

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22 | Sayı/Issue: 41 | Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 22 Sayı: 41 Yıl: 2020 (Haziran)	Volume: 22 Issue: 41 Year: 2020 (June)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖĞE Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Ravza AYDIN İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖĞE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ</p> <p>Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2020 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Mendere Cad. No: 22/A Yenice Cami Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page http://dergipark.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (TDV 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üni.) Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üni.) Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Ondokuz Mayıs Üni.) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet BOYNUKALIN (İstanbul Şehir Üni.) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (R. T. Erdoğan Üni.) Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi) Prof. Dr. Servet BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi)</p>	<p>Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi) Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet KORKMAZ (Erciyes Üniversitesi) Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Üniversitesi) Doç. Dr. Yaşar YİÇİT (Milli Eğitim Bakanlığı) Doç. Dr. Zafer DUYGU (Mardin Artuklu Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK (Sakarya Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRİSOY (İnönü Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENZEYBEK (N. Erbakan Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Emrullah DUMLU (Atatürk Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN (N. Hacı Bektaş Veli Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR (Sakarya Üni.)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 275-283 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

**Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak *Testimonia Collecti-
ons*: Tanıtım ve Değerlendirme / *Testimonia Collections as the Bible's Tes-
timonial Texts: An Introduction and Survey*
Öğr. Görevlisi Dr. Zeynep Yücedoğru
1-28**

**Yeniden Yorumlanan Medeniyet: Mordecai M. Kaplan ve Yahudi-
lik / *Reinterpreted Civilization: Mordecai M. Kaplan and Judaism*
Arş. Gör. Yunus Kaymaz
29-56**

**İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği /
The Quality of Tashkik of the Concept of Being in Ibn Sînâ and Mullâ Şadrâ
Dr. Öğr. Üyesi Fevzi Yiğit
57-80**

**Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış
Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği) / *A Research on the Institu-
tionalization of Zakat in Turkey and Religious Staff's Perspective (Kocaeli Example)*
Günay Terzi – Prof. Dr. Mahmut Bilen
81-114**

**Edirnevî'nin *Tabaqâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Lite-
ratüründeki Yeri / *The Place of Edirnevi's Tabaqât al-Mufassirîn in Tafsir Tabaqât
Literature*
Doç. Dr. Mehmet Çiçek – Burhan Yazıcı
115-142**

**Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış / *A Look at al-
Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion*
Bahtiyar Kadayıf
143-171**

**Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında Din Dersi Denemeleri
ve Son Dönemdeki Gelişmeler / *Attempts to Introduce Religion Courses in
Schools of Kyrgyzstan in the Years of Independence and Latest Developments*
Arş. Gör. Cazgöl Colaliyeva
173-196**

Bir Tarihî Roman İncelemesi: Binsâlim Himmîş'in el-'Allâme Romanında İbn Haldûn / A Review on a Historical Novel: Ibn Khaldûn According to Bensâlem Himmich's al-'Allâma (The Polymath)

Arş. Gör. Semra Kaya Aitaori
197-225

Bir Katl Davası Işığında Cebel-i Lübnan'da Tanzimat Hukukunun Dürzî Kimliğine Yansıması / The Reflection of the Tanzimat Law on Druze Identity in Mount Lebanon in the Light of a Murder Case

Dr. Tuba Yıldız
227-245

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Louis Gardet - Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan.
Arş. Gör. Furkan Ramazan Öge
247-253

Muhammet Fatih Kılıç. *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi: İlliyyet, İsbât-ı Vâcip, Sudûr, Hudûs-Kıdem*.
Mehmet Demir
255-260

Muhammed Coşkun. *Tefsirin İlk Çağları Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*.
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Dinç
261-266

Ernst H. Kantorowicz. *Kralın İki Bedeni*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal.
Arş. Gör. Ensar Kıvrak
267-274

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication
275-283

Editör'den

Tüm dünyayı kısa sürede etkisi altına alan Covid-19 salgınının ölümcül etkisinin azaldığı günlerdeyiz. Salgının yayılma hızının zirvede olduğu günlerde birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de tüm sosyal etkileşim alanları, eğitim kurumları, idari kurumlar, üretim tesisleri ve işletmeler sürece uyum sağlamak adına hükümet tarafından alınan bir dizi tedbirlere uymak zorunda kaldı. Bu sıkıntılı dönemin şüphesiz ki akademik camiaya da bir etkisi oldu. Yüz yüze eğitime ara verilmiş olması akademik çalışmalara ilave vakit sağlıyor olsa da araştırmacıların büyük çoğunluğunun fakülte ve kütüphanelerde çalışma imkânından yoksun kalmasına, çalışmalarını ev-aile ortamı içinde devam ettirme mecburiyetiyle karşılaşmasına neden olmuştur.

Böylesi sıkıntılı bir dönemde dergi faaliyeti yürütenler olarak biz de her hafta yaptığımız dergi toplantılarımızı elektronik imkânları kullanarak telafi etmeye çalıştık. Bu çalışmaların sonucu olarak böylesi bir zamanda bile dergimizi tam vaktinde yayınlatabiliyor olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin prensiplerinden taviz vermeden, akademik ölçütleri en üst seviyeden karşılamaya çalışan yayınları tespit etmeye gayret ederek, tüm makale başvurularını yayıncılıkta son derece makul olan süreler içinde cevaplandırarak Haziran sayımızı da sizlere sunuyoruz.

Bu sayımızda ilahiyat alanına dair kapsamlı bir içeriğe sahibiz. Dinler tarihi, İslam felsefesi, Kelam, Din eğitimi, Tefsir başta olmak üzere çeşitli alanlara ait konuların özgün bir şekilde ele alındığı, ilahiyat konularına merak duyan birçok kişinin ilgisine yönelik bir şeyler bulabileceği bir sayıdır. Faydalı olması ümidiyle...

Bu vesileyle, çalışma ortam ve imkânlarından mahrum olmasına rağmen bu süreçte özveriyle gayret eden dergi ekibimize, ön inceleme aşamasında desteğini esirgemeyen fakültemizin akademik personeline ve kendilerine gönderilen makaleleri hiçbir karşılık beklemeden en ince ayrıntısına kadar okuyup değerlendirmek suretiyle dergimize destek olan hakemlerimize çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimiz ile ilgili tüm taleplerimizi memnuniyetle yerine getiren dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

**Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak *Testimonia Collections*:
Tanıtım ve Değerlendirme**

*Testimonia Collections as the Bible's Testimonial Texts: An Introduction
and Survey*

Zeynep Yücedoğru

Öğr. Görevlisi Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Anabilim Dalı – Lecturer, Ph.D., Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Philosophy and Religious Studies, Department of History of Religions.

zyucedogru@beu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4931-6148>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/03/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/06/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Yücedoğru, Zeynep. "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak *Testimonia Collections*: Tanıtım ve Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 1-27. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.709094>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak *Testimonia Collections*: Tanıtım ve Değerlendirme

Öz

İlk Hıristiyanların sahip oldukları kutsal metinler, Hıristiyanların "Eski Ahit" tabir ettikleri metinlerdir. Yahudilerin kutsal yazıları, İncil yazarları başta olmak üzere erken dönem Hıristiyan yazarlarını, dolayısıyla da ilk Hıristiyan teolojisini yansıtan literatürü de ciddi ölçüde etkilemiştir. Bu etkinin boyutunu anlama amacı ile yürütülen çalışmalarda, Eski Ahit pasajlarının Yeni Ahit metinlerinde nasıl alıntılıandığı incelenmiştir. Bu incelemelerin neticesine göre, 19. yüzyıl Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında seçili Eski Ahit pasajlarından oluşan listelerin müstakil birer kutsal metin olarak kullanıldığını iddia etmişlerdir. Buna göre, ilk Hıristiyanlar bu listelerin ihtiva ettiği pasajları, kendilerine ait belirli inançları ve ileri sürdükleri argümanları Kutsal Kitap şahitliği ile destekleme amacı ile alıntılıamışlar ve bu metinlere delil statüsü atfetmişlerdir. Modern araştırmacılar bu statüyü tanımlamak için listeleri *testimonia collections* olarak isimlendirmişlerdir. Hatta bazı araştırmacılar bu listelerin İncillerden önce var olduğu hipotezini öne sürmüşlerdir. *Testimonia* hipotezi olarak da bilinen bu iddiaya göre, *testimonia* koleksiyonları Hıristiyanlığın ilk kutsal metinleridir. Bu çalışmada *testimonia* koleksiyonlarının mahiyeti, ilgili teoriler ve bu koleksiyonların Batı literatüründe nasıl ele alındığı takdim edilecektir. *Testimonia* koleksiyonları hakkında yapılan ilk çalışmadan başlayarak tamamlanmış en güncel araştırmaya kadar bu hipotezin geçirmiş olduğu tarihçe sunulacak ve sonraki çalışmalar için bir temel ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kitâb-ı Mukaddes, *Testimonia* Koleksiyonları, *Testimonia Hipotezi*, İnciller.

Testimonia Collections as the Bible's Testimonial Texts: An Introduction and Survey

Abstract

The Old Testament is certainly the first sacred text for early Christians. Jewish Holy Book influenced the Gospel writers and early Christian authors thereby affecting the early Christian theological literature. The studies investigating the scale of this influence analysed how the Old Testament passages were quoted in the New Testament. As a result of these investigations, the nineteenth-century biblical scholars argued that in the first centuries of Christianity, the lists which were composed of the selected quotations from the Old Testament were used as a sacred text independently of the Bible. According to this, the first Christians quoted biblical passages specifically to support a belief and argument with the testimony of the Bible and attributed a forensic status to these quotations. In modern studies, these lists are called *testimonia collections* to underline the authoritative status of these collections and, even some of the researches argued that these collections existed before the Gospels. According to this claim, known as *testimonia hypothesis*, *testimonia* collections are the first sacred texts of Christianity. In this paper, we will explain the nature of the *testimonia* collections, related theories, and how these collections have been studied in Western biblical literature. In this study, we aim to present the history of the *testimonia* hypothesis and to provide a background for future studies.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: History of Religions, The Bible, *Testimonia Collections*, *Testimonia Hypothesis*, The Gospels.

Giriş

Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal metinlerinin analizi temelinde yürütülen Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi çalışmaları, Dinler Tarihi araştırmalarında en

dikkat çekici sahalardan biridir. Kutsal Kitap metnlerinin tarihsel doğruluğunu tespit etme amacına yönelik bilimsel analiz yöntemlerini kullanan bu müstakil araştırma alanı, metin eleştirisi (*textual criticism*) ve tarihsel eleştiri (*historical criticism*) olarak temel iki kategori altında işlev görmektedir. Başta Tevrat ve İncil olmak üzere Kitâb-ı Mukaddes kitaplarının yazarlarını, kaynaklarını ve bu metinlerin orijinalitesini inceleyen bu araştırma alanı, özellikle 19. yüzyıl ortalarından itibaren söz konusu kutsal metinlerin kökenine dair sistematik bir sorgulama yapmıştır. Sonuç olarak, bu metinlerin aslında o zamanlar sirkülasyondaki birçok farklı edebi eserden de yararlanılarak kaleme alındıkları kanaatine ulaşılmıştır.¹ Bu bağlamda, özellikle metin eleştirisi araştırmaları çerçevesinde sorgulanan en önemli hususlardan biri Yeni Ahit kitaplarının içeriğine -içeriğinin oluşum sürecine- Eski Ahit metnlerinin etkisidir. Zira Pavlus'a ait veya ona atfedilen mektuplarda ya da İncil metinlerinde Yahudi Kutsal Kitap'ından birçok alıntı bulunması araştırmacılarca dikkate değer bulunmaktadır. Bu durum her iki kutsal metin geleneği arasında bir çeşit devamlılık ilişkisi gibi yorumlanmıştır. Hatta bu doğrultuda, Yeni Ahit yazarlarının Yahudi Kutsal Kitap'ından yaptıkları alıntıları inceleyen müstakil bir araştırma sahası ortaya çıkmıştır.

Yahudi Kutsal Kitap'ından alıntılanan pasajları Yunanca ve İbranice başka bazı metinlerle karşılaştıran, Yeni Ahit yazarlarının yorum ve metotlarını ise dönemin Rabbileriyle mukayese eden bu araştırmaların özellikle odak noktası Pavlus'un Yahudi Kutsal Kitap'ını nasıl alıntılıdığıdır.² Bu husus özellikle Yahudi Kutsal Kitap metnlerinin Yeni Ahit'te nasıl yeniden alıntılına ve kullanıldığına dair 19. yüzyılda yapılan araştırmalar ışığında yeni bir boyut kazanmıştır. Bu yeni çalışmalar arasında en dikkat çeken *testimonia hipotezidir* (*testimonia hypothesis*). Bu hipoteze göre ilk Hıristiyanlar, Yahudi kutsal kitap metinlerinden seçilmiş alıntıları koleksiyonlar şeklinde derleyip düzenlemişler ve bu metinleri kendi inanç ve teolojik argümanları için delil kabul etmişlerdir. Yahudi kutsal yazılarının Hıristiyanların teolojik iddia ve kabullerine şahit ve delil gösterilmesi şeklinde tanımlanabilecek bu gelenek (*testimony tradition*), o zamanlar henüz oluşum aşamasındaki kilisenin, kendi literjüsünü ve teolojisini apologia üslubuyla açıklama amacı güderek Yahudi

1 Richard N. Soulen - R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 19-20. Bu konu hakkındaki Türkçe bir çalışma için bk. Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir? Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020).

2 Joseph A. Fitzmyer, "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the new Testament", *New Testament Studies* 7/4 (July 1961), 297-333. Martin Karrer - Ulrich Schmid, "Old Testament Quotations in the New Testament and the Textual History of the Bible-The Wuppertal Research Project", *Von Der Septuaginta Zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen* (Germany: De Gruyter, 2010), 155-196.

kutsal metinlerinden seçmeler yapması, bu pasajları diğer metinlerle birleştiren kendi teolojik iddialarını destekler mahiyette yeniden yorumlamasıdır. Yahudi Kutsal Kitap'ının, doktrinsel Hıristiyan düşüncesinin ahitleşme (*covenant*), kurtuluş (*salvation*) ve Mesih (*messiah*) gibi temel kategorilerinin motiflerini sunuyor olması Hıristiyanları, Yahudi kutsal kitabında kendi inançlarının ve dini pratiklerinin delillerini aramaya yöneltmiştir. En yalın şekilde izah etmek gerekirse, *testimonia* (tekil: *testimonium*) sözlük anlamı deliller veya kanıtlar olan Latince bir kelimedir. Kelime, Kutsal Kitap araştırmaları terminolojisinde bir inancı destekleyen kitâbî kanıt veya delil anlamında kullanılmıştır. İlk teknik anlamlarından biri ise Yeni Ahit'te alıntılanan Yahudi Kutsal Kitap'ı pasajlarıdır. Buna göre, Yahudi Kutsal Kitap pasajları, oluşum sürecindeki yeni dini ve kutsal kitabı takdis ve teyit etmiştir. Diğer bir deyişle, Yahudi Kutsal Kitap'ı, Yeni Ahit'in otoritesine ve sahilliğine 'şahitlik etmiştir.' *Testimonia* kelimesi *testimonia* hipotezi ve koleksiyonları araştırmaları çerçevesinde ise çok daha teknik bir anlam kazanmıştır. Söz konusu koleksiyonların bir hususu, inancı veya teolojik bir argümanı 'ispatlama' ve 'doğruluğuna şahitlik etme' anlamındaki fonksiyonu göz önüne alınarak, ilk dönem Hıristiyanlarınca delil statüsü atfedilerek kullanılan Yahudi Kutsal Kitap'ı ve Yeni Ahit alıntılarının tamamını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu koleksiyonların varlığına dair bir şüphe ile başlayan *testimonia* hipotezi üzerine çalışan araştırmacıların bir grubu Yahudi Kutsal Kitap'ı ve Yeni Ahit alıntılarını genel anlamda bir argümanı destekleyici delil-metin (*proof-text*) olarak algı-larken diğer grup bu alıntılara ayrı bir statü ve otorite atfederek hukukî (*forensic*) bir delil niteliğinde kullanıldığını iddia etmiş ve *testimonia* kelimesine farklı bir anlam yüklemiştir. Buna bağlı olarak da alıntı koleksiyonlar iki grup olarak isimlendirilmiştir. Metinlerin genel fonksiyonunu savunanlar koleksiyonları *scriptural collections* yani 'metin koleksiyonları' olarak isimlendirirken diğerleri bunları *testimonia collections* yani 'şahit-metin koleksiyonları' olarak tanımlamıştır. *Testimonia* kelimesi bu çalışmada Türkçe'ye tercüme edilmemiş ve orijinal anlamına işaret etmesi amacıyla "testimonia" olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Lakin, bahsi geçen bu teknik anlamlar göz önüne alınarak çalışmanın belirli yerlerinde *testimonia* pasajlarının temel fonksiyonuna referans vermesi amacıyla *şahit-metin* kelimesi ile izah edilmiştir.

Bu pratiğin mahiyeti, ilk kaynağı ve tarihi süreçte nasıl devam ettirildiği modern literatürde çok tartışılmış ve çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu teoriler, bu çalışmamızda izâh edilecek ve araştırmamızın temelini teşkil edecektir. *Testimonia* hipotezi ilk dönem Hıristiyan kutsal yazılarını, metin analizi yöntemi ile inceleyen araştırmaların paralelinde devam eden çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. 1800'lü yılların ikinci yarısından itibaren Batı akademisi bu koleksiyonların ilk yüzyıldan itibaren var olma ihtimali üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle Alman Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları *testimonia* konulu araştırmanın temelini atmışlardır. İlk dönem Hıristiyan metinlerinin

tik değer göz önüne anıldığında koleksiyonların kolay ve hızlı bir şekilde yazılı kaynaklara dönüşmesi, tashihe tabi tutulması, anonim editörlerce belirli metinlerin bazı yerlerinin kesinti ve eklentiye maruz kalmasının çok muhtemel olduğuna dikkat çekilmiştir.⁴

Testimonia hipotezinin başlangıç noktası, Patristik dönemin Hıristiyan yazarların, özellikle de 1. ve 2. yüzyılda yaşayan ve ‘Apostolik Babalar’ olarak bilinen Romalı Clemens (ö. 99), Ignatius (ö. 107), Justin (ö. 165) ve Iranaeus (ö. 202) gibi şahısların eserleri olmuştur.⁵ Patristik literatür araştırmacıları bu metinlerdeki Yahudi Kutsal Kitap alıntılarının neredeyse tamamen aynı metinsel özellikleri taşıdığını tespit etmişler ve bu nedenle bu alıntıların ortak bir kaynak metin(ler)den gelme ihtimali üzerinde durmuşlardır.⁶ İlk yüzyıllarda İncil metinlerinin oluşum sürecinden önce veya o süreçte hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar arasında Yahudi Kutsal Kitap’ından iktibas edilen ve ‘excerpta’ olarak bilinen pasajların Yahudiler için parşömen (*scroll*) Hıristiyanlar için ise papirüslerden oluşan *codex* formunda sirkülasyonda olduğu kanâatine varılmıştır. Geleneksel Yahudi öğretisinin ve özellikle Hellenistik öğretinin etkisi altında MÖ 63. ve MS 3. yüzyıllar arasında ortaya çıkan Diaspora Yahudiliğinin sürgünde icra ettiği dini eğitiminin alıntı listeleri kullanmayı gerektirdiğini iddia edilmiştir.⁷ Aynı şekilde o dönemin Hıristiyan inanları için ise sinagogdan ayrılma ve yeni kimlik oluşturma ve yeni dini savunma ihtiyacının, sonradan modern araştırmacılarca *testimonia* koleksiyonu kapsamında değerlendirilen türden kutsal metin alıntıları yapma zarureti

- 4 Metin koleksiyonları hakkındaki ilk literatür için bk. Martin C. Albl, *And Scripture Cannot be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden; Boston: Brill, 1999), 8 d.2. James Rendel Harris’in Henry Vacher Burch katkılarıyla yayımlanmış olan ve 1920’ye kadar *testimonia* hipotezi üzerine yaptığı bütün çalışmalarını kapsayan 2 ciltlik eseri; *Testimonies I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1916), 1-20; James Rendel Harris, *Testimonies II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1920), 1-11.
- 5 Apostolik Babalar’a dair temel kaynak için, bk. Edwin Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2004). Aynı dönem Hıristiyan Babalar için bk. Zafer Duygu, *İsa, Paulus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 632-646.
- 6 Aziz Barnaba (ö. 61) olarak bilinen ilk Hıristiyanlardan olan Barnaba’nın *The Epistle of Barnabas* (*Barnabas’ın Mektubu* veya *Barnabas’ın Risalesi* olarak da tercüme edilen) eserindeki *testimonia* metinlerini konu edinen eserin Grekçe metni için bk. Pierre Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif l’Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*. (Paris: J. Gabalda, 1961). Yine Grekçe metin ve İngilizce tercümesi için bk. Kirsopp Lake, *The Apostolic Fathers*, 1 vol. (London: Heinemann, 1912). Metne dair ikincil literatür için bk. Albl, *And Scripture Cannot be Broken*, 46-50 ve 106-109. Bir diğer Patristik dönem Hıristiyan yazarlardan Justin’inin (ö. 165) *I. Apoloji* ve Trypho ile *Diyalog* isimli iki eserinde delil olarak kullanılan metinler üzerine bir araştırma için bk. Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-text Tradition: Text-type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987).
- 7 Hatch, Edwin, “On Composite Quotations from the Septuagint”, *Essays in Biblical Greek* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2004), 203-204. Hellenistik dönem Diaspora Yahudiliği için bk. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 25-28.

ortaya çıkardığı ileri sürülmüştür.⁸ Yeni Ahit metinlerinde ve ilk dönem Kilise Babaları'nın eserlerinde bu türden birçok alıntı bulunması bu kanâati pekiştirmiştir. Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları arasında ciddi oranda ilgi uyandıran *testimonia hipotezinin* Batı literatüründe nasıl bir süreçten geçip geliştirildiğini ve nihaî olarak ne aşamada olduğu bu çalışmanın takip eden kısmında aktarılacaktır.⁹

1. Alman Literatüründe *Testimonia* Hipotezi

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında, mevcut kutsal metinlerine ek olarak Yahudi Kutsal Kitap metinlerinden seçilmiş pasajların yer aldığı listelerin müstakil nüshalar olarak kullanıldığı ve muhafaza edildiğine yönelik argüman ilk olarak 18. Yüzyılda Alman araştırmacılarca ileri sürülmüştür. Tarihsel İsa araştırmalarının başlangıcı açısından büyük önem taşıyan H. S. Reimarus (ö. 1768) buna örnektir.¹⁰ Bu dönemde yapılan araştırmalarda, Yeni Ahit yazarlarının Yahudi kutsal yazılarından yaptıkları alıntılar incelenmiş ve bu metinlerin Hıristiyanlarca, İsa Mesih'i müjdeleyen ve onun yaşamına dair önemli noktalara atıfta bulunan ve ayrıca Hıristiyanlığı Yahudilikten ayrı bir din olarak meşru bir zemine oturtan kitâbî deliller olarak bilhassa seçilip alıntılındıkları öne sürülmüştür. Reimarus sonrasında başka bir Alman araştırmacı olan J. C. Karl Döpke (ö. 1830) de hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar arasında bu gibi listelerin bulunmuş olma ihtimaline dikkat çekmiştir.¹¹ Burada belirtmek gerekir ki, o zamanlar bu araştırmanın Alman akademisi cephesinde *testimonia* ifadesi 'şahitlik eden' anlamında henüz teknik bir mana kazanmamıştır. Araştırmacılar mevzubahis listeleri *testimonia* koleksiyonları (*testimonia collections*) olarak değil daha ziyade metin koleksiyonları (*scriptural collections*) olarak değerlendirmişlerdir.

Bir diğer Alman araştırmacı Karl August Credner (ö. 1857) Matta İncil'i ve ilk Kilise Babalarından Justin'in *Apology*'sindeki Septuagint metninden lafzen

8 Harris, *Testimonies I*, 1-3. Harris, Hatch'ın Hıristiyanlık öncesi Yahudilerin metin listeleri derleme geleneğine yaptığı vurguyu isabetli bulmamaktadır. Harris'e göre Hıristiyanlık öncesi derlenen listelerdeki alıntılar *testimonia* karakteri taşımamaktadır. Zira bu listeler herhangi bir inancın doğruluğunu ispatlama amacı ile kullanılmamıştır.

9 Albl, *And Scripture Cannot be Broken*, 7-69.

10 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 8-19. Hususiyetle, 4. dipnot bu teori hakkındaki ilk Alman literatüründeki birincil kaynaklara referans vermektedir. Albl'nin çalışması *testimonia* hipotezi üzerine yapılmış ilk kapsamlı araştırmadır. Kitâb-ı Mukaddes'in oluşum sürecine dair bk., Bart D. Ehrman - Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth Edition (Oxford: Oxford University Press, 2005), 11-16.

11 Döpke, Johann Christian Karl, *Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller* (Leipzig: Vogel, 1829), 54.

farklı olan pasajları incelemiştir.¹² Credner, her iki metinde de Septuagint'ten farklılık gösteren pasajlara dayanarak Matta ve Justin'in aynı veya benzer bir alıntı listesini kaynak olarak kullandığını savunmuştur. Credner'e göre, söz konusu alıntı listelerinin orijinal dili İbrânîce ve Ârâmîcedir; sonraki dönemde ise Grekçeye tercüme edilmiştir. İlk Hıristiyanların Yahudi Kutsal Kitap'ını, İsa'nın hayatı, öğretisi ve onun bizzat beklenen gerçek Mesih olduğunu kanıtlayacak delil bulma niyetiyle incelediklerini ve kullandıklarını öne sürmüştür. Bu iddiasını temellendirmek için ise, özellikle Zekeriya 12/12, Daniel 7/13'ün bu amaçla birlikte alıntılanan örnek metinler olduğunu savunmuştur.¹³

Buraya kadar bahsi geçen araştırmacıların halefi olarak bu konuyu incelemeye devam eden bir diğer Alman akademisyen Carl Weizsacker (ö. 1889) Pavlus'un bizzat bu tür alıntı metinlerden oluşan bir koleksiyon derlediğini iddia etmiştir. Weizsacker, Pavlus'un Eski Ahit'ten bazı metinleri Galatyalılar ve Romalılar'da alıntılanmış olduğuna dikkat çekmiş ve bu koleksiyonun Pavlus'un temel teolojik duruşunu yansıttığını iddia etmiştir. Weizsacker'a göre Pavlus'un bu koleksiyonu, kendi mektuplarını yazarken kaynak olarak kullanması hayli muhtemeldir.¹⁴

2. İngiliz Literatürde *Testimonia* Hipotezi

Alman araştırmacılarının çalışmaları neticesinde, ilk dönem Hıristiyanlarının, Kitâb-ı Mukaddes'ten bağımsız olarak sirkülasyonda olan ve kutsal kitap alıntılarında oluşan metin listeleri kullandığı kanâati ciddi oranda kabul görmüştür. Bu kanaate göre alıntı pasajlar Alman akademisinde henüz *testimonia* metinleri olarak değerlendirilmemiştir. Bir sonraki aşamada, alıntı listelerin mahiyetine dair alternatif bir teori İngiliz araştırmacılar tarafından öne sürülmüştür. Bu yeni teori, Alman araştırmacıların varmış oldukları sonucu kabul etmekte ve alıntı pasajlardan müteşekkil listelerin kullanımının spesifik olarak *testimonia* koleksiyonuna (*testimonia collections*) değil daha genel bir amaçla kutsal kitaplardan seçilerek oluşturulmuş ve Hıristiyanlar arasında yaygın olarak kullanılan metin listelerine (*scriptural collections*) işaret et-

12 Credner, Karl August, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften* (Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1838), 318-328. Bu esere dair bilgiler için bk. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 10.

13 Credner, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, 323; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 9. Zekeriya 12/12, "Ülkede her boy kendi içinde kadınları ile birlikte yas tutacak; Davud'un ehli ve boyu kendi kadınlarıyla, Natan'ın ehli ve boyu kendi kadınlarıyla (yas tutacak)"; Daniel 7/13, "Gece görümlerimde insanoğluna benzer birinin göğün bulutlarıyla geldiğini gördüm. Eskiden beri var Olan'ın yanına doğru ilerledi. O'nun önüne getirildi."

14 Weizsäcker, Carl, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Freiburg i.B: Mohr-Siebeck, 1886), 113-114; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 10.

tiğini vurgulamaktadır. İngiliz araştırmacı Edwin Hatch (ö. 1889), Yahudi filozofu Philo'un (MÖ 15-50) yazıları, Yeni Ahit metinleri ve Apostolik Babaların eserlerini incelediği araştırması ile bu teoriyi bir adım öteye taşımıştır. Ona göre, kutsal yazılardan seçilen pasajlardan ibaret listeler oluşturma geleneği aslında Hıristiyanlık öncesi dönemde Yahudiler arasında mevcut bir uygulamadır.¹⁵ Hıristiyanlar arasında ise bu metin listeleri (*scriptural collections*), Hıristiyanların eğitilmesi (*catechetical teaching*), Yahudilere karşı kullanışlı polemik malzemesi içermeleri ve âyinlerde kullanılmaları gibi nedenlerle yaygınlaşmıştır.¹⁶

Böylece Hatch, *testimonia* koleksiyonunu savunan araştırmacılardan farklı olarak metin listeleri oluşturma ve kullanmanın Yahudilerden öğrenilen ve ilk Hıristiyanlarca devam ettirilen bir gelenek olduğunu öne sürmüştür. O, bu listelerin yalnızca kanıt fonksiyonu üstlenmediklerini, daha geniş amaçlarla kullanıldıklarını ve müminlerce tıpkı Kitâb-ı Mukaddes gibi otorite metin olarak görüldüklerini ileri sürmüştür.¹⁷ Hatch, kutsal metinlerde karşımıza çıkan bir iktibas pasajının söz konusu listelerden alıntılanıp alıntılanmadığı tespit etme için üç kriter belirlemiştir: (1) Eğer alıntılanmış pasaj, İbranice kutsal metin geleneğinin Yunanca çevirisi olan Septuagint (LXX) metninden farklı ise, burada editörlerden kaynaklanan bir değişiklik ihtimali veya farklı bir koleksiyondan alınmış olma olasılığı değerlendirilmiştir. (2) Birbiriyle doğrudan bağlantısı olmayan ilk dönem Hıristiyan yazarlar aynı veya benzer mürekkep metinleri (*composite quotations*) alıntılanmış ise bu her iki yazarın da bağımsız olarak üçüncü bir kaynağı kullanma ihtimaline yorulmuştur. (3) Hatch, Greko-Roman geleneğinde metin iktibasları (*excerpta*) şeklinde listeler derleme geleneği olduğunu iddia etmiş ve hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların aslında var olan bir geleneğe binâen liste derleme pratiğini devam ettirdiklerine dikkat çekmiştir. Hatch, üçüncü kriteri metin koleksiyonlarının (*scriptural collections*) varlığı iddiasını destekleme amacıyla belirlemiştir. Ona göre, metin listeleri ilk Hıristiyanlar tarafından derlenmiş değil aksine yerleşik bir gelenek olan iktibas listelerinden (*excerpta collections*) esinlenerek oluşturulmuş ve zamanla belirli konulara göre kategorize edilmiş metin koleksiyonlarına dönüşmüştür.¹⁸

Nihai bir kesinlikle ispatlanmış olmasa da Hatch'in teorisi İngiliz akademisinde ilgi görmüştür. Hıristiyanların erken dönemde kutsal kitap anlayış-

15 Hatch, Edwin, "On Early Quotations from the Septuagint," *Essays in Biblical Greek* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2004), 131-202; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 10.

16 Edwin, "On Composite Quotations from the Septuagint", 203-208.

17 Hatch, "On Early Quotations from the Septuagint", 180; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 11-12. Albl burada Hatch'in Eski Ahit alıntılarının bu koleksiyonlara ait olup olmadığını anlamak için düzenlemiş olduğu üç kriteri önemli hususlara dikkat çekerek anlatmaktadır.

18 Hatch, "On Early Quotations from the Septuagint", 163-186, 203-205.

larını inceleyen araştırma sahasında, Hatch'ın tezi önemli ölçüde benimsenerek metin koleksiyonlarının 1. ve 2. yüzyıllarda varlığı düşüncesi kabul edilmiş, bu koleksiyon geleneğinin arka planında ise Yahudi yorum geleneğinin bulunduğu ve ayrıca bu geleneğin söz konusu metin koleksiyonlarının oluşum sürecine etkisine kanaat getirilmiştir.¹⁹ Buna karşın, Hatch'ın teorisi, özellikle Romalı Clemens gibi Patristik döneme ait metinleri inceleyen Alman Kitâb-ı Mukaddes uzmanları tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu listelerin metin analizini yapan araştırmacılar, özellikle ilk kilise babalarının eserlerindeki alıntılara bakarak kullanılan pasajların genel bir geleneğe dayandığını ve yazarların metinleri birbirlerinden bağımsız kullandıklarını savunmuşlardır. Bir başka deyişle, Hatch'a itiraz eden Alman ekolüne göre, kilise babalarının metinlerindeki alıntılar Yahudi yorum geleneğinden etkilenecek ortaya çıkmamıştır. Fakat burada, o zamanlar farklı coğrafyalarda faaliyet gösteren farklı Hıristiyan okullarının rolü üzerinde durulmalıdır.²⁰

Bu gibi itirazlara rağmen "listeler hipotezi" bilhassa İngiliz araştırmacılar arasında ilgi görmeyi sürdürmüştür. Bu doğrultuda tartışmanın zemini bir sonraki aşamada söz konusu alıntılarının sadece basit alıntılar olarak mı, yoksa *testimonia* kapsamındaki alıntılar olarak mı yorumlanması gerektiği bağlamına kaymıştır. Örneğin Hatch'ın bıraktığı yerden devam eden V. H. Stanton'a göre (ö. 1924), Matta İncili'ni kaleme alan müellif, orijinal dili Ârâmîce olan bir listenin Yunanca tercümesini kullanmıştır. Bu liste gerçekleşmesi beklenen kehanetlerle ilgili seçili alıntıları muhteva eden bir kaynak olarak düşünülmüştür.²¹ Aslında bu iddia o güne kadar *testimonia* koleksiyonlarına dair öne sürülen en dikkat çekici teorilerden biridir. Buna göre hâlihazırda Hıristiyanların elinde bulunan diğer bütün metin koleksiyonlardan bağımsız olarak *testimonia* koleksiyonları 1. yüzyılda mevcuttur. Fakat bu argüman güçlü bir kanıtla desteklenmiş değildir. Bu tür kitâbî bir kanıt bulmak amacıyla Hıristiyanlığın erken dönem eserlerini inceleyen modern araştırmacılar, bilhassa 2. yüzyılın birinci yarısında yaşadığı ve yazdığı rivayet edilen Papias adlı Hıristiyan bir din adamının İncil yazarı Matta'nın yazıları hakkındaki metinlerine yönelmiştir. Papias'ın bu kayıtlarına, meşhur kilise tarihçisi ve Kaisareia piskoposu Eusebius'un eserlerinden ulaşılabilmektedir. Buna göre,

19 Harnack, Adolf von, Review of Hatch, *Essays in Biblical Greek*, TLZ 15 (1890), 300; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 12-13.

20 Wrede, William, *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891), 65-69; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 13-16.

21 Stanton, Vincent Henry, *The Gospels as Historical Documents: The Synoptic Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1906-1920), 342-345; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 17.

Papias, Matta'nın, İsa'yı müjdeleyen kehanetleri İbrani dilinde derlediği iddiasında bulunmuştu, "Matta, kitâbî kehanetleri (*the oracles*) İbrânî dilinde derledi."²²

Bu iddia Batı akademisinde bir grup tarafından İsa'nın deyişlerinin bir koleksiyon formunda Matta tarafından aktarılmasına yorumlanırken, diğer bir grup tarafından bizzat *testimonia* koleksiyonlarının Yeni Ahit kitaplarının oluşum sürecindeki mevcudiyetine ve hatta bunların Yeni Ahit yazarlarınca bilindiklerine kanıt olarak yorumlanmıştır. Somut bir delil olarak kabul edilen bu referans ile birlikte Matta İncilindeki Septuagint metninden lafız itibarıyla farklılık gösteren pasajların bu tür metin listelerinden alıntılanmış olduğu düşünülmüştür. Daha önemlisi ise öncesinde neredeyse tamamen farazi olarak var olduğu düşünülen metin koleksiyonlarına dair bir kanıt bulunmuştur. Koleksiyonların kaynağının İncil yazarı Matta'ya dayandırılmış olması *testimonia* listelerine hem orijinalite hem de güçlü bir otorite statüsü kazandırmıştır.²³

Öte yandan Papias'ın referansı genel kabule karşın güçlü bir kanıt olmadığı nedeniyle ikna edici bulunmamış ve eleştirilmiştir.²⁴ *Testimonia* hipotezi bu aşamada araştırmacıların çoğunluğu tarafından kabul görmüş olmasa da neredeyse bir asır boyunca salt bir araştırma sahası olarak bile ciddi bir mesafe kat etmiştir. Özellikle, Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarının İngiliz ayağında Papias'ın referansı *testimonia* hipotezi için somut bir delil olarak kabul edilmiştir. Bu teorilere ek olarak, netlik kazanan en önemli hususlardan biri de araştırma konusunun terminolojisidir.²⁵ Önce Harris daha sonra ise Burkitt

22 Eusebius Pamphili, *The Fathers of the Church: A New Translation: Eusebius Pamphili, Ecclesiastical History, Books 1-5*, trans. Roy J. Deferrari (Washington: The Catholic University of America Press, 1953), 206. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 18.

23 Papias anlatısındaki Matta İncili'ne yapılan referans için bk. Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, 587-594. Yazar burada İncillerin orijinalitesi incelerken Papias'ın Matta'ya olan referansını değerlendirmekte ve ikincil kaynakların da desteklediği genel kanâatle hem fikir olarak bu referansın Matta İncili'ne olmadığı görüşüne varmaktadır. Bart Ehrman da aynı şekilde Matta İncili'nin orijinal dilinin Yunanca olduğuna Papias'ın ise Matta'ya İbrânîce bir metin atfettiğini belirtir, bk. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 43. Benzer bir yaklaşımla, Duygu da buradaki belirsizliğe dikkat çekmekte ve bunu, "Papias belki Aramice ya da İbranice yazılmış ve sadece İsa'nın sözlerinden oluşan başka bir belgeyi kast etmiş olabilir", şeklinde izah etmektedir, bk. aynı eser s. 591. Bu makalenin yazım süreci vesilesi ile ulaşılan kaynaklarda Papias'ın Matta'ya referansı müstakil bir İncil olarak değil 'oracles' kelimesi üzerinden bizzat Matta tarafından derlenmiş bir *testimonia* listesi olarak yorumlanmıştır.

24 Bindely, T. Herbert, "Papias and the Matthean Oracles", *Church Quarterly Review* 84 (1917): 31-43.

25 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 18-19.

(ö. 1935) ile birlikte, *şahit-metin* anlamında teknik olarak 'testimonia' kelimesi tartışmanın yerleşik terimi olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁶

3. J. R. Harris ve Tek Bir *Testimonia* Kitap'ı (The Testimony Book) Hipotezi

İlk olarak Alman akademisinde temelleri atılan *testimonia hipotezi* (*testimonia hypothesis*) ve bununla ilgili çalışmalar 20. yüzyılın ilk başlarında İngiliz oryantalist ve Kitâb-ı Mukaddes araştırmacı-tarihçisi James Rendel Harris (ö. 1941) tarafından ilk defa sistematik bir teori halinde incelenip izah edilmiştir.²⁷ *Testimonia* koleksiyonları hakkındaki tüm argümanları ve kanıtları etrafına inceleyen Harris, kendisinden önce de bazı araştırmacılarca ileri sürüldüğü gibi, ilk Hıristiyanların Yahudi kutsal yazılarından alıntılar yapmak suretiyle oluşturdukları listeleri, Yahudilerle yaşanan teolojik tartışmalarda kendi tezlerini destekler mahiyette kullandıklarını iddia etmiştir. Harris'in bu teorisi, bilhassa Mesih konulu alıntılarının koleksiyonlar halinde aslında İncil metinlerinin yazılmasından önceki süreçte de mevcudiyeti, bu koleksiyonların zamanla Hıristiyanlarca elden geçirilip yeniden düzenlendiği ve böylece Hıristiyan tezlerini destekler bir yapıya büründürüldüğü esasına dayanmaktadır. Harris'e göre bu koleksiyonlar, Hıristiyan kutsal metin literatürünün en erken örneklerinden biridir. Harris, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında özellikle ilk dönemden itibaren oluşan ayrışmaların- ki bunu sinagog ve kilise arasındaki ilk ayrışma olarak da tanımlar- ve tartışmaların kaçınılmaz bir sonucu olarak bir polemik ortamı doğurduğuna dikkat çekmektedir. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki bu karşıtlığın ise Yahudi Kutsal Kitap'ından seçilmiş polemik içerikli pasajları listeler halinde derlemeyi gerektirdiğini iddia etmektedir. Harris, koleksiyonların orijinal içeriklerinin hatta bölüm başlıklarının, daha sonraki dönemde de yaygın olarak kullanılan argümanlar ve farklı metinlerde bulunan aynı lafız hatalarından hareketle yeniden inşa edilebileceğine dikkat çekmiştir. Kendisinden önceki araştırmaların temel sonuçlarından birçoğunu onaylamakla birlikte Harris, *testimonia* koleksiyonlarının kaynağını bulmaya odaklanmış ve araştırmasını önceki literatürden bağımsız olarak devam ettirmiştir.²⁸

Harris'in *testimonia hipotezini* önceki literatürün iddialarından ayıran iki dikkat çekici husus üzerinde durulmalıdır. Birincisi, farklı başlıklar altında

26 Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History and Its Transmission* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1906), 126-128; Robert A. Kraft, "Barnabas' Isaiah Text and the "Testimony Book" Hypothesis", *Journal of Biblical Literature* 79/4 (1960), 336-350. Falcetta, Kraft'ın aksine *testimonia* kelimesini 1889'dan itibaren olmak üzere Burkitt'ten önce Harris'in kullandığına dikkat çekmektedir, bk. Alessandro Falcetta, *Testimonies: The Theory of James Rendel Harris in The Light of Subsequent Research* (Birmingham :University of Birmingham, Doktora Tezi, 2000), 18.

27 Harris, *Testimonies I* ve *Testimonies II*.

28 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 20-23.

kategorize edilmiş seçili Yahudi Kutsal Kitap metinlerini içeren tek bir *Testimonia Kitap'ı* (*The Testimony Book*) olduğu iddiasıdır. İkincisi ise yukarıda da bahsi geçtiği üzere bu kitabın bizzat Havarî Matta tarafından derlendiği tezini destekliyor oluşudur.²⁹ Harris, araştırmasının başlangıç noktası olarak Patristik literatürünü seçmiş Cyprian (MS 248) ve Kapadokyalı Gregorios'a (MS 400) atfedilen iki eseri temel metin kabul edip *testimonia* koleksiyonlarının orijinal içeriğini belirlemeye çalışmıştır.³⁰ Bu amaçla, Harris var olduğunu iddia ettiği *Testimonia Kitap'ı* nı, aslında Yahudi kutsal yazılarından seçilen pasajların meçhul bir editörce muhtelif başlıklar altında kategorize edilmiş bir liste olarak anlamıştır. Harris, bu listenin alıntı pasajlar dışında metin arasına iliştilirilmiş çeşitli sorular ve kısa yorumlar içerdiğini iddia etmektedir. Harris'e göre bu koleksiyonun temel iki motifinden ilki; o dönemin Hıristiyanları ile Yahudi toplumu arasındaki apolojetik polemik tartışmalardır. İkincisi ise Hz. İsa'nın hayatındaki mucizevi doğum, çarmıh ve diriliş gibi önemli olayların kristolojik yorumudur. Bu her iki motife göre de *testimonia* koleksiyonu, Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda kullanılmak üzere dönemin Hıristiyanlarına *şahit-metin* sağlayan temel kaynaktır.³¹

Harris, *testimonia* koleksiyonlarının edebî üslûbuna dair en belirgin özelliği, Hıristiyanlarca Kitâb-ı Mukaddes'ten kanıt niteliğinde görülerek alıntılanan pasajların başlangıç kısımlarında "Zebur'da Davud demiştir ki" ve "Musa şöyle der" gibi giriş ibareleri bulunması olarak görmüştür. Bu ifadeler, Harris'e göre pasajların delil olma özelliğini artırma ve metinlere bir otorite atfetme amacıyla eklenmiştir. İlk dönem Grekçe, Latince ve Süryânîce kaynaklarda *Testimonia Kitap'ı* nın izlerinin bulunabileceğini iddia eden Harris, bu kitabın adeta bir doktrin veya itikâd el kitabı olarak kullanıldığını savunmuştur.³² Önceki teorilerde olduğu gibi Harris de *Testimonia Kitap'ı* nın Matta tarafından derlendiğini ve onun adıyla yayıldığı düşünmüştür ve bu iddiasını da Papias'ın (MS 2) eserinde bulunan referansa dayandırmıştır. Bu da *Testimonia Kitap'ı* nın ilk Hıristiyan kutsal metinlerinden biri olduğu anlamına gelmektedir. Harris, bu teorisine dayanarak Yeni Ahit bölümlerinin bu esere göre yorumlanması gerektiğini savunur; "Nihayetinde bu koleksiyon kitabının otoritesi Hz. İsa'nın kendisine kadar dayandırılabilir."³³ Bu teorilerde Harris'in ısrarlı bir şekilde *Testimonia Kitap'ı* na Hıristiyan kutsal kitabından da öte bir otorite atfetme çabası açıkça gözlenmektedir. Hatta bu çaba, sonraki

29 Harris, *Testimonies I*, 110-117; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 20.

30 Harris, *Testimonies I*, 5-20. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 19.

31 Alessandro Falcetta, "The Testimony Research of James Rendel Harris", *Novum Testamentum* 45/3 (2003), 280-299, Özellikle bk. 286.

32 Falcetta, "The Testimony Research of James Rendel Harris", 288.

33 Harris, *Testimonies II*, 95-100; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 19-21.

araştırmacılar tarafından Harris'in inancı bağlamında Kutsal Ruh ile kurduğu manevi bağın bir yansıması olarak dahi yorumlanmıştır.³⁴

Harris ilk dönemde tek bir *Testimony Kitap'ı* tezinin yanı sıra farklı kutsal metin listelerinin (*scriptural collections*) Hıristiyanlar arasında dolaşımda olduğu ihtimalini de tamamen göz ardı etmemiştir. Bu nedenle, kullanılan Kitâb-ı Mukaddes pasajlarının doğrudan *Testimony Kitap'ından* mı veya metin listelerinden mi (*scriptural collections*) alıntılandığını teyit etme amaçlı ve geçerliliğini hala korumakta olan beş kriter belirlemiştir. Buna göre, (1) birinci kriter alıntılanan pasajın Kitâb-ı Mukaddes'in Septuagint (LXX) versiyonundan lafız itibariyle farklılık gösterecek şekilde nakledilmesidir. Harris bu alıntılarının birçok farklı eserde aynı lafız farklılıkları ile kullanılmasını ortak bir kaynaktan gelme ihtimaline işaret ettiğini düşünmüştür. Benzer bir şekilde, ikinci kriter iki veya daha fazla pasajın tek bir pasaj gibi alıntılanmasına dayanmaktadır. Mürekkep alıntı (*composite quotations*) olarak tanımlayabileceğimiz bu pasajların birbirinden bağımsız olan birçok yazarın eserinde kullanılmış olmasını ortak bir metin listesinden alıntılanmış olduklarına yorumlanmıştır. Harris bu kriter için Mezmurlar 110/1 ve 71'in tek bir alıntı gibi kullanılmasını örnek göstermiş ve ilk dönem Hıristiyanlar arasında farklı metinlerin mürekkep alıntılar şeklinde kullanmasının hâlihazırda yaygın olarak şavurulan bir teknik olduğuna dikkat çekmiştir.³⁵ Üçüncü kriter, alıntılanan metinlerin yanlış Kutsal Kitap bölümlerine atfedilmiş olması yani hatalı referans verilmesi ile ilgilidir. Bu kriter hareketle, Harris, birçok farklı Hıristiyan yazarın metninde aynı Kitâb-ı Mukaddes pasaj(lar)ına hatalı referans atfedildiğini ve bunun, *testimonia* pasajlarının bir listeden değil de söz konusu alıntılarının tamamını içeren bir koleksiyondan alıntılandığını tezini doğruladığını öne sürmüştür. Harris, dördüncü kriteri, alıntı pasajlara, sonraki nesillere nakleden editörlerin ve müstensihlerin interpolasyon mahiyetindeki eklemelerini tespit etme amaçlı kullanmıştır. Ona göre, ortak bir kaynak olan *Testimony Kitap'ından* iktibas edilen pasajlar, bu interpolasyonlar vesilesi ile sonraki Hıristiyan eserlerinde belirlenebilmektedir. Beşinci kriter ise Harris'in *testimonia* metinlerine dair temel tezine dayanmaktadır. Ona göre Yahudi karşıtı polemik *testimonia* geleneğinin temel fonksiyonunu oluşturmuştur. Bu nedenle Harris, Yahudi karşıtı polemik için kullanılan alıntılarını *testimonia* metinleri arasında değerlendirmiş ve yukarıdaki kriterlere uyan aynı zamanda da Yahudilere karşı delil olarak kullanılan pasajların *Testimonia Kitap'ından* iktibas edildiğini savunmuştur.³⁶

34 Falcetta, *Testimonies*, 146-148.

35 Harris, *Testimonies I*, 18-19.

36 Harris, *Testimonies I*, 8-9; Abl, *And Scripture Cannot Be Broken*; Falcetta, *Testimonies*, 22.

Harris'in araştırmasının odak noktasını, *testimonia* koleksiyonunun temel motiflerinden olan Yahudi karşıtı Hıristiyan söylemi ve ayrıca Mesih'i müjdelediği ileri sürülen pasajlar oluşturmuştur. Zira, Hıristiyanlığın oluşum ve Yeni Ahit metinlerinin ortaya çıkış sürecinde hem Yahudiler hem de Hıristiyanlarca otorite kabul edilen temel metinler şüphesiz Yahudi kutsal yazılarıdır. Yeni dinin içinde doğduğu hermenötik çerçeveye göre İlk Hıristiyanlar için İsa'nın öğretisini ve vaazlarını anlamının yolu Yahudilerin kutsal metinlerini anlamaktan geçmektedir. Salt bu amaçla dahi olsa Yahudi kutsal kitap metinlerinin incelenmesi ve okunması o dönem Hıristiyanlarının, teolojik argümanlarını, litürjik ihtiyaçlarını karşılama amacıyla *şahit-metin* niteliğinde belirli pasajları seçmeleri ve derlemeleri pratiğini oluşturmuştur.³⁷ İlerleyen dönemde, Hıristiyanlar ve oluşum süreci devam eden gelenek ekoller bu metinleri İsa'nın hayatının önemli olaylarına işaret ettiği şeklinde yorumlamışlar ve metinlerde müjdelenen Mesih'in İsa olduğuna inanmışlardır. Bu metinlerden bazıları hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından gelecek olan bir Mesihî müjdeleyici metinler olarak sorgusuz kabul edilmiştir.³⁸

Harris'in *testimonia* hipotezi ve araştırmasının alana yaptığı en net katkı ise erken dönem Hıristiyan literatürünü özellikle de Patristik dönem yazılarını daha önce yapılmamış bir ölçekte incelemesidir. Bu derin ve detaylı literatür araştırması Yahudi Kutsal Kitap'ından çeşitli pasajlarının *testimonia* kategorisi altında değerlendirmesine ve bu pasajların ilk dönem Hıristiyan yazılarına etkisinin ortaya konmasına vesile olmuştur. Özellikle Kitâb-ı Mukaddes metin araştırmaları sahasında önemli bir araştırma alanının açılmasına ve gelişmesine katkısı bulunmakla birlikte Harris'in *testimonia* hipotezi güçlü karşıt argümanlarla tenkit edilmiştir. Bunlar arasında en öne çıkanı Harris'in, koleksiyonların 1. yüzyıldaki tek bir *Testimonia Kitap'ından* (*The Testimony Book*) geldiği yönündeki iddiasının çok basit bir izaha dayandığı ve zayıf bir hipotez olduğu yönündeki eleştiridir. Her ne kadar ilk Hıristiyanların Yahudi Kutsal Kitap metinlerini anahtar kelime ve terimlere odaklanarak ve hatta diğer metinlerle birleştirerek gruplandığı ve bu pratiğin farklı Hıristiyan ekollerine ait olduğu bilinen okulların oluşturduğu koleksiyonlar olduğu bilinse de tek bir *Testimonia Kitap'ı* hipotezi kabul görmemiştir. Alman araştırmacı Otto Michel, Harris ve diğerlerinin *testimonia* tezini tamamen reddederken, bu tezi destekleme amacıyla alıntılanmış olan metinlerin bizzat Havari Pavlus tarafından seçilip, derlenip, kullanıldığını ve sonraki dönemi etkilediğini savunmuştur.³⁹

37 Falcetta, *Testimonies*, 211.

38 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 25-26.

39 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 24-25. Otto Michel, *Paulus und seine Bibel* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 37-54, özellikle bk. 52-53.

4. Harris Sonrası Güncel Literatürde *Testimonia* Hipotezi

Harris'e gelen ciddi tenkitlere rağmen, *testimonia* hipotezi Harris sonrası dönemde de İngiliz akademisinde ilgi görmeye devam etmiştir. Her ne kadar Harris'in tezi tamamen kabul görmese de bazı araştırmacılar tarafından alternatif argümanlar ve teoriler ışığında geliştirilmiştir. Örneğin, Harris'in *testimonia* hipotezini başlangıç noktası kabul edip uzun yıllar tek bir *Testimony Kitap*'ı tezi üzerinde çalışmış bir araştırmacı olan Dodd, sonrasında bu hipotezi reddetmiştir. Harris'in tezine alternatif olarak Dodd, İsa'nın hayatındaki temel olaylar örgüsüne delil olarak yorumlanan *testimonia* pasajlarının/metinlerin aslında havariler ve ilk Hıristiyan kilisesinin öğretisi anlamındaki *kerigma* motifi etrafında toplandığını ileri sürer.⁴⁰ Buna göre İncil yazarları Yahudi Kutsal Kitap'ının pasajlarını *kerigmatik* olaylar çerçevesinde alıntılarını yapmışlardır. Sonraki süreçte ise alıntılanan bu metinler önemli olayları ispatlamada birer *şahit-metin* statüsü kazanmıştır.⁴¹ Prensip olarak hayli benzer teoriler öne sürülen ve *testimonia* geleneğinin bir nevi erken dönem Hıristiyan teolojisi için alt yapı oluşturduğu konusunda hem fikir olan Harris ve Dodd, temel olarak bu geleneğin yazılı mı yoksa şifahi mi olduğu hususunda ayrışmaktadır.⁴²

Bir diğer İngiliz araştırmacı Barnabas Lindars, *testimonia* araştırmasını Dodd'un bıraktığı yerden devam ettirmiş ve onun *kerigma* tezini daha detaylı ve sistematik bir argüman şeklinde sunmuştur. Ona göre *testimonia* geleneği her ne kadar *kerigmatik* olaylar örgüsü ile ilgili pasajlardan listeler oluşturmuşsa da bu geleneğin en önemli fonksiyonu yeni oluşan kilisenin var olma süreci ve Yahudilere karşı apolojetik polemik için çok elzemdir. Bu yaklaşımla, Eski Ahit metinleri ve ilk dönem Hıristiyan *kerigması* arasında çok yakın bir ilişki kuran Lindars'a göre en temel husus İsa'nın dirilmesidir. Tanrı'nın İsa'yı diriltmesi onun beklenen Mesih olduğunun bir delili olmuş ve bu şekilde Mesih müjdeleyen metinlerdeki kehanet de gerçekleşmiş olmaktadır.⁴³ Lindars'a göre Mezmurlar 110/1, "Rab efendime: 'Ben düşmanlarını ayaklarının altına serinceye dek sağımda otur,' diyor" göğe yükselen ve Tanrının sağ eline/ tarafına oturan İsa'nın Mesih olarak rolüne işaret eden en açık *testimonia* pasajlarından biridir. Lindars, İsa Mesih'in tanınması ve anla-

40 Grekçe bir kelime olan "kerigma" (kerygma) kelime anlamı olarak "vaaz etme" (preaching) demektir. Hıristiyan teolojisinde teknik olarak İsa'nın ölümü, gömülmesi, dirilmesi ve göğe yükselmesi gibi tarihi olayları anlatan Havarisel/Apostolik öğretinin vaaz edilmesi anlamına gelmektedir. S. Ferda Tucker, "Kerygma", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, ed. C. Helmer - S. L. McKenzie (Berlin; Boston: De Gruyter, 2017), 136-140.

41 C. H. Dodd, *According to the Scriptures: the sub-structure of New Testament theology* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2006), 11-27; Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 28-29.

42 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 31.

43 Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (Philadelphia: Westminster Press, 1961); Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 32-33.

şılmasının, ilk dönemdeki yerleşik mesih anlayışının kerigmatik olaylar çerçevesinde yeniden yorumlanması ile gerçekleştiğini savunur. Ona göre, kerigmatik olaylar ve *testimonia* pasajları arasında kurulan hermenötik ilişki kronolojik değil mantıksaldır. Dodd *testimonia* metinleri ve Yeni Ahit kitaplarının genel konteksti arasında bir bağlantı kurarken Lindars *testimonia* pasajları ve Yeni Ahit'te öne çıkan kerigmatik olayların yorumlanması ile bir ilişki olduğunu savunmaktadır.

Testimonia hipotezi araştırmasının buraya kadar bahsi geçen tarihçesi İngiliz akademisinde Lindars sonrası yaklaşık otuz yıl kesintiye uğramış, bunun ardından Martin C. Albl, bu konu hakkında hala güncelliğini koruyan en detaylı çalışmayı yapmıştır. Bir asır boyunca süren araştırmalar sistematik bir şekilde delilleri ile birlikte Albl'nin eserinde incelenmiş ve *testimonia* koleksiyonlarının Yeni Ahit metinlerinin oluşum sürecinden itibaren kullanıldığı somut verilerle ortaya konmuştur.⁴⁴ Albl, ilk Hıristiyanların yekûn halinde bir Yahudi Kutsal Kitap metnine sahip olmadıklarını fakat o dönemde yaygın olan kutsal metin antolojilerinden faydalanmış olabileceklerine dikkat çekmektedir. Albl bu çalışması ile başta Yunanca, Kıptice, Latince ve Süryânîce olmak üzere birçok farklı dildeki Patristik literatürde, Yeni Ahit'ten ve diğer bilinen Hıristiyan eserlerden bağımsız olarak sirkülasyonda olan *testimonia* koleksiyonlarının kullanıldığını örnekleri ile ortaya koymuştur. Albl, bu sonucu bir adım daha ileri taşıyarak Yeni Ahit kitaplarının belirli metinlerinde yazılı ve şifahi mevcut koleksiyonların kullanılmış olduğunu gözlemler. Pavlus'a ait metinlerde, Havari Matta'nın bazı alıntılarında, Elçilerin İşleri'nin belirli pasajlarında Hıristiyan müstensihler tarafından *testimonia* formuna benzer, yorum mahiyetinde metne eklemeler yapıldığını ileri sürmüştür. Albl, kutsal kitap metinlerini delil olarak alıntılamanın klasik retorik teoride önemli bir arka plan oluşturduğunu, Yeni Ahit yazarlarının delil niteliğinde argümanlar sunduğunu, bu argümanlar için ise kutsal metnin şahitliğinin çok büyük bir önem arz ettiğine dikkat çekmiştir.⁴⁵

Testimonia koleksiyonlarının geçirdiği tarihsel süreci inceleyen ve analitik bir yaklaşımla bugüne kadar bu koleksiyonlara dair yazılmış bütün literatürü elden geçiren Albl, Yeni Ahit kitaplarının oluşum döneminde belli bir nüfûza sahip yazılı bir *testimonia* geleneğinin (*testimonia tradition*) varlığını savunmaktadır. Buna göre Kitâb-ı Mukaddes'in İsâ Mesih'e dair rivayetlerinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayan hem şifahi hem de yazılı olarak hâlihazırda mevcut olan gelenek Hz. İsâ'nın ölümünü takip eden ilk dönemde beraber

44 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 1-69. Kitabın birinci bölümünü oluşturan bu sayfalarda Albl, *testimonia hipotezinin* literatür odaklı bir tarihçesini bütün kaynakları ile birlikte sunmaktadır.

45 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 95.

aktarılmıştır. Söz konusu *testimonia* koleksiyonlarının ileri derece sofistike olduğu, Yunanca, İbrânîce ve Ârâmîce olmak üzere birçok farklı geleneğin okunmasına ve yorumlanmasına işaret ettiği, kutsal metinlere dair derin bir bilgiye sahip olunduğunu gösterdiği ve bu metinlerin yorumlanması ve tasahih edilmesi gibi konularda ilk dönem Hıristiyanlarının eğitildiğini ortaya koyduğunu iddia eder. Retorik gücü yüksek *testimonia* koleksiyonlarının kullanım alanı ciddi bir çeşitlilik göstermiştir. Hem nübüvvete dair hem de beklenen Mesih'e dair kehanetlerden, Hıristiyanların itikâdî inançları, polemik argümanlarını savunmada kanıt olarak kullanmasına kadar geniş bir yelpazede o dönemin Hıristiyanları için pragmatik bir hermenötik fonksiyon sağlamıştır.⁴⁶

Albl'nin eseri ile *testimonia* geleneğinin gerçekliğine ve fonksiyonuna dair bugüne kadar yapılmış olan bir asırdan fazla bir süredir devam edegelen bu araştırma ciddi bir mesafe kat etmiştir. *Testimonium/testimonia* kelimelerinin bu araştırma sahasındaki yerini, sınırları belirlenmiş ve bu kelimelere teknik anlamlar yüklenmiştir. Bununla birlikte, araştırma konusu ve ona bağlı teknik ifadeler ciddi oranda bir netlik kazanmıştır. Albl, Kitâb-ı Mukaddes'ten iktibas edilen metin koleksiyonları (*extract collections*) ile *testimonia* koleksiyonlarının (*testimonia collections*) arasında bir ayrımın gerekli oluşuna dikkat çekmiş ve ilkinin genel itibariyle ilk dönemde Hıristiyanlar arasında sirkülasyonda olan koleksiyonlar ikincisini ise delil niteliğinde kullanılan kutsal kitap pasajlarından oluşan koleksiyonlar olduğunu iddia etmiştir. Bu ayrıma göre, "*testimonia*" kelimesi bir gerçeğin kanıtı anlamında kullanılmış, Kitâb-ı Mukaddes pasajlarının otoritesi Hıristiyan inançlarını, iddialarını ve argümanlarını desteklemek amacıyla alıntılanmış ve yorumlanmıştır. Buna göre *testimonia* olarak alıntılanmış pasajlar lafız ve mana itibariyle gayet sarhihtir ve ekstra bir beyana ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu şekildeki bir epistemolojik yaklaşımla Yahudi kutsal metinlerini yorumlayan Hıristiyanlar, *şahit-metin* statüsündeki pasajların İsa'nın hayatının önemli olaylarının aslında kutsal kitapta bahsi geçen olaylar örgüsüne ve modeline uyum sağladığının da kanıtı olarak yorumlamıştır. Buna göre ise *şahit-metin* yani *testimonia* olarak kabul edilen metinler arka plandan bağımsız olarak yorumlanmamalı ve her zaman daha geniş bir metnin parçası olduğu unutulmamalıdır.⁴⁷

Testimonia araştırmasına dair zikredeceğimiz son çalışma Falcetta'nin doktora tezidir. Spesifik olarak, Harris'in tek bir *Testimonia Kitap'ı* hipotezini incelemiştir.⁴⁸ Bu araştırma bahsi geçen diğer çalışmalara kıyasla yüzeysel olup

46 Albl, *And Scripture Cannot Be Broken*, 286-290.

47 Falcetta, *Testimonies*, 51-53.

48 Falcetta, *Testimonies*. Basılmamış doktora tezi sonrasında Falcetta bir de özet mahiyetinde kaleme aldığı ve daha önce de alıntılanan makalesi için bk. 'The Testimony Research of James Rendel Harris'.

en temel iddiası Harris'in hipotezini sistematik bir şekilde analiz ediyor olmasıdır. Buna göre Harris söz konusu *testimonia* listelerinin, kaynak olarak kullanılan münferit bir *testimonia* kitabından alıntılandığını iddia ederken Albl bu koleksiyonların kaynağına değil fonksiyonuna odaklanmaktadır. Bu yaklaşımla, Albl'nin görmek istediği bu alıntıların delil veya kanıt statüsünde kullanılıp kullanılmadığıdır. Falcetta ise burada *testimonia* çalışmasına dair önemli bir boşluk oluştuğunu çünkü delil statüsünde kullanılan bir metnin herhangi bir formda olmasının ve herhangi bir kaynaktan geliyor olmasının bu metinlerin delilliğine bir etkisi olmadığını savunur. Falcetta'ya göre, bir alıntı sadece fonksiyonu dikkate alınarak değerlendirildiğinde kaynağının veya hangi aracı bir kaynaktan alıntılandığının belirlenmesi çok da mümkün olmamaktadır. *Testimonia* metinlerinin fonksiyonundan ziyade kaynağına odaklanan Falcetta, Yeni Ahit metinleri ve Patristik dönem kilise babalarının eserleri incelendiğinde küçük risaleler formunda koleksiyonlar olduğunu iddia etmektedir. Bu metin koleksiyonları o zamanın varlık gösteren farklı Hıristiyan ekolleri veya okullarının itikâdî pozisyonuna göre oluşmuş ve belli bir otoriteye sahip olan kaynaklardır.⁴⁹

Falcetta'nın *testimonia* araştırmasına katkısı ilk dönem Hıristiyanlar ve sonraki nesil için bu koleksiyonların nasıl bir hermönetik işlevi olduğuna çok kısa bile olsa dikkat çekmesi olarak değerlendirilebilir. Falcetta'ya göre Hıristiyanlar ilk asırdan itibaren belirli bir teolojik nızama göre ellerindeki metinleri düzenleme ve bunları muhafaza etme ihtiyacı hissetmiştir.⁵⁰ Hıristiyan katiplerce ortaya konan ilk Hıristiyan Kutsal Kitap yorumu İsa'nın hayatı ve öğretisi üzerinedir. Yahudi kutsal kitabı bu ilk dönem Hıristiyan katiplerine içinden geçmekte oldukları tecrübenin mahiyetini anlama fırsatı verirken aynı zamanda bunu izah ve vaaz etme imkânı da sağlamıştır.⁵¹ Kitâb-ı Mukaddes'i yeni bir şekilde yorumlamaları ilk Hıristiyanları Yahudilerden ayıran en önemli faktör olmuş, ilk yüzyılda Hıristiyanlar daha önce olmadığı şekilde Yahudi kutsal metinleri kristolojik bir yaklaşımla okumuşlar ve bu prensibi göz önüne alarak yorumlamışlardır.⁵²

5. Doğu-Arap Hıristiyanlığına Dair Literatürde *Testimonia* Hipotezi

Buraya kadar anlatıldığı üzere, Batı literatüründeki mevcut çalışmalarda, metin koleksiyonlarının- bu koleksiyonların mahiyeti ve fonksiyonu hakkında bir görüş birliği olmasa da- şifahi veya yazılı bir gelenek olarak var olduğunu ve sonraki nesillere aktarıldığını iddia edilmiştir. *Testimonia* araştırmasının en önemli katkısı ilk dönem Hıristiyan metinlerinin mahiyetine ve nasıl anlaşılıp

49 Falcetta, *Testimonies*, 54-55.

50 Falcetta, *Testimonies*, 141.

51 Falcetta, *Testimonies*, 163.

52 Falcetta, *Testimonies*, 206-207.

yorumlandığına dair yeni bir bakış açısı sunmasıdır. Buna göre koleksiyonların varlığı dönemin Hıristiyanları arasında Yunanca, İbrânîce ve Ârâmîce olmak üzere birçok farklı geleneğin nasıl anlaşıldığına işaret etmiştir. Mevcut ekollere göre değişiklik gösteriyorsa da Hıristiyanlar ilk dönemden itibaren inananları itikâdî eğitime (*catechetical teaching*) tabi tutmuşlar ve Kutsal Kitap bu eğitimin odak noktası olmuştur. Hıristiyanların, kutsal metinleri inançları doğrultusunda tashih etmeleri ve Kitâb-ı Mukaddes'ten bağımsız olarak kullanılacak listeler olarak derlemeleri Kutsal Kitap'a ciddi bir vukufiyetleri olduğunu gösterir. Bununla birlikte, dönemin kutsal kitap algısına dair ortaya çıkan hususlardan biri de Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları ve yorum geleneğindeki sürekliliktir. Yapılan çalışmalarda da zikredildiği gibi o dönemdeki yerleşik Yahudi yorum geleneği ve ilk Hıristiyanların sosyal şartları bu *testimonia* metinlerinin mahiyetini ve yorumlanmasını etkilemiştir. Dolaylı olarak ise oluşum sürecindeki Hıristiyanlığın kutsal metin anlayışına ve teolojisine ciddi bir oranda nüfuz etmiştir. Bu etkileşim takip eden yüzyıllarda da devam etmiş, özellikle Patristik dönem Hıristiyan yazarları *testimonia* koleksiyonlarının üslup, metot ve metaforlarını eserlerinde kullanmaya devam etmiştir.⁵³

Bu sürekliliğin izleri Doğu-Arap Hıristiyanları arasında da görülmektedir.⁵⁴ Arapçanın Doğu Hıristiyan toplulukları için ibadet dili olması ile Ârâmîce ve Süryânîce metinlerden Arapçaya tercüme edilen *testimonia* listeleri Arap Hıristiyanlar tarafından da kullanılmıştır.⁵⁵ Fakat bu listelerin Arap Hıristiyanlara nasıl ulaştığı ve nasıl bir tercüme sürecinden geçtiği henüz açıklığa kavuşmamış olup, müstakil araştırma(lar) gerektirmektedir. Müslümanlara karşı apolojetik reddiye formunda kaleme alınan eserlerde Arap Hıristiyan yazarların *testimonia metinlerini* alıntıldığını ve kullandığı gözlenmiştir. Bu yazarlardan Doğu Kilisesi Patriği Timothy I (ö. 823), Halife Mehdi (ö. 785) ile olan polemğinde Yeşeya 7/14 ("Kız bir çocuk doğuracak; adı İmmanuel olacak") ve Daniel 7/13-14 ("Ona egemenlik ve krallık verildi") gibi *testimonia* koleksiyonlarında da bulunan metinleri İsâ'nın Mesihliğinin ve

53 Martin C. Albl, *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies against the Jews* (Leiden: Brill, 2004). Bu eser Kapadokyalı kilise babalarından Gregory of Nyssa'ya (ö. 394) atfedilen ve *testimonia* literatürüne ait bir çalışmanın tahkiki ve tercümesidir.

54 "Doğu-Arap Hıristiyanlığı" ifadesi ile İslâmî fetihler sonrasında Müslüman topluluklar arasında azınlık olarak yaşayan ve Arapçayı önce sosyal dil sonrasında ise ibadet dili olarak da benimseyen Nestürîler, Yakûbîler, ve Melkâiler gibi Doğu Hıristiyan topluluklarının üyeleri kastedilmiştir.

55 Arapçanın Doğu Hıristiyan topluluklarına nasıl aktırıldığına dair bk. Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbâsid society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: New York: Routledge, 1998). Eserin Türkçe tercümesi için bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).

ilahlığının kitâbî delilleri olarak alıntılanmıştır.⁵⁶ Yine anonim bir Hıristiyan tarafından kaleme alınan *Tanrı'nın Üçlü-Bir Doğası Üzerine* (750-800) (*fit-Teslîs Allah'ul vâhid*) başlıklı Arapça reddiyede Daniel 2/34-35 (Kral Nebukadnesar'ın Rüyası) ve Zekeriya 9.9 (Eşek üstünde gelecek bir kralın müjdenmesi) gibi *testimonia* pasajları İsa'nın müjdenmesinin delilleri olarak kullanılmıştır. Özellikle bu reddiyenin ikinci kısmında kullanılan ve İsa'yı müjdeleyen metinlerin doğrudan bir *testimonia* listesinden nakledildiği iddia edilmiştir.⁵⁷ Bu eserler gibi Arap Hıristiyan kelimeleri tarafından yazılmış reddiyeler müstakil çalışmalara konu olmuş ise de *testimonia* araştırması kapsamında spesifik bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Harris'in *Tanrı'nın Üçlü-Bir Doğası Üzerine* isimli reddiyeye dair küçük çaplı bir araştırması istisna olmakla birlikte, Hıristiyanlar arasında devam edegelen bu *testimonia* geleneğinin nasıl bir süreklilik arz ettiği ve nasıl bir hermenötik evrimden geçmiş olabileceği değerlendirmeye konu olmamıştır.⁵⁸

Günümüzde Arap Hıristiyanlarının *testimonia* koleksiyonlarına vukufunu inceleyen tek bir müstakil araştırma mevcuttur.⁵⁹ Bertaina bu çalışmada, *testimonia* geleneğindeki sürekliliği doğrulamakta ve Arap Hıristiyanların da bu koleksiyonları kullandığını belirli örnek metinler üzerinden tespit etmektedir. Fakat bu koleksiyonların Arapçayı ibadet ve kutsal kitap dili olarak kabul

56 David Bertaina, "The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam", *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas (Leiden: Brill, 2007), 151–173. Arapça metnin uzun versiyonu için bk. Hans Putman, *L'église et l'islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbâsides: avec nouvelle édition et traduction du Dialogue entre Timothée et al-Mahdi* (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1975). Aynı reddiyenin Arapça-İngilizce tercümesi için bk. Clint Hackenbourg, *An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the 'Abbâsîd Caliph al-Mahdî* (United States: The Ohio State University, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

57 Bertaina, "The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam", 162-167. Reddiyenin ilk edisyonlardan ve tercümelerinden biri olan eser için bk. Margaret Dunlop Gibson, *An arabic version of the Acts of the apostles and the seven catholic epistles from an eighth or ninth century ms. in the convent of St. Catharine on mount Sinai. with a Treatise on the triune nature of god with translation, from the same codex* (London; Cambridge: C.J. Clay; University press, 1899). S. Khalil Samir, 'The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)', *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, ed. S. Khalil Samir - J. S. Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 57–114.

58 Harris, *Testimonies I*, 39-51. Harris 9. yüzyıl ait Arapça bir Hıristiyan reddiyesini incelemiş ve burada Müslümanlara karşı kullanılan *testimonia* metinlerinin Süryanice veya Yunanca *testimonia* listelerinden direkt olarak veya bunların tercümelerinden alıntılanmış olduğunu iddia etmektedir. *Testimonia* metinlerinin yorum ve kullanıldığı amaç itibarıyla ise neredeyse ilk Hıristiyanların Yahudilere karşı kullandığı bağlamdan hiçbir farklılık arz etmediğine de dikkat çekmektedir. Falcetta, *Testimonies*, 215. Harris'in anonim Hıristiyan reddiyesi hakkındaki makalesi için bk. J. Rendel Harris, 'A Tract on the Triune Nature of God', *The American Journal of Theology* 5/1 (1901), 75–86.

59 Bertaina, "The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam", 151–173.

eden Hıristiyan topluluklarına nasıl aktarıldığı sorusu hala cevap beklemektedir. Müstakil bir araştırmayı hak eden bir diğer husus ise *testimonia* koleksiyonlarının Arap Hıristiyanlarının elinde nasıl bir değişikliğe maruz kaldığıdır. Bertaina bu soruya zikri geçen çalışmasında kısmen cevap vermiş ve Arapçayı din dili kabul etme ve Müslümanlarla muhatap olma hasebiyle Hıristiyanlığın teolojik terimleri ve terminolojisinin ciddi bir değişim sürecinden geçtiğini ifade etmiştir. Buna göre her ne kadar Hıristiyan *testimonia* geleneğinde ilk yüzyıldan beri devam eden bir süreklilik olsa da metinlerin kullanımını ve yorumu tercüme sonrasında farklılık göstermiştir. Bu konuda daha fazla mülahaza yapabilmek detaylı ve geniş çaplı araştırmaları gerektirmektedir.

Sonuç

Buraya kadar izâh edildiği üzere *testimonia* hipotezi 19. yüzyıl Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları arasında küçük bir şüphe ile başlamış, günümüzde ise tamamı olmasa da hipotezin temelini ciddi bir oranda doğru olduğu somut örneklerle gösterilmiştir. Hipotezin temel argümanı olan tek bir *Testimonia Kitap'ının* İncillerden önce var olduğu iddiası Harris'ten sonra devam ettirilmiş olmasa da bu çalışmada zikredilen araştırmacıların çoğu İncillerin yazımından önce Hıristiyanlarca derlenmiş metin listelerinin (*scriptural collections*) varlığını kabul etmiştir. İlk Hıristiyanların genel bir amaçla kutsal metin alıntılarında oluşan listeleri derlediği ve adeta Kutsal Kitap statüsünde kabul ettiği açıklanmıştır. Listelerin mahiyetine dair en temel ayırım bu koleksiyonların bilinçli bir şekilde sadece *testimonia* pasajlarını kapsayacak şekilde derlenip derlenmediğidir. Müstakil bir tür (*genre*) olarak varlığı ispatlanmış olmasa da hermenötik fonksiyonları itibariyle *testimonia* pasajları birçok temel Hıristiyan metinlerinde varlık göstermeye devam etmiştir.

Testimonia metinlerinin mevzubahis hermenötik fonksiyonu ve sürekliliğine dair zikredilmesi gereken fakat şu ana kadar hem yabancı hem de Türkçe literatürde değinilmemiş önemli bir nokta da *testimonia* koleksiyonları ile *delâil-ül nübüvve* literatürü arasındaki içerik, metot ve yorum itibariyle var olan benzerliklerdir. Özellikle, Arap Hıristiyan kelamcılarının apolojetik-polemik olarak yazdığı eserlere cevap mahiyetinde Müslüman kelâm âlimleri tarafından kaleme alınan reddiyelerde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delili olarak Kitâb-ı Mukaddes metinleri kullanılmıştır. Bunlar arasında hem Arap Hıristiyanlar hem de Müslüman alimler tarafından alıntılanmış olan Yeşaya 9/6 "Çünkü bize bir çocuk doğacak, bize bir oğul verilecek. Yönetim onun omuzlarında olacak" gibi pasajlar hem de Hıristiyan *testimonia* geleneğinde bulunmayan ama Müslümanlar tarafından Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olarak kullanılan Yasa'nın Tekrarı 33/2, "(Musa) Şöyle dedi: 'Rab Sina Dağı'ndan geldi, Halkına Seir'den doğdu ve Paran dağından

parladı" gibi pasajlar örnek *testimonia* metinleri arasındadır. Sayı itibarıyla çok olmamakla birlikte, özellikle bazı metinlerin hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından aynı yorumla ve aynı anahtar sayılabilecek ifadelere vurgu yapılarak kullanıldığı gözlemlenmiştir. Daha dikkat çekici olanı ise bu metinler arasında bazı pasajların Hıristiyanlık öncesi Yahudi çevrelerde de gelmesi beklenen Mesîh'e işaret ettiği düşünülerek aynı şekilde yorumlanıyor olmasıdır. Her üç İbrahimî din arasında ortak olarak kullanılan bu metinlerin hususiyetle *testimonia* koleksiyonları bağlamında nasıl bir tarihsel hermenötik süreçten geçtiği sorusu şüphesiz müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Bu sorunun cevabına dair Batı literatüründe herhangi bir araştırma olmaması konuyu daha cazip kılmaktadır. Bu husus aslında bu çalışmanın ilk sorusu olmuş lakin literatürdeki mevzubahis potansiyel, başlangıç noktası olarak kabul edildiğinde muhtemel bir araştırma öncelikli olarak *testimonia* koleksiyonlarını, hipotezini ve buna dair bugüne kadar Batı'da yapılmış araştırmaların tanıtımını ve sunumunu gerekli kılmıştır. Bu makalede, yukarıda dikkat çekilen araştırma sorularını konu edinecek çalışmalar için zemin hazırlanması amaçlanmıştır.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat: Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Hayatındaki Yeri*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Albl, Martin C. *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*. Leiden: Brill, 1999.
- Albl, Martin C. *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies against the Jews*. Leiden: Brill, 2004.
- Bertaina, David. "The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics With Islam". *The Bible in Arab Christianity*. Ed. David Thomas. 151–173. Leiden: Brill, 2007.
- Bindely, T. Herbert. 'Papias and the Matthean Oracles'. *Church Quarterly Review* 84 (1917), 31–43.
- Burkitt, F. Crawford. *The Gospel History and Its Transmission*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1906.
- Credner, Karl August. *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1838.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2006.
- Döpke, Johann Christian Karl. *Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller*. Leipzig: Vogel, 1829.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler Midir? Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019.
- Ehrman, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Ehrman, Bart D. *The Apostolic Fathers*. 1–2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ehrman, Bart D. - Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. Fourth. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Eusebius Pamphili. *The Fathers of the Church: A New Translation: Eusebius Pamphili, Ecclesiastical History, Books 1-5*. ev. Roy J. Defarrari. Washington: The Catholic University of America Press, 1953.
- Falcetta, Alessandro. *Testimonies: The Theory of James Rendel Harris in The Light of Subsequent Research*. Birleşik Krallık: University of Birmingham, Doktora Tezi, 2000.
- Falcetta, Alessandro. ‘The Testimony Research of James Rendel Harris’. *Novum testamentum* 45/3 (2003): 280–299.
- Fitzmyer, Joseph A. ‘The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament’. *New Testament Studies* 7/4 (July 1961): 297–333.
- Gibson, Margaret Dunlop. *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century Ms. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai. with a Treatise on the Triune Nature of God with Translation, from the Same Codex*. London; Cambridge: C.J. Clay; University Press, 1899.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. London; New York: Routledge, 1998.
- Hackenburt, Clint. *An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the ‘Abbāsīd Caliph al-Mahdī*. The United States: The Ohio State University, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Harman, mer Faruk. *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*. Yayınlanmamış Doentlik alışması. İstanbul, 1988.
- Harnack, Adolf von. Review of Hatch, *Essays in Biblical Greek*, TLZ 15 (1890), 300.
- Harris, J. Rendel. ‘A Tract on the Triune Nature of God’. *The American Journal of Theology* 5/1 (1901), 75–86.
- Harris, James Rendel. *Testimonies I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1916.
- Harris, James Rendel. *Testimonies II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.
- Hatch, Edwin. *Essays in Biblical Greek*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2004.
- Karrer, Martin - Schmid, Ulrich. ‘Old Testament Quotations in the New Testament and the Textual History of the Bible-The Wuppertal Research Project’. In *Von Der Septuaginta Zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Errterungen*. 155–196. Germany: De Gruyter, 2010.
- Kraft, Robert A. ‘Barnabas’ Isaiah Text and the “Testimony Book” Hypothesis’. *Journal of Biblical Literature* 79/4 (1960), 336–350.
- Kuzgun, şaban. *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları, elişkileri*. Ankara: Ertem Matbaa Ltd. şti., 1996.
- Lake, Kirsopp, trans. *The Apostolic Fathers*. 1 Volume. London: Heinemann, 1912.
- Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- Michel, Otto. *Paulus und seine Bibel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Prigent, Pierre. *Les testimonia dans le christianisme primitif l’Epître de Barnabé I-XVI et ses sources*. Paris: J. Gabalda, 1961.

- Putman, Hans. *L'église et l'islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides: avec nouvelle édition et traduction du Dialogue entre Timothée et al-Mahdi*. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1975.
- Samir, S. Khalil. 'The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)'. In *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Ed. S. Khalil Samir - J. S. Nielsen. 57–114. Leiden: Brill, 1994.
- Skarsaune, Oskar. *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Leiden: Brill, 1987.
- Soulen, Richard N. - Soulen, R. Kendall. *Handbook of Biblical Criticism*. Westminster John Knox Press, 2001.
- Stanton, Vincent Henry. *The Gospels as Historical Documents: The Synoptic Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906-1920.
- Tucker, S. Ferda. 'Kerygma'. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*. Ed. C. Helmer - S. L. McKenzie. 15/136–140. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. *Encyclopedia of the Bible Online*.
- Yetim, Merve. *Kutsal Kitap Eleştirisi: Julius Wellhausen Örneği*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Weizsäcker, Carl. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*. Freiburg i.B: Mohr-Siebeck, 1886.
- Wrede, William. *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.

***Testimonia* Collections as the Bible's Testimonial Texts: An Introduction and Survey**

(Extended Abstract)

Biblical Criticism studies analyse the authorship and originality of Biblical texts. Since the early nineteenth century, biblical studies have focused on the textual relationship between Jewish and Christianity sacred books, especially on the quotations from the Old Testament that are also cited in the New Testament. Therefore, the initial focus of *testimonia* researchers was on the continuity between these two sacred texts. One of the interesting conclusions was the *testimonia* hypothesis. According to this hypothesis, early Christians composed lists out of Old Testament quotations in the form of collections and regarded these quotations as proof-texts for their arguments and beliefs especially when defending the new religion against Jews. This paper aims to introduce *testimonia* research into related Turkish literature. Although *testimonia* research has been going on over a century in Western biblical studies, the *testimonia* collections and hypothesis has not been studied in Turkey. Therefore, this study hopes to contribute to the related field and provide ground for future studies.

The initial thought regarding *testimonia* collections was a research-motivated doubt yet it sparked the *testimonia* hypothesis originally proposed by German biblical scholars. German researchers argued that scriptural lists were composed of selected passages from the Old Testament and circulated among Christians independently of Biblical books. Although there was no consensus among researchers regarding the nature of these lists, they often were imagined as collections of biblical passages providing source material for early Christians.

Following German researchers' hypothesis, British scholars also showed interest in *testimonia* collections and proposed alternative theories. For instance, a group of scholars, including Edwin Hatch argued that the tradition of composing lists out of Old Testament quotations already existed among Jewish believers in pre-Christian times. According to this theory, Christians maintained this tradition with the purposes of catechetical teaching, use of proof-texts in Jewish polemics, and liturgical prayers, and they composed their lists of quotations. Another group of researchers heavily criticised this theory and denied the Jewish background of Christian *testimonia* tradition. These researchers argued that *testimonia* collections were shaped in different Christian school settings and traditions such as Alexandria and Antioch that actively provided teaching in different regions.

In the first phase of *testimonia* research, the focus was to verify the existence of *testimonia* list in the first centuries of Christianity and the function of these

lists was not prioritised. In the second phase, however, the fundamental question was to determine whether the biblical passages were used as simple quotations or *testimonia* which is regarded as almost forensic proofs to verify an argument or belief. A group of biblical scholars considered the quotations general proof-texts functioning as supporting evidence. The other scholars, however, attributed a specific meaning to the word *testimonia* and argued that these quotations were used as textual evidence of truth. While the first group titled the list of proof-texts "scriptural collections" the second group called the lists "*testimonia* collections" underlining the specific function and independent nature of these lists.

One of the leading *testimonia* researcher J. H. Rendel systematically investigated previous theories and arguments about these collections and argued that early Christians composed the lists of Old testament quotations especially to produce a source material for theological polemical against Jews. For Harris, these lists are one of the earliest examples of Christian sacred literature. Although Harris extensively studied and used subsequent literature on *testimonia* he continued independently his research and proposed an alternative theory. He distinguished himself from other researches by claiming that there was a single *testimonia* book which Harris argued it to be the source of *testimonia* passages used in later writings. Following the earlier theories, Harris claimed that Matthew composed the first *testimonia* list that was circulated with his name in the form of a book. He based this argument on the reference of Papias by interpreting the word "oracles" as the *testimonia* texts announcing the important events of Jesus' life. Harris maintained that the Testimony Book was a list composed of Old Testament quotations along with editorial comments and interpolations. Harris claimed that the sings of the Testimony Book can be observed in early Greek, Latin, and Syriac sources. Although Harris' *testimonia* hypothesis about one single *Testimonia* Book sparked an interest among biblical scholars of his time, it was highly criticised by others arguing that the hypothesis, argument, and evidence were considered weak. Although the *testimonia* researchers accepted that early Christians used the Old Testament quotations, sometimes focusing only on one word, in form of a list and combined different biblical passages as one single text, the thesis arguing for one single *Testimonia* Book was not considered acceptable.

Testimonia research continued to attract attention in British academia after Harris. British Biblical scholar C. H. Dodd, for instance, argues that *testimonia* passages were mainly used and interpreted around the kerygmatic events of Jesus' life. He notes that these passages later gained a 'testimonia status' proving the truthfulness of the kerygmatic events against non-Christians. Another British scholar B. Lindars proposed alternative theory arguing a closer relationship between early Christian perception of kerygma and *testimonia* passages. He maintained that the resurrection of Jesus is the central kerygmatic

event proving the veracity of Jesus as the Messiah and fulfilled the messianic prophecies as mentioned in the Old Testament. After Lindars' research, Martin C. Albl conducted the most recent work on *testimonia* and argued that scriptural collections in the form of lists used by early Christians since the first century. Albl's most important contribution to the *testimonia* research is the introduction of the difference between extract collections and *testimonia* collections. While the first collection consists of the passages extracted from the Old Testament and used for more general purposes and the second list is the collections contain specifically *testimonia* passages used as proof-texts.

