekil 4’te Zonguldak ismi “زونجولدك” şeklinde yazılmışken (yanlış), yine incelenen haritalarda “زونغولداق”¹³ (doğru) şeklinde yazıldığı görülmektedir. Bu şekiller incelendiğinde aynı isimlerin farklı yazıldıkları dikkatleri çekmektedir.

Ayrıca özel isimlerin başında yer alan kat’ hemzeler (أ) bu fotoğraflarda vasıl hemzesi şeklinde yazıldığı görülmektedir.

Şekil 8.



Şekil 8’de “كباب المختار” (Muhtar Kebap) ifadesinin altında “لَحْمَةٌ دِيكٍ مَعَ دُهْنَةٍ” (Koyun yağlı horoz eti) cümlesinde yer alan “لَحْمَةٌ” kelimesinin sonundaki tâ-i merbûta (yuvarlak tâ - ة) halk dilinde kullanıldığı fasih Arapçada kullanılmadığı bilinmektedir. Aynı şekilde “دُهْنَةٌ” kelimesi sonundaki yuvarlak tâ da böyledir. Bu iki kelime genel olarak yuvarlak tâ’sız, “لَحْمٌ” ve “دُهْنٌ” şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

2. ARAPÇA TÜRKÇE TERCÜME AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bu bölümde Arapça Türkçe olarak asılan tabelalarda karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu inceleme de verilen anlamın veya Türkçe ifadenin ne kadar Arapça

¹¹ Bu konuda bk. es-Sefer ila Turkiya li'l-Siyâhati ve's-Sefer, erişim: 10 Mayıs 2019, <http://safar-turkey.blogspot.com/2013/12/map-of-turkey-2014.html>; *Mevsûatu Atlasi'l-Alem*, Şebketu Muhacirûne'l-İslâmiyye, 60.

¹² *Mevsûatu Larus Atlasu'l-Âlem*, Ta'rib: Antuan el-Hâşim, (Beyrut, Mudevvenetu Kutubi'l-Hasriyye, 2013), 72; *Turkiyâ Trâfel*, erişim: 20 Nisan 2019, <http://www.turkeytravel2.com/maps-arabic>.

¹³ *Mevsûatu Larus Atlasu'l-Âlem*, 72; *Turkiyâ Trâfel*, erişim: 20 Nisan 2019, <http://www.turkeytravel2.com/maps-arabic>.

ifadeyi yansıttığı ortaya konularak yapılan hatalara dikkat çekilecek ve doğru kullanımına temas edilecektir.

Yukarıda geçen şekil 1’de soldaki tabelada “danışma” anlamında “إِسْتِعْلَامَاتٌ” ifadesi kullanılmıştır. Arapçada danışma kelimesi karşılığında “إِرْشَادَاتٌ ، إِرْشَادٌ ، إِسْتِعْلَامٌ ، مُبَاحَثَةٌ ، مُشَاوَرَةٌ” ifadelerini görebilmekteyiz¹⁴. Ayrıca tabelada “Danışma” sözcüğü Türkçede tekil ifade edilmesine rağmen Arapçada çoğul kullanıldığı görülmektedir.¹⁵

Şekil 9.



Şekil 9’da “Lütfen çöpü atmayınız” uyarısı, Arapçaya “يرجى من الأخوة عدم رمي الأوساخ” şeklinde aktarılmıştır. Bu aktarımın tam olarak anlamı, “*kardeşlerimizden çöpleri atmamaları beklenir*” şeklindedir. Burada çeviri eşdeğerliliği gözetilerek tabelanın muhataplarına sağlıklı bir ifade kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Arapça yasaklama ifadelerinde genel olarak “ممنوع...” kalıbı kullanıldığı görülmektedir. “يُرْجَى عَدَمُ رَمِي الأَوْسَاحِ” (çöplerin atılması yasaklanmıştır) ve “مَمْنُوعُ رَمِي الأَوْسَاحِ” (çöplerin atılmaması beklenir) şeklinde her iki kullanımda uygundur. “الأوساخ” kelimesi yerine “النَّفَائِاتُ” da kullanılmaktadır.

Şekil 9’da alt soldaki tabelada “غرفة المُسْتَحْدِمِينَ” ifadesi yer almaktadır. Ancak “personel” sözcüğü, yazılışı tekil, anlamı çoğul olan bir kelimedir. Çoğul kullanımı

¹⁴ İsmet Yolcu, Sözlük Türkçe Arapça (el-Kâmûs Türkî Arabî), (Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971), “Danışma” md. , 237.

¹⁵ Verilen ifadelerin kullanımı kaynak eserler dışında ülkemizde yer alan Suriyeli Arap misafirlere de sorularak elde edilmeye çalışılmıştır.

dikkate alınarak Arapçası “المستخدمين” şeklinde kullanılmıştır. Personel sözcüğü ile Türkçede her tür çalışan kastedilmektedir. Burada “المستخدمين” sadece temizlik elemanlarını kapsamaktadır. “الموظفون” kelimesi Türkçedeki personel sözcüğünü tam olarak karşılamaktadır.

Şekil 9'da bulunan diğer tabelada “مركز سحب الدّم” (kan alma merkezi) ifadesindeki “سحب” yerine genellikle “نقل” sözcüğü kullanılmaktadır (مركز نقل الدّم). Kan alma ifadesi için “سحب، نقل، أخذ” kelimeleri kullanılabilir. Ayrıca tabelanın Türkçe kısmında “مركز” ifadesinin anlamının da yer almadığı görülmektedir. Bu kelimenin de çeviride yer alması olumlu olarak görülebilir.

Şekil 10.



Yukarıdaki tabelada “المحضر ب، مدخل العيادات” ifadesi yer almaktadır. Bu kelime sözlükte genel olarak, “tutanak, kayıt, mevcut olma ve geliş” gibi anlamlarda yer almaktadır¹⁶. Suriye’de “bina, blok” anlamında yaygın bir kullanımı vardır. Burada “البناء” veya “الوحدة” sözcükleri de bu manada kullanılabilir (”الوَحْدَةُ السَّكْنِيَّةُ”) gibi).

Türkçede “klinik” kelimesi tekil kullanılıp çoğul kastedilirken, Arap dilinde kelime tekilse tekil, çoğulsa çoğul kullanılır. Burada, çoğul olarak, “klinikler” kastedildiği için tekil kullanılmamakta ve “الْعِيَادَاتُ” denilmektedir. Tüm klinikler kastedildiğinde Arapça kelime çoğul olarak yer almaktadır.

Şekil 11.

¹⁶ Ahmed el-Âyid v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Arabîyyu'l-Esâsî*, 327.



Şekil 11’de “ترانشكوت” ve “اشترى واحدا واحصل على الثاني هدية” ifadeleri yer almaktadır. “ترانشكوت” (Trençkot) kelimesi yabancı dilden Arapçaya geçen (dahil) kelimelerdendir ve genellikle avamcada (halk dilinde) kullanılmaktadır. Halep yöresinde daha fazla kullanılır. İkinci ifade “Bir alana bir hediye” ifadesi Arapçada şart cümlelerinde karşılığını bulmaktadır. Arapça çevirisi “مَنْ يَشْتَرِ وَاحِدًا يَحْصُلُ عَلَى الثَّانِي هَدِيَّةً” dir. Şekilde verilen Arapça ifadenin anlamı ise “bir tane al ikinciye hediye olarak kazan” şeklindedir. Bu cümle bile hatalı olduğu görülmektedir. Burada “اشترى” emir fiil ve kadınlara hitap ediyorsa devamında gelen “أُحْصِلُ” kelimesi müzekker siygasıyla erkeklere hitap edildiği görülmektedir. Trençkot kadınlar tarafından giyilen bir elbise olduğuna göre cümlenin şöyle kullanılması uygun görülmektedir: “اشترى واحدا واحصل على الثانية هدية”. Ayrıca hediye kelimesi yerine daha çok “مجانا” kelimesi kullanıldığı da görülmektedir.

Şekil 12.



Şekil 12’te “جَنَّةُ الْفَوَاكِهِ” ifadesi Arapça sözdizimi kuralına göre “meyveler cenneti” anlamına gelmektedir. Burada ise “cennet meyveleri” şeklinde Türkçeye aktarılmış. Sanki cennetten gelen meyveler şeklinde anlaşılıyor. Bu ifadenin altında da “لِبَيْعِ الْخُضَارِ وَالْفَوَاكِهِ” (sebze ve meyvelerin satışı için) ve yanında “جُمْلَةً وَمُفَرَّقًا” (toptan ve perakende) ifadeleri yer almaktadır. Burada “بَيْعُ جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْخُضَارِ وَالْفَوَاكِهِ” ifadesi kullanılabilir. Ayrıca manav için halk dilinde (avamcada) “خُضْرَجِي”, fasih kullanımda da “بِقَالَةٍ” sözcüğü görülmektedir.

Şekil 13.



Şekil 13'te "الصحة أهم شيء والأهم هو اللقاح" ifadesi yer almaktadır. "Her şeyin başı sağlık ve sağlığın başı aşı" şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Arapça ifadenin anlamı "Sağlık en önemli şeydir ve daha önemlisi de aşıdır" şeklindedir. Çeviri eşdeğerliliği bağlamında değerlendirilerek tercümesi biraz farklı yapıldığı görülmektedir.

Şekil 14.



Şekil 14'te "حافظ على صحتك وعش سعيداً" ifadesi yer almaktadır. Anlamına bakıldığında "sağlıklı beslen mutlu yaşa" şeklinde tercüme edilmiş. Oysaki bu ifade "Sağlığını koru ve mutlu yaşa" anlamına gelmektedir.

Şekil 15.



Şekil 15'te "مدخل طوارئ ، ممنوع دخول الآليات" ifadesi yer almaktadır. Tabelada birinci ifadenin ikinci kelimesi elif lamlı kullanılmaktadır. Yani "مدخل الطوارئ"dir.

İkinci kelimedeki “ال” (elif lam) ya sehven unutulmuş ya da sıfat tamlaması yapılmak istenmiştir. Acil girişi ifadesinin isim tamlaması olması daha doğru görülmektedir. İkinci bölümdeki “ممنوع دخول الآليات”, “araçların girişi yasaklanmıştır” anlamına gelmektedir. Oysaki Türkçesinde “park yapmak yasaktır” ifadesi görülmektedir. Buna göre Arapçası “مَمْنُوعٌ وَقُوفِ السَّيَّارَاتِ” olması daha doğru olabilirdi. “آليات” kelimesi tüm araçları kapsamaktadır. Anlamsal olarak düzeltmeler yapılabilir.

Arapçada bir kelimenin “ال” (elif lam)’lı olup olmaması, isim tamlamasında veya sıfat tamlamasında kullanımı, tekil, ikil, çoğul kullanımı veya kullanıldığı yer önemli bir durum arz etmektedir. Arapça kelimelerin rastgele ve gelişi güzel kullanımı uygun değildir. Kelimeler kullandıkları yere göre anlamsal farklılıklar oluşturmaktadır.

Şekil 16.



Şekil 17.



Şekil 18.



Şekil 16’da “elbise değişim odaları” anlamında “غُرْفُ تَغْيِيرِ الْمَلَابِسِ” ifadesi yer almaktadır. Ancak Türkçesine bakıldığında “deneme odaları” ifadesi görülmektedir. Bu ifadenin Arapçası ise “غُرْفُ التَّجْرِبَةِ” dir. “الملابس” kelimesinin karşılığı olan “elbiseler” kelimesi ise bu tabelada kullanılmamıştır.

Şekil 17 ve 18’de “الطابق العلوي” (üst kat), “الطابق السفلي” (alt kat) ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerin ikincisi “alt kat” anlamına gelmekteyken bu tabelada “giriş kat” anlamında yanlış kullanıldığı görülmektedir. “السفلي” kelimesi lügatte, bulunduğu konuma göre “alt kat” ve “bodrum katı” anlamına gelmektedir.¹⁷ “الطابق الأرضي”

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisanu 'l-Arab*, 285; Kadir Güneş, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep yayınları, 2014), 576.

(zemin kat) veya “قسم الدُخولِ”, “طابقُ الدُخولِ” (giriş bölümü/katı) ifadeleri kullanılabilirdi.

Ayrıca bu tabelalarda dikkat çeken ikinci bir noktada, “الرجال، النساء، الأطفال” kelimeleri çoğul kullanılmışken Türkçeye aktarılırken “erkek, bayan, çocuk” şeklinde tekil kullanımı tercih edilmiştir.

Şekil 19.



Şekil 19'da üst tarafta “كريمات. نَفْسُ. عَقْلُ. مَهَارَةٌ” karşısında tercümesi verilen bölümde “İzzetli Kadınlar Derneği” ifadesi görülmektedir. Hâlbuki Arapçasında “ruh, akıl ve beceri” ifadeleri yer almaktadır. Alt tarafta “مَرْكَزُ تَمَكِينِ الْمَرْأَةِ السُّورِيَّةِ إِقْتِصَادِيًّا” ifadesine anlam olarak “Bilişsel ve ekonomik güçlenme Suriyeli kadınlar merkezi” olarak verildiği görülmektedir. Oysaki “bilişsel ve ekonomik olarak Suriyeli kadınları güçlendirme merkezi” şeklinde anlamlandırılması daha uygun olmaktadır.

Şekil 20.



Şekil 20'de “عيسى للتسوق” “alışveriş için İsa” bu ifade de market sözcüğü yerine “التسوق” kelimesi kullanıldı. “التسوق” “alışveriş” anlamındadır. Tabelada tercüme “ماركت عيسى” veya “İsa alışveriş merkezi” olabilirdi.

Şekil 21.



Şekil 21'de "مزین النجوم للحلاقة الرجالية" (erkek tıraşı için Nücûm berber) Genellikle berberler için "صَالُونُ", "حَلَّاقُ", ifadeleri kullanılırken bu tabelada "مَزِينٌ" sözcüğünün de revaçta olduğu görülmektedir.

Şekil 22.



Şekil 22, kaldırım üzerinde dik duran bir işaret tabelasıdır. Bu tabelada "إِنْتَقَلَ" "مَحَلُّ الطَّيِّبِ إِلَى مَحَلِّ شَرِكَةِ تُرْكُوسَلِّ سَابِقًا" ifadesi yer almaktadır. "Lezzet lokantası dükkânı daha önce Turkcell şirketinin yerine taşınmıştır" anlamına gelmektedir. Türkçe çevirisinde bundan tamamen farklı bir ifade yer almaktadır "İş yerimiz 50 metre yukarı taşınmıştır".

3. SÖZ DİZİMİ YÖNÜYLE İNCELENMESİ

Arapça söz dizimi açısından cümleler incelendiğinde kullanılan cümleler isim cümlesi mi? fiil cümlesi mi; cümlede isim ve sıfat tamlamalarının kurallara uygun kullanılıp kullanılmadığı dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Tabelalar incelendiğinde ifadelerin, genel olarak tamlama (isim veya sıfat tamlaması) şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

Cümle bireyin düşünce dünyasının ürünlerini anlaşılır ifadelerle dış dünyaya yansıtan bir araçtır. Cümle, kelimelerin rastgele sıralanmasıyla değil belirli kurallarla

kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır ve bu da iletişim ve mesajın doğru ve anlaşılır bir biçimde alıcıya ulaşması için önemlidir. Bütün dillerin kendilerine has cümle kurulum sistemleri vardır. Arapçanın da kendine has cümle yapıları ve cümleyi oluşturan çeşitli yapıların kuralları vardır. Tabelalardaki cümle yapılarının da bilinmesi bu bağlamda önemlidir.

Şekil 23.



Şekil 23'de; “kadın doğum polikliniği” ifadesi Türkçede isim tamlaması olarak kullanıldığı görülmektedir. Arapça kullanımında genellikle “للتوليد” (doğum), kelimesi kullanılmayarak bu konuyla ilgili tüm hastalıklar dâhil olsun diye “العيادة النسائية” ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade de sıfat tamlaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkçede isim tamlaması olarak kullanılan “kadın doğum polikliniği” Arapçada sıfat tamlaması olarak kullanılabilir. Burada bir husus daha dikkatimizi çekmektedir. Arapçada isimleri sıfat haline getirme yollarından birisi ism-i mensûp kalıbına konulmasıdır. Bu da kelimenin sonuna şeddeli bir yâ getirilerek yapılır. Burada “نساء” kelimesi sonuna şeddeli bir yâ getirilerek “نسائي” yapılmış ve “العيادة” kelimesinin sıfatı olmuştur¹⁸.

Şekil 24.



¹⁸ İsm-i Mensub kavramı için bk. Mustafa el-Galayîni, *Câmiud-Durûsi 'l-Arabiyye* (Beirut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 1330/1912), 2: 71; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 22. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 489.

Şekil 24’te “*dâhiliye kliniği*” anlamında “*عِيَادَةُ الدَّاخِلِيَّةِ*” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade de isim tamlaması gibi görülmektedir. Oysaki sıfat tamlaması halinde olması daha uygundur. Ayrıca Arapça söz dizimi kurallarına uymayan bir şekilde kullanılmıştır. Arapça dilbilgisi kurallarına genel olarak bakıldığında isim tamlamasında iki kelime de isim olmalı ve her ikisinde de sıfatlık özelliği bulunmamalıdır. Sıfat tamlamasında ise birinci isim ikinci sıfat özelliği bulunan isimden oluşmaktadır. Bu ifade de ikinci kelime sıfattır. Bu durumda birinci kelimeye elif lam getirilerek sıfat tamlaması yapılması daha uygun görülmektedir.¹⁹ Ayrıca Türkçesinde de *dâhiliye* ifadesinin “-ye” eki görülmemektedir. *Dâhiliye kliniği*²⁰ şeklinde yazılması daha uygun kabul edilmektedir.

Farklı açıdan bakıldığında bu tabelada hazifli ifade kullanıldığı da söylenebilir. İfade “*عيادة الأمراض الداخلية*” (iç hastalıkları kliniği) iken “*عيادة الداخلية*” şeklinde kullanılmıştır. Buna uygun bir örnek verilecek olursa “*وزير الداخلية*” demek aslında “*وزير الشؤون الداخلية*” dir.

Şekil 25.



Şekil 25’te “*الإخوة والأخوات السوريّة نظّرات تُقدّم مجاناً*” ifadesi yer almaktadır. Anlamı “Suriyeli kardeşler, gözlükler bedava sunulmaktadır”. Oysaki ifade yapısal olarak şöyle ifade edilebilirdi. “*نُقدّم نظّراتٍ للإخوة والأخواتِ السُوريّينَ مجاناً*” olmalıydı. Ayrıca bu tabelada “Suriyeli” kelimesinin sıfat olarak yanlış kullanıldığı düşünülmektedir. Arapçada sıfat tamlamasında sıfat mevsufuna sayı bakımından uyum gösterme zorunluluğu vardır. Burada ya “*السوريّات*” ya da “*السوريّين*” şeklinde

¹⁹ Sıfat tamlaması için bk. Mustafa el-Galayîni, *Câmiud-Durûsi'l-Arabiyye*, 3/221; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 4. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 347.

²⁰ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, “*Dâhiliye*” md., 581.

kullanılmıyordu. Arapça söz dizimi (sıfat tamlaması, sıfat mevsuf uyumu) kuralına göre yanlış ifade edildiği düşünülmektedir.

Şekil 26.



Şekil 26'da "مَرْكَزُ التَّنْظِيقِ كِلْسَ التُّرْكِيَّةِ" ifadesi yer almaktadır. İfadenin Türkçe bölümünde Kilis Koordinasyon Merkezi ifadesi yer almaktadır. Bu ifade de "التُّرْكِيَّةِ" ifadesi yer almadığı görülmektedir. Ayrıca "التنسيق" kelimesi isim tamlaması kuralına göre "كلس" kelimesinin muzaafı (tamlananı) olduğunda, elif lamlı (ال) olmamalıdır. Arapça isim tamlamasında muzaaf (tamlanan) genel olarak elif lamsız kullanılmaktadır.²¹

Şekil 27.



Şekil 28.



Şekil 27 ve 28'de "شَبَابِي", "نَسَائِي", "اطفال", "رَجَالِي" ifadeleri yer almaktadır. Bu tabelalar bir alışveriş merkezinin girişinde yer almaktadır. Arapçada bir yere, bir aileye, bir mesleğe, bir din veya mezhebe yahut herhangi bir şeye aidiyet, ismin sonuna şeddeli bir yâ getirilerek yapılan ismi mensûb kalıbıyla ifade edilmektedir. İsmi mensup bu kalıpta getirilen isme, ait olma, o şeyle ilgili olma anlamları katmaktadır.²² Tabelalar

²¹ İsim tamlamasıyla ilgili bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ, ve meahu kitabu sebili'l-Hudâ bi tahkik şerhi katri'n-nedâ*, Te'lif, Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1428/2007), 282; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 315.

²² Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 495.

incelendiğinde ismi mensup kalıbıyla verilen sözcükler (“رجالي”, “نسائي”, “شبابي”) görülmektedir. “أطفال” kelimesinde ise nisbet yâsı kullanılmadığı görülmektedir. Bu kelimenin yerine daha çok “ولادي” ifadesinin kullanıldığı ifade edilmektedir. Ancak bu tabelalarda Arapça kelimelerde yer alan nispet yâ’sının Türkçe kelimelerdeki karşılığı görülmemektedir. “شبابي” kelimesi, genç olarak tercümesi verilmiş. Oysaki “gençlere ait olan”, “gençlerle ilgili” şeklinde anlamı verilebilirdi. Diğer kelimeler de bunun gibidir. Ayrıca bu ifade de Arapça kelimelerin çoğul verildiği Türkçe karşılıklarının ise tekil ifade edildiği de görülmektedir.

Şekil 29.



Şekil 30.



Şekil 29’da بِنُ الْجَمِيلِ (Güzel Kahvesi) ve 30’te “بِنُ الْمَدِينَةِ” (el-Medine Kahvesi) isim tamlaması şeklinde tercüme edilmiştir. Burada kafe sahibi Ammar Ebu Cemil’dir. “Cemil” kelimesi özel isim olduğu için elif lam kullanılması uygun değildir. “بِنُ جَمِيلٍ” şeklinde kullanılması daha uygundur. 30’da ortadaki ifade de “بِنُ الْجَمِيلِ، لِكُلِّ صَبَاحٍ” (el-Cemîl’in kahvesi her sabah güzeldir) ifadesinde güzel bir cinas yapılmıştır. Birinci “Cemil” isim olarak kullanılırken ikinci “cemil” sıfat olarak kullanılmıştır²³.

Tabelalarda ifadeler genelde eksilteli cümle şeklinde kullanılmaktadır. Örneğin, “بِنِعِّ وَشِرَاءٍ وَتَصْلِيحٍ جَمِيعِ النَّفُوزِ يُونَاتٍ” (alış veriş ve televizyon onarımları). “yapılır” yüklemine kullanılmadığı görülmektedir.

²³ Cinasta ilgili bk. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belağa* (Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/1988), 4; Hulusi Kılıç, Kazım Yetiş, “Cinas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 8: 12; Nusrettin Bolelli, *Belagat, Beyân-Meânî-Bedi' İlimleri, Arap Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 406.

4. ARAPÇAYA FARKLI DİLLERDEN GİREN (DAHİL VE MUARRAB) KELİMELER YÖNÜYLE İNCELENMESİ

Tabelalar, yabancı dil öğreniminde kullanılabilecek, ana dili konuşanlara göre hazırlanmış ve kültürel unsurları barındıran, dilsel yapıların yer aldığı ve dilin etkili kullanıldığı metinler olarak göze çarpmaktadır.

Her toplum gibi Araplar da komşu oldukları veya birlikte yaşadıkları milletlerin dillerinden etkilenecek onlardan kelimeler almışlar ve onların dillerine yeni kelimeler katmışlardır. Bu bağlamda Arapçaya pek çok yeni kelime girmiştir. Bunlar üç grupta değerlendirilmektedir. Birincisi, Arapçanın kalıplarına ve fonetik yapısına uygun hale getirilenler (Muarreb), ikincisi yabancı dilden hiçbir değişikliğe uğramadan Arapçaya geçen kelimeler (Dahıl), üçüncüsü de Arap olmadığı halde Arap toplumunda yetişen kimse tarafından türetilen veya kendi dillerinden Arapçaya giren kelimeler (Muvelled)'dir²⁴.

Bazı tabelalarda çift dilli bir kullanım göze çarpmakla birlikte üçüncü bir dilin kelime ve kavramları da yer almaktadır. İşyeri adlarında farklı bir dilden kavramları o dilin alfabesiyle sunulması, ilginç olma ve tüketicinin dikkatini çekme amacıyla yapılmış olabilir. Bu bağlamda Arapça tabelalarda Arapça asıllı kelimelerin yanında dışarıdan pek çok kelimenin girdiği ve kullanıldığı görülmektedir.

Arapçaya dışarıdan giren ve yaygın olarak kullanılan kelime ve kavramları mekânsal sınıflandırma yapılarak incelenmesi konunun sistematik olarak ele alınmasına ve kolaylaştırılmasına yardımcı olacaktır²⁵.

4.1. Giyecek Ürünlerinde Kullanılanlar:

Giyim sektöründe “مُوضَة”, “أَيْدِي”, “مَكْبَاجُ”, “لَانْجَرِي” gibi pek çok muarrab veya dahıl kelime görmek mümkündür.

Şekil 31.

²⁴ Nasuhi Ünal Karaarslan, “Ta'rib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 26.

²⁵ Arapçaya diğer dillerden geçen bazı kavramların etimolojik kökeniyle ilgili kaynaklar tespit edilemediğinden Türkçe sözlüklerden faydalanılmıştır.



Şekil 31’de “ملبوسات سينا لموضة الأطفال” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade de “موضة” kelimesi Arapçaya İtalyancadan giren bir kelimedir²⁶.

Şekil 32.



Şekil 32’de “أزياء ليدي” (bayan takımları) ifadesinde “laydy” kelimesi, İngilizce lady "hanımefendi" sözcüğünden alıntıdır²⁷. “أزياء (ج) زي” kelimesi “kıyafet, giysi, elbise, takım” gibi anlamlara gelmektedir. Bu tabelada “giyim” şeklinde Türkçeye aktarılmıştır.

“مكياج” (makyaj) kelimesi de Fransızca “maquillage” kelimesinden Arapçaya geçmiştir²⁸;

“لانجري” kelimesi Fransızca “lingeria” kelimesinden Arapçaya geçen ve “iç giyim” anlamında kadınlar için kullanılan bir kelimedir²⁹.

“مكياج”, “لانجري” kelimeleri sadece bir sözcük olmakla kalmayıp alındığı toplumun kültüründe var olan unsurların da Arap toplumuna girdiğini ortaya koymaktadır.

²⁶ Faniyâ Mebdâî Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahîl fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse ve Lehecâtiha* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011), 205. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1693.

²⁷ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahîl*, 193; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1584.

²⁸ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahîl*, 197; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1613.

²⁹ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahîl*, 191.

4.2. Yiyecek ve İçecek Ürünlerinde;

Yiyecek ve içecek mekânlarında “كوكتيل” (kokteyl), “أفوكادو” (avokado), “الصندويش” (sandeviç), “كاتو” (kato), “إكسپريسو” (ekspresso), “نسكافيه” (neskafe), “مكسيكانو” (meksikano), “فاهيتا” (fajita), “بُرْغَر” (Burger), “كابتشينو” (kapuçino), “كراميل” (karamel), “بيززا” (pizza), “إسكالبو” (hamburger), “شيش طأوق” (tavuk şiş), “شاورما” (döner), “شوربة” (çorba), “بقلاوة” (baklava) gibi sözcükler dikkat çekmektedir.

Şekil 33.



Şekil 34.



Şekil 35.



Şekil 33’de “كوكتيل حلب” ve yukarıdan aşağıya doğru şu ifadeler yer almaktadır:

Günümüzde kültürel etkileşim sonucu diller birbirlerinden etkilenmektedir. İletişim araçları vasıtasıyla pek çok kültürel unsurlar ülkeler arasında yayılmaktadır. Yukarıda ifade edilen pek çok içecek ismi Arapçada olmamasına rağmen kullanımı yaygın olan isimlerdir ve Arapçaya girmiştir.

“كوكتيل” kelimesi Arapçaya, İngilizcedeki “cocktail” sözcüğünün kullanımıyla geçmiştir³⁰.

³⁰ Abdurrahim, *Mu'emu'd-Dahil*, 187; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1458.

Söz dizimi açısından tabeladaki ifadelerde isim tamlamasının daha fazla yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bu tabelalarda kokteyl ifadesinin Arapçaya girdikten sonra Arapça kelimeler gibi elif lamlı kullanıldığı da görülmektedir.

“أفوكادو” kelimesi, Meksika, Güney Amerika kökenli armuda benzeyen bir meyvenin ismi olan, “avocado” kelimesinden Arapçaya giren ifadelerdendir³¹.

“الصندويش” kelimesi İngilizce sandwich sözcüğünün Arapçaya girmiş şeklidir. Arapçada “س” sin harfiyle de yazıldığı görülmektedir³².

“بالوظة” bir tatlı içecek, dondurulmuş meyve suyu anlamında kullanılır ve avamca kelimelerden birisidir. Dükkânların önün konularak satılan buzlu içecektir.

“توصيل طلبات”, isteklerin ulaştırılması anlamında bir deyim olarak Türkçede “alo paket” şeklinde kullanılmaktadır.

Şekil 34’ ve 35’te de benzer kelime, kavram ve ifadeleri görmek mümkündür. “كأتو”, hazır kahve türlerinden biridir ve Amerika kökenlidir³³.

Yukarıda sunulan Şekil 29 ve 30’da (kahve tabelaları) “نَسْكَافِيه” (nescafe), “إِسْبْرِيسُو” (espresso), “كَابُنْشِيُونُو” (kapuçino) kelimelerinin dahîl olan kelimelerden olduğu görülmektedir. “إِسْبْرِيسُو” (espresso) kelimesi İtalyanca espresso kelimesinden Arapçaya girmiştir³⁴. “كَابُنْشِيُونُو” (kapuçino)) kelimesi İtalyanca cappuccino, sözcüğünden alıntıdır ve üzerine çırpılmış krema eklenen kahve anlamına gelmektedir³⁵.

Şekil 36.

³¹ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 31; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 192.

³² Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 85; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 2027.

³³ *Kato*: Chicago’da çalışan bir Japon bilim adamı olan Satori Kato 1901 yılında Sartori Kato, suda çözünebilen ilk kahveyi üretti. Soyadına nispetle Kato olarak anılmaktadır. Bu da Amerika kökenlidir. Wikipedia Türkçe, erişim: 10 Haziran 2019, <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?kato+kahve>; Taftcoffee, erişim: 10 Haziran 2019, <https://www.taftcoffee.com/blogs/blog/kahvenin-hikayesi>.

³⁴ *Espresso*: Kaynatılarak koyu kıvamlı duruma getirilen sert İtalyan kahvesidir. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 820.

³⁵ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1312.



Şekil 36'da "بُرْغَر" (burger), "فَاهِيْتَا" (fajita), "مَكْسِيْكَانُو" (meksikano), "اِسْكَالُوْبُ" (eskalop) kelimelerinin diğer dillerden Arapçaya girerek Arap toplumunda kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu sözcükler bir çeşit tavuk yemeklerine verilen isimlerden ibarettir.

Burger veya hamburger kelimeleri Almancadan Arapçaya giren dahil kelimelerdendir³⁶.

Fajita, İspanyolca'da "etin en güzel bölümü" manasını taşımaktadır. Izgara et ve buğday ya da mısır unuyla yapılmış tortilla ile ikram edilen bir çeşit yemektir". Meksika yemek çeşitlerinden biridir³⁷. Meksikano³⁸ da Meksikaya özgü anlamında Meksika yemeklerindedir.

Eskalop, Fransızca "escalope" kelimesinden Arapçaya girmiştir³⁹.

Şekil 37.



Şekil 38.



Şekil 37' ve 38'de de "بِيْتْزَا" (Pizza), "هَمْبُرْغَر" (Hamburger) sözcüklerinin Arapçaya giren kelimelerden olduğu görülmektedir. "بِيْتْزَا", İtalyanca "pizza"

³⁶ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1038.

³⁷ *Fajita* kelimesi için bk. Nefis Yemek Tarifleri, erişim: 17 Temmuz, 2019, <https://www.nefisyemektarifleri.com/fajitas-fajita/>; Vikipedi Türkçe, erişim: 10 Haziran 2019, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Fajita>.

³⁸ *Meksikano*: Tavuk göğsü, soğan, biber ve Meksika sosu konularak kavurma şeklinde hazırlanan bazen de içerisine mantar konulabilen bir tür yiyecek.

³⁹ *Eskalop*: İnce dövülmüş, yağsız, sinirsiz tavuk veya dana eti anlamındadır. Una batırılarak kızartılır. (Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 816).

kelimesinin⁴⁰, “هَمْبُرْغَر” Almanca “hamburger” kelimesinin; “شُورْبَة”, Türkçe “çorba” kelimesinin⁴¹; “شَاوْرْمَا”, Türkçe “döner” kelimesinin Arapçaya geçmiş şekilleridir.

Şekil 39.



Şekil 39’da “شيش طاووق”, Türkçeden Arapçaya geçen ifadelerdendir. Şiş kelimesi Arapçada “سِيخ” olarak da kullanılır. Şiş tavuk ifadesi “سِيخُ فَرُوج” şeklinde de halk dilinde kullanılmaktadır.

4.3. Elektronik Ürünleri Satan Mağazalarda;

Elektronik ürünler satılan mağazalarda “مُوبَيْلَات”, “الِكْتُرُونِي”, “سُوفْتُ وِيز”, “هَارْدُ”, “وِيژ”, “إِكْسُورَات”, “رِيسيفِر”, “جَلْكْسِي”, “لَايْتُوب”, “كُمْبِيوتِر” gibi Arapçaya dışarıdan giren pek çok muarrab veya dahîl sözcükleri görmek mümkündür.

Şekil 40.

Şekil 41.

Şekil

42.



⁴⁰ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1931.

⁴¹ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 562.

Şekil 40 ve 41, “مَحَلُّ لِّلْمُوَبِّيَّاتِ” kavramı telefon ve ürünlerini satan bayiler için kullanılmaktadır. TV ve ürünlerinin tamir alım satım yerlerine “مَحَلُّ لِّلْتَصْلِيحِ” kullanılır. “الإليكترونيَّاتِ” kullanılır. “الإليكترونيَّ” kelimesi İngilizce “electronic” kelimesinden Arapçaya geçmiştir.⁴²

“إكسسوارات” (aksesuar), Fransızca asıllı “accessoire” kelimesinin Arapçaya girmiş halidir. Dahil kelimeler arasında yer alır⁴³.

Ayrıca “ريسيڤر” (resevir) kelimesi, İngilizce “receiver” (alıcı) sözcüğünün Arapçada kullanılan şeklidir. Arapça karşılık olarak “جهاز استقبال” kullanılabilir.

Şekil 42’de “جلكسي للإتصالات” ifadesinde “جلكسي”, Fransızca “galaxie” sözcüğünün Arapçaya geçmiş şeklidir⁴⁴.

Şekil 43.



Şekil 43’de “تتريڤك”, “هارڤ ويز”, “سوفت ويز”, “إكسسوارات” (Türkleştirme) sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir.

“سوفت ويز” (Software) ifadesi “yazılım” anlamına gelmektedir. Yazılım ise “bir bilgi işleme sisteminin programları, işlemleri, kuralları ve ilgili dokümantasyonunun tamamı veya bir kısmı”⁴⁵ anlamına gelmektedir.

“هارڤ ويز”, (Hardware) sözcüğü donanım anlamına gelmektedir. Donanım ise “Bir bilgi işlem sisteminin fiziksel bileşenlerinin tamamı veya bir kısmı”⁴⁶.

⁴² Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 34.

⁴³ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 33.

⁴⁴ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 899.

⁴⁵ Ali Arifoğlu v.dğr., *Bilişim Terimleri Sözlüğü İngilizce - Türkçe* (Ankara: TSE Yayınları, 2006), “Software” md., 201.

⁴⁶ Ali Arifoğlu v.dğr., *Bilişim Terimleri Sözlüğü*, “Hardware” md., 95.

“لَابْتُوب”, İngilizce dizüstü anlamına gelen “laptop” sözcüğünden Arapçaya geçmiştir⁴⁷.

“كُمبيوتر” kelimesi, İngilizce computer (bilgisayar) sözcüğünden Arapçaya geçmiştir.

4.4. Kişisel Bakım Ürünleri ve Mekânlarında;

Yine kişisel bakım ürünleri ve mekânlarında “مَكْيَاج”, “إِكْسَسُوَارَات”, “صَالُون”, “ووشو كُونغ فُو”, “إِيرُوبِيك”, “تَاتُو”, “كَبِك بُوكْسِينغ”, “بُودُوكِير”, “مُونُوكِير”, “بَلْيَاج”, “بَلْيَاج” gibi pek çok muarrab veya dahîl kelime ve kavramlar görülmektedir.

Şekil 44.



Şekil 45.



Şekil 44 ve 45’de “مَكْيَاج”, “شَالَات”, “إِكْسَسُوَارَات” gibi yabancı kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Üstelik dahîl olan “مَكْيَاج” kelimesinin “مَكْيَاجَات” şeklinde cemi müennes salim gibi çoğul kullanımı da dikkatleri çekmektedir.

“مَكْيَاج” ve “إِكْسَسُوَارَات” kelimeleri yukarıda zikredildi. “شَالَات” veya tekili “شَال” ise Farsça kökenlidir⁴⁸.

Şekil 46.



Şekil 47.



⁴⁷ Ali Arifoğlu v.dğr., *Bilişim Terimleri Sözlüğü*, “laptop computer” md. 118; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1576.

⁴⁸ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 2200.

Şekil 46'da “صَالُون لَانَا”، ifadesinde “salon” sözcüğü Fransızcadan Arapçaya geçmiştir⁴⁹ ve geniş oda anlamında kullanılmaktadır.

“بَلْيَاغْ” kelimesi, Fransızca “balayage” (süpürme) sözcüğünden alıntıdır⁵⁰. Bir tür saç boyama tekniğidir.

“تَسْبِيل كِرْيَاتَيْلْ” sözcüğü, düzleştirme ve kıvrıcık saç yapımı anlamlarına gelmektedir.

“تَاتُو” insan bedenine çeşitli amaçlarla yapılan bir tür dövme anlamında kullanılmaktadır⁵¹. Dövme bir gurubun duyuş, düşünüş ve davranış kalıplarını yansıtabildiği gibi bir varlığa olan bağlanmayı da sembolize etmektedir. Bu bağlamda kültürel mesaj içeriği çok fazla olan bir simgedir denilebilir.

Şekil 47'de farklı olarak “مُونُوكِيرْ” ve “بُونُوكِيرْ” (manikür ve pedikür) sözcükleri kullanılmıştır. “مُونُوكِيرْ”, elin ve özellikle el tırnaklarının bakımı anlamında Fransızca “manicure”⁵², “بُونُوكِيرْ” ise tırnakları kesip düzeltme, nasırları yumuşatma veya çıkarma gibi işlerle ilgili ayak bakımı anlamında yine Fransızca “pedicure” kelimelerinden Arapçaya giren dahil kelimelerdendir⁵³.

Şekil 48.



⁴⁹ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 139.

⁵⁰ EtimolojiTürkçe, erişim tarihi: 13 Mayıs 2019, <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/balyaj>.

⁵¹ *Tato* veya *Tattoo*: Dövme anlamına gelmektedir. Dövme ise Türk Dil Kurumu Sözlüğünde “Vücut derisinin iğne gibi sivri bir araçla çizilerek içine renk veren maddelerin konulması yoluyla yapılan çıkmaz yazı ya da resim” anlamında kullanılmaktadır. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 718.

⁵² Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1621.

⁵³ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1905.

Şekil 48’de “إيروبيك” (aerobik, لياقة بدنية) “aerobic”⁵⁴ kelimesi Arapçaya İngilizceden; “كيك بوكسينغ” (kick boks)⁵⁵, “وُشُّ و كُونُغُ فُو” (vüşu ve kunfû)⁵⁶ ise Çince den geçen kelimelerdir.

Şekil 49.



Şekil 49’da “تِرَانزِيتُ جَمِيعِ البَصَائِعِ” ifadesinde “transit”, Arapçaya İngilizceden giren ve dahîl olan kelimelerdendir⁵⁷.

