



دَارُ الْفُنُونِ
الْإِسْلَامِيَّةِ الْكَلِمَاتِ
مَجْمُوعَةُ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 30 Sayı Issue 2 Yıl Year 2019
e-ISSN 2651-5083



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 30 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2019
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

darulfunun ilahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin uluslararası ve hakemli dergisidir.
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/larına aittir.
darulfunun ilahiyat is the peer-reviewed, international journal of the Istanbul University Faculty of
Theology. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Dergi Hakkında/About the Journal

Eski Adı/Former Name

Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası (1925-1933)
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999- 2017)
ISSN: 1303-5746 Son Sayı/Latest Issue Aralık 2017 - Sayı 37

Yeni Adı/New Name

darulfunun ilahiyat (Haziran 2018 -)
ISSN: 2630-6069 • e-ISSN: 2651-5083

Yayın Sahibi/Owner

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Sahibi Temsilcisi /Owner's Representative

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Mürteza Bedir

Sorumlu Müdür/Responsible Director

Mahmut Salihoglu

YAYIN KURULU/EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editor/Editor-in-Chief

Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler/Associate Editors

Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Ali Öztürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Halil İbrahim Hançabıy, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Musa Alak, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Nilüfer Kalkan Yorulmaz, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Osman Sacid Arı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Muhammed İsa Yüksek, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ULUSLARARASI EDİTORYAL KURUL/INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Abdul Rahim Abu-Husayn, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Lübnan
Abdurrahman Atçıl, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye
Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Ahmed al-Shamsy, Chicago Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri
Ahmet Alibasic, Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek
Aydın Topaloğlu, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Hayrettin Yücesoy, Washington Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri
Jonathan Brown, Georgetown Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri
Toseef Azid, Qassim Üniversitesi, Suudi Arabistan

Çeviri Editörleri/English Language Editors
Alan James Newson, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye
Elizabeth Mary Earl, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye

Yönetim Yeri/Head Office
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Türü/Type of Publication
Yaygın Süreli Yayın/International Periodical

Yayın Dili/Language
Türkçe, Arapça ve İngilizce/Turkish, Arabic and English

Yayın Periyodu/Publishing Period
Altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

Tarandığı Endeksler/Indexed by
TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı/TUBİTAK ULAKBİM Social and Human
Sciences Database

Index Islamicus/Index Islamicus

SOBIAD Sosyal Bilimler Atf Dizini/SOBIAD Social Sciences Citation Index

EBSCO Academic Search Complete/EBSCO Academic Search Complete

**ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences/ERIH PLUS European Reference
Index for the Humanities and Social Sciences**

Yayıncı Kuruluş/Publishing Company
İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,
Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00



İletişim/Correspondence

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı İskenderpaşa mh. Kavalalı sk. 34080 Fatih, İstanbul, Türkiye

Dergi Sekreteryası:
Ali Fikri Yavuz, Mustafa Celil Altuntaş
Hatice Kübra Kahya, Fatma Nur Şener

Telefon: +90 (212) 440-0000/27781

Fax : +90 (212) 532 62 07

Web: <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr> & <http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Elektronik posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

İçindekiler Table of Contents

MAKALELER/ARTICLES

- Araştırma makalesi/Research article*
İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları
The Prospective Contributions of the Med-Arb Model in Islamic Family Law to Family Mediation in Turkey..... 311
Ahmet Temel
- Araştırma makalesi/Research article*
Arap Şiirinde Mardin’e Dair Bazı Yansımalar
Some Reflections on Mardin in Arabic Poetry 337
Halil Akçay
- Araştırma makalesi/Research article*
Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri
Sefer ha-Zohar and its Place in Jewish Literature 359
Ravza Aydın
- Araştırma makalesi/Research article*
Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma
The Problems of Religious Education of Syrian Asylum Seeker Students: A Qualitative Study on Religious Education Teachers 383
Ali Baltacı, Mehmet Kamil Coşkun, İsa Ceylan
- Araştırma makalesi/Research article*
Mehmet Şemseddin Günaltay’ın Sebülürreşâd Dergisinde Yayınlanan Makaleleri Işığında Eğitim-Öğretim İle İlgili Görüşleri
Mehmet Şemseddin Günaltay’s Opinions on Education and Teaching in the Light of the Articles Published in Sebülürreşâd 407
Ramazan Gürel
- Araştırma makalesi/Research article*
Fas’ta İslami Hareketler (1975-2010)
Islamic Movements in Morocco (1975-2010) 433
Neslihan Er
- Araştırma makalesi/Research article*
Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: Risâletü İlzâmi’l-Yehūd fî mâ Ze’amû fî’t-Tavrât min Kibeli ‘İlmi’l-Kelâm
A New Muslim’s Refutation of Judaism: Risâlat İlzâm al-Yahūd fî mâ Za’amû fî’t-Tavrât min Qibel ‘İlm al-Kalâm 457
Fuat Aydın, Halim Öznurhan
- Research article/Araştırma makalesi*
شوقي ضيف ونظرتہ للحكم العثماني كأحد المؤثرات العامة على الأدب العربي المعاصر
Naim Hank
Modern Arap Edebiyatına İz Bırakanlardan Biri Olarak Şevkî Dayf ve Osmanlı Yönetimine Bakışı
Shawqî Daif’s view of the Ottoman Empire’s rule as a significant influence on contemporary Arabic literature 499

ARAŞTIRMA NOTU/NOTE

- Araştırma notu/Research note*
**Sahih-i Buhârî'nin Eksiksiz En Eski Nüshasının Şeyh Alî el-Bistâmî (Musannifek)
Eliyle İstanbul'a Getirildiğine Dâir Bazı Şüpheler** 529
Ümit Karaver
- Araştırma notu/Research note*
**İzmirli İsmail Hakkı'nın Şia'nın Hadis Anlayışına Hadis Tarihi İsimli Eserinde
Yer Vermesi Üzerine**..... 541
Nilüfer Kalkan Yorulmaz

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

- Kıtap Değerlendirmesi: Wilkinson, Taraneh Rosanna. Dialectical Encounters:
Contemporary Turkish Muslim Thought in Dialogue. (Edinburgh: Edinburgh
University Press, 2019), s. 269, ISBN: 978-1-4744-4153-7** 549
Adem İrmak
- Kıtap Değerlendirmesi/Book Review*
**Kıtap Değerlendirmesi: Fahm, Khaled. In Quest of Justice: Islamic Law and
Forensic Medicine in Modern Egypt (Oakland: University of California Press, 2018),
p. 377. ISBN: 978-0520279032**..... 557
Şaban Kütük
- Kıtap Değerlendirmesi/Book Review*
**Kıtap Değerlendirmesi: Apaydın, Yasin. Metafizikğin Meselesini Temellendirmek:
Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).
ISBN: 978-605-2105-45-0**..... 561
Zeynelabidin Huseyni

SEMPOZYUM ÖZETLERİ/MEETING ABSTRACTS

- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Hadis Lisansüstü
Öğrenci Sempozyumu 22-23 Kasım 2019, İstanbul** 567
Leyla Çetin



İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları

Ahmet Temel¹

Öz

Bu makale Türkiye’de yakın gelecekte uygulamaya konması beklenen aile arabuluculuğu kurumu için Türkiye’nin içinde bulunduğu kültürel coğrafyada yüzyılları aşkın bir tecrübeye dayalı olarak uygulanmış aile arabulucu-hakemliğinin önemli katkılar sunacağını iddia etmektedir. Mevcut tasarı batı tarzı aile arabuluculuğunu model almaktadır. Batıda 1970’lerden itibaren uygulanan bu model esasında boşanma davalarının oluşturduğu yargı yükünü azaltarak boşanma sürecini kolaylaştırmayı amaçlayan “boşanma arabuluculuğudur.” Hâlbuki Türkiye’deki aile yapısı aile birliğini muhafaza etmeyi en temel ilke olarak kabul eden İslam Aile Hukuku kodlarına uygun bir biçimde oluşmuştur. Bu nedenle bu makale aile arabuluculuğunda gerek Türkiye’nin tarihsel hafızasında gerekse bugün pek çok İslam ülkesinde uygulaması var olan İslam aile hukukunda gelişmiş arabulucu-hakemlik kurumunun dikkate alınmasını önerir. Bu modelin Türkiye aile yapısına daha uygun olmasının yanı sıra önemli bir problem olarak karşımıza çıkan boşanma ivmesindeki yükselmeyle mücadelede de çok daha etkin olacağını öne sürer. Zira İslam hukukunun yargısal boyutunun yanında uhrevî yaptırım içerikli diyanî bir vasa da sahip olması kamuya kapalı mahrem alana sahip aile kurumu içinde karşılaşılan problemlerin çözümünde çok daha etkin olmasını sağlamaktadır. Bu araştırma konunun önemi ve literatür değerlendirmesini içeren giriş bölümü sonrasında üç başlık altında inceleme yapmaktadır. Birinci bölümde aile arabuluculuğunun tarihsel gelişimi ve kavramsal çerçevesi ele alınmış; ikinci bölüm İslam hukukunda aile arabuluculuğu-hakemliğinin mahiyetini incelemiş; üçüncü bölüm ise İslam Aile Hukukunda sulh temelli arabulucu-hakemlik uygulamasının çağdaş aile arabuluculuğu uygulamasına eklenmesi konusuna ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Aile arabuluculuğu, İslam aile hukuku, Arabulucu-hakemlik, Tahkim, Sulh

The Prospective Contributions of the Med-Arb Model in Islamic Family Law to Family Mediation in Turkey

Abstract

This article argues that the med-arb model, combining mediation and arbitration, which has been applied in the cultural hinterland where Turkey has been rooted for centuries will make significant contributions to family mediation in Turkey that will be put into practice in the near future. The current model being prepared is modelled on the western-style of family mediation. The model which was implemented in the west in the 1970s known as “divorce-mediation” is essentially aimed at facilitating the divorce process and reducing the burden on the judiciary. Whereas in Turkey the family structure has been formed in accordance with Islamic family law norms that recognize the preservation of family unity as the most fundamental principle. Therefore, this article proposes the med-arb model of Islamic family law which is present in the memory of Turkey’s history and is practiced in many Muslim-majority and Muslim-minority countries today should be considered. In addition to being more suitable for the family structure in Turkey, this model also suggests it would be

1 Sorumlu Yazar: Ahmet Temel (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-Posta: ahmet.teme@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-8589-117X

Atf: Temel, Ahmet. “İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları.” *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 311–336. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0035>

much more effective in the fight against the recent significant increase in the divorce rates in Turkey. Islamic law, in addition to its judicial dimension has a religious character that includes other-worldly sanctions which will most probably be much more effective in solving the problems encountered within the family institution that has a closed private space. This study frames its investigation under three titles after an introductory chapter, which presents a literature review and the importance of the subject. The first chapter provides the historical outline of family mediation and conceptual framework. The second part delves into the specifics of the application of med-arb in Islamic Family Law. The third part discusses the integration of sulh-based med-arb in Islamic Family Law into the application of contemporary family mediation.

Keywords

Family mediation, Islamic family law, Med-arb, Arbitration, Sulh

Extended Summary

This article investigates the med-arb model of Islamic Family Law as an alternative dispute resolution model and argues that this model should be integrated within the family mediation in Turkey that will be put into practice soon. This investigation is framed under three titles after an introductory chapter, which presents a literature review and the importance of the subject. The first part provides the historical outline of family mediation and conceptual framework. The second part delves into the specifics of the application of med-arb in Islamic Family Law. The third part discusses the integration of sulh-based med-arb in Islamic Family Law into the application of contemporary family mediation.

The Quran, as the first and foremost source of Islamic law, has more detailed verses on family law issues than on any other field of law. The entire arbitration system in Islamic law discussed in different fiqh manuals goes back to a verse (4:35) indicating that a combination of mediation and arbitration should be used when there is a serious conflict (*shiqāq*) between the couple. According to the verse, one arbitrator from the woman's family and one from the man's family should come together and look for a possible reconciliation first. If the two parties have a sincere demand for a reunion, it is stated in the verse that Allah will combine them together. It is implied, though, in the verse that if there is no possibility for reunion the arbitrators will have a role in the separation process. Based on what is mentioned in the verse, the different schools of law understood the process of arbitration diversely especially on the need for extending authority for separation to the arbitrators by the couple. However, they all agreed that the main and first duty of the arbitrators is to exhort for a possible reconciliation in order to perpetuate the marriage.

I argue that this two-phased mediational process would be much more effective in Turkey for the following reasons. First, statistical research has demonstrated that almost all marriages in Turkey are contracted according to Islamic law in addition to civil law. Second, despite not taking Islamic law into account in the law-making process at the state level, the vast majority of people in Turkey, as affirmed in a large research activity

conducted in 2014, continue to look for religious norms, values, and solutions for their marital needs and disputes informally. Third, this model has been applied among Muslim people in different parts of the world as well as in Turkey, outside of the judiciary successfully and hence, it has a long history supporting its applicability as an alternative dispute resolution model in family disputes in Turkey. Fourth, the second phase of this model, the arbitrational phase, helps to achieve a satisfying result for both parties more easily during the first phase, the mediation phase, due to the fact that they do not want to seem the uncompromising party in the eyes of the mediator who will probably become the arbitrator for this dispute. Fifth, Islamic law having otherworldly sanctions and the *diyānī* dimension would be much more effective for certain family practices which usually stand out of state control and regulations but are important sources of family disputes. Islamic values and norms can reach the conscience of believers and expediate the problem-solving process.

Based on these arguments this study makes the following suggestions. First, due to its distinct characteristic from other types of mediation, family mediation must be drafted in a separate law independent from the existing law with nr. 6325 on mediation in general. Second, family mediation law should not be designed just as “divorce mediation”, it should rely on *sulh*-based social practices rooted in historical experiences. Third, taking the high demand on solving family problems through religious norms into account, the most reasonable option is to integrate the Islamic legal application of med-arb into family mediation. Existing applications in secular countries which allow religious laws play a vital role in family mediation and arbitration demonstrate that this will not necessarily be in contradiction to the secular character of the state. Also, allowing to appeal the arbitrational decision to the family court under certain conditions indicates that this application does not lead to plural laws. Finally, in order to realize these suggestions, graduates of the department of theology and specialists in the family and religious guidance offices within the presidency of religious affairs must be allowed to be mediator-arbitrators after taking the proper training and passing the required exam.

İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları

TÜİK’in istatistiki verilerine göre Türkiye’de ilk kez 2018 yılında kaba evlenme hızı¹ %0,7’nin altına düşerken kaba boşanma hızı da %0,17’nin üstüne çıktı. Bu, 2002-2018 arasında yaklaşık 65 milyondan 82 milyona yükselen nüfusa rağmen son 17 yılda evlenme rakamlarının en düşük seviyeye (553.202); boşanma rakamlarının ise yaklaşık %50 artışla en yüksek seviyeye (142.448) geldiği anlamına geliyor. (Bk. Tablo-1) Boşanma eğiliminin gittikçe artması aile kurumunu tehdit eden bir durumun ortaya çıktığını gösterdi. Bu boşanmaların büyük bir çoğunluğunun da geçimsizlik nedeniyle olması ailelerin dağılmasını önleme yönünde siyasi bir iradeyi ortaya çıkardı.

Tablo 1.

Evlenme sayısı, kaba evlenme hızı, boşanma sayısı ve kaba boşanma hızı, 2001-2018

Yıl	Evlenme sayısı	Kaba evlenme hızı (‰)	Boşanma sayısı	Kaba boşanma hızı (‰)
2001	544.322	8,35	91.994	1,41
2002	510.155	7,73	95.323	1,44
2003	565.468	8,47	92.637	1,39
2004	615.357	9,10	91.022	1,35
2005	641.241	9,37	95.895	1,40
2006	636.121	9,18	93.489	1,35
2007	638.311	9,10	94.219	1,34
2008	641.973	9,04	99.663	1,40
2009	591.742	8,21	11.162	1,58
2010	582.715	7,97	118.568	1,62
2011	592.775	7,99	120.117	1,62
2012	603.751	8,03	123.325	1,64
2013	600.138	7,88	125.305	1,65
2014	599.704	7,77	130.913	1,70
2015	602.982	7,71	131.830	1,69
2016	594.493	7,50	126.164	1,59
2017	569.459	7,09	128.411	1,60
2018	553.202	6,80	142.448	1,75

Kaynak: Evlenme İstatistikleri, 2001-2018²

Bu yönde atılan ilk adımlarda biri aile ve sosyal politikalar bakanlığı tarafından 2012 yılında başlatılan “Aile ve Boşanma Süreci Danışmanlığı” uygulaması oldu.³ Sınırlı sayıda (538) danışmana karşın nispeten başarılı sonuçlar elde eden

- 1 Kaba evlenme ve boşanma hızı belli bir yıl içinde her 1000 nüfus başına düşen evlenme ve boşanma sayısıdır.
- 2 www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=2735
- 3 Yine aynı yıl “Aileyi Koruma ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun” başlığıyla bir kanun kabul edilmiştir. Ancak bu kanun sadece aile içi şiddete ilişkin bir takım koruyucu ve önleyici kararları içermekten ibarettir. Bk. 6284 Sayılı Kanun, Resmi Gazete, Tarih: 20/3/2012 Sayı : 28239

bu uygulamanın ardından buna ek olarak aile arabuluculuğu uygulamasının da Adalet Bakanlığı bünyesinde kurulan Arabuluculuk Daire Başkanlığı tarafından başlatılmasına yönelik olarak 2016-17 yıllarında üç çalıştay yapıldı ve aile arabuluculuğu uygulayıcısına dönük bir rehber kitabı taslağı da hazırlandı.

Ne var ki her iki uygulama da nüfusunun kahir ekseriyeti Müslüman olan ve özellikle aile ile ilgili konularda dinî rehberliğe ilişkin hassasiyet taşıyan Türkiye toplumunun *sui generis* yerel problemlerine doğrudan yerel çözümler üretmek yerine Avrupa merkezli ithal çözümlere yönelmek eğilimindedir. Gerek aile ve boşanma süreci danışmanlığına gerekse de planlanan aile arabuluculuğuna çok önemli katkılar sağlama potansiyeli olan İslam hukukundaki *aile uyuşmazlığı hakemliği* ve *sulh* gibi uygulamalardan istifade edilmemektedir. Hâlbuki diyanet işleri başkanlığı bünyesindeki çeşitli seviyelerdeki fetva kurumlarına ve ilahiyat, özellikle İslam hukuku, alanında çalışma yürüten ilim adamlarına aile içi uyuşmazlıklarla ilgili olarak yöneltilen sorular ve rehberlik talepleri bu kişi ve kurumların ilgilendiği konu başlıkları arasında öne çıkmaktadır. Fiilî olarak bu işi deruhte eden bu kişi ve kurumlara resmî uygulamalarda yer verilmemesinin bir izahı yoktur. Kaldı ki dünyada nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan devletlerin yanı sıra Müslümanların azınlıkta olduğu İngiltere ve Amerika başta olmak üzere seküler devletler dahi bu noktada İslam hukuku uygulamalarından yararlanmakta, hatta hakemlik merkezleri kurarak kendi çözümlerini İslam Hukukuna uygun olarak üretmelerini teşvik etmektedir.⁴ Bu nedenle devletin laik yapısı hukukî sorunların çözümünde dinî pratikleri dikkate almanın yahut onlardan istifade etmenin önünde engel değildir.

Bugüne dek aile arabuluculuğu noktasında yapılan çalıştaylarda yer alan isabetsiz değerlendirmelerden önemli bir diğer konu da Türkiye’de devletin aile kurumuna doğrudan müdahale etmesi şeklinde ortaya çıkan hukukî geleneği muhafaza etmek adına mahkeme temelli bir aile arabuluculuğu modeliyle aile arabuluculuğunun etki sınırlarının olabildiğince daraltılmasıdır. Pek çok konuda nihai kararı vermek üzere arabuluculuk sürecinin gözetimini mahkemeye yönlendirmeyi öngören bu

4 Bk. Rafidah Mohamad Cusairi, *The Application of Islamic Shari’ah to the Muslim Minority Living in the UK: a Comparative Study on Family Mediation Between English Law and Faith-based Med-arb at Shari’ah Councils* (Glasgow Caledonian University, 2013). Amerika’da Yahudilerin daha uzun bir geçmişe sahip olan Beth-Din kurumlarındaki bağlayıcı hakemlik uygulamasının seküler mahkemelerle bir arada yürütüldüğüne ve bunun devletin seküler yapısına aykırılık doğuracağı yönündeki endişelerin isabetsizliğine ilişkin bk. Ginnine Fried, “The Collision of Church and State: A Primer to Beth Din Arbitration and the New York Secular Courts,” *Fordham Urban Law Journal* 31 (2003).

tavsiyeler⁵ bu uygulamanın yargı yükünü azaltma noktasında etkisini kıracaktır. Aile hukuku alanında arabuluculuk bu alana mahkemenin dolayısıyla devletin etki alanını minimuma indirmeyi öngörür.⁶ Zira aile kendi sosyolojik kodları içerisinde yaşayan ve büyüyen bir toplumsal yapıdır. Aile üyelerine ailenin devamı ve sonlandırılmasında ortaklaşa tasarruf yetkisi veren bu tür bir uygulamayı yine mahkemeye muhtaç hale getirmek aile arabuluculuğundan elde edilmesi umulan verimi önemli ölçüde baltalayacaktır.

Bu çalışma aile arabuluculuğu uygulamasına İslam hukukunda geliştirilmiş hakemlik ve sulh uygulamaları çerçevesinde yapılabilecek katkıyı ortaya koymayı amaçlamakta ve böylelikle aile arabuluculuğunun aile bütünlüğünü korumaya dönük olarak Türkiye’de çok daha işlevsel olarak uygulanabileceğini iddia etmektedir. Öncelikle modern aile arabuluculuğu uygulamasının kısa tarihi ve dünyadaki uygulaması incelenerek Türkiye’de tasarlanan Aile Arabuluculuğunun birtakım eksiklikleri sorgulanacaktır. Daha sonra İslam hukukunda var olan aile içi uyuşmazlıklarda çözüm yöntemine ilişkin olarak alternatif uyuşmazlık çözümlerinden arabuluculuk ve hakemliğin karma bir şekilde uygulandığı arabulucu-hakemlik incelenecektir. Öneri olarak bu çalışma hâlihazırda 4787 sayılı kanunun 7. ve 5. maddelerine dayanarak boşanma aşamasındaki çiftlerin arabuluculuğu noktasında diyanet işleri bünyesindeki Aile Rehberliği ve Danışmanlığı uzmanları ve ilahiyat alanında uzman kişilerden istifade edilmesini tavsiye eder. Aile arabuluculuğunun batılı ülkelerdeki uygulamasından arabulucu eğitiminde faydalanılmasını desteklemekle birlikte aile arabuluculuğu-hakemliği şeklinde bir modelin Türkiye sosyolojisine daha uygun olacağını öne sürer. Nitekim Pekcanitez ve sonrasında farklı araştırmacıların da ifade ettiği üzere alternatif çözüm yolları sınırlı değildir. Her ülke, kendi koşullarını ve sosyal gerçekliğini göz önünde bulundurarak müzakere, arabuluculuk, uzlaşma gibi çeşitli alternatif uyuşmazlık çözüm yollarını bir araya getirmek suretiyle karma yöntemler oluşturabileceği gibi; bunların dışında başka alternatif uyuşmazlık çözüm yolları da oluşturabilir.⁷

Birinci başlığa geçmeden önce bu çalışmanın yapacağı akademik katkının tebellür etmesi için konuya ilişkin önceki çalışmalar arasındaki yerine ve farkına işaret etmek

5 Örneğin bk. Erdem Şimşek, “Düzenlenmesi Düşünülen Aile Hukukuna İlişkin Uyuşmazlıklarda Arabuluculuk Kanunu ile İlgili Değerlendirme,” in *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu* (Ankara, 2018), 68.

6 Jay Folberg, “A mediation overview: History and dimensions of practice,” *Mediation Quarterly* 1983/1 (September 1983):10.

7 Hakan Pekcanitez, “Alternatif Uyuşmazlık Çözümleri,” *Hukuki Perspektifler Dergisi*, 5 (2005), 12-16; Süha Tanrıver, “Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk”, *TBB. Dergisi*, 64 (2006): 160.

isabetli olacaktır. İslam hukuku alanında Türkçe akademik çalışmalar arasında sulh ve tahkim konuları genel olarak tez ve makale düzeyinde çalışılmışsa da bu uygulamalarla aile arabuluculuğu arasında ilişki kurarak yapılan çalışmalar oldukça azdır. Bunlar arasında başlığında arabuluculuk kavramını İslam hukuku ile bir arada zikreden Yusuf Şen’in makalesi sulh, tahkim ve arabuluculuk arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret etmiş; sulhun aslı kaynaklardaki yerini incelemiş ancak aile içindeki anlaşmazlıklar noktasında sulh konusuna iki paragrafla değinmekle yetinerek aile arabuluculuğu konusunu makalenin inceleme alanı olarak ele almamıştır.⁸ Şen, arabuluculuk kavramını İslam hukukundaki muadil uygulamalarla karşılaştırma ve İslam hukukunda arabulucunun sahip olması gereken özellikler konusunu inceleyerek arabuluculukta İslam hukuk tecrübesinin dikkate alınması gerekliliği noktasında önemli katkı sağlamıştır. Bu makalenin temasına en yakın çalışma İbrahim Yılmaz’ın “İslam Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkim Müessesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması” başlıklı makalesidir.⁹ Yılmaz, bu çalışmada isabetli olarak İslam Aile Hukukundaki tahkim uygulamasının Türkiye’de büyüyen bir problem olan boşanmaları önlemede etkili olacağını ortaya koyar. Bizim çalışmamız, konuyu sadece boşanmaları önleme noktasında ele almamakta ve tahkim uygulamasının aile arabuluculuğu ile ilişkisini kurarak bu başlık altında uygulamaya karma bir sistematik içinde yer verilmesi gerektiği yönünde öneride bulunmaktadır. İngilizcede konuyla alakalı olarak uygulamayı merkeze alan nispeten daha çok sayıda çalışma üretilmiştir. Özellikle sabık İngiliz sömürgesi olmakla birlikte bağımsızlığını kazandıktan sonra aile hukuku başta olmak üzere hukuki uygulamalarında İslam hukukunu merkeze alan Malezya, Pakistan gibi ülkelerdeki akademisyenler ile nispeten daha köklü İslam hukuku uygulamaları olan Suudi Arabistan, Cezayir gibi ülkelerdeki araştırmacılar bu konuda çalışmamızda da bir kısma değineceğimiz birtakım çalışmalar ortaya koymuştur. Öte yandan başta İngiltere olmak üzere batı ülkelerindeki Müslüman azınlıkların aile arabulucu-hakemlik uygulamalarına dair de önemli bir literatür oluşmuştur.

Çağdaş Tarihi ve Tanımlamalarıyla Aile Arabuluculuğu

Arabuluculuk kavramının tarihiyle ilgili olarak karşımıza çıkan ilk problem bu kavramın netleştirilmemesinden ileri gelen bir anakronik tarih anlatısının modern metinlere serpiştirilmiş olmasıdır. Arabuluculuğun tarihine değinen çalışmalar bu yüzden onu mahkeme dışında uyuşmazlık çözümünü içeren her türlü uygulamanın bir üst başlığı şeklinde kurgulayarak Mezopotamya, Sümer, Eski Mısır, Uzak Doğu

8 Yusuf Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012): 105–135.

9 İbrahim Yılmaz, “İslam Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkim Müessesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması,” *Turkish Studies* 12/10 (2017): 329–360.

ve İslam Hukuku geleneğinde var olan uygulamalara dayandırmaktadır.¹⁰ Geniş anlamda arabuluculuğu alternatif uyuşmazlık çözüm yollarının şemsiye kavramı olarak tanımladığımızda isabetli olacak böyle bir tarih kurgusu; dar anlamda arabuluculuk için ise doğru olmayacaktır. Nitekim bu belirsizlik arabuluculuk literatürü içerisinde farklı tanımlamaların ve arabuluculuk türlerinin ortaya çıkmasının da temel sebebidir. Modern araştırmalardaki arabuluculuk tanımlarına göz atmak bu çalışmanın öne sürdüğü üzere arabuluculuk kavramı dar anlamıyla ele alındığında böyle bir aile arabuluculuğunun Türkiye sosyolojisi açısından tam olarak isabetli olmayacağıyla ilgili argümanın zeminini oluşturması açısından önemlidir.

Teoride var olan yirmiyi aşkın tanım içerisinde¹¹ geniş olandan dar olana doğru birkaç tanesini dile getirmek tanım üzerindeki müphemliği göstermek için yeterli olacaktır:

- Tanım 1: “Arabuluculuk çok uzun asırlardır yaşamın her alanında, çeşitli biçimlerde iletişimi kolaylaştıran ve uyuşmazlık taraflarının bir uzlaşmaya varmalarında yardımcı olan bir araçtır.”¹²
- Tanım 2: “Arabuluculuk, uyuşmazlık taraflarının, üçüncü bir kişi aracılığıyla ihtilaflarına yönelik çözüme varmalarını sağlayan alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemidir.”¹³
- Tanım 3: “Arabuluculuk, tarafların serbest iradeleriyle başvurduğu, uyuşmazlık konusu hakkında verdiği kararı taraflara zorla kabul ettirme yetkisi bulunmayan veya sınırlı olarak zorla kabul ettirme yetkisi olan, bir üçüncü kişinin desteği ile uyuşmazlıkların her iki tarafça kabul edilebilir bir şekilde sulh ile sonlandırılmasını amaçlayan bir yöntem.”¹⁴
- Tanım 4: “Arabuluculuk, uyuşmazlık içine düşmüş olan tarafları, konuşmak ve müzakerelerde bulunmak amacıyla bir araya getiren, her iki tarafının üzerinde uzlaşma sağladığı tarafsız bir üçüncü kişinin desteği ile taraflar arasındaki uyuşmazlıkların çözümlenmesini hedefleyen, tamamıyla tarafların kendi iradeleriyle başvurdukları bir alternatif uyuşmazlık çözüm biçimi”¹⁵

Geniş anlamlıdan dar anlamlıya doğru sıraladığımız bu tanımlar ve benzer

10 Örneğin bk. Lisa Parkinson, *Aile Arabuluculuğu*, ed. Yonca Fatma Yücel, 2018, 3-5;

11 Tanımların bir listesi için bk. Hatice Selin Pürselim, “Yabancılık İçeren Arabuluculuk Usulü ve Bağlayıcılığı Hakkında Düşünceler,” *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 20/2 (2014): 5.

12 Parkinson, *Aile Arabuluculuğu*, 4

13 Pürselim, “Yabancılık İçeren Arabuluculuk Usulü ve Bağlayıcılığı Hakkında Düşünceler.”, 5.

14 Melis Taşpolat Tuğsavul, *Arabuluculuk Kanun Tasarısı Çerçevesinde Türk Hukukunda Arabuluculuk* (Ankara: Yetkin, 2012), 27.

15 Süha Tanrıver, “Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları: Arabuluculuk Kurumuna Hukuki ve Sosyolojik Bir Bakış,” in *Prof.Dr. Fikret Eren’e Armağan* (Ankara: Yetkin, 2006), 827.

tanımların bir kısmı doktrinde daha sonra arabuluculuğun türleri şeklinde karşılık bulmuştur. Örneğin, ilk tanımın işaret ettiği genel anlamda arabuluculuğa adi ya da geleneksel arabuluculuk son tanımın işaret ettiği dar anlamda arabuluculuğa ise nitelikli arabuluculuk adı verilmiştir. Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu (HUAK) dar anlamda arabuluculuğu kabul etmiştir.

6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanununun (HUAK) 2. maddesinde arabuluculuk şöyle tanımlanır:

“Sistematik teknikler uygulayarak, görüşmek ve müzakerelerde bulunmak amacıyla tarafları bir araya getiren, onların birbirlerini anlamalarını ve bu suretle çözümlerini kendilerinin üretmesini sağlamak için aralarında iletişim sürecinin kurulmasını gerçekleştiren, tarafların çözüm üretmediklerinin ortaya çıkması hâlinde çözüm önerisi de getirebilen uzmanlık eğitimi almış olan tarafsız ve bağımsız bir üçüncü kişinin atılımıyla ve ihtiyari olarak yürütülen uyuşmazlık çözüm yöntemi”

Bu tanım kanunda kabul edilirken hangi saiklerin dikkate alındığı net değildir. Ancak toplumsal olarak uygunluğundan ziyade batılı ülkelerde elde edilen tecrübelerin bu tanımın şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Geniş anlamli arabuluculuk yerine daha dar anlamli ve arabulucuya müdahale imkânı verilmeyen bir tanımın isabetli olmadığı anlaşılmış olmalıdır ki maddede yer alan “tarafların çözüm üretmediklerinin ortaya çıkması hâlinde çözüm önerisi de getirebilen” şeklindeki ifade yerel teamüller dikkate alınarak özellikle eklenmiştir.¹⁶ Bu durum, arabuluculuk tanımında arabulucunun görevini çok daha daraltan modern “kolaylaştırıcı arabuluculuktan” daha etkin bir arabuluculuk öneren “değerlendirici arabuluculuk” modeline evrildiğini gösterir. Bunun daha isabetli ileri bir adımı, yüzlerce yıllık maziye sahip bir kültürel birikimin ürünü olan sulh temelli arabulucu-hakemlik teamülünün arabuluculuğa eklenmesidir.

Modern dönemde uygulanan alternatif uyuşmazlık çözüm yolları ve bunlar arasında arabuluculuk Anglo-Sakson hukuk sistemi kaynaklıdır.¹⁷ Öncelikle işçi-işveren arasındaki uyuşmazlıkların çözümünde ve kimi dinî ve etnik azınlıkların kendi sahip oldukları normatif kurallar çerçevesinde problemlerini çözme noktasında 20. yüzyılın başlarından itibaren başvuru arabuluculuk, 1960’lardan itibaren Amerika’da ve İngiltere’de önemli bir uyuşmazlık çözüm yöntemi olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁸ Aile arabuluculuğu da aynı tarihlerde gündeme gelmiş ve uygulaması Kıta Avrupası başta olmak üzere farklı hukuk sistemlerinde gittikçe artan bir eğilim

16 Adem Albayrak, “Türk Hukukunda Ticarî Uyuşmazlıklarda Arabuluculuk,” in *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu2* (Ankara, 2018), 209.

17 Tanriver, “Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk.”

18 Folberg, “A Mediation Overview: History and Dimensions of Practice.”5-6.

göstermiştir. Aile arabuluculuğunun başlangıçta boşanma arabuluculuğu (*divorce mediation*) olarak isimlendirilmesi ortaya çıkış gerekçesine işaret eder. 20. yüzyılın ikinci yarısında hızla artan boşanma sayısı mahkemelerin iş yükünü oldukça arttırmış ve boşanma sürecinin doğurduğu hukukî ve sosyal problemler hissedilir hale gelmişti. Bu nedenle boşama sürecinde olan çiftlerin yaşadıkları uyuşmazlıkları mahkeme dışında çözmek başta devlet sonra da taraflar açısından en uygun yol olarak görülmeye başlandı. Boşanma arabuluculuğuna özellikle Avrupa’da aile arabuluculuğu denmesinin sebebi ise aile kavramının evlilikten bağımsız olarak telakki edilmeye başlanmasıyla ilgilidir. Evlilik dışı birlikteliklerin artması ve bu birlikteliklerin sona erdiğinde boşanmada olduğu gibi bir takım maddî ve manevî uyuşmazlıkların ortaya çıkması boşanma arabuluculuğuna aile arabuluculuğu ismi verilmesinin temel sebebidir. Öte yandan birlikteliğin sona ermesinin doğurduğu uyuşmazlıklar bazen sadece tarafları değil varsa çocuklarını yahut tarafların diğer aile üyelerini de etkileyebilen bir süreç olması da bunda etkili olmuştur.¹⁹ Ancak şurası açıktır ki batılı tarzda aile arabuluculuğunun maksadı tarafları birlikteliğin sonlanmaması noktasında bir uzlaşmaya (*reconciliation*) götürmek ve bağlayıcı bir çözüm tavsiye etmek kesinlikle değildir. Aile arabulucusunun görevi taraflar arasındaki iletişimi kolaylaştırarak ayrılığı olabildiğince ekonomik olarak uygun, duygusal olarak sağlıklı ve çocuklar için de yapıcı hale getirmeye çalışmaktan ibarettir.²⁰

Aile arabuluculuğu uygulaması Avrupa’da ilk kez Bristol’de 1978’de sadece avukatlar değil sosyal hizmet uzmanlarının katkısıyla başlamıştır. Daha sonra aile arabuluculuğunu uygulama ve güçlendirmeye yönelik olarak yine boşanma ve ayrılığın sonuçlarını eksene alarak yapılan birtakım tavsiyeler Avrupa Konseyi tarafından 21 Ocak 1998 tarih ve (98)1 Sayılı Tavsiye Kararlarında resmi olarak kabul edilmiştir. Bundan on yıl sonra ise Avrupa Parlamentosu ve Avrupa Birliği Konseyi 21 Mayıs 2008 tarihli, 2008/52/EC Sayılı Avrupa Arabuluculuk Direktifini yayınlamıştır.²¹

Avrupa’da sadece avukatlara değil sosyal hizmet uzmanları gibi farklı meslek gruplarına da açık olan aile arabuluculuğu, Türkiye’deki tasarıda sadece avukatlara ve hukuk fakültesi mezunlarına inhisar edilmektedir. Ancak ilkesel olarak

19 Parkinson, *Aile Arabuluculuğu*. 9.

20 Adriane G. Berg, “The attorney as divorce mediator,” *Mediation Quarterly* 1983/2 (December 1983): 22.

21 Parkinson, *Aile Arabuluculuğu*. 7-8.

arbulucunun taraflara hukuki tavsiyelerde bulunamayacağı da ifade edilir.²² Bu durumda arbulucunun, bilhassa aile arbulucusunun, hukuk mezunları arasından olması yönündeki şartın çözüme katkı sağlamak açısından kayda değer bir katkısı kalmamaktadır. Öyle görülüyor ki tasarımı hazırlayanlar burada avukatlık mesleğini icra eden hukukçuların dava dışında uyuşmazlıkların çözülmesi durumunda işlerinin önemli bir bölümünü kaybetme endişelerini tatmin etmek²³ ve arbuluculuk sonrasında muhtemel hukuki süreç hakkında bilgilendirme dışında bir hususu dikkate almamıştır. Hâlbuki dünyada onlarca arbuluculuk ve aile arbuluculuğu uygulamaları örnekleri içerisinde arbulucunun hukuk fakültesi mezunu olması zorunlu bir şart olarak yer almamaktadır. Bunun aksine aynı anda hem avukat hem de arbulucu olmanın etik problemler doğurduğuna ilişkin iddialar da literatürde ele alınmıştır.²⁴ Zira mesleği mahkemede boşama işlemi gerçekleştirmek amacıyla uyuşmazlığı körüklemek pahasına bir tarafın savunuculuğunu yapmak olan bir avukat; arbuluculuk esnasında tam bir tarafsız üçüncü kişi olarak müzakereleri yönetme görevi üstlenmiş olacaktır. Öte yandan çözüme ulaşmamış bir arbuluculuk süreci sonrasında taraflardan birinin avukatlığını üstlenmesi yahut bir tarafın avukatına danışmanlık sağlaması da olası bir ihtimaldir ve içinde ahlaki birtakım problemleri barındırmaktadır. Zira eşler arbuluculuk yaparken kendisine tam bir güven ortamı içerisinde problemlerini anlatmışken; daha sonra taraflardan biri aynı kişiyi diğer tarafın mahkemede vekili olarak görecektir bu nedenle de dezavantajlı bir duruma düşecektir.

İslam Aile Hukukunda Sulh Temelli Aile Arbulucu-Hakemliğinin Mahiyeti

İslam hukukunda pek çok alanda mümkün olan sulh ve hakemlik uygulamalarının temeli Kur’an’da aile içi uyuşmazlıklara ilişkin nazil olan üç ayete dayanmaktadır.²⁵ Bunlardan Nisa suresinin 35. ayetinde boşanma aşamasına gelmiş bir aile içi uyuşmazlığın taraflar iyi niyetli yaklaşırsa hakemler yoluyla çözüleceği vazedilir:

- 22 Nitekim arbuluculuk kanununun ortaya çıkmasından önce te’lif edilen kimi çalışmalarda bu yönde ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin bk. Tanrıver, “Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arbuluculuk.”, 166.
- 23 Tanrıver, “Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arbuluculuk.”, 169.
- 24 Adriane G. Berg, “The attorney as divorce mediator,” *Mediation Quarterly*, 2 (December 1983): 21–22.
- 25 Diğer ayetlerden Bakara 228’de boşanma sonrasında iddet süresi içinde tekrar bir araya gelme konusu ıslah kavramı çerçevesinde ifade edilirken; Nisa 128’de ise kocasından ihmale dayalı kötü muamele gören kadının boşanmak yerine sulhü tercih etmesinin günah olmadığı bilakis daha hayırlı olduğu vurgulanır.

“Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (aray) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”²⁶

Ayette net bir biçimde aile içi çekişme durumunda hakemlik müessesesinin işletilmesi emredilmektedir. Aralarında Şafi’î’nin (204/820) de olduğu kimi âlimler emir kipi nedeniyle hâkimin eşler arasında geçimsizlik gördüğü durumda hakem tayin etmesinin farz olduğu kanaatindedir.²⁷ Ancak baskın görüş hakem tayininin mendub (tavsiye niteliğinde) olduğu; hakemlerin aileden seçilmesinin ise öncelikli olmakla birlikte aile dışından olmasının caiz olacağı yönündedir. Bir başka ifadeyle taraflar hakeme gitmeden mahkemeye gitmeyi tercih edebilecekleri gibi hakemlerin aileler dışında olması da mümkündür.²⁸ Hakemlerin aile içinden olmasının sağlayacağı temel faydalar aile içi mahremiyetin nispeten daha çok sağlanması, aile bireylerinin tarafları daha iyi tanınması ve onları bir araya getirme noktasında çabalarının da bir yabancıya göre daha kuvvetli olması şeklinde sıralanabilir.²⁹

Doktrinde temel ayrılık hakemlerin hukukî konumu ve yetkisi noktasındadır. Hanefîler³⁰ ve Şafi’îlerin çoğunluğu hakemi tarafların vekili olarak konumlandırırken; Malikîler³¹ ve bazı diğer Şafi’îler³² ise hâkim olarak konumlandırır. Hanefîler bu anlamda hakemin taraflarla ilişkisini hâkimin devlet başkanıyla ilişkisine benzetir. Zira taraflar, tıpkı devlet başkanının hâkimleri azletmesi gibi diledikleri zaman hakemleri azledebilirler. Buna bağlı olarak hakemin kararı nihâi karar değildir; hâkime konu intikal ederse hâkim isabetli görmezse bu kararı bozabilir. Zira hakemin kararı bir başka hâkimin kararı gibi bir içtihattan çok sulh mesabesindedir.³³ Diğer grup ise hakemi hâkimin bir temsilcisi gibi telakki ettiğinden kararını bağlayıcı kabul eder.³⁴ Bu noktada Hanefîlerin hakemlerin bağlayıcı bir karar vermesini tamamen

26 Nisa, 4:35

27 Şemsuddîn Muhammed Haţib Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4:428.

28 Fatma Açık, “İslam Aile Hukukunda Tahkim Müessesesi ve Hakemin Boşama Yetkisi” (Konya: SÜ, 2006), 33-38.

29 el-Kâdî Ebû Muhammed ‘Abdulvehhâb, *el-Me’ûne ‘alâ Mezhebi ‘âlimi'l-Medîne*, ed. Hamîş ‘AbdulHâk (Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, n.d.) 1:876.; ‘Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm ş-Şâfi’î ve huve Şerhi Muhtaşar el-Muzenî*, ed. Şeyh ‘Alî Muhammed Mu’aviyye ve dğr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1999), 9:604.

30 Ebû Hâfıs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Şadrü’ş-şehîd ‘Ömer b. ‘Abdil’azîz b. ‘Ömer b. Mâze el-Buhârî - Muhyî Hilâl Serhân, *Edebu'l-kâdî li'l-Haşşâf*, (Bağdâd: Matba’atü'l-irşâd, 1977), 4:59.

31 el-Kâdî ‘Abdulvehhâb, *el-Me’ûne*, 1:876.

32 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9:602-603.

33 Şadrü’ş-şehîd, *Edebu'l-Kâdî Li'l-Haşşâf*, 4:60-61.

34 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9:603-604.

iptal etmediğine, ancak bu kararı karı kocanın vekâletinin bunu da kapsamı şartına bağladıklarına dikkat çekilmelidir. Hanefilerin tutumu tarafların rıza ve ihtiyarını öne alma noktasında modern arabuluculuk anlayışıyla benzerlik arz eder. Ancak modern boşanma arabuluculuğundan farklı olarak Hanefilere göre üçüncü şahısların aslı görevi karı-kocanın arasını düzeltmektir. Eğer sulh gerçekleşmezse ve taraflar ayrılık kararı verebilme yetkisini de vekâleten devretmişse hakemler bu durumda ayrılık kararını verebilmektedir. Ayrılık kararını olabildiğince zorlaştıran ve tarafların iradesine bırakan bir diğer unsur da hakemlik süresince, hakem kararını vermedikçe tarafların hakemi azletme yetkisinin olmasıdır. Sulh temelli arabulucu-hakemliği açısından bu aşamalar ve şartların hepsi bugüne uyarlanabilir niteliktedir. Bir başka anlatımla İslam aile hukukunda öngörülen sistem, arabuluculuk ve hakemlik süreçlerini karma bir biçimde işletmeyi öngören ve ilke olarak ailenin korunmasını amaçlayan ve bağlayıcı bir çözüme ulaşmayı içeren bir uygulamaya işaret etmektedir.

Bu tip arabuluculuk ve tahkim karması şeklinde bir alternatif uyuşmazlık çözümü modeli batıda da çeşitli alanlarda uygulanmaktadır.³⁵ Boşanma arabuluculuğunda da 1980’lerden itibaren mediation/arbitration ya da med-arb ismiyle uygulanan söz konusu modelin salt arabuluculuk modeline nazaran bazı üstünlükleri olduğu çeşitli araştırmalarda öne sürülmüştür. Med-arb modelinde arabulucu uyuşmazlık tarafları müzakereleri başarılı bir şekilde sonuçlara bağladığı sürece arabulucu olarak görev yapmakta, tarafların üzerinde uzlaşmaya varamadığı konularda ise hakem rolünde bağlayıcı bir karar vermektedir. Bu modelin salt arabuluculukla karşılaştırıldığında temel üstünlüğü tarafların aralarında hakem olabilecek üçüncü şahıs üzerine olumsuz intiba bırakmamak amacıyla daha barışçıl ve çözüme yönelik bir tavırla müzakereleri sürdürme gayretine girmesidir. Bu durum arabuluculuk sürecine olumlu katkı sağladığından çoğunlukla uyuşmazlık konularının tümü yahut çoğunun tahkim sürecine gitmeye gerek kalmadan çözümlendiği tespiti de yapılmıştır.³⁶ Ayrıca arabulucunun tahkim yoluyla elde ettiği yetkinin kördüğüm haline gelmiş uyuşmazlıkları sonuca bağlama ve taraflardan birinin aleyhine olabilecek bir uzlaşmayı hakkaniyete uygun bir hale getirme noktasında da etkili olacağı vurgulanır.³⁷ Konu hakkında Türkçede yapılan üç araştırma modelin çeşitli kombinasyonları, olumlu ve olumsuz yönleri, iş ve ticaret hukuku alanında kullanımları üzerinde

35 Barry C. Bartel, “Med-Arb as a Distinct Method of Dispute Resolution: History, Analysis, and Potential,” *Willamette Law Review* 27 (1991), 664-66; Karen L. Henry, “Med-Arb: An Alternative to Interest Arbitration in the Resolution of Contract Negotiation Disputes,” *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 3 (1987), 385-86.

36 William A. Donohue et al., “Models of Divorce Mediation,” *Family and Conciliation Courts Review* 27 (1989), 37-38.

37 Donohue et al., “Models of Divorce Mediation.”, 38.

durmuş ancak aile arabuluculuğunda kullanımına değinmemiştir.³⁸ Özbek, iş hukuku, kat mülkiyeti hukuku ve kira sözleşmelerinden doğan uyuşmazlıklarda zorunlu arabulucu-tahkim uygulamasına gidilmesini tavsiye ederken, aile hukukunda zorunlu aile arabuluculuğuna gidilmesini tavsiye etmekle yetinerek arabulucu-tahkim modelinin aile uyuşmazlıklarında kullanımı ihtimaline değinmez.

Batıda uygulanan med-arb modellerinin İslam aile hukukundaki sulh temelli arabulucu-hakemlikle benzerlik taşıdığı görülmektedir. Ancak iki modelin birbirinden farklı tarafları da gözden kaçırılmamalıdır. Öncelikle batı tarzı med-arb yönteminde arabuluculuğun maksadı tarafları bir araya getirmek ve evliliğin devamını sağlamak değildir. Hâlbuki sulh temelli arabulucu-hakemlik uygulamasında ilk ve önemli amaç ailenin mümkünse muhafazasını temin etmektir. İkinci olarak, batı tarzı med-arb yönteminde tarafların aile üyelerinin sürece katılması konusu gündeme alınmamıştır. Ancak sulh temelli arabulucu-hakemlik uygulamasında tarafların ailelerinden birer kişinin doğrudan arabulucu-hakem sıfatını taşıması mümkündür.

Modern araştırmaların bir kısmında İslam aile hukukunda sulh ve hakemliğin yanı sıra modern anlamda arabuluculuğun da var olduğu iddia edilmektedir. Sezai Özçelik, çalışmasının başlığında da yer verdiği “İslamî Arabuluculuk (*wasata*)” ifadesini ve bu arabuluculardan müteşekkil heyeti ifade üzere *jaha* terimini kullanır.³⁹ Cunningham ve Sarayrah’ın çalışmasından ödünç aldığı anlaşılan bu terimler esasında İslam hukuk geleneğinde yer almamaktadır. Arap ülkelerinin birçoğunda var olan *wasta*, bir uyuşmazlık arabuluculuğundan ziyade akrabalık ilişkisi temelinde çoğunlukla iş bulmada yahut iş alanında yükselme noktasında problemleri çözmeyi amaçlayan kayırmacılık (*favoritism*) da içeren bir akrabalık aracı anlamına gelmektedir.⁴⁰ *Jaha* (*wajaha*) da özellikle bir yaralama olayında saldırganın ailesinden mağdurun ailesine intikamı önleme ve sulh sağlama amacıyla giden gruba yerel dilde (*‘ammîyye*) verilen isimdir.⁴¹ Kültürel kaynaklı bu iki uygulamadan sadece *jaha* İslam ceza hukukunda kul haklarının baskın olduğu suçlarda elverişli olan sulh uygulamasıyla benzerlik gösterir. Bir diğer araştırmada

38 Mustafa Serdar Özbek, “Arabuluculuk İle Tahkim Yöntemlerinin Kesişme Bölgesi: Arabuluculuk-tahkim,” *Yargıtay Dergisi* 43/1 (2017): 15–106; Ali Yeşilırmak, “Uyuşmazlıkların Arabuluculuk Ve Tahkim Yollarının Birlikte Kullanılarak Çözümü (Med-arb),” in *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu* (Ankara, 2018), 181–188; Zeynep Derya Tarman, “Tarafsız Bir Üçüncü Kişi Aynı Uyuşmazlıkta Hem Hakem Hem De Arabulucu Olabilir mi?,” *Legal Hukuk Dergisi* 86/8 (2010): 463–471.

39 Sezai Özçelik, “İslami Çatışma Çözümüne Giriş: İslami Hakemlik (Tahkim), İslami Arabuluculuk (Wasata), İslami Barış Yapma (Sulha) ve İslami Üçüncü Taraf (Ombudsman),” *Yeni Türkiye* 95 (2017): 190–202.

40 Yasin K. Cunningham, Robert B. and Sarayrah, “Taming Wasta to Achieve Development,” *Arab Studies Quarterly* 16/3 (1994): 29–35.

41 Cunningham, Robert B. and Sarayrah, “Taming Wasta to Achieve Development.” 29.

Yusuf Şen, arabuluculuk kavramının İslam hukukunda karşılığı olarak *ıslah*, *ıslah-ı zati’l-beyn* ifadelerini; arabulucu için de Osmanlı uygulamasında sıklıkla atfı yapılan *muslih*⁴² kavramını kullanır.⁴³ İslah kavramının arabuluculuğu içerdiği muhakkaktır. Ancak bu arabuluculuk batılı tarzda boşanma arabuluculuğuna işaret etmez. Burada ıslah ile öncelikle ve mümkünse tarafların barışması kastedilir ve bu anlamda geniş anlamda arabulucu kavramına karşılık gelir. Bu noktada çağdaş araştırmalarda sıklıkla yapılan bir yanlış sulh sözleşmesi ile ıslah kavramını aynıleştirmektir. Sulh kavramının biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamı vardır. Geniş anlamıyla sulh “her türlü uyuşmazlığın barışçıl bir yolla çözülmesi” anlamına gelir. Bu anlamda sulh uluslararası anlaşmalardan hasımlar arasında karşılıklı rızaya dayalı tüm anlaşmalara varıncaya kadar ‘uqūbāt ve mu‘amelāt alanlarında bir dizi başlık altında kendisine yer bulan, gelenekse arabuluculuğu karşılar. Fıkıh literatüründe *kitābu’ş-şulh* başlığı altında yer aldığı şekliyle sulh sözleşmesi ise mâli konularda ortaya çıkan ihtilafların taraflardan birinin veya her ikisinin de haklarının bir kısmından yahut tamamından feragat ederek anlaşması anlamında kullanılır.⁴⁴ Bu anlamda sulh sözleşmesi ile arabuluculuk ve tahkim arasındaki farkları bir tabloda görmek bu müphemliği vuzuha kavuşturmak için faydalı olacaktır:

Tablo 2.*Sulh Sözleşmesi, İslam Hukukunda Tahkim Ve Batılı Tarzda Arabuluculuk Arasında Farklar*

	Sulh Sözleşmesi	Tahkim	Arabuluculuk
Hukuki Sonuç	Sözleşme	Karar	Sözleşme imkânı
Üçüncü tarafın varlığı	Zorunlu değil	Evet	Evet
Haklardan feragat	Evet	Hayır	Mümkün
Bağlayıcılık	Var	Karara kadar yok; karardan sonra var	Yok/Anlaşmaya varılırsa var
Zorunluluk	Hayır	Mümkün	Hayır
Ne zaman başvurulur?	Uyuşmazlığın başlangıcında	Uyuşmazlığın başlangıcı, sırası yahut sonrasında	Uyuşmazlığın başlangıcı ve esnasında
Özel şartlar (Üçüncü taraf için)	Yok	Akıl, buluş, İslam, (Erkeklik) ⁴⁵	Türkiye’de: Hukuk mezunu, 5 yıllık iş deneyimi, eğitimi başarıyla tamamlamak

42 Şen Muslih teriminin klasik fıkıh literatüründeki kullanımını için İbn Kayyim’in eserine atfı yapar. Ancak atfı yaptığı yerde muslih terimi değil ıslah-ı zat’il-beyn ifadesi yer almaktadır. Muslih kavramı Osmanlı dönemine ait bir kavramdır. Bk. İbn Kayyim El-Cevzî, *İlamu’l-muvakkî’in ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*, ed. Taha Abdurrauf (Daru’l-Cil, 1973), 1:110.

43 Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk.” 110.

44 Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukununun Esasları*, 2. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017), 219-220.

45 Bu konuda bir ihtilaf vardır. Hanefî mezhebinde erkeklik zorunlu bir şart değildir.

Yukarıda zikredilen ayet İslam aile hukukunda arabuluculuk ve tahkim sürecini mezceden bir uygulamanın doğmasına sebep olmuştur. Hanefî mezhebinde uyuşmazlık çözümünün tahkim ayağı özenle tarafların iradesine bırakılırken; Malikîler başta olmak üzere diğer fakihler mahkeme merkezli hâkimin başlattığı bir tahkim sürecini esas almıştır. Her iki taraf da tarihsel uygulamalardan örnekler vererek kendi pozisyonunu savunur. Bunlardan biri Hz. Ali döneminde diğeri de Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir.

Rivayete göre Hz. Ali aralarında şiddetli geçimsizlik olan bir çift için ailelerinden birer hakem tayin edilmesini emretmiş ve sonra hakemlere süreç sonunda uygun görürlerse çiftin bir araya gelmesine ya da ayrılmalarına karar verebileceklerini bildirmiştir. Bunun üzerine kadın “İhime de aleyhime de olsa Allah’ın kitabına razı oldum” demiş; koca ise “Bir araya gelmeye tamam ancak ayrılmaya razı değilim” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ali “Yalan söyledin. Kadının söylediğini söyleyinceye kadar buradan çıkamazsın.” karşılığını vermiştir.⁴⁶ Hanefiler burada Hz. Ali’nin adamı zorlamasını hakemlik sürecini bir tür vekâlet olarak gördüğünden adam eğer razı olmazsa hakemlerin bağlayıcı bir ayrılık kararı alamayacağına; Mâlikîler ise Hz. Ali’nin tepkisinin adamın Allah’ın kitabında olana razı oldum dememesine yönelik olduğuna yorumlarlar.⁴⁷

Diğeri rivayete göre Hz. Osman aralarında münakaşa gerçekleşen bir yaşlı çift için kadının sülalesinden olan Mu‘aviye ile kocanın sülalesinden olan İbn Abbas’ı hakem tayin eder, bunların her ikisi de onları ayırma yetkileri olduğunda ittifak halinde ancak ayırmaları gerekip gerekmediğinde ihtilaf halindedir. Daha sonra tarafların kendiliğinden sulh olduklarını görürler. Malikîler rivayeti bu şekilde kabul ederken; Hanefîler İbn Abbas ve Mu‘aviyenin hakem değil şahit olarak konuyu Hz. Osman’a taşıyan kişiler olduğu yönünde gelen rivayeti kabul eder.⁴⁸ Sonuç olarak her iki rivayet de tarafların argümanlarını korumaya elverişli bir biçimde yorumlanabilecek durumdadır. Her iki rivayetten de anlaşıldığı üzere bu ayetin ilk muhatapları olan sahabîler ayetin taraf hakemlerine tarafları barıştırma ve mümkün olmazsa bağlayıcı bir kararla ayırabilme yetkisi verdiğini anlamışlardır.

Osmanlı döneminde mahkeme içi ve mahkeme dışı sulh temelli arabuluculuk uygulamasının yaygınlığı noktasında araştırmacılar hemfikirdir.⁴⁹ Bu sulh kâdının

46 Ebû Bekir er-Râzî el- Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an li'l-Cessâs*, ed. Muhammed Ali Şahin Abdusselam (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, n.d.) 2:240. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003) 1:539.

47 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an Li'l-Cessâs*, 2:241; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:539.

48 İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:540.

49 Boğaç Ergene, “Why Did Ümmü Gülsüm Go to Court? Ottoman Legal Practice between History and Anthropology,” *Islamic Law and Society* 17/2 (2010): 219; Ronald C. Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System,” *Studia Islamica*, 48 (1978): 147; Işık Tamdoğan, “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana,” *Islamic Law and Society* 15/1 (2008): 56–57.

yönlendirmesiyle, tarafların kendi aralarında uzlaşmasıyla yahut mahkeme dışında akraba, arkadaş veya komşuların müdahalesiyle gerçekleşmekteydi. Çalışmalar çoğunlukla maddi bir talep doğrultusunda ortaya çıkan uyuşmazlıkların çözümü noktasında uygulanan sulh sözleşmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu minvalde aile hukukuna ilişkin maddi anlaşmazlıkların sulh sözleşmesi yoluyla ile çözümlenmesi örneklerine de sıklıkla rastlanır. Bunlar da çoğunlukla mehir, evlilik esnasında ve iddet süresince verilmesi gereken nafakayla ilişkili konulardadır. Sadece 17. Yüzyılın son çeyreğinde Trabzon’daki şer’î sicilleri inceleyen bir araştırma mehre ilişkin olarak açılan ve sulh sözleşmesiyle çözülen yirmi yedi dava tespit eder.⁵⁰ Bunlardan bir örnek vermek gerekirse:

“H. 26 Zilkade 1103/M. 9 Ağustos 1692 tarihli kayıta Trabzon’da Faros mahallesinde oturan Emine Hatun’un eşi Berber Mehmed Beşe el-Hac Kasım mahallesinde sakin iken vefat etmiştir. Emine Hatun’un 5.000 akçe mehri ile ödünç verdiği 16 Esemi gurusu eşinin zimmetinde kalmıştır. Emine Hatun eşinin muhalefatını elinde tutan kayını Derviş Osman’dan bahsi geçen alacaklarını talep edince aralarında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Araya giren Müslümanların her iki tarafı uzlaştırmasıyla taraflar 40 Esemi gurusu üzerine anlaşarak, sulh yolu ile uzlaşmışlardır.”⁵¹

Bu örnekte araya giren Müslümanlar ifadesi *Muslihun* için kullanılmıştır. Muslihun denilen, anlaşmazlık yaşayan tarafları sulhe yönlendiren bu kişiler, anlaşmazlığa şahit olan komşular ve yakınlar olup; profesyonel, kurumsal bir arabulucuya işaret etmemektedir.⁵² Aile içi anlaşmazlıklardan dolayı muslihûnun devreye girerek sulh anlaşması sağladığı örneklerden evlilik birliğinin muhaleaa⁵³ yoluyla sona erdiği şekilde çok sayıda dava sicillere yansımıştır. Böyle bir hukukî sonuç doğurmadığından sicillere yansımayan, şikâk halindeyken muslihunun tavassutu ile evliliğin devamı kararı alınan örneklerin varlığı kuvvetle muhtemeldir.

Osmanlı döneminde mahkeme dışından üçüncü bir şahsın uyuşmazlığı çözmesi durumu hakemlik kurumu altında en belirgin şekilde bir yazılı kaynakta ilk kez Mecelle’de hükme bağlanmıştır. Mecelle’nin son bölümü kitâbu’-kazâ başlığı altında muhakeme usulünü içerir. “Uyuşmazlık yaşayan tarafların bir başka kimseyi bu uyuşmazlıkta hâkim tayin etmeleri” (1790. md.) şeklinde tanımlanan tahkime dair meseleler ise 1841-1849 maddelerinde hükme bağlanmıştır. Burada tahkim mâlî davalarla sınırlandırılmış, hakemin birden çok sayıda olabileceği ve taraflardan

50 Kübra Afacan, *Trabzon Şer’iyye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılın Son Çeyreğinde Sulh Akidleri ve Analizi* (KATÜ, 2018), 89-90.

51 Afacan, *Trabzon Şer’iyye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılın Son Çeyreğinde Sulh Akidleri ve Analizi*, 88.

52 Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System.”, 148.

53 Kadının mehri, varsa birikmiş nafakası ve iddet nafakası gibi bir takım mâlî haklarından feragat etmesi karşılığında kocanın ayrılığa razı olması şeklindeki ayrılık biçimi.

herhangi birinin hakemi hüküm vermesinde önce azledebileceği ifade edilir. Ayrıca hâkimin hakemin kararını ancak usulüne uygun değilse bozabileceği de kaydedilir.

1917-1919 tarihleri arasında uygulanan Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin 130. maddesinde ise aile içi uyuşmazlıklarda hakemlik müessesesi şu şekilde düzenlenmiştir:

Madde 130. Zevceyn beyninde niza' ve şikak zuhur edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeyn ailelerinden birer hâkem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hâkem olacak evsafı hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu suretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdât ve müdâfaâtını tedkik ile beynlerini ıslâha çalışır. Kabil olmadığı sûrette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlaa eyler. Hakemler ittifak edemezler ise hâkim evsaf-ı lâzımeyle hâiz diğer bir heyet-i hâkemiyye veya tarafeyne karabeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin erecekleri hüküm kat'i ve nâkâbil-i itirazdır.

Maddede tasrih edildiği üzere aile içi hakemlikte Malikî mezhebinin zorunlu ve bağlayıcı sonuç doğuran hakemlik müessesesi kabul edilmiştir. Ayetin içeriğine uygun olarak tarafların ailelerinden birer hakem seçilerek oluşturulacak bir "aile meclisi" kurulması vazedilmekte bu meclisin ilk görevinin tarafların arasını bulmak ve evliliklerini kurtarmak olarak belirlenmektedir. Eğer bu mümkün olmazsa taraflardan kimin daha suçlu olduğuna dayalı olarak talak yahut muhalaa biçiminde tefriki için hüküm verme yetkisi de verilmektedir. Hakemlerin ittifak edememe durumunu da göz önünde bulunduran kararname bu durumda bir heyet yahut bir üçüncü şahsın yetkilendirilmesini hükme bağlamaktadır.

Osmanlı döneminde bu maddenin uygulanışına dair kayıtlara ulaşılamasa da Osmanlı bâkiyesi devletlerin çoğunda uzun süre HAK uygulanmıştır.⁵⁴ Bunlardan Suriye'de bu maddenin uygulamasına çoğunlukla kadınlar tarafından başvurulduğuna dair bir bilgi aktarılır.⁵⁵ Bu devletlerin HAK sonrası kabul ettikleri aile hukukuna ilişkin kanun metinlerinde HAK etkisi açıkça görülmektedir. Bu ülkelerdeki aile arabulucu-hakemliği uygulaması da HAK ile başlayan sürecin bir devamı olmuştur ve birtakım gelişmeler de kaydederek devam etmektedir. Öte yandan İngiltere başta olmak üzere Müslümanların azınlıkta olduğu bazı batı ülkelerinde de Müslümanlar 1980'lerden itibaren tahkim merkezleri oluşturmuşlar ve gayr-ı resmî olarak arabulucu-hakemlik uygulamasını etkin bir biçimde sürdürmektedirler.

54 Hangi devletlerde uygulandığıyla ilgili olarak bk. Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 2. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 201-05.

55 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 189.

Sulh ve Tahkimin Aile Arabuluculuğuna Eklemlenmesi

Yukarıda tasrih edildiği üzere batılı tarzda sınırlı aile arabuluculuğu uygulamasının amacı aile bütünlüğünün korumak değil; tarafların boşanma sürecini sağlıklı bir iletişim tesis etmek suretiyle mahkemeye taşınmadan kolaylaştırmaktan ibarettir. Hâlbuki aile arabuluculuğu toplumda hâlihazırda var olan toplumsal pratiklerin de etkisiyle aile bütünlüğünü muhafaza etme yönünde bir sulh çabası olarak algılanmaktadır. Batılı tarzda aile arabuluculuğunun mahkemelerin iş yükünü azaltma noktasında fayda sağlayacağı öngörülebilir; ancak bir toplumsal problem olarak boşanmaların önüne geçme yahut azaltma noktasında bir fayda sağlamayacaktır. Hâlbuki Türkiye’de mevcut kanunlarda ilkesel olarak aile bütünlüğünün korunmasına özel önem verilmiş ve ayrılık zorlaştırılmıştır. Bunun yanında aile içi problemlerin ayrılık raddesine varmadan mümkünse sulh edilmesi hükme bağlanmıştır. Aile mahkemelerinin kuruluş, görev ve yargılama usullerine dair 4787 sayılı kanunun 7. maddesinde:

“Aile mahkemeleri, önlerine gelen dava ve işlerin özelliklerine göre, esasa girmeden önce, aile içindeki karşılıklı sevgi, saygı ve hoşgörünün korunması bakımından eşlerin ve çocukların karşı karşıya oldukları sorunları tespit ederek bunların sulh yoluyla çözümünü, gerektiğinde uzmanlardan da yararlanarak teşvik eder. Sulh sağlanmadığı takdirde yargılamaya devam olunarak esas hakkında karar verilir.”

şeklindeki ifadelerle sulh yolu öncelikli yol olarak vazedilmiştir. Ancak bu sulhun gerçekleşebilmesi için mevcut yetersiz şartlar ve uygulamalar nedeniyle hâkimin bu amaçla yönlendirdiği davaların %10’undan az bir bölümünde ancak sulh gerçekleşmiştir.⁵⁶ Bazı çağdaş çalışmalarda çocuğun korunması açısından hâkimin tarafları emredici bir şekilde arabulucuya yahut boşanma süreci danışmanlarına yönlendirmesinin gerekli olduğu ve bu yönde hukukî düzenlemelere ihtiyaç duyulduğu önerilmiştir.⁵⁷

1. Aile Arabuluculuğu Çalıştayı’nda bu maddede yer alan uzmanlar ifadesinin ardından “arabulucular” ifadesinin de eklenmesi gerektiği noktasında ittifak sağlanmıştır.⁵⁸ Bu durum, yani açıkça sulha işaret eden bir maddeye arabulucuların da dâhil edilmesi yönündeki talep, bu konuyu değerlendiren uzmanların zihninde de arabuluculuk kurumunu bir nevi sulh kurumu olarak görme eğilimi olduğunu

56 Orhan Filiz, “Türkiye’de Aile Mahkemeleri Uygulaması ve Uygulamanın Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma,” *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 25/25 (June 1, 2011): 93.

57 Tolga Akkaya, “Boşanma Davasında Alınabilecek Geçici Hukuki Korumalar veya Hakimin Müdahalesi Yoluyla Çocuğun Korunması Kapsamında Zorunlu Arabuluculuk ve Boşanma Süreci (Aile) Danışmanlığı,” *Ankara Barosu Dergisi*, 4 (July 1, 2014). 26.

58 Pervin Yıldız, “Türk Hukukunda Aile Arabuluculuğuna İlişkin Gelişmeler,” in *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu* (Ankara, 2018), 38.

göstermektedir. Bu her ne kadar aile arabuluculuğunu boşanma arabuluculuğu olarak kurgulayanlar açısından kendi içerisinde çelişkili bir durumsa da bu makalede öne sürdüğümüz arabuluculuğa sulh ve hakemliğin eklenmesi gerektiği tezini destekleyen bir öneridir. Bu maddede zikredilen uzmanların kimler olabileceği sadedinde aynı kanunun 5. maddesinde pedagog, psikolog ve sosyal çalışmacı tadat edilir. Kanun koyucu yine aynı maddede “başka bir uzmanlık dalına ihtiyaç duyulması hallerinde, diğer kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlar veya serbest meslek icra edenlerden yararlanılır” ifadesiyle uzmanların hangi meslek gruplarından olacağını önünü açık bırakmıştır. Bu bakımdan aile mahkemesi hâkimlerinin boşanma davalarında sulh için çiftleri, örneğin dini rehberlik sunabilecek diyanet bünyesinde aile danışmanları gibi farklı uzmanlara yönlendirmesinin önünde kanuni bir engel bulunmamaktadır. Bu noktada şu sorunun cevabının verilmesi gerekmektedir: ilgili maddede zikredilen meslek gruplarından farklı olarak hangi konularda ve hangi sosyolojik etmenler sebebiyle diyanet aile danışmanı yahut İslam hukuku uzmanı olan ilahiyat mezunları fayda sağlayabilir?

Türkiye’de yapılan evliliklerin %98,2’sinde dini nikâh uygulamasına başvurulmaktadır. Bu sözleşmeyi yapmaları, çiftlerin aile birliğini kurarken kanuni yükümlülüklerinin yanı sıra evlilikleri boyunca ve ayrılık durumunda İslam’ın öngördüğü şart ve kurallara riayet etmeyi dolaylı olarak kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Nitekim dinî nikâhın gayr-ı resmî olsa da kendisine birtakım hukukî sonuçlar bağlandığı farklı hukuk sistemlerinde görülmektedir. Örneğin, 1973 İngiltere Evlilik Davaları Yasası’na 2003 yılında eklenen 10A maddesi eğer taraflar medeni nikâh sözleşmesinin yanı sıra dinî bir nikâh sözleşmesiyle de evlenmişlerse nihâi boşanma kararının verilmesinden önce dinî boşanma sürecinin tamamlanmasını şart koşar.⁵⁹ Türkiye’de İslâm’ın öngördüğü normlara uygun yaşama noktasında bir toplumsal zemin mevcuttur. Yapılan araştırmalarda hayatını dinin emirlerine göre şekillendirdiğini söyleyenlerin toplam oranının %93,2 olması dini rehberliğin toplumsal olarak güçlü bir zemini olduğunu, toplumun her katmanından insanların dini kurallara riayet noktasında az ya da çok hassasiyet taşıdığını göstermektedir.⁶⁰ Öte yandan mahkemelerde gerçekleşen boşanmaların dinen de geçerli olup olmayacağı; evlilik içerisinde yaşanan kimi problemlerin ailenin devamı açısından nasıl bir dinî sonuç doğuracağı gibi pek çok sorunun gerek diyanet işleri başkanlığının fetva kurumlarına gerekse de alanın

59 <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1973/18/part/I/crossheading/divorce/2003-02-24> Erişim tarihi: 9.9.2019

60 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 21 bin 632 kişiye uygulanan anketle yaptırılan ‘Türkiye’de Dini Hayat Araştırması’na göre katılımcıların %87,1’i çocuklarını İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştirdiğini; %68,9’u eş seçiminde önceliğinin dindarlık olduğunu ifade etmiştir. Bk. DİB, Türkiye’de Dini Hayat Araştırması, 2014, 33.

uzmanlarına sıklıkla sorulması bu hassasiyetin bir diğer göstergesidir. Nitekim kimi örneklerde mahkeme tarafından boşama gerçekleştirilmiş olmasına rağmen dinen boşamanın gerçekleşmemiş olduğu iddiası taşıyan koca çeşitli sosyal problemlere hatta dramatik birtakım sonuçların gerçekleşmesine de sebep olabilmekte; yine bu durum nedeniyle kadın mahkeme tarafından boşanmış olsa da bir başka evlilik yapmaktan kaçınabilmektedir. Diyanet Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına yapılan başvuruların da çok büyük bir çoğunluğu evlilik-boşanma ve aile merkezli soru ve sorunlardan oluşmaktadır. Sadece 2018 yılında yapılan 14012 başvurudan 9645’i evlilik-boşanma ve aile konularındadır. (Bk. Tablo 3) Bu gerekçeler gerek aile bütünlüğünün muhafazası gerekse boşanma uyuşmazlıklarının çözümü açısından dini rehberliğin etkili olabileceğini gösterir. Psikolojik danışmanlık ve rehberlikte olmayan ancak bu tür bir dini rehberlikte öne çıkacak olan önemli bir faktör de İslam hukukunun sahip olduğu diyânî vasfıdır. Çalışmanın bu noktasında İslam hukukunun diyânî vasfının mahiyetine biraz daha yakından bakmak söz konusu dinî rehberliğin önemini ortaya koymak açısından önemlidir.

Tablo 3.*Diyanet Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Başvurular⁶¹*

	2014	2015	2016	2017	2018
Evlilik-Nikâh-Boşanma	2527	3629	1677	3814	5332
Aile	2041	2545	1117	2830	4313
Sağlık	481	929	153	799	1393
Çocuk	142	631	291	730	984
Kadın	76	315	119	359	570
Genç	45	284	153	413	743
Sosyal Durumlar	315	259	169	388	677

İslam Hukukunda Diyânî Alanın Aile Arabuluculuğundaki Rolü

İslam hukukunun beşerî hukuk sistemlerinden en önemli farklarından biri yaptırımlarının sadece dünyevî olmamasıdır. Bir başka anlatımla İslam hukuku sadece hukuk değildir. Dinî inancın üzerine ikâme edilmiş normatif hükümler barındıran İslam hukuku; belli davranış biçimlerini emreder, yasaklar yahut tecviz eder. İslam ahlakını da içeren bu fiillerle ilgili olarak dünyevî yaptırımların yanı sıra uhrevî yaptırımı da öngörür.⁶² Özellikle kamusal alanda gerçekleşmeyen ancak hüküm koyucunun (şârf) iradesine aykırı olarak yapılan pek çok fiilin yaptırımı uhrevîdir. Bu nedenle kazai olarak elde edilmiş hakların diyânî olarak helal olmaması halinde bu haklardan elde edilecek menfaatler de gayr-ı meşru

61 Bu istatistiki verilerin tarafıma aktaran Diyanet Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı yetkililerine teşekkür ederim.

62 Talip Türçan, “İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı,” *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006): 161.

olacaktır. Bu durumu Hz. Peygamber'e atfedilen şu hadis açık bir şekilde izah eder: "Birbirinizden davacı olarak bana geldiğiniz bir konuda biriniz diğerine göre kendisini daha iyi ifade edebilir. Ben de o kimseden dinlediğime göre onun lehine hükmedebilirim. Böyle bir durumda kimin lehine, aslında kardeşinin hakkı olan bir hüküm verirsem ondan hiçbir şey almasın. Aksi hâlde ben, o (lehine hükmettiğim) kişi için ateşten bir parça vermiş olurum."⁶³ Bu hadisten de anlaşıldığı üzere İslam, mahza yargılama yahut tahkim sonucunda elde edilen hakkın zorunlu olarak meşru anlamına gelmeyeceğini; Allah indinde hak sahibi kimse onun hakkı elde etmesi gerektiğini salık verir. Böylelikle inananların vicdanına hitap ederek uhrevî yaptırımla onları uyarır. Bu inanan insanlar için herhangi bir dünyevî yaptırımın sağlayamayacağı bir davranış biçiminin ortaya çıkmasını sağlar.

Aile çoğunlukla mahrem bir alana sahiptir. Bir yargılama konusu haline gelecek kimi durumlarda dahi gerek çocukların maslahatı gerekse kendileri açısından taraflar aile içi mahremiyeti koruma güdüsüyle hareket etme eğilimindedir. Bu nedenle herhangi bir üçüncü şahsın muttali olamayacağı bu mahrem alanın düzenlenmesi hukuk tarafından tam olarak yapılamaz. Ancak din, inanç ve vicdanın etkili olabileceği bu alanlarda İslam hukukunun uhrevî yaptırımları tarafların tavır ve davranışlarını şekillendirmede de etkili olabilir. Özellikle aile içi şiddetin önlenmesinde haksız yere uygulanacak her türlü şiddete yargılamaya yansımadağında dünyevî bir yaptırımla karşılaşmasa da uhrevî bir ceza terettüp edeceğinin dinî rehberlik esnasında belirtilmesi, tarafların aile içinde karşılaştıkları uyuşmazlıklarda bu yola başvurmalarının önüne geçmede etkili olabilir. Öte yandan karı-koca; anne-baba sorumlulukları noktasında yapılacak dinî rehberlik taraflar arasındaki pek çok sorunun çözümüne katkı sağlayabilir. Dinî rehberlik ve iletişim konusunda eğitilmiş uzmanlar, tarafların bilmediği ancak bildiği takdirde dikkate alacağı pek çok konuyu gündemlerine dâhil ederek aile içi uyuşmazlıkların çözülmesinde yardımcı olabilir.

İstanbul sözleşmesi aile içi şiddetin görüldüğü durumlarda zorunlu aile arabuluculuğunun (md. 48); HUAK ise sadece zorunlu değil ihtiyari arabuluculuğun da uygulanamayacağını (md. 1) kabul etmişse de bu şiddetin sınırları doktrinde tartışma konusudur. Öte yandan son zamanlarda yapılan birtakım çalışmalar aile içi şiddetin görüldüğü boşanma sürecindeki davalarda mahkeme sürecinin taraflar arasındaki problemleri arttırdığı ve şiddeti tamir edilemez boyutlara taşıdığı tespitini yapar. Bunun yerine arabulucu-hakemlik (med-arb) uygulamasının daha verimli, tansiyonu düşüren ve her iki taraf için de olumlu sonuçlar doğurabilecek bir mahiyet arz ettiğini öne sürer.⁶⁴

63 Buḥarî, "Mezâlim", 17; Muslim, "Akdiye", 3; Ebû Dâvud, "Akdiye", 6.

64 Dafna Lavi, "Divorce Involving Domestic Violence: Is Med-Arb Likely to Be the Solution," *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal* 14 (2014), 97-99.

Sadece tarafları ailenin devamı noktasında teşvik etmede değil; batılı tarzda aile arabuluculuğunda, yani boşanma arabuluculuğunda da İslam hukukunun diyânî, özelliği fayda sağlayacaktır. Boşanma durumunda beş temel problem üzerinde anlaşma sağlanması arabulucunun temel görevi sayılmıştır: mal paylaşımı, eş nafakası, çocuk nafakası, çocuk velayeti ve velayet esnasında ziyaretler.⁶⁵ Dini rehberlik yoluyla bu beş alanda çözüm sağlanması İslam hukukunun diyânî boyutu sebebiyle daha kolay olabilir. Dinî rehberlik sağlayacak arabulucu İslam’da evlilik içi mal paylaşımında mal ayrılığının esas oluşunu dikkate alarak özel durumlar için sulhü teklif edebilir. Türkiye’de bugün sıcak bir tartışmanın yaşandığı boşanma sonrası yoksulluk nafakasında ise eğer henüz verilmemişse mehrin verilmesini ve sadece iddet süresince nafaka yükümlülüğü olacağını; bunun dışında kocanın rızası ile hediye (mut’a) mahiyetinde bir meblağ vermesinin müstehab olacağını, kadına da kocanın rızası olmaksızın alınacak haksız nafakanın helal olmayacağını ifade edebilir. Çocuğun nafakasının dinen babasının sorumluluğunda olacağını tasrih edebilir. Çocuğun velayeti ile hadanesinin İslam’da ayrı telakki edildiğini ve hadanede annenin öncelikli hakkı olduğunu söyleyerek sonu gelmez tartışmaların önüne geçebilir.

Sonuç

Bu araştırma Türkiye’de aile arabuluculuğunun uygulanmasıyla ilgili olarak şu sonuçlara ulaşmıştır:

- Literatürde aile arabuluculuğunun diğer arabuluculuk türlerinden farklı hususiyetleri olduğuna ilişkin ittifak dikkate alınarak aile arabuluculuğu mevcut 6325 sayılı kanundan bağımsız ayrı bir kanun olarak düzenlenmelidir.
- Aile arabuluculuğunun batılı tarzda bir boşanma arabuluculuğu şeklinde kurgulanması Türkiye sosyolojisi dikkate alındığında aile arabuluculuğu kurumundan elde edilebilecek verime engel olacaktır. Bunun yerine aile arabuluculuğunun tarafların tekrar bir araya gelmesi ihtimalini de gözeten bir süreç olarak ve tarafların talep etmesi halinde arabulucuyu hakem olarak da tayin edebilecekleri esnek bir kurum olarak varetmek bu kurumdan hâsıl olacak faydayı maksimize edecektir.
- Aile sadece bir hukuk kurumu olmadığı gibi evlilik sözleşmesi de salt bir pozitif hukuk sözleşmesinden ibaret değildir. Özellikle Türkiye’de evliliklerin %98,2’sinin ayrıca dinî nikâhla tesis edilmesi, evlilik ve ayrılık süreçlerinde karşılaşılan problemler için dinî çözümlere dönük yüksek talebin varlığı ve dinî kurallara uygun yaşama yönünde gösterilen yüksek hassasiyet aile arabuluculuğunda dinî teamül ve geleneklerden faydalanmanın en makul tutum olacağını göstermektedir. İngiltere örneğinin gösterdiği gibi bu uygulama devletin laik karakterine bir aykırılık teşkil etmemektedir.

65 Jay Folberg, “A mediation overview: History and dimensions of practice,” *Mediation Quarterly* 1983/1 (September 1983): 11.

- İslam hukukunda aile içi uyuşmazlıkların barışçıl bir şekilde çözümlenmesi açısından öngörülen arabuluculuk ve hakemliği mezceden sulh temelli model yapılacak düzenlemeye eklenmelidir. Arabuluculuk süreciyle başlayan müzakereler sonucunda çözülemeyen problem varsa karı-kocanın rızası halinde aynı arabulucunun hakem tayin edilerek çözülmesi mahkemelerin iş yükünü azaltma ve uyuşmazlık çözümünü zaman ve masraf bakımından daha ekonomik hale getirmesinin yanı sıra önemli bir toplumsal problem haline gelen boşanma oranlarıyla mücadele etmekte de çok önemli bir rol olacaktır. İslam hukukunda öngörüldüğü üzere hakem kararlarına yargı yolunun açık bırakılması halinde arabulucu-hakemlik uygulamasına yöneltilen adil yargılanma hürriyetini zedeleyebilme eleştirisinin de önüne geçilebilecektir. Bu şekilde bir adli kontrol kapısını açık olması aynı zamanda bu modele yöneltebilecek muhtemel çok hukukluluk eleştirisini de bertaraf edecektir. Bu durumda muhtemel bir risk olarak arabulucu-hakemlik sürecinden çıkan sonucun bir bölümünü aleyhinde bulan tarafın konuyu mahkemeye taşıması yönünde bir geleneğin oluşmaması için arabulucu-hakemin dengeli bir karar verme ve mahkemelerin de arabulucu-hakemlerin kararlarını olağanüstü haller dışında bozmama yönünde bir içtihat geleneği oluşturması önem arz edecektir.
- Bu modelin aile arabuluculuğuna eklenenebilmesi için ilahiyat mezunları ve diyanetin aile ve dini rehberlik danışmanları arasından aile arabuluculuğu eğitimini alarak gerekli sınavı başarıyla tamamlayanların da aile arabulucusu olabileceği kanunda düzenlenmelidir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- ‘Abdulvehhâb, el-Kâdî Ebû Muhammed. “El-Me‘ûne ‘alâ Mezhebi ‘âlimi'l-Medîne.” thk, Hamîş ‘AbdulHâk. Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, n.d.
- Açık, Fatma. “İslam Aile Hukukunda Tahkim Müessesesi ve Hakemin Boşama Yetkisi.” Konya: SÜ, 2006.
- Afacan, Kübra. *Trabzon Şer‘iyye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılın Son Çeyreğinde Sulh Akidleri ve Analizi*. KATÜ, 2018.
- Akkaya, Tolga. “Boşanma Davasında Alınabilecek Geçici Hukuki Korumalar veya Hakimin Müdahalesi Yoluyla Çocuğun Korunması Kapsamında Zorunlu Arabuluculuk ve Boşanma Süreci (Aile) Danışmanlığı” *Ankara Barosu Dergisi*. 4 (July 1, 2014). <https://dergipark.org.tr/abd/issue/33819/374515>.
- Albayrak, Adem. “Türk Hukukunda Ticarî Uyuşmazlıklarda Arabuluculuk.” *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu2*. Ankara, 2018.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. 2. Basım. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. 2. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Bartel, Barry C. “Med-Arb as a Distinct Method of Dispute Resolution: History, Analysis, and Potential.” *Willamette Law Review* 27 (1991).
- Berg, Adriane G. “The Attorney as Divorce Mediator.” *Mediation Quarterly* 1983/2 (December 1983): 21–28. <https://doi.org/10.1002/crq.39019830205>.

- Buḥârî, Ebû Ḥafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Şadrü’ş-şehîd ‘Ömer b. ‘Abdil’azîz b. ‘Ömer b. Mâze - Serhân, Muḥyî Hilâl el-. “Edebu’l-Kâdi Li’l-Ḥaşşâf.” Bağdâd: Matba’atü’l-irşâd, 1977.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî el-. *Ahkâmu’l-Kur’an Li’l-Cessâs*. thk. Muhammed Ali Şahin Abdusselam. 1st Ed. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-‘ilmiyye, n.d.
- Cevzî, İbn Kayyim el-. *İ’lamu’l-Muvakki’in ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*. thk. Taha Abdurrauf. Daru’l-Cil, 1973.
- Cunningham, Robert B. and Sarayrah, Yasin K. “Taming Wasta to Achieve Development.” *Arab Studies Quarterly* 16/3 (1994): 29–41.
- Cusairi, Rafidah Mohamad. *The Application of Islamic Shari’ah to the Muslim Minority Living in the Uk: A Comparative Study on Family Mediation Between English Law and Faith-Based Med-Arb at Shari’ah Councils*. Glasgow Caledonian University, 2013. <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.636816>
- Donohue, William A. - Burrell, Nancy - Allen, Mike. “Models of Divorce Mediation.” *Family and Conciliation Courts Review* 27 (1989).
- Ergene, Boğaç. “Why Did Ümmü Gülsüm Go to Court? Ottoman Legal Practice between History and Anthropology.” *Islamic Law and Society* 17/2 (2010): 215–244. <https://doi.org/10.1163/092893809X12519895111144>.
- Filiz, Orhan. “Türkiye’de Aile Mahkemeleri Uygulaması ve Uygulamanın Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma.” *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 25/25 (2011): 73–96. <https://doi.org/10.21560/spcd.99525>.
- Folberg, Jay. “A Mediation Overview: History and Dimensions of Practice.” *Mediation Quarterly* 1983/1 (September 1983): 3–13. <https://doi.org/10.1002/crq.39019830103>.
- Fried, Ginnine. “The Collision of Church and State: A Primer to Beth Din Arbitration and the New York Secular Courts.” *Fordham Urban Law Journal* 31 (2003).
- Ḥaṭîb Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed. “Muğni’l-Muḥtâc İlâ Ma’rifeti Me’ânî Elfâzi’l-Minhâc.” Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1994.
- Ḥaṭîb Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed. *Muğni’l-Muḥtâc İlâ Ma’rifeti Me’ânî Elfâzi’l-Minhâc*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1994.
- Henry, Karen L. “Med-Arb: An Alternative to Interest Arbitration in the Resolution of Contract Negotiation Disputes.” *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 3 (1987).
- İbnu’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. “Aḥkâmu’l-Ḳur’ân.” Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2003.
- Jennings, Ronald C. “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System.” *Studia Islamica*. 48 (1978): 133. <https://doi.org/10.2307/1595357>.
- Lavi, Dafna. “Divorce Involving Domestic Violence: Is Med-Arb Likely to Be the Solution.” *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal* 14 (2014).
- Mâverdî, ‘Alî b. Muhammed. “el-Ḥâvi’l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi’l-İmâm’ş-Şâfi’î ve Huve Şerḥi Muḥtaşar El-Muzenî.” thk. Şeyḫ ‘Alî Muhammed Mu’avviḍ ve dğr. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1999.
- Özbek, Mustafa Serdar. “Arabuluculuk ile Tahkim Yöntemlerinin Kesişme Bölgesi: Arabuluculuk-Tahkim.” *Yargıtay Dergisi* 43/1 (2017): 15–106.
- Özçelik, Sezai. “İslami Çatışma Çözümüne Giriş: İslami Hakemlik (Tahkim), İslami Arabuluculuk (Wasata), İslami Barış Yapma (Sulha) ve İslami Üçüncü Taraf (Ombudsman).” *Yeni Türkiye* 95 (2017): 190–202.

- Parkinson, Lisa. *Aile Arabulucuğu*. Ed. Yonca Fatma Yücel. 2018.
- Pekcanitez, Hakan. "Alternatif Uyuşmazlık Çözümleri." *Hukuki Perspektifler Dergisi*. 5 (2005).
- Pürselim, Hatice Selin. "Yabancılık İçeren Arabuluculuk Usulü ve Bağlayıcılığı Hakkında Düşünceler." *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 20/2 (2014): 2–21.
- Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Arabuluculuk." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012): 105–135.
- Şimşek, Erdem. "Düzenlenmesi Düşünülen Aile Hukukuna İlişkin Uyuşmazlıklarda Arabuluculuk Kanunu İle İlgili Değerlendirme." *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu*. Ankara, 2018.
- Tamdoğan, Işık. "Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana." *Islamic Law and Society* 15/1 (2008): 55–83. <https://doi.org/10.1163/156851908X287307>.
- Tanrıver, Süha. "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları: Arabuluculuk Kurumuna Hukuki ve Sosyolojik Bir Bakış." In *Prof.Dr. Fikret Eren'e Armağan*. Ankara: Yetkin, 2006.
- Tanrıver, Süha. "Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk." *TBB. Dergisi*. 64 (2006): 151–177.
- Tarman, Zeynep Derya. "Tarafsız Bir Üçüncü Kişi Aynı Uyuşmazlıkta Hem Hakem Hem De Arabulucu Olabilir Mi?" *Legal Hukuk Dergisi* 86/8 (2010): 463–471.
- Tuğsavul, Melis Taşpolat. *Arabuluculuk Kanun Tasarısı Çerçevesinde Türk Hukukunda Arabuluculuk*. Ankara: Yetkin, 2012.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı." *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006): 159–167.
- Ünalın, Abdülkerim. "İlkiya El-Harrasi ve Ahkamü'l-Kur'an'ındaki Metodu." İzmir: DEÜ, 1990.
- Yeşilirmak, Ali. "Uyuşmazlıkların Arabuluculuk Ve Tahkim Yollarının Birlikte Kullanılarak Çözümü (Med-Arb)." *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu*. 181–188. Ankara, 2018.
- Yıldız, Pervin. "Türk Hukukunda Aile Arabulucuğuna İlişkin Gelişmeler." *Arabuluculuğun Geliştirilmesi Uluslararası Sempozyumu*. Ankara, 2018.
- Yılmaz, İbrahim. "İslam Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkim Müessesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması." *Turkish Studies* 12/10 (2017): 329–360. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11774>.



Arap Şiirinde Mardin'e Dair Bazı Yansımalar*

Halil Akçay¹

Öz

Bu çalışmamızda, ulaşılabilen kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla Mardin'le ilgili yazılan şiirler ele alınmıştır. Mardin, gerek İslam fethinden önce gerek fetihten sonra Arapların yoğun göçü sonrasında Araplar için önemli bir kent haline gelmiştir. Bu husus, Mardin'in Araplarla olan coğrafi ve ticari bağlantısını güçlendirdiği gibi kültürel anlamda da aralarında bir yakınlık oluşturmuştur. Bu ve başka yönleri itibarıyla Mardin, Arap şairlerinin dikkatlerini celbetmiştir. Çalışmamızda tarihi, kültürel ve sosyal yönleriyle Mardin hakkında kısaca bilgi verildikten sonra ortaya konan şiirler, Mardin'in tarihî, ilmî, sosyal ve kültürel durumuna ışık tutan hususlar açısından incelenmiş, anlam ve ön plana çıkan edebî sanatlar yönünden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Şiiri, Mardin, Aḥtal, Cerîr, Safiyuddîn el-Hillî

Some Reflections on Mardin in Arabic Poetry

Abstract

In this study, poems written about Mardin are discussed as far as can be determined from the sources available. Mardin became an important city for Arabs both before and after the Islamic conquest and after the intensive migration of Arabs. This strengthened Mardin's geographical and commercial ties with the Arabs and created a cultural affinity between them. In this and other aspects, Mardin attracted the attention of Arab poets. After giving brief information about Mardin and its many historical, cultural and social aspects, this study examines the poems connected with Mardin in terms of issues that shed light on the historical, scientific, social and cultural situation of the city. These poems are evaluated in terms of meaning and literary arts.

Keywords

Arabic Poem, Mardin, Cerîr, Aḥtal, Safiyuddîn el-Hillî

* Bu makale, 7-10 Aralık 2017 tarihinde Mardin'de düzenlenen I. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresinde "Arap Şiirinde Mardin İzleri" başlığıyla sunulan bildirim genişletilmiş halidir.

1 **Sorumlu Yazar:** Halil Akçay (Dr. Öğr. Üyesi), Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Mardin, Türkiye. E-posta: halilakcay@hotmail.com ORCID: 0000-0002-1671-5073

Atf: Halil, Akçay, "Arap Şiirinde Mardin'e Dair Bazı Yansımalar." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 337–357.
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0017>

Extended Summary

Mardin is located to the north of the so-called fertile crescent (North Mesopotamia), extending from the Mediterranean Sea to the Gulf of Basra, and has cradled many civilizations until the present day in the history of its foundation. Besides being an ancient city, Mardin is also an important city in terms of commercial, scientific, cultural and architectural aspects. The coexistence of different races such as Kurdish, Turkish and Arab, all speaking their various languages, and the existence of religions such as Islam, Christianity, Judaism and Yezidism together made the city rich and diverse in terms of race, religion and language. Furthermore, Mardin became an important city for Arabs both before and after the conquest of Islam and after the intensive migration of Arabs. Mardin's historical, political, economic, religious and geographical position made it an important city known in different lands. These features made Mardin the subject of Arabic literature. In fact, many Arab poets from the classical period to the present have written poems about Mardin. Mardin's poems contain important clues about the social, economic, cultural and historical aspects of the city. This makes it important to investigate the existence of Mardin in Arabic poetry.

This study shows that Mardin was the subject of the poems of two important poets Aḥtal and Cerîr during the Umayyad period. In fact, the name of Mardin is mentioned in the poems which have an important place in Arabic literature with the name "nekâiz" in this period. "Nekâiz" poems are about the clashes between Aḥtal from the Taglib tribe and Cerîr from the Kays tribe due to hostility between these two tribes. Mardin has been the subject of the controversy between these two poets, and each one has satirized the other, and the remarkable features of Mardin have been used. In his poem, Aḥtal mentions Mardin and the poem contains important information about Mardin and Mardin Castle. According to this poem, Mardin is known for its strong and difficult to seize fortress. Cerîr, on the other hand, is a poem in which Mardin is passed, he satirizes the Aḥtal and his tribe Taglibians. He condemned them for being stingy and evil. It is noteworthy that these characteristics are consistent with them, and that this is mentioned in connection with the process of olive oil extraction in Mardin. According to the poem, the fame of olive oil extracted in Mardin exceeded the borders of Mardin and reached far lands. And its abundance will continue forever.

It is understood that Safiyyuddîn al-Ḥillî is the poet who has written the most poems about Mardin. In his poems, al-Ḥillî mentioned Mardin in more than ten places in different aspects. In these poems, he stated that Mardin Castle brings peace and happiness, and repels scourges. He also mentions that Mardin is a reliable place, and has natural beauties such as water and air. 'Abdulkerîm Yûnus Mardellî who was a Syrian poet of Mardin origin also praised Mardin in a poem and expressed his longing for the city. While the beautiful days he lived in Mardin increased the poet's

longing, his departure from Mardin deeply affected him. Mardin is also mentioned in an anonymous poem which is mentioned in the work of Yâkût al-Hevamevî called “Mu‘cemu’l-buldân”. Here the poet wrote about the love he experienced in Mardin.

The fact that Mardin is included in the poems of many classical and modern poets with different aspects in different historical and geographic contexts has increased the clues about its historical, social and cultural characteristics. The poems in which Mardin is dealt with have generally drawn attention to the social, cultural and historical aspects of Mardin, such as the strong and high fortress of Mardin, its natural beauties, and the goodness of its people and rulers. However, even though the dates are not clearly stated, couplets have also been written, which show that the wars and economic problems experienced from time to time overwhelm the inhabitants of the city. This is an important point in terms of showing that the poets express their feelings about Mardin in a sincere way.

The fact that the poems written about Mardin contain rich material in terms of literary arts adds literary value to these poems. The presence of remarkable examples of rhetoric, especially the arts of simile and metaphor, made these poems worth considering in terms of meaning as well as eloquence. Among the poems written, especially in the emotional poem of Yunus Mardellî, the arts of simile and metaphor were widely used. As a result, studying Mardin related poetry was important not only for Mardin but for Arab literature in general.

Giriş

Mardin, kadim bir kent olmasının yanında ticari, ilmî, kültürel, mimari açılarından da önemli bir kenttir. Tarihte farklı sebeplerle buraya yapılan Arap göçleri sonrasında şehir, özellikle Araplar için daha da önemli hale gelmiştir. Mardin'in bu özellikleri, onun Arap edebiyatına konu olmasını sağlamıştır. Nitekim klasik dönemden günümüze kadar birçok Arap şair Mardin'le ilgili şiirler yazmışlardır. Onların şiirlerini ele almadan önce “Mardin” kelimesi ve Mardin'in tarihi, sosyal yapısı, dini, mimari dokusu hakkında kısaca bilgi sahibi olmak, şiirlerin arka planının daha iyi anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

“Mardin” kelimesinin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülse de Süryânîce kaynaklarda kaleler anlamına gelen “Marde”, Arapça kaynaklarda inatçılar anlamına gelen “Mâridîn/Mâridûn” şeklinde geçmektedir. Şehrin ismi, Bizans döneminde “Maride” ya da “Mardia” şeklinde geçerken Türk olan Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı devletleri dönemlerinde ise günümüzde resmî olarak kullanılan “Mardin” şekliyle geçmiştir. “Mardin” kelimesinin, İran hükümdarı Erdeşir tarafından Mardin'e yerleştirilen ve savaşçı bir kavim olan Mardeler'le ilgili olduğu da araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. “Dîn” ismindeki zahit bir şahsın burada öldürülmesi üzerine “مات دین (Dîn öldü)” denildiğini ve bu sözün yayılıp daha sonra Mardin ismine dönüştüğünü belirten kaynaklar da vardır.¹ Arapça kaynaklarda geçen “Mâridîn (ماردين)” kelimesi, مارد kelimesinin nasb halindeki çoğuludur. مَرَدٌ fiilinden türemiş olup inatçı, zalim, asi, şeytan, kötü, pis, yüksek yapı, süt emen çocuk gibi farklı manalara gelmektedir.²

Bir yerleşim yeri olarak Mardin'in tarihi, Orta Paleolitik çağ (M.Ö. 50.000) gibi son derece kadim bir tarihe götürülse de ne zaman, nasıl ve kimler tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Çömlekçilik, evcilleştirilmiş hayvanlar ve ekili topraklar, Mardin'de kalıcı olarak yerleşimin, yazılı tarih öncesi dönemde, M.Ö. 6750 yıllarında başladığını söylemek mümkündür. Mardin ayrıca Cıvalı Taş (Neolitik) ve Bakır (Kalkolitik) çağlarının en eski uygarlıklarını barındıran, bu uygarlıkların kültürlerinin gelişim gösterdiği, Akdeniz'den başlayıp Basra körfezine uzanan ve “berekatli hilal” denilen toprakların kuzeyinde (Kuzey Mezopotamya'da)

1 Şihâbuddîn Ebû ‘Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5:39; ‘Abdullâh b. ‘Abdil‘azîz el-Bekrî, *Mu‘cemu me’sta‘cem min esmâi’l-bilâd ve’l-mavâdi*, thk. Mustafâ es-Sekkâ (Beyrut: ‘Âlemu’l-kutub, basım tairihi yok), 1175, 1407; Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 2-6; Mehmet Taştemiş, “Mardin,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 23:43.

2 İbn Manzûr, Ebu’l-Fağl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-İfriki, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır), 3:400-401; Muhammed Murtedâ el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu’l-‘arûş min cevâhiri’l-Kâmûs*, Thk. ‘Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: 1965), 9:164-165.

yer almaktadır.³ Bu eski tarihî geçmişi dolayısıyla Mardin, kuruluş tarihi süreci içerisinde günümüze gelene kadar birçok medeniyete beşiklik etmiştir. Hz. Ömer'in halifelîği döneminde İyaz b. Ganem tarafından 19/640 tarihinde İslam topraklarına barış yoluyla ele geçirildikten sonra Cezîretü'l-'Arab'ın Diyarbekir bölgesinin önemli bir kenti olmuştur.⁴ İslam fethinden önce Mardin şehri Subari, Sümer, Asur, Hurri, Mitanni, Akad, Babil, Pers (Sasani), Roma, Makedonya, Bizans gibi imparatorlukların hâkimiyetinde kalmıştır. İslam fethinden sonra ise sırasıyla Emevi, Abbasi, Hamdani, Selçuklu, Zengi, Artuklu, Eyyubi, Moğol, Timur, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevi gibi devletlerin idarelerinde kalmıştır. 924/1518 yılında Osmanlı'nın Safevileri yenmesinden sonra Amid merkezli Diyarbekir vilayetinin bir sancağı olmuştur. 1923'te ise Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde il hüviyetini kazanmıştır.⁵

Mardin'e hâkimiyet kuran medeniyetlerden her birinin az ya da çok dinî, siyasi, ekonomik, mimarî katkısı olmuştur. Mardin de bu katkıyı ve tarihi dokuyu koruyarak günümüze aktarmayı da başarabilmiştir. Özellikle 496/1103 tarihinden itibaren Artuklular'ın Mardin'deki yaklaşık üç asır süren döneminde şehrin imarı hızlanmış ve tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemde şehir büyüyerek kale dışına taşmış, saraylar, camiler, medreseler, hanlar, hamamlar, çarşılar ve pazar yerleri inşa edilmiştir. Bunun yanında Akkoyunlu ve Osmanlı döneminde imar edilen yapıların da olduğunu söylemek gerekir.⁶ Kaynaklarda yeryüzünün en sağlam ve en güzel kalesi gibi ifadelerle fevkalade övülen kale⁷ ise Artuklular'dan önce miladi 10. yüzyılda Hamdanoğullar döneminde yapılmıştır.⁸

- 3 Hanna Dolapönü, *Tarihte Mardin (Itru'n-nârdîn fî târihi Mârdîn)* (İstanbul: basım yeri yok, 1972), 197; Veysi Günel, "Mardin İlinde Kültürel Çekicilikler ve Turizm Amaçlı Kullanım Olanakları" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 42; "Mardin," Google, son erişim tarihi 5 Mart, 2019, <http://www.mardinkulturturizm.gov.tr/TR-56486/tarihce.html>.
- 4 Ahmed b Yûsuf el-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu'l-Fârikî*, thk. Bedevî 'Abdullatîf Avz (Kahire: el-Matâbi'u'l-Emîriyye 1959), 28; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5:39.
- 5 Mardin'in tarihi için ayrıca bkz. 'Abdusselâm b. 'Umer b. Muhammed, *Tarihu Mardin min kitabi Ummi'l-'iber*, thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: Dâru'l-muktebes, 2014); Hasan Şumeysânî, *Medînetu Mardin* (Beyrut: 'Âlemu'l-kutub, 1987); İbrahim Artuk, *Mardin Artukoğulları Tarihi* (İstanbul: Gençler Kitabevi, 1944); Hanna Dolapönü, *Tarihte Mardin; Kâtip Ferdi, Mardin Artukluları Tarihi* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1939); İbrahim Özçoşar, *Makalelerle Mardin: tarih-coğrafya* (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2007); Taştemir, "Mardin," 23:43-48.
- 6 Banu Bilgicioğlu, "Mardin," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2003), 28:48.
- 7 Ebû Yahyâ Cemâluddîn Zekeriyâ b. Muhammed el-Şazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-'ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdir, basım tarihi yok), 259.
- 8 Seyfuddîn Ebû Bekr b. 'Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzu'd-durer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Bernd Radke (Kahire: basım yeri yok, 1982), 1:156-157.

Mardin'in asıl yerlilerinin Kürtler olduğu belirtilse⁹ de zamanla Araplar, Türkmenler ve Süryaniler de şehrin ana unsurlarına katılmışlardır. Ancak kente, İslam fethinden önce başta Bekr, Rabî'a ve Tağlib olmak üzere Arap kabilelerinden başlayan ve 19/640 tarihinde şehrin İslam topraklarına katılmasıyla beraber bölgede yoğunlaşan Arap göçü, çevrede Arap unsurunu hâkim kılmıştır. 463/1071 yılında Malazgirt savaşından sonra Türklerin de yerleşim yeri olmuştur.¹⁰

Kentin inanç dokusunu oluşturan din ve inanışlar genel olarak İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudiliktir ve Yezidiliktir.¹¹ 19/640 tarihinde bir İslam beldesi olan Mardin, Hristiyan dünyası için de önemli bir şehirdir. Çünkü Hristiyanlığı ilk kabul eden topluluk olan Süryanilerin buradaki varlığının yanında Süryân-i Kadîm patriklerinin elli iki tanesinin mezarını barındıran Deyruzzaferan Manastırı da buradadır.¹² Bu hususlar Mardin'i çok dilli, çok dinli ve çok ırklı bir kent kılarken onu zengin ve çeşitli bir mozaığe sahip kılmaktadır.