Testimonia studies have not reached a decisive conclusion on the nature of these collections yet it has been widely accepted that there were scriptural collections used by early Christians and circulated independently of Biblical books. One of the interesting aspects of *testimonia* research is the continuity of *testimonia* tradition lasted throughout the centuries. It has been noted that *testimonia* passages were also used in Patristic writings and the polemical works written by Arab Christian polemicists. Moreover, the continuation of *testimonia* tradition may also be detected in Muslim writings. Muslim authors searched the Bible to find textual evidence for the annunciation of Muhammad's prophecy and compiled their lists of Muslim *testimonia* passages which contain the same *testimonia* texts used by Christians in the favour of Jesus' proclamation by earlier prophets. More interestingly, some of these *testimonia* passages were used and interpreted by Jews as the prophecies of the coming Messiah. The *testimonia* passages that are commonly used by Jews, Christians, and Muslims certainly deserve more thorough research to understand the nature of the continuation of *testimonia* tradition and the interreligious hermeneutical function of these collections. This paper has aimed to provide a background on *testimonia* research for future studies which might seek answers to these questions.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Yeniden Yorumlanan Medeniyet: Mordecai M. Kaplan ve Yahudilik

Reinterpreted Civilization: Mordecai M. Kaplan and Judaism

Yunus Kaymaz

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of Religions.

ykaymaz@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7270-3571>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/01/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/04/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Kaymaz, Yusuf. "Yeniden Yorumlanan Medeniyet: Mordecai M. Kaplan ve Yahudilik". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 29-56.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.668906>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Yeniden Yorumlanan Medeniyet: Mordecai M. Kaplan ve Yahudilik

Öz

1881’de Litvanya’da dünyaya gelen Mordecai M. Kaplan ailesi henüz o çocukken Amerika’ya göç ettiğiinden eğitimi büyük oranda burada tamamlamıştır. Zaman zaman Amerika’daki Ortodoks Yahudi mezhebine bağlı bazı cemaatlerde bulunmuşsa da büyük oranda Muhafazakâr cemaat içerisinde yetişmiş ve uzun yıllar bu cemaate bağlı kurumlarda eğitici olarak çalışmıştır. Kaplan’ın, Yahudiliği, geleneksel tanımdan farklı olarak her çağda yeniden yorumlanması gereken bir medeniyet biçiminde tasvir etmesi onun düşüncelerinin temel çekirdeğini oluşturmuştur. Bu temel ön kabul, Kaplan’ın Yahudi kimliğinden Tanrı düşüncesine, *Halaka*’dan Torah hakkındaki fikirlerine kadar birçok düşüncesini şekillendirmiştir. Kaplan’ın Yahudi kimliğini medeniyet olgusu ile ilişkilendirmesi onun modern İsrail Devleti’ne karşı müspet tavrını belirlediği gibi, Rabbani Yahudiliğin aşkın Tanrı anlayışının aksine Tanrıyı kurtuluşu temin eden ve ancak etkileriyle anlaşılabilen bir güç biçiminde düşünmesine de sebep olmuştur. Yahudi mirası, medeniyetin hafızası olduğu için çok değerli olsa da bu miras mevcut döneme göre yeniden inşa edilmeli ve o çağın insanına anlamlı kılınmalıdır. Biz bu çalışmamızda Kaplan’ın bu düşüncelerini irdeleyecek ardından bu radikal fikirlerin, Yeniden Yapılanmacılık adındaki mezhebe nasıl dönüştüğü hususuna bakacağız. **Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Mordecai M. Kaplan, Yeniden Yapılanmacı Yahudilik, Yahudi Medeniyeti, Amerika Yahudileri.

Reinterpreted Civilization: Mordecai M. Kaplan and Judaism

Abstract

Mordecai M. Kaplan born in Lithuania in 1881. His family immigrated to the United States when he was a child, so completed his education there largely. Although Kaplan was attend some of the congregations of the American Orthodox Jewish sect occasionally, he grew up mostly in the Conservative community and worked as an educator in the institutions affiliated with this community for many years. Unlike the traditional definition, Kaplan's description of Judaism as a civilization and his idea of this civilization must be reinterpreted in every age constituted the core of his ideas. This basic presupposition shaped Kaplan's many ideas from Jewish identity to the idea of God, from *Halaka* to his ideas about Torah. Kaplan's association of Jewish identity with the civilization determined his positive attitude towards the modern State of Israel, likewise, in contrast to Rabbani Judaism's understanding of transcendental God, Kaplan believe in God as a force that provided salvation. Jewish heritage is the memory of civilization, but it must be reconstructed according to the current period and made meaningful to the people of that age. In this research, we will examine these ideas of Kaplan and then we will look at how these radical ideas turned into a sect called Reconstructionist Judaism.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: History of Religions, Mordecai M. Kaplan, Reconstructionist Judaism, Jewish Civilization, American Jews.

Giriş

Yahudilerin yüzyıllardır kendi topraklarının ya da kendilerine “vadedilen” toprakların dışında yaşamaları, onları daima teolojik ve sosyokültürel bir değişim ve dönüşüme zorlamıştır. I. Mabedin yıkılıp Yahudilerin sürgüne gönderilmeleri onları tapınak merkezli bir yaşamdan Kutsal Kitap odaklı yeni bir Yahudilik yorumuna sevk etmesi gibi tarihte birçok kırılma, onları az ya da çok bir değişime zorlamıştır. Yahudi toplumunun, yaşadığı çağa ve coğrafyaya göre sistemli ve planlı olmasa da realitede yaşadığı bu dönüşüm doğal bir süreç olarak kabul edilebilir.

18 ve 19. yüzyıllarda Avrupa'nın politik, dini, sosyal ve iktisadi yapısını derinden etkileyen Aydınlanma çağı, bu coğrafyada yaşayan Yahudileri de ciddi derecede etkilemiştir. Bu çağın etkisi ile Hıristiyan Avrupa toplumunun, "Akıl"ı yegane rehber olarak kabul etmesi, karanlık orta çağın müsebbibi olarak görülen özeldir Hıristiyanlığın mutlak manada da din olgusunun acımasız bir biçimde sorgulanmasına sebep olmuştur. Benzer bir tarihi serüvene sahip olmasalar da aynı zihni evrimi yaşayan Avrupa'daki Yahudiler de geleneksel Yahudi ilkelerini sorgulamaya başladılar. Bu sürecin sonuçlarından biri olarak Yahudiliğin temel inanç esaslarını dahi sorgulayan hatta bunu reddeden reformist Yahudiler derin bir kırılma sonucu Geleneksel Yahudilikten koparlar. Moses Mendelssohn ve sonrasında Abraham Geiger'in öncülüğünü yaptığı bu hareketin kökenleri Avrupa'ya dayansa da Avrupa'daki siyasi kriz ve güvensiz ortamdan ötürü asıl gelişimini ve etkisini Amerika'da göstermiştir. Bu süreçte geleneksel Yahudiliğin temel dinamiklerinin sorgulanması geleneksel çizgide olan Yahudileri hiç olmadığı kadar rahatsız etmiş ve buna tepki olarak Neo-Ortodoks bir akım modern dönemde ana çizginin temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. Amerika Yahudileri arasında iki ucu temsil eden bu iki mezhebin de haklı oldukları taraflarının olduğunu gören Yahudiler bu iki yorumdan da istifade ederek daha ılımlı bir hareket kurmuşlardır. Bu yeni mezhebe göre geleneksel değerler muhafaza edilecek, ama bunun yanında yeni gelişmelere kulaklar tıkanmayacak ve onlar da yakından takip edilecektir.¹ Bu amaçla kurulmuş ve kendisini orta yol olarak tanımlayan Muhafazakâr Yahudilik içerisinde çıkmış bir şahsiyet olan Mordecai M. Kaplan'ın çığır açıcı düşünceleri makalemizin ana mevzusunu oluşturmaktadır. Kaplan'ın, Yahudiliği salt bir din olmaktan ziyade her çağda yeniden yorumlanması gereken bir medeniyet biçiminde tanımlaması onun Yahudilik hakkındaki farklı düşüncelerinin temel dayanağı olmuştur. Kaplan'ın Muhafazakâr Yahudilik içerisinde yetişmesi ve emekli olana kadar da bu mezhepten fiili olarak ayrılması onun düşüncelerini ifade etmesine ve yazmasına engel olmamış hatta bu düşünceleri, Amerika'da kurulacak olan dördüncü mezhebin temellerini atmıştır. Kaplan'ın düşünceleri üzerine temellenmiş olan Yeniden Yapılanmacı Yahudi hareketi, süreç içerisinde tedricen bir mezhebe dönüşmüştür. Biz bu makalemizde Kaplan'ın ortaya koyduğu Yeni Yahudilik yorumunun esaslarını ve bunun Amerika Yahudi toplumu üzerindeki etkisini irdeleyeceğiz. Öncelikle Kaplan'ın biyografisi ile başlayıp kullandığı temel kavramları açacak sonrasında fikirlerinin bir mezhebe nasıl dönüştüğüne ve mezhebin gelişim sürecine bakacağız. En sonda ise Kaplan'ın ve dolayısıyla Yeniden Yapılanmacı hareketin temel düşüncelerini ortaya koyup makalemizi sonlandıracağız. Bir makalenin amacını ve sınırlarını aştığını düşündüğümüzden Yeni-

1 İsmail Taşpınar, "Muhafazakâr Yahudilik", *Köprü* (Erişim 14 Aralık 2018).

den Yapılanmacı mezhep hakkında her türlü detaylı bilgiye yer vermeyeceğiz. Kaplan'ın düşünceleri, kurucusu olduğu Yeniden Yapılanmacı hareketin temel düşüncelerini oluştursa da hareket içerisinde zaman zaman eleştiri aldığı konular da mevcuttur. Az da olsa bu tür durumlarda bu düşüncenin kime ait olduğunu ifade edeceğiz. Aksi belirtilmediği müddetçe ifade edilen görüşler Kaplan'ın ve Yeniden Yapılanmacı mezhebin genel görüşünü temsil etmektedir.

Konuya başlamadan önce son olarak şunu da ifade etmemiz gerekir ki Yeniden Yapılanmacı hareket ile alakalı Türkçede henüz nihayete ermiş müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla sadece Şefaaf Bedir tarafından Mahmut Salihoglu danışmanlığında devam eden bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunun dışında genel olarak Yahudiliği konu edinen kitaplarda Yeniden Yapılanmacı hareket hakkında kısa bölümler bulunmaktadır.

1. Mordecai M. Kaplan

Mordecai Manahem Kaplan 1881 yılında Litvanya'nın Svencionys kasabasında doğmuştur. Kaplan'ın ailesi her konuda geleneksel bir yapıya sahip olup babası eğitimli bir şahsiyettir. Kaplan gençlik dönemlerine kadar babasını pek görme imkânına sahip olamaz, çünkü babası eğitim almak için durmadan bir yeşivadan bir diğerine seyahat etmektedir.² Kaplan Vilna'da Doğu Avrupa Yahudilerinin geleneksel eğitimini almışsa da onun ilk ve en etkili hocası çok görme imkânına sahip olmadığı babası olmuştur. Daha sekiz yaşındayken ailesi Amerika'ya göç etmiştir.³ Amerika'da eğitimine devam eden Kaplan, New York City College'dan mezun olduktan sonra Muhafazakâr Yahudilerin en önemli eğitim kurumu olup o dönemde daha çok rabbi yetiştirme okulu olarak hizmet eden Jewish Theological Seminary'e⁴

2 Emanuel S. Goldsmith - Mel Scult, *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan* (New York: Fordham University Press, 1991), 3.

3 Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, "Mordecai Kaplan", *Encyclopedia of Judaism*, ed. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz (New York: Infobase Publishing, 2006), 265. Babası New York şehrine baş rabbi olarak atanan Jacob Joseph'e hizmet etmek amacıyla Amerika'ya göçme kararı almıştır.

4 Muhafazakâr Yahudilerin Amerika'da Yahudilik çalışmalarını yürüttükleri öncü ve temel eğitim kurumudur. Ana kampüsü New York City'de olmasına rağmen bu kuruma bağlı olarak rabbi yetiştirme okulu, müzik okulu ve lisansüstü Yahudi Çalışmaları okulu bulunmaktadır. Sabato Morais, Henry Pereira Mendes, Alexander Kohut ve Cyrus Adler'in öncülüğünde 1887 yılında Genel olarak JTS kısaltmasıyla tanınan Jewish Theological Seminary Association kurulmuştur. Bk. Michael Panitz, "Jewish Theological Seminary" *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007), 11/328.

kabul edilir.⁵ Kaplan sonrasında Columbia Üniversitesi'nde yüksek lisans yaparken bir taraftan da New York Ortodoks cemaatinde Rabbi Moses S. Margolis'in yardımcısı olarak bir süre çalışır. 1902 yılında JTS'den mezun olduktan sonra bir süre vaizlik yapmış ve ardından Solomon Scheter tarafından JTS'ye bağlı Öğretmen Yetiştirme Enstitüsü'ne davet edilmiştir.⁶ Kaplan yaklaşık olarak elli yıl JTS'de öğretmenlik yapmış, birçok faaliyette bulunmuş ve sayısız öğrenci yetiştirmiştir.⁷ Kaplan bir süreliğine *Kehilath Jeshurun* adındaki Ortodoks bir cemaatte vaaz kürsüsüne çıkmıştır. Hatta JTS'den mezun olup bu cemaatte vaaz veren ilk kişi unvanına da bu yüzden sahiptir. Fakat Kaplan Ortodoks cemaat içerisinde bazı şahıslar tarafından protesto ile karşılanmış ve bu yüzden istemediği halde bir anda kendisini tartışmanın merkezinde bulmuştur. Hayatı boyunca da kendisi hakkındaki tartışmalar hep devam edegelmiştir.⁸

Kaplan yaşanan bu sıkıntılardan ötürü 1910 ile 1920 yılları arasında geniş kapsamlı bir cemaat oluşturma çalışmasına girişmiştir. Çeşitli şehirlerde ve üniversitelerde sıklıkla dersler ve konferanslar vermeye başlamıştır. Bu süreçte *Kehilath Jeshurun* üyelerinin bir kısmı ile birlikte şehrin en batısına göç edip 1915 yılında *New York Jewish Center*'i kurmuş ve orada bir medeniyet olarak gördüğü Yahudilik ile ilgili düşüncelerini anlatmaya koyulmuştur. İki yıl sonra ikinci adım olarak New York'un önemli bir yerinde devasa bir sinagog yapar ve orada rabbiliğe başlar. Kaplan, 1917'de inşa ettiği bu sinagogu sadece bir tapınma mekânı olarak görmekten ziyade bir Yahudi kültür merkezi formunda düşünmüştür. Burada Yahudi ibadetinin dışında drama, dans, müzik, basketbol ve beden eğitimi derslerini vermiştir.⁹

Kaplan özellikle 1914 yılından sonra konuşmalarında ve yayınladığı yazılarda geleneksel Yahudiliğe aykırı görüşlerini serdetmeye başlar. Özellikle Kutsal Kitap eleştirisi konusuna yoğunlaşır. 1915 ve 1916 yıllarında yazılarını *The Menorah Journal*'da yayımlar. Bu yazılarında Yahudilik kavramının tam olarak kavranabilmesi için sosyal bilimlerin özellikle de sosyolojinin kullanılması gerektiğini savunur. Bir dinin deneyim ile doğrudan bağlantılı olması

5 Kaplan'ın Yahudi teolojisi üzerine aldığı eğitim dışında yoğun biçimde felsefe ve sosyoloji dersleri de almıştır. Burada aldığı eğitimin, ortaya koyduğu yeni Yahudilik yorumu üzerindeki etkisi çok bariz bir şekilde görülmektedir. Felsefede Nicholas Murray Butler, Frederick Woodbridge ve Felix Adler'den ders alan Kaplan sosyolojide de Franklyn H. Giddings'ın sosyolojik tahlillerinden ciddi derecede etkilenmiştir. Bk. Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 4-5.

6 Dan Cohn-Sherbok, "Reconstructionist Judaism", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter B. Clarke (London: Routledge, 2006), 523-524.

7 Karesh - Hurvitz, "Mordecai Kaplan", 265.

8 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 5. Yazar Yahudilik ve dinin doğası hakkındaki düşüncelerinden ötürü yaşadığı sıkıntılarını günlüğünde anlattığını söyler.

9 Dan Cohn-Sherbok, "Reconstructionist Judaism", 524.

gerektiğini, aksi takdirde zayıflayıp yok olacağını söyler.¹⁰ Bu şekilde ileride medeniyet olarak tanımlayacağı Yahudilik yorumunun temellerini atmaya koyulur. Kaplan'ın Yahudilik, Tanrı ve din kavramlarına verdiği anlam çığır açıcı olmuş ve aynı zamanda kurucusu olduğu hareketin temel felsefesini oluşturmuştur.

Kaplan her ne kadar ilk dönemlerde Amerikalı Yahudiler tarafından daha çok vaiz sıfatı ile biliniyorsa da o, esasında Rabbi okulunda felsefe ve midraş dersleri vermiş ve modern dönemde Yahudiliğin karşılaştığı temel problemleri öğrencileriyle masaya yatırmıştır. Kaplan Muhafazakâr Yahudi mezhebine ait olan bu okuldaki uzun süreli eğitiminde daha sonradan çok önemli mevkilere gelecek şahsiyetleri ciddi derecede etkilemiştir.¹¹

Kaplan'ın farklı kurumlar tesis etmesi ve bu şekilde geniş bir kitleye kendi düşüncelerini aktarması onun Muhafazakâr Yahudilik'ten kopmasına neden olmamış, fakat mezhep içerisindeki yorumsal bazı farklılıklardan ötürü yaşanan kutuplaşmada aktif rol almasına sebep olmuştur. Muhafazakâr Yahudiliğin gelenek ve değişimi kabul edip kendisini Ortodoks ile Reformist Yahudilik arasında orta bir yerde konumlandırması standart bir ideoloji oluşturma noktasında bazı zorluklarla karşılaşmasına neden olmuştur.¹² Zira mezhep içerisinde geleneğe ne seviyede bağlı kalınacağı ve değişimin hangi tonda olacağı konusunda temel bazı tartışmalar yaşanmıştır. Öyle ki 1920 civarında Muhafazakâr cemaatin liderliğini yapan Adler'in başta olduğu dönemde cemaat sistemsiz olmasa da fikirsiz bir sağ-sol bölünmesi yaşanır. Bu bölünmede Kaplan sol kanadın en etkili isimlerinden biri olmuştur.¹³

Gelenek ve Değişim kavramları çerçevesinde bir bocalama dönemi yaşayan Muhafazakâr Yahudilik cemaati içerisinde Ortodoks düşüncelere yakın şahsiyetler olduğu gibi daha liberal ya da reformist karaktere sahip ciddi sayıda kişi de vardı. Esasında bu kısmi özgürlük ortamını sağlayan dinamik güç Muhafazakâr Yahudiliğin ilim merkezi olan JTS'nin lider kadrosundaki çoğulcu tutumdur. Hem Schechter hem de sonraki rektör Adler konuşmalarıyla bunun teminatını sürekli veriyorlardı. İşte cemaat içerisindeki böyle bir ortamda reformist düşüncelerin liderliğini yapmış en etkili şahsiyet Mordecai M. Kaplan'dı.¹⁴

Kaplan 1910 ile 1920 yılları arasında eğitim verdiği kurumlarda kendisinden ciddi şekilde etkilenen öğrencileri ile yoğun dersler yapmış hatta birtakım girişimlerde bulunmuştur. 1919-20 yıllarında rabbi arkadaşları ile birlikte *The Society for the Jewish Renaissance* adında bir topluluk kurmuştur. Bu kurumun

10 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 7.

11 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 8.

12 İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017), 83.

13 David Golinkin - Michael Panitz, "Conservative Judaism" *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007), 172.

14 Başaran, *Muhafazakar Yahudilik*, 83-85.

üyeleri düzenli toplantılar tertip edip Torah Yorumu, Yahudiliğin günümüz düşünceleriyle irtibatı, geleneksel Yahudi pratiklerinin yenilenmesi ve bu dönemde Yahudilerin karşı karşıya kaldığı diğer bazı konular üzerine düşünüp tartışmışlardır. Bu organizasyonun üyeleri arasında Louis Finkelstein, Herman Rubenowitz, Solomon Goldman, Joshua Bloch, Jacob Kohn, and Israel Unterberg bulunmaktadır.¹⁵ Kaplan, *The Menorah Journal*'da bir makale yayınlamaya çok önemli fikirlerini açıkça ortaya koyar. Yahudiliği yeniden canlandırmak için Tanrı hakkındaki mitolojik düşüncelerden kurtulmak ve Yahudi davranışlarını etkileyen dinamik süreci tespit etmek gerektiğini savunur.¹⁶ Bu makale Yahudi cemaati arasında büyük tartışmaların yaşanmasına sebep olmuş ve liderlerin bir kısmı Kaplan'a verdikleri desteği kesme kararı almışlardır. Birçok toplantı ve görüşmeden sonra Kaplan cemaat içerisindeki sayıca fazla bir gurup ile merkezden ayrılma kararı almıştır. Buradan ayrılan gurup Kaplan'ın düşüncelerinin daha rahat bir ortamda konuşulup aktarılacağı yeni bir kurum tesis etmek gerektiğini düşündüklerinden *Society for the Advancement of Judaism*'i kurmuşlardır. Bu kuruluş kısa zaman içerisinde New York'ta seçkin kurumlar arasına girmiş ve diğer cemaatler için ulusal rol model olmuştur. Hatta bazı araştırmacılar Yeniden Yapılanmacılık hareketini Kaplan'ın 1922 yılında kurduğu bu enstitü ile başlatmaktadırlar. Kaplan'ın yeni kurumlar inşa etmesi onun JTS'den ayrılmasını gerektirmemiş ve bundan ötürü o da buraya bağlı olan Rabbi Yetiştirme Okulu'nda 1963 yılında emekli olana kadar dersler vermeye devam etmiştir.

Kaplan'ın farklı fikirlerini artık rahatça ifade etmesi, esasında fikirselsel bir özgürlüğün olduğu JTS'de dahi bazı rahatsızlıklara sebep olmuştur. Bu kurumdaki bazı hocalar ona olan desteklerini çekmişler ve Kaplan'ın bu anlamda zor durumda kalmasına sebep olmuşlardır. Hatta bu baskılar Kaplan'ı JTS'den ayrılıp ayrılmama konusunda bir seçime zorlamıştır. Bu süreçte arkadaşı Stephen Wise, teolojik çalışmaların yürütülmesi amacıyla kurduğu yeni enstitüye Kaplan'ı davet eder. Kaplan JTS'deki bu kargaşa ortamından ayrılmak için bunu başta fırsat bilip arkadaşının teklifini kabul etse de JTS'nin öğrencileri buna engel olmak için deyim yerindeyse ortalığı ayağa kaldırınca bu karardan vazgeçip JTS'de kalmaya devam etmiştir.¹⁷

Kaplan 1920 yılından sonra aktivitelerine ve faaliyetlerine hız vermiştir. Onun günlükleri ve yazıları, farklı ve uzak yerlere seyahat edip görüşmeler yaptığını göstermektedir. Bu süreç içerisinde artık kendisini yazılarına hasretmeye başladığını da görmekteyiz. O, eğitim ve yazı faaliyetlerini yürütürken bir süre sonra artık büyük bir eser yazması gerektiğinin farkına varmıştır.

15 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 8.

16 Mordecai M. Kaplan, "A Program for the Reconstruction of Judaism", *The Menorah Journal* 6/4 (1920), 187.

17 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 9-10.

1933 yılına gelindiğinde Amerika Yahudi düşüncesinde bir klasik haline gelecek olan *Bir Medeniyet Olarak Yahudilik* kitabını yazar. Sonrasında bunu yayınlamak için fon desteği bulunca da 1934 yılında kitabı yayınladı. Esasında Kaplan'ın temel düşünceleri Yahudi çevre tarafından büyük oranda bilinmiyordu da bu kitapta Kaplan'ın Yahudilik hakkındaki orijinal düşüncelerini ilk elden sistemli bir şekilde ortaya koyması onu Amerika Yahudi çevresinde çok daha tanınır kılmıştır.¹⁸ Bu kitabın bıraktığı derin etki üzerine Kaplan'ın takipçileri *The Reconstructionist* adlı dergiyi 11 Haziran 1935 yılında en sadık takipçisi ve sonrasında damadı olacak olan Ira Eisenstein editörlüğünde çıkarmaya başladılar. Bu dergi belirli bir amaç üzerine kurulan ilk Yahudi dergisi olma özelliğini taşımasının yanında ilerleyen süreçte Yahudi cemaati içerisinde tanınmış bir konuma gelmesiyle de dikkat çekmektedir.¹⁹

Yeniden Yapılanmacı hareketin bağımsız bir dergiye sahip olması müstakil bir mezhebe dönüştüğü şeklinde bir izlenim oluşturduysa da Kaplan *Bir Medeniyet Olarak Yahudilik* kitabında bağımsız bir mezhep kurma niyetinde olmadığını ısrarla vurgular.²⁰ Bundan ötürü 1940 ve 50'lere kadar Yeniden Yapılanmacı liderler kendilerini Yahudiliğin yeni mezhebi gibi algılanmasına açık bir şekilde karşı çıkmışlardır.²¹ 1940'lardan sonra yayın faaliyetlerine hız veren Kaplan 1941 yılında *New Haggadah*'ı yazar. 1945 yılına gelindiğinde ise büyük yankı uyandıracak olan *Sabbath Prayer Book*'u yayınladı.²²

Kaplan 1940'ların ortalarında öğretmen enstitüsü dekanlığından emekli olmasına rağmen 1963'e kadar rabbi yetiştirme okulunda ders vermeye devam etmiştir. Yine Amerika'daki diğer eyaletlere seyahatler düzenleyerek konferanslar verir ve görüşmeler yapar. Bu seyahatlerin sonucunda Los Angeles'te Simon Greenberg ile birlikte bir üniversite kurmak için paçaları sıvarlar ve 1947 yılında zorunlu ihtiyaç olarak nitelediği University of Judaism'ı Los Angeles'te resmen açarlar.²³

Kaplan 1949 yılında *Amerika Yahudiliğinin Geleceği* adlı kitabı yayınladı. Bu büyük çalışma Kaplan'ın genel yaklaşımını ortaya koymasının yanında seçilmişlik düşüncesini, din fikrini, Yahudi hukukunu, Yahudi hukukunda kadının konumu gibi konulara da değinir. 1973 yılına gelindiğinde Kaplan 92 yaşında iken *Şimdi Değilse Ne Zaman?* adlı kitabını yazar. Bu kitap teolog ve roman yazarı olarak bilinen Arthur A. Cohen ile olan müzakerelerini içerir.²⁴

18 Richard Hirsh, "American Jewish Life since 1935: A Reconstructionist Retrospective", *The Reconstructionist* 70/1 (2005), 5.

19 Hirsh, "American Jewish Life since 1935", 5.

20 Nancy Fuchs Kreimer, "Seventy Years after "Judaism as a Civilization": Mordecai Kaplan's Theology and the Reconstructionist Movement", *Jewish Social Studies*, 12/2 (2006), 127.

21 Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism* (London: Macmillan Press Ltd., 1996), 138.

22 Sherbok, *Modern Judaism*, 137-138.

23 Golinkin - Panitz, "Conservative Judaism", 173.

24 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 11-12.

Hareketin bağımsız bir mezhebe dönüşmesi hususunda oldukça gönülsüz olan Kaplan'ın aksine öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan Ira Eisenstein Yeniden Yapılanmacı hareketi müstakil bir cemaate dönüştürme konusunda her zaman çok tutkulu olmuştur. Eisenstein Kaplan'ın başlarda gönülsüz de olsa kabul ettiği *Reconstructionist Rabbinical College*'ı 1968 yılında Philadelphia'da kurar. Nitekim araştırmacılar hareketin artık bağımsız bir mezhebe dönüştüğüne dair kesin kanıtın bu okulun kuruluşu olduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre kendi dini yorumuna uygun rabbiler yetiştirmek bağımsızlığını ilan etmek anlamına geliyordu. Kaplan bu okula karşı olmasına rağmen kurulmasına müdahale etmemiş, hatta Philadelphia'ya gelerek 1972'de İsrail'e göç edene kadar burada dersler vermiştir.²⁵ Kaplan 1983 yılında 102 yaşında ölmüştür.

2. Bir Medeniyet Olarak Yahudilik

Kaplan'ın 1934'te yayınladığı *Bir Medeniyet Olarak Yahudilik* adlı kitabı içerikte vurgulanan temel düşüncenin başlıkta bir cümle ile ifade edilmesi açısından kayda değerdir. Rabbani Yahudi düşüncesinin Yahudiliği seçilmiş halka ait bir din biçimindeki genel inancına aykırı olarak Kaplan, Yahudilik kavramının içini farklı şekilde doldurur. O, kitabında Yahudilik kavramı hakkındaki bu temel teorisini anlatmadan evvel Amerika'daki mevcut Yahudi mezheplerini kritik eder ve hangi konularda hataya düştüklerini ayrıntılı bir şekilde tartışır. Kaplan'a göre mevcut Yahudi mezhepleri, Yahudi kimliğini ifade etmede yetersiz kalmışlar ve cemaat bağlılığına geçerli bir temel bulamamışlardır. Devamında Kaplan, bu mezheplerin düştükleri hatanın temel sebeplerini her bir mezhep için ayrı başlık altında inceler.²⁶

Kaplan, incelemesine Reformist Yahudilik ile başlar. Reformistlerin, Yahudileri iki yanlıştan birini tercih etmeye zorladıklarını söyler. Öyle ki onlar Yahudileri, referansını tamamen geçmişten alan ve modern şartlarda artık bir hükmü kalmamış bir Yahudilik ile Yahudiliğin temel dinamiklerini tamamen reddeden bir din yorumu arasında bir seçime zorlamaktadır.²⁷ Fakat Kaplan yine de Reformist fikirlerin Yahudiliğe kattığı olumlu etkilerini de samimiyetle ayrıntılı bir biçimde açıklar. Kaplan'a göre Reformistler, Yahudiliğin gelişen yapısını doğru tanımlamışlar fakat onun sosyal yapısını, Yahudi kimliğini ve Yahudi insanın organik karakterini ihmal etmişler, bu nedenle hataya düşmüşlerdir.²⁸ Reformistlerden sonra Kaplan'ın Reformistlerin sağ kolu olarak nitelediği Muhafazakar Yahudiliğin (Bilinen Muhafazakar Yahudilerden

25 Rebecca T. Alpert, "Reconstructionist Judaism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Michigan: Thomson Gale, 2005), 7637.

26 Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization* (Illinois: Varda Books, 1981), 91-159.

27 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 108.

28 Sherbok, "Reconstructionist Judaism", 524.

farklı bir gurup) de düşüncelerini aktardıktan sonra bu cemaatin de orta bir yol iddiasında olmakla beraber ayağı yere basan prensip ve ilkeler üretmediğini söyler.²⁹

Kaplan, sonrasında Neo-Ortodoks Yahudiliği inceler. Özet olarak Neo-Ortodoksların Yahudiliğin bir yaşam tarzı olduğunu kabul etmelerine rağmen Yahudi şeriatının kesinlikle değişmeyeceğine inandıklarından Yahudi inancını modern beklentilere cevap verecek bir forma dönüştüremediklerini söyler.³⁰ Kaplan, sonrasında o dönemde hala mensubu bulunduğu ve kitabında Neo-Ortodoksluğun sol kolu olarak nitelediği Muhafazakâr Yahudiliğe geçer. O, muhafazakâr Yahudiliğin büyük oranda Neo-Ortodokslara benzediğini söyledikten sonra onların Yahudi birliğini kabul edip Yahudi inancının bilimsel gelişimini incelemekle birlikte *halaka*'ya çok sıkı bağlı kalmalarından ötürü yeni meselelere çözüm üretmediklerini söyler.³¹

Kaplan'a göre bu yolların tamamı Yahudi mirasını günümüz dünyasına taşıyamadığı için başarısızlığa uğramıştır. Doğruya giden yol Yahudiliği gelişen dini bir medeniyet biçiminde görmekten geçmektedir.³² Kaplan'ın kitabına verdiği isim de bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Kaplan öncelikle *Yahudilik* kavramını açıklamaya girişmiştir. O Yahudiliğin ne sadece bir din, ne bir millet ne de bir ırk olduğunu söyler. O Yahudiliğin sürekli gelişen, evrilen ve dönüşen bir medeniyet olarak tanımlanması gerektiğini savunur. Öyle ki medeniyet kavramının gerektirdiği biçimde Yahudilik denildiğinde bunun içerisinde din, tarih, edebiyat, dil, sanat, adetler, ahlaki, sosyal ve spirüel düşünceler ve estetik ilgilerin akla gelmesi gerektiğini savunur.³³ Medeniyeti oluşturan bu elementlerin tamamının Yahudiler için çok önemli olmasının sebebi Yahudilerin bu semboller aracılığıyla kendi kimliklerini dış dünyaya açıklama imkânı bulmalarından ileri gelmektedir, der. Kaplan sonrasında Yahudiliği diğer medeniyetler ile karşılaştırmalı bir şekilde ayrıntıları ile ele alır.³⁴

20. Yüzyıl Amerika'sında Yahudiliğin, antik Yunan ve Roma ya da modern İngiliz ve Fransız medeniyetleri gibi bir medeniyet şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.³⁵ Kaplan'a göre din Yahudiliğin merkezinde olmasına rağmen Yahudilik salt dinden öte bir kavramdır. Dolayısıyla iddia edildiği gibi

29 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 132-133.

30 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 151-159.

31 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 210-218.

32 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 173.

33 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 178.

34 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 179-180.

35 Bu iddia ile birlikte Kaplan diğer medeniyetlerden farklı olarak Yahudi medeniyetinin merkezinde din kavramının mevcudiyetinin bir realite olduğunu itiraf eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Rebecca T. Alpert – Jacob J. Staub, *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach* (Pennsylvania: Reconstructionist Press, 1988), 11.

Yahudilik bir dinden veya ulustan ibaret değil, hayatın bütün yönlerini içinde barındıran bir medeniyettir.³⁶ Kaplan'ın bu vurgusundan ötürü Yeniden Yapılanmacı hareket Yahudi medeniyetinin bir parçası olarak gördükleri adet ve geleneklere çok önem verirler ve onları modern döneme uyarlayarak olabildiğince sürdürmeye gayret ederler. Bu anlamda Yeniden Yapılanmacılar teolojik birçok hususu yeniden yorumlasalar da geleneğe bu kadar vurgu yapmaları açısından diğer modern Yahudi mezheplerinden farklıdırlar.³⁷

Kaplan'ın Yahudi kimliğinin medeniyet ile olan ilişkisi hakkındaki bu temel görüşlerini sunduktan sonra bu fikirler üzerine inşa edilen bir hareketin mezhebe dönüşme serüvenine bakacağız.

3. Yeniden Yapılanmacı Yahudilik

3.1. Yeniden Yapılanmacı Ne Demek?

Yeniden Yapılanmacı terimi iki temel anlamı ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi Yeniden Yapılanmanın konusu olarak düşünülen ve günümüze miras olarak gelen Yahudi medeniyeti, ikincisi ise bu medeniyetin ne tür bir işleme tabi tutulacağını peşinen ifade eden yeniden yorumlama hususudur. Bu kavram Kaplan ve hareket içerisinde daha sonraki etkili olacak isimler tarafından temel bir kriter olarak kabul edildiğinden bu hareketin bir mezhebe dönüşmesi neticesinde en uygun görülen isim olmuştur.

Kaplan yukarıda verilen Yahudi Medeniyeti hakkındaki görüşlerinin devamı niteliğinde şöyle der: *Yahudilik bir inanç ve pratik sistemden öte bir yaşam biçimi dinamik sosyal bir süreçtir. Her dönemde farklı algılanış biçimi vardır. Kral Davud zamanında ayrıdır, Ezra zamanında ayrıdır ve yine Maymonides zamanında ayrıdır, şimdiki zamanda ayrı olduğu gibi.*³⁸

Kaplan, medeniyet tanımına uygun bir tarzda bir yaşam biçimi olarak nitelendiği Yahudiliği, günün ihtiyaç ve şartlarına göre yeniden yorumlayarak anlamayı merkeze alan bir sistemi önermektedir. Kaplan'ın bu kavram ile vurgulamak istediği asıl şey geçmişten gelen Yahudi mirasını reddetmeyip Yahudiliğin modern dünyada nasıl işlevsel hale getirileceği üzerine yoğunlaşmak gerektiğidir.³⁹ O Yahudi toplumunun geçmiş deneyimlerinin otantikliğinden ziyade bu mirasın günümüz Yahudi yaşamında nasıl anlamlı kılınabileceği meselesine yoğunlaşır.⁴⁰ Burada hem geçmişe hem de günümüz dünyasına bir değer vardır.⁴¹

36 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 177-178.

37 Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, "Reconstructionist Judaism", *Encyclopedia of Judaism*, ed. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz (New York: Infobase Publishing, 2006), 416.

38 Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 209.

39 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 3.

40 Leora Batnitzky, "Mordecai Kaplan as Hermeneut: History, Memory, and His God-Idea", *Jewish Social Studies* 12/2 (2006), 88.

41 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 9-10.

Modern sosyolojiden ciddi şekilde etkilenen Kaplan, Yahudi tarihinin yapısını gelişme şartlarını gözeterek yeniden ele almıştır. Yahudiliğin, kutsal kitap döneminden rabbinik döneme daha sonra da modern döneme kadar yeniden yorumlandığını söyler. Kaplan'ın bu teorisi Yahudilikle alakalı terimlerin yeniden tanımlanmasını gerekli kılmıştır.⁴² Bu bağlamda o, *Bir Medeniyet Olarak Yahudilik* kitabında Yeniden Yapılanmacı terimi ile kastının Yahudiliği genç neslin ihtiyaçlarına yönelik yeniden yorumlama olduğunu ifade ettikten sonra özellikle de Avrupa'dan göç eden Yahudiler için bunun ivedi bir şekilde uygulanması gerektiğini söyler. Çünkü Kaplan Yahudiliğin, mevcut çağa uygun bir biçimde yeniden inşa edilmesinin gerekli olduğu gibi coğrafi yeniden bir yorumlamanın da kaçınılmaz olduğunu düşünür. Zira Avrupa'daki Yahudiliğin Amerika'da yaşanmasının pek mümkün olmadığını bundan dolayı Yahudi pratiklerinin Amerika geleneği ile birleştirmenin bir zorunluluk olduğunu savunur.⁴³

Kaplan'ın Yahudiliği yeniden yorumlama ve günün şartlarına uygun bir biçimde işlevsel hale getirme hususundaki düşünceleri üzerinde etkili olan en önemli şahsiyet Amerikan pragmatist John Dewey'dir. Öyle ki Dewey'e göre gerçeklik değişir, gelişir ve evrilir. Bundan dolayı egemen olan düşüncelerin yeniden düşünülüp yapılandırılmalarına ihtiyaç vardır. Bunu kabul eden Kaplan'a göre dinin ilk görevi hayatı daha anlamlı kılmak ve bireyi daha manevi bir dereceye yükseltmektir. Fakat bu geleneksel Yahudi teolojisi ile olmaz. Bu inancın yerine vahyin naturist anlamı benimsenmeli ve aşkın/ilahi alana yol verilmelidir. Pragmatizmin benzer bir formunu benimseyen Kaplan, modern dönemde işlevsel bir Yahudilik için geçmişin doğaüstü tarafının arındırılması hususunun üzerinde durur.⁴⁴ Yine Kaplan Yahudi hayatını yeniden yapılandırma görevini otoriter bir yapının değil uzmanlardan oluşan bir gurubun döneminin şartlarını gözeterek oluşturması gerektiğini de sözlerine ekler.⁴⁵

Kaplan'ın düşünceleri ile şekillenmiş Yeniden Yapılanmacı hareketin bu temel düşüncesini pratikte uyguladığı -ya da uygulamaya çalıştığı- çeşitli alanlar vardır. Öyle ki bu döneme tevarüs eden Yahudi medeniyetini yeniden yorumlama eylemine birçok örnek verilebilir, fakat ileriki başlıklarda bunun hangi konularda uygulanmaya çalışıldığı üzerinde durulacağı için burada konunun zihinlerde oturabilmesi adına birkaç husus zikredilecektir. Bu bağlamda verilebilecek ilk örnek Kaplan'ın Yahudi tarihini yaratılıştan başlatmak yerine ikinci mabedin yıkılmasının başlangıç olarak kabul edilmesini önermesidir. Bu değişim Yahudilere kendi tarihleri hakkında bir bilinç sağlayacaktır,

42 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7635.

43 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7635.

44 Sherbok, *Modern Judaism*, 135-136.

45 Sherbok, *Modern Judaism*, 135.

der. Yine Kaplan'ın 1917'de açılışını yaptığı sinagogu sadece bir tapınma mekânı olarak görmemesi ve geleneksel mabet yapılanmasının çok ötesinde Yahudi medeniyetine ait birçok faaliyetin yürütülebileceği bir kültür merkezi formunda oluşturması sinagog algısının yeniden yorumlandığını göstermektedir.⁴⁶ Yine buna paralel olarak o, *halaka*'nın dönemin şartlarına göre yorumlanıp günümüz insanına anlamlı hale getirilmesi de bu minvalde verilebilecek örneklerdendir.⁴⁷ Şimdi ise Kaplan'ın düşünceleri ile fitili ateşlenen hareketin büyümesi ve bağımsız bir cemaate dönüşmesi serüvenine bakacağız.

3.2. Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin Kökeni ve Gelişimi

Kaplan'ın düşüncelerinden kaynağını alarak süreç içerisinde müstakil bir mezhebe dönüşen Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin kökeni ve mezhepleşme süreci kısmen girift bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Kaplan'ın hayatının son demlerine kadar dahi kurduğu bu hareketin Amerika'daki mezheplere alternatif bir oluşum içerisinde olmadığını ısrarla vurgulaması mezhebin bağımsızlaşması sürecinin kısmen ağır ilerlemesine sebep olmuştur. Öyle ki Kaplan hayatı boyunca Yeniden Yapılanmacı hareketin müstakil bir cemaate dönüşmesine ciddi şekilde direnmiştir. O, bir düşünce ekolü olarak hareketin tüm Yahudi cemaatleri üzerinde etkili olması gerektiğini düşünmüştür. Kendisi dahi her ne kadar bir dönem üzerindeki baskılardan ötürü JTS'den ayrılmayı düşünmüşse de Yahudi cemaati içerisinde ayrılık çıkarmayı arzu etmediği için bunu emekli olana kadar gerçekleştirmemiştir.

Kaplan'ın temel uğraşı Muhafazakâr Yahudiliğin en önemli eğitim kurumu olan Jewish Theological Seminary'de 1909'dan 1963'e kadar çeşitli birimlerde dersler vermek olmuştur. Bu yıllarda Kaplan'ın başını çektiği Yeniden Yapılanmacı hareket Muhafazakâr Yahudilerin sol kanadını oluşturuyordu. Onun bu süre zarfında Muhafazakâr cemaatin dışında Reform ve Ortodoks Yahudiler arasında dahi takipçileri mevcuttu. Bu şahıslar kendi mensubu oldukları mezhebe sadakatlerini yitirmeden Kaplan'ın da takipçileri olabiliyorlardı.⁴⁸

Yeniden Yapılanmacı hareketin mezhepleşme sürecini kronolojik bir biçimde önemli gelişmeleri sıralayarak tasvir etmek istiyoruz. Bu bağlamda bu hareketin dikkate değer ilk icraatı 1917 yılında Kaplan'ın bir külliye formunda inşa ettiği sinagog olmuştur. Bu ilk adımdan sonra Kaplan ve takipçilerinin 1922 yılında kurdukları *Society for the Advancement of Judaism* yoluyla Kaplan, düşüncelerini çok daha özgür bir ortamda ifade etme fırsatını yakalamış ve bu kurum ona diğer Yahudi gurupları ile diyalog içine girme imkânı

46 Karesh - Hurvitz, "Mordecai Kaplan", 265.

47 Karesh - Hurvitz, "Mordecai Kaplan", 265.

48 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7636.

vermiştir. Kaplan daha sonrasında Yeniden Yapılanmacı hareketin temel düşünceleri olacak fikirlerini bu kurumun kendisine sunduğu imkânlar ile yazabilmiştir.⁴⁹ Kaplan'ın 1934'te yazdığı ve bir kült olacak kitabı da bu süreçte önemli aşamalardan bir tanesi olarak kayda değerdir.

Kaplan'ın vaazları çok etkili olmuş ve kendisini takip edenlerin sayısı artmaya başlamıştır. Onun takipçilerinin en etkilisi daha sonra Kaplan'ın damadı da olacak şahsiyet olan Ira Eisenstein'dir.⁵⁰ O Kaplan'dan sonra Yeniden Yapılanmacı hareketin liderliğini götüren kişi olarak kabul edilmiştir. Eisenstein, Kaplan'ın öğretisini yorumlayan yazılar yazmakla işe başlamış sonrasında hareketin içerisindeki her türden faaliyetin teorik ve pratik boyutunda çok aktif rol almış ve hareketi mezhepleşmeye sürükleyen şüphesiz en etkili şahsiyet olmuştur. Bu dönemde Eisenstein ile birlikte harekette aktif bir şekilde yer alan diğer iki önemli isim olan Milton Steinberg ve Eugene Kohn Yeniden Yapılanmacı düşüncelerin ele alınacağı yazıları ihtiva eden bir derginin kurulmasının elzem olduğu üzerinde durmuşlardır.⁵¹ Bu ihtiyacın bir sonucu olarak *The Reconstructionist* dergisi kurulmuştur. Dergi ilk sayısını 11 Ocak 1935'te çıkarır. Önceleri ayda iki sayı şeklinde çıkarılan dergi Yahudi cemaati içerisinde giderek meşhur olmuştur. Bu dergi belirli bir misyon üzerine kurulan ilk Yahudi dergisi olmasının yanında yazar kadrosu hayli önemli isimlerden oluşmaktadır.⁵² Eisenstein'ın yardımıyla Kaplan editörlüğünde yayın hayatına başlayan derginin editörlüğüne bir süre sonra Eisenstein'ın kendisi geçmiş ve uzun yıllar boyunca bu görevini sürdürmüştür. *Reconstructionist* dergisi bu hareketin bir mezhep haline gelmesinde çok önemli bir aşama kabul edilebilir. Yeniden Yapılanmacı hareket az da olsa sayısı daimi bir şekilde artan bir cemaat olmuştur.⁵³ Eisenstein yavaş yavaş bu hareketi müstakilleştirmeyi sürdürmüş ve 1940 yılında *The Reconstructionist Foundation*'u kurmuştur. Bu kuruluş hareketin uluslararası bir arenada tanınırlığını artırmıştır.⁵⁴ Fakat Kaplan bu dönemde dahi hareketin bağımsız bir mezhep olarak görme niyetinde değildir. Yeniden Yapılanmacı diğer bazı liderler de 1940 ve 1950'lerde kendilerini Yahudiliğin yeni mezhebi gibi algılanmasına ısrarla karşı çıkmışlardır. Örneğin Muhafazakâr Yahudilerin Şikago Rabbisi Jacob Agus Yeniden Yapılanmacılığın bir mezhepten ziyade bütün Amerika Yahudi mezheplerinin içerisindeki güç elementlerine organize bir form vermeyi gaye edinen bir hareket olduğunu söyler.⁵⁵

49 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 4.

50 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 4-5.

51 Hirsh, "American Jewish Life since 1935", 6.

52 Hirsh, "American Jewish Life since 1935", 5.

53 Hirsh, "American Jewish Life since 1935", 11.

54 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 4.

55 Sherbok, *Modern Judaism*, 138.

Yeniden Yapılanmacı hareket için önemli hadiselerden bir tanesi de 1941 yılında Kaplan'ın Eisenstein ve Eugene Kohn'un desteği yayınlamış olduğu *The New Haggadah* kitabıdır. Kitabında anlattığı Fısıh hikâyesinde Tanrıdan çok Musa'nın ve yanındaki insanların başarısını anlatması, on belayı dahil etmemesi ve seçilmişliğin kaldırıldığına yönelik imaları kayda değerdir. Bu kitap Amerika'da popüler olur ve kitap sayesinde Kaplan, Amerika Yahudileri arasında daha çok tanınır.⁵⁶ Kaplan 1945'te Şabat ibadet kitabını yazar ve bu kitapta seçilmişlik, ödül-ceza ve mabet kuralları ile alakalı görüşlerini ortaya koyar. Bu kitap hem muhafazakârlar hem de Ortodokslar tarafından sert tepkiyle karşılaşır. Bundan dolayı Ortodoks bir teşkilat olan *Agudat Ha-Rabbanim* ya da daha çok bilinen ismiyle *The Union of Orthodox Rabbis of the United States and Canada* tarafından kitap yakılır ve Kaplan'a *herem* ilan edilir.⁵⁷

1955 yılına gelindiğinde cemaat üyeleri harekete bağlı kurumları bir çatı altında toplamayı istediklerinden *Reconstructionist Fellowship of Congregations*'u kurmuşlardır. Süreç içerisinde bu kurumun ismi birçok kez değişse de son olarak 1995 yılında *Jewish Reconstructionist Federation* ismini almıştır.⁵⁸ Yıllar geçtikçe harekete katılanların sayısı artmış fakat 60'lı yılların sonlarına kadar dahi hareket hala bağımsız bir cemaate dönüşmemiştir. Hareketin müstakil olmadaki en büyük adımı şüphesiz 1968 yılında Rabbi yetiştirmek için kurulan *The Reconstructionists Rabbinical College* ile olmuştur. Philadelphia'da Ira Eisenstein tarafından kurulan bu okulun başkanlığını da uzun yıllar kendisi yürütmüştür. Kaplan bu okulun kurulmasına en başlarda gönülsüz olsa da Eisenstein'e, okulu kurma sürecinde müdahale etmemiştir. Hatta Philadelphia'ya gelerek 1972'deki İsrail'e göç edene kadar burada dersler vermiştir. Bu okulun kurulması esasında yeni bir mezhebin tesis edildiği anlamına gelmektedir.⁵⁹ RRC'de, kuruluşundan hemen sonra din çalışmaları dersleri vermeye başlanmıştır. Eisenstein bu okulda Yeniden Yapılanmacı ideolojiyi vermek için bir program hazırlatmıştır. Kadınlar da hâlihazırda bu mezhebin cinsiyet eşitliği görüşünü desteklediklerinden bu okula yoğun talepte bulunmuşlardır. RRC'den mezun olan öğrenciler doktora diplomasına sahip olmuştur. Daha sonra bu kurum Philadelphia'daki Temple University çatısı altında eğitim vermeye başlamıştır. RRC'de ilk sene Kutsal Kitap, ikinci sene Talmud, üçüncü sene ortaçağ çalışmaları, dördüncü sene modern çalışmalar

56 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7636.

57 Zachary Silver, "The Excommunication of Mordecai Kaplan", *American Jewish Archives Journal* 62/1 (2010), 21; Goldsmith -Scult, *Dynamic Judaism*, 11. Silver'in makalesi bu hadiseyi ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Daha detaylı bilgi için makaleye bakılabilir.

58 Karesh - Hurvitz, "Reconstructionist Judaism", 416.

59 Sherbok, *Modern Judaism*, 138; Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7637.

ve son yıl da günümüz dünyası şeklinde bir müfredat uygulanmıştır.⁶⁰ Okul 1982'de büyümüş ve daha büyük bir kampüse taşınmıştır.⁶¹

Eisenstein *The Reconstructionists Rabbinical College* ile birlikte *Jewish Reconstructionist Federation*'un 1981 yılına kadar başkanlığını yürütür ve sonrasında emekli olur. Ira Silverman RRC'nin ikinci başkanı olarak göreve başlar. O da 1985 yılına kadar bu görevini devam ettirir. Silverman okula çok etkili hocaları ders vermek için davet etmiştir. Bunlardan en önemlileri Arthur Waskow ve Zalman Schachter-Shalomi'dir. Öyle ki bu iki şahsiyet hareketin kendilerinden sonraki yönlendirici isimleri olmuştur.⁶² David Teutsch da *Federation of Reconstructionist Congregations and Havurot*'un başkanı olur.⁶³ 1974 yılında *Reconstructionist Rabbinical College* tarafından kurulan *Reconstructionist Rabbinical Association* (Yeniden Yapılanmacı Rabbi Derneği) 1980 yılında hareket ile ilgili birtakım kararlar almıştır. Bunlar içerisinde mezhep içerisinde her cemaatin kendi adetlerini geliştirme konusunda özgür oldukları, Yahudi olmayanlarla karışık evlilikler yapılabileceği, bu yabancıların sinagoga girebilecekleri ve böyle bir evlilikten doğanların Yahudi kabul edileceği şeklindeki kararlar mevcuttur. Buna ek olarak sivil otoriteler tarafından kabul edilen evliliği Rabbilerin de kutsamaları gerektiği ifade edilmiştir.⁶⁴ 1980 ile 1985 yılları arasında Yeniden Yapılanmacı mezhebe bağlı cemaat ve havra sayısı neredeyse iki katına çıkmıştır. Öyle ki sadece ABD ile kalmayıp Kanada ve İsrail'de de bu mezhebe mensup şahıslar artar ve buna paralel bir şekilde cemaatler oluşmaya başlar.⁶⁵

Ira Silverman ve David Teutsch'un cemaatin en önemli iki kurumunun liderliğine geçmeleri cemaat içerisinde birtakım değişim ve dönüşüme sebep olmuştur. Bunun birçok sebebi varsa da ilk göze çarpanı her iki ismin de o dönemde kısmen popüler olan *Havurot* akımından ciddi derecede etkilenmiş isimler olmalarıdır. Yeniden Yapılanmacılık ile *Havurat* Yahudiliği'nin milliyet, demokrasi ve cemaat vurguları, kadın-erkek eşitliği, yeni ritüel ve pratiklerin geliştirilmesi isteği ve resmi olmayan, daha çok duygusal ibadet stili benzeri bazı ortak temel görüşlerinin de gücü ile bu isimler *Havurat* hareketinin temel düşüncelerini cemaat üzerinde etkili kılmak istemişlerdir.⁶⁶ Bu iki hareket bazı ortak temel düşüncelere sahipse de *Havurot* hareketinin ayırt edici birtakım orijinal fikirleri de vardır. Öyle ki bu gurup ciddi oranda neo-Hasidik öğelerden beslenmiştir. Karizmatik liderlik sistemi ve mistik yönler

60 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7637.

61 Goldsmith - Scult, *Dynamic Judaism*, 12.

62 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7638.

63 Reconstructionist Rabbinical College(RRC), "College Leadership" (Erişim, 15 Şubat 2019). RRC'de günümüze kadar başkanlık yapmış kişilerin listesi için ilgili sayfaya bakılabilir.

64 Sherbok, *Modern Judaism*, 138.

65 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, v.

66 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7638.

harekette önemli hususlardır. Öyle ki hareket Yahudi hayatının diğer mistik gelenekler olan sufizm, yoga ve yerli Amerikan spiritüalizminden istifade etmesi gerektiğini dahi savunmuşlardır. Yeniden Yapılanmacı liderlerin bu hareketten etkilenmesi cemaat içerisinde bazı sıkıntılara ve dolayısıyla tartışmalara sebep olmuştur.⁶⁷

Silverman 1986'da görevi bıraktığı zaman RRC'nin başkanlığına Arthur Green geçer. Green, Hasidizm uzmanıdır ve Kaplan'ın düşüncelerini ciddi derecede kritik eden bir şahsiyet olmuştur. O RRC'nin müfredatını revize ederek öğrencilere bir yıl İsrail'de okuma zorunluluğu getirmiş ve İbranice öğrenmenin gerekliliğini ortaya koymuştur. Green 1993 yılında görevini bırakınca Teutsch *Federation of Reconstructionist Congregations and Havurot'* dan ayrılıp önce RRC'de dekan, ardından da başkan vekili olmuştur. Teutsch işe Yeniden Yapılanmacı hareketi resmi olarak Amerika'nın dördüncü mezhebi haline getirecek olan Yeniden Yapılanmacı liderlerin yetiyeceği bir programı tesis etmekle başlamıştır. O ilk yılında kurumun finansal gelişimini sağlamak için uğraşır. Kurum bu dönemde Yüksek Lisans diploması vermeye başlar. Teutsch'in mezhebe en büyük katkısı kendi editörlüğünde 1989-1999 yılları arasında çıkan 3 ciltlik ibadet kitabı olan *Kol Ha-neshamah* ile olmuştur.⁶⁸

Cemaatin sürekli yayın organı olan *The Reconstructionist* dergisinin editörlüğünü uzun yıllar devam ettiren Ira Eisenstein'in bu görevi bırakması ile editörlüğe 1982'den sonra Rabbi Jacob Staub gelmiştir. Sonrasında derginin yönetimini Federation of RCH (günümüz ismiyle The Jewish Recontructionsit Federation) devralmıştır. Sonraki 10 yıl içerisinde Staub'un ve sonrasında Rabbi Joy Levitt'in editörlüğü altında dergide hareketin karşılaştığı dönemsel problemler ile alakalı yazılar yayınlamıştır.⁶⁹ Bu problemler arasında seçilmişlik, demokrasi ve yeni litürjik perspektifler, karışık evlilikler, homoseksüel çiftlerin evlat edinme talepleri vb. konular vardır. Derginin içeriği yeni sorunlara karşı sürekli güncellenmiştir. 1993 yılında JRF yeni bir yayın olarak *Reconstructionism Today* adlı popüler bir dergi çıkarmaya karar vermiştir. 1994 yılında *The Reconstructionist'*i yayınlanma sorumluluğunu devralan RRC derginin yayın süresini yılda iki defa olmak üzere değiştirmiştir.⁷⁰

4. Mordecai Kaplan'ın Temel Düşünceleri

4.1. Yahudi Kimliği ve Devlet

Kaplan'ın Yahudiliği bir din ya da millet olmaktan ziyade bir medeniyet şeklinde tasvir ettiğini yukarıda işledik. Bu başlıkta da Kaplan'ın, dolayısıyla ön-

67 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7638.

68 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7638.

69 Hirsh, "American Jewish Life since 1935", 12-13.

70 Hirsh, "American Jewish Life since 1935", 13.

cülüğünü yaptığını Yeniden Yapılanmacı hareketin günümüz Yahudi kimliğinin modern toplumda devlete karşı ne tür bir tavır içerisinde olması gerektiği hakkındaki düşüncelerini irdeleyeceğiz. Esasında iki temel husus üzerinden konuyu işleyeceğiz. Birincisi kadim bir mesele ile doğrudan bağlantılı olarak Yeniden Yapılanmacı hareketin kendilerine “vadedilmiş” topraklarda kurulan İsrail Devleti ve onun resmi ideolojisi olan Siyonizm hakkında ne düşündüklerine bakacağız. İkincisi ise Yahudilerin diasporada yaşadıkları devlete karşı ne tür bir tavra sahip olmaları gerektiğine dair Yeniden Yapılanmacı hareketin düşüncelerini Amerika özelinde ele alacağız. Çünkü Kaplan’ın bu konudaki yazıları ve söyledikleri büyük oranda Amerika’da yaşayan Yahudileri muhatap alarak serdedilmiş ifadelerdir.

Yeniden Yapılanmacı yayınevinden çıkmış *Exploring Judaism: a Reconstructionist Approach* kitabının yazarları Rebecca Alpert ve Jacob Staub şöyle der: *Yeniden Yapılanmacılığın Yahudilik kavramı için ortaya koyduğu medeniyet karakterini düşündüğümüz zaman bu düşüncenin onları en başından beri Siyonizmin sonuçlarına götürebileceği tahmin edilebilir bir şeydir. Yahudilik eğer Yahudi insanının medeniyeti olarak tanımlanacaksa bizim insanlarımızın İsrail toprağına bağlılığını inkâr etmemiz gerekmez. Öyle ki orası yaratılışımızın ve kökenimizin topraklarıdır.*⁷¹

Kaplan, Yahudilerin İsrail Devleti ve Siyonizm politikaları hakkında birtakım önemli görüşler ortaya koyar. Onun ortaya koyduğu medeniyet anlayışının içerisinde şüphesiz tarihin ve kültürün yaşandığı topraklar da vardır. Bundan dolayı Kaplan en başından beri Filistin topraklarında bir Yahudi yerleşiminin olması konusuna hep sıcak bakmıştır. Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki o da Kaplan’ın bu arzusunun bu toprakların aşkın bir Tanrının Yahudi milletine vadettiği bir toprak olduğu şeklindeki Geleneksel düşünceden kaynaklanmadığı, bunun yerine Yahudi medeniyetinin tarihinde bu bölgelerin önemli başlangıçlar ve dönüm noktalarının yaşandığı yerler olması ile bağlantılı olduğudur. Yani Kaplan, teolojik bir kaygıdan öte tarihi ve kültürel yaşanmışlıkları önemser. Kaplan’ın bu topraklarda bir Yahudi devletinin kurulması gerektiği düşüncesinin bir diğer sebebi de Yahudi medeniyetinin dönemin şartlarına göre yeniden yorumlanması ve bu şekilde o günün insanına anlamlı kılmak düşüncesi ile ilgilidir. Öyle ki o bu süreçte Ahad Ha-Am’ın yazılarından ciddi derecede etkilenmiştir.⁷² Ahad’ın “Manevi Milliyetçilik” düşüncesine göre Yahudilerin kurtuluşu ancak İsrail’de yeni bir manevi yenilenme ile mümkün olabilir. Yahudi topraklarında kendi kendini yöneten bir Yahudi cemaati Yahudi ruhunun tekrar canlanmasını sağlayacaktır. Fakat Ahad yine de İsrail merkezizetiğine karşı bu manevi yeniden doğuşun Yahudi devletinin dışındaki cemaatlerde de kısmen müm-

71 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 65.

72 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, xv.

kün olabileceğini kabul eder. Ondan etkilenen Kaplan da benzer biçimde Yahudi canlanmasının İsrail’de gerçekleştirilebileceğini düşünür.⁷³ Dolayısıyla Kaplan, Siyonizm’i destekleyip Yahudi hayatının gerçek manada sadece İsrail’de yaşanabileceği düşüncesini kabul etmesine rağmen o, realisttir ve bütün Yahudilerin bu topraklarda yaşamasının günümüz şartlarında mümkün olmadığını da açıkça söylemektedir. Öbür taraftan Kaplan, İsrail’in Tevrat Yahudiliği tarafından karakterize edilen dini bir devlet olması gerektiği şeklindeki standart Siyonist inancı reddeder. Bunun yerine o Yahudi kutsal topraklarının Ahad ha-Am’ın manevi düşüncelerinin ışığında hazırlanmış prensipler ve kurallar tarafından yönetilmesi gerektiğini düşünür.⁷⁴

Ira Eisenstein şöyle der: *Kaplan için Siyonizm, devrim niteliğinde olup Yahudi insanı için ortaçağdan modernizme geçişi temin eden aşamayı gerçekleştiren bir harekettir, çünkü Siyonistler Yahudilerin Mesih çağına duydukları kadim özlemi doğaüstü terimlerle değil natüralist terimlerle açıklamışlardır. Böylece Mesih’in dönüp onları sürgünden kurtarmasını beklemektense bu misyonu kendileri devralıp bunu gerçekleştirmişlerdir.*⁷⁵ Bu düşüncelerden ötürü erken dönemlerden itibaren Kaplan ve onun takipçileri Siyonist politikayı desteklemişlerdir. Hatta 1920 ile 1945 yılları arasında Amerika’daki bu hareketi desteklemeyen Yahudilere rağmen İsrail’de kurulacak Yahudi devleti lehine kampanya yürütmüşlerdir. Ona göre İsrail’de bir Yahudi devletin kurulması bir inanç konusu olmakla birlikte Siyonizm, Yahudi dinselliğinin modern yorumudur. Fakat yine de Kaplan’ın Siyonizmi Amerikan karakterlidir. O Filistin’e göç etmenin bir zorunluluk olduğunu –dışarıdakilerin İsrail’e göç etmeleri gerektiğini- kabul etmez. Hatta bundan dolayı İsrail hahambaşısının diasporadaki Yahudilerin İsrail’e göç etmeleri gerektiği hakkındaki düşüncelerine kendi dergilerinde bir yazı ile karşı çıkar. Kaplan İsrail’in farklı bölgelerde yaşamlarından memnun olmayan Yahudiler için bir sığınak olması gerektiğini savunur.⁷⁶

Yeniden Yapılanmacı hareketin Yahudi kimliği üzerindeki vurgusunun, her ne kadar bazı hususlarda tam bir uzlaşma sağlanamasa da, Siyonizmin politikaları ile büyük oranda uyumlu olduğu Yeniden Yapılanmacılar’ın yazılarında gözlemlenebilmektedir. Öyle ki *The Reconstructionist* dergisinin İsrail Devleti’nin resmi olarak ilan edildiği sene olan 1948 yılındaki sayısında *Mucize gerçekleşti* şeklindeki editoryal başlık ve bu yazı içerisinde yer alan *50 yıl önce bugün olacaklara kim inanabilirdi ki?* şeklindeki cümle Yeniden Yapılanmacıların bu husustaki tavrını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁷

73 Sherbok, *Modern Judaism*, 135.

74 Sherbok, *Modern Judaism*, 141.

75 Ira Eisenstein, “Mordecai M. Kaplan”, *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, ed. Simon Noveck (Washington, D.C.: Bnai Brith Press, 1985), 274.

76 Sherbok, *Modern Judaism*, 144.

77 Hirsh, “American Jewish Life since 1935”, 8.

Kaplan'ın Amerika'da diaspora hayatı süren Yahudiler ile ilgili düşünceleri de oldukça önemlidir. Öyle ki o özgürlük ve demokrasi gibi değerlerin Amerikan toplumunda vücut bulduğunu düşünür. Bu tür değerlerin insan medeniyetinin günümüzdeki en ileri değerler olduğunu savunur. Bundan dolayı Amerika medeniyetine uygun olmayan Yahudi geleneği ya da adetlerinin terk edilmesi gerektiğini söyler.⁷⁸ İki medeniyeti yaşamının tek potada erimeyi sağlayacağı ve ideal yaşamayı tesis edeceğini düşünür. Bu nedenle özellikle göçmenlerin etnik geçmişlerini bir kenara bırakmalarını önerir.⁷⁹ Kaplan Yahudi medeniyetinin tarihte birçok kere yaşadığı toplumun yaşam stilini özümstedikleri gibi günümüzde de kendi medeniyetlerini Amerika'daki yeni şartlara adapte etmeleri gerektiğini savunur.⁸⁰ Kaplan'ın Amerika medeniyetinin kutsalı olarak adlandırdığı Amerika yaşam tarzını Yahudilerin uyması gereken yaşam formu olduğunu ifade eder. Yahudilerin Amerika'daki resmi tatillere ve bayramlara uymalarını ister. Kaplan Amerika medeniyetinin en önemli öğelerinden bir tanesi olan demokrasinin de tutkulu bir savunucusudur. O Yahudi enstitülerini Amerika toplumundaki demokratik şekle büründürmeye çalışır.⁸¹

4.2. Tanrı Düşüncesi

Yeniden Yapılanmacı hareketin "Tanrı" hakkındaki fikirleri büyük oranda Kaplan'ın medeniyet ve yeniden yorumlama düşünceleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda Kaplan'ın medeniyetin her bir unsurunu dönemin insanların zihinlerine anlamlı hale dönüştürme çabasının içerisinde din ve Tanrı kavramları da dâhil edilmiştir.

Kaplan, *Modern Yahudi Dininde Tanrının Anlamı* adlı kitabında açık bir şekilde insanın değişimi ile birlikte din algısının da buna paralel bir şekilde değiştiğini ifade eder. Bu değişimin normal bir süreç olduğunu çünkü dinin ilk haliyle korunmasının mümkün olmadığını söyler. Bir dönemin koşullarının bir sonraki çağın şartlarından elbette farklı olduğunu dile getirir.⁸² Kaplan bu düşüncesini destekleyecek örnekler getirerek her dönemde Yahudilerin din algılarının nasıl değiştiğini kanıtlamaya çalışır.⁸³ Yahudi medeniyetinin temel direklerinin başında gelen din kavramının değişimi, doğal olarak Tanrı anlayışının da bir dönüşüme uğraması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda o, geleneksel Yahudiliğe aykırı radikal görüşler ortaya koymuştur. Onun Yahudi-

78 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 5.

79 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7635.

80 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, v.

81 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7635.

82 Mordecai M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (Detroit: Wayne University Press, 1994), 2.

83 Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, 4-5.

lik hakkındaki farklı düşünceleri geleneksel akım tarafından dahi kısmen tolere edilebilir bir seviyede iken Tanrı hakkındaki çığır açıcı düşünceleri nedeniyle bazı kesimler tarafından ateist suçlanmasına maruz kalmıştır. Kaplan'ın Tanrı hakkındaki görüşleri nevi şahsına münhasır görüşlerdir. Yeniden Yapılanmacı hareket içerisinde bu fikirleri ezici çoğunluk kabul etmekle birlikte hareket içerisinde bu aykırı düşünceleri benimsemeyenler de mevcuttur.⁸⁴

Kaplan geleneksel Yahudilikte şahsiyeti olan aşkın bir tanrı anlayışını kesin bir dille reddeder. Böyle bir ret doğal olarak otoriter ve dogmatik özellikli bir Tanrı anlayışının da reddi anlamına gelmektedir.⁸⁵ Kaplan'ın Tanrının aşkınlığı fikrini kabul etmemesi böyle bir Tanrının modern insanın zihninde bir yere tekabül etmemesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki bu düşünce ancak ilkel insanın algılarına hitap eden bir Tanrı düşüncesidir, der.⁸⁶ Kaplan, Tanrı düşüncesinin tarihi süreçte sürekli gelişip dönüştüğünü, monoteist dinlerden önce politeist Tanrı anlayışının hüküm sürdüğünü söyler. Bu bağlamda politeist Tanrı düşüncesinin ilkel kabilelerin zihinlerine ve hayat tarzlarına uygun olduğunu söyler. Kaplan'ın bu düşüncesi aslında toplumun yapısının Tanrı algısını inşa edeceğini şeklinde bir fikre sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁷ O, erken dönemde Helenizm'in etkisi ile Yahudi Tanrı anlayışının Grek felsefesinden ciddi derecede etkilendiğini söyler. Yahudiliğin şahsiyeti olan aşkın bir tanrı anlayışı geliştirmesinde bu dönemin etkili olduğunu ifade eder. Kızma, sevme vb. insana ait duygu ve eylemlerin Tanrıya atfedilmesinin yine böyle bir ortamın etkisi ile oluştuğunu savunur.⁸⁸

Aksini iddia edenler varsa da Kaplan Tanrının varlığını asla inkâr etmemiştir. O insan benzeri duygu ve düşünceleri olan müşahhas aşkın bir Tanrıyı reddeder. Kaplan, modern insan için bu Tanrının inanılması güç bir varlık olduğunu savunur. Sonrasında Kaplan Yahudilerinin Tanrı inancını kaybetmemeleri için modern Yahudi'nin zihnine anlamlı gelecek olan Tanrı biçimini yeniden yorumlamak gerektiğini söyler.⁸⁹ O, Tanrıyı ne dünyaya ait doğal-naturel ne de aşkın-supernaturel bir Tanrı olarak tanımlar. Onun Tanrısı transnatural-doğaüstü bir Tanrıdır. Transnaturalist görüşte Tanrı işlerini insanlığın üstünde değil insanlar aracılığıyla gerçekleştirir.⁹⁰ Kaplan Tanrının onun etkileriyle anlaşılabilirliğini söyler. Sherbook'un Kaplan'ın "The Meaning of God for the Contemporary Jew" adlı makalesinden alıntıladığı cümle

84 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 18-19.

85 Dan Cohn-Sherbok, "Reconstructionist Judaism", 524.

86 Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, 25.

87 Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, 21.

88 Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, 23-24.

89 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 19.

90 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 20.

şu şekildedir: Biz 'sevgi ilahidir' dediğimizde 'Tanrı sevgidir' ifadesinden daha fazla Tanrı hakkında bilgi sahibi oluruz. Bu şekilde hakiki bir dönüşüm gerçekleşir.⁹¹

Kaplan'ın öğrencilerinden Rabbi Herold Schulweis, transnatural-doğüstü inancı farklı bir yöntemle açıklar. O "Yüklem Teolojisi" adını verdiği düşüncesinde Tanrıyı özne değil yüklem olarak görmektedir. Bu değişim Tanrı üzerine düşünmede yeni yollar bulmamızı sağlar, der. Bu düşünceye göre Tanrının nezaket, adalet ve merhamete sahip bir şahsiyet olduğunu ifade etmek yerine nezaketin, adaletin ve merhametin Tanrısal olduğunu söylemek daha doğrudur. O, bu yöntem ile müşahhas olmayan tanrısalığın müşahade edilebileceğini savunur.⁹² Yeniden Yapılanmacılara göre Tanrı hakkındaki bu transnaturalist inanç insanlığın cevabını bulamadığı bazı sorulara da cevap üretmektedir. Bu bağlamda felsefede ve teolojide üzerinde en çok konuşulan meselelerden biri olan kötülük problemi ile doğrudan ilişkili olan dünya üzerinde masumların neden acı çektikleri problemine Kaplan'ın bir diğer öğrencisi olan Harold Kushner, sorunun hatalı bir zan üzere kurulu olduğunu söyleyerek cevap vermeye başlar. Öyle ki Kushner insanların Tanrıya ya da tanrısalığa müsaade ettiği ölçüde –öyle ki bu da kötülüğü düzeltmeye yönelik müspet bir eylemin insan tarafından gerçekleştirilmesi ile olabilir ancak dünya üzerindeki menfi durumların düzeleceğini öngörür. Burada gerçekte fail olan insanın kendisidir. Dünyadaki kötülüğün sebebinin insanların yeryüzündeki acıyı yok etmek için yeterince gayret göstermemelerinden kaynaklandığını söyler. Hastalıkların, savaşların ve kıtlığın ortadan kalkmasının bizim çabamıza bağlı olduğunu ifade eder. Kushner eğer biz kurtuluş yolunu tercih eder ve bu yolda yürürsek Tanrı kendisini ortaya koyar, der.⁹³ Transnaturalist bakış açısında ödül ya da ceza veren ve her şeye gücü yeten kadiri mutlak bir Tanrı yoktur. Tanrı insanları duymuyor ve onlara karşılık vermiyorsa neden ibadet veya dua edilmeli sorusuna ise Yahudilikte ibadet ya da duanın ana gayesinin Tanrıdan bir şey istemek olmadığı şeklinde bir cevap verilmektedir. İbadetin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki ana gayesi mevcuttur. Öyle ki birinci faydasında ritüel, ibadet edenin ahlaki ve manevi gelişimini sağlar, ikincisinde ise toplum içerisinde cemaat bilincini oluşturur.⁹⁴

Yeniden Yapılanmacılar transtanural kabul ettikleri Tanrının doğa kanunlarını ihlal edemeyeceğini düşünürler. Kurtuluş'ta fail Tanrı değil bizzat insan olduğundan spritüel kavramların hümanist ve naturalist terimlere reforme edilmeleri gerekir.⁹⁵ Hümanist perspektif insanının kurtuluşunu ve kendini gerçekleştirmesini sağlayan bir güç olarak radikal yeni bir Tanrı tanımı üzerine oturur. Kaplan çalışmalarında insan varlığının adalet, gerçeklik, iyilik ve

91 Sherbok, *Modern Judaism*, 136.

92 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 20-21.

93 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 21-22.

94 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 24.

95 Dan Cohn-Sherbok, "Reconstructionist Judaism", 524.

barış gibi idealleri elde etme kapasitesine sahip olduğu üzerinde durur. Doğada yer çekiminin görünmez bir güç olması gibi insan varlığında da onu mükemmel olmaya zorlayan bir güç olduğuna inanır. Bu güç bizim “Tanrı” dediğimiz şeydir. Böylece Yeniden Yapılanmacılık Tanrını gökyüzünde oturan müşahhas bir varlıktan ziyade kendisini insan üzerindeki etkileri ile gösteren bir forma sokar.⁹⁶ Kaplan’a göre Tanrı “Kurtuluşu sağlayan enerjidir.” O, Tanrını bu şekilde kurtuluşa ulaşma yolunda insanları yönlendiren bir güç mesabesine konumlandırır.⁹⁷ Yine pragmatizmden ciddi şekilde etkilenen Kaplan’ın ana ilgisi insanları ahlaki bir yaşama ve anlamlılığa teşvik etmek amacıyla Tanrı gücünü nasıl fonksiyonel hale getirmek olduğu üzerinedir.⁹⁸

Kaplan’ın Tanrı hakkındaki düşünceleri hareketin Tanrı hakkındaki düşüncelerini büyük oranda oluşturduysa da mezhep içerisinde Kaplan’ın bu görüşlerini kabul etmekte zorlanan çok sayıda mezhep mensubu olmuştur. Bu şahsiyetler Kaplan gibi Tanrının âlemin düzenine müdahale etmediğini kabul etseler de Tanrını şahsiyetinin olup olmadığı konusunda şüpheli bir tavra sahip olmuşlardır.⁹⁹ Bundan dolayı özellikle son dönemlerde mezhep içerisinde bir kesimin müşahhas bir Tanrı anlayışını kabul ettiğini ifade edebiliriz.¹⁰⁰

4.3. Dini Kurallar: Pratikler ve Ritüeller

Yeniden Yapılanmacı hareketin Yahudiliği gelişen ve her dönemde yorumlanması gereken bir medeniyet olarak görmesi Yahudi pratiklerine ve dini ritüellere bakışlarında da kendisini çok rahat bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda Kaplan Yahudi kurallarını ve pratiklerini bağlayıcı kurallar ya da ilahi sabit kanunlar olarak görmekten ziyade medeniyetin bir parçası şeklinde adet ve gelenek olarak görmektedir.¹⁰¹ Kaplan’ın artık bir slogan haline gelen “The Past has a Vote, not a Veto” sözü Yeniden Yapılanmacı hareketin Yahudi pratiklerine karşı tavrını özet bir şekilde ortaya koyar. Kaplan bu söz ile atalardan kalan mirasa sahip çıkmak ve saygı duymak ile birlikte bunların son karar mercii olmadıklarını yani nihai ve değişmeyecek kurallar olmadığını ifade etmek ister.¹⁰²

Yeniden Yapılanmacı hareket Yahudi medeniyetinin geçmişten gelen her bir unsuruna verdiği değeri Yahudi pratikleri ve ritüellerine de vermektedir. Hareket bu dönemin şartlarına uygun olan bütün kuralların uygulanmasını

96 Sherbok, *Modern Judaism*, 139.

97 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 20.

98 Alpert, “Reconstructionist Judaism”, 7636.

99 Kreimer, “Seventy Years after “Judaism as a Civilization”, 127; Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 24-25.

100 Karesh - Hurvitz, “Reconstructionist Judaism”, 417.

101 Karesh - Hurvitz, “Reconstructionist Judaism”, 417.

102 Alpert, “Reconstructionist Judaism”, 7636.

açık bir şekilde teşvik eder. Bunlar Tanrının emirleri olarak telakki edildiği için değil Yahudi medeniyetinin geçmişine ait uygulamalar olarak görüldüğü için olabildiğince sürdürülmelidir. Kaplan, insanları şabat ve koşer kurallarına uymaya ve kutsal günleri kutlamaya teşvik eder. Eski bir adet hala anlamlıysa onun uygulanması gerektiğini söylerken modern şartlarına uymayan kuralların terkedilmesini salık verir. Bunların başında da kadın-erkek eşitsizliğini sayar.¹⁰³

Yeniden Yapılanmacılara göre dini ritüeller gurubun kendi kolektif bilincini dışa vurmaya hizmet eder. Öyle ki bu uygulamalar Yahudilere ait değerleri temsil eden ve günümüze kadar devam edegelmiş dini mirasın korunmasını sağlar. Dolayısıyla dini pratik ve kurallarda teolojik kaygılardan çok sosyal ve kültürel kaygılar ön plandadır.¹⁰⁴ Yine bu uygulamaların bir diğer katkısı bireyleri topluma bağlayan unsurlar olarak fonksiyon görmeleridir.¹⁰⁵ Kaplan bu pratiklerin Yahudi milletinin manevi yaşamını zenginleştirdiğini söyler. O, dini ritüellerin gönüllü bir şekilde kabul edilmesi gerektiğini çünkü günümüz dünyasında bireyleri baskılayıcı ya da zorlayıcı durumların yarar sağlamadığını düşünür. Kaplan'a göre artık uygulanması mümkün olmayan kural ve ritüeller Yahudiliğin yüksek idealleri ile çelişmektedir. Kaplan, bunların yeniden anlamlı kılınmadığı müddetçe Yahudilikte hiçbir değere sahip olamayacağını söyler.¹⁰⁶

Kaplan ve Yeniden Yapılanmacı diğer liderler hareketin ideolojisine uygun birtakım kitaplar hazırlamışlardır. 1941 yılında Kaplan ve arkadaşları "Toward a Guide for Ritual Usage" adlı yazıyı yayınlılar. Bu yazı 1962 yılında Ira Eisenstein tarafından genişletilmiş bir formda aynı isim altında yayınlanır.¹⁰⁷ Başlangıçta geleneksel dua kitabı, çıkarılabilen ve tekrardan yerine yerleştirilebilen parçalı sayfalardan oluşurken sonraları Yeniden Yapılanmacı dua kitapları oluşturulmuştur. Bu yazı geleneksel hukuk sistemi olan *halaka*'nın bütün Yahudileri bağlayıcı nitelikte olmadığını ve bireyin bunlardan uygulamak istediklerini gönüllülük esasına uygun bir şekilde tercih edebileceğini söyler.¹⁰⁸ 1945 yılında Kaplan *Şabat Dua Kitabını* yazar. Bu kitap sadece dini pratiklerden bahsetmez, Tora vahyini, seçilmişlik inancını ve Mesih doktrinini de irdeler.¹⁰⁹ Yine 1989-1999 yılları arasında çıkan üç ciltlik ibadet kitabı olan *Kol Ha-Neshamah* Yeniden Yapılanmacı hareketin ibadet kurallarını çok

103 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7636.

104 Sherbok, *Modern Judaism*, 144-145.

105 Sherbok, *Modern Judaism*, 134-135.

106 Sherbok, *Modern Judaism*, 140.

107 Mel Scult, *The Radical American Judaism of Mordecai M. Kaplan* (Indiana: Indiana University Press, 2014), 315.

108 Sherbok, *Modern Judaism*, 143.

109 Sherbok, *Modern Judaism*, 137-138.

detaylı bir şekilde ele alan temel bir kitap olarak referans kabul edilmektedir.¹¹⁰

Yeniden Yapılanmacıların öngördüğü hukuk sisteminde dini kurallarda ve ritüellerde kadın-erkek eşitliği esastır. Homoseksüeller cemaat dışına itilemezler. Yabancılarla evlenmeye müsaade edilir. Bu müsaadeden ötürü doğacak çocuğun Yahudi olması da hem anne hem de babadan geçebilir.¹¹¹ Koşer kurallarına uymak dini bir vecibeden çok Yahudi kolektif bilincini sürdürme adına önemlidir. Yahudi birey İbranicenin dini bir yönünü umursamadan bu medeniyetin dili olduğu için öğrenilmesi tavsiye edilir.¹¹² Kaplan'ın biyografisinin anlatıldığı başlıkta Kaplan'ın kendi kızına uyguladığı gibi kız çocuklarına da yetişkinliğe adım atışı sembolize eden *Bat Mitzvah* töreni yapılmalıdır.

Sonuç

Mordecai M. Kaplan'ın fikirleri üzerine bina edilen Yeniden Yapılanmacı hareket geleneğe ve modern döneme yaptığı vurgu itibarıyla kabaca Muhafazakâr Yahudilik ile Reformist Yahudilik arasında konumlansa da esasında Yahudilik kavramının altını çok farklı şekilde doldurması ve bu sistemin her dönem dinamik bir yapıya sahip olduğu düşüncesi ile bu basit konumlandırmanın dışında müstakil bir yapıya sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda Yahudiliğin salt dini bir sistemden ziyade bir medeniyet biçiminde ifade edilmesi ve bunun birikimsel olarak her dönemde değişip dönüştüğü düşüncesi çığır açıcı fikirler olmuştur.

Kaplan, fikirlerini serdederken müstakil bir yapılanma niyetinde olmamasına rağmen süreç içerisinde bir mezhebe dönüşen Yeniden Yapılanmacılık hala günümüzde Amerika Yahudi toplumunun küçük bir kesimine denk gelse de diğer mezhepleri etkileyecek birçok yeniliğe imza atmıştır. Günümüzde liderleri ve enstitüleriyle birlikte Amerika Yahudileri arasında hem sayı hem de kuruluş tarihi bakımından dördüncü mezhep konumundadır.

Kaynakça

- Alpert, Rebecca T. – Staub, Jacob J. *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach*. Pennsylvania: Reconstructionist Press, 1988.
- Alpert, Rebecca T. "Reconstructionist Judaism". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 11/7635-7640. Michigan: Thomson Gale, 2005.
- Batnitzky, Leora. "Mordecai Kaplan as Hermeneut: History, Memory, and His God-Idea". *Jewish Social Studies* 12/2 (2006), 88-98.

110 Alpert, "Reconstructionist Judaism", 7638.

111 Karesh - Hurvitz, "Reconstructionist Judaism", 417.

112 Alpert - Staub, *Exploring Judaism*, 12-13.

- Eisenstein, Ira. "Mordecai M. Kaplan". *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*. Ed. Simon Noveck. 253-280. Washington, D.C.: Bnai Brith Press, 1985.
- Goldsmith, Emanuel S. - Scult, Mel. *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan*. New York: Fordham University Press, 1991.
- Golinkin, David - Panitz, Michael. "Conservative Judaism" *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik – Michael Berenbaum. 5/171-177. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007.
- Hirsh, Richard. "American Jewish Life since 1935: A Reconstructionist Retrospective". *The Reconstructionist*. 70/1 (2005), 5-14.
- Kaplan, M. Mordecai. *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*. Detroit: Wayne University Press, 1994.
- Kaplan, Mordecai M. "A Program for the Reconstruction of Judaism". *The Menorah Journal* 6/4 (1920), 181-196.
- Kaplan, Mordecai M. *Judaism as a Civilization*. Illinois: Varda Books, 1981.
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. "Mordecai Kaplan". *Encyclopedia of Judaism*. ed. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz. 265-266. New York: Infobase Publishing, 2006.
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. "Reconstructionist Judaism". *Encyclopedia of Judaism*. Ed. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz. 416-418. New York: Infobase Publishing, 2006.
- Kreimer, Nancy Fuchs. "Seventy Years after "Judaism as a Civilization": Mordecai Kaplan's Theology and the Reconstructionist Movement". *Jewish Social Studies* 12/2 (2006), 127-142.
- Panitz, Michael. "Jewish Theological Seminary". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 11/328-331. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007.
- RRC, Reconstructionist Rabbinical College. "College Leadership". Erişim, 15 Şubat 2019. <https://www.rrc.edu/about/leadership>
- Scult, Mel. *The Radical American Judaism of Mordecai M. Kaplan*. Indiana: Indiana University Press, 2014.
- Sherbok, Dan Cohn. "Reconstructionist Judaism". *Encyclopedia of New Religious Movements*. Ed. Peter B. Clarke. 523-525. London: Routledge, 2006.
- Sherbok, Dan Cohn. *Modern Judaism*. London: Macmillan Press Ltd., 1996.
- Silver, Zachary. "The Excommunication of Mordecai Kaplan". *American Jewish Archives Journal* 62/1 (2010), 21-48.
- Taşpınar, İsmail. "Muhafazakâr Yahudilik". *Köprü*. Erişim 14 Aralık 2018. <https://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=830>.

Reinterpreted Civilization: Mordecai M. Kaplan and Judaism

(Extended Abstract)

The Age of Enlightenment in the 18th and 19th centuries, which influenced Europe, not only affected the European society, but also the Jews who have lived in this land for centuries. These ideas, which also affected the Jewish community in America with the Jews who migrated from Europe to America, completed their real development in America due to the negative atmosphere in Europe. Conservative Judaism has emerged as a more moderate way in response to the extremes of this new Jewish interpretation called Reform Judaism. Mordecai M. Kaplan, who grew up in conservative Judaism, unlike traditional Rabbani belief, regarded it as a civilization including religion, history, language, law, literature, customs, art, food, and music. So, according to Kaplan, Judaism is not just a religion or nation. Reconstructionist Judaism, the name given to this movement initiated by Kaplan, is based on his basic idea that civilization must be rebuilt in every age according to the conditions of the period. Kaplan has maintained his connection with Conservative Judaism and has repeatedly stated that he did not attempt to establish a new Jewish sect when he spread his ideas. But his followers, especially Ira Eisenstein, who is his most important student and also his son-in-law, did not give up the idea of turning this movement into a denomination and took serious steps in this regard. These persons have established some foundations and educational institutions and established a journal to create an academic environment in the movement. With these initiatives, Reconstructionist Judaism, which has turned into a denomination in the process, has accomplished many innovations that will affect other sects, even if it is still a small part of the Jewish community of America. Today, it is the fourth denomination among the Jews of America with its leaders and institutes concerning to both number and foundation date.

When Kaplan's ideas are considered, it can be seen that he has different ideas on some basic issues. In fact, these different ideas are the natural consequences of Kaplan's basic idea that Judaism should be reinterpreted according to the conditions of each period. Because convincing the Jews at the changing world rapidly in sociological, cultural, and economic and many other issues will only be possible by grasping the age. In this regard, the first of Kaplan's main ideas is about the Jewish identity and the state. The main belief of Jews about the lands they believed to be promised by God led to the Zionism movement with the influence of different motives in the modern period. From the very beginning, Kaplan always had a positive look on the existence of a Jewish settlement on Palestinian territory. Because there are regions where history and culture are experienced within the understanding of a civilization that

Kaplan has put forward. But Kaplan's desire is based on being a part of civilization because it is an important region in the history of the Jewish nation rather than a theological concern. Therefore, it can be said that the thoughts of Kaplan have largely harmonized with the policies of Zionism, although there is no complete consensus on some issues. Kaplan also has important thoughts about Jews living in America. He thinks that values such as freedom and democracy are embodied in American society. He argues that such values are the most advanced values of human civilization today. Therefore, he says that the Jewish tradition or customs that are not suitable for American civilization should be abandoned.