5. KÜLTÜREL UNSURLAR YÖNÜYLE İNCELENMESİ

Kültür, topluma özgü dil, din, örf, adet, gelenek, tarih, sanat ve hayata bakış açısı olarak tanımlanmaktadır. Bu sayılan unsurlar bir milletin ortak değerler oluşturmalarına yardımcı olan unsurlardır. Dil, kültürü oluşturan unsurların başında gelir. Çünkü dil diğer unsurları bir araya getiren en önemli öğedir. Kültürel unsurların hayatta kalmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan bir unsurdur dil. Bu sebeple her toplumun kendine has tarihini, sanatını, düşünce yapısını, adet ve geleneklerini dilini kullanarak yazıya geçirilmesini ve sonraki nesilleri öğrenmesini sağlar. Bu bağlamda toplum kullandığı kelime, kavram ve lafızlarla kendi kültürel yapısını da ortaya koymuş olur. Yiyecek ve içeceklerde, giyim dünyasında, elektronik eşyaların kullanımında, kısaca bütün yaptığı işlerde kullanılan kavram ve kelimeler son derece önemlidir. Yukarıda “Arapçaya Farklı Dillerden Giren (Dahîl ve Muarrab) Kelimeler Yönüyle İncelenmesi” başlığı altında verilen bütün örnekler Arap toplumuna ait olmayan unsurları ortaya koymaktadır.

⁵⁴ *Aeropik*: Sağlıklı bir vücuda sahip olmak için tempolu müzik eşliğinde yapılan bir jimnastik türü. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 32.

⁵⁵ *Kick boks*: Yumruk, tekme, diz ve sınırlı clinch uygulamalarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş eklektik bir dövüş sporudur ve Tayland kökenlidir. Vikipedi Türkçe, erişim: 10 Mayıs 2019, https://tr.wikipedia.org/wiki/Kick_boks.

⁵⁶ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1527.

⁵⁷ Abdurrahim, *Mu 'cemu' d-Dahîl*, 78.

Bu bölümde Arap toplumuna has olan ve farklı kültürlerden bu topluma giren unsurlar üzerinde durulacaktır.

Şekil 50.



Yukarıdaki şekilde büyükçe yazılan “القهوة السورية” ifadesinde “kahve” kelimesi “aile oturma alanı” anlamında kullanılmıştır. İçecek anlamındaki kahve kastedilmemektedir.

Bu tabelada “هَيْطَلِيَّةٌ، بُوظَةٌ، حَلَاوَةٌ، فَوَاكِهِ، حَلِيبٌ، عَصِيرٌ بِأَنْوَاعِهِ، مُهَلَّبِيَّةٌ، رُزٌّ بِحَلِيبٍ،” ifadelerini görmekteyiz.

“مُهَلَّبِيَّةٌ” süt ve nişasta ve gülsuyundan yapılan tatlı türü Şama özgü bir tatlı türü, Türkçedeki muhallebi gibidir. “رُزٌّ بِحَلِيبٍ”, Türkçedeki sütlaçtır. “هَيْطَلِيَّةٌ” Nişasta, şeker ve sütle yapılan ve Mısır ve Şam’da yaygın olan bir tatlı türüdür ve pudinge benzemektedir⁵⁸; “بُوظَةٌ”, dondurma anlamında halk dilinde kullanılmaktadır; “حَلَاوَةٌ”, peynirli tatlı, irmik ve peynirle yapılan bir tatlı olarak kullanılır. Bu tatlı türleri genel olarak yenildiği bölgenin kültürünü yansıtmaktadır. Tatlı hazırlama şekilleri bölgeden bölgeye kültürden kültüre değişiklik arz etmektedir.

Şekil 51.



⁵⁸ Mustafa Abdulkerim el-Hatib, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elkâbu't-Tarihiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1416/1996), 436.

Şekil 51'deki "تَعْنُوغَةٌ", halk dilinde kullanılır ve Şamlılar bu tatlıya halâvetu'l-cubn ismini vermektedirler. Ayrıca şekilde yer alan "مَعْجُوقَةٌ", halk dilinde (argo da denilebilir) kullanılan kelimelerdendir. Halep ve Şama özgüdür. "هَرَيْسَةٌ", ırmık tatlısına verilen isimdir ve yaygın bir tatlı türüdür.

Şekil 52.



Bu şekilde yer alan "بقلاوة" kelimesi Türkçeden Arapçaya geçmiştir.⁵⁹ "شُعَيْبَاتٌ", avamcadır ve börek şeklinde yapılan tatlı türüdür. "مَامُونِيَّةٌ" de avamcadır ve Suriye'ye özgü bir tatlıdır. Sabah kahvaltıda yenir ve susam, şeker, şerbet üzerine fıstık kaymak konularak yapılır.

Şekil 53.



Şekil 53'de ve diğer pek çok tabelada doğu kültüründe kırmızı et veya beyaz etten yapılan kebab kültürünün yaygın olduğu görülmektedir. Örneğin şekildeki "كَبَابُ" "كَبَابُ نَيِّي" (kebab), "كَبَابُ مَشْوِي" (ızgara kebab) ve "كَبَابُ نَيِّي" (çiğ olarak hazırlanmış kebab) gibi.

Şekilde yer alan ikinci tabelada bunlara ilaveten "عَشُّ الْبُلْبُلِ" yani "bülbülyuvası" ifadesi yer almaktadır. Bu, Türkçede tatlı olarak kullanılan bir isimdir. Araplarda ise

⁵⁹ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 61.

küçük yuvarlak katmer üzerine kıyma konularak yapılan yiyecek türüdür.⁶⁰ “لَحْمٌ بَعِجِيْنٌ” (hamurlu et) anlamında lahmacun için kullanılan bir ifadedir. Lahmacun Arapçadan Türkçeye geçen ifadelerdendir.

Şekil 36'da (Judy Tavuk yazan) yer alan “إِسْكَالُوبٌ”, “مَكْسِيْكَانُو”, “فَاهِيْتَا”, “بُرْغَرٌ”, “بِيْتْرَا”, “هَمْبِرْغَرٌ” (burger, fajita, meksikano, eskalop, pizza ve hamburger) sözcükleri de daha çok Amerika'ya özgü yemek kültürünü ve bunların tüketme kültürünü yansıtan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar beyaz ve kırmızı et kullanılarak yapılan yemek türleridir.

Şekil 38'de “حُمُّصٌ”, Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan'a özgü bir meze türüdür. 6 saat suda bekletilen nohut, tahin limon ve tuzla çekilerek ezme haline getirilir. Daha sonra üzerine kimyon biber ve zeytinyağı serpilerek elde edilir⁶¹. Şekilde yer alan “فَتَّةٌ”⁶² ise aynı ülkelerde meşhur olan bir Şam yemeğidir. Lavaş bölünüp kızartılır, nohut haşlanır, tahin, limon suyu, zeytinyağı, sarımsak dövülerek yapılan yemek türüdür. “مُسَبَّحَةٌ” da aynı şekilde haşlanan nohut üzerine tereyağı, yoğurt, kimyon, yeşillik konularak yapılan bir yemek türüdür. Bütün bu yemek ve meze çeşitleri Şam bölgesine özgü kültürel unsurların birer parçasıdır.

Şekil 29 ve 30'da (kahve tabelaları) “إِسْبِرِيْسُو، نَسْكَافِيَه،” (ekspresso, nescafe) kelimelerinin dahil olan kelimelerden olduğu görülmektedir.

Şekil 30'da, “بن المدينة”, (Medine Kahvesi), “القهوة الفاخرة”, lüks kahve; “قهوة برازيلية، قهوة عربية، إكسپريسو، نَسْكَافِيَه، موالح”، Brezilya kahvesi, Arap kahvesi, espresso, nescafe, kapiçino, kuyuyemiş anlamlarında kullanılmıştır. Dikkat edilirse Arap kültürünün yanında Meksika, Brezilya gibi güney Amerika kültürüne ait unsurlarında Arap dünyasına girdiği görülmektedir.

Şekil 54.

⁶⁰ Mevdû', Ekberu Mevkiun Arabiyyun bi'l-Âlem, erişim: 15 Mayıs 2019, <https://mawdoo3.com/طريقة عمل عش الليل باللينة>.

⁶¹ Kübra Kilci, Najwa al-Ashraf, *Arapça Türkçe Tariflerle Arap Mutfağı* (İstanbul: Cantaş Yay., 2015), 61.

⁶² Kübra Kilci, Najwa al-Ashraf, *Arapça Türkçe Tariflerle Arap Mutfağı*, 37.



Şekil 54, bir kasap dükkânına aittir. “مشاوي”, “كباب ديك”, “كباب فروج”, “شيش”, “شيش طاووق”, ifadeleriyle hemen hemen her toplumda var olan mangal ve kebab kültürünü yansıtmaktadır. Buradaki “شيش طاووق” ifadesindeki “şiş tavuk” ifadesi Türkçeden geçtiği görülmektedir. Bu kelime Arapçada “سبيخ فروج” şeklinde de kullanılmaktadır.

Şekil 55.



Şekil 55’te da benzer ifadeler yer almaktadır. “فروج مشوي” ifadesi örneği ve pek çok örnekte kızarmış tavuk kültürünün de yaygın olduğu görülmektedir.

Şekil 56.



Şekil 56’da “أبو عامر للخياطة النسائية”, (Bayan Terzisi Ebu Âmir), “مانطو”, “عباية”, “جاكيتات”, “جلد طبيعي”, “جاهز”, “تفصيل”, “تصليح”, “دباغة” sözcükleri yer almaktadır. Kullanılan bu ifadelerin terzilikle ilgili kelimeleri ve kültürü de yansıttığı görülmektedir.

Bayan terzisi ifadesinin Arapça karşılığı “الخطاطة النسائية”dir. Sıfat tamlaması şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

Şekilde sağ tarafta yer alan “جاكيتات” kelimesi avamcadır. Fransızca “jaquette” kelimesinden Arapçaya geçtiği düşünülmektedir.⁶³ Fasihi “معطف” veya “سترة”dir ve “ceketler” anlamına gelmektedir. “جلد طبيعي” ifadesi, “hakiki deri” anlamında fasih bir kelimedir; “جاهز” ifadesi, hazır elbise, dikilir ve satılır anlamında; “تفصيل” bir kumaşın veya elbisenin kesilip biçilme işlemleri için kullanılır. “تصليح” ifadesi onarım işleri, kesme ve dikme işleri için kullanılmaktadır. “مانطو” kelimesi avamcada manto anlamında; “عباية” kelimesi ferâce anlamındadır. “دباغة” kelimesi de “deri işleri yapılı” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Şekil 32 ve diğerlerinde yer alan “مكياج”, “لانجري” kelimeleri sadece bir sözcük olmakla kalmayıp alındığı toplumun kültüründe var olan unsurların da Arap toplumuna girdiğini ortaya koymaktadır.

Yukarıda verilen Şekil 46 ve 47’de yer alan “صَالُونَ لَانَا”, “مِكْيَاچ”, “بَلْيَاچ”, “مُونُوكِير”, “بُونُوكِير” ve “تَاتُو” gibi sözcükler Arapça sadece sözcük olarak girmemiş içerisinde barındırdığı ve temsil ettiği kültürel öğeleri de topluma yerleştirmeye başlamıştır. Burada Tattoo, “تَاتُو” insan bedenine çeşitli amaçlarla yapılan bir tür dövme anlamında kullanılmaktadır. Dövme bir gurubun duyuş, düşünüş ve davranış kalıplarını yansıtabildiği gibi bir varlığa olan bağlanmayı da sembolize etmektedir. Bu bağlamda kültürel mesaj içeriği çok fazla olan bir simgedir denilebilir.

Şekil 57.



⁶³ Abdurrahim, *Mu'cemu'd-Dahil*, 89.

Şekil 57 ve 21’de “مزین النجوم للحلاقة الرجالية” (erkek tıraşı için Nücûm berber) Genellikle berberler için “صالون” ve “حلاق” kelimeleri kullanılırken burada yeni bir sözcük olan “مزین” kelimesini de görmekteyiz.

Şekil 48’de de “إيروبيك” (aerobik), “كيك بوكسينغ” (kick boks), “كونغ فو” (kun fu) “ووشو” (vuşu) gibi spor sözcüklerinin Arap kültürüne içeriğiyle birlikte girdiği görülmektedir.

6. FARKLILAŞTIRMA VE ÜSTÜNLÜK OLGUSU YÖNÜYLE İNCELENMESİ

Tabelalarda Farklılaştırma ve üstünlük ifadeleri zaman zaman müşterilerin dikkatlerini çekmek ve alışverişe davet etmek üzere kullanılan yöntemlerden biridir. Her dilde bu olguyu ortaya koyacak kendine has ifade yapıları vardır. Tabelaları hazırlayanlar bu ifade yapılarıyla tabela sahibinin ürünleriyle diğer kimselerin ürünleri arasında kıyaslama yaparak üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Arapçada bu yapı genelde İsmi Tafdil kalıbıyla ifade edilir. Burada bu konuyla ilgili olarak birkaç örneğin incelemesi sunulmuştur.

Şekil 58.



Şekil 59.



Şekil 58’de “أَحْلَى الْأَسْعَارِ” ve “أَيِّ قِطْعَةٍ بِ 1.5” ifadeleri yer almaktadır. Bu tabelada ism-i tafdil⁶⁴ kalıbının kullanıldığı görülmektedir. İsm-i tafdîl Arapçada, herhangi bir şeyin, yer aldığı topluluk içerisinde, bir vasfın diğerlerinden daha üstün

⁶⁴ İsm-i Tafdille ilgili bk. ibn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, 312.

olduğunu belirtmek için kullanılan ifade biçimidir. Burada “أحلى الأسعار” (Fiyatların en tatlısı) ifadesiyle kendi gurubundaki diğer satış yerlerine nisbetle bir üstünlük oluşturulmaya ve ilgi çekmeye çalışılmaktadır. İkinci cümlede ise “her parça 1.5 karşılığındadır” anlamına gelmektedir.

Şekil 59'da “أرخص الأسعار” (Fiyatların en ucuzu) ifadesiyle yine aynı durum söz konusudur.

Şekil 60.



Şekil 60' da “تركيب وتعبئة أفخم وأجود العطورات” (Kokuların en kalitelisi, en muhteşemini şişeleme ve oluşturma) ifadesinde de ismu't-tafdil yani üstünlük ifadesi görülmektedir.

Şekil 61.



Yukarıda verilen şekilde “أحدث القصات الرجالية” (en modern erkek tıraşları) ifadesiyle de üstünlük bildiren kalıp kullanılarak dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Şekil 47'de (bayan kuaför 2) “سحر الشرق لتجميل شعر السيدات” (Bayanların saçlarını güzelleştirmede doğunun büyüsü) ifadesiyle de farklılaştırma yaratılmaya çalışıldığı görülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada Kilis'teki işyerlerinde Arapça olarak asılmış tabela ve levhaların 250'si incelenmiş aralarından 61'si seçilerek Arapça yazım hataları, Arapça / Türkçe

tercüme, söz dizimi, Arapçaya farklı dillerden giren kelimelerin tespiti, kültürel unsurlar, farklılaşma ve üstünlük olgusunu sergileme yönleriyle ele alınmıştır.

Bu çalışmada Kilis'te Arapçanın etkisini ve Arapça olarak hazırlanan iş yeri tabelalarındaki Arapçanın kullanımı ve bu kullanımdaki bazı eksiklik ve hataları gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Tabelalarda kullanılan ifadelerde ilginç olma, dikkat çekme ve bu yolla müşteri çekme amaçlı bazı dil kurallarına uygun olmadığı düşünülen hatalar yapıldığı ve bunun da yaygınlaştığı görülmektedir. Ayrıca bu hatalarla ilgili olarak bu tabelaları hazırlayan veya hazırlanmasını talep edenlerin Arapça sözdizimi kurallarını bilmeyen, sadece konuştuğu gibi yazabilen, yabancı dilden Arapçaya giren kelimelerle dillerinde var olan karşılıklarını unutmaya başlayan bireyler olduğu sonucuna da varılabilmektedir. Bazen de kasıtlı olarak dikkat çekmek amacıyla bu hataların yapıldığı düşünülmektedir.

İşyeri adları, ait olduğu kültürün kimliğini, ulusal ve uluslararası sahada tüketiciye sunan bir gösterge olduğundan bu tabelalar hazırlanırken hangi dilde hazırlanmışsa o dilin yapısına, sözdizimine, imla kurallarına ve kullanımına aykırı olmamalıdır. Ayrıca o kültürün dilini yansıtmalı ve yabancı kültüre ait olan isimler ve kavramlardan mümkün olduğunca uzak durulmalıdır. Bu bağlamda tabelalar incelendiğinde kimi zaman Arapça imla kurallarına aykırı davranıldığı kimi zaman tercümelerde asıl ifadelerin farklı çevrildiği (buna çeviri eşdeğerliliği de denilebilir), kimi zaman dikkat çekmek amaçlı ism-i tafdil kalıbının kullanıldığı ve en fazla dikkati çeken de Arapçaya dışarıdan giren kelimelerin çokça yer aldığı görülmektedir.

Sonuç olarak farklı ülkelerde yaşayan Araplar arasında ortak kabul edilen Fasih Arapçanın korunması bağlamında hayatın her alanında kullanılan ifadelerin dil kurallarına uygun olması son derece önemlidir. Ortak bir kültür ve ortak bir geçmiş ve ortak bir gelecek için bütün Arapların Fasih Arapçayı koruması ve hayatının bütün alanlarında kullanması önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrahim, Faniyâ Mebâdî. *Mu'cemu'd-dahîl fi'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-hadîse ve lehecâtiha*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011.

Ahmed el-Âyid v.dğr. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-esâsî*. Tunus: 1988.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları, 2015.

Ali Arifoğlu v.dğr. *Bilişim Terimleri Sözlüğü İngilizce – Türkçe*. Ankara: TSE Yayınları, 2006.

Altuncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Bolelli, Nusrettin. *Belagat. Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri*. Arap Edebiyatı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. 4. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.

Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. 22. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz, Sözdizimi ve Anlambilim*. trc.: Osman Güman. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Esrâru'l-belağa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1409/1988.

el-Galayînî, Mustafa. *Câmiud-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1330/1912.

el-Hatîb, Mustafa Abdulkerim. *Mucemu'l-mustalahat ve'l-alkâbi't-tarihiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1416/1996.

Gaddar, Zeliha. Ödemiş'in İş Yeri Adları Üzerine Bir İnceleme. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5/1. 319-332.

Güneş, Kadir. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2014.

Muhammed Abdulfettâh el-Îmâm, *ez-Zavâhiru'l-lugaviyye fi'l-i'lâni't-ticâriyyi'l-mektûb bi medîneti tebuk*. Modern Dil İlmi Işığında Bir Araştırma. Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye (Riyad, Ocak- Mart, 1432/2011), 13/1, 112-216.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu katri'n-nedâ ve bellu's-sadâ, ve meahu kitabu sebîli'l-hudâ bi tahkik şerhi katri'n-nedâ*. Te'lif. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1428/2007.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1419/1999.

Kaçmaz, Ercan. "Tabelaların Dili". *International Journal of Languages' Education and Teaching*. ISSN: 2198 – 4999. (2015): 751-765.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Kılıç, Hulusi. Yetiş, Kazım. "Cinas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 12-14. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Kilci, Kübra. Najwa al-Ashraf. *Arapça Türkçe Tariflerle Arap Mutfağı*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2015.

Komasyon, *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları. 2011.

Mevsûatu Larus Atlasu'l-Âlem. "Ta'rib". Antuan el-Hâşim. Beyrut: Mudevvenetu Kutubi'l-Hasriyye, 2013.

Sancak, Şenol. v.dğr.. "Dil ve Kültür Yozlaşmasında Giresun Örneği". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*. 16. (Kış. 2008): 101-111.

Üstünova, Mustafa. v.dğr.. "İş Yeri Adlarında Türkçenin Kullanımı". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 5/1 (Winter. 2010): 1390-1419.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: ABC kitabevi, 1998.

Ya'kûb, İmîl Bedî'. Âsî, Mişel. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luga ve'l-edeb.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts., 1071.

İnternet Kaynakçası

es-Sefer ila Turkiya li'l-Siyâhati ve's-Sefer. Erişim: 10 Mayıs 2019. <http://safar-turkey.blogspot.com/2013/12/map-of-turkey-2014.html>.

EtimolojiTürkçe, Erişim: 13 Mayıs 2019, <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/balyaj>.

Mevdû', Ekberu Mevkıun Arabiyyun bi'l-Âlem, Erişim: 15 Mayıs 2019, <https://mawdoo3.com/طريقة عمل عيش البابل باللبنة>.

Nefis Yemek Tarifleri. Erişim: 17 Temmuz 2019. <https://www.nefisyemektarifleri.com/fajitas-fajita/>

Taftcoffee, Erişim: 10 Haziran 2019. <https://www.taftcoffee.com/blogs/blog/kahvenin-hikâyesi>.

TC Kilis Valiliği, "Kilis, Coğrafi Yapı ve Nüfus", Erişim: 2 Nisan 2018, <http://www.kilis.gov.tr/>

Turkiyâ Trâfel. Erişim: 20.04.2019, <http://www.turkeytravel2.com/maps-arabic>.

Vikipedi Türkçe, Erişim: 10 Haziran 2019, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Fajita>.

Vikipedi Türkçe, Erişim: 10 Mayıs 2019, https://tr.wikipedia.org/wiki/Kick_boks.

Wikipedia Türkçe. Erişim: 10 Haziran 2019, <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?kato+kahve>.

SUMMARY

It is seen that social, political and cultural relations affect language at every stage of history. From 2011 until today, significant numbers of refugees have come to Turkey and Kilis in particular from the Middle East, especially from Syria, due to the instability in Syria, and interactions between the two languages have been seen as intense. In 2011, the number of Arabs who left their country due to the civil war in

Syria and settled in Kilis, a neighboring border, was around 100,000, but this number continued to increase each year.

With the presence of borders and neighborhoods of our country to the Arab countries, some changes in appearance appear in the cities and towns near the border. This city welcomes Syrian guests twice as much as the population of Kilis and there are many visual changes. The most prominent of these changes is seen in tradesmen and signs they use. In order to trade with the Arabs, which are twice the population of Kilis, and to attract their attention, Kilis artisans have started to make changes in the workplace signs as well as employing Arab personnel in their workplaces. In addition to Turkish, it is seen that Turkish Arabic or Arabic expressions are used in the signs.

In this context, this study has been started in order to make analysis and analysis on the language of the signs and plates hanged in Arabic in the workplaces in Kilis considering that it will be useful to the area. In this article, 250 signboards in Kilis were examined, 61 of them were taken into consideration by extracting similar ones and those that do not need to be examined. While presenting the sample, Arabic and bilingual (Arabic Turkish) signs, plates, panels and pointers prepared for information purposes are given.

In our research, Arabic crafted signs which are located in places such as streets, recreation parks, grocery, green grocer, butcher and pharmacy are examined in terms of spelling, meaning, polish expressions, syntax (grammar), the identification of words from different languages, sentence types, differentiation and the phenomenon of cultural elements, etc. The signage photographs in this study were taken with the inspections made in Kilis center and the permissions obtained from the owners of the workplace. Although it seems to have a little detail and detailed, it is seen that the analysis of Arabic expressions in the signs is important when learning a language. Furthermore, it is thought that providing the correct expressions by analyzing the language in the expressions in these signs will provide many benefits and conveniences to the Arab countries for the people living in the border cities.

Signs were handled primarily with spelling and it was seen that many words were written differently. It was seen that the same name was written in different ways

especially in the signs in the bus station and restaurants. For example, Osmâniye is written as “عثمانية” in one sign and “اوصمانيه”; in the other sign; Konya is written as “قونيا” in one sign and “كونيا” in the other sign; Mersin is seen as written “مارسين” in a sign and “مرسن” in another. When the signs are examined, it is noticed that the same names are written differently.

Secondly, the signs were examined in terms of Arabic Turkish, Turkish Arabic translation and attention was drawn to some issues. For example, in figure 12, while the expression of “جَنَّةُ الْفَوَاكِهِ” means paradise of fruits according to the Arabic syntax rule, this expression is translated into Turkish as paradise fruits. It is understood that it is understood as fruit from heaven. Also in figure 13, the expression of “لِصَّحَّةِ أَهْمُ شَيْءٍ” is located. It appears to be translated as “the head of everything is health and the head of Health is vaccine”. The Arabic phrase means “Health is the most important thing and more importantly vaccination”. The translation is evaluated in the context of equivalence and translation is seen to be slightly different. Figure 14 shows the expression “حَافِظُ عَلَى صِحَّتِكَ وَعِشْ سَعِيدًا”. When it comes to meaning, it is translated as " Eat Healthy, Live Happy". However, this expression means “Keep your health and live happy ”.

Thirdly, the expressions in the signs were examined in terms of Arabic syntax and some rules were drawn attention. Fourthly, the words included in Arabic from different languages are emphasized and it is seen that these words are used intensively in clothing, food and beverage, electronic and personal care products and places. For example, it can be seen in many Arabic or internal words entering the Arabic language from outside such as “موضة” (fashion), “لَيْدِي” (lady), “مِكْيَاچ” (makeup), “لَانجِيرِي” (lanciri); kokteyl “كُوكْتَيْل” (cocktail) in food and beverage venues, “آفوكادُو” (avocado), “الصندويش” (sandevich), “كَاثُو” (kato), “إِكْسْبِرِسُو” (espresso), “نَسْكَافِيه” (instant coffee), “كَابِنَشِيئُو”

(cappuccino), كَرَامِيل (caramel), بُرْغَر (burger), فَاهِيْتَا (fajita), مَكْسِيْكَائُو (mexican), شَاوْرْمَا (shawarma), شَيْشْ طَاوُوْقْ (chicken skewers), هَمْبُرْغَر (hamburger), بِيْزْزَا (pizza), اِسْكَالُوْبْ (ice cream), اِلْكَتْرُوْنِيَّة (electronic), رُوْتَا (rotating), سُوْبْ (soup), بَقْلَاوَة (baklava); مُوْبِيْلَات (mobile phones), هَارْدْوَيْر (hardware), جَلَكْسِي (galaxy), سُوْفْتْوَيْر (software), لَابْتُوْب (laptop), كَمْبِيُوْتُر (computer) in electronic stores; مَكْيَاچ (makeup), اِكْسَسُوَارَات (accessory), بُوْدُوْكِيْر (pedicure), مَانِيْكُوْر (manicure), بَالْيَاچ (balayage), صَالُوْن (salon), اِكْسَسُوَارَات (accessory), كِيْكبوْكْسِيْنِج (kickboxing), اَيْرُوْبِيْك (aerobics), تَاتُو (tato) in personal care products and places.

Fifthly, the expressions in the signs were handled in terms of cultural elements. Culture is defined as the perspective of language, religion, custom, tradition, history, art and life specific to society. These are the factors that help a nation to create common values. Language is one of the main elements of culture. Because language is the most important element that brings together other elements. Language is an element that enables cultural elements to survive and be passed on to subsequent generations. For this reason, it is possible for each society to translate its own history, art, thought structure, customs and traditions to the writing by using language and to transfer the next generations with language. In this context, the society uses its words, concepts and words to reveal its own cultural structure. The concepts and words used in food and drinks, in the clothing world, in the use of electronic goods, in short, in all his works are extremely important.

Finally, the expressions in the signs were handled in terms of differentiation and superiority. Differentiation and superiority expressions are one of the methods used to attract customers' attention from time to time and invite them to shop. Each language has its own expressive structures that will reveal this phenomenon. The sign makers try to demonstrate their superiority by making comparisons between these expression structures and the products of the sign holder and the products of others. It is seen that this structure is generally expressed in Arabic by its name.

As a result, it is very important that the expressions used in all areas of life comply with the rules of language in the context of the protection of standard Arabic (fusha), which is considered common among Arabs living in different countries. For a common culture and a common past and a common future, it is important that all Arabs maintain the standard Arabic (fusha) and use it in all areas of their lives.

TEFSİRİN MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALARDA

İBN HALDÛN VE MOLLA FENÂRÎ MUKAYESESİ *

Comparison of Ibn Khaldun and Molla Fanari Concerning Debates on the
Nature of Tafsir

Sümeyye SEVİNÇ**

Öz

Tefsirin mahiyeti, İslâm ilim geleneğinin gerek klasik gerekse çağdaş döneminde tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda tefsirin bir ilim olmadığını ileri süren yaklaşıma muhalif olarak tefsirin müstakil bir ilim olduğu yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Bu iki yaklaşıma ilaveten tefsirin kendine özgü bir ilim olduğuna dair bir üçüncü yaklaşım tartışmaya yön vermiştir. Bu araştırmada, zikri geçen üçüncü yaklaşımı Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde belirgin bir şekilde yansıtan Molla Fenârî ve onun çağdaşı İbn Haldûn'un tefsire dair görüşleri mukayese edilmektedir. Her iki âlim de tefsire dair görüşlerini, eserlerinin mukaddimelerinde ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, İbn Haldûn'un tarihi olarak bilinen *Kitâbü'l-İber*'in giriş bölümü olan *Mukaddime*'si ve Molla Fenârî'nin *Aynü'l-a'yân* adlı eserinin mukaddime kısmı çerçevesinde tefsirin diğer ilimler içerisindeki yeri ele alınmaktadır. Her iki müellif de tefsirin kendine mahsus yapısı sebebiyle küllî kaidelerinin bulunmadığını düşünmektedir. Fakat İbn Haldûn tefsiri rivâyet ve dil ile sınırlamakta, buna karşın Molla Fenârî ise tefsire rivâyet ve dilin ötesinde belirli şartlar dâhilinde geniş bir anlam alanı açmaktadır. Netice itibarıyla söz konusu iki âlim, tefsirin kendine özgü nasıl bir yapı arz ettiğini farklı açılardan göstermiş bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Haldûn, Molla Fenârî, *Mukaddime*, *Aynü'l-a'yân*

Absract

The nature of the Tafsir has been the subject of controversy both in the classical and contemporary periods of Islamic scientific tradition. According to this approach, it is seen that Tafsir is a distinctive science as opposed to the approach which asserts that it is not a science. In addition to these two approaches, a third approach that makes Tafsir a unique science has led the discussion. In this research, Molla Fanari, whose views reflect the third mentioned approach in the period of the foundation of the Ottoman Empire, is compared with his contemporaries Ibn Khaldun's

* Makale Gönderilme Tarihi:14.11.2019 / Makale Kabul Tarihi: 28.12.2019 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019
Doi: 10.20486/imad.646947

** Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr / ORCID NO: <https://orcid.org/0000-0002-3083-6453>.

views on the science of Tafsir. Both scholars reveal their views on Tafsir in the preliminary part of their works. In this study, how aforementioned scholars give place to Tafsir considering the other science branches specific to Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, which is the introductory chapter of his historical book *Kitab al-Ibar*, and the preliminary part of Molla Fanari's *Ayn al-Ayan*. Both authors think that due to the peculiar nature of the Tafsir, it has not any universal precepts. However, Ibn Khaldun limits Tafsir to narrative and language, while Molla Fanari opens a wide range of meanings beyond the narrative and language under certain conditions. As a result, these two scholars have shown from different angles how Tafsir science presents its unique structure.

Key Words: Tafsir, Ibn Khaldun, Molla Fanari, *Muqaddimah*, *Ayn al-Ayan*

Giriş

Tefsirin mahiyetine dair tartışmalar İslâm düşünce geleneğinin klasik döneminden itibaren tezahür etmektedir. Bu tartışmalarda genellikle tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı, şayet müstakil bir ilimse nasıl bir mahiyet arz ettiği meselesi, klasik bilim felsefesinin ilim için ön gördüğü kıstaslar merkezinde sorgulanmaktadır. Bu araştırmada tefsirin mahiyetine dair tartışmalar çerçevesinde, Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde dikkat çeken tefsirin kendine özgü bir ilim olduğu şeklindeki iddia veya başka bir ifade ile bir ilim olarak kabul edildiği takdirde tefsirin diğer ilimlerden ayrılmasının imkânı üzerinde durulacaktır.

İslâm ilim geleneği içerisinde Osmanlı tefsir geleneğinin erken dönemlerinde Dâvud el-Kayserî (ö. 751/1350), Cemâleddin el-Aksarayî (ö.791/1388-89 [?]), Hacı Paşa el-Aydinî (ö. 820/1417), Ahmed-i Dâî (ö. 820/1417), Kutbüddin el-İznicî (ö. 821/1418), Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) ve Mûsâ b. Hüseyin el-İznicî (ö. 833/1429) gibi Molla Fenârî'ye kadar pek çok isim tefsirde öne çıkmaktadır. Ayrıca İslâm ilim geleneğinde İbn Haldûn'dan önce Fârâbî (ö. 339/950), İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), Hârizmî (ö. 387/997), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi âlimlerin ilimlere dair tasnifleri bilinmektedir. Söz konusu âlimler arasında tefsiri bir ilim olarak zikretmeyenlerin yanı sıra tefsiri bir ilim olarak kabul edenler de bulunmaktadır. Bu iki tavra ilaveten tefsirin ilimler içerisinde kendine özgü bir ilim olduğuna yönelik üçüncü bir tavır da ortaya çıkmıştır. Esasen görüşleri incelenecek olan bu iki âlim, tefsirin ilim olmasına dair tartışmalarda bahsi geçen üçüncü tavrın dikkat çekici temsilcilerindedir. Bu minvalde araştırmaya yön vermek üzere tefsire bir ilim olma niteliği yüklemesine rağmen onun bilinen anlamda bir ilim

olmadığına dair yorumlarına istinaden meselenin odak ismi Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tefsire dair görüşleri ile onunla aynı dönemde bir müddet Mısır'da bulunan çağdaşı İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) tefsirin ilimler içerisindeki yerine dair serrettiği görüşleri mukayese edilecektir. Fenârî görüşlerini *Aynü'l-a'yân* adlı Fâtihâ tefsirinin girişinde, İbn Haldûn ise *Mukaddime*'sinde ortaya koyduğundan araştırmada bu iki eser esas alınacaktır. Diğer taraftan her ne kadar araştırmamızın temelini söz konusu iki eser teşkil etse de onların konuyla ilgili diğer eserlerine de müracaat edilecektir.

Netice itibariyle incelemede her iki âlimin öncelikle buldukları ilmî, kültürel ve sosyal çevreye temas edilecek ardından ilimler tasnifinde tefsire verdikleri yer gözden geçirilecektir. Böylelikle tefsire kendine özgü bir ilim olma hüviyeti atfeden iki âlimin ortak ve farklı taraflarını değerlendirmek suretiyle tefsirin mahiyetine dair tartışmalara katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

1. İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin Buldukları Entelektüel Ortam

Kuzey Afrikalı İbn Haldûn ile Anadolu coğrafyasından Molla Fenârî'nin yaşadığı dönemde İslâm dünyasında Merâğa, Tebriz ve Mısır gibi ilim merkezlerinde entelektüel bir hareketlilik bulunuyordu. Bilhassa Mısır sadece İran, Anadolu ve Suriye'deki âlimler açısından değil aynı zamanda Mağrib (Fas), Tunus ve Cezayir'deki âlimler için de merkezî bir yerdi. Bu dönemde Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimler fikirleriyle entelektüel birikime katkı sağlamaktaydılar.

İbn Haldûn (732/1332-808/1406) ve Molla Fenârî (751/1350-834/1431) İslâm dünyasının iki önemli devleti Memlûkler ve Osmanlı döneminde hayat sürmüşlerdir. Her ne kadar bu dönemde Osmanlı Devleti henüz yükseliş sürecine girmemişse de dönemin entelektüel açıdan canlı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu süreçte zikri geçen iki âlimin tefsire dair değerlendirmeleri için gerekli ilmî ortam mevcuttur.

Araştırmamızın bu kısmında İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin bulunduğu entelektüel ortam değerlendirilirken yaşadıkları coğrafya, bağlı oldukları gelenekler, toplumsal rolleri ve etkileşimde buldukları âlimler göz önüne alınacaktır. Bu

bağlamda öncelikle Molla Fenârî'nin yaşadığı coğrafyaya dikkat çekilebilir. Nitekim o, hayatının büyük bir kısmını Anadolu'da geçirmesine rağmen farklı coğrafyalarda da bulunmuştur. Molla Fenârî'nin ilk olarak tahsil görmek üzere gittiği Mısır'da 780/1378-785/1383 yılları arasında bulunduğu bilinmektedir.¹ Bu yıllar Molla Fenârî'nin Mısır'da kaldığı en uzun süredir. Fenârî'nin bundan sonra da değişik münasebetlerle Mısır'da bulunduğu rivâyet edilmektedir. Nitekim onun 822/1420 ve 832/1430 yıllarında Mısır'a kısa süreli ziyaretlerinin olduğu nakledilmektedir.² Bu yıllarda İbn Haldûn'un da Mısır'da olduğu bilinmektedir. Zira İbn Haldûn hayatının bir döneminde Kuzey Afrika'da (732/1332-763/1362) bulunmuş, ardından Endülüs'e (764/1363-766/1365) ve Kuzey Afrika'ya (766/1365-780/1378) tekrar gitmiş ve Tunus'tan (780/1378-784/1382) sonra ise Mısır'a geçmiştir.³ İbn Haldûn'un Mısır'da bulunduğu 784-808/1382-1406 yılları Molla Fenârî'nin tahsil yıllarının sonuna tekabül etmektedir.⁴ Ancak bu dönemde İbn Haldûn Mısır'da Mâlikî müderrisliği görevini ifa ederken, kendisinden 18 yaş küçük olan Molla Fenârî Mısır'da Bâbertî'den Hanefî fikhını tedris eden bir öğrenciydi.⁵

İbn Haldûn mühürdar, müderris, kâtip, vezir, kâdî ve sûfî gibi toplumsal rollerde bulunmuştur. Bu toplumsal roller, Molla Fenârî ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Nitekim Molla Fenârî'nin Osmanlı ulemâsının çoğunda görülen müderris, kâdî, fakîh, sûfî ve düşünür gibi toplumsal rollerde bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu roller içerisinde özellikle kâdî ve sûflük rollerinin mezcedilmesi açısından iki âlimin benzerlik arz ettiği ifade edilebilir. Üstelik eğitimle ilgili rolleri de fetva makamında olmaları gibi mutabakat halindedir. Ayrıca İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin bağlı buldukları gelenekler de ortak bir noktada kesişmektedir. Zira İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) geleneğini benimsediği

¹ Süyûtî, Celâlüddîn, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât* (Mısır: Dâru'l-Fikir, 1979), 1/98.

² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l-müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/591; Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 6/110.

³ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1951), 79, 80, 248, 249, 253.

⁴ İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 253, 347, 380, 383, 384.

⁵ İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 254.

görülmektedir. Her ikisinin de uzun süre kâdî olarak görevde bulunmaları ve Râzî geleneğinden beslenmeleri, sûfî meşreplerine nazaran fakîh ve kâdî yönlerinin öne geçtiğine delil teşkil edebilir.

Molla Fenârî'nin etkileşimde bulunduğu âlimlere gelince her ne kadar pek çok isim zikretmek mümkünse de bilhassa İbn Haldûn ile ortak olarak etkileşimde bulunduğu iki isim üzerinde durulabilir. Bu minvalde ilk olarak hocası Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) dikkat çekmektedir. Molla Fenârî hocası Bâbertî'den istifade etmiştir.⁶ Buna mukâbil İbn Haldûn'un Bâbertî ile arasında hoca – talebe ilişkisinin bulunup bulunmadığı meçhul kalsa da Bâbertî Mısır'da vefat etmeden bir iki yıl önce İbn Haldûn'un Mısır'a geldiği bilinmektedir.⁷ Nitekim İbn Haldûn Mısır'a geldiği 784/1383 senesinde Kahire'deki el-Medresetü'l-Kamhiyye'nin Mâlikî fikhî müderrisliğine atanmıştır.⁸ Ömrünü Mısır'da geçiren Bâbertî'nin 786/1384 senesinde vefat etmesi, İbn Haldûn'un Bâbertî'nin son zamanlarına yetiştiğini göstermektedir. Nitekim 19 Cemaziyelâhir 786 senesinde dört mezhep kadılığındaki en üst makam olan Mâlikî kâdilkudâtı olarak atanmış olan İbn Haldûn,⁹ aynı sene Bâbertî'nin vefat ettiği 19 Ramazan tarihinde kadılık görevini sürdürüyordu. Ancak İbn Haldûn'un Bâbertî ile ilgili değerlendirmeleri onun *Mukaddime*'sindeki Bâbertî ile ilgili tanıtımından çıkarılabilir. Zira İbn Haldûn, Bâbertî'yi acem diyarından Mısır'da Hanefilerin bir şeyhi olarak takdim etmekte ve kendisine bir iki mesele hakkında soru sorduğunu ve verdiği cevapların tatmin edici olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Dolayısıyla İbn Haldûn'un Molla Fenârî'nin hocası Bâbertî'den ders alıp almadığı kesin olarak bilinmemesine rağmen İbn Haldûn'un Bâbertî ile aynı dönemde Mısır'da bulunup görüştüğü ve Bâbertî'nin İbn Haldûn'da takdir uyandırdığı açıktır.

İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin etkileşimde bulunduğu bir diğer isim her ikisinin de talebesi olan İbn Hacer'dir (ö. 852/1449). Sehâvî (ö. 902/1497) İbn Haldûn'u

⁶ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *İnbâu'l-gumr bi enbâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetü İhyâi's-türâsi'l-İslâmî, 1972), 3/465; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/591.

⁷ İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi İbn Haldûn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 253.

⁸ İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi Haldûn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 253.

⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi İbn Haldûn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 254.

¹⁰ İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfî (Mısır: Nehdatü Mısır, 2010), 2/778.

İbn Hacer'in hocaları arasında zikretmektedir.¹¹ Ancak İbn Hacer, hocası İbn Haldûn'un aynı zamanda iyi bir münekkiddir. Söz gelimi Sehâvî'nin aktardığına göre İbn Hacer, İbn Haldûn'un Câhız gibi kelime oyunları yaptığı kanaatindedir.¹² Diğer taraftan İbn Hacer icazet almak suretiyle hocası Molla Fenârî'den istifade eden âlimlerdendir.¹³ İbn Hacer Molla Fenârî'nin Arapça, meâni ve kıraatı iyi bildiğini ve pek çok ilimden anladığını övgüyle dile getirmektedir.¹⁴ Netice itibariyle İbn Haldûn ve Molla Fenârî teşriki mesâi etmeseler de kısa süreli olarak aynı havzada bulunmuş ve sınırlı da olsa bazı ortak âlimlerle etkileşimde bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu iki âlimin farklı coğrafyalarda yetişmiş olmalarına rağmen aynı geleneği benimsemeleri ve her ikisinin de ortak toplumsal rollerde bulunmalarının kendilerinin fikrî tercihlerine tesir ettiği ileri sürülebilir.

2. İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin İlimler Tasnifinde Tefsirin Yeri

İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin ilimler içerisinde tefsire verdikleri yer daha önce belirtildiği üzere *Mukaddime* ve *Aynü'l-a'yân* mukaddimesinin konuyla ilgili kısmının mukayese edilmesi suretiyle ele alınacaktır. Bu minvalde öncelikle her iki âlimin bilgi ve müdevven ilim anlayışları ve ilimler tasnifi üzerinde durulacak ardından ilim tasavvurlarında tefsire verdikleri rol ortaya koyulacaktır.

2.1. İbn Haldûn ve Molla Fenârî'de İlim ve İlimlerin Tasnifi

İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin müdevven ilim anlayışlarına geçmeden önce bilgi anlayışları üzerinde durulacaktır. İbn Haldûn bilgi anlayışını klasik epistemolojiye bağlı kalarak ortaya koymaktadır. Klasik epistemolojinin en temel ilkesi, ilmin mâluma tabi olduğu ilkesidir ve bu ilke varlığın bilgiyi ve düşünceyi öncelediğini ifade etmektedir.¹⁵ Buna göre İbn Haldûn, *Mukaddime*'de bir varlık alanı olarak düşündüğü toplumun zâtî arazlarından olan ilimlere dair müstakil bir bölüm ayırmakta ve bu varlık

¹¹ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahman b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Abdulmecid (Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1999), 1/274.

¹² Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü İbn Haldûn* (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2006), 296.

¹³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/590.

¹⁴ Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lügaviyyin ve'n-nuhât*, 1/97.

¹⁵ Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? -Osmanlı Düşüncesinin Anlaşılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 13-14 (2003), 35.

alanı üzerinden bilgi ve düşünceye yer vermektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn “ilim” kavramını bilgi ve müdevven ilim için iki farklı anlamda kullanmaktadır. Buna göre o, bilgiyi “ya mâhiyyâtı tasavvur yani hükümsüz idrâk-ı sâzec olur veyâhut tasdik yani bir emrin emr-i âhara sübutuyla hükm olur” şeklinde tarif etmektedir.¹⁶ O halde insanda bilgi edinme süreci tasavvur ve tasdik olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir.¹⁷ Tasavvur, müspet ya da menfî herhangi bir yargıda bulunmaksızın mahiyetleri salt olarak idrak etmeyi ifade etmektedir. “Müdrikin zâtından hariç olan eşyâya bi’z-zât şuur ve ittîlâ‘ından ibaret olan”¹⁸ idrak ise varlıklar arasında sadece hayvanlara mahsustur.¹⁹ Bu aşamada insan zâtının dışındaki şeyleri, hayvanlarla ortak olan beş duyuya ilaveten fikirle idrak etmekte ve böylelikle diğer canlılardan ayrılmaktadır.²⁰

Öte yandan tasdik, bir şeyle başka bir şeye hükmetmektir. Başka bir ifade ile zihnin bir şeyin diğer bir şeyde bulunduğuna hükmetmesidir.²¹ İbn Haldûn bu süreci tasvir ederken ayırt eden/ayıran (el-aklû’t-temyîzî/temyizî akıl), deneyen (el-aklû’t-tecrübî/tecrübî akıl) ve muhakeme eden (el-aklû’n-nazarî/nazarî akıl/teorik akıl) olmak üzere fikrin üç mertebesine temas etmektedir. Bunlardan temyizî aklın çoğu tasavvur; tecrübî aklın çoğu tasdik; nazarî akıl ise hem tasavvur hem tasdik kabilindedir.²² Ayrıca İbn Haldûn kainât âleminin mahza zât olanlar (dört unsur, maden, bitki ve hayvanlar gibi) ve hayvanlardan sâdır olan fiilleri müştemil olduğunu belirtmekte ancak insandan sâdır olan fiilleri düzenli, insan dışındaki diğer hayvanların fiillerini ise düzensiz olarak nitelemektedir.²³ Bu fark insanların diğer canlılarda olmayan fikirleri sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan İbn Haldûn burhanlar ya da küllî ve genel hükümler için ikinci mertebede soyutlamaya konu olan makûlât-ı sâni nitelendirmesi yapmakta ve böylece

¹⁶ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib & Ahmed Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 3/129. Metnin orijinali için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/1021.

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/1021.

¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib & Ahmed Cevdet Paşa, 3/11.

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/916.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/916.

²¹ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 335, 336.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/917.

²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/917.

âlimlerin burhan (kesin delil) olarak gösterdikleri zihinsel sonuçlar ile somut gerçeklik arasında bir uyum bulunmasının kesin olmadığına dikkat çekmektedir.²⁴ Bu minvalde İbn Haldûn, metafizik meseleler mevzu bahis olduğunda insanın aczini idrak edeceği kanaatindedir.²⁵ Ancak İbn Haldûn metafizik bilginin imkânını değil bütün insanlar için geçerli metafizik sahada kesin bilgiye ulaşmanın ve bunu bir bilim haline getirmenin imkânını reddetmektedir.²⁶

Molla Fenârî'nin bilgi anlayışına gelince bilgi meselesi onun varlık anlayışıyla alakalıdır. Nitekim o vahdet-i vücûd düşüncesiyle irtibatlı olarak varlıkların vücûd âleminde ortaya çıkmalarını Hakk'ın vücuduyla mahiyetinin birleşmesine bağlamaktadır.²⁷ Ona göre bir şey hakkında bilgi elde etmek malûmla arasındaki ittihadı bağıdır.²⁸ Molla Fenârî düşüncesinde bilgi meselesini, ideal bilginin meleke olmasına ve bu yönüyle bilmenin bir var oluş şekli olarak kavranmasının imkânına dikkat çekerek ele alan Tahsin Görgün'ün şu ifadeleri ile anlamlandırmak mümkündür:

“Bilgi, aynen dilde olduğu gibi hem mevzu, hem vasat, hem vasıta olabildiği için, meleke hâline geldiğinde bunların üçünü de kendinde toplamakta ve bunun neticesinde hem şuur, hem meş'ûr, hem de şiar olabilmektedir.”²⁹

Molla Fenârî bilgi edinme sürecinde idraki bir taraftan sözlük anlamı ve Kur'ân'daki kullanımları ile ortaya koyarken diğer taraftan bilgi felsefesinin verileri çerçevesinde sistematik bir şekilde ele almaktadır.³⁰ Ancak bunu yaparken İbn Arabî'den gelen tasavvufî geleneğin izini sürmektedir. Bu aşamada onun Ekberiye

²⁴ Seyfi Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 151.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/968.

²⁶ Ömer Türker, “Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un Bireysel Yetenekler Teorisi”, *İbn Haldûn Güncele Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 72.

²⁷ Mustafa Aşkar, “Osmanlı Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: 4-6 Aralık 2009*, ed. Tevfik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 281.

²⁸ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Miftûhu'l-gayb ve şerhuhu Misbâhu'l-üns*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 219.

²⁹ Tahsin Görgün, “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: 4-6 Aralık 2009*, ed. Tevfik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 187.

³⁰ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Aynü'l-a'yân: Tefsîru Süreti'l-Fatiha* (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 13-16.

mektebine mensup olup İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimsediğinin bir delili, Mısır'da iken Fenârî'nin öğrencisi olan İbn Hacer'in konuyla ilgili ifadeleridir.³¹ Bu konuda İbn Hacer, Molla Fenârî'nin İbn Arabî'nin görüşlerini benimsemek, *Fusûsu'l-hikem*'i okutmak ve ders vermekle suçlandığını dile getirmektedir.³² Öte yandan Molla Fenârî Zeyniyye ve Erdebiliye gibi tarikatlara da nispet edilmiş olmasına rağmen³³ onun bu tarikatlara mensubiyetini ifade etmek güç olmakla birlikte Ekberi mektebiyle irtibatının da bilfiil tasavvufun içinde olmaktan ziyade teorik olduğu ve dönemindeki diğer tarikatlara mensup sûfilerle görüştüğü ifade edilebilir.³⁴ Molla Fenârî metafizik bilginin imkânı konusunda Sadreddin Konevî'den iktibasta bulunarak insanın akli ile idrak edip edemeyeceği bilgilere işaret etmektedir.³⁵ Buna göre basit düzeydeki bilgileri idrak edebilen akıl vasıtasıyla hakikatin bilgisini idrak etmek muhaldir.³⁶ Fakat eşyanın hakikatlerine Hakk'ın ilminde olduğu üzere muttali olunabilir.³⁷ Aklın veri sağlamada yetersiz kaldığı ilm-i ilâhiye dair konuların kavranabilmesi ise müşahade yöntemi vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgilerle mümkündür.³⁸

Netice itibariyle İbn Haldûn ve Molla Fenârî bilgi hakkındaki tasavvurlarını klasik bilgi felsefesinin verileri üzerinden ortaya koymaktadır. İbn Haldûn'un düşüncesinde bilgi tasavvuftan çok felsefenin etkisindedir. Ayrıca o tasavvuf tecrübesine rağmen bilginin hakikati konusunda aczin idrakini vurgulamakta ve tasavvufa Mehdi inancı, ricâlû'l-gaybın varlığı, vahdet-i vücûd; çağdaşı olan sûfilere ise büyü, kehanet, ilm-i esrar-ı hurûf, ilm-i nücûm ve sihir bağlamında ve tehlikeli zahitlik gibi hususlarda eleştiriler yöneltmektedir.³⁹ Buna mukabil Molla Fenârî'nin felsefesinin verilerini detaylı bir şekilde ele aldığı ve tasavvufî geleneğinin etkisiyle varlık ve

³¹ Abdurrezzak Tek, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: 4-6 Aralık 2009*, ed. Tefik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 443.

³² İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr bi enbâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşî, 3/465.

³³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/390.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Tek, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", 456, 457.

³⁵ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 28-30.

³⁶ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 28, 29.

³⁷ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 612.

³⁸ Betül Güçlü, *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 323.

³⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrânda Tasavvuf İlimi", *İbn Haldûn Güncel Okumalar*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 109-112.

bilgide vahdet olgusunu öne çıkardığı ve hakikatin bilgisine sınırlı da olsa imkân verdiği görülmektedir. Dolayısıyla her ne kadar her iki âlim bilgi felsefesinin verilerini esas alsalar da tasavvuf anlayışlarındaki farklılık bilgi anlayışlarına yansımaktadır.

İbn Haldûn ve Molla Fenârî, müdevven ilim anlayışlarını ortaya koyarken ise klasik epistemolojideki bazı hususları dikkate almışlardır. Buna göre her ilmin, zâtî arazlarını incelediği bir konusu bulunmaktadır. Bu minvalde İbn Haldûn'un ilim anlayışı ele alındığında, onun gerek vaz'î gerekse aklî her ilmin meselelerinin yani zâtî arazlarının ve ahvâlinin olduğunu vurguladığı görülmektedir.⁴⁰ İbn Haldûn ilimler bahsinde müdevven ilmi genel olarak konusu, ilkeleri, kaideleri, meseleleri bulunmakla nitelemektedir.⁴¹ Ona göre müdevven bir ilimde maharet kazanmak o ilmin ilkeleri, kaideleri, meselelerine vukufiyet ve ilmin aslî meselelerinden ferî meselelerini çıkarabilme melekesinin hâsıl olmasıyla sağlanmaktadır.⁴² Burada İbn Haldûn ilmin tek bir meselesine değil bütün meselelerine hâkim olmaya dikkat çekmekte ve bir ilimdeki tek bir meseleyi anlama hususunda sıradan bir insan ile âlim arasında herhangi bir farkın bulunmadığını, melekelerin ilmin meselelerine vakıf olan âlime mahsus olduğunu belirtmektedir.⁴³

Öte yandan İbn Haldûn müdevven ilmi “ilim” kavramının yanı sıra “fen” ve “sinaat” kavramları ile ifade etmekte ve bu üç kavramı birbirinin yerine kullanmaktadır. Nitekim o, ulûmu'l-Kur'ân'dan olan kıraat ilmi bahsinde, bu ilmin tedvin edilmesi ve bir ilim haline gelmesini anlatırken kıraatı ilim, fen ve sinaat kavramları ile nitelemeyi tercih etmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde İbn Haldûn tıp ilmini anlatırken her üç kavramı kullanmaktadır.⁴⁵ Ayrıca İbn Haldûn herhangi bir ilim dalını veya bir ilme ait alt ilim dallarını “fen” veya “ilim” kavramıyla da ifade etmektedir. Öte yandan ilim ve marifet kavramlarını birbirinin yerine kullanan İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de iki kavram arasında keskin olmasa da bir ayırım yaptığı ileri sürülebilir. *Mukaddime* mütercimi

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 1/332.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/925.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/925.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/925.

⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/933, 934.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/1026, 1027.

Ahmed Cevdet Paşa, ilim bahsinde ilim ve marifet arasındaki farkı ilmin külliyyâta, marifetin cüz'iyâyâta taalluk ettiği şeklinde muhtasar olarak izah etmektedir.⁴⁶ Nitekim İbn Haldûn, sahâbe ve tâbiîn kanalıyla nesilden nesle aktarılan bilgilerin ilim haline geldiğini belirtirken⁴⁷ “marifet” kelimesini tikel bilgi, “ulûm” kavramını ise tümel bilgi anlamında kullanmaktadır. Ancak İbn Haldûn, bazı ilimleri tarif ederken “marifet”, bazılarında ise “ilim” kelimesini tercih etmektedir. Nitekim o fıkıh⁴⁸ ve ferâiz⁴⁹ ile ilgili olarak yaptığı tanımlarda marifet kelimesini kullanmakta buna mukabil kelim, ilahiyat ve sihiri tarif ederken “ilim” kelimesini kullanmaktadır.⁵⁰ Bunlara ilaveten İbn Haldûn “marifet” kavramı ile ilimlerin alt dallarını ifade etmektedir. Söz gelimi fıkıh usûlü ilminin içerisinde bir alt dal olarak “mârifetü'n-nâsîh ve'l-mensûh” zikredilmektedir.⁵¹ Aynı şekilde mahrûtâtı (koniler) ulûmu'l-hendesîyyenin alt dalı olarak göstermektedir.⁵²

Molla Fenârî ise müdevven bir ilmi ele alırken klasik bilim felsefesindeki verilere itibar etmektedir. Fenârî öncelikle müdevven bir ilmi ortaya koymak için ilmin mahiyeti üzerinde durmaktadır. Fenârî ilmin mahiyetinin itibari olduğunu belirtmekte ve ilmin cins ve faslına temas etmektedir.⁵³ Buna göre ilmin cinsi, ilmin konusu; faslı ise konuya yapılan tahsistir.⁵⁴ Ayrıca müdevven bir ilimde o ilmin konusuna bağlı meseleleri bulunmalıdır.⁵⁵ Bununla birlikte ilmin faydalarını bilmek de ilim tahsil etmede öne çıkan hususlardandır.⁵⁶ Böylelikle genel anlamda ilmin zatî arazları sayesinde mahiyeti tespit edilmektedir.

O halde İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin müdevven ilim bahsinde genel olarak klasik bilim felsefesinin kıstaslarına sadık kaldığını ifade etmek mümkündür. Ancak İbn Haldûn bütün ilimlerde klasik bilim felsefesinin bütün kıstaslarına temas etme

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib & Ahmed Cevdet Paşa, 3/31.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/935.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/947.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/958.

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/966, 1028, 1030.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/961.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/1018.

⁵³ Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fusûsü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006), 1/9, 10.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahlil ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 73-77.

⁵⁵ Fenârî, *Fusûsü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi*, 1/9.

⁵⁶ Fenârî, *Fusûsü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi*, 1/10.

kaygısında değildir. Genellikle onun ele aldığı ilimlerin konusu ve bilhassa tedvin edilmiş müktesebatı bulunmaktadır. Buna mukabil Molla Fenârî'nin ilmin mahiyeti üzerinde İbn Haldûn'a göre daha hassas davrandığı görülmektedir. Nitekim o, farklı alanlardaki müstakil eserlerinde müdevven ilimde aradığı kıstaslar çerçevesinde eserini ele almaktadır. Bilhassa ilmin mahiyeti hususunda sadece tanım ile iktifa etmeyip ilmin cinsi ve faslını tespit etmeye çalışması dikkate değerdir.

Molla Fenârî ve İbn Haldûn'un bilgi ve müdevven ilim anlayışlarından sonra ilim tasniflerine daha ayrıntılı bir şekilde temas edilebilir. İslam düşünce geleneğinde ilimler tasnifinin bir tarihi bulunmaktadır. Bu minvalde ilk kapsamlı ilimler tasnifi, Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâü'l-ulûm* ve *Kitâbü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde* adlı eserlerinde kendini göstermiş daha sonra İbn Nedim'in (v. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'inin ilk bölümleri, Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtîhu'l-ulûm*'u ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri*⁵⁷ ile devam etmiş ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ile olgunlaşmaya başlamıştır. Daha ayrıntılı tasnifler ise Şemseddin el-Âmilî (ö.753/1352[?]), Taşköprülüzâde, Kâtib Çelebi (ö.1067/1657) ve İbn Haldûn tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla Molla Fenârî ve İbn Haldûn'un tasnifleri daha kapsamlı tasniflerin yapıldığı geç dönemi yansıtmaktadır.

İbn Haldûn ilimlerle ilgili ikili tasnif yapmaktadır. Buna göre insan kaynaklı olan ilimler tabîî; ilahi kaynaklı olan ilimler ise naklîdir.⁵⁹ O, tarih ilmine ve tarihin bânî olan umrân ilmine bu ilimler içerisinde yer açmak üzere kendi dönemindeki ilimleri felsefî/hikemî ve vaz'î-naklî olarak şu şekilde sınıflandırmaktadır:

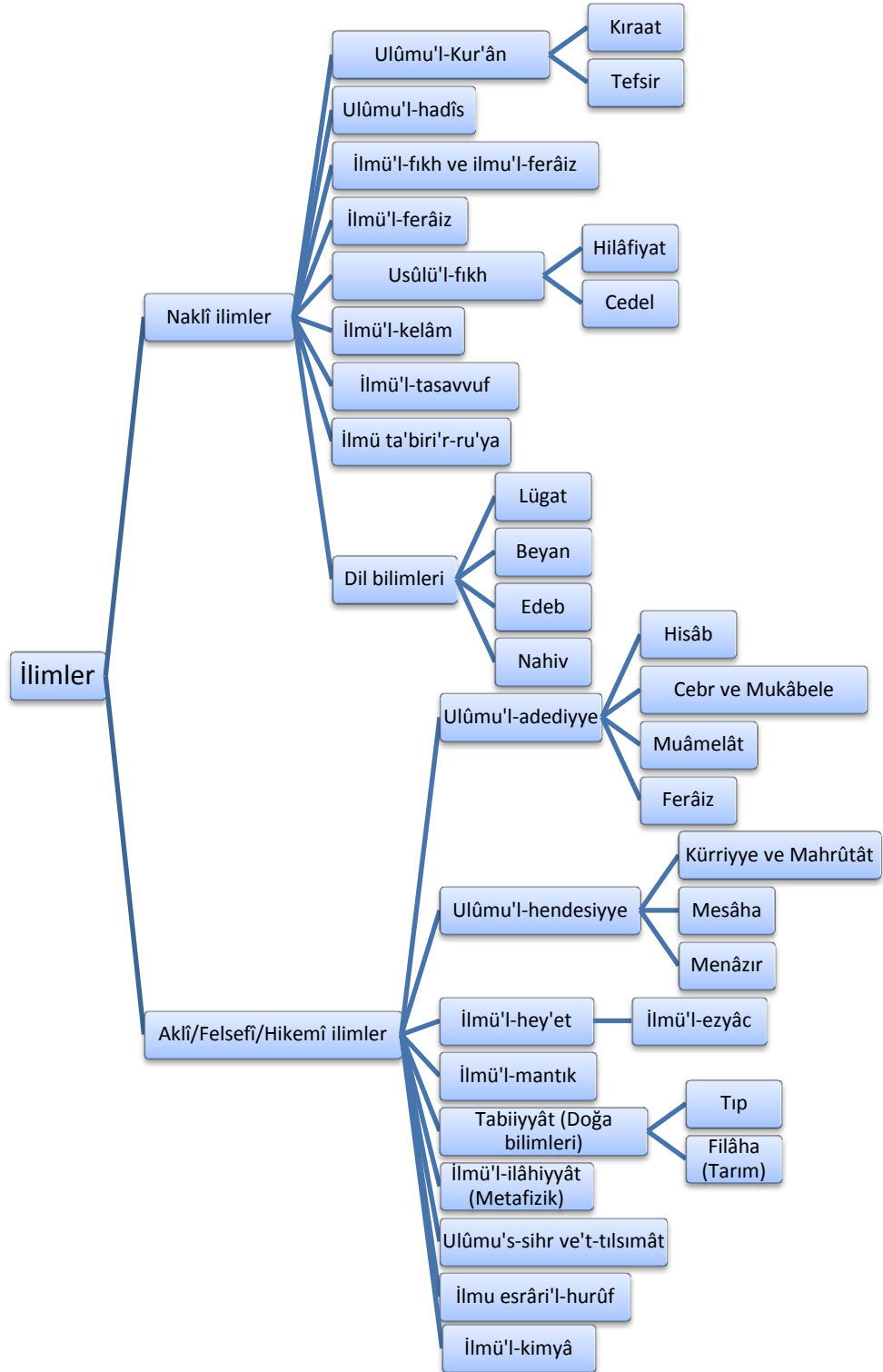
Tablo 1: İbn Haldûn'un İlimler Tasnifi⁶⁰

⁵⁷ *Resâilü İhvâni's-safa ve hullâni'l-vefâ*, thk. Ârif Temur (Beyrut: Menşûrâtü uveydât, 1995). Ayrıca İhvân-ı Safâ mensupları ve onların ilim tasnifleri hakkında bilgi almak için bk. İbrahim Ağâh Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960), 122.

⁵⁸ Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, 1185. Ayrıca bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3/22 (2011/1), 533-556.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/930, 931.

⁶⁰ Bu tablo Sümeyye Sevinç'in Sümeyye Sevinç'in Marmara Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora programında hazırlamakta olduğu "İbn Haldûn'un Kur'an Anlayışı" başlıklı doktora tezinden iktibas edilmiştir.



İbn Haldûn, tabloda verilen ilimleri zikrederken hikemî ve şer'î ilimler arasında önemli bir farka temas etmektedir. Buna göre insan, idraki ile hikemî ilimlerin

konularını, meselelerini, kesin delillerini ve öğretim şekillerini kavramakta ve fikir sahibi olması hasebiyle bu ilimlerde doğruyu yanlıştan ayırt edebilmektedir.⁶¹ Naklî ilimler ise şeriatı vaz edenden gelen nakle dayandıklarından, bu ilimlerde sadece fer'î meseleleri usûle ilhak hususunda akla müracaat edilmektedir.⁶² Her ne kadar cüz'ıyyâtın külliyyâta ilhak edilmesi kıyas yoluyla olsa da kıyas, haberden çıktığından nakle râci olmaktadır.⁶³ Ancak ister naklî isterse aklî olsun ilimlerde ilmin bir konusu ve meseleleri olmalıdır.⁶⁴ Dolayısıyla İbn Haldûn'un ifadelerinden anlaşıldığına göre aklî ve naklî ilimlerin ortak noktası konu ve kaidelerin bulunması iken, bir ilmin küllî kaidelerinin olması hikemî ilimlerin hususiyetlerindedir. Buna göre aklî ilimlerde burhânî delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Naklî ilimlerin temel dayanağı ise hikemî ilimlerdeki gibi akıl olmadığından, aklın alanına giren kıstasları hikemî ilimlerden beklemek mümkün olmamaktadır. Zira onların temel dayanağı haberdur ve bu ilimlerin cüz'ıyyâtla ilgili meselelerinde akla sınırlı bir şekilde kıyas ile ihtiyaç duyulmaktadır. O halde naklî ilimler, hikemî ilimlerin bütün kriterlerini her zaman karşılayamamaktadır. Bu yüzden hikemî ilimlerin kıstasları, naklî ilimlerde ancak kendi yapılarına uygun bir biçim alabilir.

Hikemî ve nâklî ilimlerdeki bu temel ayırmadan sonra ilimler tasnifi tablosunda da görüleceği üzere ilimlerden bazıları "ilim" ibaresi ile müstakil olarak bazıları ise "ulûm" şeklinde kendi içerisinde alt dalları olan ilim gruplarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu bağlamda naklî ilimlerden ulûmu'l-Kur'ân ve ulûmu'l-hadis; aklî ilimlerden ise ulûmu'l-adediyye, ulûmu'l-hendesiyye ve ulûmu's-sihr ve't-tılsımât dışındaki ilimlerde "ilim" kavramının tercih edildiği dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Haldûn, bu ilimleri kendi içerisinde âlî ve âlet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Söz gelimi dil ilimleri naklî ilimler içerisinde, mantık ise hikemî ilimler içerisinde âlet ilimlerinden sayılmaktadır.

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/930, 931.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/931.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/931.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 1/332.

Tabloda zikri geçen ilimlerin önemi ve gelişimini ele alırken meseleyi bilginin toplumsal bir ihtiyaç olması ile ilişkilendiren İbn Haldûn, ilim dalları hakkında konusu, kurucusu, faydası, ilimde önce çıkan isimler ve eserlere temas etmekte ve ilimlere dair eleştiri ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. İbn Haldûn bu ilimler tasnifine eklediği tarih ilminin zâhiri yönünü naklî, bâtınî yönü olan umrânı ise hikemî ilimler arasında saymaktadır.

Molla Fenârî ise ilimleri kaynağı ve konusuna göre birkaç aşamada tasnif etmektedir. Araştırmanın bu kısmında Molla Fenârî'nin ilimler tasnifi ele alınırken bilhassa onun eserlerinde dinî ilimlere dair verdiği malumatı bütüncül bir şekilde sunmaya yönelik bir teşebbüs olarak *Misbâhu'l-üns*'te ilimler tasnifine dair ayırdığı bölüm ile *Aynü'l-'ayân*'da Beyzâvî'den iktibasla ele aldığı ilimler tasnifi esas alınacaktır. Molla Fenârî ilim tasnifini Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivâyete dayanarak şer'î/ilâhî ilimlerin genel ilimler tasnifindeki yeri üzerinden ortaya koymaktadır. Buna göre Fenârî ilimleri ilmü'l-ebdân ve ilmü'l-edyân olarak ikiye ayırmaktadır.⁶⁵ Bu tasnif onun ilimleri dinî olup olmamalarına göre başka bir ifade ile kaynağının ilahî olup olmamasına göre ayırdığını göstermektedir. Ayrıca Molla Fenârî, İlmü'l-edyânı kendi içerisinde zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye kısımda incelemektedir.⁶⁶ Bununla birlikte onun zâhirî ilimleri de kendi içerisinde ikiye ayırdığı görülmektedir.⁶⁷ Bunlardan ilki akâide, ikincisi ise fiillere dairdir.⁶⁸ Akâide dair olan kelimeler,⁶⁹ ilmü'l-ilâhî⁷⁰ veya usûlü'd-din⁷¹ olarak isimlendirilir. Fiillere dair olanlar ise ya şer'î hükümler veya kıssa ve haberlerdir.⁷² Bunlardan şer'î hükümlere dair olan ilimler fıkıh usûlü ve fıkıh⁷³ (mezhep⁷⁴/fetva⁷⁵/şeriat⁷⁶) ilimleridir.⁷⁷ Ancak bu

⁶⁵ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 12.

⁶⁶ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 17.

⁶⁷ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 6.

⁶⁸ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 24, 25.

⁶⁹ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁷⁰ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁷¹ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁷² Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁷³ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁷⁴ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

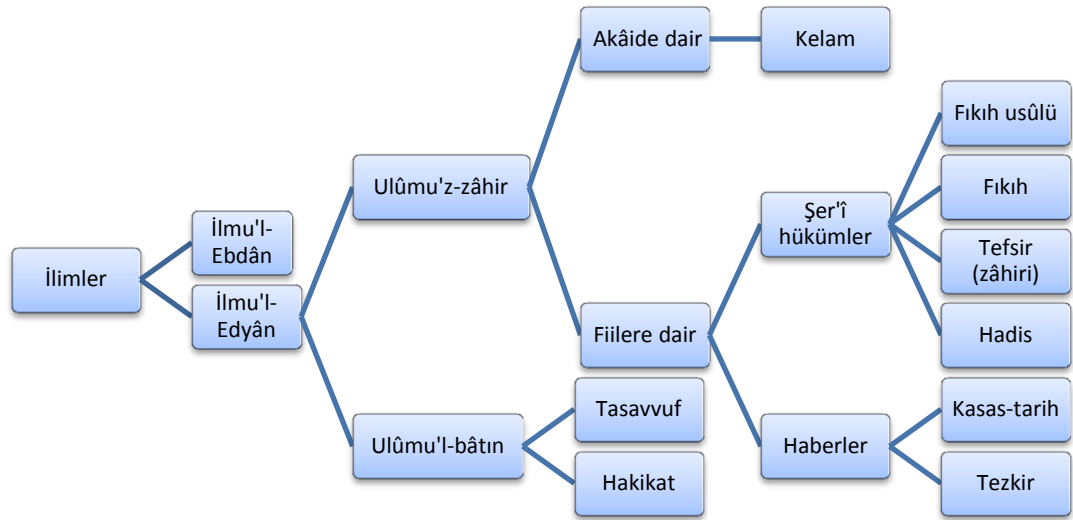
⁷⁵ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26.

⁷⁶ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

hükümlerin kaynağı tefsir (zâhirî) ve hadistir.⁷⁸ Fiillere dair ilimlerin kıssa ve haberlerle ilgili bölümü ise kıssalar-tarih (kasas-tevârih) ve tezkir ilmi olmak üzere iki kısımdır.⁷⁹ Diğer taraftan bâtinî ilimler tasavvuf (mekârimu'l-ahlak, riyazet, tezkiye, tahliye, sülûk⁸⁰) ve hakikat (müşâhede/mükâşefe) olarak ikiye ayrılır.⁸¹

Bu meseleyi şu tabloda resmetmek mümkündür:

Tablo 2: Molla Fenârî'nin İlimler Tasnifi



Molla Fenârî ana hatlarıyla ilimleri bu şekilde tasnif ettikten sonra bu ilimlerin alt dallarının oluşmasını üç farklı açıdan ele almaktadır.⁸² Bu da onun dinî ilimlerin temel alanlarını belirledikten sonra alt dallarının bir hiyerarşi içerisinde ana gövdede birleşmesini sağlayan sistematik bir yaklaşım olarak kabul edilebilir.

⁷⁷ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁷⁸ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 26.

⁷⁹ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁸⁰ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 27.

⁸¹ Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 27; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 25.

⁸² Fenârî, *Miftûhu'l-gayb*, nşr. Muhammed Hâcevî, 27.

Nihayetinde İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin ilim tasnifinde ilimleri şer'î olup olmadıklarına göre iki kısımda inceledikleri görülmektedir. Onların bu yaklaşımları İslam düşünce geleneğinde kabul gören bir tasnif yöntemini yansıtmaktadır. İbn Haldûn'un tarih ilminde yapmış olduğu zâhir-bâtın⁸³ ayrımını Molla Fenârî genel olarak ilimlere uygulamıştır. Bununla birlikte Molla Fenârî'nin İslam toplumuna mahsus dînî ilimler içerisinde yer verdiği tarih ilmine, İbn Haldûn zâhiri açıdan naklî, bütün toplumları kapsayan dünya tarihi olarak ise hikemî ilimler içerisinde yer vermektedir. Her ne kadar her iki âlim de kelam, fıkıh usûlü ve fıkıh gibi ilimleri aslî ilimler olarak görse de dînî ilimlerin alt dallarını tespit ederken farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu minvalde özellikle Molla Fenârî'nin alt ilim dallarını da belirli gruplar halinde ortak bir çatıda toplaması dikkate değerdir. Son olarak bir sonraki başlıkta ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan tefsir, İbn Haldûn'un tasnifinde bir alt ilim dalı olarak, Molla Fenârî'nin tasnifinde ise diğer ilimlere kaynak temin etmesi açısından yerini almaktadır.

2.2. İbn Haldûn ve Molla Fenârî'de Tefsir İlmi

Tefsirin ilim olmasına dair tartışmalar, İbn Haldûn ve Molla Fenârî'den önceki dönemlere kadar uzanmaktadır. Bu bağlamda Farâbî (ö. 339/950) ve Hârizmî (ö. 387/997) gibi tefsiri ilimler tasnifinde zikretmeyenlere mukâbil İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi tefsiri bir ilim olarak kabul edenler olmuştur.⁸⁴ Tefsire dair bu tartışmalar sonraki dönemlerde daha ciddi değerlendirilerek olgunlaşma imkânı bulmuştur. Bu minvalde tefsirin kendine özgü bir ilim olması hususundaki sorular nazarî bir tartışma geleneği oluşturacak şekilde ilk kez şerh-hâşiye literatüründe ele alınmıştır.⁸⁵

Tefsirin kendine özgü bir ilim olması açısından İbn Haldûn'un ilimler tasnifi incelendiğinde onun naklî ilimlerin başında ulûmu'l-Kur'ân'ı zikrettiği ve bunu kendi içinde tefsir ve kıraat olarak ikiye ayırdığı dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'ân lafızlarının beyanı tefsir; Kur'ân'ın naklî, rivâyetinin Hz. Peygamber'e isnadı ve kıraat

⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 1/282.

⁸⁴ Bu hususta detaylı bilgi için bk. Muhsin Demirci, "Tefsir İlim Midir, Değil Midir?", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? – Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı: 15-16 Mayıs 2010* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 110-113.

⁸⁵ M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 92.

rivâyetlerindeki ihtilaflarının incelenmesi kıraat ilmidir.⁸⁶ Bu haliyle İbn Haldûn ulûmu'l-Kur'ân'ı, Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler manasında değil, Kur'ân'ı konu alan ilimler anlamında kullanmaktadır.⁸⁷ Dolayısıyla tefsir bu ilimler içerisinde aslî bir ilim değil ulûmu'l-Kur'ân'ın içinde bir alt şube gibi görülmektedir.

Bununla birlikte İbn Haldûn, tefsiri kendi içerisinde naklî ve lisana râcî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu haliyle İbn Haldûn tefsiri rivâyet ve dille sınırlı tutmaktadır. Ona göre naklî tefsir seleften nakledilen rivâyetlere dayalıdır. Bu ise nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve ayetlerin maksatlarını bilmektir ve bu hususlar ancak nakille bilinebilir.⁸⁸ Burada İbn Haldûn nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzûl gibi tefsirin rivâyete bakan yönüne dair bilgilerin tefsirlerde bulunduğuna işaret etmesine rağmen Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler olarak kabul edilen ilimlere dair eserleri bahis konusu etmemektedir. Nitekim o, Kur'ân'la ilgili nâsih bilgisinin tefsir kitaplarında yer almasından dolayı nasih – mensûh konusunu sadece hadis ilimleri içerisinde ele alacağını ifade etmekte ve bu konunun hadis ilimlerinin en önemli meselelerinden biri olduğunu belirtmektedir.⁸⁹

Diğer taraftan İbn Haldûn, nakledilen rivâyetlerin yazıya geçirilmesiyle başlayan tedvin sürecinde Vâkîdî (ö. 207/823), Taberî (ö. 310/923), Seâlibî (ö. 875/1471) gibi müfessirlerin rolüne temas etmektedir.⁹⁰ Ancak Ka'bu'l-ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), Abdullah b. Selam (ö. 43/663-64) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi Ehl-i kitaptan Müslüman olanlara dayanan rivâyetlerin dinî hükümlerle ilgili olmaması, müfessirlerin bu rivâyetlere karşı mütesahil davranarak tefsirlerini İsraili rivâyetlerle doldurmalarına neden olmuş fakat tahkik ve inceleme sürecinde İbn Atıyye el-Enedelûsî (ö. 541/1147) bu rivâyetlerden nispeten güvenilir olanlarını seçmiş ve Kurtubî (ö. 671/1273) de onun

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/931.

⁸⁷ Tedvin döneminin başlarında âlimler ulûmu'l-Kur'ân kavramına Kur'ân-ı Kerîm ile alâkası olan bütün bilgilere delâlet eden bir anlam yüklemişlerdi. Bu hususta bk. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 36; Bilal Deliser, *ez-Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 39. Bununla birlikte hicrî I. asrın sonlarından itibaren Kur'ân ilimlerini tek tek ele alan müstakil çalışmalar telif edilmiş olmasına rağmen bu ilimleri bir araya getiren kapsamlı eserler daha geç dönemlerde ortaya çıkmıştı. Bu minvalde ulûmu'l-Kur'ân terkibi istilâhî olarak Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler anlamında da kullanılmıştır.

⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/935.

⁸⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/937.

⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3/935.

yöntemini takip etmiştir.⁹¹ Esasen bu durum güvenilir rivâyetlerin dikkate alınması açısından önemli bir süreçtir. Öte yandan İbn Haldûn, lugavî (lisana râci olan) tefsirlerin Arap dili ile ilgili eserleri tedvininden sonra ortaya çıktığını belirtmekte ve bu tefsire en seçkin örnek olarak Irak ehlinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirini vermektedir.⁹²

İbn Haldûn tefsiri her ne kadar naklî ilimler içerisinde âlî olanlar arasında serdetmişse de tefsire kendine has bir usûlü ve kaideleri bulunan bir ilim vasfı değil, sadece Kur'ân ayetlerinin ifade ettiği anlamların izah edilmesinden müteşekkil sınırlı bir mana yüklemektedir. Her şeyden önce bu mana, tefsirin usûl ve kaidelerini ihtiva etmemektedir. Hâlbuki fıkıh usûlünü müstakil bir ilim olarak ele alan İbn Haldûn, bu ilmi kadri büyük ve faydası çok şer'î ilimlerden biri olarak nitelemektedir.⁹³ Benzer şekilde İbn Haldûn, ulûmu'l-hadis içerisinde hadis usûlü meselelerine temas etmesine rağmen aynı tavrı ulûmu'l-Kur'ân bahsinde göstermemektedir.⁹⁴ Ulûmu'l-Kur'ân kısmında "usûl" ifadesi sadece yedi kıraatın diğer kıraatlar içerisinde asıl olarak kabul edilmesiyle irtibatlı olarak kullanılmıştır.⁹⁵ Bununla birlikte o, ulûmu'l-Kur'ân içerisinde "أصل" ifadesini tefsir ile ilgili olarak müfessirlerin tefsir kitaplarında naklettikleri rivâyetlerin Yahudilerden aktarıldığını belirtirken "rivâyetlerin kaynağı" manasını ifade etmek üzere kullanmaktadır.⁹⁶ Ancak naklî tefsirin bilhassa İbn Atiyye ile geçirdiği tahkik süreci, tefsirde hikemî ilimlerde kullanılan tahkik yöntemine başvurulabildiğini göstermektedir. Bu durum, İbn Haldûn'un tarih ilmiyle irtibatlı olarak ihbarî yöntemin yanı sıra nazar, tahkik ve talil yöntemlerini önermesiyle mutabakat sağlamaktadır. Böylelikle İbn Haldûn tefsirin rivâyetlerle alakalı kısmında tarih ilmindeki gibi tahkik yöntemine sınırlı da olsa ihtiyaç duyulduğunu ima etmektedir.

⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/935, 936.

⁹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/935.

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/960.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/936-946.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/933.

⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/935, 936.

Ayrıca kıraatle ilgili eğitim aldığı bilinen İbn Haldûn, kıraat ve tefsiri birbirinden ayırdıktan sonra tefsirle ilgili olarak sadece müstakil tefsir eserlerine temas etmektedir. Üstelik İbn Haldûn'un sebu'l-mesâni ile ilgili olarak müfessirlerden daha tercihe şayan bir yorum yaptığını iddia etmesi onun müfessirlerin bu husustaki yorumlarından haberdar olduğunu göstermektedir.⁹⁷ Buna ilaveten İbn Haldûn beyan ilmini ele alırken Zemahşerî'nin tefsirinin tamamını bu fen üzere bina ettiğini ifade etmektedir.⁹⁸ Bu durum onun bu eseri incelemiş olduğuna delil kabul edilebilir. İbn Haldûn Zemahşerî'nin dil zevkinden haberdardır ve Zemahşerî'nin Arap olmamasına rağmen Arapça dil zevkine sahip olmasını Araplar arasında yetişmesine bağlamaktadır.⁹⁹ İbn Haldûn'un kanaatine göre Zemahşerî'nin bu konudaki maharetini Ehl-i sünnet'in muhakkik âlimleri ikrar etmişse de halkı onun tefsirine karşı uyarılmışlardır.¹⁰⁰ Burada söz konusu âlimlerin tahkik ehli olması naklî ilimler cihetiyledir. O halde İbn Haldûn tefsirde sınırlı da olsa tahkik yöntemine yer açmaktadır. Ancak o, müstakil bir tefsir usûlüne temas etmemektedir. İbn Haldûn'un bu tercihi, hikemî ilimlerde aranan kıstasların birebir naklî ilimlerde aranmasının sağlıklı olmayacağı ile irtibatlı olarak değerlendirilebilir.

Molla Fenârî ise *Aynü'l-a'yân*'ın mukaddimesi'nde tefsirin mahiyetine dair görüşlerini tefsirin tanımı, konusu ve diğer ilimlerle ilişkisi çerçevesinde ortaya koymaktadır. Fenârî müdevven bir ilmin geleneksel anlamıyla usûl, kaide veya melekeye karşılık gelmesine rağmen tefsirde cüziyatı kapsayan küllî kaidelerin nadiren bulunduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰¹ Böylelikle o, tefsirin bilinen anlamda bir ilim olmadığını ileri sürmektedir.¹⁰² Diğer taraftan kıraatın tefsirden bir cüz olduğunu belirten Fenârî¹⁰³ gerek Râzî'nin "Allah'ın Kur'ân'daki muradının araştırıldığı ilim" gerekse et-Teftâzânî'nin "Allah kelâmının hallerini murada delâleti bakımından

⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/1155.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/1138.

⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/1151.

¹⁰⁰ Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdolvâhid Vâfi, 3/936.

¹⁰¹ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 5.

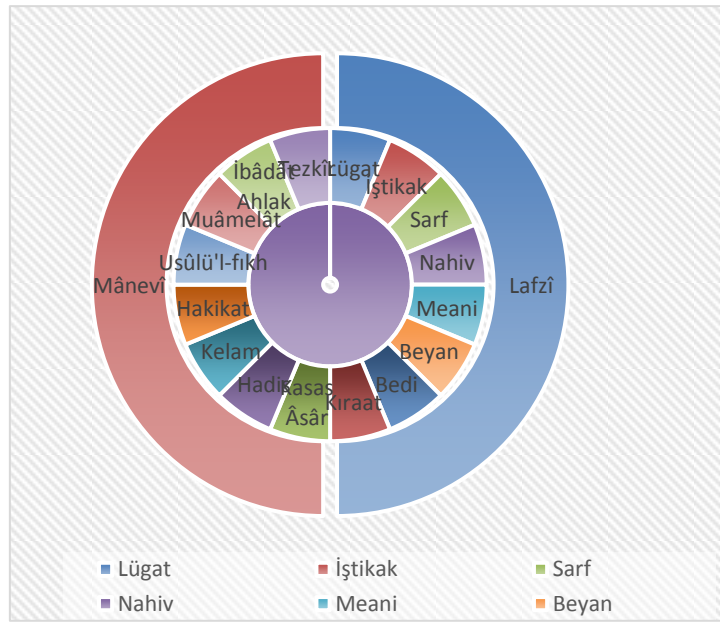
¹⁰² Tefsirin kendine özgü bir ilim olmasına dair değerlendirmeler için bk. Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), 75-87.

¹⁰³ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 4.

araştıran ilim” tanımlarını tefsir için yetersiz bularak tefsir tanımında ilim yerine marifet kavramını kullanmayı tercih etmektedir.¹⁰⁴ Ona göre tefsir, Kur’ân olması ve Yüce Allah’ın muradı olduğu bilinene veya zannedilene delâleti bakımından Allah kelâmının hallerini insan gücü nispetinde bilmektir (marifet).¹⁰⁵

Öte yandan Fenârî tefsir ilmini âlet ilimlerinden istifade cihetinden âlet ilmi, nazarî ilimlerden (âlet ilimlerinden olmayan/zâtı gereği talep edilen ilimler)¹⁰⁶ istifade cihetinden nazarî ilim olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁷ Buna göre tefsir diğer ilimlere malzeme sağlaması açısından âlet ilmidir. Aynı zamanda tefsir ilmi konusu, maksadı ve kendisinde duyulan ihtiyaç nedeniyle nazârî bir ilim başka bir ifade ile zâtı gereği talep edilen bir ilimdir.¹⁰⁸ Bu minvalde diğer ilimlerden istifade hususunda müfessirin bilmesi gereken ilimler şu şekilde sıralanabilir:¹⁰⁹

Şekil 1: Molla Fenârî’ye Göre Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler



¹⁰⁴ Boyalık, “el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, 99, 104, 105.

¹⁰⁵ Boyalık, “el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, 107; Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 5.

¹⁰⁶ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 17.

¹⁰⁷ Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, 88, 89.

¹⁰⁸ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 17.

¹⁰⁹ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 86, 87.

Ayrıca Molla Fenârî'ye göre tefsirin nazari olması açısından üstünlüğü, konusunun Kur'ân olması, maksadının ilmî, amelî ve uhrevî olması ve tefsir ilmine dinî ve dünyevî olarak ihtiyaç duyulmasından ileri gelmektedir.¹¹⁰ Tefsir ve te'vil ayrımında ise kendisinden önceki tefsir literatürünü değerlendiren Fenârî, tefsirin rivâyet ve Arap dili dışında kalan alanlarına temas etmektedir.¹¹¹ Aynı zamanda Fenârî, fikhî¹¹² ve tasavvufî¹¹³ açıdan bu iki kavramın üzerinde durmaktadır. Bunların yanı sıra ulûmu'l-Kur'ân kavramına Kur'ân'la irtibatlı olan ilimler manası veren İbn Haldûn'un aksine Molla Fenârî'nin bu kavramı Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler anlamında kullandığı görülmektedir.

Netice itibariyle İbn Haldûn ve Molla Fenârî, tefsiri kendine özgü bir ilim olarak ele almaktadırlar. Ancak İbn Haldûn sadece tefsiri değil naklî ilimlerin her birini kendisine özgü yapıda değerlendirmekte ve bu süreçte tefsiri de Kur'ân ilimlerinin içerisinde bir alt dal olarak sunmaktadır. Ayrıca İbn Haldûn ilimler tasnifinde tefsirin usûl ve kaidelerine dair hiç bahis açmamaktadır. Hâlbuki o fikh usûlünü müstakil bir ilim olarak, hadis usûlüne dair meseleleri ise hadis ilimleri içerisinde ele almaktadır. Bu farklılık naklî ilimlerin yapılarının muhtelif olmasına bağlıdır. Dolayısıyla tefsirin küllî kaidelerinin bulunması kendi yapısı gereği son derece güç olarak görülmektedir. Molla Fenârî'ye göre de tefsir küllî kaideler hususunda yetersiz kalmaktadır. Ayrıca Molla Fenârî tefsirin hem âlet hem de nazarî ilim olduğunu ileri sürmektedir. O halde Molla Fenârî kendine özgü yapıda bir ilim olma haysiyetini tefsire mahsus kılarken, İbn Haldûn genel olarak naklî ilimlere hasretmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada aynı havzada yetişen İbn Haldûn ve Molla Fenârî, tefsirin mahiyetine dair görüşleri açısından mukayese edilmiştir. Bu minvalde İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ile Molla Fenârî'nin *Aynü'l-'ayân* mukaddimesi her iki müellifin tefsire dair değerlendirmeleri çerçevesinde incelenmiştir.

¹¹⁰ Fenârî, *Aynü'l-'ayân*, 17.

¹¹¹ Fenârî, *Aynü'l-'ayân*, 5-7.

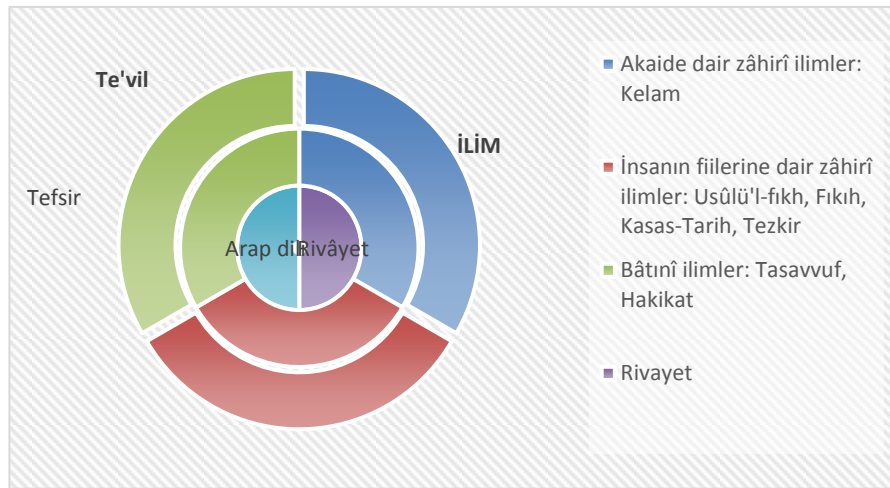
¹¹² Fenârî, *Aynü'l-'ayân*, 8, 9.

¹¹³ Fenârî, *Aynü'l-'ayân*, 9-12.

Bu araştırmada aynı entelektüel ortamda bulunan İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin genelde bilgi ve müdevven ilim özelde ise ilimler içerisinde tefsire dair görüşleri karşılaştırılmıştır. Toplumsal rolleri ve tahsil ortamlarını oluşturan entelektüel çevre açısından ortak yönlerine işaret edilen iki müellif, tefsiri kendine özgü bir ilim olarak kabul etmelerine rağmen tefsirin hususiyeti noktasında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Tefsir İbn Haldûn'da dil ve rivâyetle sınırlı bir mana ifade etse de tefsirin alanını daha geniş tutan Molla Fenârî'nin tefsir – te'vil ayrımındaki tefsir alanı İbn Haldûn'daki tefsir alanı ile kesişmektedir. Bu iki âlimin ilimler içerisinde tefsire verdikleri yeri şu tabloda birleştirmek mümkündür:

Şekil 2: İbn Haldûn ve Molla Fenârî'ye Göre Tefsir



Netice itibariyle İbn Haldûn ve Molla Fenârî, tefsire ilimler içerisinde kendine özgü bir yer vermektedirler. Bu mivalde İbn Haldûn açısından vahiy kaynaklı olan naklî ilimlere hikemî ilimlerin kıstaslarını tamamen uygulamak pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca ona göre tefsir, Kur'ân ilimlerinin bir alt dalı olmasına rağmen âlî (zâtı gereği talep edilen) bir ilimdir. O halde İbn Haldûn'da tefsirin özgünlüğü, âlî bir ilim olmasına rağmen küllî kaidelerinin yetersiz kalması açısından değerlendirilebilir. O yüzden tefsir gibi yeterli küllî kaideye sahip olmayan naklî ilimleri kendilerine özgü yapısıyla ele almak daha tutarlı olabilir. Diğer taraftan Molla Fenârî de tefsirin küllî kaidelerinin yetersizliği meselesine dikkat çekmektedir. Ancak Fenârî İbn Haldûn'dan farklı olarak tefsirin hem âlet hem de nazarî ilim olduğunu ileri

sürmektedir. En nihayetinde İbn Haldûn tefsiri doğrudan âlî ilim addederken Molla Fenârî tefsirin sadece bir yönüyle nazarî ilim yani İbn Haldûn'un ifadesiyle âlî ilim olduğudur. Ancak bu iki âlimin tefsirin küllî kaideleri hususunda aynı olmasa da benzer bir yaklaşım sergilediklerini ileri sürmek imkân dâhilindedir. Buradan hareketle tefsirin kendine özgü bir mahiyeti muhtevi olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

Arslan, Ahmet. *İbn Haldûn*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Aşkar, Mustafa. “Osmanlı Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: 4-6 Aralık 2009*. 271-290. ed. Tevfik Yücedoğru vd.. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

Bedevî, Abdurrahman. *Müellefâtü İbn Haldûn*. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2006.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l-müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Boyalık, M. Taha. “el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”. *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 91-118.

Boyalık, M. Taha. “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.

Boyalık, M. Taha. *Molla Fenârî'nin Aynü'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahlil ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Ceyhan, Semih. “İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrânda Tasavvuf İlmî”. *İbn Haldûn Güncel Okumalar*. ed. Recep Şentürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Çubukçu, İbrahim Agâh. “İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.

Deliser, Bilal. *ez-Zerkeşî ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.

Demirci, Muhsin. “Tefsir İlim Midir, Değil Midir?”. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? – Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı: 15-16 Mayıs 2010*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Aynü'l-a'yân: Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*. Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.

Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Fusûsü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.

Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Miftûhu'l-ğayb ve şerhuhu Misbâhu'l-üns*. nşr. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.

Görgün, Tahsin. “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: 4-6 Aralık 2009*. ed. Tevfik Yücedoğru vd.. 177-188. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

Görgün, Tahsin. “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? -Osmanlı Düşüncesinin Anlaşılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 13-14 (2003), 29-46.

Güçlü, Betül. *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İnbâu'l-gumr bi enbâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşî. Kahire: Lecnetü İhyâi's-türâsi'l-İslâmî, 1972.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *et-Ta'rif bi İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1951.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*. trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve Ahmed Cevdet Paşa. haz. Yavuz Yıldırım vd.. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Ali Abdulvâhid Vâfi. Mısır: Nehdatü Mısır, 2010.

Resâilü İhvâni's-safa ve hullâni'l-vefâ. thk. Ârif Temur. Beyrut: Menşûrâtü uveydât, 1995.

Sâti' el-Husrî. *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.

Say, Seyfi. *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Abdulmecid. Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1999.

Serinsu, Ahmed Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*. Mısır: Dâru'l-fikir, 1979.

Tek, Abdurrezzak, "Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: 4-6 Aralık 2009*, ed. Tevfik Yücedoğru vd.. 441-458. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010).

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi 3/22 (2011/1), 533-556.

Türker, Ömer. "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un Bireysel Yetenekler Teorisi", *İbn Haldûn Güncel Okumalar*. ed. Recep Şentürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

Summary

The nature of the tafsir has been the subject of controversy both in the classical and contemporary periods of Islamic science tradition. In this context, the question of whether tafsir is a science and what kind of nature it is if it is a separate science is questioned within the framework of the criteria that classical philosophy foresees for science. In this respect, as opposed to the approach that asserted that tafsir is not a science, the approach that tafsir is an independent science has emerged. In addition to these two approaches, a third approach led to the discussion that tafsir is a science, although it has a unique structure, unlike other sciences. In this study, the views of Molla Fanari and his contemporary Ibn Khaldun, who reflects the mentioned third approach, are compared. According to this, firstly the classification of the sciences in the Islamic science tradition and Ibn Khaldun among the prominent names in this matter are emphasized. Then, to bring a unique perspective on the place of tafsir in the sciences, Molla Fanari, one of the scholars who lived in the early period of the Ottoman Empire, emphasizes the interpretations of tafsir from the previous scholars. In this context, to live in the same age and to be in Egypt at the same time and to have a common intellectual environment, Ibn Khaldun's general place of tafsir in the classification of sciences and the special evaluations of Molla Fanari about tafsir are compared. In other words, the opinions of Ibn Khaldun and Molla Fanari about the place of tafsir in sciences are evaluated in the context of tafsir. Both scholars reveal their views on tafsir in the beginning part of their works. The nature of tafsir, Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, which is the introductory chapter of his historical book *Kitab al-Ibar*, and Molla Fanari's *Aynu'l-A'yan* is considered in this research. On the other hand, even though the two works mentioned above constitute the basis of the research, different works of the authors are also applied in the matters that are needed.

In this research, firstly, the intellectual environment in which both scholars are examined in terms of scientific, political and cultural environment and then the place of both scholars in tafsir. At this stage, the science definitions of both scholars are evaluated. In this context, first of all, the views of the two scholars about knowledge and collected science are evaluated in terms of the criteria of classical science

philosophy. Then, the classification of the sciences of both scholars is emphasized. This part of the research aims to reveal where the tafsir is located in the classification of sciences. In the next stage, according to the allocation of a place in the classification of sciences of tafsir, the nature of the tafsir is discussed. In all these stages of the research, the views of Ibn Khaldun and Molla Fanari are examined by the comparison method. Thus, it is aimed to contribute to the discussions about the nature of tafsir over the place where two scholars who are contemporary of each other give tafsir in the sciences. It is known that Molla Fanari, who lived in the Anatolian geography under Ottoman rule, came to Egypt for education in the period when Ibn Khaldun was in Egypt which was under the domination of the Mamluks. It is rumored that Molla Fanari, who came to Egypt on various occasions after the death of Ibn Khaldun, met with the scholars whom Ibn Khaldun interacted with. Besides, both scholars have played common social roles such as scholar, qadî, fakih and sufi. Although it is not possible to state that these two scholars interact with each other, it is possible to state that both are in a common basin and that this basin influences their ideas.

On the other hand, although Ibn Khaldûn and Molla Fanari take the basic principles of classical philosophy of knowledge while receiving information, it is seen that these two scholars reflect the differences in their understanding of Sufism to their understanding of knowledge. Likewise, it is possible to state that although both scholars adhered to the criteria of classical philosophy of science in general, in the term of science, they displayed different attitudes in terms of observing all the criteria of classical philosophy in tafsir. Ibn Khaldun, who is in search of the criteria of classical science philosophy in tafsir, is not concerned about touching all the criteria of classical science philosophy, not only in tafsir but also in some of the sciences he touched. It is seen that Ibn Khaldun did not fully apply the criteria of the historical sciences in terms of being the source of revelation to the erudite sciences. On the other hand, Ibn Khaldun and Molla Fanari classify the sciences according to whether they are ecclesiastical or not. However, although Ibn Khaldun included tafsir in the classification of sciences as a sub-branch of the Qur'an sciences, it can be argued that Molla Fanari considered tafsir as a tool and a theoretical aspect. In fact, according to Ibn Khaldun, tafsir is a high science, although it is a sub-branch of the Qur'anic sciences. In this case, it is possible to

argue that the originality of tafsir according to Ibn Khaldun is due to its inadequate in terms of the Asiatic bases although it is pure science. However, it is noteworthy that Molla Fenârî's evaluation of tafsir in two stages, both instrument and theoretical knowledge, is more evident in the insufficiency of the general rules of tafsir. As a result, it is possible to state that both scholars agree that tafsir does not have a complete base. However, while Ibn Khaldun gave a limited meaning to narrative and language, it was seen that Molla Fanari had a wider field of meaning beyond narrative and language. Thus, these two scholars in the same basin have handled in different ways how tafsir presents its unique structure.

**İSLAMCILIK OLARAK MİLLİYETÇİLİK: İSMET ÖZEL'İN ÇELİMLİ ÇALIM MECMUASI'NDAKİ
YAZILARINDA TÜRK LÜK, TÜRKİYE VE ULUSLARARASI SİSTEM SÖYLEMLERİNİN İSLAMCILIK
ÇERÇEVESİNDE TAHLİLİ***

Nationalism as Islamism: Analysis of Turkishness, Turkey and International System Discourse in the framework of Islamism within İsmet Özel's Writings in Çelimli Çalım Magazine

Enes ŞAHİN**
Selin ŞAHİN***

Öz

Türk İslamcılığı, modern Türk düşüncesinin en önemli alanlarından birisini ifade eder. Türk düşünce geleneğinin modernleşme problemine bir cevabı mahiyetinde olan Türk İslamcılığı, Osmanlı modernleşme tecrübesinden beri kendini farklı mütefekkirlerin elinden gösterir. Türkiye'de İslamcılık düşüncesi denildiğinde akla gelen önemli isimlerden biri şüphesiz İsmet Özel olur. Özel, şair ve düşünce adamı kimliğiyle ortaya koyduğu eserlerinde İslamcılık düşüncesinin modernleşme devrinden beri çözmeye çalıştığı sorunlara yönelik yeni ve farklı yaklaşımlar ortaya koyar. Özellikle teknik ve medeniyet gibi İslamcılık düşüncesinin en fazla benimsediği ve sık kullandığı kavramları tartışmaya açması onun yerini daha da önemli bir hale getirir. Özel'in düşünce dünyasını ortaya koyduğu kavramlar zamanla değişir ve özellikle 2007 yılında İstiklâl Marşı Derneği'nin kurulmasının ardından milliyetçi bir niteliğe bürünür. Dernek

* Makale Gönderilme Tarihi: 17.11.2019 / Makale Kabul Tarihi: 28.12.2019 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019
Doi: 10.20486/imad.647889

** Ar. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: enes.sahin@dpu.edu.tr / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5974-240X>. Dr. Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.

*** Ar. Gör. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: selin.sahin@dpu.edu.tr / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0071-6554>. Dr. Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.

bünyesinde gerçekleştirilen konferans, internet sitesi yazıları ve dergi yayını gibi faaliyetlerde bu dilin hâkimiyeti daha belirgin hale gelir. İlk dönemden beri sürekli olarak düşünce dünyasının bir tarafını teşekkül ettiren “dünya sistemi” kavramı, özellikle bu dönemden itibaren Türklük ve milliyetçilik ile beraber işlevselleştirilmeye çalışılır. Bu çalışmada, işaret edilen kavramlar, Özel’in İstiklâl Marşı Derneği tarafından neşredilen *Çelimli Çalım* mecmuasındaki yazılarında, İslamcılık düşüncesi çerçevesinde ortaya konulacak ve tetkik edilecektir. Çalışmanın temel fikri, Özel’in düşünce dünyasının geçmişten günümüze İslamcı bir nitelik arz ettiği fakat özün aynı kalıp formun değiştiği, fikirler değişmezken onları ifade etme tarzında farklılaşma olduğudur. Kullandığı dili dönemin problemleri etrafında şekillendiren Özel’in bu kullanım tarzı, onun kavram dünyasına derinlikli bir bakış ile açıkça ortaya çıkacaktır. Yani bu dönemde İsmet Özel’in kullandığı dilde İslamcılık milliyetçilik olarak, İslam ise Türklük olarak karşımıza çıkmakta fakat işaret edilen hususlar aynı kalmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Düşünce Tarihi, İslamcılık, İsmet Özel, *Çelimli Çalım*, Milliyetçilik.

Abstract

Turkish Islamism expresses one of the most important areas of modern Turkish thought. Turkish Islamism, which is an answer to the modernization problem of Turkish thought tradition, has shown itself from the hands of different scholars since the Ottoman modernization experience. When we speak of Islamism thought in Turkey, one of the important names that comes to mind is İsmet Özel beyond doubt. Özel, put forward new and different approaches to the problems Islamism thought tries to solve since modernization age in his works he wrote with his poet and thinker identity. In particular, the fact that he tries to discuss the terms Islamism thought accepts and used most such as technique and civilization, makes his position even more important. The concepts that Özel puts forward the world of thought change over time and become a nationalist character especially after the establishment of the National Anthem Association in 2007. The dominance of this language becomes more evident in activities such as conferences, web site articles and magazine publications held within the Association. The concept of the “world system”, which has consistently formed a side of the world of thought since the first period, has been tried to be functionalized especially with Turkishness and nationalism since this period. In this study, the concepts mentioned will be put forward and examined within the framework of the thought of Islamism in the writings of Özel in *Çelimli Çalım* magazine published by the Turkish National Anthem Association. The hypothesis of the study is that Özel’s world of thought has an Islamist character from the past to the present, but that the essence is the same pattern and the form has changed, and there is a difference in the way he expresses them while the ideas remain the same. This style of use of Özel, which shapes his language around the problems of the period, will be revealed with a deep look at his concept world. Hence, it can be said that Islamism is seen as nationalism and Islam is seen as Turkishness in the language used by İsmet Özel during this period, but the issues which were pointed out remain the same.

Key Words: History of Turkish Thought, Islamism, İsmet Özel, *Çelimli Çalım*, Nationalism.

Giriş

Asrileşmenin bir mesele olarak gündeme geldiği dönemden günümüze, Türk modernleşme tecrübesinin mahiyet ve keyfiyetinin ne olması gerektiği Türk düşüncesinin aslı meselesi olur. Bu tartışma alanı belli ekolleri de beraberinde getirir.¹ Türk düşünce geleneğinin asrileşme sorununa bir cevabı olarak ete kemiğe büründüğü hali ifade eden Türk İslamcılığı da fikriyatın membaı olan alanlardan biri olur. Her ne kadar yerli kaynaklardan beslenmeyen farklı İslamcılık anlatıları kendilerine yer bulmaya çalışsalar da Türk İslamcılığı, siyasal, toplumsal ve felsefi alanların bilinçaltını teşekkül ettiren düşünme mekanizması olarak kalmaya devam eder. Bu tecrübenin en dikkate değer isimlerinden birinin İsmet Özel olduğu muhakkaktır. Türk İslamcılığı etrafında düşünce üretmeye başladığı ilk dönemden itibaren, bu geleneğin mütearifesi haline gelen teknik, medeniyet, Türklük gibi hususlardaki genel kabullere güçlü alternatifler sunan Özel'i, gerek Mehmet Akif (öl. 1936) gibi belli alanlarda kurucu hüviyeti olan gerekse Said Halim Paşa (öl. 1921) ve Nurettin Topçu (öl. 1975) gibi kendi dönemlerinde İslamcılık düşüncesinin farklı istikametlerini işaret eden isimlerin halefi olarak görmek mümkünse de Özel'in kendi hususiyetleri ekseninde değerlendirilmesi büyük önem arz eder. Her ne kadar kendisi üzerine tetkikler yapanlar, Özel'in düşünce hayatını bir kopuşlar ve dönüşümler serencamı olarak görse de Özel'in düşünce dünyası derinlikli bir şekilde tetkik edildiğinde bunun bir devam olduğunu bizatihi ortaya çıkar.²

¹ Bu ekolleri dönemin bağlamında tasvir ve tahlil eden bir devir klasiği olarak bk. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012).

² İsmet Özel kendisiyle yapılan bir mülakatta sorulan "Biraz kendinizden bahseder misiniz? Bir dönem sosyalistiniz. Daha sonra bu fikir değişimi nasıl oldu? İslam'ı tercih etmenize ne tesir etti?" sorusuna verdiği cevapla meseleyi sarahaten ortaya koyar. "Ben bunun için kitap yazdım. "Neden Müslüman oldun?" diye sordukları için böyle bir gerek hissettim. Şu kanaat temelden yanlıştır: "İsmet Özel, devre devre düşünce değiştiriyor." Böyle bir şey yok. Ben, akılbali olduğum sırada dünyaya nasıl bakıyor idiysem hala öyle bakıyorum. Hiçbir görüş değişikliği benim için söz konusu değil. Sadece ben, üzerinde yaşadığım toprakların ve birlikte yaşadığım insanların akibeti konusunda endişelendiğim için şöyle veya böyle davrandım. Onlar bunu beceremedikleri için bana "Bir zamanlar şuydu, sonra şöyle oldu" diyorlar. Bunu söyleyen insanlar, bu toprakların ne olduğu, bu insanların kim olduğu sorusunu bir kere bile kendilerine sormamıştır. Yani, "Sen neden bir zamanlar sosyalist görüşleri savunuyordun?" diye sormaya kalkarlarsa bana eğer benim yaşımda birisiye ben ona "Sen neden sosyalist görüşleri hiç savunmadın?" diye sorarım. Anlatabiliyor muyum?" T24, "Şair İsmet Özel: İnsan komünist olmadan Müslüman olursa yapmayacağı kötülük yoktur" (Erişim 1 Kasım 2019).

Üç Mesele'nin³ ilk kez neşredildiği 1978 yılından beri Türk İslamcılığı etrafında anılan ve incelenen Özel, 2007 yılında İstiklâl Marşı Derneği'nin kurulmasından sonra ise milliyetçi olarak vasıflandırılmaya başlanır. İsmet Özel'in düşünce dünyası külli bir şekilde değerlendirildiğinde ise bu dönemlendirme ve adlandırmaların yüzeysel kalacağı açıktır. Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür ki İsmet Özel'in neşrettiği her yeni metin daha öncekilerin şerhi olarak ortaya çıkar. 1993'te Türklük etrafındaki bir düşünme çabasını temsil eden *Kalın Türk*⁴ serlevhali konuşmayı yapan "İslamcı" İsmet Özel, "milliyetçi" İsmet Özel olarak bu konuşmanın manasını İstiklâl Marşı Derneği'ndeki *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü*⁵ başlıklı konuşmaları ile açıklar. İstiklâl Marşı Derneği'nin kurulduğu dönemden itibaren faaliyetlerine farklı bir istikamet veren Özel, önce konferanslar, sonrasında ise derneğin internet sitesi ve matbu dergiler vasıtasıyla fikriyatını ortaya koymaya devam eder. Bu dergilerden biri olan ve on sekiz sayı yayınlanmasının ardından hitama eren *Çelimli Çalım*'da hem İsmet Özel'in hem de İstiklâl Marşı Derneği çevresinde düşünce üreten isimlerin yazıları neşredilir. Çalışma, bahsi geçen dergide İsmet Özel tarafından kaleme alınmış on sekiz yazı ekseninde Özel'in düşünce dünyasında Türklük, Türkiye, dünya sistemi, milliyetçilik, İslamcılık gibi meselelerin ele alınmasına odaklanacaktır. Bu doğrultuda şunu söylemek mümkündür ki bu dergide yayınlanan yazılar, ilk dönem yazılarıyla bir halef-selef ilişkisi barındırır ve ilk dönemlerde İslamcılık olarak tecessüm eden fikriyat bu dönemde milliyetçilik olarak ortaya çıkar. Yani İsmet Özel'in günümüzdeki düşüncesi İslamcılık olarak milliyetçilik, kendisi etrafında düşüncesini teşekkül ettirdiği kavram ise İslam olarak Türklük olmuştur.

³ Teknik, medeniyet ve yabancılaşma kavramları etrafında kaleme alınan makalelerin bir araya gelmesinden teşekkül eden *Üç Mesele*, yayınladığı dönemden itibaren Türk İslamcılık düşüncesini ciddi şekilde etkiler. Özellikle teknik ve medeniyet gibi asrleşme devrinden itibaren İslamcılık düşüncesi içerisindeki yerleri sorgulanamaz nitelikte olan kavramları tartışmaya açan ve bu hususlara yönelik ciddi eleştiriler getiren Özel, böylece farklı ve köklü bir İslamcılık geleneği içinden seslendiğini gösterir gibidir. *Üç Mesele*'nin önemi meselelere getirdiği çözüm önerilerinden ziyade o güne kadar müspet bir mahiyete sahip oldukları mütearife olan kavramların hedef tahtasına oturtulup, tenkit edilebilmesinde saklıdır. Türk zihniyet, bakış ve dikkatinin imkanları etrafında şekillenen *Üç Mesele*, bu manada ihya ve ibka edildiğinde Türk düşüncesinin modern döneme verebileceği cevapların da bir fragmanı mahiyetinde okunabilir. İsmet Özel, *Üç Mesele* (İstanbul: Şüle Yayınları, 2011).

⁴ İsmet Özel, *Kalın Türk* (İstanbul, Tiyo, 2013).

⁵ İsmet Özel, *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü I* (İstanbul: Tiyo, 2012); a.mlf., *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü II* (İstanbul: Tiyo, 2013).

1. Zihin İslamcı, Dil Milliyetçi: *Çelimli Çalım*'ın Serencamı

Türk modernleşme tecrübesinde gazete ve dergi neşriyatı varoluşsal bir hüviyete sahip olur. Modernleşmenin mahiyet ve keyfiyetinin nasıl olması gerektiğine dair tartışmalar, bu unsurlar etrafında ortaya konur ve tartışmalar etrafında teşekkül ettirilen düşünce akımları, kendilerini neşrettikleri gazete ve dergiler vasıtasıyla ifade eder; düşünce ekolleri bu neşriyatlar üzerinden anılır.⁶ Benzer şekilde İslamcılık düşüncesi de bu dönemden itibaren dergiler etrafında şekillenir. *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşâd* dergilerinin dönem itibarıyla tedvin edici mahiyette olduğu İslamcılık düşüncesi, Cumhuriyet devrinde de dergiler üzerinden teşekkül ettirilir. Yerli kaynakların dışında bir alternatif olarak ortaya çıkan; Mısır, Hint Altkıtası ve İran İslamcılarının çevirileri etrafında gelişen İslamcılık düşünceleri dahi kendilerini ifade etmenin en iyi yolunu dergilerde bulur. Kendilerini milliyetçi olarak adlandırsalar da fikirleri Türk İslamcılığı doğrultusunda şekillenen İsmet Özel ve İstiklâl Marşı Derneği⁷ mensuplarının neşrettiği *Çelimli Çalım* dergisi de bu geleneğin bir devamı olarak ortaya çıkar.

⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar (öf. 1962) asrileşme devrinde gazete ve dergilerin önemini şu ifadelerle vurgular: “Bu devirde gazete hemen hemen tek başına yeniliği idare eder. ...ufak tefek hadiseleri nakletmek suretiyle dünya ile bir münasebet kuran, bazı faydalı bilgiler veren, okumayı zaman geçirme şekillerinden biri yapan bir vasıta olmaktan çıkar. Hakiki manâsında kürsü olur. Fikir, onun sayesinde yapıcı bir unsur olarak hayata girer. O zamana kadar yukarıdan gelen ‘imperatif’lerle idare edilen cemiyetimiz, onun sayesinde hayatın hakiki çehresi olan ...meselelerle karşılaşır. Vatan, millet, insanlık, hürriyet, hak, adalet gibi mefhumların etrafında hakiki bir iman teşekkül eder. Memlekette hatırı sayılacak bir efkâr-ı umumiye vücuda gelir. Hiçbir yerde gazete bizdeki role benzer bir rol oynamamıştır. Başka yerlerde o, düşüncenin daha geniş bir surette topluma yayılması için seçtiği hareket sahalarından biridir. Arkasında bütün cemiyet müesseseleri ve devam hâlinde olan, hayatla daima münasebetdar bir düşünce dünyası vardır. Bizde ise bütün işaretler oradan gelir. Kalabalık onun etrafında kurulur. Okumayı o yayar. Mekteplerin uzak bir gelecek için hazırladığı ocağı o tutuşturur.”. Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 250-251.

⁷ Kendi beyanları doğrultusunda “Türk milletinin var olma mücadelesi verdiği topraklarda, kendi menfaatleri için Türk olduklarını reddederek kâfirlerden medet umanlardan rahatsızlık duyan ve Türk milletine hizmet etmeyi kendisine bir şeref telakki edenlerin kurduğu” İstiklâl Marşı Derneği, 2007 yılından itibaren faaliyet göstermeye başlar. Derneğin internet sitesinde İstiklâl Marşı Derneği'nin “1. Dünyada ve Türkiye’de insana yaraşır şekilde yaşamak ve yaşatmak için gereken zemini tesis etmek, 2. İstiklâl Marşı’nda yer alan esasları bir duruş olarak rehber kabul ederek bu esasları her yer ve zeminde yaymak, 3. Yerel gelenek ve göreneklerin ikinci maddede belirtilen esaslara uyumlu olanlarını korumak ve yaşatmaya teşvik etmek.” amaçlarını gerçekleştirmek için kurulduğu ifade edilir. İstiklâl Marşı’nı söylem ve eylemlerinin merkezine oturtan dernek, onu bir milli mutabakat metni olarak telakki eder ve Türk olmanın imkanını ona sadakatte görür. Bu istikamette İstiklâl Marşı’nı hükümsüz kılmaya gayretinde bulunanları tespit, tasnif ve tasfiye etmeye çaba gösterir. Hûlasaten İstiklâl Marşı Derneği’ni, İstiklâl Marşı’nı merkeze alan milli bir uyanış hareketi olarak görmekte bir beis olmasa gerektir. Ayrıntılı bilgi için bk. İstiklâl Marşı Derneği, “Tanıtım” (Erişim 1 Kasım 2019); İstiklâl Marşı Derneği, “Amacımız” (Erişim 1 Kasım 2019); İstiklâl Marşı Derneği, “Üyelik Şartları” (Erişim 1 Kasım 2019).

İstiklâl Marşı Derneği'nin dergicilik alanındaki ilk semeresi olan, *Yalın Temiz Acımasız* mottosuyla hareket eden ve derginin sahibi ve aynı zamanda yazarlarından olan Oruç Özel'in ifadesiyle "...İstiklâl Marşı Derneği'nin fonksiyonunu netleştiren..."⁸ *Çelimli Çalım*, yayın hayatına Temmuz 2014'de başlar ve dergi son sayısının yayınlandığı Aralık 2015'e kadar aylık olarak neşredilir. *Çelimli Çalım*'ın ilk sayısında yer alan, "Bu mecmuada cem etmeye ihtimam gösterilen hem çelimli hem de çalimli yazılar İstiklâl Marşı Derneği'ne veya üyelerine yakışıklı bir poz ya da pozisyon temin etmek için değil, caka satmak için hiç değil; küfre karşı Allah'ın yardımından ümit kesenlerden olmadığımızı belli etmek için var." ifadesi derginin, derneğin faaliyetlerinin bir tamamlayıcısı hüviyetinde olduğuna işaret eder.⁹

Çelimli Çalım'da Türk tarihinden siyasete, Türk siyasal hayatına dair hususlardan uluslararası sisteme ve milliyetçiliğe kadar pek çok meseleye ilişkin yazılar konu edilir ve ele alınan konular Türk milleti ve Türkiye ile ilişkilendirilir. Böylelikle siyasal veya dini herhangi bir meselenin Türkiye açısından ne anlam ifade ettiği ortaya konulmaya çalışılır. *Çelimli Çalım*'ın İslam, Türk ve Türkiye'ye ilişkin pek çok konuyu İstiklâl Marşı Derneği etrafında teşekkül ettirilen dünya görüşü çerçevesinde ele alan yapısı, mecmuayı benzerlerinden farklı kılar. Bunun yanında derginin yazar kadrosunun İstiklâl Marşı Derneği içinden devşirilerek *Çelimli Çalım*'a mütehasıs kılınması yani daha önce yazı faaliyetinde bulunmamış isimlerin yazarlık yapması derginin bir diğer hususi yönünü ortaya koyar.¹⁰

Oruç Özel, *Çelimli Çalım*'ın son sayısında mecmuanın hitama ermesinin bir son değil aksine başlangıç olduğunu belirtip, *Haklı Yumruklar* serlevhalı yeni bir mecmuanın *Çelimli Çalım*'ın kaldığı yerden devam edeceğini haber verir ve "Çelimli Çalım, ismiyle müsemma olarak çelimini gösterdi, çalımını attı. Çalımı yiyenler sendelemiş halde. "Haklı Yumruklar" ise Allah'ın izniyle bu sendelemiş haldekilere acımayacak, yere serecek."

⁸ Oruç Özel, "Çelimli Çalım"ın Hitamı, "Haklı Yumruklar"ın Bidayeti", *Çelimli Çalım* 18 (Safer 1437), 40.

⁹ Durmuş Küçükşakalak, "Türk Milliyetçilerinin Mecmuası", *Çelimli Çalım* 1 (Ramazan 1435), 2.