Mardin'in tarihi geçmişinin yanında ticari yönü de önem arz etmektedir. Nitekim Mardin, Çin'den başlayıp Avrupa'ya uzanan ünlü İpek Yolu'nun güney güzergâhının önemli kavşaklarından biridir. Bu güzergâh Mardin'de ikiye ayrılıp biri Diyarbakır üzerinden Anadolu içlerine açılırken diğeri Kızıltepe ve Harran üzerinden Halep'e ve Doğu Akdeniz kıyılarına uzanmaktadır. Bu konum, Mardin'i tarih boyunca ticari yönden olduğu kadar askerî ve siyasi açıdan da önemli bir merkez yapmıştır.¹³

Mardin'in dikkat çeken bir özelliği de farklı mimari yapısıdır. Nitekim her biri ince taş sanatıyla işlenmiş ve yine her birinin cephesinin güneğe baktığı evleri, biri diğesinin güneşine engel olmayacak şekilde basamak halinde inşa edilmiştir. Ayrıca şehrin Mezopotamya ovasına hâkim tepesinde ne zaman yapıldığı bilinmeyen ve kalıntıları günümüze kadar ulaşan kalesi mevcuttur. Dinî inancın ve yüce maneviyatın göstergesi olan tarihi cami ve kiliseler, yüksek derecede canlı eğitim-öğretim seviyesine işaret eden büyük medreseler ise Mardin'e her alanda ve tarihin her döneminde büyük bir ihtişam bahşetmiştir. Bugün kentte bulunan tarihi yapılar, başta Artuklu olmak üzere Akkoyunlu ve Osmanlı dönemi yapılarıdır. Şehîdiye,

9 Şihâbüddîn İbn Fadlillâh Ahmed b. Yahyâ el-'Umerî, *Mesâlikü'l-emsâr fî memâlikü'l-emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2010), 3:197-198; Mesut Alp, *Efsanelerden Masallara Mardin* (M.S.T. Projesi, 2015), 19-20.

10 Şumeysânî, *Medînetu Mardin*, 341-342; Taştémir, "Mardin," 23:43; Alp, *Efsanelerden Masallara Mardin*, 19-20.

11 Şumeysânî, *Medînetu Mardin*, 351-362.

12 Bilgicioğlu, "Mardin," 28:48.

13 Salim Cöhce, "Türk Hâkimiyetine Geçiş Döneminde Mardin ve Çevresi," *1. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu* 26-28 Mayıs 2016 (Mardin: Mayıs 2006), 4-5.

Eminuddin ve Necmeddin Külliyesi, Ulu Cami ile Latifiye, Molla Hârî, Şeyh Zebûn, Kiseyrî Camileri, Surp Kevork, Mor Pavlus, Mor Yusuf, Meryem Ana ve Deyruzzaferan Kiliseleri, Kasımiye, Hatuniye, Şehidiye, Savur Kapı ve Zinciriye Medreseleri, Kayseriye Çarşısı, revaklı Tellallar Çarşısı, Mardin'deki onlarca mimari ve tarihi yapılar arasından ön plana çıkmış olanlardır.¹⁴

Mardin'in tarihî, siyasi, iktisadi, dinî, coğrafi konumu, onu farklı diyarlarda tanınan önemli bir kent haline getirmiştir. Nitekim Emevi döneminden başlayıp günümüze kadar birçok Arap şairi tarafından ele alınması bu hususu açıkça ortaya koymuştur. Mardin'in ele alındığı şiirlerde, şehrin sosyal, ekonomik, kültürel ve tarihî yönlerine yönelik önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu da Arap şiirinde Mardin'in varlığının araştırılmasını önemli kılmaktadır.

Emeviler Dönemi Arap Şiirinde Mardin

Mardin'in Emeviler döneminde Ahtal (ö. 92/710) ve Cerîr (ö. 110/728) gibi iki önemli şairinin şiirlerine konu olduğu görülmüştür. Nitekim bu dönemde Arap edebiyatında nekâiz ismiyle önemli bir yer tutan şiirlerde Mardin ismi geçmektedir. Nekâiz şiirleri, Tağlib ile Kays kabileleri arasında cereyan eden düşmanlık sebebiyle Tağlib kabilesinden olan Ahtal ile Kays kabilesinden olan Cerîr arasında geçen atışmalardır.¹⁵ Mardin, bu iki şair arasında cereyan eden atışmalarda konu edilmiş, her biri diğerini hicvederken Mardin'in dikkat çeken özellikleri kullanılmıştır.

Ahtal'ın Şiirinde Mardin

Ebû Mâlik Giyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal (ö. 92/710), Emevî dönemi Hristiyan Arap şairlerindendir. 20/641 Hîre doğumlu olup Tağlib kabilesindendir. Kendisine çobanlık yaptıran üvey annesini hicvederek şiire başlamıştır. Emevî halifelerine yazdığı methiyelerle halifelik sarayına girmiştir. Yezîd'in seçkin şairlerindendir. Ehl-i beyti ve ensarı hicveden şiirler yazdığı için Müslümanların nefretini kazanmıştır.¹⁶

Ahtal, mensubu olduğu Tağlibîler'in Kays kabilesiyle yaptıkları savaşlardan bahsettiği bir şiirinde Mardin'in adını zikretmiştir. Kays kabilesinin büyük kollarından biri olan Suleym'i¹⁷ uyarırken Mardin'den bahsetmiştir: [Vâfir]

14 Bilgicioğlu, "Mardin," 18:48-51.

15 Azmi Yüksel, "Ahtal," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1989), 2:183.

16 Yüksel, "Ahtal," 2:183-84; Ebû Mâlik Giyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal, *Dîvânü'l-Ahtal*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1994), 3-18.

17 Abdurrahman Acar, "Arap Coğrafyacılarına Göre Mardin Şehri (X-XIV. Yüzyıllar)", 1. *Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu 26-28 Mayıs 2016* (Mardin: Mayıs 2006), 88-89.

1. تَرَبُّعَنَا الْجَزِيرَةَ بَعْدَ قَيْسٍ
 2. يُزْجُونَ الْحَمِيرَ بِأَرْضِ نَجْدٍ
 3. رَأَوْا تُغْرًا تُحِيطُ بِهَ الْمَنَابِيا
 4. تُسَامِي مَارْدُونَ بِهَ التُّرْبِيَا
- فَأَضَحَّتْ وَهِيَ مِنْ قَيْسٍ قِفَارُ
 وَمَا لَهُمْ مِنَ الْأَمْرِ الْخِيَارُ
 وَأَكْبَدَ مَا يُغَيِّرُهُ الْغِيَارُ
 فَأَيَّدِي النَّاسَ دُونَهُمَا قِصَارُ¹⁸

1. Kays'tan sonra Cezîre'de bağdaş kurduk. Ve orası artık Kays'tan yoksun haldedir.
2. Kaysiler sürmektedirler merkeplerini yüksekçe bir yere. Bundan başka seçenekleri de yoktur.
3. Ölümün çepeçevre sardığı bir yer gördüler ve kimsenin değiştiremediği/alamadığı gökte bir kale.
4. Burada Mâridûn (Mardin) ile Süreyya yıldızı boy ölçüşmekte. Her ikisine de insanların eli ulaşmamaktadır.”

Bu şiirinde Ahtal, kabilesi Tağlib ile Abdulmelik b. Mervân (ö. 86/705) tarafından kendilerine savaş ilan edilen Şeybânoğulları (Kaysiler) arasında geçen bir savaştan bahsetmiştir. Bu savaşta Emevîlerin ve Yemenlilerin desteğini alan Tağlib kabilesi Kays kabilesini yenmişlerdir. Bu yenilgiden sonra Kays kabilesi, Mardin ve Diyarbakır taraflarına göç etmişlerdir. Ahtal'ın verdiği bilgiler Mardin ve Mardin kalesine dair önemli bilgilerdir. Bu şiire göre Mardin, saldırılara karşı sağlam ve ele geçirilmesi güç bir yükseklikte bulunan kalesiyle bilinmektedir.

Şiirde geçen “تَسَامِي مَارْدُونَ بِهَ التُّرْبِيَا” *“Mardin ile Süreyya yıldızı boy ölçüşmekte”* ifadesi, Mardin'in yerleşim yeri olarak fazlasıyla yüksek bir yerde kurulduğundan kinayedir. Ayrıca Mardin kelimesinden, cüziyyet alakası kurularak mecaz-ı mürsel yoluyla Mardin kalesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü tarihi verilere göre şiirde mevzu bahis olan savaşların cereyan ettiği tarihlerde şehir henüz kale dışına çıkmamıştır.¹⁹

Cerîr'in Şiirinde Mardin

Cerîr b. 'Atiyye el-Kelbî et-Temîmî (ö. 110/728), Emevî döneminin klasik Arap şiiri tarzına sahip, Ferezdak (ö. 114/732) ve Ahtal'la (ö.92/710) birlikte üç büyük şairlerindendir. Cerîr, Yemâme doğumlu olup Temîm kabilesindendir. Fakir bir ailenin çocuğu olarak büyümüştür. Onun gençliği, çölde bedeviler arasında çobanlıkla geçmiştir. Meşhur şair Ferezdak'la tanışması Cerîr'i şiir söylemeye sevk etmiştir. İki şairin aileleri arasındaki bir çekişme, iki şair arasında atışmalarla ve böylece yıllarca sürecek hicivleşmeye de sebebiyet vermiştir. Cerîr, Halife 'Abdulmelik b. Mervân'ın sarayına girmiş ve onun saray şairlerinden biri olmuştur. Yazdığı şiirlerle ömrünün sonunda kadar Emevî halifelerinin takdirine mazhar olmuştur. En büyük rakibi Ferezdak için dahi samimi şiirler yazacak kadar kibar

18 el-Ahtal, *Dîvânu'l-Ahtal*, 122; el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'cem*, 482.

19 Bilgicioğlu, “Mardin,” 28:48.

ve zarif bir şair olmasının yanında mücadeleyi seven bir şair olarak bilinmiştir. Sağlam üslubu, anlaşılır dili, samimi duyguları, etkileyici lirizmi, onun şiirlerini başarılı kılan özelliklerdir. Cerîr, aynı zamanda dindar bir şair olarak da bilinir. O, İslâmiyetin önde gelen şairlerindedir. Derinden etkilendiği Kur'ân, şiddetle bağlı olduğu İslam dini, onun şiirlerine de yansımıştır. Nitekim her zaman İslâmî değerleri yüceltmiş, başta içki olmak üzere İslâmiyet'e aykırı olan şeyleri hicvetmiştir. Cerîr'in duygulu gazelleri, içli mersiyeleleri, hicivleri ve tasvirleri çok ünlüdür. En duygulu ve en samimi gazeli, eşi Hâlîde hanım hakkında yazdığı *Kasîdetu'n-nûniyye*'si ve onun ölümü üzerine yazdığı son derece duygulu ve etkileyici mersiyesidir. Tağlib kabilesinin düşmanı olan Kaysoğullarını şiirleriyle savunan Cerîr ile Tağlib kabilesinden olan Ahtal arasında meydana gelen atışmalar, edebiyat alanında önemli yer tutmuşlardır.²⁰

Cerîr, Tağlib kabilesini ve dolayısıyla bu kabileden olan Ahtal'ı hicvettiği bir şiirde Mardin'den bahsetmiştir. Cerîr, bu şiirin ilk beytinde sevgilisinin ayrılığından bahsetmiştir: [Basît]

قُلِّ لِلدَّيَّارِ: سَقَى أَطْلَافَكَ الْمَطَرُ
قَدْ هَجَّتْ شَوْقاً فَمَاذَا تَنْفَعُ الذُّكْرُ²¹

“(Sevgilinin) yurduna söyle: Yağmur, senin kalıntılarına can versin. Aşk heyecanlandırdı seni. Lakin anılar fayda eder mi acaba!”

Mardin'den bahsettiği bölüm ise şu beyitlerden oluşmaktadır: [Basît]

1. مَا كَانَ يَرْضَى رَسُولَ اللَّهِ دِيْبَهُمْ
وَالطَّيْبَانَ أَبُو بَكْرٍ وَلَا عُمَرَ
2. جَاءَ الرَّسُولُ بِدِينِ الْحَقِّ فَانْتَكَبُوا
وَهَلْ يَضِيرُ رَسُولَ اللَّهِ أَنْ كَفَرُوا
3. يَا خُرُزَ تَغْلِبُ إِنَّ اللَّؤْمَ حَالَفَكُمْ
مَا دَامَ فِي مَارِدِينَ الرَّيْثُ يُعْصَرُ²²

1. Ne Resûlullah (s.a.v.) onların (Tağliblilerin) dininden razıydı ne de iki temiz insan Ebubekir ve Ömer.

2. Resûlullah (s.a.v.) hak dini getirdiğinde onlar (sözlerini yerine getirmediler), bu dini reddettiler. Kâfir olmaları Resulullah'a (s.a.v.) zarar verebilir mi?

3. Ey aşâğılık Tağlibliler! Mardin'de yağ çıkarıldığı sürece kötülük ve cimrilik sizin müttefikinizdir.

Cerîr, burada, Ahtal'ı ve Ahtal'ın mensub olduğu Tağlibîleri hicvetmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.) davetine rağmen küfürlerinde ısrar etmelerini eleştirmiş, bunun da İslam'a zarar vermediğini belirtmiştir. Onları cimrilikle ve kötü olmakla kınamıştır. Bu özelliklerin onlarda süreklilik arz ettiğini, Mardin'de zeytinyağı çıkarılması süresine bağlaması dikkat çekicidir. Buna göre Mardin'de çıkarılan zeytinyağının şöhreti, Mardin'in sınırlarını aşmış, uzak diyarlara ulaşmıştır. Bolluğu

20 Zülfikar Tüccar, “Cerîr b. Atiyye,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 7:412-413.

21 Cerîr b. ‘Atiyye et-Temîmî, *Dîvânu Cerîr* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1986), 201.

22 Cerîr, *Dîvânu Cerîr*, 201.

ise ilelebet devam edecektir. Kesintiye uğramayacaktır. Yine bu benzetmeye göre o dönemde Mardin’de çok miktarda zeytin ağaçları mevcuttur. Ayrıca 8. yy’da çok önemli bir şairin şiirinde Mardin zeytinyağından bahsedilmesi, Mardin’de zeytin yetiştiriciliğinin yaygın olduğunu ve çok eski dönemlere dayandığını göstermektedir. Mardin kalesinin kapılarından birinin “Bâbu’z-zeytûn (Zeytin Kapısı)” isminde olması da bu hususu desteklemektedir.²³ Araştırmacılar ise Mardin’de zeytinin Antik Çağa kadar gittiğini belirtmektedirler. Nitekim bilimsel birçok veriye göre de zeytin ağacının anavatanı Güneydoğu Anadolu’nun Şanlıurfa, Kahramanmaraş ve Mardin yöresidir. Daha sonra buralardan Ege Adalarına sonra Yunanistan, İtalya, Fransa, İspanya ve Portekiz’e ve buralardan dünyanın diğer bölgelerine yayılmıştır.²⁴ Günümüzde başta Derik çevresi olmak üzere Mardin’de zeytin yetiştiriciliği devam etmektedir.

Safiyuddîn el-Ĥillî’nin Şiirlerinde Mardin

Belirlenebildiği kadarıyla Mardin hakkında en çok şiir söyleyen şair Safiyuddîn el-Ĥillî’dir. Künye ve nisbesiyle birlikte tam adı Ebu’l-Mehâsin Safiyuddîn ‘Abdul‘azîz el-Ĥillî olup 677/1278’de Irak’ın Hille kentinde doğmuştur. el-Ĥillî, Artuklu hükümdarı Necmuddîn İlgâzî döneminde 700/1300 yılında divan katibi olarak Mardin’e yerleşti.²⁵ Ticaret maksadıyla Şam, Halep, Hama, Bağdat, Musul gibi kentleri hac dönüşünde ise Mısır’ı dolaşıp orada devlet ve ilim adamlarıyla görüşmeler yapmıştır. İbn Nubâte el-Mısırî, Ebû Hayyân el-Endelusî, İbnu’l-Esîr el-Cezerî bunlardan bazılarıdır. Henüz yedi yaşlarında şiire başlayan el-Ĥillî’nin Peygamberimiz (s.a.v.) için yazdığı bediyyâtı meşhurdur. Hatta bu türün öncüsü olarak kabul edilmiştir. Şiirleri konu bakımından çeşitliliğe sahip olmakla beraber tasvir, medih ve hamâse açısından ön plana çıkmıştır. el-Ĥillî, mahbûketu’t-tarafeyn (başladığı harfle biten beyit) özelliğine sahip şiirleriyle de ünlüdür. Memlûkler zamanının şöhret bulan bu çeşit şiirlerde bir harfle başlayan beyit, aynı harfle bitmektedir. Yani beytin kafiyesi, beytin başında bulunan harftir. Şiirin tamamı bu şekilde yazılmaktadır. Nitekim el-Ĥillî, Artuklu hükümdarı Necmuddîn İlgâzî için yazdığı ve her biri yirmi dokuz beyitten oluşan yirmi dokuz kasidesini bu şekilde

- 23 İbn Şeddâd İzzuddîn Muhammed b. ‘Alî, *el-A’lâku’l-hatîra fî zikri umerâ’i-Şâm ve’l-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekeriyâ ‘Abbâre (Dimâşk: Vizâretu’s-sakâfe, 1991), 3:542.
- 24 Diğdem Eskiörük, “Antik Çağda Zeytin ve Zeytinyağı: Kilikya Bölgesi Örneği,” *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 4 (2016): 228-243, 229-230; İlhan Doran, Yakup Kenan Koca, Barış Pekkolay Murat Mungan, “Derik Yöresi Zeytinliklerinin Beslenme Durumunun Tespiti,” *Akdeniz Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 21, no.1 (2008): 131–138.
- 25 Mustafa Kılıçlı, “Ĥillî Safiyüddîn,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 23:41.

yazmıştır. el-Ḥillî'nin bu kasidelerine “el-Artukiyyât”²⁶ dendiği gibi “el-Mahbukât” de denmiştir. el-Ḥillî 749/1348'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Vefat yerinin Mardin olduğunu söyleyen kaynaklar da vardır.²⁷

el-Ḥillî, şiirlerinde farklı yönleriyle ondan fazla yerde Mardin'den bahsetmiştir. Örneğin Necmuddîn İlgâzî'yi methettiği bir şiirinde melikin Musul'da kalması yerine Mardin'e gelmesini tavsiye etmektedir: [Recez]

1. وَلَا تُقَمِّ بِالْمَوْصِلِ الْحَدْبَاءِ
2. يُخْرِقُ شَيْطَانَ صُرُوفِ الدَّهْرِ

1-2 Kamburlaşmış Musul'da kalma çünkü Mardin kalesinin ateşi yakar eritir bela getiren şeytani.

Şair burada Musul şehri için “kambur”, “kurak” manalarına gelen حذباء kelimesini kullanmakla “işe yaramayan, verimsiz, koruyamayan şehir” manalarını kinaye etmiştir. Şair ayrıca burada insansı özellik olan kamburlaşmayı Musul'a nisbet ederek istiare yapmıştır. Şair bu beyitlerde Mardin kalesinin²⁹ huzur ve saadet getirdiğini, belaları def ettiğini bu yüzden hükümdarın buraya gelmesini tavsiye etmektedir.

el-Ḥillî, yine Necmuddîn İlgâzî'yi methettiği bir şiirinde Irak'tan ayrılıp Mardin'e yerleşirken Mardin'de bulduğu huzurlu ortamdan ve melikten gördüğü iyilikten bahsettikten sonra Mardin'in güvenilir bir yer olduğuna vurgu yapmaktadır: [Kâmil]

1. أُوْمِتْ إِلَيَّ مُشِيرَةً أَنْ لَا تَحْفَ،
2. أُبْمَارِدِينَ تَخَافُ حُطْفَةَ مَارِدِ،

1. Mardin bana (şöyle der gibi) işaret yoluyla ima etti: Korkma! Mutlu ve neşeli ol. Çünkü sen yüksek tepenin zirvelerindesin.

2. Sen Mardin'de olduğun halde ve kalesinin kıvılcıkları varken bir asinin seni almasından mı korkarsın!

Şair burada insana ait bir özellik olan ima etmeyi Mardin için kullanırken istiare

26 Muhammed et-Tüncî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, basım tarihi yok), 1:78.

27 Kılıçlı, “Hillî Safiyüddîn,” 23:41-42; Ebu'l-Mehâsin Safiyüddîn 'Abdul'azîz el-Ḥillî, *Dîvânu Safiyüddîn el-Ḥillî* (Beyrut: Dâru Sâdir, basım tarihi yok), 5-6.

28 el-Ḥillî, *Dîvânu Safiyüddîn*, 114.

29 القلعة الشهباء “beyaz taşlı kale” ismi, Halep kalesi için meşhur olsa da ünlü seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368) şairin burada Mardin kalesini kastettiği belirtmiştir. [Bkz. Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed et-Tancî İbn Battûta, *Rihletu İbn Battûta*, thk. Muhammed 'Abdulmun'im (Beyrut: Dâru İhyâi'l-ülûm, 1987), 247.] el-Ḥillî'nin, sadece burada değil başka bazı şiirlerinde de القلعة الشهباء ismiyle Mardin kalesini kastettiği anlaşılmaktadır. (Bkz. el-Ḥillî, *Dîvânu Safiyüddîn*, 706).

30 el-Ḥillî, *Dîvânu Safiyüddîn*, 706.

sanatına başvurmaktadır. İkinci beyitteki istifham, nehiy içindir. “Mardin’de mi korkarsın?” ifadesinden kasıt “korma!”dır.

Safiyuddîn el-Hillî, bir beyitte yabancıların rahatlıkla ve güvenle yaşayabileceği, eğlenebileceği bir yer olarak yine Mardin’i övmektedir: [Kâmil]

قاله يَحْرُسُ مَارِدِينَ ، فَإِنِهَا
بَلَدٌ يَلِدُ بِهَا الْغَرِيبُ وَيَتَعَمَّ³¹

Allah Mardin’i korusun. Çünkü (Mardin), yabancı birinin içinde lezzet alacağı ve rahat edeceği bir kenttir.

Şair, bir şiirinde Mardin ile Şam’ı kıyas etmektedir. Mardin’in konumu itibariyle daha önde olduğuna işaret etmekte ve Mardin’in asiler tarafından ele geçirilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir: [Kâmil]

1. يَا مَنْ يُقَابِسُ مَارِدِينَ بِجَلْقٍ
بَعْدَ الْقِيَّاسِ وَأَيَّنْ مِنْهُ جَلْقٌ
2. كَمْ مَارِدِينَ لِمَارِدِينَ تَوَاتُوا ،
وَمِنَ الْمُحَالِ طِلَابُ مَا لَا يُلْحَقُ³²

1. Ey Mardin’i Şam’la³³ kıyaslayan! Mardin nere Şam nere.
2. Mardin’e nice asi saldırdı lakin ulaşlamayanı arzu etmek imkânsızdır.

el-Hillî, sadece Mardin’i ele aldığı şiirleri de vardır. Nitekim bunlardan birinde Mardin’i ziyadesiyle övmektedir: [Haffîf]

1. حَبِّدَا أَرْضُ مَارِدِينَ وَبَرَ الدِّ
2. بِلْدَةٌ تُنْبِتُ الْكِرَامَ فَلَا دُفَّ
3. فَهِيَ أَرْضٌ إِنْ لَمْ تَكُنْ هِيَ ذَاتَ الدِّ
4. جَمَعَتْ سَائِرَ الْمُنَى، فَلِهَذَا
5. كَمْ رَأَيْنَا لَهَا وَفِيهَا وَمِنَهَا
6. لَوْ تَمَكَّنْتُ أَنْ أَقْضِي بِهَا الْعُمْ
ظَلَّ فِيهَا وَمَاؤُهَا وَهَوَاهَا
سَتْ فَنَاهُمْ وَلَا عَدِمْتُ فِنَاهَا
نَفْسٍ مَنِي، فَإِنَّهَا مُشْتَهَاهَا
مَا أَتَاهَا ذُو الْحَلِيمِ إِلَّا وَتَاهَا
صُوراً تُسْفِكُ الدَّمَاءَ دُمَاهَا
رَ جَمِيعاً لَمَّا سَكُنْتُ سِوَاهَا³⁴

1. Mardin ne güzel bir yerdir ve ne de güzeldir gölgesi, suyu, havası!
2. İyileri yetiştiren bir şehirdir. Ne kötülüklerini gördüm ne de ihsanlarından mahrum kaldım.
3. Öyle bir yerdir ki bizzat benim (asıl memleketim) olmasa da nefsim onu çok arzular.
4. Her türlü hayalleri gerçekleştirdiğinden buraya gelen iyi biri mutlaka şaşırıp kalır (sevincten)
5. Nice defa Mardin için, Mardin’in içinde ve Mardin’den, kuklalarının kan döktüğü resimlere şahit olduk.
6. Bütün hayatımı Mardin’de geçirme imkânım olsa kalmazdım başka yerde asla.

Şair burada bir yandan Mardin’in suyu, havası gibi doğal güzelliklerinden bahsederken insanların da iyi ve iyilik sahibi olduklarını belirtmiştir. Bu yüzden şair, bütün hayatını Mardin’de geçirmeyi temenni etmektedir. Şair ayrıca zaman

31 el-Hillî, *Dîvânu Safiyiddîn*, 66.

32 el-Hillî, *Dîvânu Safiyiddîn*, 124.

33 جَلْقٍ, Şam’ın isimlerinden biridir. (bkz. el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-buldân*, 2:154).

34 el-Hillî, *Dîvânu Safiyiddîn*, 280.

zaman Mardin'de yaşanan savaşlara ve bu savaşların arka planına dikkat çekmiştir. Gerçekte Mardin halkının savaşı istemediğine ama bu savaşlara dış güçlerin tahrik ettiği kuklaların işi olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıca şair, Mardin'i, değerli insanları yetiştiren bir hocaya benzeterek istiare sanatına başvurmuştur.

Safiyuddîn el-Hillî, Mardin'e yazdığı başka bir şiirinde yine Mardin'i erkeği ve kadınıyla değerli oluşları bakımından övmektedir: [Serî']

1. لئن وَهَى عَقْدُ السَّحَابِ التَّمْيِينَ	فلا عدا رُبْعَكَ يا مَارِدِينَ
2. مَدِينَهُ لَمْ تَرَ فِي جَوْهَا	جَوْرًا، وَلَا فِي أَهْلِهَا مَارِدِينَ
3. كَمْ شَاهَدْتُ عَيْنَايَ مِنْ أَهْلِهَا	إِظْهَارَ مَعْرُوفٍ وَإِضْمَارَ دَيْنٍ
4. أَفْضَلُ فِي غَيْبِهِمْ مَا رَدَّوْا،	وَنَسْوَةٌ فِي مِثْلِهِ مَا رَدَّيْنُ ³⁵

1. Yüklü bulutların gerdanlığı sağanak şeklinde yağsa da seni aşamaz/seninle boy ölçemez ey Mardin!

2. Bir şehir ki ne içinde zulüm ve adaletsizlik görürsün ne de halkı arasında bir asi.

3. Gözlerim şahittir; halkının iyilikleri apaçıktır, borçları (sıkıntıları) ise kalplerinde gizli.

4. Fazilet sahibi erkekleri de kadınları da kötülöklere dalmazlar/kötülükte yok olmazlar.

Şair ilk beyitte, “boy ölçme/aşma” gibi insana ait özellikleri bulutlar için kullanarak teşhis (kişileştirme) yaptığı gibi istiare de yapmıştır. Ayrıca burada bulutlar, kıymetli gerdanlık taşıyan bir insana benzetilmiştir.

el-Hillî, bir şiirinde Bağdat'ta kalan Mecduddîn adında bir dostuna olan özlemini dile getirdikten sonra dolaylı bir şekilde onun Mardin'e dönmesini arzu etmektedir. Bu şiirinde, tüm sıkıntılarını ve dertlerini Mardin'de unuttuğunu ve asıl memleketi olmasa da Mardin'e memleketi kadar bağlı olduğunu dile getirmektedir: [Hafif]

1. وَإِذَا مَا غَرَقْتُ فِي لُجَجِ الْهَمِّ	مَمْ، فَفِي مَارِدِينَ مَلَقَى الْمَرَامِي
2. بِلْدَةً مَا أَتَيْتُهَا قَطُّ إِلَّا	جَلَّتْهَا بِلْدَتِي وَمَسْقَطُ رَأْسِي ³⁶

1. Keder denizinin derinliklerinde boğulduğumda Mardin'dedir demir atacağım rıhtım.

2. Mardin'e gelirken onu memleketim ve doğum yerim olarak kabul edip geldim.

Safiyuddîn el-Hillî, amcazadelerinden birine yazdığı bir şiirinde, Mardin'de kalışından duyduğu memnuniyeti ve sevinci ifade etmiştir. Ayrıca memleketi olan Irak'tan ayrıldıktan sonra zillete uğramadığını, onu güçlü dili ve zenginlik saydığı kanaati onurlu kıldığını dile getirmiştir. Mardin'i artık mesken tuttuğunu ve başka hiçbir yerle değişmeyeceğini de belirtmiştir: [Kâmil]

1. أَبْعَدْتُ عَنْ أَرْضِ الْعِرَاقِ رَكَائِبِي	عَلَّمَا بِأَنَّ الْحَزْمَ نِعْمَ الْمُقْتَنِي
2. لَا أَخْتَشِي مِنْ ذِلَّةٍ أَوْ قِلَّةٍ	عِزِّي لِسَانِي وَالْقَنَاعَةَ لِي غِنِي
3. جُنْتُ الْبِلَادَ وَلَسْتُ مُتَّخِذًا بِهَا	سَكْنًا، وَلَمْ أَرْضَ الثَّرِيًّا مَسْكَنَا
4. حَتَّى أَنْخْتُ بِمَارِدِينَ مَطِيَّتِي،	فَهُنَاكَ قَالَ لِي الرَّمَانُ: لَكَ الْهِنَا ³⁷

35 el-Hillî, *Dîvânu Safiyiddîn*, 282.

36 el-Hillî, *Dîvânu Safiyiddîn*, 307.

37 el-Hillî, *Dîvânu Safiyuddîn*, 33.

1. Azmin en iyi kazanç olduğunu bilerek Irak'tan binek hayvanlarını uzaklaştırdım/ayrıldım.
2. Mahcubiyet duymadım zillet ya da yokluktan. Dilim izzetimidir, kanaatim de zenginliğim.
3. Birçok diyar gezdim ama onları mesken edinemedim. Süreyya 'da bile kalmaya razı olmadım.
4. Ta ki bineğimi Mardin 'de çöktürene kadar. İşte orada zaman bana "mutlu ol/yaşa/" dedi.

Şair burada Süreyya 'da bile kalmaya razı olmadım mübalağa yapmıştır. Ayrıca zamanın kendisine seslendiğini söyleyerek teşhis sanatı yaparken insana ait özelliği zamana nisbet ederek istiare sanatına başvurmuştur.

Mardin Müftülerinden Halil Çavuş'un Şiirinde Mardin

Mardin'in eski müftülerinden olan Halil Çavuş, Mardin Merkez Kasım Paşa Medresesinde Yûsuf el-Hâkî ve yine Mardin'in eski müftülerinden olan Şeyh Yûsuf el-Ensârî gibi hocalardan İslam ilimlerini okumuştur. Halil Çavuş, Mardin'in Derik ilçesinde müftülük görevinden sonra 1959 yılında Mardin müftülüğüne atanmıştır. Yaklaşık üç yıllık görevinden sonra 1962'de vefat etmiştir.³⁸ Halil Çavuş'un ulaşamadığımız mahtut halde bir divanından bahsedilmektedir. Mardin'le ilgili söylediği ve halk arasında meşhur olmuş aşağıdaki iki beytin bu divanda yer aldığı belirtilmiştir:³⁹

1. هذه ماردینُ المشرقَةُ
2. لَوْ صَارَ عِنْدَكَ مَالٌ هَارُونَ وَقَارُونَ
- الرِّزْقُ فِيهَا ضَيْقَةٌ⁴⁰
- فِي آخِرِ عَمْرِكَ لَرَأَيْتَ عَلَيْنِكَ صَدَقَةً

1. Bu (burası), ışık saçan parlak Mardin'dir. (Lakin) içinde geçim dardır.
2. Kârün kadar zengin olsan da ömrünün sonunda sana sadaka gider (hale girersin).

Söz konusu beyitlerin farklı şekillerde duyulduğu da belirtilmiştir. Nitekim Mardin Artuklu Üniversitesinde Dr. Öğr. Üyesi Fatih Dede'yle yapılan röportajda, Fatih Dede, söz konusu beyitleri, vefat etmiş olan babasından aşağıdaki gibi duyduğunu söylemiştir:

1. ماردینُ دارُ مَشْرِقَةٍ
2. لَوْ سَكَّنَهَا قَارُونَ
- وَالْعَيْشُ فِيهَا ضَيْقَةٌ⁴¹
- لَوْ جَبَّ عَلَيْنِهِ صَدَقَةٌ⁴²

- 38 "Mardin il müftülüğü", Google, son erişim tarihi: 22 Nisan, 2019, <https://mardin.diyaret.gov.tr/Sayfalar/personlist.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=muftulerimiz>.
- 39 "Mardin'le ilgili şiirler", Mardin merkez Artuklu ilçesi Reyhaniye Camii imam-hatibi Remzi Yağmurcu ile yüz yüze yapılan röportaj 27 Mart, 2019.
- 40 Haber (ضيقه) ile mübteda (الرزق) arasında müzekkerlik-müenneslik uyumsuzluğu söz konusu olsa da duyulduğu gibi yazılmaya özen gösterilmiştir. Çünkü doğrusu ضيق فيها الرزق olması gerekir.
- 41 Haber (ضيقه) ile mübteda (العيش) arasında müzekkerlik-müenneslik uyumsuzluğu söz konusu olsa da duyulduğu gibi yazılmaya özen gösterilmiştir. Çünkü doğrusu العيش فيها ضيق olması gerekir.
- 42 "Mardin'le ilgili şiirler", Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dr. Öğr. Üyesi Fatih Dede ile yüz yüze yapılan röportaj 20 Mart, 2019.

1. Mardin, ışık saçan, parlak bir yerdir. (Lakin) içinde geçim dardır.
2. İçinde Kârûn dahi yaşasa, ona sadaka vermek farz olur.

Halil Çavuş'un divanına ulaşılamadığından söz konusu beyitlerin rivayeti için kati bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak kaynaklarda Hz. Hârûn'un zengin oluşuyla alakalı malumat olmadığı gibi bunun aksinin belirtilmesinin⁴³ yanı sıra iki beyit arası vezinlerin bir biriyle uyumu dikkate alındığında Fatih Dede'nin rivayetinin daha sahil olduğu kuvvetle muhtemeldir. Rivayetler muhtelif olsa da anlam açısından iki rivayet arasında bir çelişki görülmemektedir. Buna göre söz konusu beyitlerin yazıldığı düşünölen 1950'li yıllarda Mardin'de hayat pahalılığının bulunduğu ve geçim şartlarının zor olduğu anlaşılmaktadır.

Suriyeli Şair Mardellî'nin Şiirinde Mardin

'Abdulkerîm Yûnus Mardellî, Mardin asıllı Suriyeli şair olup 1952 Halep doğumludur. Dokuz yaşından itibaren Şam'da yaşadı ve Şam Üniversitesi Arap dili ve edebiyatından mezun oldu. Çeşitli dergi ve gazetelerde editörlük yaptı. Halen hayatta olup Birleşik Arap Emirliklerinde yaşamaktadır. Kırk yıllık bir çalışmanın mahsulü olan "Unsâ'l-hayâl (Hayallerdeki Kadınlar)" adında yayımlanan ve yaklaşık 50 şiirden oluşan bir divanı vardır. Ancak divanına tarafımızca ulaşılammıştır. Mardellî, genelde gazel türü şiirler yazmıştır. Onun şiirlerinin ana teması hiçbir zaman ulaşamadığı ve hayalinde sevdiği sembolik kadın aşklarıdır.⁴⁴

Yûnus Mardellî aşağıdaki şiirine Mardin'i konu edinmiştir: [Kâmil]

- | | |
|--|---|
| نُعْمًا يُرَدُّ لَهْفَةَ الْمَشْتَاقِ | 1. مَارِدِينَ تُبْقِي الْخُلْمَ فِي أَحْدَاقِي |
| وَدَعْتُ رَسْمَكَ مَوْضِعَ الْخَفَاقِ | 2. لَمَّا أَرَاكَ حَبِيبَتِي فَكَأْتَنِي |
| شَوْقًا وَيَسْبُحُ فِي مَدَى الْأَفَاقِ | 3. يَسْمُو الْخَيْالَ إِلَيْكَ فَوْقَ جَنَاحِهِ |
| مِنْ صَدْرِكَ الْحَانِي نَدَى التَّرْبِيَاقِ ⁴⁵ | 4. لِيُنَامَ طَيِّفًا فِي رَبَاكِ وَيَحْتَسِي |

1-2. Ey Mardin, ey sevgilim! Seni her gördüğümde bir düş bırakırsın ardımda. Hasret duyan birinin özlemine daima tekrar eden bir nağme gibi. Fakat senin resmini kalbimin derinliklerine bıraktım.

43 Hz. Hârûn'un hakkında bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Hârûn," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1997), 16:254-256.

44 Bkz: "Mardelli, Mardin, Yunus," Google, son erişim tarihi 23 Mart, 2019, <http://ana-mardelli.ahlamontada.com/t1697-topic>.

45 "Mardelli, Mardin, Yunus," Google, son erişim tarihi 18 Kasım, 2017, <http://ana-mardelli.ahlamontada.com/t1673-topic>.

3-4. Hayaller, senin tepelerinde bir gökkuşağı olarak uyusun ve şefkatli göğsünden tiryak⁴⁶ şebnemini yudumlasın diye kanadında büyük bir özlemle yükselir gelir sana doğru ve yüzer ufuklarında.

Şair burada memleketi olan Mardin'e özlemini ifade etmiştir. Mardin'de yaşadığı güzel günler şairin özlemini artırırken Mardin'den ayrılması ise onu derinden etkilemiştir. Mardin'e duyduğu özlemi, hayali bir yolculuk yaparak gidermeye çalışmıştır. Şair, üçüncü ve dördüncü beyitlerdeki ifadeleriyle bu yolculukta kendini Mardin'in sıcak ve merhametli kucağına atmış, hasretini bu şekilde dindirmeye çalışmıştır. Şairin hayalleri, Mardin'in ufuklarında bir gökkuşağı kadar renkli durmaktadır.

Şair üçüncü beyitte hayalini kuşa benzetmiştir. Kuşun özelliği olan uçuş eylemi, uçuş özelliği olmayan hayal için istiare edilmiştir. Öbür taraftan dördüncü beyitte Mardin, kucağında hayallerin uyuyabileceği şefkatli bir anneye benzetilmiştir. Ancak anne zikredilmediği için yine istiare sanatı meydana gelmektedir.

Diğer Arap Şiirlerinde Mardin

Mardin, bazen de anonim şiirlerde yer almaktadır. Kaynaklarda bulunan bu türden iki şiir aşağıda verilmiştir.

“Mardin’de” Şiiri

Mardin, söyleyeni belli olmayan ama Yâkût el-Ĥamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-buldân* adlı eserinde geçen ve “Mardin’de” diye başlayan aşağıdaki şiirde de geçmektedir: [Basit]

1. في ماردین - حماها الله- لي قمرٌ
لولا الضَّرورَةُ ما فارَّقْتُهُ نَفْسًا
2. يا قَوْمُ، قَلْبِي عِرَاقِي يَرْقُ لَهُ
وَقَلْبُهُ جَبَلِي قَدْ فَسَا وَعَسَا⁴⁷

1. Mardin’de -Allah onu korusun- bana ait olan bir ay (sevgili) var. Mecbur kalmasaydım ondan kesinlikle ayrılmazdım.

2. Ey kavmim, kalbim (sevgili) için yumuşamış erimektedir. Oysa onun kalbi dağ gibidir, katı ve kuru (geçit vermemektedir).

Şair burada Mardin’de yaşadığı bir aşktan bahsetmektedir. Buna göre şairin Mardin’de bir mahbubesi olmuştur. Ancak sebebini açıkça ifade etmediği bir durumdan dolayı ondan ayrı kalmıştır. Şair, uzaklara gitse de kalbi hala Mardin’de

46 Bir çeşit bitkidir. Özellikle acem diyarında (İran ve Azerbaycan’da) daha fazla lezzet kattığı için nargilenin içine atılır. Ayrıca bu bitki ve başka birçok bitkinin muhtevasından hazırlanan bir şurubun da adıdır. Panzehir olarak kullanılır. (Türkçe Sözlük, “tiryak” madd., 11. Baskı, (Ankara: TDK, 2011), 2359.

47 el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, V/39.

sevgilisindedir. Buna karşın şaire göre sevgilinin kalbi, dağ gibi sert, soğuk, katılaşmış ve kurumuş haldedir.

İlk beyitte geçen قمر (ay) kelimesinden kasıt sevgilidir. Buna göre sevgili, güzelliğiyle, parlaklığıyla aya benzetilmiştir. Ayın bir kalbe sahip olmaması ve Mardin'e has olmayışı, ayın gerçek anlamda kullanılmasını engelleyen hususlardır.

Bu beyitlerin farklı bir rivayetini ünlü coğrafyacı Zekeriyâ el-Ğazvîni (ö. 682/1283), *Âsâru'l-bilâd ve aĥbâru'l-'ibâd* adlı eserinde aşağıdaki gibi bazı değişikliklerle vermiştir: [Basît]

1. في مَردِينِ، حَمَاهَا اللهُ، لِي سَكُنُ
لَوْلَا الضَّرُورَةُ مَا فَارَقْتُهَا نَفْسًا
2. لِأَهْلِهَا أَلْسُنٌ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لَهَا
وَقَلْبُهُمْ جَبَلِيٌّ قَدْ قَسَا وَعَسَا⁴⁸

1. Mardin'de -Allah onu korusun- bir meskenim var. Mecbur kalmasaydım oradan kesinlikle ayrılmazdım.

2. Halkının, demiri eriten (tatlı) dilleri var. Oysa kalpleri dağ gibidir, katı ve kuru.

el-Ğazvîni'nin Mardin'le ilgili bilgileri Yâkût el-Ğamevî'den özetleyerek aktardığı anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu beyitleri farklı bir şekilde vermesinin sebebini zikretmediği gibi o da Yâkût el-Ğamevî gibi beyitlerinin sahibinin kim olduğunu söylememiştir.

Beyitlerde altı çizili kısımlar, farklı olan kısımlardır. Buna göre Yâkût el-Ğamevî'nin rivayetinde şiirde odak nokta Mardin'deki sevgili iken, el-Ğazvîni'nin verdiği beyitlerde odak nokta Mardin ve Mardin halkıdır. Bu durumda el-Ğazvîni'nin verdiği beyitlere göre şair, Mardin'de, sebebini açıkça belirtmese de terk etmek zorunda kaldığı bir evinin/yurdunun olduğunu söylemiştir. Beyitlerde ayrıca Mardin halkı, dilleri tatlı olmakla birlikte kalpleri kuru ve katı olarak tasvir edilmiştir. Bu da şairin Mardin'deki evini terk etme sebebi olduğu söylenebilir.

Şiirin söyleyeni belli olmadığı için söz konusu iki rivayetten hangisinin doğru olduğunu tespit etmek zordur. Ancak Arapça kaynaklarda Mardin için kalesinin dik ve yüksek olmasından ötürü “inatçı ve dik kafalılar” manasında “ماردين” kelimesinin kullanılması⁴⁹, el-Ğazvîni'nin rivayet ettiği şiirin de buna yakın anlamlar içermesi, el-Ğazvîni'nin rivayetini daha isabetli kılmaktadır. el-Ğazvîni'nin kronolojik olarak Yâkût el-Ğamevî'den sonra gelmesi de el-Ğazvîni'nin rivayetinin tashih edilmiş olabileceği ihtimalini doğurmaktadır.

48 el-Ğazvîni, *Âsâru'l-bilâd ve aĥbâru'l-'ibâd*, 260.

49 el-Ğamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5:39.

“Kişi Haddini Aştığında” Şiiri

Mardin 751/1350 ile 754/1354 yılları arasında, Musul Sincar ve Rahbe’yi ele geçiren Kürt liderlerden Bedruddîn Hasan tarafından bir dizi saldırıya uğramıştır. Bedruddîn, Mardin’i ele geçirince, Mardin’de hüküm süren Artuklu hükümdarı Şemsuddîn el-Melikussâlih, dostları olan Memlükler’in hâkimiyetindeki Şam valiliğinden yardım istedi. Bu yardım sayesinde Mardin, Bedruddîn’in işgalinden kurtulmuş oldu.⁵⁰ Bu esnada şehirde halka büyük zulüm yaptığı söylenen Bedruddîn’in komutanlarından Necme et-Turkmânî, oğlu ve yardımcıları öldürülmüş ve kafaları bedeninden koparılarak Halep’e gönderilmiştir. Necme et-Turkmânî’nin yaptığı zulüm ve öldürülmesiyle biten sonuç, aşağıdaki iki beyitle halkın diline girmiştir:⁵¹ [Basît]

1. إذا بغى المرء لم تُحمد عواقبه
2. كنجمة التركماني بات جنته
وَقَلَّ باغ نجا من قَبْضَةِ الْعَطْبِ
في ماريدين وصار الرأس في حَلْبِ

1. Kişi, haddini aştığında/zulmettiğinde takdir edilmez yaptıkları. Zaten çok az zalim kurtulmuştur helak yumruğundan.

2. Necme et-Turkmânî gibi: Gövdesi Mardin’de kaldı, kellesi ise Halep’te.

Anonim olan bu beyitlerde şair, zulüm yapmak isteyenlere bir ders olur amacıyla bir zalimin uğradığı kötü sonucu dile getirmiştir. Her zalimin mutlaka bir gün alaşağı edileceğini, yaptığı haksızlıklar sebebiyle mazlumun içinde biriken nefret ve intikam duyguları tezahür ettiği Necme et-Turkmânî gibi zor bir ölüme maruz kalacağını belirtmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Mardin’in Arap şiirinde varlığı araştırılmıştır. Mardin’in farklı tarih ve coğrafyada farklı yönleriyle klasik ve modern birçok şairin şiirinde yer alması, onun tarihî, sosyal, kültürel özelliklerine dair ipuçlarını çoğaltmıştır. Nitekim şehir, henüz İslam fethinden 30-40 yıl gibi kısa bir süre sonra Ahtal ve Cerîr gibi ünlü Emevi şairlerinin dikkatlerini celbetmiştir. Mardin, Tağlib kabilesinden olan Ahtal ile Kays kabilesinden olan Cerîr arasındaki atışmaları konu edinen ve Arap edebiyatında önemli yeri olan nekâiz türü şiirlere konu olmuştur. Bu iki şairden her biri diğerini hicvederken Mardin’in dikkat çeken özelliklerine vurgu yapmıştır. Örneğin Ahtal’ın şiirine göre Mardin’in saldırılara karşı sağlam ve ele geçirilmesi güç bir yükseklikte kaleye sahiptir. Cerîr’in şiirinde ise Mardin’in zeytinyağının bolluğuna dikkat çekilmiştir. Onun şiirinde Mardin’de zeytin yetiştiriciliğinin yaygın olduğu gibi çok eski dönemlere dayandığına dair ipuçları barındırmıştır.

50 Şumeysânî, *Medînetu Mardin*, 257-258.

51 Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *A ‘yânu’l- ‘asr ve a ‘vânu’ n-nasr*, thk. Ebû Zeyd ve diğerleri (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-mu’âsir, 1998), 5:499-500.

Mardin'i şiirlerinde en fazla ele alan şair Safiyuddîn el-Hillî'dir. Onun Mardin'i şiirlerinde diğer şairlere nazaran daha fazla ele almasında, memleketi olan Hille'den ayrılıp Mardin'e yerleştikten sonra burada güzel bir hayat geçirmesinin etkisi olmalıdır. Bu yüzden onun şiirlerinde Mardin, birçok yönüyle methedilmiştir. Nitekim şiirlerinde Mardin emirlerinden ve halkından gördüğü iyiliklere vurgu yapmış, Mardin'in tarihî ve coğrafi güzelliklerinden bahsetmiştir. Günümüz Arap şairlerinden Mardin asıllı Suriyeli Yûnus Maddellî'nin yazdığı şiir ise şairin Mardin'e olan hasretini ifade ederken şairin Mardin'den ayrılışının istek ve arzusuyla olmadığını göstermektedir.

1959-62 yılları arası Mardin'de müftülük yapmış olan Halil Çavuş'a ait olduğu söylenen iki beyitlik bir şiirde o dönemde Mardin'de hayat pahalılığının olduğu ve geçim şartlarının zorluğu anlaşılmaktadır.

Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-buldân*'ı ve Zekeriyâ el-Çazvî'nin (ö. 682/1283) *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l'ibâd*'inde geçen dört beyitlik bir şiirde de Mardin ele alınmıştır. Burada şairin Mardin'den ayrılışına duyduğu üzüntüden bahsedilmiştir.

Mardin'in ele alındığı şiirler genellikle Mardin'in sağlam ve yüksek kalesi, doğal güzellikleri, insanların ve yöneticilerinin iyiliği gibi Mardin'in sosyal, kültürel, tarihî yönlerine dikkat çekilmiştir. Ancak bunlara rağmen tarihler açıkça belirtilmese de zaman zaman meydana gelen savaşların ve yaşanan ekonomik sıkıntıların, şehrin sakinlerini bunalıttığını gösteren beyitler de yazılmıştır. Bu da şairlerin, Mardin'le ilgili duygularını samimi bir şekilde dile getirdiklerini göstermesi açısından önemli bir husustur.

Mardin'le ilgili yazılan şiirlerin edebî sanatlar açısından zengin malzemeler ihtiva etmesi, bu şiirlere edebî değer de katmaktadır. Başta teşbih ve istiare sanatları olmak üzere belagete dair dikkat çekici örneklerin varlığı, söz konusu şiirleri anlam yönünden olduğu kadar belagat açısından da incelenmeye değer kılmıştır.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- 'Abdusselâm b. 'Umer b. Muhammed. *Tarihu Mardin min kitabi Umri'l-iber*. Thk. 'Umer 'Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Daru'l-muktebes.
- "Mardin'le ilgili şiirler", Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi Fatih Dede ile yüz yüze yapılan röportaj, 20 Mart, 2019.
- "Mardin'le ilgili şiirler", Mardin merkez Artuklu ilçesi Reyhaniye Camii imam-hatibi Remzi Yağmurcu ile yüz yüze yapılan röportaj, 27 Mart, 2019.

- Acar, Abdurrahman. "Arap Coğrafyacılarına Göre Mardin Şehri (X-XIV. Yüzyıllar)." *1. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, 81-95. Mardin: Mayıs, 2006.
- Alp, Mesut. *Efsanelerden Masallara Mardin*. M.S.T. Projesi, 2015.
- Artuk, İbrahim. *Mardin Artukoğulları Tarihi*. İstanbul: Gençler Kitabevi, 1944.
- Bilgicioğlu, Banu. "Mardin." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 23:48-51. Ankara: TDV, 2003.
- Cöhce, Salim. "Türk Hâkimiyetine Geçiş Döneminde Mardin ve Çevresi." *1. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, 1-16. Mardin: Mayıs, 2006.
- Dolapönü, Hanna. *Tarihte Mardin (Itru'n-nârdîn fî târihi Mârdîn)*. İstanbul: basım yeri yok, 1972.
- Doran, İlhan, Yakup Kenan Koca, Barış Pekkolay ve Murat Mungan. "Derik Yöresi Zeytinliklerinin Beslenme Durumunun Tespiti." *Akdeniz Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 21, no. 1 (2008): 131-138.
- ed-Devâdârî, Seyfuddîn Ebû Bekr b. 'Abdillâh b. Aybek. *Kenzu'd-durer ve câmi'u'l-gurer*. Thk. Bernd Radke. Kahire: basım yeri yok, 1982.
- el-'Umerî, Şihâbuddîn İbn Fadlillâh Ahmed b. Yahyâ. *Mesâliku'l-emsâr fî memâliki'l-emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2010.
- el-Ahtal, Ebû Mâlik Giyâs b. Gavs b. es-Salt. *Divânu'l-Ahtal*. thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1994.
- el-Bekrî, 'Abdullâh b. 'Abdil'azîz. *Mu'cemu me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mavâdi*. thk: Mustafâ es-Sekkâ. Beyrut: 'Âlemu'l-kutub.
- el-Fârikî, Ahmed b Yûsuf el-Ezrak. *Târihu'l-Fârikî*. thk: Bedevî 'Abdullatif Avz. Kahire: el-Matâbi'u'l-Emîriyye, 1959.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- el-Hillî, Ebu'l-Mehâsin Safiyyuddîn 'Abdul'azîz. *Divânu Safiyyuddîn el-Hillî*. Beyrut: Dâru Sâdır, basım tarihi yok.
- el-Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâluddîn Zekeriyâ b. Muhammed. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Eskiyörük, Diğdem. "Antik Çağda Zeytin ve Zeytinyağı: Kilikya Bölgesi Örneği", *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 4 (2016): 228-243.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *A'yânu'l-'asr ve a'vânu'n-nasr*. thk. Ebû Zeyd ve diğerleri. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mu'âsir, 1998.
- et-Tûncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- Ferdi, Katip. *Mardin Artukluları Tarihi*. Mardin: Mardin Halkevi Neşriyatı, 1939.
- Google. "Mardelli, Mardin, Yunus." Son erişim tarihi 18 Kasım, 2017. <http://ana-mardelli.ahlamontada.com/t1673-topic>
- Google. "Mardelli, Mardin, Yunus." Son erişim tarihi 23 Nisan, 2019. <http://ana-mardelli.ahlamontada.com/t1697-topic>.
- Google. "Mardin il müftülüğü." Son erişim tarihi 22 Nisan, 2019. <https://mardin.diyaret.gov.tr/Sayfalar/personlist.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=muftulerimiz>.
- Google. "Mardin." Son erişim tarihi 5 Mart, 2019. <http://www.mardinkulturturizm.gov.tr/TR-56486/tarihce.html>.
- Göyünç, Nejat. *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

- Günel, Veysi. "Mardin İlinde Kültürel Çekicilikler ve Turizm Amaçlı Kullanım Olanakları." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006
- Harman, Ömer Faruk. "Hârûn." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 16:254-256. İstanbul: TDV, 1997.
- İbn 'Atiyye et-Temîmî, Cerîr. *Dîvânu Cerîr*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- İbn Battûta, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed et-Tancî. *Rihletu İbn Battûta*. Thk: Muhammed 'Abdulmun'im. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'ulûm, 1987.
- İbn Şeddâd, İzzuddîn Muhammed b. 'Alî. *el-A'lâku'l-hatîra fî zikri umerâ'i-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahyâ Zekeriyâ 'Abbâre. Dimaşk: Vizâretu's-sakâfe, 1991.
- Kılıçlı, Mustafa. "Hillî Safiyüddîn." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 23:41-44. İstanbul: TDV, 1998.
- Özçoşar, İbrahim. *Makalelerle Mardin: tarih-coğrafya*. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2007.
- Şumeysânî, Hasan. *Medînetu Mardin*. Beyrut: 'Âlemu'l-kutub. 1987.
- Taştemir, Mehmet. "Mardin." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 23:43-48. Ankara: TDV, 2003.
- Tüccar, Zülfikar. "Cerîr b. Atiyye." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 7:412-13. İstanbul: TDV, 1993.
- Türkçe Sözlük. "Tiryak." madd. 11, Ankara: TDK, 2011.
- Yüksel, Azmi. "Ahtal." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2;183-184. İstanbul: TDV, 1989.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 29.05.2019
Revizyon Talebi: 07.07.2019
Son Revizyon Teslimi: 12.07.2019
Kabul: 17.10.2019
Online Yayın: 20.11.2019

Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri

Ravza Aydın¹

Öz

Sefer ha-Zohar Kabala literatürünün en önemli eseri olup Tevrat'ın bir tür batnî yorumudur. Mōşe de Leon başkanlığındaki bir grup Kabalacı'nın gayretiyle Orta Çağ'da (13. yüzyıl) ortaya çıkmış ve bu dönemin unsurlarını içeren bir eser olsa da köken itibarıyla miladi 2. yüzyılda Filistin'de yaşamış Şim'ôn bar Yôhay'a hatta Musa Peygamberin Sina Dağı'nda aldığı vahye kadar geriye götürülmektedir. Kadim bir eser olduğu vurgusundan ve üzerine yapılan tefsir çalışmalarından hareketle, *Zohar*, İbrani dinî yazınında bazı Kabalacı çevrelerde Tevrat ve Talmud statülerinde konumlandırılacak kadar bir değer kazanmıştır. Bu makalede *Zohar*'ın bir Orta Çağ ürünü olmasına rağmen nasıl zaman içinde bu nitelikleri kazandığı ve bazı Kabalacı çevrelerde Talmud'un ve Tevrat'ın statülerine denk bir eser hâlini aldığının izi sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kabala, Yahudi mistisizmi, *Sefer ha-Zohar*, Otorite, Kutsal, Kanon

Sefer ha-Zohar and its Place in Jewish Literature

Abstract

Sefer ha-Zohar (The Book of Splendor) is one of the important works of Kabbalah literature and accepted as a kind of esoteric *Midrash* of Tora. It appeared in the Middle Ages (13th century) through the efforts of a number of Kabbalists under the presidency of Mōshe de Leon. The book includes many of the characteristics of that period and is attributed to the *tanna* Shim'ôn bar Yôhai who lived in Palestine in the 2nd century. Moreover, the *Zohar* is dated back to the revelation on Mount Sinai. The *Zohar* has gained a worth equivalent to that of the Tora and Talmud within Jewish religious literature with regard to the emphasis on its antiquity and the exegetic works on it. In the present article, the main concern is to trace the *Zohar*'s process of being accepted as a work equivalent to the Tora and Talmud in some Kabbalist circles, despite it being a Medieval work.

Keywords

Kabbalah, Jewish Mysticism, *Sefer ha-Zohar*, Authority, Sacred, Canon

1 Sorumlu Yazar: Ravza Aydın (Arş. Gör.), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı ve Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Türkiye. E-posta: ravzaaydin@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0002-1463-2151

Atf: Aydın, Ravza. "Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 359–382.
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0016>

Extended Summary

Sefer ha-Zohar (The Book of Splendour) is accepted as the most significant and influential work written mostly in Aramaic in the literature of Jewish mysticism. There is no consensus on when and by whom *The Zohar* was written. Some Kabbalists argue that it emerged in the 2nd century and its writer is Shim'on bar Yochai (2nd century) who was a tanna and lived in ancient Judea. But it first appeared through the efforts of a group of Kabbalists headed by Moses de Leon (1250-1305) in the 13th century in Castilla, Spain. It consists of three main parts with their sub-chapters. The main discussions in the *Zohar* are the creation of the universe, cosmogony, the nature of God, the soul and its stages, as well as man and his role in the universe. *Sefer ha-Zohar* cites the above mentioned topics mostly in the form of homily centered dialogues between Shim'on bar Yochai and his disciplines. Shortly after its appearance in the middle ages, even if not the entire Jewish community but most of them regarded *Sefer ha-Zohar* as a key source of their spiritual quests and needs. *Sefer ha-Zohar* provided them with hope for the future, especially after the expulsion from Spain in 1492. As a result of this, the *Zohar* became a well-accepted and respected work firstly among the Sephardic Kabbalah circles in Castilla and then the Ashkenazi Kabbalists in European countries. It is still respected by both Jewish and Christian Kabbalists. Moreover, it has gained the status of a canonical, sacred, holy and authoritative work among some Kabbalah circles that have valued it over the years. *Sefer ha-Zohar* has been accepted in these qualities entirely or separately by some Kabbalah circles and Zoharists. According to them, regarding the *Zohar* as a canonical and authoritative book allows it to become a considerable authority on a number of legal issues; and its acceptance as a sacred and holy book enables it to function as a work to be read for worship or healing when needed. Boaz Huss, who is a scholar of Kabbalah and the *Zohar*, argues that there is a nuance between its sacredness and holiness, while most scholars emphasize only the sanctity of the book. In order to attribute all of these qualities to the *Zohar*, Zoharists accepted it as an ancient work; and they claimed that the information written in the *Zohar* came to Shim'on bar Yochai from heaven by means of the Prophet Elijah. In addition, the interpretations and anthologies on the *Zohar* stem from the effort to convince people that it is an ancient, canonical, sacred and holy book in Jewish literature. Even, Zoharists believed that it is a work that is considered to be superior to *Talmud* and *Tanakh*. Notwithstanding, it should be borne in mind that all of these qualities attributed to the *Zohar* were in fact an individual acceptance by some Kabbalists and there is no universal assent. We believe that *Sefer ha-Zohar* is just an esoteric midrash of *Torah* and some other portions of *Tanakh*. In this article, we will discuss the historical background and literary style of *Sefer ha-Zohar* within Jewish religious literature as well as its importance descriptively by referencing to the studies of Kabbalah and *Zohar* scholars.

Giriş

Sefer ha-Zohar Orta Çağ'da Kabala'nın¹ zirveye taşınmasında önemli bir role sahiptir. *Zohar*, geleneksel Yahudi inancına göre miladi 2. yüzyılda yaşamış Şim'ôn bar Yôhay'a (Raşbi) kadar geriye giden, Aramice yazılmış bir eser olmakla birlikte Kastilya'da Mōşe de Leon olarak bilinen Mōşe ben Şem- Tôv (ö.1205) öncülüğündeki Kabalacıların çabasıyla ortaya çıkmıştır. *Zohar*'ın Yahudi cemaatleri arasında biliniyor olmasıyla birlikte önceki Kabala eserleri gölgede kalmıştır. Zira *Zohar*, kendi zamanına kadar olan Yahudi mistik düşüncesini ve Kabalayı eklektik ancak başarılı bir şekilde bünyesinde toplamıştır. Bu sebepten kendinden önceki çalışmalardan kopuk bir şekilde değerlendirilmesi doğru değildir. Hatta Ariel Bension'un (ö.1932) dikkat çektiği üzere gerek *Zohar* gerek *Zohar* öncesi diğer Kabala eserlerinin, ortaya çıktığı İber Yarımadası'nın o dönemki şartlarıyla değerlendirilmesi gerekmektedir.² Zira bu dönemde İber Yarımadası'nda pek çok mistik tasavvur zuhur etmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam olmak üzere üç dinin mistikleri de benzer kavramlardan etkilenmiş³ ve bu kavramlar ışığında yaratılışı ve onun amacını anlamlandırmaya ve izah etmeye çalışmışlardır. Ancak Kabala, özellikle Mesih inancı bağlamında müntesiplerine dinî mükellefiyet yükleyen bir misyon taşıması bakımından diğer dinlerin mistik yapısından farklılık göstermektedir. Taşındığı bu misyon hasebiyle Gershom Scholem'in (ö.1982) zikrettiği üzere, Kabala zamanla kapalı gruplardaki kullanımından, toplumsal bir güç olmaya doğru evrilmiştir.⁴ Kabala'nın bu evrilmesinde *Zohar*'ın önemli bir katkısı vardır. İspanya sürgünü sonrası Yahudilerin *Zohar*'ı manevi bir kaynak olarak kabul etmeleri ve onu yüceltmeleri bu noktada önemli etkiye sahip olmuştur. Yahudilerin sürgünle birlikte yaşadıkları trajedi ve travma sonrasında en ihtiyaç duydukları zamanda onlara manevi açıdan destek olarak sürgünün yarattığı acıları

1 Kabala, Yahudiliğe özgü bir tabir olup geçirmiş olduğu evreler ve etkileşim alanlarından ötürü herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımını yapmak maalesef güçtür. Bununla birlikte genel olarak 12. yüzyıldan itibaren Yahudi mistisizmi, ezoterizmi ve teosofisini ifade etmek için kullanılan bir tabir olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: New American Library, 1974); Frederick E. Greenspahn, ed., *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship* (New York: New York University Press, 2011).

2 Miquel Beltran, "El Hombre," içinde *El Zohar en la España Musulmana y Cristiana*, Ariel Bension (Granada: MMX, 2010), xvii.

3 Beltran, "El Hombre," xvii. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bension, *El Zohar en la España Musulmana y Cristiana*, 57–117; Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932), 28–77; Tom Block, *Selam/Şalom: Gizemci Bir Kardeşliğin Öyküsü*, terc. Levent Kartal (İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları, 2010), 126–249.

4 Gershom Scholem, *Sabetay Sevi: Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2011), 29.

hafifletme vazifesi görmüştür. Nitekim Bension'un ifade ettiği gibi "Yahudi halkının yaşamındaki ruhaniyet Yehuda'da Tanah, Babil'de Talmud ve İspanya'da ise *Zohar*'da gizlidir".⁵

Yahudiler Orta Çağ İspanya'sında Müslüman idare altındaki entelektüel hayatlarının dışavurumunun bir örneği olan *Zohar*'ın yardımıyla, sürgün nedeniyle yaşadıkları zorlu süreci atlarmaya çalışmışlardır. Hatta İspanya'da kazandıkları mistik düşünceyi sürgüne gittikleri bölgelerde *Zohar* ile devam ettirmişlerdir. *Zohar* sonrası Kabala ekolleri ve Kabalacılar ise kendi düşünce sistemlerini, yöntemlerinde ve vardıkları sonuçlarda birtakım farklılıklar olmakla birlikte büyük ölçüde *Zohar* üzerine inşa ederek geliştirmişlerdir. Sürgün sonrası Kabala'nın yeni merkezi olan Safed'de Mōşe Kordôvêr (ö.1570) ve Yişhak Luria (ö.1572) gibi önemli Kabalacılarla bu düşünce akımı zenginleşerek varlığını devam ettirmiş, *Zohar* bu dönemin mistik ruhunun çarpıcı bir örneği olarak takdim edilmiştir. Bununla birlikte yazar(lar)ı, yazıldığı tarih, yazmaları, baskıları, bölümleri, Yahudi literatüründe ve dünyasında nasıl konumlandırılması gerektiğiyle ilgili tartışmalar hâlâ varlığını faal bir şekilde sürdürmektedir. Ancak maalesef *Zohar* üzerine çalışmalar Türkiye akademisinin henüz dâhil olmadığı bir sahadır.⁶ Bu sebepten söz konusu boşluğa bir katkı ve sonraki çalışmalar için bir giriş olması düşüncesinden yola çıkılarak bu makalede *Zohar*'ın kökeni ve edebî yapısıyla ilgili tartışmalara yer verildikten sonra Yahudi literatüründe nasıl bir etkiye sahip olduğu *Zohar* sahasında uzman olan araştırmacıların çalışmalarından istifade edilerek tasviri bir yolla ele alınmaktadır.

Sefer ha-Zohar'ın Kökeniyle İlgili Tartışmalar

Miquel Beltran'ın, Bension'un *El Zohar en la Espanã Musulmana y Cristina* başlıklı çalışmasına yazdığı önsözünde ifade ettiği üzere *Zohar*'da anlatılanları doğrulayabilmek için bir ölçüte sahip değiliz. Bu sebepten *Zohar*, her açıdan Kabala araştırmacılarını bir hayli meşgul edecek bir eserdir.⁷ Üzerine tahminler yürütülmekle birlikte kesin bir şekilde çözüme kavuşturulamayan en önemli konular arasında *Zohar*'ın kökeni, yazar(lar)ının kim olduğu, hangi zaman diliminde yazıldığı, tek bir eserden müteşekkil olup olmadığı, ne tür bir edebî yapıya sahip olduğu konuları yer almaktadır. Bu konularla ilgili araştırmacıların yaklaşımları ve vardıkları sonuçlar birbirinden farklı olsa da birbirini tamamlar niteliğe sahip olduğundan her birinin *Zohar* tahlili önemlidir.

5 Beltran, "El Hombre," lxiii.

6 Türkiye'de konuyla ilgili Yasin Meral'in *Zohar*'a tefsir türünde yer verdiği bir tebliği mevcuttur. Bkz. Yasin Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtunî Yorumu," içinde *Kur'an'ın Bâtunî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 154–157.

7 Beltran, "El Hombre," lxiii.

Zohar'ın ortaya çıktığı çevrenin şartları, eserin yazılması, yayımlanması ve Yahudi cemaatleri arasında yayılmasına nasıl olduğuna dair ayrıntılar bilinmemekte; ancak bulunan yazmalar ve *Zohar*'dan alıntıda bulunan diğer Kabala eserlerinden yola çıkılarak birtakım tespitler yapılmaktadır. *Zohar*'ın ilk yazmaları tam olarak elimizde mevcut değildir. Tamamlanmış son yazma nüshaları ise bütün hâlinde korunamamıştır. Parça parça bulunan yazmalar Kabalacılar tarafından derlenip bir bütün hâline getirilerek baskıya verilmiştir. Ancak bütünü görme adına bu yazmalar da tatmin edici değildir. Bu sebepten 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başında yazılmış olup *Zohar*'a atıfta bulunduğu tespit edilen Kabala eserleri araştırmacılara *Zohar*'ın otantikliği meselesiyle ilgili ipuçları verdiği için önemlidir. Bunlardan bilinen en erken tarihli Kabala eseri Menaḥem Reḳanati'ye (ö.1290) ait olup *Zohar*'dan yedi yüz küsür alıntı içermektedir.⁸ Reḳanati'nin dışında Dāvid ben Yehūdā he-Ḥasīd (ö.1320 civarı) ve Şem Tōv ibn Gā'ōn'un (ö.1330) *Zohar*'ın elimizdeki mevcut hâlinin sadece bir kısmını bildiği ancak bunların Reḳanati'nin elindekilerden farklı parçaları olduğu aktarılmaktadır.⁹ 1290'lı yıllarda ise "Zohar'ın Tevrat Yorumu (Zohar 'al ha-Tora)" bölümünün bazı kısımlarının Baḥyā b. 'Aşer (ö.1320) tarafından bulunduğu, hatta kendi yazdığı Tevrat tefsirinde *Zohar*'dan bazı pasajları eseri zikretmeden tercüme şeklinde aktardığı bilinmektedir.¹⁰ Rabbi Yōsef Çikatila'nın (ö.1325 civarı) ise *Sefer Şa'arey 'Orā* (Nur kapıları kitabı) çalışması, Rabbi Dāvid ben Yehūdā'nın (ö.1320 civarı) yazıları, Rabbi Yisrael el-Neḳava'nın (ö.1391) *Sefer Menōrat ha-Mā'ôr* (Işığın şamdanı kitabı) başlıklı eserleri *Zohar*'ın muhtelif bölümlerinden alıntılar içeren çalışmalar arasındadır.¹¹ Zikredilen bu eserler *Zohar*'dan alıntılar içermesi sebebiyle yukarıda belirttiğimiz üzere eserin otantikliği hakkında bilgi verdiği gibi aynı zamanda baskılarının yapıldığı süreçte *Zohar*'ın parçalarının tamamlanmasında da önemli işlevleri olmuştur. 14. yüzyıla ile tarihlendirilen bazı *Zohar* yazmalarını bugün Vatikan, Oxford, Cambridge kütüphanelerinde ve British Library'de bulmak mümkündür. Bu kütüphanelerde bulunan yazmaların önemli bir kısmı ise İbranice yazmaların dijitale aktarıldığı "Polonsky Foundation Digitization Project"¹² kapsamında online olarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

8 Fischel Lachower ve Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, çev. David Goldstein (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008), I, 101. Ayrıca bkz. Arthur Green, *A Guide to the Zohar* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 174.

9 Green, *A Guide to the Zohar*, 174.

10 Gershom Scholem, "Zohar," *Encyclopedia Judaica*, XVI, 1211.

11 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 101.

12 Proje sayfası için bkz. "Polonsky Foundation Digitalization Project," erişim 16 Kasım 2018, <http://bav.bodleian.ox.ac.uk/digitized-items-hebrew-manuscripts>.

Zohar'ın parça parça İspanya sürgününe kadar yayıldığı ilk dönemlerde *Zohar* literatürünün daha geniş kitleler tarafından bilinir olmasını isteyen Kabalacılar çok sayıda yazma toplamışlardır.¹³ Farklı bölgelerden toplanmış yazmalardan müteşekkil olduğu için *Zohar*'ın tek ve geniş bir kodeksi mevcut olmamıştır. Bu sebepten *Zohar*'ın derlenmesi ve mevcut hâlini alma süreci gizemini koruyan meseleler arasındadır. Kabalacıların eline ulaşan yazmalar, *Zohar*'ın yayımlanmasını destekleyenlerin yanı sıra karşı olanların da bulunduğu bir ortamda baskıya girmiştir. Muhtelif Kabala halkalarından tespit edildiği kadarıyla, 14. yüzyılda parça parça da olsa toplanan yazmaların yayımlanması baskı sürecinde yaşanan mücadele nedeniyle 16. yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir. *Zohar*'ın bu dönemde baskıya girmesindeki temel etkenlerden biri ise bazı bölümlerinde yer alan Mesih inancıdır.¹⁴ Çünkü bu dönem Yahudilerin İspanya'da maruz kaldıkları zor şartlarda *Zohar*, onların manevi anlamda tutunabilecekleri bir dal ve Mesih'in gelişini ümit etmelerini sağlayacak bir dayanak kabul edilmiştir.

Zohar'ın yazmaları 14. yüzyılda elden ele dolaşırken eserin otantikliği ve kime ait olduğu hakkındaki tartışmalar 15. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Eserin yazar(lar) ı konusunda ilk dönemlerde yapılan isimlendirmelere bakıldığında otantikliğini ve kadim olduğunu savunanların *Zohar*'ı Raşbi'nin adına izafeten zikrettiklerini görmekteyiz. *Zohar*'ın kadim olduğunu düşünenlerin eser için kullandıkları isimler arasında “Şim'ôn bar Yôhay'ın Midraşı” anlamına gelen Aramice ve İbranice *Midraşo şel Şim'ôn bar Yôhay* ve(ya) *Midraş Şim'ôn bar Yôhay* vardır. Bu isimlendirme ilk olarak Baḥyā b. 'Aşer tarafından kullanılmıştır.¹⁵ Şem Ṭôv ibn Gā'ôn (ö.1330 civarı) ise *teşuvotunda* (fetva) *Zohar* için *Sifrey Rabbi Şim'ôn bar Yôhay* (Şim'ôn bar Yôhay'ın yazıları); Rabbi Dāvid ben Yehûdâ *Sefer ha-Gevûl* (Sınır kitabı) adlı çalışmasında *Mehilta de Rabbi Şim'ôn bar Yôhay* (Rabbi Şim'ôn bar Yôhay'ın ahkâmı) adını kullanmıştır.¹⁶ Bu isimlendirmede bulunan Kabalacıların, *Zohar*'ı Şim'ôn bar Yôhay'a atfettikleri dolayısıyla onu kadim bir eser olarak kabul ettikleri gibi aynı zamanda Yahudi literatüründe Kutsal Kitap'ın tefsiri olarak kabul edilen *midraş* türünde konumlandıklarını görmekteyiz. Ancak yazmaların otantikliği konusunda incelemede bulunan bazı Kabalacıların görüşleri yukarıda adını verdiğimiz isimlendirmelerle uyuşmamaktadır. Yazmalar ve *Zohar*'ın 16. yüzyıldaki baskıları üzerinden yaptıkları tahliller neticesinde

13 Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism* (Jerusalem: The Magnes Press, 2010), 258.

14 Yusuf Besalel, “Zohar,” *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), III, 806.

15 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 23.

16 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 23.

eseri Mōşe de Leon'a dayandıranlar da vardır. Bunlar arasında yer alan Avraham Zaḥut(o) (ö.1515) *Sefer Yûḥasîn* (Neseb kitabı) başlıklı eserinde *Zohar* ile ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir:

Rabbi Mōşe'nin eşi, Rabbi Yōsef'in hanımına yemin ederek şunu söyledi: Rabbim bana fırsat verdi de eşimin böyle bir kitabı oldu. Ancak kendi zihninde olanları ve kalbinden, bilgisinden ve aklından geçenleri yazdı. Hiçbir kaynak kullanmadan yazdığımı gördüğümde kendimi ona şunu söylemek zorunda hissettim: Kitabın olmadığı ve kendi zihninden geçenleri yazdığım hâlde neden herkese bir kitaptan kopya ettiğini söylüyorsunuz?...¹⁷

Bu alıntıdan hareketle eserin bütününe Mōşe de Leon tarafından yazıldığı izlenimi uyanmaktadır. Nitekim aşağıda aktaracağımız üzere Kabala araştırmacılarının bir kısmı da bu görüştedir. Ancak *Zohar*'a ait olduğu saptanan ve yukarıda aktardığımız yazmalar üzerinden yapılan tahlillerde bu esere nihai şeklini Mōşe de Leon'un vermediği, kendisinden sonra başka yazmaların bulunmasıyla baskılara ilave edilen ve 14. yüzyıla tarihlendirilen bölümlerin olduğu saptanmıştır. Hatta bu bölümlerin *Zohar*'ın ortaya çıktığı Kastilya Kabalacıları değil başka bir grup tarafından yazıldığı ve derlendiği de düşünülmektedir.¹⁸ Mesela bugün elimizdeki *Zohar* baskılarının bir kısmının bölümleri arasında yer alan "Midraş ha-Ne'elam"ın ana kısmının Mōşe de Leon tarafından değil, Safed Rönesansı'ndan sonra Mōşe Zaḥut(o) (ö.1697) tarafından derlenip yayımlandığı tespit edilmiştir. Bu sebepten Liebes, söz konusu bölümün *Zohar*'ın ilk şekillendiği yıllarda Mōşe de Leon ve onun halkasındaki diğer Kabalacıların ellerinde mevcut olmadığını ifade etmektedir.¹⁹

15. yüzyılda 'Eliyāhû del Medîgô (ö. 1492 civarı) *Sefer Beḥinat ha-Dat* (Dinin tetkiki kitabı) adlı eserinde *Zohar*'ın yazmaları üzerinden yaptığı tahlillerde esere dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. 'Eliyāhû del Medîgô, *Zohar*'ın kadim bir eser, yazarının da Şim'ôn bar Yôḥay olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Zira 2. yüzyılda yazıldığı kabul edildiği takdirde Talmud'da *Zohar*'a muhakkak atıfta bulunulması gerektiğini; fakat bunun olmadığını belirtmektedir. Ayrıca 'Eliyāhû del Medîgô, *Zohar*'dan Yahudi hukukuyla ilgili aktarılan bilgilerin ve hükümlerin ise *poseḳlerin* (müctehid) ve Talmud âlimlerinin aksine yönünde olduğunu ifade etmektedir.²⁰ 'Eliyāhû del Medîgô'nun başlattığı eleştirel bakış 16. yüzyılda Modenalı

17 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 256.

18 Boaz Huss, "Translations of the Zohar: Historical Contexts and Ideological Frameworks," *Correspondences* 4 (2016): 82.

19 Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar*, terc. Arnold Schwartz ve diğerleri (Albany: State University of New York, 1993), 88; Pinchas Giller, *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 6.

20 Elijah ben Moses Abba Delmedigo, *Sefer Beḥinat ha-Dat* (Vienna: Gedruckt bey Anton Edlen v. Schmid, 1833), 44-45.

Yehûdâ 'Aryê'nin (ö.1648) *Arî Nôhem* (Kükreyen arslan) başlıklı çalışmasıyla daha sistemli bir hâl almıştır. Bu açıdan *Arî Nôhem* ilk sistemli *Zohar* eleştirisi olarak bilinmektedir. Yehûdâ 'Aryê bu eserinde *Zohar*'ın otantikliği konusunu ele almakta ve bunu da dil üzerinden yaptığı tahlillerle açıklığa kavuşturmaktadır. Yaacob Dweck'in dikkat çektiği üzere kendisi aslında *Zohar* karşıtı birisi değildir; ancak kendi döneminde *Zohar*'a yüklenen otorite statüsüne, çalışmanın Yahudi hukuku alanına zorla dâhil edilmesine ve kontrolsüz bir şekilde halk içerisinde yayılmasına karşı çıkmıştır.²¹ Ayrıca Yehûdâ 'Aryê, eserinde *Zohar*'ın kökenini Şim'ôn bar Yôhay'a dayandırmak yerine onun Mōşe de Leon'un bir çalışması olduğunu vurgulamaktadır.²²

16. yüzyılın sonunda Yehûdâ 'Aryê ile sistemli bir şekilde başlayan *Zohar* eleştirisi ilerleyen yıllarda da *Zohar*'ın kökeni, kime dayandığı ile ilgili tartışmalarla devam etmiştir. Bu tartışmalarda *Zohar*'ın yazar(lar)ı olarak öne sürülen şahsiyetler arasında ağırlıklı olarak Şim'ôn bar Yôhay ve Mōşe de Leon isimleri üzerinde durulurken M. H. Landauer (ö.1841), "Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar" başlıklı makalesinde Avraham Abulafia'nın (ö.1290) yazmalarından hareketle gelenekten farklı olarak *Zohar*'ın yazarının aslında Avraham Abulafia olduğunu ileri sürmüştür.²³ Yahudi Aydınlanması Haskala'nın önemli temsilcilerinden birisi olan Adolf Jellinek (ö.1893) *Zohar*'ın tek yazarının Mōşe de Leon olduğu yönünde kanaat bildirmekte ve bu görüşünü temellendirirken Mōşe de Leon'un *Sefer ha-Nefes ha-Hoşma* (Hikmetin özü kitabı) başlıklı eseri ve yine Kabala literatüründe Mōşe de Leon'a isnad edilen diğer çalışmalarıyla *Zohar*'dan bazı pasajları mukayese etmektedir.²⁴ Scholem, Jellinek ile aynı fikirde olup "Ra'aya Meheymna (İmanlı çoban)" ve "Tişkuney ha-Zohar (Zohar'ın tashihi)" bölümleri ve bazı ilavelerin dışında *Zohar*'ın geri kalan kısımlarının Mōşe de Leon tarafından yazıldığını ileri sürmektedir.²⁵ Joshua Abelson (ö.1940) ise *Zohar*'ın tek bir yazar tarafından yazıldığı fikrine karşı olanlar arasında yer almaktadır.²⁶ Günümüz araştırmacılarından olup *Zohar*'ın Pritzker edisyonunun başkanlığını yapan Daniel C. Matt de *Zohar*'ın sadece bir kişiye isnad edilemeyecek türde bir eser olduğunu, eserin büyük bir kısmının yazımını ve redaksiyonunu Mōşe de Leon'un yaptığı yönünde bir kanaat belirtmekle birlikte bir kısmını etrafındaki

21 Bkz. Yaacob Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 65.

22 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 262–263.

23 Scholem, "Zohar," XVI, 1215; Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 48.

24 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 49; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 269.

25 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1969), 159, 168, 196.

26 Joshua Abelson, *Jewish Mysticism* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1913), 118.

diğer Kabalacıların desteğiyle oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁷ Hatta, “Ra‘aya Meheymna” ve “Tiqquney ha-Zohar” çoğu edisyonda *Zohar*’ın bölümleri arasında mevcutken, Matt, bu iki bölümün Mōşe de Leon sonrası Kabalacılara ait olduğu düşüncesinden hareketle Pritzker edisyonunda yer vermemektedir.²⁸

Zohar’ın yazar(lar)ı ve otantikliğiyle ilgili yapılan bu eleştirel çalışmalarda görüldüğü üzere eserin kime dayandığı konusunda fikir birliği yoktur. Ancak çalışmanın ortaya çıkmasında Mōşe de Leon’un etkin bir rolünün olduğu ve bu sebeple kökeninin Orta Çağ’a dayandığı yönünde ortaya atılan görüşler daha baskındır. Bununla birlikte Adolf Franck (ö.1893) *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreu* başlıklı çalışmasında *Zohar*’ı tek bir dönemle sınırlandıran araştırmacıların aksine *Zohar*’ın yüzyılların bir ürünü olduğu ve nesilden nesile aktarıldığı iddiasında bulunmaktadır. Hatta kadim bir eser olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Şim‘ôn bar Yôhay, metafizik ve dini öğretiyi aralarında oğlunun da yer aldığı öğrenci ve arkadaşlarından oluşan küçük bir topluluğa aktarmıştır. Ders esnasında şifahî olarak aktarılan bu öğretilerin bir kısmı yazıya geçirilmiş, kopyalanmış, gelenekler ve notlar zamanla ilave yorumlarla zenginleştirilmiş, toplanmış ve nihayetinde değişikliğe uğramıştır. 13. yüzyılın sonuna doğru ise Filistin’den Avrupa’ya nesilden nesile ulaşmıştır.²⁹ Yehuda Liebes de Franck gibi *Zohar*’ı tek bir dönemle sınırlandırmamakta ve *Zohar*’ın tek bir neslin ürünü olmadığını, üç neslin katkısıyla ortaya çıkarılmış ve geliştirilmiş bir eser olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Franck gibi Şim‘ôn bar Yôhay’ın dönemine kadar geri götürmemekte, eserin 13. yüzyılın ortasından 14. yüzyılın ilk üç ayının sonuna kadar olan bir dönemi kapsadığını ileri sürmektedir.³⁰

Araştırmacılar *Zohar*’ın yazıldığı dönem ve kökeniyle ilgili tespitte bulunurken onlara eserde kullanılan dil de büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Orta Çağ Kastilyasında Aramice Yahudiler tarafından aktif olarak konuşulan ve daha ziyade Talmud âlimleri arasında kullanılan ve muhafaza edilen örtük³¹ bir dil olmasına

27 Daniel C. Matt, “New Ancient Words: The Aura of Secrecy in the Zohar,” içinde *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, ed. Peter Schäfer ve Joseph Dan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993), 183.

28 *Zohar*’ın edisyonlarında hangi bölümlerinin yer aldığıyla ilgili Karr tarafından verilen tablo için bkz. Don Karr, “Notes on the Zohar in English,” erişim 16 Kasım 2018, <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/zie.pdf>.

29 Adolphe Franck, *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*, çev. Dr. I. Sossnitz (New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926), 108; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 268.

30 Yehuda Liebes, “ha-Zohar ke-ronesans,” *Da‘at: Kitav-et la-filosofiya yehudit ve kabala*, 46 (2001): 5.

31 Giller, *Reading to the Zohar*, 7–8.

rağmen *Zohar*'ın dili Aramicedir. Bunun nedeni üzerine düşünen araştırmacılar *Zohar*'ın başlangıçta sınırlı sayıda ilim halkalarının elinde olması ve sıradan insanların Tevrat'ın gizemlerine ulaşmasına mâni olmak için dilinin özellikle Aramice olduğu ihtimali üzerinde durmuşlardır. Ancak, eserin Şim'ôn bar Yôhay'a isnad edildiğini ve onun yaşadığı dönemde Filistin'de ortaya çıktığını varsayarsak bu nedeni haklı çıkarabilecek bir delilimiz yoktur. Zira araştırmacıların pek çoğunun ileri sürdükleri üzere Rabbanî dönemde, din âlimleri arasında İbranice kullanılırken halk arasında Aramice tercih edilen bir dildi. Dolayısıyla *Zohar*'ın mistik öğretilerle ilgili hususları içeren bir çalışma olarak miladi 2. yüzyılda yazılmadığı dil üzerinden yapılan bu eleştiriyile de açıklığa kavuşturulmaktadır.³² Yine dil uzmanları tarafından yapılan incelemelerde *Zohar*'da kullanılan Aramicenin suni, taklidî bir dil olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca *Zohar*'da sadece Aramice değil, Orta Çağ'da o bölgede kullanılan diğer dillerden Arapça ve Kastilya İspanyolcasına ait tabirlerin de yer aldığı tespit edilmiştir.³³ Bu ve benzeri eleştirilerden hareketle Scholem, *Zohar*'ın dilinin üç türe ayrıldığını belirtmektedir. İlki "Midraş ha-Ne'elam (Batınî midraş)"ın İbrancesi, ikincisi "Midraş ha-Ne'elam" ve "Zohar'ın Tevrat Yorumu"nun Aramicesi, üçüncüsü ise "Ra'aya Meheymna" ve "Tiḳḳunīm"deki Aramicenin muhafaza edildiği ama taklidî şekilde kullanılan dildir.³⁴ Bölümlerdeki dil farklılığı, araştırmacılara *Zohar*'ın aslında muhtelif yazarların ve dönemlerin ürünü olduğu yönünde bir yaklaşım kazandırmaktadır. Nitekim Yahudi aydınlanmacılarından Ignatz Stern de "Versuch einer umstandlichen Analyse des Sohar" başlıklı makalesinde *Zohar*'daki her bölümün hatta ifadenin farklı kaynaklardan alındığı yönünde bir görüş belirtmektedir.³⁵ Bu bağlamda eserin hangi döneme ait olduğu konusunda *Zohar*'ın yazımı ve(ya) derlenmesi esnasında *Zohar* yazar(lar)ının istifade ettikleri düşünülen kaynakların tespit edilmesi de önemli ipuçları vermektedir. *Zohar*'ın genel itibariyle Tanaḥ, Talmud, *midraşlar* ve gaon dönemi literatüründen etkilendiği³⁶ konusunda bir şüphe yoktur. Ancak

32 Bkz. Scholem, "Zohar," XVI, 1203; Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 64.

33 Beltran, "El Hombre," xvli. Huss, "Bîūr ha-milīm ha-zarôt še ba-sefer ha-Zohar" başlıklı makalesinde harf sırasına göre *Zohar*'ın Yeruşalim yazmasını esas alarak tespit ettiği yabancı kökenli kelimelere yer vermektedir. Bunlar arasında Arapçadan geldiğini düşündüğü زفر/זפירה (kırba), تقدير/תקדיר verilebilecek örnekler arasındadır. *Zohar*'da geçen yabancı kelimeler ve açıklamalarıyla ilgili bilgi için bkz. Boaz Huss, "Bîūr ha-milīm ha-zarôt še ba-sefer ha-Zohar (Zohar'daki yabancı kelimeler sözlüğü-eleştirel bir baskı)," *Kabbalah* 1 (1996): 167–204. Makalenin temin edilmesinde yardımcı olan Boaz Huss'a şükranlarımı sunarım.

34 Sholem, "Zohar," XVI, 1203.

35 Bkz. Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 49–50. Ayrıca bkz. Ignatz Stern, "Versuch einer umstandlichen Analyse des Sohar," *Ben Chananja* 1 (1958): 448–453.

36 Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932), xvii.

Yeni Platonculuk³⁷ ve Kastilya'daki Gnostik³⁸ unsurları da barındırdığı konusunda görüş birliği sağlanamamıştır. Ayrıca Abelson her ne kadar temellendirmesini yap(a)mıyor olsa da *Zohar*'ın 7. yüzyıl İran mistisizminden etkilendiğini ileri sürmektedir.³⁹ Bunlara ilaveten *Zohar* yazar(lar)ının *Sefer ha-Yetsira*, *Sefer ha-Bahır*, He(y)halot literatürü, Haṣīdey Aşkenaz hareketinin ve Wormlu Rabbi Eli'ezer ben Yehûdâ'nın (ö. 1230 civarı) çalışmaları gibi Şim'ôn bar Yôhay sonrası ama *Zohar* öncesi eserleri iyi bildiği genel olarak kabul edilmektedir.

Zohar'ın dili üzerinden yapılan incelemelerde de eserin Orta Çağ'a ait unsurları ve yer isimlerini içeriyor olduğuna yönelik tespitler *Zohar*'ı dönemlendirmede kolaylık sağlamaktadır. Orta Çağ'da kullanılan sihir yöntemlerinin *Zohar*'ın içeriğinde yer alması eserin bu dönemde yazılmış olduğunu göstermek için ileri sürülen deliller arasındadır.⁴⁰ Tarihsel atıflarla ilgili ise en dikkat çeken delil *Zohar*'da İslam ve Hıristiyanlıktan bahsedilmesidir.⁴¹ Ayrıca Orta Çağ felsefesinde kullanılan bazı kavramların özellikle "Midraş ha-Ne'elam", "Ra'aya Meheymna", "Tiḳḳuney ha-Zohar" ve "Sitrey Tora" bölümlerinde yer alması da *Zohar*'ın kökeni ve dönemiyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu felsefe kavramları arasında sırasıyla "nefs-i nâtuka, nefsi hayvanî ve nefsi insanî/aklı nefsi" anlamlarına gelen "nefeş medaberet,⁴² nefes ha-behemit,⁴³ nefes ha-sihlit⁴⁴" yer almaktadır.⁴⁵ Bütün bunlara ilaveten İspanya'dan sürülen Yahudiler arasında yer alan Rabbi Yehûdâ Hayyat'ın (16.

37 *Zohar*'da Yeni Platoncu unsurların var olduğu *Zohar* ve Kabala araştırmacıları arasında büyük ölçüde kabul edilmekle birlikte Bension aksi çizgide bir görüş serdetmekte ve *Zohar*'da Yeni Platoncu unsurların bulunmadığını belirtmektedir. Bkz. Beltran, "El Hombre," xvi.

38 Scholem, *Zohar*'da Gnostik unsurların olduğu yönünde görüş belirten araştırmacılar arasında yer almaktadır. Bkz. Scholem, "Zohar," XVI, 1202.

39 Bkz. Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Ayna Yayınları, 2012), 83. Adolphe Franck 19. yüzyılda Kabala üzerine yazdığı ve Kabala öğretilerini, özellikle *Zohar* ile ilgili öğretilerini içeren çalışmalarında Kabala'nın yegâne aslının İran dininde bulunabileceği görüşüne yer vermektedir. Bkz. Fischel ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 47; Adolphe Franck, *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*, terc. I. Sossnitz (New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926), 298.

40 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 72. *Zohar*'ın, şeytan, kötü güçler ve şeytani ruhlarla, ölümlerle görüşme ve büyücülükle ilgili görüşlerinin Talmud'dan alınmadığı, Orta Çağ'ın bariz etkisini taşıdığı aktarılmaktadır. Scholem, "Zohar," XVI, 1203.

41 Bkz. Ronald C. Kiener, "The Image of Islam in the 'Zohar'," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 43–65.

42 Örnek için bkz. *Zohar Hadaş*, "Bereşit," 316, 363, 364.

43 Örnek için bkz. *Zohar Hadaş*, "Midraş Rut," 3, 17, 143, 170, 339, 355, 375, 422; *Zohar Hadaş*, "Bereşit," 363.

44 Örnek için bkz. *Zohar Hadaş*, "Bereşit," 363; *Zohar Hadaş*, "Midraş Rut," 3, 143, 339; *Zohar* 3:29b:1.

45 Giller, *Reading to the Zohar*, 8.

yüzyıl) *Minḥat Yehûdâ* (Yehûdâ'nın armağanı) adlı eserinin girişinde o dönemde ellerinde *Zohar* bulunduğu için ne kadar şanslı ve bahtiyar olduklarını, atalarının elinde olmadığı için ise ne kadar bahtsız olduklarını⁴⁶ ifade etmesi *Zohar*'ın aslında bir Orta Çağ ürünü olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Araştırmacılar *Zohar*'ın yazar(lar)ı, dili, yazıldığı ve ortaya çıktığı tarih konularındaki eleştirilerinde eseri Şim'ôn bar Yôḥay yerine Mōşe de Leon ve dolayısıyla Orta Çağ ile irtibatlandırmalarında haksız olmayıp bu yönde yeterince delil getirmişlerdir. Bununla birlikte Mōşe de Leon'un başkanlığında bu eserin keşfedilmesi ve yayılması Endülüs Yahudi dünyasında bir ihtilal etkisi yaratmıştır.⁴⁷ *Zohar* ile birlikte Yahudiler kökleriyle tekrar özdeşleşmişlerdir. Dinî buyrukların ortadan kaldırılmasını değil bu buyrukların arkasında yatan gizemin açığa çıkarılmasını hedefleyen⁴⁸ *Zohar* ona değer veren Yahudiler arasında zamanla kutsal statüsünde görülecek kadar önemli bir eser hâlini almıştır.

***Sefer ha-Zohar*'ın Yahudi Literatüründeki Yeri**

Sefer ha-Zohar, İspanya sürgünüyle birlikte çok kısa bir sürede Yahudileri etkisi altına almıştır. Orta Çağ'ın bir ürünü olmasına rağmen onun döneminde ortaya çıkan hiçbir eser genel itibarıyla *Zohar* ile aynı değerde görülmemiştir. Böylesine kısa bir sürede Yahudi cemaatlerinin önem atfettiği bir eser hâlini alan bu çalışmanın edebî yapısı ve Yahudi literatüründe nasıl konumlandırılması gerektiği de tartışmaları beraberinde getirmiştir. *Zohar* kendi dönemine kadar yazılmış bütün Yahudi mistisizmi ve Kabala eserlerinin içeriğindeki konuları kapsayacak şekilde kısa *midraş* benzeri ifadeler, vaazlar, anonim yazılardan müteşekkil başı ve sonu belli olmayan bir çalışmadır. Geniş bir başlık altında muhtelif edebî türlerde kitapların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş eklektik yapıda bir eserdir.⁴⁹ Araştırmacılar arasında edebî yapısıyla ilgili tek ve kesin bir kanaat oluşmamıştır. Bu da *Zohar*'ın Yahudi literatüründe nereye konumlandırılması gerektiği konusunda görüş ayrılığına neden olmaktadır.

Öncelikli olarak edebî yapısıyla ilgili görüşlere yer verecek olursak Moses Gaster (ö.1939) *Zohar*'ı derleme bir eser, bir koleksiyon olarak kabul etmektedir. Ona göre *Zohar* tek bir yazarın elinden çıkacak türde bir çalışma olmayıp muhtelif kaynaklardan oluşan bir derlemedir. Yahudi literatüründe ise Tevrat tefsiri

46 Bkz. Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 18.

47 Beltran, "El Hombre," xiii.

48 Beltran, "El Hombre," xxxviii.

49 Scholem, "Zohar," XVI, 1194.

mâhiyetinde, dolayısıyla *midraş* niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Abelson da Gaster gibi *Zohar*'ı Aramice ve İbranice dillerinde yazılmış bir Tevrat tefsiri olarak kabul etmektedir. Ancak onu aynı zamanda Yahudi literatüründe Talmud ile mukayese etmektedir. Abelson, her iki çalışmanın da kimi zaman sistematik olmaktan uzak ve okuyucunun anlamasını güçleştirecek şekilde bilgi verdiğini; içerdiği fikirler ve tarihi olayları hem gerçek hem kurgu şeklinde aktaran yapısı olduğunu ifade etmektedir. Gerçek ve kurguyu bir arada sunmasından hareketle *Zohar*'ın bütün zamanları kapsayacak bir çalışma olduğunun altını çizmekte⁵¹ ve bunlara ilave olarak olarak taklit bir eser olduğunu belirtmektedir.⁵² Scholem de Abelson ile aynı çizgide olup *Zohar*'ın taklit bir eser olduğunu ve aynı zamanda mistik bir roman dahi kabul edilebileceğini söylemektedir.⁵³ *Zohar*'ın Yahudi literatüründe nereye konumlandırılması gerektiği konusunda ise *Zohar*'daki uzun ve kısa tartışmalar, hikâyeler ve monologların aslında Tevrat, Neşideler Neşidesi ve Rut kitaplarına yazılmış bir *midraş*a benzediği görüşünü savunmaktadır.⁵⁴ E. Denison Ross, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* başlıklı çalışmaya yazdığı önsözde *Zohar*'ın Tanah'taki anlatı ve ilahî emirlerin saklı manasını açığa çıkarmayı amaçlayan bir *midraş* olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Yine Ross'a göre Talmud nasıl *agada* ve *halağa* olmak üzere iki alana ait konuları kapsıyorsa aynı şekilde *Zohar* da *midraş* ve *agada* içeriklidir. Ancak Talmud'da *agada* ve *halağa* arasındaki ayrımı tespit etmek kolayken *Zohar*'da birini diğerinden ayırmak hayli güçtür.⁵⁶ Abrams'ın dikkat çektiği üzere Idel *Zohar*'ın Kastilya Kabalacılarının mistik hayal güçlerinin bir ürünü olduğunu ve Tanah'ın mitoloji türüne uyarlanmış bir yorumu olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵⁷

Zohar'ın edebî türüyle ilgili yapılan bu yorumlara bakıldığında ve elimizdeki mevcut edisyonlar incelendiğinde eklektik bir çalışma ve külliyat olduğunu söylemek makul görünmektedir. Nitekim her ne kadar kendine özgü bir dil inşa ederek konuları ele alıyor olsa da *Zohar*'ı Kabala'nın bir Rönesansı olarak kabul eden Liebes'in

50 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 278.

51 Abelson, *Yahudi Mistisizmi*, 82.

52 Abelson, *Yahudi Mistisizmi*, 82.

53 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 157.

54 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 157.

55 Sir E. Denison Ross, "Introduction," Ariel Bension, içinde *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, LTD., 1932) , xviii.

56 Ross, "Introduction," xviii–xix.

57 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 298; ayrıca bkz. Moshe Idel, "The Zohar as Exegesis," içinde *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 92–93.

de ifade ettiği gibi *Zohar*'ın kendi dönemine kadar bütün Yahudi mistisizminin konularını kapsaması⁵⁸ da onun bu literatürde başı ve sonu belli olmayan, muhtelif eserlerden müteşekkil bir külliyat olduğu iddiasını desteklemektedir. Öyle ki hem *sefirot* sistemi (sudur nazariyesi) hem yoktan/hiçten yaratılış (beriat yeş me-ayin) meselelerini dahi bir arada içeriyor olması muhtelif eserlerden derleme bir eser olduğunu gösterme adına öne çıkan örnekler arasındadır. Yahudi literatüründe hangi türe tekâbül ettiği konusunda ise makalenin ilk bölümünde *Zohar*'ın isimleri üzerinden temas ettiğimiz gibi *Zohar* ilk ortaya çıktığında aslında Tevrat'ın bir tür batınî *midraş*ı olarak kabul edilmiştir. Ancak zamanla Talmud türü bir statü kazanarak Yahudi literatüründe otorite sayılan eserler arasında yerini almıştır.⁵⁹ Oysa ilk ortaya çıktığında her Yahudi cemaati tarafından kabul edilmemiş, sadece Kastilya'daki Kabalacıların önem attığı bir eser olarak görülmüştür. Hatta Katalonya Kabalacıları *Zohar*'a muhalif durmuşlar ve onu kabul etmemiştir.⁶⁰ *Zohar*, ona karşı duranların da bulunduğu bir dönemde özellikle İspanya sürgününün etkisiyle çok kısa bir zamanda Yahudi çevreleri tarafından kabul görmekle kalmamış, Yahudi literatüründe Huss'un iddia ettiği üzere otorite, kanonik, kutsal ve yüce kabul edilen eserler arasında yerini almıştır.⁶¹ *Zohar*'ın bu tabirlerle nitelendirilen bir çalışma hâlini almasının izini sürmeden önce Yahudi literatüründe otorite, kanonik, kutsal ve yüce eser mefhumlarının içinin nasıl doldurulduğuna yer vermek uygun olacaktır.

“Kanonik metin” tabiriyle neyin kastedildiği, hangi türden kitapların bu kategoride değerlendirilmesi gerektiği hususunda tartışmalar varlığını devam ettirmektedir.⁶² Bu tabir, sadece dinî metinler için değil aynı zamanda edebiyat, düşünce ve siyasî sahalardaki eserler için de kullanılmaktadır. Bu sebepten Huss'un dikkat çektiği gibi Guy Stroumsa kanonik metinleri “kültürel” ve “dinî” olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁶³ Kanonik ve kanonik olmayan metinler arasında yapılan ayırım aslında bir toplumun bazı metinlere diğerlerinden daha fazla anlam ve değer yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kanonik metin aslında bir toplum

58 Liebes, “Ha-Zohar ke-Ronesans,” 5.

59 Boaz Huss, “The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century,” *Prooftexts* 19, no. 1 (1999): 3.

60 Beltran, “El Hombre,” lxx. Katalonya Kabalacıları Mōşe ben Nahman'ın (ö. 1270) düşüncelerini takip etmiş ve *Sefer ha-Bahir*'in Kabala öğretilerini temel dayanak noktası olarak kabul etmişlerdir.

61 Boaz Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998): 257–307.

62 Kanon mefhumuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Massachusetts: Harvard University Press, 1997); Timothy H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon* (New Haven: Yale University Press, 2013); Philip R. Davies, “The Nationalization of the Jewish Canon,” *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21 (2010): 371–383.

63 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 258.

tarafından otorite kabul edilen eserleri kapsamaktadır. Bununla birlikte kanonik statüsünde kabul edilen dinî metinler ritüellerde ve ibadetlerde “kutsal” ve “yüce” kabul edilen kitaplara yüklenen değerle bir olmamakla birlikte beklenti amacıyla okunmaktadır.⁶⁴ Yahudilikte “kutsal metin” ilahî kaynaklı olup kendisine sahip olan ve inanan topluluk ile ilahî dünya arasında aracı konumundadır. Böylelikle toplumun dinî hayatında önemli bir rolü ve işlevi vardır. Kutsal kabul edilen metinler üzerinde çalışılması, bu türden metinlerin yorumlanması bir ritüel olarak kabul edildiğinden kutsal metinler aynı zamanda âyinlerin bir parçasıdır. Bu statüdeki kitaplar üzerine tefsir çalışmaları yapmanın temel amacı ise insanların Tanrı’ya daha yaklaşıpacağına ve aralarında bir etkileşim kurulabileceğine olan inançtır.⁶⁵

Huss’un dikkat çektiği üzere kutsal kabul edildikleri gibi aynı zamanda “yüce” kabul edilen metinler vardır. “Yüce” statüsünde görülen kitapların kutsal metinler gibi ritüellerde önemli bir rolü bulunmaktadır ve Tevrat’ın sinagogda tutulması gibi kutsal kabul edilen mekanlarda muhafaza edilmektedir.⁶⁶ Yüce bir metnin en önemli özelliklerinden biri metnin anlamından ziyade içerdiği kelimelerin sesi, harflerinin şekli vb. özelliklerinde anlam arayışı içine gidilmesidir. Yahudilikte “Tora min ha-şamayim (Tevrat semavattandır)” ilkesinden hareketle Tevrat’ın ilahî kaynaktan geldiğine iman edildiğinden “kutsal” bir metin olarak kabul edilmektedir. Anlamak için okunmasının yanı sıra şifa bulmak, taleplerin yerine getirilmesinde bir aracı konumunda görülerek okunması vb. nedenlerden ötürü ise aynı zamanda “yüce” statüsünde kabul gören bir eserdir. Huss’a göre yüce statüsünde görülen bir kitap sadece bizatihi kendisine kutsallık atfedilmiş bir eser değildir. Aynı zamanda matbu hâline dahi kutsallık isnad edilen bir metindir.⁶⁷

Zohar’ın İbrani dinî literatüründe nasıl konumlandırıldığı konusundaki görüşlere geri dönecek olursak, *Zohar* ile ilgili pek çok konuda olduğu gibi hangi dönemde kutsal bir metin konumunda görülecek kadar değer kazandığı konusunda da araştırmacılar arasında fikir birliği yoktur. Idel, *Zohar*’ın ortaya çıktığı ilk andan itibaren aslında kanonik ve dolayısıyla otorite bir eser olarak kabul edildiğini ileri sürerken,⁶⁸ Scholem *Zohar*’ın sadece kanonik bir metin olarak kabul edildiğini ve bunun *Zohar*’ın baskılarının yapıldığı 16. yüzyıla tekâbül ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Goetschel *Zohar*’ın Talmud ve Tanaḥ ile aynı seviyede konumlandırılması gerektiğini

64 Halbertal, *People of the Book*, 11.

65 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 262.

66 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 263.

67 Bkz. Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 263.

68 Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 216–217.

69 Scholem, *Major Trends*, 156; Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 268.

söyleyip gerçek anlamda kanonik bir metin olarak kabulünü sadece Safed bölgesi Yahudileriyle sınırlandırırken,⁷⁰ Gries, *Zohar*'ın Talmud'un yanında kanonik bir eser olarak kabulünün 18. yüzyıldan önce gerçekleşmediğini ileri sürmektedir.⁷¹ Araştırmacılar arasında Idel'in yaklaşımı, fazla tutarlı görünmemektedir. Zira başta da belirttiğimiz üzere *Zohar*'ın Yahudi cemaatleri arasında kabulü ve hatta yazmaların bir araya getirilerek baskıya verilmesi için zaten belli bir sürenin geçmesi gerekmiştir. Bundan hareketle kanonik bir eser olarak kabulünün 16. yüzyıla, baskılarının yapıldığı döneme dayandırılması daha makuldür. Zira kanonik bir külliyatın nihai hâlini alması otorite kaynağı olma yani bulunduğu toplum içinde otorite olarak kabul edilmesiyle bağlantılıdır. Oysa *Zohar* ilk ortaya çıktığında yukarıda ifade ettiğimiz üzere her Kabala ekolü tarafından kabul edilir bir eser değil, daha ziyade Sefarad kökenli Kabalacıların değer biçtiği bir çalışmaydı.