Kaplan's another important thoughts is about the understanding of God. He examined the meaning of religion, and therefore the meaning of God, which is directly related to the thought of Kaplan to make the Jewish civilization meaningful to the mind of modern man. In this context, he rejects a transcendental understanding of God because Kaplan has an idea that the structure of society will build God's perception. He argues that people who adopt a polytheistic conception of God in antiquity following the structure of society accept the idea of a transcendental God after a while and that this system of God should also change today. Contrary to popular belief, Kaplan did not deny the existence of God. He rejected a personal transcendent God with human-like feelings and thoughts. He says that it is necessary to reinterpret the form of God that would make sense to the minds of modern Jews. His God is neither a natural God of the world nor a transcendent God. His God is a transnatural God who does his work through people, not above mankind. Kaplan's view of Judaism as a civilization that has evolved and must be interpreted in every period shows itself very definitively in his view of Jewish practices and religious rituals. He thinks of religious rules as customs and traditions for today's people. Therefore, they have no strict sanctions on Jews. Kaplan has a motto, "The Past has a Vote, not a Veto", which clearly summarizes his attitude to these rules. With this saying, Kaplan states that it is necessary to protect and respect these rules, which have come from the past and are considered as one of the elements of Jewish civilization. However, he wants to state that these are not final and immutable rules. Based on this idea, Kaplan and his followers published some books on how religious practices and rituals can perform in the modern period.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği

The Quality of Tashkik of the Concept of Being in Ibn Sînâ and Mullâ Şadrâ

Fevzi Yiğit

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı – Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy.

fevziyigit58m@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9420-5186>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30/03/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/05/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 57-80. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.711785>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği

Öz

Metafiziğin ana konusu olan varlığın, kapsamı altındakilere hangi anlamda söyleneceği konusu, İslam felsefesinin ontolojiye dair en önemli sorunlarından birisidir. Yani varlık, bütün mevcutlar üzere eşit anlamda mı yoksa dereceli olarak mı söylenir? Dereceli olarak söylenmesine teşhik denir. Aslında varlık-mahiyet, zorunlu-mümkün gibi ayrımlar da bir açıdan bu problemin çözümüne katkı. Zihin bu çözümü yapabilmek için mevcutları Tanrı-âlem veya özne-nesne gibi ayrımlara tâbi tutar. Sonrasında ise teşhik fikri sayesinde bu ayrımları aşmaya çalışır. Zihin, teşhik fikrinin tam olarak farkına varamaması durumunda -Aristoteles örneğinde olduğu gibi- Tanrı ile evren arasında ontolojik ayırıklık ve kopukluklar olduğu düşüncesine kapılır. Bu makalede ulaşılmaya çalışılan hedefler şunlardır: Varlığın teşhiki niteliği onun basit olduğu fikrine dayanır. Eğer böyle olmasaydı varlık bileşenlerine ayrılacak ve her mevcutta farklı bir şey olarak karşımıza çıkacaktı. Varlık güçlülük-zayıflık, kemal-noksanlık, öncelik-sonralık, ihtiyaçsızlık-fakirlik, neden-sonuç vb. gibi açılardan dereceli bir yapıya sahiptir. Kısacası varlığın teşhik niteliği "varlık, mevcutların birleşmelerini ve farklılaşmalarını sağlayan asıldır" şeklinde formüle edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Mantık, Varlık, Teşhik, Nur, Mahiyet.

The Quality of Tashkik of the Concept of Being in Ibn Sînâ and Mullâ Şadrâ

Abstract

The problem of calling the things in scope of the existence which is the main topic of metaphysics is the most important theme of ontology in Islamic philosophy. In other words, is existence called equally or gradually? Calling it gradually is *tashkik* (gradation). *Tashkik* and dichotomies such as existence-essence, necessary-possible are also come out to solve this problem. Mind is subject to divide the beings like God-universe or subject-object. Afterwards, tries to overcome these divisions by the idea of *tashkik*. In the case of not grasping the idea of *tashkik* thoroughly -as in the case of Aristotle- gets the idea that there are ontological contradictions and disunities between God and universe. The goals of this study are as follows: The quality of *tashkik* of the existence is based upon the idea that it is simple. If not, it will be decomposed and will become a different thing in each being. In addition, existence has a gradual structure such as strength-weakness, posteriority-anteriority, cause-effect. Thus, the gradual quality of the existence can be formulized as follows: "Existence is the essence that ensures unity and disunity of beings."

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Tashkik, Being, Nür, Essence.

Giriş

Bu makalede, İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) esas alınarak bazı İslam filozoflarının teşhik (dereceli anlamdaşlık) konusundaki görüşleri konu edilmektedir. Makalenin amacı, metafiziksel anlamda "varlık" kelimesinin kavranmasında önemli meselelerden birisini mümkün olduğunca belirginleştirmeye çalışmaktır. Öne çıkan ana probleme gelince İslam filozofları nezdinde "varlık kavramının üzerine söylendiği ve kapsamı altına aldığı fertlere teşhiki olarak söylenmesinin ne anlama" geldiğidir. Eski Yunan'da herhangi bir filozof, Tanrı ile âlemin aynı anlamda var olduğunu hatta âlemin ezeli olduğunu dile getirmekte en azından dini açıdan herhangi bir sakınca duymamakta iken İslâm filozoflarının aynı rahat tavrı sergilemeyeceği açıktır.

İşte bu sebeple İslam düşüncesinde Tanrı ile âlemin varlık ismini hangi anlamda ve ne biçimde paylaştıkları önemli bir tartışma konusudur. Ve yine varlık/vücut kelimesinin Tanrı'ya isim olarak verilip verilemeyeceği tartışmasıyla metafiziğin asıl konusunun varlık mı yoksa Tanrı mı olduğu tartışması benzer bir tartışmadır.

Kümülatif bir ilim olan felsefeye İslam filozoflarının birçok katkısı olduğu bilinen bir gerçektir. Görülen o ki varlığın teşhiki niteliği meselesi de bunlardan birisidir. Çünkü bu meseleyi, Aristoteles'in (öl. MÖ 322) *Organon* ve *Metafizik* kitabında doğrudan bir araştırma konusu olarak incelemeyeceği görülür. Hatta ilk dönem İslam filozoflarının da metafizik araştırmalarında varlık konusunu işlerken bu meseleye yer vermedikleri ifade edilmelidir. Şu halde meselenin alt yapısının İbn Sînâ tarafından oluşturulduğu, takipçileri yanında Sühreverdî'nin (öl. 587-1191) de buna katkı yaptığı söylenmelidir. Bununla birlikte konuyu daha çok öne çıkaran isim Molla Sadrâ'dır.

Filozofları teşhik fikrine ulaştıran sorun şu sorularla araştırılabilir: Varlık ismi bütün mevcutlara hangi anlamda yüklenir? Tanrı ile âlem aynı anlamda mı vardır? Örneğin Tanrı ile herhangi bir taş aynı varlık yüklemine paylaşacaksa bu ne anlama gelmektedir? Tanrıya göre âlem gerçek mi yoksa mecazi mi bir var oluşa sahiptir? Âlem gerçek bir varoluşa sahipse Tanrının gerçekliğine göre gerçeklik seviyesi nedir? Vacip Varlık ile mümkün varlık arasında bir fark var mıdır? Fark yoksa nasıl olmakta da mümkün varlık zorunlu varlıktan zorunluluk kazanmaktadır? Bu durumda mümkün varlık zorunludan, varlık mı yoksa zorunluluk mu almaktadır? Veya bu ikisi birbirinden ayrılmaz mı? Çünkü nihayetinde varlık varsa zorunluluk da olmak durumundadır. Şu halde varlığın önüne zorunlu, mümkün ve hâdis gibi sıfatların konulması meselenin kolayca çözülmesine imkân vermemektedir. İşte bütün bu soruların nihai cevabı olarak İbn Sînâ'nın varlığın teşhiki niteliğe sahip olduğu fikrini ortaya attığı söylenebilir.

Varlığın birliği-çokluğu, basit oluşu ve mertebeli bir yapıya sahip oluşu düşünceleri teşhik fikrinin temelini oluşturan diğer meselelerdir. Basit olanın farklılaşmaması, yapısının bozulmaması ve başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymaması onun birliğiyle ancak anlam bulmaktadır. Bir olmakla birlikte o yapısı gereği her şeyin varlık nedenidir. Her ne kadar bileşik mevcutları var kılsa da o, bu durumdan etkilenmez. Çünkü varlık birdir ve zorunludur.

Bilindiği üzere varlık-mahiyet ayrımı önemli bir ayrımdır. Bu ayrım a priori varlık ve dış dünyadaki mevcutların çokluğu fikrine dayanır. Buradaki zorluk ayrımın dış dünya ve zihinde farklı biçimlerde gerçekleşmesinde saklıdır. Zihinde yer alan mevcutların tasavvur edilebilmeleri için bir açıdan varlığa ihtiyaç duymadıkları ve yine zihnin dış dünyadaki mevcutları mahiyetleri olmaksızın tasavvur edemediği görülmektedir. Dış dünyada bulunmaları açısından ise mevcutların varlık zemininde var oldukları, nedensellik bağlamı içerisinde birbirlerine bağlandıkları ve maddi seviyede birbirlerinden görece

ayrımara tâbi oldukları görülmektedir. Şu halde mahiyet sadece zihinsel bir ayrımın ürünüdür, denilebilir. Böyleyse dış dünyadaki farklılaşmanın izahı mümkün değildir. Eğer mahiyet gerçek bir ayrımın ürünüyse dış dünyadaki mevcutların mahiyet ve varlıklarının birbirinden ayrı olarak var olması gerekir. Bu ise ayrımın işe yaramadığı anlamına gelir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın mahiyetleri zihinsel ayrımlar olarak kabul ettiğini müşahede etmekteyiz. Bu durumda mevcutların dış dünyadaki farklılıklarının nedeni varlıklarının yine kendisidir. Peki, mevcutları hem birleştiren hem de ayıran nedir? Bunun cevabı, varlık ve onun teşkiki niteliğidir.

Fârâbî (öl. 339/950) adını koymasa da mantıki ve felsefi anlamda meseleye referans oluşturacak tartışmaları yapmıştır. Nasîrüddin Tûsî (öl. 672-1274) üstadı İbn Sînâ gibi sınırlı anlamda teşkiki savunmuş, Sühreverdî ise varlık karşısında mahiyeti asıl kabul ettiği için sadece mahiyette teşkiki kabul etmiş; teşkik kavramını kullanmasa da nurun dereceli olarak var olduğunu iddia etmiştir. Son olarak Molla Sadrâ varlığın mahiyet karşısında asıl gerçek olduğunu ve varlığın dereceli olmak kaydıyla bütün mevcutlara aynı anlamda söylendiğini ileri sürmüştür. Yani İbn Sînâ'nın sınırlı teşkik anlayışını genişletmiştir. Sadrâ ile birlikte hâkim olan eğilim varlığın teşkiki alana sokulması; mahiyetlerin teşkiki alanın dışına itilmesi olmuştur.¹

1. Teşkik Kavramının Mantıksal Anlamı

Felsefe ile dil arasında köken ve gelişimleri açısından bir tür nedensellik bağlantısı olduğu söylenebilir. Şöyle ki, insan dile getirip kavramlaştırabildikleri sayesinde ancak felsefe yapabilmektedir. Her ne kadar düşüncenin aktarımında başka yolların varlığından söz edilse de evrensel bir düşünce ancak kelime ve kavramlar üzerinden dolaşıma girebilir. Bununla birlikte neredeyse sınırsız diyebileceğimiz düşünceleri sınırlı kelimelerle ifade etmek, ne kullanışlıdır ne de mümkündür. Yani manalar sonsuz, kelimeler ise sonlu olmak durumundadır. Bilindiği üzere buradaki niceliksel eşitsizlik önemli bir problemdir. Bu problemin yarattığı sıkıntıdan kurtulmak için kelimelere farklı anlamlar yüklemek üzere eş sesli (müşterek), eşit anlamlı (mütevâtî) ve dereceli anlamdaş (müşekkek) kelimelerin kullanılması yoluna gidilmiştir.

Teşkik/müşekkek Arapça bir kavram olup şüphe kökünden elde edilmiştir.² Teşkik; insanın karşıt veya karışık iki şey arasında kalması veya ona bu

1 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, thk. Ali Ekber Reşad (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Şadrâ, 1380), 1/44. Descartes'e göre Tanrı'nın gücü dışında varlığını sürdürebilecek başka bir yaratık olmadığından Skolastikte töz adı Tanrı'ya ve yaratıklara göre aynı anlamda verilmemiştir. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 1995), 89.

2 Muhittin Mâcî, "Teşkik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/567; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 490.

ikisinin tercih edilemeyecek derecede eşit gözükmesidir. Bu durum bazen karşıtların kendisi veya karışıklardaki sıfatların benzerliğinden bazen de karşıtlar arasında ayırt edici sıfatların yokluğundan kaynaklanır.³ Kısacası teşhiki kavramların nereye dâhil edileceği noktasında şüphe duyulmuş ve bu yüzden böyle isimlendirilmişlerdir.⁴ Buna göre dış dünyadaki kökenlerinde benzerlikler içeren nesne veya sıfatların insan zihninde şüphe ve tereddüde sebep olması dolayısıyla bu nesne ve sıfatlara teşhik ismi verilmiştir. Yani teşhik kavramının gelişmesinde sıfatların mevsuflarındaki dereceli farklılığı etkili olmuştur.⁵ Başka bir ifadeyle teşhiki kavramlar; sadece anlamları yönünden tek bir manayı ifade etmek için değil, aynı zamanda bu anlamın temsil edilen varlıklardaki yön, cihet ve derece farklarını da ifade etmek için üretilmişlerdir.⁶ Bu yönden bu kavramlar varlığı, -varlığa bağlı olarak gerçeklik kazanan- cevher, sıfat ve arazları da kuşatmıştır.

Dil bilim paralelinde mantık biliminde “bir kelime bir veya birçok anlama” veya “birçok kelime bir tek anlama” delâlet etmek üzere kullanılmıştır. Teşhiki kavramlar birinci gruba, eş anlamlı kelimeler ikinci gruba dâhil edilmiştir.⁷ Mantık ilminde teşhik “müşterek genel bir niteliğin fertleri üzerine eşit olarak değil de farklı seviyelerde söylenmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Buna verilebilecek örnek ise beyaz kelimesidir.⁸ Musa b. Meymûn (öl. 601/1204) *Delâletü'l-hâirîn* kitabının mukaddemesinde kitabının yazılış gayesini Tanrının isimlerinin manasını açıklamak olarak tayin eder. Hemen peşi sıra müşterek, mütevâtî, müsteâr ve müşekkek isimler arasında yaşanan karmaşaya atıfta bulunarak Tanrı'nın sıfatlarının doğru anlaşılmasını buraya bağlar. O, müşekkek isimlere bazen mütevâtî bazen müşterek denildiğini belirtir.⁹

Başka bir tanıma göre, mantıkta “bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesi teşhik”, “eşit derecede delâlet etmesi tevâtü” terimiyle ifade edilir. Teşhik üç kısımda değerlendirir: Birincisi, öncelik ve önceliğinin yokluğu yönünden kavramın ifade ettiği anlamın farklılaşması ki örneğin var olmakta birleşen Vacip ve mümkün varlık kavramı arasında bu yönde bir fark vardır. İkincisi önce ve sonra olmada

3 Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtü'l-ğurûn*, nşr. Safvân Adnân Dâvudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1992), 461.

4 Mâcit, “Teşhik”, 567.

5 İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 491.

6 Ahmet Pirinç, *Molla Hâdi Sebzevârî'nin Metafizik Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 72.

7 Mâcit, “Teşhik”, 567.

8 İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 491.

9 Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019), 35.

teşkıktir. Yine varlık kavramı manasının oluşmasında bir kısmı diğer bazısından daha öncedir. Şöyle ki varlık anlamının Vacip'te hâsıl olması mümkünde hâsıl olmasından daha öncedir. Üçüncüsü ise güç ve zayıflıkta teşkıktir. Bu açıdan Vacip'in varlığı mümkünün varlığından daha güçlüdür.¹⁰ Allâme Hillî (öl. 726-1325) bu taksimi dile getirirken zikredilenlerden farklı olarak "mevcut" kelimesinin cevhere ve arzulara yüklenmesini; bir de sebep-sonuç arasındaki öncelik sonralık ilgisini örnek olarak verir.¹¹

Aristoteles, *Organon*'un *Kategoriler* kitabının başında üç tür isimden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi eş sesli (homonim/müşterek) kelimelerdir. Bunların adı bir; anlamları ise farklıdır. Örneğin resimdeki insan ile dışarıdaki insanı karşılayan kelime aynıdır ancak misdakları farklıdır. Aynı şekilde hayvan kelimesi insan ve kediyi farklı anlamlarda karşılar. İkincisi ise hem isim birliği hem de anlam özdeşliği olan eş anlamlı (sinonim/mütevâtî) kelimelerdir. Yine hayvan kelimesi insan ve kediyi aynı anlamda tanımlar. Son olarak "hal" yönünden bir başkasından farklı olmakla beraber, ortak bir isme göre adlandırılan nesnelere isimlerine aynı kökten gelen (paronim/müştak) kelimeler denilir. Örneğin gramer kelimesinden gramerci, cesaret kelimesinden cesaretli kelimesi türetilir.¹² Aristoteles'in bu tasnifine girmeyen kelimelerin tasnifi yönünde tarihi süreç içerisinde değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda teşkiki kavramlar, bu tasnifte nereye yerleştirileceğine karar verilemeyen kelimeleri tanımlamak için kullanılmıştır.¹³

Aristoteles, *Metafizik* kitabında aynı kökten gelen kelimeleri (paronimleri) konu edinirken bunların çeşitli anlamları bir ve aynı şeyle ilgili olduğunu, fakat bir ve aynı şeyi ifade etmediğini, bununla birlikte eş sesliler gibi de olmadığını aktarır. Buna örnek olarak "tıbbî" kelimesini verir. Çünkü "tıbbî" kelimesi hasta, doktor, hastane, ilaç vb. gibi sağlıkla ilgili şeyler hakkında kullanılmakta olup onlardaki ortak bir doğayı ifade etmekle görevlidir.¹⁴

Dilde mevcut olan ve Aristoteles'in altını çizdiği bu kullanım, -İbn Sînâ tarafından müşekkek kavramlar grubuna dâhil edilse de- tam anlamıyla teşkiki karşılamamaktadır. Asıl teşkik, klasik Aristoteles mantık geleneği içerisinde tümellerde bulunabilir. Buna göre tümeller arasında biri evrensel olarak uygulanabilir, diğeri eşdeğer veya belirsiz biçimde uygulanabilir olan ikili bir ayırım yapılmıştır. Birinci anlamıyla nefis kavramı, eşit anlamda bütün

10 Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arab, 1983), 58-59.

11 Allâme Hillî, *Cevherü'n-nağîd fi şerhi Mantıki'l-tecrîd*, nşr. Muhsin Beydarfar (Kum: İntişârât-ı Beydar, 1430), 28.

12 Aristoteles, *Organon*, çev. H. Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 1/33-34.

13 Mâcî, "Teşkik", 567.

14 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 315-318 (VII.4 1030a 30-35).

fertleri üzerine söylenirken; ikinci anlamda ise, mahiyet farklarıyla birlikte dünyevi ve uhrevi nefisleri karşılamak için söylenmiştir.¹⁵

Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel'* de teşkiîk kavramını kıyas konusu içerisinde şöyle tanımlamaktadır: “Teşkiîk karşıt sonuç veren iki kıyasın birleştirilmesidir. Bu, yalnızca küçük öncülleri iştirak eden ve büyük öncülleri ise karşıt olan öncüller vasıtasıyla gerçekleşir.”¹⁶ *Kitâbü'l-ibâre'* de ise teşekkük kavramını “akla bir inancı ve karşıtını beraberce getiren şey” anlamında tanımlamıştır.¹⁷ Şu halde o, konumuz açısından doğrudan teşkiîki kavramlardan bahsetmemiş ancak kelimenin tabiî anlamına işaret etmiştir. Konumuzla bağlantılı olarak onun mantığında teşkiîk kavramına rastlanmamakla birlikte verdiği örneklerden teşkiîke ulaşılmaktadır. Yani eş sesli (müşterek), dereceli anlamdaş (müşekkek) ve eş anlamlı (mütevâtî) isimler arasındaki farklara “manaları umum ve husus yönünden farklı olan isimler (mütefâdil)” aracılığıyla ancak varılabilir.¹⁸

İbn Sînâ'ya gelince o, teşkiîk konusunu mantık ilmine kazandırmış; bunun yanında metafizikte sınırlı bir teşkiîk anlayışını kabul etmiştir. İbn Sînâ'ya göre eşit anlamlılık (tevâtu) yoluyla isimlendirmede isim, isimlendirilen şeylerde bütün yönlerden aynı anlama gelir. İsimlendirilenler hem anlam hem hak etme bakımından bir olup uygunluk-uygunsuzluk, önce-sonra, güçlü-zayıf olmak bakımından farklılaşmaz. İbn Sînâ eşit anlamlılık dışında olan kelimeleri üçlü bir tasnife tâbi tutmuştur: Birinci gruptakilerin anlamı bir ve aynı olup farklı yönlerden ayrışır. İkinci gruptakilerin anlamı bir ve aynı değil fakat benzerdir. Üçüncü gruptakilerin anlamı ise ne aynı ne de benzerdir. O, birinci gruptakileri müşekkek diye isimlendirir ve şöyle tanımlar: “Müşekkek, lafızdan anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayandır.”¹⁹

İbn Sînâ'da müşekkek kavramların dört çeşit olduğu görülür: Birinci olarak mutlak müşekkek, kendisini önce-sonra, daha layık, daha güçlü ve daha zayıf olmada gösterir. Bu açıdan bazı varlıklar diğerlerinden daha önce, bir nesnedeki renk diğer bir nesnedeki renkten daha güçlü olabilir. İkincisi bir ilkeye (mebde) nispeti bakımından müşekkek olanlardır. Bunun örneği *tıbbî* kelimesidir. Tıbbâ dair olan her şey tıp kelimesinin müşekkekidir. Üçüncüsü bir gayeye nispeti bakımından müşekkek olanlardır. Buna örnek olarak sağlık

15 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ* (New York: State University of New York Press, 1975), 34.

16 Fârâbî, “*Kitâbü'l-cedel'* *el-Mantıkiyyetü'l li'l-Fârâbî*, thk. Muhammed Tâki Dânişpejûh (Kum: Mektebetü Âyetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'âş el-Necefî, 1408), 1/367.

17 Ca'fer Âli Yâsîn, *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmihi*, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 150.

18 Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 79; Aliye Güler, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 90-94.

19 İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 21-23.

verilebilir. Sağlıklı olmak gayesiyle yapılanlar onun müşekkekleridir. Dördüncüsü ise iki ve üçüncü grubun birleşimidir. Yani bir ilkeye ve gayeye nispeti bakımından müşekkektir. Bunun örneği ise ilkeleri yönünden bütün mevcutların Tanrı'ya bağlı olması ve gayeleri açısından da O'na dönmeleri hasebiyle ilahî/Tanrısal olarak isimlendirilmeleridir.²⁰

Mantık açısından varlık kavramının ifade ettiği anlam, üzerine söylendiği her şeyde aynıdır fakat dış dünyadaki bireylerde bulunuşu farklı farklıdır. Varlık, örneğin, cevherde arzılardan ve bir kısım cevherlerde de diğer bir kısım cevherlerden daha öncedir. Bu durum arzular için de geçerlidir. Varlık daha layık ve uygun olup olmamak yoluyla da farklılaşır ki zatı dolayısıyla var olanlar varlığa diğerlerinden daha evladır. Güçlü ve zayıf olmak bakımından farklılaşmaya beyazın tonları veya ışığın türleri ve şiddeti örnek olarak verilebilir.²¹

İbn Sînâ'yla ilgili olarak son olarak şu söylenebilir ki o ve taraftarlarının küllî konusunda yaptıkları ayrıma göre küllî: eşit ve dereceli olmak üzere ikiye ayrılır. Eşit küllînin dış dünyadaki bütün bireylerine uygunluğu eşit seviyedir. Yani küllînin hiçbir bireyi küllînin içerdığı şeyi karşılamakta bir diğerinden öncelikli değildir. Bu anlamda Ali ile Mehmet'in insanlıkları eşittir. Bu eşitlik mantıklı bir eşitlik olup ontolojik ve ahlaki değildir. Dereceli küllîye gelince ona mensup fertlerin gerçeğe uygunlukları bütün bireylerinde eşit olmayıp en azından bazı bireyleri bir diğerine göre öncelik ve sonralığa sahiptir.²²

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, mantık ilmine önemli bir katkı yaparak kavram çeşitleri içerisine müşekkek kavramları katmıştır. Buna göre bu kavramlar üzerine söylendikleri nesnelere aynı anlamda fakat dereceli olarak söylenmektedir. Bu söyleyişle nesnelere farklı yönlerde dereceli sıralanışı dile getirilmektedir.

Sühreverdî'ye gelince, ona göre tümel anlamlar tamlık-noksanlık yönünden dereceli bir sıralanmaya sahipse bunlara "müşekkek" denir. Örneğin beyaz beyazlıkta dereceleri farklı olmakla birlikte fildişi ve kar için "o, beyazdır"

20 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 22-23; Güler, *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığına Dilbilim Kavramları*, 142-143.

21 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 21-22.

22 Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 2*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 367-368. Küllînin taşıdığı anlam bütün fertlerini eşit olarak karşılayan mütevâtü kavramlara "cisman" kavramı örnek verilebilir. O, bütün misdaklarına bir şekilde yüklenir. Cisimlik yönünden bir cismi diğerinden farklılaştıran bir unsur bulunmaz. Her cismi diğerlerinden ayırt ettiren özel ve belirli özellikleridir. Müşekkek olanda ise fert ve misdakları arasında tasdik edilmeleri yönünden farklılık vardır. bk. Muhammed Tâkî Mîsbâh Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*, nşr. Muhammed Abdü'l-Münim el-Hakanî (Beyrut: Dârü't-Teârifî li'l-Matbûât, 2008), 1/347-348.

diye söylenir.²³ Yine sıcaklık da örnek olarak verilebilir. Sıcaklık, kendisi olarak kalmakla birlikte sıcaklık derecesinde artış ve azalma göstermektedir.²⁴ Yani sıcaklık bir mahiyet olarak tüm bireylerini kapsar. Çünkü azlık ve çokluk gibi niteliksel değişiklikler niteliğin mahiyetinde bir değişiklik gerektirmez. Ona göre Meşşâîler güçlü ve zayıf hakkında yanılmışlardır. Onlar hayvanlığı yönünden bütün hayvanları eşit olarak hayvan kabul ederler. Yine hayvanı, “nefsi olan, hisseden ve iradeyle hareket eden bir cisim” olarak tanımlarlar. Oysa bu tanıma göre, hayvanların aralarında derece ve mertebe yönünden farklı oldukları oldukça aşikârdır.²⁵ Şu halde Sühreverdî'ye göre teşkil mahiyetlerde gerçekleşmektedir.

Molla Sadrâ'ya göre Meşşâîler mantık bilimi açısından siyahın tonlarındaki farklılaşmayı onun fasıllarında/türlerinde farklılaşma olarak kabul ederken Sühreverdî ise siyahlık da teşkiki bir farklılaşmaya gitmiştir. Yani Sühreverdî'ye göre mahiyetlerde teşkil geçerlidir ve bir siyahlık başka bir siyahlığa göre daha evla olabilir.²⁶ Özetle Meşşâîler, dış dünyada bulunması açısından siyahın teşkike tâbi olduğunu iddia etmişken İshrâkiler ise bu iddiayı reddetmiştir.

Sadrâ, Meşşâîlerin siyahlıktaki teşkikin siyahın fasıllarında gerçekleştiğini söylediklerini ve buradaki fasıllardan maksadın onların dış dünyadaki varlığını olduğunu bildirir. Yoksa zihinsel anlamda fasıllar teşkike tâbi değildir. Ona göre Sühreverdî, fasılları cinslerde gerçekliğe kavuşan arazlar olarak kabul eder. Dolayısıyla arazlar için söz konusu olan şeyler gerçekte cinslere aittir.²⁷ Kendisi ise bir şeyin faslına varlığının bir yönü olarak değerlendirir. Bu görüşü kendisine ilham edilen çok değerli bir görüş olarak kabul eden Sadrâ, mahiyeti zihinsel taksimleri yönünden varlıktan ayrı bir şey olarak görse de ona göre son noktada mahiyet varlığa tâbidir. Yani mahiyetin dış dünyadaki hüküm ve eserleri olarak kabul edilebilecek neyi varsa varlığa aittir. Şu halde siyahlık faslı onun tanımından alınmış değil bizatihi dış dünyadaki varlığından alınmıştır. Bu durum cevher için de geçerlidir. Şu halde varlığın tanımı olmadığı gibi faslına da tanımı yoktur.²⁸ Başka bir ifadeyle siyahın tonlarında gözüktüğü gibi bir niteliğin farklı manaları ihtiva ettiğinin zannedilmesi yanlıştır. Doğrusu, siyahın tonlarını karşılayan manaların hepsinin varlığa ait

23 Sühreverdî, “el-Hikmetü'l-İshrâk” *Mecmû'âtü muşannefâti Şeyhi İshrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutâla'ât-ı Ferhengî, 1373), 18.

24 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk: İshrâk Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 99.

25 Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, 87-88.

26 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, 1/513.

27 Molla Sadrâ, “eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye” *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*, thk. Hamid Naci İsfahanî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Şadrâ, 1389), 1/406-407.

28 Molla Sadrâ, “eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye”, 1/406-407.

farklı yönler olmasıdır. Bu yönler küllî anlamında değil; tam aksine şeyin tahakkuk etmesi anlamındadır.²⁹

Sonuç olarak İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'ya göre varlık kavramı mefhumu yönünden değil dış dünyadaki gerçekliği yönünden müşekkektir. Çünkü varlık, mefhumu yönünden bütün vücut mertebelerine eşit olarak söylenir. Işık da bunun gibidir. Güneş, ay, yıldız veya lambanın ışığı mefhumları itibariyle aralarında üstünlük taşımazlar ancak muhtelif mertebelerde ve farklı derecelerde kendilerini gösterirler.

2. Teşkiik Kavramının Felsefi Anlamı ve Varlık Örneği

Başlangıçta ifade etmek gerekir ki mantıktaki teşkiik ile felsefedeki teşkiik arasında fark vardır. Mantıkta teşkiik, küllî anlamın fertleri üzerine söylenen mefhumunun doğrulanmasında farklılığın olmasıdır. Felsefede ise varlığın basit olması, varlık-mahiyet ayrımı, zorunlu-mümkün, vahdette kesret kesrette vahdet gibi meselelerle alakalıdır. Felsefi teşkiik gerçekleşmedikçe mantıkta kavramlar teşkiik özelliğine sahip olamazlar.³⁰

Teşkiik ıstılahta iki kısma ayrılır: özel manada teşkiik ve umumi manada teşkiik. Birinci teşkiik; cüzi tezahürlerinin birbirleriyle özdeş hale geldiği tek bir gerçekliğin aynı anda bu tezahürler arasındaki farklılığın sebebi olmasıyla elde edilir. Örneğin "iki" ile "iki bini" birleştiren özdeşlik ilkesi "sayı denilen hakikatin kendisi" olduğu gibi aralarındaki farklılık ilkesi yine bu sayısal hakikattir. Aynı şekilde güneş, ay, lamba ve ateş böceğinin ışığı aynı ışık olmakla birlikte tahakkukları arasında farklılık söz konusudur. Farklı ışıkları özdeş kılan ilke ile birbirinden ayıran ilke yine birdir. İkinci teşkiik türünde bir gerçekliğin tezahür biçimleri gerçekliği farklılaştırır. Örneğin Mehmet ve Ali, insanlığı çoğaltmaz. Ali, çiçek, at veya altının var olması varlık kavramını farklılaştırır. Teşkiikin bu ikili ayrımı önemlidir. Çünkü varlık "kavram olarak" teşkiikin ikinci türüne, varlığın gerçekliği/hakikati ise birinci türüne aittir. Bu açıdan vücut kavramı evrensel anlamda bütün varları ifade edebilirken hakikati açısından aralarındaki derece farkları dikkate alınarak söylenmelidir.³¹

Yukarıda ifade edilen ayrım akılda tutulmak kaydıyla ifade etmek gerekirse Eflâtun'un idealar doktrini tam bir idealizme evrilmediği müddetçe teşkiik fikrine paralel bir düşünce olarak değerlendirilebilir. Çünkü görünür âlemin varlık seviyesi ideal âlemin varlık seviyesinden daha az gerçek, daha zayıf ve daha noksandır. Aristoteles'e gelince, cevher kategorisinin asıl ve ger-

29 Molla Sadrâ, "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", 1/389.

30 Abbas Ali Sebzevârî, "Tâlik" *Nihâyetü'l-hikme* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434), 1/32.

31 Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 198-199.

çek anlamda, diğer kategorilerin ise ikinci dereceden bir anlamda var olduklarını dile getirirken aslında o, teşhik fikrini de nüve olarak ortaya koyar. Ayrıca o, töz için geçerli olan bu durumun öz/mahiyet için de geçerli olduğunu belirtir.³² Aristoteles'in "Varlığa dair şeyler ne eş sesli ne de eş anlamlıdır. Tam aksine ortak bir doğayla ilgili anlam dereceleridir." sözü onun teşhike dair en açık sözüdür. Töz ve arazlar mevcutta birleştiğine göre mevcut ve mahiyetin dış dünyada birbirinden ayrılmadığı söylenebilir.³³

Fârâbî'nin "mevcut" kavramı üzerindeki yoğun ilgisi dolayısıyla metafiziğin konusunun belirginleşmesinde önemli katkı sağladığı bilinmektedir. Bu meyanda o, mevcut kelimesini bütün kategoriler için kullanır. *Kitabü'l-hürûf*'ta bildirdiğine göre bütün cins ve türlere mevcut ismi tam eşitlikle (tevâtu) söylenir.³⁴ Yani mevcudun isim olarak konulduğu nesnelere arasında herhangi bir fark, öncelik-sonralık ve güçlülük-zayıflık yönünden dereceli bir sıralanma söz konusu değildir. O, üstün cinslerin en üstünüdür. Mevcut, mazar anlamıyla kullanılması durumunda türemişliği ifade etmez aksine vücut anlamını ifade eder. Bu anlamıyla o, eş anlamlı olarak şey kavramına benzer.³⁵ Mevcut her kategori için söylenir ve nefsin dışında bir mahiyete sahip olan ve işaret edilebilir her şeyi temsil eder.³⁶ Fârâbî'nin bu yöndeki düşünceleri adı konmamış bir teşhik fikrine yönelik olarak yorumlanabilir.

Yine Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da felsefi anlamda teşhikin menşei olabilecek ve kendisinden sonraki filozofları etkilediği düşünülen izahlarda bulunmuştur. Kitabın başında "Mevcutların İlki ve En Önce Olanı Hakkında" başlığı altında yazdıkları okununca İlk Mevcudun varlığının teşhiki bir niteliğe sahip olduğu düşünülmektedir. Ancak İlk Mevcudun bir olduğunun anlatıldığı ikinci başlığın içeriği, okuyucunun bu düşünceden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Nasıl yorumlarsa yorumlansın onun "Zira bu ikisi arasında bir farklılık olmuş olsaydı sayesinde farklılaştıkları şey, kendisinde ortaklaştıkları şeyden başka olurdu."³⁷ cümlesi teşhikin ana karakterini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu cümleden anlaşılan Fârâbî'nin varlığı teşhiki bir kavram olarak görmediğidir. Eğer görmüş olsaydı; cümleyi "Varlıkta farklılaştıkları şey, kendisinde ortaklaştıkları şeyle aynı olurdu." şeklinde ifade etmesi gerekirdi.³⁸ Fârâbî, yukarıda belirttiğimiz gibi ilk başlık altında dile getirdikleriyle çelişmemek ve İlk Mevcudun varlığının birliğini ortaya koymak için

32 Aristoteles, *Metafizik*, 252-253 (V.7 1017a 25-35); İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1/876.

33 Aristoteles, *Metafizik*, 315-318 (VII.4 1030a 30-35).

34 Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 118.

35 İrfan Görkaş, "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017), 73-76.

36 Görkaş, "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", 76.

37 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 44-48.

38 Ki bu formülasyon sonra ki dönemlerde ifade edilegelmiştir.

devamında, İlk Mevcuttan sonraki ilk malulün İlk Mevcuttan varlık yönünden değil mahiyeti/imkânı yönünden farklılaştığını dile getirmektedir.

İbn Sînâ ise *Şifâ'nın Metafizik* kitabında teşkiki güçlü-zayıf, daha az-daha çok olması açısından kabul etmezken önce-sonra, istigna-ihhtiyaç ve zorunluluk-imkân açısından kabul eder. Teşkik açıklamasını illet ve malul üzerinden yapmasından anlaşılacağı üzere o, illet karşısında malulün varlığına bağımsızlık ve ayrıklık vasfı vermez.³⁹ Buna rağmen onun güçlülük-zayıflık ve daha az-daha çok olma noktasında teşkike olumlu bakmaması hem tutarlılık hem de genel sistemi açısından sorgulanmaya açıktır. Onun güçlü-zayıf, daha az-daha çok ayrımlarında teşkiki kabul etmemesi cevherde hareket ve değişimi kabul etmemesinden kaynaklanmış görünmektedir. Ayrıca bu kayıtlı kabul Vâcip Varlığın ontolojik statüsüne karşı duyulan hassasiyetin bir sonucu gibidir. Ve yine âlemlerle irtibatı yönünden diğer üçlüde görülen keskin ayrımın ilk iki ayrımda sağlanmadığı aşikârdır.

İbn Sînâ'nın, aynı tavrını *Dânişnâme-i Âlâi'* de sürdürdüğünü görmekteyiz. Ona göre kategorilerin her birine aynı anlamda varlık ismini vermek doğru değildir. Şöyle ki nitelik ve niceliğin varlığı aynı ise "nitelik vardır" demek "nitelik niteliktir" anlamına gelir. Bu ise varlığın analitik bir yüklem olduğu anlamına gelir. Hâlbuki varlık yüklem olarak sentetiktir. Ancak varlığın sentetik olma vasfı dış dünyadaki bulunması durumunda söz konusudur. Çünkü mahiyetler zihinde kaldıkları müddetçe varlık yüklemiyle yeni bir şey elde etmezler. Zaten nitelik ve nicelik dediğimiz zaman zihinde bunların farklı özellikleri belirginleşmiş olur.⁴⁰ Burada kast edilen nitelik ve niceliksel varoluşlarının teşkike tâbi olduğudur. Yani zihinde farklılaşmaları için dış dünyada farklılaşmaları gerekir. Şu halde farklılaşmayı sağlayan unsur aynı zamanda birleşmeyi de sağlamaktadır. İşte teşkikin ana fikri de budur.

İbn Sînâ, dış dünyadaki müşahhas varlıklarının birbirinden ayrı gibi durmasının ortak bir cevherde toplanmalarına ve varlıklarının da genel bir varlık altında toplanmasına engel teşkil etmediğini söyler. Lakin bu söylevde üç şeye dikkat edilmelidir: Birincisi dış dünyadaki varlık bir cins değildir. İkincisi kategoriler varlıkta bir fazlalaşmayı gerektirmez. Üçüncüsü kategorilerin mevcut olması eş anlamlılıkla değildir. Kısacası varlık; ne cins ne fasıl/ayrım ve ne de bu on kategoriden herhangi bir şey değildir.⁴¹ Kanaatimizce onun bu varlık anlayışı, felsefeye dair en önemli görüşüdür ve varlığın müşekkek bir kavram olarak kabul edilmesini gerektirir. Kendisinden sonra bu görüş, güçlü bir şekilde İslâm filozoflarını etkilemiştir.

39 İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 246.

40 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 174.

41 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 174-176.

Son olarak İbn Sînâ, *Ta'likât*'ta iki siyah şey arasındaki derece farkının onların varlıkları üzerinde vâki olduğunu söyler. Çünkü mutlak manada siyahlık birdir. Siyahtaki çokluk ve azlık muayyen bir siyaha, gayeye yakınlığı ve uzaklığına göre arız olur.⁴² Özetle İbn Sînâ'nın varlığın teşhiki fikrine ulaşması hem zorunlu-mümkün hem de varlık-mahiyet ayrımı açısından önemlidir. Ancak onun teşhik fikrini son noktaya taşıma gayreti içerisinde olmadığını ve bu fikrin geliştirdiği diğer fikirlerin gölgesinde kaldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte İbn Sînâ; varlığın teşhik niteliğine sahip olduğunu söyleyerek "nasıl oluyor da basit varlığın bir olmasına rağmen aynı zamanda çokluğun kaynağı olduğu sorusuna" büyük ölçüde çözüm getirmiştir, oluyor. Başka bir ifadeyle o, teşhik fikriyle Tanrı ile âlem arasında ontolojik anlamda ortaya çıkacak aynılık ve gayrılık sorununun halledilmesini hedeflemiştir. Ayrıca onun bu önemli çıkışı, İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve Molla Sadrâ gibi sistem kurucu düşünürleri etkilemiş ve bu iki düşünür tarafından varlığın birliği ve asaleti görüşünün gelişmesine kaynaklık etmiştir, denilebilir.

Nasîrüddin Tûsî'nin konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'yı takip ettiği görülür. O, varlığın teşhiki dolayısıyla vacip ve mümkün varlığın gereklerinin bir olmasının zorunlu olmadığını vurgular.⁴³ Tûsî; İbn Sînâ'nın *el-İşârat vet-tenbihât* adlı eserine yazdığı şerhte, Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) vücudun mevcudat üzerine lafzi iştirak ile söylendiğini zannettiğinden bahseder. er-Râzî bu zannı dolayısıyla vücudun her şeye "eşit olarak" söylenen bir şey olduğu sonucuna ulaşmıştır. O, buradan Vacip Varlık ile mümkün varlığın eşit olduğunu hatta mümkünlerin varlıklarının mahiyetlerine arız olmasından hareketle Vacip Varlık'ın varlığının da mahiyetine arız olduğunu düşünmüştür.⁴⁴ Bu hata vücudun teşhiki yapısını anlayamamaktan kaynaklanmıştır. Tûsî'ye göre teşhik, eş sesli (müşterek) anlamında kullanılmaz. Örneğin Arapçadaki ayn/göz kelimesi aynı anlamda farklı nesnelere isim olarak verilir. Veya insan kelimesi, üzerine isim olarak verilen fertleri eşit olarak karşılar. Ancak teşhik böyle değildir. Teşhikte durum zihinsel isimlendirme üzerinden değil dış dünyadaki özdeşlik üzerinden ilerler. Fakat bu özdeşlik miktar ve miktar sahibi cisimde vaki olduğu gibi ya öncelik ve sonralık farklılığı içerir; ya da evvel olmaklık ve bunun yokluğundaki dereceli birliktelikte kendisini gösterir. Bununla birlikte varlık kendindeki bütün farklılaşmalarıyla birlikte

42 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1972), 44.

43 Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 106.

44 İbn Sînâ, *el-İşârat ve'n-tenbihât mea şerhi Nasîruddin et-Tûsî*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire, Dâru'l-Meârif, 1985), 3/30.

yine kendisidir. Sonuç olarak farklı şeyler üzerine aralarında eşitlik olmaksızın söylenen bir mananın bu şeylerin mahiyeti veya onun bir parçası olması imkânsızdır. Çünkü mahiyet ve mahiyeti oluşturan parçalar farklılaşmaz.⁴⁵

Sühreverdî'ye gelince o, varlığı dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel bir kavram olarak kabul etmektedir. Şöyle ki varlığın dış dünyada kendisi olarak bir karşılığı ya vardır ya yoktur. Varsa her mevcuda ait varlığın varlığından önce olması gerekir. Bu ise saçmadır. Ya da yoktur ki ona göre doğrusu da budur. Yani dış dünyada özdeşliği cihetiyle varlık diye bir şey gösterilemez.⁴⁶ Öyleyse Sühreverdî'ye göre varlık bütün mevcutlara eşit olarak söylenen zihni bir mefhumdur. Doğal olarak onun dış dünyada teşkiki niteliğinden bahsedemeyiz.

Sühreverdî nur kavramı için doğrudan teşkik kavramını kullanmaz. Ancak hükümran ve yönetici gibi soyut nurların cisimler gibi miktarı yoktur. Bu yüzden onlar bileşik olmayan yapıları itibariyle aynı hakikati paylaşırlar. Ancak aralarında kemal ve noksanlık yönünden farklılık vardır. Bu açıdan hakikatinde hiçbir noksanlık bulunmayan nurdan başlamak üzere nurların dikey boyutta sıralanışı söz konusudur. Bu sıralanış başkasında heyet olan arazi ışıklarda son bulur. Böylece sıra düzenli ışıklar âlemi vücut bulur.⁴⁷ Özetle Sühreverdî varlık kavramına bedel olarak kullandığı nur için ve varlık karşısında asalet sahibi olarak kabul ettiği mahiyetler için teşkiki benimser. Ayrıca huzurî bilgi nurun teşkiki yapısını bilmenin mümkün olduğu bilgi çeşididir. Çünkü zihin apriori bilgilerinde yanılığa düşmese de yanlış akıl yürütme sonucunda yanılabilir. Ayrıca varlığın teşkiki niteliği dış dünya açısından önce huzurî bilginin gerçekliğini onayladığı bir şey olmalıdır.

İbnü'l-Arabî ve öğrencisi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi mutasavvıflar varlığın mertebeli varoluşunu savunmuşlardır.⁴⁸ Bunun yanında onlar varlığın çoklu birliği veya varlığın tekli çokluğunu zihinsel formülasyonundan ziyade dış dünyadaki gerçekliği yönünden tecrübe ettiklerini iddia etmektedir. Bu tecrübe vahdet-i vücut ve bunun kozmolojik yansıması olan "Varlık bir olmakla birlikte mertebeli bir varoluşa sahiptir." şeklindeki varlık mertebeleri fikri teşkikin başka bir ifade biçimi olarak değerlendirilebilir.

45 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'n-tenbîhât mea şerhi Naşîruddin et-Tûsî*, 3/31. Ali Kuşçu *Şerhü Tecrîdî'l-'akâ'id* kitabında varlığın teşkiki niteliğine dikkat çekerek Tûsî'nin *İşârât*'ın şerhinde dile getirdiği görüşünü tekrar eder. Buna göre illetin varlığı malulün varlığından, cevherin varlığı da arazın varlığından öncedir. Bir mahalle yerleşen arazların varlığı arasında ise güçlülük ve zafiyet farkı söz konusudur. Ali Kuşçu, *Şerhü Tecrîdî'l-'akâ'id*, nşr. Muhammed Hüseyin Zirâî Rızâyî (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 1/181.

46 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 64-65.

47 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 167. Bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1994), 366-371; Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/979.

48 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 94.

Teşhik konusunun belirginleşmesinde Molla Sadrâ'nın özel bir yeri vardır. Ona göre "varlığın teşhiki" düşüncesi tevhit kapısının anahtarıdır. Şöyle ki, teşhik fikri; varlığın bütün mevcutlara aynı anlamda yüklenmesi sayesinde birliği ve dereceli varoluşu ifade etmesi anlamında da farklılığı ortaya koyabilecek güçtedir. İkincisine göre mevcutların en mükemmeli ve güçlüsü, varlığı salt gerçeklik olan Tanrı'dır. Onun varlığına herhangi bir mahiyet ilişmez. Tanrı, varlığının şiddeti yüzünden gözlerden gizlenir. Onu aşikâr kılan da, zihin ve kalplerden gizlemesine vesile olan da onun bu özelliğidir.⁴⁹ Öyleyse Tanrı'nın birliği iki yönde yorumlanabilir. Birincisine göre Tanrı, varlığı bütün mevcudatı var kılması yönünden biricik varlıktır. İkincisine göre Tanrı'nın varlığı basitlik, şiddet, kemal ve tamlık yönünden biriciktir.

Varlık, bütün birey ve hususiyetleriyle dış dünyada vaki olan basit bir hakikat⁵⁰ olduğundan şahıs ve hususiyetleri arasında güçlülük-zayıflık, azlık-çokluk, öncelik-sonralık ve zenginlik- yoksunluk yönünden farklar vardır. Varlık kendisinde; küllî veya küllî arazî ve tabîi küllî olmadığı gibi cins ve tür altında gerçekleşen cüzi de değildir. Bununla birlikte varlık bütün mevcutları kuşatır. Onun kuşatması, küllinin cüzileri kuşatması gibi değildir. Varlığın mümkünlerin heykelleri üzerine yayılması ancak ilimde derinleşenlerin bilebileceği bir yönden gerçekleşir.⁵¹

Sadrâ'ya göre varlık bir olmakla birlikte farklı mertebe, eser, tavır ve gereklerle sahiptir. Hal böyleyken bu sayılanlar küllî manalar olmaları cihetiyle şiddet ve zayıflık kabul etmezler. Yani mahiyetlerin teşhiki söz konusu değildir. Varlık, mahiyet karşısında asalet sahibi olduğundan yetkinlik ve noksanlık yönünden farklılaşmaktadır. Şu halde bütün ayanlarda taayyün eden varlıktır. Hatta varlık, önce ve sonra olmanın ta kendisidir. Nur kavramı da varlık kavramı gibi, ifade ettiği mana yönünden farklılaşmamakta yalnızca dış dünyadaki gerçekliği yönünden derecelenip farklılaşmaktadır.⁵²

Sadrâ "cevherî hareket prensibi" dolayısıyla değişimi mahiyetlerde değil cevher ve cevhere bağlı olarak arazlarda geçerli kabul eder. Buna göre siyahın siyahlığı kalıcı bir siyahlığın üzerine başka bir siyahlığın eklenmesiyle artmaz. Bilakis üzerinde siyahın var olduğu konunun kalıcılığıyla beraber konuda hâsil olan siyahın zatının yok olması ve peşi sıra ondan daha güçlü

49 Molla Sadrâ, *Arşâ Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 27-28.

50 "Şu halde varlık, zatında zâtı ile şahsilemiş, cinsi ve faslı olmayan basit bir şeydir. O aynı zamanda bir şeyin cinsi, faslı, türü, umumî arazî ve hassası değildir. Zihnen soyutlanan mâna gibi varlığın da mevcutların arazî olduğuna dair söylenen şeye gelince bu şey, varlığın hakikati değildir... Varlık basit ve tek bir hakikattir." Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-meşâir (Metafizîğe Giriş)*, çev. A. Kamil Cihan vd., (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 38-40.

51 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 362.

52 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 387-388; Molla Sadrâ, *Şerhu ve ta'likatü Sadrü'l-müte'el-lihîn İlâhiyyâti's-Şifâ'*, nşr. Necefkulu Habibi (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Şadrâ, 1382), 1/117.

başka bir siyahın hâsıl olmasıyla gerçekleşir. Yani mevzuda mahiyetsel bir değişiklik değil varlıksal bir değişiklik gerçekleşir. İşte bu cevherdeki harekete bağlı olarak arazda da gerçekleşmekte olan harekettir.⁵³

Meşşâîler teşkiki, mevcutların nitelikleriyle sınırlandırmıştı. Hâlbuki Sadrâ'ya göre nitelikler, mevcutların varlıklarının farklı derecelerine ait yönlerinden başka bir şey değildir.⁵⁴ Sadrâ, "varlıkta esas olan kemal ve noksanlık" ilkesini Sühreverdi'den devralmıştır. Sadrâ, bu ilkede iki temel değişikliğe gitmiştir. Birincisi, teşkik olarak adlandırılan bu ilkeyi öze/mahiyete değil, varlığa uygulamıştır. İkincisi ise mahiyetler tek anlamlı olmasına rağmen, varoluşu eş zamanlı veya belirsiz olarak kabul etmiştir.⁵⁵ Anlaşılan filozoflar varlık ve mahiyet ikilisinden hangisinin asaletini savunmuşsa onun teşkike tâbi olduğunu düşünmüştür.

Mevcutların akletmesi ve akledilmesi varlığın teşkiki yapısına göre derecelenir. Bir mevcut ne kadar var ise o kadar bilir ve bilinir. Yani mevcutlar yoğunluk-azalma, güçlülük-zayıflık, öncelik-sonralık ve yetkinlik-noksanlık gibi yönlerde derecesi arttıkça bilgisi ve bilinmesi artmaktadır. Şu halde en çok ve en iyi bilen ve bilinen varlık Tanrı olmak durumundadır.⁵⁶

Sadrâ'nın "el-hikmetü'l-müteâliye/aşkın hikmet" felsefesini takip eden Hâdî-i Sebzevârî (öl. 1289/1872) "varlığın hakikatının birliğine" dair bir konu başlığı altında Pehlevî Hakîmlerinin varlığın hakiki bir zat sahibi olmasının manasının onun varoluş mertebelerini dolduran genel teşkik sahibi olduğunu; bütün tavır, hal ve durumları ihtiva ettiğini belirtir. Varlık; zenginlik-fakirlik, şiddet ve zayıflık, öncelik ve sonralık sahibi olarak en çok nur ile karşılanabilir.⁵⁷ Varlık ve nur mertebeler sahibi müşekkek birer hakikattir. Nurun fiziksel karşılığı olan ışığın şiddeti ve çeşitleri onun ışık olmak hakikatinden tereddüt etmemizi gerektirmemekle beraber ışığın dereceli yapısını da inkâr edemeyiz. Işıktan hareketle nurun basit bir gerçeklik olması dolayısıyla bir; aynı zamanda çok olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'nin eksik formüle ettiği gibi "nuru dereceli olarak çoğaltıp farklılaştıran şey ile onu bir kılan şey aynıdır." Başka bir tabirle varlığın mertebeleri arasındaki herhangi bir mertebenin

53 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi esfâri'l-erba'a*, 1/504.

54 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 389.

55 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, 35.

56 İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 103.

57 Hâdî-i Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzûme*, nşr. Cevâd Âmulî (İran: Neşrinâb, 1369), 2/105. Sebzevârî bu kitabın birinci cildinde mantığı işlerken teşkike değinir. Ona göre önümüzdeki her bir kar tanesi veya ışıklardan her birisi kar tanesi ve ışık dememiz açısından yani küllî mefhumları cihetinden farklılık göstermezler. Farklılık ancak bu şeylerin varlıklarında gerçekleşir. Sebzevârî, sayı ve ışık gibi bazı küllîlerin kendisi içerisinde teşkik ihtiva ettiğini de belirtir.

diğerinden ayrılması, birleşmenin kendisiyle gerçekleştiği basit zâtın kendisidir. Hâsılı nur veya varlık şiddet-zayıflık, önce-sonra ve üstünlük-alçaklık yönlerinden mertebeler sahibidir.⁵⁸

Şiddet ve zayıflıkla farklılaşmanın gerçekleştiği yer olmasından dolayı varlık mertebeleri arasında mutlak ve izafi ilişkisi vardır. Varlığın zayıf bir mertebesi yetkinlik sahibi güçlü bir mertebesinin taşıdıklarını içermez. Bu aynı zamanda daha aşağıda olanın daha sınırlanmış olduğu anlamına gelir. Yani her bir mertebe yukarıdaki mertebeye göre sınırlıdır. Dikey yönde en yukarıda mutlak ve sonsuz olan vardır. Tersî yönde ise kemal ve fiili olmanın en zayıf noktasında madde yer alır. Varlığın aşağı ve yukarı doğru hareketinde sınırların artması dolayısıyla varlık daralır, mahiyet çoğalır. Tersî yönde varoluş yükseldikçe en yüksek mertebeye ulaşana kadar sınırlar azalır; varlık genişler ve mahiyet azalır.⁵⁹

Teşkilî; herhangi bir küllî, çeşitli derece ve mertebelerde cüzlerine hamle-dildiğinde yahut tek bir gerçeklik bir grup nesnede fakat farklı derecelerde tahakkuk ettiğinde meydana gelir.⁶⁰ Varlık teşkilî bir kavram olup buna bağlı olarak geliştirilen düşünceler, vücudun asaleti fikri üzerine inşa olunur.⁶¹ Zihin varlığın dış dünyadaki hakikatini olduğu gibi kavranmakta zorlanmaktadır. Belki de sadece metafizik sezgi ya da "aydınlatıcı huzur" (huzur-u işrâkî) bu güçlüğü giderebilir.⁶² Mutlak ile mümkün arasında hakikat/gerçeklik farkı değil seviye ve mertebe farkı vardır. Mutlak varlıkta varlık daha yoğun ve önce, mümkün varlıklarda ise daha zayıf ve sonradır. Keza vücudun maddi olmayan bir varlıktaki gerçekliği maddi bir varlıktaki gerçekliğinden daha güçlüdür.⁶³

İzutsu varlığın kesafet-letafet, kemal-noksanlık ve öncelik-sonralık vb. açısından farklılıklarını onun zati kipleri olarak değerlendirir. Çünkü varlık âleminde varlık dışında bir gerçeklikten bahsedilemez. Varlığın sonsuz sayıdaki zati kipleri bazı ana mertebe ve derecelerle taksim edilmiştir. İşte bu taksimler ve buna bağlı olarak mevcutların isimlendirilmesi zihinsel açıdan mahiyetleri karşılarken ontolojik açıdan varlığın teşkilî niteliğini karşılar.⁶⁴ Nihayetinde varlığın her şeyi kuşatması zihinsel seviyede genel ve tümel sayesindeyken

58 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-ḥikme*, nşr. Şeyh Abbas Ali Sebzevârî (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434), 1/35.

59 Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-ḥikme*, 36-37. Dereceli oluş ne mahiyetlerin zâtındadır ne de ilineksel olgulardadır. Aksine varlığın kendisindedir. Bk. Mutahharî, *Felsefe Dersleri 2*, 372.

60 İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 197-198.

61 İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 158.

62 İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 186. İzutsu, Sebzevârî'nin felsefî görüşleri üzerine yazdığı eserinde Pelevî filozofların Mutlak ile mümkün varlık seviyesi arasında "hakikat farkı" gözettiklerini bildirir.

63 İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 198.

64 İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 199.

dış dünyada ise ne bir genel ne tümel bir kuşatıcılık ve ne de nesnel bir kuşatma sayesinde. Varlığın hakikati bir fakat çoktur; çok ama birdir. Buna en iyi örnek olarak nefes ve onun ürünü olan harfler verilebilir.⁶⁵

Teşkiîk, “felsefi anlamda varlığın sistematik olarak belirsiz olması” şeklinde tanımlanmıştır. Bu terkipte “sistematik” kelimesi varlık mertebelerini, belirsiz olması ise bütün açısından varlığın her şeye dönüşebilmesini ifade ediyor, gibidir. Başka bir ifadeyle varlık açılım ve zuhurun nedeni olup değişik aşamaları gerçekleştirmekte ve varoluş seviyesine ulaştığında ise sürekli hareket halinde kendini gerçekleştirmektedir. Bu hareket; varlığın genel, müphem ve yaygın seviyelerinden daha somut, bileşik veya unsuri formlarına doğru ilerlemesi anlamındadır. Bu hareket dolayısıyla ortaya çıkan her mevcut suret ve madde gibi davranır. Yani ortaya çıkan her cisim bir sonraki form tarafından yutulur. Daha mükemmelere doğru ilerleyen bu hareket tek yönlü olup geriye sarılamaz. Burada mahiyetler varlıkla fonksiyonel olarak ilişkili durumları ifade eder. Ters orantılı olarak mahiyeti artıp varlığı güçsüzleşen mevcutlar aşağı doğru ilerlerler. Varoluş ölçeğinin en alt kısmına ulaşıncaya kadar aslında neredeyse var olmayan ilk maddeye ulaşılmış olur. İlk madde, “yalnızca var olma potansiyeli” olarak tanımlandığından sanki bir kavram/öz konumundadır. Bu skalanın en yüksek noktasında; mutlak varlık sahibi, özü olmayan ve bu yüzden hiçbir şekilde kavramsal düşünceye elverişli olmayan Salt Varlık vardır. Sonuçta “Varlık sistematik olarak belirsizdir.” önermesi şu üç manaya gelir: Birincisi varlık tüm mevcudatta temel olarak aynı şeydir. Böyle olmasaydı her şeydeki varlık anlamı farklı olurdu. Bu durumda sistematik belirsizlik ve benzerlik kaybolur yerine varlığın farklılığı gelirdi.⁶⁶

İkincisi her ne kadar varlık aynı olsa da bireyleri arasında oluşturduğu farklılıklar ile onları biricik kılar. Yani varlık herhangi bir soğan gibi hepsi birbirinin aynı olan fertlerden oluşan bir birlik değildir. Aksine varlık bir ailenin fertleri gibidir. Birbirlerine benzeseler de her biri biricik ve farklıdır. Üçüncüsü varlıktaki cevheri hareket dolayısıyla alt formlar üst formlar tarafından içerilir.⁶⁷

Varlık kavramının zihinsel, tümel ve İzutsu’nun ayırımında ifade edilen ikinci/kavramsal boyutuyla analitik bir yüklemidir. Sühreverdî’nin çıkış yeri de burasıdır. Bu anlamda varlık mahiyetsiz karakteriyle bilinemez bir zihinsel soyutlama olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda Tanrı ile âlem arasında ontolojik bir bağlantı kurmak söz konusu gözükmemektedir. Ancak hakikati ve gerçekliği yönünden varlık, aralarında derece farkları olmakla birlikte bütün mevcudlara sentetik anlamda söylenir. Bu açıdan varlık tek öznedir, “en basit” olandır ve her şeydir. İşte bu yönüyle varlık teşkiîki bir yapıya

65 İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 202-203.

66 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Sadrā*, 35-36.

67 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Sadrā*, 37.

sahiptir ve bunun bilgisi ancak huzur ve keşif sayesinde tam olarak elde edilebilir.

Sonuç

İnsanın varlık bilgisi çift yönlüdür. Şöyle ki insan zihni var olması yönünden birlik fikrine apriori olarak sahip olmakla birlikte aynı zamanda mahiyeti gereği idrak eylemini gerçekleştirebilmek için mevcutları ontolojik farklılık temelinde algılamak durumundadır. Başka bir ifadeyle zihin, özne-nesne ve bilahare Tanrı-âlem ayırımına gitmek durumundadır. Kendisinin sebep olduğu bu durumdan kurtulabilmek için konuyla ilgili olarak zihnin varlığın teşhiki niteliğini keşfetmesi gerekir. Bu keşfin gerçekleşmemesi durumunda zihin, -Aristoteles örneğinde olduğu gibi- Tanrı ile evren arasında ontolojik aykırılık ve kopuklukların gerçek olduğu sanısına kapılır. Bu sebeple İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın mevcutların birliği ve çokluğu probleminin çözümü için vacip-mümkün ve varlık-mahiyet ayırımına başvurdukları görülmektedir.

Varlık ve mahiyet ayırımında hangisinin diğerine dayanak ve asıl olduğu yönündeki karar, filozofların teşhik konusundaki tavırlarını belirlemiştir. Varlık-mahiyet ayırımı, bir bakıma teşhik fikrine karşılık gelmektedir. Çünkü bir mevcudun mahiyeti ne kadar artarsa varlığının gücü, yetkinliği ve tamlığı da o oranda azalmaktadır. Ancak mahiyet fikrinin doğru anlaşılması durumunda birçok hatalı görüşün ortaya çıkması söz konusudur. Bunlardan en bilineni mahiyetin varlık karşısında asalet sahibi olmasıdır. Bu durumda varlık, mevcutlar üzerine tevâtü ile söylenen bir isim durumuna düşmektedir. Ve yine varlık-mahiyet ayırımı Tanrı karşısında etkisini yitirmektedir. Çünkü Tanrı'nın mahiyetinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Şu halde teşhik fikrine göre bu fikrin bazı yönlerden daha güçsüz olduğu söylenebilir.

Zorunlu-mümkün ayırımı ise bir açıdan varlık-mahiyet ayırımından daha güçlü bir izah biçimi olarak görülebilir. Çünkü zorunlu karşısında mümkün kendinde varlık fırsatı tanınmamaktadır. Bununla birlikte vehim, mümkün zorunludan kopuk bir mevcudiyet durumu vermektense kendisini alamamaktadır. Hatta vehme kapılan kimi düşünürlere göre mümkün varlık bulduktan sonra zorunlu olana artık ihtiyaç duymamaktadır. Bu durumda birlik fikrinin sağlanması güçleşmektedir. Hâlbuki teşhik fikrinde varlık, bir olmakla birlikte, kendinde güçlülük-zayıflık gibi yönlerden farklılaşmaktadır. Burada önemli olan bu farklılaşmanın varlık dışında başka bir şeyde gerçekleşmemesidir. Yani teşhik fikri "birlikte çokluk, çoklukta birlik" fikrinin bir tür izahı olarak ortaya çıkmaktadır.

Varlığın teşhiki niteliği varlığın basit olduğu fikrine dayanır. Eğer böyle olmasaydı varlık bileşenlerine ayrılacak ve her mevcutta farklı bir şey olarak karşımıza çıkacaktı. Yine varlığın güçlülük-zayıflık, kemal-noksanlık, önce-

lik-sonralık, ihtiyaçsızlık-fakirlik, neden-sonuç vb. gibi farklılaşma alanlarında hükümünün olmadığını düşünmemiz durumunda varlık, mahiyet sahibi bir bileşik olarak anlaşılacaktı. Hâlbuki varlık öyle bir şeydir ki -aynı zamanda her şeydir- bireyleri arasındaki farklılığı oluşturduğu gibi onların arasındaki birliği de oluşturmaktadır. Şu halde mevcutların bireysel farklılıkları zihinde mahiyetlere atfedilirken dış dünyada ise bu farklılaşmalar teşkîk niteliğine atfedilmektedir. Zihnin varlık hakkında teşkîke düşmesinin sebebi ise varlığın herhangi bir mahiyetinin olmadığı, bunun yanında zihinsel bütün mahiyetlerin dış dünyada tahakkuk edebilmesi için kendisine muhtaç olmasıdır.

Varlıkta teşkîkin meşhur formülü olan “varlık, mevcutların birleşmelerini ve farklılaşmalarını sağlayan asıldır” önermesinin felsefi ve tasavvufi gelecekteki ifade biçimi olan “varlık mertebeleri” veya “hazarât-ı hams” hakkında şu söylenebilir. Varlık mertebeleri; piramitsel bir dizilim içerisinde tek olan varlığın taayyünleri olmaları yönünden homojen; mertebeleri oluşturan dizilimleri açısından ise heterojen bir görünüme sahiptir. Sonuç olarak varlığın teşkîki niteliğini kabul etmek, varlığın zihin tarafından yakalanması imkânsız, akışkan, basit, belirsiz ve yaratıcı olduğunu kabul etmektir. Varlık teşkîki niteliği sayesinde mevcutların aralarında barındırdıkları nitelik, nice-lik vb. gibi arazi, kategorilere dayanan cins, fasıl ve türsel ayrımlara da tâbi değildir. Tam aksine bu sayılanlar varlığın teşkîk niteliğinin bir ürünüdür.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Organon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. 5 Cilt, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Âli Yâsîn, Ca'fer. *el-Fârâbî fi hudûdihi ve rusûmihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Sühreverdi'nin Nur ve İnsan Düşüncesi”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/975-990. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne)*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arab, 1983.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 1995.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-hurûf (Harfler Kitabı)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. “Kitâbü'l-cedel” *el-Manţıkıyyetü'l-lî'l-Fârâbî*, Thk. Muhammed Tâki Dânişpejûh. Kum: Mektebetü Âyetü'llahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî el-Necefi, 1408.
- Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullā Şadrâ*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Görkaş, İrfan. “Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 67-90.

- Güler, Aliye. *Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî Mantığına Dilbilim Kavramları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hillî, Allâme. *Cevherü'n-nafid fi şerhi Mantıki'l-tecrîd*. nşr. Muhsin Beydarfar. Kum: İntişarat-ı Beydar, 1430.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-Hikem*. çev. Nuri Gençosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve'n-tenbihât mea şerhi Naşîruddin et-Tûsî*. nşr. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevi. Beyrut: ed-Daru'l-İslâmiyye, 1972.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kuşçu, Ali. *Şerhü Tecrîdi'l-aķâ'id*. nşr. Muhammed Hüseyin Zirâî Rızâyî. Kum: İntişârâtı Râid, 1393.
- Küyel, Mübahat Türker. *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- Mâcit, Muhittin. "Teşkil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Molla Sadrâ. *Arşâ Ait Hikmetler*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*. thk. Ali Ekber Reşad. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ. *Kitâbü'l-meşâir (Metafiziğe Giriş)*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın - Fevzi Yiğit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Molla Sadrâ. *Şerhu ve ta'likâtü Şadrü'l-müte'ellihîn İlâhiyyâti's-Şifâ'* nşr. Necefkulu Habibi. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1382.
- Molla Sadrâ. "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Şadrü'l-müte'el-lihîn*. thk. Hamid Naci İsfahanî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389.
- Musa b. Meymûn. *Delâletü'l-hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019.
- Mustafa, İbrahim. vd.. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mutahhari, Murtaza. *Felsefe Dersleri 2*. çev. Ahmet Çelik. İstanbul; İnsan Yayınları, 1999.
- Pirinç, Ahmet. *Molla Hâdi Sebzevârî'nin Metafizik Görüşleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Râğıb el-İsfahanî. *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1992.
- Sebzevârî, Hâdî-i. *Şerhü'l-Manzûme*. nşr. Cevâd Âmulî. İran: Neşrinâb, 1369.
- Sebzevârî, Abbas Ali. "Tâlik" *Nihâyetü'l-hikme*. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk" *Mecmû'âtü Muşannefâti Şeyhi İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.

- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-ḥikme*. nşr. Abbas Ali Sebzevârî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434.
- Sadreddin Konevî. *Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Yezdî, Muhammed Tâkî Misbâh. *el-Menhecü'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefe*. Nşr. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî. Beyrut: Dârü't Teârifi li'l-Matbûât, 2008.

The Quality of *Tashkîk* of the Concept of Being in Ibn Sînâ and Mullâ Şadrâ

(Extended Abstract)

In this article, the views of these five great philosophers on the subject of *tashkîk* will be examined. Al-Fârâbî does not directly mention the nature of the concept, but his views on the concept of existence have paved the way for later philosophers. Ibn Sînâ accepted the concept to a certain extent; Tūsî tried to make these extensions clearer. It is Suhreverdî, who leads to the final results of the concept through the concept of *nûr*. As for Mullâ Şadrâ, by interpreting an entire heritage that has reached him, he has given a final form to the matter. My conclusion is that the concept of existence or *nûr* is not subject to a universal concept, but is governed by its counterparts in the external world. In this respect, the concepts of *tashkîk* are vital in establishing the connection between the mind and the outside world. The opinions of theologians who have a negative approach on the subject are excluded from the present study.

The issue of *tashkîk* takes place on the discussion of whether the concept of existence should be said equally or gradually for all beings. The distinctions such as existence-quiddity and necessary-contingent are those developed for the same purpose. Another distinction is to attach the properties such as necessary, contingent, and *hādith* to beings when the name of the existent is said to them. In this way, both the name of the existent could be said to beings, and the differences between them become clear. Besides, the property of *tashkîk* of existence is related to issues such as unity-multiplicity, simplicity, rank, substance, and accident.

As can be understood, the idea of *tashkîk* can be said to have arisen as a result of two operations of the mind. In its first operation, the mind subordinates all its interlocutors ontologically to which it is said the name of existent. In the second, it attempts an ontological unification operation to prevent the resulting distinction from being sharp and impenetrable. Since these operations take place in existence, what ultimately separates and combines existing ones is the same. The mind, which sees that there is no choice other than using the same concept in terms of logical and linguistic terms, calls these concepts *tashkîk* because of the confusion in distinguishing them.

It can be seen that the distinction between existence-quiddity is quite useful in the dividing of beings, but not in combining them. That is why philosophers discuss the *asāla* between these two. Accordingly, existence or quiddity has the *asāla* as opposed to another, just like in the case of substance and accident. It can even be said that the power of this distinction is weak compared to the *tashkîk*, since concepts like God, whose scope is almost identical to the concept of existence, cannot have a quiddity.

Although there is no disagreement about the simple structure of existence, there are differences among Islamic philosophers in understanding that it is subject to *tashkik*. In this case, the underlying attitudes of philosophers concerning the distinction between existence and quiddity determined their attitudes towards *tashkik*. Existence's becoming different in terms of strength-weakness, perfection-deficiency, priority-posteriority, need-wealth, cause-effect, etc. can be accepted as a different explanation of quiddity. However, this distinction has a more sound structure in that it does not encounter many difficulties faced by the distinction between existence and quiddity.

In order to compare the distinction between necessary and contingent with the issue of *tashkik*, all beings have been subjected to a dual classification. Besides, it is asserted that contingent beings received their existence from the Necessary Being in order to prevent the contraction from being experienced within the scope of the existence. In this case, either the possibilities have no existential value, or it must be said that the previous assertion presents an apparent inconsistency. Both situations are incompatible with external reality.

Tashkik in existence can be formulated as follows: "Existence is the principle that enables the unifying and differentiation of the existing." According to this, existence has to have an orderly existence in terms of its reality in the outside world. Existence is homogeneous in that it is the unity of the beings, which are arranged in a pyramidal plane and fill the stages, and that they are their foundations. On the other hand, it has a heterogeneous appearance in terms of attitudes such as relative sequences, priority-posteriority, perfection-deficiency, and its state, form, and quality. In other words, to accept *tashkik* in existence is to accept that the existence has an impossible, fluid, simple, uncertain, and creative structure that cannot be captured by the mind. As a result, it can be said that the concept of existence or that of light is subject to *tashkik* not in terms of being a universal concept, but in terms of its reality outside world. In this respect, the concepts of *tashkik* are also vital in establishing the connection between the mind and the outside world.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

**Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin
Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)**

*A Research on The Institutionalization of Zakat in Turkey And Religious
Staff’s Perspective (Kocaeli Example)*

Günay Terzi

Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve
Araştırma Merkezi – Master’s Degree, Sakarya University, Research Center For Islamic
Economics and Finance (RECISEF).

gunay.terzi1@ogr.sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0001-6583-7061>

Mahmut Bilen

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İktisat Teorisi Ana Bilim Dalı –
Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Department of Economic
Theory.

bilen@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0002-8512-5528>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/02/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/04/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Terzi, Günay – Bilen, Mahmut. “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 81-114. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.689221>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)*

Öz

Zekât ibadetinin, tarihsel sürecine bakıldığında, Medine döneminde farz kılındığı, Hz. Peygamber ve Halifeler döneminde devletin zekât memurları tarafından toplandığı, ancak bu dönemden uzaklaşıldıkça, zekât-devlet ilişkisinin gittikçe zayıfladığı, tarihsel süreç içerisinde de bireysel olarak ifa edildiği görülmektedir. Günümüzde İslam ülkelerinde, toplumda sosyal adaleti temin etmeye yönelik çeşitli kurumsal gelişmeler olduğu bilinmektedir. İslam ülkelerinin bir kısmında zekât kurumunun yasal bir zemine kavuşması ve kurumsal yapının farklı biçimleri ile teşekkül edilmesi açısından önemli gelişmeler olduğu görülmektedir. Bu ülkelerde, zekât kurumlarında biriken fonlar, yıllar içinde önemli bir artış eğilimi göstermiş, yoksulluk ve gelir eşitsizliği ile mücadelede önemli bir finansman kaynağı haline gelmiştir. Ülkemizde ise, zekâtın yasal bir zeminde kurumsal bir yapıya kavuştuğu söylenemez. Bu çalışmada İslam ülkelerinin zekât uygulamalarına değinilerek, ülkemizde Din hizmetlerini vermekle yükümlü olan Diyanet teşkilatında görev yapan personelin zekâtın kurumsallaşması hakkındaki bakış açısını tespit etmeye yönelik bir alan araştırması yapılmıştır. Bu çalışmada zekâtın kurumsal yapıya kavuşturulmasının gerekliliği ortaya konulurken, oluşturulması muhtemel zekât kurumunun yapısı hakkında öneriler ortaya konulmuştur. **Anahtar Kelimeler:** İslam Ekonomisi, Zekât, Zekâtın Kurumsallaşması, Zekât ile Yoksulluk İlişkisi, Diyanet Personeli.

A Research on The Institutionalization of Zakat in Turkey and Religious Staff’s Perspective (Kocaeli Example)

Abstract

When looked at the historical process of the concept of zakât, it become obligatory in Medinan period, collected by zakât officers of the state during the Prophet Muhammad and the four Caliphs period, but the zakât-state relationship has weakened gradually and it has been performed individually in the historical process. At the present time, it is known that there are various institutional developments in Islamic countries aiming to provide social justice in society. In some Islamic countries, it is seen that there are important developments to achieve a legal basis for the zakât institution and establishing an institutional structure with different forms. In these countries, funds that piled up in zakât institutions showed a significant upward trend over the years and became an important source of finance in fighting with poverty and income inequality. However, in our country, it cannot be said that zakât has attained an institutional structure on legal grounds. In this study, by referring applications of Islamic countries to the concept of zakât, a field study was conducted to identify the perspective of the staff working in the religious organization, which are responsible to provide religious services in our country, about the institutionalization of zakât. In this research, while the necessity of bringing the zakât into an institutional structure is revealed, suggestions are presented about the structure of the zakat institution which is likely to be established.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Islamic Economy, Zakat, Institutionalization of Zakat, The Relationship Between Zakat and Poverty, Religious Staff.

* Bu çalışma Mayıs 2019 tarihinde Günay Terzi tarafından (Prof. Dr. Mahmut Bilen danışmanlığında) tamamlanan “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Dünya genelinde ve ülkemizde dikkat çeken ekonomik sorunlardan biri yoksulluk ve gelir-servet eşitsizliği sorunudur. Bu sorun politika yapıcılar ile bilim insanlarını üzerinde düşünmeye ve çözümler geliştirmeye sevk etmektedir. Semavi dinler arasında toplumda yoksulluğun yok edilmesi için müntesiplerini en fazla teşvik eden din İslam olmasına karşın, yoksulluğun en dramatik şekilde yaşandığı coğrafyaların başında da İslam ülkelerinin geldiği görülmektedir. Bunun pek çok nedeni olmakla beraber, Müslüman ülkelerin az gelişmişliği sorunu, Müslümanların İslam’ın emri olan zekât başta olmak üzere mali ibadet yükümlülüklerini gereğince yerine getirmemeleri, sosyal güvenlik ve sosyal yardım kurumlarının arzu edilen düzeyde oluşturulmaması ve İslam dininin yoksullukla mücadelede etkili olacak kurumlarının - zekât en başta gelenidir- istenen kapasiteye ve işlevselliğe kavuşturulamamış olması akla gelen faktörler olarak sıralanabilir. İfade edilen hususlara rağmen İslam ülkelerinde yoksulluğun ortadan kaldırılarak, gelir eşitsizliğinin azaltılabilmesi için hükümetler tarafından çeşitli politikalar uygulamaya konulmaktadır. Bu sorunların ortadan kaldırılabilmesi için İslam dininin önemli bir kurumu olan zekâtın, ifade edilen sorunların azaltılmasındaki rolüne ilişkin geniş bir literatür oluşmuştur.

Zekât, iktisadi hayata yön veren, fakirliğin önlenmesinde bir görev üstlenen, birincil gelir dağılımının adil olmadığı bir ortamda, bir tür yeniden dağıtım mekanizması ortaya koyarak geliri ve serveti yeniden dağıtan bir görev üstlenmektedir. Günümüzde toplumda gelir yetersizliğinden kaynaklanan birçok bireysel ve sosyal sorunun çözümünde dikkate değer katkılar sunacak potansiyele sahip olan zekât kurumundan, istenen düzeyde faydalandığı söylenemez. Zekât konusunda görüş beyan eden İslam alimlerinin zekâtın temlik şartını biraz geniş yorumlaması ile günümüzde kamu bünyesinde hizmet sunan sosyal yardım ve güvenlik hizmetlerinin önemli bir kısmının zekât gelirleri ile finansmanı mümkün olabilecektir. Son yıllarda Türkiye’de sosyal destek kapsamında önemli bir hizmet sunulan mültecilere yönelik yiyecek, giyecek, barınma vb. yardımların, çocuk esirgeme kurumu hizmetleri, yoksulların sağlık giderlerinin karşılanması, İslami ilimler eğitimi alan öğrencilerin giderlerinin zekât gelirlerinden karşılanmasının mümkün olabileceği ifade edilmektedir.¹ Zekâtın istenen düzeyde etkin ve işlevsel bir niteliğe kavuşması için, kurumsal yapıya kavuşmasının önemi, dünyada zekât kurumlarının başarılı şekilde uygulandığı farklı ülke tecrübeleri analiz edildiğinde, artan zekât gelirleri ve ekonomide neden olduğu olumlu faydalar açısından dikkat çekicidir. Bu araştırmada; İslam dininin temellerinden biri olan

1 İsmail Yalçın, “Malezya Kurumsal Zekât Uygulaması Üzerine”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 244.

zekâtın, ibadet boyutundan ziyade ekonomik boyutu ile toplumda sağlayacağı etkilerinin daha da geliştirilmesi için hem tarihsel geçmişi hem de günümüzde çeşitli ülke örnekleri tartışılarak analiz edilecektir. Özellikle zekâtın kurumsal yapıya kavuşmasının yine ekonomide ve sosyal yaşam üzerinde ne tür etkilerinin olacağı bu araştırmanın hareket noktasını olacaktır.

1. Bir Sosyal Refah Kurumu Olarak Zekât

İslam'ın ana hedeflerinden biri, insanlar arasındaki yardımlaşma duygularını harekete geçirerek, toplumun huzur ve mutluluk içerisinde yaşamasını sağlamaktır. Böylece fakir ve zengin arasında oluşması muhtemel çatışmalar azalacak, zengin ile fakir arasındaki sosyal mesafe ve gerilim ortadan kalkacaktır. İslam bunları sağlayabilmek için mecburi ve ihtiyari olmak üzere bir takım müesseseler geliştirmiştir.² Bunlardan biri de zekât müessesesidir. Gerek insanın gerekse toplumun sağlıklı bir zemin üzerinde inşasını temine yönelik olan ibadetlerden biri olan zekât, yüksek gelirlinin, gelirinin bir kısmından gönüllü olarak vazgeçmesine sevk ederek insanın kendi iç dünyasında meydana getirdiği tekâmül kadar, bu gelir transferi ile yoksulun yaşamı üzerinde meydana getirdiği dönüşüm ile de toplumsal yaşama önemli katkı sağlamış olmaktadır. Zekât ferdi boyutta, kişinin kalbindeki mal sevgisini dengelemekte ve kişiyi mala karşı bağlanmaktan alıkoymaktadır. Haz ve hızın tutkusuna savrulmamanın en etkili yollarından biri; gönüllü olarak kendi dışındaki zayıfları koruyacak, destekleyecek gelir transferine açık olma. Bu hem bireyin gelişimine hem de toplumsal barışın sağlanmasına önemli düzeyde katkı sağlayacaktır. Böylece zekât, Müslüman bireyin kalbindeki merhamet duygularını harekete geçirecek, kalbin katılaşmasını da engellemeye yardım edecektir.³ Gazali'ye göre zekât, insanın cimrilik hastalığından kurtulabilmesinin en önemli yollarından biridir. İnsanın manen arınmasına katkı sağlamaktadır. Çünkü mükellef, zekâtını verdikçe cimrilikten temizlenmekte, malını Allah için elden çıkarmış olmanın da gönül huzurunu hissetmektedir.⁴

Zekât makro ekonomiye sağlayacağı katkı açısından değerlendirildiğinde, zekâtın ekonomik sistem içerisinde düzenleyici bir rolü bulunmakla beraber hem ekonomide toplam talebin istikrarını sağlamak hem de toplumdaki düşük gelirli kesime aktarılan zekât ödemeleri ile toplam talep düzeyinin artmasına vesile olacaktır. Böylece ekonomide lüks tüketime olan talebin

2 Servet Armağan, "İslam Dininde Sosyal Güvenliğin Temel Müesseseleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 82.

3 Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977), 100.

4 İmam Gazali, *Kitâbu Esrâri'z-zekât, Zekâtın Sırları*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 35.

azalmasına yardım edecektir. Zekât verenlerin yapacağı yardımlarla devletin sosyal transfer bütçesinin daha düşük bir düzeyde oluşmasına katkı sağlayacak, bu vesileyle kamunun toplam gelirlerini başka alanlarda kullanma olanağına imkân sağlamış olacaktır. Tüketim ve üretim sürecinin dışında atıl kalan fonların zekât ile azalmasının önüne geçilmesiyle, zekât mümkün olduğunca sahip olunan kaynakların ekonomide aktif kullanılmasına yönelik bir fonksiyon oluşturacaktır. Piyasa yapıcı ve sosyal adaleti temin eden fonksiyonun ötesinde, toplumda sağlayacağı sosyal irtibat ve uyum sonucu toplumda işlenen suçların azalmasında rolünün olduğu ifade edilmektedir.⁵

Öteden beri dünya üzerinde yaşayan insanlar arasında farklı gelir düzeyine sahip insanlar bulunmaktadır. Asıl düşündürücü olan bu sınıflar arasında sevgi, saygı ve kardeşlik bağlarının giderek kopma noktasına gelecek şekilde zayıflamış olmasıdır. Çeşitli kurum ya da kuruluşlar tarafından ortaya konan istatistiklere göre, dünya üzerinde 1 milyardan fazla insan günde 2 dolardan daha az gelikle geçinmek zorunda kalırken, kalan zengin kesim 38.486 kattan fazla gelir elde etmektedir. Kronik açlık çeken kesim, rakamlara döküldüğünde ortaya çok çarpıcı sonuçlar çıkmaktadır. 824 milyon kişi kronik açlıkla mücadele etmektedir. Ortaya konan rakamlar gelir adaletsizliğini en acı biçimde açığa çıkarmaktadır. Bunun yanında nüfusun %10’unun dünya servetinin %85’ine malik olduğu görülmektedir. Ayrıca her yıl 6 milyon çocuk ya yetersiz beslendiği ya da kötü beslendiği için hayatını kaybetmektedir. Bu rakamlara hastalıklar sebebiyle ölen çocuk sayısı da ilave edildiğinde, rakamlar 11 milyona kadar çıkmaktadır.⁶ Devletler yoksulluğu ortadan kaldırarak adil bir gelir dağılımı ortaya koyabilmek için çeşitli politikalar geliştirmiş olmalarına rağmen, yoksulluk ve adil olmayan gelir dağılımı, dünyanın en büyük problemlerinden biri olmaya devam etmektedir. Devletlerin ortaya koyduğu önlemler daha çok kamu merkezlidir. Yüksek gelir sahiplerinden yüksek miktarda vergi alınarak, düşük gelir sahiplerine sağlık, eğitim vb. şekilde transfer edilmektedir. Ancak bu uygulamalar kamuya bir borç yükü yükleyerek, beklenen faydanın elde edilmesine olanak tanımamaktadır. Bu noktadan hareketle, İslam’ın çözüm önerilerinin dikkate alınması gerekmektedir ki, onlardan en önemlisi de zekât müessesesidir.⁷ Ancak yoksulluk oranları dikkate alındığında, yoksulluğun en yoğun olduğu coğrafyanın İslam coğrafyası olduğu görülmektedir. O halde gerek dünyada gerekse ülkemizde zekâtın unutulmuş fonksiyonları tekrar işlevsel hale getirilerek, zekâtın bireysel bir ibadet olmasından ziyade, toplum

5 Mohammed Younus Hussein, *Zekâtın Ekonomik Hayata ve Devlet Bütçesine Etkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 76.

6 Yaşar Yiğit vd., *Zekât İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 19.

7 Mahmut Bilen, “Küresel Servet Eşitsizliği: Piyasa veya Devlet Eksenli Çözümde İslam Ekonomisinin Konumu”, *Türkiye İslam İktisadi Dergisi* 3/1 (2016), 20.

tabanına yayılarak, devlet aklının müdahil olacağı bir kurumsallaşma sürecine girilmesi birçok açıdan yararlı olacaktır. Böylece zekât işlevsel ve gerçek amacına hizmet edecek hale gelebilecektir.

Son yüzyılın en önemli gelişmelerinden biri, sosyal adaletsizliği azaltmaya yönelik olarak sosyal refah kurumlarının oluşturulmasıdır. Bu vesile ile toplumda gelir dağılımında ve yoksulluğun azaltılmasında önemli mesafeler kat edilmiştir. Ancak özellikle son dönemlerde bu gelişmenin birçok ülkede kamu açıklarının ve borç stoklarının artışında önemli rolünün olduğu görülmektedir.⁸ Bu çerçevede İslam ülkelerinde toplumsal meşruiyetinin oldukça yüksek olduğu zekâtın; sosyal adaletin temininde tamamlayıcı ve telafi edici rolünün önemi, zekâtın kurumsallaşması açısından önemli bir potansiyel taşıdığı unutulmamalıdır.

İslam ülkelerinde yoksulluk sorunu ve gelir dağılımı eşitsizliğinin ciddiyeti yanında onun kadar önemli olan diğer bir sorun, bu ülkelerde beşerî sermaye göstergelerinin de iç açıcı bir yapı arz etmemesidir.⁹ Beşerî sermaye indeksine göre ülkelerin sıralamasında İslam ülkelerinin önemli bir kısmının ilk 100 içinde olmadığı dikkat çekmektedir. Beşerî sermaye indeksinin bileşenleri incelendiğinde önemli bir kısmı insani gelişimin eğitim, sağlık ve gelir düzeyi ile ilgili olduğu görülmektedir. Zekât kurumundan etkin şekilde faydalandığında hem ülke içinde hem de ülkeler arasında insani gelişimde önemli düzeyde bir yükselme sağlanarak dünyada yaklaşık 200 ülkenin sıralandığı indekste İslam ülkelerinin daha iyi bir konuma gelmeleri mümkün olabilecektir.

Tablo 1: İslam İşbirliği Teşkilatı Üyesi Ülkelerin Beşerî Sermaye Açısından Dünya Ülkeleri Arasındaki Sıralaması (2017)

İİT Üye Ülkeler	Ülke Sırası	İİT Üye Ülkeler	Ülke Sırası	İİT Üye Ülkeler	Ülke Sırası
Birleşik Arap Emirlikleri	34	Özbekistan	105	Uganda	162
Katar	37	Libya	108	Benin	163
Brunei Darussalam	39	Türkmenistan	108	Senegal	164
Suudi Arabistan	39	Gabon	110	Komorlar	165
Bahreyn	43	Mısır	115	Togo	165
Umman	48	Endonezya	116	Sudan	167
Kuveyt	56	Filistin	119	Afganistan	168
Malezya	57	Irak	120	Fildişi Sahili	170
Kazakistan	58	Kırgızistan	122	Cibuti	172

8 Süleyman Özdemir, *Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2004), 215-228.

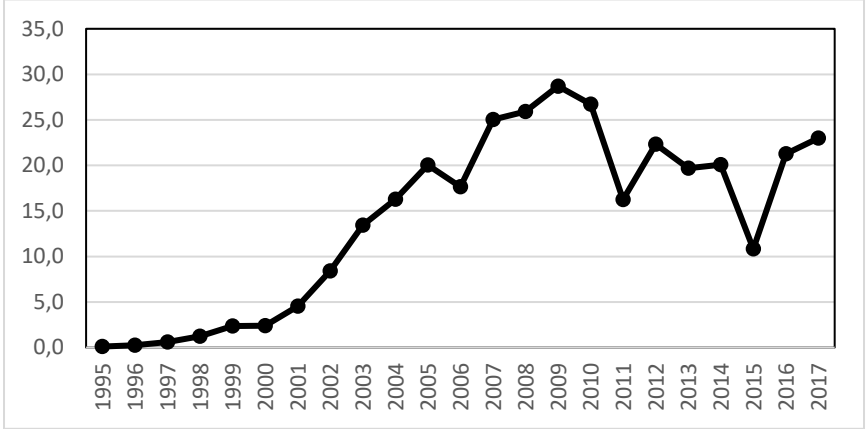
9 Mahmut Bilen & Günay Terzi, "Türkiye'de Yoksulluk Sorunu ile Mücadelede Zekât Kurumunun Rolü ve Gerekliliği Hakkında Cami Cemaati Üzerine Bir Araştırma", *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 5/2 (2019), 133-167.