¹⁰ Oruç Özel, "Çelimli Çalım"ın Hitamı, "Haklı Yumruklar"ın Bidayeti", 40.

ifadeleriyle bu iki dergi arasındaki devamlılığa işaret eder.¹¹ Fakat *Haklı Yumruklar* bir proje olarak kalır, bunun yerine İstiklâl Marşı Derneği Konya Şubesi tarafından neşredilen *Hanyalı Konya Mecmuası* neşredilmeye başlanır.

2. Çelimli Çalım'da İsmet Özel: İslam ve Türklük, Türkiye ve Dünya Sistemi, İslamcılık ve Milliyetçilik

İsmet Özel'in *Çelimli Çalım* mecmuasında yazılarının neşredildiği dönemde, Özel'in İstiklâl Marşı Derneği internet sayfasında belli başlıklar etrafında yayınlanan yazı dizileri de devam eder. Özel'in bu iki farklı mecradaki yazılara farklı işlevler yüklediği açıktır. Bu mecmuadaki yazılarda İsmet Özel *Üç Mesele*'ye benzer, düzenli bir kurguyu takip etmekten özellikle kaçınır gibidir. Özel, *Çelimli Çalım*'daki yazılarında Türk adının anlamından küresel kapitalizme, Türk şiirinin düşünce dünyamız için öneminden İkinci Dünya Savaşı'nda ideolojilerin tasfiyesine kadar çeşitli konular arasında hızlı geçişler yapar. Kendi içinde bir bütünlüğe sahip olmayan bu yazılar, böylece farklı başlıklar altında yayınlansa da birbirinin devamına dönüşür. Geri dönüşler ve kurulan bağlantılar, daha önceki sayılardaki yazıları, haleflerinin önceki sayfaları haline getirir.

Türk tarihi ve düşüncesi üzerine bütüncül bir değerlendirme yapacak istidada sahip olanlar Özel'in bu yazılarında temelsiz gibi görülen savların temellerini tarihi tecrübede bulurlar. Bu manada şunu söylemek mümkündür ki en azından, Mehmet Fuat Köprülü (öl. 1966), Osman Turan (öl. 1978), Ahmet Yaşar Ocak ve Fatih M. Şeker gibi isimlerin eserlerini ciddiyle tetkik etmeksizin İsmet Özel'in işaret ettiği meseleleri anlamak kolay değildir. Bu noktada kasıt, Özel'in söylediği her şeyin tarihi vakıya muvafık olduğu değil, işaret ettiği meselelerin odak noktasının bu vakıalar olduğudur. Özel; Türklük, Alevilik, Kürtlük, milliyet, etnisite, mezhep gibi meselelere modern devrin baktığı yerden bakmaz. Onun modern alana intikal ettiği yer Türklük ile diğerleri arasındaki mücadeleyi izah amacıyla kullandığı dünya sistemi argümanıdır. Özel'i anlamının imkanının da gelenek ile modernite, Türklük ile dünya sistemi, Türk ile Müslüman arasında mekik dokuyan bu

¹¹ Oruç Özel, “Çelimli Çalım”ın Hitamı, “Haklı Yumruklar”ın Bidayeti”, 40.

düşünce sisteminin, kavramlara atfettiği manaların idraki ile birlikte aralarındaki ilişkilerin açığa kavuşturulmasında olduğu açık bir şekilde ortadadır.

2.1. Çelimli Çalım'da İsmet Özel'in Türklük ve İslam Tasavvuru

Türk adının anlamı hususunda Özel, Vasilij Vladimiroviç Barthold (öl. 1930) ve Ziya Gökalp'in (öl. 1924) isimlerini anmaz fakat onları takip eder. *Töre* kelimesini Türk adının kökeni kabul ettiğine işaret ettiğimiz bu yaklaşım, töre sahibi olan manasındaki *Törük* lafzını merkeze alır.¹² Özel'e göre *Törük*'ün Türk olarak telaffuzu Arapça'da "ö"

¹² Modern dönem Türk düşünce dünyasının en önemli sorunlarından birinin, ayak uydurmaya çaba gösterdiği dünya düzeninde kendini var eden kavramsal çerçeveyi anlamlı hale getirme arayışı olduğu açıktır. Türk geleneğinin ikinci kırılması olduğunu söylemekte hiçbir mahzurun olmadığı modernleşme devri, aynı zamanda belli ekollerin "Biz kimiz?" sorusunu da yeniden sorup, hali hazırda bilinenden başka cevaplar aradığı bir dönemi de temsil eder. *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*'ın yegâne çözüm olarak işaret edildiği bu dönemde, gayr-i Türk unsurlar Türkleşmiş, gayr-i Müslim unsurlar İslamlaşmış, millet-i hakime denen unsur ise bu hakim millet vasfını terk ederek muasırlaşmaya çalışmıştır. Bu çerçevede şunu söylemek mümkündür ki modern dönem Türk düşüncesi denen fenomenin mahiyetini idrak etmenin yolu Türk, İslam ve modernlik kavramlarının ne olduğunu idrak etmekten geçer. Modern dönemde bir kavmin adını ifade ettiği mütearife haline getirilen Türk adının, İslamlaşma devrinden itibaren nesebi değil sebebi bir asabiyeti ifade ettiğini görmek isteyenler görür. Vasilij Vladimiroviç Barthold ve Ziya Gökalp'in işaret ettiği üzere Türk adının kökeni, Türklerin Tanrı tarafından kendilerine gönderildiklerine itikat ettikleri ve kendisine iman ettikleri bir gelenek haline getirdikleri törü-töre kavramından gelir ki bu çerçevede Törük-Türk bir töre yani din, şeriat ve gelenek etrafında birleşmiş insan topluluğunu ifade eder. "Türk kelimesinin aynı Orhun yazıtlarında birkaç kere kullanılan "Törü" kelimesiyle ilgili olduğunu düşünmek mümkündür. "Törü" kanun, âdet ve kanunla birlik kazanan, birlikte değerlendirilen "halk kitlesi" manalarına geliyor." V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi-Dersleri* (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004), 32. "Görünüştaki türemesine bakılırsa Türk sözcüğü "törelî" demektir. Töre "alışkı" (teamül) ve gelenek (la coutume) anlamındadır." Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1991), 23. İslamlaşma devrinde Türklerin, İslamlaşma devri öncesinde soydaş olarak gördükleri fakat kendileriyle birlikte Müslüman olmayan unsurları artık Türk değil de Tât olarak isimlendirdikleri hatırlandığında bu savımız daha anlaşılır bir hale gelir. *Divanü Lügati't-Türk*'te tat kavramı şu ifadelerle anlandırılmıştır: "Farsi (Türk lehçelerinin çoğunda). Şu atasözünde de geçer, tatig közre tikenig tüpre: Farisiyi gözünden vur, diken kökünden kes.", "Uygur kafirleri (Tuxsı ve Yagma lehçelerinde). Bu sözcüğü onların ülkelerinde, onların ağızından işittim. Bu sözcüğü tat tawgaç: Uygur ve Çinli ifadesi içinde de kullanırlar. Yukarıdaki maddedeki atasözü ahlında Uygurlar ve Çinliler için kullanılmakta ve onların sadakatten yoksunluğuna değinmektedir; "diken kökünden kesilmeli, Uygur gözünden vurulmalı." Başka bir atasözü de şöyledir, tatsız türk bolmas, başsız bök olmas: Bir başlığın hiçbir zaman başsız kalmaması gibi bir Türk de hiçbir zaman Farsisiz (düşmansız) kalmaz." Mahmûd el-Kâşgarî, *Divanü Lugâti't Türk*, çev. Serap Tuba Yurteser - Seçkin Erdi (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 539-540. "Farsilere tat denildiği gibi, o zaman Buda dininde olan Uygurlara da tat deniliyordu. Demek ki Türk olanlar da, başka dinde bulununca tat tabirine layık görülebiliyordu. O halde, tat olanlar, Türk'ten lisanca (dil bakımından) farklı olanlar değil, belki dince ve törece ayrı olanlardı." Ziya Gökalp, *Türk Töresi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Devlet Kitapları, 1976), 15. Yani Müslümanlaşan Türkler daha önce aynı töreyi paylaştıkları unsurlar daha sonra aynı töre, şeriat ve geleneği paylaşmadıklarında onlara Türk demeyi terk etmişlerdir. Bu manada Türklük, Allah'tan gelen yeni töre, şeriat ve geleneğin etrafında birleşen insanları ifade etmesi bakımından Müslümanlık ile aynıleşir. Türk töresi ve Türk geleneği dendiğinde İslam şeriatının anlaşılması bu sebeptendir. Avrupalıların Türklerle karşılaştıkları ilk dönemden günümüze kadar Türklük ile İslam'ı özdeşleştirmelerinin sebebi de burada aranmalıdır. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki bir Türk için 'Türk geleneğinin getirdiği ne varsa hak olduğuna inanıyorum' demek ile 'Allah'ın gönderdiği her şeyin hak olduğuna iman ediyorum' demek arasında fark olduğunu söylemek zannedildiği kadar kolay değildir. İslam idrakini Hanefî, Mâtürîdî ve Nakşibendî bir güzergahta şekillendiren Türklerin siyasî düşünce ve geleneklerinde de bu unsurlar teecessüm eder.

sesinin bulunmamasından dolayıdır.¹³ Dillerini *Kur'ân-ı Kerîm*'in dili ve kavramları etrafında tesis ettiği Özel tarafından ısrarla vurgulanan Türkler, adlarını da tesis ettikleri bu dil etrafında revize ederler. Bu istikamette Özel, İslam'ın dilinin Arapça'dan daha çok Türkçe olduğunu belirtir.¹⁴ Ona göre Arapların günlük hayatlarını idame ettirdikleri dil, *Kur'ân-ı Kerîm* etrafında tesis edilmiş değildir fakat Türkçe, İslamlaşma devrinden sonra *Kur'ân-ı Kerîm*'in şekillendirdiği bir zihniyetin yanında gelen dil ile kendini var eder. Bu manada Türkçe konuşmak Müslüman olmanın bir sonucu ve itikadî bir tarafgirliğin neticesi olarak mümkün olur.¹⁵ Bununla birlikte Özel, işaret ettiği meselelerin, Türkçe diye bir dilin ancak *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzülü ile mümkün olduğu anlaşılmaaksızın idrak edilemeyeceğini de belirtir.¹⁶

İsmet Özel'in Türklük tasavvuru nesebi değil sebebi asabiyet etrafında anlaşılabilir.¹⁷ Yani Türklük, belli bir nesebe ait olmakla kazanılabilecek, genetik bir hususiyet değil, belli bir amaç ve itikadî merkeze alanların bir araya gelerek edinebildiği bir vasıftır.¹⁸ Böylece Türklük bir hüviyet ve şahsiyet meselesi haline gelir.¹⁹ Türk dendiğinde "...dünya münasebetlerimizde, dünya ile olan ilişkimizde bir üstün ahlâk temsilcisi..." olmak anlaşılır ve Türk lafzı gavur olmamayı ifade eder.²⁰ Türk'ün bir yerdeki varlığının göstergesi ise küfre karşı koyma çabasının varlığıdır.²¹ Bu meyanda Türklük bahsinde

Varoluşsal sorunlara yönelik çözüm arayışları için gene bu varoluşsal itikatlara başvurulur. Türk geleneğinin ikinci büyük kırılması olduğunu söylediğimiz modernleşme sorunu hususunda da geleneğin terbiyesinden geçmiş olanların gene geleneğe intikal etmeleri de gayet tabiidir.

¹³ İsmet Özel, "Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefere! Var mı Bizim Bir Lâfımız Onlarınkine?", *Çelimli Çalım* 8 (Rebiülahir 1436), 21.

¹⁴ İsmet Özel, "Ebedi Yurdun Üzerinde Yurt Üstünde Ebediyyen", *Çelimli Çalım* 12 (Şaban 1436), 21.

¹⁵ Özel, "Ebedi Yurdun Üzerinde Yurt Üstünde Ebediyyen", 21.

¹⁶ İsmet Özel, "İşlem Tamamlandı, Netice Sıfır veya Putları Kırdık, Çanları Susturduk, Sonra?", *Çelimli Çalım* 18 (Safer 1437), 21.

¹⁷ İbn Haldûn (öl. 1406) din etrafında inşa edilen sebebi asabiyete şöyle işaret eder: "Dini renk, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır, yönlerini sadece Hakk'a çevirir. Bunun neticesinde, durumları hakkında kendileri için ileriye görme hali hasıl oldu mu, artık önlerinde hiçbir şey duramaz, çünkü hedef birdir, aynı şeyi herkes müsavi surette istemekte ve onun için canlarını da feda etmektedir." İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 1/378.

¹⁸ İsmet Özel, "Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın", *Çelimli Çalım* 11 (Recep 1436), 21-22.

¹⁹ Özel, "Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın", 21.

²⁰ Özel, "Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın", 21; İsmet Özel, "Dünlenmek, Bugünlemek, Yarınlamak", *Çelimli Çalım* 16 (Zilhicce 1436), 21.

²¹ Özel, "Allah'a Kaçın; İstiklal Marşı Ezberini Bozmayın", 21.

çokça dillendirilen Hıristiyan Türklerin varlığı meselesi de Özel'in dikkatinden kaçmaz. Sıkça örnek olarak gösterilen Gagavuzlar, İsmet Özel'e göre asla "...Türk değil, gâvurun hası"dır.²² Ona göre Gagavuzlar'ın Türkçe konuşuyor olmasının sebebi Türk istilası olmuştur. Bu istikamette Özel, benzer bir örnek olarak Karaman'daki Türkçe konuşan Ortodoksları hatırlatır, Gagavuzlar'a Türk denirken bu Ortodokslara Türk denmemesini tutarsız bulur.²³ Bu minvalde İsmet Özel dendiğinde artık mütearife haline gelmiş bulunan Türklük ve Müslümanlığın aynileşmesi meselesine de işaret etmek icap eder. Özel bu durumu şu ifadelerle ortaya koyar: "...Türk olmayanın Müslümanlığını ispata hiçbir delil müsait değildir? "Ben Müslümanım; ama Türk değilim!" diyenin oynadığı oyun küfrün şampiyonluğuna müteveccihdir. "Ben Türküm; ama Müslüman değilim!" diyenler de şampiyon kâfirler ligine kabul edilebilmek için her melâneti göze alanlardır."²⁴

Özel'e göre bir insanın Müslüman olmaksızın Türk, Türk olmaksızın da Müslüman olabilmesi mümkün değildir.²⁵ İslam bir din iken Türklük, bu din etrafında tesis ettirilmiş bir yaşama, düşünme ve idrak pratiği olur. Tarihi tecrübe tetkik edildiğinde açıkça görülecektir ki İslam'ın dünyada bir karşılık bulduğu, kâfirlerin kendisinden çekindiği ve alternatif üretmeyi varoluşsal bir mesele olarak telakki ettikleri yegâne gelenek de Türk fikri etrafında tesis edilmiştir. Bu manada hususiyetle modern sonrası dönemde Müslümanların dünyaya yeniden bir teklifte bulunmaları, bir dünya görüş ve yaşam pratiği önermelerinin imkânı da Türklüğün içinde barındırdığı potansiyelde aranır. Ona göre modernleşme devrinde Türklüğün varlığını koruyabilmesinin yegâne sebebi Türklüğün varlığını sağlayan imkânın İslam itikadında saklı olduğunun şuurunda olunmasıdır.²⁶ Böylece "kâfirlerin insafına" sığınılmamış, modern çağdaki bu direniş Türklüğün işareti olarak telakki edilmiştir.²⁷

²² İsmet Özel, "Bir Millet'in Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur."-II", *Çelimli Çalım* 9 (Cemaziyelevvel 1436), 26.

²³ Özel, "Bir Millet'in Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur."-II", 26.

²⁴ İsmet Özel, "Eşim Seni Sine Sine Süren Kim? Kimdir Şiir? Şair Onun Nesidir?", *Çelimli Çalım* 17 (Muharrem 1437), 21.

²⁵ Özel, "Dünlenmek, Bugünlemek, Yarınsamak", 21.

²⁶ İsmet Özel, "Kulun Tedbiri, Allah'ın Takdiri (2)", *Çelimli Çalım* 15 (Zilka'de 1436), 21.

²⁷ Özel, "Dünlenmek, Bugünlemek, Yarınsamak", 21.

Türk fikri, Anadolu'nun vatan edinilmesi ile tesis edilen yapılarda tecessüm eder. “Yani bu topraklar tarihin belli bir safhasında kimlik” değiştirir²⁸ ve bu hüviyet değişiminin ardından da Türk fikri etrafında yeni bir düzen tesis edilir.²⁹ Özel'e göre tesis edilen bu düzen 'optimum' bir hayat ve idare tarzı olduğundan yıkmak da oldukça zor olmuştur.³⁰ Tarihte duraklama devrine, Osmanlı Devleti'nden başka hiçbir yapıda rastlanamayacağına işaret eden Özel'e göre, bu durumun sebebi de ortaya konan bu 'optimum' idare tarzını yıkmamanın oldukça uzun sürmesidir.³¹ Bu idare tarzına yönelik saldırılardaki ilk başarı ise Tanzimat düzeninin mümkün kılınabilmesiyle gerçekleşir.³² Türk fikri ile birlikte bahsi geçen idare tarzının tesisi, Türklerin karşısında bulunanların, Türklere karşı çözüm arayışlarını da beraberinde getirir. Modern dünya sistemi denen kapitalist tahakküm düzeni bu durumun yani Türkleri mağlup etme arayışlarının bir sonucu olarak teşekkül ettirilir. Özel bu meseleyi şöyle izah eder:

“Türkler XIII. Hıristiyan asrında Diyar-ı Rûm'u Dârü'l-İslâm kılarak vatan toprağına kavuştu. ...Türklerin kendi yerlerini bulmuş olmaları Türk olmayanların akıllarını başlarına devşirmelerine sebep oldu. Küçük Asya'nın ve Balkanların Türk hâkimiyeti altına girmesi Frengistan'ı doğurdu. Artık onların da illeri vardı, Türk iline benzemez. Beride Türk ili ne mânâ taşıyordu? Neresiydi Türk vatanı? Bu söz, Türk vatanı tabir ettiğimiz şey Rabbim Allah, kitabım Kur'an diyen erkek, kadın ve çocukların üzerlerine toz kondurulmadığı kararlı denge yerini anlatıyordu.”³³

Türklerin menşei konusu da İsmet Özel'in üzerine kafa yorduğu meseleler arasında olur. Ona göre Türklüğün nesebi bir mesele olmaması, kaynağın da Orta Asya'da aranmamasını yanında getirir. “Türkler bir yerden geldiyse orası Orta Asya değildir.

²⁸ Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 21; Özel, “Ebedi Yurdun Üzerinde Yurt Üstünde Ebediyyen”, 21.

²⁹ Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 21.

³⁰ Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 21.

³¹ Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 21. İsmet Özel her ne kadar belli konularda Haldunî mektebin talebesi olsa da bahsi geçen duraklama, çözülme devirleri gibi meselelerde Özel'in sathi bir yaklaşıma sahip olduğu açıktır. İbn Haldun'un *Mukaddime*'de ortaya koyduğu tavırlar nazariyesini idrak etmiş bir zihniyetin duraklama, çözülme gibi durumları yalnızca Osmanlı Devleti'ne has kılması mümkün gözükmemektedir. Bu süreçler devletler için tabii durumlardır.

³² Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 21.

³³ Özel, “Ebedi Yurdun Üzerinde Yurt Üstünde Ebediyyen”, 21.

Türkler İslâm âleminin Bağdat-Şam mihverindeki gözde sahasını kendi yaşadıkları ve hüküm sürdükleri bölgeye çekmiş olmanın fillî gücünden gelenlerdir.”³⁴ Bunun yanında Özel’in, devletlerin mahiyet ve keyfiyetini idrakte Haldunî nazariyenin takipçisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Özel’e göre tarihte Türk varlığı, İslam seriyyesi ile müteradiftir.³⁵ Ordu-millet olma vasfına haiz Türkler, tarihteki yerlerini 12. yüzyılda İslam’ın kılıcı olarak almış ve varlıklarını kafirlerin kendilerine olan güvenlerini yok etmek suretiyle temin etmiştir.³⁶ Endülüs Emevileri’ni yıkan şey de gene ona göre savaşçı ve bedevi karakterlerini kaybederek hadarîleşmeleridir.³⁷

Hülasaten İsmet Özel, doğru istikametın Türklük olduğuna işaret eder, sapmanın ise Türklükten kaçışla alakalı olduğunu belirtir. Bu manada bir Türk’ün dünyaya bedel olduğunu da itikadî bir kabul haline getirir.³⁸

2.2. Çelimli Çalım’da İsmet Özel’in Türkiye ve Dünya Sistemi Tasavvuru

İsmet Özel, Türkiye’nin kuruluşu hususunda İstiklâl Harbi’ne hususi bir önem verir ve İstiklâl Harbi’ni bu toprakların ikinci kez vatan haline getirilmesi olarak görür. Ona göre “Türkler Sakarya Meydan Muharebesi vesilesiyle yedi düvelin kalbine korku salmamış olsalardı ve hepsinin gözüne korkulacak bir millet olarak görünmemiş olsalardı Cumhuriyet’i ilân edecek ortam doğmazdı.”³⁹ Bu şartlarda Özel’e göre uluslararası sistem, Türkiye’nin yönetimini en azıyla yetinenlere tevdi etmiş, fazlasını talep edenler ise tasfiye edilmiştir.⁴⁰ Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra kaybeden devletlerin hükümdarları tasfiye edilirken, son Osmanlı hükümdarı Sultan Vahdettin’in padişah olabilmesinin de sebebi

³⁴ İsmet Özel, “Yeni Türkiye: Bir Cürm-i Meşhut”, *Çelimli Çalım* 7 (Rebiülevvel 1436), 19.

³⁵ İsmet Özel, “Kimsiniz? Kimlerin Arınsıdasınız? Canlı Bomba Dedikleri Bilhassa Sizin Düşmanınız mı? Düşman Saydıklarınızı Gözünüzde Canlı Bomba Şeklinde Canlandırdığınız Oldu mu? Hatırınıza Bir Zamanlar Bomba Gibiyim Dediğiniz Gelirse Kendinizde Canlı Bomba Takati Bulma İhtimali Var mı? İşinize Hangisi Geliyor: Bilmek mi, Bilir Gibi Yapmak, Yoksa Bilmez Görünmek mi? Hiçbiri. Sizin İşiniz Bitik.”, *Çelimli Çalım* 13 (Ramazan 1436), 22.

³⁶ Özel, “Yeni Türkiye: Bir Cürm-i Meşhut”, 21.

³⁷ Özel, “Kimsiniz? Kimlerin Arınsıdasınız?”, 22.

³⁸ İsmet Özel, “İşlem Tamamlandı”, 21.

³⁹ Özel, “Kulun Tedbiri, Allah’ın Takdiri (2)”, 21. Özel “Biz millet olarak, devlet olarak mevcudiyetimizi Birinci Dünya Savaşı sonunun şartları ebadında sabitleştirmiştik.” ifadesiyle İstiklâl Harbi öncesi duruma işaret ederek, bu harbin kurucu hüviyetini bir kez daha ortaya koyar. İsmet Özel, ““İnsan Oluşumuzun Tam Merkezinde Şiirle İçli Dışlı Oluruz.””, *Çelimli Çalım* 2 (Şevval 1435), 11.

⁴⁰ İsmet Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, *Çelimli Çalım* 3 (Zilka’de 1435), 12.

burada aranmalıdır. Sonrasında Sultan Vahdettin'in yönetimin azamisini talep etmesi onun sonunu hazırlamış ve yönetim asgari şartları kabul edenlere devredilmiştir.⁴¹

Bu şartlar hususunda Özel, kendisi müddei olmasa dahi bir iddianın ravisi olur: “Yani Lozan’ın gizli hükümleri açıklanmadığına göre güya gizli hükümler yoktu. Ama var idiye ve açıklanmadıysa... Ve dilden dile dolaşan şöyle bir şey var: “2023 yılında Lozan Anlaşması yerini Sevr’e bırakacak.” Gizli hükümlerin birinin bu olduğu söyleniyor.”⁴² Ardından bu iddia ile ilgili olarak böyle bir durumda Türkiye’yi Sevr’e götürenlerin Sevr’in şartlarıyla dahi tatmin olmayacağı değerlendirmesini yapar. Mücadelenin Sevr’in fazla olduğunu söyleyenler ile Sevr’i müdafaa etmeye çalışanlar arasında gerçekleşeceğini söyler. Bu çerçevede Özel, İstiklâl Harbi’nin bitmediği sonucuna varır.⁴³ Çünkü nihai hedef Türklerin vatanlarındaki varlığını tamamen yok etmektir. “Bugün globalizm dediğimiz şey aynı zamanda Türkiye’nin haritadan silinmesine hem finans hâkimiyeti açısından hem de tezler, argümanlar bakımından malzeme temin eden bir şeydir.”⁴⁴ Türk adından korkan ve tahammül edemeyen sistem ve sistemi temsil eden zevatın Sevr’in Türklere bıraktığı çok küçük bölgeye bile tahammülü yoktur. Bu tahammülsüzlüğün devamı olarak ortaya çıkacak girişimlere karşı İstiklâl Harbi devam etmektedir. Özel, bu doğrultuda İstiklâl Harbi sona ermiştir diyenlerin vatanın ve milletin salahı için tasfiye edilmesi icap ettiğine işaret eder.⁴⁵ Ona göre Lozan Anlaşması, şartları ilan edildiği günden itibaren Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere’yi rahatsız etmektedir. Yani Türk fikrinin en yanlış istikamette değerlendirildiği, İslam düşmanı ve Batı taklitçisi bir yola girdiği dönemde dahi bu yanlış yolun Türklük için bir fayda temin etmesi uluslararası sistemi endişelendirmiştir.⁴⁶

Özel’e göre bugün medeniyet olarak adlandırılan şey Türk fikrine karşı tesis edilmiştir.⁴⁷ Medeniyet kavramının içini dolduran kapitalizm, Türk düşmanlığı ve

⁴¹ Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, 12.

⁴² Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, 12.

⁴³ Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, 12.

⁴⁴ İsmet Özel, “‘Türkiye’nin Hayatyeti Batı Medeniyeti’nin Çöküşüne Gider’”, *Çelimli Çalım 5* (Muharrem 1436), 17.

⁴⁵ Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, 12.

⁴⁶ Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, 13.

⁴⁷ Özel, “Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefer!” , 21.

orkusundan doğar. İktisat, felsefe, bilim, sanat, teknik ve kültür namına üretilmiş ne varsa meşruiyetini Türk karşıtlığında bulur.⁴⁸ Özel, Türk olmanın bazı meselelerin farkına varmayı da yanında getireceğine inanır:

“Eğer kendinizi Türk hissediyorsanız Batılılaşma, Aydınlanma, Modernlik, İlerleme, Gelişme, Değişim, Trend ve benzeri kavramların tek kelimedede toplanıp birleştiğini fark etmiş olursunuz: Kapitalizm. ...Kendini Türk hissetmeyen herkes hayatta bulunuşunun mazeretini kapitalizmin akıbeti bahsi dâhilinde arayacaktır. Dahası, bunlar geleceğe dair bütün planlarını kapitalizmin akıbeti uyarınca yapmışlardır. ...Türk aleyhine dönen dolabın suyu sermaye hâkimiyeti deresinden geliyor.”⁴⁹

Bugün Avrupa tarihi olarak anlatılan tarih temelde Türk karşıtı bir düzenin tesis edilme tarihidir.⁵⁰ Medeniyet ve Türkler arasında görülen mücadele esas olarak dinî bir mahiyette olup Türk’ün karşısındakiler tamamen gayr-i Müslim birliği olur. Mesele kavmî değil dinî bir meseledir.⁵¹ Bundan dolayı Türk olmayanların kendini adadığı şey kapitalizmin akıbeti olmuştur.⁵² Herkes kendi akıbetini müntesibi olduğu dine raptetmiştir. “Dinine sadık kalanlar Dünya Sistemi karşısında sahip çıkılan tek şeyin sadece ve sadece Türk hayatı olduğu hakikatini bütün yerküre sathında gösterdi.”⁵³ Bununla beraber kapitalizm yeryüzünden silinecekse bu da ancak Türklük ile ve Türk fikriyle alakalıdır.⁵⁴

Bütün bunlar doğrultusunda İsmet Özel, bugün dünyada yaşamının ancak iki şekli olabileceği sonucuna varır. Hayatı tatbik etmenin ilk şekli İslâm’ın bir hayatı idrak ve tatbik yöntemi olarak tecessüm ettiği Türklük, diğeri ise kapitalizmin ete kemiğe bürünmüş hali olan Amerikanlıktır. Türk ya da Amerikan olmak neseple alakalı, doğuştan edinilen özellikler değil, tercihle alakalı şeylerdir. Bu çerçevede insanlar bu ikisi arasında bir tercih

⁴⁸ Özel, “Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefere!”, 21.

⁴⁹ Özel, “Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefere!”, 21.

⁵⁰ Özel, “Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefere!”, 21.

⁵¹ Özel, “Kulun Tedbiri, Allah’ın Takdiri (2)”, 21.

⁵² Özel, “Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefere!”, 21.

⁵³ Özel, “Kimsiniz? Kimlerin Arasındasınız?”, 24.

⁵⁴ Özel, “Kimsiniz? Kimlerin Arasındasınız?”, 22.

yapmak mecburiyetindedirler. İsmet Özel bundan dolayı “Karar verin: Kimsiniz? Türk mü, Amerikan gâvuru mu?” sorusunu sorar.⁵⁵

İsmet Özel'in geçmişten beri neredeyse bütün metinlerinde başvurduğu en önemli kavramlardan biri Immanuel Wallerstein'ın (öl. 2019) “dünya sistemi” kavramsallaştırmasıdır.⁵⁶ Küresel kapitalizm üzerine geliştirilmiş teorik perspektiflerden biri olan bu yaklaşım, Özel tarafından Türklükle irtibatlı bir hale sokularak geliştirilir. Doğru yoldan ayrılmayı Türklükten sapma ile irtibatlı gördüğünü ifade ettiğimiz Özel, bu istikamette Türklüğe karşı tesis edilmiş dünya düzenini de bir sapma olarak adlandırır.⁵⁷

“Bu manada, bugün globalleştiğini söylediğimiz ya da öyle söylenen dünyada bir tuhafılık var. Yani bu globalleşme bütün kürenin kendi tercihi ile yani bu globalleşmeye maruz kalmış dünyanın her yöresinin hep beraber globalleşelim diye karar verip aldıkları bir sonuç değil. Peki ne? Bu bir sapma olarak başlayan hadisenin bütün dünyaya kabul ettirilmiş bir hali. Sapma olarak başladığını neden iddia ediyoruz? Şuradan iddia ediyoruz; dünyada, dünyanın geçmişinde öğrenebildiğimiz, fark edebildiğimiz kadarıyla birçok medeniyetler teşhis ediyoruz.”⁵⁸

2.3. Çelimli Çalım'da İsmet Özel'in İslamcılık ve Milliyetçilik Tasavvuru

İsmet Özel'in düşünce dünyasında millet, geleneğin tasavvur ettiği şekilde bir mahiyet ve keyfiyete sahiptir.⁵⁹ Daha önce işaret edildiği üzere din ile müteradif bir niteliğe bürünen millet kavramı bu istikamette gerektiği durumlarda dinin yerine de intikal edebilir.⁶⁰ Bu çerçevede şunu söylemek mümkündür ki modernleşme devrinde her ne kadar ulus kavramıyla aynîleştirilmiş olsa da millî ve dinî lafızları Türk düşünce geleneğinde

⁵⁵ Özel, “Kimsiniz? Kimlerin Arasındasınız?”, 23.

⁵⁶ Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, çev. Nuri Ersoy & Ender Abadoğlu (İstanbul: BGST Yayınları, 2018); a.mlf., *Modern Dünya Sistemi 1*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010); a.mlf., *Modern Dünya Sistemi 2*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010); a.mlf., *Modern Dünya Sistemi 3*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2011); a.mlf., *Modern Dünya Sistemi 4*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2014).

⁵⁷ İsmet Özel, “İnsanlar İkiye Ayrılıyor: Kendini Borçlu Sayanlar ve Alacaklı Sayanlar.”, *Çelimli Çalım 4* (Zilhicce 1435), 13.

⁵⁸ Özel, “İnsanlar İkiye Ayrılıyor: Kendini Borçlu Sayanlar ve Alacaklı Sayanlar.”, 13.

⁵⁹ Özel, “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!”, 13.

⁶⁰ “İslâmî literatürde millet kelimesinin, “Allah'ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar” şeklinde yer alan tanımıyla din ve şeriatla eş anlamlı olduğu belirtilmekte, ancak bakış açısına bağlı olarak aralarında fark bulunduğu dikkat çekilmektedir.” Recep Şentürk, “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/64.

müteradif niteliktedir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse kavramsal manada milliyetçilik ile İslamcılık arasında mahiyet farkı yoktur. Fakat özellikle altmışlardan itibaren Türkiye’de öncelikle çeviri faaliyetleri, sonrasında ise çeşitli dergi ve yayınevleriyle güçlendirilen, Seyyid Kutub (öl. 1966), Mevdûdî (öl. 1979), Ali Şerîatî (öl. 1977) gibi isimlerin örnek olarak gösterildiği İslamcılık algısının, Osmanlı modernleşme tecrübesi sonucu teşekkül etmiş, bu toprakların dünya idraki etrafında konuşan isimlerin eliyle neşvü nema bulmuş yerli ve millî İslamcılığın yerine ikame edilme ve diğerinin düşünce dünyasından tasfiye edilme çabasıyla birlikte, İslamcılık, devlet, millet, mezhep ve meşrep ile kavgalı bir çehreye büründürülmüştür.⁶¹ Sol düşünce geleneğinden öğrenilen enternasyonalizmin ümmet kavramı etrafında dillendirildiği bu düşünce, temelde hiçbir geleneksel meşruluğa sahip olmamasına rağmen özellikle siyasî alanda belli zümrelerin rağbet göstermesi sebebiyle Türkiye’de mütehakkim İslamcılık düşüncesi hüviyetine büründürülmüştür. İsmet Özel’in İslamcılık kavramını geçmişten günümüze kadar benimsememesi ve özellikle son dönemde siyasal İslam olarak anarak tahfif ve tahkir

⁶¹ Günümüz İslamcılık literatüründe hem ontolojik, hem epistemolojik hem de metodolojik açıdan moderniteden beslendiği herkesçe kabul edilen İslamcılık düşüncesi ile ilgili bu mütearifenin siyasî olduğunu dönemi tetkik edenler bilirler. İslamcılık dendiğinde aklıma Cemâleddin Afgânî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh’un (öl. 1905) kurucusu olduğu; Seyyid Kutub, Mevdûdî, Ali Şerîatî, Humeynî (öl. 1989), İsmâil Râcî Fârûkî (öl. 1986), Fazlurrahman (öl. 1988), Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimlerin elinde yükselen, enternasyonalist, mezhep ve meşrep tanımayan bir fikriyattan başka bir şey gelmeyenlerin, modernitenin İslamcılığın kurucusu olduğunu zannetmeleri de gayet tabiidir. Bu çerçevede İsmail Kara’nın Avrupa ve Amerika’daki İslamcılık çalışmalarının Mısır, İran ve Hind Altkıtası’nı İslamcılığın merkezi olarak gösteren ve Türk tecrübesini bunların bir taklidi olarak vasıflandıran çalışmaların operasyonel niteliğine yönelik işareti haklı bir itirazdır. Türk İslamcılığını görmezden gelen ve sıfırlamaya çalışan unsurların temel sorunu, Türk İslamcılığının sahip olduğu potansiyel olmuştur. Şunu söylemek mümkündür ki Türk İslamcılığı, Türk geleneğinin modern dönemde tecessüm etmiş hali ve bu manada bu geleneğin bir devamı hüviyetindedir. İslamcılığın Türklük, tasavvuf ve gelenekle kavgalı olduğuna dair iddialar gücünü yalnızca alanda söz sahibi olma hakkı kendisine kazandırılmış zevatın bunları söylemesine borçludur. Bu meseleleri merkeze alan çalışmalar incelendiğinde, Türk İslamcılığını teşekkül ettirmiş isimlerin hayat ve eserlerinin yazıldıkları dönem ve şartlar çerçevesinde küllî bir değerlendirilmeye tabi tutulmadığı, bugün mütearife haline gelen tüm hükümlerin cımbızla çekilip bağlamından koparılan cümleler etrafında verildiği rahatlıkla görülecektir. Halbuki Babanzâde Ahmed Naim (öl. 1934), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (öl. 1914), Elmalılı Hamdi Efendi (öl. 1942), Said Halim Paşa, Ahmet Hamdi Akseki (öl. 1951), Mehmet Akif, Ahmet Cevdet Paşa (öl. 1895) gibi isimler asrileşme tarihi ile birlikte ve bütünlüklü bir şekilde değerlendirildiğinde söylemlerinin bugün İslamcılık çalışmalarında tespit edilenden çok daha farklı bir istikameti işaret ettiği kendiliğinden açığa çıkacaktır. Bu manada İslamcılığın değil, İslamcılıkların varlığına işaret etmek bir gereklilik haline gelse de Türk İslamcılığı dışındaki İslamcılık tasavvurlarının belli bir geleneğe yaslandığını söylemek kolay olmaz. Modern metodolojiler kullanılarak teşekkül ettirilmiş, asrileşme devrine kadar İslam namına uygulanan ne varsa bid’at ve hurafe söylemleriyle sıfırlamaya gayret gösteren, kimin elindeyse onun rengine giren, enternasyonal mahiyet ve keyfiyetini köksüz olmasından alan İslamcılık düşüncesinin, köksüzlüğü nisbetinde temelsiz olması da anormal değildir. Halbuki Türk İslamcılığı bin yıllık bir İslam idrakinin modern dönemde büründüğü yeni çehreyi ifade eder. Hülâsaten şunu söylemek mümkündür ki Türk geleneği İslamcılıkta tecessüm etmiş, ete kemiğe bürünmüş İslamcılık diye görünmüştür.

etmesinin esrarı da burada aranmalıdır. Şu ifadeler bu çerçevede değerlendirildiğinde daha anlaşılabilir bir hale gelir:

“...Türkiye'nin İslâmi siyaset yoluyla yeniden bir manipülasyona maruz bırakılması İslâmiyet'in hiçbir şekilde gündeme getirilmemesi şartıyla o zaman başlatıldı. Cümlem karışık görünüyor. Şöyle; 1973 yılında Türkiye'de bir daha İslâmî talepler öne sürülemez fikri birilerinde o kadar kesin idi ki siyasal İslâm başlatıldı. Yani “Nasıl olsa Türkiye'de İslâmî talepler gündeme getirilemez!” deniyordu ve bunda da hiç yanılmadıklarını bugün gördük. Türkiye siyasal İslâm yolu ile İslâm'dan koparıldı. Bunun çok bariz tezahürleri var.”⁶²

Özel'in milliyetçilik vurgusuyla işaret ettiği milletin din, milliyetçiliğin de İslamcılık olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki Özel'in İslamcılık ve milliyetçilik tasavvuru, geleneğin kendisinde tecessüm ettiği İslamcılık'tan farklı değildir.⁶³ İstiklâl Marşı Derneği'nin hem ismen hem de fikren Mehmet Akif çizgisini bu denli öne çıkarması, Özel'in Akif'e yönelik tenkitlerinin dahi Akif'i küllî bir değerlendirmeyi sağlayacak tetkik eksikliğinden kaynaklanan, yanlış ön kabullerle mayalanan, Akif'in işaret ettiğimiz köksüz İslamcılık düşüncesinin kökleri olarak kabul edilen Afgânî-Abduh çizgisi ile irtibatıyla⁶⁴ alakadar olduğu hatırlandığında Özel'in İslamcı niteliği daha da iyi anlaşılacaktır.⁶⁵

⁶² Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 23. Benzer bir söylemi Özel'in 12 Eylül 1980 sonrası sürecin değerlendirildiği şu ifadelerinde de görmek mümkündür: “Ve 12 Eylül 1980'den sonra da bu ülkenin devam etme ihtimalini güçlendiren şeyin millî kimlik olması tehlikesi vardı, bu tehlike bertaraf edildi. Yani 12 Eylül 1980'den sonra İslâmî temayüllerin bayraklaşması millî varlık kavramının elimine edilmesi manasına geliyordu. Yani “Biz İslâm istiyoruz, Türklük istemiyoruz!” diyorlardı. Ve bunlar başarı ile sonuçlandı. Bugün insanların kafası dünyaya entegre olmamızın en sıhhatli sonucu vereceği yolunda çalışıyor.” Özel, “Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın”, 24.