Bir metnin otorite olarak ortaya çıktığında faaliyet alanının da tanımlanması gerekmektedir. *Zohar* dâhil olmak üzere kanonik kabul edilen pek çok metin aslında sınırları belli edebî birimler olarak oluşturulmamıştır. Bu türden eserlerin edebî formları redaksiyon aşamasında ortaya çıkmıştır. *Zohar* da 16. yüzyılda baskıya girene kadar nüshalar, cüzler ve parçalar hâlindeydi. 16. yüzyılda yapılan baskılarıyla birlikte ise artık sınırları belli bir külliyat olarak ortaya çıkmıştır. Kanonik ve otorite bir metin olarak kabulü de baskı sonrası ilk olarak Sefardî halkalarda, daha sonra İtalyan ve Aşkenazî Kabalacılar arasında olmak üzere 16. ve 17. yüzyıllarda gerçekleşmiştir.⁷² Tabi bu kabulün gerçekleşmesi için *Zohar* Kabalacıları eserin yazmalarına ulaştıkları andan itibaren *Zohar*'ı otorite kabul edilebilecek eser statüsüne getirme mücadelesi içinde olmuşlardır. Bunun için öncelikli olarak eserin kadim olduğu konusunda ikna edici olunması gerekiyordu. Bu bağlamda kökeniyle ilgili tartışmalarda yer verdiğimiz üzere *Zohar*'ı Şim'ôn bar Yôhay'a isnad etme faaliyeti ortaya çıkmıştır. Safed'deki Kabalacıların Şim'ôn bar Yôhay'ın gömülü olduğunu düşündükleri Kuzey İsrail'de bir yerleşim yeri olan Mêrôn bölgesini yerleşim yeri olarak seçmeleri de bunun bir göstergesidir.⁷³ Hatta 16. yüzyılın ortalarında Şim'ôn bar Yôhay'ın mezarını mabede

70 Roland Goetschel, "Le 'Zohar' dans la Mystique Juive Sépharade," *Inquisition et Perennité* içinde, ed. David Banon (Paris: Les Editions du Cerf, 1992), 130.

71 Ze'ev Gries, "Beyn sefirot la-historiya: ha-kadmot la-diyun ve-'iyun ba-şivhey Ba'al Şem Tôv," *Tura* 3 (1994): 155.

72 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 284. Boaz Huss, *The Zohar: Reception and Impact*, çev. Yudith Nave (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016), 146.

73 *Zohar*'ın Meron bölgesine yaptığı vurgu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Boaz Huss, "Makam kodeş, zıman kodeş, sefer kodeş: haşfa'at sefer ha-Zohar 'al minhagey ha-'aliya leregel la-Meron ve-hagigot Lag ba-'Omer (Kutsal mekan, kutsal zaman ve kutsal kitap: Sefer ha-Zohar'ın Meron'a hac ve Lag ba-'Omer kutlaması üzerindeki etkisi)," *Kabbalah* 7 (2002): 237–256.

dönüştürmüşlerdir. Bu Kabalacılar arasında Rabbi Mōşe Qordôvêrô ve Rabbi Yişşak Luria gibi önemli isimler de bulunmaktadır. Kabalaya göre kutsal kabul edilen mekanlara yakın olmak ve bu mekanlara ihtiram göstermek mistik bilgiyi tecrübe ve elde etme açısından son derece önem taşımaktadır.⁷⁴ Liebes bu iki Kabalacı'nın Safed'e göç etmelerindeki temel amaçlarının Şim'on bar Yohay ile iletişime geçme olduğunu ifade etmektedir. Zira Şim'on bar Yôhay'ın yanında bir yere gömülü olmakla onun aktardığı bilgiyi tamamen alabileceklerine inanmışlardır.⁷⁵ Hatta Yôsef Qaro (ö.1575), Beltran'ın dikkat çektiği gibi, *Maggid Meyşarim* (Doğruluk vaizi) adlı eserinde mezarının yanında *Zohar*'ın tahsil edilmesi durumunda Şim'on bar Yôhay'ın kalkıp metnin gizemlerini açığa çıkardığına inanmıştır.⁷⁶ Şim'on bar Yôhay'a *Zohar*'dan ötürü yüklenen bu misyon Luria'nın yaşadığı dönemde Safed'de *Zohar*'ın artık sadece kadim bir eser değil aynı zamanda otorite olarak kabul edilmesine imkân vermiştir. Öyle ki Tanaḥ ve Talmud ile mukayese edilebilir bir otoritede görülmüştür.⁷⁷ Hatta Jacob Frank'in (ö.1791) takipçileri *Zohar* ve Talmud arasında yaptıkları mukayesede radikal bir tavır sergileyerek Talmud'un ortadan kaldırılması gerektiğini dahi ileri sürmüşlerdir.⁷⁸

Bir eserin otoritesi aynı zamanda onun kadim olduğunun bir göstergesidir. Bu dönem araştırmacıları da *Zohar*'ın kadim bir eser olduğuna vurguda bulunmak için eserlerinde *Zohar*'a atıf yapmışlardır. Böylelikle *Zohar*, 15. yüzyılda elit Sefardî çevreler arasında kazandığı manevi değer ve otorite ile Tanaḥ tefsirlerinde dahi atıf yapılan bir kaynak hâline getirilmiştir. Bu değer 16. yüzyılda da devam etmiştir. *Zohar*'ın otorite olarak kabul edildiğini gösteren argümanlardan biri R. Yehûdâ Hayyat'ın eseri *Minḥat Yehûdâ*'da geçen şu ifadesidir:

Kalplerimizi [*Zohar*'ın yazarlarının] söylediklerine açmak zorundayız, içtenlikle ve samimiyetle onların sözlerini başımıza taç etmeli ve şunu demeliyiz: 'kalbim sağa ve sola meyletse bile ilahî mukaddesin – ışığın mumu, Tanna'imın şerefi, âlimlerin tacı, bir peygamberden daha yüce olan R. Şim'on bar Yôhay ve yoldaşlarının – inandığı her şeye inanacağım.'⁷⁹

Zohar'a değer veren Kabalacılar arasında *Zohar*'ın hem yazılı hem sözlü Tevrat'ın "hakiki" anlamını içerdiği kabul edilmektedir. Ancak ritüel ve liturjik meselelerde hukukî otorite kaynağı olarak kullanılıp kullanılamayacağı sorusu *halaha* âlimlerini meşgul etmiş ve *Zohar*'a dayanan fakat çoğu rabbinin fikrine karşıt gelen durumlar

74 Green, *A Guide to the Zohar*, 180.

75 Bkz. Beltran, "El Hombre," lxxii; ayrıca bkz. Yehuda Liebes, "Kivunim hadaşim ba-heker ha-kabala," *Pe'amim* 50 (1992): 150–170.

76 Bkz. Beltran, "El Hombre," lxxii.

77 Green, *A Guide to the Zohar*, 181.

78 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 28.

79 Bkz. Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 275.

tartışılmıştır.⁸⁰ Aslında bu karşıt görünen durumlar yerel geleneklerle ilgilidir. Yani Fransa-Almanya ya da Orta Çağ İspanya âdetlerini yansıtan meselelerle ilgilidir. Klasik bir örnek verilecek olursa, Tesniye ve Çıkış bölümlerinden pasajlar içeren ve Yahudi erkeklerin sol kollarına kuşandıkları *tefilin* ne zaman kuşanılması gerektiğiyle ilgili ihtilaf vardır. *Zohar*'a göre Pesah ve Sukot bayramlarının ara günlerinde *tefilin* kuşanmak bu bayramların değerini düşürmek demek olup kutsala yönelik bir saygısızlıktır. Bu nedenle *tefilin* bu günlerde kuşanılmasına başta Sefardiler, sonrasında ise Hasidî cemaatler tarafından karşı çıkmıştır. *Halahaya* göre ise bu bayramların ara günlerinde *tefilin* kuşanılmasında bir sakınca görülmemektedir.⁸¹ Ayrıca Şāvû 'ôt gecesinde *Tikkun leyl şāvû 'ôt* yani bütün gece uyumadan Tevrat çalışmak ve Tevrat'ı Kutsal dolaptan ('aron ha-kodeş) çıkarırken okunan *Berih şeme* duası⁸² vardır. Bu uygulamaların *Zohar*'a dayandırılarak ifa edilmesinin ilk defa 16. yüzyılda ortaya çıktığı⁸³ ve böylelikle *Zohar*'ın aslında bazı Kabalacılar arasında bu dönem itibariyle otorite statüsünde kabul edildiği görülmektedir. *Zohar*'ın Rabbanî otoriteden üstün görülmesi 20. yüzyılda da her ne kadar Aşkenazî Kabalacılar tarafından reddedilmiş olsa da R. Yitshak Nisim gibi bazı Sefardî din adamlarında varlığını sürdürmüştür.⁸⁴

16. yüzyıldan itibaren *Zohar* üzerine çok sayıda tefsir yazılmaya başlanması da onun sadece otorite ve kanonik bir eser değil aynı zamanda kutsal bir metin olarak kabul edilmesine imkân sağlamıştır.⁸⁵ Bir metnin bu şekilde kutsal kabul edilmesi için eserin ilahî âlem ile yakından bağlantılı olması ve o eseri çalışmanın ve üzerine tefsir yazmanın Mesihî, manevî ve mistik önem taşıması gerekmektedir. Nitekim, *Zohar*'ın Mesih'in gelişi hususundaki vurgusunu R. Yehûdâ Hıyyat, *Mâarehet ha-'Elôhût* (Ulûhiyetin nizamı) adlı eserinde yapmış olduğu yorumla gözler önüne sermektedir: “*Zohar* çalışanlar ve kendilerini ona tabi kılanlar sayesinde Mesih

80 Green, *A Guide to the Zohar*, 181.

81 Green, *A Guide to the Zohar*, 182.

82 Şim 'ôn bar Yôhay, Tevrat'ın toplum içinde okunmak üzere çıkarıldığında semavi rahmet kapılarının açıldığını ifade ettikten sonra bir kimsenin bu duayı okunması gerektiğini belirtmektedir. Duanın aslı için bkz. *Zohar* 2:206a, <https://www.sefaria.org/Zohar.2.206a?lang=bi>, erişim 3 Temmuz 2019. Bu duanın Şabat sabahı Tevrat'ın Kutsal dolaptan çıkarılırken okunması Yitshak Luria'nın etkisiyle gerçekleşmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *The Zohar: Pritzker Edition*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2011), VI, 175, dn. 200.; ayrıca bkz. Kenneth E. Berger, “Kabbalistic Influences: The Seventeenth Century,” içinde *Tradition, Interpretation and Change: Developments Liturgy of Medieval and Early Modern Ashkenaz* (USA: Hebrew Union College Press, 2019), 229–237. Duanın Aramice metni ve Türkçe tercümesi için ayrıca bkz. *Sidur Kol Yaakov* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2006), 592.

83 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 277–278.

84 Bkz. Huss, *The Zohar: Reception and Impact*, 146, dn. 133.

85 Huss, “The Anthological Interpretation,” 6.

gelecek; ‘zira toprak Rabbin bilgisiyle dolmuş olacak’ (İşaya, 11:9). Bu [Mesih’in] gelişinin doğrudan sebebi olacak.”⁸⁶

Kutsal metin yukarıda zikrettiğimiz üzere ilahî veya aşkın olanla yakından bağlantılıdır. *Zohar*’ın vahiy kaynaklı olduğu düşüncesi 15. ve 16. yüzyıllarda muhtelif Kabalacılar tarafından ikrar edilmiştir. *Zohar*’a yüklenen bu misyon ona değer kazandıran örneklerle desteklenmiştir. Avraham Sava (ö.1508) *Zohar*’ın semavî kaynaklı otoritesini şu şekilde formüle etmiştir:

Ruhu şad olsun Şim’ôn bar Yôhay’ın sözlerinden anlaşılan budur ve onun sözlerinden sapmak yasaktır. Zira bu sözler Hayy olan Rabbin, dünyanın hükümranının sözleridir ve baldan tatlı bal peteğinden tatlıdır. Rav Şim’ôn’a verilen ve dünyadaki hiçbir âlime nasip olmayan bu müsaade ilahî kattan gelmiştir.⁸⁷

Yine 16. yüzyılda Meîr ibn Gabay (ö.1540) ’Eliyâhû’nun (İlyas Peygamber) kendisini Şim’ôn bar Yôhay’a gösterdiğini yazmakla *Zohar*’ın otoritesinin böylelikle semâdan geldiğini kurgulayanlar arasında yer almaktadır.⁸⁸ İspanyalı Kabalacı R. Yişhak Mar Hayyim de ’Eliyâhû’nun Şim’ôn bar Yôhay’a her gün görünmesinden hareketle Şim’ôn bar Yôhay’ın *Zohar*’da öne sürdüğü fikirlere riâyet ettiklerini yazmaktadır.⁸⁹ Böylece *Zohar*’ın otoritesi bizatihi semavî olmaktadır. Ayrıca Meîr ibn Gabay Kabalacı geleneği Sina’ya kadar geri götürmektedir. Ona göre *Zohar*’ın sırları Musa Peygambere yazılı Tevrat ile birlikte verilmiştir.⁹⁰ Meîr ibn Gabay ve onun gibi düşünen Kabalacılar *Zohar*’ı Sözlü Tevrat’ın bir parçası olarak kabul ederek emirlerin esrarını içeren Kabala’nın Sina Dağı’nda Musa Peygamber tarafından alındığı ve Şim’ôn bar Yôhay yazıya aktarana kadar bunun sözlü olarak aktarıldığını dahi savunmaktadır.⁹¹ Bu iddiayla birlikte *Zohar*, Şim’ôn bar Yôhay’a dayandırılan kadim bir eser olmanın da ötesine geçirilmiş ve kutsal bir metin olarak kabul görmeye başlamıştır. Öyle ki Slavata’da 18. yüzyılda *Zohar* baskısının yapılacağı makine *mikveye* batırılarak matbaa makinası kutsal bir metin yayımlamaya hazır hâle getirildiğine yönelik bir efsane anlatılmaktadır.⁹²

86 Bkz. Huss, “The Anthological Interpretation,” 6.

87 Bkz. Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 278.

88 Green, “Introduction,” lxxvii. İspanyalı Kabalacı R. Yitshak Mar-Hayyim de Pisalı R. Yitshak’a yazmış olduğu bir mektubunda *Zohar*’ın otoritesiyle ilgili delilini “*Biz bu hikmet konusunda bir başkasından daha ziyade R. Şim’ôn’a [bar Yôhay’ın Zohar’daki fikirlerine] itimat ediyoruz; zira Elihayu kendisini her gün ona ilham yoluyla gösterdi.*” ifadesiyle aktarmaktadır. Bkz. Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 276; Beltran, “El Hombre,” lxx-lxxi.

89 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 276, 287–288.

90 Green, *A Guide to the Zohar*, 181.

91 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 288.

92 Arthur Green, “The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain,” içinde *Essential Papers on Kabbalah*, ed. Lawrence Fine (New York: New York University Press, 1995), 36.

Liturji kitaplarına *Zohar* pasajlarının dâhil edilmesi, Şāvû‘ôt arifesinde ve bir sünnet merasimi öncesi gece, anlamı bilinmeden dua niyetine *Zohar*’dan pasajların okunması ve 17. ve 18. yüzyıllarda manası anlaşılmasa dahi dua niyetine okunması onun sadece bir *midraş* değil aynı zamanda kutsal ve yüce bir kitap olarak kabul edildiğinin delilleri arasındadır.⁹³ Günlük *Zohar* çalışma ve ezberden okuma için özel derleme *Zohar* baskıları dahi yapılmıştır.⁹⁴ Bunların en meşhur olanı *Hok le-Yisrael* olarak bilinen ve 1740 yılında Kâhire’de basılan günlük veya haftalık İbrani çalışma metinleridir. Eser Tanaḥ, Mişna, Talmud ve *Zohar*’dan günlük okunan pasajlardan müteşekkil olup ahlakî ve hukukî hükümleri kapsamaktadır.⁹⁵ *Zohar*’ın anlamı bilinmeden dua niyetine okunduğuna dair örnekler daha ziyade Doğu ve Kuzey Afrika Yahudilerine aittir. Bu bölgedeki Yahudiler üzerine araştırmalarda bulunan seyyahlar, tarihçiler ve antropologların tespitlerine göre Doğulu Yahudiler *Zohar*’ı özellikle Lag Ba‘Omer zamanı okumak üzere Meron’a gitmekte ve *Zohar*’dan belirli bölümler okumaktadır.⁹⁶ Bu şekilde anlamı bilinmeden dua niyetine okunduğu takdirde okuyanları ölümden, sıkıntıdan ve ciddi rahatsızlıklardan kurtaracağına inanılmaktadır.⁹⁷ Alman araştırmacı ve seyyah Jacob Obermeyer ise 1869-1880 yılları arasında Bağdat’ta yaşadığı dönemde birçok insanın manasını anlamadıkları hâlde *Zohar*’ı okuduklarını aktarmaktadır. Durumu incelemek üzere yaşlı kimselerle yaptığı görüşmelerde bu uygulamanın yeni olduğunu, onların gençlik dönemlerinde böyle bir duruma şahit olmadıklarını aktardıklarını yazmaktadır.⁹⁸ *Zohar*’ı anlamını bilmeden dua niyetine okumalarındaki amaç ise şifa bulacaklarına, sıkıntılardan kurtulacaklarına olan inançlarının⁹⁹ yanı sıra Tanrı’ya yaklaşabileceklerini düşünmeleridir. Nitekim günümüzde de bu algı devam etmektedir. *Zohar* okumalarına katılan bir taksi şoförü “Bu kitapları tuttuğunuzda kutsallığın özünü titriyorsunuz.”¹⁰⁰ ifadesiyle *Zohar*’a kutsallık ve yücelik yükleyen Yahudilerin var olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Bu nedenle sadece bizatihi *Zohar*’a değil aynı zamanda baskılarına da kutsallık atfedenler *Zohar*’ı genellikle sinagoglarda Tevrat tomarlarının bulunduğu Kutsal dolabın (*‘aron ha-kodeş*) yanında tutmaktadır.¹⁰¹ Hastalık hâlinde ise bir cildinin eve götürülmesi

93 Green, *A Guide to the Zohar*, 183.

94 Green, *A Guide to the Zohar*, 182.

95 Green, *A Guide to the Zohar*, 183.

96 Avraham Stal, “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar (Sefer ha-Zohar’ın ritüellerde okunması),” *Pe‘amim* 5 (1980): 83.

97 Stal, “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar,” 77.

98 Bkz. Stal, “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar,” 78.

99 Stal, “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar,” 77.

100 Stal, “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar,” 82.

101 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 295.

faydalı bulunmaktadır. Kimi Yahudilerin ise yemin ederken ellerini *Zohar* cildi üzerine koydukları aktarılmaktadır. Yine Huss'un edindiği bilgiye göre İsrail'deki Rabbanî mahkemelerde bu uygulamaya müsaade edilmektedir.¹⁰² *Zohar*'a yüklenen bu ve benzeri niteliklerden ötürü Yôsef Dāvid Azulāy (ö.1806) *Şem ha-Gedolīm* başlıklı eserinde *Zohar*'ı çalışmanın Mişna, Talmud ve Tevrat çalışmaktan daha faziletli olduğunu aktarmaktadır.¹⁰³

Zohar'ın böylesine kutsal ve yüce olduğu düşüncesi 17. yüzyılda Sefardî halkalar arasında başlamış ve 18. yüzyılda da bu düşünce ve inanç hüküm sürmüştür. *Zohar*'ın bu niteliklerde bir eser olarak kabulü Luriacı Kabalacılığın da otorite bir sistem olmasına hizmet etmiştir. Zira Luriacı Kabala bir tür *Zohar* yorumu olarak geliştirilmiştir. Hayyīm Vītal ve kendisinden sonraki Kabalacılar da sıradan insan aklının kavrayamayacağını düşündükleri *Zohar*'ın yegâne doğru olduğunu ve en doğru *Zohar* yorumunun Luriacı Kabala olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴ Bu durumda *Zohar*'ın anlaşılması Luriacı Kabalanın otoritesine bağlı kılınmıştır.¹⁰⁵ Bununla birlikte bu kabulleri yani *Zohar*'ın Tora ve Talmud değerinde otorite ve kutsal bir eser olduğu düşüncesini bütün Yahudiler için genellenmenin gerek ilk ortaya çıktığı dönem gerek günümüz için doğru olmadığını ifade etmek zorundayız.

Sonuç

Kabala literatürünün en önemli eseri olan *Sefer ha-Zohar*; yazarı, yazıldığı dönem, içeriği, bölümleri, edebî türü ve Yahudi literatürü arasında nerede konumlandırılması gerektiği konuları üzerinden pek çok tartışmanın yapıldığı bir eserdir. Orta Çağ'da vücut bulmuş bir eser olmakla birlikte İspanya sürgününün Yahudiler arasında sebep olduğu buhran ve manevi arayış içinde sarıldıkları ve geleceğe dair ümitlerini tekrar diriltiren bir çalışma olmuştur. Bu fonksiyonu neticesinde *Zohar*, onu kabul etmeyen ve esere muhalif duran Kabalacıların ve din adamlarının olduğu bir dönemde başta Kastilya'daki Sefardî Kabala halkaları arasında sonrasında ise Aşkenaz Yahudileri arasında da kabul gören bir eser olmuş ve bu özelliğini günümüze kadar devam ettirmiştir. Yahudi dini metinleri arasında Talmud türü ile mukayese edilmiş olsa da Tevrat'ın bir tür batınî *midraş*ı olduğu yönündeki görüş daha doğrudur. Nitekim eserin Bereşit peraşası ile başlaması ve yine Tevrat'ın bölümleriyle devam ediyor olması da bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bir diğer önemli konu ise *Zohar*'ın yıllar içinde ona değer veren Yahudi cemaatleri arasında kazandığı kanonik,

102 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 295–296, 141. dn.

103 Bkz. Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 298.

104 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 299.

105 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 300.

otorite, kutsal ve yüce eser olduğu meselesidir. Bu konu üzerinde tartışmalar hâlâ devam etmesine ve bütün Yahudi cemaatleri ve(ya) Kabalacılar tarafından kabul gören bir görüş olmamasına rağmen *Zohar*; ona saygı duyan Kabalacı halkalar tarafından bu değerlerin tamamının veya bir kısmının yüklendiği bir kitap olarak kabul görmüş ve bu bağlamlarda kullanılmıştır. Günümüzde de hâlâ bazı Kabalacı çevrelerde bu vasıflarla kabul edilen bir eser olma özelliğini devam ettirmektedir. Kanonik ve otorite bir eser olarak vasıflandırılması *Zohar*'ın birtakım hukukî meselelerde otorite kılınmasına imkân verirken, kutsal ve yüce bir kitap olarak kabul edilmesi ibadetlerde ve(ya) ihtiyaç hâlinde şifa niyetine okunan bir eser olarak işlev görmesini sağlamaktadır. Bu niteliklerin yüklenebilmesi için ise *Zohar*'ın kadim bir eser olduğuna vurgu yapılarak miladi 2. yüzyılda yaşamış Şim'ôn bar Yôhay hatta Musa Peygamber'in Sina Vahyi'ne kadar geri götürülmektedir. Kutsallığı ve yüceliği konusunda ise *Zohar*'da yazılan bilgilerin Şim'ôn bar Yôhay'a 'Eliyâhû Peygamber vasıtasıyla semavattan geldiği ileri sürülmüştür. Bütün bunlara ilave olarak *Zohar* üzerine yapılan tefsir çalışmaları ve tefsir antolojileri de onun Yahudi literatüründe kadim, kanonik, kutsal ve yüce bir eser olduğunu ikna etme çabasından kaynaklanmıştır. Bazı *Zohar* Kabalacıları ve Yahudiler arasında ise tartışmaya açık olmakla birlikte bu vasıflarından ötürü Talmud ve Tanah'tan daha üstün görülen bir eser olduğuna inanılmaktadır. Ancak Orta Çağ'da bir grup Kabalacının çabasıyla ortaya çıkarılmış bu esere yüklenen bütün bu vasıfların aslında ferdî bir kabul olup bütün Yahudilere isnad edilmemesi gerektiği ve *Zohar*'ın aslında Tevrat'ın bir batınî midraşı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- “Polonsky Foundation Digitalization Project.” Erişim 16 Kasım 2018. <http://bav.bodleian.ox.ac.uk/digitized-items-hebrew-manuscripts>
- Abelson, Joshua. *Jewish Mysticism*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1913.
- Abelson, Joshua. *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*. Çeviren Cengiz Erengil, İstanbul: Ayna Yayınları, 2012.
- Abrams, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem: The Magnes Press, 2010.
- Beltran, Miquel, “El Hombre,” *El Zohar en la España Musulmana y Cristiana* içinde, editör Ariel Bension, vii – lxxiii. Granada: MMX, 2010.
- Bension, Ariel. *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932.
- Berger, Kenneth E, “Kabbalistic Influences: The Seventeenth Century,” İçinde *Tradition, Interpretation and Change: Developments Liturgy of Medieval and Early Modern Ashkenaz*, 229—237. USA: Hebrew Union College Press, 2019.

- Besalel, Yusuf. "Zohar." *Yahudilik Ansiklopedisi*. III: 805–807. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Block, Tom. *Selam/Şalom: Gizemci Bir Kardeşliğin Öyküsü*. Çeviren Levent Kartal. İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları, 2010.
- Davies, Philip R, "The Nationalization of the Jewish Canon." *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21 (2010): 371–383.
- Delmedigo, Elijah ben Moses Abba. *Sefer Behinat ha-Dat*. Vienna: Gedruckt bey Anton Edlen v. Schmid, 1833.
- Dweck, Yaacob. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Franck, Adolphe. *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*. Çeviren I. Sosnitz. New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926.
- Giller, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Goetschel, Roland. "Le 'Zohar' dans la Mystique Juive Sépharade." İçinde *Inquisition et Perennité*, editör David Banon, 119–132. Paris: Les Editions du Cerf, 1992.
- Green, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Green, Arthur, "The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain," İçinde *Essential Papers on Kabbalah*, editör Lawrence Fine, 27–67. New York: New York University Press, 1995.
- Greenspahn, Frederick E., ed., *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011.
- Gries, Ze'ev, "Beyn sefirot la-historiya: ha-kadmot la-diyun ve-'iyun ba-şivhey Ba'al Şem Tov," *Tura* 3 (1994): 153–181.
- Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Huss, Boaz. "Biur ha-milim ha-zarot şe ha-sefer ha-Zohar." *Kabbalah* 1 (1996): 167–204.
- Huss, Boaz. "Makam kodeş, zıman kodeş, sefer kodeş: haşfa'at sefer ha-Zohar 'al minhagey ha-'aliya leregel la-Meron ve-hagigot Lag ba-'Omer." *Kabbalah* 7 (2002): 237–256.
- Huss, Boaz. "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text." *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998): 257–307.
- Huss, Boaz. "The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century." *Prooftexts* 19, 1 (1999): 1–19.
- Huss, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*. Tercüme Yudit Nave. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016.
- Huss, Boaz. "Translations of the Zohar: Historical Contexts and Ideological Frameworks." *Correspondences* 4 (2016): 81–128.
- Idel, Moshe. "The Zohar as Exegesis." *Mysticism and Sacred Scripture* içinde, editör Steven T. Katz, 87–101. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Karr, Don. "Notes on the Zohar in English." Erişim 16 Kasım 2018. <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/zie.pdf> (16.11.2018).
- Kiener, Ronald C. "The Image of Islam in the 'Zohar'." *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 43–65.

- Lachower, Fischel ve Isaiah Tishby. *The Wisdom of the Zohar*. Çeviren David Goldstein. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008.
- Liebes, Yehuda. “ha-Zohar ke-ronesans.” *Da’at: Kitav-et la-filosofiya yehudit ve kabala* 46 (2001): 5–11.
- Liebes, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Çeviren Arnold Schwartz, Stephanie Nakache ve Penina Peli. Albany: State University of New York, 1993.
- Lim, Timothy H. *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Matt, Daniel C. “New Ancient Words: The Aura of Secrecy in the Zohar.” İçinde *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, editör Peter Schäfer ve Joseph Dan, 181–209. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.
- Matt, Daniel C. *The Zohar: Pritzker Edition*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Meral, Yasin. “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat’ın Batınî Yorumu.” *Kur’an’ın Batınî ve İşari Yorumu* içinde, editör Mustafa Öztürk, 141–167. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ḳaddārī, Menahem Şevi. “Kitav ha-Yad ha-Riṣṣon şel ha-Zohar.” *Tarbiz* 27 (1957-1958): 265–277.
- Ross, Sir E. Denison. “Introduction.” İçinde *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Ariel Bension, xiii–xvii. London: George Routledge and Sons, LTD., 1932.
- Scholem, Gershom. “Zohar.” *Encyclopedia Judaica*, XVI: 1193–1215.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: New American Library, 1974.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism* (4. bsk.). New York: Schocken Books, 1969.
- Scholem, Gershom. *Sabetay Sevi: Mistik Mesih*. Çeviren Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2011.
- Sidur Kol Yaakov*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş., 2006.
- Stal, Avraham. “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar.” *Pe’amim* 5 (1980): 77–87.
- Stern, Ignatz. “Versuch einer umstandlichen Analyse des Sohar.” *Ben Chananja* 1 (1958): 448–453. *The Zohar: Pritzker Edition*. Çeviren Daniel C. Matt. Stanford: Stanford University Press, 2011.



Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma

Ali Baltacı¹ , Mehmet Kamil Coşkun² , İsa Ceylan³

Öz

Son yıllarda çeşitli nedenlerle artan göç hareketleri din eğitiminde de çeşitli sorunlara yol açmıştır. Bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenlerinin görüşlerine göre Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimi sorunlarının belirlenmesidir. Ayrıca araştırma kapsamında ilgili sorunlara ilişkin öğretmenlerce önerilen olası çözüm yöntemlerine de yer verilmiştir. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması modeli ile tasarlanmıştır. Araştırma verileri amaçlı nitel araştırma örneklem yöntemlerinden olan maksimum çeşitlilik örneklem yöntemi ile İstanbul ilinin Küçükçekmece, Bağcılar, Sultangazi, Fatih ve Esenyurt ilçelerinde 45 okulda çalışan 79 DKAB öğretmeninden toplanmıştır. Araştırma sonucunda, Suriyeli sığınmacı öğrencilerin genel olarak bilişsel, duyuşsal, davranışsal, gelişimsel ve sosyal sorunları olduğu belirlenmiştir. Din derslerinde yaşanan en önemli sorun dil ve sınıf içi disiplin sorunları ile din derslerine karşı sergilenen olumsuz tavırlardır. Ayrıca din öğretimi müfredatı ile ilgili sorunlar da bulunmaktadır. Öğretmenlere göre öğrencilere dil ve uyum eğitimi verilmesi ile okullarda yaşanan pek çok sorun çözümlenebilir.

Anahtar Kelimeler

Din eğitimi, Suriyeli sığınmacı öğrenciler, Öğretmen, Öğrenci, Sorun

The Problems of Religious Education of Syrian Asylum Seeker Students: A Qualitative Study on Religious Education Teachers

Abstract

In recent years, the increasing migration movements caused various problems in religious education. The aim of this study is to determine the problems of religious education of Syrian refugee students according to religious education teachers. In addition, possible solution methods proposed by the teachers regarding the related problems were also included in the research. The research is designed with the case study method of qualitative research methods. The research data were collected from 79 teachers working in 45 schools in the Küçükçekmece, Bağcılar, Sultangazi, Fatih and Esenyurt districts of İstanbul province, with the maximum diversity sampling method, which is one of the qualitative research sampling methods. As a result of the research, it has been determined that Syrian refugee students generally have cognitive, affective, behavioral, developmental and social problems. The most important problems experienced in the religion courses are language and classroom discipline problems, and negative attitudes against religion courses. There are also problems with the religious education curriculum. According to the teachers, many problems in schools can be solved by offering language and adaptation training to students.

Keywords

Religious education, Syrian refugee students, Teacher, Student, Problem

1 Sorumlu Yazar: Ali Baltacı (Dr. Öğr. Üyesi), Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mersin, Türkiye. E-posta: alibaltaci@mersin.edu.tr ORCID: 0000-0003-2550-8698

2 Mehmet Kamil Coşkun (Doç. Dr.), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. E-posta: kamil.coskun@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-5669-2777

3 İsa Ceylan (Dr. Arş. Gör.), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. E-posta: isa.ceylan@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-6163-5689

Atf: Baltacı, Ali, Coşkun, Mehmet-Kamil ve Ceylan, İsa. "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 383–405. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0018>

Extended Summary

Due to the ongoing civil war in Syria, there is an intense migratory flow towards Turkey. Increased asylum seekers can lead to problems of a different kind in Turkey's social, cultural and economic life. One of the important problems arising from the migration movement is education. There are various problems that they encounter in the religious education of Syrian asylum seekers living in Turkey. That the majority of Syrian asylum seekers, because of Muslim beliefs, and for that, they can easily adapt to the offered religious education in Turkey is the main motive in the conduct of this study. At this point, we see the necessity of obtaining the opinions of religious education (RE) teachers about the religious education offered to these students, which encountered the Syrian students in their practice. It is possible to improve the quality of religious education provided to Syrian students by understanding the problems experienced by the teachers. In this study, RE teachers' problems faced by Syrian students in religious education, obstacles to religious education and teachers' suggestions for solving the problems were investigated. In this study, current data on the problems of religious education are presented to religious academics and policymakers. Within the scope of this study, answers to the following questions were sought.

- 1) What are the problems faced in the general education of Syrian students and in religious education?
- 2) What are the obstacles to the quality of religious education in schools and classrooms?
- 3) What are the regulations for the religious education of Syrian students?
- 4) What recommendations do RE teachers have for the religious education of Syrian students?

This study was conducted with a case study design, which is one of the qualitative research methods. The research was conducted with RE teachers who participated in Syrian refugee students' classes, and it was decided to use the maximum diversity sample from the qualitative research sampling methods because of the attendance of these students to schools in certain regions. This study was conducted in a total of 45 primary schools, including 15 primary schools and 17 imam-hatip schools, in districts of Istanbul province (Küçükçekmece, Bağcılar, Sultangazi, Fatih, and Esenyurt). In order to increase the diversity of the study group, all RE teachers in these schools who volunteered to participate in the study were included in the sample group. The sample group consisted of 79 RE teachers, of which 38 were female and 41 were male. It was decided to conduct an interview to collect the data and a semi-structured interview form was prepared for the interviews with teachers. The content analysis method, one of the qualitative data analysis methods, was used in the study.

According to RE teachers, Syrian students experience cognitive, affective, behavioral, developmental and social problems in schools. Problems such as difficulty in perception, retardation in verbal skills, anxious mood, distractions, a tendency to violence and inability to make friends are common among Syrian students. Moreover, these students experience social and cultural adaptation problems. The majority of the teachers reported that they did not do any special work for Syrians in religious education. Some of the teachers reported that they did additional studies outside the class by using Arabic religious education books. In addition, few teachers stated that they hung posters and images about religious education in class. However, a limited number of teachers stated that they distributed the Arabic religious stories to the students in accordance with the language and academic levels of the Syrian students. The majority of the teachers think that the curriculum of religious education is appropriate for Turkish students but not for Syrian students. According to the teachers, there should be an alternative curriculum of religious instruction focusing on the problem of cultural and social adaptation of the Syrian students. In addition, teachers' opinions regarding the necessity of preparing a new curriculum for religious education in accordance with the universal Islamic values and considering the spiritual needs of Syrians are important.

RE teachers think that the fact that Syrian students do not speak Turkish is an important educational barrier. Moreover, their inability to speak Arabic is seen as an important deficiency. According to RE teachers, sectarian differences, student absenteeism, irrelevant parents and the effects of secular life adversely affect the religious education of Syrian students. According to some teachers, Syrian students behave undisciplined, sabotage the teacher and bully their friends. Prejudiced attitudes and behaviors of Turkish students towards Syrians are also an important educational barrier. All RE teachers reported that Syrians had a negative attitude towards religious classes and were indifferent to the classes. All RE teachers suggested that Syrian parents and students should be given Turkish, literacy, cultural and social cohesion education, and that the curriculum of religious education should be renewed. In addition, teachers recommended that parents and students receive spiritual counseling, empathy training to reduce prejudices and work to solve the problem of absenteeism.

Giriş

Tarihsel süreçte doğal afetler veya savaşlar gibi çok çeşitli nedenlerle insanlar farklı coğrafyalar arasında yer değiştirmiş; bu dinamik süreç güncel bir olgu olarak günümüzde de devam etmektedir. Suriye'deki iç savaş nedeniyle Ürdün, Lübnan ve Türkiye gibi çevre ülkelere kitlesel insan hareketi sürmekte ve bu durum sosyal, kültürel ve ekonomik düzeyde farklı sorunları tetiklemektedir. Göç hareketi sonucunda oluşan önemli sorunlardan biri de eğitimidir. Yer değiştirenlerin nasıl ve nerede eğitilecekleri veya hangi eğitsel değerlerle bezenmiş bir öğretim müfredatının ne şekilde uygulanacağı gibi tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Bununla birlikte Türkiye'de yaşayan Suriyeli sığınmacıların din eğitiminde karşılaştıkları çeşitli sorunlar bulunmaktadır. Suriyeli sığınmacıların çoğunluğunun Müslüman olması hasebi ile Türkiye'de sunulan din eğitimine kolay uyum sağlayabileceklerine yönelik inançlar, bu araştırmanın yürütülmesindeki temel güdüdür. Bu noktada Suriyeli sığınmacılarla pratik olarak temas eden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenlerinin, bu öğrencilere sunulan din eğitimi hakkındaki görüşlerinin alınması gerekliliği oluşmuştur. DKAB öğretmenlerinin yaşadığı sorunların anlaşılması ile Suriyeli sığınmacılara sağlanan din eğitiminin kalitesinin artırılması olasıdır. Ayrıca DKAB öğretmenlerinin, sınıf içi din eğitimi uygulamalarının ve sığınmacı çocukların eğitimi konusunda ne düzeyde bilinçli olduklarının belirlenmesi önemlidir. Eğitim çağındaki Suriyeli sığınmacıların büyük bir kısmının din eğitimine erişimlerinin sınırlı olduğu düşünüldüğünde, gelecekte bu çocukların toplum içinde oluşturabilecekleri istenmeyen durumlar daha iyi anlaşılabilir. Bu açıdan Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimi ihtiyaçlarının ne düzeyde karşılandığı, din eğitimi ihtiyaçlarının neler olduğu, din eğitimi için ihtiyaç duydukları öğretmen, ortam ve müfredatın ne derece kaliteli olduğu sorunsalının görünür kılınması, var olan din eğitimi tartışmalarına yeni bir yönelim açılması adına önemlidir. Ayrıca çalışma ile din eğitimi politika belirleyicileri için din eğitiminin sorunlarını gündeme taşıyan bir veri ortamı sunulacak ve sığınmacı öğrencilerin aldıkları din eğitiminin kalitesini arttıracak yeni uygulamalar için zemin hazırlanacaktır. Bu noktadan hareketle bu çalışma kapsamında, “(1) Suriyeli sığınmacı öğrencilerin genel eğitimleri ile din eğitiminde karşılaşılan sorunlar nelerdir? (2) Okul ve sınıflarda sürdürülen din eğitiminin kalitesine engel durumlar nelerdir? (3) Sığınmacı öğrencilerin din eğitimine yönelik düzenlemeler nelerdir? (4) DKAB öğretmenlerinin Sığınmacı öğrencilerin din eğitimine yönelik ne gibi önerileri vardır?” sorularına yanıt aranmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda ilerleyen bölümde din eğitimi ve Suriyeli sığınmacılar konusu tartışılmış, daha sonra konu bağlamına uygun şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

Türkiye’deki Suriyeli Sığınmacılar ve Din Eğitimi

Suriye’de yıllar süren iç savaştan kaçanların en fazla sığındığı ülke olan Türkiye, 2019 yılı resmi rakamlarına göre 3,6 milyonun üzerinde sığınmacıya ev sahipliği yapmaktadır.¹ Suriyelilerin bu denli yoğun bir şekilde göç etmesi sonucu Türkiye’de ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, eğitim ve sağlık sorunları yaşanmakta; ülkenin var olan sorunlarına yeni ve muhtemelen kronikleşecek sorunlar eklenmektedir.² Ülkeye giriş yaptıkları 2010 ve 2011 yıllarında geçici misafir olarak değerlendirilen Suriyeliler, zamanla geçici korunma altındaki sığınmacılar veya kısaca sığınmacı olarak adlandırılmış³ ve toplumsal düzene uyum sağlamalarına uyuma yönelik herhangi bir politika belirlenmemiştir; kamu kurumlarında geri dönmeyeceklerine yönelik bir algı oluştuktan sonra Suriyelilerle ilgili kalıcı politikalar üretilmeye başlanmıştır.⁴

Eğitim sistemi içindeki Suriyeli sığınmacılar için ilk yıllarda herhangi bir eğitim politikası belirlenmezken, 2013 yılından itibaren sığınmacılara yönelik yasal düzenlemelerin gerekliliği tartışılmaya başlanmıştır. 2014 yılında 6458 sayılı “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu” yürürlüğe girmiş; sığınmacı çocukların eğitiminde izlenecek yollar, çocuklara yönelik eğitim programlarının hazırlanması, çocuklara eğitim verecek öğretmenlerin nitelikleri ve öğretmen ile diğer ihtiyaçların nasıl karşılanacağına ilişkin bilgilere bu kanunda yer verilmiştir.⁵ Bu dönemden sonra çeşitli yönetmelik ve yönergeler ile kanunun açıklanması ve uygulanması sağlanmış olsa da eğitim sistemi içinde 1 milyondan fazla Suriyeli sığınmacının olduğu düşünüldüğünde, kanun kapsamında yer almayan veya sonradan beliren çeşitli sorunların eğitim sistemini zorladığı söylenebilir.⁶ Bu sorunlardan biri sığınmacılara sunulacak eğitim hizmetinin nerede verileceğidir. Başlangıçta Suriyeli öğrencilerin

- 1 “Türkiye’deki Suriyeli Sayısı Nisan 2019 – Mülteciler Derneği”, erişim: 29 Nisan 2019, <https://muletciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/>.
- 2 İbrahim Sirkeci, “Turkey’s refugees, Syrians and refugees from Turkey: a country of insecurity”, *Migration Letters* 14, sy 1 (2017): 129.
- 3 Tuba Bircan, “Educational assessment of Syrian refugees in Turkey”, *Migration Letters* 12, sy 3 (2015): 228.
- 4 Derya Kap, “Suriyeli mülteciler: Türkiye’nin müstakbel vatandaşları”, *Akademik Perspektif* 1, sy 3 (2014): 30-35; Zeki Boyraz, “Türkiye’de göçmen sorununa örnek Suriyeli mülteciler”, *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 7, sy 2 (2015): 35-58; Suna Gülfer İhlamur-Öner, “Türkiye’nin Suriyeli mültecilere yönelik politikası”, *Ortadoğu Analiz* 6, sy 61 (2014): 42-45.
- 5 Ali Rıza Seydi, “Türkiye’nin Suriyeli sığınmacıların eğitim sorununun çözümüne yönelik izlediği politikalar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2014, sy 31 (2014); Müberra Nur Emin, “Türkiye’deki Suriyeli çocukların eğitimi: Temel eğitim politikaları” (Seta, 2016).
- 6 Emin, “Türkiye’deki Suriyeli çocukların eğitimi: Temel eğitim politikaları”, 41; Özkan Yıldız, “Türkiye Kamplarında Suriyeli Sığınmacılar: Sorunlar, Beklentiler, Türkiye ve Gelecek Algısı”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 16, sy 1 (2013): 148.

eğitime devam edebilecekleri yerler olarak kamplardaki Geçici Eğitim Merkezleri (GEM) ve diğer eğitim kurumları gösterilmiş olup; Suriyelilere devlet okullarına kayıt olma hakkı verilmemiştir. Ancak 23 Eylül 2014 tarihli ‘‘Yabancılara Yönelik Eğitim-ğretim Hizmetleri’’ başlıklı, genelge ile Suriyeli ğrencilerin yalnızca GEM’lere değil devlet okullarına da kayıt olma hakkı kazandıkları belirlenebilir. Bu genelge, Suriyeli ocuklara sunulacak eğitim hizmetlerinin belirli bir standarda bağlanmasını güvence altına alması bakımından önemlidir.⁷ Buna karşın sığınma kamplarının kapatılması ve sığınmacıların şehirlere yönlendirilmesi ile Suriyeli sığınmacıların, Türk eğitim sistemi içine dhil edilmeye başlandığı ve eğitim sistemindeki söz konusu ikiliğin ortadan kaldırıldığı bilinmektedir.⁸

Din eğitimi, çocuğun toplumsal düzene uyumunu kolaylaştıran; geleneksel ile modern toplumsal düzen arasında köprü işlevi gören önemli bir disiplindir.⁹ Sığınmacı öğrencilerle çalışan öğretmenler farklı eğitsel sorunlar yaşamakla birlikte, din eğitimi bu sorun alanlarından birisi olması sebebiyle önem taşır. Öncelikle Suriyeli sığınmacıların çoğunluğu Müslüman olması sebebiyle belirli düzeyde din bilgisine sahiptir. Ayrıca zellikle GEM’lerde Suriye’deki din ğretim programının sürdürüldüğü; buna karşın devlet okullarında Türk din ğretim programının uygulandığı bilinmektedir. Din ğretimindeki söz konusu iki başlılık ileride belirgin sorunları beraberinde getirebilir. Öncelikle Türkiye’deki din ğitimi programının dinler üstü bir anlayışta olduğu; buna karşın Suriye’de din/mezhep temelli bir öğretimin olması, iki program arasındaki n önemli farklılıktır. Ayrıca kültürlerarası ve çoğulcu bir yaklaşımla yazılan Türk din ğitimi müfredatına karşın Suriye din ğitimi müfredatı tek yönlü bir yapı arz eder. Son olarak sarmal ve yapılandırıcı yaklaşımın etkin olduğu Türk din öğretiminin aksine Suriye’de geleneksel din eğitim anlayışına dayalı bir yaklaşım söz konusudur. Din ğretimindeki bu ayrıklaşma, Suriyelilerin eğitim gördüğü okullarda belirgin din eğitimi sorunlarına yol açmaktadır.¹⁰

7 Ömür Kızıl ve Cengiz Dönmez, ‘‘Türkiye’deki Suriyeli Sığınmacılara Sağlanan Eğitim Hizmetleri ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bağlamında Bazı Sorunların Değerlendirilmesi’’, *International Journal of Education Technology and Scientific Researches* 2, sy 4 (2017): 214.

8 Fırat Fıstık, ‘‘Suriyelilerin kaldığı çadır kentler kapatılıyor, gelecekleri belirsiz’’, Medyascope, 22 Mayıs 2019, <https://medyascope.tv/2019/05/22/suriyelilerin-kaldigi-cadir-kentler-kapatiliyor-gelecekleri-belirsiz/>.

9 Beyza Bilgin, *Türkiye’de din eğitimi ve liselerde din dersleri* (Emel Matbaacılık, 1980); Recai Doğan - Nurullah Altaş, ‘‘Din ğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)’’, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004): 23-38.

10 Monique C. Cardinal, ‘‘Religious education in Syria: unity and difference’’, *British Journal of religious education* 31, sy 2 (2009): 91-101; Joshua Landis, ‘‘Islamic education in Syria: Undoing secularism’’, *Teaching Islam: Textbooks and Religion in the Middle East*, 2003, 177-196.

Özellikle ortaokul ve lise dönemindeki sığınmacı öğrencilerin %63'ünün, gerek Arapçanın daha sık kullanılması gerekse dini ve kültürel değerlere dayalı din öğretimi yapılması gibi gerekçelerle İmam-Hatip okullarını tercih ettikleri bilinmektedir.¹¹ Eğitimin nicel artışından ziyade niceliğin, niteliği desteklediği ölçüde önemli olduğu düşüncesinden hareketle, topluma etkili bir din eğitimi sağlanabilmesi için DKAB öğretmenlerinin okullarda sundukları din eğitiminin kalitesine ilişkin görüşlerinin dikkate alınması gerekliliği önem arz etmektedir. Türk öğrenciler için hazırlanan din öğretimi programı bulunsa da sığınmacı öğrencilerin din öğretimine yönelik plan ve programların hazırlanmamış olması önemli bir eksikliklerdir. Bu açıdan sığınmacı öğrencilerle çalışan DKAB öğretmenleri birçok güçlüklerle karşılaşmakta ve genellikle gündelik çözümler ile bu öğrencilere din eğitimi sunmaktadırlar.

Din eğitimi, kişinin geçmiş yaşantılarında edindiği dini ve ahlaki bilgiler ile toplumsal değerlerden etkilenir.¹² Bu açıdan DKAB öğretmenlerinin, öğrencinin geçmiş öğrenmelerini bilmesi önemlidir. Oysa sığınmacıların eğitim geçmişleri ve din eğitimiye yönelik kazanımlarının bilinmesi oldukça zordur. DKAB öğretmenin sınıflarda sığınmacılara yönelik nasıl bir din eğitimi sunması gerektiği ya da sığınmacı öğrencinin geçmiş deneyimleriyle edindiği dini bilgi, değer ve kültürün gerek öğretmeni gerekse diğer öğrencileri nasıl etkileyeceğinin bilinmesi, okullarda sunulan din eğitiminin kalitesinin artırılması açısından önemlidir.

Din eğitimi, toplumsal gerginlikleri azaltmada veya toplumun önyargılarını kırmada etkilidir.¹³ Din eğitimi müfredatı içerisinde öğrenciye aktarılması hedeflenen kök değerler: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik olarak belirlenmiştir.¹⁴ Suriyeli sığınmacılara karşı toplum içinde geliştirilen olumsuz duygu durumunun azaltılması, toplumun değerlerinin sığınmacılar tarafından kabul edilmesi ve sığınmacıların da potansiyel tehlikelere karşı korunması ile mümkün olabilir. Okullarda öğretmenler tüm öğrencilerin davranışları üzerinde etkili değişimler oluşturabilir. Ancak sorumluluk

11 Shelly Culbertson ve Louay Constant, *Education of Syrian refugee children: Managing the crisis in Turkey, Lebanon, and Jordan* (Rand Corporation, 2015), 22-24; İhsan Dörtkardeş, "Suriyeli öğrenciler imam hatiplere yönlendirilsin' genelgesi - Son Dakika Flaş Haberler", erişim: 26.05.2019, <https://www.cnnturk.com/turkiye/suriyeli-ogrenciler-imam-hatiplere-yonlendirilsin-genelgesi>; Ömer Fethi Güner, "36 bin 385 Suriyeli İmam hatip okullarında eğitim görüyor", BirGün Gazetesi, 2018, erişim: 26.05.2019, <https://www.birgun.net/haber-detay/36-bin-385-suriyeli-imam-hatip-okullarinda-egitim-goruyor-209499.html>.

12 Cemal Tosun, *Din ve kimlik*, c. 118 (Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

13 Nurullah Altaş, *Gençlik döneminde din algusu ve liselerde din öğretimi* (Nobel, 2004).

14 Ali Baltacı, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin örgütsel adalet algısı ve iş doyum düzeyleri arasındaki ilişki", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6, sy 11 (2019): 28-49.

alanı itibarıyla öğrencilere ahlaki değer ve yaşantıları kazandırma görevini üstlenen DKAB öğretmenlerine özel bir yük düşmektedir. DKAB öğretmenleri, Suriyeli sığınmacılar ile Türk öğrenciler arasındaki ortak noktalardan biri olan İslam'ın değer ve ilkelerini kullanarak bu iki farklı kültürü birleştirebilirler. Okul içinde yaşanan sosyal gerginliklerin azaltılmasında din eğitiminin etkisinin artırılması ile gruplar arası empati sağlanırken, önyargı ve dışlanma durumları azaltılabilir. Bu açıdan DKAB öğretmenleri din eğitiminin çeşitli yaklaşımlarını kullanarak gerek sığınmacılarla gerek Türk öğrencilerle dinamik ve iyi ilişkiler oluşturabilir; bu yolla öğrencilerin birbirleri hakkındaki bilişsel, sosyal ve duygusal önyargı ve gerginliklerini azaltabilir.¹⁵

Eğitim sistemi içinde gerek imam-hatiplerde gerekse diğer okullarda sunulan din eğitiminin kalitesindeki dalgalanmalar akıllara toplumsal uyumun, din eğitimi ile nasıl çözümleneceği sorusunu getirmektedir. Toplumsal uyum sorunları, sığınmacıların eğitimine engel teşkil eden önemli bir olgudur. Tarihsel olarak göçebe yaşayan Türk toplumları gittikleri bölgelere kolay uyum sağlamışlar, toplumun bir parçası olmayı başarabilmişlerdir. Buna karşın Ortadoğu halklarının kendi kültürlerini koruma isteği ve kemikleşmiş değer yargıları nedeniyle misafir oldukları ülkelerin toplumlarına uyma isteksizlikleri bilinmektedir.¹⁶ Din eğitiminin toplumları kaynaştırıcı doğası kullanılarak ortak bir din üzerinden sağlanabilecek uzlaşmayla sığınmacıların topluma adapte olmaları sağlanabilir. Bu durum bireysel olarak DKAB öğretmenlerinin sorumluluk alanını aşarak bir devlet politikasını gerektirmektedir. Suriyeli sığınmacıları imam-hatip okullarına yönlendiren erkin, bu gibi genel politikaları belirlemesi elzemdir.

Yöntem

Araştırma Deseni

Bu araştırma “DKAB öğretmenlerinin görüşlerine göre Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimine ilişkin sorunları nelerdir?” sorusuna cevap aramak için nitel araştırma yöntemlerinden olan durum çalışması deseniyle yürütülmüştür.

15 Yusuf Batar, *Empatik din eğitimi* (Elips Kitap, 2011); Nevzat Aşıkoğlu, “Din öğretiminde öğretmenin rolü ve din dersi öğretmeni yeterlilikleri (Türkiye örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy 1 (2011): 5-13; Yıldız Kızılabdullah ve Tuğrul Yürük, “Din eğitimi modelleri çerçevesinde Türkiye’deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 11, sy 32 (2008): 107-130.

16 Betül Dilara Şeker, İbrahim Sirkeci, ve M. Murat Yüceşahin, *Göç ve uyum* (Transnational Press London, 2015); Betül Duman, “Yoğun göç almış metropollerde etniklik ve öteki ile ilişki”, *Sosyoloji Dergisi* 3, sy 27 (2013): 1-24; Suat Kolukırık, “Uluslararası göç ve Türkiye: Yerel uygulamalar ve görünüm”, *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 6, sy 2 (2014): 37-53.

Nitel araştırmalar olay ve olguların nedenleri, oluş biçimleri ve etkileri hakkında detaylı incelemeleri olanak tanımaktadır.¹⁷ Durum çalışması ise araştırmacının bir veya birkaç sorunu ayrıntılı olarak incelemesine imkân tanıyan olay ve olgulara odaklanması, durumlara bağlı temaları açığa çıkarmasını kolaylaştıran nitel araştırma desenidir.¹⁸ Bu araştırmada, DKAB öğretmenlerinin, Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimine yönelik yaşadıkları sorunlar ile din eğitimine engel olabilen durumları ve öğretmenlerin söz konusu sorunların çözümü için neler önerdiğini detaylı inceleyebilmek amacıyla durum çalışması kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırma, Suriyeli sığınmacı öğrencilerin dersine giren DKAB öğretmenleriyle yapıldığı ve bu öğrencilerin belirli bölgelerdeki okullara devam etmesi nedeniyle amaçlı nitel araştırma örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleminin kullanılmasına karar verilmiştir. Bu yöntem farklı ve çeşitli durumların incelenmesine olanak sağlayan ve verilerin derinliklerinin daha kolay algılanmasını sağlayan örnekleme yöntemidir.¹⁹ Bu amaçla İstanbul İli, Küçükçekmece, Bağcılar, Sultangazi, Fatih ve Esenyurt ilçelerinde Suriyeli çocukların çoğunlukla devam ettiği 13 ilkokul ile 15 ortaokul ve 17 imam-hatip ortaokulu olmak üzere toplam 45 okulda araştırma yürütülmüştür. Çalışma grubunun çeşitliliğini arttırmak amacıyla bu okullardaki tüm DKAB öğretmenlerinden çalışmaya gönüllü olarak katılmak isteyenler örneklem grubuna alınmıştır. Çalışma grubu 79 DKAB öğretmeninden oluşmakta olup bu öğretmenlerin 38'i kadın 41'i erkektir. Veri toplanan 33 öğretmen, 1-5 yıl arası, 29 öğretmen 5-15 yıl arası, 17 öğretmen ise 15 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahiptir. Öğretmenlerden 59'u DKAB lisans mezunu iken 20'si İlahiyat Fakültesi mezunudur. Ayrıca 15 öğretmen alanında yüksek lisans eğitimi almıştır.

Verilerin Toplanması

DKAB öğretmenleriyle yapılan mülakatlar için yarı-yapılandırılmış mülakat formu hazırlanmıştır. İlgili literatür incelenerek mülakat formunda yer alması uygun olan sorular hazırlanmış, hazırlanan taslak form 3 din eğitimi, 2 program geliştirme, 2 ölçme ve değerlendirme, 2 Türk dili ile 2 psikolojik danışmandan oluşan bir uzman grubunun görüşleri alınarak geliştirilmiştir. Mülakat formunun

17 Ali Baltacı, "Nitel veri analizinde Miles-Huberman modeli", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3, sy 1 (2017): 1-15.

18 John W. Creswell, *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative* (Prentice Hall Upper Saddle River, NJ, 2002).

19 Ali Baltacı, "Nitel araştırmalarda örnekleme yöntemleri ve örnek hacmi sorunsalı üzerine kavramsal bir inceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy 1 (2018): 231-274.

ön uygulaması İstanbul ili Zeytinburnu İlçesinde Suriyeli sığınmacı öğrencilerin bulunduğu bir ortaokuldaki 3 DKAB öğretmenine uygulanmış ve formun belirlemek istediği görüşleri ayırtılabilecek sorular içerdiği, yani geçerliğinin bulunduğu karar verilmiştir. Mülakat formunda yer alan sorulardan bazıları: (1) Suriyeli sığınmacı öğrencilerde sık görülen din eğitimi sorunları nelerdir? (2) Suriyeli sığınmacı öğrencilere din eğitimi vermenizde engel oluşturduğunu düşündüğünüz durumlar var mıdır? Eğer var ise örnek verir misiniz? (3) Sizce din öğretimi müfredatı Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimleri için yeterli midir? şeklinde örneklendirilebilir.

DKAB öğretmenlerinin mülakat formunda yer alan sorulara verdikleri cevaplar ses kaydedici ile kayıt altına alınmış; ayrıca araştırmacılar ses kayıtlarında yer almayan önemli durumların varlığını belirlemek için sahada bazı notlar da almıştır. Yüz yüze görüşmelerle gerçekleştirilen ve 79 öğretmenden toplanan 143 saat 18 dakikalık ses kayıtları ile 54 sayfalık veri notları, bu çalışmanın veri setini oluşturmaktadır. Örneklemdaki tüm DKAB öğretmenlerine aynı sorular sorulmuş; araştırmacılar öğretmenlere “çoklu ve yönlendirici sorular” ile cevabı “evet veya hayır” olabilecek sorular sormaktan kaçınmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakatlar, gerekli yasal izinler alındıktan sonra, okullarda mülakatlar için özel olarak hazırlanan yönetici veya rehberlik servisi odası veya okul kütüphanesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın iç geçerliliği literatürdeki benzer araştırma soruları ile karşılaştırılarak, dış geçerliliği ise alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda sağlanmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada nitel veri analiz yöntemlerinden içerik analizi yöntemi kullanılmış; bu amaçla Miles ve Huberman (1994) tarafından önerilen tümevarımsal kodlama-kategorileştirme ve temalara ayırma tekniğinden yararlanılmıştır.²⁰ Araştırmada kullanılan veri seti (yazılı ve sözlü materyaller) sistemli ve ayrıntılı bir temizleme işleme ile ayırtılmış ve bu aşamada ilk kodlara ulaşılmıştır. Daha sonra kodlar bir araya getirilerek temel kavramsal yapı ortaya çıkarılmış, kavramların birleştirilmesi ile kategoriler belirginleşmiştir. Farklı kategoriler bir araya getirilip temalar oluşturulmuş ve tümevarım yöntemi ile araştırma kapsamında incelenen olay ve olguya ilişkin bütüncül bir imge yaratılmıştır. Veriler araştırmacılar tarafından ayrı ayrı kodlanmış, ayrıca kodlayıcı güvenilirliğini sağlamak için nitel veri analizinde uzman 3 farklı kodlayıcı tarafından veri seti tekrar kodlanmıştır. Ayrıca analiz sürecinde araştırmacılar oluşturdukları temaları, kategorileri ve kodlamaları tekrarlı bir biçimde inceleyerek güvenilirliği arttırmaya çalışmışlardır. Araştırma

20 Matthew B. Miles ve A. Michael Huberman, *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook* (New York: Sage Publications, Inc, 1994).

sonuçlarının güvenilirliğini arttırmak için Miles ve Huberman (1994) tarafından önerilen kodlayıcı görüş birliğine ilişkin tutarlık ya da araştırma güvenilirliği formülü kullanılmıştır.

Bulgular

Suriyeli sığınmacı öğrencilerin genel sorunları ile din eğitimine ilişkin sorunlarına yönelik DKAB öğretmen görüşlerine dair bulgular ayrı başlıklar altında bu bölümde yer almaktadır. Bununla birlikte bu bölümde yalnızca veri sunumu yapılacak olup konuya ilişkin literatür tartışmalarına çalışmanın sonraki bölümünde yer verilecektir. Ayrıca tekrara düşmemek veya araştırmanın okunabilirliğini olumsuz yönde etkilememek için alıntılardan en çarpıcı olanları seçilip sunulmuştur.

Genel Sorunlara İlişkin Bulgular

Bu bölümde DKAB öğretmenleriyle yapılan mülakatlardan elde edilen verilerin analizinde öncelikle DKAB öğretmenlerine sınıftaki sığınmacı öğrencilerde görülen genel sorunlar hakkında sorular sorulmuş ve gelen cevaplar Tablo 1’de özetlenmiştir.

Tablo 1. Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerde Gözlenen Genel Sorunlar

Tema	Kategori	Sayı
Bilişsel Sorunlar	Algılama güçlüğü	35
	Sözel becerilerde gerilik	41
Duyuşsal Sorunlar	Duygusal sorunlar	65
	Kaygılı ruh hali	59
	Dikkat dağınıklığı	72
Davranışsal Sorunlar	Şiddet eğilimi	68
	Sınıf kurallarına uymama	74
Gelişimsel Sorunlar	Saldırganlık	62
	Fiziksel gelişimde gerilik	37
	Dil ve Konuşma bozuklukları	33
Sosyal Sorunlar	Arkadaş edinmede zorlanma	76
	Sadece Suriyelilerle arkadaşlık	79
	Türkçe konuşamama	76
	Kendini ifade edememe	75
	Okula uyum sorunları	79

Tablo 1 incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin Suriyeli sığınmacı öğrencilerde gözlemlendiği genel sorunların, bilişsel, duyuşsal, davranışsal, gelişimsel ve sosyal sorunlar olarak belirlenen 5 tema altında toplandığı görülmektedir. DKAB öğretmenlerine göre Suriyeli sığınmacı öğrencilerin bilişsel sorunlarına ilişkin temada algılama güçlüğü (n=35) ve sözel becerilerde gerilik (n=41) yer almaktadır. Duyuşsal sorunlar teması altında dikkat dağınıklığı (n=72) ön plana çıkarken, davranışsal sorunlardan sınıf kurallarına uymama (n=74) DKAB öğretmenlerinin vurguladığı

sorunlar arasındadır. Tablo 1’de dikkat çeken sosyal sorunlar teması altında, katılımcıların tamamı (n=79) Suriyeli sığınmacı öğrencilerin sadece Suriyelilerle arkadaşlık kurduğunu ve okula uyum sorunları yaşadıklarını bildirmişlerdir. Konu ile ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

“...Açıkçası en büyük sorun Suriyelilerin okula uyumu; yalnızca Suriyelilerle arkadaşlık kuruyorlar. Dil bilmediğimiz için onları Türklerle arkadaşlık kurmaya teşvik edemiyoruz. Zaten Türk öğrenciler de onlarla iletişim ve arkadaşlık kurmak istemiyor. Suriyeliler; Türkçe öğrenmek istemiyorlar; her şeyin kendilerine hazır bir şekilde sunulmasına alışmışlar ve bizden de bunu bekliyorlar... Kendilerini ifade etmek yerine, bizim onları anlamamızı bekliyorlar...” (Ö-47).

“...Arapçam sınırlı ama Suriyelilerdeki gelişim sorunlarını görmek için dil bilmeye gerek yok. Çoğunluğu karın tokluğuna çalışan ailelerin çocukları; evlerinde ne pişer, ne yer ne içerler bilmiyoruz. Zaman zaman evlerine yardım götürüyoruz ve hangi şartlarda yaşadıklarını az çok görüyoruz. Bu şartlarda gelişim geriliği olması çok doğal...” (Ö-19).

“...Suriyelileri sınıf kurallarına uymaya zorlasak da kuralları öğrenemediler. Sınıf içinde ciddi disiplin sorunları oluyor. Bazı çocuklar ciddi şiddet eğilimine sahip, kendi aralarında kavga ediyorlar ve saldırganlıkları da Suriyelilere yönelik olsa da Türklere de saldırdıkları oluyor. Aslında sarsıntı falan diyoruz ama çoğunluğu sokakta büyüyor... Yani şiddet eğilimi ve saldırganlık çok normal...” (Ö-66).

Din Eğitime İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin, sınıftaki Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimine yönelik yaptığı çalışmalarla ilgili görüşleri Tablo 2’de özetlenmiştir.

Tablo 2. Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimine Yönelik Yapılan Çalışmalar

Din eğitimine yönelik DKAB öğretmenlerinin yaptığı etkinlik ve çalışmalar	Sayı
Herhangi özel bir çalışma yapmıyorum.	27
Arapça din eğitimi kitapları ile ders dışında ek çalışmalar yapıyorum.	19
Sınıfı din eğitimi konuları ile ilgili afiş ve diğer görsellerle süsledim.	17
Din derslerinde Suriyelilere ezan, ilahi veya Kur’an-ı Kerim okutuyorum.	23
Suriye’deki din eğitimi hakkında bilgi vermeleri için derste süre tanıyorum.	9
Suriyelilerin dil ve akademik seviyelerine uygun Arapça dini hikâyeler dağıttım.	17
Suriyelilerle derste birebir ilgileniyor, konuyu ders sonunda Arapça özetliyorum.	15
Akran öğrenmesi yöntemini uyguluyorum.	7

Tablo 2’de DKAB öğretmenleri tarafından Suriyeli öğrencilerin din eğitimine yönelik yapılan etkinlik ve çalışmalar incelendiğinde din derslerinde Suriyelilere ezan, ilahi veya Kur’an-ı Kerim okutulması (n=23) ilk sırada yer almaktadır. Arapça din eğitimi kitapları kullanarak ders dışında ek çalışmalar yapılması (n=19) ve sınıfa din eğitimi ile ilgili afiş ve görseller asılması (n=17) ile Suriyeli öğrencilerin dil ve akademik seviyelerine uygun Arapça dini hikâyeler dağıtılması (n=17) sıklıkla yapılan etkinlikler arasındadır. Söz konusu etkinliklerin çoğunlukla Arapça kullanılarak yapılması dikkat çekicidir; bu durum okullarda önemli bir

Türkçe öğretim sorunu olduğunu belirginleştirmektedir. Konu ile ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

“...Suriyeliler Türkçe bilmediği için derslerde fazla bir etkinlik gösteremiyorlar, ben de Arapça biliyorum; bu yüzden onlara özel çalışma yapmıyorum.” (Ö-22).

“...Arapça din eğitimi kitapları edindim, bu kitaplar yaşlara göre yazılmış ve hangi yaşta ne öğretileceği belirlenmiş; ders dışı bunları okutuyorum Suriyelilere. Ancak çoğunlukla din öğretimi yapabiliyorum bu kitaplarla, bizim müfredatımızda olmayan şeyler var çoğunlukla. Dersleri mescitte yaptığım için ibadetleri de beraber yapıyoruz...” (Ö-53).

“...Din derslerinin girişinde ve öğrenciler sıkılınca Suriyelilerden ezan, ilahi veya Kur'an dinliyoruz. Hem onlar seviyor hem de Türklerin hoşuna gidiyor. Bir de sınıfı din eğitimi ile ilgili afiş ve fotoğraflarla süsledim. Öğrenciler bu görsellere bakıp farklı kültürleri öğreniyorlar. Suriye'nin savaştan önceki görsellerinden çok etkileniyorlar...” (Ö-17).

“...Suriyeliler için derste anlattığım konuları kısa özetler halinde ders sonunda Arapça açıklıyorum. Ayrıca din eğitimi ile ilgili öğrencilerin yaş gruplarına uygun Arapça hikâye kitapları dağıttım. Velilerin de bu kitapları öğrencilere okumalarını istiyorum. Yöntem oldukça etkili oldu, derste öğrenciler daha ilgili...” (Ö-59).

“...Akran öğrenmesi yöntemi var. Öğrenciler birbirlerinden öğreniyorlar; özellikle Kur'an derslerinde çok işe yaradı. Suriyeliler derste herkese yardım ederek Arapça okuma sorunlarını çözüyorlar. Bu öğrencileri mutlaka böyle işe yarayacakları şeylerde kullanmalıyız. Kendilerini önemli hissetmeliler...” (Ö-71).

Din Öğretimi Müfredatına İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin okullarda uygulanan din öğretimi müfredatının Suriyeli sığınmacı öğrencilere ilgili görüşleri Tablo 3'te özetlenmiştir.

Tablo 3. Okullarda Uygulanan Din Öğretimi Müfredatının Suriyeli Öğrencilere Uygunluğu

Din öğretimi müfredatının uygunluğu	Sayı
Türk öğrencilere uygun ama Suriyeli öğrencilere uygun değil.	72
Mezhep farklılıklarını dikkate alan müfredat gereklidir.	41
Suriyeli öğrencilerin uyum sorununa odaklanan alternatif bir müfredat olmalıdır.	69
İslam değerlerine uygun yeni bir din öğretimi müfredat hazırlanmalıdır.	62
Suriyelilerin inanç sorunlarına yönelik bir müfredat hazırlanmalıdır.	39
Suriyelilerin manevi ihtiyaçlarını gözeterek bir din öğretimi müfredat hazırlanmalıdır.	53
Müfredat yeterlidir; yeni bir müfredat hazırlanması gerektiğine inanmıyorum.	7

Tablo 3'e göre öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=72), din öğretimi müfredatının Türk öğrencilere uygun ama Suriyeli öğrencilere uygun olmadığını düşünmektedir. Öğretmenlere göre, Suriyeli öğrencilerin uyum sorununa odaklanan alternatif bir din öğretimi müfredatı olmalıdır (n=69). Ayrıca evrensel İslam değerlerine uygun yeni bir din öğretimi müfredatı hazırlanması (n=62) ile Suriyelilerin manevi ihtiyaçlarını gözeterek bir din öğretimi müfredatının hazırlanması gerektiğine (n=53) yönelik

öğretmen görüşleri önem arz etmektedir. Konu ile ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları aşağıdadır:

“...Din öğretimi müfredatı çok değişikliğe uğradı, şimdilik kültürlerarası ve dinler üstü bir formda. Ancak Suriye’de bu çocuklar medrese veya yoğun dini öğretim almışlar. Bizim dersler onlara anlamsız geliyor. Mezhepler üstü yaklaşımın çöktüğüne de tanık olmuş bu öğrenciler Suriye savaşında, yani bizim sadeleştirilmiş din öğretim programımız Türk öğrencilere hitap etse de Suriyelilere hitap etmiyor... Suriyelilerin topluma uyumuna odaklanan, mezhep farklılıklarını dikkate alan ama manevi ihtiyaçları da gözetilen yeni bir din öğretimi müfredatı gerekiyor...” (Ö-72).

“...Suriyeliler mezhep farklarını yaşayarak gelmişler buraya, savaşın yönü mezheplere ve dini ayrılıklara çevrildiğinde çok sayıda sığınmacı geldi ülkemize: Yezidiler, Süryaniler, Aleviler... Mezhepsel farklılıklar önemli onlar için. Çoğunun ailesi de bu farklılığı sürdürmek istiyor. Bizim din öğretimi müfredatımız genel kanı oluşturuyor. ... Yeni bir müfredat yazılmalı, sapkın mezheplerin ayrışması hakkında gerçeklerin yazıldığı ve öğretildiği bir müfredat...” (Ö-41).

“...Müfredatımız kesinlikle eksik ve yeterli değil, güncel din ihtiyaçlarını karşılamaktan da oldukça uzakta... Evrensel İslam değerlerine uygun yeni bir din öğretimi müfredatına ihtiyaç var. Hem Suriyelilerin hem de Türk öğrencilerin manevi ihtiyaçlarına uygun, yabancıların bizim toplumumuza uyumuna katkı bir müfredat...” (Ö-62).sunacak

Din Eğitimine Engel Durumlara İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin okullarda Suriyeli öğrencilere din eğitimi vermeye engel teşkil eden durumlarla ilgili görüşleri Tablo 4’te özetlenmiştir.

Tablo 4. Suriyeli Sığınmacı Öğrencilere Din Eğitimine Engel Durumlar

Din eğitimine engel durumlar	Sayı
Suriyelilerin Türkçe bilmemesi; Türkçe öğrenmeye isteksiz olması	79
DKAB öğretmenlerinin yeterince Arapça bilmemesi	79
DKAB öğretmenlerinin yabancı öğrencilerle çalışma konusunda yetersiz olması	79
Velilerin, öğrencilere din eğitimi verilmesine karşı olumsuz tutumları	32
Mezhepsel farklılıklar	64
Suriyelilerin dine karşı aşırı eleştirel olmaları	74
Suriyelilerin bizim dini yaklaşımımızı öğrenmek istememeleri	76
Suriyeli öğrencilerin derslere düzenli olarak devam etmemesi	68
Suriyeli öğrencilerin seküler yaşama özenmesi ve dine yönelik ilgisizliği	65

Tablo 4 incelendiğinde, katılımcı öğretmenlerin tamamı (n=79), Suriyelilerin Türkçe bilmemesinin, Türkçeye öğrenmeye isteksiz olmasının, DKAB öğretmenlerinin yabancı öğrencilerle çalışma konusunda yetersiz olmasının ve DKAB öğretmenlerinin yeterince Arapça bilmemesinin okullarda din eğitimi verilmesine engel olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca öğretmenler, Suriyelilerin dine karşı eleştirel olmasının (n=74), seküler yaşama özenerek dine yönelik ilgisizliğinin (n=65) ve devamsızlık sorunlarının (n=68) da Suriyelilere okullarda etkili din

eğitimi verilmesine engel durumlar arasında olduğunu düşünmektedir. Konu ile ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları aşağıda sunulmuştur:

“...Suriyeliler Türkçe bilmiyor, öğrenmeye de isteksizler... Ben de Arapça bilmiyorum ve öğrenmeye de isteksizim. Bu önemli bir sorun, çünkü birbirimizi anlamıyoruz...” (Ö-11).

“...Lisans öğrenimi boyunca doğru düzgün eğitim bilimleri dersleri almadık. Değil yabancı öğrenciler, Türk öğrencilere bile öğretim yapmayı okulda, iş başında öğrendik. Yabancı öğrencilerle çalışmayı bilmiyoruz...” (Ö-34).

“...Toplumsal gerilimler var; önyargular var; Suriyeliler bizi sevmiyor, açıkçası bizimde onlarla aşk yaşadığımız söylenemez. ...Toplumsal gerginler sebebi ile Suriyeliler kendi kültürlerini korumak istiyorlar, geri dönmeyeceklerini onlar da biliyor. Bizim değerlerimizin kendilerini asimile edeceğini düşünüyorlar. Bunun önemli bir şekli de din elbette... Suriyeli veliler bizim dini eğitimimizi sorguluyorlar, sanki biz başka bir İslam'ı anlatıyormuşuz gibi davranıyorlar. Bu durum öğrencilere yansıyor. Öğrenciler din derslerine ilgisiz ve seküler yaşantıyla meylediyorlar. Dini eleştiriyorlar, din derslerinde bizi eleştiriyorlar, sürekli eleştiriyorlar...” (Ö-65).

“...Devamsızlık önemli bir sorun. Öğrencilerin çoğu yol kenarında dileniyor. Yaşı büyük olanlar, abileri ve babaları ile işe gidiyor. Arada sırada okula geliyorlar. Elbette sokak kültürüne aşına olan çocuk, aynı kültürü okula taşıyınca önemli disiplin sorunları yaşıyor. Giyim tarzları ile seküler yaşantı özentisi çok yaygın, ileride nerede nasıl yaşamak istersiniz diye sorduk. Çoğunluğu seküler bir yaşantı istiyor ve Bebek'te, Nişantaşı'nda lüks bir hayat hayali kuruyor; çok azı İslami geleneğe uygun yaşamak istediğini söyledi...” (Ö-40).

Din Derslerinde Yaşanan Disiplin Sorunlarına İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin din derslerinin akışını engelleyen veya bu derslerde Suriyeli öğrencilerle yaşadıkları disiplin sorunları ilgili görüşleri Tablo 5'te özetlenmiştir.

Tablo 5. Din Derslerinde Yaşanan Disiplin Sorunları

Din derslerinde yaşanan disiplin sorunları	Sayı
Dersi dinlememe ve kendi aralarında sürekli konuşma	79
Dersin anlatışını veya öğretmeni sabote etme	66
Ders sürecinde sınıf arkadaşları ile kavga ve küfür etme	73
Sınıf kurallarına uymama	78
Sınıf içinde dolaşma	75
Türk öğrencilerin Suriyelilere karşı önyargılarının olması	79
Sınıf arkadaşlarını kıskanma	71
Dersi dinleyen diğer arkadaşlarının dikkatini bozma	72

Tablo 5 incelendiğinde, DKAB öğretmenleri, din derslerinde Suriyeli öğrencilerin disiplin sorunları olarak dersi dinlemediği ve kendi aralarında konuştuklarını (n=79), Türk öğrencilerin Suriyelilere karşı önyargılarının olduğunu (n=79), Suriyeli öğrencilerin sınıf kurallarına uymadıklarını (n=78) ve sınıf içinde dolaştıklarını (n=75) bildirmişlerdir. Ayrıca öğretmenler, derste öğretmeni sabote

etme, arkadaşlarının dikkatini bozma, sınıf içinde arkadaşlarıyla kavga ve küfür etme ile arkadaşlarını kıskanma gibi durumların da sınıf içi disiplini bozduğunu belirtmişlerdir. Konu ile ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları aşağıdadır:

“...Disiplinsiz bir sınıfa değil din eğitimi, herhangi bir dersin anlatılabileceğini düşünmüyorum. Suriyelilerin çoğunlukta olduğu sınıflarda disiplini sağlamak çok zor oluyor. Dersi dinlemedikleri gibi sürekli konuşuyorlar. Susturmak için hemen her yola başvuruyoruz ama yine de yapamıyoruz. Sertlik ve dayak temelli Suriye eğitiminden bahsediyorlar, orada dayak bir terbiye metodu olarak kullanılmış, bizden de aynı şekilde sert davranmamızı bekliyorlar. Sınıf içinde dolaşma, kavga etme, küfür etme gibi şeyler çok sıradan...” (Ö-30).

“...Dersin anlatışını bozuyorlar, dahası benim dersi anlatmama engel oluyorlar. Sınıfa arkamı dönemiyorum. Arkamı döndüğümde hemen bir ses çıkaran, arkadaşına küfreden veya kavga eden Suriyelileri görüyorum ya da bir anda sınıf içinde dolaşmaya başlayan, ağlayan veya lavaboya kaçan çocuklarla uğraşmak zorunda kalıyorum...” (Ö-55).

“...Suriyeliler sınıf kurallarına uymuyorlar. Kentli olmanın gereklerini bilmiyorlar, yani bir kişi konuşurken susup onu dinlemenin önemini bir türlü kazandıramıyoruz onlara. Arkadaşlarını kıskanıyorlar ve kıskançlık temelli kavgalar sık oluyor. Ders işlenirken bir anda bir ses çıkartıyor veya sınıftan çıkıyor; o anda sınıfın tüm dikkati dağılıyor ve sınıfı tekrar derse güdülemek çok zor oluyor. Sınıf içi disiplini sağlamak için ya bağırarak ya da dövmek gerekiyor ki bu durumda hemen şikâyet ediliyor...” (Ö-69).

Din Derslerinde Yaşanan Eğitim Sorunlarına İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin, Suriyeli sığınmacı öğrencilerin çoğunlukta olduğu sınıflardaki din derslerinde yaşanan eğitim sorunlarına ilişkin görüşleri Tablo 6’da özetlenmiştir.

Tablo 6. Din Derslerinde Yaşanan Eğitim Sorunları

Din derslerinde yaşanan eğitim sorunları	Sayı
Başarısızlığa tahammülsüzlük	65
Din derslerine karşı olumsuz tavır ve ilgisizlik	79
Devamsızlık nedeniyle dersleri takip etmekte zorlanma.	78
Suriyeli öğrencilerin mezhep farklılıklarını ön plana çıkarmaları	74
Suriyeli öğrenciler ile Türk öğrenciler arasındaki akademik seviye farkı	69
Suriye ve Türkiye’deki din eğitimi müfredatı farklılığı	77
Suriyelere din derslerinin nasıl anlatılacağına bilinmemesi	73

Tablo 6 incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin tamamı (n=79), Suriyelilerin din derslerine karşı olumsuz tavır sahibi olduğunu, derslere ilgisiz olduğunu bildirmişlerdir. Ayrıca öğretmenler din derslerinde yaşanan eğitim sorunları olarak Suriyeli öğrencilerin devamsızlık nedeniyle dersleri takip etmekte zorlandığını (n=78), Suriye ve Türkiye arasındaki din öğretim müfredatının farklı olmasını (n=77), mezhep farklılıkları nedeniyle din eğitimi sorunları yaşandığını (n=74) ve yabancılara din dersinin nasıl anlatılacağına bilinmediğini (n=73) bildirmişlerdir.

Konu ile ilgili katılımcı görüşlerinden bazıları aşağıda verilmiştir:

“...Suriyelilerin din derslerine karşı ilgisiz olması en büyük sorun bence. Derste Arapça kelimeler geçtiğinde seviniyorlar, çünkü bildikleri kavramlar anlatılıyor ama Türkçe bilmediği için derse katılmıyor ve ilgisiz bir şekilde başka şeylerle ilgileniyor. Sınava giriyor, düşük not alıyor çünkü okuma-yazma bilmiyor, sadece testi işaretliyor. Düşük not alınca buna da tahammül edemiyor, sınavın adaletini sorguluyor, sistemi ve kaderini sorguluyor...” (Ö-5).

“...Çocuklar çalışınca derse gelemiyorlar, sınıfta kalma da yok, derse arada sırada geliyorlar. Isınmak için derse geliyoruz diyenler oldu, hal böyle olunca derse katılımları da zorlaşıyor... Bir de mezhep vurgusu çok fazla çocuklarda. Her şeyi mezhepsel farklılıklarla çözmeye anlayışındalar. Tarikatlar bunu çok iyi anlamış, Suriyelileri devşirmek için uğraşıyorlar. Tabi ki tarikatlarda Arapça bilen çok kişi var ve bunlar Suriyelilere yalan yanlış din eğitimi veriyorlar. Bu çok ciddi bir sorun...” (Ö-16).

“...Suriyeliler okuma-yazma ve Türkçe bilmediği için onların akademik seviyesinin tam olarak ne olduğunu bilmiyoruz. Sınavları test yapınca belirli notlar alıyorlar, ancak Türk öğrencilerle aralarında önemli akademik başarı farkı var. Ayrıca Suriye’de bambaşka bir müfredat var, din öğretimi daha farklı ve çoğunlukla mahalle medreselerinde eğitim alıyorlar. Köylerde ise medreseler daha yaygın ve din öğretimleri daha radikal yönelimlerde olabiliyor. Bizim dinler üstü, mezhepler üstü ve kültürel farklılıklara yönelik eğitim anlayışımız Suriyelilere hitap etmiyor. Bir de bizim din öğretimi müfredatımız çok sınırlandırıyor bizleri, yabancı öğrencilere dersin nasıl anlatılacağını bilmiyoruz. Onlara yönelik hangi öğretim yöntem ve teknikleri var bilmiyoruz...” (Ö-27).

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Önerilerine İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin, Suriyeli sığınmacı öğrencilerin din eğitimi sorunlarının çözümü için önerileri Tablo 7’de özetlenmiştir.

Tablo 7. Suriyeli Öğrencilerin Eğitimi Konusunda DKAB Öğretmenlerinin Önerileri

DKAB öğretmenlerinin önerileri	Sayı
Velilere ve öğrencilere Türkçe öğrenmeleri sağlanmalıdır.	79
Velilere ve öğrencilere İlk Okuma-yazma kursları düzenlenmelidir.	79
Velilere ve öğrencilere kültürel ve sosyal uyum becerileri kazandırılmalıdır.	79
Velilere ve öğrencilere yönelik manevi danışmanlık hizmetleri verilmelidir.	75
Suriyeli öğrencilerin devamsızlık durumlarının azaltılması için önlem alınmalıdır.	67
Suriyeli öğrencilere yönelik daha caydırıcı cezalar verilmelidir.	61
Öğrencilere psikolojik destek verilmelidir.	58
Karşılıklı önyargıların azaltılması için empati eğitimleri verilmelidir.	76
Kendi dil ve kültürlerine uygun eğitim verilmelidir.	43
Suriyeliler için ayrı öğretim programlarının uygulandığı okullar açılmalıdır.	43
Din öğretimi müfredatı yenilenmelidir.	79

Tablo 7 incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin tamamı (n=79), Suriyeli veli ve öğrencilere Türkçe, okuma-yazma, kültürel ve sosyal uyum eğitimleri verilmesi ve din öğretimi müfredatının yenilenmesi gerektiğini önermektedirler. Ayrıca öğretmenler, veli ve öğrencilere manevi danışmanlık (n=75), önyargıların azaltılması

için empati eğitimi (n=76) ve devamsızlık sorununun çözümü (n=67) için çalışmalar yapılmasını da önermektedirler. Konu ile ilgili katılımcıların önerilerinden bazıları aşağıda sunulmuştur:

“...Din öğretimi müfredatı, Suriyelilerin din eğitimi sorunlarını çözecek esneklikte değil. Ayrıca günümüzün dini sorunlarına da yönelmiyor, insanlara ‘doğru din nedir?’ sorusunun cevabını anlatacak bir öğretim yaklaşımı bu müfredatta yer almıyor...” (Ö-36).

“...Suriyelilerin tamamının Türkçe öğrenmeleri gerekiyor. Topluma uyum eğitimi almaları, beraber yaşamayı öğrenmeleri ve şehrin ve okulun kurallarına riayet etmeyi de öğrenmeleri gerekli. Okulumuzun yanındaki sokaktan geçemiyoruz, çünkü sokaklara taşan bir kahvehaneleri var; belediye müdahale etmiyor ve onlarda yoldan gelen geçen herkesi taciz ediyorlar. Suriyelilere bu ülkenin modern ve medeni kuralları öğretilmeli. Okul içinde istediğini yapıyor Suriyeli öğrenci, doğru düzgün ceza da almıyor. Caydırıcı cezalar olmalı, Türk öğrenciye uyguladığımız yöntemleri Suriyelilere de uyguladığımızda okul yönetimi bize çıkıyor. Neden böyle yaptınız, onlar misafirimiz falan deniyor. Esasen uyum sağlamak istemeyenler için Arapça eğitim veren okullar açılrsa, bu öğrenciler orada eğitim görse veya en azından kendi müfredatlarını uygulasa daha iyi olmaz mı? Zaten dönmeyeceklerini bildiğimiz için bu öneri çok havada kalıyor. Buraya uyum sağlamak zorundalar, Türkçe öğrenmek ve bizimle yaşamayı öğrenmek zorundalar. Okuma ve yazma sorunları diğer bir sorun, bence acil bir okuma-yazma kampanyası yapılmalı bu kişiler için... Ayrıca, çoğu Suriyeli dini konularda çelişkili düşüncelere sahip, manevi danışmanlık hizmetleri sunulmalı bu kişiler için. Kişiler derken veli ve öğrencileri kast ediyorum. Mezhep farklılıklarını azaltıcı, önyargılardan arınmış bir empati eğitimi ile toplumsal düzene uymaları sağlanabilir...” (Ö-7).

“...Suriyeliler okul dışında para kazanınca bundan vazgeçmeleri zor oluyor, çünkü okulda sadece sınırlı yardım vs. yapılıyor. Sokakta çalışan çocuğu okula getirmek zor oluyor, devamsızlık sorunu yaşıyorlar ama ölmedikçe ya da başlarına bir iş gelmedikçe okul yönetimi de umursamıyor onların devamsızlığını... Bence devam sorunu kolay çözülecek gibi durmasa da önce oradan başlamalıyız ve onlara okulu sevdirmeliyiz...” (Ö-50).

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) öğretmenlerin Suriyeli sığınmacı çocukların din eğitiminde karşılaştıkları problemler, din eğitimine engel teşkil eden durumlar ve öğretmenlerin problemlerin çözümüne yönelik önerileri araştırılmıştır.

Bu araştırmada DKAB dersi öğretmenlerinin, Suriyeli öğrencilerin din eğitimini sağlayabilmek için çeşitli çalışmalar yaptığı belirlenmiştir. Buna göre, Arapça din öğretimi ders kitapları veya dini hikâyeler ile etüt eğitimleri yapıldığı görülmektedir. Ayrıca öğretmenler, dersin son bölümlerinde Arapça özet yapmakta veya Suriyeli öğrencilere ilahi, ezan veya Kur’an-ı Kerim okutmaktadırlar. Suriyeli öğrencilerin böylesi etkileşimli etkinliklerle derse katılımının sağlanması önemlidir. Çünkü bu öğrencilerin Türkçe eğitime karşı ilgisiz olduğuna yönelik araştırmalar

bulunmaktadır.²¹ Özellikle Suriyelilerin güçlü olduğu alanlara odaklanılarak din eğitiminde akran öğrenmesi yapıldığına yönelik araştırma bulgusu önem taşımaktadır. Akran öğrenmesi, öğrencilerin birbirlerinden öğrendikleri çağdaş öğretim yöntemlerinden birisidir.²² Yabancı öğrencilere din eğitimi verilmesinde bu yöntem etkin olarak kullanılabilmesi gibi empati veya önyargıların azaltılmasına yönelik eğitimlerde de akran öğrenmelerinden yararlanılabilir. Araştırma kapsamında DKAB öğretmenleri, sınıfları çeşitli dini görsel ve afişleri süslediklerini ve böylece öğrencilerde ortak bir ümmet algısı oluşturmaya çalıştıklarını bildirmişlerdir. Bu çalışma özellikle aynı inanışlara sahip bireyleri birbirlerine yaklaştırması açısından önem taşır ve desteklenmesi gereklidir. Din eğitiminin önemli bir işlevi birey-grup etkileşimini din temelli sağlamak ve bireylerin dini değerleri içselleştirerek evrensel bir bütünlüğe ya da ümmet bilincine erişmelerini kolaylaştırmaktır.

Ayrıca öğretmenler, Türkçe dil sorununun din eğitimi vermeye engel olduğunu, DKAB öğretmenlerinin yeterince Arapça bilmediklerini ve öğretmenlerin yabancı öğrencilerle çalışmaya yatkın olmadıkları yönünde görüş belirtmişlerdir. Bu noktada literatürde benzer sonuçlara ulaşan çalışmalar olduğu belirlenmiştir.²³ Dil sorunu genel eğitimi olduğu kadar din eğitiminin de sunumunu engellemektedir. Bu açıdan gerek öğretmenlerin yabancı dil öğrenmesine yönelik hizmet içi faaliyetler gerekse sığınmacıların Türkçe öğrenmesinin hızlandırılması için çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.²⁴ Bu araştırma kapsamında sınıflarda yürütülen din öğretimi etkinliklerini olumsuz etkileyen disiplin sorunları da belirlenmiştir. Buna göre, Suriyeli öğrencilerin dersi dinlememesi ve kendi aralarında sürekli konuşması ile Türk öğrencilerin Suriyelilere yönelik önyargıları en önemli disiplin sorunudur. Ayrıca sınıf kurallarına uymayan, sınıf içinde dolaşan, arkadaşları ile kavga eden öğrenciler de sınıf içi disiplini olumsuz etkilemektedir. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki farklı çalışmalarla benzerlik göstermektedir. Altıntaş, şiddetin önemli bir din eğitimi engeli olduğunu belirlemiş ve okullarda sürdürülen eğitim faaliyetlerinde bu durumun önemli bir disiplin sorunu oluşturduğunu dile getirmiştir.²⁵

21 Akkaya, “Suriyeli Mültecilerin Türkçe Algıları”, 185.

22 Mehmet Taşpınar, *Kuramdan uygulamaya öğretim ilke ve yöntemleri* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017), 69.

23 Aybıçe Tosun vd., “Mülteci öğrencilerin eğitim sorunları, eğitim ve din eğitiminden beklentileri: Eskişehir örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19, sy 1 (2018): 107-33; Muhammed Esat Altıntaş, “DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)”, *Marife*, 2018, 491.

24 Ahmet Selman Özdemir, “Türkçe Eğitim Merkezi – Mülteciler Derneği”, erişim 17 Haziran 2019, <https://multeciler.org.tr/turkce-egitim-merkezi/>.

25 Altıntaş, “DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)”, 483-484.

Moralı ise dil ve uyum sorunları yaşayan Suriyeli çocukların okullarda yoğun disiplin sorunları oluşturduğunu belirlemiştir.²⁶ Ayrıca araştırma kapsamında din öğretimi etkinliklerini olumsuz etkileyen eğitsel faktörler de belirlenmiştir. Buna göre, öğrenciler arasındaki akademik seviye farklılığı, öğretmenlerin din öğretimi yöntem ve tekniklerini bilmemesi, mezhep farklılıkları ile din öğretimi müfredatının sınırlılıkları DKAB öğretmenleri tarafından eğitsel sorunlar kapsamında değerlendirilmiştir.

DKAB öğretmenlerinin Suriyeli öğrencilerin din eğitimi konusundaki önerileri çoğunlukla dil ve uyum becerilerinin artırılmasına yönelik eğitim verilmesi ile önyargıların azaltılması bağlamında ele alınabilecek beraber yaşama kültürünün oluşturulması yönündedir. Literatürde Green (2017) göçmen ve sığınmacıların eğitiminde dil bilmemenin temel sorun olduğunu, dil eğitiminin sunulması ile göçle ilgili pek çok sorunun çözümlenebileceğini bildirmiş; misafir ülkelerin etkili dil öğretimi yapmasını önermiştir.²⁷ Baltacı (2017), sığınmacıların uyum sorunlarının aşılmasında onlara sunulan dil eğitiminin önemli olduğunu; uyum programlarının mutlaka dil eğitimi ile başlaması gerektiğini bildirmektedir.²⁸ Türkiye’de birçok ilde UNICEF işbirliğiyle geçici eğitim merkezlerinde ve MEB’e bağlı okullarda haftada 15 saate kadar, yetişkin ve çocuklara Türkçe dil eğitimi verilmekte ve olanaklar çerçevesinde okuma-yazma kursları ile mesleki eğitim kursları açılmaktadır.²⁹ Ancak literatürde geçici eğitim merkezlerinin 2020 yılı sonuna kadar kademeli olarak kapanacağı ve sığınmacıların, Türklerle aynı okullarda ve ortak müfredatla, Türkçe eğitim alacakları konusunda görüşler bulunmaktadır.³⁰ Böylesi bir tahayyülün sığınmacıların dil gelişimine katkı sunacağı, akademik başarılarını arttıracığı ve uyum sorunlarını azaltacağı düşünülebilir. Ancak bütünleşmeden Türk öğrenci ve ailelerinin nasıl etkileneceği, eğitim sistemi içinde söz konusu farklılığın nasıl yönetileceğine yönelik çalışmaların yapılması gereklidir.

-
- 26 Gürkan Moralı, “Suriyeli mülteci çocuklara Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde karşılaşılan sorunlar”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8, sy 15 (2018): 1426-1449.
- 27 Molly Green, “Language barriers and health of Syrian refugees in Germany”, *American journal of public health* 107, sy 4 (2017): 486.
- 28 Ali Baltacı, “A Comparison of Syrian Migrant Students in Turkey and Germany: Entrepreneurial Tendencies and Career Expectations.”, *European Journal of Educational Research* 6, sy 1 (2017): 15-27.
- 29 Tanrıkulu, “Türkiye’de yaşayan Suriyeli çocukların eğitim sorunu ve çözüm önerileri”, 29.
- 30 Ömer Yavuz ve Sefa Mızrak, “Acil durumlarda okul çağındaki çocukların eğitimi: Türkiye’deki Suriyeli mülteciler örneği”, *Göç Dergisi* 3, sy 2 (2016): 175-199; Bilhan Kartal, “Türkiye’ye yönelik Suriyeli göçünün çok yönlü doğasına giriş”, içinde *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği* (Transnational Press London, 2018), 13-29.

Din eğitimin önemli bir parçası olan müfredat, öğretimin yönünü belirlemesi açısından önemlidir. DKAB öğretmenlerinin yabancılara yönelik din öğretiminde uyguladıkları MEB müfredatını yeterli bulmaması, din eğitimi için güncel sorunlara göre düzenlenmiş, esnek ve dinamik bir müfredatı gerektirmektedir. Sığınmacıların okula uyum problemleri, kendini ifade etmede yaşadığı güçlükler, şiddet eğilimli olmaları, yaşadıkları duygusal sorunlar ile arkadaşlık kurmada sıkıntı çekmeleri gibi sorunların çoğu sosyal-duygusal gelişime bağlı sorunlar olduğundan öğrencilerin söz konusu ihtiyaçlarını gözetererek hazırlanacak bir din öğretimi müfredatıyla söz konusu sorunlar azaltılabilir.

Sonuç olarak elde edilen bulgular Suriyeli sığınmacı öğrencilerin dil problemleri ve uyum sorunları olduğunu, ayrıca din derslerine karşı ilgilerinin az olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte din öğretimi müfredatında ve din eğitimi etkinliklerinde sığınmacı öğrencilerin din eğitimlerine yönelik düzenlemelere gidilmediği belirlenmiştir. Bu öğrencilere din eğitimi veren öğretmenlerin yabancı öğrencilerle nasıl çalışılacağı konusunda eğitilmeleri gerekmektedir. MEB'in öğretmenleri din eğitimi sürecinde aktif olarak desteklemesi önemlidir. Çocukların din eğitimine katılım oranlarının arttırılması, sınıf ortamının din öğretiminin etkili olması için düzenlenmesi ve din derslerine velilerin olumlu tavır almasının sağlanması, Türkçe ve okula uyum problemlerinin çözülmesi bakımından etkili olacaktır. Bu süreçte korku, kaygı, saldırgan davranışlar ve şiddet içerikli davranış sergileyen sığınmacı öğrencilere psikolojik destek ve manevi rehberlik hizmetlerinin de etkili bir şekilde sağlanması gerekmektedir. Bununla birlikte özellikle ilk kademelerdeki din eğitimi sorunlarının azaltılması amacıyla sığınmacıların öncelikle okul öncesi eğitime yönlendirilmeleri, onlara yönelik çok kültürlü bir din öğretimi müfredatı geliştirilmesi, sığınmacılara eğitim verecek DKAB öğretmenlerinin daha fazla desteklenmesi önerilebilir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Akkaya, Ahmet. "Suriyeli mültecilerin Türkçe algıları." *Ekev akademi dergisi* 56, sy 56 (2013): 179-190.
- Altaş, Nurullah. *Gençlik döneminde din olgusu ve liselerde din öğretimi*. Nobel, 2004.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "DKAB öğretmenlerine göre suriyeli çocukların devlet okullarında karşılaştıkları sorunlar (nitel bir araştırma)." *Marife* 18, sy 2 (2018): 469-499.
- Aşıkoğlu, Nevzat. "Din öğretiminde öğretmenin rolü ve din dersi öğretmeni yeterlilikleri (Türkiye örneği)." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy 1 (2011): 5-13.
- Baltacı, Ali. "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin örgütsel adalet algısı ve iş doyum düzeyleri arasındaki ilişki." *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6, sy 11 (2019): 28-49.

- . “Nitel araştırmalarda örnekleme yöntemleri ve örnek hacmi sorunsalı üzerine kavramsal bir inceleme.” *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy 1 (2018): 231-274.
- . “Nitel veri analizinde Miles-Huberman modeli.” *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3, sy 1 (2017): 1-15.
- Baltacı, Ali. “A comparison of Syrian migrant students in Turkey and Germany: Entrepreneurial tendencies and career expectations.” *European Journal of Educational Research* 6, sy 1 (2017): 15-27.
- Batar, Yusuf. *Empatik din eğitimi*. Elips Kitap, 2011.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye’de din eğitimi ve liselerde din dersleri*. Emel Matbaacılık, 1980.
- Bircan, Tuba. “Educational assessment of Syrian refugees in Turkey.” *Migration Letters* 12, sy 3 (2015): 226-237.
- Boyraz, Zeki. “Türkiye’de göçmen sorununa örnek Suriyeli mülteciler.” *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 7, sy 2 (2015): 35-58.
- Cardinal, Monique C. “Religious education in Syria: unity and difference.” *British Journal of religious education* 31, sy 2 (2009): 91-101.
- Creswell, John W. *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative*. Prentice Hall Upper Saddle River, NJ, 2002.
- Culbertson, Shelly, ve Louay Constant. *Education of Syrian refugee children: Managing the crisis in Turkey, Lebanon, and Jordan*. Rand Corporation, 2015.
- Doğan, Recai, ve Nurullah Altaş. “Din öğretiminde yeni yöntem tartışmalarında kuramdan uygulamaya: İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi programları (Ankara modeli).” *Değerler Eğitimi Dergisi* 2, sy 5 (2004): 23-38.
- Dörtkardeş, İhsan. “‘Suriyeli öğrenciler imam hatiplere yönlendirilsin’ genelgesi - Son Dakika Flaş Haberler. Erişim tarihi: 18 Nisan 2019. <https://www.cnnturk.com/turkiye/suriyeli-ogrenciler-imam-hatiplereyonlendirilsin-genelgesi>.
- Duman, Betül. “Yoğun göç almış metropollerde etniklik ve öteki ile ilişki.” *Sosyoloji Dergisi* 3, sy 27 (2013): 1-24.
- Emin, Müberra Nur. “Türkiye’deki Suriyeli çocukların eğitimi: Temel eğitim politikaları”. Seta, 2016.
- Fıstık, Fırat. “Suriyelilerin kaldığı çadır kentler kapatılıyor, gelecekleri belirsiz”. Medyascope. Erişim: 22 Nisan 2019. <https://medyascope.tv/2019/05/22/suriyelilerin-kaldigi-cadir-kentler-kapatiliyorgelecekleri-belirsiz/>.
- Green, Molly. “Language barriers and health of Syrian refugees in Germany.” *American journal of public health* 107, sy 4 (2017): 486-499.
- Gürer, Ömer Fethi. “36 bin 385 Suriyeli imam hatip okullarında eğitim görüyor”. BirGün Gazetesi. Erişim: 16 Nisan 2019. <https://www.birgun.net/haber-detay/36-bin-385-suriyeli-imam-hatip-okullarinda-egitimgoruyor-209499.html>.
- Ihlamur-Öner, Suna Gülfer. “Türkiye’nin Suriyeli mültecilere yönelik politikası.” *Ortaoğru Analiz* 6, sy 61 (2014): 42-45.
- Kap, Derya. “Suriyeli mülteciler: Türkiye’nin müstakbel vatandaşları.” *Akademik Perspektif* 1, sy 3 (2014): 30-35.
- Kartal, Bilhan. “Türkiye’ye yönelik Suriyeli göçünün çok yönlü doğasına giriş”. İçinde *Beklenmeyen misafirler: Suriyeli sığınmacılar penceresinden Türkiye toplumunun geleceği*, 13-29. Transnational Press London, 2018.

- Kızıl, Ömür, ve Cengiz Dönmez. "Türkiye'deki Suriyeli sığınmacılara sağlanan eğitim hizmetleri ve sosyal bilgiler eğitimi bağlamında bazı sorunların değerlendirilmesi." *International Journal of Education Technology and Scientific Researches* 2, sy 4 (2017): 207-239.
- Kızılabdullah, Yıldız, ve Tuğrul Yürük. "Din eğitimi modelleri çerçevesinde Türkiye'deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme." *Dini Araştırmalar* 11, sy 32 (2008): 107-130.
- Kolukıncı, Suat. "Uluslararası göç ve Türkiye: Yerel uygulamalar ve görünümeler." *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 6, sy 2 (2014): 37-53.
- Landis, Joshua. "Islamic education in Syria: Undoing secularism". *Teaching Islam: Textbooks and Religion in the Middle East*, 2003, 177-196.
- Miles, Matthew B., ve A. Michael Huberman. *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. New York: Sage Publications, Inc, 1994.
- Moralı, Gürkan. "Suriyeli mülteci çocuklara Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde karşılaşılan sorunlar." *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8, sy 15 (2018): 1426-1449.
- Özdemir, Ahmet Selman. "Türkçe eğitim merkezi – Mülteciler derneği". Erişim 17 Haziran 2019. <https://mülteciler.org.tr/turkce-egitim-merkezi/>.
- Seydi, Ali Rıza. "Türkiye'nin Suriyeli sığınmacıların eğitim sorununun çözümüne yönelik izlediği politikalar." *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2014, sy 31 (2014): 267-305.
- Sirkeci, İbrahim. "Turkey's refugees, Syrians and refugees from Turkey: a country of insecurity." *Migration Letters* 14, sy 1 (2017): 127-144.
- Şeker, Betül Dilara, İbrahim Sirkeci, ve M. Murat Yücesahin. *Göç ve uyum*. London: Transnational Press, 2015.
- Tanrıkulu, Faik. "Türkiye'de yaşayan Suriyeli çocukların eğitim sorunu ve çözüm önerileri." *Liberal Düşünce Dergisi* 22, sy 86 (2017): 127-144.
- Taşpınar, Mehmet. *Kuramdan uygulamaya öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.
- Tosun, Aybıçe, Ayşe Yorulmaz, İshak Tekin, ve Kübra Yıldız. "Mülteci öğrencilerin eğitim sorunları, eğitim ve din eğitiminden beklentileri: Eskişehir örneği." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19, sy 1 (2018): 107-133.
- Tosun, Cemal. *Din ve kimlik*. C. 118. Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- "Türkiye'deki Suriyeli Sayısı Nisan 2019 – mülteciler Derneği". Erişim 29 Nisan 2019. <https://mülteciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/>.
- Yavuz, Ömer, ve Sefa Mızrak. "Acil durumlarda okul çağındaki çocukların eğitimi: Türkiye'deki Suriyeli mülteciler örneği." *Göç Dergisi* 3, sy 2 (2016): 175-199.
- Yıldız, Özkan. "Türkiye kamplarında Suriyeli sığınmacılar: Sorunlar, Beklentiler, Türkiye ve Gelecek Algısı." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 16, sy 1 (2013): 140-169.



Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Sebîlürreşâd Dergisinde Yayınlanan Makaleleri Işığında Eğitim-Öğretim İle İlgili Görüşleri

Ramazan Gürel¹

Öz

Bütün toplumlar, genç nesillerini iyi yetiştirebilme çabası içinde olmuş, eğitim-öğretime yatırımlar yaparak bu sayede geleceğe daha güvenle bakmayı hedeflemiştir. Osmanlı Devleti'nde de Tanzimat dönemi ile birlikte eğitim-öğretimin kalite ve seviyesini artırmak adına yapılan ıslahatlar, Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar tartışmalarla devam edegelmiştir. Dönemin birçok aydını, farklı fikri mecralarda bir araya gelerek genç kuşağın daha iyi yetişebilmesi adına duyarlılıkla hareket ederek eğitimi kimlikleriyle sorumluluk almışlardır. Bu dönemde eğitim-öğretim hususundaki icraatları, söylemleri ve fikirleriyle dikkat çeken önemli isimlerden birisi de Mehmet Şemseddin Günaltay'dır. Eğitimci ve siyasetçi kimliklerini başarıyla sentezleyen Günaltay, Sebîlürreşâd dergisinde yayınladığı eğitim-öğretim konulu makaleleriyle toplumun nabzını tutmuş, mektepler ve medreseler, talim ve terbiye konuları, ahlak eğitimi, eğitimde metot gibi dönemin problemleri konularına yazılarıyla ışık tutmuştur. Bu makalenin amacı, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e uzanan süreçte Sebîlürreşâd dergisinde yayınlanan ve eğitim-öğretime dair farklı konuları ele aldığı yazıları üzerinden Günaltay'ın, kendi dönemindeki eğitim-öğretim meselelerine bakışını ve eğitim-öğretim ile ilgili dönemin temel problemlerini tespit edebilmektir.

Anahtar Kelimeler

M. Şemseddin Günaltay, Sebîlürreşâd Dergisi, Eğitim, Mektep, Medrese

Mehmet Şemseddin Günaltay's Opinions on Education and Teaching in the Light of the Articles Published in Sebîlürreşâd

Abstract

Every society has been in an effort to raise young generations well, in this way, by investing in education and training aims to look at the future more confidently. In the Ottoman Empire, reforms made in the name of increasing the quality and level of education with the Tanzimat period continued until the first years of the Republic as controversial. Many intellectuals of the period came together in different intellectual channels and tried to contribute to the process, to grow the younger generation better acting with sensitivity to the contribution point that educational institutions can offer. During this period, Mehmet Şemseddin Günaltay was one of the prominent figures with his actions, discourses and ideas on education. Günaltay who successfully synthesized the identities of educators and politicians kept the pulse of the society with his articles on education and education published in the Sebîlürreşâd and shed light on his writings on the problematic topics of the period as schools and madrasas, training and education issues, moral education, the method of education. The aim of this article is to determine Günaltay's view of educational issues in his period through his articles published in the Journal of Sebîlürreşâd, which deals with different topics related to education and training and basic problems related to education and training from the Constitutional Monarchy to the Republic.

Keywords

M. Şemseddin Günaltay, Journal of Sebîlürreşâd, Education, School, Madrasah

1 Sorumlu Yazar: Ramazan Gürel (Dr. Öğr. Üyesi), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: ramazan.gurel@hotmail.com ORCID: 0000-0001-9066-9098

Atf: Ramazan, Gürel, "Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Sebîlürreşâd Dergisinde Yayınlanan Makaleleri Işığında Eğitim-Öğretim İle İlgili Görüşleri." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 407–431. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0056>

Extended Summary

Despite all the search for solutions and renewal movements put forward in the Ottoman Empire during the 19th century, the state could not survive its deterioration process in social, political and economic terms, the Tanzimat Edict (1839), the Reform Edict (1856) and the Constitutional Monarchy movements could not provide clear and lasting solutions to the state and the future of the state. This period of time is important to the overall sense of direction to the source of social change that is experiencing the pains of a period is the state in different management forms of dominance and the decisions taken in relation to the Republic of Turkey and apply ideas in this process and actions. Because in the first years of the Republic, discussions, suggestions and implementation attempts on social issues, especially education, have been inherited from these days. Mehmet Şemseddin Günaltay, one of the leading figures of Turkish politics, education, science and social sciences and religious sciences in the last period of the Ottoman Empire and the first years of the Republic in such an environment, draws attention as one of the pioneers of scientific studies and reforms in the field of education. In this process, Günaltay is encountered as a product of the II Constitutional Monarchy period and a representative of the scientific mentality, but also a Republican intellectual.

The majority of the different ideas about education and teaching was inherited from a period including Tanzimat and Islahat periods, especially in the Constitutional period in the early years of Republic of Turkey. Therefore, in terms of Turkish education history, the constitutional period is one of the critical periods that can be considered as a breaking point. This period is also a period in which different practices, reforms and thoughts are brought to the agenda and discussed outside the traditional understanding of religious education. Therefore, to read and analyze the issues on the agenda of education in the early years of the Constitutional Monarchy and the Republican Period, it should be seen as important in order to correctly interpret the current understanding of religious education based on the historical process. Because it is a valuable activity to create a connection between tradition and modern understanding by bringing the traditional knowledge to the present day in the field of Religious Education. This effort can also be seen as an effort to look at the issues of religious education in an approach that sheds light on the pages of history. In this context, an integrated contribution will be provided to the studies related to the field of education and religious education through academic researches. Günaltay's writings on education should be seen as important texts in terms of messages to be transferred from the recent period to the present day in the history of religious education. In this context, the problem sentence of our study is as follows: "How is Mehmet Şemseddin Günaltay's view of the problems of education in his period through his articles published in *Sebilürreşâd*? What are the proposed solutions for these problems?"

Within the scope of this study, Mehmet Şemseddin Günaltay's articles on education and training published in Sebîlürreşâd will be analyzed. In the research, document analysis method was used and data collection tool is Günaltay's articles published in Sebîlürreşâd. In addition, graduate studies, books and articles were also utilized. The information and data obtained were evaluated and interpreted from a holistic perspective. Sebîlürreşâd magazine was introduced to readers with a rich content at the time of its publication. Günaltay published his articles in this journal for a long time and touched on different subjects besides education and training. Günaltay published his articles in this journal for a long time and touched on different subjects besides education and training. This study is limited to the evaluation of Günaltay's articles on education and training in Sebîlürreşâd.

Günaltay was included in the process with his articles in the Sebîlürreşâd, which he dealt with and discussed different issues related to education and training. Günaltay, whose titles are composed of topics such as “schools and madrasas, procedural education, the issue of training and education, the role of the parent in training and education, training and education programs, education and training” and problems related to these issues and he has written his articles in a dialectical manner. According to Günaltay, the main problems related to the field of education in his period are focused on issues such as “family, governmental activities, educational institutions, educational programs and methods, teachers, moral education and health education”. Günaltay emphasized in his writings such as “education in the family, responsibilities of the state in the education process, determination and arrangement of the courses to be taught in schools, arrangement of school programs and the application of the most appropriate method to the abilities of the students”, in his articles published in Sebîlürreşâd he touched on many problems related to education and training of the period, proposed different solutions with the accumulation of educators and the eyes of an intellectual and reflected the current educational problems of his time skillfully in his writings.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren siyasi anlamda üst üste başarısızlıklar yaşaması ve kaybedilen savaşlar Batı'nın, eğitimi de kapsayacak şekilde birçok alanda üstünlüğü ele geçirmesi ile sonuçlanmıştır. Batı'nın bu üstünlüğünü dengeleyebilmek amacıyla ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın getirdiği yeniliklerle belli bir aşamaya gelinse de eğitim uygulamalarını da kapsayan sosyal alanda yeterli ıslahat gerçekleştirilememiştir.¹ II. Abdülhamit devrinde ülke çapında birçok yeniliğe imza atılarak eğitim-öğretimin her kademesinde okulların açılmasına hız verilmiştir. Bununla birlikte özellikle kişi egemenliğine dayanan mutlak monarşinin ülke meselelerini çözmekte yetersiz kalacağı düşüncesini savunan “Yeni Osmanlıcılık” fikrini benimseyen dönemin aydınları, devleti kurtuluşu götürmenin en önemli yolunu Meşrutiyet fikrini hayata geçirmek olarak görmüşler ve II. Abdülhamit'e karşı durmuşlardır. Ancak Meşrutiyet'in ilanı da istenilen neticelerin elde edilmesini tam olarak sağlayamamıştır.²

Meşrutiyet döneminin ilk yılları bir kararsızlık ve bocalama dönemi olarak değerlendirilmiştir.³ Türk eğitim tarihi açısından da önemli bir zaman dilimine tekabül eden bu dönemde, Batı tarzında okullaşma nicelik olarak gelişmesine rağmen, ülkede yeterli sayıda okul, araç-gereç ve öğretmen bulunmaması sebebiyle⁴ nitelik olarak vasatın altından kurtulamayan bir görünüm sergilemektedir. II. Meşrutiyet dönemindeki fikir akımları yakın tarihimiz açısından çok önemlidir.⁵ Bu dönem çok sesliliğin hâkim olduğu, topluma belli kurtuluş reçetelerinin sunulduğu bir zaman dilimi olarak tarihteki yerini almıştır. O gün var olan görüşleri temsil eden ekoller arasında imparatorluğun son günlerine kadar devam etmiş olan bir çatışmadan söz edilebilir.

XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı Devletinde ortaya konulan bütün çözüm arayışları ve yenileşme hareketlerine rağmen devlet sosyal, siyasi ve iktisadi bakımdan içine düştüğü yıpranma sürecinden bir türlü kurtulamamış, Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856) ve Meşrutiyet hareketleri devletin hali ve istikbali konusunda net ve kalıcı çözümler sunamamıştır. Bu zaman dilimi genel anlamda toplumsal

- 1 Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), II: 355; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 176.
- 2 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 171, 312.
- 3 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, III: 1274; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (Ankara: MEB Yayınları, 1974), 169.
- 4 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I: 310.
- 5 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 32.

bir değişimin sancılarının yaşandığı bir dönem olup devlette farklı yönetim biçimlerinin hâkim olması ve Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili alınan kararlara ve uygulamalara bu süreçteki fikir ve eylemlerin kaynaklık etmesi⁶ yönüyle önem arz eder. Zira Cumhuriyetin ilk yıllarında başta eğitim olmak üzere sosyal meselelerle ilgili tartışmalar, öneriler ve uygulama denemeleri bugünlerden miras kalmıştır. Böylesi bir ortamda Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk siyasetinin, eğitiminin, fen ve sosyal bilimlerin ve dinî ilimlerin önde gelen isimlerinden olan, tek parti döneminin son başbakanı Mehmet Şemseddin Günaltay, döneminde ilmi çalışmaların ve eğitim alanındaki ıslahatların öncülerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Günaltay bu süreçte, II. Meşrutiyet döneminin bir ürünü ve ilmi zihniyetin bir temsilcisi, aynı zamanda bir Cumhuriyet aydını olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarının eğitim-öğretime dair gündemde olan meselelerini iyi okuyup analiz etmek, günümüzdeki din eğitimi anlayışını tarihsel sürece dayalı olarak doğru anlamlandırabilmek adına önemli görülmelidir. Zira Din Eğitimi alanında geleneksel birikimi bugüne taşıyarak gelenek ile modern anlayış arasında bir bağ oluşturma, ilişki kurma çabası değerli bir faaliyettir. Bu çaba aynı zamanda, günümüz din eğitimi konularına tarihin sayfalarından ışık tutan bir yaklaşımla bakabilme gayreti olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede yapılacak akademik araştırmalar yoluyla eğitim-öğretim ve din eğitimi alanı ile ilgili çalışmalara geçmiş ve günümüz açısından bütünleştirici bir katkı sağlanmış olacaktır. Diğer kimlikleri yanında eğitimci kimliği ile de Günaltay'ın eğitim-öğretim konulu yazıları din eğitimi tarihinde yakın dönemden günümüze aktarılacak mesajlar açısından önemli metinler olarak görülmelidir.

Araştırmanın Kapsamı, Metodu, Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışma kapsamında M. Şemseddin Günaltay'ın Sebilürreşâd dergisinde yayınlanmış olan eğitim-öğretim konulu makaleleri tahlil edilecektir. Araştırmada, doküman inceleme yöntemi kullanılmış olup veri toplama aracı Günaltay'ın Sebilürreşâd dergisinde yayınlanan makaleleridir. Ayrıca konuyla ilgili yapılmış lisansüstü çalışmalar, kitaplar ve makalelerden de istifade edilmiştir. Ulaşılan bilgiler ve veriler bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilip yorumlanmaya gayret edilmiştir. Sebilürreşâd dergisi, yayımlandığı dönemde zengin bir içerikle

6 Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 7.

7 Necmi Uyanık, "Modernist İslamcı Bir Aydın Olarak M. Şemseddin (Günaltay) ve Eğitim Kurumlarına Bakışı: Medreseler, Tekkeler ve M. Şemseddin Günaltay," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 4 (1999): 213.

okuyucuyla buluşturulmuştur. Günaltay, uzun süre bu dergide yazılarını yayınlamış, eğitim-öğretim dışında farklı konulara da temas etmiştir. Bu çalışma, Günaltay'ın Sebilürreşâd'da yer bulan eğitim-öğretim konulu makalelerinin değerlendirilmesiyle sınırlıdır.

Akademik literatür açısından Şemseddin Günaltay'ın Sebilürreşâd dergisinde yayınlanan makalelerini konu edinen müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte eğitime dair görüşleri ve eğitim kurumlarına bakışı konusunda şu çalışmalar kaleme alınmıştır: “Necmi Uyanık, *“Modernist İslamcı Bir Aydının Geleneksel Eğitim Kurumlarına Bakışı: Medreseler Tekkeler ve M. Şemseddin Günaltay”*, (Konya 1996); Mehmet İşgüzar, *“Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Eğitimle İlgili Görüşleri”*, (Kayseri 1998). Sebilürreşâd dergisindeki genel anlamda eğitim yazıları ile ilgili olarak ise şu çalışmalar bulunmaktadır: “Süleyman Pak, *Sebilürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi (Konya, 1995); Sacide Ünlü, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Dergilerine Göre Medrese Eğitiminde Gelişmeler*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul, 1997).

Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Sebilürreşâd Dergisinde Yayınlanan Makaleleri Işığında Eğitim-Öğretim ile İlgili Görüşleri

İslam düşüncesi ve tarihi üzerine birçok yayını bulunan, eğitim-öğretim ile ilgili güncel tartışmaları ve meseleleri yakından takip eden Günaltay, oluşan siyasi ve sosyal ortam gereği özellikle eğitim-öğretim konusunda kendince önemli gördüğü öncelikli sorunları ve çözüm önerilerini makaleleriyle gündeme taşımaya çalışmıştır. Bu doğrultuda 1327/1909 yılından itibaren önce Sırât-ı Müstakîm dergisinde yazılarını yayınlamış, ardından adı Sebilürreşâd olarak değişen dergide yazmaya devam etmiştir. Sebilürreşâd'da çıkan makaleleri sebebiyle modernist İslamcılar arasında gösterilen Günaltay,⁸ dönemin entelektüel tartışmalarına bu dergideki yazılarıyla dâhil olmuş ve katkı sunmuştur. O günlerde farklı fikir ve düşünce gruplarının belirli yayın organları aracılığıyla bir araya gelerek devleti, içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtaracak çözümlerin kendilerinde olduğunu iddia ettikleri görülmektedir.⁹ Farklı fikir ve eğilimlere sahip düşünürler Sırât-ı Müstakîm, Sebilürreşâd, Beyânü'l-Hak, İslam Mecmuası ve İctihad Dergisi gibi mecmualarda siyaset, kültür, ekonomi, eğitim-öğretim ve İslam dininin muhtelif

8 Ercan Yıldırım, “Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemseddin Günaltay'ın İslamcılığı,” *Umran Dergisi*, no. 235 (2014): 3; Kamil Şahin, “Günaltay, Mehmet Şemseddin,” *DİA* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), XIV: 286.

9 İlhami Ayrancı, “M. Şemseddin Günaltay'ın Fikirlerinde Meydana Gelen Değişiklikler,” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no: 7 (2015): 148.

konuları hakkındaki görüş ve düşüncelerini kaleme almışlardır.¹⁰ Bu yayınlar içerisinde eğitim kurumlarında ve ailede yaşanan yozlaşmaya karşı toplumun yeni bir eğitim metodu ve ahlak anlayışına ihtiyaç duyduğuna yönelik en yüksek ses ise Sebülürreşâd dergisi olmuştur. Bu makalede biz, M. Şemseddin Günaltay'ın Sebülürreşâd dergisinde farklı zamanlarda yayınlanan “mektep - medrese, talim - terbiye ve ahlak eğitimi” konularındaki düşüncelerini yansıttığı yazıları üzerinden bir değerlendirme yapmakla yetineceğiz.¹¹

Mektep ve Medrese Hakkındaki Görüşleri

Gerek Osmanlı'da gerekse Cumhuriyet döneminde işleyiş, kurumsal ve idari yapı, müfredat ve ders içerikleri, reform ve ıslah faaliyetleri, hoca ve öğrenci kriterleri, finansman şartları gibi birçok parametre ekseninde yürütülen tartışmaların odak noktasında yer alan en önemli eğitim kurumları hiç şüphesiz mektep ve medreselerdir. Günaltay'ın yaşadığı yıllar olan Meşrutiyet döneminin sonları ve Cumhuriyetin ilk yılları, mektep-medrese tartışmalarının en yoğun olduğu dönemlerden biridir.¹² Ömrünün böylesine bir zaman dilimine denk gelmesi, bir aydın ve düşünür olarak onu aktüel problemler karşısında bilinçli bir farkındalığa sevk etmiştir. Bu durumun bir neticesi olarak Günaltay, eğitim meseleleri ile ilgili sorunlar ve tartışmalar hususunda takındığı duyarlı tavrı makalelerine de

10 Menderes Gürkan, “Şemseddin Günaltay'ın (1883-1961) İctihada İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no. 6 (2005): 348-49.

11 Günaltay'ın Sebülürreşâd dergisindeki eğitim konulu makaleleri herhangi bir konu sınıflandırması olmaksızın kronolojik olarak şu şekildedir:

1. “Medreselerin Islahı Hakkında İtiraf ve Eşhadcılara” (Mart, 1329)
 2. “Müessesat-ı İlmiyeden: Mekâtip ve Medâris” (Nisan, 1329)
 3. “İçtimai-i İnhitatin Sebebini Usul-i Terbiyede Aramalıdır” (Temmuz, 1330)
 4. “Talim ve Terbiye Meselesi” (Temmuz, 1328)
 5. “Ta’lim ve Terbiye Meselesi: Terbiye-i İçtimaiye Prensipleri” (Temmuz, 1328)
 6. “Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vezâifi” (Temmuz, 1328)
 7. “Talim ve Terbiyede Mektepler”, (Ağustos, 1328). Aynı isimle bir hafta sonra devamı yayınlanmıştır.
 8. “Terbiye ve Ta’lim: Talim ve Terbiyenin Esasları” (Ağustos, 1328)
 9. “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi” (Ağustos, 1328)
 10. “Mektep Programlarının Tanziminde Nazar-ı İtibara Alınacak Esaslar” (Eylül, 1328)
 11. “Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye” (Eylül, 1328)
 12. “Terbiye ve Talim Programların Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifeleri” (Eylül, 1328)
 13. “Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye” (Ekim, 1328)
- 12 II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte iyice belirginleşen mektepli-medreseli ayrımı ve çatışması, Cumhuriyet'in ilk yıllarının da en önemli tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Seyfi Kenan, “Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme,” *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, no. 41 (2013): 16-20.

yansıtmıştır. Mektep ve medreselere dair mevzuları ele aldığı yazılarının yaşadığı dönemin dinamiklerinden beslenen böylesi bir arka plana sahip olduğu hususu gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur.

Günaltay'ın Sebülürreşâd dergisinde mektep ve medreseler bağlamında kaleme aldığı makalelerin sayısı altı olup bu makalelerin ilki 1328 tarihli Ağustos ayı sayısında yer almış olan “Talim ve Terbiyede Mektepler” başlıklı makaledir. Günaltay, bir hafta sonrasında aynı isimle ilk makalenin devamı niteliğinde bir yazı daha yayınlamıştır. Ardından bu makaleleri sırasıyla “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi” (Ağustos, 1328), “Mektep Programlarının Tanziminde Nazar-ı İtibara Alınacak Esaslar” (Eylül, 1328), “Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye” (Eylül, 1328) “Medreselerin Islahı Hakkında İtiraf ve Eşhatçılara” (Mart, 1329), “Müessesat-ı İlmiyeden: Mekâtip ve Medâris” (Nisan, 1329) başlıklı makaleler takip etmiştir.

“Talim ve Terbiyede Mektepler” isimli makalelerinden ilkinde Hz. Ali'ye atfedilen “Evlatlarınızı kendi zamanınıza göre değil onların zamanına göre yetiştirin!” sözüyle giriş yapan Günaltay, kendi döneminde çocuklarının eğitimi konusunda duyarlı ve vazifesini hakkıyla yerine getiren aile sayısının hayli az olduğundan şikâyetle sözlerine devam etmiştir.¹³ Bireylerin genel anlamda iyi yetişmelerini temin etme sorumluluğunu aileler yanında siyasi iktidar ve hükümetler için de genel bir görev olarak addeden Günaltay, hükümetlerin her şeyden önce kendi bekaları için bu vazifeyi üstlenmelerinin gerekliliğini vurgulamıştır. Günaltay'a göre eğitim tarihinde meselenin öneminin farkında olan hükümetler işi en başından sıkı tutmuş, Maarif teşkilatı nezdinde öğretmen okullarına ve ilköğretime ayrı bir önem atfederek çocukları eğitecek öğretmenlerin kaliteli ve vasıflı şahsiyetler olarak yetişmelerini önceleyerek bu gayenin hayata geçmesi için gerekli tedbirleri almıştır.¹⁴ Batı'nın bu konuda bizden çok ileri seviyelerde olduğunu İsviçre ve Bulgaristan'dan verdiği örneklerle anlatan Günaltay, bu ülkelerde eğitim-öğretimin gerçekleştirildiği binaların (Günaltay bu binaları mektep olarak isimlendirmektedir) fiziki kalitesini ve devlet tarafından öğrencilere bedava dağıtılan, içinde milli, manevi, kültürel ve ailevi esasların yer aldığı kitapları özellikle vurgulamıştır. Yine o dönemde İsviçre'de darülfünunların, jimnasların, ticaret ve sanat mekteplerinin

13 M. Şemseddin Günaltay, “Talim ve Terbiyede Mektepler,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebülürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2016), aded: 206, VIII: 460.

14 Günaltay, Talim ve Terbiyede Mektepler, 460.

varlığı ve bu mekteplerin köylere kadar yayıldığı bilgisini veren Günaltay,¹⁵ Avrupa gözlemlerini yazısına ve değerlendirmelerine en etkin şekilde yansıtmiş olmaktadır.

Makalesinin devamında Günaltay, “bir çocuk için özel eğitim (bireysel eğitim) almak mı yoksa genel mekteplerde öğrenimini sürdürmek mi daha faydalı olur?” sorusunu sorarak mekteplerin öğrenci için faydasını tartışmaya açmıştır. Pedagogların birçoğunun çocukların genel mekteplerde eğitim almalarını, şahsiyetlerinin sağlıklı gelişimi için daha isabetli gördüklerini kaydeden Günaltay, kendi düşüncesinin de bu yönde olduğunu, “çocuk mektepteki arkadaşlarıyla iletişim kurdukça aşamalı olarak kendi potansiyelini fark edecek, ders ve öğrenme ortamında arkadaşlarıyla girişeceği rekabet ve daha başarılı olma hissi kendisinde sebatla çalışma arzusunu uyandıracaktır”¹⁶ ifadeleriyle ortaya koymuştur. Ayrıca Günaltay’a göre mektepler çocuğa yekdiğerine karşı ne surette muamelede bulunacağını öğreten kurumlar olarak onun sosyalleşmenin, toplumsal vazifeler yüklenebilmesinin ve arkadaşlarına karşı derin duygular geliştirebilmesinin ilk tohumlarını atma fonksiyonunu da icra etmektedir. Mektepler, çocukların zekâlarının, muhakemelerinin ve görgülerinin gelişimi için en müsait ortamı sunar, çocuğu düzenli bir hayata alıştıırır, kuralları fark etmesini ve öğrenmesini sağlar. Mektepten uzakta yetiştirilmeye çalışılan çocuk dar bir saksıya dikilmiş taze bir fidana benzer ki gelişip serpilmeye imkân bulamaz ve körelerek kuruyup gider. Her ne kadar J.J. Rousseau ve John Locke özel eğitimi mekteplere tercih ediyorlarsa da Günaltay’a göre şartları tam olarak taşıyan bir mektepte öğrenim görmek, aile içinde ve bireysel olarak öğrenim görmeye tercih edilmelidir.¹⁷ Meseleyi maddi açıdan da değerlendiren Günaltay, her ebeveynin çocuğunun öğrenimi için özel hoca tutmaya mali gücünün olamayabileceğini hatırlatarak mekteplerin varlığını bu açıdan da vazgeçilmez görmektedir.¹⁸

İlk yayınladığı makaleden bir hafta sonra “Talim ve Terbiyede Mektepler” ismiyle öncekinin devamı niteliğinde ikinci bir makale yayınlayan Günaltay, bu yazısında da, tıpkı ilk makalesinde olduğu gibi, mektep öğreniminin önemi ve gerekliliği üzerinde durmuştur. İlk makalesine ek olarak mekteplerin çocuklarda kendini müdafaa etme hissini geliştireceği, arkadaşlarıyla aynı muameleye tabi olacağı için çocuklara adalet değerini daha kolay benimseteceği, arkadaşlarının

15 Günaltay, Talim ve Terbiyede Mektepler, 460; Süleyman Pak, “Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili,” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995), 45.

16 Günaltay, “Talim ve Terbiyede Mektepler,” 461.

17 Pak, “Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili,” 46; Uyanık, “Modernist İslamcı Bir Aydının Geleneksel Eğitim Kurumlarına Bakışı: Medreseler, Tekkeler ve M. Şemseddin Günaltay,” 127.

18 Günaltay, “Talim ve Terbiyede Mektepler,” 461.

güzel davranışlarını rol model alma fırsatı sayesinde ahlakını güzelleştirebilme olanağı sunacağı gibi hususlara değinen Günaltay, başarılı bir mektebin ailelerle dirsek temasını hiçbir zaman kesmeyeceğini de hatırlatmaktadır.¹⁹

Sebülürreşâd’da yayınlanan mektepler konulu üçüncü makalesini “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi” başlığıyla yayınlayan Günaltay, makalesinin girişinde mekteplerde okutulacak derslerin tespit ve tertibinde ya öğrencilerin durumunu ya da okutulacak derslerin durumunu dikkate almak şeklinde iki temel ölçütün olabileceğini ifade etmiştir. Günaltay’a göre öğrencilerin zihinleri tekrar ve alıştırmalarla tedricen gelişeceği için derslerin içeriklerinin belirlenmesinde öncelikli kriter yine öğrencilerin kendisi olmalıdır. Fakat ilim dallarının ayrı ayrı düzenlenmesinde öğretilecek konular esas alınmalıdır. Yine derslerin tertibinde farklı ilim dalları arasındaki mantık silsilesi de mutlaka gözetilmelidir.²⁰ Öğretmenler, öğrencilere bir ders konusunu ilk defa anlatırken onlar için en çok gerekli olan genel bilgilere yer vermeli, derinlemesine ve detaylı bir anlatımla zihinlerini yormamalı, seneler ilerledikçe anlatılan konuların üzerine ilaveler yaparak öğrencilerinin anlatılan konuda derinleşmelerini sağlamalıdır.²¹

Okula başlayan kimi öğrencilerin çeşitli nedenlerle başarısız olarak okulu bitirememesi durumuyla karşılaşmalarını olağan bir durum olarak değerlendiren Günaltay, detaya inilmeden gerekli bilgilerin öğrenciye öncelikli olarak verilmesinin faydasını en çok bu tip öğrencilerin göreceğini savunmuştur. Günaltay’a göre bu öğrenciler her ne kadar mezun olan arkadaşları kadar donanımlı olmasalar da en azından tamamen cahil olarak toplumsal hayata atılmayacaklardır. Mekteplerde öğretilecek basit ve genel bilgiler pratik hayatta birçok probleme çözüm üretici nitelikte olabilir. Makalesinin sonunda Günaltay, mekteplerde okutulacak dersler ve içerikleri konusunda önerdiği bütün bu hususların İsviçre’de başarıyla hayata geçirildiğini, bu ülkede yaptığı ve daha önce de bahsi geçen gözlemlere dayanarak hatırlatmıştır.²²

Günaltay’ın mektepler ile ilgili bahisleri ele aldığı dördüncü makalesi “Mektep Programlarının Tanziminde Nazar-ı İtibara Alınacak Esaslar” ismini taşımaktadır. Makalesinin girişinde vatanın emanet edileceği gençlerin eğitim-öğretiminin planlanması hadisesinin sıradan kaidelere göre belirlenemeyeceğini hatırlatan

19 Günaltay, “Talim ve Terbiyede Mektepler,” 462-64.

20 M. Şemseddin Günaltay, “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebülürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 210, IX: 28.

21 Günaltay, “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi,” 28.

22 Günaltay, “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi,” 28.

Günaltay, bu konuda sağlam esaslara dayanılmasının gerekliliğini hatırlatmıştır.²³ Aksi takdirde sarf edilecek gayretlerin beyhude çabalar olmasından endişe edilmeli; yanlış kaidelere, esassız usullere göre yetiştirilecek neslin topluma faydadan çok zarar getireceği unutulmamalıdır. Bu noktadan hareketle Günaltay'a göre mektep programlarının tanziminde öncelikle şu üç esasa ayrı bir özen gösterilmelidir:

- ✓ Mekteplerde okutulacak konuların seçimi,
- ✓ Öğretimin zamana, ilimler arasındaki münasebete ve öğrencilerin yaşlarına göre tertip ve tanzimi,
- ✓ Öğrenciyi yeteneklerine göre bir veya birkaç ilim dalında ihtisas sahibi olabilecek şekilde yetiştirmeyi mümkün kılacak bir metodun uygulanması.²⁴

Günaltay'a göre eğitim-öğretim süreci açısından pedagojinin ruhunu temsil eden ilkeler bu üç maddede yer almaktadır. Bunları tamamlayacak olan husus ise doğru program tanzimidir. Programlar, düzenli ve belirli bir hedefe yönelik olmak ve öğrencilerin kapasiteleri ve öğrenme özellikleriyle uyum göstermezse başarılı bir eğitim-öğretim sürecini hayata geçirmek de mümkün olmayacaktır. Bu manada Günaltay'a göre mektep programlarının yeniden tanzimi veya ıslahı son derece sorunlu ve cidden üzerinde düşünölmeye layık bir konudur.²⁵

Mektep programlarının revize edilmesi konusunda en öncelikli problemler, okutulacak derslerin çok farklı içeriklere sahip olması ve bu içeriklerin sürekli yenilenmesi, öğrencilerin öğrenme hızı ve kapasitesi açısında bireysel farklılık göstermeleridir. Özellikle çabuk ve daha yavaş öğrenmenin aynı anda gerçekleştiği sınıflarda problem iyice büyümektedir. Günaltay'a göre program tanziminde bireysel farklılıkların etkisini en aza indirgeyecek çözümlerden biri, programı ortalama öğrenme kapasitesi ve zekâ seviyesine sahip öğrencilere göre belirlemek olabilir. Yine okutulacak derslerin programı oluşturulurken de olmazsa olmaz konuları programa dâhil etmek, programda önceliği bu konulara ayırmak gerekmektedir. Bu noktada faydalı bilgi-gerekli bilgi ayrımı iyi yapılmalı, bilginin yararından çok realitedeki işlevselliği önemsenmelidir.²⁶

İlimlerin kendi içinde inkişaf ederek sürekli yenilenmesi programlara sık sık ilaveler yapma ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Günaltay'a göre son derece doğal olan bu durumda yapılması gereken şey, programa yeni dâhil edilecek

23 Pak, "Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili," 42.

24 Günaltay, "Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi," 46; Pak, "Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili," 42- 43.

25 Günaltay, "Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi," 47.

26 Günaltay, "Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi," 47; Pak, "Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili," 44.

bilgilere karşılık eskiden mevcut olan gereksiz veya az fayda sağlayan bilgileri çıkararak programın yükünü hafifletmektir. Bu sayede yeni ve güncel bilgilerin öğretilmesi için tahsis edilmiş olan zamanın artırılmasına gerek kalmaz. Kendi dönemindeki programların ve ders içeriklerinin bazı konuları çok kısa, bazı konuları ise gereksiz şekilde detaylı olarak ele aldığından şikâyet eden Günaltay,²⁷ kendi zihin dünyasında idealize ettiği program konusunda öğrencilerin esaslı meseleleri öğrenip kavramasını birinci sıraya yerleştirmiş görünmektedir.

“Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye” isimli makale, Günaltay’ın Sebilürreşâd’da mekteplerle alakalı yayınladığı beşinci makedir. Yeni neslin eğitimi hususunda sağlık eğitimi ve beden terbiyesinin göz ardı edilmemesine yönelik hatırlatmasıyla makalesine giriş yapan Günaltay, mekteplerde bedenen dinç, fikren münevver, ruhen yüce değerlerle bezenmiş, ideal özelliklere sahip bireyler yetiştirmenin en önemli gaye olması gerektiğini vurgular. Bu nedenle sağlığı koruma ve beden eğitimi derslerine mektep programlarında ayrı ayrı saatler tahsis edilmelidir. Günaltay, bu önerisini takiben ilgili dersler için ayrılacak ders saatlerinin öğrencilere fayda temin edip etmeme konusunda yeterliliği ile ilgili bazı kaygıları olduğunu dile getirir.²⁸

Sağlığı koruma ve beden eğitiminin her insan için gerekliliğinin aşikâr olduğunu söyleyen Günaltay, yaşadığı dönemde hem mekteplerde hem de halk nezdinde konunun yeterince önemsenmediğinden şikâyet eder. Kendi döneminde ortaya çıkan ve hızla yayılan bir kolera salgınının yarattığı tahribatın bile konuyla ilgili bir bilinç oluşturmadığını belirten Günaltay, mektep müfredatına bu derslerin konulmasının ve dersi alan öğrencilerin kendi çevrelerine konuyla ilgili rehberlik yapmalarının en etkin ve en hızlı çözüm yollarından biri olarak görülmesi gerektiğini özellikle belirtir.²⁹ Sağlığı koruma ve beden eğitimi ile ilgili derslerin eğitimin her kademesinde yer almasının zaruretine işaret eden Günaltay, aynı zamanda bu derslerin içeriğinin verildiği kademedeki öğrenci seviyesine uygun hale getirilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Derslerin işlenişinin teoriden çok uygulamaya dayalı olarak yürütülmesi daha doğru bir metot olacaktır. Günaltay’a göre ailelerin büyük çoğunluğu ilmi kitaplardan ziyade roman ve hikâye türü eserlere daha fazla rağbet ettiği için

27 Günaltay, “Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmun Tertibi,” 48; Sacide Ünlü, “Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Dergilerine Göre Medrese Eğitiminde Gelişmeler,” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997), 25.

28 M. Şemseddin Günaltay, “Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 214, IX: 110.

29 Uyanık, “Modernist İslamcı Bir Aydınımın Geleneksel Eğitim Kurumlarına Bakışı: Medreseler, Tekkeler ve M. Şemseddin Günaltay,” 100.

beden sağlığı konusunda verilen bilgilerin özellikle ilkokul öğrencilerinde daha kalıcı hale gelebilmesi adına küçük hikâyeler, romanlar ve renkli, resimli kitaplar oluşturularak bunlardan istifade edilmelidir. Günaltay bu vazifeyi icra etmek adına en çok tıp fakültesi mezunu gençlerden beklenti içindedir.³⁰

Günaltay'a göre mekteplerde sağlığı koruma ve beden eğitimi, ilmi ve ameli olmak üzere iki açıdan takip edilmelidir. İlmi kısımda öğrencilere beden, gelişim için ihtiyaç duyduğu gıda ve aktiviteler, hastalıklar, bulaşma ve tedavi yolları gibi hususlar öğretilmelidir. Ameli kısım ise, beden, gelişim ve kuvvetlenmesini sağlayacak kültür-fizik hareketleri ve antrenman usullerini gösterip öğretmeyi kapsar. Bu hareketler aynı zamanda kalbi kuvvetlendiren, vücudu dengeleyen, iştahı açan, kanı temizleyen aktiviteler oldukları için öğrencinin zihni kapasitesini yenilemesi, bu yolla öğrenmesine katkı sunması beklenir. Sağlık eğitimi ve beden eğitiminin Avrupa'da farklı usullerle birçok ülkede başarıyla uygulandığını hatırlatan Günaltay, İsveç, Fransa ve Almanya'daki uygulamalardan örnekler vererek³¹ yazısını bitirmiştir.

Mektepleri müteakiben medreselerle ilgili yazılarına Sebülürreşâd dergisinde yer veren Günaltay, konuyla ilgili kronolojik olarak ilk önce Mart 1329 tarihi kayıtlı "Medreselerin İslahı Hakkında İtiraf ve Eşhadcılara" başlıklı makalesini okurlarla buluşturmuştur. Kuruluşundan itibaren her dönemde toplumun milli ve fikri hayatı üzerinde derin etkiler bırakan medreselerin bu çok boyutlu fonksiyonuna farklı zaman dilimlerinden örnekler vererek makalesine giriş yapan Günaltay, ardından medrese kurumundaki bozulmanın nedenleri üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Medreselerin ıslahı genel meselelerden biri olup olmasına bırakılabilecek bir konu değildir. Medreseler ıslah edilir, makul usuller, çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek ilimlerle donatılırlarsa çalışmaktan usanmayan öğrenciler kısa zamanda potansiyellerini ve liyakatlerini gösterirler ve medreseler de gerçek anlamda bir irfan yurdu hâlini alırlar.³²

Medreselerde uygulanagelen kısır metotların gençliğin bir kısmının zihinlerini ve hayallerini heder ettiği tespitinde bulunan Günaltay, bu durumun önüne geçme sürecinde sorumluluğun öncelikli olarak medrese hocalarında olduğu yönünde görüş ortaya koymuştur. Kendi döneminde Günaltay, aslında medrese hocaları, öğrenciler ve toplumun büyük bir bölümünün medreselerin ıslahı konusunda görüş birliği içinde olduklarını, buna rağmen kim oldukları tam olarak bilinmeyen bir grubun karşı çıkması neticesinde ıslah hareketinin gerçekleşmediğini söylemiştir.

30 Günaltay, "Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye," 110.

31 Günaltay, "Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye," 110-11.

32 M. Şemseddin Günaltay, "Medreselerin İslahı Hakkında İtiraf ve Eşhadcılara," *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebülürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 238, X: 64.

Günaltay'a göre ıslah hareketinde daha fazla geç kalınmamalı, işin ehli olan kimseler eliyle medreseler tekrar eski verimli haline döndürülmelidir.³³

Nisan 1329 tarihli “Müessesat-ı İlmiyeden: Mekâtip ve Medâris” başlıklı makale, kronolojik olarak Günaltay'ın Sebilürreşâd'da yayınlanan mektep ve medrese konulu son makalesidir. Her ne kadar “İslam'da Fen ve Felsefe” üst başlığı altında yayınlanmış olsa da makaleyi, içerik açısından daha çok bir eğitim tarihi yazısı olarak değerlendirmek mümkündür. Günaltay makalesinde, kuruluşundan kendi dönemine kadar mektepler ve medreselerle ilgili kayda değer tarihi bilgiler vermekte, bu iki müessese ile ilgili tarihsel süreçte dönüm noktaları olarak adlandırabileceğimiz hususları ön plana çıkarmaktadır. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânlar olan mekteplerin İslam'ın ilk dönemlerinde dahi var olduğunu belirten Günaltay, yükseköğretime mahsus büyük medreselerin inşasının ise Abbasi halifesi Me'mûn zamanında başlamış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.³⁴

Mektep ve medreselerin işleyişi ve müfredatı hakkında bazı temel bilgileri kaydettikten sonra Günaltay, Fârâbî, Râzî, İbn-i Sînâ, Gazâlî gibi isimler başta olmak üzere ulemanın mektep ve medreselerde derslerini nasıl işlediklerine dair biraz detaylı ancak faydalı notlar zikretmektedir. Bu bağlamda Günaltay, Bağdat, Şam, Basra, Kurtuba, Semerkand, Buhara, Nişabur gibi mektep ve medreseleri bünyesinde barındıran şehirlerin birer ilim merkezi olarak önemli vazifeler icra ettiğini örneklerle ortaya koymuştur. Ayrıca Günaltay, özellikle Nizâmîye medreseleri ve diğer Türk-İslam devletleri eliyle açılmış medrese ve mekteplerle ilgili verdiği değerli malumatla³⁵ tarih ilmi konusundaki zengin birikimini bu makalesiyle göstermiştir.

Ta'lim ve Terbiye Hakkındaki Görüşleri

Ta'lim ve terbiye ile ilgili problemler, tıpkı mektep ve medreseler konusunda olduğu gibi, eğitim camiasının önde gelenleri tarafından gerek Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde gerekse Cumhuriyet yıllarında farklı bağlamlarda tartışılarak güncelliğini korumuştur. Yaşadığı dönemde ta'lim ve terbiye ile ilgili mülâhazalara yazıları ile katkı sunan Günaltay'ın, Sebilürreşâd dergisinde ta'lim ve terbiyeye dair meseleleri ele aldığı makalelerin sayısı dörttür. Yayınlanma tarihine göre bu makalelerden birincisi, 1328 tarihli Temmuz ayı sayısında yer almış olan “Talim ve Terbiye Meselesi” başlıklı makedir. Günaltay makalesine, daha önce

33 Günaltay, “Medreselerin Islahı Hakkında İtiraf ve Eşhadçılara,” 65; Ünlü, “Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Dergilerine Göre Medrese Eğitiminde Gelişmeler,” 21, 40.

34 M. Şemseddin Günaltay, “Müessesât-ı İlmiyeden Mekâtip ve Medâris,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 243, X: 136.

35 Günaltay, “Müessesât-ı İlmiyeden Mekâtipve Medâris,” 137-38.

ele aldığımız “Talim ve Terbiyede Mektepler” isimli makalesinde olduğu gibi, Hz. Ali'ye atfedilen “Evlatlarınızı kendi zamanınıza göre değil onların zamanına göre yetiştirin!” sözüne ve bu sözün Arapça metnine yer vererek başlamıştır. Çocuklarına asil bir terbiye verebilen milletlerin gelecek ile ilgili herhangi bir endişe taşımayacaklarını vurgulayarak eğitim-öğretime dair uygulamaların temelinde hangi düşüncenin bulunması gerektiğine işaret eden Günaltay, bu görevi ihmal eden toplumlara bekleyen hazin sona da dikkat çekmiştir. Kendi dönemindeki yanlış uygulamalardan hareketle ta’lim ve terbiye meselesinin çok ihmal edildiğinden dem vuran Günaltay, daha düne kadar Osmanlı’ya bağlı olarak varlığını sürdüren Bulgaristan’ın bile düzenli mektepleri ve programları, kaliteli öğretmenleri ile çok daha iyi bir seviyeye geldiğini üzülenek belirtmektedir.³⁶

“Ta’lîm ve terbiye ne demektir? Çocuklarımızı nasıl ve ne şekilde terbiye edeceğiz? Onlara ne tür şeyleri hangi gerekçelerle okutacağız? Nasıl ve nerede okutacağız? Kimler okutacak? Ta’lîm ve tedrisle amaç ne olacak?” gibi soruları sorarak konuyu tartışmaya başlayan Günaltay, her milletin toplumsal kompozisyonu ile eğitim-öğretim tarzı arasında kopmaz bağlar olduğunu hatırlatmış, bu minvalde ta’lim ve terbiye meselesinde öncelikle yukarıdaki sorulara sıhhatli ve doyurucu cevapların verilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu bağlamda bugün eğitilecek neslin yarının toplumunu şekillendireceği ve o toplumun eğitimcileri olacağı unutulmamalıdır.³⁷ Bu noktada anne-babanın rolüne özel olarak değinen Günaltay, anne-babanın hareket tarzının çocukların ruh hali üzerinde etkili ve derin tesirler yarattığını belirterek bu konuda ebeveyni daha dikkatli ve hassas olmaya davet etmiştir.³⁸

Eğitim-öğretime dair metotların kimi zaman bir farkındalığa dayalı olarak değil rastgele uygulandığını söyleyen Günaltay, ta’lim ve terbiye ile görevli zevatin ve ebeveynin pedagoji ilminin esaslarına vakıf olmasının daha verimli sonuçlar doğuracağı tespitinde bulunmuştur. Pratikte beslenmeyen bir teoriden parlak neticeler ummanın abesliğine işaret eden Günaltay, Pestalozzi ve Herbart’ı örnek vererek görüşünü sağlam bir temele oturtmaya gayret etmiştir. Günaltay’a göre ta’lim ve terbiyede toplumsal olayları tetkik etmek, teamül ve örfleri dikkate almak, tecrübelerden yararlanarak birtakım usul ve kurallar belirlemek çok önemlidir. Bu manada geleneksel birikimi değerlendirmek eğitim-öğretim uygulamalarının

36 M. Şemseddin Günaltay, “Talim ve Terbiye Meselesi,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebülürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 202, VIII: 369.

37 Pak, “Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili,” 33; Uyanık, “Modernist İslamcı Bir Aydının Geleneksel Eğitim Kurumlarına Bakışı: Medreseler, Tekkeler ve M. Şemseddin Günaltay,” 101.

38 Günaltay, “Talim ve Terbiye Meselesi,” 369.

en kuvvetli enstrümanıdır. Her devir ve her iklimde eğitim-öğretim uygulamaları hayata geçirildiğinden bunlar içerisinde en faydalı olduğu düşünülenler arasından bir seçme yapılarak bu usullerin tatbiki tecrübe edilebilir. Belki de bu sayede en doğru ve en verimli ta'lim ve terbiye usullerine ulaşmak mümkün olacaktır. Günaltay'a göre vatanın bekası ve milletin saadetinin teminatı olan gelecek nesillere ciddi ve esaslı bir terbiye modelini miras bırakabilmenin en önemli yolu budur.³⁹

Temmuz 1328 tarihli “Ta'lim ve Terbiye Meselesi: Terbiye-i İctimaiye Prensipleri” başlıklı makale, Günaltay'ın Sebilürreşâd'da ta'lim ve terbiye ile meseleleri ele aldığı ikinci makalesidir. Yazısının girişinde toplumsal inkılâpların uzun vadede başarılı olabilmesini kademeli olarak ilerlemesine ve gelişime açık bir zihnin ürünü olmasına bağlayan Günaltay'a göre, ta'lim ve terbiyenin esaslarını, adeta birer hayat kanunu olan eğitimin sosyal prensiplerini tespit ederken de basiretli bir zekâ ile tedrici olarak hareket etmenin önemi ortadadır. Nasıl ki yeni doğmuş bir çocuğa yetişkinlerin gıdalarını vermek onu ölüme sürüklemek ise sosyal yapının, eğitim ile ilgili uygulamalar konusunda doğru esaslarla uygun bir hale getirilmemesi de o derece vahim bir durumdur. Çok hızlı seyreden toplumsal gelişmeler karşısında bireylerin bocalamaması, sosyal ahengin bozulmaması adına eğitim-öğretim görevini üstlenmiş kurum ve yetkililerin bu ince noktayı gözden kaçırmamaları gerekir.⁴⁰

Eğitim-öğretim sürecinde uygun ve sabit bir metodun takip edilmemesi, öğrencilere bilginin kısıtlı aktarılmasına sebep olmasının yanı sıra kimi zaman da gereğinden fazla ayrıntılara yer verilmesi problemine zemin hazırlamaktadır. Günaltay'a göre belirli bir hedef tayin edilmeden farklı metodların kullanılması, eğitim-öğretim sürecinden elde edilmesi beklenen verimi azaltacak en önemli husustur. Zira bu tarz metodlarla eğitim alan öğrencilerin daha en başından ortak olması gereken hedeflerinin farklılaşması hatta tamamen çelişmesi mümkün olduğundan yetiştirilmesi amaçlanan öğrenci modeline ulaşmak imkân dâhilinde olamayacaktır. Bu noktada Günaltay'a göre öncelik verilmesi gereken husus, eğitim-öğretim konusunda toplumun tamamının yönelebileceği ortak bir hedef tayin etmek ve bu hedefe ilerleme sürecinde tutarlı ve istikrarlı bir metodu hayata geçirmektir.⁴¹

“Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vezâifi” başlığıyla Temmuz 1328 tarihinde yayınlanan makale, Günaltay'ın Sebilürreşâd'da yer verilen ta'lim ve terbiye konulu üçüncü makalesidir. Sonraki nesil kaygısı gütmeyen, onları çağın ihtiyaç

39 Günaltay, “Talim ve Terbiye Meselesi,” 369-370.

40 M. Şemseddin Günaltay, “Talim ve Terbiye Meselesi: Terbiye-i İctimaiye Prensipleri,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 203, VIII: 388.

41 Günaltay, “Talim ve Terbiye Meselesi: Terbiye-i İctimaiye Prensipleri,” 389.

ve şartlarına göre yetiştiremeyen ulusların kendi geleceklerini tehlikeye attıkları uyarısıyla makalesine giriş yapan Günaltay, ta'lim ve terbiye meselesinde etki icra etmesi açısından “çocuğun kendisi, ailesi ve sosyal çevresini” en önemli unsurlar olarak öne çıkarmıştır.⁴² Eğitimin en temel gayesini gelecekte bireyin saadet ve refahını sağlamak olarak belirleyen Günaltay, bu gaye doğrultusunda çocuğun eğitimini kimin vereceğini tartışmış, sorumluluğun öncelikli olarak ailede ve devlette olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁴³

Kendi döneminde ebeveynlerin, çocukların terbiyesine gerekli özeni göstermediklerinden şikâyet eden Günaltay, anne-babanın vazifesinin çocuğu okula göndermekle bitmediğine özellikle dikkat çeker. Her şeyden önce anne-baba, çocuğunun gelişim özelliklerini çok iyi bilmeli, bu konuda gerekli donanım ve yeterliliğe sahip olmalıdır. Maddi durumu iyi olan ailelerin, çocuklarının eğitimini cahil mürebbiyelere ücret karşılığında devretmelerini sakıncalı gören Günaltay, bu durumun ebeveynin, çocuk üzerindeki kontrol ve denetimi tamamen kaybetmesine yol açabileceğini savunmuştur.⁴⁴ Aile terbiyesi esas olup çocuk, ilk terbiyesini baba ocağında, ana kucağında almalıdır. Bebeklik ve ilk çocukluk dönemlerinde elde edilen kazanımlar ve bilgiler hayatının sonraki dönemleri için çocukta derin ve kalıcı izler bırakabilir. Aynı zamanda anne-babanın çocuğa sunacağı doğru ve etkin rol modeller, çocukta sıhhatli bir ahlak gelişimini temellerini atacaktır. Bu kritik konumu gereği aile, çocuğun ilk eğitiminin gerçekleştiği bir irfan yuvası, ebeveyn de onun ilk eğitimcileri olarak görülmelidir.⁴⁵

Sebîlürreşâd'da ta'lim ve terbiye ile ilgili yayınladığı makalelere Ağustos 1328 tarihli “Terbiye ve Ta'lim: Talim ve Terbiyenin Esasları” başlıklı yazısıyla devam eden Günaltay, bu makalesine bir öneriyle giriş yapmıştır. Buna göre, ta'lim ve terbiyeye dair esaslar konusunda bu alanda görev alan kişilerin bireysel tecrübeleri, eğitim-öğretim faaliyetlerinde uyguladıkları metotlar ve alanla ilgili sahip oldukları fikirler ortak bir noktada buluşturularak belirli bir sistemin ortaya çıkarılmasında birçok fayda olabilir. Zira her eğitimcinin farklı yollar takip etmesi, tecrübelerini farklı usullerle öğrencilerine aktarması yeni neslin uyumlu bir şekilde yetiştirilmesindeki ahengi bozacaktır. Günaltay'a göre her milletin sahip olduğu birtakım seçkin karakterler vardır. Eğitim-öğretim uygulamalarının tamamı bu

42 Uyanık, “Modernist İslamcı Bir Aydınım Geleneksel Eğitim Kurumlarına Bakışı: Medreseler, Tekkeler ve M. Şemseddin Günaltay,” 122.

43 M. Şemseddin Günaltay, “Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vezâîfi,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebîlürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 204, VIII: 406.

44 Günaltay, “Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vezâîfi,” 406.

45 Günaltay, “Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vezâîfi,” 407.

seçkin karakterlerin sayısını artırmaya dayanır. Bu amaç uğrunda atılması gereken ilk adım eğitimcilerin katılımıyla belirlenecek ortak eğitim hedefleri, metotları ve uygulamalarını pratikte sahaya yansıtmaktır.⁴⁶

Çocuğun kabiliyet ve ilgilerinin yaşadığı ve mücadele içinde olacağı çevre dikkate alınarak geliştirilmesi gerekir. Günaltay'a göre kendi döneminde okullarda uygulanan eğitim-öğretimin usulü öğrencileri sanki devlet memuru olarak yetiştirmek amacına hizmet eder tarzda tasarlanmıştır. Bu manada yaşanan çevreyi dikkate almayan, sosyal muhitten kopuk ve uzak bir yaklaşımla hazırlanmış, bu muhite adapte olmaya katkı sağlamayan ders program ve usulleri Günaltay'a göre son derece problemlidir. Zira gençlerin hayat meşgalesi sadece memuriyet ya da devlette görev almadan ibaret olmayacaktır. Ta'lim ve terbiye çocukları toplum içerisinde üstlenecekleri roller ile ne olmaları gerekli ise o hayat için hazırlamak esasından ilhamını almalıdır. Bu ilke doğrultusunda ta'lîm ve terbiye edilecek öğrenciler, hayatın her aşamasında kendi şahsiyetini, hayallerini, ideallerini, akıl ve zekâsını koruyarak yaşadığı topluma pozitif değerler katan bir birey olarak yetişebilir. Eğitim-öğretimin zorluğunu anlatırken Immanuel Kant'a ait olan bir söze⁴⁷ atıfta bulunan Günaltay'a göre "bir hayat tarzına sahip olmayı mutluluk addetmek ve bu tarz bir hayatı tercih etmek, çocukları da aynı şekilde böylesi bir hayata hazırlamak", ta'lim ve terbiyede bireysel ve sosyal anlamda dikkate alınması gereken en önemli hususlardır.⁴⁸

Ta'lim ve terbiye sürecinde siyasi iktidara düşen görevlerle ilgili olarak "Terbiye ve Ta'lim Programlarının Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifeleri" ismiyle kaleme alınıp Eylül 1328'de Sebillürreşâd'da yayınlanan makale, Günaltay'ın ta'lim ve terbiye dair meseleleri tartışıp yorumladığı beşinci makalesidir. Günaltay'a göre siyasi iktidarı elde bulundurmak eğitim-öğretim konularında tedbirler alma, düzenlemeler yapma sorumluluğunu doğal olarak beraberinde getirir. Hükümetlerin, bireylerin ta'lim ve terbiyesine müdahale etmesini onlara verilmiş bir hak olarak telakki eden Günaltay, bu hakka gerekçe olarak hükümetin, bütün toplumun menfaatini muhafaza etme vazifesini göstermektedir. Bu nedenle hem resmi mekteplerde hem de özel mekteplerde ders programlarını düzenleme ve tedrisati kontrol etme bir hükümetin temel vazifelerindedir.⁴⁹

46 M. Şemseddin Günaltay, "Terbiye ve Ta'lim: Talim ve Terbiyenin Esasları," *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebillürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 208, VIII: 482.

47 "Altından kalkamayacağımız mes'ûliyetlerin en ağır ve en müşkili ta'lîm ve terbiye meselesidir."

48 Günaltay, "Terbiye ve Ta'lim: Talim ve Terbiyenin Esasları," 482-483.

49 M. Şemseddin Günaltay, "Terbiye ve Ta'lim Programlarının Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifeleri," *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebillürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 212, IX: 70.

Toplum için iyi yetişmiş her fert bir kuvvettir. Buna karşılık kaliteli bir eğitim-öğretimden mahrum olan birey de toplum için bir o kadar sorun teşkil eder. Dolayısıyla hükümetin, genç dimağların verimli bir eğitim almaları için olanaklar yaratması aynı zamanda sosyal birlikteliğin ve hükümete olan desteğin devamı anlamına gelecektir.⁵⁰ Hükümet eliyle hayata geçecek başarılı bir program tanziminde dini ilimlere, sağlık ilimlerine, ahlak derslerine özenle yer verilmeli, vatan sevgisi ve vatana bağlılık temaları mutlaka programlarda ve müfredatta yer almalıdır.⁵¹ Nazariyat ağırlıklı bir programın hükümet tarafından tanzim edilip desteklenmesini tek başına yeterli görmeyen Günaltay, öğretilen bilgilerin pratik uygulamalarla pekiştirilmesini program tanzimi hususunda hükümetin yerine getirmesi gereken en önemli görevlerinden biri olarak görmektedir.⁵²

Ahlak Eğitimine Dair Görüşleri

Makalelerinde dönemin eğitim meselelerinin teorik temelleri, kurumsal işleyişi, sosyal etkileri gibi yönler daha fazla ağırlık vermekle birlikte Günaltay, ahlak eğitimini konu edinen yazılar da kaleme almıştır. Bu yazıların en önemlisi Günaltay'ın Sebülürreşâd'da yayınlanan ahlak eğitimi konulu tek makalesi olan Ekim 1328 tarihli "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye" isimli makaledir. Bir toplumun varlığının devamının onu oluşturan bireylerin ahlaki faziletlerle olan bağlılıklarıyla doğrudan ilintili olduğu cümlesiyle yazısına giriş yapan Günaltay'a göre, ahlaki meziyetlerden uzak olan bireyler ne seviyede tahsil görmüş olurlarsa olsunlar sosyal ahenge ve ilerlemeye hiçbir zaman istenilen katkıyı sunamazlar. Bu tarz bireylerden teşekkül eden toplum da dışarıdan muhteşem ve debdebeli göründe de gerçekte içten içe çürümeye mahkûmdur. Şu halde belki eğitim-öğretimden bile çok daha öncelikli olarak fertlere benimsetilmesi gereken şey ahlaki meziyetlerdir.⁵³

Ahlaki faziletleri öğrenip hayata taşımanın birey ve toplum için önemine işaret ettikten sonra Günaltay, ahlak eğitiminin hangi kurumlarda ve kimler eliyle verileceği sorusu üzerinde durmaktadır. Günaltay'a göre bu sorunun cevabı ahlak eğitiminde çok önemli bir çıkış noktası olup bu eğitim muhakkak surette ve öncelikli olarak ailede verilmelidir. Mektepler ve öğretmenler konuda bir önceliğe sahip değildir.

50 Pak, "Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili," 39.

51 Pak, "Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili," 32, 41.

52 Günaltay, "Terbiye ve Ta'lim Programlarının Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifeleri," 71.

53 M. Şemseddin Günaltay, "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye," *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebülürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017), aded: 215, IX: 126-127.

Ailenin ahlaki gelişim konusunda çocuğa etkisini kaçınılmaz olarak değerlendiren Günaltay, başta anne-baba olmak üzere ev ahalisinin tamamını hatta komşuları bile bu etki sahası içerisine dâhil etmiştir. Çocuk, küçük yaşlarından itibaren iletişim halinde olduğu bu kişilerin tamamından az çok etkilenir ve ahlaki gelişimi yavaş yavaş şekillenir. Dolayısıyla ahlaki gelişim açısından özellikle ilk çocukluk dönemi anne-baba tarafından basite alınmamalı, özel bir ilgiyle takip edilmelidir. Günaltay, ahlaki tarif eden ilim erbabının onu ruhta yerleşen bir meleke olarak tarif ettikleri hususunu öne çıkarmış, çocukta ahlaki meziyetlerin yerleşmesinde aile ortamında tekrar tekrar tecrübe edeceği hallerin, sonrasında okul ortamı ve sosyal çevre deneyiminin ve bu ikisi arasında bir uyum ve birlikteliğin olmasının önemine ayrıca dikkat çekmiştir.⁵⁴

Mekteplerde ahlak eğitiminin mahiyeti ve keyfiyeti Günaltay'ın üzerinde durduğu bir diğer tartışma konusudur. Ona göre ahlaka dair bilgilerin verildiği dersler medeniyetle ilgili malumatın okutulduğu derslerle bir arada verilmelidir. Zira bu iki dersin konuları arasında büyük oranda paralellik vardır. Aynı usulün Fransa'da da başarılı bir şekilde yürütüldüğünü hatırlatan Günaltay'a göre, ahlak eğitimi ve ahlak öğretimini de birbirine karıştırmamak gerekir. Mekteplerde ahlak öğretimi sadece ilgili dersin müfredatı ile sınırlıyken ahlak eğitimi diğer derslerde, teneffüslerde, her yerde ve her anda devam etmelidir. Okuma derslerinde seçilecek parçalar ahlak eğitiminden numuneler taşımalıdır. Diğer derslerin birçoğu sabır, kararlılık, kanaatkâr olma, merhamet, yardımlaşma gibi ahlaki erdemleri öğrencilere tanıtmaya vesile olabilir. Gerek derslerde gerekse mektep ortamının tamamında çocukların ahlaki gelişiminin takip edilmesini önceleyen Günaltay'a göre mektep özelinde bu konuda en önemli görev rehber öğretmenlere (mubassır) düşmektedir.⁵⁵

Günaltay'ın kronolojik olarak Sebilürreşâd dergisinde yayınlanan eğitim konulu en son makalesi Temmuz 1330 tarihli "İçtimai-i İnhitatin Sebebini Usul-i Terbiyede Aramalıdır" başlığını taşımakta ve dönemin eğitim metodolojisini konu edinmektedir. Sosyal bilimlerin esas prensiplerini terbiye usullerinden aldığını hatırlatarak söze başlayan Günaltay'a göre, bir toplumda gözlemlenen sosyal olgular o toplumun eğitim tarzının bir neticesidir. Hayat mücadelesinde başarılı olabilmek için bu mücadelenin üstesinden gelmeyi layıkıyla başarmış milletlerin eğitim metotları iyi tetkik edilmelidir. Her toplumun takip ettiği eğitim usulüne göre ilerleyeceği veya geri kalacağı hatta çöküşe geçeceğini savunan Günaltay'a göre son yüzyıllarda Batı'nın Doğu medeniyetlerine nazaran daha ileri bir seviyede olmasının nedenini

54 Günaltay, "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye," 127.

55 Günaltay, "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye," 127-128.

uyguladığı eğitim yöntemlerinde aramak gerekmektedir. Bu noktada İngiltere’yi örnek veren Günaltay, bir İngiliz gencin aldığı eğitimin seviyesi ile Müslüman ülkelerdeki bir gencin ulaştığı eğitim düzeyini misallerle karşılaştırmış ve Batı’nın eğitim metotlarındaki üstün yönleri dikkat çekmiştir.⁵⁶

Ülkede uygulanan eğitim metodunun gençleri gelecek planlaması açısından birçok yönden zaafa uğrattığını kendi tecrübelerinden hareketle ortaya koyan Günaltay, yaptığı istişare ve sohbetlerde hangi mesleği seçeceği hususunda sağlıklı bir tercih geliştirebilmiş tek bir gence dahi rastlamadığını üzülen ifade etmiştir. En zeki gençlerin bile sadece memur olmayı hedeflemesini acı bir tablo olarak yorumlayan Günaltay, bu anlayışın toplumu çöküntüye götüren en önemli sebep olarak görülmesi gerektiğini ısrarla savunur. Yaşadığı dönemde Batı’nın insana yaklaşımı ve ona verdiği değeri Doğu medeniyetlerinde görmeyen çok zor olduğunu mukayeseli bir anlatımla ortaya koyan Günaltay, Doğu ile Batı arasındaki bu boşluğu kapatılabilmenin öncelikli yolunu şimdiye kadar tatbik edilen eğitim anlayışı ve metodunda yapılacak köklü değişiklikler olarak görmektedir.⁵⁷

Sonuç

Yaşadığı dönemde eğitim-öğretim ile ilgili problemlere duyarsız kalmayan aydınlardan biri olan M. Şemseddin Günaltay, eğitim metotları, kurumları ve pratiklerine dair eksik ve yanlış olarak gördüğü hususlarda fikirlerini ve tenkitlerini etkili bir yayın organı olan Sebilürreşâd’da yayınladığı makaleleriyle gündeme taşımış; eğitim konusundaki zengin birikimini yazılarına yansıtmış, bu sayede Meşrutiyetten Cumhuriyete geçiş sürecinde gündemde olan eğitim-öğretim tartışmalarını günümüze taşımıştır. Yazılarında dönemin eğitim kurumları olan mektepler ve medreselerin yanı sıra, usul-i terbiye, talim ve terbiye meselesi, talim ve terbiyede ebeveynin rolü, talim ve terbiye programları, tedrisat ve terbiye-i ahlakiye gibi konulara ve bu konulara ilişkin problemlere sıklıkla yer veren Günaltay, makalelerini diyalektik bir üslupla kaleme almıştır. Günaltay’ın eğitim öğretimle ilgili ele aldığı problemler incelendiğinde onun “kurumsal yapı (okullar ve aile), metodoloji, eğitim-öğretim politikaları, program, müfredat, öğretmenler, sağlık eğitimi ve ahlaki terbiye” konularında dönemin siyasi idaresine ve anne-babalara sert eleştiriler yönelttiği görülür. Güncel eğitim-öğretim tartışmalarının da aşağı yukarı bu konular etrafında şekillendiği ve yoğunlaştığı düşünüldüğünde

56 M. Şemseddin Günaltay, “İçtimai-i İnhitatin Sebebini Usul-i Terbiyede Aramalıdır,” *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2018), aded: 305, XII: 319.

57 Günaltay, “İçtimai-i İnhitatin Sebebini Usul-i Terbiyede Aramalıdır,” 320; Pak, “Sebilürreşâd ve Sırât-ı Müstakim Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili,” 37.

Günaltay'ın yazılarının günümüze en önemli mesajı, eğitim-öğretimin problemleri konularının dönemlere göre çok büyük farklılıklar arz etmediği gerçeğidir.

Kendi döneminde ailede eğitim ile ilgili en problemleri hususunda, çocuklarının eğitimi konusunda duyarlı ve sorumluluk sahibi ailelerin sayısının giderek azalması olduğunu dile getiren Günaltay, çocuğun eğitiminde sorumluluğun öncelikli olarak ailede ve devlette olduğunu özellikle vurgulamıştır. Çocuklarının eğitimi hususunda sorumluluk sahibi bireyler olarak hareket etmeyen anne-baba örneklerine günümüzde de sıklıkla rastlanmaktadır. Anne-babanın vazifesinin çocuğu okula göndermekle bitmediğine vurgu yapan Günaltay'a göre bu meselenin üstesinden gelmenin ilk adımı anne-babanın çocuğunu tanımasıdır. Çağdaş psikoloji ve pedagojinin daha bir ehemmiyetle üzerinde durduğu çocuğun gelişim özelliklerinin ebeveyn tarafından çok iyi bilinmesi hususunda günümüzde farkındalık giderek artmaktadır. Eğitimi kimliğiyle yaşadığı dönemde bu konunun önemini kavramış olan Günaltay, farklı yazılarında konuyu birden çok defa inceleme ihtiyacı duymuş, çocuklarını doğru yetiştirme hususunda günümüz anne-babalarına yol göstermiştir. Yine anne-babanın çocuğa sunacağı doğru ve etkin rol modellerin önemini hatırlatan Günaltay, modern pedagojinin en esaslı meselelerine dair önemli ipuçlarına yazılarında yer vermiştir. Anne-babanın ardından eğitim sürecinde sorumluluk üstlenmesi gereken ikinci kurumun devlet olduğunu hatırlatan Günaltay, eğitim-öğretim konularında tedbirler alma, düzenlemeler yapma sorumluluğunun doğal olarak siyasi iktidara ait olduğunu belirterek eğitim-siyaset ilişkisinin diyalektik bir olgu olduğuna işaret etmektedir.

Pedagoğların birçoğunun çocukların genel mekteplerde eğitim almalarını, şahsiyetlerinin sağlıklı gelişimi için daha isabetli gördüklerini kaydeden Günaltay, kendi düşüncesinin de bu yönde olduğunu ifade ettikten sonra gerekli şartlara ve imkânlarla haiz bir mektepte öğrenim görmeyen aile içinde ve bireysel olarak öğrenim görmeye tercih edilmesinin daha doğru olacağını savunur. Kanaatimizce bu görüş son derece yerinde ve isabetlidir. Okulun, çocuğun sosyalleşmesinde aileden sonra ikinci önemli kurum olduğu dikkate alındığında özel ve bireysel eğitimden ziyade sınıf ortamında gerçekleştirilen eğitim faaliyetinin çocuğun sosyalleşmesi adına daha öncelikli görülmesi gerekir. Günaltay'a göre, mekteplerde okutulacak derslerin tespit ve tertibinde ya öğrencilerin durumu ya da okutulacak derslerin durumu dikkate alınmalıdır. Mektep programlarının tanziminde “konuların seçimi, öğretimin zamanı, ilimler arasındaki münasebete ve öğrencilerin yaşlarına göre tertip ve tanzimi, öğrencilerin yeteneklerine en uygun metodun uygulanması” gibi ilkelerin esas alınması önemlidir. Bireysel farklılıkların etkisini en aza indireyecek bir program, öğrencilerin ortalama öğrenme kapasitesi ve zekâ seviyesi temelli oluşturulmalıdır. Günaltay'ın bu görüşleri, ders içerikleri ve müfredatın oluşturulmasında öğrencinin

durumunun merkeze alınması noktasında son derece pedagojik ve hümanist bir yaklaşım gibi görünmekte olup eğitim-öğretimde son dönemlerde uygulanan ve öğrenci merkezli olmayı esas alan yapılandırmacı yaklaşımı akla getirmektedir.

Günaltay'ın Sebülürreşâd'da yayınlanan yazılarına yansıttığı önemli tespitlerden birisi de geleneksel bilgi birikiminin eğitim-öğretim süreçlerinde hak ettiği yeri almasıdır. Her milletin toplumsal kompozisyonu ile eğitim-öğretim tarzı arasında kopmaz bağlar olduğunu hatırlatan Günaltay'a göre ta'lim ve terbiyede toplumsal olayları tetkik etmek, teamül ve örfleri dikkate almak, tecrübelerden yararlanarak birtakım usul ve kurallar belirlemek çok önemlidir. Bu manada geleneksel birikimi değerlendirmek eğitim-öğretim uygulamalarının en kuvvetli enstrümanıdır. Eğitim-öğretim sürecinde uygun ve sabit bir metodun takip edilmemesi, öğrencilere bilginin kısıtlı aktarılmasına sebep olmasının yanı sıra kimi zaman da gereğinden fazla ayrıntılara yer verilmesi problemine zemin hazırlamaktadır. Günaltay'a göre belirli bir hedef tayin edilmeden farklı metotların kullanılması, eğitim-öğretim sürecinden elde edilmesi beklenen verimi azaltacak en önemli husustur. Ta'lim ve terbiyeye dair esaslar konusunda bu alanda görev alan kişilerin bireysel tecrübeleri, eğitim-öğretim uygulamaları ve alanla ilgili sahip oldukları fikirler ortak, sabit ve belirli bir eğitim metodunun ortaya çıkarılmasını sağlayabilir. Mekteplerde ahlak eğitiminin mahiyeti ve keyfiyeti Günaltay'ın üzerinde durduğu bir diğer tartışma konusudur. Ahlak öğretimi sadece ilgili dersin müfredatı ile sınırlıyken ahlak eğitimi diğer derslerde, teneffüslerde, her yerde ve her anda devam etmelidir. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Günaltay, Sebülürreşâd'da yayınlanan makalelerinde dönemin eğitim-öğretim ile ilgili birçok problemine temas etmiş, eğitimci birikimiyle ve bir aydın gözüyle farklı çözüm önerilerinde bulunmuş, döneminin eğitime dair aktüel sorunlarını yazılarına ustaca yansıtmıştır. Yaşadığı dönemde eğitim-öğretim teori ve pratikleri ile ilgili mevcut duruma dair bu esaslı tespitlerle Günaltay, her dönemin eğitimcilerine önemli mesajlar vermektedir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Ayrancı, İlhami. "M. Şemseddin Günaltay'ın Fikirlerinde Meydana Gelen Değişiklikler." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no: 7 (2015): 145-157.
- Ceyhan, Abdullah. *Sırat-ı Müstakim ve Sebülürreşâd Mecmuaları Fihristi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslamcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay." *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, no. 7 (2007): 73-89.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Tek Parti Döneminin İslamcı Başbakanı: M. Şemseddin Günaltay." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 2 (1998): 437-444.

- Çetinkaya, Bayram Ali. *Türkiye 'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Gökbel, Ahmet. "M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı]*, no. 5 (2000): 33-44.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "İçtimai-i İnhitatin Sebebini Usul'ü Terbiyede Aramalıdır." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Medreselerin İslahı Hakkında İtiraf ve Eşhadcılara." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Mektep Programlarının Tanziminde Nazar-ı İtibara Alınacak Esaslar." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Mekteplerde Hıfzıssıhha ve Terbiye-i Bedeniye." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Mekteplerde Tedris Olunacak Ulûmün Tertibi (Terbiye ve Talim)." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Müessesat-ı İlmiyeden: Mekatip ve Medaris." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Talim ve Terbiye Meselesi." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Talim ve Terbiyede Ebeveynin Zeaifi." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Talim ve Terbiyede Mektepler (Terbiye ve Talim)." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Talim ve Terbiyede Mektepler II (Terbiye ve Talim)." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye (Terbiye ve Talim)." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Terbiye ve Talim Esasları." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Terbiye ve Talim Programlarının Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifeleri." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin. "Terbiye-i İçtimaiye Prensipleri (Terbiye ve Talim)." *Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sebilürreşâd Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2017.

- Gürkan, Menderes. “Şemseddin Günaltay’ın (1883-1961) İctihada İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme.” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no. 6 (2005): 347-68.
- Kenan, Seyfi. “Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme.” *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, no. 41 (2013): 1-31.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. Ankara: MEB Yayınları, 1974.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Özüçetin, Yaşar. “M. Şemseddin Günaltay’ın Hayatı, İlmi, İdari ve Siyasi Faaliyetleri.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi: The Journal of International Social Research*, no. 38, (2015): 413-449.
- Pak, Süleyman. “Sebülürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tespit ve Tahlili.” Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Şahin, Kamil. “Günaltay, Mehmet Şemseddin.” *DİA*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Uyanık, Necmi. “Modernist İslamcı Bir Aydın Olarak M. Şemseddin (Günaltay) ve Eğitim Kurumlarına Bakışı.” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 4 (1999): 213-235.
- Ünlü, Sacide. “Sırât-ı Müstakîm ve Sebülürreşâd Dergilerine Göre Medrese Eğitiminde Gelişmeler.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997.
- Yıldırım, Ercan. “Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemseddin Günaltay’ın İslamcılığı.” *Umran Dergisi*, no. 235 (2014): 1-15.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 04.04.2019
Revizyon Talebi: 14.06.2019
Son Revizyon Teslimi: 15.07.2019
Kabul: 13.11.2019

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Fas'ta İslami Hareketler (1975-2010)*

Neslihan Er¹

Öz

Bir ülkedeki sosyal yapı ve ağların şekillenmesi ve gelişmesi, şüphesiz dinî topluluk ve grupların katkıları ile gerçekleşmektedir. Toplumun inanç yapısını ve yaşamını yabancı etkilerden korumada bu gruplar önemli rol oynamaktadır. İslam dünyası geniş bir coğrafyaya yayılan çok sayıda bağımsız millî devleti ihtiva eder. İslam ülkeleri siyasî ve tarihî birikim ve deneyimlerine göre birbirinden farklı devlet sistemlerini ve hükümet biçimini benimsemiş veya geliştirmiştir. 1970'li yıllar itibarıyla Arap dünyasında doğan çağdaş İslamî hareketlerin hemen hepsi, toplumun siyasî anlayışından hareketle, toplumsal yaşamın bütününe kapsayan siyasî ideoloji olarak İslam'ı öncelemişlerdir. Bu düşünceden yola çıkarak, makalede Fas'taki İslamî hareketler ele alınmıştır. Giriş kısmında modernizm ve modernite kavramları çerçevesinde İslamî hareketlerin ortaya çıkış sebepleri ve gelişimi incelenmiştir. İlk bölümde Fas'ta din devlet ilişkileri bağlamında İslamî hareketlerin konumu açıklanmıştır. İkinci bölümde genel anlamıyla İslamî hareketlerin tasviri yapılmış ve son bölümde öne çıkan İslamî hareketler tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Modernite, Modernleşme, Dini grup, Fas, İslami hareketler

Islamic Movements in Morocco (1975-2010)

Abstract

The formation of social structures and networks in a country and their development are undoubtedly made with the contributions of religious communities and groups. Religious groups play an important role in protecting society's belief structure and life from foreign influences. The Islamic world contains a large number of independent national states spreading over a wide geography. Islamic countries have adopted or developed different state systems and forms of government according to their political and historical accumulation and experience. By the 1970s, almost all of the contemporary Islamic movements born in the Arab world prioritized Islam as a political ideology covering the whole of social life, based on the political understanding of society. From this point of view, the article deals with Islamic Movements in Morocco. In the introduction section, the reasons for and development of Islamic movements within the framework of modernism and modernity concepts are examined. In the first section, the position of Islamic movements in Morocco in the context of religious state relations is explained. In the second section, Islamic movements are given a general overview, and in the last section, the most prominent Islamic movements are introduced.

Keywords

Modernity, Modernization, Religious group, Morocco, Islamic movements

* Bu çalışma, Prof. Dr. Zeki Aslantürk'ün danışmanlığı altında tamamlanan Moderniteyi İslamlaştırma Projesi: el Adl ve'l İhsan Cemaati Modeli (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

1 Sorumlu Yazar: Neslihan Er (Dr.) T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Manevi Danışman, İstanbul, Türkiye.
E-posta: nesli_er@hotmail.com ORCID: 0000-0003-3434-5253

Atf: Er, Neslihan. "Fas'ta İslami Hareketler (1975-2010)." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 433–455.
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0009>

Extended Summary

As a social phenomenon, religion is inevitably associated with culture, economy, politics, and social life. For this reason, it is not possible to deal with and understand Islam independently of the social, cultural, political and economic structures and transformations that Muslims have formed over a period of 1400 years. Internal dynamics as well as external factors play an important role in the formation of these structures and transformations. When we examine the factors that have led to these changes in the Islamic world, we see Westernization and modernization as one of the main factors that is giving rise to the transformation of today's Muslims. Muslim societies do not have a pattern of living independent of events in the West. In order to protect the belief structure and life of the society from foreign influences, congregations and religious groups among Muslims play an important role.

Since the time that Westernization began to bring about phenomena such as modernization and secularization, Muslim intellectuals have been producing a multifaceted movement of thoughts and ideas against these influences. How to position and understand Islamic thought in the modernization process has been the main problem of these thinkers. The Islamic movements, which are organized in and around of Islamic doctrines emerged in the modernization process and were created by the influence of these thinkers. If social events affecting the formation of Islamic movements are examined, it can be seen that universal values, such as human rights and freedoms, which the world has agreed upon, are transformed by the worldview called modernism into instrumentalized values that serve personal interests or the interests of powerful societies and groups.

While Islamic movements think that the effects of modernism cause harm, the expansion of freedom in the fields of thought, expression, broadcasting and propaganda, civilization and democratization etc., which provide access to a local and global audience through educational and media organizations, are trying to take advantage of new opportunities within the modernization process. In particular, democratization, free market economy and competitive institutionalization, as well as the shrinking of the state's monopoly in the fields of economy, education and media, have led to the continuous expansion of opportunity areas for religious groups, and Islamic movements are trying to evaluate the opportunity areas opened.

Nearly all of the contemporary Islamic movements that emerged in the Arab world in the 1970s prioritized Islam as the political ideology that encompasses the whole of social life, and argued that the ideal society should not only be made up of Muslims, but also its administrative structure should be Islamic. It is clear that there is an interaction between Islamic movements in the Islamic world. It is necessary to recognize the religious movements in Islamic countries, which have come to the forefront of the protection and development of Islamic cultural heritage, for Muslims to come together around this

heritage and to develop ties between them in every field. From this point of view, Islamic movements in Morocco are discussed in terms of contributing to the Turkish literature of sociology of religion. The scope of the article consists of the establishment, structure, leaders and spheres of influence of Islamic movements. The aim of the research is to contribute to the development of cultural and social relations among Islamic countries. As a result, the aim of this study is that the researchers working on disciplines such as sociology, history, political science or anthropology will be the source of understanding of the region. In this way, the Islamic movements in Morocco are introduced from a historical and political perspective and a comparison with Turkey and other Islamic countries is presented.

Islamic movements in Morocco are typically structures that posit themselves in the struggle against injustice, disruption of traditions, and the perversion of repressive powers. They therefore argue that Muslims should return to the Qur'an and Sunnah, that is, Shariah, and refuse to allow imported and imposed models in cultural, social and political terms. On the basis of the thought of religious movements, modernity in general is accepted only in terms of technical development. However, the idea of protecting society from the perverted Western influence that has led to a new ignorance prevails. In Morocco, the point where radical or moderate Islamic movements converge is to make the society devout, in other words, they use the formation as a tool to bring their religious missions to society.

Islamic movements in Morocco are trying to break the idea of the universality of Western culture by criticizing the issue of individualization, modernity and Western-style life. In Morocco, it is necessary to address international Islamic movements and those confined to the national region in separate scopes. National movements are also divided into two: movements that are opposed to the regime and those that adapt to the government. When the Islamic movements in Morocco are examined closely, it is understood that they are not violent and their general tendencies are not strict. Religious movements in Morocco have used the experience of religious movements in other Islamic countries as a kind of 'laboratory'. Their aim is not to repeat the errors and dangerous deviations they observe. The principle of gradualism, which they accept in the awareness of internal and external, institutional and mental barriers, as well as non-violence, is a common feature of all Islamic movements in Morocco. That is why the religious movements in Morocco are far from utopian approaches which have been seen in many experiences in the other parts of Islamic world. As a result, the Islamic movements in Morocco can be considered quite original.

Fas'ta İslami Hareketler

Giriş

Bir ülkedeki sosyal yapı ve ağların şekillenmesi ve gelişmesinde aktif rol oynayan unsurların başında dinî grup ve topluluklar gelmektedir. Sosyal bir olgu olan din, her sosyal olguda olduğu gibi kaçınılmaz bir biçimde kültür, ekonomi, siyaset vb. sosyal hayatı oluşturan tüm alanlarda yansımalarını bulmaktadır. Bu alanlardan özellikle inanç sistemi ve düşünce yapısı ile siyaset ve ekonomik gelişme arasındaki bağ belirgin bir görünüm arz etmektedir.¹ Bu nedenle İslam'ı Müslümanların yaklaşık 1400 yıllık bir süreçte oluşturdukları sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik yapı ve dönüşümlerden bağımsız bir şekilde ele almak, anlayabilmek mümkün değildir. Söz konusu yapı ve dönüşümlerin oluşmasında ise iç dinamikler olduğu kadar dış etkenler de önemli rol oynamaktadır.

İslam dünyasında bu değişimlere yol açan etkenleri incelediğimizde, günümüz Müslümanlarının yaşadığı ve yaşamakta oldukları dönüşüme neden olan temel unsurlar arasında Batılılaşma ve modernleşmeyi görmekteyiz. Müslüman toplumlar Batı'da gerçekleşen olaylardan bağımsız bir yaşama desenine sahip değildir. Sömürge faaliyetlerinden itibaren Batı, kendi kültür ve medeniyet kodları İslam dünyasına transfer edilmesi konusunda oldukça kararlı bir çaba içerisinde bulunmuştur.² Toplumun inanç yapısını ve yaşamını yabancı etkilerden korumada ise Müslümanlar arasında oluşan cemaatler ve dinî gruplar önemli rol oynamışlardır.

Müslüman toplumlarda, Batı etkisi ve Batı temelli olan modernite birçok direniş çevresi oluşturmuştur. Bunun sonucu toplumsal eşitsizlikleri ve ahlaki çöküntüleri öze dönüşün (köken mitolojisinin) çözmesi beklendiğinden, ona doğru bir gerileme söz konusudur.³ Kökenle ilgili mitler, dünyanın yaratılışıyla bağlantılıdır ve kökene dönüş isteğini de içinde barındırmaktadır. Kökene dönüş, yaratılışın güçlü, anlamlı, kutsal anına geri dönüşü içerdiği için önemli bir mit halini almıştır. Çünkü kökene dönüşü çeşitli törenlerle gerçekleştiren insan, kutsal zamanda ve mekânda kutsal güçten de faydalanmaktadır.⁴ Daryush Shayegan aşağıda yer verilen ifadeleri bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:⁵

- 1 Meriç Pehlivan, "Din-Ekonomi İlişkisi ile Bu İlişkinin Toplumsal ve Bireylerin Davranışlarındaki Yansımaları," *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3, no. 6 (Güz 2016): 13–35.
- 2 Necdet Subaşı, "Türkiye'de Din, Dinî Toplumsallıklar ve Din Sosyolojisi," *Sosyoloji Konferansları* 52 (Şubat 2015): 395.
- 3 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, 5. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 11.
- 4 Eliade Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, 2. Baskı (İstanbul: Simavi Yayınları, 1993), 37.
- 5 Shayegan, *Yaralı Bilinç*, 11.

“Bence bu rahatsızlık, en geniş anlamıyla modernitenin anlaşılabilmesi ya da başka bir deyişle sindirilememesinden kaynaklanmaktadır; modernite hiçbir zaman, olduğu haliyle, kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; hep geleneklerimizde, yaşam ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir.”

Son yüzyıllarda Batı’da oluşan ve sonuçları günümüz dünyasını etkileyen dinî, ilmî, ekonomik ve askerî vs. alanlardaki gelişmeler doğrultusunda küresel bir dönüşüm süreci başlamıştır.⁶ Müslümanlar dâhil neredeyse dünyanın tamamı, Batıda oluşan bu hızlı gelişmelerin etkisi altında kalmıştır. Bu durum diğer toplumları siyasî ve ekonomik olarak Batı’ya bağımlı hale getirmiş, yaşam ve düşünce olarak Batı’yı örneklemeye zorlamıştır. Batılılaşma; modernleşme ve sekülerleşme gibi olguları da beraberinde getirdiğinden dolayı, Müslüman entelektüeller bu etkilere karşı çok yönlü düşünce ve fikir akımları üretmişlerdir. Modernleşme sürecinde İslam düşüncesinin nasıl konumlanacağı ve anlaşılacağı bu düşünürlerin temel problemi olmuştur. İslam’ı referans alan örgütlü oluşumlar olan İslamî hareketler de burada ortaya çıkmıştır ve bu düşünürlerin etkileriyle oluşmuştur.

Dinî örgütlerin oluşumunu Bilgiseven şu şekilde açıklamaktadır:

“İnanç ne kadar tabiat faktörlerinin ve çevrenin etkisi altında, sıhri kuvvetlerden, ataların ruhundan veya tabiat tanrılarından yardım görme fikrine dayanmışsa, inançla ilgili müesseseler de o nispetle çevrenin ve sosyal şartların yarattığı ihtiyaçlara göre değişen mekanik müesseseler olmuştur. Müessese, beşeri ihtiyaçları tatmin için gerekli faaliyetleri insan cemiyetinin teşkilatlandırmasına, yönlendirmesine ve icra etmesine yarayan sosyal mekanizmalar olarak tanımlanmaktadır. Cemaat ise müşterek hayatın bütün şartlarını paylaşan insanlardan oluşan kapalı gruptur.”⁷

Dinî grup veya hareketlerin oluşum ve değişiminin anlaşılabilmesi için toplumsal değişimle dinin karşılıklı ilişkilerinin incelenip anlaşılması zorunluluk arz etmektedir.⁸ İslamî hareketlerin oluşmasına etki eden toplumsal olaylar incelendiğinde, öncelikle dünyanın üzerinde uzlaşmış olduğu insan hak ve özgürlükleri gibi evrensel değerlerin, modernizm olarak adlandırılan dünya görüşü tarafından, kişisel çıkarlara veya güçlü toplum ve grupların menfaatlerine hizmet eden araç değerlere dönüştürüldüğü görülmektedir. Buradaki temel düşünce, modernizmin gerçekliği rasyonel ve deneysel olgularla sınırlaması, bireyselliği esas alması, dinî ve manevi değerleri geri plana atması ve kişilerin veya seçkin-güçlü grupların çıkarlarına hizmet

6 Daha detaylı bilgi için bkz. İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, 1. Baskı (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1996).

7 Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 1. Baskı (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985), 265–266.

8 Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din,” *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 1. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 271.

etmektedir.⁹ Bu yaklaşım süreç içerisinde insanlığa sömürge hareketleri, bitmek bilmeyen savaşlar, etnik ve ekonomik terör ve çevre felaketleri gibi problemleri getirmiştir. İslamî hareketler bu olumsuzluklara modernizmin neden olduğu fikrine dayanarak, bugün renk, ırk ve dil farkı gözetmeksizin; yüce yaratıcının vermiş olduğu nimet, iyilik ve güzelliklerden bütün insanların yararlanmasını hedefleyen; akıl ve bilimin verileriyle birlikte nebevî gelenekten beslenen yeni bir medeniyete muhtaç olduğunu savunmaktadırlar.¹⁰

İslamî hareketler bir yandan modernizmin getirdiklerinin zarara neden olduğunu düşünürken, diğer yandan Modernleşme süreçleriyle birlikte, düşünce, ifade, yayın ve propaganda gibi alanlardaki hürriyetlerin genişlemesi, eğitim ve medya kuruluşları kanallarıyla yerel ve küresel bir izleyici kitlesine erişim imkânı sağlayan sivilleşme ve demokratikleşme vb. yeni fırsat alanlarından yararlanmaya çalışmaktadırlar. Özellikle demokratikleşme, serbest piyasa ekonomisi ve rekabete dayalı kurumsallaşma ile devletin ekonomi, eğitim ve medya alanlarındaki tekelden vazgeçerek gittikçe küçülmesi, dinî gruplar için fırsat alanlarının sürekli genişlemesine neden olmuş, İslamî hareketler de açılan fırsat alanlarını değerlendirme çabasıdadır. Dinî kurumlar sivilleşmenin oluşturduğu fırsatlardan yararlanmakta, örgütlenmekte, kaynak yaratmakta ve küresel ölçekte rekabet ederek mensuplarını, toplumsal ve siyasal yaşamı etkilemeye çalışmaktadırlar.¹¹

Gelişmekte olan İslam ülkeleri genellikle Modernizm ve Popülizm arasında sıkıntılı bir ikileme karşılaşmaktadırlar. Modernizm refah ve gücün anahtarıdır, ancak yerel kimliğin reddini ve yabancı bir modelin otoritesinin kabulünü gerektirir. Popülizm ise az gelişmiş kitlelerin, *kavim, ulus* ve benzerlerinin idealleştirilmesini teşvik eder. Bir tarafta gelişme, kendini dönüştürme ve bunun için yerel gelenekleri küçümseme ve reddetme, diğer tarafta kültürel kimliği, askeri ve ekonomik güçsüzlük pahasına sürdürme arasındaki bu ikilem, İslam dünyasında geri kalmışlık durumunun genel ifadesidir.¹² Diğer yandan, Aydınlanma döneminden bu yana tarihin yönü ‘dini olanın sonu’nu göstermiştir. Laikleşme hareketiyle paralel olarak, 19. Yüzyılın sonu ve 20. Yüzyılın başı dünyada dini olanın geri dönüşü ve Arap-İslam dünyasında İslamcılığın yükselişi damgasını vurmuştur.¹³ Dünyada

9 Hulusi Arslan, “Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm,” *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 2 (Güz 2010): 55.

10 Arslan, “Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm,” 41.

11 Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası,” *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 109.

12 Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 130–131.

13 Okacha Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 1. Baskı (Paris: L’Harmattan, 2007), 11.

dini hareketlerin yayılması sosyolojik düşünce için teorik bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Nitekim çok sayıda din sosyoloğu (örn. Berger ve Luckman) dini hareketlerin çıkışını sekülerleşme sürecinin ve modern toplumlarda inananların bireyselleşmesinin ürünü olarak değerlendirmektedir.¹⁴

Dinî hareketlerin ivme kazanması, maneviyat ve anlam arayışının sonucu olarak yeni dinî hareketlerinin ortaya çıkması veya geleneksel dinlerde görülen ihya hareketleri, modernleşme ve sekülerleşmeye paralel olarak dinin yok oluşu veya ölümü iddiasını savunan tezlerin eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Jeffrey Hadden ve Rodney Stark gibi, 1960'larda sekülerizasyon kuramını savunan, yani modernleşmenin genişlemesi ve yükselişiyle dinin toplumsal hayattan çekileceğini ve önemini kaybedeceğini savunanların bir kısmı, yeni gelişmeler ve verileri göz önüne alarak bu görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmiştir.¹⁵ Berger'e göre sekülerleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkilerini içeren literatürün büyük çoğunluğu esas itibarıyla yanlışlıklar içermektedir.¹⁶ Modernleşme zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olmamıştır.

Avrupa dışına bakıldığında oldukça farklı modernleşme süreçleri, laiklik projeleri ve uygulamaları bulunduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel olarak kabul gören modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının İslam dünyasındaki gelişmeleri ne kadar açıklayabildiğini görmek için İslam coğrafyasındaki farklı deneyimlerin ele alınması gerekmektedir. Nitekim İslam ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleri ile ilgili akademik literatürde yapılan tartışmalar, İslam ülkelerinde laikliğin, doğup yayıldığı Batı ülkelerinden farklı bir gelişim izlediğine işaret etmektedir.¹⁷ Batı modernitesinin Arap dünyasına nüfuz etmesi Müslüman toplumların yaşam şekillerini dönüştürmeye başlamıştır. Sanayileşme, şehirleşme ve sosyal tabakaların oluşumunu doğurmuştur. Dinî yönetimin yerine Ulus Devlet yönetimi yaygınlaşmıştır. Müslüman Kardeşler gibi reformcu hareketler; moderniteyi kabul etmiş ve Arap toplumlarının İslamî kimliklerini koruyarak Avrupa'ya karşı teknolojik geri kalmalarını telafi edebilmeleri için dinleriyle modernizmi uzlaştırmaları gerektiğini düşünmüşlerdir.¹⁸

14 Daniele Hervieu-Léger, "La Sociologie des Religions en France," *La Sociologie Française Contemporaine*, haz. Michel Berthelot (Paris: PUF, 2000), 241.

15 Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası," 112.

16 Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 107.

17 Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası," 110.

18 François Burgat, *L'Islamisme en Face*, 1. Baskı (Paris: La Découverte, 1995), 117.

Avrupa'nın yaşadığına benzer bir reform süreci geçirmediğinden, Ulus devletlerin kurulmasıyla dinî ve siyasî otoritenin birbirinden tamamen ayrıştığı İslam ülkelerinde laiklik, dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. İslam dünyası geniş bir coğrafyaya yayılan çok sayıda bağımsız ulus devlete sahip olmanın yanında, siyasî ve tarihî birikim ve deneyimlerine göre birbirinden farklı devlet sistemlerini ve hükümet biçimini benimsemiş veya geliştirmiştir. Nitekim günümüz İslam coğrafyasının büyük bir bölümünü teşkil eden Arap ülkeleri arasında İslam'ın Vahhâbî yorumunu bir devlet politikası olarak benimseyen ve şeriatı uyguladığını savunan Suudi Arabistan'ın monarşi rejiminden dini, şahsi bir inanca indirgeyerek devlet işlerinden tamamıyla uzak tutan uygulamaları benimseyen Baas Partisi ideolojinin hâkim olduğu Suriye gibi laik görüntüsü veren rejimlere kadar uzanan bir çeşitlilik bulunduğu göze çarpmaktadır.¹⁹

1970'li yıllar itibariyle Arap dünyasında doğan çağdaş İslamî hareketlerin hemen hepsi, toplumun siyasî anlayışından hareketle, toplumsal yaşamın bütününe kapsayan siyasî ideoloji olarak İslam'ı önelemiş ve ideal toplumun yalnızca nüfusunun Müslümanlardan oluşan bir toplum değil, idarî yapısının da İslamî olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşünceden hareketle, hiçbir Arap ülkesinin İslamî olduğu söylenemez, çünkü İslamî hareketlerin savunduğu ideoloji parlamenter demokrasi, askerî rejim ve monarşiyi reddetmektedir.²⁰ Din sadece kültürel alanla sınırlı kalmamalı ve toplumun tamamını yani toplumsal, siyasi, iktisadi ve entelektüel düşüncüyü kapsamalıdır. Bunun yanında, İslamî hareketler laik devlet başkanlarını reddederken, toplumun her alanında yeni İslamî anlayışı yaymada büyük rol almakta ve Şeriat uygulandığında, toplumsal adaletin hüküm süreceğini ve halkın ilahî düzeni kabul edeceğini savunmaktadır.²¹

İslam dünyasında gelişen İslamî hareketler arasında bir etkileşimin olduğu açıktır. İslam ülkelerinde oluşan ve İslam kültür mirasının korunup geliştirilmesi konusunda ön plana çıkmış dinî hareketleri tanımak, bu miras etrafında Müslümanların bir araya gelmeleri ve aralarındaki bağları her alanda geliştirmeleri için gereklidir. Buradan hareketle çalışmada, Türk din sosyolojisi literatürüne katkı sağlaması açısından, Fas'ta İslamî hareketler ele alınmıştır.

Makalenin kapsamı öne çıkan İslamî hareketlerin kuruluşu, yapısı, liderleri ve etki alanlarından oluşmaktadır. Çalışma dinî gruplar sosyolojisi araştırmaları

19 Küçükkan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası," 109–128.

20 Fabienne Samson, *Les Marabouts de l'Islam Politique*, 1. Baskı (Paris: Editions Karthala, 2005), 205.

21 Samson, *Les Marabouts de l'Islam Politique*, 215–218.

alanında çalışmış isimler üzerinden ele alınmıştır. Araştırmanın amacı İslam ülkeleri arasındaki kültürel ve sosyal ilişkilerin geliştirilmesine katkı sağlamaktır. Sonuç olarak bu bölge üzerine sosyoloji, tarih, siyaset bilimi ya da antropoloji gibi disiplinlerde çalışan araştırmacılara çalışmamızın bölgenin anlaşılmasına kaynaklık teşkil etmesi hedeflenmektedir. Bu şekilde Fas'taki İslamî hareketler tarihi ve siyasi açıdan tanıtılmış; Türkiye ve diğer İslam ülkeleriyle karşılaştırma olanağı sunulmuştur. Araştırmamızın konusuyla ilgili Kuzey Afrika ve Avrupa'da yapılmış ve Fas'la ilgili İslamî hareketlere değinen çalışmalar incelenmiştir.

Fas'ta Dini Hareketlerin Oluşumu

İslamî hareketler; genelde, adaletsizlik, geleneklerin bozulması ve baskıcı iktidarların gerçekleri saptırmasına karşı verilen mücadeleye kendilerini konumlayan yapılarıdır. Bu nedenle, Müslümanların Kur'an ve sünnete, yani şeriata dönmesi gerektiğini ve kültürel, toplumsal ve siyasî anlamda ithal edilmiş ve dayatılmış modellere izin vermemelerini savunmaktadır. Dinî hareketlerin düşünce temelinde, genel olarak modernite sadece teknik gelişme anlamında kabul görmektedir. Buna karşın, toplumu yeni bir Cahiliyeye sürükleyen sapkın Batı etkisinden koruma fikri hâkimdir. Dinî hayatı, sosyal hayatı ve siyaset alanını yakından ilgilendiren bu husus, İslamî hareketlerin söylemlerinde, demokrasinin kabulü ve reddi arasında bir uzlaşım sentezinin yer almasıyla sonuçlanmaktadır.²²

1990'lardan itibaren siyasal İslam, Fas'ın devlet sahnesinde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. İslamî hareketler siyasi katılım özelemleriyle monarşiye karşı yoğun bir meydan okuma gerçekleştirmiş ve bu süreçte kendilerine doğrudan rejimi muhatap almışlardır. Bu durum zorunlu bir biçimde monarşinin tehdit edildiği anlamına gelmese de İslam, açık bir şekilde, yönetim ve demokrasi arasında bir sorunsal haline dönüşmüştür.²³

Bir hareketin örgütlenme biçimi onun sınıflandırılmasını, yapısını ve en çok önem verdiği konuları anlamayı sağlar. Bazı hareket veya akımın hiçbir organizasyonu yoktur. Bu akımların taraftarlarını bir araya getiren nedenler savundukları fikirlerde yatmaktadır. Örneğin, selefler yapılaşmış veya hiyerarşileşmiş bir hareket şeklinde oluşmuşlardır. Sempatizanlar düşünceleri doğrultusunda kendilerini bu akımdan görmektedir. Fas'ta iktidarı hedefleyen İslamî hareketlerin niteliğinin yapılaşmış örgütsel modellerinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bazı grupların siyasî adlandırmaları reddetmeleri ve kendilerini bir düşünce ekolü/hareketi ve/veya

22 Jean Audibert, *Jamais Je n'ai Cessé d'Apprendre l'Afrique*, 1. Baskı (Paris: Editions Karthala, 2006), 191–192.

23 Malika Zeghal, *Les Islamistes Marocains*, 1. Baskı (Paris: La Découverte, 2005), 7.

medeni bir misyon sahibi olarak tanımladıkları görülüyorsa da, Fas iktidarında kendilerine yer arayışları onların siyasi parti şeklinde örgütlenmelerine neden olmaktadır.²⁴ Demokratik dönüşüm ile İslamî akımlar çeşitlenince Fas rejimi, İslamcı hareketlere karşı farklı bir strateji geliştirmiştir. Radikal eğilimlileri uzaklaştırmış ve ılımlı olanlarını siyasi sisteme dâhil etmiştir.²⁵

Ernest Gellner, Fas toplumunun derin dini ve mistik geleneklere dayandığını ifade etmektedir. Fas monarşisinin kendisi İslam düşüncesine dayanmaktadır.²⁶ Bununla birlikte, Fas rejimine karşı olan yapılar arasında ön planda olanların radikal İslamcı hareketlerin olduğu görülmektedir. Bu tür hareketler, siyasi sisteme ve Batı modernitesine karşı durmaktadırlar.²⁷

Radikal veya ılımlı İslamî hareketlerin birleştikleri nokta, toplumu dindarlaştırmaktır, diğer bir ifadeyle dinî misyonlarını topluma ulaştırmak için oluşumu bir araç olarak kullanmaktadırlar.

Bağımsızlık sonrası, yönetimi tekelinde bulduran milliyetçi elitlerin tutumu, sömürgeci dönemin sosyal ve kültürel yaşam tarzından farklılık göstermemiştir. Milliyetçi elitler, toplumun Batı modelinde modernize olma sürecini hızlandırmışlar; Fransızca, sosyal statünün belirtisi ve idare dili haline gelmiş; laiklik bir referans kaynağı ve Batı tarzı ise yaşam şekli olmuştur.²⁸ Bunun yanında ekonomik kriz ve demografik baskıyla birlikte modernite vaatlerinin sönme eğilimine geçmesi nedeniyle toplumun sıkıntılarının Batı modernitesinden kaynaklandığı açık bir görünüm kazanmıştır. François Burgat'ya göre İslamcılık Batı'nın kültürel hâkimiyetine karşı siyasi bir reaksiyon oluşturmuştur. Burgat'nın İslam dünyası için bu genel tespiti Fas için de geçerlidir. İslamî hareketlerin Batı'yı reddetmelerinin kökeninde bu unsurlar yatmaktadır.²⁹

İslamî hareketler bireyselleşme konusunu, modernite ve Batı tarzı yaşamı eleştirerek Batı kültürünün evrenselliği düşüncesini kırmaya çalışmaktadırlar. İslamcı hareketler, yalnızca moderniteye karşı bir reaksiyon oluşturmamakta, aynı zamanda İslam'ın Batı toplumlarına alternatif olduğunu savunmaktadırlar.³⁰ İslam

24 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 91.

25 Abderrahim Lamchichi, "Islamisme et Politique au Maghreb," *Confluences* 31 (Güz: 1999): 42.

26 Gellner, *Müslüman Toplum*, 301.

27 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 17.

28 Daha geniş bilgi için bkz. Ali Amar, *Mohammed VI Le Grand Malentendu*, 1. Baskı (Paris: Calmann-Lévy, 2011).

29 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 26.

30 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 139.

tarihi boyunca, İslamî hareketler sadece siyasi nitelikte olmayıp aynı zamanda birer dinî hareketler de olduğu görülmektedir.³¹

Fas'ta İslamî hareketlerin öne çıktığı dönemde, 1999'da Kral II. Hasan'ın ölümüyle birlikte, otoritarizm döneminin de sonuna gelinmiştir; monarşi 'mutlak yetkiye sahip' rejim şeklini almış ve 'demokratikleşme' açılımı başlatılmıştır. Şeffaf ve rekabetli seçimlerle sosyalistlerin yönetime geçmesini sağlayan bu durum, İslamcı hareketlerin de seçimlerde gücünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda Fas, siyasi rejimlerin en büyük niteliği otoritarizm olan bölge ülkelerden ayrılmaktadır.³² Kralın konumu, ülkenin en üst dinî makamlarının halkın huzurunda Krala 'biat' etmesiyle güçlendirilmekte ve Monarşinin dinî boyutu demokratik yönetimle tamamlanmaktadır.³³

Cezayir ve Tunus'un aksine, Fas'ta İslam ve din algısı Kralın idare ve himayesi altındadır: *emir 'ul mü'minîn* sıfatı 1962 anayasası ile sabittir. Bu fonksiyon doğrudan Krala ait olduğundan, ulus liderliğini temsil eden kişi ile Müslüman halk arasında doğrudan ve yakından bir ilişki oluşmaktadır. İnananlar içinde Kral 'emir' veren kişidir. Peygamber soyundan gelmeleriyle ünlenen Alavit Sultanları seyit olduklarından *emir 'ul Mü'minîn* sıfatı doğrudan hem siyasi güce, hem de İslam'a gönderme yapmaktadır. Yani günümüzde 'Müminlerin emiri' ulusun lideri fonksiyonuna ve seyit Müslüman Kral kimliğine gönderme yapmaktadır.³⁴ Kral *emiru'l mü'minîn* olduğundan, ülkede okunan hutbeler Kral adına okunur, dinî kurumlar devlet tarafından açılır ve yönetilir. Sultanın yerini alan Kral partilere dünya işlerinin bir kısmının yönetimini verir ancak Müminlerin Emir'i olarak din işlerinde mutlak tekele sahip olmayı ister.³⁵ Fas rejiminin bu özelliği (din alanını himayesinde bulundurma) çift taraflıdır: devlet tarikat ve cemaat derneklerini entegre stratejileri uygulamaktadır. Bu dernekler devlet tarafından kabullenilmekte ve rejim tarafından desteklenmektedir. Yönetim bu derneklerin temsilcileriyle sıkı ilişkiler kurma gayretine girmektedir. Buna karşılık, rejime muhalif dernek ve cemaatler yasaklanmakta ve sıkı kontrol altında tutulmaktadır.³⁶

31 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 37.

32 Malika Zeghal, *Les Islamistes Marocains*, 7.

33 Karim Boujrada, *Le Maroc a la Lumiere de l'Enjeu Démocratique* (Yüksek Lisans Tezi, Quebec Üniversitesi, 2008), 86.

34 Zeghal, *Les Islamistes Marocains*, 9.

35 Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 163.

36 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 44.