İİT Üye Ülkeler	Ülke Sı- rası	İİT Üye Ülke- ler	Ülke Sı- rası	İİT Üye Ülke- ler	Ülke Sı- rası
İran	60	Fas	123	Gambiya	174
Türkiye	64	Guyana	125	Gine	175
Arnavutluk	68	Tacikistan	127	Gine Bissau	177
Azerbaycan	80	Bangladeş	136	Yemen	178
Lübnan	80	Somali	148	Mozambik	180
Cezayir	85	Pakistan	150	Mali	182
Tunus	95	Kamerun	151	Burkina Faso	183
Ürdün	95	Suriye	155	Sierra Leone	184
Surinam	100	Nijerya	157	Çad	186
Maldivler	101	Moritanya	159	Nijer	189

Kaynak: United Nations Development Programme (UNDP), “Human Development Report 2018” (Erişim 28 Temmuz 2019).

Tablo incelendiğinde sıralamada üstlerde olan ülkelerin doğal kaynak zenginliğine sahip ülkeler olduğu görülmektedir. İslam ülkelerinin sosyal refah kurumlarının geliştirilmesi ve zekâtın bu alanda sağlayacağı katkının fark edilerek zekâtın kurumsal kapasitelerini geliştirerek hem ekonomik hem de sosyal güvenlik mekanizmalarını iyileştirerek insani gelişim düzeylerini yükseltmeleri mümkündür.

Şekil 1: Sosyal Güvenlik Kurumları Gelir - Gider Farkı (Milyar TL)



Kaynak: Strateji ve Bütçe Başkanlığı (SBB), “Ekonomik ve Sosyal Göstergeler, 2019” (Erişim 28 Temmuz 2019).

Yukarıdaki grafikte de görüldüğü gibi Türkiye’de sosyal güvenlik kurumlarının açıkları küçümsenmeyecek düzeydedir. Sağlık kurumlarının açıkları, yaşamsal riskleri kapsayan sigorta giderleri ifade eden bu açıkların kapatılmasında zekât gelirlerinin sağlayacağı katkı ile toplumda sosyal risklerin azaltılmasına ve sosyal güvenliğin güçlendirilerek ülkedeki bireylerin insani gelişmişlik düzeylerinin yükseltilmesine katkı sağlanabilir.

2. İslam İşbirliği Teşkilatına Üye Ülkelerin Zekât Düzenlemeleri ve Literatür

İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) üye ülkelerin, insani ve yer altı kaynaklarına bakıldığında oldukça iyi bir potansiyele sahip olmalarına rağmen, ülkelerin refah ve kişi başına düşen gelir açısından, beklenen performansı sergilediklerini söylemek zordur.¹⁰ Tablo 1’de görüleceği üzere İİT üyesi ülkelerin ekonomik durumu çok iç açıcı değildir. İİT’nin toplu olarak analiz edilecek verileri dünya ile kıyaslandığında durum açık şekilde görülecektir. İİT üyelerinin dünya nüfusundaki payı %25’ler¹¹ düzeyinde olmasına karşın, dünyada üretimdeki (GDP) payı ancak %6,7 düzeyindedir. Benzer şekilde dünyada ortalama kişi başına gelir, 11673 \$¹² olmasına karşın, İİT üyesi ülkelerde o değer; 6420 \$ düzeyine kadar düşmektedir. Fark edileceği üzere İslam ülkeleri sahip olduğu doğal kaynak zenginliğine rağmen, üretkenlik açısından oldukça düşük bir performansa sahiptir. Üretilen değerın bölüşümündeki manzara da adaletten uzak bir görünüm sergilemektedir. Zekât kurumu açısından manzaraya bakıldığında, orada da ülkelerin önemli bir kısmında halen bir zekât düzenlemesinin olmadığı dikkat çekmektedir.

Zekâtın kurumsal yapısına ve özellikle analize konu olan Türkiye’nin geçmişteki tecrübesine bakılmasında fayda bulunmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar gelen süreçte zekât İslam toplumlarında sınırlı düzeyde kurumsal bir yapı çerçevesinde, ancak daha yaygın olan biçimi ile bireysel olarak daima ifa edilmiştir. Osmanlı tecrübesinde doğrudan bir zekât kurumunun yer almadığı ancak devlet tarafından alınan vergilerin bir tür zekât mahiyeti taşıdığı ifade edilmektedir.¹³ Özellikle canlı hayvanlar üzerinden alınan verginin, zekâtın gereklerine uygun olmaması sebebiyle, bu uygulamanın zekât olarak ifade edilmesinin pek mümkün olmadığı Genç tarafından ortaya konulmaktadır. Osmanlı Devleti’nin esas itibarıyla yoksulluğu yok etmeye odaklanacak ekonomik model sağlamaya çalışmasının bunda etkili bir rolünün olduğu görülmektedir. Nitekim Paris ve Londra gibi başkentlerle İstanbul’daki dilenciler mukayese edildiğinde, İstanbul’daki dilenci sayısının Paris ve Londra gibi şehirlerdeki dilenci sayısı ile kıyas edilemeyecek düzeyde az olduğu bir vakıdır.¹⁴ Genel olarak ifade edilecek olursa, zekâtın bireysel olarak ifa edildiği dönemlerde ve ülkelerde toplanan zekâtın,

10 Hüseyin Ağır vd., “İslam Ülkelerinin Makroekonomik Göstergelerinin Değerlendirilmesi”, *İsefe* (Erişim 07 Mart 2019).

11 Nufusu.com, “Dünya Nüfusu” (Erişim 28 Temmuz 2019).

12 Statistic Times, “Projected GDP Ranking (2019-2024)” (Erişim 28 Temmuz 2019).

13 Süleyman Kaya, “Osmanlı Döneminde Zekât”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 337; Ziya Kazıcı, “Osmanlı Devleti’nde Zekât”, *Din ve Hayat* 29 (2016), 34-37.

14 Mehmet Genç, “İktisadi Açından Osmanlı’da Zekât Uygulamaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 255-261.

zekât potansiyelinin altında kaldığı ve zekâtın kurumsal zemine kavuştuğu uygulamalar ile toplanan zekât tutarında ciddi bir artış olduğu yapılan çeşitli araştırmalarda görülmektedir.¹⁵

Zekâtın ihmal edilmesinden, hak sahiplerine haklarının teslim edilmemesine kadar pek çok sorunun var olduğu görülmektedir. Ancak günümüzde bazı İslam ülkelerinin Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına geri dönerek, bu ibadete tekrar kurumsal bir nitelik kazandırmaya çalıştıkları görülmektedir. Benzer çabalar ülkemiz için de söz konusudur. Ülkemizde zekât kurumunun hem tarihsel tecrübesi hem de günümüzdeki durumunun tespit edilerek ortaya konması gerekmektedir. Zekâtın kurumsal bir yapıya kavuşturulabilmesi için nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair çalışmalar yapılması gerektiğine inanılmaktadır.

İslam İşbirliği Teşkilatına üye olan ülkelerin çok büyük bir kısmında zekât müessesesi bulunmamakta, bazı ülkelerde bu görev çeşitli zekât oluşumları aracılığıyla yapılmaktadır. Zekât, Sudan, Yemen, Suudi Arabistan, Pakistan, Libya ve Nijerya’nın bazı eyaletlerinde zorunlu olarak toplanmaktadır. Zekâtın gönüllülük esasına göre toplandığı ülkeler; Ürdün, Mısır, Bahreyn, Bangladeş, Birleşik Arap Emirlikleri, Brunei Darussalam, Endonezya, İran, Katar, Kazakistan, Kuveyt, Lübnan, Malezya ve Nijerya’nın bazı eyaletleridir. Gerek ülkeler arasında gerekse ülkelerin kendi sınırları içerisinde farklı uygulamalar bulunmakla birlikte, İslam dünyasının zekâttan yeterince istifade ettiğini söylemek zordur. İİT üyesi 57 ülkeden zekâtın kurumsal niteliğe kavuşmasına ilişkin düzenleme yapılan ülke sayısı 20’den daha azdır. Dolayısıyla zekâtın kurumsal yapıya kavuşup, etkin bir sosyal refah kurumu niteliğine kavuşmasına yönelik son yıllarda gelişmeler olmasına rağmen İslam dünyasında kat edilen mesafenin halen sınırlı düzeyde olduğu söylenebilir. Birleşmiş Milletler (BM) 2018 İnsani Gelişim Raporuna göre, yoksulluğun en çok görüldüğü ülkeler yine İslam ülkeleridir. Bunların arasında Burkina Faso, Çad, Nijer, Mozambik, Benin, Sudan, Afganistan, Gambia gibi ülkeler bulunmaktadır.

Tablo 2: İslam İşbirliği Teşkilatına Üye Ülkelerin Ekonomik Durumu ve Zekât Düzenlemeleri

Ülkeler	Nüfus	GSYİH (Milyar \$)	KBGSYİH (\$)	Zekât Düzenlemesinin Niteliği
Nijerya	190.886.311	375.745	2.100	Zorunlu/Gönüllülük es.day.
Libya	6.374.616	38.108	5.500	Zorunlu
Pakistan	197.015.955	304.952	1.580	Zorunlu
Sudan	40.533.330	117.488	2.380	Zorunlu

15 Haji Mohd Rais Haji Alias, “Malezya’da Zekâtın Kurumsallaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 454-458; Hafas Furqani, *Endonezya’da İslam İktisadının Günümüzdeki Durumu*, (İslam İktisadı Araştırma Merkezi, 2017), 5, 22-24.

Ülkeler	Nüfus	GSYİH (Milyar \$)	KBGSYİH (\$)	Zekât Düzenlemesinin Niteliği
Suudi Arabistan	32.938.213	686.738	20.090	Zorunlu
Yemen	28.250.420	31.268	1.250	Zorunlu
Bahreyn	1.492.584	35.307	21.150	Gönüllülük esasına dayalı
Bangladeş	164.669.751	249.724	1.470	Gönüllülük esasına dayalı
Birleşik Arap Emir.	9.400.145	382.575	39.130	Gönüllülük esasına dayalı
Brunei Darus-salam	428.697	12.128	29.600	Gönüllülük esasına dayalı
Endonezya	263.991.379	1.016.000	3.540	Gönüllülük esasına dayalı
İran	81.162.788	454.013	5.430	Gönüllülük esasına dayalı
Katar	2.639.211	166.929	60.510	Gönüllülük esasına dayalı
Kazakistan	18.037.646	162.887	7.970	Gönüllülük esasına dayalı
Kuveyt	4.136.528	120.126	31.430	Gönüllülük esasına dayalı
Lübnan	6.082.357	53.577	8.400	Gönüllülük esasına dayalı
Malezya	31.624.264	314.710	9.650	Gönüllülük esasına dayalı
Mısır	97.553.151	235.369	3.010	Gönüllülük esasına dayalı
Ürdün	9.702.353	40.068	3.980	Gönüllülük esasına dayalı

Kaynak: Ülkü İstiklal Ortakaya, *İslamda Sosyal Politika Uygulamaları: İslam Ülkeleri ve Türkiye* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77; Russell Powell, “Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence”, *Seattle University* (Erişim 11 Şubat 2019); World Bank, “Country Data 2017” (Erişim 08 Nisan 2019).

Zekât mükellefi için verdiği miktar, kişinin servetinin az bir kısmına teka-bül etmektedir. Ancak bu miktarın dünya çapındaki zekât mükellefleri he-saba katılarak hesaplanması halinde, miktar gerçekten büyüyecek, karşımıza önemli bir meblağ çıkacaktır. Bununla beraber dünya çapında toplanan zekât hakkında yapılan araştırma ve güncel veriler oldukça sınırlıdır. İslam ekono-misi ile uğraşan araştırmacılara göre, İslam ülkelerinde her yıl toplanan zekât miktarı tahmini olarak 200 milyar dolar ile 1 trilyon dolar arasındadır. Bu mik-tar 2011 yılında toplanan insani yardımların 15 katına denk gelmektedir.¹⁶ Bu rakamlardan yola çıkarak şu söylenebilir, eğer Müslümanlar işlevsel olan zekât kurumları oluştursalardı, İslam coğrafyalarındaki yoksulluk büyük öl-çüde azalır.

İİT’ye üye olan ülkelerde zekât potansiyelinden tam olarak istifade edile-mediği açıktır. Örneğin, Türkiye’nin de içinde yer aldığı 19 İslam ülkesi üze-rine (Arnavutluk, Azerbaycan, Bangladeş, Mısır, Endonezya, Ürdün, Kaza-kistan, Kırgızistan, Malezya, Fas, Mozambik, Nijerya, Pakistan, Suudi Arabis-tan, Tacikistan, Tunus ve Türkiye) yapılan bir çalışmada, zekât potansiyelin-den hakkıyla istifade edildiği takdirde, bu ülkelerde yoksulluğun önemli bir

16 Itani Fadi, “Can Charitable Donations From Muslims Compensate for an Uncerta in Giving Environment”, *Huffingtonpost* (Erişim 20 Şubat 2019).

sorun olmaktan çıkacağı görülmektedir. Yoksulluk düzeyi çok ciddi olan bazı Müslüman Afrika ve Asya ülkelerinde hesaplanan tahmini zekât potansiyeli, bu ülkelerdeki yoksulluğu ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Ancak yoksullukla mücadelede sadece zekâttan değil, İslam’ın vakıf başta olmak üzere diğer mekanizmaları da devreye sokularak hareket edilebilirse, yoksulluğun en azından hafifletilebilmesi için büyük faydalar sağlanmış olacağı tespit edilmiştir.¹⁷

Yapılan bir araştırmada, Pakistan’ın bağımsızlığı öncesi Swat bölgesinde yaklaşık 40 yıllık bir zaman periyodunda, İslam’ın zekât ve sadaka kurumlarının amacına uygun şekilde kullanılacak tecrübenin, bu bölgenin ekonomik ve sosyal sorunlarının üstesinden gelinmesinde çok etkili olacağı ortaya konulmaktadır. Çalışmada zekât ve sadaka kurumlarının toplumda sadece sosyal yardım ve sosyal refah hizmetleri için değil, aynı zamanda ekonominin diğer alanları içinde katkılarının olduğu ve toplumsal barışın sağlanmasına, toplumda suç oranlarının oldukça düşük düzeyde kalmasında etkili olduğu ortaya konulmaktadır.¹⁸ Hudayanit ve Tohirini tarafından yapılan araştırmada ise zekâtın merkezi mi yoksa lokal düzeyde mi toplanıp dağıtılmasının daha etkin olduğu çeşitli ülke deneyimleri incelenerek analiz edilmektedir. Pakistan örneğinde merkezi zekât konseyi toplanan zekâtların ortalama olarak %60’lık kısmını iller bazında dağıtırken, %40’lık kısmı merkezi zekât kurumuna kalmaktadır. Bu kurum, toplanan zekâtların %40’lık kısmını eğitim kurumlarına, dini okullara, sağlık kurumlarına ve sosyal refah kurumlarına dağıtırken, %60’lık kısmı doğrudan yoksulların temel ihtiyaçları ve rehabilitasyonları için tahsis edilmektedir. Pakistan’da esnek şekilde uygulanan zekât kurumunun, zekât ödenen kesimlerin gelirleri üzerinde %0,20 ile %1,20 arasında gelir artışına yol açtığı hesaplanmıştır. Eğer zekât kurumu etkili bir şekilde uygulanmış olsa zekâtın, zekât geliri elde edenlerin gelirleri üzerinde %10,63 ile %19,23 arasında olumlu bir etkisinin olabileceği hesaplanmaktadır.¹⁹

Pakistan’da zekât kurumunun teşekkülü, Ziyaülhak’ın yönetimi askeri darbe ile ele geçirmesinin ardından 1980 yılında Zekât ve Öşür yasası ile zekât ve öşürün toplanması ve dağıtılmasını düzenleyen bir yapı ile uygulamaya kavuşmuştur. Bu yasada, zekâtın finansal kurumlar tarafından toplanacağı ve 11 tane varlıktan zekât alınacağı belirlenmiştir. Adı geçen yasa ile zorunlu zekât uygulaması, 1999 yılında Anayasa mahkemesinin bir kararı ile zekât

17 Nasim Shah Shirazi, “Integrating Zakat and Waqf in to the Poverty Reduction Strategy of the IDB Member Countries”, *Islamic Economic Studies* 22/1 (2014), 85.

18 Nasim Shah Shirazi & Hafiz M. Yasin, “Fiscal Structure and Social Welfare Program in The Former State of Swat (Pakistan) A Case Study with Implications for Muslim Countries”, *Universiti Kebangsaan Malaysia* (Erişim 17 Mart 2019).

19 Ataina Hudayati & Achmad Tohirin, “Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach”, *Universiti Kebangsaan Malaysia* (Erişim 17 Mart 2019).

vermek gönüllü hale getirilmiştir. Pakistan ekonomisinin önemli bir kısmını oluşturan tarımsal ürünler üzerinden alınan zekât (öşür) ise son yıllarda toplanmamaktadır. 2016 yılında toplanan zekât tutarının yaklaşık olarak 75 milyon \$ düzeyinde olduğu görülmektedir²⁰. Zekât gelirleri, eğitim, sağlık, sosyal yardım amaçlı olmak üzere toplumun ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır.²¹

Endonezya’da zekât kurumunun tarihi geçmişi 1969 yılında başkanlık kararname ile sosyal yardım Bakanının yürüttüğü zekât gelirlerini geliştirme komisyonunun kurulması ile başlamaktadır.²² Endonezya’da zekât kurumunun, merkezi nitelikten ziyade âdem-i merkezîyeti esas alan bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Endonezya’da iki tane zekât kurumu bulunmaktadır. 1999 yılında çıkarılan 38 nolu zekât yasası, hem devlet tarafından kurulan zekât kurumu hem de özel kesim tarafından sevk ve idare edilen zekât kurumu olacak şekilde, ülkede zekât toplamak ve dağıtma faaliyetini yürütmektedir. Bir tanesi halk veya cemaat tarafından desteklenen, sevk ve idare edilen zekât kurumu Lembaga Amil Zakat (LAZ) diğeri ise devlet tarafından finanse, sevk ve idare edilen zekât kurumu Badan Amil Zakat (BAZ) olarak faaliyette bulunmaktadır.²³

2011 yılında çıkarılan bir yasal düzenleme ile zekât yönetimi değiştirilmiştir. Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) zekât genel kurulu oluşturulmuştur. BAZNAS Endonezya’da 34 eyalet ve 509 şehirde faaliyette bulunmaktadır. BAZNAS belli ölçüde bağımsız olsa da Diyanet İşleri Bakanlığı üzerinden başkana bağlıdır. Bu kurumun iki ana yükümlülüğü bulunmaktadır. İlki, ülkedeki toplanacak zekâtı planlamak, uygulamak, dağıtımını yapmak ve zekât yönetiminin operasyonları hakkında rapor hazırlamak, ikincisi ise ülkedeki bütün zekât kurumlarını koordine etmek ve özel zekât kurumu olan LAZ’ın faaliyetlerini denetlemektir.²⁴ Bu ikili sistem ile hizmet sunan zekât kurumlarıyla yıldan yıla ülkede toplanan ve dağıtılan zekât miktarında önemli artışlar sağlanmıştır. Nitekim Endonezya’da 2002 ile 2015 yılları arasında GSMH büyümesi yıllık ortalama %5,42 olurken, zekât fonunun büyümesi ise çok daha

20 Dünya bankası (2019) verilerine göre Pakistan’ın 2016 yılında GSYİH değeri 278,7 milyar \$ olduğu görülmektedir. Toplanan zekât miktarı ile milli gelir içindeki payının halen çok sınırlı olduğu görülmektedir.

21 Muhammad Sajjad Babar - Ali Haider Kahloon, “Zekâtın Pakistan’da Kurumsallaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 477-483.

22 Ahmad Juwaini, “Endonezya’da Zekâtın Gelişimi ve Dünya Zekât Forumunun Çalışmaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 465-467.

23 Hudayati & Tohirin, “Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach”.

24 Juwaini, “Endonezya’da Zekâtın Gelişimi ve Dünya Zekât Forumunun Çalışmaları”, 465.

yüksek bir düzeyde yıllık ortalama %39,28 oranında olmuştur.²⁵ 2015 yılında Endonezya’da toplanan zekât tutarının 327 milyon \$ olduğu görülmektedir.²⁶

Modern zamanlarda zekâtı kurumsal yapıya kavuşturan ülkelerden biri olan Malezya, 70 yıldan fazla tarihi bir tecrübeye sahip olması ile öncü konumdadır. Başlangıç yıllarında başta çeltik olmak üzere tarım ürünlerinden zekât toplanmaktayken, 1990’lı yıllarda zekât gelirlerinin oldukça çeşitlendiği bir süreç yaşanmıştır.²⁷ 1991 yılından sonra federal bölge öncülüğünde zekât kurumunun özelleştirildiği görülmektedir.²⁸ Bazı eyaletlerde sadece zekâtın toplanması bu zekât kurumlarına bırakılırken, dağıtılmasına ise Eyalet İslam Konseyi’nin karar verdiği görülmektedir. Bazılarında hem toplanması hem de dağıtılması Eyalet İslam konseyine verilmiştir. Dolayısıyla eyaletten eyalete farklılık arz edecek bir yapı görülmektedir. Her ne kadar Malezya’da bir zekât sistemi uygulanmakta ise de tam kamusal, yarı kamusal ve özel model olmak üzere üç²⁹ alt model şeklinde işlerlik göstermektedir. Tam kamusal modelde zekât yönetimi ve toplanması bütünü ile kamunun kontrolindedir. Zekât federal İslam Konseyi tarafından toplanmakta ve dağıtılmaktadır. Bu modelin uygulandığı eyaletlerde zekât gelirleri diğer eyaletlere kıyasla daha düşük olmaktadır. Yarı kamusal modelde ise zekât toplama işi özel bir firma tarafından yapılmakta, toplanan zekât gelirlerinden masraflar düşüldükten sonra geri kalan kısım federal İslam Konseyine transfer edilmektedir. Zekâtın dağıtımı konsey tarafından yapılmaktadır. Tam özelleştirilmiş model ise dört eyalette uygulanmaktadır. Zekât yönetimi özel sektörün kontrolü altındadır. Zekât geliri en yüksek olan model budur.³⁰ Zekât anayasal olarak diğer konularla birlikte Sultanın imtiyaz alanına bırakılmıştır. Bu nedenle 14 eyalette 14 ayrı zekât kurumu ve farklı uygulama olduğu görülmektedir. Her eyalet kendi içinde zekâtı toplamakta ve dağıtmaktadır. Zengin eyaletten yoksul eyalete yönelik bir transfer yapılmamaktadır. Malezya zekât uygulamasında hem bireyler hem de firmalar için zekât ödemelerinin vergi indirimlerinde kullanılabileceği 2005 yılında karara bağlamıştır.³¹ Son yıllarda kişisel gelir ve

25 Furqani, *Endonezya’da İslam İktisadının Günümüzdeki Durumu*, 22-24.

26 Juwaini, “Endonezya’da Zekâtın Gelişimi ve Dünya Zekât Forumunun Çalışmaları”, 471.

27 Azman Ab Rahman & Syed Mohd Najib Bin Syed Omar, “Tawhid Epistemology In Increasing The Number of Zakat of Wealth Payers and Its Contribution Toward The Development of Malaysia Economy”, *Universiti Kebangsaan Malaysia* (Erişim 17 Mart 2019); Murat Aydın & Hakkı Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (2018), 145-173.

28 Alias, “Malezya’da Zekâtın Kurumsallaşması”, 449-450; Aydın & Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, 153.

29 Alias ise bunu dörtlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu konuda bk. Alias, “Malezya’da Zekâtın Kurumsallaşması”, 454-458.

30 Aydın & Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, 161.

31 Yalçın, “Malezya Kurumsal Zekât Uygulaması Üzerine”, 246-247; Hudayati - Tohirin, “Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach”.

şirket gelirleri üzerinden toplanan zekât gelirlerinde önemli artışlar olduğu görülmektedir. Bu artışta, toplumda zekât ödeme bilincinin oluşmasının dışında, ödenen zekâtların vergiden mahsup edilmesine yönelik düzenlemenin rolüne dikkat çekilmektedir.³² Ayrıca zekâtın özellikle toplanması ve hesaplanmasında geliştirilen teknolojik olanakların artışının, çağrı merkezi ve zekât hizmet gişelerinin kurulması gibi hizmetler, toplumda zekât ödeme bilincinin üzerinde önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir.³³ Zekât ödemeye yönelik kırtasiye ve bürokrasinin azalması zekâtın artışında önemli bir katkı sağlamıştır. Yerelde toplanan vergilerin yarısı toplandığı bölgede dağıtılırken, geri kalan yarısı ise zekât fonunda toplanmakta ve eğitim, sağlık, yoksulluk ve doğal afet gibi giderler için kullanılmaktadır.³⁴ 2006 ile 2015 döneminde Malezya’da toplanan zekât tutarındaki yıllık artış %10 ile 30 arasında değişmekle birlikte bu dönemdeki ortalama yıllık artışın %15 düzeyinde olduğu görülmektedir. 2015 yılında Malezya’da toplanan zekât miktarının yaklaşık olarak 658,6 milyon \$³⁵ olduğu görülmektedir.³⁶

Sudan’da zekât kurumunun gelişimine bakıldığında, ilk yasal düzenleme 1980 yılında Zekât Fonu’nun kurulması ile başlamıştır. İlk aşamada gönüllü katılım esas alınarak zekâtın toplumda kamu yararını sağlayacak kapasiteye kavuşmasını hedefleyecek bir canlanma beklenmiştir. 1984 yılında bir aşama daha kaydedilerek zekât ve verginin tek elden toplanması ile zekât ödemelerini zorunlu kılan yasal bir düzenleme yapılmıştır. İki yıl sonra yapılan bir başka yasal düzenleme ile vergi ile zekât birbirinden ayrılarak bağımsız bir zekât komisyonu kurulması yoluna gidilmiştir. En son yasal düzenleme 2001’de yapılmış ve yürürlükteki kurumsal yapı ile zekât divanı denilen yapının zekâtın toplanması ve dağıtımında en üst düzeyde yetkili olan kurumsal yapısı ile ülkedeki sosyo-ekonomik sorunların çözümüne katkı veren bir mahiyete kavuşmuştur. Bir tarım ekonomisi olan Sudan’da doğal olarak zekât gelirlerinin önemli kısmı tarımdan sağlanmakta, zekâtın büyük kısmı fakir ve miskinlere (%61,44) zekât kurumu tarafından dağıtılmaktadır.³⁷

Ülkelerdeki zekât potansiyelini tahmin etmeye yönelik son yıllarda çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Zekâta konu olan malların tespiti ve İslam’ın bu

32 Aydın & Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, 157.

33 Amran Hazali, “Malezya’da Zekât Çalışmaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 509-510.

34 Hamdi Döndüren, “Müzakereler”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 268.

35 Dünya bankası (Worldbank.org) verilerine göre Malezya’nın 2015 yılında GSYİH değeri yaklaşık olarak 297 milyar \$ olduğu görülmektedir. Toplanan zekât miktarı ile milli gelir içindeki payının halen çok sınırlı olduğu görülmektedir.

36 Alias, “Malezya’da Zekâtın Kurumsallaşması”, 454-458.

37 Abdurrahman Jamal Yesuf, *Sudan’da İslam İktisadı ve Finansının Güncel Durumu* (İslam İktisadı Araştırma Merkezi, 2017), 4, 47.

mallara uyguladığı nisap ve zekât oranlarının tespitinden daha ziyade genel bazı göstergeler dikkate alınarak bazı tahminlerin yapıldığı görülmektedir. İslam İşbirliği Teşkilatı üyesi 17 seçilmiş ülkenin tahmini özel altın rezervi, geniş para stoku, hisse senetlerinin toplam piyasa değeri, firmaların stok yatırımları dikkate alınarak ve zekât ödeyecek en zengin kesimin %20’lik dilimde olanlarını göz önüne bulundurarak, ülkelerin 2008 ile 2013 yılları için zekât potansiyelinin tahmin edildiği bir çalışma yapılmıştır. Ülkelerin zekât potansiyellerinin GSYİH’ya oranı itibariyle %2 ile %8 arasında değişen düzeylerde olduğu tahmin edilmektedir.³⁸ Türkiye’nin zekât potansiyelini tespit için yapılan bir çalışmada,³⁹ üç farklı yöntemle başvurulmuştur. Milli gelir, Credit Suisse’in hazırladığı “Küresel Servet Raporu” verileri, Forbes Dergisinin yıllık olarak sunduğu “En Zengin 100” listesindeki kişilerin serveti üzerinden zekât potansiyeli hesaplaması yapılmaktadır. İlk iki yöntemde hesaplanan zekât potansiyelinin GSYİH %3’e yakın bir nispet oluşturduğu, üçüncü yöntemin kapsamının dar olması nedeni ile daha düşük bir değer olduğu görülmektedir. Tabakoğlu ve Turan’ın kullandığı yöntemi takip ederek Gümüş vd (2019) tarafından yapılan araştırmada,⁴⁰ yukarıda ifade edilen üç yöntemle göre, Türkiye’nin zekât potansiyeli tahmin edilmiştir. Elde edilen bulgular, bir önceki araştırma ile benzer sonuçları ortaya koymaktadır. GSYİH üzerinden 2012 ile 2017 arasındaki zekât potansiyeli GSYİH’nın %2,67’si ile %2,94’ü arasında değişmektedir. Diğer iki yöntemde bir önceki araştırma ile benzer sonucu ifade etmektedir. Zekâtın kurumsal fonksiyonuna ve toplumda uygulama tecrübesine kavuştuğu, Malezya, Endonezya, Pakistan ve Sudan gibi ülkelerde, toplanan zekât tutarının GSYİH %1’in çok altında olduğu görülmektedir. Zekât kurumundan istenilen düzeyde istifade edilememişinde kurumsal kapasiteye kavuşamamış olması, zekâtın Müslümanlar tarafından istenen düzeyde ifa edilmemesi ya da zekât potansiyelini hesaplamaya yönelik yapılan araştırmaların ortaya koyduğu tahminlerde bir problem olup olmadığı üzerinde durulması gereken meselelerdendir. Bu alanda yapılacak araştırmalar ve zekât kurumunun uygulama tecrübesi, bu farkın nedenini yıllar içinde açığa çıkarması için bir zemin oluşturacaktır.

38 Salman Ahmed Shaikh - Qazi Masood Ahmad, “Yoksulluk Açığını Finanse Etmek İçin İİT Ülkelerinde Toplanan Zekât Potansiyelinin Tahmini”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 231-233.

39 Ahmet Tabakoğlu - Melih Turan, “Türkiye’de Zekât Potansiyelinin Yeniden Tespiti”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 899-939.

40 Niyazi Gümüş vd., “The Role of Zakat Potential Reducing Poverty in Turkey”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2 (2019), 90-110.

3. Zekâtın Kurumsallaşmasına Diyanet Personelinin Bakış Açısına Yönelik Anket Bulguları ve Değerlendirilmesi (Kocaeli Örneği)

Ülke örnekleri dikkate alındığında halkının büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşan ülkelerde özellikle son dönemlerde zekâtın kurumsal yapıya kavuşmasına yönelik çabalar dikkat çekicidir. Türkiye’de en müzmin sorunların başında gelen kamu açıkları ve gelir adaletsizliğinin azaltılmasında bilinen kamu gelirlerini artırmaya yönelik olarak, toplumsal kabulü oldukça yüksek olan zekâta başvurulması yararlı olacaktır. Bu nedenle Türkiye’de zekâtın kurumsallaşmasına, varlık nedeni dini hizmetleri sunmak olan Diyanet çalışanlarının bakış açısını tespit etmeye yönelik olarak bu araştırma yapılmıştır. Alan araştırması Kocaeli il genelinde görev yapan 339 personelin katılımıyla ortaya konulmuştur.

Diyanet çalışanlarının alan araştırması için seçilmesinde birçok faktörün etkisi bulunmaktadır. Diyanete bağlı bir kurum niteliğinde Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) yıllardır, Müslümanların zekât ve fitre başta olmak üzere çeşitli bağışlarını kabul etmekte ve yine bu yardımları ülke içinde veya dışında ihtiyaç sahiplerine dağıtmaktadır. TDV eski genel müdürü Mustafa Tutkun ile yapılan bir mülakatta, TDV şubeleri, il ve ilçe müftülükleri ve banka hesapları aracılığı ile kuruma gelen zekât ve fitrelerin hem ülke içinde hem de 135 farklı ülkede, 2 binin üzerinde partner kurumun iş birliğiyle ihtiyaç sahiplerine ulaştırıldığı ifade edilmektedir. 2016 yılında kuruma yapılan ödemelerin yaklaşık olarak 6,5 milyon TL düzeyine ulaştığı görülmektedir.⁴¹ İfade edilen kurumdaki bu tecrübe dikkate alındığında, Diyanet çalışanlarının zekâtın kurumsallaşması hakkındaki bakış açılarının analizi önem arz etmektedir.

3.1. Araştırmanın Ana Kütlesi ve Örnek Kütlesi

Diyanet Personeline yönelik uygulanacak anket çalışmasının ana kütlesi, ülke genelinde Müftü, Vaiz, İmam-Hatip, Müezzin, Kur’an Kursu Öğretici ve diğer pozisyonlarda görev yapan 106.973 (2018 yılı verilerine göre) kişiden oluşmaktadır. Ancak kaynakların kısıtlı olması sebebiyle, ana kütlenin tamamına ulaşmak mümkün olmadığı için, ana kütleyi temsil edecek, Kocaeli’nde görev yapan Diyanet Personeli arasından olasılık hesabına dayanmayan örnekleme tekniklerinden olan “kolayda örnekleme” yöntemi ile örnek kitle oluşturulmuştur. Bu yöntem, ana kütleye ulaşmanın zor ve maliyetin yüksek olduğu durumlarda, deneklerin araştırmacı tarafından seçildiği bir yöntemdir.

Kocaeli’nde 2018 yılında görev yapan Diyanet personeli sayısı 2.170’tir. Bunlardan 131’i bayan ve 208’i erkek olmak üzere 339 Diyanet personeli ile alan araştırması yapılmıştır.

41 Mustafa Tutkun, “Türkiye Diyanet Vakfı Genel Müdürü Mustafa Tutkun’la Söyleşi”, (Görüşmecisi: Fulya İbanoğlu - Hilal Fersatoğlu, Görüşme Transkripsiyonu) *Din ve Hayat* 29 (2016), 74-77.

3.2. Demografik Göstergeler

Çalışmanın bu kısmında araştırmaya katılanların cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim durumu, mesleği, aylık gelir durumu, servet bilgisi, mesleki deneyimi hakkında bilgi verilecektir.

Tablo 2: Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri

		Frekans	Yüzde(%)			Frekans	Yüzde(%)	
Cinsiyet	Erkek	208	61,4	Öğrenim	Lise	30	8,8	
	Kadın	131	38,6		Ön Lisans	143	42,2	
Yaş	20-30	37	10,9		Lisans	148	43,7	
	31-40	168	49,6		Lisansüstü	18	5,3	
	41-50	97	28,6		Meslek	Müftü	4	1,2
	51-60	34	10			Vaiz	13	3,8
61 ve üstü	3	0,9	Müdür	3		0,9		
Medeni Durum	Evli	292	86,1	İmam-Hatip		132	39	
	Bekar	47	13,9	Müezzin-Kayyum		43	12,7	
Mesleki Deneyim	0-5	48	14,2	Kur’an Kursu Öğr.		130	38,3	
	5-10	120	35,4	Diğer	14	4,1		
	10-15	85	25					
	15 ve üstü	86	25,4					

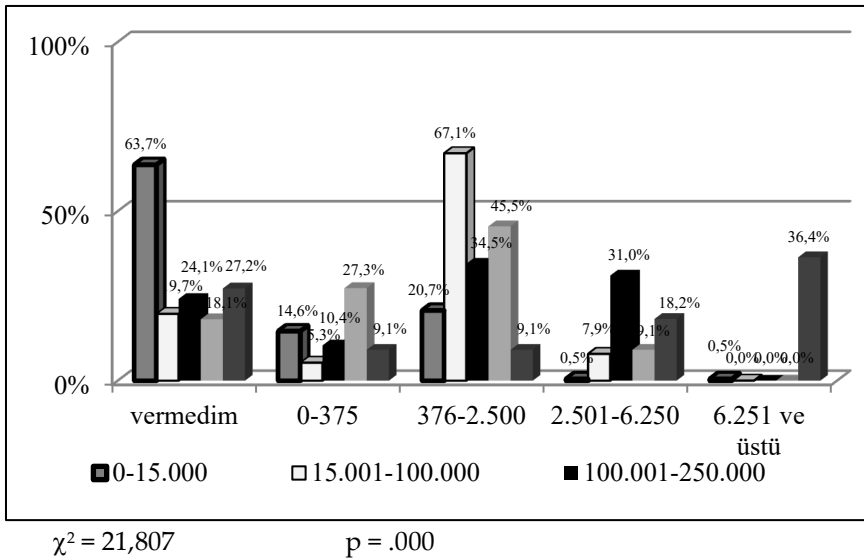
Araştırmaya katılanların kurumun yapısına uygun olarak büyük bir kısmı erkeklerden oluşmaktadır. Katılımcıların yaş yapısına bakıldığında ise yarısının 31-40 yaş aralığında olduğu, üçte ikisinin ise görece gençlerden oluştuğu izlenimini vermektedir. Katılımcıların %86,1’i evli, %13,9’u bekârdır. Bu araş-

tırma çalışanlar arasında yapıldığı için, evli olanların oranı yüksek seviyededir. Yine katılımcıların eğitim oranlarının yüksek olduğu, önemli bir kısmının üniversite eğitimi aldığı görülmektedir.

Araştırmaya katılan Diyanet Personelinin; mesleki deneyimine bakılarak üçte ikilik kısmının 15 yıldan daha az bir çalışma deneyimine sahip olmasından yola çıkarak, görece genç bir kadroya sahip olduğu söylenebilir. Bunda özellikle yüksek eğitim almış kadronun nispetinin artışının önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Geçmişte Diyanet Personelinin çok önemli bir kısmı sadece İmam Hatip Lisesi mezunlarından oluşurken, son yıllarda çalışanların büyük bir bölümünü ilahiyat fakültesi ya da ön lisans mezunları oluşturmaktadır. Eğitim düzeyindeki bu artışın birçok açıdan kurumun hizmet kalitesini artırdığı söylenebilir.

Alan araştırmasının 2018 yılı içerisinde yapıldığı ve Diyanet çalışanlarının önemli kısmının İmam-hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticisi olduğu dikkate alındığında, aylık geliri 3.501-5.500 TL olanların yüksek bir nispeti oluşturması beklenen bir durumdur. Benzer şekilde katılımcıların büyük bir kısmının Türkiye'de kamu çalışanlarının ortalama ücret geliri elde eden kamu personeli aylık gelirine sahip olmaları nedeni ile zekât mükellefi olma nispetlerinin oldukça düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcıların yarısına yakın kısmı bu sene zekât vermediğini ifade etmektedir. Burada ev ve binek dışındaki arazi vb. varlıkların zekât yükümlülüğüne neden olmasının etkisi de göz önünde bulundurulduğunda, görece ücretli çalışanların önemli bir kısmının zekât mükellefi olmaya imkân vermeyecek düzeyde bir servete sahip olduğu söylenebilir.

Şekil 2: Ev ve Binek Dışında Servet Bilgisi ile Verilen Zekât Miktarı Arasındaki Çapraz İlişki



Ev ve binek dışında servet miktarı ile verilen zekât miktarı arasında beklendiği üzere doğrusal bir ilişki görülmektedir. Servet miktarı arttıkça verilen zekât miktarı artmasına karşın, artan servet düzeylerine sahip olanlardan önemli bir kısmının zekât ödemediği anlaşılmaktadır. Zekât ödememe nedeninin bir kısmı zekât mükellefi olmayı gerektirmeyecek bir mala sahip olmada aranabilir. Zekât mükellefi olmaması gereken düşük servet düzeyine sahip olanlar arasında zekât ödemesinde bulunanlar olduğu da görülmektedir. Burada ortaya çıkan sonuç, Kocaeli’nde cami cemaatinin zekâta bakış açısını ortaya koyan bir çalışmayla da benzerlik göstermektedir. Dini hassasiyetlere sahip, 346 kişiyle yapılan ankette, insanların zekâtı servetleriyle doğru orantılı olarak vermedikleri hatta bir kısmının hiç vermediği görülmüştür.⁴² Bunda zekâtın ülkemizde bireysel olarak ifa edilen bir ibadet olmasının yanı sıra, insanların mala olan düşkünlüklerinin de etki etmiş olabileceği düşünülebilir. Neo-klasik perspektiften ifade etmek gerekirse; insanın sürekli olarak kendi çıkarını önceleyecek bir tutuma sahip olmasının, mal varlığını azaltmak istememesinin zekât ödemelerine olumsuz yansıtacağı düşünülebilir. Ayrıca insanların zekâta bakış açısının da burada etkili olabileceği söylenebilir. Diğer ibadetlere verilen önem ve ihtimam zekâta da gösterilirse, ifasında sosyal adaletsizliğin azalmasına faydası olacaktır. Bu da ancak Diyanet personelinin zekât hakkındaki farkındalığını artırmakla olacaktır. Zira Diyanet personeli ibadetler konusunda ne kadar hassas davranırsa, halkın hassasiyeti de o oranda artacaktır.

Tablo 4: Zekât Uygulamaları Hakkında Katılımcıların Bilgi ve Bakış Açıları

		Frekans	Yüzde (%)			Frekans	Yüzde (%)
Hz. Peygamber ve Raşit halifeler dönemindeki zekât uygulamaları hakkında ne kadar bilgi sahibisiniz?	Oldukça bilgi sahibiyim	83	24,5	Günümüz finansal ürünlerinin (hisse senedi, mevduat hesapları, sukuk, leasing) hakkında ne kadar bilgi sahibisiniz?	Oldukça bilgiliyim	25	7,4
	Biraz bilgi sahibiyim	232	68,4		Biraz bilgi sahibiyim	168	49,6
	Kararsızım	8	2,4		Kararsızım	13	3,8
	Hiç bilgim yok	16	4,7		Hiç bilgim yok	133	39,2
Günümüzde İslam ülkeleri ve diğer ülkelerdeki zekât uygulamaları hakkında ne kadar bilgi sahibisiniz?	Oldukça bilgi sahibiyim	16	4,7				
	Biraz bilgi sahibiyim	147	43,4				
	Kararsızım	25	7,4				
	Hiç bilgim yok	151	44,5				

42 Bilen & Terzi, “Türkiye’de Yoksulluk Sorunu ile Mücadelede Zekât Kurumunun Rolü ve Gerekliliği Hakkında Cami Cemaati Üzerine Bir Araştırma”, 154.

Türkiye’de zekâtın kurumsal bir yapıya kavuşmaması nedeni ile din hizmetlerini yerine getiren çalışanların hem tarihi hem de günümüz zekât uygulamaları hakkındaki bilgi düzeylerinin düşük olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler dönemindeki zekât uygulamaları hakkında biraz bilgi sahibi olduğunu ifade edenler çoğunlukta olmasına karşın, günümüzde İslam ülkelerindeki zekât uygulamaları hakkındaki bilgi düzeyinin görece daha da düşük olduğu verilerden anlaşılmaktadır. Türkiye’de zekâtın kurumsallaşamamış olması, bu ibadetin gereğince ifa edilmemesinde en önemli etkidir. Zekâtın kurumsallaşması halinde bu ibadetin gereğince ifa edileceği düşünülmektedir.

Hz. Peygamber döneminde olmayıp, zamanımızda ortaya çıkan ve özellikle finansal alanla ilgili zekâta konu olan çeşitli varlıklar bulunmaktadır. Günümüzde firmalar ve finansla ilgili olan hisse senedi, mevduat hesapları gibi kavramlar ve bu işlemlerle zekât arasındaki ilişkiye ait bilgi düzeyini anlamaya yönelik olarak soru hakkında da Diyanet personelinin düşük düzeyde bilgi sahibi olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Zekâtın Kurumsallaşmasına Bakış Açısı

		Fre- kans	Yüzde (%)			Fre- kans	Yüzde (%)
Zekâta kurum- sal bir nitelik kazandırlarak devlet eliyle toplanmasını ister misiniz?	Evet, isterim	201	59,3	Zekât devlet eliyle toplan- saydı hangi devlet kurumu- nun top- lamasını isterdi- niz?	Diyamet İşleri Başkanlığı	267	78,8
	Hayır, istemem	89	26,3		Maliye Bakanlığı	28	8,3
	Kararsızım	34	10		Yerel Mülki İdareler, Kaymakam- lık vs.	7	2,1
	Fikrim yok	15	4,4		Belediyeler	3	0,9
Zekâtınızı ne- reye verirsiniz?	Bireylere (akraba, komşu, öğrenciler, vs.)	312	92		Devlet de- netiminde STK’lar	13	3,8
	Vakıflar/ STK’lar	20	5,9		Diğer	21	6,2
	Dini grup ve cemaatler	0	0				
	Kampan- yalar	4	1,2				
	Diğer	3	0,9				

İslam tarihinin sınırlı bir aşamasını oluşturan Hz. Peygamber ve Raşit halifeler döneminden⁴³ uzaklaştıkça, İslam devletlerinin zekât toplamada kamusal çerçeveden uzaklaştığı ve zekât toplama görevini ihmal ettiği görülmektedir. Böyle bir tecrübeden sonra son yıllarda birçok ülkede zekâtın kurumsal yapıya kavuştuğu görülmektedir. Bu ülkelerin arasına Türkiye’nin de girmesinin ne kadar mümkün olabileceği sorusuna, dini hizmetleri sunmak ile görevli olan Diyanet çalışanların neredeyse %60’a yakın bir kısmının olumlu yaklaştıkları görülmektedir. Hz. Peygamber döneminde bu ibadet, kurumsal yapıya kavuşmuş ve devlet eliyle, devletin zekât memuru tarafından toplanmış, Kur’an’da belirtilen sınıflara harcanmıştır. Zekâtın insanın takdirine bırakılmadığı bilinmektedir.

Günümüz İslam ülkeleri uygulamaları dikkate alındığında, pek çok İslam ülkesinde zekâta kurumsal bir nitelik kazandırıldığı görülmektedir. Zekâtın devlet eliyle toplandığı ülkelerdeki toplanan zekât miktarı, gönüllü olarak toplandığı ülkelerdeki zekât tutarı arasında dikkate değer farkın olduğu, zekâtın kurumsallaşmasının ve vergiden mahsup edilecek bir yapıya kavuşması durumunda potansiyelinin çok önemli bir kısmına ulaşılacağını gösteren çalışmalar bulunmaktadır. İnsanların kendi nefesine ve tercihlerine bırakıldığında, dini veya neo-klasik argümanlarla açıklanacak çeşitli nedenlerle daha düşük düzeyde zekât verdiği bilinmektedir. Karadaği, zekât kurumunun gerekliliğine iki delil getirmektedir. Birincisi, ilk uygulamasının kamu niteliğinde bir kurum tarafından yapılması, diğeri ise zekât memurlarının ayette zekât ödenecek sekiz sınıf arasında sayılmış olmasıdır.⁴⁴ Kamu tarafından sunulan sosyal yardım transferlerinin, özellikle asimetrik bilgi sorunundan dolayı yeterince etkin olmaması, zekâtın lokal düzeyde toplanıp, lokal düzeyde dağıtılması ile çözülebilecek bir problemdir. Fakihler de genel anlamda zekâtın toplanıldığı yerde dağıtılmasını istemiş, zorunlu haller dışında başka yerlerde dağıtılmasına çok sıcak bakmamıştır.⁴⁵ Günümüz İslam alimlerinden el-Kardavi ve çok sayıda ilim insanı, zekâtın öncelikle toplandığı bölgede dağıtılması ve çok önemli bir neden bulunmuyorsa zekâtın toplandığı bölgenin dışına taşınmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁶

43 Raşit halifeler döneminde zekât uygulamaları hakkında bk: Mehmet Boynukalın, “Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Raşidin Dönemi)”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 91-113.

44 Ali Muhyiddin Karadaği, “Kapsamlı Kalkınmada Etkin Rolü Olacak Zekât Kurumu Oluşturma Önerisi- Uygulama Temelli Bir Çalışma”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 960.

45 Mehmet Erkal, *Zekât Bilgi ve Uygulama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 197

46 Yusuf el-Kardavi, *Devrüz-zekâti fi ilaci’l- müşkülâti’l- iktisadiyyeti*, *Ekonomik Sorunların Çözümünde Zekâtın Rolü*, çev. Yunus Araz (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 51.

Zekât devlet eliyle toplansaydı, hangi kurumun toplamasını isterdiniz sorusunun cevabında; katılımcıların çok büyük bir kısmı (%78,8) Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından toplanmasının uygun olacağını ifade etmektedirler.⁴⁷ Kamu kaynaklarının etkin kullanılmaması ve rant kollama faaliyeti konusunda geniş bir literatür olduğu bilinmektedir. Bu nedenlerden dolayı bu kurumun mümkün olduğunca kamu bürokrasisinin içinde hiyerarşik bir yapıdan ziyade özerk bir niteliğe kavuşması; özerkliğin yanında Endonezya ve Malezya örneklerinde olduğu gibi özel kurumların da bu hizmeti sağlayacak esnekliğe ve şeffaflığa ilişkin süreçleri esas alacak nitelikte olması kurumun kapasitesi ve sürekliliği için hayati olacaktır. Zekât kurumunun, SYDM ile yine bu kapsamda Türkiye'nin bütünleşik sosyal yardım sisteminin⁴⁸ bir parçası olarak, toplumda sosyal riski azaltmaya katkı sunan bir kurum haline kavuşması sağlanabilir. Böylece toplumun en önemli sorunlarından olan yoksulluk ve gelir eşitsizliğinin ortadan kaldırılması ve beşerî sermaye göstergelerinin geliştirilmesine katkı sunan kurumsal bir kapasiteye kavuşması sağlanabilir.

Alan araştırmasında ortaya konulmaya çalışılan hususlardan biri ise zekât mükellefi olan kurum çalışanların zekâtlarını nerelere verdiğiidir. “Zekâtınızı nereye verirsiniz?” sorusuna katılımcıların tamamına yakınının (%92) kurumlar aracılığı ile değil, tam tersine zekât ödemelerini bireysel olarak ifa ettikleri görülmektedir. Bu tercihteki en önemli sebep; zekâtın ihtiyaç sahiplerine temlik edilmesi gerektiğidir. Fakihlerin çoğuna göre hayır kurumlarına yapılan yardımlar bağış olarak yapılmalı ancak zekât sadece fakire verilmelidir.⁴⁹ Aksi takdirde temlik gerçekleşmeyeceği gibi hayır kurumlarının zekâtı diğer hayır işlerinde kullanma ihtimali de doğacaktır. Ayrıca İslam'ın, Bakara sûresi 215. ayette geçen “yardıma yakınından başla” tavsiyesiyle uyum arz edecek bir yaklaşıma uygun olarak hareket edildiği de görülmektedir. Bunda hem İslam'ın tavsiyesinin hem de toplumumuzda vakıf ya da STK'ların yeterince şeffaf olmayarak, zaman zaman olumsuz uygulamalara adlarının karışmış olmasının etkisinin olduğu söylenebilir. TÜSEV tarafından 2004 ve 2015 yılında yapılan araştırmanın sonuçlarına göre, insanlar STK ya da kurumlar aracılığıyla yardım yapmayı tercih etmemektedir. Avrupa ülkeleri ve Amerika'daki yardım yapma eğilimleriyle kıyaslandığında, ülkemizde de yardım ve bağış yapıldığı, ancak bu yardımlar yapılırken vakıf, STK ya da kurumların

47 2019 yılında Kocaeli'nde cami cemaatine yapılan bir anketten çıkan sonuca göre, araştırmaya katılanların %52,6'sı bir kurumsallaşma olacaksa, bu kurumsallaşmanın Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yapılmasını istemektedir. Bu konuda bk. Bilen - Terzi, “Türkiye’de Yoksulluk Sorunu ile Mücadelede Zekât Kurumunun Rolü ve Gerekliliği Hakkında Cami Cemaati Üzerine Bir Araştırma”, 158.

48 Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (AB), “Türkiye'nin Bütünleşik Sosyal Yardım Sistemi” (Erişim 28 Temmuz 2019).

49 Erkal, *Zekât Bilgi ve Uygulama*, 69.

tercih edilmediği görülmektedir⁵⁰. Araştırmaya göre, yapılan yardımların %88’ini doğrudan bağışlar oluştururken, %10’unu kurumlar aracılığı ile yapılan yardımlar oluşturmaktadır. İnsanların STK, kurum, dernek ya da vakıflar yoluyla yardım yapmamaalarının en önemli sebepleri, yapılan yardımların miktarının az oluşu, düzenli yardım olmaması ve kurumlara olan güvensizliktir.⁵¹ Diyanet personelinin bu soruda, Dini gruplar/Cemaatler seçeneğini hiç işaretlememiş olmaları oldukça dikkat çekicidir. Bu tercihte 15 Temmuz sürecine neden olan dini cemaat görünümü FETÖ yapılanmasının etkisinin olduğunda şüphe yoktur. Ancak bu etkinin ne düzeyde olduğu ve başka dini toplulukların da bunda etkisinin olup olmadığı ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Tablo 6: Sosyal Adalet, Vergi ve Zekât Arasındaki İlişkiye Bakış

		Fre- kans	Yüzde (%)			Fre- kans	Yüzde (%)	
Size göre zekât ver- renler- den vergi indirimi yapıl- saydı ve- rilen zekât miktarı artar mıydı?	Evet, zekât miktarı artardı	211	62,3	Daha ada- letli bir ge- lir dağılımı için zekâtın ne kadar et- kisi olabile- ceğini dü- şünüyorsunuz?	Çok etkisi olabilir	218	64,3	
	Hayır, artmazdı	77	22,7		Etkisi olabilir	106	31,2	
	Kararsızım	21	6,2		Fikrim yok	6	1,8	
	Fikrim yok	30	8,8		Etkisi olmaz	9	2,7	
						Hiçbir etkisi olmaz	0	0
	TOPLAM		339		100	TOPLAM	339	100

Vergi ve zekât ödemeleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyan sorular analiz edildiğinde; katılımcıların %57,5’i ülkemizde vergi oranlarının yüksek olmasının zekât ödemelerini olumsuz yönde etkilediğini ifade etmektedir. Diğer yandan zekâtın vergiden mahsup edilmesinin zekât gelirlerini artıracığını düşünen katılımcıların oranı %62,3’ tür. Türkiye’de vergilerin %63’lük kısmı

50 Türkiye’nin önemli bir yardım kurumu olan İHH’nın, yukarıda ifade edilen hususların dışında önemli miktarda bağış ve zekât geliri ile ulusal ve uluslararası düzeyde dikkate değer bir yardım kurumu haline geldiği görülmektedir. Eğitim, beslenme, barınma, sağlık ve benzeri çeşitli yardım türleri ile dünyada bilenen bir kurum haline geldiği söylenebilir. Bütün bu yardım ve hizmetlerin finansmanında zekât gelirlerinin toplam gelirin yaklaşık olarak %10’u düzeyinde olduğunu, diğer gelirlerinin büyük ölçüde nakdi ve aynı yardımlardan oluştuğu görülmektedir. Bu konuda bk. Yusuf Bilgin, “Türkiye’de Zekât Çalışmaları: İHH Örneği”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 496.

51 Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV), “Türkiye’de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik” (Erişim 16 Eylül 2018).

dolaylı vergiler şeklinde toplanmaktadır.⁵² Vergi adaleti gereği, müterakki olması gereken verginin daha ziyade gelir düzeyine bakılmaksızın herkesten dolaylı şekilde alınması, düşük gelirli kesimler üzerinde daha yüksek vergi yükünün oluşmasına neden olmaktadır. Bu gelişme özellikle düşük ve orta gelir düzeyindekilerin, bu tür vergi benzeri ödemelerde daha az istekli olmalarını etkileyen faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıların yarısından fazlası bunu önemli bir sorun olarak gördüğünü söylemektedir.

Zekâtın vergiden mahsup edilmesi halinde, zekât gelirlerinin artacağını düşünenler, katılımcıların üçte ikisini oluşturmaktadır. Ülkemizde zekât verenlerden vergi indirimini yapılmasının, zekâtını veren insanların çifte vergilendirilmesinin önüne geçebileceği, bunun da insanların zekât konusunda daha hassas davranmalarını sağlayacağı düşünülebilir. Bunun ancak bir zekât kurumu teşekkülü ile etkin çalışacağı, zekât kurumuna yapılan ödeme kaydının, vergi kurumlarında indirim için kullanılabilmesi ifade edilmektedir.⁵³ Ödenen zekât tutarının vergiden mahsup edilmesi pek çok İslam ülkesinde uygulanan bir yöntemdir. Ürdün, Sudan, Malezya ve Bangladeş'te verilen zekât tutarı kadar vergi indirimine gidilmektedir. Suudi Arabistan'da ise Müslümanlar sadece zekât ödemesinde bulunurken ayrıca bir vergi ödemesinde bulunmazlar. Ülkemizde de zekât verenden, verdiği zekât miktarınca vergi indiriminin yapılması, zekât ödemelerinde bir artış sağlayabilecektir.

Toplumda gelirin daha adil dağılmasında zekâtın rolü hakkındaki soruya; katılımcıların tamamına yakını olumlu etkisinin olabileceğini düşünmektedir. İslam'ın toplumda en önemli amaçlarından biri olan sosyal adaletin sağlanması sürecine, zekât ile önemli ölçüde katkı sağlanmış olacaktır. Zekâta var olan potansiyelin ülkemizde doğru kullanılması, adaletsiz gelir dağılımı için rahatlama sağlayacaktır. Sosyal devletlerin temel görevlerinden biri, gelirin ve servetin adil dağılımını sağlamaktır. Zekâtın ifa edeceği en önemli rollerden biri, gelirin yeniden dağıtımını temin etmektir.⁵⁴ İslam ülkelerinin mevcut uygulamalarına bakıldığında, zekâtın iktisadi problemlerin çözümünde aktif bir rol aldığı görülmektedir. Yoksulluğu tamamen ortadan kaldırması mümkün olmasa da ihtiyaç sahiplerinin yaşam standartlarını yükselttiği, çeşitli çalışmalarla ortaya konmuştur. Diyanet personelinin zekâtın bu potansiyelinin farkında oldukları görülmektedir.

3.3. Zekâtın DİB Bünyesinde Kurumsallaşması

İslam dininin beş temel farzından biri olan zekât, mali bir ibadettir. Kur'an-ı Kerim'deki emirden ve Peygamber efendimizin uygulamasından anlaşıldığı

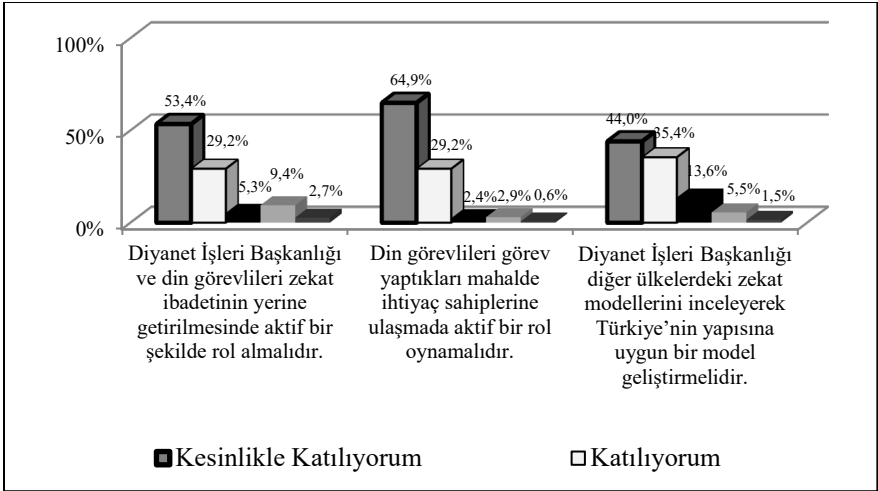
52 Uluslararası Şeffaflık Derneği, "Türkiye'de Dolaylı ve Dolaysız Vergiler" (Erişim 28 Temmuz 2019).

53 Ahmet Özdemir, "Zekât ve Vergi Mükellefiyetinde Fırsat Eşitliği ve Adaletin Sağlanması", *AKEV Akademi Dergisi* 1/1 (2013), 1-10.

54 Mustafa Aykaç vd., "Gelir ve Servet Dağılımında Zekâtın Rolü", *İsefe* (Erişim 07 Mart 2019).

kadarı ile kurumsal bir yapıya sahip olması bir gerekliliktir. Ülkemizde bu ibadeti ifa eden dindarlar bireysel olarak ifa etmektedirler. Zekâtın ülkemizde kurumsal bir yapıya kavuşmamış olmasının zekâtın ifasında çeşitli sıkıntılarının ortaya çıkmasına neden olduğu zaman zaman kamuoyunun gündemine konu olmaktadır. Bir zekât kurumunun oluşturulmamasında hem kamu hem de sivil toplum için çeşitli sebepler bulunmaktadır. Özel kesim olarak ifade edilebilecek cemaatlerin; zekâtın kurumsal bir yapıya kavuşması halinde dini eğitim ve hizmetlerinin finansmanları için önemli bir kaynağı olan zekât gelirlerini kaybetme kayguları, diğer yandan politik aktörlerinse böyle bir kurumsallaşmaya yönelmesi halinde geniş bir oy tabanına tekabül eden cemaatlerin bu gelişmeye gösterecekleri olumsuz tepki sonucu oy kaybetme endişesi, zekâtın kurumsallaşması konusundaki gelişmelerin yavaş seyretmesinde rolü olabileceği değerlendirilmektedir. Nitekim, zekâtın kurumsallaşmasının mevcut cemaatlerin önemli bir kaynağının, devletin kontrolüne geçmesinin doğuracağı riski eski DİB başkanı olan Bardakoğlu “ateşle oynamak” olarak ifade etmektedir.⁵⁵ Bütün bunlara rağmen hem tarihsel tecrübe hem de dünyadaki gelişmelerin doğal seyrinin bir gerekliliği olarak zekâtın toplumda hakkı ile ifa edilebilmesi ve kendinden beklenen amaca hizmet edebilmesi için kurumsallaşma yoluna gidilmesi bir gerekliliktir.

Şekil 3: Diyanet İşleri Başkanlığının Zekât Hakkında Üstlenmesi Gereken Göreve Bakış



55 Ali Bardakoğlu, “Günümüzde İdeal Bir Zekât Teşkilatı Nasıl Olmalı”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 941.

Araştırmada, katılımcıların büyük bir kısmının, Diyanet personelinin zekâtın kurumsal süreçlerine katkı sağlamaya olumlu yaklaşımları görülmektedir. Özellikle Din hizmetleri sınıfında görev yapan İmam Hatip, Müezzin Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin, görev yaptıkları mahalde ihtiyaç sahiplerine ulaşmada aktif bir rol alabilecekleri görülmektedir. DİB ise günümüz İslam ülkelerinin kurumsallaşma modellerini inceleyerek, ülkemizin şartlarını ve yapısını hem kamunun politik kaygılarını hem de dini cemaatlerin hassasiyetlerini dikkate alarak Malezya ve Endonezya tecrübesini de göz önünde bulunduracak şekilde hem özerk hem de özel kesimin faaliyetine imkân veren bir model önerebilir. Kamunun oluşturacağı zekât kurumunun özerk niteliğiyle bir üst kurum rolü ifa ederken, özel zekât kurumlarının zekât hizmetlerine katılmasına yönelik bir esneklik ile etkin kurumsal bir yapı kurulabilir. Kamu kurumu zekât gelirlerinin nasıl tahsis edileceğini ve özel kurumların denetlenmesi süreçlerini takip eden kurumsal bir yapıya sahip olabilir. Böylece zekâtın kurumsallaşması temin edilmiş olacak, özel zekât kurumları ile zekât toplama ve dağıtım hizmetlerinin daha etkin olması sağlanacak hem de denetlenmesi sureti ile bu hizmet alanının daha şeffaf yapıya kavuşturulması mümkün olacaktır. Hiç şüphesiz kurumun nasıl olması gerektiği bütün sosyal tarafların bir araya gelecekleri çalıştaylarda ele alınarak, farklı kesimlerin görüşü alındıktan sonra böyle bir kurumsal yapıya son halinin verilmesi daha sağlıklı bir sürece imkân tanyacaktır. Bu sayede zekâtın bireysel olarak ifasında ortaya çıkan aksaklıklar azaltılmış, Türkiye yeni bir sosyal refah kurumuna ve yoksulluk, gelir dağılımı ve sosyal yardımlar için önemli bir finansman kaynağına kavuşmuş olacaktır. Nitekim içinde geçtiğimiz günlerde yaşanan virüs salgını nedeni ile çalışma hayatının durması ve insanların evde kalmaları nedeni ile ekonomik açıdan zor durumda kalacaklara yönelik yapılan bir yardım çağrısında, Cumhurbaşkanı "Milli Dayanışma Kampanyası" kapsamında zekâtlarını Ramazan ayında verecek vatandaşlarımızın bu kampanyaya katılmaya davet etti. Anlaşılabacağı üzere zekât, toplumda zor durumda kalan kesimler için önemli bir fon kaynağıdır ve daha etkin olarak faydalanılması için kurumsal bir mahiyete kavuşması bir gerekliliktir.

Sonuç ve Öneriler

Hz. Peygamber, Tevbe sûresi 103. ayette geçen "onların mallarından al" emri gereğince, bu ibadeti en güzel şekilde ifa etmeye çalışmış, yine Tevbe sûresi 60. ayette geçen sekiz sınıfa zekâtı taksim etmiş, zekât ahkâmını ortaya koymuş, zekâtı devlet başkanı olduğu toplum adına kurumsal hale kavuşturarak, devlet eliyle ifa edileceğini uygulamalarıyla göstermiştir. Bu ibadet, Hz. Peygamberin vefatından sonra da onun örnekliliği çerçevesinde uygulanmaya de-

vam edilmiştir. Ancak gerek İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi gerekse malların takibinin zorlaşması, zekâtın toplanmasında güçlükler meydana getirmiş, bunun sonucunda Hz. Osman zamanında mallar, zahiri ve batini olarak ikiye ayrılmıştır. Bu gelişmeler, zekâtle devletin arasındaki bağı zayıflatarak, zekâtın kurumsal niteliği kaybolmuştur. Zaman içerisinde “bir kamu kurumu” olan niteliği ortadan kalkarak, zekât batini mallarda vicdanlara emanet edilen, sosyal, psikolojik ve iktisadi yönü göz ardı edilen, ferdi bir ibadet halini almıştır.

Günümüze gelindiğinde İslam ülkeleri arasında Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına yeniden hayat verme çabaları olduğu görülmektedir. Özellikle Malezya, Sudan, Endonezya, Pakistan gibi pek çok İslam ülkesinde çeşitli zekât uygulamaları bulunmaktadır. Ülke uygulamalarında her ülkenin kendi sosyo-kültürel ve iktisadi yapısına göre farklı uygulamalar benimsediği görülmektedir. Güncel zekât verilerine ulaşılabilen ülkelerde, değişen ekonomik gelişmelere rağmen, toplanan zekâtın her sene bir öncekine göre arttığı görülmektedir. Ancak İslam ülkelerindeki yoksulluk ve gelir adaletsizliğine bakıldığında, hala iç açıcı bir manzara olmadığı görülmektedir. 1980 sonrası dönemde, gelişmiş ülkelerde refah devleti krizinin baş göstermesiyle, sosyal refah transferleri azaltılmıştır. Bu gelişmeden birçok ülke etkilenerek sosyal refah hizmetlerinin kapsamını daraltacak ve böylece kamu açıklarını azaltacak politikalar uygulamışlardır. Sosyal refah giderleri için toplumsal kabulü yüksek olan zekâtın, İslam ülkelerinde uygulama alanının sağlanması birçok açıdan sosyal refah hizmetlerinin finansmanına önemli katkı sağlayacaktır. Böyle bir düzenlemenin sosyal yardım kurumlarının açıklarının ikame veya telafi edici niteliği ile önemli katkıların sağlanmasına olumlu etkisi olacaktır. Gerek dünyada gerekse ülkemizde, zekâtın yoksulluğun azaltılmasında ve toplumda gelir adaletinin sağlanmasında daha fonksiyonel yapıya kavuşması için, etkin ve şeffaf kurumlara, kurumlar arası koordinasyona, ihtiyaç fazlası zekâtın ihtiyaç olunan yerlere transferine ve bu işte çalışacak ehil personel istihdamına ihtiyaç vardır.

Ülkemizde devletin müdahil olduğu bir zekât uygulaması bulunmamakla birlikte, bu görev daha çok dini cemaatler, vakıflar, dernekler ya da STK’lar eliyle yürütülmektedir. Ancak halkın bu kurumlara da çok fazla teveccüh etmediği, zekâtını kendisi vermeyi tercih ettiği ya da hiç vermediği, böylece zekât potansiyelinin oldukça altında kalan bir zekât uygulamasının gerçekleştiği yapılan çeşitli çalışmalarla ortaya konmuştur. Ülkemizdeki zekât potansiyelini ortaya koyan çalışmalara bakıldığında, yoksulluğu ortadan kaldırmaya yetecek bir potansiyelden bahsedildiği görülmektedir. Bu potansiyelin ihtiyaç sahiplerinin lehine değerlendirilmesi hem onların hakkının teslim edilmesi hem de sosyal yardım ve transfer harcamalarının devletin kasasına getirdiği yükün bir nebze de olsa azaltılmasında önemli bir fonksiyonu ola-

caktır. Buradan hareketle ülkemizde bu görevi üstlenebilecek kurumun Diyanet İşleri Başkanlığı olabileceği yapılan alan araştırmasında bulgu olarak ortaya çıkmıştır. Diyanet Personelinin zekât hakkında mesleki ehliyetinin geliştirilmesi halinde, katkı sağlamaya yönelik isteğinin var olduğu görülmektedir.

Türkiye’de günümüz İslam ülkelerindeki çeşitli kurumsallaşma modellerini analiz edildiğinde, ülkemizde oluşturulacak zekât kurumunun hem Malezya hem de Endonezya örneklerinde olduğu gibi kamusal yapıya sahip olan zekât kurumu dışında özel kesim olanak sunulan zekât kurumlarına izin verecek bir esneklik ve kapsayıcılığın sağlanacağı model uygulanabilir. Bu uygulama ile hem çeşitli cemaatlerin zekât gelirlerine bağlı olan faaliyetlerinin finansmanı için bu gelirlerden yararlanması hem de zekât gelirlerinin toplanmasına katılmasına olanak sağlanmış olacaktır. Kamu kurumu niteliğinde olacak zekât kurumu bu özel zekât kurumlarının bütün süreçlerini denetlemek sureti ile daha şeffaf bir sürecin sağlanmasına ve FETÖ benzeri çeşitli yapıların finansman kaynaklarını suiistimal etmelerinin önü alınmış olacaktır. Malezya örneğinde olduğu gibi, zekât hesaplama programları ve kolay zekât transfer uygulamaları ile zekât fonlarının arttırılması mümkün hale gelecektir. Ayrıca ödenen zekâtın vergiden mahsup edilmesine ilişkin süreçlerde kat edilecek her bir gelişmenin, zekâtın potansiyelini artıracığı, bu alanda vatandaşa hizmet edecek projeler geliştirilmesi gerektiği bu araştırma sonucunda elde edilen bulgulardandır.

Alan araştırmasında elde edilen bulgulardan bir diğeri, zekât ödemelerinin daha çok yakın akraba ve komşu gibi bireylere yapıldığıdır. Zekât mükelleflerinin zekâta müstahak olduğunu düşündüğü akraba, yakın komşu vs. belli kriterler göz önünde bulundurularak değerlendirmeye alınacak esneklikler ile asimetrik bilgi sorunundan kaynaklanan sosyal transfer politikalarının daha etkin bir şekilde amacına ulaşmasına olanak sağlanmış olacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmanın amacı, bir zekât kurumunun oluşturulmasında ilk muhtemel kesimi oluşturan Diyanet personelinin zekâtın kurumsallaşmasına bakışını analiz etmektir. Türkiye’nin sosyal gerçekleri, yaşanmış çeşitli tecrübeleri dikkate alındığında bu kurumun tam kamusal bir kurum niteliğinden ziyade özerk bir yapıda ve mümkünse yarı kamusal şekilde toplumun manevi önderleri, akademisyenleri ve Diyanet personelinin öncülüğünde toplanan kaynakların gerçek amacına uygun olacak şekilde tahsis edecek yapıda olmasıdır. Kamusal ve merkezi kurumun kontrolü ve denetimi altında özel zekât kurumlarının görev yapmasına imkân sağlanması kapsayıcılığı sağlamak açısından yararlı olabilir. Şeffaf süreçlerin bütün aşamalar için sağlanması hayati önemdedir. Ayrıca yereldeki bir örgütlenme; asimetrik bilgi sorunundan kaynaklanan sorunların azaltılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- AB, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. “Türkiye’nin Bütünleşik Sosyal Yardım Sistemi”. Erişim 28 Temmuz 2019. https://www.ailevecalisma.gov.tr/SYGM/PDF/Turkiyenin_Butunlesik_Sosyal_Yardim_Sistemi.pdf
- Ağır, Hüseyin vd.. “İslam Ülkelerinin Makroekonomik Göstergelerinin Değerlendirilmesi”. *İsefe*. Erişim 07 Mart 2019. https://www.isefe.org/dosyalar/arsiv/2017_1/April2017-Proceedings.pdf
- Alias, Haji Mohd Rais Haji. “Malezya’da Zekâtın Kurumsallaşması”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 447-461. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Armağan, Servet. “İslam Dininde Sosyal Güvenliğin Temel Müesseseleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 67-84.
- Aydın, Murat & Odabaş, Hakkı. “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”. *Dini Araştırmalar* 21/54 (2018), 145-173.
- Aykaç, Mustafa vd.. “Gelir ve Servet Dağılımında Zekâtın Rolü”. *İsefe*. Erişim 07 Mart 2019. https://www.isefe.org/dosyalar/arsiv/2017_1/April2017-Proceedings.pdf
- Babar, Muhammad Sajjad & Kahloon, Ali Haider. “Zekâtın Pakistan’da Kurumsallaşması”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 475-488. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. “Günümüzde İdeal Bir Zekât Teşkilatı Nasıl Olmalı”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 940-956. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bilen, Mahmut. “Küresel Servet Eşitsizliği: Piyasa veya Devlet Eksenli Çözümde İslam Ekonomisinin Konumu”. *Türkiye İslam İktisadı Dergisi* 3/1 (2016), 17-35.
- Bilen, Mahmut & Terzi, Günay. “Türkiye’de Yoksulluk Sorunu ile Mücadelede Zekât Kurumunun Rolü ve Gerekliliği Hakkında Cami Cemaati Üzerine Bir Araştırma”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 5/2 (2019), 133-167.
- Bilgin, Yusuf. “Türkiye’de Zekât Çalışmaları: İHH Örneği”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 489-506. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Boynukalın, Mehmet. “Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Raşidin Dönemi)”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 91-113. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Döndüren, Hamdi. “Müzakereler”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 263-268. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Erkal, Mehmet. “Zekât Bilgi ve Uygulama”. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Furqani, Hafas. *Endonezya’da İslam İktisadının Günümüzdeki Durumu*. İKAM, 2017. <https://ikam.org.tr/>
- Gazali, İmam. *Kitâbu Esrâri’z-zekât, Zekâtın Sırları*. Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Genç, Mehmet. “İktisadi Açından Osmanlı’da Zekât Uygulamaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 255-261. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Gümüş, Niyazi vd.. “The Role of Zakat Potential Reducing Poverty in Turkey”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2 (2019), 90-110.

- Hazali, Amran. "Malezya'da Zekât Çalışmaları". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 507-520. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hudayati, Ataina - Tohirin, Achmad. "Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach". *Universiti Kebangsaan Malaysia*. Erişim 17 Mart 2019. <http://www.ukm.my/hadhari/wp-content/uploads/2014/09/proceedings-seminar-waqf-tawhidi.pdf#page=63>.
- Hussein, Mohammed Younus. *Zekâtın Ekonomik Hayata ve Devlet Bütçesine Etkisi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Itani Fadi. "Can Charitable Donations From Muslims Compensate for an Uncertain Giving Environment". *Huffingtonpost*. Erişim 20 Şubat 2019. https://www.huffingtonpost.co.uk/fadi-itani/can-charitable-donations-_b_1686963.html
- Juwaini, Ahmad. "Endonezya'da Zekâtın Gelişimi ve Dünya Zekât Forumunun Çalışmaları". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 463-474. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karadağ, Ali Muhyiddin. "Kapsamlı Kalkınmada Etkin Rolü Olacak Zekât Kurumu Oluşturma Önerisi - Uygulama Temelli Bir Çalışma". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 957-1057. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kardavi, Yusuf. *Devrûz-zekâti fi ilaci'l-müşkülâti'l-ihtisadiyyeti, Ekonomik Sorunların Çözümünde Zekâtın Rolü*. Çev. Yunus Araz. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Zekât". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 323-343. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde Zekât". *Din ve Hayat* 29 (2016), 34-37.
- Nufusu.com. "Dünya Nüfusu". Erişim 28 Temmuz 2019. <https://www.nufusu.com/dunya-nufusu>
- Ortakaya, Ülkü İstiklal. *İslâm'da Sosyal Politika Uygulamaları: İslâm Ülkeleri ve Türkiye*. Ankara: Yıldırım Bayezit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özdemir, Ahmet. "Zekât ve Vergi Mükellefiyetinde Fırsat Eşitliği ve Adaletin Sağlanması". *AKEV Akademi Dergisi* 1/1 (2013), 1-10.
- Özdemir, Süleyman. *Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti*. İstanbul: İTO Yayınları, 2004.
- Powell, Russell. "Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence". *Seattle University*. Erişim 11 Şubat 2019. <https://digitalcommons.law.seattleu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1089&context=faculty>
- Rahman, Azman Ab & Omar, Syed Mohd Najib Bin Syed. "Tawhid Epistemology In Increasing The Number of Zakat of Wealth Payers And Its Contribution Toward The Development of Malaysia Economy". *Universiti Kebangsaan Malaysia*. Erişim 17 Mart 2019. <http://www.ukm.my/hadhari/wp-content/uploads/2014/09/proceedings-seminar-waqf-tawhidi.pdf#page=63>.
- SBB, Strateji ve Bütçe Başkanlığı. "Ekonomik ve Sosyal Göstergeler, 2019". Erişim 28 Temmuz 2019. <http://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2019/01/Tablo-5-46-47-SosyalG%C3%BCvenlikKurulu%C5%9Flar%C4%B1Gelir-GiderDengesi.xls>

- Shaikh, Salman Ahmed - Ahmad, Qazi Masood. “Yoksulluk Açığını Finanse Etmek İçin İT Ülkelerinde Toplanan Zekât Potansiyelinin Tahmini”. *İslam İktisadında Sosyal Adalet*. Ed. Lütfi Sunar. 225-251. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Shirazi, Nasim Shah & Yasin, Hafiz M. “Fiscal Structure and Social Welfare Program in The Former State Of Swat (Pakistan) A Case Studywith Implications for Muslim Countries”. *Universiti Kebangsaan Malaysia*. Erişim 17 Mart 2019. <http://www.ukm.my/hadhari/wp-content/uploads/2014/09/proceedings-seminar-waqf-tawhidi.pdf#page=63>.
- Shirazi, Nasim Shah. “Integrating Zakat and Waqf in to the Poverty Reduction Strategy of the IDB Member Countries”. *Islamic Economic Studies* 22/1 (2014), 79-108.
- Statistic Times. “Projected GDP Ranking (2019-2024)”. Erişim 28 Temmuz 2019. <http://statisticstimes.com/economy/projected-world-gdp-ranking.php>
- Tabakoğlu, Ahmet - Turan, Melih. “Türkiye’de Zekât Potansiyelinin Yeniden Tespiti”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. Necmeddin Kızılkaya. 899-939. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Tutkun, Mustafa. “Türkiye Diyanet Vakfı Genel Müdürü Mustafa Tutkun’la Söyleşi” (Fulya İbanoğlu-Hilal Fersatoğlu, Görüşme Transkripsiyonu). *Din ve Hayat* 29 (2016), 74-86.
- TÜSEV, Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı. “Türkiye’de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik Araştırması”. Erişim 16 Eylül 2018. https://www.tusev.org.tr/usrfiles/files/turkiyede_bireysel_bagiscilik_ve_hayirseverlik.pdf
- Uluslararası Şeffaflık Derneği. “Türkiye’de Dolaylı ve Dolaysız Vergiler”. Erişim 28 Temmuz 2019. <http://www.seffalik.org/wp-content/uploads/2017/02/Turkiyede-dolayli-ve-dolaysiz-vergi.pdf>
- UNDP, United Nations Development Programme. “Human Development Index”. Erişim 28 Temmuz 2019. <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi>
- World Bank. “Country Data 2017”. Erişim 08 Nisan 2019. <https://data.worldbank.org/country>
- Yalçın, İsmail. “Malezya Kurumsal Zekât Uygulaması Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 235-270.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam’da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.
- Yesuf, Abdurrahman Jamal. *Sudan’da İslam İktisadı ve Finansının Güncel Durumu*. İKAM, 2017. <https://ikam.org.tr/>
- Yiğit, Yaşar vd.. *Zekât İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

A Research on The Institutionalization of Zakāt in Turkey and Religious Staff's Perspective (A Case of Kocaeli)

(Extended Abstract)

Zakāt is a monetary service, a well-off Muslim performs this by giving some of their wealth to the right holders in order to gain Allah's approval and gratification. Considering the historical process of zakāt service regarding to the Holy Prophet's deeds, it was made a fardh during the Medinan period. Besides, during the period of the Holy Prophet and caliphs, zakāt had been collected by the state, through the state zakāt officials. However, the zakāt-state relationship has weakened over time and the service was gradually executed on an individual level. The Ottoman practices also show no institutionalization, with the citizens performing the zakāt service individually.

While zakāt is versatile practice, its most striking aspect is its contribution to ensure income justice within the society and to diminish poverty. Poverty and income injustice are the main problems affecting the society in our country and around the world. As a result, several institutions founded by non-governmental organizations as well as the state emerged in Islamic countries besides the modern social security and social welfare institutions in order to provide social justice in society. Despite the existence of these institutions, social justice and poverty problems keep their gravity in Islamic countries. It was observed that the social security institutions have significant fiscal deficits and fall insufficient in overcoming the mentioned issues. In addition to the said institutional developments, from the second half of the 20th century on, there have been some attempts to give a legal basis and an institutional structure to the concept of zakāt. In some part of the member countries of the Organization of Islamic Cooperation, zakāt has a legal basis and is being collected by legal enforcement while in some countries, zakāt has a legal basis but the zakāt obligation is performed by a voluntary basis. When their human capital and underground sources are evaluated, those member countries with very rich human capital and underground sources are seen to lag behind other countries considering these countries' wealth levels and per capita income. Human Development Reports also verifies this observation. On research work focused on certain member countries of the Organization of Islamic Cooperation, it has been stated that the zakāt potential is not being discovered fully, that the potential zakāt amount is much more than they actually collected amount. While it is not entirely possible to eradicate poverty and income injustice by founding zakāt institutions, it is stated by many scientific kinds of research that such institutions may bring about an improvement in the living standards of many. A study made on 19 Islamic countries including ours has revealed that in a number of countries except for certain African and

Asian countries, poverty may at least be diminished. Indeed, it is observed that in countries where zakât is institutionalized, the collected amount became significantly higher and the collected zakât amount does not fluctuate much with economic crises.

Examining the experiences of countries that have given an institutional identity to zakât, it is clear that every country has set up different institutional structures regarding their own socio-economic and cultural structure as well as religious references. While legal obligation is in the foreground in the practice of certain countries, others respected the principle of voluntarism. However, although there are 57 member countries to the Organization of Islamic Cooperation, it has been seen that only 20 have made an effort towards institutionalization. In this study, the institutionalization experiences of certain Islamic countries regarding zakât, specifically Malaysia and Indonesia have been researched. Moreover, the organizational methods of zakât institutions, the institutional relationship between public and private zakât institutions and their ways of working were analyzed.

Regarding the historical experience in our country, although no individual zakât institution is visible in the Ottoman State, certain scholars express that certain taxes paid to the state may be considered as zakât, implying that zakât was collected by the state; the opponents of this approach insist that the Ottoman State had no institutional collection of zakât and those taxes do not bear any zakât characteristics. The experience of the Republic of Turkey does not reveal a zakât institution either. The personal performance of the zakât service brings along certain problems. Problems arising in the calculation, distribution, lack of information, not seeing oneself obliged to the service, and the wrong relationship to wealth are basic issues arising in the execution of the zakât service. To eliminate these problems, the revival of the practices of the prophetic period, and the emergence of an institutional structure for zakât are important in many aspects.

In this study, the Turkish Directorate of Religious Affairs staff’s view who responsible for offering the citizens religious services was analyzed through a field survey. The Turkish Religious Foundation collects zakât, fitra, and various alms nationally and internationally and the collected alms are distributed to the needy through partner institutions on a national and international level through the Directorate’s staff. The Foundation has a well-established experience in charity work. Taking this as a point of departure, although the main body of the study should consist of Directorate staff working countrywide, through a “convenience sampling” which is a non-probabilistic sampling method made among the staff working in Kocaeli due to limited resources, a survey was conducted with the participation of 339 staff members. The first impressions of the study are that Directorate of Religious Affairs employees execute their zakât service individually to a very high percentage, that the

participants are mostly positive in forming a zakāt institution that they deem it appropriate to found the institutionalization of zakāt within the body of the Directorate and that zakāt should be tax-deductible. The foundation of a zakāt institution in our country as proposed by this article by taking into account the sociology of our country shall benefit both from including the existing capacity of the private organizations (sects and non-governmental organizations) and from forming it into a public structure. The necessity of a public zakāt institution collecting the zakāt as a supreme institution and supporting transparency and efficiency by taking an active role in the distribution and supervision is emphasized.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

**Edirnevî'nin *Tabağâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat
Literatüründeki Yeri**

The Place of Edirnevî's Tabağât al-Mufassirîn in Tafsir Tabağât Literature

Mehmet Çiçek

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı – Assoc.
Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

mehmet_cicek34@hotmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-8553-9448>

Burhan Yazıcı

Lisans 4. Sınıf, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Undergraduate 4th Grade, Kocaeli University, Faculty of Theology.

burhanyazici_95@hotmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-5511-2654>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/04/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/05/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Çiçek, Mehmet – Yazıcı, Burhan. "Edirnevî'nin *Tabağâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 115-142. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.713212>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Edirnevî'nin *Ṭabaqâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri

Öz

Kur'an üzerine yapılan faaliyetler neticesinde ortaya çıkan ilmi birikimi araştırma konusu edinen alan, tefsir ilminin alt dallarından biri olan tefsir tarihidir. Farklı telif türlerini barındıran tefsir tarihiyle ilgili eserleri muhteva ve yöntem açısından ikili tasnife tabi tutmak mümkündür. Muhteva bakımından tefsir tarihi çalışmaları, müstakil olan ve müstakil olmayan eserler şeklinde iki kısma ayrılabilir. Yöntem bakımından ise tabakât türü ve ekol merkezli eserler şeklinde ikili ya da ansiklopedik tefsir tarihi eserleri şeklinde bir başlık daha eklenerek üçlü bir tasnif oluşturulabilir. Bu makalede muhteva bakımından müstakil; yöntem bakımından ise tabakat türü tefsir tarihi eserlerinden Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî'nin (ö. 1095/1684'ten sonra) *Ṭabaqâtü'l-Müfessirîn* adlı eseri konu edilecektir. Önce tabakât ve tabakâtü'l-müfessirîn kavramlarına ve genel hatlarıyla Edirnevî öncesi tefsir tabakât literatürüne değinilecektir. Ardından müellif hakkında bilgi verilecek; devamında eserin nüshaları, kaynakları, metodu ve tefsir tabakat literatürüyle ilişkisi incelenecektir. Son olarak Edirnevî'nin sistemini sürdüren Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895), Bergamalı Cevdet Bey (ö. 1926) ve Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) eserleri ve Edirnevî'nin yöntemiyle ilişkileri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Tarihi, Tabakat, Tabakâtü'l-Müfessirîn, Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, Kronoloji.