⁶³ Modern dönem Türk düşünce ve siyaset tarihi çalışmaları, modernleşme problemine çözümler üretmek üzere özellikle Meşrutiyet sonrası Namık Kemal (öl. 1888) gibi isimlerin devletten bağımsız bir şekilde düşünce ürettiklerini ve bu düşüncelerin bir süre sonra ideolojiler olarak Osmanlı düşünce dünyasına intikal ettiğini savunur. Buna göre bu ideolojiler Osmanlıcılık, İslamcılık ve Milliyetçilik'tir. Bu yaklaşımlardan ilki olan Osmanlıcılık aynı zamanda ilk terk edilen de olmuş, düşünce dünyasındaki tartışma İslamcılar ile Milliyetçiler arasında cereyan etmiştir. Bu söylem İslamcılık ve Milliyetçiliği başka dünya, din ve siyaset tasavvuruna sahip farklı ve birbiriyle tenakuz arz eden düşünce sistemleri olarak sunar. Böylece Arapça bir kavram olan ve Kur'ân-ı Kerîm ıstılahında din ile aynı manaya gelecek şekilde anlamlandırılan millet kavramı, kurulan yeni düzen ve devlette dinin alternatifi olarak sunulur. Fikriyat ve siyaset dini merkezi alanlar ile milleti merkeze alanlar olarak tahkim edilir. Halbuki bu ayırım yapaydır. Türk düşüncesi bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda din ve millet arasında hem keyfiyet hem de mahiyet olarak herhangi bir fark görülmediği açıkça anlaşılır. Millet kavramının dini niteliği hususunda Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi'nin millet maddesine bir göz atmak yeterli olacaktır. Bk. Şentürk, “Millet”, 30/64.

⁶⁴ Mehmet Akif, dönemde her ne kadar Muhammed Abduh'tan etkilenir gibi gözükse ve *Safahat*'ında ona yer verse de Türk İslamcılığının müdevvini olarak Mehmet Akif'in zihniyeti hiç de zannedildiği gibi değildir. Bugün Akif'i Abduhçu olduğu iddiası ile tenkit etme gayreti gösterenlerin zihniyetinin Akif'ten çok daha Abduhçu olduğunu,

İsmet Özel'in fikriyatında İslamcılık, milliyetçilik üzerinden Türkiye ile rabitali bir niteliğe bürünür. Böylece Türkiye'nin ikbali ile İslamcılığın ikbali aynileşir. Türkiye'nin geleceği ile dertlenenler ancak milliyetçiler yani İslamcılardır.

“Şimdi bu manada Türkiye anlaşılmaya değer, benimsenilmeye değer bir ülke midir? Bunu insanların düşünceleri lâzım. Türkiye anlaşılmaya ve benimsenilmeye değer bir ülke kabul ediliyorsa, birileri “Türkiye’de olan biteni anlıyorum ve benimsiyorum, bunlar benim meselelerim, benim neşelerim vs.” diyorsa, bunlar Türk milliyetçileridir. Çünkü Türk milliyetçilerinden başka hiç kimse bunu söylemez. “Bana ne Türkiye’den...” diyenler az mı? Ben bu sözü kaç ağızdan, kaç kez duydum. “Hayır, bu ülke hesaba katılır bir ülkedir, her türlü dikkati hak eder, bu ülke artı ve eksi birçok vafa sahiptir... Eksikliğiyle, gediğiyle, fazlasıyla, süsüyle bu memleket benim memleketim ve bu memleketin kaderi aynı zamanda benim kaderim!” diyen insana “Türk milliyetçisi” deriz. Başka bir isim takamazsınız. Türkiye diye bir yer olacak mı olmayacak mı? Bu, o insanların meseleleri.”⁶⁶

Bununla beraber İsmet Özel, Türkiye'nin ikbalini İstiklâl Marşı Derneği'nin varlığı ve ikbali ile de mukayyet kılar. Özel'e göre bütün İslam tarihinde Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren ilk ve böylece tek sahici hareket, İstiklâl Marşı Derneği'dir.⁶⁷ Bu hareketin en önemli amacı “...Türkiye’de sözü geçenlerden biri olmak değil; Türkiye’de tek sözü geçen olmaktır!”⁶⁸

meseleyi yakinen tetkik edenler bilirler. Konuyla alakalı olarak bk. Enes Şahin, *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 82-108.

⁶⁵ Özel, “İşlem Tamamlandı, Netice Sıfır”, 20. Türkiye’de milliyetçiliğin ulusçuluğa dönüşmesinin en önemli mümessillerinden biri Afgânî’dir. Afgânî “...Hindistan, Mısır ve Türkiye’de geçmiş Hindu, Firavun dönemi ve İslam öncesi Türk’ün büyüklüğüne başvurmuş ve bu sayede İslamî hislerle yan yana milliyetçiliğin yükselmesine de yardım etmiştir.” Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme Makaleler III* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 48. Bu duruma şahadet edenlerden biri de Ziya Gökalp’tir: “Türk şairi Mehmet Emin Beye, Türkçülüğü aşıl原因an -mumaileyhin beyanatına göre- Şeyh Cemaledini Efgani’dir. Mısır’da Şeyh Mehmet Abde’yi, Şimal Türkleri arasında Ziyaeddin bin Fahreddin’i yetiştiren bu büyük İslâm müceddidi, Türk vatanında Mehmet Emin Beyi bularak halk lisanında, halk vezninde milliyetperverane şiirler yazmasını tavsiye etmiştir.” Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Varlık Yayınevi, 1968), 9-10. Özel’in milliyetçilik diyerek İslamcılıktan başka bir şeye işaret ettiğini zannedenlerin, böyle bir durumda Özel’in Afgânî’yi böyle bir bilinç uyandırdığı için takdir değil takdir ediyor olması gerektiğini anlaması meseleyi idrak etmelerini kolaylaştıracaktır.

⁶⁶ İsmet Özel, ““Bir Milletın Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur.””, *Çelimli Çalım 6* (Safer 1436), 19.

⁶⁷ Özel, “Yeni Türkiye: Bir Cürm-i Meşhut”, 20.

⁶⁸ Özel, ““Bir Milletın Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur.””, 21.

Sonuç Yerine: İsmet Özel Türk İslamcılığının Neresinde, Türk İslamcılığı İsmet Özel'in Neresinde?

Modern Türk ve İslamcılık düşüncesi değerlendirildiğinde İsmet Özel'in bir merhale olduğunu kabul etmeyen yok gibidir. Bununla beraber bu hakikati hiçe sayanların varlığı bilinse de bir şeyi yok saymakla yok olmayacağı da mütearifedir. Zira modern dönemde düşünce dünyamızın *Üç Mesele* gibi kaç metin üretebildiği sorusuna cevap vermek zannedildiği kadar kolay olmaz. Özel'in metinleri ile iştiğal eden herkes ciddi bir düşünme istidadı ile karşı karşıya olduğunu anlar. Söyledikleri beğenilse de beğenilmese de inandığı hakikatleri, söylemenin sonuçlarını düşünmeden ve bunun farkındalığı ile ifade ettiğini de onu az çok takip eden herkes bilir. İstiklâl Marşı Derneği'nin kurulmasından itibaren Özel'in dikkat çektiği meseleler, sarf ettiği sözler, yazdığı metinler ve verdiği konferanslar her ne kadar senelerin 'Özelciler'ini rahatsız etmiş olsa da Özel'in İslamcılık içerisinde başka bir istikameti işaret ettiği de sarahaten ortadadır. Her dönemde kullandığı dili Türk İslamcılığını ihya ve ibka etmek maksadıyla yenileyen ve değiştiren, gündemine aldığı meselelerin bir müddet sonra Türkiye'nin meselelerine dönüştüğüne şahit olunan İsmet Özel'in, Türk İslamcılığındaki yerini tartışmaya açmak bile abes olur. Bu istikamette şunu söylemek mümkündür ki İsmet Özel, günümüz Türk İslamcılığı içerisinde ne söylediğine dikkat edilmesi icap eden isimlerin başında gelir. *İsmet Özel Türk İslamcılığının neresinde?* sorusunun cevabı en açık şekilde budur.

Türk İslamcılığı İsmet Özel'in neresinde? sorusu ise meseleye biraz daha eleştirel bir bakışı gerektirir. Düşünce dünyamızın mayasını çalan isimlerden biri olan Gazzâlî'nin (öl. 1111) Müslümanlığını sorgulayan⁶⁹, kurduğu yapıyı Hulefâ-i Râşidîn'den beri ilk doğru oluşum olarak gören, Yavuz Sultan Selim (öl. 1520) ve Kanunî Sultan Süleyman'ı

⁶⁹ "Heidegger, "Batı felsefesi, varlık mefhumunu unuttu ve bu unutkanın başlangıç noktası da Descartes." der. Descartes'a bakıyorsun, en büyük kaynağı Gazali. O zaman Müslüman mı Descartes? Gazali Müslüman mı? Yani eğer bir adam *İhyâu Ulûmi'd-Din* diye kitap yazdıysa... Yani bir "ilim" kabul ediyor, bir de "din bilimleri" kabul ediyor. Din bilimlerinin ihyası. Din bilimleri diye bir şey yok, "İlm" diye bir şey var. Kur'ân nazil olmadan önce, Âdem yaratıldığından beri "ilm" sahibi insanlar hep vardı. Kur'ân'da bu defalarca geçer: "İlm sahipleri ki itiraz ettiler ...". Yani bizim hoşumuza giden yalanlar var ve bunlardan vazgeçemiyoruz.". Özel, "“Bir Milletlin Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur.”-II", 28.

(öl. 1566) ne gibi bir mana ifade ettiği açık olmayan sözlerle hedef gösteren⁷⁰ birine normal şartlarda ne söylenmesi icap ediyorsa İsmet Özel'e de onu söylemenin icap ettiği açıktır. Gazzâlî olmadan nasıl Türk olacağı sorusuna Özel'in nasıl cevap vereceği belli değildir. Yenilir yutulur şeyler söylememeyi haklı olarak bir şahsiyet meselesi gören Özel'in⁷¹ bunları hakikate muarız da olsa söylemesi, Türk geleneğini tesis eden isimleri karşısına alması makul bulunamaz. İsmet Özel, Türklüğün ancak Türk geleneğine sahip çıkmak ve onu ibka etmeye gayret göstermekle mümkün olabileceğini anladığını, tesis ettiği fikir sistemi ile açıkça göstermiş olsa da bunun bir usul etrafında inşa edilmediği de sarahaten ortadadır. Bu usul yokluğu ise ortaya konulan fikirlerin yapısal bir niteliğe bürünmesinin önüne geçer, çok ciddi bir temeli olan ve üzerine felsefe yapılması varoluşsal öneme sahip olan meseleler ancak belli bir zümrenin mottosu olarak görünür niteliğe bürünür. Bu minvalde İsmet Özel'in Türk İslamcılığı içerisinde hususi bir yeri olduğu muhakkak olsa da Türk geleneğinin belli cephelerine neyzen bakması, teşekkül ettirdiği fikirlerin tüm kaynakları Türk geleneğine yaslanan biri için bu yerin ciddiyetine gölge düşürür. İsmet Özel ve İstiklâl Marşı Derneği Türklüğün havarici gibidir. Fakat bu da daha önce işaret ettiğimiz sebebi asabiyet ve onun etrafında teşekkül ettirilen bedavet merkezli düşüncenin bir icabı olsa gerektir.

Hülasaten şunu ifade etmek icap eder ki İsmet Özel'in düşünce, söz ve eserlerinin belli bir işleve sahip olduğu açıktır. Farz-ı kifaye olarak telakki edebileceğimiz bu sözlerin onun tarafından dile getirilmiş olması, yukarıda işaret ettiğimiz hususların bizatihi

⁷⁰ “Hulefa-i Raşidin devrinden sonra ilk sahici hareketin İstiklâl Marşı Derneği olduğu iddiası bize (yahut sadece bana) ait. Hulefa-i Raşidin devrinden sonra herkes, her hususta, her zaman diliminde doğrunun yarısını söyleyerek gemisini yürüttü. Lâfla peynir gemisinin değilse bile birçok geminin yürüdüğüne şahitlik ettik şimdiye kadar. Hiç kimse doğrunun yarısının yanlışın tamamı olduğuna dikkat etmedi. Hiç kimse Yavuz Sultan Selim'in Filistin'den geçerken buraya Yahudilerin yerleşmesini memnu kılan Roma yasasını ilga edişini öne çıkarmadı. Kanunî Sultan Süleyman'ın Ağlama Duvarı'nı tamir ettirişine dikkat çeken çıkmadı. Asırlar boyunca hakem (*arbitermundi*) kim böyle şeylere dikkat çektiyse onu hemen oyundan çıkardı. Oyunda kalmak isteyenler yarım doğruya ısrar etti; mevkiini koruma telâşındaki oyuncu ne zaman bir tam doğrucuya rast geldiyse, ikbalinden olma korkusuyla ona yuh çekti.” Özel, “Yeni Türkiye: Bir Cürm-i Meşhut”, 20.

⁷¹ İsmet Özel katıldığı bir televizyon programında bu meseleyi şöyle açıklar: “Ben yenir yutulur şey söylemiyorum. Çünkü bu televizyon dediğimiz şey sadece yenir yutulur şeylerin söylendiği yerdir. Yani burada sadece yutturmaca vardır. Ben bir televizyon programı yapamıyorum. Belki de bu hayatımda çıktığım son televizyon programı olacak. Çünkü ben yenir yutulur şeyler söylemiyorum, kimseye bir şey yutturmaya çalışmıyorum. Benim söylediklerim yenir yutulur şeyler değil.” “İsmet Özel: “Ben yenir yutulur şeyler söylemiyorum”” (Erişim 1 Kasım 2019).

görmezden gelinmesine rahatlıkla imkân sağlayacak niteliktedir. Türk fikri üzerine işaret ettiği, tartışmaya açtığı ve kaynaklara gitmese de bir fikri imkân olarak ortaya koyduğu meseleler düşünüldüğünde, Özel'in Türk geleneği etrafında hakikate muvafik eser, söylem ve eylemlerinin muarız olanlardan çok daha fazla olduğu aşikârâne şekilde ortaya çıkar. Her yazdığı yazının ardından birilerinin *İsmet Özel artık sadece şiir yazsın* dediği hatırlandığında ise *Çelimli Çalım*'in zannedildiğinden daha etkili ve Türk İslamcılık geleneği içerisinde kıymete haiz bir yerinin olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2012.
- Barthold, V. V.. *Orta Asya Türk -Tarihi-Dersleri-*. Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- Gökalp, Ziya. *Türk Tôresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Devlet Kitapları, 1976.
- Gökalp, Ziya. *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1991.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Ankara: Varlık Yayınevi, 1968.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 1 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2013.
- İstiklâl Marşı Derneği. “Amacımız”. Erişim 1 Kasım 2019. <http://www.istiklalmarsiderneği.org.tr/Sayfa.aspx?SID=11>
- İstiklâl Marşı Derneği. “Üyelik Şartları”. Erişim 1 Kasım 2019. <http://www.istiklalmarsiderneği.org.tr/Sayfa.aspx?SID=14>
- İstiklâl Marşı Derneği. “Tanıtım”. Erişim 1 Kasım 2019. <http://www.istiklalmarsiderneği.org.tr/Sayfa.aspx?SID=10>
- Küçükşakalak, Durmuş. “Türk Milliyetçilerinin Mecmuası”. *Çelimli Çalım* 1 (Ramazan 1435), 2.
- Mahmûd el-Kâşgarî. *Dîvânü Lugâti't-Türk*. çev. Serap Tuba Yurteser - Seçkin Erdi. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Özel, İsmet. “İnsan Oluşumuzun Tam Merkezinde Şiirle İçli Dışlı Oluruz.”. *Çelimli Çalım* 2 (Şevval 1435), 11-13.
- Özel, İsmet. “İstiklâl Harbi Bitti Diyenler Tasfiye Edilmeli!..”. *Çelimli Çalım* 3 (Zilka'de 1435), 11-14.
- Özel, İsmet. “İnsanlar İkiye Ayrılıyor: Kendini Borçlu Sayanlar ve Alacaklı Sayanlar”. *Çelimli Çalım* 4 (Zilhicce 1435), 12-13.

Özel, İsmet. "Türkiye'nin Hayatı Batı Medeniyeti'nin Çöküşüne Gider". *Çelimli Çalım 5* (Muharrem 1436), 16-17.

Özel, İsmet. "Bir Milletın Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur.". *Çelimli Çalım 6* (Safer 1436), 19-21.

Özel, İsmet. "Yeni Türkiye: Bir Cürm-i Meşhut". *Çelimli Çalım 7* (Rebiülevvel 1436), 19-21.

Özel, İsmet. "Yüce Peygamberimize Kötü Söz Söylemeye Zinhar Kefere! Var Mı Bizim Bir Lâfımız Onlarınkine?". *Çelimli Çalım 8* (Rebiülahir 1436), 20-21.

Özel, İsmet. "Bir Milletın Ümidi Yoksa Kendisi de Yoktur."-II". *Çelimli Çalım 9* (Cemaziyelevvel 1436), 26-28.

Özel, İsmet. "Allah'a Kaçın; İstiklâl Marşı Ezberini Bozmayın". *Çelimli Çalım 11* (Recep 1436), 20-24.

Özel, İsmet. "Ebedi Yurdun Üzerinde Yurt Üstünde Ebediyyen". *Çelimli Çalım 12* (Şaban 1436), 20-21.

Özel, İsmet. "Kimsiniz? Kimlerin Arasındasınız? Canlı Bomba Dedikleri Bilhassa Sizin Düşmanınız mı? Düşman Saydıklarınızı Gözünüzde Canlı Bomba Şeklinde Canlandırdığınız Oldu mu? Hatırınıza Bir Zamanlar Bomba Gibiyim Dediğiniz Gelirse Kendinizde Canlı Bomba Takati Bulma İhtimali Var mı? İşinize Hangisi Geliyor: Bilmek mi, Bilir gibi Yapmak, Yoksa Bilmez Görünmek mi? Hiçbiri. Sizin İşiniz Bitik..". *Çelimli Çalım 13* (Ramazan 1436), 22-24.

Özel, İsmet. "Kulun Tedbiri, Allah'ın Takdiri(2)". *Çelimli Çalım 15* (Zilka'de 1436), 20-21.

Özel, İsmet. "Dünlenmek, Bugünlemek, Yarınsamak". *Çelimli Çalım 16* (Zilhicce 1436), 20-21.

Özel, İsmet. "Eşim Seni Sine Sine Süren Kim? Kimdir Şiir? Şair Onun Nesidir?". *Çelimli Çalım 17* (Muharrem 1437), 20-22.

Özel, İsmet. “İşlem Tamamlandı, Netice Sıfır veya Putları Kırdık, Çanları Susturduk, Sonra?”. *Çelimli Çalım* 18 (Safer 1437), 20-21.

Özel, İsmet. *Üç Mesele*. İstanbul: Şûle Yayınları, 16. Basım, 2011.

Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü I*. İstanbul: Tiyo, 2012.

Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklâl Yürüyüşü II*. İstanbul:Tiyo, 2013.

Özel, İsmet. *Kalın Türk*. İstanbul: Tiyo, 11. Basım, 2013.

Özel, Oruç. “Çelimli Çalım”ın Hitamı, “Haklı Yumrukların”ın Bidayeti”. *Çelimli Çalım* 18 (Safer 1437), 40.

Rahman, Fazlur. *İslamî Yenilenme Makaleler III*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2010.

Şahin, Enes. *Türk Düşüncesinde İslamcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslamcılıkları*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Şentürk, Recep. “Millet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 24. Basım, 2015.

T24. “Şair İsmet Özel: İnsan Komünist Olmadan Müslüman Olursa Yapmayacağı Kötülük Yoktur”. Erişim 1 Kasım 2019. <https://t24.com.tr/haber/sair-ismet-ozel-insan-komunist-olmadan-musluman-olursa-yapmayacagi-kotuluk-yoktur,214079>

Wallerstein, Immanuel. *Modern Dünya Sistemi 1*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010.

Wallerstein, Immanuel. *Modern Dünya Sistemi 2*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010.

Wallerstein, Immanuel. *Modern Dünya Sistemi 3*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2011.

Wallerstein, Immanuel. *Modern Dünya Sistemi 4*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2014.

Wallerstein, Immanuel. *Dünya Sistemleri Analizi*. çev. Nuri Ersoy - Ender Abadoğlu. İstanbul: BGST Yayınları, 2018.

“İsmet Özel: “Ben yenir yutulur şeyler söylemiyorum””. Erişim 1 Kasım 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=IyfsXNlni-o>

Summary

Turkish Islamism expresses one of the most important areas of modern Turkish thought. Turkish Islamism, which is an answer to the modernization problem of Turkish thought tradition, has shown itself from the hands of different scholars since the Ottoman modernization experience. When we speak of Islamism thought in Turkey, one of the important names that comes to mind is of course İsmet Özel. Özel, put forward new and different approaches to the problems Islamism thought tries to solve since modernization age in his works he wrote with his poet and thinker identity. In particular, the fact that he tries to discuss the terms Islamism thought accepts and used most such as technique and civilization, makes his position even more important. The concepts that Özel puts forward the world of thought change over time and become a nationalist character especially after the establishment of the National Anthem Association in 2007. The dominance of this language becomes more evident in activities such as conferences, web site articles and magazine publications held within the Association. The concept of the world system, which has consistently formed a side of the world of thought since the first period, has been tried to be functionalized especially with Turkishness and nationalism since this period. In this study, the concepts mentioned will be put forward and examined within the framework of

the thought of Islamism in the writings of Özel in *Çelimli Çalım* magazine published by the Turkish National Anthem Association.

The reason why İsmet Özel's writings in *Çelimli Çalım* were chosen especially in this study is due to the existential importance of journalism in the Turkish modernization experience and Islamism tradition. Newspaper and magazine publishing has a founding feature in Turkish modernization. Debates about how modernization should take place around these elements. The currents of thought built around these debates express themselves through the newspapers and magazines they publish. Similarly, the idea of Islamism has been shaped around magazines since this period. The idea of Islamism, in which the magazines *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd*, brought together the ideas about Islamism as of the period was built over the periodicals in the Republican era. Accordingly, it is possible to see *Çelimli Çalım* as a continuation of this tradition. *Çelimli Çalım* starts its publication life in July 2014 and is published monthly until December 2015, when the last issue of the journal is published. In this journal, articles about Turkish history, politics, issues related to Turkish political life, international system and nationalism are discussed. The topics discussed are associated with the Turkish people and Turkey. Thus, any political or religious matters are to be put forward as it means in terms of what Turkey.

In the articles of İsmet Özel in this journal, Turkishness is defined not by being a member of a particular race but by coming together for a certain reason and purpose. Turkishness is not a genetic trait that can be gained by belonging to a certain familial community, but a qualification that can be achieved by those who place a certain purpose and belief in the center. Thus, Turkishness becomes a matter of identity and belonging. According to Özel, the purpose around which Turkishness is built is Islam. In this sense, it is possible to say that, according to Özel, the possibility of being a Turk exists only with Islam.

İsmet Özel, gives a special importance to the War of Independence with regard to Turkey's foundation and the War of Independence is seen as the reason that this land became our country for the second time. Despite the war earned international system based

on private, Turkey has given to those with the least content management, has been liquidated while those who demand more. In this respect, Özel concludes that the War of Independence is not over. Because the ultimate goal is to completely destroy the Turks' existence in their homeland. According to him, the Treaty of Lausanne has been disturbing the United States and England since its announcement. In other words, even when the idea of Turkishness was misunderstood, the fact that this wrong way provided a benefit for Turkishness worried the international system.

Although İsmet Özel's ideas are evaluated within the framework of Islamism, Özel does not call himself an Islamist. Because in his opinion modern Islamism is similar to the narrative which is described as political Islam. İsmet Özel criticizes this narrative of political Islam, which is not a source of Turkish tradition and is not a continuation of Turkish tradition. But as a result, while the Turkish Islamism tradition is the source of the world of thought, the conceptual framework it puts it is shaped around nationalism. In this respect, İsmet Özel's thoughts Islamism in the world, takes on a feature associated with Turkey over nationalism. Thus, Islamism's future with the future of Turkey is united in understanding each other. The people who share grief about the future of Turkey is just Islamist, namely nationalists.

The hypothesis of the study is that Özel's world of thought has an Islamist character from the past to the present, but that the essence is the same pattern and the form has changed, and there is a difference in the way he expresses them while the ideas remain the same. This style of use of Özel, which shapes his language around the problems of the period, will be revealed with a deep look at his concept world. Hence, it can be said that Islamism is seen as nationalism and Islam is seen as Turkishness in the language used by İsmet Özel during this period, but the issues which were pointed out remain the same.

HAKEM OLAYI ÖZELİNDE MEZHEBİ KAYGININ TARİH AKTARIM VE
YORUMUNA ETKİSİ*

The Effect of Denominational Concern on Transfer and Interpretation of
History Specific to the Tahkim Case

Yusuf SANSARKAN**

Tarih alanında deney ve gözlem metodu kullanılmadığından, geçmişin gerçekliklerine ulaşmanın yolu bugüne ulaşan haberlerdir. Bu haberlerin insanlar tarafından aktarılması, tarihî verilere duyguların karışmasına ve çoğu zaman gerçeklerin saklı kalmasına neden olmaktadır. İnsanların, aktarımlarında nesnellikten kopmasının nedenlerinden biri de râvilerin bir mezhebe mensup olmasıdır. Mezhep aidiyeti, kişinin olay ve olguları mezhebinin bakış açısıyla anlamasına, yorumlamasına ve aktarmasına neden olmaktadır. Sonraki süreçte teşekküllerini tamamlayacak üç büyük mezhebin doğrudan taraf olduğu Hakem Olayı, mezhep etkisinin araştırılması gereken olaylardan biridir. Tahkim meselesindeki taraflardan birinin lideri olan Hz. Ali'den dolayı Şia, bu olay sonucunda Hz. Ali'den ayrılarak ilk mezhebi oluşturan Havâric ve geri kalan çoğunluğun mezhebi olan Ehl-i sünnet, zikredilen olayda taraf olan mezheplerdir. Büyük bir mezhebin ortaya çıkmasına neden olması, Hz. Ali'nin taraflardan birine liderlik etmesi ve Müslümanlar arasındaki ilk büyük savaşın bir parçasını teşkil etmesi nedeniyle son derece önemli olan Hakem Olayı'nın karanlık noktalarının aydınlatılması, bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, olaya dair rivayetlerin karşılaştırılarak aralarındaki farkların değerlendirilmesi, böylece mezhep etkisinin bu rivayetlerde ne tür yönlendirmelere neden olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Sonuçta mezhebî bakışın tarih aktarımında etkili olduğu gözlemlenmiş, tahkim meselesinin kronolojik sırasına uygun olarak bazı örneklerle bu gözlemler detaylandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hakem Olayı, Mezhep Etkisi, Siffin, Amr b. Âs, Ebu Musa el-Eş'arî

* Makale Gönderilme Tarihi: 04.06.2018 / Makale Kabul Tarihi: 09.07.2018 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019
Doi: 10.20486/imad.430574

** Arş. Gör., Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8010-4173> /e-posta: yusuf.sansarkan@dpu.edu.tr

Abstract

Since the test and survey method are not used in history field, the news that has reached today are the ways of learning the truth. Being expressed that news by the people causes truths to remain hidden most of the time. One other result the expression mentioned is that feelings mix in the historical data. One of the reasons for breaking loose from objectivity is being narrator belong to a sect (denomination). Sect belonging causes individual to understand, comment, transfer the event and facts via the perspective of the sect. Tahkim Case that is the common point of three big sects who completed their formation in the next period is one of the cases need to be researched in terms of the effect of the sect. The Shi'a sect is one of the parties because of Ali who was the leader of the parties in the matter of arbitration. Havâric constituted the first sect by departing from Ali as the result of this case. Followers of Sunnah that is the sect of the rest of the majority is the last party of the case mentioned. Following items are the reasons of the importance of Tahkim Case; Ali took the lead for one of the parties; being constituted one of the sides of the first great war among the Muslims by the case; causing to emerge a big sect. To light up the dark points of Tahkim Case is the fountainhead of this research. The goal of this study is to evaluate the differences between stories by comparing. Accordingly, the guidance in those stories stemming from the sect effect will be revealed. All in all, it is observed that the denominational perspective have the effect on history transmission. These observations have been detailed by specific samples in keeping with the chronological order of the matter of arbitration.

Keywords: Tahkim Case, Sectarian impact, Siffin War, Amr b. al-Âs, Abu Musa al-Ash'arî

Giriş

Bir bilim dalı olarak tarih, geçmişte yaşanan olayları, nesnel bir şekilde ortaya koymak durumundadır. Buna karşın, bu bilimin tasarlayıcısı ve oluşturucusu olan insanlar, duygusal bakış açısını terk etme konusunda başarısız olduklarından, tarihî aktarımlar çoğu zaman öznel olmuştur. Bu öznelliğin sebeplerinden biri de tarihçinin bir mezhebe aidiyet hissetmesidir. Mezhep mensubiyeti, tarihî aktarımda bulunan kişinin, olayları mezhebine zarar vermeyecek, onu doğru mezhep yapacak şekilde değiştirerek anlatmasına neden olabilmektedir.

Anlatımında öznelliğin hâkim olduğu olaylardan biri de “Tahkim Meselesi”dir. Hâricîliği gün yüzüne çıkaran ve bugüne kadar tartışma konusu olan tahkim hadisesinin temeli, Hz. Ali'nin hilafetinin tüm kesimlerce kabul edilmemesine dayanmaktadır. Hz. Osman'ın öldürülmesi üzerine yönetimi devralan Hz. Ali'nin hilafetine karşı çıkan kesimler, ona karşı ayaklanmaktan geri durmamışlardır. Hz. Aişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam önderliğinde toplanan Hz. Ali karşıtları Basra'da üs kurmuş, üzerlerine yürüyen halifeyle savaşmaları sonucunda yenilgiye uğramışlardır. Cemal

Savaşı adı verilen bu muharebede Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam öldürülmüşlerdir.¹

Hz. Ali'nin hilafetini reddedenlerden biri de Hz. Ali tarafından azledilen Şam valisi Muaviye b. Ebu Süfyan'dır. Hz. Ali'nin Hz. Osman'ı katledenleri cezalandırmamasını öne sürerek ona biat etmekten geri duran Muaviye, hâkim olduğu bölgeleri teslim etmemiştir. Hz. Ali'nin ona savaş açması Muaviye'yi yolundan döndürmemiş, geri adım atmayan Muaviye ile Hz. Ali arasında Sıffîn Savaşı (37/657) vuku bulmuştur.

İki ordu bugünkü Suriye'nin Rakka kenti yakınlarında bulunan Sıffîn'de karşı karşıya gelmiş, aylar süren küçük çarpışmalar, mübarezeler ve bekleyişler sonucunda büyük savaşa geçilmiş ve her iki taraftan çok sayıda Müslüman hayatını kaybetmiştir. Hz. Ali'nin liderlik ettiği Irak ordusunun, Muaviye komutasındaki Şam ordusuna galip geleceği anlaşılınca mağlup olmak üzere olan taraftan taktik bir hamle gelmiştir. Muaviye'nin yanında saf tutan Amr b. Âs, askerlerin mızraklarının ucuna Kur'an sayfaları takmalarını önermiş, bu önerinin uygulanması üzerine de savaş durmuştur. Kur'an sayfalarının mızraklara asılmasıyla Şam ordusu, Irak ordusunu Kur'an'ın hakemliğine çağırmış, birtakım tartışmalara rağmen Irak ordusu bu çağrıya uymuş ve İslam ümmetinin kaderi, hakemlerin vereceği karara bırakılmıştır.

Şam tarafının hakemi, Muaviye'nin emriyle, tartışmasız bir şekilde Amr b. Âs olurken, Irak tarafında hakem seçimi sancılı olmuş ve savaşa katılmayan Ebu Musa el-Eş'arî hakem olarak kabul edilmiştir. Hakemler, Sıffîn Savaşı'ndan sekiz ay sonra buluşarak bazı görüşmeler gerçekleştirmiş, sonuçta da ortak bir görüşe varamayarak ayrılmışlardır.

Yukarıda kısaca anlatılmaya çalışılan Hakem Olayı'nın aktarımıyla ilgili, klasik kaynaklarda irili ufaklı birçok farklılık bulunmaktadır. Örneğin kaynaklar, Kur'an sayfalarının mızrakların ucuna takılmasından sonra Irak ordusunun çoğunluğunun savaşmaktan vazgeçtiği, sadece Eşter en-Nehaî komutasındaki bir grubun savaşa devam

¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987), 3: 132.

ettiği konusunda² hemfikirken Hz. Ali'nin ve ordudaki kurrânın³ bu çağrıya nasıl tepki verdiği ihtilaf konusu olmuştur. Sünnî ve Şîî kaynaklar Hz. Ali'nin tahkim çağrısına olumsuz yaklaştığını, hatta kabul etmek istemediği halde kurrânın baskıları sonucu çağrıya uyduğunu belirtirken Berrâdî ve Ahmed b. Hanbel, Hz. Ali'nin bu çağrıyı memnuniyetle karşıladığını, kurrânın ise buna karşı çıktığını ileri sürmüştür.⁴

Ortada farklı anlatımlar olunca gelen rivayetlerin sonuç odaklı olma ihtimali akla gelmektedir. Hakem Olayı Hz. Ali'nin aleyhine noktalanınca inşa edilen tarihte, Hz. Ali'yi başarısızlıktan uzak tutmak adına rivayetlerle oynanmış olabilir. Örneğin Hz. Ali'nin aslında tahkim çağrısını hiç kabul etmediği, Irak ordusunun komutanları arasında seslerin yükselmesi sonucu sessiz kaldığı için çağrıya uyduğunun sanıldığı rivayet edilmiştir.⁵ Nitekim İslam devletinin dördüncü halifesi Hz. Ali, azledilmiş bir vali olan Muaviye'yi kontrol altına almaya çalışırken, bu olay sonucunda Muaviye ile eşit seviyeye gelmiş ve İslam devleti bu andan itibaren iki başlı yönetimle tanışmıştır. Savaş durup barış görüşmelerine başlandığı andan itibaren iki lider eşit seviyede kabul edilmiş olsalar da Muaviye'nin itaati reddettiği andan mızrakların havaya kaldırılmasına kadar Hz. Ali'nin Muaviye'yi aşağıladığı ve rakip olarak kabul etmediği ona yazdığı mektuplardan anlaşılabilir.⁶

Muaviye bu savaştan önce Şam bölgesinin valisidir. Hz. Ali'nin devlet merkezini Kûfe'ye taşımamasından önce İslam devleti Medine'den yönetildiği için Muaviye'nin halifelikten yana hiçbir şansı yoktur ki onun böyle bir iddiası da yoktur.

²Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, ed. Ali Şîrî (Beirut: Dârü'l-edvâ, 1990), 1: 138.; Ebu Hanîfe Ahmed b. Davud Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl* (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1911), 192.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 193.; Ebü'l-Fazl Ebü'l-Kâsım b. İbrâhim Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekât fi İtmâmi ma Ehalle bihi Kitâbü't-tabakât* (Kahire, 1885), 112-113.; Ebü'l-Abbâs Bedreddin Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, ed. Ahmed b. Sa'ud Seyyâbî (Maskat: Saltanatu Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1987), 1: 47.

³Kurrâ terimiyle ilk dönemde çokça Kur'an okuyup ibadet eden aynı zamanda bedevî olan kişiler kastedilmektedir. Bkz. Juynboll, s. 140.

⁴Nasr b. Müzahim Minkarî, *Vak'atü Siffîn*, ed. Abdüssalem Muhammed Harun (Beirut: Darü'l-Cil, t.y.), 492.; Ebü Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, ed. Şuayb el-Arnâvut (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 25: 348.; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ya'kub Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, ed. M. Th. Houtsma (Leiden: Brill, 1883), 2: 220.; Ebu Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, ed. Ali Şîrî (Beirut: Dârü'l-edvâ, 1991), 3: 187.; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Mekalâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-musallîn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980), 57.; Berrâdî, *Cevâhirü'l-müntekât*, 114.

⁵Minkarî, *Vak'atü Siffîn*, 492.

⁶Minkarî, *Vak'atü Siffîn*, 189-190.

Her ne kadar tahkimin amacı halifeyi belirlemek olmasa da çağrının kabulünden itibaren halk nazarında iki eşit liderden biri konumuna yükselen Muaviye, halifelik için de güçlü bir aday haline gelmiştir. Gerek Muaviye'nin bu statü değişikliği, gerek Hz. Ali'nin halifeliğinin sorgulanır hale gelmesi, tahkimin Hz. Ali için bir yenilgi olduğunun göstergesidir. Kaldı ki tüm kaynaklar, sahifelerin mızraklara asıldığı anda Şam ordusunun yenilmek üzere olduğu konusunda hemfikirdir.⁷ Bu sonuncusu da göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ali ve Iraklıların, zaferden vazgeçerek kendi elleriyle kazanımlarını Şamlılara teslim ettikleri kanısına varılabilir.

Böylesine ağır bir mesuliyeti karşıdakine yüklemeye çalışan Şîî ve Sünnî kaynaklar suçun tamamını, daha sonra Hâricî olarak isimlendirilecek kurrâya yüklemişler; Hâricîler de tahkimin kabulünden Hz. Ali'yi sorumlu tutmuşlardır.⁸ Savaşın kanlı devam etmesi ve aynı kabile halklarının karşı karşıya gelmesi sonucu insanlarda savaşın bitmesine yönelik oluşan aşırı istek, yukarıda sayılan bazı kaynaklarca görmezden gelinmiş, tahkimin kabulünün tüm sorumluluğu ya Hz. Ali'ye ya da Hâricîlere yüklenmiştir. Halbuki bazı kabile liderleri, savaşın böyle devam etmesi durumunda vatan sınırlarını koruyacak askerin kalmayacağından endişe etmişler ve savaşın derhal durdurulmasını istemişlerdir.⁹ Belki de sahifelerin mızraklara asılması, savaşın durması için sadece bir vesile olmuştur. Nitekim birçok kaynak, Sıffin Savaşı'nda 70 bin kişinin öldüğünü kaydetmiştir.¹⁰ Bu durumda bazı liderlerin, kardeş katlinden duydukları rahatsızlığın yanı sıra, çok sayıda Müslümanın ölümünden endişeye düşmeleri de bunun için olağan bir sebeptir.

Hz. Ali'nin tahkim fikrine sıcak baktığına dair rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira hemen hemen tüm kaynakların, hatta onun tahkimi hemen kabul ettiğine dair Ahmed b. Hanbel'in rivayetinin bile aktardığına göre Hz. Ali'nin ordusu,

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 348.; Ya'kübi, *Târihü'l-Ya'kübi*, 2: 219-220.; Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udî, *Mürüccü'z-zeheb*, ed. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, 5. Bs (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1973), 2: 400.; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1: 47.

⁸ Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 489-490.; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihü't-Taberî*, ed. Muhammed Ebü'l-fadl İbrâhîm, 2. Bs (Kâhire: Darü'l-maarif, t.y.), 5: 49.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 193.; Berrâdî, *Cevâhirü'l-müntekât*, 114.

⁹ Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 481.; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 191.

¹⁰ Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 558.; Ebu Amr eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, ed. Ekrem Ziya el-Ömerî, 2. Bs (Riyad: Darü't-tıybe, 1985), 194.; Mes'udî, *Mürüccü'z-zeheb*, 2: 404.; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 1: 45.

mızraklar havaya kaldırıldığında zafere çok yaklaşmıştır. Zafere bu kadar yaklaşan bir ordunun komutanının barış çağrısına anında karşılık vermesi, şüphe duyulacak bir yaklaşımdır. Kaldı ki savaştan önce kendisiyle Muaviye arasında mektup alışverişleri olmuş, bunlardan bir sonuç alınmamıştır. Hz. Ali'nin kan dökülmemesi için uğraştığına dair rivayetler mevcuttur¹¹ ama ilk saldıran tarafın¹² komutanı olarak istese, bu kadar insan ölmeden önce de bir barış çağrısına öncülük edebilecekken savaşın onun lehine sonuçlandırılacağı sırada barışa yanaşması, kazanmak üzere olduklarını kaybedeceği ve azlettiği valisi ile masaya oturması anlamına geleceğinden olanak dışıdır. Hz. Ali ile çağrının kabul edilmesi için ısrar eden komutanlar arasında tartışmaların olduğuna dair rivayetler, Hz. Ali'nin çağrıya olumsuz yaklaştığının başka kanıtlarını teşkil etmektedir.¹³

Halife Ali'nin, kendisine karşı isyan etmiş olan Şam valisi Muaviye ile bir anlaşma yapması, halkın gözündeki değerinin azalmasına neden olacaktır. Muaviye ve taraftarları dahi Hz. Ali'nin halifeliğinin farkında olarak, onun Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmamasına tepki gösterdikleri için isyan etmişlerdir. Hz. Ali'nin kendisinden bir şey beklenen, Muaviye'nin ise bekleyen taraf olması, ikisinin halkın gözünde aynı seviyede görünmediklerinin göstergesidir. Hz. Ali bu durumun farkında olmalıdır ki kimi rivayetlerde onun, belki de bu kaygıyla tahkimi asla kabul etmediği, ordusunun kendi içinde savaşa tutuşma tehlikesi yüzünden sessiz kaldığı anlatılmaktadır.¹⁴

Hz. Ali'nin sessiz kalması veya istemeyerek de olsa tahkimi kabul etmesindeki en büyük sebep, bizce hiç kimseyi hilafete kendinden daha layık görmemesidir. Tahkime çağrı yapıldığında Hz. Ali'nin, çağrıyı yapan Muaviye ve ordusunun ileri gelenleri hakkında “Bunlar Kur'an ehli değiller, hile yapıyorlar.” demesi, onları haksız ve hilekâr gördüğünün göstergesidir.¹⁵ Hz. Ali kendisini tamamen haklı görmekte ve yapılacak adaletli bir hakemlikte kazananının kendisi olacağını öngörmektedir. Nitekim

¹¹ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 229.; Ahmet Önkal, “Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstem*, 2 (2003): 38.