İslamî Hareketlerin Özellikleri

Fas'ta, uluslararası nitelikli İslamî hareketler ile (Tebliğ, Şia, İhvan-ı Müslim'in, vb.) ulusal bölgeyle sınırlı olanları (aşağıda ayrıntılı ele alınacak olan Adalet ve İhsan, Hizb el-Adale ve't-Tenmiye gibi) ayrı kapsamlarda ele almak gereklidir. Ulusal hareketler de kendi içlerinde ikiye ayrılmaktadır: rejime karşı olan ve yönetime uyum sağlayan hareketlerdir. Yakındoğu ve Yemen'de gelişen uluslararası nitelikteki Müslüman Kardeşler, Fas'ta İmam Abdüsselam Yasin'in 'Adalet ve İhsan' hareketi gibi yerel hareketlere de büyük çapta etkisi altına almıştır.³⁷

Fas'ta mevcut İslamî hareketler yakından incelendiğinde bunların şiddet yanlısı olmadığı ve genel eğilimlerinin katı olmadığı anlaşılmaktadır.³⁸ Mevcut radikal hareketler de 'resmi' otorite tarafından tolere edilmektedir. Çünkü Mahzen'in³⁹ hep kullandığı strateji doğrultusunda, ülke içindeki farklı hareketleri birbiriyle zıtlıştırarak zayıflatma ve Kralın hakemlik fonksiyonunu gerekli kılmayı amaçlamaktadır.⁴⁰

Fas rejimi İslamî hareketlerle mücadeleyi selefilerle başlatmıştır. Bu durumun arkasında pek çok neden bulunuyorsa da, selefilerin ilham kaynakları arasında Bin Ladin ve el-Kaide'nin bulunması ve Vahhabi hareketiyle bağlantıları Amerika Birleşik Devletleri'nin Fas rejimine bu akımı engelleme konusunda baskı yaptığı anlaşılmaktadır. Organizasyon zayıflıkları, Fas yetkililerinin misilleme korkusu olmadan selefî hareketin üyelerini tutuklamasını kolaylaştırmıştır. Radikal hareketler arasında olan Adalet ve İhsan'a (bkz. Bölüm 4.3.) gelince, en azından şimdilik doğrudan rejimin hedefinde görünmemektedir. Yüzün üzerindeki üyesinin tutuklanıp tutuklanmaz serbest bırakılması bunu kanıtlamaktadır. Adalet ve İhsan Cemaatinin bu durumunu iki sebep açıklamaktadır. Bunlardan ilki, hareketin daha ilk kuruluşundan seçmiş olduğu şiddet karşıtı tutumudur. İkinci olarak ise rejimin cemaatle arasındaki gerginliği arttırmasının doğuracağı olumsuz etkilerin sadece cemaatin güçlenmesine katkı sağlayacağına bilincinde olmasıdır.⁴¹

Fas'ta İslamî hareketlerin faaliyetleri ele alındığında, aralarında belirgin bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Genel hatlarıyla, toplumu ve devleti baştan aşağı değiştirmeyi amaçlayan hareketler ile değişimi uzun vadede hedefleyenler arasında

37 Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflassı*, 2. Baskı (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005), 149.

38 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 43.

39 Fas'ta hüküm süren Müslüman hanedanlar tarafından uygulanan idarî sistem. Mahzen ismini "devlet" olarak "devletin bütün birimleri" karşılığında kullanıldığı görülmektedir. (*TDV İslam Ansiklopedisi*)

40 Ahmed Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 1. Baskı (Paris: Khartala, 2004), 125.

41 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 59.

bir ayırım yapmak mümkündür. Örneğin, Adalet ve İhsan Cemaati, yürürlükteki rejimin kendilerini tanımaması ve İslam'ı uygulamayı reddetmesi durumunda, uzun vadede yönetimi ele geçirme planları yapmaktadırlar. Cemaat hedeflerine ulaşmak için, mensuplarına yoğun bir pedagojik ve manevi eğitim uygulamaktadır. Adalet ve İhsan Cemaati bir *davet* hareketidir; dini kimliği yanında bir tür sûfi ve aynı zamanda yönetimi hedeflediği için de siyasi niteliğe sahiptir. Mevcut yönetimin dini hareketlerle ilgili stratejik eylemi, Adalet ve İhsan Cemaati gibi radikal hareketlerin etki alanını engellemek için ılımlı bir metot geliştirmektedir.⁴²

Fas'ta İslamî hareketlerin öncelikli hedefleri hiçbir zaman hilafeti getirmek olmamıştır. Adalet ve İhsan Yasin Cemaati zaman zaman bu fikri dile getirmiş ve fitneyi, anarşiyi, daha doğrusu dini imkânsız kılan sosyal devleti eleştirmiştir.⁴³ Adalet ve İhsan Cemaatinin aksine Adalet ve Kalkınma Partisi (bkz. Bölüm 5.1.); siyasi bir oluşuma dönüşerek rejime entegre olmuş ve monarşi devletinin kurumlarını tanımış ve inananların lideri olarak Kralı siyasi ve dinî otorite kabul ederek tedrici bir değişimi önermektedir.⁴⁴ Fas'ta hukukî olarak Kral dinî otorite kabul edildiğinden, İslamî hareketlerden siyasi oluşuma dönüşmeyi seçenler İslamî parti olarak algılanmamaktadır.⁴⁵

Tebliğ Cemaati gibi siyasetin dışında olan hareketler de toplumun değişimini hedeflemektedirler de, yalnızca inananların ahlaki ve dinî davranışları üzerinden bunu gerçekleştirme düşüncesine sahiptirler. Bu nedenden ötürü temel hedefleri İslam'ın bireysel pratiğiyle sınırlı kalmaktadır. İslamî hareketlerdeki bu çeşitlilik Fas'a özgü bir yapı arz etmektedir. Hatta bu konuda İslamî hareketlerin bir 'Fas Ekolü'nden söz edilebilir.⁴⁶

Fas'taki dinî hareketler, diğer İslam ülkelerindeki dinî hareketlerin tecrübesini bir tür 'laboratuvar' olarak kullanmışlardır. Amaçları gözlemledikleri hata ve tehlikeli sapmaları tekrarlamamaktır. Bu durum, Adalet ve İhsan Cemaati gibi muhalif hareketlerin realizm ve pragmatizm çizgisinde değerlendirilebilecek olan genel tavırlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Şiddet karşıtlığı yanı sıra iç ve dış, kurumsal ve zihinsel engellerin bilincinde kabul ettikleri tedricilik prensibi, Fas'taki bütün İslamî hareketlerin ortak niteliğidir.⁴⁷ İslam dünyasındaki dinî hareketlerin birçok deneyiminde görülen ütopyik yaklaşımlardan uzak olmaları bu

42 Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, 172.

43 Chaarani, *La Mouvançe Islamiste au Maroc*, 123.

44 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 47.

45 Chaarani, *La Mouvançe Islamiste au Maroc*, 184.

46 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 48.

47 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 52.

durumun bir neticesidir. Yine de hatırlatılması gereken husus, İslamcı hareketlerin ve özellikle de Adalet ve İhsan Cemaatinin düşünce yapısındaki bu yumuşaklığın prensiplerinin terki olarak anlaşılmaması; sadece bir anlamda ‘bekleme’ye alma şeklinde değerlendirilmesi gerektiğidir.⁴⁸

Fas’ta genel olarak, biri ılımlı diğeri oldukça radikal olmak üzere iki eğilim mevcuttur. İlimli eğilimi üç kategoriye ayırmak mümkündür:

- 1- Adalet ve İhsan Cemaati;
- 2- Rejime daha yakın Adalet ve Kalkınma Partisi;
- 3- Sola daha yakın el-Badil el-Hadarî Partisi ve el-Harake el-Vataniyye el-Mağribiyye.

Azınlıkta olarak kabul edilebilecek olan radikal eğilim ise çok aktif bir hareket alanı oluşturmuş ve Fas’ta hızla yayılmaya başlamıştır. İki akımdan oluşmaktadır: biri vahhabi selefilikinden esinlenirken diğeri daha da şiddet yanlısı olan, el-Cihad ve’t Tekfir ve’l Hicra gibi Mısırlı gruplardan esinlenmektedir. İki akımın da ortak özelliği organizasyon anlamında önemli bir eksikliğe sahip olmalarıdır.

Köktenci veya Tebliğci Hareketler

Tebliğ ve’d-Da’va ila’llah (Tebliğ ve Allah’a Davet) Hareketi

Tebliğ cemaati 1927’de İmam Muhammed İlyas el-Kand Hilvi tarafından Hindistan’da kurulmuştur. Fas’ta ise 1964’te manevi lider olarak seçilen İmam Muhammed el-Hamdavi tarafından temsil edilmiştir. Vefatından sonra 1987’de el-Beşir el-Yunsi onun yerine geçmiştir. Bu cemaat maneviyat ve eğitime vurgu yapmıştır, esasen mistik ve apolitiktir. Onlara göre, Hazreti Peygamber siyasetten ziyade din ve ahlaka vurgu yapmıştır. İslamî devlet hakkındaki düşüncelerinde, Tebliğciler yönetimi ele geçirme fikrini reddetmeseler de, durum el vermediğinden öncelikli hedef olarak bu fikri savunmamaktadırlar. Tebliğ Cemaati Şeriatı ve İslam’ın özüne dönmeyi, iyi davranış ve eğitim yoluyla toplumun en alt kesiminden yukarıya doğru uygulamayı amaçlamaktadır çünkü toplumun İslam’ın özüne dönmesi ancak bireylerin çoğunluğunun yaşamlarında İslam’ın gerekliliğine ikna olması durumunda başarılı olabileceğini düşünmektedirler.⁴⁹

Ehl el-Hadis (Hadis Ehli) Hareketi

Ehl el-Hadis hareketinin lideri Fas’ta bilinen radikal vaizlerden Muhammed el-Fizazi’dir. Hareket 1980’de oluşmuş ve *Fırka-ı Naciye* iddiasıyla ortaya çıkmıştır. El-Fizazi Müslümanları bölmekle suçladığı İslamî hareketlerle mücadele etmiş ve

48 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 54.

49 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 62.

bu durumdan özellikle Adalet ve İhsan Cemaatini sorumlu tutarak liderini hedef alan ve eleştiren bir kitap yazmıştır. Ehl el-Hadis Hareketi, şekil ve içerik olarak sapkınlık olarak gördüğü siyaset ve demokrasiye katılmamaktadır.⁵⁰

Et-Tekfir ve'l-Hicra (Tekfir ve Hicret) Hareketi

Et-Tekfir ve'l-Hicra köken olarak Mısırlı bir örgüttür. Sonrasında bazı Faslılar bu ismi kullanmaya başlamıştır. Bir kısmı 1990'lı yıllarda Nador'a hicret ederek orayı Fas'ın Medine'si olarak kabul etmiştir ve günümüzde kâfirlerin elinde olan Mekke'nin (Rabat ve Dar-ül Beyda) fethini gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Yani bir şehirde kendilerini tek gerçek inananlar olarak gören 'arî' bir mikro toplum olarak kendilerini görmektedirler.⁵¹

Et-Tekfir ve'l-Hicra'nın üyeleri, aileleri ve toplumun geri kalanına karşı izole olmuş bir şekilde yaşamaktadırlar. Örneğin nüfus cüzdanı ve oturma belgesi almazlar, asla resim çekmezler. 'Dinsiz' olan kişilerle ilişkili olamazlar. Yani bu kişiler bir bakıma görünmez olmuşlardır. Bu grubun liderinin kim olduğu da uzun süre bilinmemiş; ancak bir cinayet sonrası ortaya çıkmıştır. Tebliğ cemaatinde aktif bir babanın oğlu olan Yusef Fikri, 'kâfirleri öldürmek' için et-Tekfir ve'l-Hicra'yı birbirinden bağımsız altı adet beşli grupta, yani toplamda otuz kişiyle kurmuştur. Bununla beraber kendilerine 'emri bil maruf nehyi anil münker'i görev bildikleri için öldürme eylemlerinde bulunmaktadırlar. Buldukları şehirdekilerin tamamının 'kâfir' olduğunu kabul ettiklerinden namazlarını camilerde kılmamaktadırlar. 'Kâfir' olarak kabul ettikleri kişiler ise lüks restoran veya barlara gidenler ve Devlet yetkilileriyle görüşenlerdir. Öldürdükleri kişilerin mallarını ganimet olarak kabul etmekte ve bu şekilde suçu meşrulaştırmak için İslam'ı kullanmaktadırlar.⁵²

Muhalif Cemaatler

Bu çerçevede üç hareketten söz edebiliriz: Şebîbe İslamîyye, Selefiyye Cihadiyye ile Adalet ve İhsan Cemaati.

Şebîbe İslamîyye (İslam Gençliği) Hareketi

Şebîbe İslamîyye hareketi 1969'da Abdülkerim Muti'a tarafından kurulmuştur. Muti'a orta öğrenimde müfettiş olarak çalışmış, eski aşırı sol eğilimli bir şahıstır. Fas'ta hasan el-Benna'nın düşünceleriyle hareket eden bir cemaat kurmuştur.⁵³ 1960-

50 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 63.

51 Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 129.

52 Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 131-138.

53 Chaarani, *La Mouvance islamiste au Maroc*, 99.

1970 yıllarında Nâsırcılık ve Arap milliyetçiliği, hareketin yükselişini desteklemiştir. Devlet Nâsırcılık ve sosyalizmin yayılmasını engellemek için, Suudi Arabistan ve Ürdün desteğiyle Şebîbe'yi teşvik etmiştir. Fas Marksist solu, özellikle üniversiteleri tekelinde bulundurduğundan rejime karşı tehdit kabul edilmiştir. Şebîbe İslamîyye Hareketi istihbarat tarafından, öğrenci sendikalarından solcuları çıkarmak için kullanılmıştır.⁵⁴ Başlangıçta yönetim, öğrenci çevrelerinde sol muhalefete karşı mücadelede onları kullanmış, zamanla rejime muhalif olmaya başlayınca da 1975'te dağıtmıştır. Neticede cemaatin lideri ve üyeleri sürgün edilmiştir.

Bu cemaatin yöntemi şiddet aracılığı ile iktidarı değiştirme yönündedir. Birçok suikast olayına karışmıştır. Rejime karşı tutumu ise genellikle pragmatik bir seyir takip etmiştir. Bu yolda eğitime ve tebliğ dayalı bir kuruluş olarak görünmek ve aynı zamanda ateistlerle mücadele etmeyi hedeflemişlerdir. Bu durum da rejimin işine yaramıştır. Fas rejimine ve topluma karşı eleştirel bir söyleme sahip olmasından ötürü de cemaate çok sayıda gencin katılımını gerçekleştirmiştir.⁵⁵

Fas rejimi, Nâsırcı tehdidi bertaraf ettikten sonra radikal İslamî hareketlerden kurtulmaya başlamıştır. Buna karşılık, Da'va İslamîyye ve Ksar el-Kebir gibi tarikat, *zaviye* ve tebliğ cemaatlerini desteklemiştir. Şebîba İslamîyye'nin yasaklanmasından sonra ise cemaatin üyeleri bölünmüş ve dağılmıştır. Üyelerin bir kısmı Adalet ve İhsan Cemaatine katılmış, bir kısmı da Mevdudi referanslı Cemaat el-İslamîyye ve el-İslah ve't-Tecdîd'i kurmuştur.⁵⁶

Selefiyye Cihadiyye (Cihadî Selefilik) Hareketi

Selefiyye Cihadiyye Hareketi Afganistan savaşıdan sonra bölgeye savaşmaya giden Faslılar tarafından 1990 yılında oluşturulmuş bir akımdır. Selefilik hiçbir *mezhep* ve *cemaate* bağlı olmadıklarını ve 'nebevi yöntem'i takip ettiklerini ifade ederler. Zira bir *selefi*, onlara göre Hazreti Peygamber ve ashabının yolundan gidendir. Selefi olmanın yanında ayrıca *mücahit*lerdir. Cihat kavramını savunduklarından ötürü de devlet tarafından Selefiyye Cihadiyye olarak isimlendirilmiştir.⁵⁷

Fas'ta bu cemaatin ilk temsilcileri Muhammed el-Fizazi ve Abdülkerim Şâdili olmuştur. Selefiyye Cihadiyye'nin referansları Mısırlı Cemaat İslamîyye'nin kurucusu âmâ Şeyh Ömer Abdurrahman, Seyyid Kutub ve İbn Teymiyye olmuştur.⁵⁸

54 Chaarani, *La Mouvançe Islamiste au Maroc*, 101.

55 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 63–65.

56 Chaarani, *La Mouvançe Islamiste au Maroc*, 103.

57 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 66.

58 Chaarani, *La Mouvançe Islamiste au Maroc*, 195.

Özellikle kalabalık mahalle camilerinin neredeyse yüzde kırkının kontrolünde olduğunu gördüğümüzde, Vahhabi Selefiyyesinin gücü anlaşılmalıdır.⁵⁹

El-Adl ve'l-İhsan (Adalet ve İhsan) Hareketi

Fas'ın en çok üyeye sahip hareketi el-Adl ve'l-İhsan'ın kurucusu İmam Abdüsselam Yasin (1928-2012) olup, Fas'ın siyaset ve dinî çevrelerinde öne çıkmış bir şahsiyettir. Bir kısmı Fransızca olmak üzere çok sayıda eser kaleme almıştır. Temel ilkeleri imana ve doğru İslam'a davet etmektir. Kral II. Hasan döneminde uzun süre hapis hayatı yaşayan İmam Yasin, İslamî yönetim için şiddete başvurmayı kesin olarak reddederken, din ve devletin bütüncül boyutunu yok sayarak dini sırf özel meseleye indirgeyen Fas siyaset yapısına karşı sert eleştiriler yöneltmektedir. Rejime karşı bu ikili tutumu onun hem sisteme uyum sağladığını hem de Fas'ın siyasi yapısına ters düştüğünü göstermektedir. Mahzen bir taraftan bu harekete güvenmezken diğer radikal İslamî hareketleri etkisizleştirmek için Adalet ve İhsan Cemaatini kullanmaktadır.⁶⁰

İmam Abdüsselam Yasin, hapisten çıktıktan sonra, söz ve eylemleriyle hakka ve hidayete davet faaliyetini sürdürmüş, bu çerçevede cami dersleri vermeye başlamıştır. Bu derslerin engellenmesi üzerine, eylemlerinin rotasını değiştirerek telif çalışmalarına yönelmiştir. Bunun yanında aktif olan diğer İslamî hareket liderleriyle diyalog ve görüşmeler yapmıştır. Görünen o ki, İmam Yasin'in yürüttüğü bu diyalog ve koordinasyon girişimi, umulan reaksiyon ve kabulü görmemiş; bunun üzerine İmam Yasin ve arkadaşları 1981 yılında 'Cemaat Ailesi' adıyla bir hareket kurmuşlardır.⁶¹

Cemaat faaliyetleri devam ederken ilk olarak Şubat 1979'da *el-Cemmat* dergisini ve ardından *es-Subh* ve *el-Hitâb* gazetelerini yayınlamaya başlayarak medyada aktif bir hale gelmişlerdir. Bu yayın organlarının tümü rejim baskısı, yasaklaması ve toplama kararlarına maruz kalmıştır. İmam Yasin, davet ve davetçileri destekleme iddiasında bulunan Kral II. Hasan'ı eleştirdiği '*Söz ve Eylem*' başlıklı yazısı sebebiyle hapis cezası almıştır. Ancak İmam Yasin'in karşılaştığı bu baskı, 1985 yılı Aralık ayında hapisten çıkmasıyla son bulmamıştır. Güvenlik güçleri 1989 yılı Aralık ayına kadar evinin etrafında güvenlik çemberi oluşturarak kendisine mecburi ikamet hapsi uygulamıştır.⁶²

59 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 56–58.

60 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 8.

61 Neslihan Er, *Moderniteyi İslamlaştırma Projesi: Al Adl Wal Ihsanne Cemaati Modeli* (Yüksek Lisnas, Marmara Üniversitesi, 2014).

62 Chaarani, *La Mouvançe Islamiste au Maroc*, 179.

Mecburi ikamet süresinin on yıla çıkarılmasına karşın İmam Yasin, imkân bulduğu ölçüde telif, davet ve taraftarları ile görüşmelerini sürdürmüştür. Bu dönemde dikkat çeken en önemli hadise, İmam Yasin yeni Kral VI. Muhammed'e yönelik yazdığı *İlgili Makama Dilekçedir* başlığı altında kaleme aldığı mektubudur.⁶³ Bu mektubunda da Kralı, halkı ve halkının çıkarları hususunda Allah'tan korkmaya, babası zamanında haksızlıkları gidererek haklarını iade etmeye davet etmiştir. *Ya İslam, Ya Tufan* başlıklı mektubunda babası II. Hasan'a yaptığı gibi ona da aynı öğüdü vererek adil halife Ömer bin Abdülaziz'i örnek almasını istemiştir.⁶⁴

İmam Yasin'in şöhreti aslen hareketin kuruluşundan çok önce, 1974'de *El-İslam ev'it-Tufan* başlıklı eleştirel mektubuyla başlamıştır. Mektubunda Kralın meşruiyetini sorgulamaktan çekinmemiş ve sonucunda akıl hastanesine kapatılmıştır. *El-Cema'at* dergisini çıkarması da bu tarihten sonra gerçekleşmiştir. Başlangıçta bütün Fas İslamcı hareketlerinin öncüsü olmayı isteyen İmam Yasin, bu amaçla Müslümanların birleşimini destekleyen dinî öğütlere uyarak İslam ümmetinin anlaşmazlıklarına karşı mücadele etmiş ve İslamî nitelikli kuruluşları birleştirmeye çalışmıştır. *El-Cema'a'nın* yayınlanması da bu birleştirme amacına yöneliktir.⁶⁵

1978 sonrasında dinî faaliyetlerini diğer hareketlerin yöneticileriyle temasa geçerek, birlikte hareket etme çabası içerisinde olmuştur Bu teşebbüslerini Rabat'ın Sale bölgesindeki bir camide serbest vaiz olarak sürdürmüştür. Vaazları zihinleri uyandıracak kadar yankı yapmıştır. İçlerinde özellikle eğitimcilerin olduğu, Muhammed el-Beşîri, Fethullah Arselân ve (Cemaatin şu andaki lideri) Muhammed Abbadi gibi şahsiyetlerden küçük bir grup oluşmaya başlamıştır.

1981 yılı Usra el-Cema'a'nın (Cemaat Ailesi) kurulmasıyla, organizasyon düzeyinde gerçek başlangıcı oluşturmuştur. Kuruluşu İran devriminden bir yıl sonra olması dikkat çekicidir. 1982'de hukuki açıdan meşruiyet kazanmak için Cemaatin adı değiştirilmiş ve dernek kurma teşebbüsünde bulunulmuş; ancak yasal izin alınmamıştır. 1983'te 'İhsan Derneği' olarak yeni bir denemede bulunmuşlardır. Son olarak, bir daha değişmemek üzere 1987'de Adalet ve İhsan Cemaatini kurmuşlardır. İmam Yasin el-adl (adalet) ve el-İhsan (ihsan) terimlerini *Nahl* suresinin 90'ıncı ayetinden esinlenerek kullanmıştır.⁶⁶

63 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 8.

64 Yassine Conferences, "Biography", erişim: 2 Temmuz 2014, <http://yassineconferences.net/tr/index/biography.shtml>

65 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 133.

66 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 93–95.

Adalet ve İhsan Cemaati amaçlarını gerçekleştirmek için üç aşama belirlemişlerdir: eğitim, sistem ve fetih, diğer bir ifade ile İran'da Humeyni devrimi imajında rejime karşı toplumsal (sivil itaatsizlik) ayaklanmadır. Sivil itaatsizliğin (*Kavme*) oluşması için İmam Abdüsselam Yasin şu temel öğeler üzerinde ısrar etmektedir: Yüksek derecede bilinç ve seferberlik; İslamî uyanış ve açık bir toplumsal hoşnutsuzluk.⁶⁷

Entegrasyoncu İslamcı Hareketler

Hizb el-Adale ve't-Tenmiye (Adalet ve Kalkınma Partisi)

Fas'taki İslamî hareketler arasında entegrasyoncu yapıya sahip olan ve her dönem parlamentoda bir grup milletvekiliyle temsil edilen Adalet ve Kalkınma Partisi'dir.⁶⁸ Parti, Fas'taki birçok dinî grubun dağılıp kırılmasından sonra yeni bir oluşum olarak ortaya çıkmıştır. 1981'de İslamî Gençlik Hareketinin bölünmesinden sonra Adalet ve Kalkınma Partisi kurulmuştur. Aynı yönde şahsi, dinî ve siyasi anlayışta olan kişileri 'mozaik' bir yapıda bir araya getirmiştir.⁶⁹

Adalet ve Kalkınma Partisi, İslamî hareketler arasında bilinen Muhammed Yetim, Abdullah Baha ve Abdelilah Benkirane tarafından kurulmuştur. Dört aşamadan sonra son şeklini almıştır. İlk dönem, İslamî Gençlik Hareketinin mirasıyla doğrudan yönetilen Adalet ve Kalkınma Partisi, İhvanî Müslim'in modelinde kurulmuş, aşırı söylemlerle kendini göstermiş ve üyelerinin kapalı hücreler çerçevesinde inançlarının şekillendirildiği apolitik bir aşama geçirmiştir. Burada her üye yarı askeri (uzak doğu sporları, silah kullanımı) bir eğitim görür, propaganda ve yeni üye çekme tekniklerini öğrenmiştir. Başlangıçta Cemaat İslamîyye olarak adlandırılan hareketin kuruluşunda Abdelilah Benkirane büyük rol oynamıştır. Açık siyasi vizyon ve tek bir eğitim metotları olmadığından, Cemaat İslamîyye ilk dört yılını kararsız ve sıkıntılı geçirmiştir. 1985 yılı cemaat için organizasyon ve konsept anlamında dönüm noktası olmuştur. Benkirane '*misak el-cemaat*' adıyla cemaatin 'eğitim programı', 'siyasi vizyon' ve 'Fas halkına genel bildiri' hazırlamıştır. İslamî Gençlik Hareketi geçmişinden ayrılan yeni dönem başlamıştır. Aşırıcılıktan vazgeçip, iktidar dâhil toplumun her bileşeniyle diyalog halinde olmayı seçmiştir.⁷⁰

Grup daha sonraki dönemlerde monarşiyi kabul etmiş ve İslamî Gençlik Hareketinin yasadışı geçmişini reddetmiştir. Monarşinin meşruiyetini ve Fas'ın

67 Hassan Zouaoui, "La Régulation Politico-institutionnelle du Champ Religieux au Maroc," *Ed-Defâtir Es-Siyâse ve'l Kânun* 4 (Ocak 2011): 6.

68 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 66.

69 Zeghal, *Les Islamistes Marocains*, 211.

70 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 67.

toprak bütünlüğünü tanımıştır. Oluşumunu devrimci değil, reformcu nitelikler üzerinde temellendirmiştir. Şiddete başvurmayı düşünmediklerini ve bireysel veya toplumsal tebliği tercih ettiklerini açıklamışlardır. Son olarak hedeflerini İslamî ekonomik kurumlar açmak olarak belirtmişlerdir. Bununla beraber, atıkları bu adımlar 1992’de resmen tanınmaları için yeterli olmamıştır.⁷¹

İsim değişikliğiyle Müslümanların tamamını temsil iddiaları olmayıp, radikal değişimlerden ziyade, reform taleplerini dile getirmişlerdir. Adalet ve Kalkınma Hareketinden daha önce ayrılan İslamî Gençlik Hareketi dağılmış ve ondan doğan birkaç grup Adalet ve Kalkınma Hareketine katılmıştır. Katılan bu gruplar Dava Grubu, Ksar el-Kebir İslamî Topluluğu ve eş-Şurûk Tebeyyun’dur. Son olarak, 1996’da Abdülkerim el-Hatip’in liderliğini yaptığı Harake Şa’biyye Düsturiyye Dimokratiyye (MPDC) hareketinin katılımıyla, ismi değiştirilip Adalet ve Kalkınma Partisi kurulmuştur.⁷²

Adalet ve Kalkınma Partisi kurulduktan sonra bu hareket dinî ve siyasî yönünü birlikte yürütmektedir. Pratikte de bu hareket siyasî bir lider yanında bir de dinî lidere sahiptir. Yapılanmadaki bu ikilik idari belirsizliğe neden olmaktadır.⁷³

El-Bedîl el-Hadari (Alternatif Medeniyet) Hareketi

Bu siyasi hareketin ılımlı ve sol İslam’ına yakın olduğu söylenebilir. Adalet ve Kalkınma Partisi’ne çok benzer bir yol izlemektedir. 1995 yılında el-Emin er-Rakale tarafından kurulmuştur. Cemaatlerin çokluğundan dolayı İslamî birlik projesine çağrı yapmaktadır. Bu noktada Adalet ve İhsan’la bir benzerlik arz etmektedir. Diğer grupları cemaatler arası işbirliği, iletişim ve ortak ahlaki bir anlaşmaya davet etmektedir. Cemaatin üyelerinin büyük bir çoğunluğu Şebîbe kökenlidir. Onlar için demokrasi bir amaç değil sadece taktiktir çünkü nihai hedefleri İslam devletinin kurulmasıdır.⁷⁴

El-Harake min Ecli’l-Umme (Ulus Hareketi)

Bu hareket 1998’de el-Bedil el-Hadari’nin bölünmesiyle doğmuştur. Üyelerinin çoğunluğu Şebîbe kökenlidir ve Muhammed el-Mervani tarafından yönetilmektedir. İlk muhafazakâr kökenli legal siyasi parti olmuştur. Kökeni oluşturan hareketlerle benzer söylemlere sahiptir. Rejimin despotizminden dolayı Fas’ın ‘milletin devleti’ olmak yerine ‘milli devlet’ olduğuna vurgu yapmaktadır. Onlar için tek meşru

71 Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 162.

72 Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 164.

73 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 69.

74 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 85–86.

rejim, demokratik parlamenter devlettir. Bunun yanında genel itibariyle monarşiyi kabul etmektedir.⁷⁵

El-İslah ve't-Tevhid (Birlik ve Reform) Hareketi

El-İslah ve't-Tevhid Hareketi, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin dinî koludur. Adalet ve Kalkınma Partisi üyesi, aynı zamanda Birlik ve Reform Hareketi üyesi olabilmektedir. 1982'de kurulduğunda *Cemaat ed-Dava ve'l-İslah* olarak adlandırılmış; daha sonra cemaat kelimesi ümmet kelimesi gibi genel bir anlam içerdiğinden, ismindeki 'Cemaat' kelimesi kaldırılmıştır. Kendilerini tek meşru İslamî hareket olarak gören diğer İslamî cemaatlerin totaliter anlayışlarından kaçınmak için bu semantik değişime gidilmiş ve el-İslah ve't-Tevhid Hareketi olarak adlandırılmış. Adalet ve Kalkınma Partisi lideri ve 2011-2017 arasında Başbakan olan Abdelilah Benkirane, 1996'da yeni adıyla hareketin kurucu başkanı olmuştur. Benkirane, uzun süre cemaatin gazetesi *er-Reyyan*'ın (sonrasında *et-Tecdid* olarak değiştirilmiştir) bir dönem başkanlığını yürütmüştür. Abdelilah Benkirane'ın ardından Cemaatin yönetimini on yıl boyunca eğitimci olan Muhammed Yetim yürütmüştür. Ardından ise yine bir eğitimci olan Muhammed Raysuni tarafından yönetilmeye devam etmektedir. Herhangi bir siyasi programa sahip olmayan⁷⁶ Birlik ve Reform Hareketi, tüzüğünde amaçlarını, devlet ve toplumun dini anlayış ve yaşantı içerisinde olmasını sağlamak şeklinde belirtmişlerdir.⁷⁷

Sonuç

Sonuç olarak Fas'taki İslamî hareketlerin özgünlüğünden söz edilebilir. Buna örnek olarak, Adalet ve İhsan Cemaati moderniteye radikal ve kapsamlı bir alternatif sunmaktadır. Alain Touraine'in belirttiği üzere, klasik sosyolojinin bütün tezleri ve kuramları evrimci ve deterministtir. Diğer bir ifadeyle insanlık ve tarih modernitenin tek bir evrensel modelini oluşturma yönünde ilerlemektedir. Ancak modern olarak kabul edilen Batı toplumlarında modernitenin bir çıkış yolu olmadığını tecrübe ettikleri savaş ve çatışmalar göstermektedir. Adalet ve İhsan Cemaati gibi dinî hareketler, Batı'nın kendi içinde yaşadığı krizleri örnek göstererek modernitenin model olmadığını öne sürmektedirler. Bu nedenden ötürü toplumun her zaman modernite yönünde ilerlediğini ifade etmek mümkün değildir. İslamî hareketlerin anlayışına göre bu model yeni karşıt aktörlerin geliştirdiği başka modeller tarafından aşılmalıdır.

75 Ben Elmostafa, *Les Mouvements Islamiques au Maroc*, 88.

76 Chaarani, *La Mouvance Islamiste au Maroc*, 179.

77 Zeghal, *Les Islamistes Marocains*, 216.

Radikal İslamî hareketlere göre İslam sadece Hz. Peygamber ve dört halife döneminde asli yapısına uygun olarak yaşanmıştır. Sonraki dönemler, özünden ayrılmış bir İslamî anlayışla yaşamışlardır. Bu tür anlayış İslam'ı çok idealist ve yaşanamaz-uygulanamaz hale getirmektedir. Bahsi geçen İslamî hareketlere göre İslam'ın özü Asr'ı saadetle sınırlı kalmış ve sadece bu dönemde yaşanmıştır. Bu düşünce kendi içerisinde riskler taşımaktadır, çünkü kişinin hayal ettiği dinle reel hayatta yaşadığı din birbiriyle uyuşmadığından, yaşadığı dünyaya karşı yabancılaşmaktadır. İslam'ın gerçekçiliği bu ütopyik ve uygulanması mümkün olmayan anlayışla reddedilmiş olmaktadır. Bununla birlikte sosyolojik realite İslam'ın sadece kısa bir süre değil, asırlar boyu sürdüğünü göstermektedir. Din her şeyden önce toplulukların kimlik sermayeleri olarak kalmaktadır. Siyasi olan dine müdahale etse de, en azından toplum düzeyinde İslam uygulanabilir ve gerçekçi kalır.

Fas'taki İslamî hareketlere göre modernite, geniş ölçüde dışarıdan dayatılmış bir meydan okuma olarak algılanmaktadır. Burada modernite birbirine karşı iki anlayışa yol açmıştır: birinci görüş, moderniteyi bir tehdit olarak görmekte; ikinci görüş ise, karşı olmakla birlikte modernitenin bütünüyle İslam'a aykırı olmadığı anlayışıdır. İlk anlayış modernitenin, kendi hegemonyasını dayatmaya ve hâkimiyetini engelleyecek ne varsa yok etmeye çalışan zararlı bir buluş ve Batı'nın şeytani bir stratejisi olarak görmekte ve reddetmektedir. İkinci anlayışın temelinde ise modernite, Batı'nın kültür ve yaşantısını bir tarafa bırakıp, bilim, teknik ve gelişmenin yolunu açacak bir modernizasyon hareketidir. Fas'taki radikal İslamî hareketler Hilafeti geri getirme niyetini korurken, ılımlı İslamî hareketler Fas'ta halen yürürlükte olan yönetimi sahip oldukları İslamî devlet fikrine uyduğu için benimsemektedirler. Moderniteyi reddeden radikal İslamî hareketler, 'moderniteyi İslamîleştirme'ye yönelmektedirler: karşı çıktıkları modernitenin kendisi değil, kendini zorla kabul ettirmek isteyen modernitenin Batılı karakteridir. İlimli İslamî hareketler ise Modernitenin İslam'la bağdaştığını savunmakta olup, Kur'an'ın şura prensibine dayanarak demokrasi ve insan hakları gibi uygulamaları meşru görmektedirler.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Amar, Ali. *Mohammed VI Le Grand Malentendu*, Paris: Calmann-Lévy, 2011.
- Arslan, Hulusi. "Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm". *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2010): 41-60.
- Audibert, Jean. *Jamais Je n'ai Cessé d'Apprendre l'Afrique*. Paris: Editions Karthala, 2006.
- Ben Elmostafa, Okacha. *Les Mouvements Islamiques au Maroc*. Paris: L'Harmattan, 2007.

- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Boujrada, Karim. *Le Maroc à la Lumière de l'Enjeu Démocratique*. Yüksek Lisans Tezi, Quebec Üniversitesi, 2008.
- Burgat, François. *L'İslamisme en face*. Paris: La Découverte, 1995.
- Chaarani, Ahmed. *La Mouissance Islamiste au Maroc*. Paris: Khartala, 2004.
- Er, Neslihan. *Moderniteyi İslamlaştırma Projesi: Al Adl Wal İhsanne Cemaati Modeli*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Gellner, Ernest. *Müslüman Toplum*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.
- Hervieu-Léger, Daniele. "La Sociologie des Religions en France." *La Sociologie Française Contemporaine*, haz. Michel Berthelot. 543-547. Paris: PUF, 2000 Milâdî.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 109-128.
- Lamchichi, Abderrahim. *İslam İslamisme et Modernité*. Paris: Editions L'Harmattan, 2008.
- Lamchichi, Abderrahim. "İslamisme et Politique au Maghreb." *Confluences* 31 (Güz 1999): 37-56. <http://www.confluences-mediterranee.com/IMG/pdf/3104.lamchichi.pdf>
- Lapidus, İra M. *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1996.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişim ve Din." İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslam'ın İflası*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005.
- Samson, Fabienne. *Les Marabouts de l'İslam Politique*. Paris: Editions Karthala, 2005.
- Sezen, Yumnî. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Yassine Conferences. "Biography." Erişim: 2 Mart 2014. <http://yassineconferences.net/tr/index/biography.shtml>
- Zeghal, Malika. *Les Islamistes Marocains*. Paris: La Découverte, 2005.
- Zouaoui Hassan, "La Régulation Politico-institutionnelle du Champ Religieux au Maroc." *Ed-Defâtir Es-Siyâse ve'l-Kânun*, 3, no. 4 (2010): 1-24.



Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: *Risāletü İlzāmi'l-Yehūd fī mā Ze'amū fī't-Tevrāt min Kibeli 'İlmi'l-Kelām*

Fuat Aydın¹

Halim Öznurhan²

Öz

Osmanlı, kendisinden önceki Müslüman devletler gibi, çok dilli ve dinli bir toplumdur. Bu yüzden de söz konusu din mensupları tarafından birbirlerini eleştirmeye yönelik çok sayıda metin (reddiye) kaleme alınmıştır. Ancak çeşitli gerekçelerle uzun bir müddet Osmanlı dönemi reddiyeleri araştırmaya konu olmasızın kalmış, 2000li yıllardan itibaren akademik çevreler tarafından Yahudilik ve Hıristiyanlık karşıtı metinler araştırmalara konu olmaya başlamıştır. Elinizdeki bu çalışmanın konusunu, on beşinci yüzyıl sonu ve on altıncı yüzyıl başında yaşamış, Endülüs kökenli bir Yahudi olan Abdullallâm tarafından, ihtida sonrasında, Müslüman oluş sebebini açıklamanın yanı sıra Hz. Peygamberin Yahudi kutsal kitaplarında müjdelendiğini ve Yahudilerin dinlerinin ebedi oluşuna dair iddialarını geçersiz olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınmış olan *Risāle*'nin yazıldığı bağlam, ele aldığı konular ve metnin çeviri ve neşri oluşturmaktadır. Abdullallâm, kendisinden önce telif edilmiş olan reddiyelerdeki benzer konuları ve bu bunlarla alakalı olarak kullanılan *Kitab-ı Mukaddes* metinlerini tekrarlamamın yanı sıra yeni deliller ortaya koyduğu gibi, kendisinden sonra gelen Yahudi karşıtı reddiyeler kaleme alan mühtedi ve Müslüman kökenli müellifleri de etkilemiş görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı, reddiye, Yahudilik, Abdullallâm, Tevrat, nesh, tebşir, ihtida

A New Muslim's Refutation of Judaism: *Risālat İlzām al-Yahūd fī mā Za'amū fī't-Tawrāt min Qibel 'İlm al-Kalām*

Abstract

As in previous Muslim states, the Ottoman community was a multi-lingual and multi-faith community. For this very reason followers of these religions wrote numerous texts (raddiyas) with the intention of criticizing one another. However, for many reasons, the *raddiyas* of the Ottoman period remained unstudied for a long period of time. Nevertheless, starting from the 2000s, anti-Jewish and anti-Christian *raddiyas* began to be subjected to studies by different academic circles. The subject of the present study is *Risālah* of the Andalusian Jew Abdullallâm who lived in late 15th and the early 16th century. It was written after his conversion along with an explanation of the reason for his conversion, with the intention of demonstrating that the good tidings of the coming Prophet Muhammad were foretold in Jewish holy scriptures, and that Jewish claims of the everlastingness of their religion were unsound. In this article, in addition to the context where it was written, and the issues it dealt with, its translation and manuscript are presented. In addition to restating similar topics and related Bible texts in previously compiled *raddiyas*, Abdullallâm both manifests new evidence and seems to effect subsequent anti-Jewish *raddiya* authors.

Keywords

Ottoman, refutation, Judaism, Abdullallâm, Torah, abrogation, heralding, conversion

1 Sorumlu Yazar: Fuat Aydın (Prof. Dr.), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye.
E-posta: faydin@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0001-5779-7741

2 Halim Öznurhan (Prof. Dr.), Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye. E-posta: oznurhan@erciyes.edu.tr ORCID: 0000-0001-9558-566X

Atf: Aydın, Fuat ve Öznurhan, Halim. "Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: *Risāletü İlzāmi'l-Yehūd fī mā Ze'amū fī't-Tevrāt min Kibeli 'İlmi'l-Kelām*." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 457–498. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0032>

Extended Summary

With reference to Quranic statements that pre-Islamic religions had lost their fundamental features and the coming of Prophet Muhammad was foretold in the holy scriptures of these religions; texts of refutations (*raddiya*) focused on these two issues. In the beginning, these issues were discussed in oral disputes, afterwards they were moved to written texts. During the Ottoman period, similar studies were also conducted as in previous and contemporary Islamic states. However, those which were written up until the end of the 20th century, and in particular during the classical Ottoman period, do not seem to have been subjected to any study. Nevertheless, from the 2000s onwards these issues began to attract the attention of academicians of both Jewish and Christian origin.

At the end of the 15th century, the migration of Jews of Andalusian origin to Ottoman lands led to an increase in the Jewish population in Ottoman territory, and accordingly an increase of Jewish conversions to Islam alongside the emergence of *raddiya* texts explaining their conversion. The present study discusses a text with the characteristics of *raddiya* and written by one of these converts after his conversion, including the narration of his conversion. In this article, the purpose of the text, the identity of the author, and his life will be explored. Previous studies of the *risālah* will be reviewed and a Turkish translation and Arabic manuscript of the text will be presented.

We have no information about the pre-Islamic name of Abdullām, and we only know from his *risalah* that during his previous and subsequent life he was an Andalusian immigrant and Jew converted during the period of Bayezid II. He converted to Islam and wrote *Risālatu Ilzāmi'l-Yahūd fī mā Za'āmū fī'l-Tawrāt min Qibel 'Ilm al-Kalām* where he explained the reasons behind his conversion. The author stated while he was among Jewish scholars that the good tidings of Prophet Muhammad were foretold in Jewish holy scripture. Furthermore, Judaism was not a religion where everlastingness was implied. He further explained that to put forward these claims he would use nine passages from the Bible; five of them indicating the coming of Prophet Muhammad, and four of them indicating that the religion of Moses was not everlasting. In addition, he tried to demonstrate that Jewish and Christian claims that the Bible passages which he used referred to another person were also unsound. In the text written in Arabic, the author provides an Arabic pronunciation of the Bible texts he used, and between the lines he also gives the Arabic equivalent of each and every word and their translation. Even though he did not mention that he made use of previous *raddiyah* literature, he uses common Bible texts for issues he discusses. Therefore, it is hard to say that he contributed to the related field. However, while previous authors applied the understanding of *nash* with the intention of demonstrating that Judaism and Christianity were no longer valid, Abdullām tries to demonstrate the unsoundness of Jewish claims about the everlastingness (tab'īd)

of their religion by interpreting the related Bible passage. The author's approach suggests that he had an effect on subsequent *raddiyah* authors, and this effect is evident, for example, in the anti-Jewish *raddiyah* of Taşköprüzade bearing the very same title in some of its versions.

Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: *Risāletü İlzāmi'l-Yehūd ft mā Ze'amū ft't-Tevrāt min Kibeli 'İlmi'l-Kelām*

Redd, Klasik İslam literatüründe genel olarak muhalifin ifadelerine ve düşüncelerine yönelik tenkidi dile getirmek maksadıyla kullanılan bir terimdir. Bu muhalif bazen bir grup bazen bir düşünce olabileceği gibi, bazen de bir kitap olabilir. Zamanla muazzam bir külliyat oluşturan bir geleneği ifade etmeye başlayan redd kelimesi tek başına kullanıldığı gibi “*er-Redd ale'l-Yahūd, ale'n-Nasārā/Cehmiyye ve Kitabu'r-Redd alā*” şeklinde de kullanılmaktadır.¹ Gramer, hukuk, kelim ve felsefe başta olmak üzere pek çok alanda redd metinleri kaleme alınmıştır.

Söz konusu reddiye geleneğinin bir parçasını oluşturan ve zamanla mutlak olarak zikredildiğinde kendisi kastedilir hale gelen ise, genelde İslam dışı, özelde ise Sami dinlere (Yahudilik ve Hıristiyanlığa) yönelik reddiyelerdir. Son gruba yönelik bu reddiyeler, Hz. Peygamberin gelişinin, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu Sami dini geleneğin önceki iki temsilcisi olan Yahudi ve Hıristiyanların (Ehl-i Kitāb) kutsal kitaplarında müjdelendiği, onun sıfatlarının söz konusu kitaplarda zikredildiği ve bu yüzden de “kendi oğullarını tanır gibi onu tanıdıklarına”² dair Kur'an ifadelerinden kaynaklanır. Emeviler dönemindeki varlığına dair çok şey bilmediğimiz dini reddiyelerin Abbasiler döneminde ve özellikle de Mutezile'nin

1 İbn Nedim, *Fihrist*, The Second edition by Roza Tajdudi (Tehran: Marvi Offset Printing, 1971), 109-111, 132-133. *Kitab ve redd* kelimelerinin ikisi de aynı ifadede kullanılsa da redd terimine ikincil bir yerin verildiği *Kitābu İhtilāfi'l-lafz ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (İbn Kuteybe) gibi isimlendirmeler de bulunmaktadır. Bunlar, genel olarak kelim sahasındaki çalışmalardır. Bu tür kullanımlar bir grubun ya da bir cemaatin görüşlerine yönelik reddiyeleri ifade ederler. Yine reddiye geleneği içinde yer alan ancak esas olarak bir kitaba yönelik reddi ifade etmek için kullanılan diğer terimler ise *nakd* (bir kitaba yönelik redd) veya *Kitābu'n-Nakd alā* (bir kimsenin düşüncesini reddetmek) ya da reddin reddi anlamında *nakdū'n-nakd*'dir: *Kitābu Nakdi Risāleti'ş-Şāfi't*, *Kitāb-u Nakdi Kitābi İbni'r- Rāvendī fi'l-İmāme* ve Bākillanī'nin *Kitāb-u Nakdi'n-nakd* eserleri buna örnektir. Bk. İbn Nedim, *Fihrist*, 159.

2 “Meryem oğlu İsa: “Ey İsrailoğulları! Doğrusu ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve adı Ahmet olacak bir peygamberi müjdeleyen, Allah'ın size gönderilmiş bir peygamberiyim” demişti. Ama o elçi, kendilerine belgelerle geldiği zaman: “Bu, apaçık bir sihirdir” demişlerdi.” (Saff 61/6); “Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onu (peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Onlardan bir takımı, doğrusu bile bile hakkı gizlerler.” (Bakara 2/146)

ortaya çıkışından sonra artarak devam ettiği söylenebilir.³ Dipnotlarda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu reddiyelerin büyük bir kısmı Hıristiyanlığa yöneliktir; Yahudiliğe yönelik olanlar ise daha ziyade Hıristiyanlık dolayısıyla yapılmıştır.⁴ Bunun muhtemel sebebi, Hıristiyanların tebaaları haline geldikleri doğulu Müslümanlar karşısında entelektüel kesimi temsil etmeleri ve dinlerini savunan, İslam'ı ve onun peygamberini sorgulayan Yuhanna ed-Dimeşkî vb. kişilerin metinler kaleme almış olmalarıdır. Dolayısıyla Müslümanlar; hem Hz. Peygamberin müjdelenmesi hem de O'nun peygamber olmadığı, Müslümanların dünyevi çıkarlar ve öte dünyada dünyevi zevkleri çağrıştıran ifadelerle vaat edilen mükâfatlar sebebiyle İslam'ı seçtikleri şeklindeki Hıristiyan eleştirilerine⁵ bir cevap olmak üzere reddiyeler kaleme almışlardır. İlk dönem reddiyelerinde doğrudan

- 3 İslam dünyasında reddiye geleneğinin ilk eserlerini vermeye başladığı dönem, Yunan felsefi eserlerinin tercümesinin başladığı ve devlet eliyle bunun bizatihi yaptırıldığı zaman dilimi olarak kabul edebiliriz. Bu dönem aynı zamanda, Mutezilenin de hâkimiyetinin başladığı ve bu hâkimiyetin resmen devlet düzeyinde kabul edildiği dönemdir. Mutezile ile birlikte Kelam bugün bilinen anlamıyla Kelam halini almaya başlamıştır. Daha önce de Kelam adı verilen bir çalışma türünün de olmasına rağmen, bu dönem yeni bir başlangıç olmuştur. Bu yeni dönemin temel özelliği; daha önce kelamcılar olarak tabir edilen kişilerin kullandığı ve dini verilerden hareket etme ve şeyler arasındaki bir benzerliğe dayanan şer'îkiyasın bırakılıp onun yerine felsefi verilerden sonuca giden, nispetlerin eşitliğine dayanan felsefi kıyasın (*sylogism*) kullanılmaya başlanmasıydı. Felsefi kıyasın kullanılması, yeni kelamın ortaya çıkmasına ve yerleşmesine sebep olduğu gibi, aynı kullanımın reddiye geleneğinin oluşmasına yol açmış olması da muhtemeldir. Günümüze ulaşan ilk reddiyelerle kaynaklarda zikredilmesine karşın metin olarak günümüze ulaşmayan reddiyelerin aynı dönemde ortaya çıkması, bu ihtimalin en güçlü dayanağı olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşımı destekleyen bir diğer veri ise, günümüze ulaşan iki reddiyeden (Ali b. Rabben et-Taberî, *er-Redd ale'n-Nasārâ* ve Cähiz, *el-Muhtâr min Kitâbi'r-Redd ale'n-Nasārâ*) birinin, Mutezilî olarak bilinen Cähiz'in eseri olması ve kaynaklarda zikredilen reddiyelerin tamamına yakınının Mutezilî müellifler tarafından kaleme alınmış olmalarıdır: el-Asamm (200-2/816-8) Bısr b. Mu'temir, Dirâr b. 'Amr (d. 184-800/205-820), Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf (d. 131-5/748-763; ö. 225-235/840-850); Cähiz (d. 159/776, ö. 356/869). Krş. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 1996), 43; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 176, 182; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 226-33. Müslümanlar tarafından yazılan reddiyelerden Hıristiyanlığa yönelik olanları hakkında bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 31-95.
- 4 Burada zikredilenlerin daha çok Hıristiyanlara yönelik olmasından Yahudilerin inanç esaslarıyla ilgili hiçbir eleştirinin bulunmadığını çıkarmak yerine, bu konularla ilgili göndermelerin yok denecek kadar az olduğunu anlamak daha doğru olur. Nadir olan bu eleştirilerden biri ve belki de en önemlisi, Yahudilerin Uzeyr'e "Allah'ın Oğlu" demeleridir. Ancak bu da tek bir yerde zikredilir; üzerinde fazla durulmaz. Tövbe 9/30. Doğrudan Allah'ın varlığı ya da onun zatıyla alakalı olmayan "Allah'ın ellerinin bağlı olması gibi" Yahudi kanaatleri de zikredilebilir.
- 5 Hıristiyanların İslam'a ve onun peygamberine yönelik eleştiri konuları için bk. Fuat Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2011).

Yahudiliği konu alan metinlerin bulunmaması ise, Kur'an'da Yahudilik karşıtı eleştirilerin doktriner olmaktan ziyade Yahudi dünya görüşü ve onların gündelik hayattaki davranışlarına yönelik olmasından; Yahudilerin Müslümanlara rakip oluşturacak bir devlet dini olmaması ve entelektüel olarak meydan okuyucu durumda bulunmayışlarından kaynaklanmış olabilir.⁶

İlk metinlerde Hz. Peygamber'in müjdenmesini ve Yahudi ile Hıristiyan kutsal kitaplarının tahrif edildiğini göstermek amacıyla Kitâb-ı Mukaddes metinleri çok az kullanılmaktaydı;⁷ kullanılanların büyük bir kısmı da şifahi kaynaklardan elde edilmekteydi. Ancak Hıristiyan⁸ ve zamanla da Yahudi kökenli kişilerin ihtida etmesiyle, Müslüman reddiye müellifleri tarafından Ehl-i Kitaba yönelik eleştirilerini desteklemek amacıyla kutsal kitap kaynaklı deliller, sayısal olarak artmaya başlamıştır⁹. Zamanla ele aldığı konular bakımından çerçevesi belirlenmiş bir gelenek haline gelen reddiye yazını, mühtedilerin sağladığı Kitâb-ı Mukaddes delilleriyle daha zengin ve daha ayakları yer basar hale gelmiştir. Bununla beraber, Hz. Peygamber'in gelişi için ön haber olarak kabul edilen Kitâb-ı Mukaddes'teki birtakım haberler ve özellikler, Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından başkalarına gönderme yapıyor olarak yorumlanmıştır.¹⁰

Hıristiyan ve Yahudi kökenli mühtedilerin kendi ihtida anlatılarını da içeren reddiyeler kaleme alma geleneğinin üretmiş olduğu metinler hakkında çok sayıda

-
- 6 Kur'an'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığa bakışıyla bk. M. Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). Yahudiler için: Mustafa Göregen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 58–67; Hıristiyanlar hakkında bk. Mahmut Aydın ve Asım Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar* (İstanbul: Kuramer, 2019).
- 7 Meseleyi felsefi olarak ele almış olma ihtimali çok yüksek olsa bile; yine de Kitâb-ı Mukaddes alıntılarının hiç bulunmaması açısından önemli bir örneklik teşkil eden metin Kindî'nin, *Risâle fi İftirâki'l-milâli' fî't-tevhîd ve ennehum mecmû'un 'alet't-tevhîd ve küllü hâlefe şâhibuhu* adlı metnin bir parçasını oluşturduğu kabul edilen *Makâle fir'r-Red 'alen'n-nasârâ* adlı eseridir. Yahya b. Adî'nin Kindî'nin bu kitabını red bağlamında kaleme aldığı kitabı vasıtasıyla sahip olduğumuz iki sayfada Hıristiyan kutsal kitabına herhangi bir atıf bulunmaksızın yalnızca Aristo mantığı ve felsefi akıl yürütme bağlamında Hıristiyan teslis anlayışı eleştirilir. Kindî'nin metni için bk. R. Rashed and J. Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi Métaphysique et cosmologie* (Leiden: yy, 1998), 2: 119–127. Kindî'nin metni hakkında yapılan çalışmalar için ise bk. David Thomas, Al-Kindi, Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn İshāq al-Kindī,” David Thomas and Barbara Roggema with Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan, *Christian-Muslim Relations, A Biographical History* (Leiden: Brill, 2009), 1: 745–758.
- 8 Bir sonraki dipnotta ismi ve kitabı zikredilecek olan Ali b. Rabben et-Taberî gibi.
- 9 Bunun için bk. Fuat Aydın, “*Kitab'd-Dîn ve'd-devle ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri*,” Ali b. Rabben et-Taberî, *Hz. Muhammed (sav)'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*, giriş ekleyerek çeviren Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 74–75.
- 10 Bu konu için bir örnek olmak üzere aşağıda tercümesi verilecek olan Abdullâm'ın metnine bakılabilir.

modern akademik çalışma yapılmıştır ve yapılmaya da devam edecektir.¹¹ Ancak İslam tarih ve medeniyetinin önemli bir parçasını oluşturan Osmanlı dönemi on dokuzuncu yüzyıl hariç tutulursa¹² bu tür metinler açısından ciddi bir araştırmaya konu olmamıştır. 2000'li yılların ortalarından itibaren alan araştırmacıların ilgisini çekmeye başlamıştır. Konuya ilişkin yapılan çalışmalar arasında; Tiana Krstić'in ihtida anlatıları bağlamında 15.-17. yüzyıl Osmanlı Dönemi Yahudi-Hıristiyan mühtedilerinin metinlerini ele aldığı eseri¹³ ve Camilla Adang'ın başında bulunduğu bir grup akademisyenin yalnızca Yahudi menşeli mühtedilerin metinlerinin neşrine-çevirisini yayımlandıkları metinleri zikre değerdir.¹⁴ Ayrıca David Thomas'ın editörlerinden biri olduğu, Hıristiyan-Müslüman ilişkilerini yüzyıllara ayırarak ele alan ve bugüne kadar on üç cildi yayınlanmış olan *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* isimli projenin X. cildinin bir kısmı, Osmanlı döneminde hem Hıristiyanlar tarafından Müslümanlara hem de Müslümanlar tarafından Hıristiyanlara karşı yazılmış olan metinlere ayrılmış, bu bölümde biyografik-bibliyografik bilgi sunulmuştur.¹⁵

Elinizdeki çalışma da 16. yüzyıl Osmanlı dönemine ait, Abdullām'ın *Risāletü İlzāmi'l-Yehūd fī mā Ze'amū fī't-Tevrāt min Kibeli 'İlmi'l-Kelām* adlı metni konu edinmektedir. Metin hakkında Joseph Sadan tarafından önce İbranice ve sonra bunun İngilizce özeti olan iki yazı kaleme alınmıştır.¹⁶ Adang kısa bir girişle metni

- 11 Ali b. Rabben için bk. Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî ve *er-Redd ale'n-Nasāra Adlı Eseri*," (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1994); Hıristiyanlara yönelik reddiyeler için bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdıkları Reddîyeler*; Yahudilere karşı kaleme alınan reddiyeler için bk. Göreğen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014); Fatma Betül Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu'l-Yehūd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yer* (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi 2014); Hatice Dağhan, *Abdulhāk el-İslāmî'nin el-Husāmu'l-Memdūd Fī'r-Redd Ale'l-Yehūd İsimli Reddiyesinin Analizi* (Yüksek lisans tezi Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016).
- 12 Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdıkları Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989).
- 13 Tiana Krstić, *Osmanlı Dönemi İhtida Anlatıları, 15-17. Yüzyıl* çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Kitapyayinevi, 2016); C. Adang and S. Schmidtke (eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (Würzburg: Ergon Verlag, 2016).
- 14 Bk. bir önceki dipnot.
- 15 David Thomas ve John A. Chesworth (ed.), *Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History* (Leiden: E. J. Brill, 2017), 53–419.
- 16 Joseph Sadan, "Naivete, Verses of Holy Writ, and Polemics. Phonemes and Sounds as Criteria: Biblical Verses Submitted to Muslim Scholars by a Converted Jew in the Reign of Sultan Bāyazîd (Beyazıt) II (1481–1512)," *O ye Gentlemen, Arabic Studies on Science and Literary Culture, Honour of Remke Kruk*, ed. Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk (Leiden-Boston, E.J. Brill, 2007), 495–510.

İngilizceye çevirmiş¹⁷ ve Sabina Schmidtke tarafından da metnin neşri yapılmıştır. ¹⁸ Ayrıca Boğaziçi üniversitesinde yapılan bir tarih tezinde, bir başka mühtedi (Abdusselâm el-Mühtedî) ile birlikte Abdulallâm ve risalesi Osmanlı Dönemi'nde ihtidaları bağlamında ele alınmıştır.¹⁹ Bu makale ise daha önce Türkçede hakkında herhangi müstakil bir çalışmanın yapılmamış olduğu mezkûr metinde yer alan verilerden hareketle yazarın hayatı ve metnin yazıldığı dönemin şartları hakkında bilgi vermek; İslam reddiye geleneği içindeki yerini değerlendirmek; Türkçe çevirisini Arapça neşriyle birlikte yayınlanmak ve bu metinle alakalı, yukarıda zikredilen Sadan ve Adang tarafından yapılan, Schmidtke ve Ağlar'ın da devam ettirdiğini gördüğümüz, yazarın ismiyle alakalı bir yanlış anlamayı düzeltmeye çalışmaktır.

Rîsâle'nin Yazarı

Risâle'nin hem kütüphane kaydında hem kapağında hem de içinde yazarın adı zikredilmektedir. Bu yüzden, yazarın ismine, risale içinde verdiği bilgilerden dolayı da kimliğinin tespitine dair herhangi bir problem bulunmamaktadır. Konuyla alakalı en eski yazıyı kaleme alan Sadan ise metnin gerçek yazarının bu konularda bilgi sahibi bir ya da birden fazla Müslüman âlim olduğunu, Abdulallâm'ın yazarlıkla tek ilişkisinin, risalede yer verilen İbranice metinlerin naklinden ibaret olduğunu bildirmektedir. Buna karşılık metnin İngilizce çevirisini hazırlayan Adang, bu hususta Sadan'a katılmaz.²⁰ Yaklaşık aynı dönemlerde reddiye kaleme almış mühtediler olan Abdusselâm el-Muhtedi ve Yusuf b. Ebû Abduddeyyan'dan birincisinin Arapça, ikincisinin ise Türkçe reddiyeler kaleme aldıklarını bunların

17 Camilla Adang, "A Polemic Against Judaism By A Convert To Islam From The Ottoman Period: *Risâlat İlzâm Al-Yahûd Fî Mâ Za 'amû Fî L-Tewrât Min Qibal 'İlm Al-Kalâm*", *Journal Asiatique* 297, no. 1 (2009): 132–135.

18 Sabina Schmidtke, "Epistle forcing the Jews [to admit their error] with regard to what they contend about the Torah, by dialectical reasoning (Risâlat ilzâm al-yahûd fimâ za 'amû fî l-tawrât min qibal 'ilm al-kalâm) by al-Salâm 'Abd al-'Allâm. A critical edition," *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, ed. Camilla Adang ve Sabina Schmidtke (Würzburg: Orient-Institut Istanbul 2016), 73–82.

19 Şaban Ağlar, *Jewish Converts Refute Judaism: Conversion And Religious Polemics in The Late Fifteenth-Century Ottoman Empire* (Yüksek lisans tezi, Boğaziçi University, 2017).

20 Sadan'ın yazar hakkındaki görüşü Adang tarafından kabul görmese de, böyle bir durumun, Osmanlı reddiye geleneğinde bir karşılığı vardır. Krş. İrfan İnce ve Fuat Aydın, "Bir 17. Yüzyıl İhtida Anlatısı: Bir Atinalı Mühtedî, Bir Osmanlı Kadısı," *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl, Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 507–578.

da Arapça Kitab-ı Mukaddes nakillerinin ve bu nakillerin Osmanlı harfleriyle transliterasyonlarının bulunduğunu ileri sürerek metni yazanların başka yazarlar olduğu şeklindeki düşüncesini doğru bulmaz.²¹

Yazarın biyografisi meselesine gelince, Osmanlı'nın 15, 16 ve 17. yüzyıldaki mühtedi kökenli reddiye yazarlarının -Kâtip Çelebi'nin kendisinden söz ettiği Abdüsselâm el-Muhtedi hariç- ortak kaderi, bu dönemin bibliyografya türü metinlerinde ne kendileri ne de kaleme aldıkları metinleri hakkında herhangi bir bilginin bulunmamasıdır. Bu yüzden de yazarının hayat hikâyesiyle alakalı yegâne kaynak, bu çalışmanın konu edindiği *Risālesidir*.

İhtida öncesi adını bilmediğimiz yazar; *Risālenin* hamdele ve salvale kısmından sonra adını “fe-yekūlu'l-faḫîr ilallāhi's-selām Abdulallām” “فَيَقُولُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ السَّلَامُ عَبْدُ الْعَلَامِ” cümlesinde Abdüllallām olarak zikreder. Bu, katalogda yazar adı olarak yer alan isimdir. Ancak metin hakkında ilk değerlendirme yazısını kaleme alan Sadan ve *Risāle*'nin İngilizce çevirisini hazırlayan Adang ve Arapça neşrini yapan Schmidtke yazarın isminin Selām Abdulallām olduğunu söylerler.²² Adang, Abdulallām'dan az önce iktibas ettiğimiz metne gönderme yaparak burada yazarın kendisini Selām Abdulallām olarak tanıttığını ileri sürer.²³ Ancak bu oldukça zorlama bir okumadır. Aynı şekilde Sadan'ın Selām'ın Abdulallām'ın ismi olduğunu ortaya koymak maksadıyla yazdığı uzun

21 Adang, “Epistle forcing the Jews,” 134, 135. Bu örneği olmayan bir durum değildir. 17. yüzyılda Osmanlıca yazılmış olan Atinalı, Yunan kökenli bir mühtedinin hayat hikayesini ve Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında müjdelenmesini içeren, fakat mühtedinin yalnızca anlatıcı, metni kaleme alanın ise bir başkasının olduğu Türkçe bir örnek vardır. Ancak söz konusu metinde anlatıcı, kendisini Türkçe ifade etmede sıkıntısı olduğunu ifade etmekte; metnin sonunda bizzat metnin yazarının başka birisi olduğunu çağrıştıracak şekilde, yazarın kadı olduğuna dair bir ifade yer almaktadır. Oysa bu çalışmanın konu edindiği *Risālenin* yazarı Endülüs kökenlidir ve yazının içinde ifade edildiği gibi, Endülüs'te okuryazar olmak bir anlamda Arapça yazmak anlamına geldiğinden ve yazar elimizdeki metni Arapça, hem de Sadan'ın da kabul ettiği gibi düzgün bir Arapça ile, yazdığından metne başka bir yazar aramak çok doğru olmasa gerektir. Konuya ilişkin örnek için bk. İnce ve Aydın, “Bir 17. Yüzyıl İhtida Anlatısı,” 597–578.

22 “Salām ‘Abd al-‘Allām”; Adang, “Epistle forcing the Jews,” 133; “as-Salām al-‘Abd-‘allām,”; Schmidtke, “Epistle forcing the Jews,” 74

23 Adang, “Epistle forcing the Jews,” 133.

paragraf da gereksiz bir akıl yürütmeden ibaret gibi görünmektedir.²⁴ Zira katalogta yazar ismi olarak Abdulallām’ın yazılı olmasının yanı sıra İslami gelenekte -modern dönemdeki kullanımlar hariç- Allah’ın sıfatlarının hiçbirisi tek başına, “abd” ifadesi eklenmeksizin bir isim olarak kullanılmaz. Yazarın ismi hususundaki her iki yazarın da yorumları, Arapçaya asgari ölçüde bile vakıf olan birisinden beklenmez. Metindeki “fe-yeķūlu’l-faķir ilallāhi’s-selām Abdulallām” ifadesinden de kolayca anlaşılacağı üzere buradaki Selām; Allah’ın bir sıfatı olup, Abdulallām’ın ismiyle herhangi bir ilişkisi yoktur. Selām’ın, geçmişte de onun ismi olarak anlaşılmadığının en önemli göstergelerinden birisi, kitabın kataloğunu hazırlayanların buradaki Selām ifadesini yazarın isminin bir parçası olarak görmemeleri ve risalenin yazarını Abdulallām olarak zikretmiş olmalarıdır.

Burada Allah isminden sonra es-Selam’ın kullanılmasına gelince; bir mühtedi olmasından dolayı mevcut durumuna uygun bir şekilde Allah’a sıfat olarak “el-Hādī/doğru yolu gösteren”i değil de, neden Selām’ı seçtiği sorusu yönlendirilebilir. Zira, İslam kitap yazım geleneğinde kitabın muhtevasının ne olduğunu önceden göstermek maksadıyla Hamdele kısmında, kitapta yer alan konuyu çağrıştıran

24 Yukarıda zikredildiği üzere, *Risālenin* yazarı, katalogta yalnızca, Abdulallām olarak belirtilir; ancak *Risālenin* kendisinde yazar, Selām Abdulallām olarak isimlendirilir. Muhtemelen katalogları hazırlayan kişi, *selām* (hem genel hem de özel isim olarak İbranice *şalomun* kökteşi) kelimesini, yazarın ismini önceleyen dini ifadenin bir parçası olduğunu ve yazarın onu, antrparantez kendisine gönderme yapmak için kullandığını düşünmüştür. Ancak cümle yapısı olarak bu kelime kendisini önceleyen ifadeye dahil edilemez. Selām, bu yüzden, yazarın ilk isminden başka bir şey olamaz (tabii ki, onun bir *lakap* ya da *Risālenin* hakiki yazarları tarafından verilmiş bir sıfat olma ihtimali vardır). Selām isminin kullanımı, en azından estetik bakış açısından, Tanrı’nın isimlerinden biri olmasından dolayı, açıkça İslam’ın ruhuna aykırıdır. Bu ismi kullanmak isteyen kişi, kendisini Abdusselām (literal olarak Tanrının Kulu) olarak isimlendirirdi. İslam’ın ilk dönemlerinde ihtida eden ve Müslümanlara çok sayıda Yahudi ve Kitab-ı Mukaddes malzemeleri sağlayan Yahudiler arasında Abdullah b. Selām’ın olduğu doğrudur. Ancak bu örnekteki Selām ismi, ihtida eden Abdullah’ın değil fakat onun (Şalom ya da Şilome/Solomon olarak isimlendirilen) Yahudi babasının ismiydi. Bizim mühtedimizin Şalom olarak isimlendirilmiş ve Müslüman olduktan sonra çok daha kabul edilebilir olan bir ismi benimsemeyi başaramamış olması kesinlikle ihtimal dâhilindedir”. Sadan, “Naivete, Verses of Holy Writ, and Polemics”, 501–502. Yukarıda adı zikredilen tezde Abdulallām’ın ve Abdusselam el-Muhtedi’yi ve onların reddiye metinlerini ele alan Şaban Ağlar, bu ismin yazar tarafından kendisinin hem bir mühtedi hem ulemadan olduğunu göstermek maksadıyla uydurulmuş bir isim olduğunu; yazarın metnini evvelce Yahudi olan biri tarafından yazılmış bir metin şeklinde inşa ederek delillerini daha ikna edici kılmak için yaptığını, bir ihtimal olarak ileri sürer. Ağlar, *Jewish Converts Refute Judaism*, 49–50. Ancak, 16. yüzyılın önemli bir metnini kaleme alan Yusuf b. Ebû Abduddeyyān hakkında kendi metni dışında başvuracağımız herhangi bir kaynak olmamasına rağmen, konuya ilişkin çalışma yapanların hiçbirisi yazar hakkında böyle bir düşünce kurgulama yoluna gitmemiştir.

kelimeleri kullanma yaygın bir usuldür.²⁵ Yazarın bu geleneğe uygun olarak hidayetçi ya da Allah'ın dilediğini doğru yola ilettiğini ifade eden ayetleri seçmesinde olduğu gibi Allah'ın sıfatı olarak Selām'ı seçmiş olması da aynı geleneğin bir devamı olarak, söz konusu ismin “kurtuluşun kaynağı olma”²⁶ anlamı sebebiyle olabilir. Biraz zorlama olarak kabul edilebilecek bir başka muhtemel yorum ise; Sadan'ın söylediği gibi yazarın babasının değil de kendisinin Yahudi iken ismi olan Şalom ya da Şilomo/Solomon'a²⁷ ve de Allah'ın söz konusu sıfatına gönderme yapmak maksadıyla edebi bir oyun olarak ilgili sıfatı seçmiş olabileceğidir.

Yazarın İslam öncesi hayatı hakkında bilinen diğer hususlar ise, Endülüs kökenli bir Seferad Yahudisi olması ve bizatihi kendisinin zikrettiği üzere Yahudi kutsal kitapları ve tarihi hakkında bilgi sahibi olup Yahudi din adamları zümresine mensup olmasıdır.²⁸

Endülüs kökenli okur-yazar Yahudiler gibi, İbranice ve Arapça bilmektedir. Arapçayı Endülüs kökenli Yahudilerin eğitimlerinin bir parçası olarak öğrendiklerini, Müslüman olmalarının arkasından Arapça reddiye kaleme alan hem Abdulallām hem de aynı dönemlerde yaşamış olan Abdüsselām el-Mühtedi'den dolayı biliyoruz.²⁹ Ayrıca bunun bir diğer örneğini ikisinden sonra *Keşfü'l-esrār fi'r-redd ale'l-Yehūd ve'l-Ahbār* adlı bir metin kaleme alan Yusuf b. Ebu Abdüddeyyān'ın kitabındaki

25 “Hamdele ve salveleler tıpkı edebi eserlerin giriş bölümlerinde olduğu gibi metnin temel argümanının verildiği yerlerdir. Berāetü'l-istihlāl'in uygulandığı dibaceler tıpkı zahriyelerdeki fevāid kayıtları gibi eserin yazıldığı disipline dair okuyucuya ipuçları sunmakta, okuyucuyu henüz başlayacağı esere karşı hazırlamakta ve daha ilk aşamada okuyucu ile metin arasında düşünsel bir bağ kurmaktadır. Böylece okuyucu örneğin ismini veya hangi disiplinde kaleme alındığını bilmediği bir eserin daha henüz dibâcesinde okuyacağı eserin disiplinine, terminolojisine, kullanacağı kaynaklara ve bazen de ismine dair bir fikir ileri sürebilmektedir. Öte yandan Berā'etu'l-istihlāl Tahānevî'nin de belirttiği gibi müellifin yetkinliğini iddia ettiği bir alan böylece sair müelliflere rüştünü ispat edeceği bir imkândır”. Sami Arslan, “Dibâce'nin İdeolojisi: Mübareze Meydanı Olarak Berā'etu'l-İstihlāller,” yayımlanmamış makale.

26 Bekir Topaloğlu, “Selām,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 341.

27 Bunun için bk. 22 nolu dipnotta iktibas edilen yer.

28 *Risāle* 2b. Sadan, risaledeki İbranice metinlerin okunuşlarının yazılışındaki noksanlıklar ve atlamalardan hareketle, İbranice bilgisinin ve risalenin kaleme alındığı dil olan Arapçayı iyi bilmediği; iyi bir Kitab-ı Mukaddes bilgisinin bulunmadığını söyler. Kitab-ı mukaddes bilgisinin zayıflığını ise, nakillerin yazılı bir metinden daha ziyade sıradan insanların sinagogda dinledikleri şekliyle hafızada yer alan metinlerin naklini çağrıştırmamasından hareketle söyler. Sadan, “Naivete, Verses of Holy Writ, and Polemics”, 504–505.

29 Endülüs Yahudilerin eğitimlerinin bir parçasının Arapça olduğu hususunda bk. Fuat Aydın, “Konjonktürün Ürettiği, Yahudi-Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: *Kiṭābu Keşfu'l-Esrār Fi İlzāmi'l-Yehūd Ve'l-Ahbār*,” *Osmanlı'da Bilim, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 210.

Arapça ifadeler ve onlara verdiği Türkçe anlamlarda da görmek mümkündür. Abdulallâm'ın *Risâlesini* yazdığı zaman Türkçeyi bildiğini söylemek ise mümkün görünmemektedir.

Abdulallâm kendisinin ne zaman ihtida ettiğine dair metinde herhangi bir tarih zikretmez. Diğer Sefarad Yahudileri gibi 1492'den sonra İstanbul'a gelmiş olmasını; şükranlarını ve övgülerini sunduğu ve 1481-1512 yılları arasında hükümdarlık yapan II. Bayezid zamanında hidayete erişti bilgisinden hareketle, birkaç tahmin ileri sürülebilir. Bunlardan birincisi, II. Bayezid'in iktidar dönemi olan 1481-1512 arasında ihtida ettiği; ikincisi ise 1492'den sonra ve son olarak ise II. Bayezid'in ölüm tarihi olan 1512'den önceki bir tarihte Müslüman olmasıdır. Ancak ihtida tarihi, yazarın "haşmetli bir imparator" nitelenmesi dikkate alındığında, 1509 tarihinden itibaren II. Bayezid devrinde yaşanan sıkıntılardan dolayı,³⁰ 1509 tarihinden önceki bir tarihe de çekilebilir.

İhtida tarihini çok daha erkene çekmemizi gerektirecek bir başka ihtimal daha bulunmaktadır. Bu da, 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılda yazılmış olan Yahudi karşıtı; Abdulallâm, Abdusselâm ve Yusuf b. Abdüddeyyân ve Taşkoprizâde'nin reddiyelerine bakıldığında bunların hem ele aldıkları konu sayısı hem de ister kutsal kitaptan alıntılar isterse de Yahudi dini literatürünü kullanma bakımından; Abdulallâmınki, ardından Abdusselâm'ınki ve nihayetinde de Ebû Abdüddeyyân'ınki olmak üzere bir zenginleşme (birincisi iki konuyu, ikincisi üç konuya, üçüncü ve dördüncü dört konuyu ele alır)³¹ seyri göstermesidir. Taşkoprizâde'nin metni ise,

30 II. Bayezid ve dönemi için bk. Şerafettin Turan, "II. Bayezid (ö. 918/1512)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/236–237.

31 Abdulallâm aşağıda zikredildiği üzere iki konuyu ele almaktadır. Bunlar; Hz. Peygamberin peygamberliğinin delileri/müjdelendiğini ortaya koyma ve Yahudi dininin ebedi olduğu iddialarını geçersiz kılma (neshi) konularıdır. Bu doğrultuda ise Tevrat'tan 9 metin iktibas etmektedir. Abdusselâm; üç konuyu ele almaktadır: Yahudiliğin ebedi oluşunu iddiasını geçersiz sayma (nesh), Hz. Peygamberin peygamberliğinin delilleri/müjdelendiğini ortaya koyma ve Tevrat'ta tahrifin bulması. Toplamda ise Tevrat'tan 18 metin iktibas etmektedir. Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân reddiyesinde ele aldığı konuların sayısını dörde çıkarmaktadır: Yahudiliğin Ebediliği iddialarını geçersiz sayma (nesh), Hz. Peygamberin peygamberliğinin delillerini/müjdelenişi, Tevrat'ta tahrifin vukuu ve son olarak da Yahudiler tarafından Peygamberlere yönelik yaptıklarını düşündüğü iftiralar. Bunlar için Tevrat'tan toplam olarak yaklaşık 27 metin iktibas eder. Ayrıca Abdulallâm, Tevrat dışındaki diğer Yahudi dini literatürüne yönelik herhangi bir atıf bulunmazken; Abdusselâm birden fazla yerde Yahudi müfessirlerinden söz etmesine rağmen yalnızca İbn/Ebû Ezra'yı ismen ve Talmud'dan da bir defa söz eder. Oysa Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân on farklı Ortaçağ Yahudi müfessirini ve Talmud'un beş kitabını isimleriyle zikreder. Burada zikredilenler için bk. Abdülallâm'ın elinizdeki çalışma ve *Risâlenin* çevirisi; Abdusselâm el-Muhtedi için yukarıda kendisinden söz edilen Schmidtk'e'nin zikredilen metni ve Adang'ın metni bir girişle birlikte İngilizceye yaptığı çeviri: "Guided to Islam by the Torah: The *Risâla al-hâdiya* by Abd al-Salâm al-Muhtadî al-Muhammadi," Adang-Schimidtk'e, *Contacts and Controversies between Muslims*, 59–72.; Abdüddeyyân metni için ise bkz. Fuat Aydın, "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi".

ilk ikisinden daha ziyade her yönüyle hem kurgusu hem de kullandığı kaynaklar bakımından sonuncusunu takip etmektedir. Bu zenginleşme sürecini aynı zamanda yazılış sırası olarak da kabul edersek, Abdullâlâm'ın ilk telif edilen metin olduğunu söyleyebiliriz. İkinci sırada yer alan Abdusselâm el-Muhtedî'nin kaleme aldığı *Risāletü 'l-hādiye*'nin en eski nüshası, *Risāletü 'l-hādiya fî ibtāl hüceci 'l-Yehūd 'ale 'l-İslām min kıbal 'ilmi 'l-ke'lām* adıyla Topkapı Saray Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve istinsah tarihi 1497'dir. İster müellif nüshası isterse de müellif nüshasından istinsah edilmiş olsun, yukarıdaki kabullerimize uygun olarak Abdüsselam'ın metninden önce kaleme alındığı kabul edildiğinde Abdullâlâm'ın 1497'den önceki bir tarihte ihtida etmiş ve *Risālesini* yazmış olması gerekir.

Yazarın neden ve ne şekilde ihtida ettiği konusu ise *Risālenin* giriş kısmında, Tevrat ayetlerinin kandilinden gelen ışığın Muhammed Mustafa'nın peygamberliğini kabule götürdüğünü ifadesiyle aydınlığa kavuşmaktadır. Yahudilerin Tevrat'tan çıkardıkları ve Musa'yla birlikte vahyin bittiğini ve ondan sonra semavi bir kitabın gelmeyeceğini ortaya koyduğunu söyledikleri metinler hususunda onlarla yaptığı tartışmalar sonunda, söz konusu metinler, Hz. Peygamberin peygamberliğini kabul etmesi hususunda ona yol gösterici olmuş ve bu husustaki kesin hakikati ona göstermiştir. Dolayısıyla yazarın Müslüman olmasının yegane sebebi, Allah'ın Tevrat için söylemiş olduğu yol göstericiliği olmuş görünmektedir: "Biz Musā'ya kitabı verdik ve onu İsrailoğullarına yol gösterici yaptık. (İsra 17/2)"³²

Risālenin İsmi ve Muhtevası

Risāle'nin günümüze ulaşan tek nüshası bulunmaktadır. Müstensihî belli olmayan nüsha, Sultan Mahmud Han vakfidır.³³ Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümünde, 1077 numara ile kayıtlı olup, 1a-21a arasında yer alır. Metin sanat değeri olan bir sülüs hattıyla yazılmıştır. İlk sayfa yedi, sonraki sayfalar dokuz satırdan oluşur. Son sayfa dört satır olup metne üçgen biçimi verilerek Hz. Peygamber'e salat ve Allah'a hamd ile biter. Metin içinde Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılmış olan İbranice alıntılar kırmızı mürekkeple ve Arap harfleriyle İbranice okunuşuna uygun şekilde harekelenmiş olarak verilir. İbranice kelimelerin tek tek altlarına Arapça anlamları yazılmıştır. Besmele, Hz. Peygamber'in ilk geçtiği yerde ve Sultan Bayezid'in ismi altın yaldızla; Hz. Peygamber'in isminin, geçtiği diğer yerlerde ise ayırt edilmesini sağlayacak şekilde yazılmıştır. Belli bir ölçüt gözetilmeksizin bazı kelimelerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiş görünmektedir.

32 *Risāle*, 2a.

33 "Kad vakafehu hezihî'n-nüşha Sultanu'l-'azam ve'l-hākānu'l-muazzam mālîkû'l-berreyn ve'l-bahreyn hādîmû'l-haremeyni's-şerîfeyn es-Sultān ibnu's-Sultān el-Gāzi Mahmūd Han (...) harerehu el-fakîr ileyhi teāle Dervîş Mustafa el-Me'mûr müfettişu evkâfî'l-haremeyni's-şerîfeyn, gufire leh" 1a.

Risālenin ismi katalogda *Risāletü ilzāmi 'l-Yehūd* şeklinde; 1a'da ise *Risāletü 'l-ilzām fi mā zeāmü fi 'l-Tevrāt min kıbeli 'lmi 'l-Kelām* olarak kaydedilmiştir. Yazılma tarihine gelince, ihtida tarihi hakkında söylediklerimiz kitabın yazılma tarihi için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle 1512/1509'dan önce olması kesin ancak, 1497'den önce olması da muhtemeldir. Metnin Arapça yazılmış olmasından hareketle, ihtida tarihinden Türkçe öğrenecek kadar bir zaman geçmeden kaleme alınmış olduğunu da ileri sürmek mümkündür. Metnin yazılma gerekçesinin, yazarın neden Müslüman olduğunu ortaya koyma çabası olduğu kadar hem sultandan bir iltifat hem de Allah'tan bir ecir beklentisi³⁴ olduğu da söylenebilir.

Adang'ın henüz 16. yüzyılda yazılmış olan diğer reddiye metinlerine (Abduselām el-Muhtedi, Taşköprizāde ve Yusuf b. Ebû Abduddeyyān vs.) kıyasla daha basit niteliğe sahip olduğunu söylediği³⁵ *Risālenin* muhtevasına gelince; yazar, giriş bölümünde hidayete erişini anlattığı ve zamanında Müslüman olduğu Osmanlı Sultanı II. Bayezid'e dualara yer vermektedir.³⁶ Ardından, Kur'an'da Allah'ın Musā'ya dokuz mucize verdiğini ifade eden ayetten (İsrā 17/101) hareketle Tevrat'tan anlamı aşikâr olan dokuz ayet çıkarttığını belirtmektedir. Bu dokuz ayetten beşinin Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelediğini geri kalan dördünün ise, Yahudiler tarafından Musā'nın dinini teyit ve onunla birlikte vahyin sona erdiğini desteklediği iddialarının geçersizliğini göstermek için kullanacağını ifade eder. Bu iki konudan birincisi, kökeni ne olursa olsun reddiye yazarlarının ana konuları olan Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında peygamberliğinin delilleri (delāilü'n-nübüvve/tebşirāt) konusudur³⁷. İkincisi ise, on altıncı yüzyıl öncesi metinlerde Yahudi şeriatının İslam'ın gelişiyile geçersiz kılındığı anlamında, Nesh konusu altında ele alınırken hem Abdulallām³⁸ ile hem de ondan sonraki 16. yüzyılda Yahudi karşıtı reddiyeler telif eden Abduselām el-

34 *Risāle*, 4a.

35 Sabina Schimtko ve Camilla Adang, "Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāshkubrīzāde's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism," *al-Qantara* 29, no. 1 (2008):133.

36 *Risāle*, 2a.

37 Hemen hemen reddiye türünün önemli bir başlığı olarak bu konu hakkında bize kadar gelen en eski ve hala en geniş metin olma özelliğine sahip olan metin, Ali b. Rabben et-Taberî'nin *ed-Din ve Devle* adlı eseridir. Kitabın tercümesi için yukarıdaki dipnottaki bilgiye bk. Modern dönemde yine bu konuyla alakalı önemli bir diğer metin, Abdulahad Davud tarafından kaleme alınan *Tevrat ve İncil'e göre Hz. Muhammed (a.s)*, 1349/1930, çev. Nusret Çam (İzmir: Nil A.Ş Yayınları, 1990). Tebşirat konusuyla alakalı yakınlarda yapılmış önemli bir doktora çalışması için bk. Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek (Beşâri-i nübüvvet)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

38 *Risāle*, 2b-3a.

Mühtedi³⁹, Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân⁴⁰ ve Taşköprüzâde⁴¹ tarafından “Musa’nın dininin ebedi olmadığı” başlığı altında ele alınmaya başlanmış ve nesh de bu konu altında işlenmiştir.

Yazar; birinci kısımda, önce Tevrat’ta bulunan ve Hz. Peygamber’in geleceğini müjdelediğini düşündüğü metinlerin İbranice okunuşlarını, Arap harfleriyle ve Arapça anlamlarıyla verir. Sonra bunların Hz. Peygamber’e işaret edişini ortaya koymaya çalışır. Yahudilerin ya da Hıristiyanların söz konusu metinleri başka türlü yorumlamalarının yanlışlığını gösterir. Aynı tarzı devam ettirerek ikinci bölümde, Yahudilerin Tevrat’ın dolayısıyla da Musa’nın dininin ebediliğine işaret eden ve onunla vahyin kesildiğine dair delil olarak kullandıkları dört metnin onların maksatlarını desteklemediğini ortaya koymaya çalışır.

Risâlenin kendisinden önceki ve sonraki Yahudi karşıtı İslam reddiye geleneğine katkısına gelince şu şekilde bir değerlendirme yapmak mümkündür: Hz. Peygamber’in Tevrat’ta müjdelendiğini göstermek için kullandığı metinler hem kendisinden önceki hem de kendisinden sonraki reddiye türü eserler tarafından yaygın olarak kullanılan metinlerdir. Yahudi dininin ebedi olmadığına dair yazarın kullandığı Tevrat metinlerinden Tesniye 31/19-21⁴² ve Tesniye 30/12-13⁴³, daha önce bu maksat için

39 Abdusselâm, *Risâletü'l-hâdiye*. Günümüze kadar sekiz nüshadan en eskisi Topkapı Saray Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, II. Bayezid Koleksiyonu, 1735 numara ile kayıtlıdır. Diğer nüshalar hakkındaki bilgi için bk. Ağlar, *Jewish Converts Refute Judaism*, 50-51.

40 Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân, *Kitabu keşfü'l-esrâr fî ilzâmi'l-yehûd ve'l-ahbâr*, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü 2022/3, 101-121a; Giresun Yazmaları Bölümü 3610/2, 133-164; Giresun Yazmaları Bölümü 171/2, 30-46; Manisa İl Halk Kütüphanesi 2986/199-225. Bu nüshaların tanıtımı hakkında bk. Fuat Aydın, “Konjonktürün Ürettiği, Yahudi Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: Kitabu Keşfü'l-Esrâr Fî İlzâmi'l-Yehûd Ve'l-Ahbâr,” *Osmanlıda Felsefe, Tasavvuf ve Bilim* (İstanbul: Osamer-Mahya Yayınları 2017), 117-119.

41 Taşköprüzâde, *Risâle fî tezyîfi te'bîdi din-i Musa*, Veliyüddin Efendi Bölümü 3275/41a-44a; Şehit Ali Paşa Bölümü 2767/12b-17a; Hacı Beşir Ağa Bölümü 666/198b-200b; Carullah Efendi Bölümü 1738/88b-e, 88b-a.

42 “Şimdi kendiniz için şu ezgiyi yazın ve İsraililere öğretin; onu okusunlar. Öyle ki, bu ezgi İsraililere karşı benim tanıgım olsun. Onları atalarına ant içerek söz verdiğim süt ve bal akan ülkeye getirdiğimde yiyip doyacaklar; semirince başka ilahlara yönelip onlara tapacaklar. Beni tepecek, antlaşmamı bozacaklar. Başlarına sayısız kötülükler, sıkıntılar geldiğinde, bu ezgi onlara karşı tanıklık edecek. Çünkü çocukları bu ezgiyi unutmayacak. Ant içerek söz verdiğim ülkeye onları getirmeden önce neler tasarladıklarını biliyorum. O gün Musa bu ezgiyi yazıp İsraililere öğretti”.

43 “Bugün size ilettiğim bu buyruk ne tutamayacağınız kadar zor ne de ulaşamayacağınız kadar uzaktır. O göklerde değil ki, ‘Kim bizim için göğe çıkacak? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?’ diyesiniz. Denizin ötesinde değil ki, ‘Kim bizim için denizin ötesine gidecek? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?’ diyesiniz. Tanrı sözü size çok yakındır; uymanız için ağızınızda ve yüreğinizdedir”.

kullanılmış metinler değildir. Bu açıdan bakıldığında önceki reddiye metinlerinde yer verilen delilleri ve bu deliller hakkındaki benzer açıklamaları ileri sürmenin yanı sıra, mezkûr Tesniye metinlerini Musa'nın dinin ebedi olmadığı yani Nesh meselesinde ele alışı, reddiye literatürüne onun bir katkısı olarak kabul edilebilir.

Sonuç

İslam tarihinin önemli bir kısmını oluşturan ve çok kültürlü bir toplumsal yapıya sahip olan Osmanlı döneminde de, kendisinden önceki Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri ve Hindistan Türk devletleri dönemlerinde olduğu gibi Müslümanlar tarafından, büyük kısmı itibariyle konjonktürel olmak üzere ehl-i kitaba yönelik reddiyeler kaleme alınmıştır. Osmanlı öncesi dönem bu bağlamda çalışma konusu yapılırken klasik dönem olarak adlandırılan Osmanlı döneminde kaleme alınan bu tür metinler araştırmaya konu olmamıştır. 2000'li yıllardan itibaren, Osmanlı dönemi reddiye metinleri, David Thomas ve Camilla Adang tarafından başlatılan araştırma projelerine konu olmaya başlamıştır. Klasik dönem olarak isimlendirilenlerde kaleme alınan Yahudi karşıtı reddiyelerin büyük bir kısmı, -elimizdeki mevcut örneklerin büyük bir kısmı- Endülüs'ten çıkartılan Yahudilerin Osmanlı topraklarına ve özellikle de İstanbul'a gelmelerinden sonra (15. yüzyılın sonundan itibaren) ve -Taşköprizâde'nin risâlesi hariç- Yahudi kökenli mühtediler tarafından yazılmıştır.

Bu tür reddiyelerden biri de Abdulallâm tarafından kaleme alınmış olan *Risâletü İlzâmi'l-Yehûd fî mâ Ze'amû fî't-Tevrât min Kıbeli 'İlmi'l-Kelâm*dir. Risâle'nin yazarının adı, Adang, Schmidtke ve Sadan'ın ifade ettiği gibi "Selam Abdulallâm" değil katalogda kaydedildiği şekliyle Abdulallâm'dır. "Selam" ise ismi olmaktan ziyade, yazarın hidayete ulaşması ve iki dünyada kurtuluşa erişmesinde Allah'ın yol göstericiliğine gönderme yapacak şekilde seçilmiş olan Allah'ın bir sıfatıdır. Ya da hem Allah'ın söz konusu eylemine hem de onun Yahudilikteki muhtemel ismi olan Şilome'ye bir gönderme olmak üzere tercih edilmiştir. Abdulallâm Endülüs kökenli, bir Sefarad Yahudi'sidir. Muhtemelen 1492 sonrasında İstanbul'a gelmiştir. Endülüs'te iken Yahudilikle alakalı iyi bir eğitim almış, ulema-ı yehûddan⁴⁴ olup Arapça ve İbranice bilmektedir. Başka gerekçeler de ileri sürülebilse de kendi ifadesiyle Tevrat'ta yer alan metinlerin Hz. Peygamberin peygamberliği hususunda yol gösterici olması sebebiyle İslam'ı seçmiştir (1492-1497 arası). Hem İslam'ı seçişini gerekçelendirmek hem de dönemin Osmanlı padişahından lütfu beklentisinin bir sonucu olarak söz konusu *Risâleyi* kaleme almıştır (1497'den önce). Sadan'ın *Risâlenin* oluşumuna yönelik yegâne katkısının İbranice metinlerin nakli olup,

44 Adang bu iddianın gerçek olma ihtimali olduğu gibi, bu tür metinlerde böyle bir takdimin karşısındakine ele aldığı konular hususunda güven telkin etmeye yönelik bir gelenek olduğunda da söyler. Adang, "Epistle forcing the Jews," 134.

geri kalan kısımların başkaları tarafından kaleme aldığı teklifi, kendisinden önce ve sonra aynı dini kökenden olan mühtedilerin Arapça ve Türkçe metinler kaleme almış olmaları örneği sebebiyle pek kabule şayan görülmemiştir.

Risāle'nin içeriğini Hz. Peygamber'in, peygamberliğinin delillerinin (delāilü'n-nübüvve) Tevrat'ta bulunduğu/müjdelendiğini ve Hz. Musa'nın getirdiği dinin, Yahudiliğin ebedi olduğu (te'bīd-i dīn-i mūsā) ondan sonra yeni bir peygamberin gelmeyeceğine dair iddialarının geçersizliğini ortaya koymak oluşturmaktadır. Yazar, bu iki iddia için, Tevrat'tan seçilmiş dokuz metni kullanmaktadır. Bunlardan beşinde geleceğinden söz edilen kişilerin başkaları olduğuna dair Yahudi iddialarını eleştirerek gelmesi vaad edilen/beklenen kişinin Hz. Peygamber olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla da Yahudilerin bu metinlerde zikredilen kişinin kimliğini yönelik ileri sürdükleri tekliflerinin doğru olmadığını belirtmektedir. Hz. Musa ile birlikte vahyin sona erdiğini, dolayısıyla da Yahudiliğin kıyamete kadar geçerli bir din olduğuna dair iddiaları için kullanılan geri kalan dört metnin ise bu iddiayı destekleyecek nitelikte olmadığını yorumlarından hareketle göstermeye çalışmaktadır.

Risālenin Yahudi karşıtı reddiye geleneğine katkısı, daha önce kullanılmayan Tesniye 30/12-13 ve Tesniye 31/19-21'i Hz. Peygamber'in müjdenmesi hususunda kullanmasıdır. Kendisinden sonraki reddiye literatürüne katkısına gelince, kesin olarak söylemek güç olsa da, hem aynı kutsal kitap metin parçalarını ve bu metinlerin yorumlarını kullanmaları hem de birbirlerine yakın zamanlarda benzer türde eser kaleme almış olmalarından hareketle -yukarıda ifade edildiği gibi her ne kadar onların metni hem konu hem içerik hem de içerik olarak daha zengin ve daha edebi olsalar da-, Abdullām'ın metninin Abdüsselām el-Mühtedî'ye temel oluşturduğu ve onun vasıtasıyla Yusuf b. Ebû Abdüdeyyān'ı ve onun vasıtasıyla da Taşkoprizāde'yi etkilediği söylenebilir.

Tercüme ve neşre dair

Metnin tercümesi tarafımızdan yapılmış, Halim Öznurhan tarafından gözden geçirilerek elinizdeki son hali verilmiştir. Neşre gelince yukarıda söz edildiği gibi risalenin bugüne kadar gelen ve bilinen tek nüshası vardır ve Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümünde, 1077 numara ile kayıtlı olup, 1^a-21^a arasında yer almaktadır. Bu yüzden de doğal olarak neşirde yalnızca bu metne dayanılmak zorunda kalmıştır. Yazar, İbranice Kitab-ı Mukaddes'ten yapmış olduğu alıntılarının altına her bir kelimenin Arapça karşılığını satır aralarına yazılmıştır. Neşri hazırlarken bunları, ya cümle halinde anlamı verilen alıntının sonuna koyacaktık ya da her bir kelimeye verilmiş olan Arapça anlamları dipnotlarda verecektik. Biz ikinciyi tercih ederek, her bir kelime için verilen anlamı dipnotta gösterdik. Türkçe çeviride, Kutsal kitap alıntılarının kaynaklarını, Kitab-ı Mukaddes'in mevcut Türkçe çevirisindeki⁴⁵ yerini göstererek metnin tamamını, ayrıca *Risāle*'de iktibas edilen ve okunuşları verilen metinlerin İbranicelelerini, okunuşlarıyla birlikte de alıntıladık. Benzer şekilde, Kur'an'dan yapılan alıntılarda zikredilmeyen sure ve ayet numaralarını tespit ederek onları da Diyanet İşleri Başkanlığının internetteki Meâl'inden herhangi bir müdahalede bulunmaksızın aldık.⁴⁶ Arapça neşirde ise, Kitab-ı Mukaddes'in Arapça çevirisinden⁴⁷ ilgili yerler iktibas edilmiş ve okunuşları verilen İbranice metinlerin asılları ise, alıntılanmamıştır.

Abdulallām (ö. 1512'den sonra!)

Risāletü İlzāmi'l-Yehūd fī mā Ze'amū fī't-Tevrāt min Kibeli 'İlmi'l-Kelām

Esirgeyen Bağışlayan Allah'ın adıyla

Bizi buna ileten Allah'a hamd olsun; Allah bizi hidayete iletmeseydi, hidayete eremezdik. Rabbimizin elçileri hakikati getirmişlerdir. Allah'ın rahmeti (salāt) bize yolun doğrusunu gösteren, ümmetinin âlimleri İsrailoğullarının peygamberlerine denk olan, daha önce geçmiş dinlerin hepsinden üstün olması için hidayet ve hak dinle gönderdiği Muhammed'e, soyuna, onu izleyen arkadaşlarına ve hesap gününe kadar iyilikle onları izleyenlere olsun.

İmdi, esenlik veren Allah'a muhtaç, her şeyi bilen Allah'ın kulu -Allah onu bağışlasın- şöyle der: Allah beni İslam dinine iletip, küfürden ve günahattan yüz çevirerek kalbimi iman ehliyle birleştirdiğinde -ya da İsrailoğullarından ve onların kitaplarının ayetleri ve tarihi olayları hakkında bilgisi olan din adamları (Ahbār) zümresindenken- (başlangıçta) net ve apaçık olan, izah edilmiş sağlam bir açıklama

45 “Kutsal Kitap,” son ulaşıma tarihi 15 Ekim 2019, <https://kutsal-kitap.net>.

46 “Kur'an-ı Kerim,” son ulaşıma tarihi 20 Ekim 2019, <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>.

47 “الكتاب المقدس,” son ulaşıma tarihi 25 Ekim 2019, <https://www.wordproject.org/bibles/ar/>.

şeklinde olan Tevrat ayetlerindeki kandilden gelen Muhammed Mustafa'nın (s) peygamberliğine ileten nur ve hidayet, arı duru biçimde basiret gözümde parladı ve gönül gözümde ışıldadı. Onlar (Tevrat'ın) bazı ayetlerinden ve kelimelerinden Musa Aleyhisselam'ın dinini desteklediği iddialarına delalet eden şeyleri özenle ortaya çıkardılar ve bunlarda onunla vahyin bittiğine, ondan sonra semavi kitabın gelmeyeceğine işaret olduğunu sandılar. Kendilerini bir şey üzere sandılar, doğrusu onlar söylediklerinde şüphe içindedirler. Yoldan çıktılar ve “pek çoklarını yoldan çıkardılar”⁴⁸; “fâsık topluluktan başkası ondan dolayı yoldan çıkmaz”⁴⁹. İsrailoğullarının âlimleriyle (görüşlerini) teyit için delil getirdikleri ayetlerin içerikleri hakkında, kendi terimlerine uygun olarak tartışmalar ve münakaşalardan sonra, kullarına yardımcı olan Allah'ın yardımıyla Tevrat ayetleri bana yol gösterici (hudâ) oldu ve kesin hakikati gösterdi. Onun kelimelerinin nurları, kendisiyle küfrün karanlığını aydınlatıp açıkça görülen din yolunu görmemi sağlayan bir kandil oldu. Allah Teâlâ'nın şanlı, hakkı batıldan ayıran, yol gösteren Kitapta buyurduğu gibi: “Biz Musa'ya kitabı verdik ve onu İsrailoğullarına yol gösterici yaptık”⁵⁰. Hoş lütfuyla İslam dinine ileten Allah'a hamdolsun. Allah Teâlâ'nın “Musa'ya dokuz ayet/mucize verdik”⁵¹ buyruğuna uygun olarak, Allah Teâlâ'nın desteğiyle Tevrat ayetlerinden dokuz apaçık ayet çıkarttım. Bunlardan beşi Muhammed'in (s) peygamberliğini ispat konusundayken, dördü Musa'nın (a.s.) dinini destek için ve ondan sonra vahiy ve vahiy indirmenin (tenzil) sona erdiği (iddiasına) delil getirdiklerinin geçersizliği (butlânı) hakkındadır. İslam ve Müslümanları üstün kılan, inananlar arasında ilim sancaklarını diken, gücüyle dine karşı çıkanların etkilerini kıran, devletinin bereketiyle İslam dininin şerefini tüm âlemlerden üstün kılan, Müminlerin emiri, Müslümanların yardımcısı, sultanlar sultanı, hakanlar burhânı, deniz ve karanın kahramanı, Allah Teâlâ yolunda mücahit, Allah'ın kılıcıyla kâfirleri bastıran, Allah katında desteklenmiş, sultanoğlu sultan, Sultan Bâyezîd b. Muhammed Han'ın -Hak dini güçlendirmesi için Allah saltanatını ebedi kılsın ve apaçık şeriâtın desteğini, yardımcılarını ve destekçilerini güçlendirsin- gölgesinde bu büyük mutluluğa erişmem (hidayetim) gerçekleşip bu en büyük saygınlığı (kerameti) idrak etmem nasip olduğunda, farz ve vacipleri eda edip, namazlardan sonra gölgesinin/hükümrânlığının devamı için dua etmeyi görev bildim. Allah'ın derecelerini yüceltmesini umarak ve yüce sünnetin hizmetkârlarına rahmet ve iltifat etmesini bekleyerek kapısının hizmetkârlarına sadece bu kelimeleri hediye ettim. Umarım ki Allah beni hakikat ve doğruluk yoluna iletir ve bu yolu da ecir ve sevap kazanmaya vesile kılar. Dönüş ve varış yalnızca O'nadır.

48 Mâide 5/77.

49 Bakara 2/26.

50 İsrâ 17/2.

51 İsrâ 17/101.

Muhammed'in (S.) peygamberliğine delil olan beş ayete gelince, bunların ilki Allah Teālā'nın Tevrat'taki şu sözüdür:

*“Kī yekum bekirbehah nebi ū hūlem halūm ve neten ileyhah ū ū mūfes [...] ve emereh lekā elūhīm aharīm [...] lā tesma 'dibre henebi hehū [...]”*⁵²

Bunun Arap dilinde anlamı: “Sizin aranızda bir peygamber veya rüya gören ortaya çıkar ve size delil ya da burhan sunar, getirdikleriyle size başka bir tanrıya ibadet etmenizi emrederse o peygamberin sözlerine (kelimāt) kulak asmayın, aksine onu öldürün”⁵³.

İkincisi de Allah Teālā'nın Tevrat'taki şu sözüdür.

*Henebī [...] ešer yedeber bismi [...] elev tistmeūn”*⁵⁴.

Bunun Arap dilindeki anlamı: Benim adıyla konuşan peygambere kulak verin”

Bu ayet, birinci ayete bağlı olunca sözün takdiri “sizin aranızda bir peygamber ortaya çıkar, size delil ya da burhan sunar ve benim adıyla konuşursa ona kulak verin, yani ona itaat edin”⁵⁵ şeklinde olur. Bil ki bu iki ayet Muhammed ve İsa'nın (a.s.) şeriatına uymanın zorunlu olduğunu göstermektedir. Çünkü bu iki ayette zikredilen şartlar -ki bunlar delil ve burhan getirilmesi ve Allah'ın ismiyle konuşulması yani Allah'ın birliğinin (tevhid) bildirilmesi- her ikisinde de (a.s.) sağlanmıştır ve bulunmaktadır.

52 Krş. Tesniye 13/2-4, 6. *וְבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר- דָּבַר אֱלֹהֵיךָ לְאִמְרוֹ גְלוֹתִי אֲחֵרֵי אֲלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא- יִדְעֶתְם וְגַעְבֶּתְם: 3 לֹא תִשְׁמַע אֶל- דְּבַרִי הַנְּבִיא הַהוּא אִוְ אֶל- חֹלֶם הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מִנְשֵׁה יְהוָה אֲלֵהֶיכֶם אֲתָנֶם לְדַעַת הַיִּשְׁכֶּם אֲחֵרִים אֲת- יְהוָה אֲלֵהֶיכֶם בְּכֹל- לְבַבְכֶם וּבְכֹל- נַפְשְׁכֶם: 4 אֲחֵרֵי יְהוָה אֲלֵהֶיכֶם תִּלְכוּ וְאִתּוֹ תִּירְאוּ וְאִת- מִצְוֹתָיו תִּשְׁמְרוּ וּבְקִלּוֹ תִשְׁמְעוּ וְאִתּוֹ תַעֲבֹדוּ וְכִי תִדְבְּרוּ: 5 וְהַנְּבִיא הַהוּא אִוְ חֹלֶם הַחֲלוֹם הַהוּא יוֹמֵת כִּי דָבַר- סֵרָה עַל- יְהוָה אֲלֵהֶיכֶם הַמּוֹצֵיא אֲתָכֶם וּמֵאֲרִץ מִצְרָיִם וְהַפֹּדֶה מִבֵּית עַבְדִּים לְהַדְחִיךָ כִּי יִסִּיתֶנּוּ אֲחֵרֵי בֵר- אֲמַר אִו- בְּנֶה אִו- מוֹ הַדָּרָה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֲלֵהֶיךָ לְלָקֵחַ בָּהּ וּבַעֲרַת תִּרַע מִקְרָב: Kī-yākūm bekirbehā nāvī, ō hōlem hālōm; ve-nātan elēhā ōt, ō mōfet. 3. Uvā ha-ōt ve ha-mōfet, ašer-diber elēhā lemor: nelehā aḥarey elohīm aherim, ašer lo-yeda 'tam ve-nā 'āvdem.4. Lo tišma', el-divrey hanāvī ha-hū, ō el- hōlem ha- hālōm ha-hū: kī menase yahve elohēhem, eṭhem, lāda'at hayiṣhem ohavīm et-yahve elohēhem, be-kol-levavhem u-be-kol-nafsehem. (...) 6. ve-ha-nāvī ha-hū ō hōlem ha-hālōm ha-hū yūmat, kī diver-sārā 'al-yahve elohēhem ha-mōtī eṭhem me-erets mitsrayim ve-ha-fodehā mi-beyt 'avādīm lehadihāhā min-ha-dereh, ašer tsivehā yahve elohēhā lālehet bah; ubi'artā hārā', miḵkirbehā.*

53 Tesniye 13/1-3, 6.

54 Krş. Tesniye 18/15-20 *שְׁאַלְתָּ אֲשֶׁר- כָּלִל אֲשֶׁר- תִּשְׁמְעוּ: 16 כָּלִל אֲשֶׁר- לֹה יְהוָה אֲלֵהֶיךָ אֲלֵי תִשְׁמְעוּ: 17 וְיִזְמַר יְהוָה אֱלֹהֵיךָ בְּיוֹם הַקָּדֹשׁ לְאִמְרוֹ לֹא אֶסְפֹּף לְשִׁמְעַל אֲת- קוֹל יְהוָה אֲלֵהֶיךָ וְאִת- הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַנֹּאֵת לֹא- אֲרָאָה עוֹד וְלֹא אֲמוֹת: 18 נְבִיא אֲשֶׁר דָּבַר: 19 וְהִנֵּה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא- שָׁמַע אֶל- דְּבַרִי אֲשֶׁר קָמוּד וְנִמְתִּי דְבַרִי בְּפִיו וְדָבַר אֲלֵהֶם אֵת כָּל- אֲשֶׁר אֲצַוּנּוּ: 20 אֵת הַנְּבִיא אֲשֶׁר זִיד לְדַבֵּר דָּבַר בְּשִׁמִּי אֵת אֲשֶׁר לֹא- צִוִּיתִי לְדַבֵּר וְדָבַר בְּשִׁמִּי אֲנִכִּי אֲדַרְשׁ מֵעַמּוֹ: 20 אֵת הַנְּבִיא אֲשֶׁר זִיד לְדַבֵּר דָּבַר בְּשִׁמִּי אֲחֵרִים וְנִמְתִּי הַנְּבִיא הַהוּא: וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשִׁם אֲלֹהִים אֲחֵרִים וְנִמְתִּי הַנְּבִיא הַהוּא:*

55 Tesniye 18/15-20

Eğer Muhammed ve İsa (a.s.) hakkında bu şartların sağlandığı (subût) nereden biliniyor denilirse, Allah'ın birliğinin (tevhid) bildirilmesi anlamındaki Allah'ın adıyla konuşmak, mucizelerle gerçekleşen deliller ve burhanların getirilmesi mütevatir olarak bilinmektedir ve her ikisinde de (a.s.) bu şartlar bulunmaktadır. Çünkü peygamberlerin (a.s.) mucizelerinin gerçekleştiği hakkında ve bize ulaşan durumlarının çoğunda bilgi yolu sadece tevatürdür. Allah Teâlâ Tevrat'ta, bu niteliklere sahip peygamberin Musa (a.s.) dininden olmakla sınırlamadı. Böylece İsrailoğullarının İsa ve Muhammed (a.s.) gibi peygamberlik iddiasında bulunan kimselere itaat etmesinin zorunlu olduğu bununla ispatlanmış oldu.