The Place of Edirnevî's *Ṭabaqât al-Mufassirîn* in Tafsir Tabakat Literature

Abstract

The field, which has acquired the subject of scientific accumulation as a result of the activities on the Qur'an, is the history of tafsir, which is one of the sub-branches of tafsir. It is possible to divide the works related to the history of tafsir, which contains different types of writing, into two different categories in terms of content and method. In terms of content, history of tafsir studies can be divided into two parts as detached and non-detached works. In terms of method, they are binary based on tabaqat and echo centered works or a tripartite classification was created by adding one more title encyclopedic commentary in the form of historical works. In this article, Ahmed b. Muhammed al-Edirnevî (d. after 1095/1684) whose work was named *Ṭabaqât al-Mufassirîn* which in terms of content detached, and in terms of method tabakat kind of tafsir historical works have been subjected to examine. First of all, the concepts of tabaqat and tabaqât al-mufassirîn and in general the pre-Edirnevî tabaqat literature will be touched. Then information about the author will be given; in the following, copies of the work, sources, method and its relationship with tafsir tabaqat literature will be examined. Finally, information was given about the works of Giritli Sırrı Pasha (d. 1895), Bergamalı Cevdet Bey (d. 1926) and Omer Nasuhi Bilmen (d. 1971), who continued the system of Edirnevî, and their relations with Edirnevî's method.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Tafsir, History of Tafsir, Tabaqat, Tabaqat al-Mufassirîn, Ahmed b. Muhammed al-Edirnevî, Chronology.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, Müslümanlar tarafından yaşamlarını sürdürürken ihtiyaç duyacakları bütün unsurları kendisinde barındıran bir metin olarak görül-müştür.¹ Bu sebeple Müslümanlar tarih boyunca Kur'an'ı hayatlarının her

1 Mehmet Paçacı, "Tefsir Üzerine", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 91.

alanına müdahil kılma güdüsüyle ciddi bir anlama ve yorumlama faaliyeti içerisinde bulunmuşlardır. Söz konusu faaliyetler neticesinde ortaya çıkan ilmi birikimi araştırma konusu edinen alan, tefsir ilminin alt dallarından biri olan tefsir tarihidir. Tefsir tarihi yazımında farklı telif metotları mevcuttur. Nitekim tefsir tarihiyle ilgili eserleri muhteva ve yöntem açısından iki farklı tasnife tabi tutmak mümkündür. Muhteva bakımından söz konusu eserler, müstakil olanlar ve müstakil olmayanlar² şeklinde iki kısma ayrılabilir. Müstakil eserler adından da anlaşıldığı üzere tefsir tarihine hasredilen çalışmalarıdır. Müstakil olmayan eserler ise münhasıran tefsir tarihiyle ilgili olmamakla birlikte tefsir tarihine dair bilgileri de ihtiva eden eserlerdir. Yöntem bakımından ise tabakat³ ve ekol merkezli⁴ eserler şeklinde ikili⁵ ya da ansiklopedik tefsir tarihi eserleri⁶ şeklinde bir başlık daha ekleyerek

- 2 Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 53-93.
- 3 Tefsir tarihi yazıcılığının en köklü ve en kadim yazım türü olan *tabakat tarzı* tefsir tarihi yazıcılığıdır ki bu türde kaleme alınan eserlere *Tabakâtü'l-müfessirin* adı verilmektedir. Bu yazım türü de kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. İlki, müfessirleri alfabetik şekilde ele alarak tasnif eden eserlerdir. Bu tür eserlerin belli bir tarihi bakış açısını, tefsir ve müfessirler hakkında bir yöntemi önerdikleri söylenemez (Bk. Bilal Deliser, "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddin Muhammed B. Ali ed-Dâvûdi ve "Tabakâtü'l-Müfessirin" Adlı Eseri" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Nisan 2015), 192). İkincisi ise her hicri asrı bir *tabakaya* ayırmak suretiyle müfessirleri vefat tarihlerine göre anlatan eserlerdir. Bu tür eserler okuyucuya tarihi bir bakış açısı kazandırmakla birlikte her asrın genel karakteristik özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda okura tefsir tarihinin kronolojik bütünlüğünü görme imkânı sunan bu eserler, ekol merkezli eserlerin bütünselliği ortadan kaldıran suni taksimlerinden uzaktır (Bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 69).
- 4 Bu yazım türü ekol ve mezhep temelli (kategorik) veya konulu tefsir tarihi yazımı şeklinde de adlandırılmaktadır. Modern dönemde karşımıza çıkan bu yazım türünde eser telif edenler çalışmalarına tefsir ekolleri, tefsir tarihi, Kur'an'a yönelişler, tefsire giriş gibi farklı isimler vermektedir. Bu telif tarzının müfessirlerin aidiyetlerini ve onların hangi reflekslerle hareket ettiklerini öğrenme noktasında faydalı olduğu söylenebilir. Fakat bu durum tefsirde ayrışmayı ve ayrıştırıcı bir dili beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda çok yönlü âlimlerin dar bir perspektife hapsedilmesi ve bazı ortak noktaları bulunan ulemanın tümünün her meselede aynı fikri savunuyormuşçasına sunulması da bu yöntemin handikaplarından (Bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 70-71).
- 5 Yöntem açısından ikili tasnif için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 53; İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 103.
- 6 Ansiklopedik tefsir tarihi yazıcılığı şeklinde üçüncü bir yazım türü önerisinde bulunanlar Âdil Nüveyhiz'in *Mu'cemü'l-Müfessirin* adlı eserini örnek olarak sunmaktadırlar. Onlara göre bu eser ne *tabakat* türüne ne de konulu tefsir tarihi kategorisine dâhil edilebilir. Zira eser diğer yazım türlerinin aksine yalnızca müfessirleri konu edinmiştir. Bk. Mesut Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul:

üçlü⁷ bir tasnif oluşturulmuştur.

Bu makalede, tabakat türü tefsir tarihi eserlerinden Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî'nin (ö. 1095/1684'ten sonra) *Tabakâtü'l-Müfessirîn* adlı eseri, konu edilecektir. Eser üzerine -biri Süleyman b. Salih el-Hazzî tarafından 1997'de, diğeri Mustafa Özel ve Muammer Erbaş ortaklığında 2005 yılında- yapılmış iki tahkik bulunmaktadır. Her iki tahkikte de kısa da olsa eserin bazı özelliklerine değinilmiştir. Bu iki çalışma dışında ana konusu Edirnevî ve *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'i olan herhangi bir çalışma ise bulunmamaktadır. Makalede ana hedef olarak tefsir tabakatına yeni bir yöntem sunan Edirnevî'yi ve onun eserinin özelliklerini tefsir tabakat literatürü üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Bu anlamda çalışma bir boyutuyla eserin dirâsesine yönelik malumatları içermekle birlikte diğeri boyutuyla da tefsir tabakatına katkısı ve etkisini de ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak Edirnevî ve eserini incelemeyen önce tabakat ve tabakâtü'l-müfessirîn kavramlarını tanıtmayı ve genel hatlarıyla Edirnevî öncesi tabakat literatürüne değinmeyi gerekli görüyoruz. Zira böyle bir bilgilendirme okuyucuya tabakat hakkında genel bir malumat sunacağı gibi ele alacağımız müellifin yaptığı çalışmanın nerede durduğu noktasında da fikir verecektir.

1. Tabakât ve Tabakâtü'l-Müfessirîn Kavramları

Tabakât sözcüğü, Arapça bir kelime olup “طبقة/taḥāka” kelimesinin çoğuludur. Taḥāka ise “طبق/taḥāk” (çoğulu, طباق/tibâk) kelimesinden “insan topluluğu” anlamında türetilmiş müennes bir kelimedir. “طبق/taḥāk” ile “طبقة/taḥāka” kelimeleri dilin erken kullanımlarında aynı anlamlara sahip iken *taḥāka*, zamanla daha özel bir kavram halini almıştır. Bu kelime sözlükte, serilmiş/yayılmış bir şeyin üzerine onu örtecek şekilde benzerini koymak, birbirine denk şeylerin peşi sıra olması, birbirine denk insan topluluğu, birbiri ardından gelen topluluklar, mutabakat, denklik, hal, gök katmanı, çekirge sürüsü gibi anlamlara gelmektedir.⁸

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010), 432. Bu yazım türünü kabul etmeyen araştırmacılar ise bu türde telif edilen çalışmalarını taḥākat türüne dâhil etmektedirler. Bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 60.

7 Yöntem açısından üçlü tasnif için bk. Okumuş, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve “Tefsir Tarihi” Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri”, 430; Deliser, “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed B. Ali ed-Dâvûdî ve “Tabakâtü'l-Müfessirîn” Adlı Eseri”, 192; Cahit Karaalp, “Yenilikler Karşısında Tefsir Tarihi Yazımı Nasıl Olmalıdır?”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 295.

8 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, “Tabak”, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979), 3/439; Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “Tabak”, *eş-Şihâh: Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 1399/1979), 4/1511; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muḥammed b.

Ṭabaka kelimesinin müzekker formu olan “*ṭabak*” ve onun çoğulu olan “*ṭibâk*”ın Kur’ân’da yer aldığını görmekteyiz. Örneğin, “*ṭabak*” kelimesi “*لَرَكِبِينَ طَبَقًا*” (Şüphesiz siz hâlden hâle geçeceksiniz. el-İnşikâk 84/19) şeklinde aynı âyette iki defa geçerken; “*ṭibâk*” kelimesi de “*الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا*” (O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır... el-Mülk 67/3) ve “*أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا*” (Görmediniz mi, Allah yedi göğü tabaka tabaka nasıl yaratmıştır? Nûh 71/15) şeklinde iki farklı âyette kullanılmaktadır.

İslami ilim-kültür literatüründe bir terim olarak *ṭabaka* sözcüğü ilk defa hadis ilminde ortaya çıkmıştır.⁹ Kelimenin tanımına ilk olarak Zeynüddîn Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Şerhü't-Tebsıra ve't-tezkire* adlı eserinde rastlanmaktadır.¹⁰ Irâkî *ṭabakayı*, *yaş ve isnadda ya da sadece isnadda benzer olan kişilerden oluşan grup* şeklinde tarif etmiştir.¹¹ Daha sonra gelen âlimler de ufak bazı değişikliklerle aynı tarifi tekrarlamışlardır.¹² Tabakat literatürü dikkate alındığında Irâkî'nin ve onu takip eden ulemanın tariflerinin eksik ya da sınırlı olduğu görülmektedir. Bu sebeple burada farklı tarifleri de zikretmeyi gerekli gördük. Bu bağlamda Emin Aşıkutlu, *ṭabakayı aynı veya yakın dönemde yaşayan, yaşları aynı veya birbirine yakın olan ya da birbiri ardından gelen insan grupları*¹³ olarak tarif etmiştir. Bu tarif, geçmişte yapılan tariflere göre daha kapsamlı ise de efrâdını câmî' ağıyarını mânî' bir tanım değildir. Çünkü belli nitelikler ve mekânlar dikkate alınarak oluşturulan tabakaları içermemektedir. Bizce en şümüllü tanım, söz konusu hususları da dikkate alarak yapılmış olan *aynı ya da yakın asırdal/dönemde veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluğu*¹⁴ şeklindeki tanımdır.

Mükerrem İbn Manzûr, “*Ṭabak*”, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.), 10/209-210; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muḥammed el-Firûzâbâdî, “*Ṭabak*”, *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muḥammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 902.

9 Tabakat türünde ilk telifin Muâfâ b. İmrân'ın *Kitâbü Ṭabakâti'l-muḥaddisîn* adlı eseri olduğu bilinmektedir. Bk. Mehmet Efendioğlu, “*Tabakat*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/291. Konuyla ilgili çeşitli değerlendirmeler için ayrıca bk. Mesut Kaya, “*Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 34-40.

10 Muhammed Aslan, “*Tabakat Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar*”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 273.

11 Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Ḥüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Şerhü't-tebsıra ve't-tezkire*, nşr. Abdullatîf el-Hümeym - Mâhir Yâsîn Fahl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/342-343.

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Aslan, “*Tabakat Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar*”, 273-274.

13 Emin Aşıkutlu, “*Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 6-7.

14 Aslan, “*Tabakat Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar*”, 275.

Tabaka kelimesinin çoğulu olan *tabakât* ise İslâm telif geleneğinde sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfîler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan kişilerden söz eden telif türünü ifade eder.¹⁵ Bir başka ifadeyle, aynı ya da yakın asırda veya mekânda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluklarının biyografilerini bir arada veren eserlere *tabakât kitapları* denir.¹⁶

Tabakât, her ne kadar hadis âlimlerinin geliştirmiş olduğu bir telif türü¹⁷ olsa da *tabakât* kavramının tefsir dahil farklı ilim dalları için de kullanıldığını görmekteyiz. Ancak tefsir tabakatının ortaya çıkışı geç bir döneme tekabül etmektedir. Mesut Kaya, bu gecikmeye dair iki gerekçe sunmaktadır. İlki, erken dönem müfessirlerinin muhaddis tabakatları ya da genel tabakat eserlerinde kendilerine yer bulmaları; diğeri ise sonraki dönem müfessirlerin, mezhebi aidiyetlerine göre fıkıh ve kelam merkezli tabakat çalışmalarında yer almalarıdır.¹⁸ Bu bağlamda, Süyûtî'yle (ö. 911/1505) başlayan tefsir ilmi merkezinde tabakat yazımının, ortaya çıkışının ardından hızlı bir şekilde yayıldığını vurgulamalıyız. Nitekim bunun bir yansıması olarak *tabakâtü'l-müfessirîn* kavramının ilim tasnifi çalışmalarında yer bulduğunu görmekteyiz. Mesela Süyûtî'den yaklaşık elli yıl sonra vefat eden Taşkoprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), diğer ilim dallarında olduğu gibi tefsir ve kıraat âlimlerine dair çalışmalar için de *ilmü tabakâti'l-müfessirîn* ve *ilmü tabakâti'l-kurrâ* adlarını kullanmıştır.¹⁹ Aynı şekilde Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) de *ilmü tabakâti'l-kurrâ* başlığı altında kıraat âlimlerine dair teliflere; *ilmü tabakâti'l-müfessirîn* başlığı altında ise müfessirlerin biyografilerini ele alan çalışmalara değinmiştir.²⁰ O halde *tabakâtü'l-müfessirîn* kavramını, Hz. Peygamberden günümüze kadar gelen tefsir faaliyetleri içinde yer alan âlimlerin hayatlarını ve eserlerini alfabetik ya da vefat tarihleri itibarıyla (kronolojik şekilde) ele alarak anlatan biyografik eserlerin ortak adı şeklinde tarif edebiliriz.

2. Edirnevî Öncesi Tabakâtü'l-Müfessirîn Literatürü

Edirnevî öncesi tabakâtü'l-müfessirîn literatürünü birbirini tamamlayacak şekilde iki kısımda değerlendirebiliriz. İlk kısımda muhteva açısından kavramın oluşum sürecine de işaret eden çalışmalara değineceğiz. Bu manada ilk

15 İsmail Durmuş, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/288.

16 Aslan, "Tabakat Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar", 275.

17 Ayrıntılı bilgi için bk. Efendioğlu, "Tabakat", 39/291-292.

18 Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 41-43.

19 Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/260-261.

20 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1105-1107.

olarak tefsir mukaddimelerini zikredebiliriz. Şüphesiz her tefsirin mukaddimesi olmadığı gibi her mukaddimedede de tabakata dair bilgi bulunmayabilir. İçinde tabakata dair bilgi bulunduran mukaddimelerde ise ilk olarak Taberî (ö. 310/923) ismi dikkatimizi çekmektedir. O, *Câmi'u'l-beyân*'ın mukaddimesinde Kur'ân'ı tefsir eden sahâbîlere değindikten sonra tefsirde bilgisi övülen ve övülmeyen müfessirler hakkında bilgi verir.²¹ Yine *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirinin mukaddimesinde Sa'lebî (ö. 427/1035), kendisinden istifade ettiği müfessirlere değinerek aktif bir tefsir tarihi inşa eder.²² Tabakat algısının inşasında önemli bir yere sahip olan İbn Atıyye (ö. 541/1147), sahâbe ve tâbiîn müfessirlerine dair bilgi verdikten sonra Allah'ın kitabının tefsirinin her neslin güvenilir isimleri tarafından devam ettirildiğini belirterek önde gelen müfessirlerin isimlerini *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserinin mukaddimesinde zikreder.²³ *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* sahibi İbn Cüzeyy (ö. 741/1340) mukaddimesinde müfessirlere özel bir başlık açarak müfessirlerin tabaka tabaka olduğunu vurgular. İbn Atıyye'nin mukaddimesindeki bilgileri tekrarlamasıyla birlikte İbn Cüzeyy'in, müfessirleri batılı (mağrib) ve doğulu (meşrik) müfessirler şeklinde coğrafi mekân merkezli tasnif etmesi önemli bir farklılıktır.²⁴ Tefsir mukaddimeleri dışında tefsir çalışmaları hakkında bilgi veren Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'ini de burada zikredebiliriz.²⁵ Bunların dışında *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışmasında Süyûtî (ö. 911/1505), *tabakâtü'l-müfessirîn* kavramının ilk kullanımıyla karşımıza çıkar. Ancak Süyûtî bu başlıkta İbn Atıyye'nin yolunu takip ederek meşhur müfessirleri tanıtmakla yetinmiştir.²⁶

Tabakâtü'l-müfessirîn'e dair bu hazırlayıcı mahiyetteki bilgilerden sonra Edirnevî öncesi müstakil çalışmalara odaklanabiliriz. Edirnevî, kaynakları arasında Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) nispetle bir tabakat eserinden bahsetmektedir. Fakat "eserin kaynakları" bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, söz konusu eserin Süyûtî'ye ait olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla tabakâtü'l-müfessirîn alanında müstakil olarak telif edilen ilk eser, Celâlüddîn es-Süyûtî'ye aittir. Süyûtî, mukaddimesinde muhaddislere, fakihlere, nahivciler ve diğer alanlardaki şahıslara gösterilen özenin müfessirlere gösterilme-

21 Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hecr, ts.), 1/74-87.

22 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/5-16.

23 İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/41-42.

24 İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/13-14.

25 Bk. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: y.y., ts.), 36-41.

26 Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 783-819.

diğine işaret ederek zımnen eserini bu sebeple kaleme aldığını ifade etmektedir. Daha sonra müfessirleri dört gruba ayırmaktadır: Birinci grup, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn müfessirlerinden; ikinci grup, muhaddis müfessirlerden; üçüncü grup, Ehl-i sünnet müfessirlerden; dördüncü grup ise Mu'tezile ve Şîa gibi bid'at fırkalara mensup müfessirlerden oluşmaktadır. Ona göre ilk iki grup, "müfessir" olarak isimlendirilmeye daha layıktır. Çünkü onların tefsiri nakle dayanmaktadır. Üçüncü grup ise "müevvile" olarak adlandırılmıştır. Zira onlar tefsire, te'vîli dâhil etmiş ve kitaplarını da genellikle "te'vîl" olarak isimlendirmişlerdir.²⁷ Süyûtî, zikredilen bu gruplardan ilk ikisine mensup olanları eserine almamıştır. Dolayısıyla onun kitabı, te'vîl ehli olarak nitelendiği (Taberî gibi) Ehl-i sünnet müfessirlerden ve bid'at ehli olarak nitelendiği Mu'tezilî ve Şîa müfessirlerden oluşmaktadır.²⁸ Fakat bununla birlikte müellif, bid'at ehli kategorisinde de yalnızca Cübbâî (ö. 303/916), Rummânî (ö. 384/994) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi meşhur isimleri zikrettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle bazı araştırmacılar onun, kitabını oluştururken herhangi bir mezhep farkı gözetmediğini ifade ederken²⁹ diğer bazı araştırmacılar ise yaptığı kategorik ayrımı tarafgirlik olarak nitelemiştir.³⁰

Müellif, eserinde alfabetik sırayı dikkate alarak 136 müfessirin biyografisine yer vermiştir.³¹ Tabakat türünde telif edilmiş eserler göz önüne alındığında söz konusu çalışmada ele alınan müfessir sayısının azlığı dikkat çekmektedir. Bunun sebebi, müellifin eserini tamamlayamamış olmasıdır.³² Süyûtî, çalışmasında müfessirlerin doğum yerleri, seyahat ettikleri bölgeler, hocaları, hangi ilimlerde söz sahibi oldukları, mezhep ve meşrepleri, rivayetlerini kimlerden aldıkları, kısaca haklarında söylenen sözler, eserleri ve vefat yılları gibi birçok konuda bilgi vermektedir.³³ Birçok defa basımı gerçekleştirilen eser, Meursinge (Leiden 1839)³⁴ ve Ali Muhammed Ömer (Kahire 1396/1976) tarafından neşredilmiştir.³⁵

27 Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 21.

28 Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 53.

29 Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 54.

30 Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gereçler-Teklifler", 104.

31 Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer.

32 Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 125; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya, 2/1107.

33 Bk. Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 54.

34 M. Suat Mertoğlu, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/199.

35 Eserin yazma nüshası için bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 244)

Edirnevî'den önce tabakâtü'l-müfessirîn alanında eser telif etmiş olan ikinci isim, Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî'dir (ö. 945/1539 [?]). Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Süyûtî'nin tanınmış talebeleri arasında yer aldığı ifade edilmektedir.³⁶ Kâtib Çelebi'nin aktardığına göre Dâvûdî, hocası Süyûtî'nin tamamlayamadığı eserini temize çekerek ikmal etmiştir. Yine ona göre bu eser, tabakâtü'l-müfessirîn alanında telif edilen eserlerin en güzelidir.³⁷

Dâvûdî çalışmasına bir mukaddime yazmamıştır. Bu itibarla onun, çalışmasında takip ettiği yöntemi ortaya koymak, eser üzerinde mesai harcayanlara düşmektedir.³⁸ O, 704 müfessirin biyografisine yer verdiği eserini alfabetik sıraya göre tertip etmiştir. Bu anlamda Dâvûdî, hocasının yöntemine bağlı kalmakla birlikte daha kapsamlı bir çalışma ortaya koymuştur. Bir başka ifadeyle, hocası ile onun arasında yöntem açısından farklılık bulunmayıp yalnızca uzunluk-kısalık ya da kapsam açısından bir fark bulunmaktadır.³⁹ Bununla birlikte Dâvûdî'nin, Mu'tezile ve Şîa'ya mensup müfessirlere daha fazla yer verdiği de söylenmektedir.⁴⁰ Eserin ilk tahkikli neşri Ali Muhammed Ömer tarafından 1392/1972 yılında Kahire'de gerçekleştirilmiştir.⁴¹

Bunların dışında Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde Ebû Saîd Sun'ullah Kûze el-Kenânî'nin⁴² (ö. 980/1572) tabakâtü'l-müfessirîn alanında eser telif ettiğini nakletmektedir.⁴³ Fakat böyle bir eserin varlığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3. Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eseri

Bu başlıkta müellifin adı, nisbesi ve hayatı hakkında bilgi verilecektir. Devamında eserin yazma ve matbu nüshaları, kaynakları, metodu ve ayırt edici özellikleri incelenecektir.

36 Ali Rıza Temel, "Dâvûdî, Muhammed b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/51.

37 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Mehmet Şerafettin Yaltıkaya, 2/1107.

38 Dâvûdî'nin eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Deliser, "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve "Tabakâtü'l-Müfessirîn" Adlı Eseri", 196-198.

39 Bk. Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 430.

40 Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 54.

41 Temel, "Dâvûdî, Muhammed b. Ali", 9/51.

42 (الكوزة كنان) Bu zatın nisbesini, Kûzeğârânî şeklinde okuyanlar da vardır. Bk. Mürsel Öztürk, "Ebû Saîd-i Sâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/225.

43 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Mehmet Şerafettin Yaltıkaya, 2/1107.

3.1. Müellifin Adı ve Nisbesi

Eserin ferağ kaydından edindiğimiz bilgiye göre müellifin adı, Ahmed b. Muhammed'dir. Müellifin nisbesi hakkında ise bir problem ortaya çıkmaktadır. Eserin Süleyman b. Salih el-Hazzî tarafından yapılan tahkikli neşrinin kapağında müellifin adı ve nisbesi Ahmed b. Muhammed el-Ednevî şeklinde yer almaktadır.⁴⁴ Fakat aynı eserin sonunda müellifin eseri Edirne'de tamamladığı bilgisi bulunmaktadır.⁴⁵ Aynı zamanda bu bilgi, muhakkikin esas aldığı yazma nüshanın ferağ kaydında da açıkça görülmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla Hazzî, ferağ kaydında müellifin eseri Edirne'de tamamladığı bilgisini verdiği halde eserin kapağında nisbesini yanlış kullanmıştır. Müellifin nisbesi, Edirnevî olmalıdır. Nitekim Mustafa Özel ve Muammer Erbaş tarafından yapılan tahkikli neşirde de Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî şeklinde yer almaktadır. Hazzî'nin hatası, muhtemelen muhakkikin Türkiye'nin şehirleri hakkındaki bilgisizliğinden ya da dikkatsizliğinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷

3.2. Müellifin Hayatı

Müellifin hayatı hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ancak eserin İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının ferağ kaydındaki, 1095/1684 yılında zilhicce ayının beşinci günü tamamladığı bilgisi,⁴⁸ müellifin miladi 17. yy. âlimlerinden olduğunu göstermektedir. Biz de Edirnevî'nin vefat tarihini, eserde vefat tarihi bilinmeyenlerle ilgili uyguladığı metodu takip ederek ferağ kaydından hareketle "1095/1684 sonrası" olarak kaydettik.

3.3. Eserin Yazma Nüshaları

Eserin, biri Kahire'de diğeri İstanbul'da olmak üzere iki yazma nüshası mevcuttur ve nüshaların ikisi de müellif hattıdır.⁴⁹ Kahire'de bulunan yazma,⁵⁰

44 Ahmed b. Muhammed el-Ednevî [el-Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997).

45 Ednevî [Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, 445.

46 Ahmed b. Mehmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 427), 105a.

47 Ayrıca Süyûtî ve Dâvûdî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'lerinin muhakkiki Ali Muhammed Ömer de Edirnevî'nin nisbesini Ednevî şeklinde kullanmaktadır. Hazzî'nin kullanımında bu durumun da etkisi olabilir. Bk. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 6; Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/-. Benzer bir değerlendirme için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 186-188.

48 Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 243.

49 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, s.

50 Muhakkikler bu nüshanın Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de (Târîhu Tal'at, 1859) bulunduğunu ifade etmiştir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, s; Ednevî [Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, s/16.

eserin ilk nüshası olup 1092/1681 yılında cemaziyelevvel ayının onuncu günü İstanbul'da⁵¹ tamamlanmıştır. Altmış üç varaktan oluşan bu nüsha, muhakkikler tarafından Kahire nüshası olarak adlandırılmıştır.⁵²

Eserin ikinci yazma nüshası ise, 1095/1684 yılında zilhicce ayının beşinci günü Edirne'de tamamlanmıştır. Yüz beş varaktan oluşan eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁵³ Muhtemelen sonradan İstanbul'a intikal eden yazma, muhakkikler tarafından İstanbul nüshası olarak anılmaktadır.⁵⁴

3.4. Eserin Matbu Nüshaları

Eserin ilk tahkiki neşri 1417/1997 yılında, Süleyman b. Salih el-Hazzî tarafından yapılmıştır. Muhakkik, tahkik ameliyesini İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Edirnevî, Veliyüddin Efendi, 427) bulunan nüshayı dikkate alarak gerçekleştirmiştir. Kahire nüshasını değil de bu nüshayı tercih etmesinde, İstanbul nüshasının hem Kahire'deki nüshaya dayanması⁵⁵ hem de tarih olarak daha sonra yazılması sebebiyle daha kâmil olduğu düşüncesi etkili olmuş olabilir. Muhakkik, çalışmanın giriş kısmında; tabakat ve tabakâtü'l-müfessirîn kavramları, tarih ilmi ile tabakat ilmi arasındaki farklar, diğer tabakâtü'l-müfessirîn eserleri, müellifin metodu, eserin ilmi kıymeti, müellifin kaynakları gibi konularda bilgi vermektedir. Bunların yanı sıra o, müellifin vefat tarihleri ve müfessir isimleri noktasındaki hatalarını düzeltmiş,⁵⁶ müfessirleri numaralandırmış, âyet numaralarına işaret etmiş, az sayıdaki hadisleri tahriç etmiş, müfessirlerin biyografilerinin müellifin kaynaklarında ve diğer tarih ve tabakat kaynaklarında geçtiği yerlere işaret etmiştir.⁵⁷ Ayrıca eserin sonunda kaynakçayla birlikte müfessirler, kitaplar ve bölgeler fihrisi yer almaktadır.

Eserin ikinci tahkiki 2005 yılında Mustafa Özel ve Muammer Erbaş tarafından yapılmıştır. Muhakkiklerin ifadesiyle bu tahkikin ortaya çıkmasının iki temel sebebi vardır: Birincisi, Hazzî'nin tahkikinde Kahire nüshasının ihmal edilmesi⁵⁸ ve bunun neticesinde iki nüshanın karşılaştırılmamasıdır. İkincisi ise muhakkikin, hâmişte⁵⁹ verilen bilgileri esere almaması sebebiyle

51 Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 243.

52 Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, s.

53 Yazma için bk. Ahmed b. Mehmed, *Ṭabakatü'l-müfessirîn*, (Veliyüddin Efendi, 427).

54 Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, s.

55 Ednevî [Edirnevî], *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, s/16.

56 Bazı örnekler için bk. Ednevî [Edirnevî], *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, 36, 353, 361.

57 Ednevî [Edirnevî], *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, s/4-s/16.

58 Kanaatimizce Hazzî, ihtiyaç duyduğu noktalarda Kahire nüshasına da müracaat etmiştir. Zira o, Âdem b. İlyâs'ın biyografisini Kahire nüshasında yer alan ifadelerle aktarmaktadır. Krş. Ednevî [Edirnevî], *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, 32; Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 16-17.

59 Sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not. Hâşiye ve derkenar da denir.

eksik bilgi aktarmasıdır.⁶⁰ Bu bilgi genel olarak doğru olmakla birlikte Hazzî'nin hamışteki hiçbir bilgiyi çalışmasına almadığını söyleyemeyiz. Çünkü o, müellifin hamışte zikrettiği Haydar b. Muhammed ve Muhammed b. Kâdî'yi eserine almıştır.⁶¹ Yapılan bu tahkikte İstanbul nüshası esas alınmış olup Kahire nüshasıyla karşılaştırılmış ve farklılıklar dipnotta belirtilmiştir. Aynı zamanda müellifin sayfaların kenarlarında zikrettiği kaynaklara işaret edilmiştir. İlâveten eserde zikredilen âyetlerin sûre ve âyet numaralarına yer verilmiş, hadisler tahrîç edilmiştir. Esere alınan her müfessire rakam verilmiş ve müellifin bazı bilgi hataları düzeltilmiştir.⁶² Ele alınan müfessirin biyografisine Süyûtî ve Dâvûdî'nin eserlerinde yer veriliyorsa, söz konusu bilginin geçtiği kısım dipnotta belirtilmiştir. Aynı zamanda müellifin metinde zikrettiği kaynaklardan matbu olanlara da dipnotta işaret edilmiştir. Eserin sonunda kronolojik ve alfabetik iki fihrist ve bir kaynakça yer almaktadır. Bunlara ek olarak eserin ilmi kıymeti, ayırt edici özellikleri ve müellifin kaynakları hakkında da bilgi verilmektedir.⁶³

İki çalışma kıyaslandığında Hazzî'nin tahkikinin, müellifin (özellikle şahıs adlarının yazımındaki) hatalarını düzeltme ve ilgili müfessirin biyografisine yer veren diğer tabakat eserlerine işaret etme noktasında daha zengin; Özel ve Erbaş'ın çalışmasının ise eserin iki nüshasını da dikkate alarak farklılıkları ortaya koyması ve karşılaştırmalar yapması bakımından daha bütüncül olduğunu söyleyebiliriz.

3.5. Eserin Kaynakları

Edirnevî, eserini oluştururken istifade ettiği kaynakları mukaddimesinde⁶⁴ zikretmektedir. Zikrettiği kaynaklardan bir kısmına eser içerisinde atıf yaparken bir kısmına yapmamaktadır. Bu bağlamda, *Târîhu İbn Hallikân*⁶⁵,

60 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, ۵.

61 Krş. Ahmed b. Mehmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (Veliyüddin Efendi, 427), 74a, 76a; Ednevî [Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, 324, 330.

62 Bazı örnekler için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 191, 217, 233.

63 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, ج-ج.

64 Müellif mukaddimedede, besmele, hamdele, salveleden sonra eserin, Hz. Peygamber'den itibaren müfessirlerin hayatlarını ele alan bir tabakâtü'l-müfessirîn eseri olduğunu ifade etmiştir. Ardından tabakat yazımı noktasında hadis, fıkıh, nahiv ve diğer alanlara gösterilen özenin tefsir sahasına gösterilmediğini, (zimnen) eserini bu sebeple kaleme aldığını söylemiştir. Son olarak da istifade ettiği kaynakları aktarmıştır. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 1-2.

65 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 9, 16, 18, 22, 95.

*Ṭabakâtü'l-Ketâib*⁶⁶, *Târîhu Kutluboğa*⁶⁷, *el-Cevâhirü'l-Muzıyye fî Ṭabakâti'l-Hane-fiyye*⁶⁸, Beyzâvî'nin *Muhtaşaru Ṭabakâti'l-Müfessirîn*'i, *Ṭabakâtü'l-İmâmü's-Sübkâ*⁶⁹, *Mevzûâtü'l-Ulûm*⁷⁰, *Muhâdarâtü'l-İmâmü's-Süyûti*⁷¹, *Ṭabakâtü'd-Dav'ü'l-Lâmi*⁷², *Târîhu Mir'âtü'l-Cenân*⁷³, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*⁷⁴, *Târîhu'l-Medîne*⁷⁵, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*⁷⁶, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*⁷⁷ ve *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletü's-Şekâ'ik*⁷⁸ müellifin hem mukaddimede zikredip hem de eser içerisinde atıfta bulunduğu kaynaklardandır. *Târîhu'l-Hameyn*, *Târîhu'l-Kuds*, *Târîhu Ebnâ'i'l-'Umr*⁷⁹, *Nefehâtü'l-Üns*, *Ṭabakâtü's-Şa'rânî*, *Târîhu'l-İslâm* ve *Fedâilü's-Şâm* adlı kaynaklar ise Edirnevî'nin yalnızca mukaddimede zikrettiği, eser içerisinde atıfta bulunmadığı kaynaklardır.

Kullandığı kaynaklara baktığımızda Edirnevî'nin, eserini genel tarih, tabakat ve bibliyografya kitaplarından hareketle oluşturduğunu ve oldukça zengin bir literatürden istifade ettiğini görmekteyiz. Öyle ki Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) Farsça eseri *Nefehâtü'l-Üns* dahi kaynakları arasında yer almaktadır. Ayrıca İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyât*'ı, Yâfiî'nin

66 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 42, 146, 192, 204.

67 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 89, 101.

68 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 24, 41, 68, 89, 232.

69 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 17, 38, 54, 66, 71.

70 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 27, 82, 103, 133, 158.

71 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 148, 180, 197.

72 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 162, 164, 169, 170, 172.

73 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 9, 15, 18, 20, 22.

74 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 107, 178.

75 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 188.

76 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 21, 56, 111, 173, 221.

77 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 159, 161, 168, 172, 177.

78 Eser içindeki kullanımları için bk. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 202, 211.

79 Müellif, eser içerisinde bu kaynağa atıf yapmamakla birlikte İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân* adlı mukaddimede zikretmediği- bir başka eserinden nakilde bulunmaktadır. Krş. Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 29; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1423/2002), 7/386-389.

(ö. 768/1367) *Mir'âtü'l-cenân*'ı, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*'sı, Abdülkâdir el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-Muzıyye*'si, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *ed-Dav'ü'l-Lâmi'* adlı eseri, Taşkoprizâde'nin *Mevzûâtü'l-Ulûm* ve *Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye* adlı eserleri müellifimizin eser içerisinde çokça zikrettiği kaynaklar olup onun en sık müracaat ettiği kaynak, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn'*udur.

Müellifin kaynakları noktasında dikkat çeken iki hususa değinmemiz gerekmektedir. Böylelikle eserin, kendisinden önceki literatürle ilişkisi de kurulmuş olacaktır. Birinci husus, Edirnevî'nin, kendisinden önce eser telif etmiş olan Süyûtî ve Dâvûdî'yi kaynakları arasında zikretmemesidir. Karagöz, eseri kaynakları arasında zikretmemesi sebebiyle müellifin, Süyûtî'nin çalışmasını görmediğini ya da ondan habersiz olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Özel ve Erbaş da Edirnevî'nin mukaddimedeki ifadelerinden hareketle onun, kendisini bu alanda müstakil eser telif eden ilk kişi zannettiğini, dolayısıyla Süyûtî ve Dâvûdî'nin eserlerini görmediğini düşünmektedirler.⁸¹ Müellifin Dâvûdî'nin eserini görmediği konusunda benzer kanaatler taşımakla birlikte onun, Süyûtî'nin çalışmasına sahip olduğunu düşünmekteyiz. Mukaddimesinin, Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'inin mukaddimesiyle büyük oranda benzerlik göstermesi⁸² ve bazı müfessirlerin hayatlarına dair bilgileri Süyûtî'nin eserinden birebir onun ifadeleriyle nakletmesi⁸³, Edirnevî'nin söz konusu eseri gördüğünü ve kullandığını göstermektedir.⁸⁴ Peki müellif çokça istifade ettiği bir eseri neden kaynakları arasında zikretmemiştir? Bu aşamada, değinmemiz gereken ikinci husus gündeme gelmektedir ki o da Edirnevî'nin, kaynakları arasında Kâdî Beyzâvî'ye nispetle *Muhtaşaru Tabakâti'l-müfessirîn* adlı bir eserden bahsetmiş olmasıdır. Özel ve Erbaş, müellif tarafından Beyzâvî'ye nispet edilen bu esere ulaşamadıklarını ifade ederken⁸⁵ Hazzî, eseri bulamadığını fakat eserdeki bilgilerin birebir Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı çalışmasında bulunduğunu aktarmaktadır.⁸⁶ Kaya ise Süyûtî'nin bu alanda ilk eser verenin kendisi olduğunu ifade etmesinden hareketle

80 Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 58.

81 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, s.

82 Krş. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 1-2; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 21.

83 Bazı örnekler için Sa'lebî, Kuşeyrî ve İbn Habîb en-Nisâbü'nin biyografilerini krş. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 28; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 52-53. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 73-74; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 62-63. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 45-46; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 48-49.

84 Benzer bir değerlendirme için bk. Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 55-56.

85 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, s.

86 Ednevî [Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, v/12.

Beyzâvî'ye nispet edilen eserin aslında Süyûtî'nin *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*'i olup Edirnevî'nin sahip olduğu nüshanın yanlışlıkla Beyzâvî'ye nispet edilmiş olabileceğini söylemektedir. Biz de aynı kanaati taşımaktayız. Kaya'nın da belirttiği gibi Süyûtî'nin tabakâtü'l-müfessirîn alanında eser telif eden ilk isim olduğunu ihsas ettiren ifadeleri⁸⁷ ve elimizdeki ilk müstakil tabakâtü'l-müfessirîn eserinin ona ait oluşu bizi bu kanaate sevk etmektedir. Zira Beyzâvî ondan önce eser telif etmiş olsaydı kaynakları arasında yer alması beklenirdi. Fakat ne Süyûtî'nin ne de talebesi Dâvûdî'nin kaynakları arasında Beyzâvî'ye ait bir tabakat eserinden bahsedilmektedir.⁸⁸ Aynı zamanda Edirnevî'nin, Süyûtî'nin eserinden istifade ettiği halde onu kaynakları arasında zikretmemesini başka türlü izah etmek de mümkün görünmemektedir. Bunlara ek olarak kanaatimizi güçlendiren bir başka argüman da Edirnevî'nin, Süyûtî'ye ait bazı ifadeleri Beyzâvî'ye nispetle aktarmasıdır. Örneğin Edirnevî, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) hayatına dair bilgi verirken Beyzâvî'nin, *Ṭabakât*'ında, onun tefsirini gördüğünü söylediğini *قال البيضاوي في طبقاته: رأيت تفسيره* (aktarmaktadır).⁸⁹ Halbuki bu ifade Süyûtî'ye aittir.⁹⁰ Yine aynı şekilde o, İbnü'n-Nakîb'in (ö. 698/1298) biyografisini aktarırken (Kahire nüshasında) Beyzâvî'nin, onun eserinin bir kısmını gördüğünü söylediğini *قال (البيضاوي: رأيت قطعة منه* ifade etmektedir.⁹¹ Fakat bu cümle de Süyûtî'ye aittir.⁹² Edirnevî, elindeki eseri Beyzâvî'nin sandığı için bu şekilde aktarmıştır. Eserin Süyûtî'ye ait olabileceğini gösteren bir başka karine ise Süyûtî'nin eserinin tamamlanmaması hasebiyle muhtasar bir hüviyette olmasıdır. Dolayısıyla Beyzâvî'ye nispet edilen eserin Süyûtî'nin eseri olması hacim açısından da mümkündür. Sonuç olarak bütün bu değerlendirmeler ışığında Edirnevî'nin, kaynakları arasında Kâdî Beyzâvî'ye nispetle zikrettiği *Muhtaşaru Ṭabakâtü'l-müfessirîn* adlı eser, Süyûtî'nin *Ṭabakâtü'l-müfessirîn* adlı eseri olmalıdır. Dolayısıyla müellifimiz Süyûtî'nin eserini görmüş ve kaynak olarak kullanmıştır. Eseri, Beyzâvî'nin zannettiği için de kaynakları arasında o şekilde zikretmiştir.

Yukarıda Edirnevî'nin, Dâvûdî'nin eserini görmediğini ifade etmiştik. Bununla birlikte iki eseri kıyasladığımızda Edirnevî'nin; Yâfiî'nin *Mir'âtü'l-Cenân*'ı, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Târîhu Ebnâ'i'l-'Umr*'u, İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Tâcü't-Terâcim*'i, Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ü, Sehâvî'nin *et-Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe* ve *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-*

87 Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 21.

88 Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 7; Dâvûdî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1/ب-ج.

89 Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 52.

90 Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 60.

91 Edirnevî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 127.

92 Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 101.

Ehli'l-Karni't-Tâsi' adlı eserleri gibi Dâvûdî'nin kullanmadığı⁹³ kaynakları kullanması ve Dâvûdî'nin biyografisini aktarmadığı isimlere dair bilgi vermesi⁹⁴, eserinin kıymetini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Dâvûdî'nin vefat tarihi olan 945'ten 1070'li yıllara kadarki süre içerisinde tefsirle ilgilenen yetmiş civarında âlimin biyografilerini aktarması, *Mevzûâtü'l-Ulûm* ve *Keşfü'z-Zunûn* gibi Dâvûdî'den sonra ortaya çıkan çalışmaları kullanması da eserin önemli hususiyetlerindedir.

3.6. Edirnevî'nin Metodu ve Eserin Ayırt Edici Özellikleri

Eserin girişinde müfessirler tablosu yer almaktadır. İçindekiler diyebileceğimiz bu tablo sayesinde hangi müfessirin kaçınıcı sayfada yer aldığı görülebilmekte, aranan bir müfessire rahatlıkla ulaşılabilmektedir. Eserin tahkikinden sonra bu gibi hususiyetler günümüzde çok önemli gözükmese de eserin telif edildiği dönem için oldukça kıymetlidir.

Edirnevî müfessirlerin biyografilerini aktarmaya -kendisinden önceki müellifler gibi- sahabe devrinden başlamaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber eserde bir müfessir olarak zikredilmemektedir. Muhtemeldir ki müellife göre Hz. Peygamber, müfessirlerden bir müfessir değil, vahyin ifade ettiği gibi Kur'ân'ın mübelliği (el-Mâide 5/67) ve mübeyyindir (İbrahim 14/4; en-Nâhl 16/44, 64). Müellif, eserin tertibinde kendisinden önceki müelliflerden farklı bir düzenleme yapmıştır. Müfessirleri, Süyûfî ve Dâvûdî gibi alfabetik sıraya göre değil, vefat tarihleri itibarıyla her hicri asrı bir tabakaya ayırarak tertip etmiştir. Bu şekilde sahâbeden başlayarak hicri 11. asra kadar⁹⁵ yaşamış olan müfessirleri 11 tabaka içerisinde incelemiştir. Daha sonra tabakat ve tarih kitaplarında doğum ve ölüm tarihlerine dair bilgi bulunmayan müfessirleri ve tefsirin alt dallarında eser telif eden âlimleri ayrı birer tabakada ele almıştır. Böylelikle eserde toplam 13 tabaka bulunmakta ve 644⁹⁶ müfessirin biyografisine yer verilmektedir. Eserde, müfessirin; adı, künyesi, nisbesi, lakabı, tefsir

93 Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 2/386.

94 Bazı örnekler için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 10, 12, 27, 49, 60.

95 Edirnevî, biyografisini aktardığı son müfessirin vefat tarihinin 1070 sonraları olduğunu zikretmiştir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 227.

96 Süleyman b. Sâlih el-Hazzî'nin tahkikinde 638 müfessir yer almaktadır. Aradaki sayı farkının kanaatimizce üç nedeni bulunmaktadır: Birincisi, Özel ve Erbaş'ın eserde, Kahire nüshasında yer alan beş ismi, biyografilerini nakletmeksizin numaralandırarak zikretmesi. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 13, 124, 133, 152. İkincisi, Hazzî'nin 585-586. müfessirler arasında yer alması gereken Burhânüddîn'i ve 591-592. müfessirler arasında yer alması gereken Muhammed b. Abdurrahmân'ı zikretmemesi. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 230, 231; Ednevî [Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, 421, 423. Üçüncü neden de Hazzî'nin, Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye farklı bir numara vermesi, Özel ve Erbaş'ın ise onu, babasıyla aynı numara altında zikretmesi. Bk. Ednevî [Edirnevî], *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî, 63; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa

ilmindeki yeri, diğer ilimlerle irtibatı, ibadetlerle münasebeti, zühdü, takvası gibi dindarlık özellikleri, vefat tarihi ve yeri, itikâdî ve amelî mezhebi, kitapları, hocaları, talebeleri ve ilimdeki derinliği gibi konular hakkında bilgi verilmektedir. Bazen de ele alınan ismin; kişisel özellikleri (kör, topal, basık burunlu, güzel görünümlü vs.), doğum tarihi ve yeri, kaç yaşında hangi ayda vefat ettiği ve defnedildiği yer, vefat tarihi noktasındaki ihtilaf, vefat tarihlerinden hangisinin daha doğru olduğu, nesebine dair ayrıntılı bilgi⁹⁷, ulemanın o zat hakkındaki kanaati, eserinin içeriği, kaç cilt olduğu ve İslam düşüncesindeki önemi, eser üzerine yapılan şerh, haşiye, ihtisar, ta'lik ve zeyiller gibi hususlarda bilgi aktarılmaktadır. Aynı zamanda bir eser üzerine çalışma yapanlar, ana eser sahibinin biyografisi altında zikredilmektedir. Bu manada eserde incelenen müfessir sayısını daha da arttırmak mümkündür. Bunların yanı sıra nadiren biyografisi verilen ismin müellifin yararlandığı kaynaklarda hangi adla ele alındığı⁹⁸, isminin hece harfleriyle okunuşu⁹⁹, mesleği, hangi ayda doğduğu, katıldığı savaşlar¹⁰⁰, nasıl vefat ettiği¹⁰¹, cenazeyi kimin kıldırıldığı, ilmi seyahatleri gibi noktalarda da bilgi verilmektedir. Ayrıca müellif bazen konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için okuyucuyu farklı kaynaklara yönlendirmekte, bazen aktardığı bilgiyi hangi kaynaktan aldığını ilgili metin içerisinde belirtmekte bazen de aktardığı bilgileri aynı şekilde aktaran diğer eserleri zikretmektedir. Bu verilerden hareketle Edirnevî'nin, bilgi aktarırken seçici davranmakla birlikte kaynaklarında olanla yetindiğini ya da sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Zira o, kaynaklarında yer alan her bilgiyi aktarmamakta ve ele aldığı her müfessirin hayatına dair aynı oranda bilgi sunmamaktadır.

Sıralamada vefat tarihlerini esas alan müellif, yalnızca ilk tabakaya (sahâbî müfessirler) mahsus olmak üzere müfessirleri, vefat tarihleri yerine -kanaatimizce- tefsir ilmindeki üstünlüklerine ve faziletlerine göre sıralayarak aktarmıştır. Bunun dışında, vefat tarihleri yaklaşık ifadelerle zikredilen müfessirleri verilen bilgilere uygun kısımlara yerleştirmiş,¹⁰² vefat tarihleri bilinmeyen

Özel - Muammer Erbaş, 31. Zira eserde yer alan müfessirlerin numaralandırılması müellif tarafından değil muhakkikler tarafından yapılmıştır.

97 Örneğin, İmam Şâfiî'nin biyografisinde nesebine dair bolca bilgi serdedilmiştir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 13.

98 Ömer b. Ali, müellifin kaynaklarından olan Esâmi'l-Kütüb'de (Keşfü'z-Zunûn) farklı bir adla ele alınmıştır. Söz konusu zatın adının ilgili kaynaktan nasıl geçtiği Edirnevî tarafından belirtilmiştir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 34.

99 Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 35.

100 Örneğin, Muhammed b. Sâib'nin Hz. Ali'nin yanında cemel ve sıfıne katıldığı belirtilmiştir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 9.

101 Örneğin, Muhammed b. Ka'b'ın hadis nakletmek için mescitte otururken üzerine çatı çöktüğü ve ashabıyla birlikte altında kalarak öldüğü aktarılmıştır. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 5.

102 Örnekler için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 47, 48, 73, 74, 139, 147, 206.

müfessirleri ise bazen doğum tarihlerine¹⁰³ bazen telif ettikleri eserlerin ferağ kaydında yer alan tarihe¹⁰⁴ bazen de yaşadıkları bilinen son tarihe¹⁰⁵ göre konumlandırmıştır. Dolayısıyla Edirnevî'nin müfessirleri vefat tarihlerine göre tabakalara yerleştirme noktasında son derece titiz ve hassas davrandığını söyleyebiliriz.¹⁰⁶

Önemli bir nokta olarak belirtmemiz gerekir ki Edirnevî, eserini oluştururken mezhepçi bir tutum sergilememiştir. Örneğin, Mu'tezilî olan 'Amr b. Ubeyd'i (ö. 144/761), Hâricîliğe meylettği bilgisini aktardığı Ma'mer b. el-Mü-sennâ'yı (ö. 209/824 [?]), Yemen'de Zeydîler Devleti'nin kurucusu ve Zeydiyye mezhebinin önde gelen temsilcilerinden olduğu bilinen Yahyâ b. el-Hüsey'nî (ö. 298/911) ve Şî' olduğunu ifade ettiği Kuteybe b. Ahmed'i (ö. 316/928-929) eserinde zikretmiştir. Ancak bu noktada müellifin, Ehl-i sünnet dışındaki isimlerin yalnızca meşhur olanlarını incelediğini söyleyebiliriz. Zira eserde Ehl-i sünnet'e mensup müfessirler yoğunluktadır.

Son olarak Edirnevî'nin müfessir kavramına yüklediği anlamın geniş olduğunu ifade etmeliyiz. Zira o; tefsir sahibi olanları, herhangi bir tefsire şerh, haşiye, ihtisar, ta'lik ya da zeyl yazarları, tefsir ilminin alt dallarında eser telif edenleri ve Kur'ân'ın bir bölümünü (sûre, âyet ya da birkaç cüz) tefsir edenleri eserine almaktadır. Bununla birlikte Edirnevî, eserine aldığı tüm isimlerin, tefsire dair telifleri olduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla onun -tedvin döneminden sonra- tefsir alanında telif sahibi olmayanları eserine almadığını söyleyebiliriz.¹⁰⁷

3.7. Edirnevî'nin Sistemini Sürdüren Tabakâtü'l-Müfessirîn Müellifleri

Edirnevî'den sonra tefsir tarihine dair eser telif eden müelliflerin bir kısmı, eserlerini kronolojik sıraya göre tertip etmeleri bakımından Edirnevî'nin me-

103 Örnekler için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 86, 88.

104 Örnekler için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 137, 145, 176, 201, 205, 219.

105 Örnekler için bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 224.

106 Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin bu hassasiyetinin iki istisnası vardır: Birincisi, 900'den sonra vefat ettiğini zikrettiği Bayezid Halife'yi asrın başına değil sonuna koyması. Zira o, bu gibi durumlarda söz konusu tarihin ilk başladığı zamanı dikkate almaktadır. Krş. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 219; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 47, 48, 73, 74, 139, 147, 206. İkincisi ise 830-850 tarihleri arasında yer aldığını zikrettiği Muhammed b. Kâdî'ya 853 vefat tarihli birinden sonra yer vermesi. Bu isim her ne kadar hamîşte yer alsada da vefat tarihine uygun bir kenara da ilâştirilebilirdi. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 176; Ahmed b. Mehmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Veliyüddin Efendi, 427), 76a.

107 Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun iki istisnası vardır. Edirnevî, Süleyman b. Abdullah ve Abdussamed b. Abdurrahman'ın biyografilerini aktarıırken tefsir alanında alim olduklarını ifade etse de tefsire dair teliflerinden bahsetmemektedir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş, 106, 107.

todunu kullanmaktadır. Bu bölümde, Edirnevî'nin sistemini takip eden müelliflerin eserleri ve Edirnevî'nin metoduyla ilişkileri incelenecektir.

3.7.1. Giritli Sırrı Paşa'nın *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* Adlı Eseri

Kaynaklarda Sırrî-i Girîdî ve Selim Sırrı Paşa isimleriyle de anılan¹⁰⁸ Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895), tabakat türünde eser telif eden müelliflerden olup *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*'i Osmanlı Türkçesi ile kaleme almış olması bakımından önemlidir. Bu çalışma aslında müellifin *Sırr-ı Meryem (Tefsîr-i Sûre-i Meryem)* adlı eserinin mukaddimesidir. İçerisinde "İlm-i Tefsîr", "Tabakât-ı Müfessirîn" ve "Âdâb-ı Müfessirîn" gibi başlıklara yer verilen mukaddime, *Sırr-ı Meryem* adlı eserin yayınlanmasından evvel 1312 yılında Mehmet Ali Aynî tarafından *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* adıyla İstanbul'da neşredilmiştir. İlk Türkçe tefsir tarihi¹⁰⁹ olan eser, 30 sayfadan müteşkil küçük bir risaledir.¹¹⁰ Eserin Tabakât-ı Müfessirîn kısmında, sahabe dahil olmak üzere ilk beş tabakaya ve bu tabakalarda da öne çıkan isimlere yer verilmiştir.¹¹¹ Hz. Ali'yle (ö. 40/661) başlayıp Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ile sona eren risalede 54 müfessire dair bilgi aktarılmıştır. Müfessirleri yaşadıkları asra göre tabakalara ayıran müellif, onları kendi tabakaları içinde sıralarken alfabetik ya da vefat tarihlerine göre değil karma bir şekilde tasnif etmiştir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında eser, müfessirleri vefat tarihleri itibarıyla tabakalara ayırma noktasında Edirnevî'nin yöntemini takip etmekle birlikte onları tabakalar içerisinde karışık biçimde aktarmasıyla Edirnevî'den ayrılmaktadır.

3.7.2. Bergamalı Ahmet Cevdet Bey'in *Tefsir Tarihi* Adlı Eseri

Cevdet Bey'in (ö. 1926) *Tefsir Tarihi* adlı eseri ilk olarak¹¹² *Tefsirler-Müfessirler* başlığı altında Mahfil¹¹³ dergisinin 37. sayısından¹¹⁴ (Zilkade 1341/

108 Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/127.

109 Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 431.

110 Söz konusu risale için bk. Sırrı Paşa Giridi, *Tabakat ve Adab-ı müfessirin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, 175); Sırrı Paşa Giridi, *Tabakat ve Adab-ı müfessirin* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Trh., 754); Sırrı Paşa b. Salih Tosun Sırrı-i Giridi, *Tabakat ve Adab-ı Müfessirin* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 1170).

111 Sırrı Girîdî, *Tabakat ve Adab-ı müfessirin*, nşr. Mehmet Ali Aynî (Dersâadet: y.y., 1312), 5-22.

112 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2002), 7; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 164.

113 Derginin adı, bazı çalışmalarda "mahfel" şeklinde kullanılmaktadır. Söz konusu kullanım hatalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Alim Kahraman, "Mahfil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/333. Hatalı kullanımlar için bk. Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel, 7; Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 164.

114 Mustafa Öztürk, eserin 41. sayıdan itibaren yayımlandığını ifade etmektedir. Fakat yaptığımız incelemeler eserin 37. sayıdan itibaren yayımlanmaya başladığını göstermektedir. Öztürk'ün ifadesi için bk. Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 164.

Mayıs-Haziran 1923) itibaren makaleler halinde yayımlanmıştır. Daha sonra Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti tarafından 1927 tarihlerinde kitap olarak neşredilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca eser, Mustafa Özel tarafından son baskı esas alınarak *Tefsir Usûlü ve Tarihi* adıyla 2002 yılında sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Özel, çalışmanın sonuna tefsir tarihinde bir bütünlük sağlanması için iki makale ilave etmiştir.

Söz konusu eser iki bölümden oluşmakta ve içeriği itibariyle tefsir usûlü ve tarihini birleştiren bir nitelik taşımaktadır.¹¹⁶ İlk bölümü Kur'ân'ın cem'i, yedi harf meselesi, Mekki-Medenîlik, tefsir ve te'vil kavramları, ikisi arasındaki farklar, tefsir ilminin konusu ve mahiyeti, müfessirlerin ihtilafı, dirayet tefsirinin mertebeleri gibi usûl konularını ihtiva etmektedir. Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden ikinci bölümde (tabakâtü'l-müfessirîn) ise Cevdet Bey, müfessirleri sahabeden başlamak suretiyle her hicri asrı bir tabaka kabul ederek on üç¹¹⁷ tabakada ele almıştır. Bu bağlamda Hz. Ali'den başlayarak Muhammed Abduh (ö. 1905) ile sona eren eserde 98 müfessire dair bilgi verilmiştir.¹¹⁸ Cevdet Bey de tıpkı Giritli Sırrı Paşa gibi müfessirleri tabakalara yerleştirirken vefat tarihlerini dikkate almış fakat onları tabaka içerisinde terip ederken alfabetik ya da vefat tarihleri itibariyle değil karışık olarak sıralamıştır. Dolayısıyla o da müfessirleri vefat tarihleri itibariyle yaşadıkları asra göre tabakalara ayırma noktasında Edirnevî'nin yöntemini takip ederken, onları kendi tabakaları içerisinde serbest şekilde sıralamasıyla Edirnevî'den ayrılmaktadır.

Müfessirlere dair genellikle kısa ve özlü bilgiler aktaran Cevdet Bey, Zemahşerî, Kâdî Beyzâvî, Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Gürânî (ö. 893/1488) gibi bazı isimleri detaylıca incelemektedir. Bununla birlikte -eserine aldığı müfessirlerin çoğunluğu Ehl-i Sünnet'e mensup isimler olsa da- mezhep ayrımı yapmayarak Mu'tezile, Şia ve Zeydiyye mensubu isimlere de yer vermektedir.¹¹⁹ Ayrıca bazı tabakalarda ağırlıklı olarak Osmanlı müfessirlerine yer vermesi¹²⁰ ve eserini Osmanlı Türkçesi ile yazmış olması, eserin önemli özelliklerindedir.

115 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel, 7-8

116 Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 428.

117 Bazı araştırmacılar eserde on dört tabakanın yer aldığını söylemişlerdir. Bk. Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 428; Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 165; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 58.

118 Eserde ele alınan müfessir sayısı Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadesiyle 95, Mesut Okumuş'a göreyse 105'tir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/180; Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 428.

119 Bazı örnekler için bk. Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel, 107-112-118-130. 120 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 165.

3.7.3. Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eseri

Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eseri iki bölümden oluşmaktadır. Müellif "Usûl-i Tefsîr" başlığını verdiği birinci bölümde, üç ana başlık altında Kur'ân-ı Kerîm, tefsir-te'vîl-tercüme kavramları, müfessirler ve bazı ilimler, müfessirlerin ihtilaf sebepleri ve türleri hakkında genel bilgiler vermektedir. "Tabakâtü'l-Müfessirîn" başlığını verdiği ikinci bölümde ise mukaddime, birçok tefsir yazılmasının hikmeti ve müfessirlerin meslekleri konularından sonra müfessirlerin tabakalarına geçmektedir. Burada öncelikle "mümtaz tabaka" adını verdiği sahâbî müfessirlerden başlayarak vefat tarihleri itibariyle on dört tabakaya ayırdığı müfessirlerin genel bir listesini sunmuştur.¹²¹ Dolayısıyla eserde mümtaz tabakayla birlikte on beş tabaka bulunmaktadır. Listede müfessirlerin doğum tarihi (tevellüdü), vefat tarihi (irtihali), isimleri ve eser içerisindeki sıra numarası yer almaktadır. Aynı zamanda her tabakada kaç şahıs bulunduğu da açık bir şekilde gözükmektedir.¹²² Daha sonra sırasıyla her tabakaya ait müfessirlerin biyografilerine geçilmiştir.

Müellif, mezhep ayrımı yapmaksızın¹²³ ele aldığı her müfessirin kısaca hayatını, ilimdeki yerini (mevki-i ilmîsi), tefsirdeki mesleğini, eserlerini ve bu bilgileri aktardığı kaynakları (me'hazlar) zikretmektedir. 464 müfessirin biyografisine yer verilen eser, birçok önemli özelliği muhtevidir. Sözelimi, eserin sonunda yer alan 663 tefsir ve müfessirlerinin alfabetik listesi,¹²⁴ buna ilaveten 46 tefsir ve müfessirlerinin listesi¹²⁵ ve Kur'ân ilimleri alanında telif edilmiş 489 kitap ve müelliflerinin alfabetik listesi¹²⁶ bu cümledendir. Eserin önemli hususiyetlerinden bir diğeri de Türk müfessirlere genişçe yer vermesidir.¹²⁷ Eser, müfessirleri vefat tarihleri itibariyle tabakalara ayırması ve yine onları tabakalar içerisinde de vefat tarihlerine göre sıralaması bakımından Edirnevî'nin eseriyle uyum içerisinde. Bu yönüyle müellifin eserini oluştururken Edirnevî'nin metodunu takip ettiğini söyleyebiliriz.

121 Liste için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, 1/188-202.

122 Ömer Dumlu, "Tefsir Tarihi Yazıcılığı Açısından Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eseri Üzerine", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 138.

123 Dumlu, "Tefsir Tarihi Yazıcılığı Açısından Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eseri Üzerine", 139.

124 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, 2/799-836.

125 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, 2/837-839.

126 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, 2/840-872.

127 Müfessirler için bk. Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 180-181.

Sonuç

Çalışma boyunca aktarmaya çalıştığımız tefsir tarihi yazımı faaliyetleri göz önüne alındığında Edirnevî'nin eseri, tabakat türünde telif edilmiş hacimli bir eser olduğu görülür. Edirnevî, -kendisinden önceki müellifler gibi- müfessirlerin biyografilerini aktarmaya sahabe devrinden başlamaktadır. Muhtemeldir ki müellif, Hz. Peygamber'i müfessirlerden bir müfessir değil, vahyin ifadesiyle Kur'ân'ın mübelliği ve mübeyyini olarak görmektedir. Bu, orijinal ve isabetli bir yaklaşımdır. Eserin en dikkat çekici yönü, kendisinden önce telif edilen iki tabakat eserinden farklı olarak tertibinde alfabetik sıralamanın değil kronolojinin esas alınmasıdır. Çünkü bu sayede okuyucu, tarihi bir bakış açısı kazanmakta, Hz. Peygamber döneminden itibaren her asrın genel kimliğini tanımakta, İslam düşüncesinin bütünselliğini yakalayabilmekte ve tarihi süreç içerisindeki ilmi gelişmeleri takip edebilmektedir. Bunun için, Edirnevî'nin söz konusu yöntemi tefsir tarihi yazımına kazandıran isim oluşu, onun bu sahadaki kıymetini ortaya koymaya yetecektir. Nitekim kendisinden sonra tabakat türünde telif edilen eserlerde -müellifler her ne kadar bu hususu açıkça ifade etmemiş olsa da- onun yöntemi takip edilmiştir.

Eserin tefsir tarihi açısından en önemli yönü, Dâvûdî'nin vefat tarihi olan 945'ten 1070'li yıllara kadarki süre içerisinde tefsirle ilgilenen âlimlerin biyografilerini aktarmasıdır. Müellif, bu dönemde yaşamış yetmiş civarında müfessirin biyografisini kayıt altına almıştır. Aynı zamanda Edirnevî eserinde, Dâvûdî'nin kullanmadığı kaynakları da kullanmıştır.

Edirnevî, eserini telif ederken mezhepçi bir tavır sergilememiştir. Zira onun, farklı mezheplere mensup isimlere herhangi ayrıştırıcı bir dil kullanmaksızın eserinde yer verdiği görülmektedir. Bu tavır, tefsir tarihi yazımı noktasında hayati önem arz etmektedir. Zira aksi tavırlar düşüncenin bütünselliğini ortadan kaldırmakta ve düşünsel kopukluklar meydana getirmektedir. Edirnevî'nin eseri, tabakat ve tarih kitaplarında doğum ve ölüm tarihlerine dair bilgi bulunmayan ve tefsirin alt branşlarında eser telif eden müellifler için müstakil birer bölüm açması yönüyle de farklılık göstermektedir.

Günümüz tefsir tarihi algısı daha ziyade yöntem merkezlidir. Bu tavırda didaktik yönün etkisi olmakla birlikte tefsir tarihine nazarî bir anlam yüklemenin de önemli bir sebep olduğu söylenebilir. Ancak Edirnevî'nin kronolojik tabakat tarzı, tefsir eserini ya da yöntemi öne çıkartan tarza göre müfessiri ön plana çıkartmakta ve daha geniş bir müfessir kitlesini içermektedir. Ayrıca tefsir düşüncesinin tarihsel/kronolojik bütünselliğini ortaya koyan mahiyettedir. Zira tefsir nazariyesi üzerinden zamansallığı kıran ya da sınırlı bir devamlılığa işaret eden yöntemine göre daha geniş bir alanı içermektedir. Edirnevî örneğinde ilk olarak karşımıza çıkan bu tavrın, özgün ve orijinal katkıla-

ıyla tefsir tarihinde önemli bir yerinin olduğu açıktır. Onun tefsir tarihi yazımına getirmiş olduğu soluk, içerisinde bulunduğumuz son döneme kadar uzanmış olup bugün onu daha ileriye taşıyacak ilim taliplerini beklemektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Mehmed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velî-yüddin Efendi, 427.
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Aslan, Muhammed. "Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 269-290.
- Aşikkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 5-18.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. sad. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2002.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gereklere-Teklifler". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*. ed. Ömer Kara. 103-114. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Deliser, Bilal. "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed B. Ali ed-Dâvûdî ve "Tabakâtü'l-Müfessirîn" Adlı Eseri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Nisan 2015), 182-203.
- Dumlu, Ömer. "Tefsir Tarihi Yazıcılığı Açısından Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eseri Üzerine". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 137-154. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Durmuş, İsmail. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- Edirnevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- Ednevi [Edirnevi], Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ûahir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîf*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Giridi, Sırrı Paşa. *Tabakat ve Adab-ı müfessirin*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Trh., 754.

- Giridi, Sırrı Paşa. *Tabakat ve Adab-ı müfessirin* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, 175.
- Girîdî, Sırrı. *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*. nşr. Mehmet Ali Aynî. .Dersâadet: y.y., 1312.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Şerhü't-tebşıra ve't-tezkire*. nşr. Abdullatif el-Hümeym & Mâhir Yâsîn Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cüzeyy. Ebû'l-Îsâm Muhammed b. Aḥmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzûl*. thk. Muhammed Salim Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Manzûr. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı Sâdir, ts.
- Kahraman, Alim. "Mahfil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/333-334. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karaalp, Cahit. "Yenilikler Karşısında Tefsir Tarihi Yazımı Nasıl Olmalıdır?". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 293-329. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerafettin Yaltakaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.
- Kurnaz, Cemal. "Sırrı Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mertoğlu, M. Suat. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/198-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. b.y.: y.y., ts.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min şadri'l-İslâm hatte'l-'aşri'l-ḥâzır*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sikâfiyye, 1409/1988.
- Okumuş, Mesut. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. 425-434. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mürsel. "Ebû Saîd-i Sâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/225. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Paçacı, Mehmet. "Tefsir Üzerine". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*. ed. Ömer Kara. 91-98. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyḫ Seyyid Kesrevî Ḥasan. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Sırrı-i Giridi, Sırrı Paşa b. Salih Tosun. *Tabakat ve Adab-ı müfessirin*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 1170.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.

- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 244.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. b.y.: Dârü Hecr, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Temel, Ali Rıza. "Dâvûdî, Muhammed b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

The Place of Edirnevî's *Tabaqāt al-Mufasssīrīn* in Tafsir Tabaqāt Literature

(Extended Abstract)

Muslims have engaged in a serious understanding and interpretation activity throughout history with the motive of including the Qur'an in all fields of their lives. The field, which has acquired a research topic the scientific accumulation as a result of these activities, is the history of tafsir, which is one of the sub-branches of tafsir. There are different methods in writing the tafsir history. It is possible to subject the works related to tafsir history to two different classifications; in terms of content and method. In terms of content, the history of tafsir studies can be divided into two parts as detached and non-detached works. Detached works, as the name implies, are works which were devoted to the history of tafsir. Non-detached works are the works that contain not only the tafsir history but also the information about the tafsir history. In terms of method, they can be classified either as binary based on tabaqāt and echo centered works or by adding one more title encyclopedic commentary in the form of historical works, a tripartite classification can be created. In this article, Ahmed ibn Muhammad al-Edirnevî (d. after 1095/1684) whose work was named *Tabaqāt al-Mufasssīrīn* which in terms of content detached, and in terms of method tabaqāt kind of tafsir historical works have been subjected to examine.

Before Edirnevî and his work has been examined, the concepts of tabaqāt and tabaqāt al-mufasssīrīn and the pre-Edirnevî interpretation literature have been mentioned in general terms. In this context, the literature of the pre-Edirnevî tabaqāt al-mufasssīrīn has been evaluated in two parts to complement each other. In the first part, some non-detached studies that also point to the formation process of the concept in terms of content are pointed out; in the second part, detached studies are discussed. The first work that was written separately in the field of tabaqāt al-mufasssīrīn belongs to Celāluddīn al-Suyūṭī (d. 911/1505). He included the biography of 136 commentators taking into account the alphabetical order in his work. Then, followed the method of his teacher, a voluminous piece of art that included the lives of 704 counselors was composed by his student Semsuddīn Muhammad ibn Alī al-Dāvūdī (d. 945/1539 [?]).

After the imparted knowledge of literature, the history of Edirnevî's life, the other manuscript and printed versions of it, resources, the method of wording, and the differential features have been analyzed. In this context, firstly, the writer's title was mistyped by Sulayman ibn Salih el-Hazzī who was the first person to analyze that work has been determined and corrected. Afterward, the manuscript versions of this work, where they were residing in, and how many pages they were have been adverted. Then in the section

of printed versions of that work, the information was given on two examined editions. One of them was written by Sulayman ibn Salih el-Hazzî in years 1417/1997 and the other one was created in partnership with Mustafa Ozel and Muammer Erbas in 2005. Compared to two works, Hazzî's review was considered as a richer seam of information in terms of re-correction the mistyped, particularly on the writing of person names and indication the *tabaqât* works which were inclusive writer's biographies. On the other hand, Ozel and Erbas's work was considered as more integrative from the point of making a comparison and exhibition the differences between two copies.

In the part of the work's resources, sources which were mentioned in the introduction by the writer have been submitted. In addition, the writer has mentioned the resources and how many times he uses it, and through it, some remarkable points were mentioned which leads to establish and identify the relationship of the work with previous literature. The first subject analyzed is that Edirnevî did not mention about Suyûtî and Dāvūdî among his resources. The second one is that Edirnevî has mentioned *Mukhtaşaru Tabaqât al-mufasssîrîn* as a work from Qādî Beydāvî (d. 685/1286). The summary of the subject, which is discussed in detail in the relevant section, is as follows: The work that named *Mukhtaşaru Tabaqât al-mufasssîrîn* from Qādî Beydāvî actually belongs to Suyûtî. The writer has researched Suyûtî's work and he has used it as a resource. He has mentioned it as a Beydāvî's work because he has assumed that the work belongs to Beydāvî. Also, it is understood that the writer did not use Dāvūdî's work. Compared to two works, Edirnevî has used the resources which Dāvūdî had not used before. In addition, it is an important point that he has given information about some names which were not included in Dāvūdî's biography studies. Another essential part is that Edirnevî has conveyed nearly seventy schoolmen biographies in between the year 945, the date of Dāvūdî's death, and 1070s. Furthermore, he has included the works that revealed after Dāvūdî like *Mavdûât al-Ulûm* and *Keshf al-Zunûn* which is one of the most important part in this section.

Looking at the sources he uses, it is seen that Edirnevî created his work based on general history, stratum and bibliography books and benefited from a very rich literature. Even *Nafahât al-Uns* which is the Persian work of Abdurrahman Câmî (d. 898/1492) is among his sources. Vafayât of Ibn Khallikân (d. 681/1282), *Mir'ât al-canân* of Yâfî (d. 768/1367), *Tabaqât al-Shâfi'yyat al-Kubrâ* of Subkî (d. 775/1373) *al-Cavâhir al-Muğiyya* of Abdulqâdir al-Qurashî (d. 775/1373) *al-Dāv'u al-Lâmî* of Sakhavî (d. 902/1497), *Mavdûât al-Ulûm* of ʿash-kobrizâda (d. 968/1561) are the sources frequently mentioned by the author in the work he mentioned, but the most frequently used work is Kâtib Çelebi's (d. 1067/1657) work called *Keshf al-Zunûn*.

Then the procedure followed in Edirnevī's work has been presented to the reader in detail. In this context, the meaning of how he approached the commentators, what kind of information he gave about them, whether he had a sectarian attitude, and the meaning he places on the concept of commentator has been revealed. Edirnevī begins to transfer the biographies of the commentators - the authors before him- from the time of the companions. However, he organized the commentators not by alphabetical order like Suyūti and Dāvūdī, but by dividing each Hijri century into a layer as of the date of commentators death and this is the most original aspect of the work. In this way, he studied the commentators who lived up to the 11th century in 11 layers. Later, he handled the commentators who do not have information about the dates of birth and death in the stratum and history books, and the scholars who have worked in the sub-branches of the tafsir in a separate layer. Thus, there are 13 layers in the work and the biography of 644 commentators is included.

Finally, information will be given about the works of Giritli Sirri Pasha (d. 1895), Bergamali Cevdet Bey (d. 1926) and Omer Nasuhi Bilmen (d. 1971), who continued the system of Edirnevī, and their relations with Edirnevī's method will be examined.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış

A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion

Bahtiyar Kadayıf

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm
Ana Bilim Dalı – Graduate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Kalam.

bahtiyar.kadayif@ogr.sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8889-8705>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/01/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/06/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Kadayıf, Bahtiyar. "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 143-171. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.673149>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış

Öz

Hüsün-kubuh meselesi insanların fiilleri ve Allah'ın şeriatı bağlamında değerlendirilen konulardan biridir. Çalışmada hüsün-kubuh konusunun kökenleri üzerine ve kelâm ekollerinin konu hakkındaki görüşleri tenzih bağlamında değerlendirilmiştir. Hüsün-kubuh meselesinde erken dönem kelâmından müteahhirün dönem kelâmına kadar birçok görüş mevcuttur. Bunlardan Eş'arî ve Mâtürîdîlik ile Mu'tezile üzerine mukayeseli bir analiz konunun daha sağlıklı anlaşılmasında yararlı olacaktır. Araştırmada itikâdî mezheplerin temel görüş ve dayanaklarına kendi kaynaklarından referans vererek ulaşılmıştır. Hüsün-kubuh konusunda genel olarak kelâm ekolleri varlığı Allah'ın bilgisi ile eş değer kılarak okuyan Ehl-i Hadis anlayışı ve Allah'ın insana doğru ile yanlışı ayırt edebilecek kudreti verdiği araç olan akıl ile de bilinebileceğini savunan Ehl-i Rey tarzında yaklaşmışlardır. Ancak aklın iyi ya da kötü konusundaki öncülleri ile vahyin öncülleri arasında bir ayırım yapmanın muhtemel sonuçlarından hareketle Ehl-i Reyin düşüncesinin daha tutarlı olduğu düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsün-kubuh, Tenzih, Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis.

A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion

Abstract

The phenomenon of "Husn-qubh" is one of the cases that evaluate the context of people's actions and God's laws (sharia law). In this study, the origins of the subject of al-husn-qubh and the views of kalam schools on the subject were evaluated in the context of acquit. From the early terms of Kalam to the "Mutaahhirün" (the late) Kalam, there are a lot of points of view about the case "al-husn-qubh". In particular, it would be more accurate if this subject is analyzed with comparative analysis of "Mâtürîdî", "Mu'tazilah", and al-Ash'arî" school views. In this research, references to the basic views and foundations of the "kalam" schools are used from their own sources. Kalam schools view of the issue of al-husn-qubh, generally, on the one hand take Ahl al-ḥadîth's understanding that object can be known only by God's knowledge, on the other hand, Ahl al-Ra'y's view that treats reason as a tool which is given by God to distinguish between good and evil. Yet, considering the possible consequences of making a distinction between the premises of reason on the good and evil and the premises of revelation, it can be thought that Ahl al-Ra'y is more consistent.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Kalâm, Al-Husn-Qubh, Incomparability, Ahl al-Ray, Ahl al-Ḥadîth.

Giriş

Hüsün ve Kubuhun Kavramsal Çerçevesi ve Analizi

Hüsün-kubuh farklı muhteva kanalları ile zengin bir konudur. O, bir yandan kader-kaza, diğer yandan felsefi tarafı ağır olan kötülük (theodise) konusuyla ilişkilendirilir. Hüsün-kubuh meselesinin eşyanın bir özelliği olması bağlamında, estetiği de ilgilendiren bir yönünün olduğu açıktır. Dahası konunun yönetim modellerinin iyi ya da kötü olması açısından siyasi bir boyutunun

olduğu da söylenebilir. Çalışmada ağırlıklı olarak akıl-vahiy ekseninde kelamcıların hüsün-kubuha bakışı, Allah'ı tenzih bağlamında ele alınmıştır.¹

Hüsün kelimesi, mastar olarak güzel olmak, isim olarak güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey anlamında kullanılır. Hüsün kelimesinin karşıtı olan kubuh ise çirkin olmak ve çirkinlik, nefret edilen şey manasında mastar bir isimdir.² Kelimenin çoğul formu ise mekâbih ve mehâsin olarak yer almaktadır. Örneğin, Medine'de münafıkların, iyilikleri Allah'a ve kendilerine, kötülükleri ve uğursuzlukları ise Hz. Peygamber'e attettikleri bilinmektedir:

Nerede olursanız olun, ölüm gelip sizi bulacaktır, göğe yükselen kulelerde olursanız bile. Onlar güzel şeylere kavuştuklarında, bazıları "Bu Allah'tandır!" derler; ama başlarına bir kötülük gelince "Bu senin yüzündendir (ey arkadaş!)" diye feryat ederler. De ki: "Hepsi Allah'tandır." O halde bu insanlara ne oluyor da kendilerine bildirilen hakikati kavramaya yanaşmıyorlar? Başına her ne iyilik gelirse (bu) Allah'tandır; başına her ne kötülük gelirse (bu da) senin kendindedir. Seni "(Ey Muhammed) bütün insanlığa bir elçi olarak gönderdik ve hiç kimse (buna) Allah'ın şahitliği gibi şahitlik yapamaz."³

Kur'an hüsün kavramını kullanırken insanın iyiliğinin kendi lehine kötülüğünün ise kendi aleyhine olduğunu ifade etmiştir:

(Ve dedik ki) "Eğer iyilikte sebat ederseniz, iyiliği yalnızca kendiniz için yapmış olursunuz; eğer kötülük yapmaya kalkışırsanız bunu da kendiniz için yapmış olursunuz..."⁴

- 1 Hüsün-kubuh konusunda yazılmış Türkçe ve yabancı olmak üzere birçok farklı kaynak mevcuttur. Bu kaynaklar arasında ilki İlyas Çelebi'nin "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90. adlı çalışması oldukça kapsamlı olmakla birlikte bu konuda bize önemli bir literatür bilgisi de vermektedir. Tahsin Görgün'ün "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108 adlı çalışması ise meselenin felsefi bir analizini ve işlevselliğini ele alması açısından önemli bir boyutunu tartışmaktadır. Zübeyir Bulut'un "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 634-654. adlı çalışması ise Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî paradigmayı vermesi bakımından önemlidir. Ancak Şii düşüncenin kanaatlerine yer vermemesi bakımından bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Hulusi Arslan'ın "Mu'tezilî'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi" Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000) adlı çalışması da Mu'tezilî tezin kanaatlerini aktarması bakımından kapsamlı bir çalışmadır. Muzaffer Barlak'ın "Hüsün ve Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı" (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016) adlı yüksek lisans çalışması bu konudaki yayınlanmış önemli Türkçe çalışmalar arasında sayılabilir.
- 2 İlyas Çelebi "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.
- 3 *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002) en-Nisâ, 4/78-79.
- 4 el-İsrâ, 17/7.

Kapsamlı bir Kur'an terimleri sözlüğü yazan Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), hüsün konusu hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Hüsün, her hoşşa giden, arzu edilen şeyi ifade eder. Bu da üç çeşittir:

Akıl tarafından güzel görülen şeyler, arzu tarafından güzel görülen şeyler, duygu tarafından güzel görülen şeyler. Dolayısıyla bunlar, insanın canı, bedeni ve şartları için elde ettiği bütün sevindirici nimetlere denir.⁵

“Kâbih” de sözlükte hüsün olan şeyin karşıtı anlamında hoşlanılmayan, reddedilen kötü olan iş anlamındadır.⁶ Hüsün ve kubuh terimleri Kur'an'da ve literatürde yer aldığı şekliyle, daha çok manevi güzellikleri ya da çirkinlikleri ifade eden, ahlaki terimlerdir. Bir başka deyişle hüsün ve kubuh terimleri mükellef olması bakımından insanların olgular dünyası (mevcudât) ile kurduğu ilişkiler biçiminde hem insan fiillerini niteleyen hem de bu olguların ele alındığı kategorik, değersel ifadelerdir.⁷

Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) hüsün-kubuh konusunda şunları aktarmaktadır:

Güzellik ve çirkinlik üç anlamda kullanılır:

Birincisi, kemâl ve eksiklik sıfatıdır. Mesela bilginin güzel olması, bunun karşıtı olan bilgisizliğin (cehl) çirkin olmasıdır. İkincisi, amaca uygunluk ya da aykırılıktır. Buna örnek olarak de Zeyd'in öldürülmesinin onun düşmanları için iyi iken, dostları için kötü olmasıdır. Üçüncüsü ise övgü veya sevabın hemen/peşinen ya da daha sonra olmasıdır. Yani övülen fiil güzel ve övgüsü hemen olup sevabı ahirette olursa bu iyidir, yerilen fiil ise kötü/çirkin olup cezası da ahirete taalluk ederse o da bu yönüyle kötüdür.⁸

Cürçânî'nin yapmış olduğu tanımlardan ilk ikisi hakkında kelâm ekolleri arasında neredeyse ortak bir kabul vardır ki o da şudur, bilgisizliğin ve amaca uygun olmayan şeylerin kötü oluşu, bilginin ve amaca uygun olan şeylerin iyi oluşu, herkesçe kabul edilen bir durumdur. Ancak hüsün-kubuhun şer'î bir içeriğe sahip olup olmadığı hakkında bir tartışma vardır. Aynı zamanda aklın bu konudaki genel rolü ve konumu da başka bir tartışma konusudur. Bununla birlikte ilahi hükümlerdeki emir ve nehiylerin arkasında bir hikmet/salah/gaye/garaz gibi herhangi bir illet bulunabilir mi? Hüsün-kubuh değerler bakımından öznel midir yoksa nesnel bir karaktere mi sahiptir? Hüsün

5 Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufadđal. “Hsn”, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 284-285.

6 İbn-i Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali “Kbh” *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 7/218.

7 Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 136-37.

8 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/312.

ve kubuhu bilmede kıstas yalnızca şeriat mı yoksa hem şeriat hem de akıl hüsün ve kubuhu bilmede bize yardımcı olabilir mi? İşte bunun gibi pek çok soru bu tartışmaların özünü oluşturmaktadır. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Müslümanlar zikredilen bu sorulara iki cevap üretmişlerdir ve bu cevaplar bugün de hali hazırda sürekliliğini devam ettirmektedir. Biri yalnızca Tanrının belirleyici olan etkinliğine vurgu yaparak savunma geliştiren ilahi öznelcilik taraftarı Sünnilik iken, diğeri ise Tanrı'nın belirleyiciliğini dilediği gibi yapmadığını onun bu belirleyişinde insan için bir fayda olduğunu savunan ilahi nesnelcilik taraftarı Ehl-i Rey ekolüdür.⁹ Meselenin bir de felsefi bir arka planı da vardır. Bu arka plan nedir?

1. Hüsün ve Kubuh Tartışmalarının Artalanı

Hüsün-kubuh konusunda kelâm ekollerinin düşüncelerini şekillendiren etkenler arasında Müslümanların Mezopotamya bölgesindeki kadim kültür, inanç ve öğretilerle karşılaşmaları neticesinde Antik Yunan felsefesindeki etik tartışmaların etkisinin olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere pre-sokratik dönemde Sofistler, iyi-kötü ahlaki değerlendirmelerinin tamamıyla göreceli olduğunu, bu yüzden de kişiye göre değişen ve asla bir sabiteden bahsedilemeyecek bir biçimde iyi-kötü anlayışının varlığından söz edilebilirliğini belirtmişlerdi. Buna karşılık Sokrat ve öğrencisi Platon ile daha sonra gelen Aristoteles, Sofistlerin rölativist ahlak anlayışlarına karşı çıkararak nesnel bir ahlaki görüşün imkânından söz etmiştir.¹⁰ Mesela Platon'un erken dönem felsefe eserlerinden birisi olan *Euthyphron*'da hocası Sokrat ile Euthyphron adında birinin diyaloguna yer verilir. Buna göre Sokrates, iyi ile kötünün belirlenmesinde Tanrıların rolünü ve buna bağlı olarak da gerçek dindarlığı sorgulamıştır. Ona göre bir şey Tanrılar tarafından emredildiği için iyi ya da kötü değil, gerçekten iyi olma potansiyelinde bir oluş sergiledikleri için iyidirler. Aynı durumu kötü olan bir nesne için de düşünmek pekâlâ mümkündür.¹¹ Söz konusu bu görüşlerden haberdar olan Müslüman bilginler, Kur'an'ın bir konusu olan hüsün-kubuh konusunda ayrıca felsefenin de bir konusu olduğuna tanık olmuşlardır.¹² Böylece çok yönlü felsefi ve kelâmî temaslar sağlanmıştır.¹³ Söz

9 George Fadlo Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5 (1996), 271.

10 William K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 1/28.

11 Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 53(10ab).

12 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, 272.

13 Hem Antik Yunan Felsefesi dönemindeki filozofların görüşleri hem de İslâm öncesi inanç, kültür ve öğretilerin söz konusu bu evrensel konu hakkındaki görüşleri için bk. Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh-İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 19-73.

konusu bu çok yönlü temasların başında tercüme hareketlerinin etkisini hatırlamak gerekir. Başta Halife Ebû Abbâs Abdullah el-Me'mûn (ö. 218/833) olmak üzere birçok Abbasi halifesi bu tercüme faaliyetlerine destek vermiş ve yakından ilgilenmişlerdir. Hüsün-kubuh konusu hem de tercüme faaliyetlerinin serüveni hakkında Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/990) çok ilginç bir hikâyeye anlatmaktadır. Hikâyeye göre Halife Me'mun bir gün rüyasında Aristoteles'i görür ve aralarında bir diyalog geçer. Şöyle ki:

Me'mun rüyasında; hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş alınlı, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve güzel görünümlü yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam tahtının üzerinde oturuyordu. Me'mun şöyle anlatmaktadır: "Onun karşısında içim heybetle doldu."

Ona: Sen kimsin? diye sordum.

Bana: Ben Aristâtâlis'im (Aristo), dedi. Ben bundan sevinç duydum ve Ona: Ey Bilge, sana birtakım sorular sorabilir miyim, dedim. Sor, dedi.

Ben de "Husn (iyilik, güzellik) nedir? diye sordum.

Aklın hoş gördüğü şeydir, dedi.

Sonra nedir? diye sordum.

Şeriatın hoş gördüğü şeydir, dedi.

Peki, sonra nedir? dedim.

Cumhurun(çoğunluğun) hoş gördüğü şeydir, dedi.

Daha sonra nedir? diye sordum.

Sonra mı? dediğimde "Sonrası yok." dedi.

Başka bir rivayet ise şöyledir:

"Bana biraz daha fazlasını söyle"dedim. O, cevabında: "Sana altın konusunda nasihat edenin nasihati, nezdinde altın değerinde olsun. Tevhide sarıl!" dedi.¹⁴

İbn-i Nedîm'in aktarmış olduğu söz konusu yukarıdaki rivayet, Müslüman dünyasına felsefe eserlerinin intikali hakkındadır. Zaten devamında dönemin Bizans Kralı ile olan mektuplaşmalarından bahsederek, halifenin ilgili eserler hakkındaki iştiağından bahsetmektedir.¹⁵

Bu konu bir tarafa hüsün-kubuh konusunda Müslüman düşüncesinde iki temel görüş kabul görmüştür. Buna göre hüsün ve kubuh konusu geniş bir perspektif açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Müslümanların karşılaştıkları hüsün-kubuh meselesinde tarihsel bir zafer olarak Houranî'nin

14 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist-İlk Dönem Kültür Atlası*, çev. Mehmet Yolcu vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 621-622.

15 İbn-i Nedîm, *el-Fihrist*, 622.

savunduğu görüş, Eş'arî savın daha tutarlı olduğu yönündedir. Bunun altında yatan rey karşıtı güçlü kabul ve siyasetin tahakkümü olmasını gerekçe göstermesi ilgi çekicidir. Gerçekten de halku'l-Kur'an tartışmalarının getirisinden hareketle siyasi olarak Mutezile'nin Müslüman toplum karşısındaki sosyal ve dini ağırlığı kalmadığı için onların savunduğu ahlaki nesnelcilik görüşü de zarar görmüştür. Bu nedenle Ehl-i Rey'in savları da zedelenmiş, tarihsel açıdan Eş'arî ve Ehl-i Hadis tezin güçlü kalmasına neden olmuştur.¹⁶

Özellikle kelâm ilmi açısından hüsün-kubuh insan fiillerinin iyi veya kötü oluşu ve bu durumun ilahi sıfatlarla ilgisi, aynı şekilde mükellefin işlemiş olduğu söz konusu bu fiillerin mükellefiyet açısından değerlendirilmesi de bir diğer önemli konudur. Yine ilahi vahiy gelmemiş olan kimselerin sorumluluğu hakkındaki teolojik tartışmaların yanı sıra eşyanın mahiyeti hakkında akıl ve dinin üstlenmiş olduğu rol de kelamcılar nezdinde tartışma konuları arasında yer almaktadır. Başka bir deyişle *"akıl eşyanın zâti niteliği hakkında hâkim bir konumda mıdır yoksa herhangi bir hükümde bulunamaz mı?"* sorusunun yanıtı aranmıştır. Hüsün-kubuh meselesi günümüze olan yansımaları ise dini problemlerin akıl merkezli bir çözümleme ile mi yoksa vahiy merkezli bir çözümleme ile mi ele alınacağı noktasında karşımıza çıkmaktadır.¹⁷

2. Hüsün-Kubuh Aklî Değil, Şer'îdir; Eş'arî Söylem

Eş'arî teolojiye göre hüsün-kubuh aklî değil şer'î bir hükümdür ve ancak bu yolla bilinebilir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) fiiller veya olgulardaki iyilik yahut kötülük vasfının, ancak ilahi yönlendirme ile anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Eş'arî bu konuda şeriatça emredilen şeylerin iyi, nehyedilenlerin ise kötü olduğunu ifade etmiştir. Eş'arî'nin bu konuda istidlalde bulunduğu bazı ayetler vardır. Onlardan bazıları şunlardır:

*"Allah neyi dilerse ona hükmeder."*¹⁸

*"Peygamber size her ne emir verirse onu tutun, yasakladığından da sakının!"*¹⁹

*"Hoşunuza gitmese de size savaş yazıldı (farz kılındı) Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir siz bilmezsiniz."*²⁰

16 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 280.