¹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* (İstanbul: Hisar Yayınları, t.y.), 165.

¹³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütüh*, 3: 186.

¹⁴ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 492.; Ya'kûbî, *Târihü'l-Ya'kûbî*, 2: 220.

¹⁵ Taberî, *Târihü't-Taberî*, 5: 48-49.

o, Tahkimnâme'nin yazımı sırasında hakemlere yaptığı uyarıda Kur'an'ın tamamının kendi lehine olduğunu söylemiş ve adaletle hüküm vermeleri durumunda kazananın kendisi olacağını, bunun aksi yönde çıkan hükmün ise geçersiz olacağını dile getirmiştir.¹⁶ Bunların yanı sıra anlaşma metniyle, hakemlerin nerede, ne zaman görüşüp neye göre hüküm verecekleri kayıt altına alınmışken neyi görüşeceklerinin belirlenmemesi, Hz. Ali'nin elindeki hilafetin kaybindan yana kaygılanmasını engellemiş olmalıdır. O zamana kadar hilafetin tartışmaya açılmadığı, Muaviye'nin halife adayı olmadığı ve öyle görülmediği bu noktada zikredilmelidir.

Kurrânın Hz. Ali'yi tahkimin kabulüne zorladığına dair rivayetlere gelindiğinde sayılarının çokluğu nedeniyle bu aktarımları reddetmek olanaksızdır.¹⁷ Bu rivayetlere göre kurrâ önce tahkimi Hz. Ali'ye zorla kabul ettiren, ardından kabul ettiği için Hz. Ali'den ayrılan grubu teşkil etmektedir. Onların önce tahkimden yana tavır takınıp daha sonra tahkimi kabul ettiği için Hz. Ali'den ayrılıp onu tekfir etmelerinin çelişki olduğunu ve bunun gerçek olamayacağını iddia eden yorumlar¹⁸ bizce ikna edici değildir. Hz. Ali'ye yapılan baskıda, ona gelenler kurrânın tamamı değil bir kısmıdır. Nitekim tahkimin kabulünü sağlayanların sadece kurrâ olmadığı, daha büyük bir çoğunluğun baskı yaptığı söylenmektedir.¹⁹ Hz. Ali'yi ikna etmek için gelmeyen kurrânın tahkime karşı nasıl bir tutum takındığına dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan, o sırada tahkimden rahatsız olan bir kurrâ grubunun olabileceği ama henüz sahneye çıkmadıkları sonucuna varılabilir. Nitekim kurrânın o anda homojen bir yapı olmadığı, Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra bir grup oluşturup kendilerine bir lider seçtikleri bilinmektedir.²⁰

Kurrânın tamamının tahkim fikrini kabul ettiği varsayılrsa bile, mızrakların kaldırıldığı zamanda yapılan şey Kur'an'a çağrıdır. Henüz hiç kimse bundan kastın tam olarak ne olduğunu bilmemektedir.²¹ Kurrâ gibi Kur'an'a ve ibadete düşkün bir kesimin

¹⁶ Mes'udî, *Mürüccü 'z-zehab*, 2: 403.

¹⁷ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 489-490.; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5: 49.; İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütüh*, 3: 185.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 193.

¹⁸ Adnan Demircan, *Ali Muaviye Kavgası*, 4. Bs (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 159.

¹⁹ Adnan Demircan, "Ali b. Ebî Talib'i Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine", *İstem*, 6 (2005): 56.

²⁰ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 204.

²¹ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 499.

bu çağrıya anında karşılık vermek istemesi gayet doğaldır. Söz konusu Kur'an olunca Hz. Ali'nin kabule yanaşmamasını anlayamamaları da bu çağrının adalete yapılan saf bir çağrı olduğuna inanmalarının göstergesidir. Tahkimin detayları ortaya çıktığında, bunun doğru bir şey olmadığını görüp Hz. Ali'yi bundan vazgeçirmeye çalışmaları, onların kendileriyle çeliştiğini değil, Kur'an çağrısı olarak kabul ettikleri şeyin farklı bir hal almasıyla ilgilidir. Belki de onlar, hemen orada Kur'an'a müracaat edileceğini ve çıkan hükme göre savaşın sonucunun ilan edileceğini beklerken Hz. Ali'nin hilafetinin şüpheye düştüğünü gördüklerinden bu çağrının hakka değil batıla olduğuna kanaat getirmişlerdir. Nitekim sahifeler mızraklara takılıp savaş durduğunda Ammar b. Yasir Hz. Ali'ye tahkimi kabul etmesinin halifeliğinden şüphede olduğu anlamına geleceğini ima ederek "Bu çağrıyı kabul eden helak olur, reddeden melik olur. Sen hangisisin ey Ebü'l-Hasan? Dinimizden şüphede miyiz?" demiştir.²²

Irak tarafı Kur'an'ın hakemliğini kabul etmiştir, fakat bu hakemliğin nasıl yapılacağı konusunda Irak ordusundan hiç kimse bilgi sahibi değildir. Rivayetler, Irak ordusu adına Eş'as b. Kays'ın Hz. Ali'den izin alarak Muaviye ile görüşüğünü ve hakemliğin Muaviye'nin istediği şekilde yapıldığını belirtir.²³ Eş'as'ın Muaviye ile görüşmesinden önce her iki ordudaki kurrânın buluşup tartıştığı ve hakemliğin Kur'an'ın hükmüne göre yapılacağını kabul ettiklerini ordu komutanlarına bildirdikleri de anlatılmaktadır. Buna göre kurrâ hakemliğin Kur'an'ın hükmüne göre yapılması gerektiğine karar vermiş, Muaviye de bu hakemliğin şeklini belirlemiştir.²⁴

Muaviye'nin iki taraftan birer hakem seçileceği ve bu hakemlerin bir karar vereceğine dair görüşü kabul görünce, Irak ordusunda hakemin kim olacağı konusunda anlaşmazlık baş göstermiştir. Irak ordusunun ileri gelenleri Ebu Musa el-Eş'arî'de ısrar etmiş, Hz. Ali onu kabul etmek istememiştir. Hz. Ali'nin Ebu Musa el-Eş'arî'yi kabul etmek istemediğine dair rivayetlerin, Ebu Musa'nın başarısızlığı nedeniyle sonradan uydurulduğu akla gelebilir fakat Hz. Ali'nin bu konudaki gerekçesi son derece güçlü olduğundan bu konuda şüphe bulunmamaktadır. Bu gerekçe, Ebu Musa'nın en başından

²² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1: 145.

²³ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 498-499.

²⁴ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 499.; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5: 51.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 3: 194.

beri Sıffın Savaşı'na karşı oluşudur. Bu karşı duruş, Hz. Ali Kûfe'de asker toplarken o sırada oranın valisi olan Ebu Musa el-Eş'arî'nin insanları savaştan uzak durmaya davet edebilmesi kadar açık şekilde vücut bulmuştur.²⁵ Hz. Ali'nin en başından beri onun haklılığına inanmayan, onun savaşında yanında durmadığı gibi yanında duranların sayısını azaltmaya çalışan Ebu Musa'ya güvenmesi olanaksızdır.

Bunlara rağmen Ebu Musa'nın hakem seçilmesinin sebebi, klasik kaynaklara göre kabileyken; çağdaş araştırmacılardan Önkal konuya farklı bir açıdan yaklaşmış, Iraklıların onda ısrar etme nedeninin onun en başından beri bu savaşa karşı durması olduğunu ileri sürmüştür. Sıffın Savaşı'nda binlerce insanın ölmesi, birbirini öldüren insanların aynı dinin mensubu olmasının yanı sıra aynı kabilelerin birbiriyle savaşması, Iraklıların çok büyük pişmanlık yaşadıklarını göstermektedir. Bu pişmanlığın sonucunda durumun farkında olan her bireyin, onları en başından beri uyarıp bu felaketten uzak durmalarını söyleyen Ebu Musa el-Eş'arî'yi bir kahraman olarak görmeleri gayet doğaldır. Önkal'ın da belirttiği gibi bu ısrarın arkasında yatan en önemli sebep bu olmalıdır.²⁶

Hakemler belirlenmiş fakat hüküm hemen orada verilmemiştir. Herkes hakemlerin buluşup bir karara varmalarını beklerken Şam tarafından, hakemlerin birkaç günde Kur'an'dan hüküm çıkaramayacağı, hakemlerin karşılaşmasının başka bir tarihe ertelenmesi gerektiği yönünde bir teklif gelmiştir. Irak tarafından bazıları buna itiraz ederken, kardeşlerini öldürmenin pişmanlığını yaşayan çoğunluk onları ikna etmiş, evlerine dönmenin onlar için daha iyi olacağını, zamanla hatalarını daha iyi anlayacaklarını söyleyerek teklife olumlu yanıt göndermişlerdir.²⁷

Bu karar doğrultusunda hakemliğin neye göre, nerede ve ne zaman yapılacağı belirlenmiş ve bu iki tarafın imzasıyla belgelendirilmiştir. Tahkimnâme adını verdiğimiz bu belgede dikkat çekici olan, hakemlerin neye karar vereceklerinin kararlaştırılmamış olmasıdır. Görüşmelerin yedi ay gibi uzun bir süre sonraya

²⁵ Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, ed. Mahmud Mehdi İstanbûlî - Muhibuddîn el-Hatîb, 6. Bs (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1412), 176.

²⁶ Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", 43.

²⁷ Berrâdî, *Cevâhirü'l-müntekât*, 115.

ertelenmesinin akılda bıraktığı soru işaretlerinin üzerine bir de hakemlerin neye karar vereceklerinin hatta neyi göreüleceklerinin Tahkimnâme’de söz konusu edilmemesi,²⁸ tahkim konusunda çözülmeyi bekleyen sorunlardan biri olarak karşımızda durmaktadır.

Tahkimnâme yazılıp Eş’as b. Kays tarafından kabilelere okununca, Irak ordusundan bazı kabileler “Hüküm ancak Allah’ındır.”²⁹ ve “Allah’ın kitabının olduğu yerde insanların hüküm vermesini kabul edemeyiz.” tarzında itirazda bulunmuşlardır.³⁰ Bu itirazlar ordu içinde yayılmış, hakemlerin karar vermesine karşı çıkanlar Hz. Ali’den bunu kabul etmemesini istemişlerse de bundan sonuç alamamışlar ve sonuçta Hz. Ali’den ayrılarak İslam’ın ilk siyasi mezhebi olan Hâricîliğin temellerini atmışlardır.

Burada Hâricîlerin Hakem Olayı boyunca tutarsız davranıp davranmadıkları konusuna farklı bir açıdan yaklaşmak mümkündür. Hz. Ali’ye ilk başta tahkimi kabul etmesi yönünde baskı yapıp ardından buna karşı çıkmakla suçlanan kurrâ, aslında tahkimin kabulü konusunda değil Kur’an’ın çağrısına icabet için baskı yapmışlardır. Kurrânın çokça Kur’an okuyup çok ibadet eden bir kesim olduğu bilindiğine göre onlardan beklenen şey de bu olmalıdır. Daha sonra itiraz ettikleri nokta ise Kur’an’ın hakemliği değil, insanların hakemliğidir. Zira Şam tarafı mızraklarını havaya kaldırarak onları iki kişinin hakemliğine değil, Kur’an’ın hakemliğine çağırmıştır. İslam ümmetinin kaderinin iki kişinin dudaklarının arasından çıkacak karara bırakılacağı kendilerine Eş’as b. Kays tarafından tebliğ edildiğinde, kurrâ veya sonraki adıyla Havâric buna karşı gelmiştir. Nitekim “Hüküm ancak Allah’ındır!” sözünü ilk o zaman telaffuz etmişlerdir. Hakem Olayı’nın sonunda, onların bu öngörülerinde haklı olduğu görülmüştür. Hakemler, Kur’an yerine kendi kişisel görüşlerine göre karar verdiklerinden tarafları memnun edememişler, hatta kendi aralarında bile anlaşmamışlar ve tahkimin sonuçsuz kalmasına neden olmuşlardır.

Hâricîliğin bu ayrılık sonunda oluştuğunun söylenmesi, Hâricî zihniyetin bu andan itibaren teşekkül ettiği anlamına gelmez. Tarihteki hiçbir olay, bir anda, tek bir

²⁸ Minkarî, *Vak’atü Sıffîn*, 504-506.

²⁹ Yusuf 12/67.

³⁰ Minkarî, *Vak’atü Sıffîn*, 512-513.; Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tvâl*, 199-200.

sebeple meydana gelmiş değildir. Olayların ve oluşumların birtakım sebepleri ve oluşum süreçleri vardır. Hz. Osman'ın halifeliği döneminde, onun bazı icraatlarına karşı çıkan kesimlerin ortak fikirleri ve bu fikirler doğrultusundaki hareketleri Hâricîlik için bir zemin teşkil etmiş olsa da Hâricîliğin ayrı bir grubu temsil etmesi, Hz. Ali'nin biatını reddedip kendilerine Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi lider seçmelerinden itibaren başlamıştır.³¹ Bundan önceki düşünceleri her ne kadar bilinen Hâricîliğe yakın olsa da kendilerine lider olarak Hz. Ali'yi kabul etmiş olmaları, onların diğer Müslümanlarla aynı birlik içinde olduklarını göstermektedir. Nitekim bu ayrılmadan önceki anılışlarında, onların ayırıcı yönü olarak “Kurrâ” ifadesi kullanılmaktadır.

Hâricîlerin Hz. Ali'den ayrılması, Hakem Olayı'nı aktaran tarihçiler için bir fırsat olmuştur. Tahkimin kötü sonuçlanmasındaki tüm sorumluluğun, Hz. Ali'nin sonraki zamanlarda kazandığı karizmanın da desteğiyle, onun biatından çıkan Hâricîlere yüklenmesini kolaylaştırmıştır. İslam devletinin meşru halifesi, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı, Allah'ın Arslan'ı Ali'nin halifeliğinin reddedilmesi, Hâricîlerin günah keçisi sayılmalarının başlıca sebebi olmuştur. Bu yorum Hâricîlerin masum oldukları anlamına gelmemektedir. Söylenmek istenen, Sıffîn Savaşı ve Hakem Olayı'nın Hz. Ali için kayıp olmasının tüm sorumluluğunun onlara yüklenmesinin haksız bir itham olduğudur. Kurrâdan, tahkimin kabulü yönünde baskı yapan gruplar olduğu gibi savaşa devam edilmesi için ısrar eden kimseler de vardır. Bunun en önemli örneği, Hz. Ali'yle tehdit edilmeyene kadar savaşı bırakmayan Eşter en-Nehâf'dir.³² Hâricîlerin Hz. Ali'ye tahkimi kabul ettiren, sonra da vazgeçirmeye çalışan homojen, güçlü bir yapı olduğunun kabul edilmesi, tarihî verilerin sorgulanmadan, akıl süzgecinden geçirilmeden aktarılması anlamına gelir ki bu, okuyucuyu yanlış yönlendirmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla kurrâ, tahkimin başarısızlıkla sonuçlanmasının sorumlusu değil, sadece Sıffîn Savaşı'nda rol oynamış önemli aktörlerden biridir.

³¹ Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 204.

³² Eşter'in Kurrânın liderlerinden olduğu ve Hz. Osman'ın katlinde aktif rol oynadığı zikredilmiştir. Bkz. Harun Yıldız, “Hâricîlerin Doğuşunda Kurrânın Rolü”, *Ekev Akademi Dergisi*, 18 (2004): 273.

Tahkim meselesiyle ilgili akıllarda yer bulan önemli sorulardan biri, hakemliğin asıl amacının ne olduğudur? Sahifeler mızrakların ucuna takılıp havaya kaldırılarak savaş durdurulmuş, Kur'an'ın hükmüne başvuru çağrısı yapılmış ve bu başvurunun nasıl ve ne zaman yapılacağı bir belgeyle kayıt altına alınmış olmasına rağmen Kur'an'a ne amaçla başvurulacağı belirlenmemiştir.³³ Bu belirsizlik, olayın üzerinden yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen giderilememiştir. Tarihçiler bu konuda anlaşmazlığa düşmüş, tahkimin amacının Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürülüp öldürülmediğinin açıklığa kavuşturulması olduğunu savunanların³⁴ yanı sıra, hakemlerin halifenin kim olacağını belirlemek için bir araya geldiklerini ileri sürenler de olmuştur.³⁵

Hz. Ali'nin meşru halife olduğu ve Muaviye'nin de henüz halifelik iddiasının olmadığı göz önünde bulundurulduğunda birinci görüş ağır basmaktadır. Muaviye Hz. Ali'nin halifeliğine değil, onun Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmamasına karşı çıkmış ve tüm mücadelesini, Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürülüşü üzerinden yürütmüştür. Muaviye'nin, on iki yıldır Emevîlerin elinde olan hilafetin Haşimoğullarına geçmesini kabul etmek istememesi, kendisini hilafete aday görmesi ve bu uğurda planlar yapması mümkündür fakat Şamlıları motive eden etken bu değil, Hz. Osman'ın öldürülmesidir. Şam ordusu, Muaviye'nin etkin kullanımıyla Hz. Osman'ın kanlı gömleği ve eşinin parmaklarıyla motive olmuş ve Hz. Ali'ye karşı sonuna kadar savaşmıştır. Dolayısıyla Şam ordusunun en büyük beklentisi Hz. Osman'ın intikamının alınması olmalıdır.

Bu bağlamda Hz. Osman'ın öldürülmeyi hak edip etmediği önemli bir konudur. Hz. Osman'ın öldürülmeyi hak ettiği varsayıldığında, Hz. Ali'nin herhangi bir hata yapmadığı, onunla birlikte savaşan Hz. Osman'ın katillerinin suçlu olmadığı ve Muaviye'nin mücadelesinde haksız olduğu sonucuna varılır. Aksi durumda, Hz. Ali'nin ordusunda cezalandırılması gereken katillerin varlığı söz konusu olmaktadır. Muaviye ve Şamlılar tarafından Hz. Ali'nin onlara kısas uygulaması ve ordusunda yer vermemesi

³³ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 504-506.

³⁴ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, trc. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 26.; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, 4. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 123.

³⁵ Laura Veccia Vaglieri, "Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılışının İbâzî Kaynakların Işığında İncelenmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Ethem Ruhi Fıglalı 19 (1973): 148.

beklenmektedir ki bu gerçekleşmemiştir. Bu açıdan bakılınca Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürülüp öldürülmediğinin açıklığı kavuşturulmasının tahkimin temel gündem maddesi olması kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakların aktarımına göre hakemlerin görüşmelerinde Amr b. Âs tarafından ortaya atılan ilk konu Hz. Osman'ın ne şekilde öldürüldüğüdür.³⁶ Mücadelesini bunun üzerine temellendiren Muaviye için Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürülmesinin kabul ettirilmesi son derece önemlidir.³⁷ Bu kabul edildiğinde, Muaviye ile büyük bir savaşı göze alıp yanı başındaki katilleri cezalandırmayan Hz. Ali'nin hatalı olduğu ortaya çıkacak, halkın gözündeki değeri düşecek ve halifeliği sorgulanacaktır.

Yukarıdaki anlatım çerçevesinde Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katline hangi gözle baktığının irdelenmesi yerinde olacaktır. Çok sayıda Müslümanın ölümüne neden olan büyük bir savaşı göze alıp Hz. Osman'ın katillerine yönelik bir girişimde bulunmayan Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın haksız yere, masumca öldürüldüğüne inanmamış olması muhtemeldir. Bu sonuca, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın kanına karşılık kısas uygulayabilecekken bunu yerine getirmemiş olması halinde ulaşılabilir. Buna karşın Hz. Ali'nin o günkü şartlarda Hz. Osman'a karşı ayaklanmış büyük bir kitleye güç yetiremediği de söz konusu olabilir. Nitekim Hz. Hasan ile aralarında geçen bir konuşmada, Hz. Osman'ın muhasara edildiği esnada hiçbir şey yapamadığını, kendisinin de kuşatma altında olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katillerini cezalandıracağını ama bunun için siyasi birliğin sağlanmasını öncelendiğini belirten rivayetler,³⁹ onun Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğünü kabul ettiğine dayanak oluşturur. Buna karşın onun Hz. Osman'ın katilleriyle ilgili pasif davrandığı,⁴⁰ hatta Hz. Osman'ın öldürülmeyi hak ettiğini düşündüğü yönünde yorumlar da yapılmıştır.⁴¹

³⁶ Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 540-541.; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5: 68.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 206.

³⁷ Bunun delili, Amr b. Âs ile Ebu Musa arasındaki görüşmelerin en önemli maddesinin Hz. Osman'ın ne şekilde öldürüldüğü olduğudur. Bkz. Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, 540-541.; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 5: 68.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 206.

³⁸ Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 147.

³⁹ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye beyne'l-firâki'l-İslâmiyye: İnde Küttâbi'l-makâlat fi'l-kadim ve'l-hâdis*, 2. Bs (Maskat: Saltanatu Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1992), 2: 168.

⁴⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-cil, t.y.), 4: 233.

⁴¹ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-4: Hz. Ali*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 57.

Hz. Ömer öldürüldüğünde intikam hırsıyla babasının katilinin yanında iki kişiyi daha öldüren Ubeydullah b. Ömer meselesi hakkında Hz. Osman, Hz. Ali'nin fikrini sorduğunda Hz. Ali, onun öldürülmesi gerektiğini söylemiştir.⁴² Benzer şekilde, Abdullah b. Habbab b. Eret'i öldüren Hâricîler'in üzerine yürüyen Hz. Ali, onlardan Abdullah'ın katillerini istemiş, onlardan "Onu hepimiz öldürdük."⁴³ yanıtını alınca onlarla savaşmış ve bu savaş sonucunda onların tamamına yakını öldürülmüştür. Kendisi de Hz. Osman'ı katleden çoğunluğun baskısı altında olan Hz. Ali'nin, Hâricîlere yaptığının aynısını bu kesime yapması beklenemese de onun bu grupla birlikte savaşması, kafalarda soru işareti bırakmaktadır. Öte yandan Hz. Ali'ye karşı Hz. Osman'ın kanı için başkaldıran Muaviye, Hz. Ali'nin ölümünden sonra yirmi yıl boyunca iktidarı elinde tutmasına rağmen Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmamıştır.⁴⁴ Bu da Hz. Ali'nin siyasi birliği bile sağlayamadan bunu yapabilmesinin ne kadar zor olduğunun bir diğer göstergesidir.

Hz. Osman'a isyan eden ve onun katlinde rol oynayanların Hz. Ali'nin ordusunda bulunması ve Hz. Ali'nin bunlara karşı herhangi bir girişimde bulunmaması, Ehl-i sünnetin uzlaşmacı kimliğinin bir sonucu olarak göz ardı edildiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁵ Hem Hz. Osman'ın hem de Hz. Ali'nin cennetle müjdelendiğini varsayan Sünnî müellifler, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın öldürülmesini doğru bulduğunu kabul etmeleri durumunda ya Hz. Ali'yi ya da Hz. Osman'ı feda etmek zorunda kalacaklardır. Bu durum sadece bu iki sahabinin şahsına değil, tüm sahabenin eleştiriye açık kalması anlamına gelecektir ki bu Ehl-i sünnetin kabul edebileceği bir durum değildir. İslam tarihinin çok karanlık bir dönemini oluşturan bu devrenin bir daha yaşanmaması, hafızalardan silinmesi için taraf olanların gönlünün alınması ve birliğin sağlanması adına Sünnî kaynakların bu yola başvurmuş olabileceği değerlendirilebilir. Öte yandan örnek alınması gereken büyük sahabilerin, birbirlerinin katlini helal görmesi ihtimali kötü sonuçlara yol açabileceğinden, dönemin şartları itibariyle bunların

⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 447-448.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 691.

⁴⁴ Ebü'l-Abbas Takiyüddin Ahmen b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, ed. Muhammed Reşad Salim, 1986, 409.

⁴⁵ Adnan Demircan, "Hz. Ali'nin İktidar Yıllarında İslam Toplumunda Siyaset", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013): 177.

gizlenmesi daha faydalı görülmüş olmalıdır. Sünnî müelliflerin bu tavrı, sadece mezhebî kaygıyla değil, Ehl-i sünnetin hem Hz. Ali ve taraftarlarını hem de Hz. Osman ve taraftarlarını kapsadığı göz önünde bulundurularak aynı mezhep üyeleri arasında bir uzlaşma çabası olarak görülmelidir. Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'ın, Hz. Ali'nin ordusu tarafından değil de provokatörler tarafından ortamı kızıştırmak adına öldürüldükleri iddiası da bu açıdan anlaşılabilir.⁴⁶ Bunlar, tarihî verilerin günümüze gelene kadar ne tür değişimlerden geçebileceğinin tespiti açısından önemlidir.

Tahkim görüşmeleri için belirlenen süre dolduğunda Ebu Musa el-Eş'arî ve Amr b. Âs, Ezruh veya Dumetülcendel'de bazı görüşmeler yapmışlardır. Kaynaklara müracaat edildiğinde genel olarak her iki hakem hakkındaki görüşlerin olumsuz olduğu görülmektedir. Bunun sebebi hakemliğin başarısızlıkla sonuçlanması olmalıdır. Hakemlerin bir karara varmak istemedikleri, isteksiz davrandıkları, görüşüp yiyip içip herhangi bir sonuca varmadan kararı sürekli ertelediklerine⁴⁷ dair rivayetlerin sebebi de bu olmalıdır. Yine rivayetlere göre Amr b. Âs görüşmeler sırasında sürekli Ebu Musa el-Eş'arî'ye saygı gösterisinde bulunmuş, onun yaşının büyüklüğünü vurgulamış, konuştuklarında onun kendinden önce konuşmasını sağlamıştır.⁴⁸ Buradaki iddia, Amr b. Âs'ın Ebu Musa el-Eş'arî'yi önce konuşmaya alıştırması, böylece kararın açıklanması esnasında onun Hz. Ali'yi azletmesini sağlayarak hilesine zemin hazırladığıdır.

Amr b. Âs'ın daha ilk konuşmadan itibaren böyle bir taktiğe başvurması olağandır. Bunun hazırlığını önceden yapmış da olabilir. Öte yandan bunun, sonuç odaklı tarih okuma etkisiyle uydurulmuş bir rivayet olması da ihtimal dahilindedir. Kararın açıklanması esnasından Amr b. Âs'ın Ebu Musa el-Eş'arî'yi önce konuşturup ardından daha önceden anlaştıklarına zıt görüş beyan etmesinin etkisiyle inşa edilmiş bir aktarım olabileceği gibi Amr b. Âs'ın hile yaptığına dair rivayetle birlikte ikisinin birden birbirini tamamlayacak şekilde uydurulmuş rivayetler olması da mümkündür.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 239.

⁴⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4: 212.

⁴⁸ Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 544.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3: 206.

Hakemlerin tartışmalarıyla ilgili hiçbir rivayette, onların Sıffin Savaşı hakkında konuştukları zikredilmemektedir. Hakemlerin ilk konuşmaları, Hz. Osman'ın katlinin ne şekilde olduğu hakkında olmuştur. Bu, onların Sıffin Savaşı'nın sonucuyla değil sebebiyle ilgili görüşüklerini göstermektedir. Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı çıkış sebebini teşkil eden Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğü meselesi, tahkimin temel meselesi olmuştur. Amr b. Âs, Ebu Musa el-Eş'arî'yi Hz. Osman'ın haksız olarak öldürüldüğüne ikna etmeye çalışmış ki Ebu Musa el-Eş'arî de bunu kabul etmiştir.⁴⁹ Hakemler Hz. Osman'ın masumca, haksız yere öldürüldüğünü tespit etmelerine rağmen ne kendi aralarındaki konuşmalarında ne de açıkladıkları kararlarında Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasının gerekliliğinden bahsetmemişlerdir. Bu durum Amr b. Âs'ın görüşmelerde hâkim konumunda bulunduğunu ve sadece hedeflediklerini gündeme getirdiğini göstermektedir.

Hakemler, Hz. Osman'ın haksız olarak öldürüldüğü konusunda ortak bir karara vardıldıktan hemen sonra yeni halifenin kim olacağı konusunda tartışmaya başlamışlardır. Muaviye adına çalışan Amr b. Âs'ın bu konuda ısrarcı olması doğal karşılanırken Hz. Ali'nin temsilcisi olan Ebu Musa el-Eş'arî'nin Hz. Ali'yi bir kere olsun savunmaması, dikkate değer bir durumdur. Ebu Musa el-Eş'arî'nin görüşmelerdeki konuşmalarına bakıldığında, Hz. Ali'nin Sıffin Savaşı'nın sonucunda kontrolü tamamen kaybettiği görülebilir. Ebu Musa'nın görüşme yerine gelirken kafasında Hz. Ali'yi azletmek olduğu, görüşmelerle ilgili rivayetlerden net olarak anlaşılmaktadır. Buna rağmen Hz. Ali'nin, onun hakemliğini kabule mecbur kalması, ordu üzerinde hakimiyetinin kalmadığını göstermektedir.

Ebu Musa el-Eş'arî'nin bu tavrı, Şia'nın ona nefretle bakmasıyla⁵⁰ sonuçlanmış olmasına rağmen Hz. Ali'yi haklı gören Ehl-i sünnet, Ebu Musa el-Eş'arî'nin saf biri olarak kandırılmış olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁵¹ Kuşku yok ki bunda Ebu Musa el-Eş'arî'nin savaştan uzak durması ve taraf tutmaması etkili olmuştur. Her ne kadar

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, ed. Süheyl Zekkâr - Riyad Zerkelî (Darü'l-fikr, 1997), 3: 123-124.

⁵⁰ Fadl b. Şâzân el-Ezdî en-Nîsâbü'rî İbn Şâzân - Seyyid Celâleddin el-Hüseyni el-Urmevî, *el-İzah fi'r-reddi 'alâ sâiri'l-firâk* (Beirut: Müessesetü't-târîhü'l-Arabî, 2009), 61-62.

⁵¹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Fehmî Muhammed Muhammed, 3. Bs (Beirut: Darü'l-Kütübî'i-İlmiyye, 1992), 25.; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 176.

Basra valisiyken Hz. Ali tarafından azledilmesi, Eşter en-Nehaî tarafından hakarete uğraması ve Eş'ar kabilesi mensuplarının büyük bir kısmının Şam tarafında savaşmış olmasından ötürü Ebu Musa el-Eş'arî'nin tarafsızlığına⁵² şüpheyle yaklaşılmış olsa da onun Müslümanlar arasındaki savaşa karşı tavır takınması ve Hz. Ali'ye rağmen insanları savaştan uzak durmaya çağırması, sonraki dönemde kötülenmesini önlemiştir. Öte yandan Ebu Musa el-Eş'arî'nin Abdullah b. Ömer'in hilafetinde ısrar etmesi, Hz. Ömer devrine özlem duyan Sünnî görüş için bir artı puan olarak hanesine yazılmıştır.

Amr b. Âs Muaviye, Ebu Musa el-Eş'arî de Abdullah b. Ömer isminde ısrarcı olmuş fakat ikisi de karşısındakine halife olarak görmek istediği kişiyi kabul ettirememiştir. Amr b. Âs, Muaviye'nin temsilciliğini başarıyla yapmış ve kendi oğlu dışında ondan başka birinin halifeliğini kabule yanaşmamıştır. Amr b. Âs'ın oğlunu aday olarak öne sürmesi de Ebu Musa el-Eş'arî'nin Muaviye'ye şans tanımamasından kaynaklanmıştır. Amr b. Âs halifeliğin, karşı taraftan birine verilmesine hep karşı çıkmış, tarafsız olmasına rağmen Abdullah b. Ömer'i bile kabul etmemiş, bunu da İbn Ömer'in liderlik vasfına sahip olmamasıyla gerekçelendirmiştir.

Abdullah b. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'nin damadı olması, Ebu Musa'nın onda ısrar etmesinin sebeplerinden biri olabilir. Öte yandan Abdullah b. Ömer, başarılı bir yönetim sergilemiş ikinci halife Hz. Ömer'in oğlu ve savaştan uzak duran bir tarafsızdır. Ebu Musa el-Eş'arî'nin Abdullah b. Ömer'i halife olarak görmek istemesi bunlardan da kaynaklanabilir. Amr b. Âs'ın ısrarına rağmen Ebu Musa el-Eş'arî'nin Muaviye'ye hiç şans tanımaması, onun duruma dinî zaviyeden baktığını göstermektedir. Zira o ne karizmaya ne soya ne de siyasi kabiliyete bakmamış, babasını, zahitliğini⁵³ ve tarafsızlığını öne sürerek Abdullah b. Ömer'de ısrarcı olmuştur. Ebu Musa el-Eş'arî'nin halifeye rağmen vali olduğu Basra'da halkı savaştan uzak durmaya çağırması da olayları siyasi olarak değerlendirmedigini göstermektedir. Siyasi açıdan bakması durumunda, makamını korumak için bile olsa Hz. Ali'nin savaş çağrısına sessiz kalması gerekmektedir ki bunu yapmadığı için valilikten azledilmiştir.

⁵² Adem Apak, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 180.

⁵³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4: 213.

Uzun tartışmalar sonuç vermemiş, hakemler bir isim üzerine anlaşamamışlardır. Amr b. Âs Muaviye, Ebu Musa el-Eş'arî de Abdullah b. Ömer'den vazgeçmeyince Ebu Musa'nın önerisiyle Hz. Ali ve Muaviye'nin azlinde karar kılmışlardır. Buna göre halifenin belirlenmesi Müslümanların kendi aralarından seçecekleri bir şûraca sonuçlandırılacaktır. Halife olmadığı halde Muaviye'nin de Hz. Ali ile beraber azledilmesine karar verilmesi, ilk bakışta hatalı bir söylem gibi görülebilir. Sıffin Savaşı'nın iki liderinin savaşın durması ve anlaşma yapılmasıyla eşit seviyede kabul edildiği göz önünde bulundurulduğunda, Muaviye'nin halife olmasa da doğal bir şekilde halife adayı olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Öte yandan bu azil, Hz. Ali'nin azli, Muaviye'nin de halife olamayacağı anlamına gelmektedir. Sıffin Savaşı'nda yenilemeyen tarafların liderleri halkın gözünde eşit konuma geldiği ve bu hakemlik sonucunda halifeliğin, ikisinden birisine bırakılacağına dair bir beklentinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle her ne kadar Amr b. Âs Muaviye'de ısrar etse de Ebu Musa el-Eş'arî savaşa bulaşmış kişilerin halifelige getirilemeyeceğini düşünmüş ve ortak kararları, her iki liderin halifelikten uzak tutulması şeklinde olmuştur.

Burada asıl dikkat çekici husus, Hz. Ali'nin azledilmesinin gerekçelendirilmemesidir. Tahkimnâme yazıldığında hakemlerin Kur'an'a göre karar vereceği, onun öldürdüğünü öldürecekleri, sağ bıraktığını sağ bırakacakları kararlaştırılmış olmasına rağmen Hz. Ali'nin azlinin Kur'an'ın hangi hükmüne göre yapıldığı hiçbir rivayette geçmemektedir. Eğer rivayetler karartılmadıysa Ebu Musa el-Eş'arî görüşmelere Abdullah b. Ömer hayaliyle, Amr b. Âs da Muaviye için elinden geleni yapma fikriyle gelmiştir. İkisinin kendi aralarında vardıkları ortak iki karardan biri Hz. Osman'ın masum olarak öldürüldüğü olmuştur. Kur'an ile temellendirdikleri tek konu ise Hz. Osman'ın velisinin onun kanını isteme konusunda haklı olduğudur. Bu sonuç tek başına Hz. Ali'yi mahkûm etmediğinden, Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğü iddiasını tartışmışlardır. Ebu Musa'nın bunu kabul etmesindeki gerekçesi Kur'an'dan değildir. Her ne kadar haksız yere öldürülen birinin velisinin söz sahibi olması Kur'an'ın hükmü olsa da Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğü Ebu Musa'nın kişisel görüşü olduğundan konunun temeli Kur'an'a dayanmamaktadır. Hz. Ali, Hz. Osman'ın katli üzerinden halifelikten azledilmiş olsa bile bunun Kur'an'la temellendirilmiş olması söz konusu değildir.

Bu durumda Hz. Ali'nin halifelikten azlinin rasyonel bir gerekçesinin olmadığı söylenebilir. Başından beri savaşa karşı olan Ebu Musa el-Eş'arî, Müslüman toplumu savaşa sürükleyen Hz. Ali'nin halifelikte daha fazla kalmasını kendince uygun görmemiş olmalıdır ki bu daha çok duygusal bir gerekçedir. Öte yandan Muaviye'nin Hz. Ali'nin hilafetine yanaşmayacağını bilen Ebu Musa el-Eş'arî'nin, Hz. Ali'yi azletmemesi, durumun Sıffin Savaşı'ndan önceki hale dönmesine neden olacağından elinde çok fazla seçenek yoktur.

Hakemler bir isim üzerine karara varamamış olsa bile Müslümanlarca yeni bir halifenin seçilmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Her ne kadar bu, Ebu Musa el-Eş'arî'nin fikri olsa da Amr b. Âs, ona Muaviye'yi kabul ettiremediği için bu karara uymuştur ya da uymuş gibi görünmüştür. Kendi aralarında anlaşan hakemler, ulaştıkları sonucu topluluğa açıklamak üzere onların karşısına çıkınca Amr b. Âs, Ebu Musa'nın önce konuşmasını sağlamış, onun, temsilcisi olduğu Hz. Ali'yi azlettiğini halka açıklamasını beklemiştir. Ebu Musa el-Eş'arî, İslam ümmetinin iyiliği için olduğunu düşündüğü kararını ilan etmiş ve bu kararın Müslümanlar için doğru olduğunu açıkça söylemiştir.⁵⁴

Yukarıda da değinildiği gibi Ebu Musa el-Eş'arî'nin yapacak çok bir şeyi yoktur. Hz. Ali'yi halifelikte sabit bırakması, savaşın kaldığı yerden devam etmesi anlamına gelecektir. Muaviye'nin Sıffin Savaşı'ndan sonra Hz. Ali'yi kabul etmesi olanaksızdır. Kaldı ki Hz. Ali'nin, Ebu Musa el-Eş'arî tarafından kabul edilen Hz. Osman'ın masumca öldürüldüğü fikrine katılıp katılmadığı belli değildir. Hz. Ali, bunu sözlü olarak kabul etse bile somut bir eylemde bulunmamış, Hz. Osman'ın katliyle suçlananları cezalandırmak bir yana, onları yanından bile uzaklaştırmamıştır.

Ebu Musa el-Eş'arî'nin açıklamasının ardından söz alan Amr b. Âs, Ebu Musa'nın dediklerine katıldığını, kendisinin de Hz. Ali'yi azlettiğini ama Muaviye'yi yerinde sabit bıraktığını ifade etmiştir. Bunun üzerine ortalık karışmış, Ebu Musa el-

⁵⁴ Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, 545-546.

Eş'arî ile Amr b. Âs birbirlerine hakaretler etmiş ve insanlar bu hal üzere dağılmıştır.⁵⁵ Böylelikle aylar süren hakemlik süreci herhangi bir sonuca varmadan noktalanmıştır.