Üçüncüsü Allah Teâlâ'nın Tevrat'taki şu sözüdür:

*Ve lā kam nebi ūd kemūse bi-isrāil*⁵⁶.

Bunun anlamı: “İsrailoğullarından Musa gibi bir peygamber gelmedi ve gelmeyecek”⁵⁷, şeklindedir.

Dördüncüsü Allah Teâlâ'nın Tevrat'taki şu sözüdür:

*Nebi ekim lehem mikereb ehīham kamūham ve netetī deberay bifiv ve hemiyeh heiş eşer lā yesme' el debray hanebī hahū enhī edrūş ma'imū*⁵⁸.

Bunun Arap dilindeki anlamı: Onların kardeşleri arasından onlara senin gibi⁵⁹ bir peygamber tayin edeceğim ve ona itaat etmeleri için ağzına kelimelerimi vereceğim. Bu peygamberin kelimelerini dinlemeyen adam tarafımdan cezalandırılacak⁶⁰.

Bu iki ayet Muhammed şeriatına itaatin ve özellikle (a.s.)'ın peygamberliğinin kabulünün zorunlu olduğunu göstermektedir. Çünkü böyle olmasa iki ayet arasında çelişki meydana gelir. Çünkü birinci ayetten Musa (a.s.) gibisinin İsrailoğullarından gelmediğini ve gelmeyeceği anlaşılır; ikinci ayette Musa (a.s.) gibisinin İsrailoğullarından çıkacağı anlaşılırsa çelişki (tenākuz) meydana gelir. Yaratıcının sözü zalimlerin söylediklerinden çok yüce ve çelişkiden münezzehtir. Çünkü Yahudi âlimlerin iddiasına göre ikinci ayette geçen “kardeşleri arasından” ifadesindeki kardeşle kastedilen mecazi kardeştir, yani dinde kardeşliktir. Bu durumda İsrailoğullarından olur. Böyle olunca de çelişki meydana gelir.

56 Krş. Tesniye 34/10. :אֵלֶּיךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ / Ve-lo-kām nāvī 'ôd be-yisraël, ke-moše, ašer yedā'ô yahve, pānīm el-pānīm.

57 Tesniye 34/10.

58 Krş. Tesniye 18/18 :וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶת קוֹלְךָ וְיִשְׁמַע אֶת קוֹלְךָ וְיִשְׁמַע אֶת קוֹלְךָ / Nāvī ākīm lāhem miqkērev aḥēhem, kāmôhā; ve-nātatī devāray, be-fiv, ve-diver alēhem, et kol-ašer atsavvenū.

59 Hitab, Musa (a.s.)'adır.

60 Tesniye 18/18.

Onların bu sözleri, yani kardeş kelimesini mecazi anlamda yorumlamaları kabul edilemez. Çünkü naslar, zorunluluk bulunmadıkça zahirine göre yorumlanır. Bu durumda da Muhammed (a.s.) kardeşleri arasından gönderilmişken mecazi anlam çıkarılması için bir zorunluluk bulunmamaktadır. Çünkü Muhammed (a.s.) İsmailoğullarındandır, o da İsrailoğullarının hakiki kardeşidir. Çünkü İsrailoğullarının aslı İshak peygamberdir (a.s.), İsmail peygamber (a.s.) da onun hakiki kardeşidir. Eğer çelişkiyi ortadan kaldırmak için birinci ayette Musa (a.s.) benzeri gelmedi ve gelmeyecek ifadesiyle kastedilen tüm yönler olduğu, yani kitap ve hükümlerin indirilmesi olduğu; ikinci ayetteki Musa'nın (a.s.) benzerinin İsrailoğullarından geleceğinden kastın da bazı yönler, yani sadece kitabın inmesi olduğu, bu kimsenin de Davud peygamber (a.s.) olduğu, çünkü onun kitabında hükümlerin bulunmadığı ve böylece çelişkinin ortadan kalkmış olduğu söylenirse, biz bu uygulamanın iki yönden geçersiz (batıl) olduğunu söyleriz.

Birincisi, ikinci ayetteki “onların kardeşleri arasından onlara senin gibi bir peygamber tayin edeceğim” ifadesindeki “senin gibi” ile kastedilenin Davud peygamber (a.s.) olması uygun değildir. Çünkü “senin gibi” ile kastedilenin hükümlerin kendisine indirilmesi konusu olması gerekir. Çünkü ikinci ayetteki Allah Teâlâ'nın “ona itaat etmeleri için” sözü, ona hükümlerin indirilmiş olduğunu gösterir, bu peygamberin getirdiği hükümler olmadan da itaat olmaz. Davud'a (a.s.) Tevrat hükümleri dışında bir hüküm veya emir verilmemiştir.

İkincisi, “onların kardeşleri arasından” ifadesinde kastedilen, İsrailoğulları dışındaki İsrailoğullarının gerçek kardeşleridir, çünkü Allah Teâlâ'nın “onların kardeşleri arasından” sözündeki zamir (onlar), İsrailoğullarının hepsini göstermekte, “kardeş” sözcüğünün tekil gelmesi ve çoğul zamirine muzaf olması (tamlaması) kardeşlerinin tek bir kişi, onların da İsrailoğulları diye adlandırılan bir grup olduğunu bildirmektedir. Bu bildirme olmasaydı, bu ifadenin durumu “kardeşlerinin oğulları arasından” demek olurdu. Bu halde de kardeş, onların dışından olmuş olurdu; Davud peygamber (a.s.) ise kendilerindedir, böyle olunca da onun gerçek anlamda kardeş olması uygun değildir. Ya da “aynı anda hem onların içinden hem de onların dışından” şeklinde takdir edilmesi gerekir ki bu da imkânsızdır. Bu durumda çelişki giderilmemiş olur.

Birinci ayette kastedilenin kendisine kitap ve hükümler indirilmede Musa (a.s.) gibisinin İsrailoğullarından gelmediğini ve gelmeyeceğini söylemekle; ikinci ayette kastedilenin kendisine kitap ve hükümler indirilmede Musa (a.s.) gibi olanın İsrailoğullarının kardeşlerinden geleceğini, İsrailoğullarının İsmailoğulları dışında hakiki kardeşinin olmadığını, İsmail oğullarından gelen ve kendisine kitap ve hükümler inen peygamberin de Muhammed (a.s.) olduğunu söylemekle

çelişkinin giderilmesi mümkündür. Böylece çelişki giderilir ve Muhammed'in (a.s.) peygamberliğini kabul etmek zorunlu olur.

Eğer “senin gibi” ile kastedilen niçin İsa (a.s.) olmuyor, çünkü İsa (a.s.) kendisine kitap ve hükümlerin indirilmesinde tıpkı Musa (a.s.) gibidir ve ayrıca da İsrailoğullarından değildir, çünkü (a.s.) babasız doğmuştur. Allah Teâlâ'nın “kardeşleri arasından” sözündeki ifade de Muhammed (a.s.) ile sınırlandırılmaz denilirse, “kardeşleri arasından” ifadesinin böyle yorumlanamayacağını söyleriz. Çünkü İsa (a.s.) baba tarafından İsrailoğullarından olmadığı gibi, İsrailoğullarının kardeşlerinden de değildir; anne tarafından ise İsrailoğullarındandır. Çünkü (a.s.) Meryem oğlu Mesih diye bilinir. Meryem (Allah kendisinden razı olsun), İsrailoğullarının kardeşlerinden olan değil İsrailoğullarından olan İmran'ın kızıdır. Böylece “senin gibi” ifadesinde kastedilenin Muhammed (a.s.) olduğu belirlenmiş olur.

Ayrıca birinci ayetteki Allah Teâlâ'nın “İsrailoğullarından Musa gibi bir peygamber gelmedi ve gelmeyecek” sözü, Musa'ya (a.s.) denk olan birinin İsrailoğulları dışından gelmesi gerektiğini gösterir. Çünkü Allah Teâlâ'nın “İsrailoğullarından” sözü ihtiraz kayıdır. Bu peygamber ister İsa olsun ister Muhammed olsun (a.s.), ayette İsa ve Muhammed'in (a.s.) gönderilmelerinin zorunlu olduğuna işaret (delalet) vardır.

Beşincisi Allah Tebārake ve Teâlâ'nın Tevrat'taki şu sözüdür:

lā yāsūr sebet mi yehūdāy ve muhūkek mi-ben raclev ad ki yābā silū ve lū yikhat amīm⁶¹

Arap diline göre anlamı: “Yahuda'nin otoritesi (asa) devam eder, Yahuda'nin ayakları arasından çıkan büyük bir adamın otoritesi (asa) de sürer. Sonunda otorite (asa) sahibi olan (Şilo) gelir ve tüm uluslar onun etrafında toplanır”⁶².

Bil ki bu ayette beş hususa işaret vardır.

Birincisi, Musa'nın (a.s.) şeriatına,

İkincisi, İsa'nın (a.s.) şeriatına,

Üçüncüsü, Muhammed'in (a.s.) şeriatına,

Dördüncüsü, Musa ve İsa'nın (a.s.) şeriatlarının Muhammed (a.s.) şeriatına kadar süreceğine,

Beşincisi, Muhammed (a.s.) şeriatının tüm insanlar için olacağına.

61 Krş. Tekvin 49/10, לְאִי־נְסוּר שֶׁבֶט מִיַּהוּדָה וּמִתְקַק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא [שִׁילָה כ] [שִׁילָה ק] לְאִי־נְסוּר שֶׁבֶט מִיַּהוּדָה וּמִתְקַק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא / Lo-yāsūr ševet mi-hūdā u-meḥokek mibeyn ragelāv, ‘ad ki-yāvo šilo, ve-lo yikḥehat ‘ammiīm.

62 Tekvin 49/10.

Çünkü bu ayette, Yakup peygamberin (a.s.) oğullarına ahir zaman hallerini haber vermesi anlatılmaktadır. “Yahudi’nin otoritesi (asa), yani hükümleri devam eder” sözünde Musa şeriatına işaret vardır, “Yahada’nın ayakları arasından çıkan büyük bir adamın otoritesi (asa) de, yani hükümleri sürer” sözüyle İsa’nın (a.s.) şeriatına işaret vardır. Çünkü İsa’nın (a.s.) Yahada’ya nispet edilmesi, annesi tarafındandır. Annesinin onu doğurması, Yahada’nın ayaklarına benzetilmiştir. Çünkü Yahada soyundan değil, Yahada’nın dünyaya getirdiklerindedir. Allah Teâlâ’nın “Sonunda otorite (asa) sahibi olan gelir” sözü, hükümlerin kendisine mahsus olduğu kişi anlamına gelir. Bu da Muhammed’in (s.a.v) şeriatına ve ilk iki şeriatın onu şeriatına kadar sürdürdüğüne işaret eder. Çünkü Allah Teâlâ’nın (‘ad) sözü (hattâ) anlamına gelir. (Hattâ) da bir şeye kadar ulaşmak anlamına gelir. Allah Teâlâ’nın (ve lû) yani “tüm uluslar o adamın etrafında toplanır” sözü Muhammed (a.s.) şeriatının genel olduğunu gösterir. Çünkü Musa (a.s.) şeriatı tüm uluslara değil İsrailoğullarına has idi. Bu ayet Musa ve İsa (a.s.) şeriatlarının Muhammed şeriatına kadar devam ettiğini ve Muhammed (a.s.) şeriatının genel olduğunu göstermektedir.

Bil ki, Yahudi âlimlerinden müfessirler bu ayeti şöyle diyerek tefsir etmişleridir: Otorite (asa), yani Musa’nın (a.s.) hükümleri Yahudiler arasında devam eder. Yahudilerin ayakları arasındaki büyük adamın bulunması, bu şeriatın hükmü altında devam etmesi anlamına gelir ve sonunda da otoritenin kendisine verildiği adam gelir ki bu Mehdi’dir. Çünkü onların iddialarına göre Mehdi, Yahudi soyundan ve Musa (a.s.) şeriatını uygulamak üzere gelecektir. Bu ayeti bu şekilde tefsir etmeleri iki yönden geçersizdir (batıl).

Birincisi: Allah Teâlâ’nın “sonunda otorite (asa) sahibi olan gelir” sözünde geçen (hattâ) lafzı, birinci şeriatın otorite (asa) sahibi olan adamın şeriatına kadar devam edeceğini gösterir. Buradan da onun şeriatının Musa (a.s.) şeriatından başka bir şeriat olduğu belirlenmiş olur ve otorite sahibinin şeriatının Musa (a.s.) şeriatı olması caiz olmaz.

İkincisi: Allah Teâlâ’nın “otorite (asa) sahibi” sözü, bu şeriatın otorite sahibi olan o adama has olduğunu gösterir. Eğer bu şeriat Musa (a.s.) şeriatı olsaydı, otorite (asa) sahibi adama has olmazdı. Böylece o şeriatın, Musa (a.s.) şeriatından başka olduğu belirlenmiş olur.

Kendi iddialarına göre ebedi oluşuna yani Musa (a.s.) dininin ebedi oluşuna delil getirdikleri dört ayete gelince;

Bunların birincisi Allah Teâlâ’nın Tevrat’taki şu sözüdür:

[*Yā moša*] ketub he-šīrah hezuḥ lefenev [...] ve- hayah kī timseneh ūtū ra 'ud rabūt ve serūt ve anateh he-šīrah [...] kī lā tiška ' mi-ft darū⁶³.

Arap dilindeki anlamı: “Bu Tevrat’ı İsrailoğullarının önünde yaz, bu böyle olduğunda, onlarda çok sayıda felaketler ve darlıklar gördüğünde Tevrat onlara önlerinden seslenir, çünkü Tevrat soylarının ağızlarında unutulmayacaktır”⁶⁴.

Yahudi âlimleri bu ayetten Musa (a.s.) dininin ebediliği sonucunu çıkardılar ve bize Tevrat’taki hükümlerden başkasına uymayacaklarını söylediler. Çünkü Allah Teâlâ’nın “Tevrat onların soylarının ağızlarında unutulmayacaktır” sözü, Musa (a.s.) dininin ve Tevrat hükümlerinin ebediliğini göstermektedir. Tevrat’ın onların soylarının ağızlarında unutulması olumsuzlandığına göre bu ifade Tevrat’ın onların soylarının ağızlarında daima söyleneceğini gösterir. Tevrat unutulmadan, her zaman onların soylarının ağızında olması, ebedi olmasından başka bir anlam taşımaz.

Onların bu çıkarımları doğru değildir. Çünkü Allah Teâlâ’nın Tevrat’ın onların soylarının ağızında unutulmayacağı sözü, müstakil bir hüküm değildir ki bundan ebediliği sonucu çıkarılsın. Aksine bu ayetten anlaşılan ve malum olan hüküm kastedilmektedir. Bu hüküm de Tevrat’ın yazıyla korunması, öğrenim sırasında öğretilmesi ve unutulduğu zaman yazı aracılığıyla hatırlanması, ihtiyaç olduğunda onunla seslenilmesi için yazılmasının emredilmesi hükmüdür. Tevrat’ın hükmü daha ortadan kaldırılmadan (nesh) unutulması anlamına gelmesi daha uygun iken, ebedilik nereden çıkıyor!

İkincisi Allah Teâlâ’nın şu sözüdür:

La besemeym hi lāmur mi yi 'le lenū hesemeyim [...] ve lā meaber heyem hi lāmur mi beaberah lenū sözüdür⁶⁵.

63 Krş. Tesniye 31/19-21, עָלָה כְּתָבוֹ לְכֶם אֶת־הַשְּׁנֵי הָאֵת וְלִמְדָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׁמָּה בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה־לִּי הַשְּׁנֵי הָאֵת לְעַד בְּבִגְיִ יִשְׂרָאֵל: 20 פִּי־אֲבִיאֲנֹו אֶל־הָאֲדָמָה | אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם וְיָצָא חֶלֶב תְּהִיָּה־לָּךְ הַשְּׁנֵי הָאֵת לְעַד בְּבִגְיִ יִשְׂרָאֵל/19. Ve-‘atā, kitvū lāhem et-ha-šīrā ha-zot, ve-lammedāh et-beney-yisrāel, sīmāh be-fihem: lema’an tiheye-li ha-šīrā ha-zot, le‘ed bivney yisrāel. 20. kī-avīenū el-ha-adāmā ašer-nišba‘efī la-avotayn, zāvat ḥālāv udvaš, ve-āḥaš ve-sāva’, ve-dāšen; u-fānā el-elohīm aḥerīm, va-‘avādūm, ve-niatsūnī, ve-hefer et-berīfī.21. ve-yahve kī-timtsevā oto rā’ōt rabōt, vetsārōt, ve-‘āntā ha-šīrā ha-zot lefānav le‘d, kī lo tišāḥaḥ mipī zar’ō:kī yāda‘fī et-yitserū, ašer hū ‘ōse hayyōm, beterem avīennū, el-ha-ārets ašer nišba‘fī.

64 Tesniye 31/19-21.

65 Krş. Tesniye 30/12-13, לֹא בִשְׁמִי הוּא לְאִמֹר מִי יַעֲלֶה־לָנוּ הַשְּׁמִימָה וְיִקְחֶהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעְנֵנוּ אֶתְהָ וְנִנְשָׁאָהָ: 12. Lo ba-šāmāyim hiv: lemor, mī ya‘ale-lanu ha-šāmāymā ve-yikkāḥehā lānū, ve-yašmi‘enū otah ve-na‘asennā. 13. ve-lo-me‘ever layyām, hī: lemor, mī ya‘avar-lānū el-‘ever hayyam ve-yikkāḥehā lānū ve-yašmi‘enū otah ve-na‘asennā.

Bu ayetin Arap dilindeki anlamı: “Ne göklerde bir kişiye göklere çıkmasını emredip bize getirmesini emredeceğin hükümler vardır; ne de denizin ardında, onu aşip bize getirmesini isteyeceğin hükümler vardır”⁶⁶.

Yahudi âlimleri bu ayetten Musa (a.s.) dininin ebedi olduğu çıkarımında bulundular ve Tevrat hükümlerinden başkasına uymayacaklarını bize söylediler. Çünkü iddialarına göre ayetin anlamı, göklerde oraya çıkmanızın emredilip bize göklerden getirilmesi emredilecek hükümler olmadığı; denizin ardında da, onu aşmanızın emredilip bize getirmen istenecek hükümler olmadığı şeklindedir. Böylece ne göklerde ne de başka yerde hükümler olmadığı, Tevrat hükümlerinden başka hüküm olmadığı belirlenmiş olur. Bunun da bu hükümlerin ebediliğini gerektirdiğini söylediler.

Bu çıkarım da geçersizdir (batıl), çünkü ayetin anlamından, Tevrat hükümleri sizin yanınızda bulunmaktadır, sizden uzakta değildir sonucu çıkmaktadır. Ayette olumsuzlanan şey, Tevrat hükümlerinin göklerde ve denizin ardında olması hususudur, -sözün öncesindeki karine dolayısıyla- genel anlamda hükümler değildir. Çünkü zikredilen ayetin anlamı, ey İsrailoğulları Tanrınıza size inmiş olan Tevrat hükümlerine göre kulluk edin, çünkü göklerde de denizin ardında da size indirilmiş olan Tevrat hükümlerinden birisi kalmış değildir, şeklindedir. İncil ve Furkan (Kur’ân) hükümlerinin (henüz) göklerde olmasının ve indirilip Tevrat hükümlerini geçersiz kılmasının (nesh) uygun olması nedeniyle, İsrailoğullarına indirilen hükümlerin göklerde bulunmamasından Tevrat hükümlerinden başka hükümlerin de bulunmadığı sonucu çıkarılamaz. Böyle olunca da bu hükümlerin ebediliği zorunlu olmaz.

Üçüncüsü Allah Teâlâ’nın şu sözüdür:

*Kul ha-deber eşer enühî masûha [...] lâ tûsîfû alev ve lâ tecr’û ale mimanû... sonuna kadar*⁶⁷.

Bu ayetin Arap dilindeki anlamı: “Size öğütlediğim tüm emirlere ne ilavede bulunun ne eksiltme yapın”⁶⁸.

Yahudi âlimleri, bu ayetten Musa (a.s.) şeriatının ebedi olduğunu sonucunu çıkardılar. Allah Teâlâ bize Tevrat hükümlerine ilavede bulunmamamızı ve eksiltme yapmamamızı emretti; böyle olunca buna ilavede bulunan ya da bundan bazı şeyleri eksiltten bir şeriata uymayız; bunun sonucu olarak da Muhammed ve İsa (a.s.)

66 Tesniye 30/12-13.

67 Tesniye 12/32. אֵת כָּל-הַדְּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְנָה אֶתְּכֶם אֲתוּ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא-תִסַּף עָלַי וְלֹא תִקְרַע מִמֶּנּוּ / Et kol-ha-dāvār, ašer ānohī mettsavve eṭhem otō tišmerû, la’asot:lo-tosef ‘ālāv, velo tigr’ a mimmennû.

68 Tesniye 12/32.

şeriatlarına uymayız, çünkü bu iki şeriatla izaha gerek duymayacak şekilde açık bir şekilde Musa (a.s.) şeriatına ilavelerde bulunulmuş ve eksiltmeler yapılmıştır dediler.

Bu çıkarım da geçersizdir (batıl), çünkü ayet İsa ve Muhammed (a.s.) şeriatlarına uymaya aykırı düşmemektedir. Çünkü bu ayetten anlaşılan, Musa'nın (a.s.) ona nicelik veya nitelik olarak ilavede bulunmayın diyerek İsrailoğullarına söylediği ve tavsiye ettiği emirdir. Sanki onlara, belli farzlarına uyarak günde üç vakit namazı kılın, namaz farzdır diyerek onu dörde çıkarmayın veya ikiye indirmeyin; bu ilave ya da azaltmayı da Musa (a.s.) şeriatına nispet etmeyin demiştir.

İsa'nın (a.s.) getirdiği şeriat da, efendimiz, dayanağımız ve peygamberimiz Muhammed'in (S) getirdiği şeriat da Musa'nın (a.s.) kavmine tavsiye ettiği bir emir değillerdir ki ayete zıt düşen ilave veya eksiltme olsunlar. Tevrat'taki zikrettiğimiz bu ayette hakikat ile gönderilmiş olan bir peygamberin getirdiği müstakil bir şeriate uymamalarını isteyen bir işaret bulunmamaktadır. Çünkü Musa'nın (a.s.) getirdiği ve tavsiye ettiğine ilavede bulunan ve eksiltmeler yapan müstakil şeriatlardan bahsetmemiştir.

Dördüncüsü, yani iddialarına göre Musa'nın (a.s.) dininin ebedi olduğunu gösteren ayetlerden dördüncüsü Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın Tevrat'taki şu sözüdür:

Tūrah şivah lanū Mūsā mūrašhā kahalāt Ya 'kub⁶⁹.

Bu ayetin Arap dilindeki anlamı: Musa'ya (a.s.) öğütlediğim Tevrat, Yakup Peygamber (a.s.) cemaatine mirastır⁷⁰.

Yahudi âlimleri bu ayet-i kerimeden, Musa (a.s.) dininin ve şeriatının ebedi olduğu çıkarımında bulundular ve Musa'nın (a.s.) dini ebedidir, çünkü ayet Tevrat'ın Musa'nın (a.s.) kavmi arasında miras olduğunu gösteriyor, bu da Yakup peygamber (a.s.) cemaatidir; bu da Tevrat hükümlerinin Musa kavminden ayrılmayacağını gerektiriyor. Tevrat hükümlerinin Musa kavminden ayrılmaması da Musa dininin ve Musa (a.s.) şeriatının ebedi olmasını gerekli kılar dediler.

Onların bu çıkarımları da geçersizdir (batıl). Bunun cevabı şöyledir: Allah Teâlâ'nın "Tevrat Yakup (a.s.) cemaatine mirastır" -ki onlar da Musa'nın (a.s.) kavmidir- sözünde geçen ayet-i kerimenin üslubu, Tevrat'ın başka milletler değil sadece Yakup Peygamber cemaatine has olduğunu gösterir. Tevrat'ın Yakup (a.s.) cemaatine has olması, Yakup (a.s.) cemaatinin Tevrat'a has olmasını gerektirmez

69 Tesniye 33/4, קְהַלַּת יַעֲקֹב, לְנוּ מִשֵּׁה מִזְרָחָה צְנָה- / Torā tsivvā-lānū, moše: morāšā, kehillat ya 'akov.

70 Tesniye 33/4.

ki Tevrat hükümleri dışındaki semâvî kitaplara uymasınlar. Eğer ayet-, kerimenin anlamı iddia ettiğiniz gibi olsaydı, ifadenin durumu “Yakup cemaati Tevrat’a mirastır” yani sadece Tevrat hükümlerini öğrenmeye hastır şeklinde olurdu. Böyle olmadığına göre, yanışta direnen Yahudi âlimlerinin –Allah hepsine lanet etsin- iddia ettikleri gibi Tevrat hükümleri dışındaki İncil ve Furkân (Kur’ân) hükümlerine uymamaları gerektiği sonucu çıkmaz.

Musa’nın (a.s.) dininin ebediliğini desteklediklerini iddia ettikleri Tevrat’ta zikredilen diğer delillerine gelince, bu konumda bunları ortaya koyarak sözü uzatmayacağız. Çünkü bunların hepsi çok zayıftır. Bu nedenle bunları yok saydım. Bunlar örümcek yuvası gibidirler. Bunlar konuşmaktan başka cevap verilmez.

Allah başarının ve imana iletmenin yardımcısıdır. Hidayet O’ndandır, dayanağımız O’dur. Çok ihsanda bulunan Allah’ın yardımıyla bu kitap tamamlandı. Allah en doğrusunu bilendir, geri dönüş ve varış O’nadır. Allah Efendimiz Muhammed’e, soyunun ve arkadaşlarının hepsine merhamet etsin. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’adır.

رسالة إلزام اليهود فيما زعموا في التوراة من قبل علم الكلام عبد العلام (بعد 1512 ؟)

بسم الله الرحمن الرحيم

“الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رُسُلُ ربنا بالحق”⁷¹، والصلاة على من أُرشدنا إلى سواء السبيل - الموازي علماء أمته لأنبياء بني إسرائيل - محمد الذي أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فيما سبق، وعلى آله وأصحابه التابعين، والذين أتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين

وبعد فيقول الفقير إلى الله السلام عبد العلام - عفى الله عنه - : إن الله تعالى لما هداني إلى دين الإسلام، وأنف قلبي مع أهل الإيمان مُعرصاً عن الكفر والآثام، إذ كنت من بني إسرائيل وزُمرَة أبحارهم، مطلعاً على آيات كتابهم وأخبارهم، وقد لمع على عين بصيرتي، وسَطَعَ في أبصار سريرتي، نورٌ وهدى بالصفاء إلى حقيقة نبوة محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم من مشكاة آيات التوراة بعد أن حرفوا ما كان صريحاً بيناً وبيّناً متيناً مُبَيَّنّاً واستخرجوا من بعض آياتها وكلماتها بالاهتمام ما يدلُّ بزعمهم على تأييد دين موسى عليه السلام، وظنوا أن فيها الإشارة إلى انقطاع الوحي عندها، والكتاب السماوي بعدها، وحسبوا أنهم على شيء إلا أنهم في مَرِبَةٍ مما يقولون، “فُضِّلُوا وَأَضَلُّوا كثيراً”⁷²، وما يُضِلُّ به إلا القوم الفاسقون”⁷³.

فبعد المُحاورات والمُشاجرات مع علماء بني إسرائيل على حسب اصطلاحاتهم في مضامين الآيات التي استدلُّوا بها على التأييد صارت آيات التوراة هُدًى لي بعون الله المعين، وإرشاداً إلى الحق اليقين، وأنوار كلماتها مصباحاً أبصرتُ به في ظلمة الكفر طريقَ الدين المستبين، كما قال الله تعالى في الكتاب المجيد الفرقانيّ الدليل “ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلناه هُدًى لبني إسرائيل”⁷⁴ فالحمد لله على دين الإسلام بفضلته الجميل.

فاستخرجتُ بتأييد الله تعالى من التوراة “تسع آيات بينات”⁷⁵، موافقاً لما قال الله تعالى “ولقد آتينا موسى تسع آيات”⁷⁶. أما الخمس منها ففي إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأما الأربع ففي بطلان استدلالهم على تأييد دين موسى عليه السلام، وانقطاع الوحي والتنزيل بعده، ولما وقعت هدايتي إلى نيل هذه السعادة العظمى وإصابتي لإدراك تلك الكرامة الكبرى، في ظل سلطان أعرَّ الإسلام والمسلمين ونصَّب أعلام العلم بين المؤمنين، وقَهَرَ بِسُطُوتِهِ آثار المعاندين في الدين، وظَهَرَ بِبَيْمَنِ دولته شرفَ دين الإسلام على كافة العالمين، أمير المؤمنين، وناصر المسلمين، سلطان السلاطين، وبرهان الخواقين، قهرمان الماء والطين، السلطان المجاهد في سبيل الله تعالى قامع الكفرة بسيف الله، المؤيِّد من عند الله، السلطان بن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان خلد الله لتأييد دين الحقِّ سُلْطَانَهُ وأَيَّدَ لتأييد الشرع المبين أنصاره وأَعْوَانَهُ فأوجِبَتْ بعد أداء الفرائض والواجبات دعاءً دوام ظلِّه عقيب الصلوات وأهديتُ إلى نواب بابِه

71 سورة الأعراف ٤٣٧

72 سورة المائدة ٧٧٥

73 سورة البقرة ٢٦٢

74 سورة الاسراء ٢١٨

75 سورة الاسراء ١٠١١٨

76 سورة الاسراء ١٠١١٨

الأعلى هذه الكلمات راجيا من الله رفع الدرجات، أملا من خُدَّام السَّدة الرفيعة الرحمة والانتفات لعل الله يهديني إلى سبيل الحق والصواب ، ويجعله وسيلة لل فوز بالأجر والثواب وإليه المرجع والمآب.

أما الآيات الخمس التي تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

فأولها قوله تعالى في التوراة: “كَيْ 77 يَقُمْ 78 بِكَرْبَحَهُ 79 نَبِيٌّ أَوْ هَوْلَمٌ 80 حَلَمٌ 81 وَنَتْنَنٌ 82 الْيَخْه 83 أَوْثٌ 84 أَوْ مُؤَفَّتٌ 85 وَأَمْرَهُ 86 لَقَا 87 وَنَعْبُدُ 88 أَلْهِيْمَ 89 أَحْرِيْمَ 90 لَا تَسْمَعُ آلَ دِبْرِي 91 هَنْبِي 92 هَهُوَأ 93 أَوْمَتْ 94.

ومعناه على لغة العرب “إذا قام بينكم نبيٌّ أو رائي رؤيا ويعطيكم دليلاً أو برهاناً ويأمركم بأن أتوا لنعبد إلهاً آخر لا تسمعوا كلمات ذلك النبي بل أهلكوه”⁹⁵.

وثانيها: قوله تعالى في التوراة: “هَنْبِي 96 أَشْرٌ 97 يَدَبْرٌ 98 بِسْمِي 99 أَلُو 100 تَسْمَعُونَ 101” ومعناه على لغة

إذا	77
قام	78
بينكم	79
رائي	80
رؤيا	81
يعطي	82
إليك	83
دليلاً	84
برهان	85
وليأمر	86
ابتو	87
ولنعبد	88
إله	89
آخر	90
كلمات	91
النبي	92
ذلك	93
اهلكوه	94
التثنية ١١٣-٣، 1 : ٦: إذا قام في وسطك نبيٌّ أو خالِمٌ خلماً وأعطاك آيةً أو أعجوبةً 2 ولو حدثت الآية أو الأعجوبة التي كملك عنها قايلاً: لنذهب وراء الهة أخرى لم تعرفها ونعبدها 3 فلا تسمع لإكلام ذلك النبي أو الخالِم ذلك الخلم لأن الرب إلهكم يمتحنكم ليعلم هل تحبون الرب إلهكم من كل قلوبكم ومن كل أنفسكم	95
النبي	96
الذي	97
يتكلم	98
باسمي	99
إليه	100
تسمعون	101

العرب: “النبى الذى يتكلم باسمى فاستمعوا له”¹⁰² ولما كان هذه الآية معطوفة على الآية الأولى كان تقدير الكلام: وإذا قام بينكم نبىً ويُعطيكم دليلاً وبرهاناً ويتكلم باسمى فاستمعوا له أي أطيعه.

اعلم أن هاتين الآيتين تدلان على وجوب طاعة شريعة محمد وعيسى عليهما السلام وقبول نبوتيهما لأن الشرائط المذكورة في الآيتين وهي إتيان الدليل والبرهان والتكلم باسم الله تعالى أي الإخبار عن التوحيد متحققة وموجودة فيهما عليهما السلام.

فإن قيل من أين يُعلم ثبوت هذه الشرائط في محمد وعيسى عليهما السلام؟

قلنا: إن التكلم باسم الله تعالى وهو الإخبار عن التوحيد وإتيان الدلائل والبراهين التي تكون بالمعجزات معلومٌ بالتواتر بأن هذه الشرائط موجودة فيهما عليهما السلام. فإن طريق العلم بثبوت المعجزات للأنبياء عليهم السلام وأكثر أحوالهم بالنسبة إلينا ليس إلا بالتواتر؛ وحيث أطلق الله تعالى في التوراة النبى الموصوف بتلك الأوصاف ولم يُقيد بكونه مُتدينا بدين موسى عليه السلام فثبت بذلك وجوب طاعة بني إسرائيل لمن ادعى النبوة كعيسى ومحمد عليهما السلام.

وثالثها قوله تعالى في التوراة: “وَلَا قَمَّ 103 نَبِيٌّ عُوْدُ كَمُوسَى 104 بِإِسْرَائِيلَ 105”. ومعناه ما قام نبى ولا يقوم كموسى من بني إسرائيل¹⁰⁶.

ورابعها قوله تعالى في التوراة: “نَبِيٌّ أِكَمَّ 107 لَهُمْ مِكْرَبٌ 108 أَهِيحَمَّ 109 قَمُوخَمَّ 110 وَنَنْتِي 111 دَبْرِي 112

102 التثنية ١٨: ١٠١-١٠٢: “يُقِيمُ لَكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِكَ مِنْ إِخْوَتِكَ مِثْلِي. لَهُ تَسْمَعُونَ. 16 حَسَبَ كُلِّ مَا طَلَبْتَ مِنَ الرَّبِّ إِلَهُكَ فِي حُورَيْبِ يَوْمِ الْإِجْتِمَاعِ فَإِنَّا: لَا أَعُوْدُ أَسْمَعُ صَوْتَ الرَّبِّ إِلَهِي وَلَا أَرَى هَذِهِ النَّارَ الْعَظِيمَةَ أَيْضاً لِنَلَّا أَمُوتَ 17 قَالَ لِي الرَّبُّ: قَدْ أَحْسَنْتَا فِي مَا تَكَلَّمْتَا. 18 أَقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ وَأَجْعَلُ كَلَامِي فِي فَمِهِ فَيَكْلِمُهُمْ بِكُلِّ مَا أَوْصِيهِ بِهِ. 19 وَيَكُونُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي لَا يَسْمَعُ لِكَلَامِي الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ بِاسْمِي أَنَا أَطَالِبُهُ”

103 أي وما قام

104 يدل على الاستقبال أي كمثل موسى

105 من بني إسرائيل

106 التثنية ٣٤: ١٠، “وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلَ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لُوْجُهُ”

107 أقيم

108 من بين

109 أخيهم

110 مثلك

111 وأعطي

112 كلماتي

بَفِيؤ¹¹³ وَهِيه¹¹⁴ هَيْنَش¹¹⁵ أَشْر¹¹⁶ لَا يَسْمَعُ أَلْ دِبْرِي¹¹⁷ هَنْبِي¹¹⁸ هَهُو¹¹⁹ أَنْحِي¹²⁰ أَدْرُؤْش¹²¹ مَعْمُو¹²²» ومعناه في لغة العرب: «أقيم نبياً لهم من بين أخيهام مثلك وأعطي كلماتي بفيه ليطيعوه ويكون الرجل الذي لا يسمع كلمات ذلك النبي مؤاخذاً مني»¹²³. وهاتان الآيتان تدلان على وجوب إطاعة شريعة محمد وقبول نبوته عليه السلام بطريق الخصوص إذ لولا ذلك لزم التناقض بين الآيتين لأن المفهوم من الآية الأولى أن مثل موسى عليه السلام ما قام¹²⁴ ولا يقوم من بني إسرائيل.

والمفهوم من الآية الثانية أن مثل موسى عليه السلام يقوم من بني إسرائيل فيلزم التناقض وكلام الباربي منزه متعالٍ عما يقول الظالمون علواً كبيراً عن التناقض لأن المراد من «الأخ» على زعم علماء اليهود في الآية الثانية في قوله من بين أخيهام الأخ المجازي يعني الأخوة في الدين فيكون حينئذٍ من بني إسرائيل فيلزم التناقض. وهذا القول منهم يعني حملهم الأخ على المعنى المجازي مردود لأن حمل النصوص على ظاهرها واجب ما لم توجد فيه الضرورة، ولا ضرورة بهذا المقام لأن يُحمل على المعنى المجازي مع أن محمد عليه السلام قد بُعث من بين أخيهام لأنه عليه السلام من بني إسماعيل وهو أخ حقيقي لبني إسرائيل لأن مبدأ بني إسرائيل هو إسحاق النبي عليه السلام وإسماعيل النبي عليه السلام أخ له حقيقةً. فإن قيل في دفع التناقض بأن المراد من الآية الأولى ما قام ولا يقوم مثل موسى عليه السلام في جميع الجهات يعني في نزول الكتاب والأحكام.

ومن الآية الثانية أن مثل موسى عليه السلام يأتي من بني إسرائيل في بعض الجهات يعني في نزول الكتاب فقط وهو داوود النبي عليه السلام إذ ليس في كتابه أحكام فاندفع التناقض. فنقول: ذلك التطبيق باطل من وجهين الأول: أنه لا يصلح أن يكون المراد مثلك في الآية الثانية في قوله تعالى أقيم نبياً لهم من بين أخيهام مثلك داوود النبي عليه السلام. لأن المراد من مثلك لا بد أن يكون ذلك النبي مثله في نزول الأحكام. لأن قوله تعالى «لِيُطِيعُوا» في الآية الثانية يدل على أن يكون صاحب الأحكام، لأن الطاعة لا تكون إلا في مقابلة الأحكام التي جاء بها ذلك النبي وداوود لم يُؤت بحكمٍ وأمرٍ غير أحكام التوراة.

والثاني: أن المراد من بين أخيهام هو الأخ حقيقةً، والأخ الحقيقي لبني إسرائيل خارج عن بني إسرائيل لأن الضمير في قوله تعالى «من بين أخيهام» راجع إلى بني إسرائيل بأسرهم وإفراد لفظ الأخ وإضافته إلى ضمير الجمع تشعر بأن أخوهم هو شخص واحد وهم الجماعة التي سُميت ببني إسرائيل فلو لا ذلك الإشعار لكان شأن العبارة أن يقول: من بين بني أخوانهم فيكون الأخ خارجاً عنهم وداوود النبي عليه السلام منهم فلا يصح أن يكون أخاً حقيقياً إذ على ذلك التقدير يلزم أن يكون داخلًا فيهم وخارجاً عنهم معاً

113 بفيه

114 ويكون

115 الرجل

116 الذي

117 كلمات

118 النبي

119 ذلك

120 أنا

121 أظن

122 منه

123 «وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلَ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لَوَجْهِهِ»: التثنية ١٨\١٨

124 كُتِبَ تحت هذه الكلمة: نفي.

وهو محال، فلا يندفع التناقض ويمكن دفع التناقض بأن يقول: أن المراد من الآية الأولى أن مثل موسى عليه السلام في نزول الكتاب والأحكام ما قام ولا يقوم من بني إسرائيل. ومن الثانية أن مثل موسى عليه السلام في نزول الكتاب والأحكام يقوم من أخ بني إسرائيل وليس أختاً حقيقةً لبني إسرائيل إلا بني إسماعيل فالنبي الذي جاء من بني إسماعيل ونزل عليه الكتاب والأحكام ما هو إلا محمداً عليه الصلاة والسلام فاندفع التناقض فوجب قبولُ نبوة محمد عليه السلام.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من مثلك في الآية الثانية عيسى عليه السلام، لأن عيسى عليه السلام مثل موسى عليه السلام في نزول الكتاب والأحكام مع أنه ليس من بني إسرائيل لأنه عليه السلام لم يولد من الأب ولا يكون النص على اختصاص قوله تعالى من بين أخيهم محمداً عليه السلام.

قلنا: لا تحتتمل على ذلك عبارة من بين أخيهم لأن عيسى عليه السلام من جهة الأب ليس من بني إسرائيل ولا من أخ بني إسرائيل وأما من جهة الأم فهو من بني إسرائيل لأنه عليه السلام يُعرف بمسيح بن مريم، ومريم رضي الله عنها بنتُ عمران الإسرائيلي لا من أخ بني إسرائيل فلا يصح أن يكون المراد من مثلك عيسى عليه السلام فتعين أن يكون المراد محمداً عليه السلام. ويدل أيضاً عبارة الآية الأولى بقوله تعالى ما قام نبي ولا يقوم كموسى من بني إسرائيل على وجوب مجيئه من غير بني إسرائيل ممن يُماتل موسى عليه السلام. لأن قوله تعالى من بني إسرائيل قيّد احترازياً فذلك النبي إما عيسى وإما محمد عليهما السلام ففي الآية دلالة على وجوب مجيئ رسالة عيسى ومحمد عليهما السلام.

خامسها قوله تبارك وتعالى في التوراة: «لا يأسر¹²⁵ سبب¹²⁶ ميهودي¹²⁷ ومُحوك¹²⁸ مبن¹²⁹ رَجُلُو¹³⁰ عَدُوِّي¹³¹ يَا بَا¹³² سَيْلُو¹³⁴ وَلُو¹³⁵ بِقَحَط¹³⁶ عَمِيم¹³⁷»¹³⁸.

ومعناه على لغة العرب «لا يزال عصاً من يهودي ولا يزال عصاء رجلٍ عظيم الشأن الذي يخرج من بين أرجل اليهودي حتى يجيئ الذي له العصا وإليه تجتمع الأمم»¹³⁹.

125 لا يزال

126 عصا

127 من يهودي

128 عظيم الشأن

129 من بين

130 رجله

131 حتى

132 أن

133 يجيئ

134 من له

135 وإليه

136 تجتمع

137 أمم

138 التكوين ١٠١٤٩

139 لا يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُودًا وَمُشْتَرَعٌ مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ شَيْلُونُ وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعٌ شُعُوبًا: التكوين ١٠١٤٩.

اعلم أن في هذه الآية دلالة على خمسة أمور:

الأول: على شريعة موسى عليه السلام.

والثانية: على شريعة عيسى عليه السلام.

والثالث: على شريعة محمد عليه الصلاة والسلام.

والرابعة على انتهاء شريعة موسى وعيسى عليهما السلام إلى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام.

والخامسة: على كون شريعة محمد عليه الصلاة والسلام على كافة الأنام.

لأن هذه الآية حكاية عن إخبار يعقوب النبي عليه السلام على أبنائه عن أحوال آخر الزمان بقوله: “لا يزال عصاً” أي “أحكام من يهودي”. وهو إشارة إلى شريعة موسى عليه السلام.

وبقوله تعالى: “لا يزال عصاء” أي أحكام رجل عظيم الشأن الذي يخرج من بين أرجل اليهودي هو إشارة إلى شريعة عيسى عليه السلام لأن نسبة عيسى عليه السلام إلى اليهودي من جهة أمه فشُبِّهت ولاد أمه بأرجل اليهودي لأنه ليس من ظهره بل من بين أرجله.

وبقوله تعالى: “حتى يجيئ الذي” أي الرجل الذي له عصاء.. يعني يختص له الأحكام وهو إشارة إلى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وانتهاء الشريعتين الأوليين إلى هذه الشريعة لأت قوله تعالى “عد” بمعنى حتى، وحتى تدل على الانتهاء. وقوله تعالى: “ولواي لهذا الرجل تجمع الأمم” يدل على عموم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام، لأن شريعة موسى تختص ببني إسرائيل لا كل الأمم فهذه الآية تدل على انتهاء شريعة موسى وعيسى عليهما السلام إلى شريعة محمد، وعموم شريعة محمد عليه السلام.

اعلم أن المفسرين من علماء اليهود فسروا هذه الآية بقولهم: لا يزال عصاء أي أحكام موسى عليه السلام من بين يهودي ولا يزال كون الرجل العظيم الشأن الذي من بين أرجل يهودي يعني في تحت حكومة هذه الشريعة حتى يجيئ الرجل الذي صار له الحكم وهو المهدي لأن المهدي على زعمهم يجيئ من بني يهودي على شريعة موسى عليه السلام، وتفسيرُهم هذه الآية على هذا الوجه باطل من وجهين:

الأول: أن لفظ حتى في قوله تعالى «حتى يجيئ الرجل الذي له العصا» تدل على انتهاء الشريعة الأولى إلى شريعة الرجل الذي له العصا أي الحكم فتعين أن شريعة من له غير شريعة موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون شريعة من له العصا شريعة موسى عليه السلام.

الثاني: أن قوله تعالى «له العصا» يدل على اختصاص هذه الشريعة لذلك الرجل الذي له العصا فلو كان هذه الشريعة شريعة موسى عليه السلام لم تكن مختصة للرجل الذي له العصا فتعين أن تكون تلك الشريعة مغايرة لشريعة موسى عليه السلام.

وأما الآيات الأربع التي استدلوا بها بزعمهم على التأييد - أي تأييد دين موسى عليه السلام -

فأولها قوله تعالى في التوراة يا موسى: «كُتِبَ 140 هَشِيرَةٌ 141 هَظْفٌ 142 لَفَنُو 143 وَهَبَةٌ 144 كِي 145 تِمْسِنَةٌ 146
 أوثُو 147 رَعْدٌ 148 رَبُوتٌ 149 وَسَرُوتٌ 150 وَعَنْتَةٌ 151 هَشِيرَةٌ 152 لَفَنُو 153 كِي 154 لَا تَشْفَخُ 155 مَفِي 156 ضَرَعُو 157»
 ومعناه في لغة العرب «اكتب هذه التوراة أمام بني إسرائيل فإذا كان كذلك إذا وجدتهم نكبات كثيرة ومضايقات
 ونادتهم التوراة لأن التوراة لا تنسى من أفواه ذرياتهم»¹⁵⁹.

استدلوا أي علماء اليهود بهذه الآية على تأييد دين موسى عليه السلام وقالوا: لنا أن لا نطيع غير
 الأحكام التوراتية. فإن قوله تعالى: «إن التوراة لا تنسى من أفواه ذرياتهم» يدل على تأييد دين موسى عليه
 السلام وعلى تأييد أحكام التوراة أو نفي النسيان من أفواه ذرياتهم يدل على ذلك التوراة في أفواه ذرياتهم
 دائماً فإذا كانت التوراة في أفواه ذرياتهم مذكورة بلا نسيان في وقت من الأوقات فما هو إلا معنى التأييد.

وهذا الاستدلال منهم ليس بصحيح لأن قوله تبارك وتعالى: «أن التوراة لا تنسى من أفواه ذرياتهم»
 ليس بحكم مستقل حتى يُستدل به على التأييد بل هو المفهوم والحكم المعلوم من الآية هو الأمر بكتابة
 التوراة لأن تحفظ بالكتابة وتعلم في زمان التعليم وتذكر عند النسيان بسبب الكتابة وينادي بها في وقت
 الاحتياج فمن أين يلزم التأييد لجواز أن يكون معناه لا تنسى قبل كون التوراة منسوخة.

- 140 أي اكتب
 141 التوراة
 142 هذا
 143 أمامهم
 144 وإذا كان كذلك
 145 إذا
 146 وجدت
 147 لهم
 148 نكبات
 149 كثيرة
 150 ومضايقات
 151 ونادت
 152 التوراة
 153 أمامهم
 154 لأنها
 155 لا تنسى
 156 من أفواه
 157 ذرياتهم.
 158 التنبيهة ٢١-١٩٣١

159 التنبيهة ٢١، ١٩٣١: «قالوا اكتبوا لأنفسكم هذا التنبيه وعلم بني إسرائيل إياه. صنع في أفواههم ليكون لي هذا التنبيه شاهداً
 على بني إسرائيل فمتى أصابته شروق كثيرة وشدايد يجابوب هذا التنبيه أمامه شاهداً لأنه لا ينسى من أفواه نسله. إني عرفتُ
 فكره الذي يفكر به اليوم قبل أن أدخله إلى الأرض كما أقسمتُ»

وثانيها قوله تعالى: « لا بِسَمِيئِمٌ 160 هي 161 لِأَمْرٍ 162 مي 163 يَغُلُّ 164 نَوُ 165 هَسَمِيْمٌ 166 ولا مَعْبَرٌ 167 هَيْمٌ 168 هي لا مُرْمِي 169 يَعْْبَرُهُ 170 نَنُو 171» 172 ومعنى هذه الآية في لغة العرب “لا في السموات أحكام لتأمروا شخصا يصعد 173 في السموات ويأتينا بها ولا في وراء البحر أحكام لتأمروا من يعبر إليها وينقلها إلينا” 174.

استدلوا - أي علماء اليهود - بهذه الآية على تأييد دين موسى عليه السلام وقالوا: لنا أن لا نطيع غير الأحكام التوراتية لأن معنى الآية على زعمهم ما في السموات أحكام لتأمروا بالصعود إليها وإتيانها إلينا من السموات ولا من وراء البحر أحكام لتأمروا بالعبور وإتيانها إلينا من وراء البحر فتعين أن لا يكون في السموات ولا في غيرها أحكام فينحصر الأحكام في الأحكام التوراتية فيلزم التأييد.

وهذا الاستدلال أيضا باطل لأن حاصل معنى الآية أن الأحكام التوراتية موجودة عندكم لا تبعد عنكم والمنفي في الآية كون الأحكام التوراتية في السموات وفي وراء البحر لا الأحكام المطلقة بقرينة سباق الكلام لأن معنى الآية السابقة يا بني إسرائيل اعبدوا الهكم على أحكام التوراة النازلة عليكم إذ لا يبقى لكم حكم في السموات ولا في وراء البحر من الأحكام التوراتية النازلة عليكم فمن عدم الأحكام التوراتية النازلة على بني إسرائيل في السموات لا يلزم عدم الأحكام الغير التوراتية لجواز أن يكون الأحكام الإنجيلية والفرقانية في السموات فتنزل لنسخ الأحكام التوراتية فلا يلزم التأييد .

وثالثها قوله تعالى في التوراة: “قُلْ هَدِيرًا 175 شَرًّا 176 نُوحِي 177 مَصَوِّحٌ 178 لا تُوصِفُو 179 عُلُو 180 ولا

160 لا في السموات

161 ضمير راجع إلى الأحكام

162 لتأمروا

163 من

164 يصعد

165 إلينا

166 في السموات

167 ولا من وراء

168 البحر

169 مروا

170 يعبره

171 إلينا

172 مقارن التنثية ١٣-١٢٣٠

173 صفة لشخص

174 التنثية ١٣-١١٣٠ «إِنَّ هَذِهِ الْوَصِيَّةَ الَّتِي أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ لَيْسَتْ عَبْرَةَ عَلَيْكَ وَلَا بَعِيدَةً مِنْكَ. 12 لَيْسَتْ هِيَ فِي السَّمَاءِ حَتَّى تَقُولَ: مَنْ يَصْعَدُ لِأَجْلِنَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَأْخُذْهَا لَنَا وَيُسْمِعُنَا بِهَا؟ 13 وَلَا هِيَ فِي عِبْرِ الْبَحْرِ حَتَّى تَقُولَ: مَنْ يَعْْبُرُ لِأَجْلِنَا الْبَحْرَ وَيَأْخُذْهَا لَنَا وَيُسْمِعُنَا بِهَا لِنَعْمَلَ بِهَا؟ 14 اَبَلِ الْكَلِمَةَ قَرِيبَةً مِنْكَ جِدًّا، فِي فَمِكَ وَفِي قَلْبِكَ لِتَعْمَلَ بِهَا.»

175 الأمر

176 الذي

177 أنا

178 أوصيك

179 تزيدوا

180 عليه

تَجْرَعُو 181 مِمَّنُو¹⁸² 183 الآية فمعنى هذا الآية في لغة العرب "كل الأمر الذي أوصيكم به لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا عنه"¹⁸⁴.

استدل علماء اليهود بهذه الآية على تأييد شريعة موسى عليه السلام. ويقولون: إن الله تعالى أمرنا بأن لا نزيد على أحكام التوراة وأن لا ننقص عنها فإذا كان كذلك فلا نطيع شريعة فيها زيادةً عليها أو نقصاناً عنها، فلا نطيع شريعة محمدٍ وعيسى عليهما السلام لأن الزيادة والنقصان في هاتين الشريعتين على شريعة موسى عليه السلام واضحٌ غير محتاج إلى البيان. وهذا الاستدلال أيضاً باطل لأن الآية لا تنافي إطاعة شريعة عيسى ومحمد عليهما السلام لأن المفهوم من تلك الآية أن الأمر الذي نطق وأوصى موسى عليه السلام ببني إسرائيل بأن قال: ولا تزيدوا فيه كميتهً ولا كفيتهً وكأنه قال صلوا كل يوم ثلاث صلوات بالأركان المخصوصة ولا تزيدوا عليه بقولكم الصلاة المفروضة أربعة أو اثنان ولا تنسبوا ذلك النقصان والزيادة إلى شريعة موسى عليه السلام وأما الشريعة التي جاء بها عيسى عليه السلام والشريعة التي جاء بها سيدنا وسندنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فليستا أمرًا أوصى بها موسى عليه السلام قومه ليصير كونها زيادةً أو نقصاناً منافياً للآية. ولا دلالة في تلك الآية المذكورة في التوراة على أن لا يطيعوا شريعة مستقلة يأتي بها نبيٌ مبعوثٌ بالحق فإنه لا يطلق على الشريعة المستقلة أنها زيادة أو نقصان فيما أتى وأوصى به موسى عليه السلام.

ورابعها - أي الرابع من الآية الدالة بزعمهم على تأييد دين موسى عليه السلام - قول الله تبارك وتعالى في التوراة: "تَوْنُ 185 صِوَهُ 186 لنو 187 موسى 188 مَوْشِي 189 كَهَلَاتُ 190 يعقوب" 191 ومعنى هذه الآية على لغة العرب: "التوراة التي أوصاكم بها موسى عليه السلام ميراثٌ لجماعة يعقوب النبي عليه السلام"¹⁹².

استدلوا أي - علماء اليهود - بهذه الآية الكريمة على تأييد دين موسى وتأييد شريعته عليه السلام بأن يقولوا إن دين موسى عليه السلام مؤيد لأن الآية تدل على أن التوراة ميراثٌ فيما بين قوم موسى عليه السلام وهو جماعة يعقوب النبي عليه السلام فهذا يقتضي على أن لا ينفك أحكام التوراة من قوم موسى عليه السلام فمن عدم انفكاك أحكام التوراة عن قوم موسى عليه السلام يلزم تأييد دين موسى وتأييد شريعته عليه السلام.

وهذا الاستدلال منهم أيضاً باطل وجوابه: أن أسلوب الآية الكريمة وهي قوله تعالى: "إن التوراة ميراثٌ لجماعة يعقوب عليه السلام وعلى قوم موسى عليه السلام" يدل على أن التوراة مختصةٌ ليعقوب

181 تنقصوا

182 عنه

183 التثنية ٣٢١٢

184 التثنية ٣٢١٢: "كُلُّ الْكَلَامِ الَّذِي أَوْصِيَكُمْ بِهِ أَحْرُسُوا لِتَعْمَلُوهُ. لَا تَرُدُّ عَلَيْهِ وَلَا تُنْقِصْ مِنْهُ"

185 التوراة

186 أوصى

187 لكم

188 موسى

189 ميراث

190 لجماعة

191 التثنية ٤١٣٣

192 التثنية ٤١٣٣: "بِنَامُوسِ أَوْصَانَا مُوسَى مِيرَاثًا لِجَمَاعَةِ يَعْقُوبَ"

النبى عليه السلام فقط لا لسانر الأمم ومن اختصاص التوراة لجماعة يعقوب عليه السلام لا يلزم أن تكون جماعة يعقوب عليه السلام مختصةً للتوراة حتى لا تطيعوا غير الأحكام التوراتية من الكتب السماوية ، ولو كان معنى الآية الكريمة ما زعمتم لكان شأن العبارة أن يقول : إن جماعة يعقوب ميراثٌ للتوراة أي مختصةً بأن تعلموا بالأحكام التوراتية فحسب وليس كذلك فلا يلزم أن لا يطيعوا غير الأحكام التوراتية من الإنجيل والفرقان كما زعمه علماء اليهود المتمردين لعن الله عليهم أجمعين.

وأما سائر أدلتهم المذكورة في التوراة بزعمهم على تأييد دين موسى عليه السلام فلا نطول الكلام بإيرادها في هذا المقام لأن كلها ضعيفةٌ جداً فأعددتُها منزلةً العدم جداً فإنها كيبوت العنكبوت فلا جواب عنها إلا السكوت، والله ولي التوفيق والهداية بالإيمان ومنه الإهداء وعليه التكلان.

وقد تم الكتاب بعون الله الوهاب والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

تم

Teşekkür: Arapça metnin dizgisini yapan, Ahmed el-İzzî`ye ve metne okuyarak katkıda bulunan isimsiz iki hakemimize teşekkür ederiz.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almamışlardır.

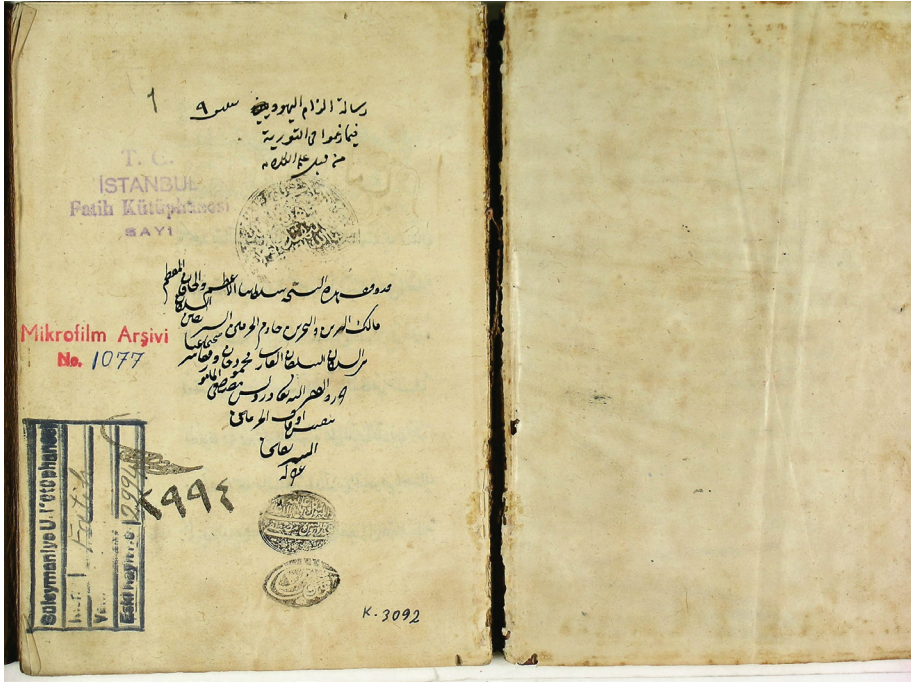
Kaynakça/References

- Adang, C. and S. Schmidtke (eds.). *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg: Ergon Verlag, 2016.
- Adang, Camilla. "A Polemic Against Judaism by a Convert to Islam from the Ottoman Period: *Risālet İlzām Al-Yahūd Fī Mā Za'amū Fī L-Tevrāt Min Qibal 'İlm Al-Kalām*." *Journal Asiatique* 297, no. 1 (2009), 132–135.
- Ağlar, Şaban. *Jewish Converts Refute Judaism: Conversion And Religious Polemics in The Late Fifteenth-Century Ottoman Empire*. Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2017.
- Aydın, Fuat. "Kitab' d-Dîn ve' d-devle ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", Ali b. Rabben et-Taberi, *Hz. Muhammed (sav) 'in (Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*. Giriş ekleyerek çeviren Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Aydın, Fuat. *Ali b. Rabben et-Taberi ve er-Redd Ale'n-Nasārā Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Aydın, Fuat. *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2011.
- Aydın, Fuat. "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi Karşısı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: Kitābu Keşfu'l-Esrār Fī İlzāmi'l-Yehūd Ve'l-Ahbār." İçinde *Osmanlıda Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, 217–219. İstanbul: Osamer-Mahya Yayınları 2017.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek (Beşâri-i nübüvvet)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Dağhan, Hatice. *Abdülhāk el-İslāmî'nin el-Husamu'l-memdūd Fī'r-Redd Ale'l-Yehūd İsimli Reddiyesinin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Davud, Abdulahad. *Tevrat ve İncil'e göre Hz. Muhammed (a.s)*. Çeviren Nusret Çam. İzmir: Nil Yayınları, 1988.
- el-Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. Türkçeleştiren Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Göreğen, Mustafa. *Müslüman-Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- İbn Nedim. *Fihrist*, The Second edition by Roza Tajdudi. Tehran: Marvi Offset Printing, 1971.
- İnce, İrfan -Fuat Aydın. "Bir 17. Yüzyıl İhtida Anlatısı. Bir Atinalı Mühtedî, Bir Osmanlı Kadısı." İçinde *Sahn-ı Semān'dan Dārü'l-fünûn'a, Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. Yüzyıl, Sempozyum Tebliğleri*, editörler Hidayet Aydar vd. 597–578. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Krstić, Tiana. *Osmanlı Dönemi İhtida Anlatıları, 16-17. Yüzyıl*. İstanbul: Kitapyayınevi, 2016.
- Sadan, Joseph. "Naivete, Verses of Holy Writ, and Polemics. Phonemes and Sounds as Criteria: Biblical Verses Submitted to Muslim Scholars by a Converted Jew in the Reign of Sultan Bāyazîd

- (Beyazıt) II (1481–1512). İçinde *O ye Gentlemen, Arabic Studies on Science and Litarary Culture*, in Honour of Remke Kruk, editörler Arnoud Vrolijk and Jan P. Hogendijk, 495–510. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Schmidtke, Sabina. “Epistle forcing the Jews [to admit their error] with regard to what they contend about the Torah, by dialectical reasoning (Risālat ilzām al-yahūd fīmā za’amū fī l-tawrāt min qibal ‘ilm al-kalām) by al-Salām ‘Abd al-‘Allām. A critical edition.” İçinde *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, editörler Camilla Adang ve Sabina Schmidtke, 73–82. Würzburg: Orient-Institute Istanbul 2016.
- Schmidtke, Sabina, ve Camilla Adang. “Aḥmad b. Mustafā Tāshkubrīzāde’s (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism.” *al-Qantara* 29, no. 1 (2008): 79–113.
- Taş, Fatma Betül. *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu’l-Yehūd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Topaloğlu, Bekir, “Selām.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 341. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Turan, Şerafettin. “II. Bayezid (ö. 918/1512).” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5:236-237. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- W. Montgomery Watt. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Umransayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefesine Giriş*. Çeviren Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi, 1996.

EKLER

Risâletü ilzâm`ın jenerik sayfasıyla ilk ve son sayfası (1a-b, 21a)



مُخْتَصَّةٌ بِأَنْ تَعْمَلُوا بِالْأَحْكَامِ التَّوْرِيَّةِ تَحْسِبُ
 وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَلَا يَلِزَمُ أَنْ لَا يُطِيعُوا غَيْرَ
 أَحْكَامِ التَّوْرِيَّةِ مِنْ تَنْجِيلٍ وَالْفُرْقَانِ
 كَمَا زَعَمَ عَلَمَاءُ الْيَهُودِيِّ الْمُتَمَرِّدِينَ لَعَنَ اللَّهُ
 عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَأَمَّا إِذَا رَأَيْتُمْ الْمَذْكُورَةَ
 فِي التَّوْرَةِ نَزَعَهُمْ عَلَى تَأْيِيدِ دِينَ مَوْسَى
 عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا تَطْوَلِ الْكَلَامُ بِإِبْرَادِ مَا فِي
 هَذَا الْمَقَامِ لِأَنَّ كَلِمًا ضَعِيفَةً جِدًّا فَاعْدُدْهَا
 مَثَرَةً لِعَدَمِ عَدَّاءِ فَاتَهَا كَيْبُوتُ الْعَنْكَبُوتِ

21
 فلا جواب عنها إلا السكوت. والله وليُّ
 التوفيق والهداية بالإيمان. ومنه الأبداء و
 عليه النكلان. وقد تم الكتاب بعون الله الوهاب.
 ولله اعلم بالصواب. واليه المرجع والمآب.
 وصلى الله على سيدنا محمد وآله

وصحبه اجمعين واحمد

لله رب
 العالمين

تم

Süleymaniye U. K. T. Cephaneli
Kicri: Fatih
Yeni.
Eski kayıtlar: 9994



Bu çalışmada, Şevkî Dayf'ın zikrettiği ve yönelişini ortaya koyan görüşlerinin tüm yönleriyle araştırılması amacıyla tüme varım yöntemi takip edilmiş, ardından metinlerin tamamının tahlili ve arka planının göz önünde bulundurulması amacıyla nitel çözümleme yöntemi kullanılmıştır. Çalışmamız neticesinde bazı önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Şevkî Dayf, Osmanlı dönemi Arap edebiyatını müstakil bir bölüm çerçevesinde ele almamıştır. Osmanlı dönemine dair yaptığı sınırlı atıfların ise bu dönem Arap edebiyatının gerçekliğini temsil etmediği görülmektedir. Ayrıca Şevkî Dayf'tan etkilenen araştırmacıların ve modern yazarların çoğu, XX. yüzyılda ortaya çıkarılan ve Osmanlı dönemi Arap edebiyatına ışık tutan eserleri görmezden gelmeye devam ederek bu dönemin bir gerileme dönemi olduğunu dile getirmeye devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler

Modern Arap edebiyatı, Osmanlı yönetimi, Şevkî Dayf

Shawqî Daif's view of the Ottoman Empire's rule as a significant influence on contemporary Arabic literature

Abstract

This study aims to identify the Egyptian literary critic and historian Shawqî Daif's view of the Ottoman Empire's rule in the Arab world as having a great influence on contemporary Arabic literature. We seek to present an analysis through examining Shawqî Daif's book *Contemporary Arabic Literature in Egypt*.

The problem that this research considers is that most contemporary Arab authors considered the Ottoman Empire's rule in Arab countries as one of the most important influences that determined trends in contemporary Arabic literature. Moreover, they considered it to be the cause of the decline of Arabic literature. This is because most of these authors used Shawqî Daif's books on the history of Arabic literature as their main source of reference. We attempt to identify and analyze Shawqî Daif's opinions as a historian who chronicled Arabic literature. Then we highlight his argument that the Ottoman rule in Egypt was one of the most important influences that caused the decline of contemporary Arabic literature.

This research will be mainly focused on a review of Shawqî Daif's book *Contemporary Arabic Literature in Egypt*, with reference to some of his other books that indicate the method he used in examining the history of Arabic literature.

This study addresses an important problem in contemporary Arabic literature and one that has had a significant impact on the Arab–Turkish relationship in several aspects, especially in the literary aspect. The researcher relied on the descriptive–analytical method to analyze the data collected, after employing the inductive method to examine Shawqî Daif's perspective.

The research revealed the following findings: Shawqî Daif's study on Arabic literature was based on limited references of the Ottoman era. Moreover, his study failed to present the reality of Arab literature during the time. However, most of the modern Arabic writers are affected by and follow Shawqî Daif on his result which leads to a regression of the contemporary literary study.

Keywords

Contemporary Arabic literature, Shawqî Daif, Ottoman Empire's rule

Extended Summary

Arabic literature has developed over centuries, and it was influenced by different historical incidents up until the Industrial Revolution in Europe in the eighteenth century. One of the major historical events was the establishment of the Ottoman Empire and the Empire's rule in Arab countries. The founding of the Ottoman Empire was one of the crucial influences that laid the path for Islamic civilization and Arabic literature as well because the Arabic language is one of the elements of Islamic civilization.

Shawqi Daif was an Arabic literary scholar, and through his research method that he applied to Arabic literary history, he explained the social and political situation in each period that he was specifically interested in. Moreover, when he wrote his book, which starts with the political situation in modern Egypt during the Ottoman Empire, he mentioned the Ottoman rule as one of the most important influences that determined the direction of contemporary Arabic literature.

In this study, we aim to identify Shawqi Daif's perspective on the Ottoman Empire's rule in the Arab world, and by identifying his perspective, we will get a general vision of Arab authors' perceptions of Ottoman rule and how it affected Arabic literature.

We focus on Shawqi Daif's books to examine how contemporary Arab writers perceive the Ottoman Empire's rule in the Arab countries. This is considered one of the most important influences that determined the trends in contemporary Arabic literature and eventually led to its decline because of scholars frequently using Shawqi Daif's books on the history of Arabic literature as their main sources of reference.

Thus, through Shawqi Daif's books, specifically *Contemporary Arabic Literature in Egypt*, we seek to identify and analyze his viewpoint as a historian chronicling Arabic literature. Then we highlight his argument that the Ottoman rule of Egypt was one of the most crucial influences that led to the decline of contemporary Arabic literature.

Before we introduce Shawqi Daif and the methodology he employed in studying the history of Arabic literature, we clarify what is Arabic literature and Arabic literatures and how these two concepts are different.

Then we state how contemporary Arabic literature in Egypt has developed and the general influences mentioned by Shawqi Daif, which were the French and English colonization of Egypt and the rule of Muhammad Ali and his family in Egypt.

We devote the last chapter to Ottoman rule in Egypt as a major influence on Arabic literature, and then discuss the Ottoman civilization, followed by Shawqi Daif's view of Ottoman rule as one of the most important influences on the direction of contemporary Arabic literature.

Shawqi Daif's point of view emerges in his mention of Ottoman rule and the Ottoman state more than 26 times, where he laments the Ottoman state and sees it as the cause of misery experienced by Egypt in terms of its literature, society, and economy since the invasion of Cairo by Sultan Selim I.

The importance of this study is that it addresses one of the most important problems in contemporary Arabic literature, and it can have a great impact on the Arab-Turkish relationship in several aspects, especially the literary aspect. The researcher relied on the

descriptive–analytical method to analyze the data collected after employing the inductive method to identify Shawqi Daif’s perspective.

Some of the key findings in this research reveal that Shawqi Daif neglected the history of Arabic literature during the Ottoman Empire, which lasted for nearly six centuries. Sources that Shawqi Daif relied on to evaluate Arabic literature during the Ottoman Empire do not represent the full view of the literature of that period. This is because Shawqi Daif did not have access to certain Arabic manuscripts, which have since been found by researchers such as Omar Musa Pasha and Kenan Demirayak.

The research also found that most Arab writers and academic researchers who came after Shawqi Daif followed his approach, and this was one of the key reasons why such a black picture was painted of Arabic literature during the Ottoman Caliphate.

In light of our findings, we put forth the following recommendations:

Open access to Turkish libraries that contain valuable manuscripts on the Ottoman period in order to reveal more facts, especially for researchers and students who are interested in studies related to Arabic literature. The lack of available resources leads to the illusion of its nonexistence and results in inaccurate studies.

Encourage the translation of Turkish books that examine the Ottoman period, especially those studies that focus on the literary field, books such as *Arabic Literature in the Time of the Ottoman Empire* by Kanaan Demiryak and *Arabic Literature in the Ottoman Empire Period* by Omar Musa Pasha have brought unpublished manuscripts to our attention. Easy access to these works might change scholars’ views on the Ottoman Empire and its influence on contemporary Arabic literature.

مقدمة

إنما الأمم الآداب ما بقيت، فإن هم آدابهم ذهبت ذهبوا. ذلك أن الأدب واللغة يعتبران إحدى أهم مقومات أي أمة، كما أنها تكشف معدن الأمة إلى أزمنة لم تعرف الاختراعات الحديثة. فالأدب واللغة يرسل ذلك الإشعاع من زمن مضى يُعرف من خلاله تاريخه وثقافته. فترى الأبحاث والدراسات لا تنتهي محاولة معرفة مكونات الآداب العتيقة وما خلفته الحضارات السابقة. حتى أن الدراسات قد شملت مراسلات الملوك ورسائل العشاق زمن الحضارات البائدة، لما فيها من أنوار تكشف عن ضوء وعبق تلك الحضارات، ولأنها تعكس مدى الرقي الأدبي الذي وصلته حضارة ما.

واللغة العربية أحد المقومات التي أسست عليها الحضارة الإسلامية، والتي مازالت تشع مناراتها إلى يومنا هذا، ما انتشر أهلها الضاربون في الأرض. ولقد استمر تطور الأدب العربي مع مرور العصور، حتى جاء ما أطلق عليه العصر الحديث، أو بعد الثورة الصناعية في أوروبا في القرن الثامن عشر، فإن الأدب العربي لم تفتئه تلك الحوادث التي غيرت مظهر العالم كما غيرت مجراه. فظهر من المؤلفين والأدباء من أثرت فيهم تلك الأحداث كما أثرت في الأدب العربي نفسه. فألفوا وصنفوا في الأدب العربي وتاريخه. وتتبعوا آثار الأدب العربي ورواده بالدراسة، وكذا الحوادث الكبرى التي أثرت بشكل ما أو بأخر على ازدهار الأدب العربي المعاصر أو تراجعها. ومن تلك الحوادث التاريخية الكبرى قيام الدولة العثمانية، كخلافه للمسلمين، ثم حكم الدولة العثمانيين للبلاد العربية، فكان هذا الأخير أحد المؤثرات الكبيرة التي رسمت مسار الحضارة الإسلامية ومن ضمنها الأدب العربي. ونرى أن أغلب من كتب من الأدباء العرب أو من أرخ للأدب العربي قد تطرق إلى الحكم العثماني للبلاد العربية كأحد أسباب تراجع الأدب العربي المعاصر وتخلفه، إلا القلة منهم والذين برز صيتهم متأخرا نوعا ما.

وبين أيدينا في هذا البحث أحد هذه الكتب التي تعرضت للحكم العثماني وأثره على الأدب العربي، وإن لم تبلغ شهرته ما بلغته الكثير من مصنفات الأدب العربي، إلا أنه يمثل أحد مراجع الأدب العربي المعاصر، والذي خص بالدراسة بلاد مصر العربية وأدباءها. ألا وهو كتاب "تاريخ الأدب العربي المعاصر"¹، للأديب المصري شوقي ضيف²، وهو كتاب من الحجم المتوسط، قسمه صاحبه إلى قسمين، أما الأول ففي الشعر، وأما الثاني ففي النثر. فسنبز من خلاله رأي شوقي ضيف في الحكم العثماني كأحد هذه المؤثرات على الأدب العربي المعاصر. ونظراته للحكم العثماني لمصر والبلاد العربية بشكل عام.

تكمن مشكلة هذه الدراسة في أن أغلب الأدباء العرب المعاصرين عندما أرخوا للأدب العربي المعاصر أو تعرضوا له بالدراسة، أوردوا الحكم العثماني على أنه من أكبر المؤثرات السلبية، والتي كانت سببا في تراجع الحركة الأدبية المعاصرة في بلاد العرب، وأن العثمانيين جلبوا معهم التخلف والتراجع للأدب والثقافة العربية على غرار باقي الجوانب الاجتماعية والاقتصادية. على ضوء هذه الإشكالية تكون أسئلة البحث كما يلي:

- ما هو منهج شوقي ضيف في تأريخه للأدب العربي المعاصر؟
- ما هي المؤثرات العامة في اتجاه الأدب العربي المعاصر، خاصة منه في مصر، وما المراحل التي مر بها؟
- ما هو رأي شوقي ضيف في الحكم العثماني لمصر والبلاد العربية، كمؤثر على تطور الأدب العربي المعاصر، وفي مصر خاصة؟

تكمن أهمية الدراسة في أنها تتناول أحد المؤرخين للأدب العربي في محاولة لمراجعة ما جاء به مؤلفه بصفة عامة، ونركز فيه على محاولة إبراز رأي شوقي ضيف للحكم العثماني للدول العربية كأحد المؤثرات

1 شوقي ضيف، أحمد عبد السلام، الأدب العربي المعاصر في مصر، (القاهرة: مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، دت).

2 أديب وكاتب مصري، سنتطرق إلى التعريف به فيما يلي من المباحث.

على الأدب العربي عامة، والمصري خاصة. ومن خلاله رأي الأدباء والمؤرخين العرب في الحكم العثماني للدول العربية.

ونهدف من خلال هذه الدراسة إلى عدة نقاط أهمها:

- إبراز منهج شوقي ضيف في تأريخه للأدب العربي.
- التعرف لأهم المؤثرات التي كانت سببا في خلق اتجاهات الأدب العربي المعاصر، خاصة في مصر، والمراحل التي مر بها في تطوره.
- إبراز رأي شوقي ضيف في الحكم العثماني لمصر والبلاد العربية كمؤثر على تطور الأدب العربي المعاصر، وفي مصر خاصة.

اقتضت الدراسة النوعية لهذا البحث الاعتماد على المنهج النوعي، حيث سعينا من خلاله إلى الربط فيما بين جميع وجهات النظر، ثم من خلاله الاستفادة من المنهج التحليلي³ الذي يعتبر أحد آليات المنهج النوعي، ونعتمد في تحليل المادة العلمية المجمعة، ومناقشتها للتوصل إلى النتيجة المرجوة من البحث، ألا وهي رأي الأدباء العرب وعلى رأسهم شوقي ضيف في الحكم العثماني كأحد المؤثرات على الأدب العربي المعاصر.

كما سنعتمد على المنهج الاستقرائي⁴ في تتبع آراء شوقي ضيف من خلال كتابه الذي يبين أيدينا، ومن خلال بعض مؤلفاته في تاريخ الأدب العربي، والتي لها علاقة وطيدة بالحكم العثماني للبلد العربية وكذلك تتبع آراء أدباء آخرين.

وسنعمل هذه الدراسة في عدة مباحث نتناول فيها ما يتطلبه عنوان الدراسة كما يلي:

المبحث الأول: شوقي ضيف ومنهجه في تأريخ الأدب العربي.

المبحث الثاني: المؤثرات العامة في اتجاه الأدب العربي المعاصر في مصر والمراحل التي مر بها.

المبحث الثالث: رأي شوقي ضيف في الحكم العثماني كمؤثر على الأدب العربي في مصر

المبحث الأول: شوقي ضيف ومنهجه في تأريخ الأدب العربي

سننطلق في هذا المبحث إلى التعريف بالأدب العربي المعاصر باختصار، وهل هناك أدب عربي واحد أو آداب عربية، كما سننطلق فيه إلى التعريف بشخصية شوقي ضيف الأدبية ومنهجه في كتابة تاريخ الأدب العربي.

أولاً: ماهية الأدب العربي المعاصر

عندما تطلق كلمة تاريخ الأدب يُعنى بها مراحل تطور الأدب والرجال الذين اعتنوا بصناعته عبر مراحل زمنية معينة، ويشمل ذلك رجاله ومذاهبه ومراحل ازدهاره أو اندثاره وباقي أحواله. وقد عرفه الأديب

3 هو أحد أدوات المنهج الوصفي، يتم من خلاله تحليل محتوى المادة لتحصيل التعبير الكمي عن الظواهر والأحداث من خلال الوثائق والمصادر، انظر: العيسوي، عبد الفتاح محمد، *مناهج البحث في الفكر الإسلامي والفكر الحديث* (بيروت: دار الراتب الجامعية، 1997م) ص183.

4 المنهج الاستقرائي هو المنهج الذي ينتقل من العقل عبره من القضايا الجزئية إلى التصورات الكلية، فيضيف جديداً إلى المعلومات الموجودة، ينظر في ذلك: العيسوي، عبد الفتاح محمد، *مناهج البحث في الفكر الإسلامي والفكر الحديث* (بيروت: دار الراتب الجامعية، ط1، 1997م)، ص17.

المصري أحمد الزيات بأنه: (علم يبحث عن أحوال اللغة، وما أنتجته قرانح أبنائها من بليغ النظم والنثر في مختلف العصور، و عما عرض لهما من أسباب الصعود والهبوط والدثور)⁵.

ويضيف الزيات على ذلك بأن يجعل لتاريخ الأدب مفهومين خاص و عام، أما الخاص فالذي سبق معنا، أما بمفهومه العام فهو: (وصف مسلسل مع الزمن لما دون في الكتب، وسجل في الصحف، ونقش في الأحجار، تعبير عن عاطفة أو فكرة، أو تعليما لعلم أو فن، أو تخليدا لحادثة أو واقعة)⁶.

على أن تعريف أحمد الزيات قد جاء جامعا لأفراد المادة المراد تعريفها، إلا أنه حصل فيه تكرار من المفردات التي كان في غنى عنها، خاصة في المفهوم العام للأدب الذي أورده أعلاه.

كما يظهر من تعريف الكاتب أنه غيب جزئية الاعتناء برجال الأدب وتاريخهم، فاقصر تعريفه على الأدب دون صنّاعه. وذلك لا يخفى على مطلع لكتب الأدب، وأنها لا تخلو من ذكر رجالات الأدب في الفترة التي يراد دراستها، وهو ما فعله أحمد الزيات نفسه في كتابه تاريخ الأدب العربي، في فصله الرابع، وكذا ما سار عليه شوقي ضيف في كتابه الموجود بين أيدينا.

وبناء على ما سبق يمكننا تعريف تاريخ الأدب بأنه: وصف مسلسل مع الزمن لما دُون من الأدب العربي، تعبيراً عن عاطفة أو فكرة، أو تعليماً، أو اعتناءً بسير رجالاته في بلاد ما.

ثانياً: الأدب العربي والآداب العربية

عندما تطرح مسألة الأدب العربي، يتطرق إلى الذهن أن الأدب العربي واحد، وليس هناك آداب مختلفة على اختلاف الأوطان. إلا أن إضافة كلمة العربي للأدب، يجعله شاملاً للآداب في البلاد العربية، ما اتسع ما يسمى بالوطن العربي.

فالواقع يبرز تعدد الآداب في الوطن العربي -المتفق عليه أنه عربي- بتعدد الدول، فلكل دولة لها أدبها الخاص بها، لذلك ولعله من الصحيح أن نقول الآداب العربية المعاصرة، ليشمل كل تلك الدول، إلا ما كان مقترنا بدولة ما أو منطقة جغرافية معينة، كما فعل شوقي ضيف في كتابه، حيث يعد أن عنوانه بالأدب العربي المعاصر، أعقبه بقوله في مصر، وهو من الرأي الصواب الذي نراه مناسباً أكثر لتساعده الوطن العربي والآداب المنتشرة فيه، والذي لا يمكن حصرها إلا بعمل كبير جامع، لعل أن يجتمع فيه جماعة من الباحثين من مختلف الأقطار العربية، كل يدلو بما جاد به مسقط رأسه.

ورغم ذلك فإنه يسوغ لنا أن نقول الأدب العربي المعاصر بالكلمة المفردة، إذا قصدنا تلك الآداب التي تجاوزت بها مؤلفوها الحدود الجغرافية لبلدانهم، سواء بالإقامة في بلاد أخرى، أو بتناول موضوع في بلاد غير التي يقطنونها، أو من خلال النشر والتوزيع التي تعتمد دول النشر داخل كل البلدان العربية، حيث تجد الرواية صاحبها جزائرية، وطبعت في لبنان وأكثر قرائها في سوريا، وهي مقيمة في مصر. فهنا مثلاً يمكننا الحديث عن الأدب العربي المعاصر موحداً، يمكن أن نخص بها ما اشتهر منه⁷.

5 الزيات، أحمد حسين، تاريخ الأدب العربي، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، دت، دط)، ص 3.

6 الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص 4.

7 انظر: حمودين علي، الأدب العربي المعاصر، ملامح وقضايا، (الجزائر: مجلة قسم الأدب واللغة العربية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة)، ص 2.

وفي كلتا الحالتين لا يمكن إغفال ما حصرته الأقاليم الجغرافية داخل قطر واحد، سواء كان بما تناوله الموضوع الأدبي أو من خلال النشر والتوزيع أو غير ذلك. فكتاب شوقي ضيف "الأدب العربي المعاصر في مصر" قد اختص موضوعه بالأدب المصري المحدد جغرافياً، إلا أنه تجاوز الحدود الجغرافية لمصر من خلال الطباعة، وكذا من خلال الأبداء الذين خصهم بالدراسة، مثل الشاعر حافظ إبراهيم الذي داع صيته في البلاد العربية، سواء من خلال شعره، وعلى رأسها قصيدة أنا البحر في أحشائه الذر كامن، التي تدرس في مقررات عربية في بلدان عدة، أو من خلال ترجمته للرواية العالمية البؤساء. وكذا عباس محمود العقاد الذي انتشرت عقرياته في البلاد العربية والأعجمية، أو الأديب طه حسن أو محمد حسين هيكل، أو توفيق الحكيم الذي تدرس كتبه في مقررات التعليم الثانوية في الجزائر وتونس والعراق. والذي داع صيت كتابه "الحمار الحكيم" في شتى الأقطار.

فتناول هؤلاء الأبداء من طرف شوقي ضيف جعل كتابه مطلوباً في الأقطار العربية، لمن يريد معرفتهم ومعرفة إنتاجهم وتاريخهم للأغراض البحثية، أو حبا في الاستكشاف، أو بالخاصة معرفة رأي شوقي ضيف فيهم. فعلى الرغم من أن الكاتب حدد الأدب العربي بالجغرافية المصرية، إلا أن موضوع الكتاب جعله عربياً أكثر منه مصرياً.

إذا فالأصح أن يقال الآداب العربية، لا الأدب العربي، إلا إذا أضيف لها قيد ما، كأن يحدد بجغرافية بلد ما. على أن اللغة والأدب العربي يعتبران من المقومات التي توحد الأمة العربية، إلا إن المقومات الأقوى من ذلك مغيبية داخل الأمة العربية، أما اللغة وإن كانت موحدة في منابر رسمية، إلا أنك تحتاج إلى مترجم بين دولة عربية وأخرى خاصة مع تفشي العامية بين الناس، وأصبحت الفصحى غريبة، ومن العرب من إذا كلمه الأعاجم بالفصحى، إما يتلعثم وإما يضحك مستهزئاً.

ثالثاً: شوقي ضيف ومنهجه في دراسة تاريخ الأدب العربي

1. التعريف بشوقي ضيف⁸:

أحمد شوقي عبد السلام ضيف، الشهير بشوقي ضيف (13 يناير 1910 - 13 مارس 2005م). أديب ولغوي مصري، والرئيس السابق لمجمع اللغة العربية، ولد في يوم 13 يناير 1910م في قرية أولاد حمام في محافظة دمياط شمالي مصر.

أتم شوقي ضيف حفظ القرآن، والتحق بالمعهد الديني عام 1920م، وأظهر نبوغاً مبكراً لفت إليه الأنظار، وبعد أن أتم دراسته الابتدائية التحق بمعهد الزقازيق الثانوي الأزهرى، وما إن أتم الدراسة في المعهد حتى تعلق قلبه بكلية دار العلوم التي رأى فيها التجديد والعصرية ونوعاً من التحرر من قيود الدراسة التقليدية، التحق بقسم اللغة العربية في كلية الآداب جامعة القاهرة، ليتخرج فيها بعد أربع سنوات. وعين فور تخرجه محرراً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ثم اختير معيداً بقسم اللغة العربية بكلية الآداب، وفيها حصل على درجة الماجستير في النقد الأدبي، والدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، وأشاد به مشرفه الدكتور طه حسين قائلاً: «وإذا كنت حريصاً على أن أقول شيئاً في التقدمة فإنما هو تسجيل الشكر الخالص للجامعة التي أنتجت الدكتور شوقي، والدكتور شوقي الذي أنتج هذه الرسالة».

ألف شوقي عدداً من الكتب في مجالات الأدب العربي، وشغل عدة مناصب في الوطن العربي في مجالات

8 انظر سيرته الذاتية، في رثائه من طرف تلميذه حيدر الغدير، على موقعه الرسمي.

الأدب، منها أنه كان ضيف عضواً في مجمع اللغة العربية في سوريا، وعضو شرف في مجمع الأردن والمجمع العراقي. ونال أكثر من جائزة، منها جائزة مبارك للأداب عام 2003م، وجائزة الدولة التقديرية في الآداب عام 1979م، وجائزة الملك فيصل العالمية في الأدب العربي عام 1983م.

مؤلفاته:

ألف الدكتور شوقي ضيف حوالي 50 مؤلفاً، أهمها: سلسلة تاريخ الأدب العربي، شملت مراحل الأدب العربي منذ 15 قرناً من الزمان، من شعر ونثر وأدباء منذ الجاهلية وحتى عصرنا الحديث. نشر وحقق كتابه الرد على النحاة لابن مضاء، وهو كتاب ألفه ابن مضاء (ت592هـ) في النحو، يلغي فيه أموراً رأى أنها عقدت النحو العربي وجعلته صعب الفهم، كتاب تجديد النحو، كتاب تيسيرات لغوية، كتاب الفصحى المعاصرة.

بعد حياة أدبية مليئة، رحل شوقي ضيف عن عمر يناهز 95 سنة، يوم 13 مارس 2005م بالقاهرة.

2. منهج شوقي ضيف في دراسته لتاريخ الأدب العربي

في الكتاب الذي بين أيدينا والذي نحن بصدد التطرق إلى دراسته، وفي باقي مؤلفات شوقي ضيف، ما فئ ضيف يصرح أنه لا يوجد مؤلف جامع لتاريخ الأدب العربي⁹، وأنه لم يتم التطرق لكل الحوادث والقضايا الأدبية تاريخياً، والتي تعطي الأدب العربي القديم والمعاصر حقه من الدراسة.

لذلك جعل مشروع حياته التطرق لدراسة تاريخ الأدب العربي منذ العصر الجاهلي إلى عصرنا الحالي، حيث جعل ذلك المؤلف مقسماً حسب ما رآه مناسباً من العصور. كما تطرق في بحثه إلى مختلف التيارات الأدبية المنتشرة بين الأدباء العرب¹⁰. فاتبع في تقسيمه لدراسة تاريخ الأدب العربي منهج التقسيم إلى عصور زمنية وهي ستة أقسام، إذا اعتبرنا أن العصر العباسي قسمين كما ذهب إليه في تأليفه، وهي على التوالي العصر الجاهلي، العصر الإسلامي، العصر العباسي الأول، العصر العباسي الثاني، عصر الدول والإمارات-الأندلس، العصر الحديث.

وهي تقسيمات سياسية أكثر منها أدبية في رأينا. وذلك يظهر توجه شوقي ضيف في أن للأوضاع السياسية للبلد أثر كبير على الإنتاج الأدبي والأدباء. كما أن تقسيم شوقي ضيف للعصور ليس زمنياً فقط بل جغرافياً أيضاً، حيث أن كل هذه العصور، كما أنها محددة بتواريخ زمنية، فإنها محددة بحدود جغرافية أيضاً، فكل عصر من العصور التي تطرق إليها بالدراسة، إنما تطرق للأدب في تلك المنطقة الجغرافية التي ساد فيها ذلك العصر، كالعباسي مثلاً أو الأندلسي وغيره، فنادراً ما نجد الإشارة إلى أدباء خارج الشام والحجاز مثلاً في العصر العباسي، وكذلك الشأن في الأندلس، حيث حددها جغرافياً لا زمنياً.

ومما يظهر للمُطَّع على كتب شوقي ضيف، أنه يبدأ في كل عصر يدون له بالتطرق إلى الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية التي عايشها الأدباء في ذلك العصر، ثم بعدها يتطرق لدراسة الإنتاج الأدبي وشخصيات الأدباء للعصر المراد، كما أنه لا يُتَّخَن في شرح كل المجالات بنفس الدرجة في كل العصور، حيث أنه مثلاً لا يتحدث عن الجانب السياسي في العصر الجاهلي بالحجم الذي يتحدث عنه حول السياسة والمجتمع في العصر العباسي مثلاً.

9 شوقي ضيف، الأدب العربي العصر الجاهلي، (مصر: دار المعارف، 1960م)، ص5.

10 شوقي ضيف، البحث الأدبي، طبيعته ومناهجه وأصوله ومصادره، (مصر: دار المعارف، 1983م)، ص39.

وهي منهجية اتبعها شوقي في تخصيص كل عصر بما يناسبه من دراسة أدبية أو اجتماعية أو سياسية، وهو ما يمكن أن نستنتج منه الأثر الكبير لتلك الأحوال على الأدب في تلك العصور، على الأقل في رأي شوقي ضيف. فمثلا للجانب السياسي أثر كبير على الأدب في العصر العباسي، أما في العصر الجاهلي فالأثر في الأدب العربي اجتماعي أكثر منه سياسي، لذلك يورد الحالة الاجتماعية للعصر ويعمن في شرحها.

ومما يشعر به المتصفح لكتب شوقي ضيف في تاريخ الأدب العربي، أنه ليس له منهجية معينة يتبعها لدراسة الأدب في العصور كلها، حيث أنه لا توجد له أسس معينة في التحليل والدراسة. كما أنه في كثير من الأحيان يعطي أحكاما حول السياسة والحياة الاجتماعية، والتي تشعر القارئ أنها ليست أحكاما دقيقة لما في الواقع ما يعارضها. كقوله في مقدمة كتابه "الأدب العربي المعاصر في مصر": (أن الأثر كدموا الأدب والثقافة في مصر، وأنهم هدموا الحضارة البيزنطية في إسطنبول ومنعوا أهلها من العلم والإبداع)¹¹.

كذلك الأمر الذي يمكن ملاحظته على منهج شوقي في تناوله لحياة الأدياء، ما يمكن أن نسميها السطحية في تناول شخصيات الأدياء، خاصة عند تناوله للشعراء أو الأدياء الذين أطلق عليهم عمداء الأدب، ولكنه اقتصر على التعريف بهم في كثير من الأحيان تعريفا يمكن القول عنه أنه تعريف تقليدي، يتضمن متى ولد ومتى توفي وأين عاش وماذا كتب...، دون التطرق إلى الشخصية الأدبية العميقة للأديب أو الشاعر، والتي ينتظره القارئ المتشوق لمعرفة الأدب العربي ورجالاته.

وما نخلص إليه، أن مناهج دراسة تاريخ الأدب القديم منه أو المعاصر، لا يمكن حصرها في منهج واحد، ويبرز ذلك في مؤلفات تاريخ الأدب العربي، كما أن منهج شوقي ضيف في دراسة هذه العصور ليس ثابتا على منهج واحد، بل يختلف باختلاف الزمن المراد دراسته كما يختلف باختلاف الحيز الجغرافي.

المبحث الثاني: المؤثرات العامة في اتجاه الأدب العربي المعاصر في مصر، والمراحل التي مر بها

في هذا المبحث سنتطرق إلى أهم المراحل التي مر بها الأدب العربي المعاصر بمصر، وسنتطرق فيه إلى النثر والشعر بنفس المنهجية التي اتبعها شوقي ضيف في كتابه، حيث أن هدف دراستنا تحليلية أكثر منها تأصيلية، وإن كنا لا نذهب إلى التقسيم الذي ذهب إليه شوقي ضيف لهذه الدراسة التاريخية في بعض أجزائه، فإننا سنضيف شيء مما يتطلب الموضوع من أجل إيضاح المسألة أو الاقتراب من المعنى الذي نريد أن نصل إليه.

أولا: مراحل تطور الأدب العربي في مصر

الدراسات التاريخية التي اهتمت بالبحث في الأدب العربي المعاصر في مصر وغيره متعددة، أغلبها اعتمدت على الأحداث السياسية والتاريخية، وتأثيرها في تطور الأدب العربي، ومن ثم حددت مراحل تطور الأدب العربي المعاصر، وإلى ذلك المنهج ذهب شوقي ضيف أيضا في كتابه الذي بين أيدينا، وسنعمد عليه في تقسيم تلك المراحل، حتى لا يعمم البحث ويخرج عن المقصد الذي نبتغيه.

بين قسمي الشعر والنثر في الكتاب جعل شوقي عنوانين اثنين، الأول في النثر وتطوره، والثاني في الشعر وتطوره، إلا أنه يمكننا أن نقسم مراحل تطور الأدب العربي في مصر من خلال ما ذهب إليه شوقي

11 انظر: شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 11.

ضيف إلى قسمين رئيسيين، الأولى مرحلة التقيد والتقليد، والمرحلة الثانية مرحلة اتصال بالغرب والتأثر به التي كانت بداية للانطلاق والتحرر في الأدب العربي المعاصر، وذلك من خلال الجمع بين الشعر والنثر في وصف كل مرحلة، كما يلي:

أ. مرحلة التقيد والتقليد

في باب الشعر ذكر شوقي ضيف أنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بقي الشعر على الصورة السيئة التي كان عليها في العصر العثماني، وذلك بعدما ذكر في الفصل الأول من الكتاب أن العثمانيين هدموا الحضارة العربية، والأدب العربي، وأنهم جلبوا التخلف الاجتماعي والأدبي معهم إلى البلاد العربية ومصر.

كما نعت الشعر في تلك الفترة بشئى أنواع الأوصاف التي تدل على أنه وصل إلى درجات من السوء، حتى يظن القارئ أن انعدام الأدب أفضل من وجوده بهذه الصفات، في قوله: (أما الأغراض فكانت ضيقة تافهة، وكانت المعاني مبتذلة ساقطة، وأما الأساليب فكانت متكلفة مثقلة بأغلال البديع...)¹².

كما وصف شوقي الشعر في تلك الفترة بأنه ظل حبيس المحسنات البديعية، والذي لا يقتصر عن كونه جمال خارجي للكلمات يفقد للمعنى الروحي للشعر، فلعدة أسباب ذكرها شوقي ضيف في كتابه هذا، بقي الأدب مقيدا حبيس الصناعة اللفظية.

في قسم النثر من الكتاب، أيضا وصف شوقي ضيف النثر بالضعف وبقائه في إطار التقليد والتقييد بالنثر والسجع والجماليات دون المعنى، على نفس الحال التي كان عليها الشعر، أي الصفة الموروثة القديمة. ولم يكتف تراجع النثر باتصافه بالسجع الذي أورده أدنى الدرجات، بل أضيف إليه الجناس والطباق وغيرهما من أغلال البديع. لم يزد شوقي ضيف على وصف النثر والشعر في هذه المرحلة إلا بالالتزام بالجماليات مثل السجع والبديع والطباق وغيره. ثم انطلق بعدها إلى وصف المرحلة الثانية من الأدب بصفة عامة بما فيها من النثر والشعر، وهي مرحلة الانطلاق والتحرر.

ب. مرحلة الانطلاق والتحرر

كما ذهب إليه شوقي ضيف، فقد عمد مجموعة من شعراء مصر في الأدب العربي المعاصر إلى الخروج عن التقاليد المتوارثة في الشعر العربي من خلال خلق بنية جديدة للشعر العربي المعاصر¹³، وكان على رأسهم في البلاد العربية نازك الملائكة، وبدر شاكر السياب، وأدونيس، وخليل حاوي، وصلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي وغيرهم. وأهم ما ميز أسلوبهم هو التحرر من ذلك التقليد في البنية الشعرية والميزان المتعارف عليه، حيث أنهم جعلوا تفعيلية الشعر مفردة، وهي البنية التي يستند إليها الشعر الحر¹⁴. إلى جانب ذلك اندمج مع الشعر العربي جملة من الأمثال الشعبية والحكايات الثورية والخرافة. وبعد كل تلك التغييرات في التفعيلات والوزن الشعري، وصل الأمر إلى أن أطلق على ذلك النوع من الشعر، قصائد النثر.

ومن أشهرها قصيدة «الكوليرا» للشاعرة العراقية نازك الملائكة والمكتوبة بشكل التفعيلية، وازداد التوجه نحو الكتابة بهذا الاتجاه من الشعر من طرف جيل كامل من الشعراء العرب، إيماناً منهم أن هذا النوع من

12 شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر، ص 38.

13 انظر: حيدى نور الدين، سلطة اللغة وسلطة الشعر عند النقاد والشعراء النقاد الرواد في العصر الحديث، (الجزائر: رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة منتوري قسنطينة، 2007م) ص 30 وما بعدها.

14 انظر: عبد الرحمن الحميدي، آليات القراءة في الشعر العربي المعاصر، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، مجلة أفق ثقافية، عدد 89، 2010م) ص 49.

الشعر أقرب ما يكون من روح العصر، قادرا على مقارعة مشكلاته والتعبير عن أفكاره ورغباته.

في هذه المرحلة التي أطلق عليها شوقي ضيف مرحلة الانطلاق والتحرر، أصبح التغيير والتغير في مفهومه العام الدخول في مجال لم يعرفه الأولون، وهذا يحتمل ثلاثة معاني، إما الاتجاه في مسار موازي للمسار الذي سار فيه الأولون، أو معاكس له لكنه بنفس ردائهم. أو من خلال افتتاح مسار جديد لم يعرفه الأولون إطلاقاً، إلا أن هذا نادر الحدوث. ومن تلك الاتجاهات: التأثر بالغرب، وأختلف في تصنيفه على حسب نظرة النقاد، أما في رأي شوقي ضيف كما يبدو من خلال كلماته في وصف المتأثرين بالأدب الغربي، فهو الاتجاه عكس ما ذهب إليه الأولون.

لأن التأثر بالغرب يعتبر أحد الأسباب التي أدت إلى تعدد الاتجاهات الشعرية العربية في مصر الحديثة، حيث أن العلاقة المباشرة لمصر مع الغرب خلال حملة نابوليون وما بعدها، سرّ ذلك التأثر وجعلها سباقة إليه دون الأقطار العربية الأخرى.

التأثر بالغرب لم يكن فقط في الشكليات من الشعر المنتظم إلى الشعر الحر والعمودي وغير ذلك، وإنما وصل ذلك التأثر بالغرب إلى مناقشة القضايا التي ناقشها الأدب الغربي والشعر بالخاصة، والتي لم تكن متناولة في الشعر العربي العتيق، وإنما كانت محرمة أدبياً لعدة اعتبارات سياسية واجتماعية ودينية وغيرها.

أفضل مثال على ذلك «قضية الحداثة وما بعد الحداثة» التي انتقلت من الشعر الغربي إلى العربي المصري من خلال الترجمات أولاً، ثم من خلال التطرق إليها من طرف الشعراء المصريين في قصائدهم¹⁵. والتي أصبح فيها الشعراء يناقشون ماهية الوجود وإشكاليات الزمن الغابر والمعاصر والمستقبل.

وهذا مستخلص من الأفكار الماركسية وأفكار إميل دوركهايم وماكس فيبرن، حيث أن الكل شيء يقوم عندهم على أساس العقلانية، والذي جعل أفكارهم أكثر إيماناً واتباعاً، ما شهدته العلم التجريبي الحديث والتكنولوجيا المتسارعة في الغرب.

ولأن هذا الاتجاه كان سائداً إلى حد ما في الشعر الغربي، جعل الشعراء المصريين العرب يحاكونه إلى حد بعيد في شعرهم، هذه المحاكات جعلت الشعر في اتجاه مغاير لما كان عليه الشعر العربي، أو على الأقل جعلت شعر من ذهب مذهب هؤلاء يتبع عن المسار الذي سار عليه المحافظون، حيث خلقت اتجاهاً جديداً في الشعر العربي كان في كثير من الأحيان مخاصماً لمخالفه، وفي تناقض من الاتجاه الآخر، ولا تقصد بذلك أن ذلك الاتجاه قد سار على الاتجاه الخطأ أو الصحيح، إذ أننا لسنا في موضع تبيان ذلك.

فالذي قام به هذا الاتجاه في حقيقة الأمر لم يزد على استيراد الآليات الأدبية والأفكار من الغرب وتطبيقها في مجتمع عربي. وذلك كما فعله أقرانهم في الجانب المادي من استيراد الآليات والأدوات الصناعية. هذه الفئة قد ذكرها شوقي في كتابه تحت مسمى جماعة أبولو. وقد أسس هذه الجماعة أحمد زكي أبو شادي (1892-1955م) في مصر سنة 1932م، وقد ضمت هذه الجماعة عدداً كبيراً من الشعراء الرومنسيين العرب البارزين، من أمثال أبي القاسم الشابي وعلي محمود طه وإبراهيم ناجي¹⁶.

هذا أغلب ما ذكر شوقي ضيف عند تعرضه لمرحلتين تطور الأدب العربي في العصر المعاصر في

15 انظر: عبد السلام صحراوي، مولد الحداثة العربية في الأدب المعاصر، (الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية، عدد 20، جامعة منتوري قسنطينة)، ص 181

16 للمزيد انظر: عبد العزيز الدسوقي، جماعة أبولو وأثرها في الشعر الحديث، (القاهرة: منشورات جامعة الدول العربية، 1960م).

مصر، في كتابه الذي بين أيدينا، ولم نتوسع في ذلك لنصل إلى هدفنا الرئيسي من البحث.