17 İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999)/ 55-90.

18 el-Mâide 5/1.

19 el-Haşr 59/7.

20 el-Bakara 2/216.

Eş'arî'ye göre şer'î hüküm, eşyanın akli, dini ve hukuki yorumunda yegâne belirleyicidir.²¹ Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşlerinin genel olarak ekolün diğer önemli bilgilerinde de aynı şekliyle devam ettiği söylenebilir.

Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) hüsün-kubuh anlayışının ancak ilahi yönlendirmeye bilinebileceğini ve buna bağlı teklifi yükümlülüklerin ancak bu şekilde işlerlik kazanacağını söyler.²² Ona göre aksi halde, şeriatın toplumlara bir hitap şeklinde varit olmadığı durumlarda her şeyin caiz görülebileceği bir ortamın olacağını ifade eder.²³

Abdumelik el-Cüveynî (ö. 478/1085), hüsün-kubuh anlayışında aklın yetersiz bir araç olduğunu ifade eder. Aklın birçok konuda izafiliğini dile getiren Cüveynî, şayet akıl ile hareket edilirse hüsün-kubuh konusunda birçok farklı anlayışın ortaya çıkacağını savunmuştur. Buna delil olarak yeryüzündeki insanların bir konuda birbirinden farklı birçok kanaate sahip oldukları gerçeğini dile getiren Cüveynî, aynı zamanda hayvanların yapmış oldukları fiilleri zikreder. Şer'î yönlendirmenin olmadığı durumlarda hayvanların yaptıkları fiillerin yargısı ne olacaktır? Bu bağlamda Mu 'tezile' nin ilk dönem temsilcilerinin fiillerin kendi zâtından iyi veya kötü olduğu fikrini eleştirir. Zira akılla idrak edilebilmesi mümkün olan bir iyilik ya da kötülük göreceli bir niteliğe sahip olacağından iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. Cüveynî, bu noktada "imamlarımızın görüşü daha doğrudur." değerlendirmesini yaparak ilahi bildirim yönlendirici olduğu bir iyilik ve kötülük anlayışını, buna bağlı olarak da vacip, haram ya da mubah fikrinden bahsedilebileceğini savunur.²⁴ Aslında şeriatın var olduğu durumlarda da hayvanların fiillerinin şer'î açıdan hükümsüz olduğunu düşünürsek Cüveynî'nin hüsün ve kubuh konusunda Eş'arî tezi temellendirmekte kullanmış olduğu hayvanların eylemleri argümanı da tutarlı gözükmemektedir.

Hüsün-kubuh meselesini insani düzlemde ve akılların farklılığı bağlamında ele alan Cüveynî'nin öğrencisi Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111) ise ilahi fiiller açısından meseleye yaklaşmaktadır. Daha açık bir deyişle Gazzâlî, meseleyi tanrısal düzlemde tartışmaya açmakta ve hüsün-kubuhun akli olabileceği tezini eleştirmektedir. Gazzâlî, ilahi fiillerde bir illetin varlığı ya da yokluğu konusunda ilahi fiilleri niteleyen hikmet-sefeh, (boşunalık) adl-cevr (adalet-zulüm) gibi takdirlerin fail tarafından vaz edilmesi gerektiğini düşü-

21 Bu konuda bk. Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûl-i Ehl-i Sünne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 141.

22 İlgili ifadeler için bk. Bağdâdî Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 274.

23 Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi-Kitâbu Usûli'd-Din*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 181-82.

24 İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İslam İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. 2. Basım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 228-234.

nür. Ona göre bir fiile güzel derken failin garazına (maksadına) uygun olmasının, binaenaleyh bir fiile kötü derken ise failin maksadına uyumsuz olmasının “abes” ile nitelenmesi gerekir. Aynı şekilde Gazzâlî’ye göre Allah’ın ezeli ilmi ve kudreti fiillerin garazlarının Allah tarafından belirlenmesini gerektirir. Çünkü her şeyi Allah belirlemektedir.²⁵

Hüsün-kubuh meselesinin bireysel veya toplumsal herhangi bir maksat veya maslahat bağlamında ele alınması, gerçekte onun epistemolojiden ve etikten farklı alanlarda nasıl anlaşıldığıyla ilintili bir durumdur. Söz gelimi Gazzâlî’ye göre zulüm olgusu, yaptığı fiille başkasının mülküne girmek ve onu ihlal etmektir. Ancak bu durum Allah için düşünülebilir mi? Çünkü Allah, fiillerini ezeli olan ilmi ve kudreti ile işler, mülkün tamamı da ancak O’nundur. Dolayısıyla O’nun fiilinde bir hikmet veya zulmün olduğunu söylemek onun ezeli ilmine ve kudretine ters bir durumdur. Bu yüzden mülkün sahibi olarak Allah’ın zulüm işlemesi, kendi mülkünü ihlal etmesi anlamına gelir ki bu muhaldir. Buna göre ilahi fiillerin zulüm ya da hikmetle nitelenmesi düşünülemez. Bu konuda ilahi bir hükmün yardımına muhtaç durumdayız.²⁶ Zira Allah’ın zulmü yaratması mümkün olduğu gibi O, bunu yaratmakla da sefih bir iş işlemiş olmamaktadır. Ne var ki o zulmü kendisi için değil, kulları için imtihan olarak yaratmaktadır.²⁷

Tâcuddin Abdulkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) hüsün-kubuh konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Birçok fiil zamana, mekâna ve şartlara göre değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla bazı fiiller bazı toplumlarda güzel kabul edilirken bazı toplumlarda kötü/çirkin bir olgu şeklinde kabul edilmektedir. Misal hayvanların kesilmesi eylemi bazı toplumlarda menfaat sağlamak adına iyi iken bazı toplumlarda çirkin bir uygulama olarak görülmüştür. O halde bir fiilin aklen özünde iyi ya da özünde kötü olabileceği değerlendirmesi yanlış olarak kabul edilmelidir.²⁸

Şehristânî, toplumdaki ahlaki iyi ve kötü olgularından bahsederek aslında bir çeşit izâfiliğe (görelilik) işaret edip mutlak sabite olan ilahi bildirim/sem’/şeriata işaret etmekte ve buradan hareketle bir iyi-kötü yargısında

25 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 2. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 157-61.

26 Gazzâlî, *Mustasfâ-İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/89-107; Ömer Türker, “İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 1-24.

27 Hüsün-kubuhun Eş’arilerce teolojik bir maslahat olarak okunduğu konu tam da burasıdır. Detaylı bilgi için bk. Harun Çağlayan, “Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış” *İslâmî İlimlerde Maslahat* 2017, 98.

28 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keîâm*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail (b.y.: y.y., 2004), 208-210.

bulunulabileceğini iddia etmektedir. Oysaki belki de Şehristânî'nin düşündüğünün aksine değişen şey değerler değil, o değerlerin toplumdan topluma ya da bireyden bireye farklı algılanış biçimleridir. Yoksa değerler neseldir.²⁹

Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) fiillerin kendi zâtından dolayı iyi veya kötü olabileceği fikrine karşı çıkararak önemli olanın sem'in (vahiy) vermiş olduğu hüküm olduğunu savunur. Âmidî, Mu'tezilenin son temsilcilerinin ileri sürdüğü fiil veya olguların iyi ya da kötü oluşunda kendiliğinden kaynaklı bir sebep değil, bu fiile ya da olguya tesir eden ârızî bir nitelikten/niteliklerden ötürü iyi ya da kötü olması gerektiği tezini kabul etmez. Her ne kadar aklın zorunlu olarak adaletin iyi, zulmün kötü olduğu hükmünü bilebileceği gerçeği ortada olsa da o yine de hiçbir fiilin/olgunun dini hükmünün akıl ile idrak edilemeyeceğini savunur. Âmidî, söz konusu bu tezini işlerken, öldürmek fiilini ele alır. Buna göre öldürmek fiili eğer zâtı gereği kötü ise (yaygın kabule göre öldürmek fiili kötüdür) bu fiilin mümasilleri nasıl iyi olabilmektedir? Söz gelimi Zeyd'in öldürülmesine onun dostları üzülmürken, düşmanları sevinmektedir. Dolayısıyla öldürmek fiili burada izâfî bir durumdadır; hâkim (belirleyici) bir niteliğe sahip değildir. Buna ek olarak Âmidî, şeriat olmaksızın fiillerin dini anlamda ancak hükümsüz (nötr) bir niteliğe sahip olabileceğini, bunun dışında veya ötesinde bir değere sahip olamayacağını ifade eder.³⁰

Muhammed b. Alî el-Cürcânî(ö. 816/1413) ise hüsün-kubuhun akli olamayacağı konusunda ilginç bir şekilde üç akli delil ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, fiillerin zâtından dolayı iyi veya kötü olduğu fikrini genel olarak kendisinden önceki Eş'arî kelimcilerinin yaptığı eleştirilerinin aynısıdır. Cürcânî de bu konuda selefleri gibi aklın değişken oluşu yönünden yaklaşım tenkit eder; aynı fiilin farklı kimselerce farklı bir değerlendirilmesinin yapıldığını bu anlamda bir fiilin zâtı gereği iyi ya da kötü olma sıfatına sahip olamayacağını iddia eder.³¹ Cürcânî'nin tartışmada ileri sürdüğü ikinci delil ise insanların cebir altında olduğu (ilahi dayatma) ve fiillerin yaratıldığı gerçeğidir. Çünkü insanların cebir altında olması, onların işledikleri fiillerin de durumunu belirlemektedir. Buna göre fiillerdeki cebir olgusu, fiilin oluşum aşamasındaki iradeyi, kudreti ve bunların zorunlu bir sonucu olan ihtiyâr (tercih) olgusunu da etkilemektedir. Fiile tesir eden irade, kudret ve ihtiyârın eksikliği insandaki hadis(sonralık) bir irade olgusunu da açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple Cürcânî fiili oluşturan hadis iradeye tesir eden dış etkinin de hadis olduğunu onun da

29 Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 176.

30 Seyfüddîn el- Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, thk. Aşmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/545, 580.

31 Bu konu ile ilgili bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/322.

oluşmasına etki eden başka bir hadis etkinin varlığından hareketle fiillerin cebir altında işlendiği ve bu sebeple de insanların kararlarının eksik (nakıs) olduğunu ifade eder. Bu durumun da iyi-kötü (hüsün-kubuh) olgusunda kendisini göstereceğini ifade eder.³²

Cürcânî'ye göre bir diğer üçüncü akli delil, Allah'ın fiillerinde herhangi bir illetin olamayacağıdır. Çünkü bu durum Allah'ın kudret ve mutlak yaratıcılığına halel getirir. Aklın şeriat olmaksızın iyiyi ya da kötüyü idrak etmesi Allah'ın o fiilleri yaratışında bir sebep ile hareket ettiğini ileri sürmektir. Bir başka deyişle bu, ilahi fiilleri bir vasıf ile kayıtlama olgusudur. Ancak bu durum Allah'ın mutlak kudretine ve yaratıcılığına terstir. Çünkü Allah her yönden kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan yaratıcıdır. Ancak O'nun fiillerinde herhangi bir menfaat/maslahat göz ettiğini ileri sürmek buna aykırıdır. Çünkü bir ilke ile hareket eden ve yalnızca kulları adına iyi/salah/hikmet olanı dileyen ve yaratan bir Allah tasavvuru, kemâl özelliğine sahip olmaktan uzaktır. Oysa Cürcânî'ye göre bu durum, Allah için söz konusu olamaz. Kaldı ki Allah'ın fiillerinde bir garaz olabilir, ancak insanlar cebir altında olmaları ve hâdis bir irade, bilgi ve idrak melekesine sahip olduklarından bunu kavrayamazlar. Bundan ötürü insanlar, Allah'ın fiillerindeki iyilik ya da sebepliliği farklı şekillerde yorumlarlar. Bu nedenle ilahi fiillerin iyi ve güzel olanı öncelendiği fikri geçersiz olur. İlaveten Cürcânî, ilahi fiillerdeki bir maksat (garaz) fikrinden bahsedilebilmesi durumunda, bunun soru soran kimseyi farklı maksatların da olabileceği ihtimaline, onların da farklı garazları gerektirdiği fikrine, söz konusu bu maksatların da farklı maksatları incelemesi ihtimaline götüreceğinden hareketle bu durumun teselsüle yol açacağını ileri sürer.³³ Dolayısıyla burada da bir doğruluk fikrinden bahsedilemeyeceği binaenaleyh bu durumun Allah'ın mutlak kudret, ezeli ilim ve yaratıcılığına ters bir durum oluşturacağı gerçeği kaçınılmazdır. Bu sebeple Cürcânî, fiil veya olgulardaki iyilik-kötülük dini değerlerinin öğrenilmesinde sem'î bilginin zorunlu olduğu fikrini dile getirir.³⁴

Cürcânî, yukarıdaki yorumlarıyla aslında Eş'arî hüsün-kubuh tezinin temel parametrelerini ele almış oldu. O, hem insan fiillerindeki ve aklındaki eksikliği eleştirmesi ile Cüveynî'nin yorumlarına, hem de Allah'ın fiillerinin bir sebep/illet/hikmet/gaye ile nitelenemeyeceği yorumu ile de Gazzâlî'nin yorumlarına ve meseleye yaklaşımlarına katkı yapmış oldu.³⁵ Cürcânî'nin hüsün-kubuhun aklî olamayacağını aklî tezlerle savunması ilginç bir paradokstur. Yine Eş'arî savı, arkasında yatan temel motivasyon olarak kendi döneminin sosyolojik resminin bir ifade ediliş tarzı biçiminde okumak mümkündür.

32 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/320.

33 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/352-354.

34 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/356-360.

35 Cürcânî'nin Hüsün-Kubuhun aklî olamayacağını aklî tezlerle savunması da ilginç bir paradokstur.

Çünkü Eş'arî bilginler Allah ile insan ilişkisini efendi-köle ilişkisi gibi okumaktaydılar. Nasıl ki efendinin her emrettiğini kölesi sorgulamadan yapmalıdır, işte Allah'ın da bize emretmiş olduğu her şeyi insanlar emrin mahiyetine bakmaksızın yerine getirmelidir. Akılsal olarak o emrin hiçbir değeri de olmaz. Sadece akıl, insanın misafir edeceği emirleri karşılayan ve koşulsuz kabul eden bir araçtır.³⁶

Eş'arî kelimacılar el-Bakara 2/106. ayetinden hareketle nesih olgusunun da hüsün-kubuh konusundaki değerlendirmelerin mutlak anlamda Allah'ın vahiy yoluyla yapacağı bildirimden ibaret olacağını savunmaktadır. Çünkü bir ayetin mensuh olması, o ayetin kendisini nesheden nasih ayet ile iyi-kötü değerlendirmesinde de zaman içerisinde bir değişim geçireceğini göstermektedir.³⁷

“Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz herhangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz. Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bilmez misin?”³⁸

Oysa nesih ile ilişkilendirilen bu ayetin bu konuyla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Ayetin kendisinden önceki pasajda uzun bir şekilde Ehl-i Kitab'tan bahsedilmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayetin bağlamsal yönü dikkate alındığında ayetteki nesih olgusunun bu yönde yorumlanması güçleşmektedir.

Eş'arî düşünürlerin ortaya koymuş oldukları bu argümanlarıyla sofistlerin rölativist olan iyi ve kötü değerlendirmesine benzer bir söylem (nötr değer) geliştirdikleri gözlemlenmektedir.³⁹ Ancak sofistlerin herhangi bir değer kabul etmemesini bir yana bırakırsak Eş'arî kelimacıların iyi ve kötü olgusunu kabulde şer'i bilgiyi ölçüt olarak kabul etmeleri suretiyle sofistlerden ayrıldıklarını da belirtmemiz gerekir. Zaten bu yaklaşımla İlahî öznellik fikrini savunmakta ve değer konusundaki mutlaklığı Tanrı'nın belirmesine bağlamaktadırlar. Çünkü sadece bütün zamanlar için geçerli olan bilgi (vahyin bilgisi) geçerli bir nesnellik sağlayabilir, onun dışında yer alan diğer bilgiler ise kesin bir nesnellik içermezler.⁴⁰ İyi-kötü değerlendirmesindeki Eş'arî yaklaşım, bazı açılardan sorun teşkil etmekle birlikte onlar aklın bu konuda hata yapabileceğine inanmalarını vahye ve peygamberliğe olan ihtiyacı temellendirmek amacıyla yaptıkları ifade edilebilir.⁴¹ Bu bağlamda karşılaşılan teolojik sorunlara ileride değineceğiz.

36 Kazanç, *Kelâm Yazıları*, 201

37 Barlak, *Hüsün ve Kubuh*, 114.

38 el-Bakara 2/106.

39 Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 186.

40 Kazanç, *Kelâm Yazıları*, 180.

41 Çağlayan, “Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış” 98.

Eş'arî kelimelerin benimsenmiş olduğu hüsün-kubuh görüşü özetle şöyledir:

a) Akıl, bir fiilin iyi veya kötü olabileceğini bilebilir, ancak aklın fiillerdeki dinî yönünü bilmede ya da bulmada herhangi bir belirleyici rolü yoktur.

b) İnsan, yaratılış itibarıyla cebir altında olduğundan işlemiş olduğu fiiller de şeriat olmaksızın hiçbir anlam ifade etmemektedir.

c) İlahi fiillerde hiçbir neden olamaz ve ilahi fiiller bu şekilde kayıtlanamaz, çünkü her şeyin yaratıcısı ve kural koyucusu yalnızca Allah'tır. Aksi halde O'nun zâtına ya da kudret sıfatına karşı bir eksiklik durumu söz konusu olabilir ki bu tenzih fikrine ters bir durumdur.

d) Allah mutlak yaratıcı ve değer koyucu olduğundan, eğer bir fiil iyi olarak nitelenirse ancak O emrettiği için iyidir; eğer bir fiil kötü olarak nitelenirse O, yasakladığı için kötüdür. Dolayısıyla fiillerin iyiliği veya kötülüğü hakkındaki bilgi, ilahi kaynaklı olan sem'î bilgi ile de bilinebilme imkânına sahiptir.

e) Bütün bu sebeplerden hareketle bir fiilin özü itibarıyla iyiliği veya kötülüğü ancak ilahi yönlendirme ile bilinebilir.⁴²

3. Fiillerdeki İyilik ve Kötülük Şeriat Olmaksızın Akılla da Bilinebilir: Ehl-i Rey Söylemi

Müslüman düşüncesi içerisinde bir diğer önemli gelenek de hiç şüphesiz Ehl-i re'ydir. Ehl-i re'y, genel olarak aklın, fiil veya nesnelere iyilik ya da kötülük idesini doğru bir akıl yürütme yoluyla kavrayabileceğini söyler.

Hüsün-kubuh konusunda ehl-i rey içinde fiil veya olgulara yüklenen değerlerin, eşyanın zâtından kaynaklı kötü bir durum olabileceğini savunanlar olduğu gibi, fiillerdeki veya nesnelere iyilik/kötülük düşüncesinin fiilin arızî yönleriyle (vücut) bilinebileceğini imkânını savunanlar olmak üzere temelde iki düşünce grubu vardır. Erken dönem Mu'tezile⁴³ ve Mâtürîdî kelimelerin ilk düşünceyi savunmaktadır.⁴⁴

3.1. Fiiller ya da Olgular Haddizatında (Özü İtibarıyla/Özsel Olarak) İyidir ya da Kötüdür: Mâtürîdî Söylem ve Erken Dönem Mutezilî Kelâm

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) fiil veya fiillerin taalluk ve tesir ettiği olguların haddi zâtında şeriat/sem' olmaksızın bir iyi olma durumu ya da özünde kötü olma durumunun bilinebilme imkânından bahseder. Bu meydana akletme meselesinin önemi üzerinde duran Mâtürîdî, insanın yaratılış

42 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 280.

43 İbrahim Aslan, *Kâdi Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 336.

44 Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 54-57.

itibariyle doğruyu aradığını/araması gerektiğini, Allah'ın kendisine ikram ettiği akıldan yararlanarak (nazar/tefekür vb.) varlıkların yaratılmış olmaları bakımından, varlık âlemindeki işleyişlerini kavramasını, aynı zamanda kendi adına yararlı ve zararlı olan bu unsurları düşünerek, akletme yolu ile doğru olanı bulması gerektiği üzerinde durur.⁴⁵ Zira Mâtürîdî'ye göre insan, yaratılış üzerindeki hikmeti düşünmekle sorumludur.⁴⁶

Mâtürîdî'nin fiil ve olgulardaki iyilik/kötülük ahlaki değerlerinin akıl tarafından anlaşılabilme imkânına ilişkin değerlendirmesi oldukça önemlidir. Mâtürîdî'ye göre akıl faktörü dışarıda bırakılarak düşünüldüğünde, insanın olası bir şeriat ile yükümlü tutulması açısından kendisinin hiç anlayamayacağı bu şeriatın sorumlu olmasının ihtimali üzerinde düşünülmelidir. O, bunu imkân dâhilinde görmez ve insanda kendisine bahşedilmiş sağlam bir duyunun gerekli olduğunu ifade eder. İşte insan, ilahî hitabı ancak bu şekilde kavrayabilir. Aksi takdirde insanın sorumlu olması muhâl olurdu.⁴⁷ Mâtürîdî, aslında insanın bir özne olarak değer biçici olduğunu dolayısıyla şeriat olgusunun insan ile Allah arasındaki canlı bir ilişki şeklinde düşünülmesi gerektiğini şeklinde düşünülmesi gerektiğini bizlere bildirmektedir. Aksi takdirde Allah'ın insanlara emir ve nehiylerde bulunması bir bakıma insan nazarında anlaşılabilir bir durum halini alacaktır.

Hüsün-kubuhun fiil veya olgularda zâti itibariyle ve hakiki bir var oluşla mevcut bulunduğunu savunan bir diğer isim, Mu'tezili bir Hanefî fakihî olan Ebu Bekir Cessâs er-Râzî'dir (ö. 370/980). Cessâs'a göre herhangi bir şer'î bildirim gelmeden önce de aklın, insanın işlediği fiiller hakkında temelde mübâh, vacib ve yasak (mahzûr) olmak üzere üç yargıda bulunduğunu ifade etmiştir. Bu kategoriyi akli anlamda daha geniş ele alan Cessâs, vacip fiillere örnek olması bakımından, nimet verene şükretmek, insafî hareket etmek, fiillerini serdeder. Nankörlük etmenin ve zulmün özü itibariyle kötü olduğunu savunan Cessâs, mübah olan fiiller hakkında da "*faydası zararından daha çok olanlar*" değerlendirmesini yapar. Kezâ mübah fiilleri de "*kişinin işlediğinde sorumlu sayılmadığı fiiller*" olarak değerlendirir.⁴⁸ Buna örnek olarak ise Cessâs, hayvanların ve sorumluluk sahibi olmayan çocukların yaptıkları fiillerin mübah kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.

Cessâs, Allah'ın yaratmasının ardında bir hikmetin varlığını kabul etmesi yönüyle yaratılmış her şeyin mükellefin menfaati adına olduğunu kabul eder.

45 Ebû Manşur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 218.

46 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, 39.

47 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, 229.

48 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Muhammed Tamer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 2/124-25.

Dolayısıyla bir şeyin vacip kılınması Cessâs tarafından mükellefin devam ettirdiği menfaati sürdürmesi için Allah'ın bir lütfü şeklinde değerlendirilmiştir.⁴⁹

Ehl-i rey bilgileri Allah'ın insanlara şeriat göndermeden önce, aklın iyiyi ve kötüyü bilmesinin imkân dâhilinde olduğunu savunduklarından, fiil veya olguların haddi zâtında iyi veya kötülük vasıflarını taşıdıklarını kabul ederler. Mâtürîdî, bu konuda şeriatın kötü hükmünü verdiği bir şeye aklın “iyi” hükmünü vermesinin caiz olmadığını ifade eder.⁵⁰ Söz konusu şu ayetler de bunu desteklemektedir:

“Gerçek şu ki, Allah adaleti ve iyilik yapmayı, yakınlarla karşı cömert olmayı emredip utanç verici ve arsızca olanı ve azgınlığı, taşkınlığı yasaklıyor ve size (böyle tekrar tekrar) öğüt veriyor ki, böylece (bütün bunları) belki aklınızda tutarsınız.”⁵¹

Mâtürîdî, ayetteki ihsân sözcüğünü, Allah'ın iyiliği emretmekle hikmet üzere insan için güzel olanın emredilmesi şeklinde te'vil etmektedir.⁵² Yani o, aslında Allah'ın fiillerini bu bağlamda hikmet sıfatı ile muttasıf kılmakta (hikmetli fiil) ve insanın fiillerdeki bu hikmeti kavrayabileceğini ifade etmektedir.⁵³ Aksi durumda aklın söz konusu bu illetleri kavrayamayacak bir durumda olduğu düşünülürse, hem akıl işlevsiz kalacak hem de Allah boş yere bir şey emretmiş olacak ki (sefeh) Allah bundan münezzehdir.⁵⁴

“Hakikati inkâr edenlere de ki: “Allah'ı bırakıp yalvardığımız varlıklara tapmaktan men olundum”. De ki: “Ben sizin mesnedsiz görüşlerinize uymam, yoksa sapkınlığa düşerdim ve doğru yolu bulanlar arasında olmazdım.”⁵⁵ Mâtürîdî, ayette geçen “Allah'tan başka tapınılan şeyler” ifadesini, sem'e (vahye) hüccete, akla ve aklın güzel görmediği şeylere tapmak olarak tefsir etmektedir.⁵⁶

Ali Bardakoğlu, Mâtürîdî'nin fiillerin kendinde iyi veya kendinde kötü olduğu fikrinden hareketle aklın bunları idrak veya keşfetme aracı olduğunu ve Irak fıkıh okulunu temsil eden Hanefi-Mâtürîdî çizginin güzel görülen şeylerin bir değer olarak kabul edilmesinden hareketle “istihsân” ilkesini⁵⁷ şer'i

49 Bu konu hakkında bk. Ceşşâs, *el-Fuşûl*, thk. Muhammed Muhammed Tamer, 2/99-105.

50 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 169-172.

51 en-Nahl 16/90.

52 Mâtürîdî, *Te'vilât-ı Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed Basillum (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 6/558.

53 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 77-83.

54 Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 118.

55 el-Er'âm 6/56.

56 Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Muhammed Basillum, 4/97.

57 Ali Bardakoğlu “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

deliller arasına kattıklarını ve geliştirdiklerini ifade eder.⁵⁸ Ehl-i rey ekolünün dikkat çekici bu katkısıyla (istihsân) hukuki bağlamda yer alan kısıtlılıkların nasıl da olumlu bir biçimde geliştirilebileceğinin ve insanların faydasına hizmet eden açılımlara sağlayacağı olanakların en somut örneklerindedir.

Çağdaş dönem fıkıh bilginlerinden Zekiyyüddin Şaban, Mâtürîdî görüşün daha doğru olduğunu benimsemiş durumdadır. Bu bağlamda Eş'arî ve Mu'tezilî kanaatlerin iki aşırı uç olduğunu kabul eden Zekiyyüddin Şaban, Mâtürîdî düşüncenin daha orta yol olduğunu savunur. Buna göre akıl, fiillerde veya nesnelerdeki iyilik veya kötülük gibi nitelikleri idrak veya keşfedebilir. Ancak aklın bunlar hakkında herhangi bir hüküm ortaya koyma yetkisi yoktur.⁵⁹

Erken dönem Mu'tezile kelâmcıları da hüsün-kubuhun fiillerin ve eşyanın kendi zâtında bulunan bir özellik olduğunu savunmaktadır. Bilindiği kadarıyla bu görüşü ilk defa dile getiren isim, Cehm b. Safvân (ö. 128/740) olmuştur. Cehm'in bu ifadesi daha sonraki süreçte Mu'tezile tarafından "Adalet" ilkesi içerisinde geliştirilip aklın iyi ve kötü olanı bilebileceği epistemolojik yorumu ile ve Allah'ın da emir ve nehiy gibi fiillerinde eşyanın zâtî olan ontik iyi-kötü nosyonunu dikkate alarak fiillerde bulunduğunu ifade eden metafizik bir yorum şeklinde ifade edilmiştir. George Hourani (ö. 1984) Mu'tezile'nin bu tavrını *ahlâkî nesnelcilik* olarak yorumlamaktadır.⁶⁰ Zira iyi ya da kötü, fiillerin kendi zâtında olmalıdır ki bunun insana dönük tarafı olan irade, seçim gibi nesnel değerlerle fiil icra edilebilsin ve bu fiilin ahlaki nesnelliği ortaya konulmuş olsun.⁶¹ Aksi bir durum "adalet" ilkesine aykırıdır. Çünkü Allah'ın fiillerinde veya eşyanın zâtında nesnel anlamda bir iyi veya kötü olgusundan bahsedilememesi durumunda özgür iradenin, tercihlerin olamayacağı ve buna bağlı olarak da insanın dini anlamdaki sorumluluğundan bahsedilemeyeceği izahıta varestedir.⁶²

Mu'tezile kelâmcılarından Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) hüsün-kubuh konusunda yeryüzündeki insanların büyük bir kısmının ortak iyiyi ve kötüyü bildiği/bilebildiği yargısından hareketle, nesnel bir değerlendirmede bulunulabileceğini mümkün görür. Câhız'a göre, akıl bu noktada şeriatın olmadığı bir durum açısından hâkim (hüküm veren) konumdadır.⁶³ Ne

58 Ali Bardakoğlu "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-76.

59 Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 274-279.

60 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 271.

61 Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 80.

62 Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 81.

63 Bk. Hulusi Arslan "Ahlaki Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mutezile ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu* 17 (2016), 9-19.

var ki Câhız, bu görüşüyle Mâtürîdî kelamcılarında ayrılmaktadır. Bu bakımdan Câhız'ın bütün insanların nesneldeki iyiyi ya da kötüyü bilebileceği fikrinden hareketle herhangi bir bireyin de bilebileceğini öne sürmesi, tüm-dengelim türü bir yaklaşımı çağrıştırmakta olup akıl yürütme faaliyetlerinin ahlaki değerler ile sağladığı ortak uyuma dikkat çekmektedir. Buna göre Mu'tezile âlimleri ahlâkı, iyi ve kötünün temel birer kıstası kabul ederek kudret ve irade gibi insanın kendisini gerçekleştirme aygıtlarını harekete geçirdiğini savunmaktadırlar.⁶⁴ Buna karşılık Mu'tezile, ahlaki değerlerin nesnel ve idrak edilebilir olduğunu kabul etmenin peygamberlik iddiasının kabulünü gerektirdiğini, buna bağlı olarak gerçekleşen mucizenin ispatının da bu yolla mümkün olduğunu savunmaktadır. Çünkü peygamberler insanları fayda ve zarar denklemine müjdeleyip uyarmaktadırlar, söz konusu tüm bu uyarılarsa akli bir öngörü ile idrak edilebilecek unsurlardır. Dolayısıyla aklın hiçbir fonksiyonunun olmadığı bir durumda yalnızca ilahi bildirim yolu ile peygamberlerin daveti nasıl kavranabilecektir?⁶⁵

Özellikle Mâtürîdîlik ve Mu'tezile'nin bazı bilgileri, hüsün-kubuh konusunda aklın iyiyi veya kötüyü bilebileceği konusunda akla bir işlevsellik vermişlerdir. Mâtürîdî'nin bu konudaki "hikmet" merkezli yaklaşımı önemlidir. Bu yönüyle Allah'ın şeriatının akli ve ahlâkî bir değerlendirmesini yaparak bunlardan akıl ile şeriat arasında bir bağ kurması ve Eş'arî düşüncenin aksine akli idrak veya değerleri keşfetme aracı olarak görmesi⁶⁶ insanı da bu bağlamda sorumlu kılması açısından önemlidir.

3.2. Fiillerdeki İyilik ya da Kötülük Niteliği Kendinden Değil, Ârızî Bir Durum Nedeniyle İyi Ya Da Kötüdür

Mu'tezile'nin özellikle geç dönem kuşağı, hüsün-kubuh konusunun ontolojik bir standart şeklinde eşyanın ayrılmaz bir parçası gibi algılanmasına sıcak bakmamışlardır. Bunun yerine eşya, kendisine ilişen genel geçer (arızî) durumlarla hakkında hasen veya kabih nitelemesini hak ettiğini kabul etmişlerdir. Böylece hüsün ve kubuh konusu da eşyaya sonradan gelen bir araz olarak okunabilir. Arazların her an yaratılması değerlerin mutlak olarak algılanamayacağı anlamına gelmemektedir. Bazı nitelikler tarihin hiçbir kesitinde değişime ve kesintiye uğramadan statik olan bir fenomendir. Bu durumda aslında arazların kendi başına bir nitelik olmayıp taşındığı kavramlara bağlı olarak bir değer yüklenildiği gerçeğini apaçık kılmaktadır. Zaten geç dönem Mu'tezile kelamcıları ve Şii kelamcılar, fiiller veya olgular derken devamlı olarak

64 Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 639.

65 Bk. Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 83.

66 Bu tartışma ile ilgili bk. Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998): 43-76.

bu gerçeğin altını çizmektedirler. Ancak bu dönemden önceki kelimciler değişmez birtakım doğrulara ve kesin değerlere bağlı teolojik saptamalar yapmışlardır. O halde fiilin/olgunun asıl karakterini hikmet-sefeh, salahlık ya da salah olmayanlık gibi kavramlar şekillendirecektir.

3.2.1. Geç Dönem Mu'tezilî Kelâm

Mu'tezile içerisinde hüsün-kubuhun fiillerin/olguların kendi zâtî özelliği olduğunu savunanlar olduğu gibi, bunun ârızî bir duruma bağlı olarak gerçekleşebileceğinin imkânını da savunanlar vardır. Daha çok erken dönem Mu'tezile ekolüne mensup isimler iyilik veya kötülüğü fiillerin/olguların kendi zâtî, asli bir sıfatı olarak değerlendirirlerken, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933), fiillerdeki iyilik ve kötülük karşılaştırmasında hangi değer daha yüksek olursa o fiilin iyi ya da kötü olabileceğini savundular. Söz gelimi geçim amacıyla yapılan bir ticaret iyi bir eylemdir.⁶⁷ Bu anlamda fiiller aslından kaynaklı bir iyilik ya da kötülük sıfatına sahip değil, bunun yerine fiillerin içerdiği iyilik ya da kötülük unsuru bu konuda belirleyicidir. Cübbâîlerin bu görüşünü daha çok sistemleştiren ve geliştiren isim Ebu'l-Hasen Abdülcebâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) olmuştur. Mâtürîdilerde görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebâr'da da aklın işlevselliğine yönelik bir vurgu vardır. Bu sebeple o insan fiillerini teklife konu olması bakımından akli ve şer'i olmak üzere ikiye ayırır. Dini yükümlülüklerin tamamı bu noktada ancak vahiy ile bilinebilir.⁶⁸

Kâdî, şeriattan bağımsız akli bir alanın (akliyyât) varlığından bahseder gözükmektedir. Binaenaleyh o şer'i teklifi anlamak için aklın gerekli gördüğü unsurları akli, ahlakî, fitrî ve haberî olmak üzere dört başlıkta ele alır. Bir cismin aynı anda iki yerde bulunmaması gerçeği akli bir ilkedir. İhsanın iyi olduğu, nimet veren yaratıcıya şükretmenin iyi olduğu, zulüm, inkâr ve zararı savmayan ve bir yarar sağlamayan yalanın da kötü olduğu ahlakî ilkelere örnektir. Fitrî ilkelere daha çok insandaki evveliyât/bedihiyyat⁶⁹ türünden ilkelerdir. Bu ilkelerle insan, iyiye, kötüye, zarara ve faydaya vakıf olur. Dolayısıyla bu öncüller insanın yükümlülüğü açısından kendilerinde bulunması kaçınılmaz bazı faktörlerdir. İnsana gelen ve bilgi kabiliyetinden cümleler ile insan doğruyu ve yanlış ayırt edebilir. Böylece hangisine itibar edilip, hangisine edilemeyeceğini bilmiş olur.⁷⁰ Akıl burada kişinin hüsün ve kubuh olanı bulmasında işlevselliğe sahip olan bir araçtır ve Kâdî Abdülcebâr'a göre

67 Bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 11/ 110-111.

68 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ 11/370-372; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 299.

69 2+2 =4 etmesi. Bütünün parçadan büyük olması gibi.

70 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/377-380.

onun şer'i niteliğini ortaya koyuyor da değildir. Yalnızca onun güzel veya çirkin oluşunu beyan edici bir niteliğe sahiptir. Din ise burada bir şeyi "hasen" ya da "kabih" kılmamakta; sadece emir ve yasak gibi dini hükümleri bildirmektedir.⁷¹

Kâdî, bütün bu öncüllerden hareketle akıl sahibi bir ferden sahih bir nazar (akıl yürütme) ya da kesb yolu ile iyinin ve kötünün bilgisine sahip olabileceğini savunur. Bir başka deyişle ilk olarak akıl zorunlu bir şekilde birtakım bilgilerden haberdardır (adaletin iyi oluşu zulmün kötü oluşu gibi). İkincil olarak nazarı/kesbî bir yöntemle bilemediği fenomenlerin ahlaki nesnellik açısından değerlerine ulaşabilir ve onlar hakkında bilgi sahibi olabilir. Son olarak dini yükümlülükler hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz bir alan niteliğinde şeriatın bize verdiği bilgiler vardır. Bu da insanın akli açıdan sınırlı sayıda ulaşabileceği ancak Tanrı'nın insanlara bir lütuf şeklinde verdiği bilgisidir.⁷² Kâdî, burada daha çok Eş'arî düşüncenin ve üçüncül alandaki değerlendirmelerini eleştirmektedir.

Kâdî, şeriat ile akıl arasında bir mutabakatın olduğunu, şeriatın kötü hükmünü verdiği bir şeye aklın iyi hükmünü vermesinin caiz olmadığını ifade ediyor.⁷³Buna göre Kâdî, aklın güzel/hasen hükmünü verdiği bir konuda ekseriyetle şeriatın da vacip hükmünü verdiğini ve bu yönüyle akıl-vahiy uzlaşımının olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde şeriatın kötü/kabih/haram/mahzur yargısını verdiği bir şeye de aklın güzel yargısını vermediğini ifade etmektedir. Söz konusu bu yaklaşımıyla Kâdî, Mâtürîdî ile benzer bir kanaati paylaşmaktadır. Buna göre aklın şeriatın olmaması durumunda kötü olarak değerlendirdiği fiili yapmaması, iyi olarak değerlendirdiği bir fiili ise yapması vaciptir.⁷⁴ Çünkü "vâcip" Kâdî Abdülcebbar'a göre yapılması gereken bir fiilin sonucunda "medh" (övgü) hak etmesi anlamındadır. Ya da yapılmaması gereken bir fiilin yapıldığı takdirde zemmi (kınama) hak etmesidir.⁷⁵ Kâdî, bu noktada şeriat ile akıl arasındaki mahiyet açısından olmayan ancak derece açısından mümkün olan farklılığa dikkat çekmektedir. Aklın burada oynadığı rol, Kâdî tarafından önemsenmiştir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi kategorik olarak aklın iyiyi veya kötüyü bilmesi ile ilişkili bir durumu ifade etmektedir.

71 Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 274.

72 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse - Mutezilenin Beş İlkesi-*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/78-84.

73 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 6/53.

74 Bk. Kâdî, *Kitâbü'l-mecmu'î'l-muhîr bi't-teklîf*, thk. Jane Peters (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/302-311.

75 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 1/64.

Kâdî, akıl-şeriat uzlaşımını açıklarken namaz ve Ramazan orucu örneğini verir. Akıl bu alanlarda kendi başına namazın ya da Ramazan orucunun vacip oluşunu bilemeyeceğini, ancak bunların delâlet ettikleri neticeler açısından iyi olduğunu ve fayda üzere bir maslahatı amaçladığını insanın akli ile ulaşabileceği bir durum olarak değerlendirir. Dolayısıyla dini yükümlülüklerin delalet ettiği sonuç açısından iyi olanları, akıl hükümüyle sem'in hükmü arasında bir nicelik ve düzey farkının olduğunu, bir başka deyişle akıl ile şeriat arasında mahiyet açısından bir fark değil, derece açısından bir fark bulunduğunu benimsemiş gözükmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte failer ancak fiillerini eyledikleri bağlamda değerlendirilmelidirler. İnsanın fiillerinin oluşmasında aktif bir rol oynayan irade, kudret, kasıt, niyet, ihtiyâr gibi faktörler ile fiillerin ahlaki anlamda iyi (hüsün) ya da kötü (kubuh) değerine sahip olduğunu, hukuki sonuç olarak da vâcip, mubah ya da haram (mahzur) hükmünün geçerli olduğunu savunur.⁷⁷ Yani fiillerdeki hüsün-kubuh faktörü ve buna bağlı işleyen sevap veya ceza/ikâb faktörü fiili işleyen kişinin içerisinde bulunduğu şartlara göre değerlendirilmelidir. Özetle hüsün-kubuh değerleri, Kâdî'ya göre fiil ve olguların zâtî olarak ontik bir sıfat olmaktan öte, zâta zâit ârızî bir sıfat olarak tebarüz etmekte ve bu bağlamda iyi, güzel/salâh ya da kötü, çirkin/kubuh olabileceği, bunun zorunlu bir sonucu olarak da sevabı ya da ikâbı yahut da zemmi hak edebileceğini savunur.⁷⁸

Fiillerin iyilik ve kötülüğünü etkileyen bir diğer faktör ise özgürlük olgusudur. Kâdî'ya göre fiillerin işlenmesine bağlı olarak bunların ahlaki ve hukuki sonuçlarının içerisinde yer aldığı süreçte kişi, özgür iradeye sahip olmalı, ilcâ (zorlama) durumu olmamalıdır. İlcâ durumuna benzer olarak ikrah, tehdit gibi fiilin işlenmesinin arka planında yer alan ve kişiyi doğrudan etkileyen olumsuz olgular da yer almamalıdır. Böylesi durumlarda Kâdî, işlenen fiil için iyi veya kötü şeklinde herhangi bir ahlaki hükmün verilemeyeceğini savunur.⁷⁹

Kâdî, insan fiillerinin oluşumunda ileri sürdüğü sorumlu olan kişinin kendi fiillerini yaratması⁸⁰ dolayısıyla bu fiilleri işleme etki ve yetkisinin bütünüyle insanın kendisine ait olmasını savunmaktadır. Mu'tezilenin "Adalet" ilkesi gereği Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği ve onları yüklenemeyeceği yüklerle sorumlu tutması durumu söz konusu olamaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu durum insanın sorumluluk alanını aşan bir durumdur ve Allah da bu durumdan münezzehtir. Bu anlamda Kâdî'ya göre özgürlüğün hüsün-

76 Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 340.

77 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/69-70.

78 Bk. Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001): 59-108.

79 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/493.

80 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 2/44-48.

kubuhtan önce geldiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.⁸¹Burada Hasan Hanefî'nin de Mutezile'nin "Tevhid" ve "Adalet" ilkesini de yerlice kullandığını ifade edebiliriz. Hanefî'ye göre Tevhid ilkesi Allah'ı ele alırken, Adalet ilkesi insanı ele almaktadır. Birincisine zât-sıfat ilişkisi örnek verilirken, ikincisine hüsün-kubuh örnek verilebilir.⁸² Aynı zamanda Hanefî'ye göre adalet gibi bir vasıf insanın fiil açısından kendisini gerçekleştirmeyi sağlayan daha özgür ve kapsayıcı bir yorumu muhtevi olup ilahi öznelci bir yaklaşım insanı sınırlamaktan öte bir yere geçmez. İnsanın fiilleri açısından durum böyledir.⁸³ Bu minvalde Allah'ın fiilleri de herhangi bir gaye/garaz gibi vasıfla nitelenebilir mi? Nitelenmesi durumunda hüsün-kubuh olgusu nasıl anlaşılacaktır? Kâdî Abdülcebbar ilahi fiillerin ya da emir ve nehiyelerin arkasında bir garaz illetinin bulunduğunu, insanların menfaatlerinin Allah tarafından gözetildiğini ve olası zararların giderilmesi adına, Allah'ın salâh olan fiili gerçekleştirdiğini ifade eder. Kâdî'ya göre ilahi fiillerde şayet bir garaz yoksa bu durum "abes"(amaçsızlık/boşunalık) olur. Allah'ın da bu durumdan münezzehe olduğunu ifade eden Kâdî, şöyle der:⁸⁴

"Allah kâinatı ya kendisi için yaratmıştır –ki Allah bundan münezzehtir. Ya da bütün bunları boşuna yaratmıştır – ki bu durumdan da abes/sefeh bir iş yapmış olur.-O, bundan da münezzehtir."⁸⁵

Eş'arî bilginler, ilâhî fiillerin herhangi bir niteleneleme ile nitelenemeyeceğini, Tanrı'nın emir veya nehiyelerinde bir illetin olamayacağını, olsa bile insanların bunu tam olarak kavramaktan aciz olduklarını ifade etmişlerdir. Dahası Tanrı insanların iyi olarak değerlendirdiklerine karşılık "kötü" nitelemesini yapmış olsaydı bunun kötü olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olacaktı. Yani mubah olan bir durum şeriat açısından haram (mahzur) olabilirdi. Buna sebep olarak akli bilgi ile sem'î bilgi arasında herhangi bir bağın bulunmaması durumu kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yalnızca Tanrı değer koyucudur ve bu konuda ilahi beyan kesin olarak belirleyicidir.⁸⁶ Bununla birlikte insanların kendi fiillerinde cebir altında olduğu kabulü ile birlikte Eş'arîlerin aslında akli ya da ahlâkî değerlendirmelerinin de herhangi bir geçerliliği kalmamaktadır. Zira insan bilgi, irade ve ihtiyâr gibi fiili oluşturan temel süreçlerden her bakımdan mahrum olduğundan verdiği kararların da aslında bir geçerliliği yoktur. Eş'arî kelamcılarının yaptığı bu türden akılların eksik olarak telakki edildiği bir genelleme pek de doğru ve tutarlı bir yaklaşım olarak görülemez.

81 Bk. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 300.

82 Hanefî, Hasan, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih –Eleştirel Bir Bakış* çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 13.

83 Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih* 18.

84 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 14/58.

85 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/492-494.

86 Bk. Bağdâdî, *Uşûlî'd-Din Tercümesi*, 164-185; Eş'arî, *el-İbâne*, 141; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd Tercümesi*, 228-234.

Oysa Kâdî ve Mâtürîdîler, insanın doğuştan getirdikleri aklî kategorilere dikkat çekerek, fiillerdeki arızî durumları da göz önünde bulundurup koşullu olan, ancak akıl, ahlak ve şeriat üçlüsünün mümkün bir uzlaşısı ile hüsünkubuh konusuna bir açıklık getirmeye çalışmışlardır. Aksi takdirde Kâdî Abdülcebâr'ın deyimiyle herhangi bir fiilin işlenmesi durumunda onu işleyen fail hakkında herhangi bir yargıda bulunmak imkânsız olurdu. Eş'arîlerin değerler konusundaki savundukları öznelci tutumun neticesi, akli göz ardı edip görelî yorumları kabul etmek zorunda olan çelişkili bir sava kani olmaktır. Bu da genel geçer hükümlerin verilmesine ya da en doğal ifadeyle hükümsüzlüğün meydana geleceğine, bunun ise insan için kabullenilemeyecek bir durum olduğunu Kâdî, ifade eder.⁸⁷

Eş'arî kelimelerin "*İyi olarak bilinen bir fiil, eğer daha sonra Tanrı tarafından kötü olarak nitelense ya da kötü olarak bilinen bir fiil daha sonra iyi olarak nitelense mutlaka öyle olurdu.*" şeklindeki yorumu teolojik anlamda bir sorun oluşturmaktadır. Nitekim Eş'arî teolojisine göre iyiyi ve kötüyü belirleyen bizzat Tanrı'dır, oysa O'nun fiilleri iyi ya da kötü olarak vasıflandırılmaz.⁸⁸ Bununla birlikte Eş'arîler Tanrı'nın ilkesel bir gereklilik olarak iyi olduğunu kabul ederler.⁸⁹ Fakat "iyi", Tanrı buyruğuna bağlıyorsa "*Tanrı iyidir*" demenin de bir anlamı kalmamaktadır. Şayet "*Tanrı iyidir.*" denilirse, o zaman da iyi ile kötünün Tanrı buyruğuna bağlı olmayan bir anlamı olsa gerekecektir; çünkü Tanrı'nın buyrukları O'nun yapmış olmasına rağmen kötü değil, iyidir. Bu ise kötü ile iyinin Tanrı tarafından yaratılmadığını, zâtı bakımından ya da zâtına zâit arızî bir durum sebebiyle Tanrı'dan önce de iyi ya da kötü olduğunu kabul etmek şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla Eş'arî teoloji ahlakı yalnızca vahiyle temellendirirken bir kısır döngü içerisine girmekte ve söz gelimi adam öldürme, yalan söyleme, başkalarına ait olan bir şeyi çalma vb. kötüdür. Ama "*Tanrı bunları iyi olarak belirleseydi hepsi iyi olurdu*" gibi bir argümanı dolaylı da olsa kabul etmek durumunda kalmaktadır.⁹⁰ Binaenaleyh Eş'arî teolojinin ahlak ve vahyin akli aşan olgular olması bakımından Tanrı'nın eliyle gerçekleşen ve inanılması gereken bir iyi olduğunu belirleyerek, bunları (iyiyi ve kötüyü) idrak edebilecek bir öncüle yani akla gereken önemi vermediğini aklın bu noktada işlevselliğini yitiren bir ide konumuna düştüğünü ifade edebiliriz. Kanaatimizce bu durum insanın metafiziksel beklentilerini karşılama noktasında da bazı çıkmazlara sahiptir. Bu bağlamda şeriat ile aklın hiçbir şekilde yakınlığından/birlikteliğinden/olumlu ilişkisinden söz edemiyoruz. Şeriatın iyiyi ve kötüyü belirlediği tezini kabul etmemiz durumunda en temel akıl yürütmelerden dahi uzak kalınması gerekiyor. Çünkü

87 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, nşr. Hudr Muḥammed Nebhâ, 11/518-520; 14/33-35.

88 Kazanç, *Ahlak Düşüncesi*, 166.

89 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/336-346.

90 Bk. Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 61-81.

insan bunları akletmede gerekli donanımına sahip değildir. Oysa Mu‘tezile ve Mâtürîdîlik, ahlaki değerlilik açısından “akıl”, “ahlak” ve “şeriat” üçlüsü ile temellendirilebilecek ve ahlaki bir yorumu hüsün-kubuh açısından geliştirmişlerdir.

3.2.2. Şii Söylem: Şîa ve İlâhi Fiiller Açısından Tenzih

Şii bilginler arasında da Allah'ın fiillerinin onun iradesine bağlı olarak ortaya çıktığı ve kabih olan fiili Allah'ın işlemeyeceği düşüncesi genel kabul görmüştür.⁹¹ Çünkü O'nun fiilleri tıpkı Mu‘tezile'nin "Adâlet" ilkesince temellendirildiği şekliyle kötü değil, iyidir. O halde Allah'tan kötü bir fiilin sadır olması beklenemez.⁹²

Şeyh Müfid (ö. 413/1022), ünlü eseri "*Evâilü'l-Makâlât*" da Allah'ın sırf insanların ibret almaları adına eşyâyı yaratması fikrini eleştirerek delil olarak insanın hissedemediği veya algısından uzak olan dağların tepelerinde, denizlerin diplerinde yer alan varlıkların niteliğinin (sırf müşahede yöntemiyle bir faydasının olmadığını ileri sürerek) tartışıldığını da söyler. Bu tartışmanın Cebriye mezhebinin bir görüşü olduğunu aktaran Şeyh Müfid "Salah" fikrinin anlaşılmadığını, Allah'ın bunu sadece insanların değil, aynı zamanda cinler gibi görünmeyen varlıkların da faydasına sunulan ya da ibretine vesile kılabilen bir gerçeklik olarak hatırlatır. Ya değilse bu durum Allah'ın bizzat kendi faydasına yarattığı şey olmaktan kesinlikle uzaktır. Çünkü O, bundan münezzehtir.⁹³

Aslında Şii-usûlî âlimlerin bu meyanda geç dönem Mu‘tezilesinin fikir ve kanaatlerini paylaştığını söyleyebiliriz. Hem genel olarak insan ya da hayvan fiillerindeki yönlerin(vücûh) hem de Allah'ın fiilindeki salah/aslah olgusunun varlığını kabul etmeleriyle bu durumun güçlü bir ilintisinin olduğunu düşünürüz. Zira Salah/Aslâh konusunu, hüsün-kubuh meselesiyle ilişkilendirmek suretiyle genişlettiklerini ifade etmek mümkündür. Örneğin Şeyh Müfid "İvaz, Bedel, Lütuf" gibi meseleleri de tartışmaya katarak hem konuyu derinleştirmekte, hem de tenzih tartışmasının muhtevasını zenginleştirmektedir.⁹⁴ Söz konusu kelâmî tartışmalar ise makalenin konusunu aşacağından değinme gereği duymamaktayız.

91 Ebû Cafer Muhammed et- Tûşî, *Temhîdü'l-uşûl fi ilmi'l-Kelâm*, nşr. Abdülmuhsin Dînî (Kum: Merkezü't-Taşîş li ilmi'l Kelâmî'l-İslâmî, 1974), 1/179; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Ğüseyin Şerîf el-Murtaẓâ, *ez-Zahîre fi'l-kelemâ*, thk. Seyyid Aḥmed Ḥüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşrû'l-İslâmî, 1411), 137.

92 Tûşî, *Temhîdü'l-uşûl*, nşr. Abdülmuhsin Dînî, 159.

93 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrahim el-Enşarî (Kum: Mihr Matbaası, 1413), 107-108.

94 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Enşarî, 106-111.

Sonuç ve Değerlendirme

Kelâm ekollerinin eşya ve insan fiillerindeki iyilik-kötülük (hüsün-kubuh) konusundaki tartışmalar ve fikirleri, çoğunlukla sahiplendikleri paradigma üzerinden şekillenmiştir. Eş'ârî kelâmcılar insanı davranışları itibarıyla cebir altında bir varlık olarak gördüğünden, şeriat olmaksızın insanın yaptığı fiillere dair ahlâkî bir yargının oluşturulabileceği karşısında çekimser kalmışlardır. Binaenaleyh Allah'ın mutlak kudreti ve yaratıcılığından hareketle, O'nun her şeyi belirleyen mutlak hâkim (değer koyucu) ve aslı belirleyici olduğunu kabul etmişlerdir. Böylelikle onlara göre ahlâkî değerlilikler ancak ilahi bildirim ile bilinebilecektir. Çünkü bu hususta akıl aciz bir konumdadır ve olayların künhüne vakıf olmaz. Görebildiğimiz kadarıyla Eş'ârî teoloji, savundukları argümanların doğal bir sonucu olarak bu konuda bilinemezci bir tavır sergileyip suskun kalmayı tercih etmektedir. Eş'ârîlerin bu tutumunda onların sahip oldukları Allah ve insan tasavvurlarının belirleyici ve yönlendirici olduğunu söylemek mümkündür.

Ehl-i rey, sağlıklı bir akıl yürütmeyeyle olgular dünyası hakkında, doğru bir yargıya/yargılara ulaşılabilceğini bildirmişlerdir. Bununla birlikte akıl, ahlâk ve şeriat üçlüsü ile fiil ve olguların ârizî durumlarını da göz önünde bulundurarak hüsün-kubuh hakkında ahlaki ve nispeten nesnel bir yorum geliştirmişlerdir. Eş'ârî kelâmcıları ise hüsün-kubuh konusunda insanı cebir altında göstererek ve aklı devre dışı bırakarak, insanı bilinemezci bir tavra yöneltip adeta insan aklını işlevsiz görmüşlerdir. Bu da hüsün-kubuh konusunda yalnızca lahûtî (tanrısal) bir teoloji anlayışına sahip olmalarıyla neticelenmiştir. Buna karşılık Mu'tezile ve Mâtürîdîlik(Ehl-i rey) ise hüsün-kubuh konusunda lahûtî (tanrısal) olduğu kadar nasûtî (beşeri) bir denklemde insan fiillerindeki söz konusu bu tartışmayı ele almışlardır.

Hüsün-kubuh konusunda Eş'ârî kelâm ekolünün geliştirmiş olduğu yalnızca sem'î bilgiye dayalı yorumları, Müslüman düşüncesi açısından da yerel bir mantığın ürünü olarak görülebilir. Çünkü akıl ve vahyi birbirinden bağımsız kategorilerde ele alan bir yaklaşım dahası aklı da evrensel değerler konusunda yetersiz gördüğü ortadadır. Bu yönüyle de değerlerin algılanışı ve kullanılış biçimi tamamen Allah'ı tenzih bağlamında evrensel karakterinden yoksun kılınarak yerel bir düşünüşe indirgenmiştir. Ehl-i rey bilginlerinin yorumları ise insanların ortak aklının delalet ettiği teorik ve pratik açıdan makul, bilişsel(kognitif) bir alt zeminden hareketle daha evrensel bir yorum şeklinde değerlendirilebilir. Kaldı ki değerlerin değişkenliği aslında söz konusu değildir, değerlerin algılanış biçiminde bir değişim vardır. Akılların farklılığı hususu ve toplumdan topluma değişen yargılardan anlaşılan budur. Ya değilse her toplumda öldürmek, çalmak ya da koşulsuz iyilik gibi değişmez değer yargıları vardır.

Ehl-i Reye göre nübüvvetin temellendirilmesinin bir kolu da hüsün-kubuh konusunda aklın oynadığı roldür. Çünkü peygamberlerin getirdiği ilahi mesajların bütünü hüsün/iyi olarak görülmekte ve akla uygun olarak görülmektedir. Bu da akıl ve vahyin uyumlu birlikteliği ile kurulmuş evrensel bir ilke olarak sunulmaktadır. Oysa Ehl-i Hadisin düşüncesi Allah'ın fiillerinin herhangi bir değer yargısı ile kayıtlanamayacağı gerçeğiydi. O halde vahyin kendisini değer açısından hangi zeminde anlaşılacaktır? Vahiy Allah'ın fiili ise -ki öyledir- Eş'arîlere göre vahiy iyi olmasına karşın Allah'ın hiçbir fiili iyi ya da kötü olarak kayıtlanamaz. Ancak vahiy ve nübüvvet Allah'ın fiillerini değer yargılarından bağımsız olması kabullerine rağmen iyidir. Eş'arî tez, bu bağlamda iyi veya kötüyü vahiy ve nübüvvet konusunda Allah'ın kendi buyruğundan bağımsız bir iyi olarak algılamaktadır. Bir diğer açıdan Mu'tezile ve Mâtürîdî düşüncenin sahip olduğu paradigma tutarlı bir Tanrı tasavvurunun yansıtırken, Eş'arî paradigma daha çok dilediği şekilde hareket eden Tanrı anlayışının sonucu şeklindeki bir yorum olarak görülür. Bu bağlamda Ehl-i rey düşüncesinin hüsün-kubuh konusundaki tavrının Kur'an'da yer alan güç ve ahlaki dengeleyen, ilkeli ve tutarlı bir Tanrı tasavvuruna daha yakın olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Hüdr Muhammed Nebha. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2010.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Kitâbü'l-mecmû'il-muhtâ bi't-teklîf*. 3 Cilt. thk. Jane Peters. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1986.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-İlmiyye – Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2 Cilt. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2013.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Ebkâru'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Arslan, Hulusi. "Ahlaki Değerlerin Nesneliği ve Özneliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik". *Hikmet Yurdu* 19/1 (Haziran 2016), 9-19. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20161715433>
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdücebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Bağdâdî. Ebü Manşûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûli'd-Dîn - Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları 2015.
- Bağdâdî. Ebü Manşûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Bardakoğlu, Ali. "Husn-Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1987), 59-76.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh- İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ceşşâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fuşu'l fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Muhammed Tamer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Seyyid Şerif Cürânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli Rükneddin b. Muhammed. *Kitâbü'l-İrşâd- İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çağlayan, Harun. "Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış". *İslâmî İlimlerde Maslahat*, 67-104.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.
- Çelebi, İlyas "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist- İlk Dönem İslam Kültür Atlası*. çev. Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıra Yayınları. 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne ve Uşûl-i Ehl-i Sünne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları. 2010.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Muştaşâ-İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. Hacı Yunus Apaydın. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006).
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları. 3. Basım. 2016.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi- Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. Ergün Akça. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Hanefî, Hasan. *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih-Eleştirel Bir Yaklaşım*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Hourani, George. "İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1996), 271-281.
- Işık, Aydın. "Vahiy ve Mucizenin Gerekliği Problemi: Ahlaki Açidan Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 61-81.
- İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem Ali b. Ahmed el-Enşârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlmiyye. 1424/2003.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk Ankara: İşaret Yayınları, 2002.

- Mâtürîdî, Ebû Mânşûr Muhammed b. Maḥmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 7. Basım. 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mânşûr Muhammed b. Maḥmûd. *Te'vîlât-ü Ehli-s-Sünne*. thk. Muhammed Basillum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2005.
- Platon. *Euthyphron*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım. 2016.
- Râgîb el-İşfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddâl. *Müfredât-Kur'an Terimleri Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım. 2012.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım. 2015.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-Kelâm*. thk. Muhammed Ḥasen Muhammed İsmail. B.y.: y.y., 1425/2004.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zahîre fi'l-Kelâm*. thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1411/1990.
- Şeyḥ Müfid, Ebû Abdullah Muhammed en-Nu'mân el-Hârisî el-Uḳberî. *Evvâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. İbrahim el-Enşârî. Kum: Mihr Matbaası, 1413/1992.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Tûşî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Ḥasen b. Ali *Temhîdü'l-uşûl fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Abdülmuḥsin Dînî. Kum: Merkezü't-Taḥşîş li 'ilmi'l-Kelâmî'l-İslâmî, 1394/1974.
- Türker, Ömer. "İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler İle Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Yüksel, Emrullah. "İlahi Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998), 43-76.

A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion

(Extended Abstract)

Al-Husn-qubh is one of the controversial topics among kalam topics, and it is also a key concept for the understanding of several subjects. In the article, to what purpose kalam schools discussed the concept of husn-qubh was first mentioned in terms of values, and historical research was made within this context. Later on, the subject's usage in classic lexicons was analyzed in order to correctly determine its correct place in literature, and thus the subject was clarified by providing lexical and term meanings. Two Husn-qubh's approaches to this topic were analysed according to Muslim kalam schools, one is divine and the other is both divine and humane. Views of those who only take a divine perspective and those who take the topic from both divine and humane perspectives were examined and a short assessment was made. As a result, it has concluded that Ahl al-Ra'y way of thinking is more consistent and serves a more global perception.

On the other hand, it is thought that the subject of husn-qubh was understood by kalam schools with acquit arguments at the center. It has been seen that the idea of acquit determines the place of both God's absolute dominion and causality in His orders. Two significant premises have come out from here. Firstly, in the article, it has been seen that both views joint purpose is to acquit God and His orders. Secondly, by means of putting forward the acquit idea, it has been argued that kalam schools created their ontological, political, and even aesthetic understanding from this acceptance.

According to almost Muslim philosophers, all values, no matter whether they are good or bad, are determined by Allah. Another controversial topic is the role of the human mind. It is thought that the Ash'ari way of thinking is unable to provide a strong association between revelation reason and therefore defending this argument underestimates reason. Besides, Ahl al-Ra'y argues that even if humans' free-thinking cannot understand revelation, it can find the truth what revelation represents. In fact, the main, factor behind both ideas is the power of both God and human concepts. Thus, the fact that pre-suppositions determine theology is emphasized once again. While Mu'tazilite's concept of Allah is He is a principled and wise God concept. Ash'ari's theory is that God has a character that orders and forbids as He wills without any purpose. Kalam schools' human concept is shaped accordingly. As a matter of fact, Sunni mutakallim's human model has characteristics which accept the teaching commanded to them regardless of being true or false and does not question its goodness or badness, in other words, in terms of beauty and ugliness, reason has neither the potential to understand this reality nor does it have the high quality to make a judgment. On the other

hand, according to Mu'tezilita and Māturīdī mutakallimūn, the reason is capable of discovering some truths by itself without depending solely on revelation. It is determined that Ahl al-Ra'y idea which defends this argument, considers the instrument as a complement of activities that can make a judgment on reason. With this aspect, Ahl al-Ra'y is accepted to have a more complete approach to the subject than Sunni mutakallimūn.

While arguing the place of husn and qubh against reason, it has been seen that kalam schools defend their views by making references to the Qur'ān. Every kalam school, assuming that their view is the accurate one, makes references from verses of the Qur'ān which confirm their views. However, in the article, a complete reading of the Qur'ān was emphasized and incomplete explanations of these kinds of partial approaches were pointed out.

Finally, it has been underlined that the Qur'ān praises those who think, cerebrate and use their knowledge correctly while criticizing those who do not use their reason to its full potential, emphasizing the significance of using the reason. It has been seen that Ash'arī school and Hadith followers (Ahl al-Hadīth), who argue the husn-qubh topic with only divine knowledge's absoluteness, are unable to determine the axiological value of the revelation consistently. The argument that is pointed out is that if husn-qubh is determined with only a Divine determination, revelation also cannot be accepted as good or evil conceptually. As the main acceptance of the Ash'arī thesis is that God's actions cannot be deemed good or evil. Thus not only it is determined that it becomes difficult to base revelation philosophically but also it is thought to damage the acquit phenomenon which the article's main idea is based upon.

In the final part, providing a final criticism of the Ash'arī thesis concludes the article. Being gains value through God's orders and actions. In this context, the question should be asked whether there can there be arbitrariness in divine actions? The criticism was made with reference to the argument that the gap, between the arbitrariness in actions that Ash'arī thesis accepts and God that is believed, widening. Thus, the situation is thought to be a benchmark that shows us the extent of balance between the Qur'ān and its theological acceptances.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

**Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında Din Dersi
Denemeleri ve Son Dönemdeki Gelişmeler**

*Attempts to Introduce Religion Courses in Schools of Kyrgyzstan in the
Years of Independence and Latest Developments*

Cazgöl Colaliyeva

Arş. Gör., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri
Bölümü – Res. Asst., Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Theology, Department
of Religious Studies.

cazgul.colaliyeva@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0000-0003-2331-7951>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/01/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/04/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Colaliyeva, Cazgöl. “Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında
Din Dersi Denemeleri ve Son Dönemdeki Gelişmeler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakül-
tesi Dergisi* 22/41 (2020): 173-196. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.672546>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya Uni-
versity Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında Din Dersi Denemeleri ve Son Dönemdeki Gelişmeler

Öz

Kırgızistan 31 Ağustos 1991 tarihinde bağımsızlığına ulaşmış bir Orta Asya ülkesidir. Bu tarihten itibaren ülkede din-devlet ilişkileri yeniden yapılanma evresine girmiştir. Bağımsızlıkla birlikte Kırgızistan'ın tarihsel kimliği, dini inançları, örf ve adetleri konusunda toplumda bir farkındalık ortaya çıkmıştır. Demokrasi yolunda yeniden adım atmaya başlayan ülkede bir yandan "laiklik", "din ve vicdan özgürlüğü" gibi yeni kavramlar etkin bir şekilde kullanılmaya başlanmış, diğer yandan ise, örgün eğitim kurumlarında din eğitiminin meşruiyeti akademik ve siyasi çevrelerin sıklıkla tartıştığı konuların içinde yer almıştır. Günümüz Kırgızistan'ında örgün din eğitimindeki birtakım gelişmelerden bahsetmek mümkündür. Özellikle, okulda din dersi denemeleri ayrıca incelemeye değer bir konudur. İşte bu makalede bağımsızlık sonrası Kırgızistan'daki dini durum genel olarak ele alındıktan sonra, devlet okullarındaki din dersi denemeleri incelenmiştir. İlk olarak, bağımsızlığın ilk yıllarında bazı okullarda verilen "İyman" (İman) dersi ve günümüzde zorunlu ders olarak ülkenin tüm okullarında okutulan "Adep" (Edep) dersi amaç ve muhteva yönünden ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, 2016-2017 eğitim-öğretim yılından itibaren pilot uygulama olarak okutulmakta olan "Din Madaniyatının Tarihi" (Din Kültürü Tarihi) dersi amaç, muhteva, ders öğretmeni, derse ayrılan süre gibi konular açısından analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kırgızistan, Örgün Din Eğitimi, Din Dersi.

Attempts to Introduce Religion Courses in Schools of Kyrgyzstan in the Years of Independence and Latest Developments

Abstract

Kyrgyzstan is a Central Asian country that became independent on August 31, 1991. From this date, religion-state relations in the country have entered into a phase of restructuring. With independence, there have been an awareness of historical identity, religious beliefs, customs and traditions among Kyrgyz people. On the one hand, new concepts such as secularism and freedom of religion and conscience have begun to be used actively in the country, and on the other hand, the legitimacy of religious education in formal education institutions have begun to be discussed frequently by academics and politicians. Today we can see some developments in formal religious education in Kyrgyzstan. Especially, there have been several attempts of teaching religion courses at public schools of Kyrgyzstan. So in this article, religion courses in public schools of Kyrgyzstan are examined. In particular, the "İyman" course, which was taught during the first years of independence and the "Adep" course which was introduced as a compulsory subject in public schools in 2004, were analysed in terms of purpose and content. In addition, the "History of Religious Culture" course, which has been taught as a pilot project since the 2016-2017 academic year, is analyzed in terms of purpose, content, course teacher and time allocated to the course.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Religious Education, Kyrgyzstan, Formal Religious Education, Religious Course.

Giriş

Bağımsızlığın ilanı, Kırgızistan'ın sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel alanında bir dönüm noktası olmuştur. Özellikle din müessesesinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bağımsızlığın ilk günlerinden itibaren Kırgız yöneticileri arasında din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili konular hararetli bir şekilde tartışılmaya başlamıştır. Devlet adamlarının dinle ilgili genel tutumu, Sovyet döneminde dine karşı uygulanan baskının yanlış olduğunun vurgulanması ve dinin toplumsal rolünün önemsenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bağımsızlık

döneminin ilk Cumhurbaşkanı Askar Akaev bir konuşmasında şöyle demiştir: “*Milletimizin önünde duran hedeflerin gerçekleşmesinde dinin ve dinî müesseselerin rolü büyüktür. İslâm’ın toplumumuzdaki etkisi gittikçe artmaktadır. Devletimiz düzenli ve belli çerçevede içerisinde yapılan İslâmî faaliyetlere destek verecektir...*”¹ Bu ifadeler, yeni yönetimin dini konudaki yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu tarihten sonra, din-devlet ilişkileri demokrasi prensiplerine uygun bir şekilde birtakım ulusal ve uluslararası kanun, anlaşma ve kararnamelerle hukuki açıdan düzenlenmeye başlanmıştır. Ayrıca, Anayasa’nın ilk maddelerinde ülkenin laikliği benimsediği vurgulanmıştır. Bu hukuki düzenlemeler vatandaşların dini alandaki özgürlüklerini sağlamıştır. Günümüze kadar genel olarak dini alanda nicel ve nitel anlamda ciddi gelişmelerin yer aldığını söyleyebiliriz. Yakın zamana geldiğinde, Kırgız halkının dindarlaşma düzeyinde de hızlı bir artış söz konusudur, denebilir. Böylece, halkın dînî bilgi düzeyi, dînî temayülleri, dînî akım ve gruplara bakış açıları, dînî kişi ve kurumlara yaklaşımları, dînî emir ve yasaklara karşı tutumları, dînî ibadetleri ifa gibi konularda önemli ölçüde gelişme olduğu söylenebilir.²

Öte yandan, Kırgızistan’da din eğitimine gelince, örgün eğitim kurumlarında din eğitiminin verilip verilmemesi sürekli tartışma konusu olmuştur. Tartışmalar, “laiklik” kavramının ülkedeki uygulanış biçiminden kaynaklanmaktadır. Örgün eğitim kurumlarında din eğitiminin verilmesine karşı olanlar, ülkenin laik yapısı gereği, devlet kurumlarında din eğitiminin verilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Bu kesimin fikrine göre, laik devlette din ile devlet kurumları birbirinden ayrı olması gerekmektedir. Din eğitiminin devlet kurumlarında verilmesi gerektiğini savunanlar ise laikliği, “devletin ülkedeki tüm dini gruplara eşit tutum sergilemesi” şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu sebeple devletin vatandaşlarına din eğitimini doğru bir şekilde vermesi beklenmektedir. Bu tür tartışmalara rağmen, özellikle son yıllarda ülkenin resmi eğitim kurumlarında din eğitiminin sağlanması ülke güvenliği için önemli bir faktör olduğuna dair farkındalık oluşmuştur. Günümüzde devlet okullarında “Adep” (Edep) dersi ve pilot uygulama olarak verilen “Din Madaniyatının Tarihi” (Din Kültürü Tarihi) dersi aracılığıyla din eğitimi verildiği söylenebilir. Makalemizin esas amacı bağımsızlık yıllarından bugüne kadar uygulanan din dersi denemelerini detaylı bir şekilde analiz etmektir. Bu bağlamda önce Kırgızistan’da din-devlet ilişkileri ve dini durum ele alınacaktır. Sonrasında, Kırgızistan’da din dersi denemeleri incelenecektir; ilk olarak ülkenin bazı okullarında seçmeli olarak okutulan “İyman” (İman) dersi ve bu dersi okutma sürecinde karşılaşılan problemler açıklanacaktır.

1 Konuşmanın alındığı kaynak: Mamezbek Mirzabaev, *Kırgızistan’da Din-Devlet İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 79-80.

2 Hidayet Aydar, “Kırgızistan’da Dindarlaşma Tarendi; Problemler, Öneriler”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Sempozyum Bildiri Kitabı* (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014), 497-536.

Sonraki kısımda İman dersinin değiştirilmiş hali olan ve devlet okullarında zorunlu olarak okutulan “Adep” (Edep) dersi ele alınarak, dersin amacı ve muhtevası incelenecektir. Son olarak da, şu an bazı okullarda pilot uygulama olarak verilen Din Kültürü Tarihi dersi amaç, muhteva, derse ayrılan süre, ders öğretmeni gibi hususlar açısından ele alınacaktır.

Kırgızistan’daki örgün din eğitimi konu edinen birçok çalışma mevcuttur. Bunların içinden Dilaram Akramova ve Elvin Yusubov’a ait tezler makalemizin konusuna yakınlığı açısından büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte, Kırgızistan’daki örgün din eğitiminin durumunu ve bu alandaki sorunları inceleyen birkaç makale, bir proje ve bir kitap mevcuttur.³ Bu çalışmalarda ülkedeki örgün din eğitiminin tüm basamakları geniş bir şekilde analiz edilmiştir, ancak okulda din eğitimi konusu yüzeysel olarak incelenmiştir. Ayrıca, bu alanda yer alan son dönem gelişmeler de bu çalışmalarda ele alınmamıştır. Kırgızistan’ın okullarında din eğitimi denemeleri ve bu alanda yer alan son dönem gelişmeleri ele aldığı yönüyle bu makale, yukarıda belirtilen çalışmalardan farklı olacaktır. Bu özelliklerden dolayı makalenin özgün ve alana katkı sağlayacak mahiyette olduğu söylenebilir.

1. Kırgızistan’da Dini Durum ve Din-Devlet İlişkileri

Sovyet döneminde yasaklanan din müessesesi, Kırgızistan’ın bağımsızlığı kazanmasıyla özgürlüğe kavuşmuştur. Kırgız toplumu seksen yıldan fazla Komünist sisteminin baskıcı politikası altında olmasına rağmen, Müslüman kimliğini korumayı başarmıştır. İlk hükümetin din alanındaki tutumu da oldukça olumlu olup, din ve vicdan özgürlüğü yüksek düzeydeki hukuki belgelerle garanti altına alınmıştır. Bağımsızlık ilanından dört ay sonra, Kırgız Cumhuriyeti Yüksek Konseyi 16 Aralık 1991 tarihinde din-devlet ilişkilerini hukuki düzeyde düzenleme adına “Vicdan Özgürlüğü ve Dini Kuruluşlar

3 Kırgızistan’da örgün din eğitimi konusunda yapılan çalışmalar için bk. Ahmet Cihan, “Kırgızistan’da Din Eğitimi Veren Kurumlar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (2005), 111-124; Dilaram Akramova, *Kırgızistan’da Orto Mekteplerdeki “Adep Sabagı” Dersinde Din Eğitimi İle İlgili Amaçların Gerçekleşme Düzeyi (Oş Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Suat Cebeci, *Kırgızistan’da Dini Durum ve Din Eğitimi: Durum Analizi ve Öneriler*, Araştırma Raporu (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2014); Suat Cebeci, “Kırgızistan’da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 103-117; Elvin Yusubov, *Kırgızistan’da Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Hamza Aktaş, “Kırgızistan’da Son Dönem Din Eğitimi Gelişmeleri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/36 (Aralık 2016), 233-257; Mustafa Köylü – Sayfulla Bazarkulov, *Din pedagojikası* (Bişkek: Kırgız-Türk “Manas” Üniversitesi basımları, 2018); Cazgöl Colaliyeva, “Din Öğretimi Temelleri: Kırgızistan Örneği”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (Ağustos 2018), 279-295; Cazgöl Colaliyeva, *Kırgızistan Liselerinde Okutulan “Din Kültürü Tarihi” Dersi Programının İncelenmesi: Bişkek Örneği* (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

ile İlgili" (657-XII) Kanunu kabul etmiştir. Bu kanun, hangi dini inançtan olursa olsun, Kırgızistan vatandaşlarının dini alandaki hak ve özgürlüklerini güvence altına almaktadır. Bu durum, Kırgızistan'ın yeni dönemde özgürlükçü, demokratik ve laik bir devlet yapısını benimsediğini göstermektedir.⁴ 1993 yılında Kırgız Cumhuriyeti'nin Anayasası kabul edilmiştir. Anayasa'da, Kırgız Cumhuriyeti'nin temel yapılanma biçimi, "laik, hukuk devleti temelinde dayalı egemen, üniter ve demokratik bir Cumhuriyet"⁵ olarak tanımlanmıştır. Böylece Anayasa'nın ilk maddesinde, Kırgız Cumhuriyeti'nin din-devlet ilişkisinde laikliği benimsediği açıkça belirtilmiştir.

Dini alandaki hukuki çerçeveye insan hakları ile ilgili uluslararası anlaşmalar da katkı sağlamıştır. Kırgız Cumhuriyeti, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi başta olmak üzere, Avrupa Parlamentosunun insan haklarıyla ilgili kararları, Sivillik ve Siyasi Haklarla İlgili Uluslararası Paktı ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın getirdiği sorumlulukları üstlenmiştir. Birleşmiş Milletler Teşkilatı (BM) üyesi olarak da "İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Alanındaki Uluslararası Sorumluluklar ile İlgili BM Üyesi Ülkelerin Bildirgesi" ve BM İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler ile İlgili Bildirgeyi kabul etmiştir.⁶

Dini özgürlüklerin Anayasa ve yasa güvencesine kavuşturulmuş olması ile yeni dönemde dini hareketlere hukuki bir zemin sağlanmıştır. Dini alandaki gelişmeleri takip etmek ve devletin dinle ilgili siyasetini yürütmek üzere 4 Mart 1996 tarihinde bugünkü adı "Kırgız Cumhuriyeti Din İşleri Devlet Komisyonu" olan ve doğrudan Devlet Başkanına bağlı olarak görev yapan bir devlet kurumu kurulmuştur. Din Komisyonu, toplumda istikrarı korumak, dinî aşırılığı önlemek, farklı dinlerin müntesipleri arasında karşılıklı hoşgörü'nün kurulmasını sağlamak, toplumda manevî ve ahlâki temelleri güçlendirmek için çalışmaktadır. Bunun yanı sıra Din Komisyonu, din ve dinî kurumlar ile ilgili meselelerde Anayasaya, kanunlara, hükümet ve Cumhurbaşkanına kararnamelerine uyulup uyulmadığını kontrol etmektedir.⁷ Bununla birlikte, Müslümanların her türlü dini ihtiyacını karşılamak amacıyla ülkede, 1993 yılında "Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi" (Muftiyat) kurulmuştur. Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi (Muftiyat), ülke sınırları içinde, İs-

4 Cebeci, "Kırgızistan'da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişme", 108.

5 Konstitutsiya Kırgızskoy Respubliki ot 27 iyunya 2010 goda. Statya 1, punkt 1. (Erişim 22 Mayıs 2018).

6 Mirzabaev, *Kırgızitan'da Din-Devlet İlişkileri*, 84/

7 Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 67.

lam'la ilgili tüm dini kurumları, faaliyet yürüten din eğitimi merkezlerini, camileri, cemaatleri ve tüm ülke Müslümanlarını bir araya getiren bir kurumdur.⁸

Son yıllarda Kırgızistan'da din-devlet ilişkilerinin yeni bir döneme girdiği görülmektedir. Ülkedeki din alanında sergilenen özgürlük ve kontrolsüzlüğün doğurduğu bazı zararlı sonuçlar, devletin din alanında yeni düzenlemelere gitmesine neden olmuştur. Bundan dolayı 3 Şubat 2014 yılında Kırgız Cumhuriyeti'nin Milli Güvenlik Kurulu toplantısında, dini alanda devlet politikasının yeniden gözden geçirilmesi ile ilgili konu yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Toplantıda bağımsızlık sonrası devlet makamlarının, dini alanda denetim yapmamasının yanlış bir strateji olduğu dile getirilmiştir. Milli Güvenlik Kurulu toplantısının sonucu olarak 7 Şubat 2014 tarihinde açıklanan Cumhurbaşkanlığı Kararnamesinde; Müftülüğün ve diğer dini kuruluşların sıkı bir şekilde denetlenmesi, din ile ilgili konuları düzenleyen yasalarda ve politikalarda reform çalışmalarının başlatılması, İslami din kurumlarına atanacak görevlilerin Ehli Sünnet-Hanefi-Maturidi inançta olmaları,⁹ ülkede kaliteli din eğitimi sisteminin geliştirilmesi kararları kabul edilmiştir. Bu kararlar, Kırgız Devletinin ülkedeki dini gelişmeler konusundaki tutumu, özellikle de İslami alandaki mezhep tercihi bakımından son derece önemlidir. Kurul toplantısında din eğitiminin ve özellikle okullardaki din eğitiminin mahiyeti tartışılmış ve sonradan kabul edilen Kararnamede müstakil bir madde olarak konulmuştur. Ayrıca bu gelişmeler sonucunda Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın 14 Kasım 2014 tarihli Kararnamesiyle "Kırgız Cumhuriyeti'nin 2014-2020 Yılları için Din Alanındaki Devlet Politikasının Konsepti" onaylanmıştır.¹⁰

Adı geçen tüm düzenlemeler, dini alandaki kurumsal işleyişin gün geçtikçe devlet tarafından denetim altına alındığını göstermektedir. Daha önce devletin anayasal çerçeve içerisinde dini dinamiklere pek fazla müdahalesi söz konusu olmazken, son dönemlerde bu durumun değiştiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kontrolsüz özgürlüklerin ve devletin bu konuyla daha işin başından ilgilenmemesinin sonradan birtakım sorunlara yol açtığı, yaşanarak tecrübe edilmiştir. Toplumun dini açıdan istenmeyen fikir ve akımlara yönelmesi ve bu konuda yanlış uygulamalar yapması, neticede devlet açısından

8 Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi hakkında geniş bilgi için bk. Bakıt Murzaraimov-Mustafa Köylü, "Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 193-211.

9 Cebeci, "Kırgızistan'da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişme", 111

10 Bk. Ministerstvo Yustitsii Kirgizskoy Respubliki, "Konseptsiya gosudarstvennoy politiki v religioznoy sfere na 2014-2020 godı, utverjdennaya Ukazom Prezidenta KR ot 14.11.2014 goda". (Erişim 06 Ocak 2020).

problemler ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Kırgızistan hükümetleri bu gelişmeleri göz önünde bulundurarak, birtakım düzenlemeler yapmaktadır.¹¹

Burada ülkedeki güçlü din-devlet işbirliğine engel olan bazı problemlerin olduğunu da belirtmek gerekir. Bu problemlerin başında “laiklik” kavramı üzerindeki tartışmalar gelmektedir. Din-devlet ilişkilerini araştıran Kırgız akademisyenler; “laik ülke” denince ne anlaşılması gerektiği konusunda ne akademik boyutta ne de anayasal boyutta ittifak olduğunu, “laikliğin” kriterleri ve sınırlarının belirlenmediğini ileri sürmektedirler. Bundan dolayı bazen toplumun laik ve ateist kesimiyle dindar kesimin arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkmaktadır. Bazı devlet adamları, siyasetçiler ve toplumun belli kısmına göre laiklik, toplum hayatında dinin olmayışı ve dinsizlik anlamına gelmektedir.

Onların laiklik anlayışı, Sovyet dönemindeki “ateist laiklik” anlayışına benzemektedir. Devlet kurumları ise, laikliği dini kurumların devlet işlerine karışmaması olarak anlamaktadırlar. Bu gibi farklı yorumlardan dolayı devlet okullarına başörtü ile gelme, devlet kurumlarında ibadethanelerin bulunması, cami ve medreselerin devlet tarafından desteklenmesi gibi konularda zaman zaman tartışmalar yer almaktadır.¹² Ayrıca “laik ülkenin resmi okullarında din dersinin okutulması mümkün müdür?” – sorusunun üzerinde tartışmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda iki temel görüş vardır. İlk görüşe göre din dersinin okulda verilmesi laiklik ilkesine aykırıdır, çünkü laik ülkede din ile devlet ayrıdır. Diğer görüşe göre ise, laiklik gerekçesiyle din eğitimi ihmal etmek yanlıştır. Eğer devlet din eğitimi vermezse, bu vazifeyi radikal dini gruplar ve çeşitli akımlar yerine getirecektir.¹³ Bu tarz tartışmalara rağmen, önceki paragraflarda da belirttiğimiz gibi, son yıllarda olumlu gelişmeler görülmektedir ve hükümet bu tür anlaşmazlıkların çözülmesinde etkin rolü üstlenmeye çalışmaktadır. Akademisyenler ve toplumun çoğunluğunun fikrine göre, sağlıklı din eğitimi vermenin en etkili yolu, devlet okullarında din dersini okutmaktır.¹⁴

2. Kırgızistan Okullarında Din Dersi Denemeleri

Bağımsızlığın ilk yıllarında Kırgızistan okullarında din eğitimi konusu en önemli konulardan biri olmuştur. Bir taraftan halkın yoğun bir şekilde dine yönelmesi, diğer taraftan yeni hükümetin din konusundaki liberal yaklaşımı

11 Aktaş, “Kırgızistan’da Son Dönem Din Eğitimi Gelişmeleri”, 243.

12 Z. D. Çotayev, “Vliyaniye religioznogo faktora na sotsialno-politiçeskuyu situatsiyu v Kirgizskoy Respublike: Sotsiologičeskoe issledovaniye”, (PDF: Gosudarstvennay komissiya po delam religiy Kirgizskoy Respubliki, 2016), 35-38.

13 İntervyu Nurjigita Kadırbekova institutu Bulan, 12 fevralya, 2017. Bk. “Bulan” institut innovatsiy dlya ukrepleniya mira (BİİUM), *Religioznoe obrazovaniye v Kirgizstane: Medrese nujdayutsya v sroönnoy reforme* (PDF: “Bulan” institut innovatsiy dlya ukrepleniya mira, 2017), 18.

14 Cebeci, *Kırgızistan’da Dini Durum ve Din Eğitimi*, 39.

tetikleyici faktör olmuştur. Günümüze kadar okulda din öğretimi uygulamalarının birkaç örneğinden söz etmek mümkündür.

İlk deneme olarak; 1992-2002 yılları arasında bazı Kırgızistan okullarında seçmeli olarak, 2002-2003 eğitim-öğretim yılında ise ülke genelinde zorunlu olarak okutulan İman dersini belirtebiliriz.¹⁵ İman dersi 2004 yılında Edebiyat dersi olarak değiştirilmiştir ve günümüzde bu ders Kırgızistan'ın devlet okullarında zorunlu olarak okutulmaktadır. Son deneme, 2016-2017 eğitim-öğretim yılından itibaren bazı okullarda pilot uygulama olarak okutulan Din Kültürü Tarihi dersidir.

2.1. İman Dersi (İyman Sabagı)

İman dersi 1992-1993 eğitim-öğretim yılından itibaren bazı okullarda seçmeli ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Eğitim Bakanlığı tarafından İman dersinin programı ve ders kitabı 2003 yılına kadar geliştirilememiştir, bu nedenle bu dersin içeriği okul idarelerinin takdirine bırakılmıştır. Böylece, 1990'dan 2003'e kadar, "İyman" dersi farklı görüş ve içerikte okutulmuştur. Genel olarak, özel inisiyatifle geliştirilen üç¹⁶ farklı İman dersi programı mevcuttu ve öğretmenler bu programlardan istifade ediyorlardı. "İyman" kelimesinin anlam muğlaklığı bu dersin okutulmasındaki farklı uygulamalara yol açmıştır. Dersin adında geçen "İyman" kavramı dini literatürdeki anlamı ile kullanılmamıştır. Türkçeye çevirildiğinde, "İyman" kelimesi "iman, inanç" anlamına gelmektedir, ancak Kırgızcada "İyman" kelimesi vicdan, ahlak ve onur anlamını da içermektedir. Dolayısıyla, bazı okullarda İman dersi, İslâmi kavram ve düşüncelere ağırlık verilerek, bazılarında ise milli değerlere ağırlık verilerek okutulmuştur. Ders öğretmeni konusunda da farklı uygulamalar söz konusu olmuştur; mesela, bazı okullarda bu dersi din görevlileri vermiş, bazılarında ise edebiyat öğretmenleri vermiştir.¹⁷

Halk tarafından talep görmesine rağmen, sistematik programın, ders kitabının, konuya vakıf olan eğitimcilerin eksikliği ve diğer problemler neticesinde İman dersi istenen başarıyı gösterememiştir. Program düzensizliğini gidermek amacıyla, 2003 tarihinde Eğitim Bakanlığı tarafından İman dersinin resmi programı hazırlanmış olup, ülkenin tüm resmi okullarında haftada bir saat olmak üzere, zorunlu olarak okutulması kararlaştırılmıştır.