Tarihî kaynakların çoğu, Hakem Olayı'nın sonucunu yukarıdaki gibi anlatmaktadır. Buna göre Amr b. Âs hile yapmıştır ve daha önce anlaştığı Ebu Musa el-Eş'arî'yi kandırmıştır. Buna karşın bazı tarihçiler ve meseleyi yorumlayan başka ilim adamları, olayın bu şekilde sonuçlanmadığını ileri sürmüştür. Bu ilim adamlarından biri olan İbnü'l-Arabî'ye göre tarihçilerin anlattıklarının tamamı yalandır. O, tarihçilerin kitaplarını sultanlara yaranmak için yazdıklarını, gerçekleri anlatmadıklarını, devlet büyüklerinin istekleri doğrultusunda bir tarih inşa ettiklerini savunmaktadır. İbnü'l-Arabî, hakemlerin kendi aralarında vardıkları anlaşmaya sadık kaldıklarını, kararlarını halka bu şekilde açıkladıklarını ileri sürmüştür. Ona göre Amr b. Âs hile yapmamış, Muaviye'yi halifelikten azletmiştir.⁵⁶ İbnü'l-Arabî'nin böyle bir iddiada bulunmasının sebebi, sahabeyi korumaktır. Ona göre Amr b. Âs'ın hile yaptığını söylemek, sahabilere düşmanlık yapmaktır.⁵⁷

Amr b. Âs'ın hile yapmadığına yönelik bir rivayet Mes'udî'nin *Mürûcü'z-zeheb* adlı kitabında geçmektedir. Buna göre hakemler kendi aralarında konuşmuşlar, Hz. Osman'ın masumca öldürüldüğü konusunda görüş birliğine varmışlar, fakat herhangi bir açıklama yapmadan ayrılmışlardır.⁵⁸ Mes'udî, Amr b. Âs'ın hile yaptığını dair rivayeti aktardıktan sonra “denilmiştir ki” ifadesiyle bu rivayete de yer vermektedir. Buna rağmen, kimi çağdaş araştırmacılar tarafından, tarih kitaplarına güvenilemeyeceği gerekçesiyle, Mes'udî'nin aynı yöndeki rivayeti de dahil, Amr b. Âs'ın hile yaptığını dair rivayetlerin tamamı yok sayılmış, Mes'udî'nin ikinci rivayeti ise delil olarak kullanılmıştır.⁵⁹ Bu durum, mezhebî kaygının tarihî verileri kullanmada nasıl bir yönlendirmede bulunduğu göstergesidir. Mezhep taraftarlığının etkisiyle tarih önceden belirlenen yönde okunmakta, mezhebî ilkelere uygun olmayan veriler

⁵⁵ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 204.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 179-181.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 182.

⁵⁸ Mes'udî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2: 411.

⁵⁹ Ebubekir Sifil, *İhyâ ve İnşâ* (İstanbul: Rihle Kitap, 2014), 48-49.

elenebilmektedir. Üstelik bu eleme için ortaya konan kriterler, mezhebin öngördüklerine uygun olduğunda göz ardı edilebilmektedir.

İbnü'l-Arabî gibi çağdaş araştırmacılardan Sifil de Amr b. Âs'ın hile yaptığının kabul edilmesi durumunda sahabeye eleştiri yolunun açılacağını, eleştiricilerin bununla yetinmeyip diğer sahabileri de bu zincire ekleyeceğini, işin Kur'an ve sünnete şüpheyile yaklaşılmasına kadar uzanabileceğini ileri sürmektedir.⁶⁰ Bundan, amacın tarihî gerçeklikleri aydınlatmak değil, kabul edilmiş bazı değerlere zarar gelmesini önlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Nesnel bir bakış açısıyla olaya yaklaşılmaya çalışıldığında tarihî verileri göz ardı etmek mümkün değildir. Buna göre Amr b. Âs, Ebu Musa el-Eş'arî ile önceden yaptığı konuşmalarda aldığı karara sadık kalmamış ve hile yapmıştır. Nitekim Amr b. Âs'ın bu hileyi yapması için haklı gerekçeleri vardır. Muaviye'yi temsil eden Amr b. Âs'ın hedefi, onu halife yapmaktır ki Ebu Musa el-Eş'arî ile yaptığı konuşmalarda hep bu konuda ısrar etmiştir. Amr b. Âs'ın Muaviye'ye şûra kararıyla dönmesi hem onun hem de Muaviye'nin Siffin Savaşı'ndan sonraki tüm kazanımlarının kaybı anlamına gelecektir. Azledilmiş bir valiyken halife ile aynı konuma gelen Muaviye'nin azledilmiş bir halife adayı olmayı kabul etmeyeceği, bundan Amr b. Âs'ın da büyük zarar göreceği açıktır. Amr b. Âs'ın görüşmeler sırasında Muaviye veya kendi oğlu dışında hiçbir ismin halifeliğine yanaşmaması da bu savımızı doğrular niteliktedir.

Sonuç

Hakem Olayı'nda Şia ve Havâric taraf olurken geri kalan büyük kesimi kapsayan Ehl-i sünnet, bazı konularda uzlaştırıcı olmuş, ancak ilk rivayetlerin Şiiliğe meyilli müellifler tarafından yazılması, Sünni kaynakların da olaya Şia penceresinden bakmasına yol açmıştır. Bu bağlamda benzer bir yaklaşım sergileyen Şia ve Ehl-i sünnet, Hakem Olayı'nı Hz. Ali tarafından görmüş, hakeme gidişin sorumluluğunu Hâricîlere yüklerken hakemliğin başarısız olmasını da Amr b. Âs'ın hilesine bağlamıştır.

⁶⁰ Sifil, *İhyâ ve İnşâ*, 48-49.

Tahkimin başarısız olmasının tüm sorumluluğunu kabullenmeyen Hâricîler, kendilerini temize çıkarmak için hakemlerin yanı sıra Hz. Ali'yi suçlamışlar, hatta tahkimi kabul ettiği için onu tekfir etmişlerdir. Öte yandan Amr b. Âs'ın hile yapmasının sahabiler için bir karalama olduğunu ileri süren bazı Sünnî yazarlar, bunu kabule yanaşmayarak ilgili tarihî nakilleri görmezden gelmiş veya farklı şekilde yorumlamaya gitmişlerdir.

Başarısızlığın en büyük sebebi olarak Hâricîlerin zikredilmesi, güçlü olan tarafların tarihî süreç içerisinde rivayetleri yönlendirdiğini göstermektedir. En büyük kitlenin mezhebi olan Ehl-i sünnetin, varlığını devam ettiremeyen Hâricîleri suçlayarak, çoğunluğu temize çıkarmaya çalışması, onun uzlaşmacı yönünün bir sonucu olsa gerektir. Böylece varlıklarını devam ettiren mezheplerin mensupları, tarihte kalmış bir olay yüzünden tartışmayacaktır.

Bütün bunlardan yola çıkarak tarihçi ve müelliflerin, mensup oldukları mezhebin zihniyeti ve faydası doğrultusunda veri ürettikleri, değiştirdikleri ve bazı verileri yok saydıkları söylenebilir. Buna bağlı olarak, tarih çalışmalarında mezhebî etkinin göz önünde bulundurularak verilerin ona göre tahlil edilmesinin, sağlıklı tarihî bilgilere ulaşılması açısından ne kadar önemli olduğu vurgulanmalıdır.

Bibliyografya

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. Ed. Şuayb el-Arnâvut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Apak, Adem. *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*. 4. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-4: Hz. Ali*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşraf*. Ed. Süheyl Zekkâr - Riyad Zerkelî. 8 Cilt. Darü'l-fikr, 1997.

Berrâdî, Ebü'l-Fazl Ebü'l-Kâsım b. İbrâhim. *el-Cevâhirü'l-müntekât fî İtmâmi ma Ehalle bihî Kitâbü't-tabakât*. Kahire, 1885.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezihtikadları*. İstanbul: Hisar Yayınları, t.y.

Demircan, Adnan. "Ali b. Ebî Talib'i Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine". *İstem*. 6 (2005): 51–58.

Demircan, Adnan. *Ali Muaviye Kavgası*. 4. Bs. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Demircan, Adnan. "Hz. Ali'nin İktidar Yıllarında İslam Toplumunda Siyaset". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013): 173–190.

Dîneverî, Ebu Hanîfe Ahmed b. Davud. *el-Ahbârü't-tvâl*. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1911.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Mekalatü'l-islamiyyin ve İhtilafü'l-musallîn*. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980.

Halîfe b. Hayyât, Ebu Amr eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîh*. Ed. Ekrem Ziya el-Ömerî. 2. Bs. Riyad: Darü't-tıybe, 1985.

İbn A'sem, Ebu Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî. *Kitâbü'l-Fütûh*. Ed. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1991.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-cîl, t.y.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Ed. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1990.

İbn Şâzân, Fadl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisâbü'rî - Urmevî, Seyyid Celâleddin el-Hüseyni el-. *el-İzah fî'r-reddi 'alâ sâiri'l-firâk*. Beyrut: Müssetü't-târîhü'l-Arabî, 2009.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyüddin Ahmen b. Abdülhalim. *Minhacü's-Sünne*. Ed. Muhammed Reşad Salim. 1986.

İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Avâsim mine'l-kavâsim*. Ed. Mahmud Mehdi İstanbûlî - Muhibuddîn el-Hatîb. 6. Bs. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1412.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târîh*. Ed. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987.

Mes'udî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürücü'z-zeheb*. Ed. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 5. Bs. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1973.

Minkarî, Nasr b. Müzahim. *Vak'atü Sıffîn*. Ed. Abdüssalem Muhammed Harun. Beyrut: Darü'l-Cîl, t.y.

Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye beyne'l-firâki'l-İslâmiyye: İnde Küttâbi'l-makâlat fî'l-kadîm ve'l-hâdis*. 2. Bs, 2 Cilt. Maskat: Saltanatu Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1992.

Önkâl, Ahmet. "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem*. 2 (2003): 33-68.

Sifil, Ebubekir. *İhyâ ve İnşâ*. İstanbul: Rihle Kitap, 2014.

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Ed. Fehmî Muhammed Muhammed. 3. Bs. Beyrut: Darü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 1992.

Şemmâhî, Ebü'l-Abbâs Bedreddin. *Kitâbü's-Siyer*. Ed. Ahmed b. Sa'ud Seyyâbî. 2 Cilt. Maskat: Saltanatu Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1987.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihü't-Taberî*. Ed. Muhammed Ebü'l-fadl İbrâhîm. 2. Bs, 11 Cilt. Kâhire: Darü'l-maarif, t.y.

Vaglieri, Laura Veccia. "Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılmasının İbâzî Kaynakların Işığında İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ethem Ruhi Fıçlalı 19 (1973): 147–150.

Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükutu*. Trc. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ya'kub. *Târîhü'l-Ya'kûbî*. Ed. M. Th. Houtsma. 3 Cilt. Leiden: Brill, 1883.

Yıldız, Harun. "Hâricîlerin Doğuşunda Kurrânın Rolü". *Ekev Akademi Dergisi*. 18 (2004): 263–282.

Summary

As a branch of science, history has to objectively put forward events, which were occurred in the past. However, because of people who are the designers and creators of the history fail to abandon their emotional point of view, historical transfers have often been subjective. One of the reasons for this subjectivity is that the historian feels belonging to a sect. The sense of belonging to a sect may lead the person making historical transfer to explain the events by changing them in such a way that they do not harm his sect.

One of the events in which subjectivity is dominant is "the case of Tahkim". The basis of the Tahkim, which has been the subject of debate until now, is that the caliphate of Ali was not accepted by all groups and there were some revolts against him. As a

result of this opposition, the battle of Siffin took place even if it was flash in the pan due to the Tahkim.

After Tahkim, some narratives could have manipulated to keep Ali away from failure. For example, it was narrated that Ali never accepted the call for Tahkim, but he was misunderstood because he remained silent as a result of the rise of voices among the commanders of the Iraqi army. As a matter of fact, while Ali, as the fourth caliph of the Islamic state, was trying to control Muawiyah, a governor who was dismissed, as a result of this case he became equal with Muawiyah and the Islamic state met two-headed administration from this moment on. From this moment, the war stopped and peace talks began. Even though the two leaders were equally accepted, it can be understood from the letters of Ali that he despised Muawiyah and did not accept him as a rival.

Muawiyah was the governor of Damascus before this war. Since the Islamic state was ruled from Medina before Ali moved the State Center to Kufa, Muawiyah had no chance of becoming a caliph. In fact, Muawiyah did not have any claim for leadership. Although the purpose of the Tahkim was not to determine the caliphate, the Muaviye, which was promoted as one of the two equal leaders in public opinion with Ali became a strong candidate for caliphate after the decision of the Tahkim. This changed status of Muawiyah and Ali. This was also indication of the defeat for Ali. Moreover, all sources agreed that the Damascus army was about to be defeated when the saifis were hanged on the spears. Considering these situations, it can be concluded that Ali and Iraqis gave up their victory and handed their achievements to the shamans with their own hands.

The Shia and Sunni sources that tried to impose such a heavy responsibility on the other side put the whole of the blame on the Kharijites. Then Kharijites saw Ali as responsible for this blame. As the result of the bloody war and the confrontation of the same tribes, the extreme desire for the end of the war among people were ignored by some of the sources mentioned above. Ali or Kharijites were seen as responsible of the war. However, leaders of some tribes feared that there would be no more soldiers to protect the borders of the country if the war continued and demanded the war stopped

immediately. In fact, many sources recorded that 70,000 people died in the Battle of Siffin. In this case, it is usual for some leaders to be concerned about the death of many Muslims, as well as the discomfort they suffered from the murder of their brothers.

The biggest reason for Ali to remain silent or to unwillingly accept the idea of Tahkim is that he does not consider anyone more worthy of the caliphate than himself. When the call for Tahkim is made, Ali said for Muawiyah and his army: “These are not the people of the Qur'an, they are cheating.” Ali considers himself completely right and foresees that he will be the winner of a fair Tahkim. In fact, in his warning to the arbitrators during the writing of the arbitration, he said that the whole Qur'an was in his favor and he expressed that if they decided with justice he would be the winner. In addition to these, it was not decided where and what topics the arbitrators were going to discuss. It must have prevented Ali from worrying about the loss of the caliphate. It should be mentioned at this point that until that time the caliphate was not opened to discussion and Muawiyah was not a candidate for caliph.

In the Tahkim, while Shia and Kharijites took a stand, Sunni which comprised the majority was peacemaker in some cases. However, the first narrations were written by writers who were inclined to Shiism caused Sunni sources to look through the Shia window. In this context, Shia and Sunni, who have adopted a similar approach supported Ali for Tahkim and they attributed the failure to trick of Amr b. As.

Kharijites who do not accept the responsibility of the failure of the Tahkim wanted to purify themselves and put the blame on Ali. They even inculcated him for accepting Tahkim. On the other hand, Some Sunni writers, who argued that the cheating of Amr b. As was a scribble for the companions, ignored the historical narratives or interpreted them differently.

The followers of Sunnah who are the biggest sect tries to cover the guilty by putting blame on Kharijites. It must be result of their reconciler aspect. Thus, the members of the sects who maintain their existence will not discuss due to a historical event.

Based on all these, it can be said that historians and intellectuals might produce, change and ignore some data in accordance with the benefit of the sect they belong to. Besides, it should be emphasized that it is important to analyze the data according to the sectarian effect in the historical studies in terms of reaching healthy historical information.

KARADONLU CAN BABA VE ALEVİLİK*

“Karadonlu Can Baba ve Alevilik”. Rifat Türkel

Kütahya: Academia Yayınevi, 2016. 279 sy.

Ayşenur AYDINLI**

Kültürümüzün önemli yapıları arasında yer alan türbeler, toplumun sevdiği şahsiyetlere verdiği değerin somut bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki toplum tarafından kabul gören bazı şahsiyetlerin farklı yerlerde birden fazla türbe veya makamlarının bulunduğu görülmektedir. Kişiden kişiye, toplumdaki topluma farklılık arz edebilen sevgi ve hürmet göstergesi, özellikle türbe özelinde maalesef kimi zaman hurafeye dönüşen bir boyut kazanmaktadır. Bu noktada durumun iyi değerlendirilmesi gerekmektedir ki, bu da ancak türbe veya makamı bulunan kimseleri doğru şekilde tanıyıp anlamaya bağlıdır. Bu anlamda doğru tanımaya ihtiyaç duyulan isimlerden biri de pek çok yerde kabri veya makamı bulunan ve Alevî, Bektâşî gibi farklı kesimler tarafından da sahiplenilen XIII. yüzyıl isimlerinden Karadonlu Can Baba’dır.

Hakkında Hacı Bektâş-ı Velî’nin *Vilâyetnâmesi* dışında neredeyse hiçbir yazılı kaynak bulunmayan Karadonlu Can Baba, daha çok sözlü kültür vasıtasıyla bilinmekte olup ona dair oluşturulan gelenek yaşatılmaya devam etmektedir. Alevilik ve

* Makale Gönderilme Tarihi:24.12.2019 / Makale Kabul Tarihi: 30.12.2019 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2019 Doi: 10.20486/.....

** Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye /e posta: aysenur.aydinli@dpu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5674-9868>.

Vehhâbîlik üzerine çalışmaları bulunan ve halen Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Tarihi alanında öğretim üyesi olan yazar Türkel, konu ile ilgili daha önce yapılmış olan çalışmalardan farklı olarak “*Karadonlu Can Baba ve Alevîlik*” eserinde Can Baba'nın hayatını ve onun adı altında gelişen ve günümüzde de devam eden uygulamaları inceleyerek konu hakkında daha net ve bütüncül bir bilgi ortaya koymayı amaçlamıştır. 2016 yılında Academia Yayınevi tarafından yayımlanan ve kapağında Karadonlu Can Baba'nın türbesine ait bir resmin yer aldığı 279 sayfalık eser, Can Baba'nın hayatının yanı sıra Alevîliğe dair soruların cevaplarını da konu ile ilgilenen okuyuculara sunmuştur.

Toplumun değişik kesimleri Can Baba'yı kendi algıları çerçevesinde bir mertebeye yerleştirmiş ve bu şekilde tanıtmıştır. Ancak bu husus çalışmanın hacmini genişleteceği için eserde Can Baba, kabrinin bulunduğu ve birbirine yakın özellikler taşıyan Kütahya'nın Gediz ilçesine bağlı Akçaalan beldesi, Çorum'a bağlı Oğuzlar ilçesi ve Kırıkkale'nin Balışeyh ilçesi esas alınarak tanıtılmaya çalışılmıştır. Böylece eserin ilk kısmı Karadonlu Can Baba'nın kişiliği ve şahsiyetine ayrılmıştır. Ancak Onun hakkındaki yazılı kaynakların yetersizliği, sözlü kültüre başvurmayı ve dolayısıyla Onu sahiplenilen kesimlerden Alevîlerin kültürünün de tanınması ve değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu sebeple çalışmada ayrıca Alevîlik konusuna da yer verilmiştir. Yazarın bahsi geçen üç yerde yaptığı alan araştırmaları sonucunda ise, onun sadece Akçaalan'daki Alevîler tarafından sahiplenildiği, diğer yerlerde ise Can Baba'yı sahiplenilen toplumsal yapının Alevîlikle irtibatının olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla eserde, Alevîlik konusu Akçaalan beldesi ile sınırlandırılmıştır.

Eserin giriş kısmında araştırmanın konusu, sınırları, amacı, yöntemi ve kaynaklarına ilişkin temel bilgiler verilmiş, konu hakkında daha önce yapılmış olan çalışmaların isimleri paylaşılarak ilgili çalışmaların içerikleri hakkında kısa değerlendirmeler yapılmıştır.

Birinci bölümde Karadonlu Can Baba'nın tarihî ve menkıbevî hayatı ile onun kabrinin bulunduğu Akçaalan, Oğuzlar ve Balışeyh'te nasıl bir şahsiyet olarak tanındığı üzerinde durulmuştur. Can Baba'nın menkıbevî hayatına ilişkin başlıkta, onun Hacı

Bektâş-ı Velî'ye tabi olan ululardan biri olduğundan bahsedilmektedir. Yine aynı başlıkta Necmeddin Kübrâ'nın işaretiyle Cengiz Han'ın, oğlu Gülü Han'ı Anadolu'yu ele geçirmek üzere göndermeye karar vermesi ve bu süreçte Gülü Han'ın Can Baba ile karşılaşması anlatılmaktadır. Menkıbeye göre Hacı Bektâş'ın emriyle yola çıkan Can Baba, Gülü Han'a müslüman olmadıkça Anadolu'ya giremeyeceklerini söylemiş, bunun üzerine Gülü Han da Can Baba'yı birtakım imtihanlara tabi tutarak Can Baba'nın bu imtihanlarda başarılı olması durumunda müslüman olmayı kabul edeceğini ifade etmiştir. Menkıbede ağzı kapalı kazanda kaynayan suda birkaç gün bekletilme, yine birkaç gün ateşe atılma ve zehir içirilmesi gibi üç farklı imtihanda Can Baba'nın keramet göstererek başarılı olduğu ve Gülü Han'ın İslam'ı kabul ettiği belirtilmektedir.

Eserin birinci bölümünde Can Baba'nın menkıbevî hayatının yanı sıra Bektâşî kültüründeki konumu da incelenmiş, hakkında yazılan şiirler üzerinden değerlendirme yapılarak son dönemlerde hayatı hakkında bilgilerin artması ile yazılan şiirlerde de artış olduğu sonucuna varılmıştır.

Birinci bölümün son kısmında onun çeşitli yerlerde bulunan türbeleri üzerine genel bir değerlendirme yapılmış; Akçaalan, Oğuzlar ve Balışeyh'te Can Baba ile ilgili gelenekler ve bu minvalde oluşan etkinliklerden bahsedilmiştir.

Gözlem ve incelemenin daha yoğun olduğu ikinci bölümde ise, Akçaalan Alevîliğinin inanç, ibadet, âdâp ve erkânına yer verilmiş, sözlü kültür ve hali hazırda devam eden gelenek incelenmiştir. Bu bölümde, Can Baba'nın türbesinin bulunduğu yerlerden biri olan Akçaalan beldesinde nüfusun çoğunluğunun Alevî olması sebebiyle bölge Alevîleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Beldedeki Alevîlerin Işık Çakır ve Işık Ali Baba olmak üzere iki farklı ocağa sahip olduklarını belirten yazar, Alevîlik'te tek tip inanç ve uygulamanın olmadığını vurgulayarak ocak ve yöreye göre farklılık görülmesi sebebiyle Işık Çakır ve Ali Baba ocaklarına mensup Alevîlerin inanç ve ibadet anlayışlarını içerik ve uygulama açısından incelemiştir.

Âdâp ve erkân başlığında ise, kurban ile ilgili hususların yanı sıra cem, düşkünlük, musâhiplik, hıdırellez ve muharrem erkânları hakkındaki uygulamalara yer verilmiştir. İkinci bölümün son kısmı ise; beldedeki Alevîlerin evlilik ile tevellâ ve

teberrâ konularındaki görüş ve uygulamalarına ayrılmıştır. Böylece ilgili beldedeki Alevîler, bizzat kendileri ile yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilerle tanıtılmış ve belde günümüzde devam etmekte olan Can Baba etkinlikleri yerinde gözlemlenip incelenerek çalışma konusunun geleneğe yansıyan kısmı da verilmiştir.

Eserin son kısmında ise şahıslarda bulunan tarihî belgeler, Karadonlu Can Baba'nın Akçaalan, Oğuzlar ve Balıseyh'teki türbeleri ile Can Baba silsilesindeki diğer isimlerin türbeleri, Akçaalan'daki Can Baba cemevi ve beldedeki Alevîlerin belirli günlerdeki uygulama ve etkinlikleri ile bu gelenekteki isimlere ait teber, kudüm, âsâ gibi birtakım hususi eşyaların fotoğrafları paylaşılmıştır.

Can Baba hakkında yeterli yazılı kaynağın olmaması sebebiyle görüşme, gözlem ve doküman incelemesi yöntemlerine başvuru olan eserde, konu ile ilgili en temel yazılı kaynak olan *Vilâyetnâme*'den ve sözlü kültürden elde edilen veriler birlikte değerlendirilip, bu verilerin güvenilirlik ve geçerlikleri tespit edilmeye çalışılarak okuyucuya sunulmuştur.

Nitel bir araştırma özelliğine sahip olan eserde Can Baba'nın hayatı hakkındaki bilgiler ve aynı zamanda vefatından sonra kendisinin nasıl bir gelenek içerisine alındığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Böylece konu ile ilgili daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak bu eser, Can Baba'nın hayatına dair hususları derleyici bir özellikte olmuştur.

Can Baba'nın birden çok yerde türbe veya makamının bulunması konunun kapsamını genişletirken, öte yandan yazılı kaynakların yetersizliği ve sözlü kültürün farklılıklar içermesi konuyu sınırlandırmayı gerektirmiştir. Akçaalan, Oğuzlar ve Balıseyh ile sınırlandırılan çalışma, Can Baba kadar bölge Alevîlerinin de tanınmasını sağlamıştır. Alan çalışması ile bizatihi bölge Alevîlerinin kendilerinden elde edilen veriler, çalışmaya özgünlük katmıştır. Ancak inceleme ve tespitler daha çok Işık Çakır ocağı ile sınırlı kalmıştır. Bu sebeple Işık Ali Baba ocağı ile ilgili yapılacak çalışmalar sayesinde konuya ilişkin bilgiler tamamlanmış olacaktır.

Oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanılan eserde, zikredilen menkıbevî türdeki rivâyetler tarihî bilgiler ışığında incelenerek dipnotlarda ilgili açıklamalar yapılmış ve

Can Baba'nın Gülü Han ile karşılaşması, gösterdiği kerametler ve Gülü Han'ın müslüman olması gibi hususlarda gerçeklik arz etmeyen rivâyetler açık bir şekilde dile getirilmiştir. Ayrıca yine menkıbelerde yer alan ateşte yanmama, ay tutulduğunda bakır kaplara vurma gibi bazı motiflerin arka planlarına dair bilgilendirmeler yapılmıştır. Özellikle Alevîler ile ilgili kısımda sözlü gelenekten elde edilen veriler, orjinaline sadık kalınarak aynen verilmiştir.

Sonuç olarak Karadonlu Can Baba'nın doğru anlaşılmasına yönelik büyük bir çaba ve emek ürünü olduğu anlaşılmakta olan bu eser, Can Baba gibi bilimsel bir bakış açısıyla topluma tanıtılmayı bekleyen diğer isimler hakkında yapılacak çalışmalar için örnek model ve yöntemleri hâzirdir.

ERMENİ TEHCİRİ MESELESİNDEN BİR KESİT: AHMET TÜRKAN'IN
TEHCİR GERÇEĞİ VE KÜTAHYA ERMENİLERİ KİTABININ
DEĞERLENDİRİLMESİ*

Ahmet Türkan, Tehcir Gerçeği ve Kütahya Ermenileri, Yeditepe Yayınları,
İstanbul, 2018, ss. 296, ebat: 21x13,5

Arif KOLAY**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi Ahmet Türkan¹ tarafından kaleme alınan, eğitim, tarih ve sosyoloji gibi alanlarda lisans ve lisansüstü düzeyinde öğrenim gören öğrenciler için ya da Ermeni Tehciri alanına ilgili olanlar için ders kitabı niteliğinde olan bu eser, Yeditepe yayınevi tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır. Kitap önsözle birlikte bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

* Yazı Gönderilme Tarihi:28.12.2019 / Yazı Kabul Tarihi: 30.12.2019 / Yazı Yayın Dönemi: Aralık 2019

** Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kütahya, Türkiye / e-posta: arif.kolay@dpu.edu.tr / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9315-1208>

¹ Ahmet Türkan; Nisan 1976'da Düzce'de doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Düzce'de tamamladıktan sonra, 1995'te Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandı. Ardından aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde Dinler Tarihi Bilim Dalında "Trabzon'da Hıristiyanlık Tarihi ve Sümela (Meryem Ana) Manastırı'nın Hıristiyanlıktaki Yeri" başlıklı teziyle yüksek lisansını, "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar" başlıklı teziyle de doktorasını tamamladı. 2013 yılında Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalında yardımcı doçent olarak göreve başladı ve 2018 yılında doçent oldu. Osmanlı Hıristiyanları, Kütahya Ermenileri, Ermenilerin Dini ve İdari Problemleri ve Ermenilerin Sorunları Çerçevesinde Osmanlı Papalık İlişkileri gibi konularda akademik çalışmalarını yoğunlaştıran Ahmet Türkan, Başbakanlık Osmanlı Arşivinde uzun müddet araştırmalar yapmıştır. Araştırdığı konularla alakalı pek çok telif eser, makale, proje ve konferansları bulunmakta olup, Arapça ve İngilizce bilmektedir. Evli ve dört çocuk babasıdır.

“İmparatorluk yapısının temel taşı Türkler; harcı da Ermenilerdir. Harç olmadan binalar desteksiz kalır ve yükselemez.” Ahmet Türkan kitabını bu alıntıyla başlatmıştır. Yazara göre birbirine düşmanca bakan bu iki millet aslında birdir. Çünkü tarihleri birdir. Türkler olmadan bir Ermeni tarihi yazılamayacağı gibi, Ermeniler olmadan da bir Türk tarihi yazılamaz. Kitabında yazar dış güçlerin Ermenilere verdiği vaatlerle gergin bir ortamın oluşarak isyanların çıktığını ve bunun sonucunda da tehcir gibi bir hadisenin meydana geldiğini ifade etmiştir.

Yazar kitabın önsözünde bu kitabın oluşum fikrinden bahsederek kaynakçalar hakkında bilgiler vermiştir. Çalışmada hem mevcut literatürden hem de arşiv belgelerinden ciddi şekilde istifade edildiği görülmüştür. Yine burada Ermeni meselesinin daha çok karşılaştırmalı anlatımla ele alındığı görülmüştür. Almanya'nın 2015 yılında soykırım olarak nitelendirdiği tasarıyı onaylaması üzerinde durmuş ve bunun ışığında tehcir döneminde Kütahya Valisi olan Faik Ali Bey'den bahsetmiştir.

Kitabın birinci bölümünde Kütahya şehrinin tanıtımı yapılarak, Ermenilerin dini coğrafyaları anlatılmıştır. Yazar farklı tarihlerde Kütahya'ya yapılan göçlerden bahsederek ‘mülteciler şehri’ olduğuna değinmiştir. Bu şehirdeki tarihi yapıları tanıtarak Ermeni topluluğunun gelişini anlatmıştır.

Bu bölümde yazara göre Kütahya yerlileri ve Ermeniler, imparatorluk geneline bakıldığında, ikili ilişkileri daha sorunsuz ve devlete bağlı bir şekilde devam etmekteydi. Protestan ve Katolik kökenli misyonlar başarılı olmamakla birlikte ileri gelen bazı Ermeni ailelerinin çocukları devlet okullarında eğitim görmekte ve hatta bu okullarda Ermeni öğretmenlerin de eğitim verdiği vurgulanmaktadır. Devamında Ermenilerin Ruslarla ilişkisinden bahsetmiş ve Rusların siyasi konular mevzu bahis olduğunda Ermenileri desteklediğini fakat dini konularda ötekileştirmeye çalıştığını anlatmıştır. Rusların ‘Gregoryen’ kelimesini küçümseme ifadesi olarak kullanması ve bu lafzın, Ermeniler tarafından tamamen reddedilmesi bu ötekileştirmeye örnek olarak gösterilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü Faik Ali Bey'in anlatıldığı bölümdür. Bölümün başlangıcında Almanya'da milletvekili olan Cem Özdemir'in konuşması ele alınarak ona atıflar yapılmıştır. Özellikle Özdemir'in ‘Eğer Ermeniler katledilmeseydi, Van

doğunun Paris'i olacaktı. Sözlerine karşılık 1912'de öldürülen Van Belediye Başkanı Kapamacıyan Van'ı Paris yapamadığı için mi Ermeniler tarafından öldürüldü? Askerleri ile birlikte Ermeni çeteler tarafından kuşatılan Vali Cevdet Bey bu söylemin neresindedir? Diyerek aslında soykırım olarak nitelendiren tehcir olayının yanlış aksettirildiği ya da istediği gibi yorumlandığını hatta Özdemir'in parçacı bir yaklaşımla olaya baktığını anlatmaya çalışmaktadır ve bu çabası takdire şayandır.

Özdemir'in Türk çocuklarına, Enver Paşa ve Talat Paşa'yı örnek almaması önerisi onun yerine Faik Ali Bey'i örnek alması düşüncesine ise yazar, sadece Faik Bey'in o dönem korumacı yaklaştığını diğer devlet yöneticilerin yaptıkları göz ardı edilerek menfi bir algı oluşturmaya yönelik olduğu hükmünde bulunmuştur. Bu yerinde bir hükümdür. Tarihteki bazı durumlar ön plana çıkarılarak soykırım algısı güçlendirilmeye çalışılıyor. Başlangıçta buna değinen yazar bölüm sonuna kadar Faik Ali Bey'in hayatına, eğitime ve görev yaptığı yerleri ayrıntılarıyla anlatarak ağabeyi Süleyman Nazif Bey'in düşüncelerinden etkilenip etkilenmediğini sorguluyor. Sonuç olarak Nazif Bey devlet karşıtı yazılar yazan bir şahsiyetti, Faik Bey'in etkilenip etkilenmemesi soykırım iddiaları çerçevesinde önem teşkil etmektedir. Faik Bey'in memuriyeti ve Kütahya'da bir yıl görev yaptığı bilgisi verilerek bu bölüm tamamlanmıştır.

“Faik Ali Bey'in Tehcirdeki Rolü” başlıklı üçüncü bölümde ise, Ermenilerin devlete karşı propaganda ve isyana giriştiği hadiseler anlatılmış ve devlet erkânının bu durum karşısında ufak çaplı tedbirlerinden bahsedilmiştir. Kısacası ön yargıyla yaklaşan kişilerin anlattığı gibi tehcir kararı bir anda verilmemiştir, verilemez de çünkü bunun bir usulü vardır.

Yazara göre, tehcir kararı Ermenilerin yaptığı sabotajdan sonra alınmıştır. O dönem savaşta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun cepheye giden lojistik desteğine sabotaj yapılmıştır. Ki yazarın dikkati çektiği konu burasıdır. *'Tehcir kararı başka bir devlete değil, imparatorluk içerisinde bir bölgeye verilmiştir. Ermenilerin güvenliğinden emin olmak amacıyla askerler eşliğinde yapılmıştır. Ki bu iyi niyet göstergesidir. İşi sağlam tutmayan yöneticiler vardır fakat bu azınlıktır'* demektedir.

Kitabında ana konusu olan Kütahya Valisinin tehcir hakkındaki tutumuna da ayrıntılarıyla değinilmiştir. Kütahya tehcir güzergahında olduğu için yazar açısından önem teşkil etmektedir ve Faik Ali Bey'in politikaları da doğru anlaşılacağı gibi yanlışta anlaşılabilir. Ermenilerin bir kısmını şehir içinde tutmuş, sanatla ilgilenenleri köy ve mahallelere yerleştirmiş ve onları devlete karşı korumak zorunda kalmıştır.

Yazar Ahmet Türkan bunları belgeleriyle beraber anlatmaktadır ve ilk bölümde bahsettiği gibi Osmanlı Arşivleri'nden tehcirle ilgili ayrıntılı bilgi alınabilecek olduğunu ve bu belgelerin objektif bir yaklaşıma neden olacağını söylemektedir. Ayrıca bu bölümde Faik Ali Bey'in yaptıklarının Ermenilerin tarafından anlatımı ve yazar tarafından yorumlaması yapılarak Faik Bey'in Beyoğlu Mutasarrıflığındaki yanlış politikalarından bahsedilerek olumsuz yönetici olarak anılan birinin olumlu işler yapacağını ya da bunun tam tersi bir durumda olabileceği konusuna değinilmiştir. Talat, Enver ve Cemal Paşa'nın yaptıkları olumsuz uygulamaların olumlu kararları gölgede bırakmaması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Kitabın son bölümüne gelindiğinde ise Faik Ali Bey'den sonra gelen Tahrirat müdürü Ahmet Kemal Bey'in ve Ahmet Müfit Bey'in Ermenilere karşı tutumları ele alınmıştır. Çünkü göreve geldiklerinde tehcir devam etmekteydi. Kütahya'daki Ermenilerin tehcire tabi tutulmaması ile ilgili Faik Ali Bey ile aynı paralelde tutum sergileyen Ahmet Müfit Bey'in politikalarının çelişip çelişmediği irdelenmiş ve şehir içindeki Ermeni komitacıların gönderilmesi, onlarla irtibatı bulunan yabancı Ermenilerin de gönderilmesi gerektiğini düşünmüş ve buna göre hareket etmiştir. Yazara göre bu durum yanlış yorumlamaya çok açık olup dikkatli okunması ve anlaşılması gerekmektedir. Dönemin gidişatına bakıldığında iyi uygulamalar olduğu gibi kötü uygulamalar da vardır ama bunlar karıştırılmamalıdır.

O dönem şehre gelen savaş esirlerinden dolayı ortaya çıkan iktisadi problemler de göz önünde bulunmalıdır. Buna rağmen Müfit Bey de Faik Ali Bey gibi Ermenilerin suiistimallerine müsaade etmemiştir. Bölüm, yazarın ilk başta belirttiği gibi 'mülteciler şehrine' değinilerek bitirilmiştir. Savaş esirleri, muhacirler ve bunların sonucunda oluşan asayiş sorunları, Müfit Bey'in bunlara karşı politikalarından bahsedilmiştir.

Disiplinlerarası bir çalışma ortaya koyan yazar, bir din mensubunun neye inandığını ve ne söylediğini bilme açısından anlama odaklı fenomenolojik bir çalışma yaklaşım sergilemiştir. Bunun için Osmanlı ve Cumhuriyet Arşivi ve dönemin yerli gazetesinin yanında, *The Times* gazetesinin haberleri de kullanılarak karşılaştırmalı ve anlama odaklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu anlamda birincil tarihi kaynakların yanında Dinler Tarihi kaynaklarından da faydalanılmıştır. Kütahya'daki Ermenilerin dini yapısı, Kütahya'da Ermeni Kilisesinin dönemsel gelişimi ve mezhepsel bölünmeleri, Kütahya'da yabancı misyonların durumu ve Kütahya'da yabancı misyonların niçin başarılı olamadığına dair meşihatın raporu ele alınmıştır. Ayrıca fenomenolojik bakış anlamında Ermeni Kilisesi mensuplarına Gregoryen denilmesinin tarihi yanlışlığı ve Osmanlı Dönemi'nde nasıl bir isimlendirme verildiği ile ilgili belgeler ışığında değerlendirmelerde bulunulmuştur. “Ermeniler Apostolik mi? Gregoryen mi?” başlığıyla konu daha da detaylandırılmıştır. Çalışmadaki diğer önemli bir nokta da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden Ermenilerle ilgili konularda nasıl faydalanılacağına dair metodolojik tahlillerin yapılması ve son dört yüz yıldır, Ermeni Kilisesi Tarihinin Osmanlı Arşivi olmadan yazıldığında da eksik olacağına dair vurgudur.

Sonuç olarak Ahmet Türkan'ın “**Tehcir Gerçeği ve Kütahya Ermenileri**” adlı eseri büyük bir emek mahsulüdür. Ermeni Tehciri gibi hassas bir konuda objektif bir yaklaşımla yazılan bu eser; yerli ve yabancı kaynaklardan yararlanarak Arşiv belgelerinin ışığında son derece açık ve sade bir dille yazılmıştır. Konular ve kişiler ayrıntılarıyla ele alınmış ve derinlemesine inceleme yapılmıştır. Hassas bir konu olduğu için hassasiyetle yaklaşmıştır.

Ermeni tehciri konusunda Kütahya Ermenilerinin farklı bir bakışla değerlendirildiği görülmüştür. Özellikle tehcirin ilk başladığı dönemde, Kütahya'da mutasarrıflık yapan Faik Ali Bey'in merkezî yönetime rağmen Ermenilerin lehine bir politika izlediğine dair yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumları Ermeni tehcirini savunan bazı kesimler kadar, tehcire karşı çıkanlarda yapmıştır, yapmaktadır. Faik Ali Bey'e ve Kütahya Ermenilerine dair bu söylemlerin doğruluk payı nedir? İşte bu çalışmada, Faik Ali Bey'in Ermeni tehcirinde oynamış olduğu rol, Kütahya'nın farklı dinamikleriyle

birlikte ele alınmış ve böylelikle pek çok soruya cevap aranmıştır. Bu sebeple Yakınçağ Türk Tarihi, Ermenilerin dini anlayışı, Ermeni Meselesi, Kütahya Ermenileri, Göç Tarihi gibi konular üzerinde bilgi sahibi olmak isteyenlerin, belirttiğimiz bölüm öğrencilerinin ve araştırmacıların başvuru kitabı olabilecek niteliktedir.