ثانيا: المؤثرات العامة على الأدب العربي المعاصر في مصر

مثلما أشار إليه شوقي ضيف في تمهيده للفصل الأول من الكتاب، فإنه بالفعل للأحداث العامة التاريخية في منطقة ما أثرها على توجه الأدب في تلك المنطقة، لكن الرؤية في تأثير تلك الأفعال تختلف من زاوية ناظر الناقد أو الدارس، فإن التوجه السياسي أو الفكري أو القومي للناقد يؤثر إلى حد بعيد على تحليل تلك المؤثرات، ومدى أثرها في مسار الأدب أو اتجاه الأدباء. وهنا يجدر بنا التطرق إلى تلك الأحداث بشيء من الإنصاف، من حيث تأثيرها على الأدب العربي المعاصر عموماً، وعلى الأدب العربي المصري خاصة. وخاصة منه ما أشار إليه الكاتب بالاحتلال التركي للبلاد المصرية، وأنهم ليسوا بأهل أدب ولا نظام حكم في السياسة، وأنهم هدموا الحضارة البيزنطية في ما يسمى إسطنبول اليوم! وأن الترك منعوا الحرية الأدبية في مصر، وسنخصص لهذا العنصر مبحثاً خاصاً فيما يأتي، باعتباره أحد أهم عناصر البحث، ونتطرق هنا إلى الأثر الذي جاءت به الحملة الفرنسية على مصر، ثم بعدها حكم محمد علي لمصر وما أعقبه من احتلال إنجليزي لمصر.

أ. حملة نابوليون على مصر وأثرها على الحركة الأدبية في مصر

بدأ الاتصال الغربي مع الشرق من خلال النفوذ التجاري، وخاصة في مصر بعد أن أقام محمد علي شبه استقلال عن الدولة العثمانية، انتقل ذلك الاتصال إلى استعمار عسكري قابله هجوم واحتلال مباشر للأراضي الإسلامية،

قبل ذلك مثلت الحملة العسكرية الفرنسية على مصر نقطة تحول فعال في العلاقات العربية الإسلامية مع الغرب، حيث كانت هذه الحملة أول غزو عسكري مسيحي لولاية من ولايات الدولة العثمانية، ولو كانت تلك الولاية صورية إلى حد ما.

بالإضافة إلى الأسباب التاريخية التي دعت نابوليون لاحتلال مصر، فإن حب نابوليون للثقافة الشرقية وحب اطلاعه عليها يعد سبباً رئيسياً في ذلك، لذلك ضمت الحملة عدداً من العلماء والفنانين والباحثين والمهندسين لاكتشاف مصر¹⁷، بلغ عدد هؤلاء العلماء والباحثين الذين جلبهم نابوليون إلى مصر 146 باحثاً في مختلف التخصصات، حيث اختار أن تكون الدعاية أكبر سلاح يواجه به المصريين ويفرض نفوذه عليهم¹⁸، لذلك لم ينسأ أن يحمل معه المطبعة التي جاءت بالحروف العربية والفرنسية واليونانية.

فشوقي ضيف الذي ندد بالحكم العثماني لمصر واحتلالهم لها كما سيظهر معنا لاحقاً، لم يقتر في التنديد بالحملة الفرنسية وما جلبته من قتل وتعذيب للمصريين أيضاً، كما أنه سوى بينهما كمؤثر سلبي على الحضارة والأدب في مصر، رغم الاختلاف في الوسائل والطريقة التي دخل بها كل منهما إلى مصر، والحال التي كانت عليها مصر عند دخولهما.

أضاف شوقي إلى ذلك الإشادة بالحضارة التي جلبتها حملة نابوليون على مصر، حيث أنهم اطلعوا على الحياة الأوروبية من خلال الاحتلال، وإن كان ذلك مخالفاً لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المصرية المحافظة

17 أيمن أبو الروس، نابليون بونابرت، (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2013م)، ص38.

18 انظر: نبيل السيد الطوخي، صعيد مصر في عهد الحملة الفرنسية 1801-1798، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م).

أنداك، إلا أن شوقي ذكرها على أنها مزية جاء بها نابوليون في حملته، من خلال أن المصريين شاهدوا كيف تقام الحفلات المختلطة، وكيف يرقص ويغني الأوروبيون، وكيف يمشي الرجل متأبطاً امرأته وهن كاسفات على وجوههن قصيرات الثوب، مع القهوة والضحك في الأماكن العامة. كما أشاد شوقي بالحملة من خلال أن نابوليون جلب العلماء فكتبوا ووصفوا مصر في تسعة مجلدات نشرت في فرنسا، والتي من خلالها عرفت أوروبا مصر.

كل مطلع يعرف أن نشاط نابوليون في ذلك لم يكن حبا في مصر، أو رغبة منه في نقل الحضارة الغربية لمصر، وقد صرح بذلك في رسائله إلى الحكومة الفرنسية قائلا: (إذا أردنا أن نهجم إنجلترا، فعلينا أن نهجمها في مصر، فيكون لنا فيها الطريق المؤدي إلى الهند، ويسهل علينا أن ننشأ بها مستعمرة من أجمل مستعمرات العالم).¹⁹

كما نوه شوقي في كلامه عن الحضارة المزعومة التي نقلها نابوليون إلى مصر، بالمطبعة التي جلبها معه إلى مصر، والمعامل التي كانت تُعنى بالبحث العلمي التجريبي، وأنهم كانوا يستدعون المصريين لرؤية اكتشافات علماء الحملة، وفي ذلك في الحقيقة ازدراء للمصريين أكثر منه فخرا لهم، بيد أنها جاءت من مستعمر قتل ونكل بأبناء مصر بالأمس.

ومن الازدراء ما نقله شوقي ضيف عن الجبرتي، وكيف أن الماء تحول إلى حجر في أحد التجارب، وأنه حصل صوت هائل من التجربة انزعج منه المصريون وضحك منهم الفرنسيون. هذا إن دل على شيء إنما يدل على الازدراء الذي كان يكنه الفرنسيون لأهل الشرق، وأنهم جهلة لا يعلمون عن تلك التجارب وغيرها شيء. وإن كان فعلا لم يعرف الشرق تلك التجارب بعد في ذلك الوقت، إلا أن طريق تأريخها ووصفها فيه شيء من الإعجاب بالمحتل وإن كان ذلك المحتل متعاليا حتى في طريقة تعليمهم للشعب الذي احتله، حتى أنه لا ينتظر منه غير ذلك.

بعد خروج الفرنسيين من مصر وحربهم مع الإنجليز، وما حصل في سواحل الإسكندرية وغيرها من تكاليف على الأراضي المصرية، جاءت الثورة العربية سنة 1881م، واحتلت الجيوش الإنكليزية القطر المصري، في رأي شوقي ضيف كان الاحتلال مضرًا للغة العربية من جانب، ومفيدًا من جانب آخر. أما ضرره فقد حصل باتخاذ اللغات الأجنبية كلغات التدريس، فحُرمت العربية من التأليف المنقولة من غيرها إليها وأهمل كثيرون دراستها. إلا أن مصر اعتاضت عن هذه الخسارة بفوائد أخرى كتتنظيم الدروس العربية في مدارسها وإدخال تلك اللغة في جملة الدروس الثانوية لنيل شهادة حكومية. وزاد عدد مدارس الأجنبية التي لم تكن تستغني عن دروس العربية، كمدرسة العائلة المقدسة في القاهرة للأباء اليسوعيين، ومدرستهم في الإسكندرية، وكمدارس الأفريقيين في طنطا وزقازيق ومدارس عديدة للأخوة المسيح. وسنتطرق إلى ذلك بالتفصيل إلى المرحلة التي مرت بها مصر خلال حكم محمد علي باشا، وذلك للأثر الكبير الذي تركه حكمه لمصر في الفكر والأدب العربي خاصة.

ب. حكم محمد علي وأثره على الحركة الأدبية في مصر

محمد علي باشا

ولد محمد علي باشا في سنة 1789م في مدينة كافال بإقليم مقدونيا، كان أميًا لا يقرأ ولا يكتب، حيث

19 محمد فرج، النضال الشعبي ضد الحملة الفرنسية، (الإسكندرية: دار القومية للطباعة والنشر، دت)، ص 12.

سعى إلى التعلم وهو في سن الأربعين ، وكان يتقن اللغة التركية إلى جانب لغته الأساسية في الحديث وهي اللغة الألبانية.

بعد الاحتلال الفرنسي لمصر ودعوة السلطان العثماني الجنود للجهاد ضد المحتل، كان محمد علي باشا من الجنود القادمين من بلاد البلقان لدفع المحتل تحت قيادة والده علي آغا، واستطاع محمد علي باشا أن يخلف والده، بعد رحيل الفرنسيين سنة 1801م وجلاء الإنجليز سنة 1802م بعد معاهدة أميان²⁰. حيث أن محمد علي باشا استقر في مصر، إلى أن حانت فرصة الاستيلاء على السلطة، بعد فشل خسرو باشا الوالي العثماني في إدارة البلاد وثورة الأهالي والمماليك عليه، وبعده خورشيد باشا، وأظهر محمد علي ولأثته للشعب المصري وللعلماء في الأزهر، حتى نادوا بأن يكون حاكماً عليهم، وتم ذلك يوم 12 ماي 1805م.

ذكر شوقي ضيف حين تطرقه لمرحلة ما بعد الحملة الفرنسية والإنجليزية على مصر، ومجيء حكم الباشوات ومحمد علي باشا خاصة، أن مصر كانت تظن نفسها قد خرجت من ظلمات الاستعمار للتحرك، فاختاروا محمد علي واليا عليهم. إلا أن ذلك فيه ما يُتَّعقب به على شوقي ضيف من عدة جوانب أهمها:

- أن الاستعمار الفرنسي والإنجليزي إنما طرد أو خرج من مصر بمساعدة الدولة العلية في إسطنبول وتوقيع معاهدة أميان مع إنجلترا في 5 مارس 1802م، ولا تخفى ضغوط الدولة العلية على الإنجليز في تلك المرحلة للمصالح الإنجليزية وما جلبته حرب اليونان من نتائج اقتصادية وسياسية.
- محمد علي نفسه لم يكن مصرياً، بل كان ألبانياً وجنودياً عثمانياً، فإن كان يقصد أنها تحررت من الاستعمار العثماني المزوم، فإنها مغالطة، حيث أن الحكم بقي لجندي في الجيش العثماني، فلم تختَر مصر ابناً لها ليكون والياً عليها، إن كانت فعلاً تريد التحرر من السيطرة العثمانية، وإن كان يقصد أنهم خرجوا متحررين من الاستعمار الفرنسي والإنجليزي، فإن الثقافة الغربية قد بقيت في مصر وهذه عادة الاستعمار الفرنسي، في تحطيمه لثقافة الدول التي يحتلها.
- كما أشار إلى أن المصريين اختاروا محمد واليا عليهم، إلا أن ذلك الاختيار لم يكن إلا استعمال حيله ودهاء من طرف محمد علي لاكتساب جانب الشخصيات المؤثرة في الرأي العام المصري، وبعد ذلك تخلى عنهم وانقلب عليهم.
- كما أشار إلى أن محمد علي انصرف عن التعليم للصناعة العسكرية، إلا أنه أقام الثانية بالاعتماد على الأولى.

كما أن محمد علي باشا اهتم بالمجال الأدبي والتعليم وبذل في ذلك بعض الجهود نذكرها في ما يلي.

كانت مصر بعد خروج الفرنسيين والإنجليزيين قد أصابها بعض الخمول في الإنتاج الأدبي العربي، رغمًا من انتشار العلوم الحديثة في مدارسها ووفرة مطبوعاتها العربية، وهمة الخديوي محمد علي باشا ووزير معارفها الهمام علي باشا، ولعل سبب هذا الخمول كان بانصراف نظر أهلها إلى العلوم الأجنبية، فكان شيوخها يسعون في نقل التأليف الأوروبية إلى العربية فيدرسونها في مدارسهم وجعلوها من مقرراتهم، فشغلهم الأمر على الاهتمام بالأدب العربية²¹.

أما في مجال المنتجات الأدبية والمجلات: (فإنه لما استولى محمد علي باشا على مصر رأى بحكمته أن يربي من يكون خير واسطة لنقل معارف الأوروبيين إليها. فبعث إلى أوروبا ثلاثة بعثات علمية في أزمنة مختلفة تكوّنت بعدها ثلاثة طبقات من العلماء، والأطباء، والمهندسين، والضباط فنقلوا إلى اللغة العربية عشرات الكتب في العلوم المختلفة فأحدث ذلك في اللغة العربية انقلاباً عظيماً، واكتسبت من سعة الأغراض والمعاني والألفاظ العلمية والأساليب الأجنبية وطرق البرهنة والاستنباط وترتيب الفكر ثروة طائلة، ورأى العلماء والأدباء أنه صارت لهم دولة منظمة متحضرة تقبل منهم بقبول حسن كل ما يحسنونه، نتيجة كدهم

20 بيتر وميلفين ريتشر، الديكتاتوريات بين التاريخ والنظرية واليونانبريتية والقيصرية والشمولية، (مصر: مكتبة جزيرة الورد، 2008م)، ص 25.

21 أحمد الهاشمي، جواهر الألب، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ/ 1969) ج1، ص110.

وثمره أفكارهم. فالتفوا حولها وصارت للدولة كتاب وشعراء وناشرون في جريدتها "الوقائع" أول جريدة عربية²².

كما أن محمد علي باشا كان (رغباً في نشر المعارف، فاستعاد الأدوات المطبعية التي كان الفرنسي مرسال اتخذها في أيام بونايرت، وأنشأ مطبعة بولاق الشهيرة سنة 1822م، وكان أول كتاب طبع في تلك السنة قاموس إيطالياني عربي، وأردف في السنة التالية بكتاب قانون صباغة الحرير. ومطبوعات بوراق إلى سنة 1830م، تربي على الخمسين في اللغات الثلاث العربية والتركية والفارسية، إلا أن الكتب العربية المهمة لم تُطبع إلا بعد هذه المدّة، وإمّا جُدِّدت في الغالب المطبوعات المنشورة في الأستانة²³، فكانت الصحافة العربية أول ما نشأت في مصر بطبع الوقائع المصرية التي صدرت سنة 1828م على عهد محمد علي باشا فظهرت سنين عديدة. وكان ظهورها ثلاث مرات في الأسبوع. ثم توفرت الجرائد المطبوعة منها في دار السلام عدت منها 11 جريدة في الأستانة العلية و5 في أزمير و4 في مصر²⁴.

هذا إن دل على شيء إنما يدل على الأهمية التي أولاها محمد علي باشا للعلم وأهله، بغض النظر إن كان ذلك خدمة لغاية في نفسه أو تخليداً لاسمه، أو حبا في مصر وأهلها، إلا أن أثر ذلك النشاط والحركة العلمية والأدبية والفكرية التي حصلت في عصره قد صنعت ذلك الفارق بينها وبين الكثير من الدول التي اعتنت لاحقاً بالأدب العربي. ولكن من جهة أخرى فتح الباب أمام التغلغل الأوروبي، فقد زاد اعتماد مصر على الأسواق الأوروبية وجعلها سريعة التأثير بتقلبات الاقتصاد الأوروبي، كما أنه من جهة أخرى سمح للإنجليز بالتدخل أكثر في شؤون مصر الداخلية، بحجة أن لها الحق في حماية مصالحها التجارية بمقتضى المعاهدات والامتيازات الأجنبية.

المبحث الثالث: رأي شوقي ضيف في الحكم العثماني كمؤثر على الأدب العربي في مصر

أولاً: الحكم العثماني لمصر

الدولة العثمانية هي إمبراطورية إسلامية أسسها عثمان بن أرطغرل، سنة 1299م وبقيت قائمة لحوالي 600 سنة، وبلغ المدى الجغرافي للدولة العثمانية بقاع واسعة من القارات الثلاثة، أوروبا وآسيا وإفريقيا. واختلف شكل الدخول العثماني إلى مختلف الأراضي باختلاف الأسباب والدوافع، وبلغت الدولة العثمانية أحد أفضل المراحل التوسعية وحكم الأقاليم الإسلامية في عهد السلطان سليم الأول (1467م - 1520م)، حيث اعتلى العرش العثماني سنة 1512م وعمره 46 سنة. في زمن السلطان سليم، تم ضم مصر للخلافة العثمانية بعد ضمه للشام بعد سقوط دولة المماليك، وذلك بعد ضعف دولة المماليك والضربة القوية التي نالتها دولتهم على يد الجيوش البرتغالية في البحر الهندي، وقصم المورد المالي الرئيسي لدولة المماليك والذي كان يأتي من الهند وتجارتهم معها²⁵.

وإن كان هذا لا يسمى فتحاً عثمانياً للبلاد الإسلامية، على اعتبار الفكرة القائلة أن البلاد الإسلامية لا تفتح مرة أخرى، إلا أنه تجدر بنا الإشارة إلى أن المماليك أصبحوا غير قادرين على حماية دول الإسلام

22 أحمد الهاشمي، جواهر الأدب، ص 391.

23 أحمد الهاشمي، جواهر الأدب، ص 10.

24 رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شبخو، تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، (بيروت: دار المشرق، بيروت، دت)، ج 1، ص 73.

25 حلیم إبراهيم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988م)، ص 79.

والمسلمين ضد أوروبا التي راحت تزداد قوتها يوماً بعد يوم، فعلى الرغم من صدهم للزحف المغولي في الشام، إلا أنهم فشلوا في التصدي للحمالات الأوروبية التي كانت تقودها البحرية البرتغالية آنذاك، ثم بعدها البحرية البريطانية والفرنسية. فمجيئ العثمانيين كان من باب أن الحكم يكون للأقوى، فكما فرّص المماليك سلطتهم ونصبوا أنفسهم كأقوى دولة حامية للديار الإسلامية، حدث الأمر نفسه مع الدولة العثمانية.

ثانياً: حضارة الدولة العثمانية واهتمامها بالعلم وأهله

على أن العثمانيين كانوا أصحاب حضارة وأدب وبناء وتجارة في مصر وغيرها من الدول، على عكس ما أورده شوقي ضيف، من أنهم كانوا غزاة فاتحين ولم يكونوا أصحاب حضارة ولا نظام في الحكم والسياسة²⁶. أما الحضارة في الدولة العثمانية فبدأت بالاهتمام بالتعليم، فأول مدرسة أقيمت في الدولة العثمانية كانت في بداية القرن الرابع عشر، في مدينة إزميد، على يد أورخان بن عثمان، بعد أن كان التعليم يتم في المساجد زمن عثمان مؤسس الدولة²⁷، واستمر الاعتناء بالعلم في الدولة العثمانية، فبعد مدرسة الفاتح التي لا تزال فصولها قائمة إلى اليوم في العاصمة إسطنبول، تأتي مدرسة السليمانية التي أقامها سليمان القانوني، وهما من أكثر المدارس التي نشرت العلم واللغة العربية وتعاليم الدين الإسلامي في إسطنبول ومختلف الأراضي العثمانية فضلاً عن طلابها من خارج الدولة العثمانية، وهذا ما يظهر أن العثمانيين لم يهدموا الحضارة البيزنطية في إسطنبول وإنما أقاموا مكانها الحضارة الإسلامية، ودخلها الأمير الذي مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي أخرجه أحمد²⁸، وهذا ما يبطل أورده شوقي ضيف أن الأتراك هدموا الحضارة البيزنطية بدخولهم القسطنطينية، وإن لم يكن إلا الحديث النبوي الذي ورد ببشرى فتح القسطنطينية، لأبطل ما ذكره شوقي من هدم الأتراك للحضارة البيزنطية. ناهيك عما أقامه الأتراك من بناء وعمارة ومدارس في إسطنبول، والتي أصبحت مركز الدنيا إبان الحكم العثماني، حتى سقوط الدولة العثمانية وخيانة من خانها.

وأما مدرسة الفاتح التي تسمى مدرسة الصحن الثمانية، والتي هي بمثابة نظام الجامعات الحديثة، لاتزال شاهدة على اهتمام العثمانيين بالعلم، ولاتزال إلى يومنا هذا قائمة بفصولها الدراسية، ثم جاء ابنه بإيزيد فاهتم بالعلم وبناء المدارس والمساجد، والتي ليس المجال هنا مجالاً لذكرها، حتى جاء بعده سليمان القانوني والذي أنشأ مدرسة السليمانية التي لازالت مكتبتها مزاراً علمياً إلى يومنا الحالي، وكان قد أسس فيها نظاماً عجيباً للتعليم، كنظام التخرج ونظام الانتقال من مرحلة إلى أخرى²⁹.

ولعل ما كان يزعج بعض العرب مثلاً في مصر أو الشام، هو تحكم السلطات العثمانية في نظام التعليم ومراقبة الإفتاء مثلاً، ومن ذلك مثلاً ما يروى (أن علاء الدين الحصكفي كان المفتي الرسمي لدمشق في القرن السابع عشر، ورغم ذلك فقد كان عبد الحليم بن برهان الدين بن محمد البهنسي (ت 1679م) يمارس الإفتاء دون الحصول على تقليد رسمي، فتدخل قاضي قضاة المدينة ونفذ مرسومًا سلطانيًا منع البهنسي بمقتضاه من الإفتاء)³⁰، ولعل ذلك من حكمة السلطان العثماني لمراقبة الحركة الدينية والسياسة، وقد حصل ذلك الانفلات في أواخر الدولة العثمانية وكان سبباً في التمرد على مركز الخلافة.

26 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 11

27 إيلبير أورتالي، إعادة استكشاف العثمانيين، ترجمة بسام شحيا، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012م)، ص 150.

28 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، حديث رقم 18957 تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م).

29 انظر: ليلي الصباغ، معالم الحياة الفكرية في الولايات العربية في العصر العثماني، ضمن الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، (إسطنبول: رسالة دكتوراه، ترجمة صالح سعدي، منشورات مركز إرسيا، 1999م)، ص 312.

30 انظر: جاي بوراك، النشأة الثانية للغة الإسلامية المذهب الحنفي في فجر الإمبراطورية العثمانية، ترجمة أحمد محمود وأسامة شفيق، (مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م)، ص 34.

وإن كان هذا جانباً من أبرز معالم الحضارة العثمانية، والذي ينبغي ما أشار إليه شوقي ضيف من أن العثمانيين لم يكونوا أهل حضارة ولا سياسة، فإن المجال يضيق بذكر ما أسسه العثمانيون من الأنظمة السياسية التي حكموا بها العالم الإسلامي لحقبة من الزمن، والذي يصح إلى حد ما في رأينا أن الدولة العثمانية نعم كانت ذات طابع عسكري، ولكنها لم تكن ذات طابع استعماري.

ثالثاً: الأدب واللغة العربية في الدولة العثمانية

لم تشكل اللغة العربية أي عائق حضاري أمام الدولة العثمانية والحضارة التي أسسها عثمان بن أرطغرل، ذلك أن أول التعاليم التي أخذ منها العثمانيون الأسس التي أقاموا عليها الدولة، كانت تعاليم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولا مجال لفهم هذين المصدريين الرئيسيين في التشريع إلا بإتقان اللغة العربية. وذلك ما كان من اعتناء باللغة العربية منذ عصر عثمان الأول، حيث أنه (قد تولى عام 1281م، وحكم 37 سنة، وأحاط نفسه بعلماء ومشايخ قبيلته، الذين كانوا يُعنون بحفظ القرآن الكريم وتحفيظه)³¹، فكانت لغة القرآن لغة العلم والحضارة على الرغم من أن اللغة التركية كانت لغة الحكم والإدارة، واستمر السلاطين العثمانيين على هذا النهج حيث (كان افتتاح القرن التاسع عشر في أيام السلطان الغازي سليم خان الثالث، وكان من أفضل ملوك دولته، دمث الأخلاق، مغرم بالآداب، محباً لترقية رعاياه في معارج الفلاح. ثم صار الملك إلى ابن عمه السلطان مصطفى خان الرابع الذي لم يملك أكثر من سنة، فضببط من بعده سنة 1808م زمام السلطنة أخوه محمود خان الثاني فطالت مدته وكان كالسلطان سليم هائماً بترقي شعبه ساعياً في أسباب نجاحه في فنون الآداب)³².

بعد أن اتسعت الدولة العثمانية وامتدت إلى أصقاع العالم، فإن الجميل في الحضارة العثمانية أنهم لم يرغموا المناطق التي حكموها على التعامل باللغة التركية وإجبارهم على ترك لغتهم الأم، فكانت اللغات المختلفة من التركية إلى العربية إلى الفارسية لغات أهل كل بلد حسب عرقهم، وذلك على خلاف ما فعله الاستعمار الأوروبي الحديث، الذي هدم اللغة والثقافة والهوية، وأفضل مثال على ذلك الاستعمار الفرنسي في الجزائر الذي مكث فيها 130 سنة، حاول فيها مسح وطمس الهوية الأمازيغية للسكان الأصليين، حتى استقلت الجزائر في سنة 1962م، وأغلب سكانها لا يتقن إلا اللغة الفرنسية، على خلاف ما كان من الدولة العثمانية التي بقيت في الجزائر أكثر من 300 سنة، لم تجبر أهل الجزائر على التعامل باللغة التركية ولا طمست الهوية الأمازيغية للجزائريين، وتركت الحكم الذاتي للجماعة أو ما يسمى في اللغة المحلية «تاجماعت»³³.

كما (أن اللغة العربية كانت لها مكانة خاصة في حضارة الدولة العثمانية، فرغم أن اللغة التركية كانت اللغة الرسمية للدولة، إلا أن العربية كانت لغة سائدة ومنتشرة في المدارس والمجامع التعليمية عند العثمانيين، ولم تنتج اللغة العربية عن المكانة الأولى في المؤسسات التعليمية العثمانية إلا مع إلغاء النظام التربوي العثماني عندما صدر قانون عام 1923م)³⁴.

31 محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، (القاهرة: المركز المصري للدراسات العثمانية، وبحوث العالم التركي، 1994م)، ص 315.

32 رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو، تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، ص 10.

33 انظر: سايه بوزة، دور العثمانيين في تحرير المدن الساحلية، (الجزائر: جامعة الجزائر 2، قسم التاريخ منشورات المجلس العلمي، دت).

34 انظر: محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، ص 56.

ومن مساعي السلطانين سليم ومحمود تعزيزهما لفنّ الطباعة (في دار السعادة طُبعت عدّة تآليف عربيّة، فضلاً عن المصنّفات التركية. ويبلغ عدد المصنّفات العربيّة التي نُشرت بالطبع في هذه الثلاثين سنة ديفاً وأربعين كتاباً، وفي ملحق تاريخ تركياً للمؤرخ الألماني هامر J. de Hammer جدول هذه المطبوعات كلها في 97 عدداً... وكان الولاة يساعدون السلاطين في إدراك غايتهم الشريفة في جهات المملكة كسليمان باشا في عكا، ويوسف باشا كنج في دمشق، وداود باشا في بغداد وغيرهم. وجاء في لغة العرب الجزء الأول الصفحة 98 أن الوزير سليمان باشا القتل كان أوّل من أيقظ العلوم والمنتمين إليها في ديار العراق بعد سُبّاتها العميق وأنشأ في بغداد عدّة مدارس. ثمّ جاء بعده بقليل داود باشا فأنهضها النهضة التي خلّدت له الأثر المحمود والذكر الطيّب)³⁵.

كل هذا يبرز الأهمية التي أولتها الدولة العثمانية للغة العربية خاصة، وللعلم والتعليم بصفة عامة وإنما أسرفنا الشرح والاستدلال والقول في ذلك، تعقيباً على ما أورده شوقي ضيف في مقدمة الفصل الأول من كتابه. وإنصافاً للخلفاء العثمانيين، وخاصة منهم السلطان سليمان القانوني والذي كان في زمانه دخول العثمانيين إلى مصر، وإثبات أنهم لم يكونوا محتلين، وكذا إبراز مدى اهتمامهم باللغة العربية والتعليم.

لقد حكمت الدولة العثمانية البلاد العربية لمدة افاقت الأربعمئة سنة، لذلك فقد كان لوجودها أثر كبير على الحياة الأدبية من الشعر إلى النثر، ذلك أن الأدب هو الصورة الحقيقية التي تتعكس فيها أفكار الأمم.

ومصر تعتبر أحد أهم المواقع الجغرافية في البلاد العربية، والتي لاقت اهتماماً كبيراً من كل الإمبراطورات التي مرت على المنطقة، للعوامل الجغرافية والاستراتيجية المعروفة. وكغيرها من الدول العربية، عندما بدأت الدولة العثمانية تضعف من خلال الهجمات الاقتصادية والفكرية والسياسية من الغرب، وجدت مصر كغيرها من الدول العربية المجال والفرصة للانقلاب على حكم الدولة العلية، كان أبرزها حركات الاستقلال لعلي بك ومحمد علي.

كل تلك الأحداث السياسية تركت أثرها الكبير على الأدب والعمران، حيث انقسمت المؤلفات الأدبية والفكرية إبان الحكم العثماني للبلاد العربية إلى اتجاهين رئيسيين، الأول ينظر إليها أنها دولة محتلة، وقد اعتمد بعض من هذه في المناهج الدراسية للدول العربية³⁶، مثل "أعمدة الحكمة السبعة" للمستشرق لورانس، فخلقت تلك النظرة العربية للعثمانيين، ومنه تأثر الأدب والفكر من خلال تلك الترسبات التعليمية.

في المقابل هناك مجموعة معتبرة من المثقفين العرب، ذهبوا عكس ما ذهب إليه المتأثرين بالفكر الاستشراقي، ووضحوا حجم الافتراءات التي أطلقت في حق الدولة العثمانية، وإبطال الادعاء القائل بأنها دولة استعمارية، واستمر ذلك في العصر الحديث من خلال كتب الكثير من المؤرخين العرب، مثل راغب السرجاني، والمؤرخ محمد حرب، والدكتور علي الصلابي. ويرى الداوقفي أن أهم الأسباب³⁷ التي ظهرت تلك التوجهات الأدبية والتاريخية تجاه الأتراك هي:

- الفكر القومي العربي.
- مفهوم الدولة عند الأتراك بين الإرث العثماني والإيديولوجيات السياسية الحديثة.
- المتغيرات الدولية في المنطقة وبروز الإعلام الصهيوني.

35 رزق الله يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب، تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، ص 1.

36 فاروق بوزكوز، صورة العرب لدى الأتراك في العصر الراهن، (تركيًا: جامعة دجلة كلية الآداب والفنون، قسم اللغات الشرقية و آدابها، ديار بكر).

37 إبراهيم الداوقفي، صورة الأتراك لدى العرب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م) ص 200.

رابعاً: وجهة نظر شوقي ضيف إلى الحكم العثماني وتأثيره على الأدب العربي المعاصر

تجدر الإشارة إلى أن أغلب من كتب في أحوال الأدب العربي المعاصر، سواء في رجالاته أو في صناعة الأدب نفسه، في الرسائل والبحوث الجامعية أو في بعض الكتب غير الأكاديمية، إلا وأخذ شيئاً عن شوقي ضيف وكلماته وأوصافه التي وصف بها الأدب العربي في العهد العثماني، وذلك ما جعل البحث في تاريخ الأدب راكداً في تلك الأوصاف التي نعته بها، فأصبحت كأنها مسلم بها لا مفر من الإيمان بها. ربما لا اعتناء شوقي ضيف بتاريخ الأدب العربي عبر العصور، أو لعدم وجود المصادر التي كتبت في الأدب العربي المعاصر بحياد وتجرد عن الانتماء والقومية.

وشوقي ضيف أيضاً لم يكن مُوجداً لهذه النظرة للأدب العربي في العصر العثماني، وإنما تابع جورجى زيدان في ذلك، كما تابعه كل من جاء بعده على نفس المنوال من النظرة السوداوية إلى الأدب العربي في العصر العثماني، حتى سرى ذلك في المقررات الدراسية وأطلق عليه عصر الانحطاط والتراجع، فلا عجب أن نرى ذلك في أغلب الرسائل الجامعية والأبحاث التي اعتنت بهذا العهد.

ومن جانب آخر هناك من سعى حديثاً إلى إبراز ما تعرض له الأدب العربي من إجحاف من طرف الدارسين والباحثين في تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني، وأفضل ما اطلعنا عليه في ذلك هو كتاب "الأدب العربي في العصر العثماني"³⁸، للدكتور كنعان دمير اياق، حيث تصدى لكل هذا الإجحاف في حق الأدب العربي في العصر العثماني، حيث جاء بكل ما يدحض ذلك، من إبراز لصناعة الأدب العربي في ذلك العصر ورجالاته، وقد أشار الكاتب في مقدمة هذا الكتاب إلى أن الهدف الرئيسي من تأليفه هو التصدي لما تعرض له الأدب العربي في العصر العثماني من تشويه من طرف المستشرقين وأيضاً لمن تبعهم من الكُتّاب العرب.

وفيما يتعلق بموضوعنا فقد تطرق الكاتب إلى نظرة المثقفين العرب إلى الأدب العربي في العصر العثماني، وأنهم ينقسمون إلى قسمين قسم متحامل وقسم منصف، حيث تصدر للتصدي للمتحمليين، وكشف دور العثمانيين والأتراك في خدمة اللغة العربية والأدب العربي أيضاً في الفصل الأول من الكتاب.

فيعتبر هذه المرجع من أهم الكتب التي ألف أصحابها في الأدب العربي في العصر العثماني بإنصاف وعدم إنكار ما كان من إنتاج أدبي ونشاط فكري وعناية باللغة العربية.

ومن المؤلفات أيضاً التي اعتنت بالأدب العربي المعاصر في العهد العثماني، وكشفت ما تعرض له الأدب العربي من هجوم في تلك الفترة، مؤلف الدكتور عمر موسى باشا، تحت عنوان تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني، حيث أبرز فيه كيف هوجم الأدب العربي في هذا العصر زوراً وبهتاناً، وكيف أن أغلب من اعتنى بدراسة تاريخ الأدب العربي يقفز مباشرة من العصر العباسي إلى العصر الحديث، متجاوزاً بذلك ما يزيد عن ستة قرون من الزمن والتي يستحل أن تكون في تلك الدرجة من الركود أدباً وفنياً.

ما يهمننا من ذلك كله هو أثر الحكم العثماني للدول العربية على الإنتاج الأدبي، ثم نظرة الأدباء والمؤرخين العرب للحكم العثماني كمؤثر على حالة الأدب، ومن ذلك نظرة شوقي ضيف كأحد المؤرخين للأدب العربي.

لم يتطرق شوقي ضيف إلى الأدب العربي المعاصر في العهد العثماني كعنوان مستقل كما تطرق إلى ذلك في العصور التي سبقت، مثل الأموي والعباسي مثلاً. وإنما بعد أن انتهى من ذكر العصر العباسي الثاني انتقل مباشرة إلى عصر الدول والإمارات من المشرق العربي إلى الشمال الإفريقي إلى الأندلس، وكان ذكر

38 كنعان دمير اياق، الأدب العربي في العصر العثماني، (تركيا: دار فينومان للنشر، 2015م).

العثمانيين فقط من خلال ذكره للحالة السياسية والاجتماعية لهذه البلاد التي كانت تحت الحكم العثماني في فترة من فترات دراسته للأدب.

وعلى الرغم من أن الكثير من الأدباء الذين ذكرهم موسى باشا في كتابه، والذين عاشوا في العهد العثماني وكانت لهم صلات وثيقة بالدولة العلية أو الباشوات العثمانيين، إلا أن شوقي ضيف لم يشير إلى أولئك الأدباء والشعراء.

وإن وجود مثل هؤلاء الأدباء والشعراء في العصر العثماني وما أنتجوه من أدب وشعر عربي لأقوى دليل على أن العثمانيين لم يعدموا الأدب العربي ولا اضطهدوا أهله. لكن رأي شوقي ضيف كان مختلفا من خلال كتابه الذي بين أيدينا، ونوضح ذلك من خلال ما يلي:

- رأي شوقي ضيف في الأوضاع السياسية في مصر إبان الدولة العثمانية.

ذكر شوقي ضيف أن الحكم العثماني كان على سبيل الاحتلال والغزو، (.كان يرزح تحت أقال الحكم العثماني...منذ أن غزاه الترك في القرن السادس عشر وأنزلوا بأهله اليأس والضعف والإعسار...) على أساس أن البلاد الإسلامية لا تفتح مرة أخرى بعد إسلام أهلها، وإن كان ذلك صحيحا حيث أن الفتح لا يحدث إلا مرة، لكنه لم يذكر أن الدولة المملوكية لم تعد قادرة على حماية ديار الإسلام لا اقتصاديا ولا سياسيا، ولم يذكر أن السلطان قانصوة الغوري آخر سلاطين الدولة المملوكية وبعده طومانباي، هو من بدأ العداء مع السلطان سليم الأول، وذلك من جهتين مختلفتين، الأولى أنه أنشأ علاقة صداقة مع شاه إيران إسماعيل الصفوي بعد أن قامت الحرب بينه وبين السلطان سليم الأول، والجهة الثانية أنه هو من افتتح الحرب على الدولة العثمانية في حدودها مع الشام، حتى ثارت ثائرة السلطان سليم فلم يتوقف إلى أن أخذ مصر كلها بعد الشام، فلا ينكر ذلك على السلطان سليم من جهتين هما، حماية ديار الإسلام والثانية دفع العداوة على الحدود. فإن لم يكن فتحا إسلاميا جديدا فقد قام السلطان العثماني بواجبه لتوحيد البلاد الإسلامية كما جرت عليه سنة الممالك.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أمر مهم، هو أن السلطان سليم أبقى على المماليك فشاخوا في البلاد فسادا، وإن كان الولاة العثمانيين هم الحكام على الحقيقة، إلا أن سلطة المماليك وقوتهم لم تذهب من قيادة الجيش والعسكر ومراكز المال، فكان الفساد الحقيقي والضعف الذي أشار إليه شوقي ضيف على يد المماليك أكثر منه على يد العثمانيين. استقل بعد ذلك محمد علي بمصر، وكان لذلك تأثير كبير على الحالة الفكرية والحضارية لمصر، وفيه أورد شوقي ضيف قائلا: "كان الشعب المصري في عصر محمد علي وعباس لا وجود له سوى الوجود الآلي، فهو آلات أو أدوات تُستغل لمجد محمد علي وأسرته ووطنته من الترك...)، ملقيا اللوم مرة أخرى على الحكم التركي والعثماني. كما ذكر أن العثمانيين كانوا سببا في هدم العلوم الدينية والحضارية في مصر، قائلا (...ومعروف أن الأزهر هو الذي حافظ على تراثنا الإسلامي والعربي أيام محنتنا بالحكم العثماني، العلوم الدينية نفسها كانت قد تخادلت وتضاءلت تحت تأثيرا الظلم الذي أرقق به العثمانيون أهل مصر...) وقد ذكرنا ما يفند ذلك بالحجة بما ذكرناه أعلاه من اعتناء العثمانيين بالعلم وأهله، كما أنه إذا لم يبطل بما ذكرناه أعلاه، فإن وجود الأزهر وعدم مساسا العثمانيين به كقلعة للعلم، لدليل على أن الحكم العثماني لمصر لم يكن استعمارا ثقافيا ولا هدما للحضارة، وإنما توحيدا لبلاد الإسلام وفرضا لسلطة الخلافة التي غابت بعد دخول المغول بغداد والشام.

- رأي شوقي ضيف في الحياة الفكرية في مصر إبان الحكم العثماني لمصر

كانت الحالة الفكرية في ذلك العصر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحالة الدينية والاتجاه المذهبي، وكان المذهب الحنفي هو المذهب السائد في الدولة العثمانية وقد ساد أيضا في مصر بعد الحكم العثماني، قد كتب الفقهاء في المذهب نفسه الكثير من المؤلفات، منها «عقود الجمان في مناقب أبي حنيفة النعمان» لمحمد بن يوسف

الصالحى (ت 942هـ، 1535م)، أي ما يقارب عشرين سنة بعد دخول العثمانيين لمصر، وهو شامي ارتحل لمصر وتوفي بها³⁹ و«الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان»، لابن حجر الهيتمي⁴⁰، (ت 974هـ، 1566م)، أي ما يقارب الخمسين سنة من حكم العثمانيين لمصر.

كما انتشرت مدارس مذهبية، حيث اشتهر كل اتباع مذهب بمدرسة تختلف عن المدارس الأخرى، ومن هذه المدارس: المدرسة الخشائية الشافعية بجوار قبر الإمام الشافعي، كما كان لهم مدرسة بجوار الأزهر يطلق عليها المدرسة العليبرسية، كما كان للأحناف مدارس خاصة بهم أيضا مثل الصرغتمشية والسانية والأشرفية، والمؤيدية، والباسطية والبرقوقية⁴¹.

وأياها المدرسة البكرية، التي لا عهد للمصريين بها من قبل، ولم تعرفها مصر إلا في عهد العثمانيين، حيث اتبع البكريون مدح شخصية أبي بكر وجعلوه كمثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند الشيعة. والتي اشتهرت بالمدرسة العلوية، والمدرسة الأميرية، وهذه الأخيرة هي التي اهتم روادها بمدح السلاطين والأمراء خاصة منهم العثمانيين، ولم يكن للمدرسة البكرية مثل في العالم كله، هذا إن دل على شيء إنما يدل على ما وصل إليه الشعر ذلك الوقت⁴².

بالإضافة إلى هذه المدارس كانت المساجد تعتبر مراكز تعليمية، ومن ذلك دروس مرتضى الزبيدي في مدارس القاهرة، ولم يقتصر ذلك على القاهرة فقط، بل كانت الحركة العلمية منتشرة في الإسكندرية ففي دمياط جامع البحر، وفي طنطا جامع أحمد بدوي، ويروي لنا إدوارد لين الذي زار مصر سنة 1856م، أي بضعة سنوات بعد عهد محمد علي باشا الذي حكم مصر من 1805 إلى 1848م، قائلا: (والكتائب في مصر كثيرة عديدة لا في العاصمة وحدها، بل في كل مدينة كبيرة، ويوجد كتاب واحد على الأقل في كل قرية من أمهات القرى، وما من مسجد في العاصمة أو سبيل أو حوض مما تشرب منه البهائم إلا وألحق به كُتَابٌ يتعلم فيه الأطفال نظير نفقات بسيطة)⁴³ وإن كان ذلك في فترة محمد علي باشا، إلا أن ذلك يعتبر من ميراث الحكم العثماني لمصر، إن اعتبرنا أن حكم محمد علي باشا لم يكن عثمانيا تماما كما سبق ذكره معنا.

لقد كانت مصر محط رحال العديد من العلماء الأفاضل في ذلك العصر، ولو لم تكن محطة علم وتعلم أو كانت مدينة مضطهدة من الحكام لما ارتحل إليها هؤلاء العمالقة الذين لا يزال ذكرهم راسخا إلى اليوم، ونذكر من أولئك الأعلام بهاء الدين العاملي صاحب الكشكول، الذي ألفه بالقاهرة، داود الأنطاكي، محمد المقرئ صاحب نفع الطيب، عبد القادر البغدادي صاحب خزنة الأدب، ومرتضى الزبيدي شارح القاموس، والمحبى صاحب خلاصة الأثر، ولم يقتصر العلماء والشعراء على زيارتها الكتابة حولها في رحلاتهم وإنما استقر فيها الكثير من الشعراء والأدباء.

فأرى شوقي ضيف في الحضارة المصرية في ذلك العصر يتلخص في قوله: (إذ لم تعد مصر تحت تأثير العثمانيين وما أشاعوا فيها من فساد في النظم السياسية والاجتماعية صالحة لأن تخرج أزهرا أو ما يشبه الأزهرا، فقد غلواها وغلوا أدبها، وحالوا بينهم وبين حرياتهم الفردية، كما حالوا بينهم وبين الرخاء المادي، فانهارت حياتهم، وانهارت حياتنا الأدبية كما انهارت حياتنا العقلية، وأصبحت لا تجد كاتباً ولا شاعراً تستطيع أن تقرأ له شيئا يلذ عقلك أو يلذ روحك)⁴⁴.

39 عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العسكري، شذرات الذهب في أخبارنا من ذهب، وفيات 942هـ.

40 العسكري، شذرات الذهب في أخبارنا من ذهب، وفيات 974هـ.

41 انظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: دار الجيل، 1992م).

42 محمد النشأتاوي، متنزهات القاهرة في العصرين المملوكي والعثماني، (القاهرة: دار الأفاق العربية، 1999م)، ص. 351.

43 لين، أو، إنجليزي في مصر، ترجمة فاطمة محجوب، (القاهرة: دارا لتحرير، 1957هـ)، ص 35.

44 شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر، ص. 20.

- رأي شوقي ضيف في الشعر والأدب خلال الحكم العثماني لمصر

بدأ شوقي ضيف وصفه للشعر في العصر العثماني بقوله: (شعرنا في النصف الأول من القرن التاسع عشر لا يكاد يخرج عن الإطار العثماني السقيم، ولكننا لا نكاد نمضي في النصف الثاني من هذا القرن حتى يأخذ هذا الإطار في التغيير والتحطم في بعض جوانبه... فغاية الشاعر -وخاصة منذ العصر العثماني- أن يعبر عن لون من ألوان البديع)

لقد انتقد شوقي ضيف الأدب وألحقه بالتأخر العلمي والحضاري في مصر، لكن تبقى علاقة التأثير والتأثر هذه نسبة إلى حد بعيد، بهذا فقد تطور الأدب العربي في بادية العرب حيث لا حضارة ولا مدنية وتكنولوجيا ولا مطابع، ذلك أن الأدب ليس من صناعة الآلة، وإنما من نتاج العاطفة، أما شوقي ضيف فقد ربط التأخر الحادث في العلوم بتأخر الأدب.

وعمد أيضا شوقي ضيف إلى المقارنة بين الأدب المصري المعاصر والأدب الجاهلي، وذلك ليس من القياس الصحيح لاختلاف الأزمان واختلاف آلية القياس في العصرين، يضاف إلى ذلك أن الأديب إنما يعبر عن العصر الذي يعيش فيه، فإذا انتشر الأدب الشعبي في مصر المعاصرة فإنه انعكاس لما تعيشه مصر من حياة اجتماعية، فلا نتظر من شعراء وأدباء مصر المعاصرين الكتابة والتأليف في نفس مواضيع امرؤ القيس والبادية والخيمة.

كما ذكر شوقي أن (الشعر يجري في مصر في أثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر على الصورة السيئة التي كان يجري عليها في أثناء العصر العثماني، وهي صورة رديئة مسفة سواء في الأغراض والمعاني والأساليب، أما الأغراض فكانت ضيقة تافهة، وكانت المعاني مبتذلة ساقطة، وأما الأساليب فكانت متكئة، متقلة بأغلال البديع وما يتصل بها من حساب الجمل الذي كانوا يؤرخون به حوادث شعرهم وقصيدته)⁴⁵.

أما في جانب التكلف في صناعة الشعر، فقد أجمل شوقي ضيف الوصف لكل الشعر في هذا العصر، وعلى عكس ذلك أنه لم يكن كل الشعراء متكلفين متصنعين كما ذكر، بل هناك الكثير ممن كانوا يكرهون التكلف والتزام الصنعة، إلا ما جاء عفواً، ومن أولئك أبو السماع البصري ت 1066هـ، يقول فيه المجبي: (الشاعر البديهي أعجوبة الزمان، وأحد الأفراد في البديهيية، وارتجال الشعر)⁴⁶.

ومنهم أيضا قاسم بن عطاء الله ت 1254هـ، الذي قال فيه الجبرتي، وصار وحيد عصره في هذه الفنون -الشعر والجزل- بحيث لا يجاريه أحد مع ما لديه من الارتجال في الشعر مع غاية الحسن، وكان الشيخ العيدروس يتعجب منه ويقول هو ممن يلقنه جني)⁴⁷.

أما فيهما ذهب إليه شوقي في أن الأغراض كانت مبتذلة، إلا أن ذلك أيضا فيه من مجانية للصواب، إذ أن الكثير من القصائد والأشعار كانت أغراضها راقية، وحتى استعمل الشعر فيما يستعمل فيه النثر عادة لأغراض سامية نبيلة، من ذلك،⁴⁸ أن الشاعر يحي الأصيلي ت 1010هـ ذهب لزيارة أحد الأعيان، لكنه تأخر في الإذن له بالدخول، فكتب الأصيلي يطلب الإذن قائلا:

45 شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 38

46 المجبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد، خلاصة الأثر، (بيروت: دار صادر، 2010م)، ج 1، ص 139.

47 الجبرتي، عبد الرحمن، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، (القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1997م) ج 2، ص 186م.

48 المجبي، خلاصة الأثر، ج 4، ص 481

على الباب من كاد من شوقه... يموت وذلك يحيي الأصلي
أني يتغنى بأوصافكم... فهل تأذنون له بالدخول

وهو غرض نبيل وليس فيه من الابتذال شيء.

ومن ذلك أيضاً، أن مرتضى الزبيدي (-1145 1205هـ) كلف عبدالله الإدكاوي (1184هـ- 1692هـ)⁴⁹ أن ينسخ له كتابا لكنه تأخر في الدفع مقابل عمله، فبعث إليه بقصيدة من أبياتها⁵⁰:

خلك المرتجى إجابة ما قد.... عودته عادتك المستجاده
فتفضل وابعث بما قد تبقى.... ولك الفضل إن بعثت زياده

إذا فالتكلف لم يكن بتلك الصفة التي ذكرها شوقي، بل كان يترك الإنسان نفسه على سجيته، وإن كان يوجد ذلك لكنه ليس في كل الأشعار أو أغلبها وإنما في ما اقتتر شوقي ضيف على ذكره من قصائد وشعراء. والأمثلة على ذلك كثيرة، ذكر منها الدكتور موسى باشا في كتابه ما يجمع منها مجلدات لا تعد ولا يتسع المجال لحصرها هنا.

فمن خلال الأمثلة التي أوردها شوقي ضيف يتضح أنه حصر رأيه فيما عرفه الشعر العربي من دخلاء، بالغوا في التكلف والصناعة اللفظية، وهؤلاء لا يعتد بهم ولا يجب أن يُتخذوا أساسا للحكم على عصره. من ذلك التكلف ما ذهب إليه بعضهم⁵¹ في محاولة جمع كل الحروف الهجائية في بيت شعري واحد، أو الحروف غير المنقوطة في بيت واحد، وأحيانا أخرى يجعل كل بداية أبيات القصيدة بالأحرف الهجائية على الترتيب الأبجدي. أو أن تبدأ كل كلمة في البيت الشعر بالحرف التي انتهت به الكلمة التي قبلها، كما فعل الشاعر الحجازي نور الدين علي بن تاج الدين القلعي ت1180هـ، من ذلك بيت شعري يقول فيه⁵²:

صب بوعدكم كم مطلته.... هاجرته هلا أجرته

ومن هذا القبيل أيضا انتشر بعض من الشعر واشتهر، وإن كان يصح الحكم الذي أطلقه شوقي على الشعر في هؤلاء، إلا أنه لا يصح في إطلاقه على عصره بأكمله ظهر فيه ونبغ الكثير، ذكرنا القليل منهم فقط.

ولقد استقر في مصر الكثير من الشعراء العرب خاصة شعراء الشام، ومنهم زين الدين العاملي، شمس الدين الحموي، ومن المغرب يوسف بن زكريا المغربي، ومن الحجاز نور الدين القلعي.

كما ورد الشعر في العصر العثماني في مصر في مدح الخلفاء والسلاطين العثمانيين، ولعل المطلع على الشعر المصري في تلك الفترة يجد أن السلطان عبد الحميد الثاني كان أكثر السلاطين حظا من مدح الشعراء المصريين العرب⁵³، كما أصاب ذلك المدح الأمراء والباشوات العثمانيين على مصر، من طرف شعراء مصر ومنهم، عبد الله باشا الكبورلي والذي ولي مصر سنة 1142هـ، قال فيه الجبرتي (كان من أرباب الفضائل وله ديوان شعر على حروف المعجم ومدحه شعراء مصر لميله للأدب وحبه للأدباء، ومن

49 انظر: الجبرتي، عبد الرحمن، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج1، ص352.

50 ديوان الإدكاوي، ورقة رقم 239، مخطوط 7828، نقلا عن حسن ذكرى حسن، رسالة ماجستير، (القاهرة: جامعة الأزهر، 1998م).

51 منهم عبد الرحمن الحميدي، ت 1005هـ، صاحب ديوان الدر المنظم في مدح الحبيب.

52 ديوان الإدكاوي، مخطوط 7828،

53 محمد سيد الكيلاني، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، (القاهرة: دار الفرجاني، دت)، ص 12.

القصائد التي قيلت في مدحه، قصيدة عبد الله الشبراوي التي يقول في مطلعها:

أقام العدل في مصر وأحيا ... معالمه بها بعد الدثور
وساس الملك دهرًا فاستقامت بقوة عزمه كل الثغور

ومن أولئك الولاة أيضا الذي نالوا حظهم من مدح شعراء مصر في ذلك العصر محمد باشا راغب الذي ولي مصر سنة 1159هـ، وكان ينظم الشعر باللغة العربية وله رسالة في العروض، وقد مدحه الإدكوي بقصيدة يقول في مطلعها:

الوزير الماجد المفـ..... ضائل وهاب الرغائب
والذي من بحر كفيـ... هـ سحاب الجود الصائب

ومنهم أيضا علي باشا الحكيم، الذي ولي مصر مرتين الأولى في 1152هـ والثانية 1169هـ، وفيه يقول الجبرتي أيامه أمانا وأمانا والفتن ساكنة والأحوال مطمئنة⁵⁴.

لم يذكر شوقي ضيف شيئا من هذا، فإذا صح ما وصفه الوضع الأدبي والسياسي والاجتماعي في مصر في فترة ما أو في والي ما، فإنه لا يصح أن يوصف به كل العصر من دخول العثمانيين إلى سقوط الخلافة العثمانية.

فإذا قارنا ما أورده شوقي ضيف وما أورده هنا، فإن الشعر كان موجودا بالفعل، وأن الإنتاج الأدبي لم ينقطع كليا، وإنما وجد الصالح والطالح فيه. وفيه من الهجاء للعثمانيين من الشعراء العرب المصريين كما فيه من المدح والثناء لمن أحسن منهم.

فما كان من العثمانيين إنما هو سيرة في نظام الحكم، يحسن والٍ ويسيء آخر. ولم يجتمع السوء في كل الولاة. وإن كان ما حصل من الجيش العثماني أو أولئك الباشاوات والولاة الذين ظلموا البلاد والعباد، فإن الشعر قد ذكر لنا ذلك، ألا يقال أن الشعر متولد من الأحاسيس والمعاناة، فإن الشعر لم ينقطع بل حضر منه الهجاء في ما فعله أولئك الولاة، فالتخصيص في هكذا حوادث أولى من التعميم.

وقد ذكر شوقي ضيف أيضا رأيه في الحكم العثماني وأثر ذلك على الأدب العربي في مؤلف آخر، هو الفن ومذاهبه في الشعر العربي قائلا: (ولا نستطيع أن نقول إن الشعر انعدم في العصر العثماني، فقط كان موجودا، وقد اقتصر على جماعة يقرؤون بعض القصائد الموروثة، وخاصة التي كانت قريبة من عصورهم، ثم يعارضونها أو يخمسونها، أو يربعونها فيأتون بنماذج، لا روح فيها ولا جمال...) ⁵⁵.

فكان رأيه في رواد الشعر في تلك الفترة قائلا: (ولقد تبلدت الحياة، ولم تصب فيها تيارات قومية ولا نفسية جديدة، فجمد الشعر والشعراء، ولم يعد هناك إلا التقليد، وهو تقليد قاصر يقف عند النماذج العثمانية وما يقرب منها، تقليد يشهد بقصور الأدب وضعف الذوق والعجز عن التعبير الحر الصادق) ⁵⁶.

وفي نفس المؤلف ذكر من الشعراء الذين اعتبرهم رواد الشعر العربي في العهد العثماني، منهم الخفاجي والعباسي، فقال في ذلك (ولعل أهم شاعر ظهر في هذا العصر هو الشهاب الخفاجي، وقد ترجم لنفسه في آخر كتابه ريحانة الألبا، وترجم له المحبي، حكى شيئا من أشعاره، وهي تدل على ما تدل على ما نقول من

54 الكيلاني، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، ص12

55 شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، (القاهر: دار المعارف، دت) ص 509.

56 شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 40.

ضعف الروح الأدبية في هذا العصر، وما أصاب الحياة الأدبية في هذا العصر، وما أصاب الحياة الفنية من عقم وجمود، وكذلك الشأن في عبد الحليم العباسي، صاحب معاهد التنصيص، وقد ترجم له الشهاب الخفاجي وشعره غثن وهو يدل بدوره على إجداب الحياة الفنية في هذا العصر، فقد أسف الشعر، ولم يعد من الممكن أن يعود إلى الارتفاع والتحليق في أجواء الدنيا العليا)⁵⁷.

لكن الاعتماد على هذين الشاعرين في تقييم العصر العثماني لا يصح، إذ أنهما يعتبران نقطة في بحر الشعر والنثر في ذلك العصر، وهذا ما تعرض له الدكتور موسى باشا في كتابه تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني. فقد ترجم للكثير من الشعراء والأدباء الذين يعتبرون مقياساً حقيقياً للإنتاج الأدبي في العصر العثماني، والذين ذكرهم موسى باشا في كتابه تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني لأول مرة، ولم يتطرق لإليهم أحد من المؤرخين بالدراسة إجمالاً أو تفصيلاً⁵⁸ ومنهم: ابن النقيب الحسيني، ابن النحاس الحلبي، أبو معتوق الموسوي، النابلسي، الكيواني، الخال الطالوي، وغيرهم كثير، وقد برز في شعرهم قوة اللغة وحسن الصنعة وجمال الألفاظ وسمو الأغراض.

على الرغم مما ذكرنا من أن شوقي ضيف جانب الصواب في تقييم الشعر والأدب العربي في العصر العثماني باعتماده على نماذج شعرية شاذة وشعراء قلة، إلا أن العدل والتجرد يقتضي ذكر ما ذكره الدكتور موسى باشا من أن شوقي ضيف أبرز رأيه قبل أن يكتشف مخطوطات هذا العصر من الشعر والأدب⁵⁹، ونظراً لأن دواوين هؤلاء الشعراء لم تكن معروفة آنذاك، وأن الكثير من تلك الدواوين لاتزال مخطوطة إلى اليوم.

وعلى الرغم من صحة وجهة النظر هذه إلى حد بعيد إلا أن شوقي ضيف كان يمكنه التراجع عن ذلك الرأي، إذ أن وفاته كانت في سنة 2005م، ومؤلف موسى باشا قد أصدرت الطبعة الأولى منها سنة 1989م. فلم يكن من المستحيل الاطلاع على تلك المخطوطات من طرف شوقي ضيف كما اطلع عليها موسى باشا، خاصة وأن موسى باشا قد أشار أنه استغرق في تأليف كتابه هذا مجهود أكثر من عشرين سنة، أي أن تلك المخطوطات كانت متاحة للوصول إليها حوالي ثلاثين سنة قبل وفاة الدكتور شوقي ضيف، وقد التقينا بأحد طلبة الدكتور شوقي ضيف في إسطنبول، وسألناه هل تحدثت مع الدكتور شوقي ضيف عن هذه المسألة وما سبب تصويره لتلك الهيئة السوداء حول الحكم العثماني، فأجابنا أنه نعم قد سألناه نفس السؤال، فأجاب شوقي ضيف أن تلك كانت أيام الشباب، لكن إجابة الطالب الذي التقينا به كان فيها شيء من عدم اليقين والتأكد من صيغة النقل أو صحته.

خاتمة

حاولنا في هذا البحث أن نصل إلى وجهة نظر شوقي ضيف وآرائه في الحكم العثماني لمصر والبلاد العربية بصفة عامة. حيث أن شوقي ضيف ومن خلال منهجه المعتاد في دراسته لتاريخ الأدب العربي، وذكره للحالة الاجتماعية والسياسية لكل عصر، قد ذكر الحكم العثماني كأحد أهم المؤثرات التي حددت اتجاه الأدب العربي المعاصر، فحاولنا أن نبرز رأيه في الحكم العثماني للبلاد العربية بصفة عامة، ثم تأثير ذلك على الأدب العربي المعاصر، فقبل أن نتطرق إلى التعريف بشوقي ضيف ومنهجه في دراسة تاريخ الأدب العربي -الذي يعتبر مشروع حياته- تطرقنا إلى توضيح ماهية الأدب العربي والأدب العربية، وما يوجد

57 شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص 509.

58 عمر موسى باشا، تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني، (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1989م)، ص 7.

59 عمر موسى باشا، تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني، ص 22.

بين هذين الإطلاقيين من مفاهيم. ثم ذكرنا المراحل التي مر بها الأدب العربي المعاصر في مصر، والمؤثرات العامة التي ذكرها شوقي ضيف، وهي الحملة الفرنسية والإنجليزية على مصر ثم حكم محمد علي وأسرته لمصر، وخصصنا مبحثاً رئيسياً للحكم العثماني لمصر كمؤثر رئيسي على الأدب العربي، ذكرنا من خلاله الدولة العثمانية حضارة وأدبا، ثم وجهة نظر شوقي ضيف للحكم العثماني كأحد أهم المؤثرات على اتجاه الأدب العربي المعاصر، وبرز رأي شوقي ضيف من خلال ذكره للحكم العثماني والدولة العثمانية أكثر من 26 موضعاً، كان ناقماً فيها على الدولة العثمانية وأنها سبب البؤس الذي عاشته مصر أدبياً واجتماعياً واقتصادياً منذ دخول السلطان الغازي سليم الأول القاهرة.

ومن النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث ما يلي:

- لم يضع شوقي ضيف منهجية معينة يتبعها لدراسة الأدب في العصور كلها، حيث أنه لا توجد له أسس معينة في التحليل والدراسة، وإنما تختلف باختلاف العصور المدروسة.
- بروز الآراء السياسية لشوقي ضيف في كتابه بشكل واضح، حيث يعمد دائما إلى انتقاد الوضع السياسي، ويأتي بأثره على الأدب العربي المعاصر، كما أن النزعة القومية عند شوقي ضيف كانت طاعية في انتقاده للحكم العثماني.
- لم يتطرق شوقي ضيف إلى الأدب العربي المعاصر في العهد العثماني كعنوان مستقل، كما تطرق إلى ذلك في العصور التي سبقت، مثل الأموي والعباسي مثلا. وإنما بعد أن انتهى من ذكر العصر العباسي الثاني انتقل مباشرة إلى عصر الدول والإمارات من المشرق العربي إلى الشمال الإفريقي إلى الأندلس، وكان ذكر العثمانيين في كتاب شوقي ضيف فقط من خلال ذكره للحالة السياسية والاجتماعية لهذه البلاد التي كانت تحت الحكم العثماني في فترة من فترات دراسته للأدب.
- في وصفه للحياة الأدبية في مصر إبان الحكم العثماني، يعطي شوقي ضيف أحكاما تشعر القارئ أنها ليست أحكاما دقيقة لما في الواقع ما يخالفها.
- سوى شوقي ضيف بين الحكم العثماني لمصر والحملة الفرنسية، رغم الاختلاف في الوسائل والطريقة التي دخل بها كل منهما إلى مصر، والحال التي كانت عليها مصر عند دخولها.
- لم يذكر شوقي ضيف الكثير من الأدباء الذين عاشوا في العهد العثماني وكانت لهم إنتاج أدبي وشعري مدون، منهم من ذكرهم موسى باشا في كتابه.
- إن وجود مثل هؤلاء الأدباء والشعراء في العصر العثماني وما أنتجوه من أدب وشعر عربي، لأقوى دليل على أن العثمانيين لم يعدموا الأدب العربي ولا اضطهدوا أهله.
- أن أغلب من كتب في أحوال الأدب العربي المعاصر، سواء في رجالته أو في صناعة الأدب نفسه، في الرسائل والبحوث الجامعية أو في بعض الكتب غير الأكاديمية، إلا وأخذ شيئا عن شوقي ضيف وكلماته وأوصافه التي وصف بها الأدب العربي في العهد العثماني، وذلك ما جعل البحث في تاريخ الأدب راكداً في تلك الأوصاف التي نعت بها.
- هناك من سعى حديثاً إلى إبراز ما تعرض له الأدب العربي من إجحاف من طرف الدارسين والباحثين في تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني، وأفضل ما اطلعنا عليه في ذلك هو كتاب الأدب العربي في العصر العثماني، للدكتور كنعان دمير أياق، ومؤلف الدكتور عمر موسى باشا، تحت عنوان تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني،

عدم الاطلاع شوقي ضيف على المخطوطات التي أخرجها للطباعة بعض الأدباء والداكترة المعاصرون كان أحد أهم الأسباب التي جعلت شوقي ضيف يصف الأدب العربي في العهد العثماني بعدم وجود إنتاج أدبي زاخر. وفي ضوء النتائج التي توصلنا إليها نقترح التوصيات التالية:

- ترجمة الكتب التركية التي تناولت العصر العثماني بالدراسة، خاصة منها الدراسات التي اهتمت بالمجال الأدبي، منها كتاب الأدب العربي في العصر العثماني، لصاحبه الدكتور كنعان دمير أياق.
- العمل على نشر هذه الأعمال الأدبية التي أخرجت المخطوطات والتي ربما كانت غير منشورة سابقاً، مثل دواوين الشعراء، ومن تلك الأعمال كتاب الدكتور عمر موسى باشا الأدب العربي في العصر العثماني، حتى يسهل الوصول إليها من طرف الباحثين والطلبة فتتغير بذلك النظرة التي صُورت عن العصر العثماني.
- تشجيع طلبة الدراسات العليا على البحث وتناول هذه الدواوين الشعرية بالدراسة والبحث.

المصادر والمراجع

- إبراهيم الداوقوي، صورة الأتراك لدى العرب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1987م.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند. حديث رقم 18957 تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
- أحمد الهاشمي، جواهر الأدب. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط27، 1389هـ/1969م.
- إيلبير أورتالي، إعادة استكشاف العثمانيين. ترجمة بسام شبحا، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2012م.
- أيمن أبو الروس، نابليون بونابرت. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، ط1، 2013م.
- بيتر وميلفين ريتشر، الديكتاتوريات بين التاريخ والنظرية والبونابرتية والقبصرية والشمولية. مصر: مكتبة جزيرة الورد، دط، 2008م.
- جاي بوراك، النشأة الثانية للفقه الإسلامي المذهب الحنفي في فجر الإمبراطورية العثمانية. ترجمة أحمد محمود وأسامة شفيق، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م.
- الجبرتي، عبد الرحمن، عجائب الآثار في التراجم والأخبار. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، دط، 1997م.
- حليم إبراهيم، تاريخ الدولة العثمانية العلمية. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1988م.
- حمودين علي، الأدب العربي المعاصر، ملامح وقضايا. الجزائر: مجلة قسم الأدب واللغة العربية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.
- حيدى نور الدين، سلطة اللغة وسلطة الشعر عند النقاد والشعراء النقاد الرواد في العصر الحديث. الجزائر: رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة منتوري قسنطينة، 2007م.
- ديوان الإدكاي، ورقة رقم 239، مخطوط 7828، نقلا عن حسن ذكرى حسن، رسالة ماجستير، القاهرة: جامعة الأزهر، 1998م.
- رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو، تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين. بيروت: دار المشرق، ط3، دت.
- الزيات، أحمد حسين، تاريخ الأدب العربي. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، دت، دط.
- ساية بوعزة، دور العثمانيين في تحرير المدن الساحلية. الجزائر: جامعة الجزائر2، قسم التاريخ منشورات المجلس العلمي، دت.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: دار الجيل، ط1، 1992م.
- شوقي ضيف، أحمد عبد السلام، الأدب العربي المعاصر في مصر. القاهرة: مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، ط10، دت.
- شوقي ضيف، الأدب العربي العصر الجاهلي. مصر: دار المعارف، ط1، 1960م.
- شوقي ضيف، البحث الأدبي، طبيعته ومناهجه وأصوله ومصادره. مصر: دار المعارف، ط5، 1983م.
- شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي. القاهرة: دار المعارف، ط11، دت.
- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب. وفيات 942هـ. دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1986م.
- عبد الرحمن الحميدي، آليات القراءة في الشعر العربي المعاصر. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، مجلة آفاق ثقافية، عدد 89، 2010م.
- عبد السلام صحراوي، مولد الحداثة العربية في الأدب المعاصر. الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية، عدد20، جامعة منتوري قسنطينة.
- عبد العزيز الدسوقي، جماعة أبولو وأثرها في الشعر الحديث. القاهرة: منشورات جامعة الدول العربية، دط، 1960م.
- عمر موسى باشا، تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني. دمشق: دار الفكر المعاصر، ط1، 1989م.
- العيسوي، عبد الفتاح محمد، مناهج البحث في الفكر الإسلامي والفكر الحديث. بيروت: دار الراتب الجامعية، ط1، 1997م.
- فاروق بوزكوز، صورة العرب لدى الأتراك في العصر الراهن. تركيا: جامعة دجلة كلية الآداب والفنون، قسم اللغات الشرقية و أدابها، ديار بكر.
- كنعان ديمير ياق، الأدب العربي في العصر العثماني. تركيا: دار فينومان للنشر، ط1، 2015م.
- ليلي الصباغ، معالم الحياة الفكرية في الولايات العربية في العصر العثماني، ضمن الدولة العثمانية تاريخ وحضارة. إسطنبول: رسالة دكتوراه، ترجمة صالح سعداوي، منشورات مركز إرسيا، 1999م.
- لين، أو، إنجليزي في مصر، ترجمة فاطمة محبوب. القاهرة: دارا لتحرير، دط، 1957هـ.
- المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد، خلاصة الأثر. بيروت: دار صادر، دط، 2010م.
- محمد الششتاوي، منتزهات القاهرة في العصرين المملوكي والعثماني. القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 1999م.

محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة. القاهرة: المركز المصري للدراسات العثمانية، وبحوث العالم التركي، 1994م.
محمد سيد الكيلاني، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني. القاهرة: دار الفرجاني، دط، دت.
محمد فرج، النضال الشعبي ضد الحملة الفرنسية. الإسكندرية: دار القومية للطباعة والنشر، دط، دت.
نبيل السيد الطوخي، صعيد مصر في عهد الحملة الفرنسية 1798-1801م. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1997م.

Grant Support: The author received no financial support for this work.

Kaynakça/References

- Baehr, Peter, and Melvin Richter. *ed-Diktâtûriyye beyne 't-Târih ve 'n-Nazariyye ve 'l-Bûnâbartiyye ve 'l-Kaysariyye ve 'ş-Şumûliyye*, Mısır: Mektebetu Cezîrati'l-Verd, 2008.
- Bozgöz, Faruk, *Sûratu 'l-'Arab leda 'l-Etrâk fi 'l-'Asri 'r-Râhin*. Philadelphia: Mu'temeru Filâdelfiyâ ed-Devlî es-Sânî 'Aşera-Sekâfetu's-Sûra, 24-26 Nisan 2007.
- Bû'izze, Sâye. *Devru 'l-'Usmâniyyîn fi Tahrîri 'l-Muduni 's-Sâhiliyye*. Cezayir: Menşûrâtü'l-Meclisi'l-İlmî, ty.
- Dayf, Şevkî Ahmed 'Abdisselâm. *el-Edebu 'l-'Arabiyyi 'l-Mu'âsir fi Mısır*. Kahire: Mektebetu'd-Dirâsât el-Edebiyye, Dâru'l-Me'ârif, ty.
- Dayf, Şevkî. *el-Bahsu 'l-Edebî-Tabî'atuhû ve Menâhicuhû ve Usûluhû ve Masâdiruhû*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Dayf, Şevkî, *el-Edebu 'l-'Arabî el-'Asru 'l-Câhilî*, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1960.
- Dayf, Şevkî. *el-Fennu ve Mezâhibuhû fi 'ş-Şi 'ri 'l-'Arabî*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ty.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi-Mısır ve Biladu 'ş-Şam Bölgesi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.
- Hasan Zikrâ Hasan'dan naklen "Dîvânü'l-İdkâvî. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'l-Ezher, 1998.
- Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Musned*. (18957 no'lu hadis), Tahkîk: Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- ed-Dâkûkî, İbrâhîm. *Sûratu 'l-Etrâk leda 'l-'Arab*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1987.
- ed-Desûkî, Abdul'azîz. *Cema'atu Abûllû ve Eseruhâ fi 'ş-Şi 'ri 'l-Hadîs*. Kahire: Menşûrâtü Câmi'ati'd-Duveli'l-'Arabiyye, 1960.
- el-'Akrî, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-'Îmâd. "Vefeyât 942 h.", *Şezerâtu 'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. Tahkîk: Abdulkâdir el-Arnaût, Şam, Dâru İbn Kesîr, 1986.
- el-'İsevî, Abdulfettâh Muhammed. *Menahicu 'l-Bahs fi 'l-Fikri 'l-İslâmî ve 'l-Fikri 'l-Hadîs*. Beyrut, Daru'r-Râtib el-Câmi'iyye, 1997.
- el-Cebertî, Abdurrahmân. *'Acâ'ibu 'l-Âsâr fi 't-Terâcim ve 'l-Ahbâr*. Kahire, Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1997.
- el-Hamîdî, Abdurrahmân. "Âliyyâtu'l-Kıra'ati fi 'ş-Şi 'ri 'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir", *Mecelletu Âfâk Sekâfiyye*. sy.89, Şam, Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-'Âmme es-Sûriyye li'l-Kitâb, 2010.
- el-Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru 'l-Edeb*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1969.
- el-Kîlânî, Muhammed Seyyid. *el-Edebu 'l-Mısri fi Zilli 'l-Hukmi 'l-'Usmânî*. Kahire: Dâru'l-Fercânî, ty.
- el-Muhîbbî, Muhammed Emîn b. Fadlullâh b. Muhîbbiddîn b. Muhammed. *Hulâsatu 'l-Eser*. Beyrut: Daru Sâdir, 2010.

- es-Sebbâğ, Leylâ. “*Me ‘âlimu ‘l-Hayâti ‘l-Fikriyye fi ‘l-Vilâyâti ‘l-‘Arabiyye fi ‘l- ‘Asri ‘l- ‘Usmânî-Dimne ‘d-Devleti ‘l- ‘Usmâniyye Târih ve Hadâra*”, Doktora tezi, Trc. Sâlih Sa‘ dâvî, Menşûrâtı Merkezi İRCİCA, 1999.
- es-Sehâvî, Muhammed b. ‘Abdirrahmân Şemsuddîn, *ed-Dav‘u ‘l-Lâmi‘ li-Ehli ‘l-Karni ‘t-Tâsi‘*. Beyrut, Dâru ‘l-Cil, 1992.
- eş-Şiştâvî, Muhammed. *Mutenezzehâti ‘l-Kâhira fi ‘l- ‘Asrayni ‘l-Memlûkî ve ‘l- ‘Usmânî*. Kahire: Dâru ‘l-Âfâki ‘l-‘Arabiyye, 1999.
- et-Tûhî, Nebîl es-Seyyid. *Sa ‘ûdu Mısr fi ‘Ahdî ‘l-Hamleti ‘l-Faransiyye 1798-1801*. Kahire: el-Hey‘etu ‘l-Mısrıyyeti ‘l-‘Âmme li ‘l-Kitâb, 1997.
- Eymen Ebu ‘r-Rûs. *Nâbulûn Bûnâbart*. Kahire, Mektebetu İbn Sînâ li ‘n-Neşr ve ‘t-Tevzî‘, 2013.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târihu ‘l-Edebi ‘l-‘Arabî*. Kahire: Dâru Nahdati Mısr li ‘t-Tibâ‘ati ve ‘n-Neşr, ty.
- Ferac, Muhammed. *en-Nidâlu ‘ş-Şa ‘bî Dıdda ‘l-Hamleti ‘l-Faransiyye*. İskenderiye: Dâru ‘l-Kavmiyye li ‘t-Tibâ‘a ve ‘n-Neşr, ty.
- Guy Burak, *en-Neş‘etu ‘s-Sâniye li ‘l-Fıkhî ‘l-İslâmî el-Mezhebu ‘l-Haneffî fi Fecri ‘l-İmbarâturiyyeti ‘l-‘Usmâniyye*. Trc. Ahmed Mahmûd ve Usâme Şeffî‘, Merkezu Nemâ‘ li ‘l-Buhûs ve ‘d-Dirâsât, 2017.
- Halîm İbrâhîm. *Târihu ‘d-Devleti ‘l-Usmâniyyeti ‘l-‘Aliyye*. Beyrut: Muessesetu ‘l-Kutubi ‘s-Sekâfiyye, 1988.
- Hamûdîn, ‘Alî. “el-Edebu ‘l-‘Arabiyyi ‘l-Mu‘âsır-Melâmih ve Kadâyâ”, *Mecelletu Kısmi ‘l-Edeb ve ‘l-Luğati ‘l-‘Arabiyye*. Câmî‘atu Kâsdî Merbâh, Vurkla.
- Harb, Muhammed. *el-‘Usmâniyyûn fi ‘t-Târih ve ‘l-Hadâra*. Kahire: el-Merkezu ‘l-Mısrî li ‘d-Dirâsâti ‘l-‘Usmâniyye ve Buhûsi ‘l-‘Âlemi ‘t-Turkî, 1994.
- Hidî, Nuruddîn. “Sultatu ‘l-Luğa ve Sultatu ‘ş-Şi‘r ‘inde ‘n-Nakkâd ve ‘ş-Şu‘arâ‘i ‘n-Nakkâdi ‘r-Ruvvâd fi ‘l-‘Asri ‘l-Hadîs”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî‘atu Mentouri Kulliyetu ‘l-Âdâb, Kasantîne, 2007.
- Lane, Edward William. *İncilîzî fi Mısr*. Trc. Fâtîme Mahcûb. Kahire: Dâru ‘t-Tahrîr, 1957.
- Ortaylı, İlber, *İ‘âdetu İstikşâfi ‘l-‘Usmâniyyîn*, Trc. Bessâm Şeyhâ. Beyrut: ed-Dâru ‘l-‘Arabiyye li ‘l-‘Ulûm Nâşirûn, 2012.
- Ömer, Musa Paşa. *Târihu ‘l-Edebi ‘l-‘Arabî fi ‘l-‘Asri ‘l-‘Usmânî*, Şam. Dâru ‘l-Fikri ‘l-Mu‘âsır, 1989.
- Sahrâvî, Abdusselâm. “Mevlidu ‘l-Hadâseti ‘l-‘Arabiyye fi ‘l-Edebi ‘l-Mu‘âsır”, *Mecelletu ‘l-‘Ulûmi ‘l-İnsâniyye*. sy.20, Câmî‘atu Mentouri Kasantîne.
- Şeyhû, Rızkullâh b. Yûsuf b. ‘Abdilmesîh b. Ya‘kûb, *Târihu ‘l-Âdâbi ‘l-‘Arabî fi ‘l-Karni ‘t-Tâsi‘ ‘Aşera ve ‘r-Rubu ‘i ‘l-Evvel mine ‘l-Karni ‘l-‘İşrîn*. Beyrut: Dâru ‘l-Meşrik, ty.



Sahîh-i Buhârî'nin Eksiksiz En Eski Nüshasının Şeyh Alî el-Bistâmî (Musannifek) Eliyle İstanbul'a Getirildiğine Dâir Bazı Şüpheler

Ümit Karaver

XV. asrında Timurlu/Osmanlı dünyasının önemli şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in (ö. 875/1470) hayatı ile ilgili bilgilere¹ dair elimizdeki en önemli kaynak müellifin kendisinin kaleme aldığı, *Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı Farsça eseridir. Müellifin devlet ricâline nasihatlerini içeren eser, vezir Mahmud Paşa'ya ithâf edilmiş, 12 Cemâziyelevvel 861 (7 Nisan 1457) Perşembe günü Edirne'de tamamlanmıştır. Musannifek eserinde; kendisinden, ailesinden, hocalarından, yolculuklarından ve eserlerinden söz etmiştir.

XVI. asırda Taşköprîzâde (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinde, Musannifek'in *Tuhfetül-vüzerâ*'sının otobiyografisi ile ilgili bölümünü² alıntılamaş ve bazı eklemeler yapmıştır. Musannifek'e dair bilgilerimiz büyük ölçüde Taşköprîzâde'nin bu eserine dayanmaktadır. Taşköprîzâde'den sonra Mehmed Mecdî Efendi (ö. 999/1591) *Hadâiku's-Şekâik* adlı eserinde, Cenâbi Efendi, (ö. 999/1590) *Târih-i Cenâbi*'sinde, Hoca Sadeddin Efendi (ö. 1008/1599) *Tâcü't-tevârih*'inde benzer bilgileri tekrar etmişlerdir.

Hiç şüphesiz Taşköprîzâde'nin kendi döneminin imkânlarıyla hazırladığı bu kıymetli eser son derece merkezi bir yerde durmaktadır. Öte yandan Osmanlı ulemasının biyografilerinin verildiği bu eserde Musannifek ile ilgili kaynağı belirtilmeyen bazı rivâyetler de bulunmaktadır. Örneğin Musannifek'in ağzından aktarılan: “*Acem ülkesinde bir şeyhle karşılaştığı, aralarında bir tartışma geçtiği, şeyhin kendisine: 'Yanımda biraz edepsizlik*

1 Musannifek'in hayatı ve eserleri ile ilgili bk. Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atik' Serhi (Tahkik ve Tahli)* (İstanbul: Kitâbi, 2019), 51-98.

2 Alıntılanan bölüm için bk. Musannifek, Şeyh Alî b. Muhammed el-Bistâmî, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, no. 1342 (Müellif Hattı), vr. 102^a-105^a.

* Sorumlu Yazar: Ümit Karaver (Dr.), T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye.
E-posta: umitkaraver@hotmail.com ORCID: 0000-0003-0908-8638
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0069>

ettin, bunun karşılığı olarak Allah kulağına ağırlık versin, erkek evladın olmasın, neslin kalmasın!’ diye beddua ettiği, bu beddua mucebince kulaklarının ağır işitmeye başladığı, sağır olduğu, erkek evladının olmadığı, iki kız çocuğu olduğu” şeklinde kaynağı belli olmayan bir rivâyet Taşköprîzâde’den itibaren kayıtlara geçmiştir.³ Oysa Musannifek, kırkıncıdan sonra erkek çocuk sahibi olmuştur. Musannifek, *Hidâye* şerhinin zahriyesinde oğlu Muhammed b. Şeyh Alî b. Mecciddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî’nin⁴ doğum tarihini “29 Safer 845 (19 Temmuz 1441) Çarşamba kuşluk vakti” şeklinde kendi el yazısıyla kaydetmiştir.⁵ Bu durum, Taşköprîzâde’nin *Şekâik*’inde yer alan ve kaynağı belli olmayan bu bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini göstermektedir.

Çağdaş dönemde gördüğümüz bir diğer sorun ise *Şekâik*’in neşirlerindeki hatalardan kaynaklı yeni tarihî kurgulardır. Bunun en tipik örneği Musannifek’in Konya’dan Bursa’ya geldiği ve burada Sultaniye Medresesi’nde hocalık yaptığı, bu sırada öğrencileri arasında Taşköprîzâde’nin babası Mustafa Efendi’nin olduğu iddiasıdır. Oysa Bursa Sultaniye Medresesi’nde hocalık yapan kişi Musannifek değil Muhyiddin Derviş Muhammed b. Hızır Şah’tır. *Şekâik*’in Ahmet Subhi Furat tarafından 1405/1985 senesinde İstanbul’da yapılan tahkikli neşrinde yer alan bir baskı hatasından kaynaklanan bu karışıklığa⁶ Reşat Öngören 2003 yılında yayımlanan *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler* adlı eserinde dikkat çekmişti.⁷ Öngören’in Musannifek’le ilgili *Şekâik*’teki baskı hatasını tespit etmesine rağmen, başta Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi “Musannifek” maddesi⁸ olmak üzere pek çok çalışmada bu hata tekrar edilegelmiştir. Muhtemelen Taşköprîzâde gibi bir

3 Taşköprîzâde, Ebü’l-Hayr İsmâuddîn Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî ‘ulemâi’d-Devleti’l-‘Osmâniyye* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1395/1975), 102; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü’l-Tevârih* (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279), II: 494.

4 Musannifek, *Şerhu’l-Hidâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 1965 (Müellif Hattı) zahriye.

5 Bk. Musannifek, *Şerhu’l-Hidâye*, zahriye:

تاریخ ولادت فرزند اعز ارجمند محمد بن شیخ علی البسطامی در بهترین وقتی از اوقات و شریفترین ساعتی از ساعاتی روز چهارشنبه وقت چاشت سلخ صفر من خمس أربعین وثمانمانه.

Bu bilgidan beni haberdar eden ve Farsça ibareyi okumamda yardımcı olan, kadim dostum Seyyed Mohammad Taghi Hosseini’ye müteşekkirim.

6 Karşılaştırma için bk. Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî ‘ulemâi’d-devleti’l-‘Osmâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no. 835M, vr. 53^b-54^a; a.mlf., *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî ‘ulemâi’d-devleti’l-‘Osmâniyye*, thk: Ahmed Subhi Furat, (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985), 167; a.mlf., *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî ‘ulemâi’d-devleti’l-‘Osmâniyye* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1395/1975), 103.

7 Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 160 (673 numaralı dipnot): “Burada baskı hatası sebebiyle Derviş Mehmed’e ait bilgiler 168. sayfadan başlayıp 167. sayfada devam etmekte ve 169’da son bulmaktadır.” Krş. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, 168-167.

8 M. Kâmil Yaşaroğlu, “Musannifek” *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 239.

otoriteye güvenen araştırmacılar bu bilgilerin kesinliği konusunda şüphe duymayarak benzer ifadeleri tekrar etmiş ve tahkik yolunu tercih etmemişlerdir.

Ülkemizin güzide kurumlarından Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı ve İslam Araştırmalar Merkezi'nin ortak çalışması sonucu *Sahih-i Buhârî*'nin eksiksiz en eski tarihli nüshasının tıpkıbasımı 2018 yılında İstanbul'da yapıldı ve ilim dünyasının istifadesine sunuldu.⁹ Muhammed Mücîr el-Hatîb ve Arafat Aydın'ın inceleme yazılarıyla kamuoyuna sunulan bu eserin özellikle inceleme kısmının Musannifek ile ilgili bölümlerinde yukarıda zikrettiğimiz hataların tekrar edildiği ve bazı kesin olmayan bilgilerin kesin bilgiler olarak sunulduğu görülmektedir.

Biz çalışmamızda elimizden geldiği kadar Musannifek'in bizzat kendi kayıtlarından hareketle, tıpkıbasımı yapılan nüshanın inceleme kısmında yer alan musannifle ilgili bilgileri değerlendirerek tashih edilmiş bilgileri zikredeceğiz. Ardından konu ile ilgili bazı soru ve sorunları gündeme getireceğiz.

***Sahih-i Buhârî* Neşrindeki Musannifek'in Hayatına Dair Bilgilerin Değerlendirilmesi**

İlgili neşirde *Sahih-i Buhârî*'nin Murad Molla Kütüphanesi no. 577'deki nüshasının Musannifek ile ilgili temel iddiası nüshanın müellif eliyle vakfedildiği ve Endülüs-Mısır-İstanbul üçgeninin son ayağı olan İstanbul'a yine Musannifek tarafından getirildiğidir. Biz eserde dile getirilen iddiaları alıntıladıktan sonra değerlendirmesini yapacağız.

1. “*Musannifek, Mahmud Paşa'nın davetiyle İstanbul'a gelmiştir.*”¹⁰

Sultan Şahruh'un danışmanlığını¹¹ yapan ve muhtemelen diplomatik misyonlu görevler sebebiyle 840'lı yılların¹² başından itibaren Anadolu'ya pek çok defa gelip

9 *el-Câmi 'u's-Sahihu'l-Müsnedü'l-Muhtasar Min Hadisi Rasülillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahih-i Buhârî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), Tıpkıbasım, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı, (inceleme-fihrist), inceleme: Muhammed Mücîr el-Hatîb, Arafat Aydın.

10 *Sahih-i Buhârî*, tıpkıbasım, 1: 68.

11 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 2611, (müellif hattı) vr. 145^a:
في قراياغ تبريز في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة حين كنت ملازما بمجلس السلطان الأعظم شاه رخ سلطان - أنار الله برهانه واليسه بفضلله عفوه وغفرانه - وكنت إذن واحدا من أصحاب مجلسه العالي ليلا ونهارا، ومحرما له في جميع أموره سرا وجهارا.

12 Musannifek'in 843/1439'da Konya'da; 845/1442 senesinde Bursa'da olduğuna dair bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih no. 386, (zahriye):

من كتب الفقير إلى الله الغني شيخ علي بن مجد الدين الشاهرودي ختم الله حاله بالحسنى بمقام قونية روم في جمادى الأولى لسنة ثلاث أربعين وثمانمائة.

Bk. ez-Zeydânî Mazharuddîn Hüseyin b. Mahmud, *el-Mefâtiḥ fi Halli'l-Mesâbih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 5360, vr. 128^b-129^a:

لكاتبه شيخ علي البسطامي بمقام برسه روم في شعبان سنة خمس أربعين وثمانمائة.

giden Musannifek, Şâhrüh'un ölümüyle beraber yeni bir himâye arayışına girmiştir. 849-856/1445-1452 seneleri arasında yaklaşık yedi yıl Konya'da kalmıştır.¹³ 856 Zilhicce'sinde (Aralık 1452) hac farızasını yerine getirmiş¹⁴ olan Musannifek, Ramazan 858'de (Ağustos-Eylül 1454) tekrar Konya Meram'a¹⁵ gelmiş ve iki yıl daha burada kalmıştır.¹⁶ Görebildiğimiz kadarıyla arada kesintiler olmakla beraber Musannifek'in, 855-860/1451-1456 seneleri arasında Konya'da kaldığı anlaşılmaktadır.

Muhtemelen 860'ların başında Osmanlı hizmetine giren müellif, 861 yılında (7 Nisan 1457) Edirne'ye¹⁷ yerleşmiştir. Yaklaşık 5 yıl Edirne'de kalan¹⁸ müellif, 867 senesinin Receb ayında (Mart/Nisan 1463) Edirne'den Sultan Fâtih'in Bosna Seferine katılmıştır.¹⁹ 868/1464 senesinde tekrar Edirne'de olduğunu tahmin ettiğimiz²⁰ Musannifek, 870 senesinde Hayrabolu'dadır.²¹ Ardından tekrar Edirne'de gördüğümüz Musannifek 875 senesine²² kadar Edirne'de kalmıştır. Zikrettiğimiz bu kısa zaman örgüsünden de görüleceği üzere on yıla yakın Konya ve on beş yıla

-
- 13 Beğavî Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud, *Mesâbihu's-Sünne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 1186, (vikâye).
- 14 Musannifek'in Kâbe-i Muazzama'yı ziyaret tarihine dair kayıt için bk. Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *el-Muhammediye fi'l-tefsîr fi tefsiri'l-Fâtîha (Kitâbü'ş-Şifâ)*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. 261, (Mukaddime).
- 15 Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 5004 (Müellif Hattı), vr. 725^b-726^a.
- 16 Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 393 (Müstensih: Musannifek, Konya, 860), vr. 247^b-248^a.
- 17 Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Tuhfetü'l-vüzera*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2855, vr. 142^b.
- 18 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, vr. 203^a.
- 19 Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 1439'da yer alan İbn Hacib'in *Muhtasarü'l-Münteha* isimli eserinin nüshası Musannifek'in temellükdür. Bu nüsha Musannifek tarafından okunmuş, notlar alınmış ve vakfedilmiştir. Nüshanın 100^b sayfasında Musannifek'in hattıyla kayıtlı olan notta:
در تاریخ سنه سبع وستين در ماه رجب از ادرنه به لشکر رفته شد.
867 Receb ayında (Mart/Nisan 1463) Edirne'den askerle birlikte çıkıldığına dair bir ifade bulunmaktadır. Bu tarih Bosna seferine çıkışının tarihi olabilir.
- 20 İbn Hâcib Cemaleddîn Osman b. Ömer, *Muhtasarü İbn Hâcib fi usûli'l-fikh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, no. 169 (Müstensih: Yahya b. Muhammed), vr. 120^a. Musannifek'in yeğeni ve talebesi Yahya b. Muhammed, 868 senesinin Ramazan ayı sonlarında (Haziran 1464) İbn Hacib'in muhtasarını, 10 Zilhicce 869/ 3 Ağustos 1465 tarihinde "Dirâmü's-Sakt" adlı eseri Fatih Sultan Mehmed'in mutalaası için Edirne'de istinsah etmiştir. Musannifek'in yeğenini yanından ayırmadığı dikkate alınırsa Musannifek'in bu tarihlerde Edirne'de olma ihtimali vardır.
- 21 Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye*, vr. 45^b.
- 22 İbn Esir Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed, *Câmiu'l-usûl min ehâdisi'r-rasul*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 722, (zahriye).

yakın Edirne'de kalan Musannifek'in, Şahrûd, Bistâm, Herat, Karabağ, Tebriz, Meram, Larende, Bursa, Ebher, Erzincan,²³ Tokat, Dımaşk, Mekke, Medine, Hayrabolu ve Bosna'ya seyahatleri dikkate alındığında İstanbul'a da gelmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak Musannifek'in İstanbul'a geldiğine dair bir bilgiye kendi kayıtlarından hareketle henüz ulaşılamamıştır.

Taşköprüzâde'den itibaren kayıtlara geçen Musannifek'in Mahmud Paşa'nın davetiyle İstanbul'a geldiğine dair rivâyetin kaynağı bilinmemektedir. Müellifin günümüze ulaşan notlarından hareketle bu rivâyet henüz doğrulanamamıştır.

2. “*Musannifek eserlerini İstanbul Kütüphanelerine veya Sahn-ı Semân medreselerine vakfetmiştir.*”²⁴ “*Musannifek bu medreselere kitap bağışlayanlardandır ve Sahn-ı Semân medreselerine bağışladığı kitaplardan biri de bugün tıpkıbasımına muvaffak olduğumuz Sahîh-i Buhârî nüshasıdır.*”²⁵

Musannifek'in eserlerini Sahn-ı Semân (Semâniye) medreselerine vakfettiğine dair rivâyet, muhtemelen Mecdî'nin (ö. 999/1591) *Hadâikü 'ş-Şekâik* adlı eserinin kenar notundaki: “*Mervidir ki Mevlana Musannifek Hazretleri mâlik olduğu kitaplarını sahn müderrislerine vakfedip mütalaasını anlara tansis ve tahsis eyledi.*” şeklindeki kaynağı belli olmayan bir rivâyete dayanmaktadır.²⁶ Yukarıda alıntılanan cümlenin içerisindeki “*sahn müderrisleri*” bazı araştırmacılar tarafından “*sahn medreseleri*” diye de okunmuştur.

Musannifek'in eserlerini İstanbul Kütüphanelerine veya Sahn-ı Semân (Semaniye) medreselerine vakfettiğine dair Musannifek'in bizzat kendisinden günümüze ulaşan bir kayda henüz rastlanmamıştır. Müellifin günümüze ulaşan vakıf kayıtlarında “*bu kitâbı ulemâya ve fudalâya vakfettim*” ifadesi geçmekte, Sahn-ı Semân (Semaniye) medreselerine dair bir ibare bulunmamaktadır. Örneğin Musannifek, 871 Receb/1467 Şubat ayında Edirne'de satın aldığı *Câmiu's-Sahîh/Sahîh-i Buhârî*'nin birinci cildini 873/1468 senesinde şu ifadelerde vakfetmiştir:

“*Kerîm olan Allah'ın lütfunu, rızasını, mağfiretini umarak, ben -vakfeden fakir Şeyh Alî b. Mecdiddîn el-Bistâmî- 873 senesinde bu mübarek kitabı ulemaya ve*

23 Musannifek'in Erzincan seferi için bk. Hâce Parsa Muhammed b. Muhammed, *Faslu'l-Hitâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih no. 2753, vr. 4^a:

نزول كاتب ببلدة أرنجان در وقت توجه بروم در كره هشتم بیست و هشتم جماد الآخر سنة ثمان أربعين وثمانمائة حرره الفقير شيخ علي البسطامي...

24 *Sahîh-i Buhârî*, tıpkıbasım, 1: 68.

25 *Sahîh-i Buhârî*, tıpkıbasım, 1: 70.

26 Bk. Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku 'ş-Şekâik*, Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Numâniyye (İstanbul: y.y., 1409/1989) haz. Abdülkadir Özcan, I, 187 (hâmiş).

fudalaya sahîh şerî‘ bir vakıfla vakfettim.”²⁷

Musannifek, Sultan Fâtih’e sunmak üzere yazdığı Fâtîha sûresinin bir müsveddesini 864/1460 senesinde yani ölümünden on bir sene evvel Edirne’de vakfetmiştir.²⁸ Sahn-ı Semân (Semaniye) Medresesi’nin yapımının 875/1470 senesinde tamamlandığı,²⁹ müellifin bu tarihten çok önce eserlerini vakfetmeye başladığı dikkate alınır, eserlerini Edirne’de ulemâya ve fudalâya vakfeden Musannifek’in nüshaları daha sonra Sahn-ı Semân (Semaniye) kütüphanesine nakledilmiş olabilir. Dolayısıyla “*Musannifek eserlerini İstanbul Kütüphanelerine veya Sahn-ı Semân Medreselerine vakfetmiştir.*” şeklinde kesin bir yargıda bulunmak elimizdeki bilgiler ışığında mümkün görünmemektedir.

3. “*Musannifek eliyle Sahn-ı Semân medreselerine vakfedilmesinden kısa bir süre sonra kütüphanenin hafız-ı kütübü tarafından çıkarılan envanter defterinde Musannifek’in vakfettiği kitapların listesi verilmiş...*”³⁰

Yukarıda Musannifek’in eserlerini Sahn-ı Semân medreselerine vakfettiğine dair bir kayıt olmadığından söz ettik. Ayrıca nüshanın kısa bir süre sonra kütüphanenin envanter defterine kaydedildiği iddiası da tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Zikri geçen envanter defteri Hacı Hasanzâde’nin (ö. 979/1572) Sahn-ı Semân (Semâniye) medresesinde görevli iken 21 Rabiulahir 968/9 Mart 1561 tarihinde³¹ hazırladığı şu an Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559’da (tıpkı basım eserin inceleme kısmında numara hataen 0559 olarak yazılmış) bulunan defterdir. Yani Musannifek’in vefatından doksan üç sene sonra hazırlanmıştır.

Osmanlılardaki kütüphaneler üzerine yaptığı önemli araştırmaları ile bilinen İsmail E. Erünsal’ın ilk olarak varlığından söz ettiği, XV. ve XVI. yüzyıla ait dört adet envanter defteri bulunmaktadır. Bunlar, şuan Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde bulunan 907-918/1501-1512 seneleri arasında Muhammed b. Ali el-Fenârî’nin (ö.

27 el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1092, zahriye:

وقف هذا الكتاب المبارك على العلماء والفضلاء وفقاً صحيحاً شرعياً ابتغاء لوجه الله الكريم وطلباً لغفرانه ورضوانه وأنا الواقف الفقير شيخ علي بن مجد الدين البسطامي في تاريخ سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة.

28 Bk. Musannifek, *Mülteka’l-bahreyn/Kütübü’ş-Şifâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 636 (zahriye).

29 İsmail E. Erünsal, “*Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 106.

30 *Sahîh-i Buhârî*, tıpkıbasım, 1: 68.

31 Hacı Hasan-zâde, Fâtih Kütüphanesi Katalogu, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559 (kapak). Kesin tarihin tesbitinde yardımından dolayı Said Kayacı’ya minnettarım.

929/1522-23) hazırladığı defter;³² Fenârî'nin defterini hazırlanırken kullandığı şu an nerede olduğu bilinmeyen asıl defter “*Defter-i Atik*” ve Hacı Mehmed'in (Molla Arab) defteri;³³ son olarak yukarıda zikrettiğimiz Hacı Hasan-zâde'nin (ö. 979/1572) hazırladığı defterdir.³⁴

Musannifek'in vakfettiği eserlerin zahriyelerinin çoğunda ve Murad Molla Kütüphanesi, no. 577 nüshasında “حرره الفقير محمد بن علي الفناري” Muhammed b. Ali el-Fenârî imzasıyla varak sayıları kaydedilmiştir. Muhtemelen Muhammed b. Ali el-Fenârî teftiş görevi sırasında eserlerin varaklarını saymış ve kaydetmiştir. Ayrıca Başbakanlık arşivinde bulunan Fenârî'nin hazırladığı defterde Murad Molla Kütüphanesi no. 577 nüshası, Hacı Hasan-zâde'nin kaydettiği şekilde kayıtlıdır.³⁵ Zira Hacı Hasan-zâde defterini hazırlarken Fenârî'nin defterinden istifade etmiş oradaki bilgileri aynen aktarmıştır. Fenârî'nin vefat tarihi dikkate alınıp, Musannifek'ten takriben 30 veya 40 sene sonra bu defteri hazırladığı düşünülürse, Fenârî üzerinden de nüshanın kısa bir süre sonra kütüphanenin envanter defterine kaydedildiğini söylemek mümkün görünmemektedir.³⁶

Sahn-ı Semân medreselerindeki kitapların kaydedildiği en erken tarihli *Defter-i Atik*'e ve Hacı Mehmed'in defterine henüz ulaşamadığından bu nüshanın mezkûr iki defterde kayıtlı olup olmadığını bilemiyoruz. İki deftere ulaşılması durumunda nüsha ile ilgili daha sağlıklı yorumlar mümkün olacaktır. Söz gelimi aşağıda tartışılacak olan, nüshanın içindeki iki eserin ne zaman birleştirildiği, Musannifek'ten ne kadar bir zaman sonra bu birleştirmenin yapıldığı gibi sorulara cevap verilebilecektir.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Fenârî'nin nüshayı defterine kaydettiği tarih dikkate alınırsa, Musannifek'in ölümü ile Fenârî'nin arasında takriben 30-40 senelik bir zaman diliminde nüshanın durumuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır.

32 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Defterî Haremeyn Muhasebesi Sultan Fatih Evkâfi Kalemî Defterleri (Bâb-ı Defterî Haremeyn)*, 21941-B. Bkz. Erünsal, “Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik”, 417-419.

33 Hacı Hasan-zâde, Fâtih Kütüphanesi Katalogu, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559, “Mukaddime”; Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 418.

34 Hacı Hasan-zâde, Fâtih Kütüphanesi Katalogu, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559, “Mukaddime”. Erünsal, “*Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*”, 420.

35 Bâb-ı Defterî Haremeyn, 43^b

36 Musannifek'in şu an Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt no. 701'de bulunan, kendi telifi ve hattı olan *Keşşâf*/haşiyesi iki envanter defterinde de kayıtlı değildir. Bk. *Beyazıt Devlet Kütüphanesi Yazma Eser Adı Kataloğu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 1990), I, 93^b. Katalog bilgisini benimle paylaşan dostum Teymour Morel'e minnettarım. Ayrıca nüshayı görme konusundaki ısrarımı karşılıksız bırakmayan Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi müdürü Salih Şahin'e teşekkür ediyorum.

Dolayısıyla ilgili neşirde zikredilen, nüshanın kısa bir süre sonra kütüphanenin envanter defterine kaydedildiği bilgisine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

Bazı Soru ve Sorunlar

Murad Molla, no. 577’de birlikte ciltlenmiş eserlerden biri Abdülazîz Buhari’ye ait olan *et-Tahkik* adlı eseri; ikinci eser ise neşri yapılan *Sahih-i Buhârî* adlı kitaptır. Abdülazîz Buhârî’nin *et-Tahkik* adlı eserinin zahriyesinde Musannifek’in el yazısıyla 847 yılına ait temellük kaydı ve mührü bulunmaktadır. Bu iki eserin ne zaman, nasıl ve neden bir araya getirildiğine dair bir bilimiz bulunmamaktadır.

Nüshanın vikayesinde yer alan “*Bu kitap Mevla merhum Musannifek’in kitaplıkta hapsedilmemek şartıyla ehline vakfidır*”³⁷ şeklindeki yazı, müellifin kendi hattıyla yazdığı eserlerle karşılaştırıldığında anlaşılacağı üzere Musannifek’e ait değildir ve bu yazının kim tarafından ne zaman yazıldığı belli değildir. Bunun ötesinde “*Bu kitap*” ifadesiyle *et-Tahkik*’in mi yoksa *Sahih-i Buhârî*’nin mi kastedildiği de belli değildir. Buna rağmen tıpkıbasımı yapılan eserin girişinde muhtemelen nüshanın Musannifek’e aidiyetini delillendirmek üzere kime ait olduğu ne zaman yazıldığı bilinmeyen bu ifadeler yer almaktadır.³⁸

Zahriyesinde nüshanın Musannifek’e aidiyetini kesin olarak gösteren müellifin el yazısının, mührünün ve kenar notlarının olduğu *et-Tahkik* nüshası tıpkıbasımı yapılan eserde muhtemelen envanter defterinde kayıtlı olmadığı gerekçesiyle yer almamıştır. Nüshanın Musannifek’e ait olduğunun birinci el belgesi niteliğindeki zahriye sayfasının neden çıkarıldığı ve yerine vikâye yaprağında kime ait olduğu bilinmeyen bir ibarenin niçin konulduğu cevaplanması gereken bir sorudur.

İlk sekiz varakta bulunan Musannifek’e ait kenar notlarından hareketle Musannifek tarafından okunduğu anlaşılan *et-Tahkik* nüshasının sonundaki reddadesinden devamının olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca dikkatli bir gözle bakıldığında ilk sekiz varığın üzerinde bulunan ve muhtemelen rutubet ve nemden kaynaklı izler *Sahih-i Buhârî* nüshasında bulunmamaktadır.

Sahih-i Buhârî nüshasının içerisinde bulunan (94^b, 95^a, 258^b, 259^a) “وقف”/ vakf yazıları Musannifek’e ait değildir. Muhtemelen Hafız-ı Kütüpler tarafından yazılmıştır. Fatih koleksiyonunda bulunan Musannifek’e ait olmayan nüshaların üzerinde de bu kayıt bulunmaktadır.³⁹

37 Yazının Arapçası şöyledir:

«هذا الكتاب وقف المولى المرحوم مصنفك لمن هو أهله بشرط أن لا يحبس في الخزانة.»

38 *Sahih-i Buhârî*, tıpkıbasım, vikâye.

39 Benzer bir kaydın olduğu nüsha için bk. Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr ve hadâiku’l-eberr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1344, vr. 1^b-2^a; 247^b-248^a.

Musannifek'in temellüğü olan *Câmiü's-Sahîh/Sahîh-i Buhârî*'nin dört nüshası şu an Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1089, 1090, 1091 ve 1092'de bulunmaktadır. Mezkûr nüshalar Musannifek tarafından okunmuş, notlandırılmış ve 873/1468 tarihinde muhtemelen Edirne'de vakfedilmiştir. Oysa Murad Molla Kütüphanesi, no. 577'de bulunan *Câmiü's-Sahîh/Sahîh-i Buhârî*'nin (tıpkıbasımı yapılan kısmın) nüshasının üzerinde Musannifek'e ait herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Bu bilgiler ışığında iki eserin ne zaman birleştirildiği, nasıl ve hangi yolla İstanbul'a geldiği, Musannifek tarafından vakfedilip edilmediği gibi sorulara dair henüz kesin bilgilere ulaşılamamıştır.

Sonuç

Musannifek'e dair bilgilerimiz büyük ölçüde Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik* adlı eserine dayanmaktadır. Taşköprizâde, Musannifek'in *Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserinde kendi otobiyografisini verdiği kısmı alıntılamış, ayrıca kaynağı belli olmayan bir takım rivâyetleri de eklemiştir. Bu rivâyetlerin büyük kısmı sorundur. Tıpkıbasımı yapılan nüshanın inceleme kısmının Musannifek ile ilgili bölümleri de bu ve benzer tahkik edilmemiş rivâyetlere dayanmaktadır.

Yaşam serüvenine Bistâm'ın Şahrûd köyünde başlayan Musannifek'in; Herat, Karabağ, Tebriz, Meram, Larende, Bursa, Ebher, Erzincan, Tokat, Dımaşk, Mekke, Medine, Hayrabolu ve Bosna'ya seyahatlerinin olduğunu biliyoruz. Yaşamının büyük bir kısmını Konya ve Edirne'de geçiren Musannifek'in İstanbul'a geldiğine dair henüz kesin bir bilgiye rastlanmamıştır.