15 Köylü –Bazarkulov, *Din pedagojikası*, 158.

16 Bu programlar hakkında geniş bilgi için bk. I-X klasstarda İyman sabagının okutulmasının boljoldu programması (1992-1993-okuu jılı üçün), tüz. B. Nurunbetov, M. Bayımbetov, A. Köçkönov, A. Tölönbaev (Oş, 1992). Dastan Sarıgulov, *İyman sabagı (tüpkü tüşüniktör)* (Bişkek, 2004). Özübek Çotonov, *İyman sabagı: Filosofiyalık, publitsistikalık oy-tolgoolor* (Bişkek: Mega mediya, 2004).

17 Bu konuda geniş bilgi için bk. Orhan Nadir Büyükalaca, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Көйлү – Базаркулов, *Дин педагогикасы*, 158-159.

Program 1–11 sınıflar için hazırlanmıştır. Programın muhtevasını milli eğitim, ahlak ilkeleri, manevi değerler, örf adetler, insani değer ve erdem konuları oluşturmuştur. Programda dini bilgiler de yer almıştır, ancak sistematik bir şekilde yer verilmemiştir. Dini bilgiler program boyunca serpiştirilmiş olup genel ahlak eğitimi çerçevesinde verilmiştir. Buna göre ders, din dersi olmaktan ziyade, genel kültür çerçevesi içinde ahlak eğitimini amaçlayan bir ders haline gelmiştir. Yeni programda iman dersinin zorunlu hale getirilmesiyle dersin adındaki “İyman” kavramına yüklenen farklı anlamlar, dersin içeriğinin tartışılmasına neden olmuştur. Bazıları 'ıyman' kavramının inanç anlamına geldiğini, dolayısıyla ders içerisinde toplumun dini inancı ile ilgili konuların işlenmesi gerektiğini söylerken, bazıları da Kırgız dilinde imanun ahlak, onur ve kültür gibi anlamları içerdiği düşüncesinden hareketle, dersin kültürel konularla sınırlı olmasının laik eğitim anlayışına daha uygun düşeceğini belirtmişlerdir.¹⁸ Bu tartışmaların sonucu olarak, “İyman” kelimesinin yanlış yorumlara neden olduğu, dini muhteva yüklenmiş olması gerekçesi ile Kırgızistan Bilimler Akademisinin teklifi ile İman desu Kırgızistan Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 2004 tarihinde çıkartılan 545 Sayılı Özel Kanun doğrultusunda Edep dersi (**Adep Sabagı**) olarak değiştirilmiştir.¹⁹

2.2. Edep Dersi (Adep Sabagı)

Edep dersi Kırgızistan okullarında 2004-2005 eğitim-öğretim yılından itibaren zorunlu olarak okutulmaktadır. Öncelikle Edep dersinin İman dersi gibi bir din dersi olmayıp, genel kültür dersi olduğunu belirtmek gerekir. Ders müfredatında din ile ilgili konular oldukça az olup, İslam dini sadece kültürün bir unsuru olarak ele alınmaktadır. Dersin muhtevası Kırgız halkının milli değerleri, ahlaki ilkeleri, örf adetleri ile ilgili konuları içermektedir. Edep dersi toplumun ahlaki ve manevi değerlerinin tekrar güçlendirilmesini, öğrencilerin milli ideoloji ilkeleri doğrultusunda eğitilmesini, onlara temel ahlaki, manevi ve insani değerlerinin kazandırılmasını amaçlamaktadır. Edep dersinin başlıca amacı okul öğrencilerinin milli ideolojiye uygun ahlaki, manevi ve kültürel değerleri kazanmalarını sağlamaktır. Bu amaç öğrencilerde derin ahlaki şuur ve anlayışın oluşumu ve kazanımı, ahlaki ilkelerin öğretilmesi, günlük yaşantı ve ilişkilerde ahlaki ilkelerin uygulanması ile gerçekleştirilebilir. Edep dersinin ders olarak önemi şöyle ifade edilmiştir: “Dersin muhtevası Kırgız halkının yüzyıllar boyunca oluşturulan milli eğitim ahlak ilkeleri, örf adet, manevi değerleri ve bütün insani değer ve erdem konularından oluşmaktadır”.²⁰

18 Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 99. Hüseyin Yılmaz, “Kırgızistan'da Misyonerlik ve Din Eğitimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 113-114.

19 Akramova, *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki “Adep Sabagı”*, 26-27.

20 Akramova, *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki “Adep Sabagı”*, 28.

Edebe dersinde halkın asırlarca yaşattığı ve nesilden nesle aktarageldiği geleneklerin, örf adetlerin ve manevî değerlerin öğrenciler tarafından benimsenmesi amaçlanmaktadır. Bundan dolayı dersin metodolojik kısmında soru-cevap, münazara, beyin fırtınası, görüşme v.b. aktif yöntemlerin uygulanması önerilmektedir. Buna ilaveten, öğretmenler tecrübelerini öğrencilerle paylaşabilecek yaşlıları, ebeveynleri, el sanatları ustaları, bilim adamları ve akademisyenleri, manevî ve ahlâki yönden zengin olan insanları derse davet ederek, karşılıklı konuşma yöntemiyle ders yapabilirler. Değerlerin oluşması uzun ve çok çaba gerektiren bir süreç olması nedeniyle, Edebe dersi öğretmenleri sürekli ebeveynlerle işbirliği içerisinde olmalıdırlar.²¹

Öğretim programı 1–11. sınıfları içine almaktadır.²² Her sınıfa haftada 1 saat olmak üzere senede 34 saat okutulmaktadır. Öğretim programı aşağıdaki üniteler şeklinde düzenlenmiştir:

- 1–4. Sınıflar “Adebe” ünitesi
- 5–7. Sınıflar “Miras”²³ ünitesi
8. Sınıf “İnsan” ünitesi
9. Sınıf “Aile” ünitesi
10. Sınıf “Halk Tanıma” ünitesi
11. Sınıf “Kültür” ünitesi

Edebe dersinde kısmen de olsa din ile ilgili konulara yer verilmektedir. Bu konuları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

1-4. sınıflarda “*Ahlâk alfabesi*”, “*Aile ahlâkı*”, “*Oruç*”, “*Dünya dinleri*”, “*İslâm Ahlâkı*” gibi konular yer almıştır. *Ahlâk alfabesi* konusunda vicdan, namus, ahlâk kavramları açıklanmıştır.

5-7. sınıfların “Miras” ünitesi şu dini konuları içermektedir: Oruç, orucun özellikleri ve oruç kavramının açıklanması. Ramazan ayında verilen fitır sadakasının anlamı ve önemi. Yardımseverliğin önemi. Kutsal ziyaret yerleri ve türbeler (Manas türbesi, Burana Minaresi, Süleyman dağı, Taşrabat, Kurmanbeyin Koş Arık türbesi vb.) hakkında bilgi verilmesi. Hz. Muhammed’in “Yarın kıyamet kopacağına bilsen de fidan dik” hadisinin anlamı ve hadis ışığında konunun açıklanması.

21 Yusubov, *Kırgızistan’da Din Eğitimi*, 98-100.

22 2004 yılından 2012 yılına kadar Adebe dersi 1. sınıftan 11. sınıfa kadar okutulmuştur, ancak 2012-2013 eğitim-öğretim yılında Adebe dersi 9-11. sınıfların müfredat programından alınmıştır ve Adebe dersine ait olan bazı konular İnsan ve Toplum, İktisada Giriş gibi derslerin içine entegre edilmiştir bk. Köylü –Bazarkulov, *Din pedagojisi*, 161-162.

23 Bu ünite “miras” kelimesi mecazi anlamda kullanılmaktadır ve bir kuşağın kendinden sonraki kuşağa bıraktığı manevî değerler kastedilmektedir. Bu ünite Kırgız halkının kültürel mirasları ele alınmıştır.

Dokuzuncu sınıfta “Aile” ünitesinde, nikah konusuna yer verilmiş, onuncu sınıfta ise, Kırgız halkının eski geleneksel dinî inancı olan Tanrıçılık hakkında bilgi verilmiştir. Buna ilaveten, ünite de İslâm’ın Kırgız toplumunun gelenek-görenekleri ve dünyaya bakış anlayışı üzerindeki etkisi, önemi ve yeri anlatılmaktadır. Ayrıca, İslâm’ın eğitim ve ahlâk ilkeleri ve Hz. Muhammed’in hayatı ve örnek şahsiyeti işlenmektedir.

Son on birinci sınıfta din ile ilgili şu konular yer almaktadır: Kültürün bir unsuru olarak din (İslâm, Hıristiyanlık, Budizm ve Yahudilik dinleri) hakkında genel bilgiler ve bu dinlerin maddî ve manevî dünyaya getirdikleri kazanımları; İslâm dininin kültürel, ahlâki ve manevî özellikleri; İnsanlığın kültürel ahlâki ve eğitsel zenginliği olarak hadisler ve Hz. Muhammed’in ahlâk ilkeleri hakkında bilgi verilmektedir.²⁴

Yukarıda belirlendiği üzere, Edep dersi bir din dersi olmaktan ziyade, bir kültür dersidir. Bu derste işlenen konular, genel olarak öğrencilerin ahlaki yönden gelişmesine katkıda bulunabilecek konumdadır. Programda ne İslâm hakkında ne de diğer dinler hakkında yeterli ve sistemli bilgiler verilmektedir. Programda daha çok Kırgız atasözleri, gelenek ve örf-adetlere ağırlık verilmiştir. Ayrıca, bazı araştırmacıların tespitlerine istinaden, Edep dersi programının içeriği oluşturulurken, öğrencilerin gelişim psikolojisi dikkate alınmamıştır. Bu tespit dini içerikteki konular için özellikle geçerlidir. Şöyle ki, yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, 1.-4. sınıflarda “Ahlak”, “Aile Ahlakı”, “İslam Ahlakı” gibi soyut konular işlenmektedir. Meğerse, bu sınıflardaki öğrenciler (7-10 yaş arası) somut işlemler döneminde oldukları için, “ahlak” gibi soyut kavramı anlamaları mümkün değildir. Aynı zamanda, 3. sınıfta “Oruç” konusu işlenmektedir. Belirtilecek husus, İslam’ın diğer şartları hakkında bilgi verilmeden hemen “Oruç” konusu açıklanmaktadır. İslam’ın bir şartının başka şartlardan kopuk bir şekilde anlatılması yanlış algılamaları doğurabileceği açıktır. Buna ilaveten, 4. sınıflarda zor akademik dil ile İslam ilk başta olmak üzere, “Budizm” ve “Hristiyanlık” hakkında bilgi verilmektedir.²⁵ Bunun da eğitimsel ve metodolojik açıdan yanlış olduğunu belirtmek gerekir. Zira, öğrenciler için kendi dinleri hakkında yeterli bilgilere sahip olmadan diğer dinleri öğrenmeleri oldukça zordur. Bunlardan hareketle programın içeriği “yakında uzağa”, “somuttan soyuta”, “kolaydan zora” gibi ilkelere uygun olmadığını ileri sürmek mümkündür.

Ayrıca, Edep dersini verecek öğretmen konusunda da önemli eksiklikler mevcuttur. Zira bu derse büyük ölçüde Kırgız Dili ve Edebiyatı öğretmenleri ve bazen diğer branş hocaları girmektedir. Bu derse giren çok sayıdaki öğretmenlerin dinî bilgiye hakim olmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenle bu dersin etkililiğini artırmak için en azından konuya vakıf olan ve daha önce bu

24 Yusubov, *Kırgızistan’da Din Eğitimi*, 103-109. Köylü –Bazarkulov, *Din pedagojisi*, 162.

25 Akramova, *Kırgızistan’da Orto Mekteplerdeki “Adep Sabağı”*, 95-98.

dersi okutan, manev  değerler, edebiyat, tarih ve felsefe konusunda bilgili olan insanlara emanet edilmesi uygun görülmektedir.²⁶

 zet olarak Şunları belirtmek mümkündür; Edep dersi öğrencilerin milli ve ahlaki gelişimi için önemli iŐlevler üstlenmektedir. Ancak, bu dersin öğrencilerin dini bilgilere olan ihtiyaını karŐılamadıęı bir gerçektir, zira Edep dersinde sistemsiz bir Şekilde verilen bazı dini konular oldukça yetersiz kalmaktadır. Bunların doğal sonucu olarak son zamanlarda devlet okullarında din  ğretimi verme hususu tekrar gündeme gelerek,  nceki Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın inisiyatifi ve bazı devlet kurumlarının katkılarıyla, 2016-2017 eğitim- ğretim yılından itibaren, ülkenin bazı okullarında Din Kültürü Tarihi adında yeni bir ders okutulmaya başlanmıştır. Makalenin bu kısmında bu derse ilişkili gelişmelere yer verilecektir.

2.3. Din Kültürü Tarihi Dersi (Din Madaniyatının Tarihi)

Kırgız Toplumunda dine olan yoğun ilgiyle birlikte, uluslararası terör örgütlerinin sebep olduğu tehditler, devletin resm  kurumlarda din  ğretimi konusunda acil kararları almasına neden olmuştur. Zira, bazı aydınlar okullarda "dinler tarihi" formatındaki bir dersin okutulmasını ve bu dersi okutacak  ğretmenlerin İlahiyat fakültelerinde yetiŐtirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bazıları da Edep dersi gibi genel kültür dersleri ile insanların kendi dinlerini öğrenme ihtiyaçlarının karŐılanamayacaęı, eğer bu ihtiyaı devlet karŐılamaz ise, bu vazifeyi farklı dini grupların yerine getireceği ile ilgili endiŐelerini dile getirmiŐlerdir.²⁷ Devlet, ülkedeki dini durumu ve akademisyenlerin fikirlerini dikkate alarak çok önemli bir adım atmıŐ bulunmaktadır. 14 Kasım 2014 tarihinde Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın Kararnamesiyle "Kırgız Cumhuriyeti'nin 2014-2020 yılları için Din Alanındaki Devlet Politikasının Konsepti" onaylanmıştır. Bu belgede din eğitimini ilgilendiren kısım, "Kırgız Cumhuriyetinde Dini ve Dinbilimsel Eğitimi Reforme Etme Konsepti" olarak adlandırılıp, okulda din eğitimi ile ilgili kısım da " rg n eğitim sistemi kapsamında 'dinbilimsel' eğitim verme, bu hususta ortaokul ve liselerde 'Din Kültürü Tarihi' dersini okutma"²⁸ maddesi ile ifade edilmiştir.

26 Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, 101-110.

27 Akramova, *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki "Adep Sabadı"*, 95-103. Dilaram Akramova, "Prepodavaniye religiyovedeniya v Şkolah i vuzah Kırgızskoy Respubliki: problemi i puti ih reşeniya", *Kırgızstan na sovremennom etape razvitiya. Analitiçeskiye zametki: Grajdanskoye obşestvo, migrasiya, islam, korrupsiya* (Bişkek: Sentr sotsialnıh issledovaniy Amerikanskiy universitet v Sentralnoy Azii, 2008), 130-135. Timur Kozukulov, "V poiŐkah putey reşeniya problem islamskogo obrazovaniya v Kırgızstane", *Kırgızstan na sovremennom etape razvitiya*, 136-140. Kubatalı Topchubaev, *Adep Dersi  ğretmenlerinin Yeterlilikleri (OŞ İli  rneğinde Bir Alan Araştırması)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

28 Bk. BİİUM, *Religioznoe obrazovaniye v Kırgızstane: Medrese nuğdayutsya v sronoy reforme*, 14-15.

Din alanındaki konseptin ilgili maddesini gerçekleştirme adına Kırgız Cumhuriyeti Bilim ve Eğitim Bakanlığı, Din Komisyonu ve Eğitim Akademisinin elemanlarından oluşan bir komisyon tarafından 2015 yılında Din Kültürü Tarihi ders programı hazırlanmıştır. “Din Kültürü Tarihi” dersi 2016-2017 eğitim-öğretim yılında ülke genelinde toplam 10 okula pilot uygulama olarak 9. sınıflarda okutulmuştur. 2018-2019 eğitim-öğretim yılında bu pilot uygulama, ülkenin 56 okulunda 9. sınıflarda devam ettirilmiştir.²⁹ “Din Kültürü Tarihi” dersi seçmeli ders durumunda olup, dersin zorunlu ders olarak ülkenin müfredat programına dahil edilip edilmeyeceği hakkında henüz alınmış resmi bir karar ve net bir anlayış bulunmamaktadır.

Şimdi bu dersi *amaç, derse ayrılan süre, ders öğretmeni, içerik, din eğitimi yaklaşımı, ders kitabı ve ders kitabında İslam tasviri, ders programında yansıtılan temel felsefe* açısından kısaca incelemeye çalışalım.

Din Kültürü Tarihi dersinin gençlerin vatandaşlık bilincinin gelişmesine, vatansever olmalarına, milli örf ve adetlerine sahip çıkmalarına, manevi değerlere sahip insanlar olarak yetişmelerine katkı sağlayacağı beklenmektedir. Din Kültürü Tarihi dersinin temelini, “*Kırgızistan toplumu çokkültürlü, çok dinli özelliğe sahip olduğundan dolayı, öğretim sürecinde herhangi bir dine odaklanmamalı*” ilkesi oluşturmaktadır.³⁰ Derste herhangi bir dinin öğretiminden ziyade, genel olarak din kültürü hakkında bilimsel bilgiler, dinler tarihi ve teorileri, laik devlet kavramı ve laiklik ilkeleri, din ve vicdan özgürlüğü gibi konuların öğretilmesi öngörülmektedir. Bir başka deyişle, “*Din Kültürü Tarihi dersinde muayyen bir dinin eğitimi değil, bilimsel bir yaklaşımla din eğitimi yapılacaktır.*” anlayışı hakimdir.³¹ Nitekim dersin amaçlarında da bunu görmek mümkündür. Burada dersin *amaçlarını* şöylece ifade etmek mümkündür:

Bireylerin toplumsal ilişkilerde toleranslı, anlayışlı yetişmelerini sağlamak, Öğrencilere ülkedeki laik kesim ve dindarlar arasındaki anlayış farklılıklarını, birbirlerine olan güvensizliklerini gidererek, hoşgörüyü yaklaşımları gerektirdiğini öğretmek,

Din Kültürü, Dinler Tarihi, Din ve Vicdan Hürriyeti konularında bilimsel bilgiler sunmak,

29 KR Prezidentine karıştuu din işteri boyunça mamlekettik komissiyası (KRDİMİK), “Din maddaniyatının tarihi” attuu pilottuk kurstun jiyntığı boyunça tegerek oturma jana seminar ötkörüü jönündö” (Erişim 03 Kasım 17).

30 Bk. IZP, InoZpress Perevodi zarubejnıh smi o Kırgızstane i Sentralnoy Azii, “Kırgızstan reformiruyet religioznoye obrazovaniye” (Erişim 16 Nisan 2016).

31 Gosudarstvennaya komissiya po delam religiy KR (GKDRKR), “o voprosah reformirovaniya religiovedçeskogo i religiozno obrazovaniya v Kırgızskoy Respublike” (Erişim 16.10.17).

Öğrencilerin eleştirel düşünce kabiliyetlerini geliştirmekle, laik toplumdaki dinî ve sosyal problemleri kavrayarak, dinî çoğulculuğu benimseyen, vatandaşlık eşitliği ve hukukî açıdan kültürlü bireyler olarak yetişmesini sağlamaktır.³²

Yukarıdakilerden görüldüğü üzere, Din Kültürü Tarihi dersinin başlıca amacı, gençlerin hoşgörölü, toleranslı ve anlayışlı vatandaşlar olarak yetişmelerini sağlamaktır. Ayrıca, dersin “dini bilgi verme, öğrencileri dini yönden geliştirme” gibi amacının olmadığı da anlaşılmaktadır. Bu husus “din konusunda genel olarak bilimsel bilgi verme” cümlesiyle sınırlı kalmıştır. Ayrıca, amaçlarda “dini çoğulculuk”, “laik toplum”, “dindar kesim ve laik kesim” gibi kavramlarının geçmesi dikkat çekmektedir.

Din Kültürü Tarihi dersi programı *bir dönem* için, haftada *bir saat* okutulmak üzere, toplam on altı saat olarak tasarlanmıştır. On altı saatin on iki saatini ders konuları oluştururken, dört saati öğretmenler için ayrılmış rezerv saattir. Bu rezerv saatleri öğretmenler bazı konuları pekiştirmek veya gerekli gördükleri diğer konuları işlemek için kullanabilirler. Din Kültürü Tarihi dersine *Tarih dersi öğretmenleri* girebilmektedirler. Bunun sebebi de bu derste anlatılan dinlerin tarihi perspektifle ele alınmasıdır.³³

Ders programı toplam 11 üniteyi kapsamakta olup, üniteler genellikle şu ana temalardan oluşmaktadır: Din, kültür, hoşgörölük ve laiklik gibi temel kavramların açıklanması mahiyetindeki *genel konular*, *eskiçağ dinleri* (Örneğin; Totemizm, Animizm, v.b.), *ulusal dinler* (Yahudilik, Konfüççölük, Şintoizm ve Taosizm), *Budizm*, *Hristyanlık* ve *İslam*.³⁴ Programda eski dinlerden başlayarak, modern dinlere kadar, tüm dinler tarihi perspektif ile ele alınmaktadır. Din Kültürü Tarihi dersinin içeriğinde genel konulara fazla yer verilmekle birlikte, İslam, Budizm, Hristyanlık gibi evrensel dinlere aşağı yukarı *aynı oranda* yer verildiğini görmek mümkündür. Konulara ayrılan oranların yüzdelerini ifade edecek olursak, karşımıza aşağıdaki sayılar çıkmaktadır:

Genel Konular - % 37 (toplam 4 ünite),

Eskiçağ Dinleri - % 18 (2 ünite),

Uluslararası Dinler - % 18 (2 ünite),

Budizm - % 9 (1 ünite),

Hristyanlık - % 9 (1 Ünite),

İslam - % 18 (2 ünite)

Ders programında Kırgızistan'ın çokkültürlü, çok dinli yapısına vurgu yapılarak, muayyen bir dine odaklanmanın yanlış olduğu ileri sürülmektedir. Bir başka deyişle, hoşgörölük ilkesi yoğun bir şekilde öne çıkarılmaktadır.

32 Köylü –Bazarkulov, *Din pedagogikası*, 166-169.

33 Din Kültürü Tarihi ders programı hakkında geniş bilgi için bk. Colaliyeva, *Kırgızistan Liseleğinde Okutulan “Din Kültürü Tarihi” Dersi*, 49-73.

34 Din madaniyatının tarihi (9 klasstın okuucuları için okuu kitebi), KR Bilim berüü jana ilim ministrligi, joop. red. N. U. Kurbanova, (Bişkek: JÇK “Altın print” basm., 2016), 129.

Bundan hareketle, ders programının *mezhepler üstü din eğitimi* yaklaşımıyla hazırlandığını söylemek mümkündür.

Ders kitabını ele alacak olursak, kitabın ebadı 13x19,5 olup, 144 sayfadan oluşmaktadır. Kitapta anlatılan ünitelerin yoğunluğunu dikkate aldığımızda, kitap hacminin çok küçük olduğu göze çarpmaktadır. Kitap metin ağırlıklı olup, kitapta görsel malzemeler/materyaller az sayıda kullanılmıştır. Görsel malzemelerin de hem boyut, hem renklilik ve canlılık, hem de kullanılan malzemelerin taşıdıkları anlam yönünden birtakım eksikliklere sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ders kitabında geçen etkinliklere (sorular, ödevler, kısa sınavlar v. b.) gelince, kitapta bilgi ve kavrama düzeyindeki etkinliklere ağırlık verilmişken, daha üst düzey zihinsel çabayı gerektiren analiz, sentez ve değerlendirme mahiyetindeki etkinliklere az yer verilmiştir. Oysa günümüzdeki ders kitaplarının sadece bilgi odaklı olmaktan ziyade öğrencileri düşünmeye, eleştirmeye ve araştırmaya sevk edici mahiyette olmaları beklenmektedir.

Ders kitabında İslam dinine toplam konuların %18'i ayrılmıştır. İslam konusunun tasvirinde teolojik açıdan yanlış olan bilgilerin yer alması dikkat çekmektedir. Konuyu bir örnekle açıklamak gerekirse, kitabın 81. sayfasında "İslam'ın Ana Kuralları" (Kırg.: Ислам дининин негизги эрежелери) konusu altında İslam inanç esasları anlatılmıştır. Metnin alt köşesinde İslam inanç esaslarının aşağıdaki şekildeki listesi verilmiştir:

İslam'ın dogmaları (senek inanımdarı):

1. Tek tanrı hakkında öğreti (et-tevhid);
2. Tanrının hakikatliliğine ve adaletliliğine inanma (al-adl);
3. Muhammed'in ve ondan önce gelenlerin peygamberlik vazifelerini kabul etme (nübüvet);
4. Dirilmeye, Kiyamet gününe ve öbür dünyaya inanma (al-maad veya al-kıyama);
5. İmamet/hilafet öğretisi.³⁵

Listedeki "Tanrının hakikatliliğine ve adaletliliğine inanma (al-adl)" ve "İmamet/hilafet öğretisi" maddelerinin inanç esaslarıyla hiç alakası yoktur. Burada Kırgızistandaki ehli sünnet ve maturidi inancı olduğuna vurgu yapıp, sözü edilen imamet ve hilafet gibi kavramların şii anlayışını yansıttığı da söylenebilir. Dolayısıyla burada toplumdaki sosyal gerçekliğin dikkate alın-

35 Bk. Kırgızcası: İslamın dogmaları (senek inanımdarı)

1. Bir kuday jönündö okuu (at-tauhid).
2. Kudaydın akıykattuuluguna jana adilettüülügünö işenüü (al-adl);
3. Muhammeddin jana aga çeyinkilerdin paygambardık missiyasın taanuu (an-nubuvva);
4. Tirilüügö, Kıyamat kününö jana tigi düynögö işenüü (al-maad ili al-kıyama);
5. İmamat/halifat jönündö okuu. Bk. Din madaniyatının tanlı, 81.

madığı söylenebilir. Bununla birlikte, metinde öğrencilerin gelişim özelliklerine, dini bilgi alt yapılarına hiç uygun olmayan, spesifik dini terimler bolca kullanılmıştır. Örneğin, “kıyas” ve “icma”³⁶ gibi fıkıh terimleri başta olmak üzere, “tarik”, “vilaya”, “sama”³⁷ gibi tasavvufi kavramlar da kullanılmıştır ki, bu kavramları öğrencilerin anlamaları bir tarafa, dersi veren öğretmenlerin bile anlamaları mümkün değildir. İslam tasvirinde bazı yanlış ve yetersiz bilgilerin verilmesinin nedeni muhtemelen, kitap yazarlarının da dini bilgi alt yapılarının yetersiz olmasıdır.

Son olarak, ders kitabında yansıtılan genel felsefe şu şekilde izah edilebilir; çokkültürlü Kırgızistan toplumunda farklı din mensuplarının bir arada hoşgörü ve barış içinde yaşaması, dini aşırılık ve terörizme karşı bir tavrın sergilenmesi, modern dünyada din-devlet ilişkilerinde laikliğin rolüdür. Bu hususta dikkatimizi çeken şey; dersin genel felsefesinde hoşgörü ilkesinin aşırı bir şekilde vurgulanmasıdır. Ortaya koyulan tespitlerden de anlaşılacağı üzere, Din Kültürü Tarihi dersine yönelik birtakım eksiklikler mevcuttur. Ülkede bu tür dersin ilk defa konulduğunu dikkate aldığımızda, bazı eksikliklerin olması doğaldır. Önemli olan, bu eksiklikleri tespit etmek ve bunların giderilmesine yönelik öneriler sunmaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Kırgızistan’da din-devlet ilişkileri konusunda bazı problemler olmakla beraber, diğer Orta Asya ülkelerine nazaran, ülkede din ve devlet ilişkilerinde bir dialogdan söz etmek mümkündür. Böylece, vatandaşların din ve vicdan özgürlüğü önemsenmekte, dini gruplar devletin ilgili kurumlarının izni doğrultusunda, rahat bir şekilde faaliyetlerini yürütebilmektedirler. Bununla birlikte, son zamanlarda devletin dini alanla daha yakından ilgilenmeye başladığı ve bazı düzenlemelere başvurarak, bu alanda etkin pozisyon almaya çalıştığı görülmektedir.

Okullarda uygulanan din derslerinin tarihi gelişimine gelince, bağımsızlığın ilk yıllarından başlayarak bugüne kadar farklı denemeler (İman dersi, Edep dersi) söz konusu olmuştur. Ancak bu dersler din eğitimi meselesini çözmemiştir. Günümüzde Edep dersi Kırgızistan okullarında zorunlu olarak okutulmaktadır. Edep dersinde de dini bilgilerden ziyade, genel kültür mahiyetindeki bilgiler verilmektedir. Dini konulara kısmen yer verilmesine rağmen ders, öğrencilerin dini bilgilere olan ihtiyacını karşılamamaktadır.

Din dersi konusundaki son deneme ise, Din Kültürü Tarihi dersi olup, bu ders de 2016-2017 eğitim-öğretim yılından itibaren Kırgızistan’ın bazı okullarında 9. sınıflarda seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Dersin zorunlu ders

36 Din madaniyatının tarihi, 87.

37 Din madaniyatının tarihi, 86.

olarak ülkedeki eğitim müfredatına dahil edilip edilmeyeceği şu an belli olmamakla birlikte, böyle bir dersin okullarda okutulmaya başlamasının önemli bir adım olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, yeni bir uygulama olması nedeniyle, bu dersin birtakım eksiklikleri vardır.

Din Kültürü Tarihi dersi programı *mezhepler üstü* din öğretimi yaklaşımı ile hazırlanmıştır. Bu anlayışın sonucu olarak, ders içeriğinde tüm dinlere aşağı-yukarı aynı oranda yer verilmektedir ve tarafsızlık ilkesine önem verilmektedir. Günümüz dünyasında farklı kültürler iç içe yaşamaktadır, bu sebeple öğrencilere tarafsızlığı ve hoşgörüyü kazandırmak önemlidir. Ancak, benimsenen *mezhepler üstü* yaklaşım bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, bazı din eğitimcileri, bu tür yaklaşım ile yapılan din öğretiminin bir tarih ve genel kültür dersine benzeyeceğini ve yeni neslin yetişmesine katkıda bulunma yeteneğini kaybedeceğini iddia etmektedirler.³⁸ İkinci olarak, *mezhepler üstü* yaklaşımla din öğretimi gerçekleştirilen bazı gelişmiş ülkelerde³⁹, din dersleri ülkenin ya da bölgenin özelliğine göre, çoğunluğun mensup olduğu din ya da mezhep ağırlıklı olarak okutulmaktadır.⁴⁰ Bir başka deyişle, her ne kadar çokkültürlülük fikri hakim olsa da, çoğunluğun inandığı dine ağırlık verilmesi esastır. Kırgızistan nüfusunun yaklaşık %90'ı Müslümandır, bundan dolayı Din Kültürü Tarihi dersi içeriğinin büyük kısmı (%70-80) İslam konusuna ayrılmalıdır. Zira, *mezhepler üstü yaklaşımın* dünyadaki mevcut uygulama şekli böyledir.⁴¹ Gerek tarih gerek toplumsal yapı, gerek

38 John Shepherd, "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe/Dine Dayalı Olmayan Yaklaşım)", Çeviren Bekir Demirkol, *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*, (Ankara: Din İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 371-372 akt. Mehmet Zeki Aydın, "Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye'de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2007), 19-20.

39 Örnek olarak İngiltere ve Türkiye'yi söyleyebiliriz. İngiltere çokkültürlü ve çok dinli nüfusa sahip bir ülkedir, bundan dolayı bu ülkede din dersleri *mezhepler üstü* yaklaşımla okutulmaktadır. Ancak, İngiltere'de her ne kadar dini çoğulculuk anlayışı benimsense de din derslerinin içeriğinde çoğunluğun dini olan ve ülkenin tarihsel arkaplanını oluşturan Hıristiyanlığa ağırlık verilmektedir. Örneğin, tüm devlet okullarında zorunlu olan toplu dua Hıristiyan dinine göre yapılmakta, din dersi içeriğinin %50'si Hıristiyanlığa ayrılmaktadır. Bu yaklaşımı uygulayan diğer ülke de Türkiye'dir. Türkiye nüfusunun %99'u Müslümandır, ancak ülkede laiklik ilkesi hâkim olduğu nedeniyle, okulda din öğretimi *mezhepler üstü* yaklaşım ile gerçekleştirilmektedir. Din dersi programının temelini İslam dini, Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu temel ilkeler oluşturmaktadır. Programda diğer dinlere de yer verilmektedir, ancak ülkedeki güncel dini durum göz önünde tutularak, diğer dinlere az yer ayrılmaktadır. Bilgi için bk. Recep Kaymakcan, *Günümüz İngilteresinde Din Eğitimi* (İstanbul 2004); Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005); Nurullah Altaş, "Orta-öğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 2017).

40 Aydın, "Okulda Din Dersi Tartışmaları", 41.

41 Dünya ülkelerinde din öğretimi uygulamaları hakkında geniş bilgi için bkz.: Mustafa Köylü-İbrahim Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., 2014); Mehmet Zeki Aydın, Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması, *Diyanet Avupa Dergisi* 68 (Aralık 2004), 14-21.

kültürel yakınlık bakımından Kırgızistan'la birçok ortak yönü bulunan Türkiye'deki "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersi örneği de bu şekildedir. Dolayısıyla, Din Kültürü Tarihi dersi, bu açıdan yeniden gözden geçirilmeli ve öğrencilere kendi dinleri hakkında doğru bilgi kazandırmayı da amaçlamalıdır. Bu ders üzerinden böyle bir değişiklik yapılamazsa, öğrencilerin kendi dinlerini öğrenebilecekleri seçmeli özel bir din dersi de düşünülmelidir. Öğrencilerin kendi dinlerine ait sağlıklı ve yeterli bir dini bilgi alt yapıları olmadan başka dinler hakkında gereğinden fazla bilgiye maruz kalmaları dini gelişimleri açısından da doğru olmasa gerekir.

Din Kültürü Tarihi dersine ayrılan süre haftada sadece bir saattir. Ders süresinin yetersiz olduğu ortadadır, zira derste çok geniş konular ele alınmaktadır ve bu sınırlı süre içinde tüm konuların verimli bir şekilde işlenmesi zordur. Bununla birlikte, dersin 9. sınıfta verilmeye başlaması soru işaretini getirmektedir. Zira, çoğu ülkelerde din eğitimi ilkokuldan itibaren verilmeye başlamaktadır. Kırgızistan şartlarını dikkate alarak, bu dersin en azından 5. sınıftan itibaren okutulmaya başlaması yerinde olacaktır. Ders öğretmeni konusunda da problemler mevcuttur. Daha önce de belirtildiği gibi, Din Kültürü Tarihi dersini Tarih dersi öğretmenleri vermektedir. Her ne kadar Din Kültürü Tarihi ve Tarih dersinin arasında bazı ortak konuları olsa da Din Kültürü Tarihi dersini din alanında mesleki eğitim almış diplomalı uzmanların okutması isabetli olacaktır. Zira, Kırgızistan'daki İlahiyat fakülteleri bu dersi verebilecek nitelikteki mezunları yeterli sayıda vermektedirler. Din Kültürü Tarihi ders kitabının içeriğini ve ebadını yeniden gözden geçirmede fayda bulunmaktadır. Ayrıca, ders kitabındaki etkinlikleri (metin içinde ve sonunda verilen sorular, ödevler, kısa sınavlar, v.b.) düzenleme sırasında daha çok analiz, sentez ve değerlendirme düzeylerindeki hususlara ağırlık verilmelidir. Bunlara ilaveten, monoton didaktığın sınırlarından çıkarak, uygulamalı ve sınıf dışı etkinliklere daha çok yer verilmelidir. Sonuç olarak, Kırgızistan'da örgün eğitim kapsamında dini konu edinen bir dersin okutulmaya başlaması önemli bir gelişme olmakla beraber, bu dersin felsefi, yönetsel ve içeriksel olmak üzere, farklı bakış açılarından incelemek ve en uygun din dersi modelini geliştirmek gerekmektedir. Bu ders, benimsenen din öğretimi felsefesi ve modeli, eğitim programı, ders kitabı, öğretmen yetiştirme vb. açılardan yeniden gözden geçirilmelidir. Bu istikamette, ülkedeki mevcut dini, sosyal ve siyasi durum dikkate alınarak, yeni ders programı ve ders kitabı oluşturulmalı, öğretmen eğitimleri gözden geçirilmelidir. Bu konuda gelişmiş ülkelerin ve özellikle Türkiye'nin tecrübelerinden de faydalanılabilir.

Kaynakça

- Akramova, Dilaram. "Prepodavaniye religiyovedeniya v şkolah i vuzah Kırgızskoy Respubliki: problemi i puti ih reşeniya". *Kırgızstan na sovremennom etape razvitiya. Analitiçeskiye zametki: Grajdanskoye obşestvo, migrasiya, islam, korrupsiya*. Bişkek: Sentr sotsialnih issledovaniy Amerikanskiy universitet v Sentralnoy Azii, 2008.
- Akramova, Dilaram. *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki "Adep Sabagı" Dersinde Din Eğitimi İle İlgili Amaçların Gerçekleşme Düzeyi (Oş Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Aktaş, Hamza. "Kırgızistan'da Son Dönem Din Eğitimi Gelişmeleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/36 (2016), 233-257.
- Altaş, Nurullah. "Ortaöğretimde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 190-221. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 8. Basım, 2017.
- Aydar, Hidayet. "Kırgızistan'da Dindarlaşma Tırendi; Problemler, Öneriler". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Sempozyum Bildiri Kitabı (Eskişehir, 26-28 2013 Mayıs)*. 497-536. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması". *DiyanetAvupa Dergisi* 68 (2004).
- Aydın, Mehmet Zeki. "Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye'de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2007).
- BİİUM, "Bulan" institut innovatsiy dlya ukrepleniya mira. *Religioznoe obrazovaniye v Kırgızstane: Medrese nujdayutsya v sroçnoy reforme*. "Bulan" institut innovatsiy dlya ukrepleniya mira, 2017. www.bulaninstitute.org.
- BIPI, The Bulan Institute for Peace Innovations. "A Situational Analysis Of Islamic Education of Citizens Of The Kyrgyz Republic: Studying Abroad (Report by the Bulan Institute for Peace Innovations)". (September 2018). Erişim 30 Temmuz 2019. <https://bulaninstitute.org/a-situational-analysis-islamiceducationabroad-report/>
- Büyükalaca, Orhan Nadir. *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Cebeci, Suat. "Kırgızistan'da Dini Durum ve Sovyet Sonrası Dini Gelişmeyi Besleyen Etkenler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 103-117.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Cebeci, Suat. *Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi: Durum Analizi ve Öneriler (Araştırma Raporu)*. Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesi, 2014.
- Cihan, Ahmet. "Kırgızistan'da Din Eğitimi Veren Kurumlar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 14 (2005), 111-124.
- Colaliyeva, Cazgül. "Din Öğretimi Temelleri: Kırgızistan Örneği". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018), 279-295.

- Colaliyeva, Cazgül. *Kırgızistan Liselerinde Okutulan "Din Kültürü Tarihi" Dersi Programının İncelenmesi: Bişkek Örneği*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çotayev, Z. D. "Vliyaniye religiyoznogo faktora na sotsialno-politiçeskuyu situatsiyu v Kırgızskoy Respublike: Sotsiologičeskoe issledovaniye". PDF: Gosudarstvennaya komissiya po delam religiy Kırgızskoy Respubliki, 2016. <http://religion.gov.kg/wp-content/uploads/2016/.pdf>.
- Çotonov, Özübek. *İyman sabagı: Filofofiyalık, publitsistikalık oy-tolgoolor*. Bişkek: Mega mediya, 2004.
- Din madaniyatının tarihi (9 klasstın okuuçuları üçün okuu kitebi), KR Bilim berüü jana ilim ministrliğı, joop. red. N. U. Kurbanova. Bişkek: JÇK "Altın print" basm., 2016.
- I-X klasstarda İyman sabagın okutuunun boljolduu programması (1992-1993-okuu jılı üçün), tüz. B. Nurunbetov, M. Bayımbetov, A. Köçkönov, A. Tölönbaev. Oş, 1992.
- İZP, InoZpress Perevodı zarubejnıh smi o Kırgızstane i Sentralnoy Azii, "Kırgızstan reformiruyet religioznoye obrazovaniye". Erişim 16 Nisan 2016. <http://inozpress.kg/news/view/id/48338>.
- Kaymakan, Recep. *Günümüz İngilteresinde Din Eğitimi*. İstanbul, 2004.
- Konstitutsiya Kırgızskoy Respubliki ot 27 İyunya 2010 goda. Statya 1, punkt 1. Erişim 22 Mayıs 2018. www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/87546/100422/F1508978012/KGZ87546.
- Kozukulov, Timur. "V poiskah putey reşeniya problem islamskogo obrazovaniya v Kırgızstane", *Kırgızstan na sovremennom etape razvitiya. Analitiçeskiye zametki: Grajdanskoye obşestvo, migrasiya, İslam, korrupsiya*. Bişkek: Sentr sotsialnıh issledovaniy Amerikanskiy universitet v Sentralnoy Azii, 2008.
- Köylü, Mustafa - Turan, İbrahim. *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*. Ankara: Nobel, 2014.
- Köylü, Mustafa – Bazarkulov, Sayfulla. *Din Pedagogikası*. Bişkek: Kırgız-Türk "Manas" Universiteti Basılmaları, 2018.
- KRDİMK, Kırgız Respublikasının Din işleri boyunça mamlekettik komissiyasının rasmiy saytı. Erişim 15 Aralık 2019. http://religion.gov.kg/ru/religion_organization/registered/all.
- MinYustKR, Ministerstvo Yustitsii Kırgızskoy Respubliki. "Konseptsiya gosudarstvennoy politiki v religioznoy sfere na 2014-2020 godı, utverjdennaya Ukazom Prezidenta KR ot 14.11.2014 goda". Erişim 06 Ocak 2020. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68294>.
- Mırzabaev, Mametbek. *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Sarıgulov, Dastan. *İyman sabagı (tüpkü tüşünüktör)*. Bişkek, 2004.
- Shepherd, John. "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe/Dine Dayalı Olmayan Yaklaşım)". çev. Bekir Demirkol. *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*. Ankara: Diyanet İşleriYayınları, 1991.
- Topchubaev, Kubatalı. *Adep Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri (Oş İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Yılmaz, Hüseyin. "Kırgızistan'da Misyonerlik ve Din Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 91-128.

Yusubov, Elvin. *Kırgızistan'da Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

Attempts to Introduce Religion Courses in Schools of Kyrgyzstan in the Years of Independence and Latest Developments

(Extended Abstract)

The declaration of independence was a turning point in the socio-economic, political and cultural life of Kyrgyzstan. There have been important developments, especially in religious institutions. From the first days of independence, issues related to freedom of religion and conscience have begun to be discussed actively among the Kyrgyz politicians. The general attitude of statesmen about religion emerged as emphasizing that the oppression against religion in the Soviet period was wrong, so religion began to take on greater significance in the social life of the country. Religion-state relations have started to be regulated legally with a number of national and international laws, agreements, and decrees under the principles of democracy. In addition, it was emphasized, in the first articles of the Constitution, that the country adopted secularism. These legal regulations ensured the freedom of citizens in the religious field. We can say that there have been serious developments in the religious field in terms of quantitative and qualitative aspects in general. There is also a rapid increase in the level of religiousness of the Kyrgyz people. Thus, there has been a significant improvement in subjects such as the level of religious knowledge of the people, religious tendencies, view of religious movements and groups, their attitude towards religious people and institutions, their attitude towards religious orders and prohibitions, and their religious worship.

As for religious education in Kyrgyzstan, the question: "Whether or not to give religious education in the formal education institutions?" has been constantly discussed from the first days of independence. The discussions arise from the application of the concept of "secularism" in the country. Those, who oppose religious education in the formal education institutions, argue that it is not possible to provide religious education in state institutions due to the secular nature of the country. According to the opinion of this part of people, religion and state institutions should be separated from each other in the secular state. Those who advocate that religious education should be given in state institutions, interpret secularism as "the state's fair attitude towards all religious groups in the country". For this reason, the state is expected to provide its citizens a religious education correctly. Despite such discussions, there has been an awareness that religious education in the country's formal educational institutions is an important factor for the country's security, especially in recent years. Thus, there have been different attempts to teach religion courses from the first years of independence until nowadays.

The first attempt was “İyman” (Faith) course. İyman course was taught as an elective course in 1992-2002, and as a compulsory course in the 2002-2003 academic years in Kırgızistan’s schools. The content of the İyman course program was composed of moral principles, spiritual values, customs, human values, and virtues of the Kırgız nation. Religious content was also included in the program, but not systematically. Information about religion was scattered throughout the program and was given within the framework of moral education in general. Accordingly, the course aimed at moral education within the framework of general culture rather than a religious course. As a result of the lack of a systematic program, educators who were familiar with the subject and other problems, the İyman course failed to achieve the desired success. Moreover, the different meanings attributed to the concept of “İyman” in the title of the lesson led to the discussion concerning its content. Consequently, the İyman course was changed as the “Adep” (Ethics) course in 2004 by the Ministry of Education of Kırgızistan.

The Adep course is being taught as a compulsory course in Kırgızistan’s schools since the 2004-2005 academic year. First of all, it should be noted that the Adep lesson is not a religious lesson, but a general culture lesson. Themes concerning religion in the curriculum are also less than those in İyman course, and İslam is considered only as an element of culture. The topics included in this course are designed to contribute to the moral development of students in general. However, the program provides sufficient and systematic information neither about İslam nor about other religions. Therefore, it is a fact that this course does not meet the need of students for religious information, since some religious topics given unsystematically in the Adep course are quite insufficient.

As a consequence of all this, the issue of teaching a religious course in public schools has come to the agenda again. With the initiative of the previous President of the Kırgız Republic and with the contributions of some state institutions, a new course called “Din Madaniyatini Tarihi” (History of Religious Culture) began to be taught in some schools of the country since 2016-2017 academic year. At this moment it is not yet clear, whether the course will be included in the curriculum as a compulsory subject or not, it can be said, that it is an important step to start teaching such course in schools, though, the course has some shortcomings as it is a new application.

The curriculum has been prepared with the intercultural religious education method, and the principle of neutrality is emphasized. Different cultures live together in today’s world, so it is important to teach students neutrality and tolerance. However, the intercultural religious education approach causes some problems. Some religious educators claim that religion courses lose the ability to contribute to the upbringing of the new generation if this approach is pursued. Other shortcomings of the History of Religious Culture

course are the lack of time allocated to the lesson and the problems regarding the teacher.

There are many studies on formal religious education in Kyrgyzstan. In these studies, all stages of formal religious education in the country were analyzed extensively, but the issue of religious education at school was not thoroughly examined. Also, recent developments in this field are not studied in these works. In this article, the theme of religious education in Kyrgyzstan's schools and recent developments in this field are examined. In this respect, this work aims to contribute to the field.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

**Bir Tarihî Roman İncelemesi: Binsâlim Himmîş'in el-Allâme
Romanında İbn Haldûn**

*A Review on a Historical Novel: Ibn Khaldûn According to Bensâlem
Himmich's al-Allâma (The Polymath)*

Semra Kaya Aitaori

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı – Graduate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

semrakaya@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8974-2881>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/01/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/03/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Kaya Aitaori, Semra. "Bir Tarihî Roman İncelemesi: Binsâlim Himmîş'in el-Allâme Romanında İbn Haldûn". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 197-225. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.671979>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Bir Tarihî Roman İncelemesi: Binsâlim Hımmîş'in el-'Allâme Romanında İbn Haldûn

Öz

Tarihî roman, kaynak olarak tarihe müracaat eden kurgu esasına dayalı bir edebi türdür. Bu türde eser vermiş Faslı yazarlardan birisi de aynı zamanda bir şair ve düşünür olan Binsâlim Hımmîş'tir. Hımmîş, tarihî romanlarıyla ünlüdür ve bu alanda çok sayıda ödül almıştır. Eserlerini Arapça ve Fransızca olmak üzere iki dilde vermeye devam eden Hımmîş, el-'Allâme adlı romanında İslam tarihinin önemli isimlerinden olan İbn Haldûn'un hayatını konu edinmiştir. Hımmîş'in, romanın bazı bölümlerinde tarihî gerçekliğe büyük oranda sadık kaldığı görülürken, bazı bölümlerde ise daha çok kurgu yolunu tercih ettiği göze çarpmaktadır. Böylece İbn Haldûn'un hayatıyla ilgili bilinmeyen yönlerini kurgu yoluyla tamamlamaya çalışmış ve İbn Haldûn'un hayatına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu çalışmamızda, Hımmîş'in el-'Allâme adlı romanında İbn Haldûn profilinin, bir edebiyatçının kaleminde tarihsel gerçeklik ile kurgu arasında nasıl yorumlandığını inceleyerek tarihî veriler ile mukayesesine yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Tarihî Roman, Binsâlim Hımmîş, el-'Allâme, İbn Haldûn.

A Review on a Historical Novel: Ibn Khaldûn According to Bensâlem Hımmich's al-'Allâma (The Polymath)

Abstract

A historical novel is a literary genre based on a fiction that refers to history as a source. Bensâlem Hımmich, who is a poet and a philosopher, is one of the most important Moroccan writers who produced works in this genre. He is especially famous for his historical novels, and he has received many awards in this field. Hımmich continued to publish his works in two languages; Arabic and French, and he covered the life of Ibn Khaldûn as one of the important names of Islamic history in his novel called "al-'Allâma (The Polymath)". In some parts of the novel, Hımmich remains mostly loyal to historical reality, while in some other parts it should be emphasized that he prefers more fiction. Thus, he had tried to complete the unknown aspects in the life of Ibn Khaldûn by using fiction and gave a new perspective to his life. In this article, we will present historical facts and comparison to examine an interpretation of the portrait of Ibn Khaldûn in the novel "al-'Allâma (The Polymath)" by Hımmich between historical facts and fiction.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Arabic Literature, Historical Novel, Bensâlem Hımmich, al-'Allâma (The Polymath), Ibn Khaldûn.

Giriş

Roman, kurmaca esasına dayalı modern bir edebî türdür.¹ En önemli yönü hikâye² anlatmak olan roman; günlük yaşamda geçerliliği bulunmayan, kendine özgü kuralları olan bir sanat yapısıdır.³ Onun bir alt dalı kabul edilen tarihî roman ise başlangıcı ve sonucu geçmiş zaman içerisinde gerçekleşmiş

1 Hülya Argunşah, *Tarih ve Roman* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016), 11.

2 Hikâye, olayların zaman sırasına dizilerek anlatılmasıdır; kahvaltının arkasından öğle yemeğinin, pazaritesinin arkasından öğle yemeğinin, ölümün arkasından çürümenin gelmesi gibi. Hikâye, romanın belkemiğidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2019), 65.

3 Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür, 102.

olan hadiselerin, devirlerin ve bu devirlerde yaşamış olan insanların hikâyelerinin edebî bir üslupla yeniden inşa edilmesidir.⁴

Tarihi, bir malzeme deposu olarak kullanan bu türde, anlatılanların tarihî bir boyut taşınması yeterli değildir. Tarihî romanın ele aldığı zaman dilimine göre tasnife tabi tutulması gerekmektedir. Eğer yazar şu veya bu şekilde şahit olduğu bir dönemi anlatıyorsa, “devir romanı” olarak isimlendirilmeli; ancak kaynaklardan öğrenerek kurguladığı zamanları anlatıyorsa, bu tür romanlara “tarihî roman” denmelidir.⁵

Tarihî roman yazarı, eserini yazmaya başlamadan önce son derece teferuatlı bir araştırma yapmalıdır. Çünkü ona, sadece tarihî kaynaklarda bulunduğu bilgiler yetmez. Yazacağı dönemin insanları, sosyal hayat, yeme-içme, giyim-kuşam gibi konularda daha fazla ayrıntıya ihtiyaç duyar. Ulaşabildiği ölçüde tarih kitaplarını, destanları, masalları, efsaneleri hatta bazı tarihî vesikaları ve söylentileri inceler. Bu uzun hazırlık safhası sonunda da geniş bir birikim elde eder. Önündeki malzemeden seçme hakkına sahip olan yazar, ulaştığı bilgileri bir ayıklama eylemine tabi tutar. İşte romanı kurgulama işi, bu süreçten sonra başlar. Yazarın kişisel görüşlerine, ideolojik tercihlerine ve inşa yeteneğine göre eser vücut bulur ve tarihî romana ulaşılır.⁶

Tarihî romanlığın ilk örneklerine IV. yüzyıl Doğu edebiyatında rastlamak mümkün olsa da⁷ buraya kadar çizdiğimiz çerçeveye uygun romanların ortaya çıkması XIX. yüzyıl başlarında Avrupa’da gerçekleşmiştir. 1814’te kaleme aldığı *Waverley* adlı eseriyle Walter Scott (1771-1832), bu türün öncüsü kabul edilmiştir.⁸ Modern Arap Edebiyatı’nda ise tarihî romanın öncüleri Mısır’da, Lübnan ve Suriye asıllı Hristiyanlar arasından çıkmıştır.⁹ Lübnan asıllı tarihçi ve edebiyatçı Corcî Zeydân (1861-1914) ile Suriye asıllı Farah Antûn (1874-1922) bu isimler arasındadır.¹⁰

4 Argunşah, *Tarih ve Roman*, 22. Esasında tarihî roman kavramı, edebiyatçıların ve yazarların yoğun tartışmalarına konu olan ve üzerinde henüz bir uzlaşmanın olmadığı bir kavramdır. Bk. Turgut Gögebakan, *Tarihsel Roman Üzerine* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 13-14.

5 Argunşah, *Tarih ve Roman*, 148.

6 Argunşah, *Tarih ve Roman*, 24-25.

7 İbrahim Yılmaz, “Amin Maalouf’un Tarihi Romanları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/34 (2007), 80. Tarihi roman alanında öncü çalışma olarak Ebû Alî et-Tenûhî’nin *el-Ferec ba’de’s-şiddet* adlı eserini örnek verebiliriz. Tenûhî, bu eserinde kendi başından geçenleri hikayeleştirmekle kalmamış, babasının ve hocalarının başından geçenleri de aktarmıştır. Farklı konularda hikayeler ve rivayetlerden oluşan bu eser; atasözleri, fıkralar ve şarkılarla zenginleştirilmiştir. Bk. Soner Gündüzöz, “Tenûhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/470-471.

8 Gögebakan, *Tarihsel Roman Üzerine*, 16.

9 Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı – I* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 70.

10 Corcî Zeydân ile Farah Antûn, tarihi roman alanında öncü olarak kabul edilseler de ilk tarihi roman örneklerini onlar vermemiştir. Lübnan’da Selîm el-Bustânî, bu alanda Corcî Zeydân’dan daha önce ürün vermiştir. Bk. Rahmi Er, “Modern Lübnan Romanına Genel Bir

Binsâlim Himmîş,¹¹ Modern Arap edebiyatında tarihî roman alanında öne çıkan ve bu alanda güzel örnekler veren son dönem Faslı yazarlardan biridir. 1948 yılında Fas'ın Meknes şehrinde dünyaya gelen yazar, felsefe alanındaki çalışmalarının yanı sıra şairliğiyle de dikkat çeken bir şahsiyettir.¹² Çalışmalarına Arapça ve Fransızca olmak üzere iki dilde devam etmekte olan Himmîş, sadece Araplar arasında değil, dünya çapında da oldukça tanınmış bir isimdir.¹³ Fas'ın başkenti Rabat'ta Mohammed V Üniversitesi¹⁴ Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmış, ayrıca 2009 yılında Kral VI. Muhammed tarafından 'Abbâs el-Fâsî hükümeti zamanında Fas Krallığı Kültür Bakanı olarak tayin edilmiş ve bu görevi 2012 yılına kadar yürütmüştür.¹⁵

Binsâlim'in ortaya koyduğu edebî eserler çeşitli ödüllere layık görülmüştür. Almış olduğu ödüllerin en önemlileri şunlardır: *en-Nâkıd Dergisi Roman Ödülü* (1990), *el-Atlasü'l-Kebîr Ödülü* (2000), Kahire'de Amerikan Üniversitesi tarafından verilen *Necîp Maḥfûz Ödülü* (2002), Mısır Yazarlar Birliği tarafından verilen *Necîp Maḥfûz Ödülü* (2009), *Uluslararası Arap Roman Ödülü (The International Prize for Arabic Fiction - IPAF)* (2009), *UNESCO Sharjah Ödülü* (2003), Edebiyat Kategorisinde *Şeyḥ Zâyid Ödülü* (2019). Bunların yanı sıra Binsâlim Himmîş, çeşitli mansiyon ödülleri de almıştır.¹⁶

Çok sayıda eser ve bir "tarihî roman üçlemesi" sahibi olan yazarın eserleri birçok dile çevrilmiştir.¹⁷ Bu çalışmada, söz konusu üçlemede ön plana çıkan *el-'Allâme* romanı üzerinde durulacaktır.¹⁸ Bu eser ile ilgili hazırlanan bir ça-

Bakış", *Doğu Dilleri Dergisi* 5/1 (1992), 127-134. Modern Arap Edebiyatı'nda tarihî roman hakkında daha fazla bilgi için bk. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, 67-72.

- 11 Hasan el-Vezzânî, *el-Edebü'l-Mağribiyyü'l-ḥadîş 1929-1999* (Kazablanka: Dâru's-Şekâfe, 2002), 275. Binsâlim'in 2019'da kendi otobiyografisini kaleme aldığı yeni bir çalışması yayımlanmıştır. Aynı yıl bu eseriyle, çalışmamızda da bahsi geçen Şeyḥ Zâyid ödülünü almaya hak kazanmıştır. Bk. Binsâlim Himmîş, *ez-Zât beyne'l-vücûdi ve'l-icâd* (Kazablanka: el-Merkezü's-Şekâfiyyü li'l-Küttâb, 2019).
- 12 Maḥmûd Kâsım, *el-Muğteribûn: el-Edebü'l-'Arabiyyü'l-mektûb bi'l-lügati'l-Fransiyye* (Gize: Vekâletü's-Şahâfeti'l-'Arabiyye, 2018), 243.
- 13 Eyyâm, "Binsâlim Himmîş fi rivâyeti'l-'Allâme: İbn Ḥaldûn ve't-ta'bîr 'an każâyâ 'aşrinâ" (Erişim 9 Temmuz 2019).
- 14 Moḥammed V Üniversitesi, Fez şehrindeki el-Ḳaraviyyîn Üniversitesi'nden sonra Fas'ta bulunan ilk modern üniversitedir. Üniversite, 1961 yılında vefat eden eski Fas Kralı 5. Muhammed anısına bu şekilde adlandırılmıştır. Bk. Ahmet Kavas, "Muhammed V", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/482.
- 15 Kâsım, *el-Muğteribûn*, 245.
- 16 Binsâlim Himmîş, *el-'Allâme* (Rabat: Maṭba'atü'l-Me'ârifü'l-Cedîde, 2016); Sheikh Zâyed Book Award, "Dr. Binsâlim Himmîş" (Erişim 1 Ağustos 2019).
- 17 Kâsım, *el-Muğteribûn*, 244.
- 18 Çalışmamızda romanın esas alınan nüshası şudur: Binsâlim Himmîş, *el-'Allâme* (Rabat: Maṭba'atü'l-Me'ârifü'l-Cedîde, 2016).

İşma, Selîme 'Azâvurî'ye ait "*er-Rivâye ve't-Târîh*" adlı yüksek lisans tezidir.¹⁹ Bu çalışmasında 'Azâvurî, tarih ile romanın ilişkisini ele almaktadır. Roman ile tarih arasındaki ilişkinin neden ve nasıl inşa edildiği konusunda ise edebiyat kuramcıları Mikhaıl Bakhtin (1895-1975) ve Gerard Genette'in (1930-2018) diyalojizm (dialogisme), çok seslilik (polyphonie), metinselaşkınlık (trans-textualite), ilerimetinsellik (hypertextualite) gibi kuramlarına başvurmuştur. Daha çok metin içi ile ilgili olan bu kuramları ayrıntılı olarak incelemekte ve bazılarını el-'Allâme romanı ile İbn Haldûn'un eserleri arasındaki ilişki üzerinde tatbik etmektedir. Romandaki ilk başlıktan itibaren değerlendirmeye başlayarak söz konusu metinler arası ilişkiyi daha çok tablolar halinde istatistikî olarak ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada ise tarihî roman hakkında bilgi vererek romanın baş karakteri olan XIV. yüzyılın öne çıkan şahsiyetlerinden İbn Haldûn profili kişilik özelliklerinin, aile yaşantısının, bazı sosyal meselelere yaklaşımının, Memlûk Sultanları ile olan ilişkisinin, Timurlenk ile görüşmesinin; bir edebiyatçının kaleminde tarihsel gerçeklik ile kurgu arasında nasıl yoğrulduğuna ve yorumlandığına yer verilecektir. Ayrıca bahsi geçen konuların tarihî veriler ile uygunluğu mukayese edilerek hangi noktalarda kurguya başvurulduğuna işaret edilecektir.

el-'Allâme, Modern Arap Edebiyatı'nda oldukça ilgi gören ve edebiyat alanında önemli ödüllere layık görülen bir tarihî romandır.²⁰ Bu eser üzerine Türkiye'de şu ana kadar yapılmış hiçbir çalışmanın bulunmadığı görülmüştür. Bu çalışmada, son dönemde revaç bulan tarihî roman alanında örnek çalışmalardan biri olan el-'Allâme adlı eserin ve yazarı Binsâlim Himmîş'in tanıtılması ve özellikle Türkiye'deki Arap Edebiyatı literatürüne katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

1. el-'Allâme Adlı Romanın Genel Tanıtımı

Binsâlim Himmîş'in el-'Allâme adlı romanı, Fas Edebiyatı'nda tarihî romanlar arasında önemli bir yere sahiptir. Bir yazar, şair ve düşünür olan Himmîş bu eserini, tarihî üçlemesinin ikinci eseri olarak 1997'de kaleme almıştır.²¹ Üçle-

19 Selîme 'Azâvurî, *er-Rivâye ve't-târîh dirâsetün fi 'alâkâti'n-naşşiyye rivâyetü'l-'Allâme li Binsâlim Himmîş nemûzecen* (Cezayir: Bin Yûsuf Bin Hâdde Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

20 Bu eserin aldığı ödüller şunlardır: Necîp Maḥfûz Ödülü (2002), el-Aṭlasü'l-Kebîr Ödülü (2000).

21 el-Cezâra, "el-'Allâme" (Erişim 14 Aralık 2019); el-Vezzânî, *el-Edebü'l-Mağribiyyü'l-ḥadîs*, 225.

mesi sırasıyla *Mecnûnü'l-Hukm*²², *el-'Allâme*²³ ve *Hâze'l-Endelüsî*²⁴ eserlerinden oluşmaktadır.

Bu çalışmanın konusu olan *el-'Allâme* adlı roman, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Yazar bunlara bir de Arapça eserlerde “zeyl/tezyîl” adı altında kullanılan nispeten kısa ilave bir bölüm eklemiştir.

Romanda yer alan başlıca karakterler; İbn Haldûn, uşağı Şaban²⁵, kâtibi Hammû el- Hayhî²⁶, kâtibinin eşi Ümmü'l-Benîn²⁷, Ümmü'l-Benîn'in hünsâ kardeşi Sa'd²⁸, Memlûk Sultanı ez-Zâhir Seyfüddîn Berkûk²⁹, Sultan Berkûk'un vefatından sonra yerine geçen oğlu Sultan Ferec³⁰ ve Emir Timur-lenk'tir.³¹

el-'Allâme adlı romanın olay örgüsü şöyledir: Roman, İbn Haldûn'un 786/1384 yılında Kahire'de Mâlikî mezhebi başkadhı³² makamına tayini ile başlar. İbn Haldûn, Mısır'a geldikten sonra bir gemi kazasında ailesini kaybeder. Bir yandan el- Kamhiyye Medresesi'nde³³ müderrislik, diğer yandan

22 Eserin ilk baskısı için bk. Binsâlim Hımmîş, *Mecnûnü'l-Hukm* (Beyrût: Dâru Riyâd er-Rayyis li'l-Kütübi ve'n-Neşr, 1990). İngilizce çevirisi için bk. Bensâlem Hımmich, *The Theocrat*, çev. Roger Allen (Mısır: The American University in Cairo Press, 2004).

23 Eserin ilk baskısı için bk. Binsâlim Hımmîş, *el-'Allâme* (Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 1997). İngilizce çevirisi için bk. Bensâlem Hımmich, *The Polymath*, çev. Roger Allen (Mısır: The American University in Cairo Press, 2005).

24 Eserin ilk baskısı için bk. Binsâlim Hımmîş, *Hâze'l-Endelüsî* (Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 2007). İngilizce çevirisi için bk. Bensâlem Hımmich, *A Muslim Suicide*, çev. Roger Allen (Amerika: Syracuse University Press, 2011).

25 Şaban, romandaki kurgusal karakterlerdendir.

26 Kâtip Hammû, kurgusal bir karakterdir.

27 Ümmü'l-Benîn kurgusal bir karakterdir. Romanın ikinci bölümünde eşi Hammû vefat eder ve İbn Haldûn ile evlenir.

28 Sa'd, romandaki kurgusal karakterlerden biridir. Romanda onun hünsâ olması ile beraber ortaya çıkan sorunlar işlenmiştir. Hünsâ, “kadınsı davranışlar gösteren erkek” anlamında bir sıfat olup İslâm hukukunda, doğuştan hem erkeklik hem de dişilik organına sahip bulunan veya erkek mi kadın mı olduğu tespit edilemeyen kişiyi ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Çeker, “Hünsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/491-492.

29 Sultan Berkûk, İbn Haldûn Kahire'ye geldiğinde tahtta oturan Memlûk sultanıdır.

30 Sultan Ferec, babası Berkûk vefat edince onun yerine geçen küçük yaştaki oğludur.

31 Timur, Türk-Moğol kökenli bir komutan ve hükümdardır. Sağ ayağı topal olduğu için Farsça'da “topal, aksak” anlamına gelen *lenk* lakabını almıştır. Topal kalmasının sebebiyle ilgili Arapça tarih kitaplarında çeşitli rivayetler mevcuttur. Bk. Musa Şamil Yüksel, “Arap Kaynaklarında Timur”, *Biliş* 31 (Aralık 2004), 87.

32 O dönemde Memlûklerde her mezhebin bir başkadhı vardı. Daha fazla takipçisi olduğu için Kahire'de Şâfiî mezhebi diğer mezheplere göre ön plandaydı. Bk. Allen James Fromherz, *İbn Haldûn Hayatı ve Dönemi*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 161.

33 Bu medrese, Şalâhaddîn-i Eyyübî tarafından Mısır'da inşa edilmiş ve fıkıh öğretimini sürdürmek için onun tarafından Mâlikîlere vakfedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Mu-kaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 176.

Mâlikî başkadılığını yürüten İbn Haldûn, sultandan kendisini görevden almasını talep eder. Sultan da isteği üzerine onu görevden alır. Yaşadıkları kendisine ağır gelmeye başlayan İbn Haldûn, inzivaya çekilerek siyasetten uzaklaşmak ve yalnızca ilimle meşgul olmak ister. Bir gün evine iki ziyaretçi gelir. Gelenler Hammû el-Hayhî ile eşi Ümmü'l-Benîn'dir. Ümmü'l-Benîn, oldukça uzun boylu ve gösterişli Faslı bir kadındır. Hammû el-Hayhî ise eşine nispeten çok kısa sayılabilecek bir boya sahiptir. Aralarındaki boy farkı sebebiyle toplum içine çıktıklarında bazı problemlerle karşılaşır ve bu konuda bir çözüm arayışına girerler. Birçok kadıya danışan bu karı koca, sorunlarıyla ilgili makul bir cevap alamaz ve sonunda fetva almak amacıyla İbn Haldûn ile görüşmeye gelirler. Ona olanları anlatırlar. İbn Haldûn, konuyla ilgili fıkâhî bir hüküm veremez ancak onlara bir çözüm önerisinde bulunur. Bunun karşılığında ise hattat ve nâsih olan el-Hayhî'nin cüz'î bir ücret karşılığında kendisine kâtiplik yapmasını ister. Her ayın son gecesi, genelde yatsı namazından bir saat sonra buluşup gece yarısına kadar çalışırlar. İbn Haldûn, kâtibine Kahire'ye gelmeden önce yaşadığı olayları; siyaset, toplum, adalet gibi konulardaki görüşlerini imlâ ettirir ve bunun için toplamda yedi gece bir araya gelirler. Bu yedi gecenin sonunda İbn Haldûn imla kağıtlarını ona emanet ederek hacca gitmek üzere yola çıkar. Hacdan döndüğünde, kâtibinin vefat haberini alır. Bir süre sonra onun dul kalan eşi Ümmü'l-Benîn ile evlenir. O dönemde Memlûk Devleti, yaklaşan Timurlenk tehlikesinden dolayı korku içindedir. Timur'un Dımaşk'a doğru ilerlemesi, Memlûkleri oradaki sınırlarını korumaya iter. Sultan Berkûk'un vefatından sonra yerine geçen küçük yaştaki oğlu Sultan Ferec, ordusu ve İbn Haldûn ile Dımaşk'a doğru yola çıkar. Bütün çabalara rağmen Timur'u engelleyemezler ve Dımaşk, Timur'un ordusu tarafından yakılıp yıkılır. Timur'la görüşüp Kahire'ye dönmek için izin almayı başaran İbn Haldûn, ömrünün son yıllarını ailesinden uzakta Ferec tarafından haksızlığa uğradığı Kahire'de geçirir ve 808/1406 yılında orada vefat eder.

el-'Allâme anlatıma dayalı sanatlar açısından incelendiğinde³⁴ olayların genel anlamda İbn Haldûn perspektifinden anlatıldığı görülmektedir. Ancak bölümler arasında anlatıcı bakımından farklılık bulunmaktadır. Söz gelimi, birinci bölümde hikâyeye, itibârî bir üçüncü şahsın ağzından anlatılırken; İbn Haldûn'un daha çok duygusal dünyasının tasvir edildiği ikinci bölümde, anlatıcı değişmekte ve olaylar kahramanın kendi ağzından anlatılmaktadır. Üçüncü bölüme gelindiğinde ise, olaylar tekrar üçüncü şahıs bir anlatıcı tarafından aktarılmaktadır. İbn Haldûn'un son yıllarının ve vefatının anlatıldığı

34 Anlatıma dayalı sanatlar kapsamında öne çıkan kavramlar, "anlatıcı" ve "bakış açısı"dır. "Anlatıcı", bir hikâyeye veya romanda hikâyeyi anlatan veya anlattığı varsayılan kişidir. Bk. Ömer Faruk Huyugüzel, "Anlatıcı", *Eleştiri Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 47. "Bakış açısı" ise, anlatılan hikâyenin kimin gözünden ve ağzından okura ulaştığına dair bir terimdir. Bk. Huyugüzel, "Bakış Açısı", 70.

“tezyîl” adlı bölümde de anlatıcının yine kahramanın kendisi olduğu görülmektedir.

Binsâlim, eserde tarih ile aşkı iç içe işlemektedir. Bu durum özellikle, İbn Haldûn’un Ümmü’l-Benîn’e duyduğu aşkı aktardığı ikinci bölümde görülmektedir. Yazar, bu üslubuyla tarihî şahsiyete ait olan bir biyografiye yeni bir soluk kazandırmaktadır. Tarihî romanlarda kullanılan bu yaklaşım tarzını Emîn Ma’lûf’un tarihî romanlarını ele alan İbrahim Yılmaz şöyle izah etmektedir: “*Tarih ve aşkın birbiriyle bu kadar iç içe olması da insanda devamlı bir okuma isteği doğurmaktadır. Onlar, aşk romanları okuyanlara tarihi sevdirmekte, tarih okuyanları da aşk ile birleştirmektedir.*”³⁵

Kanaatimize göre tarih ile aşkın birleştirilmesi, eserin daha büyük bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamaktadır. Söz konusu bölümü, baş karakter İbn Haldûn’un bizzat kendi ağzından aktarması ise, anlatıma canlılık kazandırmakta ve okuyucuyu adeta onun sohbet meclisine, yaşadığı tarihî atmosfere götürmektedir. Yıllarını İbn Haldûn’u tanımaya ve anlamaya adanmış bir yazar olan Himmîş’in³⁶ etkili üslubu ve tasvir yeteneği ile anlatımdaki bu başarısının takdire şayan olduğu görüşündeyiz.

Himmîş’in, eserini kaleme alırken hem dinî metinlerden hem de edebî ve tarihî kaynaklardan iktibaslar yaptığı ve bu iktibasları, roman metninin içine ustalıkla yerleştirdiği görülmektedir.³⁷ Dikkat çeken bir başka husus da

35 Yılmaz, “Amin Maalouf’un Tarihî Romanları”, 83.

36 Binsâlim Himmîş’in İbn Haldûn ile ilgili birçok çalışması mevcuttur. Bu çalışmalarından bazıları şunlardır: Binsâlim Himmîş, *Felsefetü’l-târîh’inde İbn Haldûn* (Paris: Sorbonne Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983); Binsâlim Himmîş, *el-Haldûniyye fi dav’i felsefetü’l-târîh* (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şekâfe, 2006); Sâlim Himmîş, *et-Terâkümü’l-s-selbi ve’l-ilmü’n-nâfi: ‘an Kırâ’ati İbn Haldûn* (Kazablanka: Dâru İfrîkaye eş-Şark, 2001); Binsâlim Himmîş, *‘an Sîratey: İbn Battûta ve İbn Haldûn* (Doğa: Vizâratü’ş-Şekâfeti ve’l-Fünûn ve’l-Türâs, 2014). Binsâlim Himmîş’in İbn Haldûn’un hayatını konu edinen “*el-‘Allâme*” ismini verdiği bir dizi film senaryosu da mevcuttur. Bk. el-Mısrıyyü’l-Yevm, “*er-Rivâ’ıyyü Binsâlim Himmîş vezîru’ş-şekâfeti’l-Mağribıyyü’l-esbak*” (Erişim 12 Aralık 2019); Câizetü Katârâ li’r-rivâyeti’l-‘Arabiyye (Katara), “*Binsâlim Himmîş*” (Erişim 12 Aralık 2019). Ayrıca Fas’ın başkenti Rabat’ta Mohammed V Üniversitesi’nde uzun yıllar Felsefe alanında profesör kadrosunda görev yapan Himmîş; İbn Haldûn’un felsefe anlayışı, beşerî umran hakkındaki nazariyeleri, onun hicri VIII. yüzyılda Merînî ve Memlük sultanları ile yaşadığı tecrübeler ile ilgili dersler vermiştir. Bk. el-Cezîra, “*el-‘Allâme*”.

37 *el-‘Allâme*’de İbn Haldûn’un kendi eserlerinin yanı sıra ayet ve hadislerden, şiirlerden, atasözlerinden birçok iktibas yapıldığı görülmektedir.

Hımmîş'in *el-'Allâme*'yi kaleme alırken ekseriyetle İbn Haldûn'un *Muqaddime*³⁸, *el-İber*³⁹ ve otobiyografisi olan *et-Ta'rîf*⁴⁰ adlı eserlerini referans almış olmasıdır. Yazar, söz konusu eserlerden almış olduğu bölümleri kimi zaman olduğu gibi metnin içine yerleştirmiş, kimi zaman da alıntılacağı cümleleri kendi ibareleri ile tamamlayıp bir bütünlük oluşturmuştur.⁴¹

el-'Allâme'deki tarih ve kurgu dengesine bakıldığında, tarihsel gerçekliğe büyük oranda sadık kalındığı görülmektedir.⁴² Ancak yazar, İbn Haldûn'un hayatı ile ilgili tarihî belgelerde ve kaynaklarda kesin bilgilere rastlayamamış ve elzem gördüğü konularda kurgu yoluna başvurmuştur. Söz gelimi, İbn Haldûn'un bir uşağı ve kâtibî olduğu bilgisine kaynaklarda rastlanamamaktadır. Ancak yazar; döneminin gözde âlim ve siyasetçilerinden olan İbn Haldûn gibi bir şahsiyetin, bir uşağı ve kâtibinin bulunması gerektiğini düşünerek bu iki karakteri kurgulamıştır. Kendisi bu durumu bir televizyon röportajında şu şekilde izah etmektedir:

"Uşağı ben kurguladım, ona bir isim verdim ve olay örgüsü içerisinde onu yer yer ön plana çıkardım. Aynı işlemi İbn Haldûn'un imla ettireceklerini yazması için kâtip olarak görevlendirdiğim Hammû el- Hayhî için de yaptım. Onu tamamen kendim kurguladım. Çünkü gerçekte böyle birisi yok. Ancak şöyle düşündüm: Ailesini kaybetmiş ve bundan dolayı ruhsal bir çöküntü halinde olan İbn Haldûn'un yazı yazmaya bile mecali yoktur. Dolayısıyla, tıpkı İbn Battuta'nın, kâtibî İbn Cüzey'den yardım aldığı gibi o da bir kâtipten yardım almıştır. Daha sonra romanda bu kâtip vefat eder. Onun dul kalan eşi de

38 İbn Haldûn *Muqaddime* adlı eserini esasen *Kitâbü'l-İber*'in giriş bölümü olarak yazmış. Ancak zamanla bu bölüm şöhret bulmuş ve müstakil bir kitap olarak değerlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *İbn Haldûn'un Düşüncesi Asabiyyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 71-77. *Muqaddime*'nin Türkçe çevirisi için bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ.

39 *Kitâbü'l-İber*, İbn Haldûn'un dünya tarihi niteliğinde yazdığı hacimli bir eserdir. Bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 40.

40 Kitabın tam adı: *Kitâbü't-ta'rîf bi'bni Haldûn mü'ellifi'l-kitâb ve rişletühû garben ve şarkan*. İbn Haldûn bu kitabı başlangıçta *el-İber*'in bir zeyli olarak yazmıştır. Daha sonra hayatının son bölümünü de kitaba ekleyip genişletmiştir. Eserin bu geniş şekli Muhammed b. Tâvî et-Şancî tarafından yayımlanmıştır. Bk. Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/538-543; İbn Haldûn, *Kitâbü't-ta'rîf*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Şancî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004). *et-Ta'rîf*'in Türkçe çevirisi için bk. İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017).

41 Binsâlim Hımmîş, bu bölümleri bazen orijinal ifadeleriyle aynen roman metninin içine almış ve köşeli parantez içinde kalın yazı stili ile yazmıştır. Örnek için bk. Hımmîş, *el-'Allâme*, 270. Hımmîş, bazen de alıntı yaptığı metni ya da cümleyi, kendi cümleleriyle tamamlamıştır. Örnek için bk. Hımmîş, *el-'Allâme*, 9.

42 'Azâvurî, *er-Rivâye ve't-târîh*, 108-111.

yine benim kurgulayıp isimlendirdiğim ve romanda esas karakterlerden biri olan Ümmü'l-Benîn'dir ve İbn Haldûn ile evlenecektir."⁴³

Himmîş, *el-'Allâme'* de kurgu faaliyetini gelişigüzel yapmamış, İbn Haldûn hakkındaki az sayıda kaynakta zikri geçen veya ön plana çıkmamış rivayetlerden ve söylemlerden istifade etmeyi tercih etmiştir. Söz gelimi, *el-'Allâme'* nin ikinci bölümünün girişinde İbn Haldûn ile ilgili, ona şiddetli tenkitleri yöneltenlerden biri olan öğrencisi İbn Hacer el-'Askalânî'nin⁴⁴ (ö. 852/1449) *Raf'u'l-'ısr'an kudâti-Mısr* adlı eserinden bir alıntı yapmıştır. Bu alıntıda İbn Haldûn'un, çokça müzik dinlediği, bir kadınla evlendiği ve evlendiği kadının çeşitli taşkınlıklar yapan bir erkek kardeşi olduğu zikredilmektedir. Himmîş, ikinci bölümü büyük ölçüde bu sözlerden yola çıkarak kurgulamıştır denebilir. Çünkü bu bölümde vefat eden kâtibinin eşi ile bir gönül ilişkisi kurduğunu ve evlendiğini görülmektedir. Ayrıca evlendiği kadının, Sa'd adında hüsnâ bir erkek kardeşi vardır.

Kurgulanan karakterlerin ve olayların geneline bakıldığında, Himmîş'in İbn Haldûn'u salt bir savunma ve yüceltme gayesi gütmeyeceği söylenebilir. Yazarın yaptığı daha çok, tarihî kaynakların ve bilgilerin yetersiz kaldığı noktaları, kendi zihnindeki İbn Haldûn algısına uygun şekilde tamamlamaktır.

2. *el-'Allâme'* de İbn Haldûn

İbn Haldûn, orta çağda yaşamış Müslüman bir filozof, fakih, sosyolog, tarihçi ve devlet adamıdır. Hayatı ve görüşleri üzerine pek çok makale ve kitap yazılmıştır. *el-'Allâme* adlı eser de İbn Haldûn'un hayatını ele alan tarihî bir romandır. Faslı yazar Binsâlim Himmîş, bu eserinde İbn Haldûn'u tarihî bilgiler ve belgeler ışığında ele almış ve yorumlamıştır. Bu çalışmada İbn Haldûn'un hayatını, *el-'Allâme* romanında yazarın nasıl ele aldığını; tarihsel gerçeklik ile romandaki kurgu arasında nasıl bir ilişki olduğu incelenecektir. Ayrıca, romanda geçen olayların hangilerinin kurgu hangilerinin tarihî gerçeklerle örtüştüğünü izah edilmeye çalışılacaktır.

43 Kemâl er-Reyyâhî, "et-Taḥyîlî ve'l-mercî'î fî rivâyeti'l-'Allâme li Sâlim Himmîş", *el-Mecelletü's-Sekâfiyye el-Cezâ'iriyye* (6 Eylül 2013).

44 İbn Hacer, İbn Haldûn'un öğrencilerindendir. Ona göre İbn Haldûn, iyi bir tarihçi olsa da sadece Meşriq'in tarihinden haberdardır. Câhız tarzında kelime oyunu oynamaktan başka bir özelliği de yoktur. Ayrıca kadılıktan ilk defa azledilme sebebinin sahte evrak düzenlemek olduğunu iddia etmekte ve onu ahlaksızlıkla suçlamaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Tomar, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (Temmuz 2006), 1-26. İbn Hacer dışında İbn Haldûn aleyhine konuşan ve onu tenkit edenler de vardır. Cemâl Abdullah Beşîşî, İbn 'Arafe, Bedreddin 'Aynî, Şemseddin Şehavî bu isimler arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 50-52.

2.1. Aile Hayatı

el-'Allâme' de İbn Haldûn'un, Hz. Peygamber'in hayır duasını almış olan sahâbî Vâil b. Hıcr'un soyundan geldiği aktarılmaktadır.⁴⁵ Bu sahâbî, Yemen'in Hıdrâmût bölgesindedir.⁴⁶ Bu sebeple ona doğuda Hadramû denilmektedir. Batıda ise Mağribli bir alim olması sebebiyle kendisine Magribî denmesinden hoşlanmaktadır.⁴⁷ Hatta Mağribli kimliğini göstermek için yerleşip görev yaptığı Kahire'de Kuzey Afrika kadı cübbesini giydiği bilinmektedir.⁴⁸

el-'Allâme' de İbn Haldûn'un annesi ve babasından ayrıntılı söz edilmektedir. Yalnızca Kuzey Afrika'yı kasıp kavuran ve binlerce kişinin ölümü ile sonuçlanan veba salgınında⁴⁹, anne-babası ile bazı hocalarını kaybettiğinden bahsedilmektedir.⁵⁰

el-'Allâme' de İbn Haldûn'un soyu ve anne-babası ile ilgili verilen bilgiler, tarihî kaynaklardaki bilgiler ile örtüşmektedir. Yazar bu bilgilere ek olarak, romanda İbn Haldûn'un ağzından bu konudaki duygularını şu şekilde kurgulayıp aktarmaktadır:

"Henüz 16 yaşındaydım. Delikanlı çağında, akli başında bir gençtim. Bu veba salgını yüzünden ne korkunç acılar çektim! Başıma öyle bir felaket geldi ki; daha ağırı ve daha şiddetlisi yoktur. Anne babamı kaybettim. Pek çok hocam da onlarla birlikte vefat etti. Allah hepsine rahmet eylesin! Nesep ve ilimden yana olan bu yetimliğim, uykularımı kaçırıyordu. Ben, gençliğimin baharında olmama rağmen, bütün azalarımın ihtiyaçlığın yayıldığını, gözlerimde ve ruhumda yaralar oluştuğunu hissediyordum."⁵¹

45 Vâil b. Hıcr, önceleri puta tapan Hıdrâmût'ta bir hükümdarın oğludur. Bir rivayete göre, bir gün bütün mal varlığını bırakıp Hz. Muhammed (s.a.s.)'e gelir ve ona biat eder. Hz. Muhammed de onu mescitte toplanan Müslümanlarla tanıştırdı soyuna bereket vermesi için Allah'a dua eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Halit Özkan, "Vâil b. Hıcr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/452.

46 Hımmîş, *el-'Allâme*, 49.

47 Hımmîş, *el-'Allâme*, 50.

48 Hımmîş, *el-'Allâme*, 7; Hımmîş, *el-'Allâme*, 252. İbn Haldûn'un Mısır'da kadılık yaptığı dönemde ısrarla Mağrib kıyafetlerini tercih ettiği ve her hususta muhalefet etmeyi sevdiği bilinmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 50.

49 Veba salgını 1348'de başta Avrupa olmak üzere dünyanın pek çok yerinde milyonlarca kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır. Sebeplerini doktorların da bilmediği bu hastalık, kara ölüm olarak da isimlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Özlem Genç, "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Orta Çağ Avrupa'sına Etkileri", *Tarih Okulu* 10 (Mayıs-Ağustos 2011), 123-150.

50 *et-Ta'rif* te İbn Haldûn'un anne ve babasıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Vefatlarıyla ilgili ise, veba (tâûn) salgının sebep olduğunu söyleyip rahmet dilemekle yetinir. Bk. İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, thk. Muhammed b. Tâvîr et-Şancî, 65; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, çev. Vecdi Ak-yüz, 53.

51 Hımmîş, *el-'Allâme*, 94.

Romanda İbn Haldûn'un bir diğer dramatik kaybı ise hayatının ilerleyen yıllarında eşini ve çocuklarını kaybetmiş olmasıdır. Bu bölümdeki olaylar, tarihî bilgiler ile mukayese edildiğinde birebir uyuşmaktadır: İbn Haldûn, Tunus'tan Kahire'ye geldikten sonra Sultan Berkûk ile iyi bir ilişki kurmayı başarır. Tunus'ta kalan eşi ve çocuklarını yanına alabilmek için sultandan yardım ister. Sultan da bunun için aracı olur ve onu ailesine kavuşturmak için Tunus Sultanı'na bir mektup gönderir. Bu mektup olumlu sonuç verir ve ailesi İbn Haldûn'a kavuşmak üzere yola çıkar. Ancak bindikleri gemi fırtınaya yakalanır ve batar. Bunun sonucunda da İbn Haldûn'un eşi ve çocukları boğularak hayatını kaybeder.⁵²

İbn Haldûn, ailesinin vefat haberini aldığı anda, Sultan Berkûk tarafından 786/1384 yılında tayin edildiği Mâlikî başkadılığı görevini sürdürmektedir. Hayallerinin ötesindeki şehir olan Kahire'de aradığını bulamayan ve büyük hayal kırıklığı yaşayan İbn Haldûn, ailesinin de kaybıyla adeta yıkılır ve çareyi, görevden azlini istemekte bulur. Dünya işlerinden biraz uzaklaşıp nefes almak ve acı kaybının üzüntüsünü yaşamak ister. Talebi kabul edilince de bir süre inzivaya çekilip evinde ilim ve ibadetle meşgul olur.⁵³

el-'Allâme' de İbn Haldûn'un birkaç yıl süren inzivasından sonra, ikinci kez evlenmiş olduğu görülmektedir.⁵⁴ İbn Haldûn'un bu evliliği ile ilgili anlatımların neredeyse tamamı kurgu ürünüdür. Bu bölümde vefat eden kâtip Hammû el-Hayhî, onun dul kalan eşi Ümmü'l-Benîn ve hünsâ kardeşi Sa'd kurgusal karakterlerdir. Hımmîş, yukarıda da bahsi geçtiği üzere; bu bölümü İbn Hacer'in Rafu'l-ısr adlı eserinde İbn Haldûn aleyhinde söylediklerinden yola çıkarak kurgulamıştır. *et-Ta'rif* ve diğer tarihî kaynaklar incelendiğinde, İbn Haldûn'un aşk hayatı ve duygu dünyası ile ilgili bir veriye rastlanılmamaktadır. Ancak Hımmîş, İbn Haldûn gibi tarihî bir şahsiyetin insanî yönünü daha çok ön plana çıkarmak için onu bu şekilde tasvir etmeyi tercih etmiştir. Ona göre, İbn Haldûn gibi kadılık makamında görev yapan ve Mısır'a tamamen yerleşmiş olan birinin o dönemde yeniden evlenmesi gayet tabii bir durumdur.⁵⁵

52 Hımmîş, *el-'Allâme*, 9. Ailesi ve çocukları ile ilgili kaybı konusunda bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 161; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, thk. Muhammed b. Tâvîl et-Şancî, 208. Doğruluğu bilinmemekle beraber İbn Haldûn'un iki oğlunun kurtuluş Kahire'ye geldiğine dair İbn Kâdî Şühbe'nin *Târîh*'inde bir rivayet vardır.