Musannifek'in eserlerini İstanbul Kütüphanelerine veya Sahn-ı Semân medreselerine vakfettiğine dair de kendine ait bir kayıt yoktur. Kendisine ait vakıf kayıtlarında müellif eserlerini ulemâya ve fudalâya vakfettiği görülmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de birlikte ciltlenmiş eserlerden biri Abdülazîz Buhârî'ye ait olan *et-Tahkik* adlı eseri; ikinci eser ise *Sahîh-i Buhârî* adlı kitaptır. Abdülazîz Buhârî'nin *et-Tahkik* adlı eserinin zahriyesinde Musannifek'e ait temellük kaydı ve mühür bulunmaktadır. Bu iki eserin ne zaman, nasıl ve neden bir araya getirildiği soruları henüz cevaplanabilmiş değildir. Aynı numarada bulunan *Sahîh-i Buhârî*'nin (tıpkıbasımı yapılan kısmın) nüshasının üzerinde ise Musannifek'e ait herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Musannifek'in temellüğü olan *Câmiü's-sahîh/Sahîh-i Buhârî*'nin dört nüshası (dört cilt) şu an Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1089, 1090, 1091 ve 1092'de bulunmaktadır. Mezkûr nüshalar Musannifek tarafından okunmuş, notlandırılmış

ve 873/1468 senesinde vakfedilmiştir. Ancak benzer durum tıpkıbasımı yapılan Murad Molla no. 577 nüshası için söz konusu değildir.

Tıpkıbasımı yapılan nüshanın inceleme kısmındaki Musannifek'in İstanbul'a geldiği, eserlerini Sahn-ı Semân medreselerine vakfettiği iddiaları ikinci el kaynak rivayetlere dayanmaktadır ve müellifin kendi kayıtlarından hareketle şu ana kadar doğrulanamamıştır. Buradan hareketle Murad Molla nüshasının da Musannifek tarafından İstanbul'a getirildiği ve vakfedildiği iddiasını doğrulayacak bir kayıt bulunmamaktadır.

İlgili neşirde Musannifek ile ilgili kesin bilgiye dayanmayan konularda “*Eser Musannifek eliyle vakfedilmiştir*”, “*eser Musannifek eliyle İstanbul'a gelmiştir*” gibi kesin yargı cümleleri yerine, ihtimal içeren cümleler kurulması daha isabetli ve mevcut kayıtlara uygun olurdu. Henüz kesinlik kazanmamış hipotetik (zannî) bilgilerin kesin bilgi şeklinde sunulmasının konu üzerinde yapılacak yeni araştırmaların önünü kapatması muhtemeldir. Bu da özellikle tarihi araştırmaları gerektiren çalışmalarda, mevcut bilgilerin sunumunda daha titiz ve özenli olmayı gerektirmektedir.

Kaynakça/References

- Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr ve hadâiku'l-ebzar*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1344.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Defteri Haremeyn Muhasebesi Sultan Fatih Evkâfi Kalemi Defterleri* (Bâb-ı Defteri Haremeyn), 21941-B.
- Beğavî Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud. *Mesâbîhu's-Sünne*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 1186.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-Sahîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 1092.
- el-Câmi'u's-Sahîhu'l-Müsnedü'l-Muhtasar Min Hadîsi Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem, Sahîh-i Buhârî*. Tıpkıbasım, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, no. 577'de Kayıtlı Nüshanın Tıpkıbasımı, (inceleme-fihrist), inceleme: Muhammed Mücîr el-Hatîb, Arafat Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Erünsal, İsmail E.. “*Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*.” İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Hâce Parsa Muhammed b. Muhammed. *Faslu'l-Hitâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih no. 2753.
- Hacı Hasan-zâde. *Fâtih Kütüphanesi Katalogu*. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü'î-Tevârih*. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279.
- İbn Esir Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl min ehâdisi'r-rasul*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 722.
- İbn Hâcib Cemaeddîn Osman b. Ömer. *Muhtasaru İbn Hâcib fî usûli'l-fıkh*. (Müstensih: Yahya b. Muhammed), Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, no. 169.
- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atik' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: Kitâbi, 2019.

- Mehmed Mecdî Efendi. *Hadâiku 'ş-Şekâik. Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Numâniyye*, haz. Abdülkadir Özcan İstanbul: y.y., 1409/1989.
- Musannifek, Şeyh Alî b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî. *el-Muhammediye fi 'l-tefsir fi tefsiri 'l-Fâtiha (Kitâbü 'ş-Şifâ)*. Beyazıd Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. 261.
- Musannifek. *Hallü 'r-rumûz ve keşfu 'l-kunûz*. (Müellif Hattı) Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 2611.
- Musannifek. *Mülteka 'l-bahreyn/Kitâbü 'ş-Şifâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 636.
- Musannifek. *Şerhu 'l-Hidâye*. (Müellif Hattı) Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 1965.
- Musannifek. *Şerhu 'l-Lübâb*. (Müellif Hattı), Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 5004.
- Musannifek. *Tuhfetü 'l-vüzerâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2855.
- Musannifek. *Tuhfetü 'l-vüzerâ*. (Müellif Hattı) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, no. 1342.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Taşköprizâde. Ebû'l-Hayr İsmâuddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku 'n-Nu 'mâniyye fi 'ulemâi 'd-devleti 'l-'Osmâniyye*, : Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no. 835M.
- Taşköprizâde. *eş-Şekâiku 'n-Nu 'mâniyye fi 'ulemâi 'd-Devleti 'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1395/1975.
- Taşköprizâde. *eş-Şekâiku 'n-Nu 'mâniyye fi 'ulemâi 'd-devleti 'l-'Osmâniyye*. thk: Ahmed Subhi Furat, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Musannifek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXI (İstanbul 2006) s. 239-240.
- Zemaşerî. Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki 'l-tenzil*, (Müstensih: Musannifek, Konya, 860) : Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 393.
- Zemaşerî. *el-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih no. 386.
- Zeydânî, Mazharuddîn Hüseyin b. Mahmud. *el-Mefâtiḥ fi Halli 'l-Mesâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 5360.



İzmirli İsmail Hakkı'nın Şia'nın Hadis Anlayışına Hadis Tarihi İsimli Eserinde Yer Vermesi Üzerine

Nilüfer Kalkan Yorulmaz

Hadis tarihi dersleri ve bu konudaki literatür Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte gelişme göstermeye başlayan modern sayılabilecek hususları barındırmaktadır. Özellikle 1924 yılında medreselerin kaldırılması ve Dârülfünun bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasıyla ders isimlerinin hadis tarihi, fıkıh tarihi, tasavvuf tarihi diye değiştirildiği¹ ve böylece konuyla ilgili literatürün oluşmaya başladığı söylenebilir. İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946) *Hadis Tarihi* isimli eseri literatürün ilk örneği olmasının yanı sıra özellikle Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları arasında Şia'yı hadis tarihi içine dahil ederek ele alan ilk eser olması bakımından oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca araştırmamızda ele alacağımız *Hadis Tarihi* kitabının Şia ile ilgili bu bölümünün, sonraki dönemlerde ülkemizde Şia'nın hadis anlayışıyla ilgili yapılan çalışmaların başlangıç noktalarından biri haline geldiği de görülmektedir. Bu durum da eserin özellikle Şia bölümünün mahiyeti ve yazılma sebeplerinin neler olduğu hususunda okuyucuda bir merak uyandırmaktadır.

Bölümün mahiyeti ve eserde yer alma sebeplerine değinilecek olan bu çalışmada öncelikle eserin genel muhtevası hakkında bilgi verilecektir. Böylece İzmirli'nin Şia konusunu incelemesinin eserin kurgusu ile bağlantısı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından İzmirli'nin İmâmiyye Şia'sını ele alış yöntemi değerlendirilerek, konuya yaklaşım tarzının ne olduğu, sadece tasviri bir anlatım benimseyip benimsemediği veya eleştirel bir yaklaşımının olup olmadığı sorgulanacaktır. Zira şayet İzmirli, Şia ile ilgili eleştirel bir tutum sergiliyorsa onların görüşlerini çürütmek adına böyle bir başlığı eserine aldığı söylenebilir. Aksi düşünüldüğünde ise Şia'ya bir değer atfetmesi sebebiyle bu konunun eserde yer bulduğu

1 Ekmeleddin İhsanoğlu, “İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi,” 8-10; Emre Dölen, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Darulfünun'da İlahiyat Öğretimi”, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 106-109.

* **Sorumlu Yazar:** Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölüm, İstanbul, Türkiye. E-posta: nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-6191-8072
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0068>

iddiası da ortaya atılabilir. Bunun tespit edilebilmesi için öncelikle İzmirli'nin ilmi birikiminin meseleye etkisi araştırılmalı, ardından ilmi etkenler dışında konuyla ilgili siyasi veya sosyal bir etkinin olup olmadığı sorgulanmalıdır. Böylece İzmirli'nin gelenekten farklı olarak böyle bir başlığa yer verme sebepleri, bazı ihtimallerle birlikte açıklanabilir.

1924-1926 yılları arasında İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi hadis ve hadis tarihi hocası yapmış olan İzmirli İsmail Hakkı'nın bu derslerde vermiş olduğu notlar İbrahim Hatiboğlu tarafından *Hadis Tarihi* başlığı ile tenkitli olarak neşredilmiştir.² Çalışmamızda esas alacağımız bu neşirde İzmirli'nin konuya ilimler tasnifiyle başladığı görülmektedir. Hadis ilminin ilimler tasnifindeki yerini anlattıktan sonra, önce Kur'an'ın sonra hadislerin cem'i konularını ele almaktadır. Hadis tarihine dair konuların ardından hadis ıstılahları ile ilgili bir bölüm açan İzmirli, bu bölüme muhaddislerin ünvanları ile başlamakta, yaygınlık derecesi açısından hadisler (mütevâtir, azîz, garîb, meşhur, müstefiz), sıhhat açısından hadisler (sahih, hasen, zayıf), zayıf hadisin seneddeki inkıta'dan kaynaklanan kısımları (muallak, mürsel, mu'dal, munkatı', müdelles), ravideki ta'n sebebiyle zayıf hadisler (metrûk, münker, muallel, meçhûl, mübde'ti', seyyiu'l-hıfz, muzdarib, musahhaf ve muharref vb.), merfû', müsned, âli isnad, nâzil isnad, müdebbec, büyüklerin küçüklerden rivâyeti, küçüklerin büyüklerden rivâyeti, sâbık ve lâhık, mühmel ve mübhem, müselsel, hadis edâ sigaları, müttefik ve müfterik, mu'telif ve muhtelif, müteşâbih, ma'rûf, mahzûf, şâz, mütâbe'ât, şevâhid ve i'tibar, cerh ta'dil, âdâbu's-şeyh ve't-tâlib, edebu'l-implâ ve'l-istimplâ, nâsîh ve mensûh, muhtelifu'l-hadis, uydurma hadislere dair meseleler gibi pek çok hadis usulü konusunda yer vermektedir. Dolayısıyla Dârülfünun İlahiyat Fakültesindeki derslerin ismi her ne kadar hadis ve hadis tarihi olsa da bu kapsam dahilinde usul konularının da oldukça kapsamlı bir şekilde işlendiği görülmektedir.

Verdiği usul bilgilerinin ardından tekrar hadis tarihi alanına dönen İzmirli konuya "İmâmiyye Şia'sının Hadis Tarihi" ile başlamaktadır.³ Ardından hadis kaynaklarından câmi'ler, sünenler, derleme ve seçme nitelikli hadis eserleri, müsnedler, müstahrecler, belirli konulardaki kitaplar, hadis cüzleri, şuyûha hâs hadis kitapları, bir hadisin bütün tariklerini toplayan kitaplar, belirli isnatlardan gelen hadislere dair kitaplar, mu'cemler, tabakat kitapları, rical kitapları, uydurma

2 İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dârulhadis, 2002), 1-319.

3 İzmirli, *Hadis Tarihi*, s. 225.

hadislere dair eserler⁴, nâsîh ve mensûh kitapları, kudsî hadislere, müselsel hadislere, mürsel hadislere, ilelu'l-hadise, garîbu'l-hadise, müşkilü'l-hadise dair kitaplar, emâlî kitapları, etraf kitapları, zevâid ve esânid kitapları diye hadis ilmiyle ilgili önemli oranda literatür tanıtımı yapıldığı görülmektedir.⁵

Konuyla ilişkinin kurulabilmesi adına İzmirli'nin Şia dışında başka bir ekol, grup veya mezhebin hadis anlayışlarına eserinde yer vermediği söylenebilir. Nitekim Şia konusuna, hadis usulü konularından sonra sünni hadis literatürüne geçmeden önce değindiği görülmektedir. Şayet İzmirli, Hâriciye, Mutezile gibi bazı mezheplerin görüşlerine de eserinde yer veriyor ve bu mezheplerin hadis anlayışlarını açıklıyor olsaydı, Şia'ya eserde neden yer verdiğinin sorgulanmasının da bir önemi kalmayacaktı. Zira eserin genel karakteristiği çerçevesinde İzmirli'nin Şia konusuna temasının sebebi ortaya konulmuş olacaktı. Ancak bu durumda böyle bir başlığın ele alınmasını kitabın kendi yöntemi ve bütünlüğü içerisinde değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir.

Eserin Şia bölümü ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde ise müellifin, Şiî anlayışa göre hadisin tanımı ve mahiyeti, haber-i vahid'in ne olduğu ve delil değeri, Şiî ulemanın kimler olduğu ve eserleri hakkında hem teknik hem de biyografik bilgiler aktardığı görülmektedir.⁶ Bunu yaparken ise bölüme ciddi bir eleştiriyle başladığı söylenebilir. Zira bu kısımda İzmirli, Şia'nın isnadda mahir olmadığını, mutassıl olan sahih isnadlarla aktarımda bulunmadıklarını aksine munkatı' isnadlara sahip olduklarını, eslâftan geleni hemen kabul ettiklerini, sahih ve zayıfı ayıramadıklarını, ilim ehli tarafından metrûk ve kezzâb olarak addedilen Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ (ö. 157/774) ve Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö. 204/819) gibi kişilere

4 İzmirli İsmail Hakkı eserinde bu bölümü oldukça geniş bir şekilde ele almış ancak bu konuyla ilgili ayrı bir eser telif edeceğini belirtmiştir. (İzmirli, *Hadis Tarihi*, 146) İbrahim Hatiboğlu konuyla ilgili 338. dipnotta İzmirli'nin *Mevzû 'ât* isimli bir eseri olup olmadığını bilmediklerini ifade etmektedir. (İzmirli, *Hadis Tarihi*, 146) Ali Duman ise 2008 yılında kaleme aldığı "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh" isimli makalesinde İzmirli'nin mevzu hadisler ile ilgili basılmamış olan eserinin 106 varak olup SKİİHB, 357, 297 ve 3-9435 numaralarda bulunduğunu belirtmektedir. (Ali Duman, "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh," *Bilimname* 14, no. 1 (2008): 63.) Yazarın belirtmiş olduğu "SKİİHB" kısaltmasını Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı bölümü diye anlamaktayız. Kütüphanede yapmış olduğumuz araştırmalar ve kütüphane yetkilileri ile görüşmelerimiz sonucunda yukarıda verilen 3 farklı numaradan "297" numarasının kütüphane tasnif sisteminde İslami ilimler demek olduğunu, "3-9435" numarasındaki 3'ün hadis ilmüne 9435'in ise Türkçe bir esere işaret ettiğini öğrendik. Geriye kalan 357 numarası ise ancak bahsi geçen eserin numarası olabilir niteliktedir. Ancak Kütüphane'de bu numarada *Miškâtu'l-mesâbih* isimli başka bir eserin kayıtlı olduğu görülmektedir.

5 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 235-303.

6 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 225-235; Ahmet Yücel, "Hadis İlminde 'Tarih' Anlayışı ve 'Hadis Tarihi' Yazıcılığı," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, no. 21 (2013): 284.

itibar ettiklerini, ahbarîlerden ve ma'sûm imamlardan gelen bilgilere sorgulama yapmadan güvendiklerini belirtir.⁷ Bunlara ilaveten Şia'nın da kendi içerisinde fırkaları olduğunu ve fırkalar nezdinde de ihtilafların bulunduğunu söyler⁸ ve yer yer Şia'nın kendi içerisindeki çelişkilerine de atıf yapar.⁹

Görüldüğü üzere İzmirli eserinde sadece Şia ile ilgili tasviri bir anlatım benimsememekte bunun yanında Şia'nın hadis anlayışı ile ilgili eleştirilerini de zikretmektedir. Bu eleştiriler bağlamında İzmirli'nin eserinde Şia'ya yer verme sebebinin onların görüşlerini eleştirmek olduğu söylenebilir. Ancak İzmirli'nin eserinde böyle bir başlık açmasının Şia'ya bir değer atfetmek anlamı taşıdığı yukarıda da söylendiği üzere düşünülebilir. Zira İzmirli'nin bu konuyu eserine alarak hadis ilmindeki geleneğin dışına çıkmasını sadece eleştirel bir tavrını ortaya koymak istemesi diye okumak çok isabetli olmayacaktır. Konuya böyle bir açıdan bakıldığında, her ne kadar kendisi eleştirel bir yaklaşım sergilemiş olsa da onları var kabul etmesinin ve eserinde onların isimlerine, eserlerine ve görüşlerine yer vermesinin başka sebepleri olabileceği de akla gelmektedir. Bu sebeple çalışmanın ilerleyen kısmında İzmirli'nin bu başlığı açma sebepleri biraz daha tarihi bir perspektifle incelenmeye çalışılacak ve konunun muhtemel ilmi ve siyasi yönleri üzerinde durulacaktır.

Öncelikle İzmirli İsmail Hakkı'nın ilmi birikiminin bu bölümün yazılmasında önemli rol oynadığını söylemek gerekmektedir. Nitekim pek çok alanda olduğu gibi mezhepler tarihi alanında da eserleri olan İzmirli'nin özellikle *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme* isimli eseri pek çok özelliğinin yanında Şia'nın da ayrıntılı olarak ele alındığı bir eserdir.¹⁰ Dolayısıyla İzmirli'nin kelam ve özellikle mezhepler tarihi alanındaki çalışmalarının bir neticesi olarak Şia hadis anlayışına eserinde yer vermiş olduğu dile getirilebilir. Ancak bir mezhepler tarihi eseri yazan İzmirli'nin diğer mezheplerin hadis anlayışlarına eserinde neden yer vermediği sorusu bu durumda hala cevapsız kalmaktadır.

Siyasi açıdan ise Osmanlı-İran ilişkilerinin sürekli inişli çıkışlı bir çizgide devam ettiği görülmektedir. Ancak özellikle 19. yüzyılda Osmanlı-İran ilişkileri yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde Şii ulemaya ve halka dostça yaklaşılması,

7 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 225.

8 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 229-230.

9 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 228.

10 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelam ve'l-hikme* (Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336), 170-199. Eser'in Şia bölümüyle ilgili olarak mufassal ve doyurucu bilgiler ifade ettiği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. (bkz. Avni İlhan, "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları," *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, 24-25 Kasım 1995, ed. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğu (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 75.

Şîilerle evliliklerin serbest bırakılması¹¹ gibi uygulamalara şahit olunmaktadır.¹² İki ülke arasındaki bu yakınlaşmanın temelinde batıda Panislamizm ismi verilen ittihâd-ı İslam hareketinin yer aldığı söylenebilir. İttihâd-ı İslam hareketi bölünmüş İslam coğrafyasının İslam birliği adı altında mezhep ve ırk ayrımı gözetmeksizin birleştirilmesi anlamını taşımaktadır.¹³ Bu hareketle, özellikle II. Abdülhamid döneminde başlayan hilafet tartışmaları ve hilafetin meşruiyetinin sorgulanmasına karşın tüm İslam birliğini sağlayarak Osmanlı halifesinin otoritesini koruması amaçlanmaktadır. Bu akımın siyasi temellerinin yanında ilmi temelleri de bulunmaktadır. Özellikle akımın modernist diye tanımlanabilecek kısmını oluşturan Cemaleddin Afgânî¹⁴ başta olmak üzere Namık Kemal¹⁵ ve İzmirli İsmail Hakkı'nın isimlerinin bu hareket ile birlikte geçiyor olması konumuz açısından önem arz etmektedir.

İttihâd-ı İslam hareketinin önemli bir temsilcisi olan İzmirli İsmail Hakkı¹⁶ İslamiyet'in Müslümanlar için bir milliyeti ifade ettiğini ve böyle bir milliyetçiliğin

-
- 11 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Devlet Arşivleri (BAO), Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR.HMŞ.İŞO), 8-11.
 - 12 Cemil Hakyemez, *Sünni-Şii İttifakı* (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014), 162.
 - 13 Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni Şii İttifakı*, 141-177; N. Rahman Farooqi, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century," *Islamic Culture* 57, no. 4 (Ekim 1983); Hülya Küçük Sevil, "İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık hareketi (1908-1914)" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005); Hülya Küçük, "II. Abdülhamit Dönemi Pan-İslamist Hareketler (Sırat-ı Müstakim ve Sebülür-Reşad Mecmualarına göre)" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996); İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I-II* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014); Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yılların 'İslam Birliği' Hareketi (1876-1878)" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988.)
 - 14 Cemaleddin Afgânî'nin konuyla ilgili yaklaşımı için bkz. Nikki R. Keddie, "The Pan Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II," *Middle Eastern Studies* 3, no. 1 (1966): 54-60; Hatice Yenitürk, "'Islamic Unity' (İttihad-i İslam) and Its Conceptual History with a Special Focus on the Young Turk Press Before 1908" (Doktora Tezi, Universitat Wien, 2016), 110-112.
 - 15 Namık Kemal'in İttihâd-ı İslam ile ilgili makalesi için bkz. Namık Kemal, "İttihad-ı İslam," *İbret Gazetesi*, 27 Haziran, 1872.
 - 16 İttihad-ı İslam hareketinin yayılma politikalarından biri de tarikatlar aracılığıyla bu siyaseti diğer Müslüman ülkelere taşımaktır. Özellikle Şâzelî ve Rıfâî tarikatlarının bu meselede önemli bir rol üstlendiği görülmektedir (bkz. Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yılların 'İslam Birliği' Hareketi (1876-1878)*). İzmirli İsmail Hakkı'nın da Şâzelî tarikatı ile ilişki içinde bulunduğu ve bu tarikattan Hüseyin el-Ezherî'den icazet aldığı bilinmektedir. Bu durum da onun bu fikre yakın duruşunun sebepleri arasında kabul edilebilir. (Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23:535.)

altında birleşen İslam dünyasının önemli bir güç ifade edeceğini savunmaktadır.¹⁷ Nitekim *Sebîlu'r-reşâd* dergisinde çıkan yazıları bu durumu açıkça göstermektedir. Ubeydullah Afgânî tarafından ortaya atılan kavm-i cedîd fikrini eleştirdiği yazısında kendisinin ittihad-ı İslam vurgusuna açıkça rastlanmaktadır. Nitekim Ubeydullah Afgânî kavm-i cedîd anlayışıyla Türkçülüğü ön planda tutmakta ve İslam birliği fikrine karşı bir duruş sergilemektedir.¹⁸ İzmirli İsmail Hakkı ise *Sebîlu'r-reşâd* dergisinde yayınlanan “Müdâfât-ı Diniyye” isimli yazısında Ubeydullah Afgânî’yi şu ifadelerle eleştirmektedir:

“Biz kendi fikrini din namına gösteren, (وَلَا تَتَّقُوا...) nazm-ı celiline, (مَنْ سَلِمَ مِنَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ) hadis-i şerifine aslâ kulak asmayan, ilm-i dîni sarıkta arayıp feste bulamayacak derecede kûteh-bîn [ileriye göremeyen] olan bir kimseye karşı müdâfaada bulunduk.”¹⁹

Yukarıda zikredilen tüm bu bilgiler ışığında İzmirli’nin ittihad-ı İslam hareketini savunduğu ve bu sebeple devlet politikasıyla da uyumlu olarak²⁰ Müslüman olan tüm mezhep ve ırkları birleştirici bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Özellikle Arapların Osmanlı himayesinde birleştirilmesi ve İran ile yakınlaşma hareketleri olarak kendini gösteren bu politika neticesinde İzmirli İsmail Hakkı’nın da *Hadis Tarihi* isimli eserinde Şia için ayrı bir yer açmış olması ihtimal dahilinde bulunmaktadır. Nitekim Cumhuriyet dönemine gelindiğinde de özellikle I. Dünya savaşı sırasında İran ile ittifak meselesi²¹ ve Cumhuriyetin ilanından hemen önceki yıllarda (1920-1923) İran ile olan yakın ilişkiler²² de bu tezi destekler mahiyettedir.

Dolayısıyla tüm bunlar değerlendirildiğinde İzmirli’nin eserinde bu başlığı açmasını sadece ilmi sebepler üzerinden okumak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim siyâk-sibâk ilişkisi bakımından Şia ile ilgili bölümün eserde konumlandırıldığı yer öncesi ve sonrası ile bir bütünlük oluşturmamaktadır. Ayrıca İzmirli’nin mezhepler

17 Adnan Bülent Baloğlu, “İzmirli İsmail Hakkı’nın ‘Yeni İlm-i Kelam Anlayışı’,” *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, 24-25 Kasım 1995*, ed. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 93.

18 Mehmet Coğ, “Ubeydullah Afgânî Örneğinde Milliyetçiliğin Bir Din Adamındaki Yansımaları,” *Turkish Studies* 10/9 (2015): 145-152.

19 İzmirli İsmail Hakkı, “Müdâfâ-i Diniyye,” *Sebîlu'r-reşâd Dergisi* 11, no. 280, 1324.

20 Nitekim İzmirli İsmail Hakkı’nın devlet politikalarına muhalif bir tavrının olmadığı getirildiği devlet görevlerinden de anlaşılmaktadır. (Ali Birinci, “İzmirli İsmail Hakkı”, 23: 535.

21 Ö. Kürşad Karacaçıl, “I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nin İran’la İttifak Kurma Arayışları”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 36 (Güz 2014): s. 36, 95-116.

22 Barış Cin, *Türkiye-İran İlişkileri (1923-1938)* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi 2006), 45-52.

tarihine dair diğer eserlerindeki birikimini buraya yansıtmış olabileceği yönündeki argüman da İzmirli'nin başka mezheplerin hadis anlayışlarını eserine almaması sebebiyle zayıflamaktadır. Son olarak meselenin ilmi boyutundan ziyade İzmirli'nin ittihâd-ı İslâm hareketi çerçevesindeki fikri ve siyasi altyapısı ile ilgili olma ihtimali biraz daha güçlü durmaktadır. Bununla birlikte İzmirli'nin eserinde hem Şia'nın hadis anlayışına yer vermesi hem de onları eleştiren bir tutum sergilemesi kendi içerisinde bir tenakuza düştüğü izlenimini uyandırabilir. Ancak onun aslında ittihâd-ı İslâm'ı savunmakla Şia'nın var oluşuyla ilgili herhangi bir problem yaşamadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra özellikle ittihâd-ı İslâm hareketi düşünüldüğünde birbirinin varlığından rahatsız olmayan farklı mezheplerin özellikle ilmi konularda birbirlerini eleştirme hususunda herhangi bir kaygı taşımadıkları da bu minvalde söylenebilir.

Kaynakça/References

- Baloğlu, Adnan Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelam Anlayışı.'" *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, 24-25 Kasım 1995*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı." Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Duman, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh." *Bilimname* 14, no.1 (2008): 63.
- İlhan, Avni. "İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları." *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, 24-25 Kasım 1995*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Cin, Barış. "Türkiye-İran İlişkileri (1923-1938)." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi 2006.
- Hakyemez, Cemil. *Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Çetinsaya, Gökhan. "II. Abdulhamid Döneminin İlk Yılların 'İslam Birliği' Hareketi (1876-1878)." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988.
- Yenitürk, Hatice. "'Islamic Unity' (İttihad-i İslam) and Its Conceptual History with a Special Focus on the Young Turk Press Before 1908." Doktora Tezi, Univesitat Wien, 2016.
- Küçük Sevil, Hülya. "İttihat ve Terakki döneminde İslamcılık hareketi (1908-1914)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Küçük, Hülya. "II. Abdülhamit dönemi Pan-İslamist hareketler (Sırat-ı Müstakim ve Sebilür-Reşad Mecmualarına göre)." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I-II*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Müdâfâ-i Diniyye." *Sebilü'r-reşâd Dergisi* 11, no. 280 (1324): 308.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Hadis Tarihi*. nşr: İbrahim Hatipoğlu. İstanbul: Dârulhadis 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-kelam ve'l-hikme*. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.
- Çoğ, Mehmet. "Ubeydullah Afgânî Örneğinde Milliyetçiliğin Bir Din Adamındaki Yansımaları." *Turkish Studies* 10, no. 9 (2015): 145-152.
- Farooqi, N. Rahman. "Pan-Islamism in the Nineteenth Century." *Islamic Culture* 57, no. 4 (Ekim, 1983).
- Kemal, Namık. "İttihad-ı İslâm." *İbret Gazetesi*, 27 Haziran, 1872.

- Keddie, Nikki R. "The Pan Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II." *Middle Eastern Studies* 3, n. 1 (1966): 54-60.
- Karacagil, Ö. Kürşad. "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin İran'la İttifak Kurma Arayışları." *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 36 (Güz 2014): 36, 95-116.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi." *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Darulfünun'da İlahiyat Öğretimi." *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Yücel, Ahmet. "Hadis İlminde 'Tarih' Anlayışı ve 'Hadis Tarihi' Yazıcılığı." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, no. 21 (2013): 271-302.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Kitap Değerlendirmesi: Wilkinson, Taraneh Rosanna. *Dialectical Encounters: Contemporary Turkish Muslim Thought in Dialogue.* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), s. 269, ISBN: 978-1-4744-4153-7

Adem Irmak¹

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri ilahiyat sahasındaki araştırmalar birtakım zorluklara ve kırımlara rağmen üniversitede var oldu. Bu yazı Türkiye'de dini düşüncenin ve teolojinin akademik olarak nasıl ele alındığını, bir yanı Batılı, diğer yanı Doğulu modern Türk ilahiyatçısının durumunu ve Türk İslam düşüncesiyle Batı teolojisi arasında kurulmakta olan diyalogu tartışan Taraneh R. Wilkinson'ın *Dialectical Encounters: Contemporary Turkish Muslim Thought in Dialogue* adlı eserini tanıtmayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Eser Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinin genel durumuyla bu kurumların batıdaki teoloji çalışmalarıyla kurmaya çalıştıkları diyalogu Türk ilahiyat camiasının iki önemli ismi üzerinden tartışır. Bunlardan biri Din Felsefesi sahasının üretken kalemlerinden Recep Alpyağıl, diğeri ise Kelam'a dair önemli çalışmaları tanınan Şaban Ali Düzgün'dür.

Eser, her bölümü iki başlıktan oluşan 4 ana başlık, kaynakça ve indeksten müteşekkildir.

“Giriş: Türk Müslüman “Teoloji” ve Türkiye’de Din” başlıklı bölümde Wilkinson, Türk Müslüman teolojisi isimlendirmesiyle Türkiye’deki İlahiyat fakültelerindeki akademik çabayı ve ilahiyat fakültelerini kastettiğini belirtir. Yazar, İlahiyat fakültelerindeki çalışmaların modernizmle birlikte Batı Hristiyan teolojisi için de sorun olan “otorite, ateizm, kuşkuculuk, dini çoğulculuk” gibi meseleler üzerine yoğunlaştığının farkındadır. (s. 3)

Wilkinson'ın bu çalışması Türk ilahiyatının son yirmi yılına yoğunlaşmaktadır. Yazara göre Türk ilahiyatındaki akademik çabanın değerinin tam anlaşılabilmesi, öncelikle Batı'daki felsefi ve dini düşünceye dair hasılanın farkında olunmasına bağlıdır. Bunun

¹ Sorumlu Yazar: Adem Irmak (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ademirmak@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-3610-4525

Atf: Irmak, Adem. “Dialectical Encounters: Contemporary Turkish Muslim Thought in Dialogue.” Taraneh Rosanna Wilkinson'ın *Dialectical Encounters: Contemporary Turkish Muslim Thought in Dialogue* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 549–556. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0066>

yanı sıra yerel pek çok unsur da ilahiyat çalışmalarında önemli bir rol oynar. İlahiyata yönelik araştırmalarda Türk ilahiyatının Batı, klasik İslam ve Türk-Osmanlı düşünce geleneklerinin sentezi olduğu gerçeğinin dikkate alınması gerekir. Bu, hem otoritenin ‘kim’liği hem de ilahiyatçının kimlerle, nasıl bir diyalog kurduğuyla ilgilidir. (s. 14-17)

Giriş bölümünün “Kökler ve Otoriteler: Diğer Otoriteler Işığında Yenilikçi ve Ankara Paradigmalarını Yeniden Konumlandırmak” isimli başlığında Wilkinson, kendinden önce Türk ilahiyatı üzerine araştırmaları olan Felix Körner ve Philip C. Dorroll’un çalışmalarını değerlendirerek kendi pozisyonunu kurmaya çalışır. Bu iki ismin Türk ilahiyatçıları -modernizm karşısındaki tavırlarına göre- yenilikçi veya modernist olarak sınıflandırmasını indirgemeci yaklaşımın bir sonucu gören yazar, daha nitelikli ve kullanışlı bir tasnifin ilahiyatçıların entelektüel otorite karşısındaki tavırlarını da dikkate alan üçlü bir şemayla mümkün olduğuna inanır. Wilkinson, bu üçlü diyalektik şemayı, politik ve seküler bir bağlamdan ziyade Türk akademisindeki çalışmalara kaynaklık eden (b)ilim havzalarına göre kurgulamıştır. Yazarın bu şeması Türk ilahiyat akademisinin Batılı teolojik kaynakları, klasik ve modern Arap-İslam kaynakları ve Türk-Osmanlı kaynaklarından beslenen üçlü bir sac ayağına sahiptir (s. 5). Bu arada kendisinden önceki çalışmaların Türkçe bilmeyen okuyucu açısından oldukça ehemmiyetli olduğunu belirten yazar, bu iki isim dışında Avrupa ve Amerika’da bu konuyu ele alan pek fazla çalışmaya rastlanmadığını da söyler. (s. 29)

“Diyalektik Süreklilikte Birey ve Otorite” adlı bölümün ilk başlığı “Kurucu Metinler Açısından Alpyağıl Örneği”dir. Modernizm ve Batılılaşmanın ürettiği sorunlarla karşılaşan Türk ilahiyatının bu durumla baş etmesinin yolu, bunlarla kuracağı ilişkiyi kurucu metinler ve otorite bağlamında yeniden düşünmesidir. Modern ilahiyatçının kavram haritasını oluştururken kaynaklardaki farklılıktan ötürü otantiklik meselesiyle karşılaştığını düşünen Wilkinson, bunu Alpyağıl üzerinden çözümlenmeye çalışır. Wilkinson’a göre, Alpyağıl otantik din felsefesi arayışındadır ve o eski dikotomilere takılmak yerine farklı kurucu metinleri kullanarak yeni bir din felsefesi önerir. Ona göre Alpyağıl, Türk Müslüman kurucu metinleriyle sürekliliği devam ettiren ve bunu geleceğe taşıma kaygısı olan otantik/sahici felsefenin bireysel düzlemdeki imkanına inanmaktadır. (s. 66-67)

Wilkinson Alpyağıl’ın temel argümanının “Avrupa ve İngilizce konuşulan dünya, felsefe yaparken dini kökenleriyle hareket edilebiliyorsa Türkiye’de benzeri bir çaba neden olmasın?” sorusu olduğunu söyler. Alpyağıl’a göre otantiklik anda yaşayan, geçmişle bağları olan geleceği de yaratıcı bir şekilde kurma potansiyeli olan bir terimdir. (s. 71) Bu anlamıyla otantiklik kavramının köklerle doğrudan

bir ilişkisi söz konusudur. Oysa bugünkü din felsefesi disiplini köken itibariyle daha çok Batılıdır. Alpyağıl ise daha sahici bir din felsefesi talebinin Osmanlı ve İslam kaynaklarını etkin kullanmayı öncelemesi gerektiğini düşünmektedir. (s. 72) Wilkinson'a göre Alpyağıl bunu yaparken Batılı kaynakları göz ardı etmez. (s. 73) Alpyağıl'ın oryantalizm ve bazı başka gerekçelerle Osmanlı'da bir felsefe geleneğinin olmadığını düşünen Türk ilim adamlarına karşı çıktığı husus, onların doğru sorular sor(a)mamasıdır. "Osmanlı'da otantik bir felsefe var mıydı?" sorusu yerine "Osmanlı hangi türden bir felsefe eyleminde bulundu?" sorusu üzerine düşünülmelidir. (s. 74) Şayet bu soru odak kabul edilirse yeni cevaplar bulunabilir ve 'gelen-ek'e eklenmekten bahsedilebilir.

Wilkinson, Türkiye'de otantik felsefe arayışında olan Alpyağıl'ın Ricoeur gibi Batılı bir felsefeciyi tercih etmesini ayrıca tartışmaktadır. Ona göre Alpyağıl'ın kurgusu oldukça anlamlıdır, zira Ricoeur'e göre bir meselede felsefi düşünmek, aynı zamanda o meseleyi dini düşünmektir. Ricoeur'ün felsefe, hermönetik ve teoloji arasında kaldırdığı duvarlar veya kurduğu köprüler, Alpyağıl'a göre din felsefesince de yapılabilir. (s. 75) Türk düşünce dünyasındaki krizi ve kırılmayı aşmak için Alpyağıl, otantik bir felsefenin ihtiyacı olan yeni konular ve yeni ufuklar arayışındadır. Bunlara Türk felsefecisini ulaştıracak olansa kurucu metinlerle alakalı kapsayıcı bakış açısına sahip ve hasılasında bulunan kapsamlı ve zengin kaynakların farkında olmasıdır.

Wilkinson, Türkiye'de felsefe yapma iddiasındaki kimi isimlerin dini kaynakların felsefe eyleminde kullanımına ilişkin çifte standart geliştirdiğini belirten Alpyağıl'ın bunun üstesinden gelebilmek için "abese irca" yöntemini kullandığını söyler. Batı felsefecilerinin Yahudi-Hıristiyan geleneğini halen kaynak olarak kullanmalarına karşın Türkiye'deki dini literatürü ihmal eden tavrın varlığını devam ettirmesini tuhaf bulan Alpyağıl, "sırf dini kaynakları kullanıyorlar diye Aquinas, Augustine, İbn-i Arabi, İbn-i Sina gibi isimlerin çabasına felsefe demeyecek miyiz?" sorusunu sorar. Ona göre sahici felsefe yapmanın yolu esas itibariyle dinden geçer. Felsefe yapmanın metoduna ise felsefeci karar vermelidir. (s. 77-78) Bu anlamda Alpyağıl'ın bir felsefeci olarak yaptığı şey; *ya... ya da...* şeklindeki dikotomiden uzak durmak ve *hem... hem de...* şeklinde, indirgemeci olmadan ve farklı olasılıklara açık düşündürmektir. (s. 79) Bu da beraberinde hem dindarca hem de felsefi düşünebilen bireyin düşünsel eylemine yol açacaktır. Bu şekilde kendi kökenleriyle barışık, şimdiki doğru kurgulayan ve geleceğe dair yeni bir felsefi yaklaşım sunabilecek otantik felsefenin mümkün olduğu görülecektir. Bu bağlamda felsefecinin içerisinden çıktığı tarih, anlatı, yaklaşım ve dilin onun felsefe yapış tarzını belirlediği dahi söylenebilir. Türk felsefesinin içerisine girdiği kriz ve yaşadığı kırılma aynı zamanda onun daha sahici bir felsefe yapmasının imkanını da içerisinde barındırmaktadır.

Alpyağıl bunu Ricouer gibi zıt kutupları bir araya getiren kişiyi örnekleyerek yapar. (s. 81)

Bu bölümün ardından Wilkinson, Alpyağıl üzerine yaptığı çalışmaya onun Türk/ Osmanlı felsefesinin kurucu metinlerinin otantikliğini pratikte nasıl gösterdiğine ilişkin vaadiyle devam eder. Bu bölümün “Tazammunlar ve Bireyin Rolü” başlığında yazar, “otantik”in çağrıştırdığı kavramlar olan anlatı, tarih ve geçmişle kurulan *hipoleptik süreklilik*ten kastın ne olduğu ve kapsayıcı kurucu metinlerin neyi zorunlu kıldığını tartışmaktadır. Wilkinson, Alpyağıl’ın çabasını “restorasyon, entegrasyon ve yeniden anlatı” olarak görür. (s. 93) Wilkinson, ancak yetkili ve hipoleptik uyanıklığa sahip bireyin Türkiye’ye miras kalan entelektüel otoritenin karmaşık kurucu metinlerinin sebep olduğu kaosa cevap bulabileceğini ileri sürer. Alpyağıl ise bu anlamda, hem farklı ilim havzalarının Türk ilahiyatı içerisinde diyalektik karşılaşmaya girebileceğine olan inancından, hem de kurucu metinlerin otoritesinin halihazırda canlılığı devam ettiren geleneğe sağladığı imkanlara dair farkındalığından ötürü bu kitap için seçilmiş iyi bir örnektir.

Kitabın ikinci bölümü olan “Yetkilendirmenin Teolojik Antropolojisi”, “Özgürlük Dini Açısından Düzgün’ün Örnek Olay Oluşu” ve “Beşerî Faillik, Sorumluluk ve Tevhit” alt başlıklarından oluşur. Bu bölümün ilk başlığında daha ziyade bireysel düzlemde otorite meselesini ele alacağını belirten Wilkinson, Düzgün’ün teolojik antropoloji tezini kendi iddiasını sınanmak için kullanır. Ona göre Düzgün, tıpkı Alpyağıl gibi birden fazla ilmi havzadan beslenir. İslam ve Batı, din ve sekülerlik, gelenek ve modernizm gibi ikili ayrımlardan ziyade bireysel failliği olumlayan ve tanımlayan biridir. (s. 127) Bu bölümde Wilkinson Düzgün’ün temel tezlerini, onun modernizm karşısındaki tutumunu ve teolojik antropolojisini tartışırken, Batı ve Osmanlı-Türk kaynaklarının yanı sıra İran ve Hint coğrafyasından da beslendiğini ve temelde Avrupa Aydınlanmasının temin ettiği değerler ve kavramlarla konuştuğunu belirtir. (s. 129) Kendisini evrenselci olarak tanımlayan Düzgün’ün insanın fitrat, akıl ve doğru dini arayışından dolayı -bireyin sorumluluğu bağlamında- İslami ve Aydınlanmacı değerlerin uyumundan bahsettiğini söyler. Birey, kendisinde bulunan vicdan, akıl, fitrat ve sağduyu sayesinde ilahi olanı, doğal ve evrensel değerleri keşfedebilir. Din ise bu evrensel ilke ve değerleri toplumlara hatırlatmak ve bu çerçevede toplumu yeniden kurmayı arzular. Wilkinson için Düzgün’ün din tanımı ve dine biçtiği rol oldukça ‘modern’dir. Ancak modern kavramlarla konuşan Düzgün için farklı modernlik tanımları vardır; günümüz Batı modernliği, insanlığı homojenleştirme arzusunda olan tehlikeli bir modernliktir. Batı modernizminin dayatmalarından kurtulmanın yolu, bireyin dini otoritesi üzerine vurgu yapmaktan ve dünyadaki rolünü doğru anlamaktan geçer. Bu tavra Düzgün, “İslami antropolojik teoloji” der; bu anlayış da insanın evrensel bir ahlakının oluşuna, insan yaşamının

çokluğuna dair İslami bir doğrulamaya, dinin hem yapıcı hem yıkıcı rolü olduğunu kabule, dinin temelde modernleştiren bir yapı olduğu iddiasına ve insanın fail oluşuyla Tanrı'nın fail oluşu arasında çekişmenin olmadığı görüşüne dayanır. (s. 132) Onun İslami antropolojik teolojisini derinlemesine irdeleyen Wilkinson, modernizm karşısında indirgemeci olmayan çoğulcu bakış açısına sahip olduğunu belirtir. (s. 132-39)

Bu bölümün ikinci başlığında Wilkinson, “dinin değer kaynağı oluşu, din, birey ve çoğulculuğun tevhidi çerçevesi” üzerinden Düzgün'ün düşüncesini irdeler. Düzgün'e göre din, yaratılmış olanda bulunan tüm değer ve anlamın belirlediği bir gerçeklik olmanın yanında beşerin sayesinde özgürleştiği bir olgudur. Doğru din; dışlayıcı olmayan, kuşatıcı bir yapıdır. Onun için mevcut dinler içerisinde en kapsayıcısı İslam'dır. Zira ona göre Kur'an, dinin özü olarak insanlığın hayrına işler yapmayı öğütler. (s. 163) Düzgün açısından dinin eşit, adil, saygı çerçevesinde bir yaşam tasarlaması, inanlarının eleştirel, yaratıcı, diyalektikle düşünmeleri ve diğer din mensuplarıyla inananları arasında nasıl bir ilişki tesis ettiği onun doğruluğunun kıstaslarıdır; bunları en iyi şekilde İslam karşılar. (s. 164) Vakıada yaşanan İslam'la ideal İslam arasında da bir ayrıma giden Düzgün, yaşanan İslam'ın şekillenmesinde toplumsal realitelerin belirleyici olduğunu düşünür. (s. 165) Bireyin din ve medeniyet için çok önemli olduğunu hatta bunların temeli olduğunu belirten Düzgün, beşerin eylemlerinde özgür olmasının zorunluluğuna inanır. Beşerin tercihi toplumu geliştiren ve dönüştüren bir vakıadır. Beşer hem halife olması hasebiyle hem de ihtilaf içerisinde yaratılmış olması sebebiyle sorumluluk bilinci sayesinde kendisine yabancılaşmayacaktır. Kendisine yabancılaşmayan bu birey dinin yeniden kurucu işlevini de gözlemleyecektir. (s. 170)

Çokluğun tevhidi çerçevesiyle alakalı olarak Wilkinson, Düzgün'ün beşerî değerler ve çağdaş bazı meselelerle İslam'ın temel ilkesi tevhidi nasıl bağdaştırdığını tartışır. O, Düzgün'ün “Tanrı'nın birliğini tasdik etmek aynı zamanda insanın çokluğunu deklare etmektir” şeklindeki düşüncesi perspektifinde bu durumu değerlendirir. Yani çokluğun tevhidi, Allah dışındaki her şeyde çokluğun olduğunu belirtmektir. Tevhit üzere olmak gönüllü bir şekilde Allah'a teslim olmaktır. Allah'ın tek olduğunu kabul etmek onun ahlaki olarak zorunlu olduğunu kabul etmek ve kendi dışında olanlardan tamamen farklı olduğunu belirtmektir. (s. 173) Tanrı'nın tek bir tarih kurgulamaya izin vermediğini, aksi durumda bunun bir hegemonya ve tekel oluşturacağını düşünen Düzgün, Allah'ın bir olduğuna inancın aynı zamanda O'nun dışında var olan her şeyde çoğulculuğu savunmayı gerektirdiğini ifade eder.

Wilkinson, Düzgün'ün de tıpkı Alpyağıl gibi çeşitli geleneklerden ve kaynaklardan kurguladığı düşüncesini okuyucusuna sunarken modernizm karşısında sergilenen

tavrın indirgemeci ve dışlayıcı değil bireyin inisiyatifini önceleyen, kuşatıcı ve canlı bir tavır olması gerektiğine inandığını ifade eder. Düzgün'ün modern ve geleneksel değerlerin entegrasyonunda Batılı ve İslami kaynakları birlikte kullanmaktan çekinmediğini belirten yazar, onun da dikotomilere takılmak yerine Arap-İslam, Türk ve Batılı entelektüel kaynakları kullandığını söyler.

Kitabın son bölümünün “Diyalektikten Doğruca Adrese: Türk İlahiyatçıların Diğer Dinler ve Ateizm Üzerine Görüşleri” başlığında yazar, Türk ilahiyatçılarına göre deizm, skeptisizm ve inançsızlık gibi meselelerin Batı'daki krizin bir neticesi olarak Hristiyanlıktan kaynaklandığını düşünmektedir. Wilkinson, onlara göre onto-teolojinin Batı'da yaşadığı krizin İslami perspektifle bakıldığında sorun oluşturmadığını belirtir; hatta Türk İlahiyat literatüründe metafiziğin tanrısının oldukça canlı olarak tartışıldığına dair hatırı sayılır örnekler de verir. Bunun yanı sıra ateizmin dahi Hristiyanlığın ürünü olduğunu düşünen Türk ilahiyatçılarının bulunduğunu da ifade eder. (s. 190) Bunlardan İbrahim Çoşkun, ateizmin doğrudan Hristiyanlık'tan kaynaklandığını söylemesine karşın, Düzgün Hristiyan entelektüel tarihinde yolunda gitmeyen durumları tespiti uğraşır. Ona göre Batı'da işlerin karmaşık hale gelmesinin altında vahiy ve akıl, bilim ve din arasında ilişkinin sorunlu olması yatmaktadır. Düzgün, bu krizi aşmanın yolu olarak ise ontoloji tabanlı bir sistem yerine ahlaka dayalı bir yapı önerir. İnanç ve inançsızlık meselesini tartışırken de Wilkinson, Düzgün'ün üçlü diyalektik şemaya uygun bir şekilde klasik İslam ve Batı kaynaklarını birlikte kullandığını ifade eder. Deizm söz konusu olduğunda Türk ilahiyatının bunu ateizmden önceki aşama olarak gördüğünü, ancak istisnai bir görüş olarak Y. Nuri Öztürk'ün deizmi olumlu bir Tanrı tasavvuru olarak algıladığını söyleyen Wilkinson, onun yapmış olduğu çalışmaların Batı ve İslam kaynaklarıyla girilen bir diyalektikten ziyade dinin Kemalist bir okuması olduğunu da belirtir.

Bu başlık altında ele alınan bir diğer konu da kuşkuculuktur. Bu bölümde yazar, Mehmet Bayraktar'ın *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazali ve Pascal'a göre Ahiret'e Zar Atmak* isimli çalışmasını ele alır. Ona göre Bayraktar, Hristiyanlık savunusunda Pascal'ın ileri sürdüğü kuramı, Gazali'nin daha önce önerdiğini ifade etmekte ve böylece İslam düşünce geleneğinin Hristiyanlığı etkilediğini belirtmektedir. Yazar, kuşkuculuğu sahil iman için ciddi bir meydan okuma olarak kabul etmeyen Bayraktar'ın bu tavrının konuyla ilgilenen ilahiyatçıların hemen hemen ortak kanısı olduğunu dile getirir. Ancak bu noktada Alpyağıl'ın istisna olduğunu söyleyen Wilkinson, onun bu meydan okumayı ciddiye aldığını düşünür.

Bu bölümün bir diğer konusu, belki de bu çalışmanın yapıma gerekçesi olan çoğulculuk meselesidir. Yazar, “Çoğulculuk inancın mı yoksa kuşkuculuğun mu

yakıtı?” sorusuyla başladığı bu bölüme örnek olarak dini çoğulculuk bağlamında Mahmut Aydın’ı ve kapsayıcılık bağlamındaysa Adnan Aslan’ı zikreder. Zira bunun sebebi mezkûr isimlerin kendilerini öyle takdim etmesidir. Yazar, bu isimlerin de, incelediği önceki düşünürler gibi Batıyla girmiş oldukları diyalektik karşılaşmada Batılı kaynaklarla İslami kaynakları başarılı şekilde kullandığını ifade eder. Ateizm, kuşkuculuk, deizm, dini çoğulculukla alakalı Türkiye’deki çalışmaların ortak yanı, söz konusu meseleleri doğrudan Hristiyanlıkla ilişkilendirmeleridir. Öztürk ve Alpyağıl bu meselelerin Hristiyanlık için problem olduğu kadar İslam için de problem olacağı kanısındadır.

Eserin “Sonuç: Türk İslam’ı, Modernizm ve Diyalog Üzerine Düşünceler” kısmı yazarın yaptığı çalışmanın özeti mahiyetindedir. Burada Türk akademisinin modernizme karşı sunabileceği cevaplar ve Batı akademisinin Türk ilahiyatıyla gireceği diyalogun keyfiyetine ilişkin öngörülerde bulunmaktadır.

Wilkinson’ın bu çalışması Türk ilahiyat akademisinin son yirmi yılına dair oldukça başarılı sayılacak bir fotoğraf ortaya koymaktadır. Yazarın Türk ilahiyat akademisinin özellikle de din felsefesi, kelam, dinler tarihi gibi alanlarında derinlemesine bir okuma yaptığı hem eserin kaynakçası hem de Türk akademisinin kaynaklarını tespit ederken yaptığı değerlendirmelerde kendini belli etmektedir. Wilkinson’ın önerdiği üçlü diyalektik şeması, ilahiyat sahasının emek işçileri için ve ilahiyata dair çalışmayı düşünenler için iyi bir perspektif sunabilir. Zira Türk ilahiyatına dayatılan dikotomilerden kurtulmak ve yeni ufuklara doğru yol alabilmek ancak alternatifleri çoğaltmakla mümkün olabilir. Bilindiği üzere din ve devlet, din ve sanat, din ve akıl gibi ayrımlarda sanki bu iki unsur birbirinin karşıtıymış gibi okutuldu ve öğretildi. Ancak Alpyağıl’ın “vavlı düşünmek” dediği, “ve” bağlacının alternatif anlamları olduğu gerçeği iskalandı. Bu anlamda diyalektik karşılaşmaların faydasına inanan bir akademisyen olarak Wilkinson’ın Batı modernizmi karşısında Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinin ve ilahiyatçıların Batı akademisiyle gireceği diyalogun doğasına dair bu çalışması, Batı’da dini düşünce sahasında çalışan ve Türkçe bilmeyen okuyucuya Türk ilahiyatını tanıttacak nitelikli bir içeriğe sahiptir. Öte yandan Türk ilahiyatına kendi krizlerini aşmasında yardımcı olacak zengin bir kaynak ve muhatap kitlesine sahip olduğunu göstermesi bakımından da oldukça önemli değerlendirmeler içermektedir. Diğer deyişle Wilkinson, Türk ilahiyat akademisinin Batı’daki görünürlüğüne olumlu bir katkı sunmanın yanı sıra diyalektik karşılaşmaların yeni imkanlar doğurabileceğini de göstermeye çalışmıştır. Ayrıca yazar, kendisi gibi iki ayrı dünya arasında köprüler kurma amacıyla olan Türk ilahiyatçılarının modernizm karşısındaki tutumlarını okuyucuyla buluşturmaktadır. Wilkinson’ın eserinde yer verdiği ilahiyatçıların modernizme yönelik cevaplarını incelerken kullandığı üçlü diyalektik şemanın hizmet ettiği önemli bir husus ize

Türk-Müslüman perspektifiyle Hristiyan Batı perspektifi arasındaki karşılaştırmayı kolaylaştırmaktır.

Sonuç itibariyle eser, Türkçe bilmeyen Batılı filozof ve teologlara Türk ilahiyat akademisini tanıtan, Türk ilahiyatçısına da kendisinin dışardan nasıl görüldüğünü gösteren önemli bir çalışmadır. Wilkinson'ın son cümlesiyle bu yazıyı bitirecek olursak “diyalektik karşılaşmalar süregiden karşılıklı konuşmalardır” (s. 242); evrensel ve entelektüel anlamda akademik çaba da varlığını bu diyalektiğe borçlu olabilir.



Kitap Değerlendirmesi: Fahm, Khaled. *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt* (Oakland: University of California Press, 2018), p. 377. ISBN: 978-0520279032

Şaban Kütük

... Birgün bu önyargıyı kıracağıma dair ümidim hala vardı, her ne kadar öğrencilerin derinden öğrenmelerini ve kendileriyle konu hakkında konuştuğum ulemanın fanatik muhalefetini açık bir şekilde fark etmiş olsam da. Kendimi, ülkede yüksek bir yere sahip önemli bir kişi olan Şeyhü'l-İslam Arûsî'nin güvenini kazanmaya adadım. Anatomi konusundan söz ettiğimde hiç taviz vermedi. Onun temel argümanı, dine göre cesedin acı hissedeceği idi... ve tıp üzerine yapılan yayınların öğrencilerin eğitimi için yeterli olacağını söyledi. Ben de ona şöyle cevap verdim: Teori noksan kavramlardan fazlasını ifade etmez. Saatleri tamir eden bir saat tamircisinin onların bütün mekanizmasını bilmesine gerek yok mu? Üstelik, saatlerin nasıl çalıştığını anlamadan önce parçalarına ayırıp sonra bir araya getirmek zorunda değil mi? Bu misal onu oldukça etkiledi... ve sonunda anatomiye çalışmak için zımnî bir onay almayı başardım, fakat en üst düzeyde gizlilik şartı ile.¹

Mısırdaki Batılı tıbbın kurucusu sayılan Dr. Antoine-Barthélémy Clot (meşhur adıyla Clot Bey) Mehmet Ali Paşa tarafından Mısır'da bir tıbbiye kurmakla görevlendirildiğinde insan diseksiyonuna² dayalı bir tıbbî eğitim vermek istediği zaman karşılaştığı mukavemetten hatıralarında bu şekilde bahsetmektedir. Clot Bey -kendi ifadelerine göre- bu mukavemet ile uzun süre mücadele etmiş ve sonunda anatomik diseksiyonun, ulemanın kutsala karşı bir saygısızlık olduğuna dair önyargısını kırmayı başarmıştır.

1 Khaled Fahmy, *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt*, (Oakland: University of California Press, 2018), 3-4.

2 Kadavrayı incelemek için parçalara ayırma yöntemi.

* Sorumlu Yazar: Şaban Kütük (Arş. Gör.), Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (ÖYP: İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü), İstanbul, Türkiye. E-posta: shabankutuk@gmail.com ORCID: 0000-0002-6467-2282

Atf: Kutuk, Şaban. "In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt." Khaled Fahm'ın *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 557–560.
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0070>

Khaled Fahmy'nin *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt* adlı kitabı insanı merkeze alıp, elit olmayan Mısırlıların moderniteyi nasıl algıladıkları ve ona nasıl tepki verdiklerini anlamının bir yolu olarak diseksiyon ve otopsinin meydana getirdiği değişimleri incelemektedir. Kitap bir giriş, beş ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Fahmy, giriş kısmında modern Mısır'da tıp ile alakalı Mısır tarihyazını konusuna değinmektedir. Fahmy'nin tespitlerine göre, Mısırlı akademik tarihçilerin ilk kuşağı, başta tıbbî olmak üzere Mısır'daki modern gelişmeler noktasında Mehmet Ali Paşa ve Clot Bey'e büyük bir rol atfetmişlerdir. Mehmet Ali Paşa öncesi Mısır hakkında genelde olumsuz bir imaj çizen bu tarihçiler, *karanlık ve aydınlık* metaforunu kullanarak Osmanlı hakimiyetindeki Mısır'ı cehalete saplanmış ve karanlıklar içinde derin uykulara dalmış bir belde olarak tasvir etmişlerdir. Bu tarihçilere göre Avrupa'nın gücü -Napolyon'un Mısır işgali- ile Mısır bu derin uykudan uyanmış ve bu sayede Mısır'da modernleşme başlamıştır. Fahmy, bu bakış açısına zıt olarak 19. yüzyıl Mısır'ındaki (Hidiv dönemi) gelişmeleri, Osmanlı'yı hesaba katmadan incelemenin yetersiz olacağını, zira o dönemde Mısır'ın hala Osmanlı'nın bir parçası olduğunu ve Mısır'daki siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelerin imparatorluktaki gelişmeler tarafından şekillendirildiğini ifade etmektedir.

Medicine, Enlightenment and Islam başlıklı birinci bölüm modern bir tıp okulunun ve hastanenin kurulmasına Mısırlıların farklı kesimlerinden gelen tepkileri incelemektedir. Mısır'da önce Ebu Z'abel Tıbbiyesi kurulmuş, daha sonra bu yeni okul Kasru'l-Ayn denilen yere taşınmış ve bu bölgenin adı yeni hastanenin adı olmuştur: *Kasru'l-Ayn Tıbbiyesi ve Hastanesi*. Fahmy'nin tespitine göre tıp alanındaki gelişmeler Mısır tarih yazımında moderleşme ve aydınlanmanın bir emaresi olarak gösterilmektedir. Modern hastanelerin kurulması her ne kadar modernleşme ve aydınlanma ile ilişkilendirilse de Fahmy bu hastanelerin tamamen askeri amaçla kurulduğunu, büyük oranda da bu özelliğini hiçbir zaman kaybetmediğini söylemektedir. Dolayısıyla tıbbi gelişmelerin Mısır hanedanının Osmanlı ile mücadelesi noktasında askeri reformların bir parçası olarak görülmesi gerekir.

Modernleşme ve aydınlanma ile alakalı olarak üzerinde durulan bir diğer konu ise karantina meselesidir. Karantinalar ve halkın onlara verdiği tepkiler genelde daha büyük bir aydınlanma temasının bir versiyonu olarak sunulmaktadır. Böyle bir meselede, dini dogmanın modern bilime karşı nasıl sert bir savaş başlattığını göstermek için Müslümanların kaderci anlayışı (Muslim fatalism) vurgulanmaktadır. Fakat Fahmy, bu tür bir anlayış yerine karantina mevzusunu Mısır'daki askeri gelişmelerle birlikte değerlendirmenin daha isabetli olacağını düşünmektedir. Zira Mehmet Ali Paşa savaş gücünü kaybetmemek için karantinaları tamamen askeri odaklı olarak uygulamıştır. Fahmy bu kısımda, kısaca dönemin Mısır

ulemasının diseksiyon ve otopsiye karşı bakışını da incelemiş ve Clot Bey’in iddia ettiği gibi ulemanın cesedin acı çektiğini düşündüğüne dair herhangi bir kanıtın olmadığını söylemiştir. Fahmy’e göre ulemanın diseksiyon ve otopsiye karşı tepkilerinin temelinde, otopsi sebebiyle cenaze işlemlerinin gecikmesi endişesi yer almaktadır; bu tepkilerin iddia edilen aksine beden kutsallığı inancı ile bir alakası bulunmamaktadır.

Siyasa: The Forgotten Code adlı ikinci bölümde Fahmy, siyaset ve fıkıh sistemlerini incelemektedir. Fahmy’nin ifadesine göre siyaset sistemi ve meclisi, on dokuzuncu yıl Mısır hukuk yazımında görmezden gelinmektedir. Her ne kadar istisnai olarak bazı yazarlar siyaset sistemine değinseler de siyaseti yetersiz ve karışık bürokrasinin bir işareti olarak tasvir etmektedirler. Fahmy’nin bu bölümdeki temel amacı, Mısır hukuk tarihi yazımında henüz arşiv ve mahkeme kayıtları dikkate alınarak detaylı bir şekilde ele alınmayan, cinayet meselelerinde siyaset ve fıkıh işbirliğini incelemektir. Fahmy’e göre fıkıh sisteminin ve mahkemelerin dinî, siyaset meclislerinin ise seküler olduğunu iddia etmek gerçeği yansıtmamaktadır. Aksine bu iki sistem, iş birliği içerisinde çalışan ve birbirini tamamlayan iki sistemdir. Cinayet meselelerinde ise Fahmy’e göre iki kurum arasındaki temel fark şudur: Fıkıh cinayet suçlularını cezalandırmayı kul hakkı olarak tanımlamakta ve dava açma hakkını sadece maktulün mirasçılara vermektedir. Siyasette ise dava ve şikayeti devlet yani polisin başlatma hakkı vardır. Başka bir deyişle fıkıh cinayet meselesini özel hukukun bir parçası olarak görürken siyaset, toplumun ve devletin de hakkı olduğunu ve cinayet meselesinin şahıslara bırakılmaması gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Aralarındaki bu farka rağmen cinayet meselelerinde bu iki kurum iş birliği içinde çalışmıştır.

Law in the Market: Hisba and Forensic Chemistry adlı bölümde Fahmy, hisbe kurumunu, on dokuzuncu yüzyıl Mısır’ındaki kimyagerler ile ilişkisini ve muhtesibten polis, kamu hijyenistleri ve kimyagerlere geçişin etkilerini incelemektedir. Fahmy’e göre hisbe kurumunun toplumsal barışı korumak ve bu uğurda şiddete başvurma dahil olmak üzere çeşitli önlemler alma noktasında siyaset ile sıkı bir bağlantısı vardır. Mısır’daki hisbe kurumu 1837 yılında kaldırılmış ve zamanla yerini kimyagerler almıştır. Özellikle muhtesiblerin en önemli görevlerinden biri olan yiyeceklerin kontrolü Kasru’l-Ayn Tıp okuluna geçmiştir. Çarşı ve pazarlarda yiyeceklerin kontrolünü üstlenen “sağlık polisleri” şüpheli buldukları yiyeceklerden numune alarak bu okuldaki kimyagerlere göndermekte, onlar da analizleri doğrultusunda bulgularını adli bir rapor şeklinde polise yazmaktaydı. Fahmy’nin belirttiğine göre bu gelişme ceza hukuku ile alakalı başka bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Zira özellikle polisin alkol, uyuşturucu ve zehir vakalarındaki incelemelerinde kimya merkezi rol almaya başlamıştır.

Justice without Pain başlıklı bölümde Fahmy tıbbi pratiklerin şerî mahkemeler ve siyaset alanlarındaki kullanımını incelemektedir. Tıbbi pratiklerin şerî mahkemelerde kabulü siyaset meclislerindeki kabulünden oldukça farklı olmuştur. Fahmy'ye göre bu konu ile alakalı önemli sorulardan bir tanesi şudur: Tıbbi pratikler mahkemede şahitlik yapmanın bir türü olabilir mi? Yani davalarda tıp uzmanlarının vermiş olduğu bilgilerin delil değeri nedir? Fıkıh ilminde, mahkemede şahitlik yapacak doktorun işinde ehil olması, muhtesibin doktorları gözetlemesi gibi şartlar vardır. Ayrıca muhtesibe, doktorların Hipokrat yemini etmesini, hastalarına zehir veya zararlı maddeleri ilaç olarak vermemesini sağlaması gibi vazifeler yüklenmiştir. Özellikle kasden öldürme gibi ölüm cezasının verilebileceği durumlarda kâdî, ölüm sebebini tespit etmede veyahut sadece doktorların bilebileceği baş yaralama meselelerinde doktorların şahitliğini isteyebilir. Siyaset meclislerinde ise tıbbi uzmanlığın kullanımı fıkıhtan oldukça farklı olmuştur. Birincisi, yeni tıbbi uzmanlık kemiklerin kırılması, yaralanma sebeplerinin tespiti ve ölüm nedenini belirlemede çok daha ileri bir seviyedeydi. İkincisi ise mahkemede şahitlik meselesi ile alakalıdır. Kâdî mahkemelerinde doktorların sözlü olarak şahitlik yapmaları istenirken siyaset meclislerinde doktorlar incelemelerinin sonucunu yazılı rapor şeklinde sunuyorlardı. Bu ise, özellikle olayı bizzat gören şahitlerin yanında raporların da önemli birer delil olma gücü kazanmasına sebep oldu. Ayrıca doktorlar mahkemelerde dava sürecinin bir parçası değilken siyaset meclislerindeki doktorlar bizzat bu mecliste görev yapan adli tıp uzmanı idiler. Fahmy, bu farkların fıkıhın tıbbi uzmanlığı bir delil olarak kabul etmediği manasına gelmediğini, sadece Kasru'l-Ayn'daki doktorların raporlarının daha güvenilir ve muteber deliller sunduğu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak Khaled Fahmy'nin bu eseri Mehmet Ali Paşa ile başlayan Mısır'ın yeni dönemindeki gelişmeleri adli tıp temelinde çok farklı açılardan inceleyen başarılı bir kitaptır. Adli tıptaki gelişmeler -diseksiyon ve otopsi- sonucunda özellikle yaralama ve öldürme suçu davalarında, adli tıp uzmanlarının hazırladığı raporların soruşturma ve verilecek cezanın tespiti noktasında ne tür değişimler getirdiğini göstermeye çalışmıştır. Fahmy'e göre en büyük değişimlerden biri artık mahkemede sözlü şahitlik kadar yazılı materyallerin (adli tıp raporları) de güçlü birer delil olarak kabul edilmesidir. Bununla birlikte Fahmy, her ne kadar on dokuzuncu yüzyılda Mısır'daki gelişmeleri merkezi, yani Osmanlı'yı göz önünde bulundurmadan incelemenin eksik ve yetersiz olacağını söylese de o dönem Mısır'ının merkez ile bağlantısını ve bu gelişmelerde merkezin rolünü ve tepkisini ele almamıştır. Nihayetinde bu çalışma, sadece ceza hukuku literatürüne değil sosyal ve toplumsal çalışma alanlarına da özgün bir katkıdır.



Kitap Değerlendirmesi: Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019). ISBN: 978-605-2105-45-0

Zeynelabidin Huseyni¹

Klasik felsefî ansiklopedik eserlerin önemli bir başlığını oluşturan ve ontolojiden teolojiye kadar farklı alanlardaki meselelerin anlaşılmasında kritik bir yer işgal eden *umûr-ı âmme* teriminin mâhiyeti ve niteliklerine dair tahlillere akademik araştırmalarda yeterince yer verilmediği söylenebilir. Halbuki kavramların mâhiyetine dair tetkikler, özellikle ilgili alanın okuyucusu için yeni ufuklar açılmasına katkı sağlamaktadır. Felsefî kavramların salt sözlük anlamlarına dayanarak yapılan genel tahlillerin, metinlerin meramını anlamada ve dakik ayrımları görmede yeterli olmadığı açıktır. Yasin Apaydın'ın *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* adlı çalışması; varlık, yokluk, mâhiyet, zorunluluk-imbân-imbansızlık, hudûs, kıdem, illet-malûl gibi ontolojiye dair bâhislerin kavramsal karşılığı olan umûr-ı âmmenin kökeni, mâhiyeti, nitelikleri ve kapsamını müteahhirîn döneminin etkili metinlerinden olan *Tecrîdü'l-Âkâid* geleneğinden hareketle analiz etmektedir.

Genellikle ikincil literatürde varlık, mâhiyet, illiyet gibi umûr-ı âmmeye karşılık gelen meselelerin tikel olarak çalışıldığı görülür. Bununla birlikte felsefeye dair eserlerde çok önemli felsefî meselelerin incelendiği kilit ve kurucu bir bölüm olmasına karşılık hangi tanım ve içeriğe göre umûr-ı âmme kavramsallaştırmasının yapıldığı önem arz eden esas sorunu teşkil eder. Zira kavramın mâhiyeti, ontoloji bahislerinin içeriğinden diğer metafizik bir çok meseleye değin etkin bir rol oynar. Apaydın'ın eserinin karakteristik özelliği, umûr-ı âmmenin tanım ve nitelikleri üzerine yoğunlaşmasıdır. Eserin ilk bölümünde *Tecrîdü'l-Âkâid* ve *Tecrîd* geleneğinin oluşumu çalışmanın amacına matuf olarak şerh, haşiye, müstakil umûr-ı âmme risaleleri bağlamında analiz edilmiştir. İkinci bölümde umûr-ı âmmenin hazırlayıcısı olarak metafizik ve kelâmın mevzûsu ve meselelerine dair tartışmalar ve

1 Sorumlu Yazar: Zeynelabidin Huseyni (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye.
E-posta: zeynelabidin.huseyni@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-3214-9219

Atf: Huseyni, Zeynelabidin. "Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu." Yasin Apaydın'ın *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 561–566. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0067>

mevcutların taksimi kronolojik olarak incelenmiştir. Yazar, çalışmanın esas kısmını teşkil eden üçüncü bölümde ise umûr-ı âmmenin tanımı ve niteliklerine dair farklı yaklaşımları ortaya koymaya gayret etmiştir.

Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274), İbn Sînâ (ö.428/1037) felsefesine karşı ilgisi bilinmekle birlikte felsefi düşüncenin kelâm disiplinine adaptasyonunu sağlayan bir isim olması, *Tecrîdü'l-Akâid* adlı eserinin farklı ekollere mensup isimler tarafından şerh edilmesini sağlamıştır. Nitekim yazarın da belirttiği üzere *Tecrîd* metni kadar İslam dünyasının farklı kesimlerinde ciddi bir ilgiye mazhar olan başka bir metin bulmak pek de kolay gözükmemektedir. (s. 49) Öyle ki farklı mezhep ve mekteplere mensup düşünürlerin kaleme aldıkları eserleriyle bir açılım ve sürekliliği tesis ettikleri pekala söylenebilir. Bundan dolayı eserin ilk bölümünde altı şerh, altı tane haşiyenin yanı sıra altı tane de umûr-ı âmme risalesi kısaca tanıtılarak umûr-ı âmme sorunu bağlamında ele alınmıştır. Apaydın'a göre umûr-ı âmme risaleleri denildiğinde genellikle ontolojiye dair meseleleri ihtiva eden bütün çalışmalar bu kavramsallaştırmanın altına dahil edilebilmektedir. Ancak yazar, umûr-ı âmmeye dair meseleler ve onlara ilişkin halleri ihtiva eden risaleler yerine daha spesifik bir tercihle bizâtihi mezkûr kavramın tanımı, kapsamı, nitelikleri ve önemi üzerinde duran literatürü dikkate almıştır. Apaydın, bu bağlamda ele alınan risalelerin müstakil bir yazım türüne dönüştüğünü ve özellikle Osmanlı coğrafyasında zuhur ettiğini iddia etmektedir. Bunun nedeni ise Osmanlı öncesinde bu konuya dair tartışmaların belli bir olgunluğa erişmesiyle *Tecrîd* ve *Mevâkıf* gibi metinlerin ders kitapları olarak kullanılmasıdır. (s. 129) Yazarın ulaştığı umûr-ı âmme risalelerinin tamamının Osmanlı coğrafyasında kalan simalar tarafından yazılması, bu risalelerin Osmanlı coğrafyasında neşvünema bulma sebeplerinin daha ayrıntılı olarak araştırılmasını gerektiren bir husustur. Dolayısıyla hatırı sayılır bir birikimi ifade eden *Tecrîd* geleneğindeki birçok felsefi meseleden ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan umûr-ı âmme risaleleri geleneğinden bîhaber kalmak, müteahhirîn döneminin sürekliliğini ve müstakil felsefi risalelerin arka planını ıskalamaya yol açacaktır.

Müteahhirîn dönemindeki felsefi ansiklopedik eserlerde umûr-ı âmme terimi ve sorununa yer verilmekle birlikte, İslam felsefesinin erken döneminde umûr-ı âmme sorununun dolaylı olarak gündeme geldiği görülür. Yazarın umûr-ı âmme sorununun klasik dönemdeki bağlamına da çalışmasında yer vermesi, bütünselliği ve farklı açılımları görebilmek adına önemlidir. Metafiziğin isimlendirilmesi, konusu ve meseleleri arasındaki ilişkinin keyfiyeti, zâtî araz problemi, varlıkların taksimine yönelik izâhatlar meselenin serencamını ve seyrini görebilmek adına ele alınan ana temalar olmuştur. Dolayısıyla umûr-ı âmme terimi ilk kez Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* eserinde müstakil olarak yer alsa da erken dönemden beri farklı tartışmalar bağlamında bu konuya değinildiği söylenebilir.

(s. 135) Özellikle Fârâbî'nin (ö. 339/950) metafiziğin konusunun sınırlarını tayin etme çabası ve bunun daha sonra İbn Sînâ tarafından geliştirilerek tevarüs edilmesi, metafiziğin konusunun meselelerin tayin edilmesindeki başat rolünü görmemize imkan verir. Tek küllî ilim olma payesinin metafiziğe verilmesiyle metafiziğin meselelerinin de küllî olma hüviyetine bürünmesi sağlanmıştır. Ayrıca metafiziğin genellik ölçütüne sahip olması, bu özelliği taşıyan varlık, birlik gibi kavramların karşıtlarının da incelenmesini gerektirmiştir. (s. 141) Fârâbî'nin metafiziğinde umûr-ı âmme kapsamına giren meseleler her ne kadar ortaya konulmuşsa da bunlara dair bir kesinliğin belirtilmeyişi de sonraki dönemlerde farklı tercihlerin ortaya çıkmasının zeminini oluşturur. Apaydın'a göre Fârâbî, umûr-ı âmme ibâresini lafzen kullanmış olsa da daha çok kavramın sözlük anlamını kastetmektedir. (s. 148) Ancak bu durum, Fârâbî'nin meselenin gelişimine katkısını ve kökenlerini tespitinde ayırt edici pozisyonunu ortadan kaldırmamaktadır. Akabinde İbn Sînâ'nın umûr-ı âmme arasında sayılan kavramları harekete konu olması mümkün olup ondan müstakil olarak da bulunabilen şekilde nitelendirmesi; metafiziğin konusu, meselesi ve ilkelerini zapturabt altına alması; her ne kadar terim anlamıyla umûr-ı âmme kavramını kullanmamış olsa da *Metafizik* adlı eserini metafiziğin meselelerini çağrıştıracak şekilde tesis etmesi önemli açılımlar olarak dile getirilmektedir. (s. 152, 160) Aynı şekilde İbn Sînâ takipçilerinden Behmenyâr'ın (ö. 458/1066) metafiziğin neleri içerdiğine dair ifadeleri ve Levkerî'nin (ö. 517/1123) ilm-i külliyi Fârâbî'de olduğu gibi ayırt etmesi dikkat çeker. İlk başta kendi başına bir ilmi disiplinin adı olmaktan ziyade metafiziğin küllî bir disiplin oluşunu vurgulayan ilm-i küllî, İbn Sînâ ve sonrasında metafiziğin teolojiyle birlikte kurucu unsurunu oluşturmuştur. (s. 170) Yazar'ın bütün gayreti, metafiziğin konusu ve meselesine dair Meşşâî arka planda yapılan tartışmaların umûr-ı âmme meselesinde hazırlayıcı bir rol üstlendiğini göstermektedir. Aynı şekilde kelâm geleneğinde her ne kadar aralarında nüanslar olsa da özellikle Urmevî'nin (ö. 682/1283) ve Şemsüddin Semerkandî'nin (ö. 702/1303) metafizikte bir mesele olarak varlığı ispat edildikten sonra kelâmın konusu olarak Zorunlu Varlığı tayin etmeleri, Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) gibi isimler tarafından sert eleştirilere maruz kalmalarına yol açmıştır. Bu yaklaşıma nazaran Adudiddin İcî (ö. 756/1355), Cürçânî ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi isimler ise kelâmın konusu olarak malûmu kabul etmişlerdir. Konunun değişmesiyle kelâmın meseleleri içerisine nelerin girip girmeyeceği meselesi, tartışılan önemli bâhisleri oluşturmuştur. Bütün bu isimlere nazaran Tûsî *Tecrîd* metninde kelâmın konusu tartışmalarına girmemiştir. İlk şarih İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) de her ne kadar metafiziğin ve kelâmın konusunu mutlak varlık olarak tayin etse de *Tecrîd* şerhinde bu konuya yer vermemiştir. (s. 203) Bir diğer önemli şarih Şemsüddîn İsfahanî (ö. 749/1349) ise kelâmın konusunu Allah'ın zâtı ve yaratılanların zâtları şeklinde ifade etmiştir. (s. 206) Ancak *Tecrîd* geleneğinde yazarın da belirttiği üzere

kelâmın konusu ve meselelerinin umûr-ı âmme tartışmalarına katkısını görebilmek adına geniş açıklamaları Abdürrezzâk Lâhîcî'nin (ö. 1072/1661) şerhinde görmek mümkündür. (s. 208)

İkinci bölümün son başlığı olarak mevcutların taksimi ile umûr-ı âmme arasındaki ilişki irdelenmiştir. Özellikle Râzî'nin *Muhassal* isimli eserinde felâsife ve mütekellimînin bu konuya ilişkin görüşlerini ayrı ayrı ortaya konulmasının akabinde Semerkandî, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Hillî'nin de aynı şekilde karşılaştırmalı olarak mevcutları taksim etmeye özen göstermeleri umûr-ı âmme meselelerinin arka planında hazırlayıcı bir unsur olarak gösterilmiştir. (s. 216) Ancak Apaydın'a göre *Tecrîd* geleneğinde sistematik ve geniş bir perspektifle mevcudatın taksimini ön plana çıkaran kişi Şemseddin Isfahânî olmuştur. (s. 224) Esas gaye mevcutlara hamledilen umûr-ı âmmenin şamil olduğu dairenin gösterilmesidir. Dolayısıyla ikinci bölümde farklı felsefî ekollerin metafiziğe dair tasavvurlarının belirginleştirilmesiyle metafiziğin konusu ve meseleleri arasındaki ilişkiye dair yorumlarının serencamı ortaya konulmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde umûr-ı âmmenin felsefî analizine ilişkin esas soru-n-lar tartışılmaktadır. Bu bağlamda umûr-ı âmmenin farklı tanımları arasındaki ince ayrımlar, içerik ve özelliklerinin neler olduğu, neye binâen diğer felsefî araştırmaların önüne geçtiği dikkat çeken sorulardır. Apaydın'ın belirttiği üzere Râzî ve Ebherî gibi isimler umûr-ı âmme terimine ve bazı izâhatlara eserlerinde yer vermekle birlikte terimin mâhiyetine ve tanımına dair tahlillerde bulunmamışlardır. (s. 240) Çalışmanın esas metni olan *Tecrîd* metninde de Tûsî, umûr-ı âmmenin tanımını yapmayıp doğrudan meselelerin tahliline geçmiştir. Apaydın'a göre Beyzâvî umûr-ı âmme yerine *umûr-ı külliye* kavramını, Semerkandî ise *umûr-ı şâmile* ibaresini tercih etse de bu kullanımlar arasında mânâ açısından bir farklılık görünmemektedir. (s. 244)

Umûr-ı âmmenin klasik gelenekte “mevcutların kısımlarından birine özgü olmama (ihtisâs)”, “tek başına mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsama (şümûl)”, “tek başına olmayıp karşıt kavramı ile birlikte ilmi bir amaç taşımak suretiyle mevcutları kapsama (tekâbül)” şeklinde üç farklı tanımının yapıldığını belirten Apaydın, buna ilave olarak tarihsel açıdan ilk tanımlama girişimini ifade eden “mevcutların tümünde ya da çoğunda ortak olan (iştirâk)” şeklindeki tanımın da ilave edilebileceğini aktararak bunları sırasıyla analiz etmiştir. (s. 246) Zorunlu ile mümkün varlıklar arasında ortak bir yüklenmeye elverişliliği ifade eden ortaklık yorumuna dayalı tanımlamayı ise Kâtîbî'nin *Münassas* eserinde ve Burhânüddîn el-İbrî (ö. 743/1342) ile Hacı Paşa'nın (ö. 827/1424) *Tevâli* şerhlerinde bulmaktayız. (s. 250) *Tecrîd* şârihleri arasında ise ortaklığa dair tanımlamayı, Şemseddin Isfahânî'nin

Şerhu 'l-Misbâh adlı eserinde görmek mümkündür. Bu tanıma dayalı önemli ayrıntı madûm ve illet-malûl kavramlarına dair araştırmaların da dikkate alınmasıdır. (s. 245) Mevcutların çoğunu kapsayan şeyleri ifade eden kapsayıcılık tanımına ilk yer verilen kaynak Semerkandî'nin *Sahâif*'i ve şerhi *Maârif*'tir. İsfahânî ise *Tecrîd* şerhinde bu sefer umûr-ı âmmeyi kapsayıcılık yorumuna referansla tanımlamıştır. Öyle ki yazara göre aslında ortaklık ve kapsayıcılık yorumları İsfahânî tarafından aynı şeyi farklı cihetlerle ele alan iki itibar olarak değerlendirilebilir. (s. 256-257) Mûteahhirîn döneminde *Tecrîd* şârihi Şemseddin İsfârâyînî (ö. 740/1340) bu yoruma *Tefrîdü 'l-itimâd* eserinde yer verirken, eleştirel katkılarıyla Teftâzânî'nin ilk iki yorumu birbirine yakın görmeye yönelik bir eğilim içerisinde olduğu dile getirilmiştir. (s. 262) Üçüncü tanım ise İcî'nin *Mevâkıf* eserinde rastlanan Zorunlu, cevher ve araz gibi mevcutların kısımlarından birine özgü olmamayı ifade eden özgülük/ihtisâs yorumudur. İlk iki tanıma nazaran bu tanımın daha az kişi tarafından savunulduğunu hatta Cürcânî'nin *Tecrîd* haşiyesinde zayıf bir ihtimal olarak görüldüğünü belirten Apaydın'a göre esas olarak bu tanıma benimseyen kişi Ali Kuşçu'dur (ö. 879/1474). (s. 270) Umûr-ı âmmenin karşıtları ile birlikte mefhumları kuşatması şeklinde ifade edilen son tanımlama girişimi Cürcânî'ye atfedilmektedir. Özellikle illet, imkân, zorunluluk, yokluk gibi kavramların müstakil olarak mevcudun tüm kısımlarını içermemesinden dolayı, asıl mefhumu tabi olarak bunların da umûr-ı âmme şemsiyesi içerisine dahil edilmesi amacı güdülmüştür. (s. 273) Sonuç olarak umûr-ı âmmeye dair dört farklı tanımın tasnif edilmesi, yazarın da belirttiği üzere bunların birbirleriyle geçişkenliklerinin olmadığını göstermez. Ayrıca tanımların *Tecrîd* geleneği başta olmak üzere farklı filozoflar tarafından zamanla eleştiriye tabi tutularak geliştirildiği veya eksik yönlerinin ön plana çıkartıldığı görülmektedir. (s. 277)

Son olarak umûr-ı âmmenin farklı tanımlama girişimlerinin bir sonucu olarak farklı açılardan niteliklerine değinen yazar, zâtî arazlık, ilke'lik ve ikinci akledilirler olmayı ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda bu nitelermelerin belirli bir şema dahilinde dile getirilmediği, yazarın uğraşı ve okumaları sonucunda satır aralarında tespit ettiğini belirtmemiz gerekir. (s. 280) Bir ilmin meselelerinin ona ilişen zâtî arazlar olmasına binâen metafiziğin meselelerini ihtiva eden umûr-ı âmmenin zâtî araz olmayla arasındaki ilişkinin açığa çıkartılması önem arz eder. Ancak yazarın belirttiği üzere metafiziğin meselesi olarak mutlak mevcudun zâtî arazlarını, sadece umûr-ı âmmeye dair meselelere indirgemek yanlıştır. (s. 284) Mûteahhirîn dönemde zâtî arazın umûr-ı âmmeyle ilişkisine dikkat çeken ve farklı tanımlama girişimlerinin arkasında bu irtibatın sağlıklı bir şekilde inşa edilememesi olduğunu düşünen kişi Molla Sadra'dır. Öyle ki Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimlere nazaran sonraki dönemlerde bu irtibat, güçlü bir şekilde dile getirilmemiştir. (s. 288) Zâtî

araz ve umûr-ı âmme arasındaki ilişkinin tespiti konusunda spesifik çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Tecrîd geleneğinde umûr-ı âmmenin mebâdî olma niteliğini vurgulayan isimler İsfahânî ve İsfârâyânî olmuştur. Bu özellik, umûr-ı âmmeye ilişkin meselelerle metafizik ilmine başlanmasının da gerekçesini oluşturur. Mevcudatın tamamına veya çoğuna yüklenebilmesinden dolayı genel olma hüviyetinin ağır basmasından dolayı umûr-ı âmme asıl mesabesindedir. (s. 291) Son olarak umûr-ı âmmenin ilişkili olduğu bir diğer önemli niteliği, ikinci akledilirler olarak zikredilmiştir. İsfahânî, ikinci akledilirler için “hariçte tahakkuku olmayıp zihinde ilk akledilirlerle ilişmesi ve hariçte mutabık bir suretinin bulunmaması” şeklinde iki önemli kriter koymuştur. (s. 304) Erken dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın umûr-ı âmmeye zihinde vuku bulan genel manalar olarak değerlendirdiğini belirten Apaydın'a göre bu ilişkiyi açık bir şekilde Behmenyâr ifade etmiş, Sühreverdî de umûr-ı âmmeye ilişkin kavramları itibarî olarak görmüştür. (s. 300-301) *Tecrîd* metninin müellifi Tûsî de birlik ve çokluk gibi kavramların ikincil akledilirlerden görülmesi kanaatindedir. Ayrıca Ali Kuşçu'nun Tûsî'ye, Devvânî'nin Ali Kuşçu'ya yönelik ikinci akledilirler meselesi hakkındaki itirazları önemli bir felsefî tartışma mecrası olarak dile getirilmiştir. (s. 305-308)

Bir felsefî sorun olarak umûr-ı âmmenin mâhiyeti ve niteliklerine yönelik klasik dönemden müteahhirîn dönemine kadarki süreci başarılı bir şekilde ortaya koyan Apaydın'ın bu çalışması, İslam felsefesi disiplini için önemli açılımları beraberinde getirmiştir. Öncelikle şerh, haşiye ve müstakil risaleler gibi birincil el kaynaklardan ve yazma eserlerden hareketle tezlerini temellendirmesi, genel ve özetleyici bir üslup yerine tasniflerle müteahhirîn döneminin zor pasajlarını anlaşılır kılması okuyucu için bir avantaj teşkil etmektedir. Ayrıca bu çalışma örneğinde gittikçe spesifikleşen tez çalışmalarının konuların detaylarının ele alınabilmesi açısından sağladığı imkanlar açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte, çalışmada mümkün mertebe *Tecrîd* geleneği dışındaki metinlere başvurulsa da *Hikmetü'l-Ayn*, *Hidayetü'l-Hikme*, *İşarât*, *Tevâlî*, *Mevâkıf* gibi şerh geleneklerinin ayrı ayrı çalışma konusu edinilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Böylece umûr-ı âmme sorununa dair müteahhirîn dönemindeki farklı bakış açılarını daha açık bir şekilde tespit etmek mümkün olacaktır.



darulfunun ilahiyat

SEMPOZYUM ÖZETİ / MEETING ABSTRACT

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu 22-23 Kasım 2019, İstanbul

Leyla Çetin^{*}

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde daha önceki yıllarda Temel İslam Bilimleri Bölümü tarafından lisansüstü öğrenci sempozyumları yapılmıştır. Bu yıl ise ilk defa 22-23 Kasım 2019 tarihleri arasında “Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu” adıyla hadis alanında bir sempozyum tertip edildi. Bu sempozyuma İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisansüstü öğrencilerinin yanı sıra Türkiye’deki çeşitli fakültelerdeki öğrenciler de katılmış ve toplam sekiz oturumda yirmi tebliğ sunularak her tebliğin müzakeresi yapılmıştır.

Sempozyumun açılış oturumunda konuşan Hadis Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mustafa Ertürk sözlerine, bu organizasyonu “Hadis bilgi şöleni” olarak tanımlayarak başlamıştır. Bu sempozyumun diğer çalışmalar için bir başlangıç niteliğinde olduğunu vurgulayan Ertürk, bu tür ilmî faaliyetlerin geliştirilerek devam ettirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ertürk’ün ardından Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, sempozyumun ilmî sahadaki önemine dikkat çekerek bu tür akademik organizasyonların genç araştırmacılara kendi hatalarını ve eksikliklerini giderme imkânı vereceğini vurgulamıştır. Kuzudişli ayrıca bu sempozyumların bilgilerin test edilmesine ve tartışılmasına imkân tanıdığını ifade etmiştir.

Açılış konuşmalarının ardından sempozyumun ilk oturumu Prof. Dr. Zekeriya Güler’in başkanlığında gerçekleştirilmiştir. Bu oturumun ilk tebliği Rahime Karayığit tarafından “Hadis Hırsızlarının Duafâ Literatüründeki Yansımaları -İbn Adî’nin *el-Kâmil fi duâfâi’-r-ricâl* Özelinde” başlığı ile sunulmuştur. Müzakeresi Prof. Dr. Özcan Hıdır tarafından yapılan tebliğde Karayığit, hadis rivayetinin ilim halkaları üzerinden yürütülmeye başlamasıyla hadis hırsızlarının bu halkalara dahil olmak için rivayet hakkına sahip olmadıkları hadisleri naklettiklerinden söz etmiştir. Karayığit, *el-Kâmil*’de 83 hadis hırsız ravi tespit ettiğini

* Sorumlu Yazar: Leyla Çetin (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: leyla.cetin@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-7976-9725
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0063>

belirterek bu ravilerin isnadlara nasıl dahil olduklarını birkaç örnek üzerinden göstermiştir. Karayığıt, tebliğini hadis hırsızlarının hicrî II. asırdan itibaren ortaya çıkıp özellikle III. asırda yoğunlaştığına, IV. asırda ise azaldığına dair tespitini belirterek sonlandırmıştır.

İlk oturumun ikinci konuşmacısı Fehmi Kuru'nun "Hadis İlminde Vefeyât Bilgisi ve Kaynakları" başlıklı tebliğini Prof. Dr. Bekir Kuzudişli müzakere etmiştir. Kuru, tebliğinde vefeyât bilgisinin nasıl tespit edildiğine ve kaynaklarına dair bilgilere yer vermiştir. Kuru, hicrî I. asrın ortalarında ortaya çıkan ve ilk üç asırda yalnızca "bilgi verme" gayesiyle zikredilen vefeyât bilgisinin hicrî III. asırda bir telif türü haline geldiğini ifade etmiştir.

Birinci oturum, Dr. M. Enes Topgül'ün müzakeresini üstlendiği, Elif Sönmez'in "Hadis Münekkidlerinin Râvîyi Şîlikle İtham Etme Nedenleri: (İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'inin İkinci ve Üçüncü Tabakasındaki Râviler Özelinde)" başlıklı tebliği ile tamamlanmıştır. Sönmez tebliğinde, râvilerin Şîlikle itham edilmesinde, önceki alimlerin değerlendirmelerinin ve râvinin hayatından elde edilen bilgilerin yanı sıra onların rivâyetlerinin de etkili olduğunu vurgulamıştır. Tebliğ sahibi, münekkitler tarafından "Râfîzî", "Gâlî" gibi ifadelerle yapılan tenkitlerin, ancak ravilerin rivayetlerine bakılarak geçerli olabileceğini, eğer râvi önceki alimlerin değerlendirmeleri sonucu itham ediliyorsa "teşeyyu" gibi kelimelerin kullanıldığını ifade ederek konuşmasını tamamlamıştır.

Sunulan tebliğlerin birbirleriyle yakından ilgili olmasıyla dikkat çeken ikinci oturum Prof. Dr. Özcan Hıdır başkanlığında icra edilmiştir. İlk tebliğ sahibi Büşra Çetin, "Hicrî I. Asırda Basra Kadıları ve Hadis Rivayetiyle İlişkileri" konusunu ele almıştır. Bu tebliğ Prof. Dr. Mustafa Ertürk tarafından müzakere edilmiştir. Çetin hadis rivayetinin yanı sıra fıkıhla da ilgili olan kişilerin hadis rivayetiyle ilişkisini ve mesleklerinin hadis naklinde meydana getirdiği etkilere dair tespitlerde bulunmuştur. Oturumun ikinci konuşmacısı Elif Koç "Hicrî İlk İki Asır Kûfe Kadılarının Hadisle İlişkisi" başlıklı tebliği sunmuştur. Söz konusu tebliğ Prof. Dr. Mahfuz Söylemez tarafından müzakere edilmiştir. Koç, Kûfe kadılarının hadis-fıkıh ilişkisinin yanı sıra bu kadıları cerh-ta'dîl durumu, rivayet sayısı, fetva-rivayet ilişkisi açısından ele almıştır. Ayrıca kadılar üzerinden Kûfe fikhının oluşumunda etkili olan isimler ve Kûfe'nin diğer şehirlerle irtibatına yer vermiştir. Oturumun son tebliği, Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen'in müzakeresini üstlendiği "Hicrî İlk Üç Asırda Mekke Kadılarının Hadis İlmi ile İlişkileri" başlığıyla Şeyma Nur Baytar tarafından sunulmuştur. Baytar tebliğinde, Mekke'de hicrî ilk üç asırda yaşamış 20 kadıyı tespit ederek bunların hadis ilmi ile ilişkisi olduğunu ifade etmiştir. Juynboll'un kadıların görüşlerinin zamanla nebevî hadislere dönüştüğüne dair iddiası üzerine

8 râviyi inceleyen tebliğ sahibi, bu râvilerin ikişer rivayetini ele alarak bunların başka tariklerini ve hadis metinlerinde kadıların görüşlerini destekleyen anlam farklılıkları olup olmadığını ortaya koymuştur.

Sempozyumun üçüncü oturumu Prof. Dr. Hüseyin Hansu başkanlığında gerçekleştirilmiştir. Bu oturumun ilk konuşmacısı Ali Yücel “Endülüs Hadisçiliği: Ebû Ali el-Gassânî Örneği” başlıklı tebliğini sunmuş ve bu tebliğ, Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay tarafından müzakere edilmiştir. Yücel, ilk olarak Gassânî’nin kaleme aldığı *Takyîdü’l-mühmel ve temyîzü’l-müşkil*’in, *Sahihayn*’a ve bu iki eserin ricâline dair Endülüs’teki ilk telif edilen eser olduğuna dikkat çekmiştir. Eserin modern çalışmalarda görülen önsöz ve giriş ile başladığını ve dört bölümden oluştuğunu ifade eden Yücel, her bir bölümün, *Sahihayn*’ı bir açıdan ele alması sebebi ile başlı başına bir telif gibi değerlendirildiğini ve müstakil olarak neşredildiğini vurgulamıştır. Bu oturumun ikinci ve son tebliği ise “Farsça Sünni Hadis Literatürünün Tanımı ve Değerlendirilmesi (*el-Musaffa ve Teysiru’l-kâri* Örneğinde)” başlığı ile Hedayatullah Modaqıq tarafından sunulmuştur. Bu sunu, Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar tarafından müzakere edilmiştir. Tebliğ sahibi, Farsça hadis çalışmalarının tamamının Şia’ya ait olmadığını, sünîlerin de azımsanmayacak çalışmalara sahip olduğunu belirtmiştir.

Sempozyumun dördüncü oturumu Prof. Dr. Mustafa Karataş başkanlığında gerçekleştirilmiştir. Müzakeresini Prof. Dr. Hüseyin Hansu’nun üstlendiği “Buhârî’nin Halife b. Hayyât’tan Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme” isimli ilk tebliğin sahibi Nour Alhila, Buhârî’nin *es-Sahîh*’inde hocası Halife b. Hayyat’tan hadis rivayetinde bulunurken çoğunlukla kullandığı “Kale lî (Halife)” sîgası üzerinde durmuştur. Tebliğ sahibi başta Fuad Sezgin ve Ekrem Ziyâ el-Umerî olmak üzere muasır ilim adamlarının konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Alhila Buhârî’nin Halife’den “Kâle lî” sigasıyla rivayette bulunmasının asıl sebebinin, sened ve metinle ilgili bazı inceliklere dikkat çekmek olduğunu belirtmiştir. Oturumun ikinci konuşmacısı Hasan Emre Ulutop “Hadislerde Gayru Mûte’âraf Kıyas Örnekleri Üzerine Bir İnceleme” başlıklı tebliğini sunmuş ve bu tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Temel tarafından müzakere edilmiştir. Ulutop tebliğinde, semantik dilsel bir öge olarak temsilin mantık literatüründeki özel bir şekli olan gayru mûte’âraf kıyasların Hz. Peygamber’in hadislerinde nasıl kullanıldığını ele almıştır. Bu oturumun son konuşmacısı Musa Eşit, “Fuad Sezgin’in Hadis Çalışmaları Bağlamında Ignaz Goldziher Eleştirisi” isimli tebliğini sunmuş ve bu tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz tarafından müzakere edilmiştir. Eşit, öncelikle Fuad Sezgin ve Ignaz Goldziher’in isnad sistemi, hadislerin yazılması, tedvin ve tasnif gibi hadis alanındaki konulara dair temel tezlerine yer vermiştir. Bu bağlamda Sezgin’in Goldziher’e yönelttiği eleştirileri zikreden Eşit, tebliğini Sezgin’in oryantalist araştırmacılar ile ilgili görüşlerine yer vererek sonlandırmıştır.

Sempozyumun 23 Kasım 2019 tarihli ikinci gününde dört oturum icra edilmiş ve kapanış paneli ile sempozyum tamamlanmıştır. İkinci günün ilk oturumu Prof. Dr. Mehmet Özşenel başkanlığında icra edilmiştir. Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen tarafından müzakere edilen “Siyasetin Hadis Rivayetinde Etkisi (Muaviye Örneği)” başlıklı ilk tebliğin sahibi Ertuğrul Tülekoğlu, konuşmasına hadisin tarih boyunca birçok siyasi yapı tarafından dayanak olarak kullanıldığına dikkat çekerek başlamıştır. Muaviye'nin kendi siyasi otoritesini güçlendirmek için hadis uydurulması için para dahi verdiğini ifade eden Tülekoğlu, onun bu tavrını sahâbeden Ubâde, Abdullah b. Amr ve Ebû Osman'ın eleştirdiğini söylemiştir. Bu oturumun son konuşmacısı Mücahid Kaya tebliğinde “Rivayet Döneminde Muasır Âlimlerin Birbirlerine Yönelik Eleştirileri ve Yansımaları -İbn İshak-İmâm Malik Özelinde-” isimli konuyu ele almış ve bu tebliğ Dr. Zübeyde Özben Dokak tarafından müzakere edilmiştir. Tebliğinde hicrî ikinci asırda yaşayan İbn İshâk ve İmam Mâlik'in birbirleri hakkındaki cerh ifadeleri üzerinde duran Kaya, öncelikle bu alimlerin ortak ve farklı yönlerine değinmiş, daha sonra her iki alimin birbirlerine yönelik eleştirilerine yer verip bu tenkitlerin alimler tarafından nasıl değerlendirildiğini anlatmıştır.

Bugünün ikinci oturumu Prof. Dr. Bekir Kuzudişli başkanlığında yapılmıştır. Bu oturumun ilk tebliği Muhammed Emin Güller tarafından “Ehl-i Re'ye Mensup Ravilere Yöneltilen Bazı Eleştiriler” başlığı ile sunulmuş ve Prof. Dr. Mehmet Özşenel tarafından müzakere edilmiştir. Güller, tebliğine “re'y” ve “ehl-i re'y” terimlerini tanıtarak başlamış, akabinde bu kavramlara yüklenen anlamları tartışmıştır. Ehl-i re'ye mensup olan ravilere yönelik eleştirileri ilgili cerh-ta'dîl alimlerinin eserleri çerçevesinde inceleyerek bu konudaki tespitlerine yer vermiştir. Bu oturumun son konuşmacısı Ali Sever, tebliğinde “Dırâr b. Amr ve Hadis İhtilaflarının Pratik Boyutu” isimli konuyu ele almıştır. Dırâr b. Amr'ın *Kitâbu'l-Tahrîş*'ini inceleyen Sever, Dırâr'ın eserde sık sık kullandığı “fakih” kelimesi üzerinde durmuş ve söz konusu fakihin, farklı görüşlerdeki gruplara mensup kişilerin sordukları benzer sorulara, her bir grubun kendisini destekleyecek nitelikte cevaplar verdiğini ifade etmiştir. Bu minvalde tebliğ sahibi, eserde zikredilen fakihin ihtilafları körükleyen ve çelişkili rivayetleri nakleden konununun altını çizdi. Bu meselenin erken dönem alimlerinin durumunu göstermesi açısından önemli olduğunu vurgulamıştır. Söz konusu tebliği Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz müzakere etmiştir.

Başkanlığını Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay'ın yaptığı üçüncü oturum, Muhammed Divani'nin “Hadis İlminde Sülâsiyyat Geleneği ve Muhammed Şah Balıkesirî'nin *Şerhun Alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî* İsimli Eserin İncelenmesi” isimli tebliği ile başlamıştır. Divani tebliğinde Sülâsiyyât geleneğinin oluşumunu ve gelişimini incelemiş ve Osmanlı dönemi âlimlerinden Muhammed Şâh Balıkesirî ile bu alanda

kaleme aldığı *Şerhun Alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî* isimli eserini tanıtmıştır. Söz konusu tebliği Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz müzakere etmiştir. Bu oturumun son konuşmacısı Taha Rıdvan Akay, “Osmanlı’da Tek Hadis Şerhçiliği: Kâfiyeci Örneği” başlıklı tebliği sunmuştur. Bu sunumda Osmanlı Döneminde yoğun olarak kaleme alınan tek hadis şerhlerini genel bir şekilde değerlendiren Akay, tek hadis şerhçiliğinin gelişim çizgisini ve öne çıkan hususlarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Osmanlı’da bilinen ilk tek hadis şerhinin sahibi Kâfiyeci’nin kaleme aldığı *Hulâsatu’l-akvâl fi hadisi İnneme’l-a ‘mâl* adlı risalesini tanıtarak, söz konusu şerhin muhtevası ve metodu hakkında bilgiler verilen tebliği Dr. Mustafa Celil Altuntaş müzakere etmiştir.

Sempozyumun sekizinci ve son oturumu Prof. Dr. Mustafa Ertürk başkanlığında gerçekleştirilmiştir. Bu oturumun ilk tebliğ sahibi Hüseyin Yürekli, “Hz. Peygamber’in Deve İdrarı İçilmesini Tavsiye Ettiğini Belirten Rivâyetin Sened ve Metin Değerlendirmesi” başlıklı konuyu ele aldı. Konuşmacı bu tebliğde, deve idrarının içilmesine dair rivayetlerin tariklerine ana hatlarıyla değinerek alimlerin söz konusu rivayetin sıhhatine dair görüşlerini aktarmıştır. Hadis şârihleri ve fakihlerin deve idrarının taharetine ve bununla tedavi olunmasına dair görüşlerine yer verdikten sonra bilim adamlarının da bu konudaki tespitlerine yer vererek konuşmasını bitirmiş ve tebliğin müzakeresini Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay yapmıştır. “Mesh (Suret Değiştirme) ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme” isimli konuyu ele alan ikinci konuşmacı Kemal Taşkın tebliğinde, meshten (suret değiştirme) bahseden ayet ve hadislerde bunun bedenen mi yoksa manen mi olacağına dair muhkem bir bilgi bulunmadığını ifade etmiş ve bu konuda nakledilen rivayetlerin sened ve metin tenkidini yaparak sıhhat derecesini ortaya koymaya çalışmıştır. Taşkın’ın tebliği ise Dr. Mustafa Celil Altuntaş tarafından müzakere edilmiştir. Bu oturumun son tebliğ sahibi Esra Baş “Hadisler Bağlamında İslam’da Mizah ve Eğlence” konuyu ele almış ve İslam öncesi dönemden başlayıp peygamber dönemi ve sonrasında çeşitli kaynaklarda yer alan mizah, oyun ve eğlence hususundaki yaklaşımı ele almıştır. Tebliğ sahibi, mizahın Kur’an ve hadiste nasıl ele alındığına dair değerlendirmelerini sunarak konuşmasını bitirmiş ve bu tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Macit Karagözoğlu tarafından müzakere edilmiştir.

Sempozyuma Marmara Üniversitesi, 29 Mayıs Üniversitesi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi’nden katılan müzakerecilerin tebliğ sahiplerine yönelttikleri eleştiri ve tavsiyeleri ana hatlarıyla belirtmek sempozyumun zenginliğini göstermek açısından önemlidir. Müzakereciler, genel olarak çalışmaların giriş bölümlerinde araştırmacının bir iddiasının olması, tezden yapılan sunumlar için tüm tezin ele alınmayıp bunun yerine tezin bir problematğine işaret edilmesi, çalışmaların tasvir yönünün yanı sıra tarihî arka

planının ne olduğunun tespitinin yapılması, sunu süresi sınırlı olduğu için konu anlatılırken detaya girilmemesi, metin tercümelerinde dikkatli olunması ve yapılan çalışmalarda genellemelere gidilmeyerek mümkün mertebe ihtiyatlı bir dilin kullanılması gibi noktalara değindiler.

Sempozyum Prof. Dr. Mustafa Ertürk başkanlığında gerçekleştirilen kapanış ve değerlendirme panele ile son buldu. Bu oturumda yer alan Prof. Dr. Mehmet Özşenel, Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen ve Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz sempozyumla ilgili kanaatlerini dile getirerek ileride yapılacak çalışmalar ile ilgili tavsiyelerde bulundular.

Sonuç olarak Hadis alanında lisansüstü öğrencilere yönelik ilk defa müstakil bir şekilde tertip edilmesi ile dikkat çeken sempozyum, katılımcılara ilmî bir tartışma ve fikir teatisinde bulunma ortamı sunmuştur. Bu bağlamda birçok akademisyenin ilmî tecrübesinden faydalanma imkânı sunan sempozyumun, genç araştırmacılar için ufuk açıcı ve teşvik edici olduğunu söylemek mümkündür.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/tr/>

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortalı ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baŐlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baŐlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baŐlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.