53 Hımmîş, *el-'Allâme*, 7-10. İbn Haldûn'un ailesinin vefat haberini alması, devlet erkanı ile arasının açılması, muhaliflerinin artması ve sonrasında inzivaya çekilmek istemesi konusunda romanda verilen bilgiler tarihî veriler ile uygunluk göstermektedir. Bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 161; İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 180; İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 44.

54 Hımmîş, *el-'Allâme*, 137.

55 el-'Arabî TV, "Füşatü'l Fikr: er-Rivâ'iyü'l-Magribiyyü Binsâlim Hımmîş", YouTube (2 Ağustos 2016), 00:16:20-00:17:45.

Romanda İbn Haldûn'un evliliği ile ilgili kurgulanan olaylar şu şekilde ce-reyan eder: İbn Haldûn'un hacca gidip dönmesi yaklaşık altı ayı bulur. Hac vazifesini ifa edip döndüğünde kâtibi Hımmîş'in vefat haberini alır ve merhumun eşi Ümmü'l-Benîn'e taziyeye gider. Sonrasında taziye ile başlayan ziyaretlerini devam ettirir. Bu ziyaretler, kısa zamanda komşuların çirkin dedikodularına sebebiyet verir. Hatta İbn Haldûn'un evine ağır sözler içeren zarflar gönderirler. Uşağı Şaban, dedikodulara son vermek amacıyla İbn Haldûn'a Ümmü'l-Benîn ile evlenmesini tavsiye eder. Ancak İbn Haldûn, henüz genç yaşta olan Ümmü'l-Benîn ile aralarındaki yaş farkının sorun olacağını düşünür. Çünkü kendisi altmışına yaklaşmakta iken Ümmü'l-Benîn henüz otuz yaşında bile değildir. Şaban yine de onu bu evlilik için teşvik eder. İbn Haldûn da hem dul bir kadını yalnız ve başkalarına muhtaç durumda bırakmak istemediği, hem de onun da evliliğe sıcak bakacağına inandığı için Ümmü'l-Benîn'e evlilik teklifinde bulunmaya karar verir. Kısa bir süre sonra da sade bir kutlama ile evlenirler.

el-'Allâme' nin büyük oranda kurguya ve hayale dayanan ikinci bölümünde Hımmîş, İbn Haldûn'un eşine duyduğu aşkı pek çok kez onun ağzından aktarmaktadır:

"Yaşadığım hâlet-i rûhiyeye gelirse, başıma gelen bu şey tam olarak 'aşk sarhoşluğu'. Meftûnum, zevceme ve onun çevresindeki her şeye. Meftûnum, damarlarımda akan kanın coşmasına ve her zerremi yeniden canlanmasına. Meftûnum, her nerede ortaya çıkarsa çıksın bütün güzellik emarelerine; çocukların gülümsemesinde, kuşların cıvıltısında, susamış ruha ve her zerreye esen meltemde..."⁵⁶

"Altmışa merdiven dayamışken şunu söylüyorum: Aşk ve hayat, bir madalyonun iki yüzü gibidir. Aşkı tatmayan kişi yaşamış sayılmaz. Yine söylüyorum: Aşk ve mihrap, ayrılmaz ikiz gibidir. Her kim bunlardan birinden elini eteğini çekip kaçınırsa, diğerini kaybeder ve Allah'ın rızasından emin olamaz."⁵⁷

Romanda İbn Haldûn ile eşinin arasındaki yaş farkının zaman zaman bazı sorunlara yol açtığı görülmektedir. Beraber çıktıkları gezintiler esnasında İbn Haldûn, genç eşine göre hem daha çabuk yorulmakta hem de insanların yanlış anlamalarına maruz kalmaktadır. Söz gelimi, çarşıda oldukları bir gün, bir gencin Ümmü'l-Benîn ile ilgilendiğini fark eder ve öfkelenir. Genç adam utanıp sıkılmadan: "Siz bu hanımın babası mısınız? Herkesin önünde onu sizden istiyorum." der.⁵⁸

56 Hımmîş, *el-'Allâme*, 137.

57 Hımmîş, *el-'Allâme*, 140.

58 Hımmîş, *el-'Allâme*, 144.

İbn Haldûn'un Ümmü'l-Benîn ile evliliklerinden yaklaşık bir yıl sonra Betül ismini verdikleri bir kız çocukları dünyaya gelir.⁵⁹ O, kendi deyimiyle, kız çocuklarına ve kadına karşı kötü bir tavır içinde olan Cahiliye dönemi insanları gibi değildir. Bu konuyla ilgili Efendimizin şu hadis-i şerifini zikreder: "Kız çocuklarını hor görmeyin. Çünkü onlar sevecen ve kıymetlidirler."⁶⁰

Himmîş, eserinde her ne kadar İbn Haldûn'un aile hayatı ile ilgili tarihsel gerçekliği olmayan detaylar verse de onun tasavvur ettiği İbn Haldûn; ailesine karşı sevgi dolu ve merhametli bir aile reisidir diyebiliriz. O, okuyucuya kendi zihin dünyasındaki İbn Haldûn'u anlatırken belki de amacı, İbn Haldûn karakteri üzerinden kadına, aşka ve aileye karşı kendi bakış açısını yansıtmaktır.

2.2. Kişilik Özellikleri

el-'Allâme' de Himmîş; başına gelen felakete, yaşadığı zorluklara karşı metanetini korumaya çalışan, mücadeleden vazgeçmeyen bir İbn Haldûn profili çizmektedir.

Himmîş'e göre İbn Haldûn, siyaset sahnesinde aktif rol alan bir âlim olmuş; ancak hiçbir zaman döneminin siyasetinde kendini kaybetmemiştir. Devlet birimlerinde var olabilmek için entrikaya, yalana ve iftiraya başvuran bazı kadıların ve fakihlerin yolundan da gitmemiştir. Devlet erkanıyla, yöneticilerle arasına kara bulutlar girdiğinde, metanetle durup dehasıyla şartları kendi lehine çevirmiştir. Ancak uzlaşma konusunda başarılı olamadığı durumlar da vardır. Sultan Ebû'l-'Abbas ile arası iyiyken, bazı âlimlerin bu durumu kıskanmaları sebebiyle olaylar tehlikeli bir hal alınca, Tunus'u terk etmek zorunda kalması buna örnek verilebilir.⁶¹

Himmîş'e göre İbn Haldûn, tabiatı gereği hakkı yerine getirme ve adaletli davranma konusunda sabırlı ve kararlı bir yapıya sahiptir.⁶² Kahire'de başkaldırlık ve müderrislik yaparak geçirdiği iki yılın sonunda, bu kutlu şehrin farklı bir yüzüne şahit olmuştur. Yolsuzluk, rüşvet, adam kayırma ve daha nice gayri meşru faaliyet adeta her yeri istila etmiştir. Hakimiyetin esası olan adalet ve yargı, ne yazık ki, dünyevî pazarlıklara ve entrikalara alet edilmiş; İslam, özellikle devlet erkanı arasında gurbeti yaşar hale gelmiştir.⁶³ Ancak İbn

59 *el-'Allâme'* de İbn Haldûn'la evlendikten sonra bir kız çocuğu olan Ümmü'l-Benîn'den artık Ümmü Betül künyesiyle bahsedilir. Bk. Himmîş, *el-'Allâme*, 167.

60 Himmîş, *el-'Allâme*, 155. Hadisin kaynağı hakkında bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Adil Mürsid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 28/601 (No. 17672).

61 Himmîş, *el-'Allâme*, 7-9.

62 Himmîş, *el-'Allâme*, 7-9.

63 Romanda İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde Mısır'daki ahlakî bozulma ile ilgili tasvirler tarihî gerçeklere dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz,

Haldûn, şahit olduğu kirli oyunlara rağmen, daima adaletle hükmetmek için gayret sarf etmiş, kimseden rüşvet almamış, gayri meşru yollara başvuran şahısları şiddetli bir şekilde cezalandırmaktan da geri durmamıştır.⁶⁴

el-'Allâme' de İbn Haldûn'la ilgili verilen bu bilgilerin tarihî verilerle uygunluğu tartışmalıdır. Zira İbn Haldûn hem siyasetteki duruşuyla hem de göreve getirildiği zamanlarda sergilediği tutum ve davranışlarıyla çok fazla eleştiriye maruz kalmış; çok sayıda düşmanı ve muhalifi olmuştur. Devrin âlimleri ve onları takip edenler, genelde İbn Haldûn'un aleyhinde iddialarda bulunmuş; onu kötüleyen, şahsiyetini karalayan yazılar yazmışlardır. Öte yandan birçoğunun hemfikir olduğu konulardan biri; İbn Haldûn'un hak ve hukuku koruma taraftarı olmasıdır.⁶⁵ Hatta bazıları bu konuda abartılı davranışını da düşünmüştür.⁶⁶

Eserde İbn Haldûn; çalışkan, mütevazı ve okumaya aşık bir ilim adamıdır. Geçmişte yaptığı hataları kabul eden açık yürekli bir insandır. Bir gece kâtibi ile bir araya geldiğinde yapmış olduğu hataları itiraf eder ve bunları kayıt altına almasını ister.⁶⁷ İbn Haldûn'a göre yaptığı en büyük hata; kendisinin de zayıf bir çalışma olarak gördüğü *Şifâü's-sâil*⁶⁸ adlı risâlesinde; *Fuşûşü'l-hikem*, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, *Büddü'l-ârif*, *Hal'ü'n-na'leyn* gibi tasavvuf kaynakları hakkında kendisine yakıştırmadığı bir fetva vermiş olmasıdır. Söz konusu fetva; dinin maslahatı gereği, ilgili eserlerin bulunduğu ilk anda yok edilmesine ilişkindir.⁶⁹

158-162; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, thk. Muhammed b. Tâvîr et-Şancî, 205-209; Fromherz, *İbn Haldûn*, çev. Yusuf Selman İnanç, 161-163.

64 Hımmîş, *el-'Allâme*, 7-9.

65 Ünlü Memlük tarihçisi İbn Tağriberdî, onun kadılığında bahsederken, "Kadılık görevini büyük bir ciddiyet ve tam bir ehliyetle yürüttü." demiştir. Her fırsatta İbn Haldûn'a kusur bulan Şehavî bile bu konuda, "İbn Haldûn kadılık vazifesini ifa ederken, hak ve hukuku korumaktan başka bir şeyle meşhur olmamıştır." demiştir. Bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 44.

66 İbn Haldûn aleyhinde söylenenler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 50-52. İbn Haldûn'a göre, kendisi diğer kadılarından farklı olduğu için ondan hoşlanmamışlardır. Onun amacı, Allah'ın hükümlerini uygulayıp onu göreve getiren Berkûk'a karşı vefalı davranmaktır. Bu nedenle insanlar ona karşı birleşmiş, eleştirilerde söz birliği etmişlerdir. Bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 158-161; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, thk. Muhammed b. Tâvîr et-Şancî, 205-209; Seyfi Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 90-101.

67 Hımmîş, *el-'Allâme*, 43-49.

68 *Şifâü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, İbn Haldûn'un tasavvuf alanında yazdığı bir eserdir ancak ona aidiyeti konusunda bazı tartışmalar vardır. Bu eserin İbn Haldûn'a ait olduğunu savunan araştırmacılar arasında Muhammed b. Tâvîr et-Şancî tarafından 1958'de neşredilmiştir. Bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 62-65. *Şifâü's-sâil* adlı eser, 1977'de tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bk. İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977).

69 İbn Haldûn, müridin bir şeyhe ihtiyacı olup olmadığı konusunda kendisinden fetva istenmesine rağmen bunu, müstakil bir eserine mevzu yapmış ve *Şifâü's-sâil* adlı risâlesini telif

2.3. Sosyal Hayattaki Bazı Meselelere Yaklaşımı

*el-'Allâme'*de İbn Haldûn'un yaşadığı dönemdeki ahlakî ve sosyal meselelere yaklaşımı, bireysel ve toplumsal hayatı derinden etkileyen veba salgınına çözüm arayışı ele alınmaktadır. Romanda daha çok Mısır'da geçirdiği hayatının son yirmi beş yılı anlatılmaktadır. O dönemde Endülüs ve Kuzey Afrika'da gerek ilim ve fikir hayatı gerekse siyasî ve medenî hayat gerilemeye ve çökmeye başlamıştır. Mısır'da da durum pek iç açıcı değildir. Özellikle son dönemde devletin adalet ve yargı düzeni bozulmuştur. Rüşvet, yolsuzluk, yetkileri kötüye kullanma gibi ahlaki bozulmalar alabildiğince yaygınlaşmıştır.⁷⁰ Halk yoksulluktan kırılırken, Sultan Berkûk ve çevresi, lüks ve şaşaa içinde hayatlarını sürdürmektedir.⁷¹

Eserde İbn Haldûn, gıda maddelerine ulaşma konusundaki bolluk ve kıtlık durumunun insanlar üzerindeki etkisinden söz etmiştir. Ona göre bolluk ve kıtlık; insan tabiatına, ahlakına ve dinî yaşantısına etki eder. Buradan hareketle, hadarîler⁷² ve bedevîler⁷³ din ve ahlak anlayışı bakımından birbirinden farklıdır. Ona göre hadarîler, bolluğun verdiği refahla dinî hayattan uzaklaşırken bedevîler, kıtlık ve geçim zorluğu sebebiyle dine daha çok yaklaşırlar.⁷⁴

Romanda, hüsnâlık meselesi ve İbn Haldûn'un bu husustaki tutumu yer almaktadır. İbn Haldûn, kadınsı davranışlar sergileyen ve geceleri evden çıkarak meyhanelerde sarhoş olup dans eden Sa'd'ın, çok mutsuz ve karamsar olduğunu fark eder. Onun yardımı ihtiyacı olduğunu düşünür⁷⁵ Başlangıçta

etmiştir. Risâlesinde, tasavvuf kaynakları arasından özellikle velâyet teorisini içeren kitapların (İbnü'l-'Arabî ve İbn Seb'în'in kitapları) yakılması konusunda fetva vermiştir. Bk. Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrande Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (Ocak 2006), 51-82. *el-'Allâme'*de İbn Haldûn, bu fetvasından dolayı büyük pişmanlık duyar. Kendisine ait söz konusu fetvanın bulunduğu ilk anda yakılmasını ister. Fetva metninin ilgili kısmı için bk. Hımmîş, *el-'Allâme*, 45. Bu konuda tarihî veriler tarafımızca incelenmiş olup fetva metnine ulaşılmış ancak İbn Haldûn'un bu konuda duyduğu pişmanlık ile ilgili bir veriye rastlanamamıştır.

70 Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2015), 21.

71 Hımmîş, *el-'Allâme*, 29.

72 Hadâret; şehir, kasaba ve beldede yerleşmiş olma, yerleşik hayat anlamına gelir. Hadarî ise yerleşik insan demektir. Bk. Uludağ, *İbn Haldûn*, 67.

73 Bedâvet; ortaya çıkma ve ilk olma anlamlarına gelse de genelde göçebelik manasında kullanılır. Bedevî ise göçebe, konargöçer demektir. Bk. Uludağ, *İbn Haldûn*, 67; Hamza Ermiş, "Bedevî", *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 57.

74 *el-'Allâme'*de yer alan bu görüşler, İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'deki görüşleri ile birebir örtüşmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 267-275; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 326-334.

75 Hımmîş, *el-'Allâme*, 130; Hımmîş, *el-'Allâme*, 136-137.

nasihatler verip maddi destekte bulunmayı dener. Ancak kısa bir süre sonra kalıcı bir çözüm arayışı ile Mâristân'daki⁷⁶ doktorlardan yardım ister.⁷⁷ Bu konuda yaşadığı çaresizliği İbn Haldûn şöyle dile getirir:

"Eğer hayatımın başlarında olsaydım, insanın iç dünyasını derinlemesine öğrenmek isterdim. Nefsin yoldan çıkmasının ve bozulmasının arkasındaki gizli sebepleri araştırırdım. İşte o zaman, onun şifa bulup huzura ermesi konusunda üzerime düşeni yapardım. Ancak bu konuda bilgim de yok, elimden gelen bir şey de..."⁷⁸

İbn Haldûn, bir süre sonra hastaneye Sa'd'ı ziyarete gider. Hapishane koğuşuna benzeyen odasına girdiğinde onun yatağa bağlı halde hareketsizce rutubetli tavana baktığına tanık olur. Orada bulunmasının Sa'd'a daha çok zarar verdiğini düşünerek onu hastaneden çıkarmak ister. Ancak çıkış işlemleri sırasında veznedar, girişte yaptığı ödemelere ek olarak ondan yüksek meblağda ücret ve bahşiş talep eder. Bunun üzerine İbn Haldûn içinden şu cümleleri söyler: "Girişte ve çıkışta, yüzünü nereye çevirsen rüşvet ve soygun var! Rüşvetle beslenen ve ilerleyen her türlü sistem kahrolsun!"⁷⁹

el-'Allâme'de insanlık tarihi için son derece önemli olan veba salgınından da bahsedilmektedir. Daha önce zikredildiği üzere, İbn Haldûn genç yaşında bu salgın sebebiyle anne ve babası ile bazı hocalarını kaybetmiştir. Dolayısıyla onda derin yaralar bırakan bu salgın üzerine çok fazla düşünmüştür.⁸⁰

İbn Haldûn'a göre veba, Timurlenk ve Moğol kabilelerinin yurdundan dünyanın pek çok yerine yayılmıştır. O dönemlerde çok fazla savaşa sahne olan o bölgede zamanla çok sayıda ceset yığını oluşmuştur. Bu ceset yığınlarından kaynaklanan mikroplar da veba hastalığına dönüşerek rüzgâr aracılığıyla önce Avrupa ülkelerine, oradan da Meşriğ ve Magrib'e⁸¹ taşınmıştır. Deniz ve kara yoluyla ticaret yapan kabileler aracılığıyla ulaştığı ülkeler de olmuştur.⁸²

76 *Bîmâristân* veya bu ifadenin halk arasında bozulmuş hali *mâristân*; *bîmâr* (hasta) kelimesinden yer adı yapmakta kullanılan -istân ekiyle türetilmiş Farsça bir isimdir. Bu ifadeler, İslam tarihinde zamanla gelişerek tam teşekküllü hale gelen hastaneler için kullanılmıştır. Bk. Arslan Terzioğlu, "Bîmâristân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/163-178.

77 Hımmîş, *el-'Allâme*, 139.

78 Hımmîş, *el-'Allâme*, 139.

79 Hımmîş, *el-'Allâme*, 147-150.

80 Hımmîş, *el-'Allâme*, 95.

81 O dönemde Magrib denen coğrafyada günümüzde şu ülkeler yer almaktadır: Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya. Libya'nın doğusunda kalan ülkelere ise Meşriğ denmektedir. Bk. Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi*, 108.

82 Romanda İbn Haldûn'un veba ile ilgili düşünceleri büyük oranda *Muqaddime*'de geçtiği şekildedir. Ona göre, kargaşa ve katl hadiseleri sebebiyle hava bozulur ve ciğerlerde bu hastalık ortaya çıkar. Ancak Timurlenk ve Moğol kabilelerinden dünyaya yayılması, Hımmîş tarafından kurgulanmıştır. Bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 570-571. Ayrıca

İbn Haldûn, büyük felaketler karşısında hiçbir şey yapmadan şartlara teslim olmayı doğru bulmadığını şu sözleriyle ifade eder: “Gerçekten ‘Dua, mü’minin silahıdır.’⁸³ Ancak Allah şöyle buyurmuştur: ‘De ki: Ey kavmim! Gücünüzün yettiğini sonuna kadar yapın; muhakkak ki ben (vazifemi) yapmaktayım.’⁸⁴” İbn Haldûn, bu ayet-i kerimeden hareketle, akıllı bir Müslümanın öncelikle bu hastalığa yakalanmamak ve hakkında bilgi sahibi olmak için ciddi bir şekilde çalışması, ayrıca gücü ölçüsünde tıbbî önlemler alması gerektiği görüşündedir.

İbn Haldûn’un yaşadığı dönemde nüfusu büyük oranda kıran veba salgını, ona göre en çok fakir insanların yaşadığı bölgeleri etkilemiş ve en büyük zararı *umrana*⁸⁵ vermiştir. VIII. yüzyılın ortasında Doğuda ve Batıda umranın başına gelen bir bela olan veba, umranın pek çok güzelliğini yok etmiş; şehirlerin, yolların, büyük yapıların yok olmasına sebep olmuştur.⁸⁶

Burada anlatılanlar dışında daha pek çok meseleyi ele alan *el-‘Allâme* adlı roman hem tarihî olaylara tanıklık eden hem de güncel sorunların çözümüne rehber olabilecek bir çalışma şeklinde değerlendirilebilir. Mısırlı edebiyat eleştirmeni Racâ en-Nakkâş da “*el-‘Allâme* romanı, iki bestesi olan bir şarkı gibidir: Tarihi beste ve modern beste. Bu roman, iktidar ile aydın arasındaki mücadeleyi ele alarak, tarihin şeffaf perdesi arkasından bizim dönemimize hitap eder”⁸⁷ diyerek bu hususa değinmektedir.

2.4. Siyasî Hayatı

İbn Haldûn’un yaşamı Endülüs’ten Suriye’ye uzanan bir coğrafyada geçmiş bulunmakla birlikte, ömrünün büyük bölümü Magrib⁸⁸ ve Mısır’daki yılların-

Ğimmîş’e göre vebanın bir sebebi de devletin zayıflaması sonucu vergilerin artırılmasıdır. Halk arasında kıtlık ve açlık yayılınca veba baş gösterir. Bk. Ğimmîş, *el-‘Allâme*, 98-99.

83 Ebû Ya’lâ Aĥmed b. Ali el-Müġennâ et-Temîmî el-Mevşlî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevşlî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâġ, 1989), 1/ 344.

84 *Feyzû’l-Furkan Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2008), el-En’âm Sûresi 6/135.

85 İlk defa İbn Ĥaldûn tarafından kurulan umran ilmi; mamurluk, imar etme, gelişme gibi anlamlara gelir. Ona göre umran, insanların bir yere yerleşip orayı şenlendirmeleri, birbirleriyle yardımlaşarak yerleştikleri yeri imar edip mamur hale getirmeleridir. Bk. Uludağ, *İbn Ĥaldûn*, 56-57. *Arapça’dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*’nde ise bu kelimenin karşılığı “bayındırlık” olarak verilmiştir. Bk. Ermiş, “Ümran”, 547.

86 Ğimmîş, *el-‘Allâme*, 93-94.

87 Middle East Online (MEO), “Menĥu câzeti Necîb Maĥfûz li’l-Maġribiyyi Binsâlim Ğimmîş” (Erişim 5 Ocak 2020).

88 İbn Ĥaldûn’un yaşadığı XIV. yüzyıl Kuzey Afrika’sı, siyasi açıdan oldukça karmaşık ve bölünmüş bir haldeydi. Rakip hanedanlar ve idareciler arasındaki baş döndürücü hızla ilerleyen iş birlikleri, darbeler, sahte sadakatler, hileler, ailevî çekişmeler, isyanlar vb. unsurlar o bölgedeki siyaseti daha da karmaşık hale getiriyordu. Bk. Fromherz, *İbn Ĥaldûn*, çev. Yusuf Selman İnanç, 34.

dan oluşmaktadır.⁸⁹

el-'Allâme adlı romanda, İbn Haldûn'un siyasî hayatına yönelik; dönemin yöneticileri ile ilişkisine yer verilmekte, Memlûk sultanlarıyla ilişkisi hakkında önemli açıklamalar yapılmaktadır. Ayrıca Timur'la görüşmesi ve aralarında geçen olaylar ayrıntılı olarak anlatılmakta; kitabın üçüncü bölümü bu konuya hasredilmektedir.

2.4.1. Memlûk Sultanları ile İlişkisi

Romanda ifade edildiği üzere, İbn Haldûn 784/1383 yılında Tunus'tan Kahire'ye geldiği sırada Mısır'da Memlûkler hâkimdir. Tahtta ise, İbn Haldûn Mısır'a varmadan kısa bir süre önce iktidar koltuğuna oturan Sultan ez-Zâhir el-Berkûk vardır. Sultan Berkûk'un vefatından sonra da yerine genç yaştaki oğlu Sultan Ferec geçer.⁹⁰

el-'Allâme'de Berkûk'un bazı konularda İbn Haldûn'un fetvasına başvurduğu görülmektedir. Söz gelimi, bir gün Berkûk, Osmanlı Sultanı Bayezid'in, kendi topraklarındaki Hristiyanlara ve zorba Timur'a karşı daha güçlü durabilmek için, Mısır'daki Abbasi halifesinden "Sultân-ı İklîm-i Rûm" unvanını talep ettiğini söyler. İbn Haldûn, düşmanlara ve zorbalara karşı Müslümanların omuz omuza durması gerektiğini hatırlatarak Bayezid'in bu talebinin, dinen uygun olduğunu söyler.⁹¹

el-'Allâme'de İbn Haldûn'un Berkûk ile arasının bozulduğu bir dönemden de bahsedilmektedir.⁹² Dönemin Halep valisi Yelboğa en-Nâsirî⁹³ ile Malatya

89 Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi*, 108. İbn Haldûn; bu bölgelerde alamet kâtipliği, hâciplik, sır kâtipliği, mezalim dairesi başkanlığı, arabuluculuk, elçilik, hankah başkanlığı, başkadılık ve müderrislik gibi çeşitli görevler yapmıştır. Bk. Uludağ, *İbn Haldûn*, 13-22.

90 Hımmîş, *el-'Allâme*, 210.

91 Hımmîş, *el-'Allâme*, 193. Bu unvana, Anadolu Sultanı unvanı da denmektedir. 1396 yılındaki Niğbolu zaferinden sonra Yıldırım Bayezid, Memlûk Sultanı Berkûk'un izniyle Abbâsî halifesi I. Mütevekkil'den bu unvanı resmen istemiş ve böylece Anadolu'da Selçuklu sultanlarının tek meşru varisi olmuştur. Konuyla ilgili romanda verilen bilgiler, tarih kaynaklarındaki bilgiler ile uyusmaktadır. Bk. Tarkan Suçukar, *XV.-XVII. Yüzyıl Osmanlı Kaynaklarında Yıldırım Bayezid ve Timur Algısı* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 17-18.

92 Burada anlatılanlar büyük oranda tarihî veriler ile örtüşmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 204-208.

93 Yelboğa en-Nâsirî, Berkûk döneminde Halep'te Memlûk Sultanlığı adına görevlendirilmiş bir validir. Kendisiyle yakın dönemde yaşamış olan Yelboğa el-Ömerî (768/1366) ile karıştırılmamalıdır. Yelboğa el-Ömerî, Türk Memlûkler döneminde göreve getirilmiş olan nüfuz sahibi bir emirdir. Onun öldürülmesi ile Memlûkler Devleti'nde Türk Memlûkler'in hâkim olduğu devir sona ermiş, Berkûk'un tahta geçmesiyle Çerkez Memlûklerin devri başlamıştır. Bk. Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emirlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö.768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (Haziran 2007), 81-100.

valisi Mintâş⁹⁴ birleşerek Berkûk'u tahttan indirirler ve tutsak olarak Suriye'ye gönderirler. Daha sonra Mintâş hakimiyeti ele geçirir. O dönemde İbn Haldûn hem Şargatmuşiyye Medresesi'nde⁹⁵ müderrislik yapmakta hem de Baybars Hankahı⁹⁶ başkanlığını yürütmektedir. Mintâş, dönemin kadılarından ve müftülerinden Berkûk aleyhine olan bir fetva için imza ister. Fetva, Hristiyanlardan destek alarak Müslümanlara savaş açtığı iddia edilen Berkûk'un azli ile ilgilidir.⁹⁷ İbn Haldûn ve diğerleri imza atmaya mecbur bırakılırlar. Bir süre sonra Berkûk, iktidarı tekrar ele geçirir. Fetvaya imza attığı için özür dileyen İbn Haldûn'un özürlerini kabul etmez ve onu hankahtaki görevinden azleder. Akabinde İbn Haldûn, yeniden af dilemek için yazdığı kasideyi⁹⁸ Berkûk'a gönderir ve nihayet gönlünü almayı başarır.⁹⁹

İbn Haldûn, Ferec döneminde pek çok sıkıntı yaşamıştır. İbn Haldûn'a göre, yapı itibarıyla istişareyi sevmeyen ve kibirli bir sultan olan Ferec, babası Berkûk gibi onu desteklememektedir.¹⁰⁰ Söz gelimi, Berkûk, vefat etmeden bir süre önce İbn Haldûn'u ikinci kez Mâlikî başkadılığı makamına tayin eder. Ancak Ferec başa geçince; Ferec yanlıları tarafından İbn Haldûn, karalama kampanyalarına ve çeşitli iftiralara maruz kalır. Bütün bunlara şahit olan Ferec, olanları görmezden gelir. Mâlikî başkadılığı görevi, bir kadıya yüklü bir meblağ karşılığı satınca İbn Haldûn görevden azledilir; hatta sözlerinde ileri gittiği gerekçesiyle bir hafta zindana atılır. İkinci kez hüküm ve cezalarında aşırı olmakla suçlanan ve görevden alınan İbn Haldûn, bu hadiseden sonra Mısır'dan ayrılıp Fas'a gitmeye karar verir.¹⁰¹ Ancak kendisine verilen yeni

94 Mintâş, Berkûk döneminde Malatya'da Memlûk Sultanlığı adına görevlendirilmiş bir validir. Bk. Murat Zengin, "Kadı Burhaneddin Ahmed'in Malatya Politikası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 450-456.

95 Mısır'da bulunan bu medrese, Ahmed b. Tolun Camii'nin yakınlarındadır. Bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 185.

96 İbn Haldûn'a bir dönem Baybars Hankahı idaresi görevi verilmiştir. Bu hankah, Sultan Baybars tarafından 707/1307-1308 yılında Kahire'de tekke, mescit ve türbeden meydana gelen bir külliye şeklinde inşa edilmiştir. Bk. Doris Behrens-Abouseif, "Baybars II Hankahı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/224.

97 İbn Haldûn, *el-'Allâme'* de de geçtiği üzere, Berkûk'un aleyhine yazılan fetvanın altına zorla imza attırıldığını söylemiştir. Bk. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 45; İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 208. Ancak bazıları, onun bu konuda yalan söylediğini ileri sürmektedir. Bk. Fromherz, *İbn Haldûn*, çev. Yusuf Selman İnanc, 166.

98 İbn Haldûn, söz konusu fetvaya imza atması konusundaki mazeretini açıklayan bir kaside yazar. Romanda da olduğu gibi, bu kasideyi Altunboğa el-Cevbânî aracılığıyla Berkûk'a gönderir ve affına mazhar olur. Kaside metninin tercümesi için bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 209-213.

99 Himmîş, *el-'Allâme*, 168-178.

100 Himmîş, *el-'Allâme*, 210.

101 İbn Haldûn'un Ferec döneminde görevden azli konusu tarihî verilerle uyuşmaktadır. Bk. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 46. Ancak azledilme sebepleri, zindana atılması ve memleketi Fas'a dönmeye karar vermesi Himmîş tarafından kurgulanmış olaylardır.

bir görev sebebiyle bu mümkün olmaz.¹⁰²

O dönemde Ferec, Timur'a karşı Dımaşk'ı savunmak için ordusu ve içlerinde İbn Haldûn'un da bulunduğu kalabalık bir âlim heyetiyle beraber yola çıkar ve Dımaşk'a varır. Ancak bir süre sonra Mısır'da çıkan karışıklık sebebiyle Ferec ve emirleri geri dönse de İbn Haldûn bir süre daha orada kalır. Bu süreçte savunmasız kalan sivil halk, Timur'a şehri teslim eder. Ailesinden haber alamayan ve Dımaşk'tan ayrılmak isteyen İbn Haldûn, Timur'dan izin almaya gider. Görüşmenin sonunda Timur, Dımaşk seferi öncesi Mısır'daki *Iştâbl-ı Sulţânî'* den¹⁰³ İbn Haldûn'a hediye edilen değerli taşlarla süslenmiş Mağribli dişi katırı ondan satın almak ister. İbn Haldûn da katırı ona hediye eder. Ancak Mısır'a döndüğünde Timur ona bir elçi ile katırın ücretini gönderir ve bu hadise Mısır'da duyulur. Ferec ve çevresindekiler bu durumu şüpheli bulur. Bunun üzerine Ferec; eşi ve çocuğunun yanına Fas'a gitmek isteyen İbn Haldûn'a defalarca engel olur. Yaşı ve hastalığı iyice ilerleyen İbn Haldûn, bu sebeple ailesine kavuşmadan Mısır'da vefat eder.¹⁰⁴

Romanda İbn Haldûn'un Berkûk ile olan ilişkisine bakıldığında genel itibariyle tarihsel gerçekliğe bağlı kalındığı söylenebilir. Berkûk, İbn Haldûn Kahire'ye ilk geldiği andan itibaren ona iltifat etmiş, bol ihşanda bulunmuştur. İbn Haldûn da ona karşı vefalı davranmak için çabalamış ancak söz konusu fetva sebebiyle bir süre araları açılmıştır. Ne var ki, bu durum kısa sürmüş ve Berkûk, İbn Haldûn'u affetmiştir.¹⁰⁵ Lakin azlettiği kadınlık makamına onu ikinci kez tayin edişi tam on dört yıl sonra olmuştur.¹⁰⁶

İbn Haldûn'un Ferec ile ilişkisine gelince; kaynaklarda bu konuyla ilgili bilgiye rastlanmamıştır. *el-'Allâme'* de de olduğu gibi Ferec, tarihçiler tarafından zalim, sefih ve ayyaş olarak tanımlanmıştır. Nitekim yaşının küçük olması, tahta geçtiği dönemin siyasî çalkantılar ve rekabetlerle dolu olması gibi sebeplerle devlet idaresinde başarısız olmuştur. Mısır ve Suriye'deki yıkımlardan da o sorumlu tutulmuştur.¹⁰⁷

2.4.2. Timurlenk ile Görüşmesi

Romanda Timurlenk, İbn Haldûn'un yaşamış olduğu yüzyılda cihan hâkimi olma iddiası güden ve insanlara, devletlere korku salan bir devlet adamıdır.

102 Hımmîş, *el-'Allâme*, 216-218. İbn Haldûn'a verilen yeni görev, Ferec'in kervanına katılıp Dımaşk'a gitmektir. Bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 243.

103 Hımmîş, *el-'Allâme*, 219. Iştâbl-ı Sulţânî, Memlûklerde sultan ile yakınlarına ait olan ve onların ikamet ettikleri al'atü'l-Cebel'de bulunan saray ahırıdır. Bk. Abdülkadir Özcan, "Iştâbl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/203.

104 Hımmîş, *el-'Allâme*, 273-287.

105 İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 208-209.

106 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 46.

107 Bk. Asri Çubukcu, "Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/370-371.

Cengiz Han soyundan geldiğini iddia eden bu hükümdar,¹⁰⁸ sadece yenilmez bir fatih olmasıyla değil; ürkütücü görünüşü ile de insanlara korku vermektedir.¹⁰⁹ Romanın son bölümü İbn Haldûn'un Timur ile görüşmesini konu edinmektedir. Bu tarihî buluşma, Timur'un Dımaşk'ı kuşatmasından sonra gerçekleşmiştir.

*el-'Allâme'*ye göre, Timur'un tek amacı, cihan hâkimi olup dünyadaki bütün krallıklara hükmetmektir. O dönemde Mısır'a, Maverâünnehir bölgesindeki Türkistan ve Buhara'dan Timur'un korkutucu haberleri gelir. İbn Haldûn, Timur'la ilgili yayılan kötü haberlerin bizzat Timur tarafından çıkarıldığını ve bunun bir çeşit savaş stratejisi olduğunu düşünmektedir.¹¹⁰ Timur, Bağdat'a girdikten sonra Memlûk Sultanı Berkûk'a bir heyet gönderip teslim olmalarını ister. Ancak Berkûk, bütün elçileri öldürtür. Timur, Berkûk'a ağır bir dille yazdığı mektupta teslim olmazlarsa; ülkesini ve soyunu yok edeceğini bildirir.¹¹¹

Timur hakkında araştırma yapan İbn Haldûn, Timur'un gücü ve galibiyetleri ile ilgili yaptığı çıkarımları Berkûk ile paylaşır ve ona bazı tavsiyelerde bulunur. Tavsiyeleri arasında; ülkede adaletin yayılması, savaş hazırlıkları için gerekli maddi desteğin özellikle varlıklı kimselerden sağlanması, hediyeleşme yoluyla Magrib sultanları ile ilişkilerin geliştirilmesi vb. bulunmaktadır.¹¹² Ayrıca İbn Haldûn, Timur'da örneğini gördüğü şekilde savaşla ilgili konularda uzman ve âlimlere danışılmasını Berkûk'a söylediği tavsiyelerine ekler.¹¹³

Eserde İbn Haldûn ve Timur'un, toplamda dört kez bir araya geldiği anlatılmaktadır. Ferec'in ve emirlerinin Dımaşk'tan ayrılmasının ardından şehir savunmasız kalır. İbn Haldûn ve bölgedeki diğer âlim ve fakihler, halkı korumak için Timur'dan emannâme¹¹⁴ almak şartıyla şehrin anahtarlarını ona teslim etmeye karar verirler. Timur, kendisine Dımaşk'ın anahtarları verilirse,

108 Timur'un soyu ile ilgili kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", 86.

109 Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", 118.

110 Hımmîş, *el-'Allâme*, 195.

111 Hımmîş, *el-'Allâme*, 193. Timur'un Berkûk'a gönderdiği mektubun metni için bk. Musa Şamil Yüksel, "Arap Kaynaklarına Göre Timur ve Din", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 23/1 (Temmuz 2008), 244-246.

112 *et-Ta'rif*e göre İbn Haldûn, Mağrib sultanları ile hediyeleşmesi ve mektup göndermesi için Berkûk'u teşvik etmiş ve buna aracı olmuştur. Bu hediyeleşme, komşu hükümdarların çoğunlukla ilişki kurmak ve yardım gerektiren bir durum olduğunda birbirlerinden destek istemek için tercih ettikleri bir yoldu. Bk. İbn Haldûn, *Hatıralar*, çev. Vecdi Akyüz, 214-223.

113 Hımmîş, *el-'Allâme*, 203.

114 Emannâme, İslâm fütuhâtı sırasında müslümanların bilhassa kuşattıkları şehirlerde bulunan düşmanlara canlarına, mallarına, ibadethânelerine dokunmamak üzere verilen resmî belgedir. Bk. Nebi Bozkurt, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/76.

şehre ve insanlara zarar vermeyeceğine, onlara emannâme vereceğine dair vaatte bulunur ancak sözünde durmaz. Anahtarları teslim aldıktan kısa bir süre sonra, Moğol askerleri tarafından şehir yağmalanır ve yakılıp yıkılır.¹¹⁵ *el-'Allâme'de* İbn Haldûn ve Timur görüşmesinde dikkat çeken hususlardan biri; Timur'un İbn Haldûn'dan Magrib'i detaylı şekilde tasvir eden yazılı bir çalışma istemesidir. İbn Haldûn, Timur'u bu talebinden vazgeçirmeye çalışsa da o ısrar eder. Dımaşk'a geldiğinden beri ailesinden haber alamadığı için endişeli olan ve bir an önce Mısır'a dönmek isteyen İbn Haldûn, Timur'un elinden kurtulabilmek için onun istediği çalışmayı yazmaktan başka çaresinin olmadığını düşünür. Çalışmayı hazırlayıp onunla görüşmeye gider. Üzerinde Timur'un mührünün bulunduğu izin belgesiyle Mısır'a döner.¹¹⁶

el-'Allâme'de İbn Haldûn; Timur'dan zalim, hilekâr, güvenilmez bir hükümdar olarak bahsetmekte; aynı zamanda onun savaş stratejilerinde dâhi bir komutan olduğunu düşünmektedir. Timur'la görüşmeleri esnasında ona övgü dolu sözler sarf etmesi, hükümdarlığının müneccimler tarafından teyit edildiğini ifade etmesi, Magrib hakkında ona yazılı bir rapor sunması gibi konularda İbn Haldûn çokça eleştirilmiş; vatan hainliği ve ikiyüzlülükle suçlandırılmış da olmuştur. Ancak İbn Haldûn'un olanları saklamayıp otobiyografisinde bunları açıkça anlatıyor olması dikkat çekicidir. Ayrıca, Tunuslu tarihçi Muhammed et- Tâlibî gibi biz de, bir sebep olmaksızın insanların haince öldürülebildiği bir zamanda yaşayan İbn Haldûn'un, günümüz şartlarına göre değil; kendi zamanının standartlarına göre yargılanması gerektiği kanaatindeyiz.¹¹⁷

Sonuç

Faşlı bir akademisyen, yazar ve şair olan Binsâlim Hımmîş'in tarihî romanlarından biri olan *el-'Allâme*; XIV. yüzyılda yaşamış olan İslam tarihinin önemli simalarından İbn Haldûn'u konu edinmiştir. Genel olarak İbn Haldûn'un Mısır'a yerleşmesinden sonra yaşadıklarını anlatan Hımmîş; bunu yaparken hem tarihî gerçekliğe bağlı kalmaya çalışmış hem de gerekli gördüğü yerlerde kurgu yoluna başvurmuştur. Nitekim çalışmasını edebî bir tür olan roman olarak kaleme alması, gerçekliğin yanı sıra kurgu ve hayali referans almasını tabi kılmıştır.

Hımmîş, büyük oranda İbn Haldûn'un *et-Ta'rîf*, *el-İber* ve *Muqaddime* eserlerini referans olarak kullanmıştır. Bu eserler, romanın tarihî yönünü oluştur-

115 Hımmîş, *el-'Allâme*, 247-261.

116 Hımmîş, *el-'Allâme*, 272.

117 Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi*, 99; Hımmîş, *el-'Allâme*, 43-49.

muştur. İbn Haldûn'un özel hayatı ile ilgili çok fazla detaya ulaşamayan yazar, bu bölümlerde daha çok kurgu yoluna gitmiş ve İbn Haldûn'un hayatını tarihsel gerçekliğe ve kurguya yer vererek yeniden kaleme almıştır. Romanın geneline bakıldığında ise Himmîş'in, İbn Haldûn'un hayatı ile ilgili büyük oranda tarihî verilere sadık kaldığı tespit edilmiştir.

*el-'Allâme'*de dikkat çeken bir husus da Himmîş'in üslubu ile İbn Haldûn'un üslubu arasındaki uyum ve benzerliktir. Himmîş, İbn Haldûn'un eserlerinden iktibas yaparken bazı bölümleri olduğu gibi alıntılanmış ve bu bölümleri kendi cümleleri ile tamamlamıştır. Ayrıca Himmîş'in Kur'an-ı Kerim'den, hadislerden, şiirlerden ve atasözlerinden de istifade ettiği görülmüştür.

Tarihî romanlara bakış açısının da son derece önem arz ettiğini belirtmekte fayda vardır. Bu romanlar, tarih kitapları veya ders kitapları ile karıştırılmamalıdır. Ünlü Alman yazar Alfred Döplin'in de dediği gibi; "Tarihî roman her şeyden önce bir romandır, tarih değildir." Dolayısıyla tarihî romanları, tamamen tarihsel gerçekliği yansıtmadığını göz önünde bulundurarak okumak gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Adil Mürsid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- 'Arabî TV. "Füşhatü fikr: er-Rivâ'iyü'l-Mağribiyyü Binsâlim Himmîş". *YouTube*. Yayın Tarihi 2 Ağustos 2016. 00:16:20-00:17:45. <https://www.youtube.com/watch?v=VKdRNHMdb60>
- Argunşah, Hülya. *Tarih ve Roman*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emirlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (Haziran 2007), 81-100.
- 'Azâvurî, Selîme. *er-Rivâye ve't-târîh dirâsetün fi 'alâkâti'n-naşşiyye rivâyetü'l-'Allâme li-Binsâlim Himmîş nemûzecen*. Cezayir: Bin Yûsuf Bin Hâdde Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <http://mohamedrabee.net/library/pdf/3ac60b17-9823-4547-94b9-57d1d5085bda.pdf>
- Behrens-Abouseif, Doris. "Baybars II Hankahı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/224. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bozkurt, Nebi. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/76. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *İbn Haldûn'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Câizetü Katârâ li'r-rivâyeti'l-'Arabiyye (Katara). "Binsâlim Himmîş". Erişim 12 Aralık 2019. <https://www.kataranovels.com/novelist/%D8%A8%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%AD%D9%85%D9%8A%D8%B4/>
- Ceyhan, Semih. "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandâ Tasavvuf İlmi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (Ocak 2006), 51-82.

- Cezîra. "el-'Allâme". Erişim 14 Aralık 2019. <https://www.aljazeera.net/knowledge/boks/2006/5/11/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A9>
- Çeker, Orhan. "Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çubukcu, Asri. "Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû Ya'lâ el-Mevşilî, Ahmed b. Ali el-Müşennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevşilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1409/1989.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı - I*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Er, Rahmi. "Modern Lübnan Romanına Genel Bir Bakış". *Doğu Dilleri Dergisi* 5/1 (1992), 127-134.
- Ermîş, Hamza. *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Eyyâm. "Binsâlim Hımmîş fi rivâyeti'l-'Allâme: İbn Haldûn ve't-ta'bîr 'an kazâyâ 'as-rinâ". Erişim 9 Temmuz 2019. http://www.alayyam.ps/ar_page.php?id=14404bfy21234879Y14404bf
- Feyzû'l-Furkan Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Ser-ver İletişim, 2008.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Milenyum Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Fromherz, Allen James. *İbn Haldûn Hayatı ve Dönemi*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Genç, Özlem. "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Orta Çağ Avrupa'sına Etkileri". *Tarih Okulu* 10 (Mayıs-Ağustos 2011), 123-150.
- Gögebakan, Turgut. *Tarihsel Roman Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Gündüzöz, Soner. "Tenûhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hımmîş, Binsâlim. *el-'Allâme*. Beyrût: Dâru'l-Âdâb, 1997.
- Hımmîş, Binsâlim. *el-'Allâme*. Rabat: Matba'âtü'l-Me'ârifî'l-Cedîde, 7. Basım, 2016.
- Hımmîş, Binsâlim. *'An Sîratey: İbn Battûta ve İbn Haldûn*. Doha: Vizâratü's-Şekâfeti ve'l-Fünûni ve't-Türâs, 2014.
- Hımmîş, Binsâlim. *Felsefetü't-târîh 'inde İbn Haldûn*. Paris: Sorbonne Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983.
- Hımmîş, Binsâlim. *el-Haldûniyye fi dav'i felsefeti't-târîh*. Kahire: el-Medisü'l-A'lâ li's-Şekâfe, 2006.
- Hımmîş, Binsâlim. *Mecnûnü'l-Hukm*. Beyrût: Dâru Riyâd er-Rayyis li'l-Kütübi ve'n-Neşr, 1990.
- Hımmîş, Sâlim. *et-Terâkümü's-selbî ve'l-'ilmü'n-nâfi': 'an Kırâ'ati İbn Haldûn*. Kazablanka: Dâru İfrîkiye eş-Şark, 2001.
- Hımmîş, Binsâlim. *ez-Zât beyne'l-vücûdî ve'l-icâd*. Kazablanka: el-Merkezü's-Şekâfiyyü li'l-Küttâb, 2019.
- Hımmich, Bensâlem. *A Muslim Suicide*. çev. Roger Allen. Amerika: Syracuse University Press, 2011.
- Hımmich, Bensâlem. *The Polymath*. çev. Roger Allen. Mısır: The American University in Cairo Press, 2005.

- Himmich, Bensâlem. *The Theocrat*. çev. Roger Allen. Mısır: The American University in Cairo Press, 2004.
- Huyugüzel, Ömer Faruk. *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Haldûn. *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2017.
- İbn Haldûn. *Kitâbü't-ta'rîf bi'bni Haldûn*. thk. Muhammed b. Tâvit eṭ-Ṭancî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Haldûn. *Muḳaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 16. Basım, 2018.
- İbn Haldûn. *Tasavvufun Mahiyeti*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Ḳâsım, Maḥmûd. *el-Muḡteribûn: el-Edebü'l-'Arabîyyü'l-mektûb bi'l-lügati'l-Fransîyye*. Gize: Vekâletü's-Şahâfetü'l-'Arabîyye, 2018.
- Kavas, Ahmet. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/482. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- MıŖıyyü'l-yevm. "er-Rivâiyü Binsâlim HımmîŖ vezîru's-seḳâfeti'l-Mağribîyyü'l-es-baḳ". EriŖim 12 Aralık 2019. <http://ftp.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=589373>
- Middle East Online (MEO). "Menḥu câizeti Necîb Maḥfûz li'l-Mağribîyyi Binsâlim HımmîŖ". EriŖim 5 Ocak 2020. <https://meo.news/en/node/343526>
- Özcan, Abdülkadir. "İŖṭabl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/203. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özkan, Halit. "Vâil b. Ḥucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/452. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Reyyâhî, Kemâl. "et-Taḥyîli ve'l-merci'î fi rivâyeti'l-'Allâme li Sâlim HımmîŖ", el-Mecelletü's-Şeḳâfiyye el-Cezâ'iriyye EriŖim 6 Eylül 2013. <https://thakafamag.com/?p=3569>
- Say, Seyfi. İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İliŖkiler Kuramı. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Sheikh Zayed Book Award. "Dr. Binsâlim HımmîŖ". EriŖim 1 Ağustos 2019. <https://www.zayedaward.ae/ar/previous.editions/winners/Bensalem.Himmich.aspx>
- Suçıkar, Tarkan. XV.-XVII. Yüzyıl Osmanlı Kaynaklarında Yıldırım Bayezid ve Timur Alğısı. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Terzioğlu, Arslan. "Bîmâristân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tomar, Cengiz. "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (Temmuz 2006), 1-26.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldûn Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Vezzânî, Ḥasen. *el-Edebü'l-Mağribîyyü'l-Ḥadîs* 1929-1999. Kazablanka: Dâru's-Şeḳâfe, 2002.
- Yılmaz, İbrahim. "Amin Maalouf'un Tarihî Romanları". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/34 (2007), 79-97.

Yüksel, Musa Şamil. "Arap Kaynaklarında Timur". *Bilgi* 31 (Aralık 2014), 85-126.

Yüksel, Musa Şamil. "Arap Kaynaklarında Timur ve Din". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 23/1 (Temmuz 2008), 244-246.

Zengin, Murat. "Kadı Burhaneddin Ahmed'in Malatya Politikası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 450-456.

A Review on a Historical Novel: Ibn Khaldūn According to Bensālem Ḥimmich's al-'Allāma (The Polymath)

(Extended Abstract)

Historical novels are based on fiction and they use history as a source. For a novel to be historical, the novelist should not live on the time he tells the story, but he has to investigate and learn this time from the historical sources. The novelist who chooses a topic from historical material, first of all researches the topic from historical sources. However, if the historical materials are not sufficiently detailed to be a foundation of the novel, the novelist then needs extra resources, such as historical records, myths, legends and rumors. After the process of research, he/she analyses and selects the data, then starts the fiction activity. The novelist's world of mind, his/her personal choices, ideology and ability shape historical novels.

Jurjī Zaydān and Faraḥ Anṭūn are among the leading novelist of Modern Arabic Literature. Bensālem Ḥimmich is also one of the most important novelists in this field. Ḥimmich is a Moroccan poet and writer. He was born in 1984 in a city called Meknes. He has been writing in Arabic and French. Ḥimmich has also produced academic writings on Ibn Khaldūn's life, history and philosophy. Beside these works, Ḥimmich has a trilogy of historical novels, which are as follows; Majnūn al-Ḥukm (The Theocrat), al-'Allāma (The Polymath) and Hadha al-Andalusī! (A Muslim Suicide) al-'Allāma, which is the second book of this trilogy, looks at Ibn Khaldūn's life, who lived in the 14th century. In Turkey, there has been no work on al-'Allāma, which has received many important awards. In this study, we aimed to introduce Ḥimmich and his important work al-'Allāma to Turkish readers and contribute Arabic Literature in Turkey. By comparing the issues in the novel to historical data, which is about Ibn Khaldūn's characteristic, his family life, his approach to some social issues, his relationship with Mamluk Sultans and his meeting with Tamerlane, we want to determine at which points fiction was used by Ḥimmich.

We have examined such resources on historical novels. We have used Ibn Khaldūn's The Muqaddimah, al-Ibar and al-Ta'rīf as main sources and some other works on Ibn Khaldūn. With the help of these sources, we have tried to determine which parts of al-'Allāma Bensālem Ḥimmich applied to imagination and which part he remained loyal to historical facts.

In al-'Allāma, tells the story of twenty-four years of Ibn Khaldūn after his arrival in Cairo. It comprises an introduction and three chapters, and it starts with the following events; Ibn Khaldūn gets permission from Tunisian Sultan to perform pilgrimage and comes to Cairo. He has dreams about Cairo, where

he is widely heard. However, his ideas change shortly after because of his experience there. He was appointed as the primary qādī by the Mamluk Sultan Barqūq. He witnesses many irregularities and corruptions throughout his term of office, but he prefers not to remain silent. When he hears the news of his family's death, he becomes devastated and asks for his dismissal to retreat. Himmich starts his novel with these events and in the additional section, which he calls "annex"; He finishes his novel with the death of Ibn Khaldûn in Cairo.

While writing al-'Allāma, Himmich substantially uses Ibn Khaldûn's *The Muqaddimah*, *al-Ibar* and *al-Ta'rîf* as his reference point. These works constitute a historical aspect of his novel. However, the author does not always depend on historical data, but he also uses imagination and fiction. In particular, as the author does not reach many details about Ibn Khaldûn's private life, he rewrites Ibn Khaldûn's life considering fiction and historical facts. The fact that he wrote his novel as a literary genre makes it subject to fiction and imaginary reference as well as reality.

In this study, which shows how Ibn Khaldûn's character is treated in al-'Allāma, we contend that Himmich remained loyal to historical facts regarding Ibn Khaldûn's life. It has also been seen that Himmich used his imagination on subjects where he cannot obtain information. For example, there is almost no information on Ibn Khaldûn's love life in the historical resources. Thus, Himmich uses his imagination on this matter to emphasize a human aspect of Ibn Khaldûn. Moreover, in his work, he also narrates such events as Ibn Khaldûn's relationship with Mamluk Sultans and other authorities, his meeting with Tamerlane in a more detailed and fluent language than historical records.

Another remarkable point in al-'Allāma is the harmony and similarity between Himmich and Ibn Khaldûn's styles. While quoting Ibn Khaldûn's work, Himmich has made such direct quotations and completed them with his sentences. Apart from these quotations, Himmich also quoted from the Qur'ân, Hadiths of the Prophet, some poems and proverbs.

Last but not least, it has to be pointed out that recently the viewpoint of historical novels is a great importance. al-'Allāma is primarily is a historical novel, and Bensâlem Himmich is also a historical novelist. Therefore, unlike historians, his priority is not to reflect history with its all reality. Yet, it is not possible to find every detail about a historical person or event. From this end, historical novels should not be confused with historical books or textbooks. As the famous author Alfred Döblin says, "Historical novel, above all, is a novel, not a history." Therefore, historical novels should be read in a way that does not fully reflect historical realities. How author test fiction and imagination depends directly on his preference and ability.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

**Bir Katl Davası Işığında Cebel-i Lübnan'da Tanzimat Hukukunun
Dürzî Kimliğine Yansıması**

*The Reflection of the Tanzimat Law on Druze Identity in Mount Lebanon
in the Light of a Murder Case*

Tuba Yıldız

Arş. Gör. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı –
Res. Asst., Ph.D., Trakya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History.

tubayildiz@trakya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7152-4421>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/03/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/05/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atfı/Citation: Yıldız, Tuba. "Bir Katl Davası Işığında Cebel-i Lübnan'da Tanzimat Hukukunun Dürzî Kimliğine Yansıması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 227-245. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.709368>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Bir Katl Davası Işığında Cebel-i Lübnan'da Tanzimat Hukukunun Dürzî Kimliğine Yansıması*

Öz

Osmanlı yönetiminin Tanzimat'ı ilanı, temelde merkezleşmeyi öngörmekle birlikte modern bir Devlet kurma çabasını da temsil ediyordu. Bu nedenle Kasım 1839'da ilan edilen ferman, bir anlamda Devletin iç ve dış kontrolünün zayıflığının 18. yüzyılda belirginleşmeye başlamasından sonra yeni yasalar ile güvenliği sağlamak, yolsuzluğa son vermek, vergilendirmeyi ve askerliği düzene sokma çağrısıydı. İmparatorluğun siyasi, askeri ve idari alanda yaptığı bu devrimin en büyük payını da hukuki sistem oluşturmuştu.

Tanzimat'ın yarattığı yeni hukuki çehreyi taşıraya özellikle de Cebel-i Lübnan gibi mezhep hukukunun etkili olduğu bir bölgeye oturtturmak ise kolay olmadı. Bu noktada bölgenin en önemli mezhep gruplarından biri olan Şiî Dürzîlerin kendilerini yeniden tanımlama çabaları bölgenin diğer önemli mezhep grubu olan Katolik Mârûnilerle çatışmaların yanı sıra Devletle olan ilişkileri bağlamında hukuk-kimlik çerçevesinde de kendisini gösterdi. Cebel-i Lübnan'daki güç mücadelesinin önemli aktörlerinden olan Dürzîlerin dönüşen hukuki statüleri bir yandan Devlet- toplum ilişkilerinin boyutunu ortaya çıkarırken, diğer yandan Tanzimat reformlarının üzerinde durduğu "Osmanlılık" kimliğinin Cebel-i Lübnan'daki karşılığının ne olduğu sorusunun sorulmasına neden oldu.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat Dönemi, Hukuk, Cebel-i Lübnan, Dürzîler.

The Reflection of the Tanzimat Law on Druze Identity in Mount Lebanon in the Light of a Murder Case

Abstract

The proclamation of the Tanzimat by the Ottoman administration represented not only a fundamental centralization but also an attempt to transform into a modern state. Therefore, the edict issued in November 1839, was a call to put taxation and military into order, ensure security, put an end to corruption with new regulations after the weakness of the internal and external control of the state has become prominent in 18th century. In this sense, the most important part of the revolution of the Empire in the political, military and administrative area was the legal system.

It was not easy to settle the new legal framework created by the Tanzimat regime in a region such as Mount Lebanon where sectarian law was influential. At this point, the efforts of the Shiite Druzes, one of the most important sect groups of the region, to redefine themselves in the context of the relationship with the state between law and identity as well as the conflicts with Maronites, the other important sectarian group in the region, have emerged. The transforming of the legal status of the Druze, which is one of the important actors of the power struggle in Mount Lebanon, reveals the dimension of the state-society relations, and leads us to the question that what is the meaning of "Ottoman identity" the Tanzimat reforms emphasized in Mount Lebanon.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Tanzimat Era, Law, Mount Lebanon, Druzes.

Giriş

Fâtımîlerin 6. Halifesi olan Hâkim Bi Emrillah tarafından ilan edilen Dürzîlik, İsmâîlilik'ten neşet etmekle birlikte inanç esaslarını Hâkimin uluhiyetine dayandıran bir mezheptir. 909'da Mısır'da Fâtımî devletinin Ebû Abdullah el-Mehdî liderliğinde İsmâîli esaslar üzerine kurulması, mezhebin ilk defa bir

* Bu çalışma 2018 yılında İstanbul Üniversitesi S.B.E. İslam Tarihi ve Sanatları Bölümünde hazırlanan "Cebel-i Lübnan'da Osmanlı Devleti'nin Mezhep Politikası ve Hukuki Uygulamalar (1839-1914)" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

devletin resmî ideolojisi olmasına ve kurumsallaşmasına zemin hazırlamış, İsmâîli propaganda, devlet tarafından mezhebin propagandistleri olan dâiler eliyle yayılarak, Fâtımî halifelerinin imamlar olarak meşruiyetlerinin sağlanmasına çalışılmıştı.¹ Teolojik meselelerin siyaset zeminine taşınmasıyla da İsmâîli akide yeniden şekillenmiş ve dini anlayışın yeniden yorumlanması meselesi ortaya çıkmıştı.² Özellikle mehdîlik anlayışı çerçevesinde açılan yeni başlıklar mezhebin bir anlamda politize edilerek farklı mecralara kaymasına, doğal olarak da içerde bir takım kırılmaların meydana gelmesine yol açmaktaydı. Fâtımî Devleti'nin mezhep eksenli yürüttüğü bu tarz siyasi anlayışının bir neticesi olarak ise yeni fikri akımları meydana gelmeye başlamış, Hâkim bi Emrillah döneminde mehdîlik tartışmaları son bulmuş olsa da İsmâîli akîdenin daha ileri boyuta taşınması söz konusu olmuştu. Dürzîlik de İsmâîli öğretileri inanç esaslarının şekillenmesinde temel alan ancak ideolojik farklılık nedeniyle kopan bu hareketlerden biri olarak doğmuş, 1017 yılında da imam Hamza b. Ali'nin önderliğinde Hâkim bi Emrillah'ın uluhiyetine inanan Dürzîler, yeni bir mezhebin takipçileri olarak Mısır'da yayılmaya başlamışlardı³

Dürzîlerin Cebel-i Lübnan topraklarında isimlerinin duyulması ise -tartışmalı olsa da- Hâkim bi Emrillah'ın 11. yüzyıl başında Dürzî dâilerden Anuştekin Derezî'yi mezhebi anlatması için görevlendirmesi neticesinde gerçekleşti. Buna göre Dürzîlik, Anuştekin vasıtasıyla önce Teym vadisi taraflarında taraftar buldu, sonrasında burada bulunan toplulukların Şuf, Metn ve Havran dolaylarına göç etmeleriyle Lübnan'da Hâkim'e inanan bir Dürzî topluluğu ortaya çıkmasıyla yayılmaya başladı.⁴ Mezhebin Hâkim'den sonraki stratejik lideri Hamza b. Ali de cemaati muntazam bir şekilde sistemleştirerek Ürdün ve Filistin'de de yayılmasını sağladı, bu sayede koyduğu yeni din anlayışıyla da mezhebin günümüze kadar gelmesinde öncülük etti. Hamza b. Ali'den sonra gelen Muktenâ Bahaeddin'in 1042'deki gaybetiyle ise cemaat herhangi bir liderin prensibini benimsemeyen, ayrıca dışardan üye kabul etmeyen ve mensuplarının cemaatten ayrılmasına müsaade etmeyen radikal bir mezhep haline geldi.⁵

1 Kais Firro, *A History of The Druzes*, (Leiden: E.J. Brill, 1992), 7.

2 Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 45.

3 Silvestre De Saci, *Medhal ilâ Diyâneti Düruz*, çev. İsa Tannus (Şam: Dârü'l Vataniyyetü'l Cedîde, 2011), 376.

4 Charles Henry Churchill, *The Druzes And The Maronites: Under The Turkish Rule From 1840-1860*, (Reading: Garnet Publishing, 1994), 11; Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History and Faith* (Leiden: E.J. Brill, 1984), 127.

5 Ahmet Bağlıoğlu - Sıddık Ünalın, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Topluluk Dürzîler: Son Rapor* (Ela-ziğ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005), 21.

1516 yılında Suriye ve Lübnan'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte bölgede yaşayan Dürzîlerin Osmanlı tebaasına dahil olmaları, cemaatin Millet Sistemi içindeki statülerinin belirlenmesi gerekliliğini ortaya çıkardı. Bu noktada Osmanlı yönetimi Dürzîleri Ehl-i İslam'dan saymadı ancak Râfîzî olarak da adlandırmayı tercih etmedi ve inanç sistemlerini sorgulamadı.⁶ Bu nedenle de kapalı bir toplum olsalar da askeri ve idari yetenekleri olan Dürzîlerin Cebel-i Lübnan'daki Emirlik düzenini yönetmelerine müsaade edildi. Dürzî liderler de 19. yüzyılın ortalarına kadar zaman zaman çıkan huzursuzluklar dışında Osmanlı Devleti'yle uyumlu bir politika sergilediler.

1841 yılında Cebel-i Lübnan'da Dürzîler ile Mârûniler arasında başlayan çatışmalar ise Kavalalı İbrahim Paşa'nın yönetiminden henüz çıkmış olan bölgenin idari ve siyasi yapısının değişmesine yol açan en önemli sebeplerden biri oldu. Çatışmalardan sonra 1845 yılında kurulan "Çift Kaymakamlık Sistemi" ile Cebel-i Lübnan ilk defa iki ayrı kaymakamlığa ayrılmış, otoriteyi ellerinde tutan Dürzîler bölgeyi 1860 yılına kadar Mârûnilerle birlikte paylaşmak durumunda kalmışlardı.⁷ Bu noktada bölgenin en önemli mezhep gruplarından biri olan Şîî Dürzîlerin, bölgenin diğer önemli mezhep grubu olan Katolik Mârûnilerle çatışmaları sonucunda siyaseten güç kaybına uğramaları, devletle olan ilişkilerini hukuk-kimlik çerçevesinde değerlendirmelerinin önünü açtı. Bunun yanı sıra, Cebel-i Lübnan'daki güç mücadelesinin önemli aktörlerinden olan Dürzîlerin dönüşen hukuki statüleri bir yandan devlet-toplum ilişkilerinin boyutunu ortaya çıkarırken, diğer yandan Tanzimat reformlarının üzerinde durduğu "Osmanlılık" kimliğinin Dürzî cemaati için ne olduğu sorusunun sorulmasına neden oldu.

Bu noktadan hareketle bu araştırma 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sosyo-politik atmosfer içerisinde Cebel-i Lübnanlı Dürzîlerin kendilerini yeniden tanımlama çabaları karşısında ortaya koyduğu refleksi incelemektedir. Çalışma 1848 yılında bir Mârûni'nin bir Dürzî'yi öldürmesi sonucu Sadâret'e uzanan bir katil davasında verilen hükmü ele alarak hem Dürzî kimliğinin hem de cemaatin hukuki statüsünün nasıl tanımlandığı sorusuna cevap aramış, devlet-toplum ilişkilerinde dini/mezhebi izdüşümün yansımalarını ele almıştır. Bu anlamda çalışmada Osmanlı Devleti'nin mezhep politikaları bağlamında gayri Sünni olan bir gruba yaklaşımı gösterilerek, etnik ve dini çeşitliliğe en fazla sahip olan bölgelerden biri olmasının yanı sıra uluslararası siyasetin de ağırlığının hissedildiği Cebel-i Lübnan'da mezhepsel dengeyi kurma noktasında belirlenen pragmatik siyasetin sonuçlarını ortaya koymak hedeflenmiştir.

6 Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defteri*, [MD], No. 29, 70, 25.

7 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Bâbü'lî Evrak Odası Gelen Giden Defterleri* [BEO, GG], No. 1013, 1.

1. Dürzî İnanç Esasları ve Osmanlı Devleti'nde Dürzîler

1.1. Dürzî İtikadının Temelleri

Dürzîliğin doğuşunu hazırlayan temel etmen Hâkim bi Emrillah'tan sonra mezhebi sistematize eden dâî Hamza b. Ali'nin Hâkim'e ulûhiyet atfederek onun yarattığı varlıkların ilâhi bir kategoriye tabi tutulmasıyla oluşan ideolojidi. Buna göre Hâkim'e özel hizmetlisi Hamza b. Ali bir mezhep va'z etmiş, buna da Dürzîlik adını vermişti.⁸ Hâkimin hiçbir sıfatla tanımlanamayacağı, onun hiçbir şeye benzemediği, eşinin ve benzerinin olmadığı inancı mezhebin ana akidesi olmuş, bu sebeple de Dürzîlik, İsmâililikten koparak kendi inanç, ilke ve şartlarını belirlemiştir.⁹ Bu noktada Hâkim bi Emrillah, Tanrı'nın tecelli ettiği 72. insan bedeni olarak kabul edilmiş, Dürzî inanç akidesi bu inanç çerçevesinde şekillenmeye başlamıştır.¹⁰ Mezhebin kutsal kitabı olarak kabul edilen Resâilü'l-Hikme'de bu vurgu, "Tanrı'nın yarattığı varlıkların suretinde kendi varlığını ortaya koyması" şeklinde ifade edilmiştir.¹¹

Dürzîlerin akîdevi bağlamda temellerini oluşturan bir başka husus diğer dinlerin nesh edilmiş olduğu düşüncesiydi. Buna göre Tanrının Hâkim'e tecelli etmesiyle kendisinden önceki tüm dinler ve bu dinlere bağlı olan mezheplerin hepsi geçerliliğini yitirmiştir. Bu noktada ortaya çıkan mesele ise, İslam dininden neşet eden bir mezhebin kolu olan Dürzîliğin İslam dinini de bu akîde çerçevesinde tevil etmiş olduğudur. Akîdeye göre nasıl ki Hristiyanlık İslam dininin doğuşuyla son bulmuş, Dürzîliğin doğuşuyla da İslam dininin ilkeleri ortadan kalkmıştır.¹²

Mezhebin ibadetler konusundaki yöntemi de yine nesh merkezli olmuş, İslamın beş şartı tevil edilerek zâhîrî anlamları ortadan kaldırılmış ve bâtinî hükümler konulmuş, konulan hükümlerin hepsi de Hâkim'in birliği ve ulûhiyeti merkezinde toplanmıştır. Bu aşamada Dürzî inancına göre Kelime-i Şehadet, tevhidin her devirde Hâkim bi Emrillah için olduğunu kabul etmenin yanı sıra, akıl ve nefse işaret etmektedir.¹³ Beş vakit kılınması öğretilen namaz ise doğru sözlü olmayı temel alırken kalplerin hiçbir şerîki olmayan Hâkim'in tevhidiyle birleşmesi anlamını taşımaktadır.¹⁴ Oruç ibadetinin de suskunluk olarak nitelendiği Resâilü'l-Hikme'de, oruç, var olmayan ve yalan şeylere ibadeti terk etmek olup, şeriat-ı zâhire ashabıyla – Ehl-i Sünnet- ile¹⁵ konuşma-

8 İzmirli İsmail Hakkı, *Dürzî Mezhebi* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1926), 24.

9 Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, 155.

10 Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, 53.

11 Resâilü'l-Hikme (Beirut: Dâru Lieclî'l-Meârife, 1986), *Mi'râcu Necâti'l-Muvahhidîn*, 69/588.

12 Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, 295 - 296.

13 Resâilü'l-Hikme, *en-Nakzü'l-Hafıyy*, 6/50.

14 Resâilü'l-Hikme, *en-Nakzü'l-Hafıyy*, 6/56.

15 İzmirli İsmail Hakkı, *Dürzî Mezhebi*, 78.

mak ve kalbi Hâkim'in birliğiyle korumak, diğer temeller olarak belirlenmiştir.¹⁶ Zekat ise din kardeşini korumakla birlikte yine Hâkim tarafından zâhir ve bâtını kaldırılan, hakikatte Mevlâ olan Hâkim'in birliğiyle kalpleri tezkiye etmek ve temizlemek şeklinde eda edilecek bir ibadet olarak ifade edilmiştir. Son olarak Hac ibadetini de iblislerden ve azgınlardan uzaklaşmak olarak tevîl edip, yanı sıra Haccı Hâkim'in tevhidi üzerinden yorumlayan metinlerde, Kâbe'nin rabbinin Hâkim olduğunu vurgulanmış, Mevlâ'nın birliğiyle huzura kavuşulacağı zikredilmiştir.¹⁷

Dürzîler, iman ve ibadet esaslarının yanı sıra Tanrının birliğinin, sonsuzluğunun, başlangıcının ve sonunun olmamasının, insanı tanımlayan ruh ve beden kavramlarının çok ötesinde olmasının yanı sıra Hâkim, Hududlar ve ra'yye üzerine inşa edilen inanç sistemi bağlamında kendilerini tanımlamışlardır. Bunun yanı sıra mezhep müntesiplerinin "*tevhid ehli- muvahhidun*" olduklarına nispet edilmiş, kavramsal çerçevede de ayrı bir doktrin oluşturulduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

1.2. Osmanlı Devleti için Dürzî Kimliği

Fatih Sultan Mehmed'in yükselen siyasetiyle birlikte resmî ideolojinin Sünnî İslam çerçevesinde belirlenmiş olmasının, îtikâdi olarak Sünnî-Mâturîdi amelî olarak da Hanefiliğin kurumsallaşmasını beraberinde getirdiği açıktır. Klasik Sünnî anlayışın teorik ve pratik yansımalarının merkez bürokraside ve medreseler aracılığıyla eğitim kurumlarında siyasi, sosyal ve hukuki teşkilatlanma üzerinde yaygınlaşması zamanla devletin "resmî" bir mezhebinin olmasına yol açmıştır.¹⁸ İslam'ın Sünnî-Hanefi yorumunun özellikle 16. yüzyılda ortaya çıkan Safevî ideolojiye karşı Osmanlı iktidarıyla bütünleşmiş olması ise, tebaadan Sünnî olmayanların hangi siyasi hüviyete sahip oldukları sorularını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda devletin kontrolü dahilinde idealize edilen Sünnîliğin siyasi normlarının büyük ölçüde halka empoze edilmiş olması, buna karşı olan birtakım çıkışların da üstüne gidilmesine sebep olmuştur.

1577'de Bolu Sancağı beyine ve Milas ile Kurşunlu kadılarına gönderilen hüküm bu yönde belirlenen çizginin bir göstergesi gibidir. Hükümde Hanefi, Mustafa ve Abdî'nin Râfîzi olduklarının ihbar edildiği yer alıyor, ancak vilayetten kırk kişinin bu adamların Sünnî olduklarına dâir şahadet edip durumun teftiş ve tahkik edilmesi gerekliliği bildirilerek tedbir alınması emrediliyordu.¹⁹ Şirvan hâkimi Ebûbekir Mirza'ya gönderilen hükümde ise İran'a

16 Resâilü'l-Ĥikme, *en-Nakzû'l-Ĥafıyy*, 6/59.

17 Resâilü'l-Ĥikme, *en-Nakzû'l-Ĥafıyy*, 6/60-61.

18 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 94.

19 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Mühimme Defterleri [A. DVNS. MHM.d]*, No. 29, Gömlek No. 337.

meyledip oğlunu oraya gönderdiği haber verilmiş, ancak bu habere itimad edilmemişti. Çünkü “*Sünniyyü'l mezhep*” olan bir kimsenin delâlete düşmeyeceği önemle vurgulanmış ve sadakatte “*sâbit kadem*” olacağı ifade edilmişti.²⁰

Aynı tarihlerde Cebel-i Dürüz'da başlamış olan bir isyanın aktörleri de aslında “*Râfizi*” olarak tanımlanabilecek olan Dürzilerdi. Şam Kadısına gönderilen fermana Curd, Metn, Garb ve Şuf İbn Ma'n'ın sakinleri olan Dürziler, isyan ve itaatsizlik içinde bulunup, iltizamlarını ödemeyecek kadar ileri gitmişlerdi. Onların yüzünden bu kazaya bağlı olan nahiyelerde vergi toplanamaz olmuş, defter-i atik'i göstererek vergilerini ödediklerini söyleyerek yalan hükümde bulunmuşlardı. Üstelik vergilerini ödememekle kalmayıp, orada yaşayan diğer Müslüman ahaliyi de rahatsız etmeye başlamışlardı. Devlet gelirlerine ve köy halkına zarar vermeye başlayan bu isyancıların derhal şer' ile cezalandırılmaları gerekmektedir.²¹

Vergi vermemek için ayaklanan Dürzilerin isyanına son verilmesi için gönderilen hükümde ise ne Sünnilik ne Şîilik ne de Râfizilikten bahsedilmiyordu. Dolayısıyla Dürzilerin îtikadi özellikleri veya dini algıları da devletin üzerinde durduğu husus olarak görülmüyordu. Bu bağlamda vergi verdiği ve otoriteyi tanıdığı sürece kimliğin İslâmi veya heterodoks yüzünün anlamının yüzeysel kaldığı ortaya çıkmaktaydı. Devletin kendi kontrolü dışına çıkmaya çalışanlara karşı İslamlaştırma veya Sünnileştirme politikası gütmemesinin arkasında isyancıların başkaldırılarını dini sâikler üzerinden yapmalarının neden olduğu açıktı. Bir başka ifadeyle devletin bu hususta dini muhalefete müsamaha göstermediği ortaya çıkmakta, siyaseten nizâm-ı âlemin istikrarını bozmak isteyenleri ise kimlikleri üzerinden yorumlayıp dini araçsallaştırma gereği duymadığı gözlemlenmekteydi.

Meselenin Cebel-i Lübnan sakinleriyle ilgili olan bir diğer boyutu ise bölgenin önemli ticaret yollarına ev sahipliği yapmasıydı. Beyrut-Sayda çizgisinin sahip olduğu transit yol ticaretin aktif bir şekilde yürümesini sağlıyor, köylü ve mukâtaacılar herhangi bir sorun çıkarmadıkları müddetçe bölgede görece zenginliğin getirdiği huzur hâkim oluyordu. Bu durumda da Cebel-i Lübnan Emirleri dağdaki otoritelerini güçlendirerek merkeze olan bağımlılıklarını en aza indirmeye hatta bağımsızlık yolunda ellerine geçecek olan her fırsatı değerlendirmeye çalışıyorlardı. İşte bu yüzden Osmanlı Devleti'nin Suriye bölgesinde en fazla uğraştığı isyanlar bu sahada ve genelde Dürzilerin liderliğinde ortaya çıkıyordu.²² Üstelik Dürzilerin otoriteye karşı yapacakları isyanlar, bölgenin ele geçirilmesinden iki yıl sonra gibi kısa bir zaman diliminde başlamıştı. Bu sebeple de devletin Dürzilere yönelik yaklaşımında dini

20 *Osmanlı Arşivi, (BOA), Mühimme Defterleri [A. DVNS. MHM d], No. 44, Gömlek No. 191.*

21 *Osmanlı Arşivi, (BOA), Mühimme Defterleri [MD], No. 29, Gömlek No. 70,25.*

22 Abdurrahim Ebû Husayn, *The View from İstanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents (1546–1711)* (New York: Centre for Lebanese Studies in Association with I.B. Tauris Publishers London, 2004), 12.

parametreler yerine siyasi ve ekonomik dengeleri gözetmesini gerektirmiş, bu durum da merkez-taşra ilişkisinde hâkimiyet mücadelesinin izlerini ön plana çıkarmıştı.

2. 1848'deki Dava ve Dürzî Kimliği'nin Yeniden Okunması

Cebel-i Lübnan'da siyasetin Dürzîlerin elinde olması hukuki sistemin de kendileri tarafından yürütülmesine yol açtı. Bölgedeki geleneksel hukuk sisteme göre de adalet düzeni Emir, Emir'in tayin ettiği kadı ve mukâtaacı konumunda olan şeyh veya mukaddamların yetkileri bağlamında hiyerarşik bir sistem doğrultusunda sağlanıyordu. Hırsızlık, kasten adam öldürme veya yaralama gibi ağır ceza davalarını ilgilendiren meseleler, doğrudan Emir'e veya onun tarafından göreve getirilen Dürzî kadının hükmüne bağlıyken, şahıslar arasında süregiden anlaşmazlıklar, borç, alacak meseleleri üzerinden hak arama gibi kabahatten ağır, cinayetten hafif olan cünha davalarına istinaf yolu açık olmak üzere bölgenin mukataacısı hüküm veriyordu.²³

Dürzî ve Mârûniler arasında 1841 yılında çıkan ilk büyük çatışmadan sonra 1845 yılında Hariciye Nâzırı Şekip Efendi tarafından ilan edilen "Çift Kaymakamlık Nizamnamesi"ne göre ise, Emirliğin yetkisi dahilinde olan ve Emir tarafından hükme bağlanan hâd cezasını gerektiren cinayet davaları, kasten adam öldürme veya daha ağır suçlar içeren meseleler haricinde kaymakamların direk sorumluluğuna verilmeyerek kaymakamlık meclislerine de müzakere etme yetkisini vermişti. Kaymakamın yetkisini aşan suçlar için ise dava bütünüyle Sayda Müşîrine, oradan da Bâbüâlî'ye havale edilecekti.²⁴ Daha önce Emir tarafından atanan ve bölgenin adli işlerini yürüten tek merci olan Dürzî kadı ise yalnızca kendi mezhebini ilgilendiren davalara bakacak, diğer mezheplerin her biri için ise birer kadı tayin edilecekti.²⁵

Hâd cezalarını gerektiren davaların İstanbul'a gönderilmesi devletin doğrudan müdahale etmesine, böylelikle çatışmadan yeni çıkan ancak mezhepler arası kızışmaların ateşinin sönmeyeceği Cebel-i Lübnan'da huzurun daha çabuk sağlanacağına dâir bir yaklaşımı ön görmekteydi. Ancak devletin yaklaşımı daha çok bölgedeki vâkıalar üzerinden belirlenen Nizamname harici düzenlemelerin pratik karşılıklarında kendisini buluyordu. Bu noktada Dürzîler ile Mârûniler arasındaki davalarda şahitlerin niteliğinden bahseden 1848 tarihli bir tezkire, Dürzîlerin "*devlet nazarında İslam*" görülmelelerinin hukuki açıdan anlamını da yansıtmaktaydı. Islahat Fermanı öncesine kadar Zimmîlerin da-

23 Takiyüddin Süleyman, *el-Kada fi Lübnan* (Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1996), 296.

24 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbüâlî Evrak Odası Gelen Giden Defterleri*, [BEO, GG], No. 1013, 23, 30.

25 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbüâlî Evrak Odası Gelen Giden Defterleri*, [BEO, GG], No. 1013, 17.

valarda Müslümanlar üzerine şahitlik yapamayacağı net ve bunun İslam hukukuna aykırılığı keskin çizgilerle belirlenmişti ancak,²⁶ 1856'dan önce iki mezhep arasında meydana gelen bir olay üzerine hazırlanan tezkireye göre Zimmî şahitliği Cebel-i Lübnan'da daha erken dönemde varlığını göstermişti.

Dürzî Kaymakam Emin Arslan'ın Sayda valisi Vamık Paşa'ya gönderdiği mektupta kaymakamlığı dahilindeki Şemlan köyünde Mârûni Mihail Ciccis'in Dürzî şeyhlerinden Hüseyin'i öldürmesi ve davanın da Cebel meclisince görülmeyerek Beyrut mahkemesine havale edildiği yazıyordu. Mahkeme sürecini akamete uğratan mevzu ise Hüseyin'in yakınlarının olaya tanıklık eden Dürzîleri şahit olarak götürmeleriydi. Esasen Dürzîlerin Mârûnilerle Mârûnilerin de Dürzîler üzerine şahitlik yapabileceğine dâir karar Şekip Efendi tarafından daha önce verilmişti ve Cebel meclislerinde uygulanıyordu. Ancak bu durum maslahat-ı âmmeden olan katl ve cinayet davasıydı ve Beyrut mahkemesi meselenin cinayet olması dolayısıyla şahitlerinden Müslüman olmaları şartını öne sürmüştü. Bu nedenle de Dürzî ahalinin şahitlikleri *Ehl-i İslam*'dan olmamalarından dolayı bu davada geçersiz olduğu için Beyrut mahkemesince kaymakamdan Müslüman şahit talep edilmişti.

Mesele Dürzîler açısından temelde kabul edilmekle birlikte, yaşadıkları köyde Müslüman olmaması ve katl olayını Dürzîlerden başkalarının görmemiş olması bir zarureti doğurmuştu. Bu sebeple Emin Arslan da Vamık Paşa'dan durumun halli için bir girişimde bulunmasını istedi.²⁷ Paşa meseleyi aynen Hariciye Nezareti'ne ileterek Mihail'in Dürzî Hüseyin'i öldürmesi üzerine Dürzîlerin kendi taifelerinden birinin şahitlik yapıp yapmayacağını sordu. Yanına şahitlik meselesi uzadıkça katilin hapiste kalma süresinin de uzayacağı ve her iki tarafın mağduriyetinin artacağı detayını düşü. Çünkü Dürzîlerle Mârûniler arasında oluşacak her kriz çatışmaların soğumadan yeniden tekrarlanması demektir ve Paşa olabildiğince bunun önüne geçmeye çalışıyordu. Bu sebeple de bu hususun bir daha tekrarlanmaması için bu gibi zorluklara dâir bir düzenlemenin gerekliliğini belirterek çözüm talep etti.²⁸

Şekip Efendi'nin tarafların birbirleri üzerine şahadetlerini kabul etmesine rağmen, cinayet davalarının dışarıda tutulmasının İslam hukuku çerçevesinde alınmış bir karar olmadığı açıktı. Dürzîler ve Mârûniler arasındaki düşmanlığın ciddi çatışmalarla sonuçlanması ve her iki tarafın da kayıplarının fazlalığı, cinayet davalarında birbirleri üzerine yapılacak şahitliğin mümkün

26 Islahat fermanı öncesi Osmanlı topraklarında şahitlik meselesinde İslam hukuk normlarının uygulanmış olduğu açık olmakla birlikte, birtakım istisnalar da mevcuttu. Öldürülen şahsın bulunduğu yerde hiç Müslüman yaşamaması gibi nedenlerle gayrimüslim şahitliğine de başvurulabiliyordu. Detaylı bilgi için bk. Sedat Bingöl, *Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu: Nizamiye Mahkemelerinin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 33-34.

27 *Osmanlı Arşivi*, (BOA), *Hariciye Mektûbi Kalemi* [HR. MKT.], No. 22 Gömlek No. 50,2.

28 *Osmanlı Arşivi*, (BOA), *Hariciye Mektûbi Kalemi* [HR. MKT.], No. 22 Gömlek No. 50, 1.

olamayacağı neticesini doğurmuştu. Dolayısıyla mevcut “*husûmet-i kadîm*” nedeniyle bu gibi istisnaların dahi daha büyük zararlara yol açmaması açısından görmezden gelinmesi gerekiyordu.²⁹ Diğer taraftan meselenin şer’î boyutu da ortaya çıkıyor ve cinayet davalarında *Ehl-i Zımmî’den* herhangi birinin Dürzîler üzerine şahitlik yapması problemine yer veriliyordu. Yani Dürzîler cinayet davasında şahit olacak kadar Müslüman değildi ancak bir gayrimüslimin de kendileri üzerine şahitlik yapabilmeleri fazladan bir izaha ihtiyaç duymaktaydı. Bu nedenle de kalıcı hukuki bir çözümün sağlanması şarttı.

3. Osmanlı Mezhep Politikasının Dava Sonucuna Yansması

Osmanlı devletinin modern anlamda kurumsallaşmasıyla idari, askeri olduğu kadar hukuki alanda da reformist bir düzene geçildiğinin en önemli göstergesi olan Tanzimat Fermanı, merkezde olduğu gibi taşrada da etkilerini göstermeye başlamıştı. Bununla birlikte mezhep siyasetinin ve hukukunun baskın olduğu Cebel-i Lübnan’a yeni reformist devlet anlayışını empoze etmek beklendiği kadar kolay olmamıştı. Ancak ne olursa olsun sıcak çatışmadan sonra kurulan Çift Kaymakamlık Sistemi her ne kadar ikili yönetimi temsil etse de Tanzimat merkezîyetçiliğinin bölgede işlenmesi üzerine inşa edilmişti. Bu aşamada devletin toplumla olan ilişkisinde takip etmek istediği merkezi anlayış, o zamana kadar dini çatı altına girmeyen Dürzîler üzerindeki farklı yansımalarını da gün yüzüne çıkarmaya başlamıştı. Dolayısıyla Sadaret’e Dürzîlerin İslami kimlikleri bağlamında giden bu davanın sonucu, Osmanlı Dürzîlerinin de hangi çatı altında tanımlanacakları sorusunun da cevabı olacaktı.

Sadaret’e bildirilmesiyle birlikte mahallinde yapılan yorumlar ve yazışmalar neticesinde önce Meclis-i Vâlâ’ya giden dava, Meşihat’e ulaşarak hangi usulün takip edileceği soruldu. Meşihat’ten gelen fetva ise meselenin pragmatizme dayanan şeklini gösterir şekildeydi. Fetvâhane’den alınan fetva mücebince Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi önce Dürzîlerin itikâdi durumlarını ön planı çıkardı, sonra da iki mezhep arasındaki düşmanlığa yer verdi. Şeyhülislam’a göre Dürzîler ile Mârûniler arasındaki düşmanlık davaların şer’an çözülmesini mümkün kılmıyordu. O yüzden de bu gibi istisnaların uygulanması meclislerin sorumluluğuna bırakılmıştı:

“Ma’ruz-u çâkerikemîneleridir ki,

Enmele zîb-i tevkîr olan işbu tezkire-i sâmiye-i âsâfâneleri müfâd-ı âlisi ve Sayda Valisi atûfetlu Paşa hazretlerinin tahrirât-ı melfufeleri meali-i rehin ittıla-ı senâverânem olarak husûs-u mezkûr fetvâhâne’ye arz olundukda cânib-i fetvâhâne’den verilen pusula leffen vusûl-u savb-ı vâlây-ı âsâfâneleri kılınmış ise de bu kavmin iddiaları başka ve zahir halleri başka olup mâ’lum-u âli

29 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Meclis-i Vükelâ Evrakı*, [MVL], No. 31, Gömlek No.34.

vekâletpenâhilere buyurulduğu üzere tarafeyn'in beynlerinde husûmet-i kadîm muâdât-ı külliye olduğuna mebni bunların münâzaa ve iddiaları şer'an fasl olunması mümkün olamayacağından husûs-u mezkûr mecâlis marifetiyle fasl olunması enseb mülâhaza olunmuş ise de yine ol bâbda emr-ü irâde hazreti men lehu'l emrindir."³⁰

Burada dikkate şayan olan durum ise Meşihat'ten gelen görüş karşısında devletin gösterdiği reaksiyon olmuştu. Çünkü Meşihat'ın fetvası bir fikir beyanı olmakla birlikte ifadelerin muğlaklığı netlik vermemekteydi. Nitekim Dürzîler Ehl-i İslam'dan sayılmamışlardı belki ama bunun dışında da tutulmamıştı. Sadaret Ârif Hikmet'ten gelen görüşün temel aldı ancak kapalı kalan kısımları tavzih ederek yaklaşımını ortaya koydu. Daha açıkçası Meşihat "içerisi dışı bir değıl" diyerek itikaden meseleye yaklaşırken Sadaret meseleye hukuk yönünden yaklaşarak politik tavrını sergiledi:

"Cebel-i Lübnan'da mutavattın Dürüz ve Nasâra taifesinden birbirleri beyninde vuku bulan deâvide Dürüzün Nasâra ve Nasâra'nın Dürüz üzerine makbûliyet-i şehadetleri icra olunmakta ise de beynlerinde husûmet-i kadîm bulunması cihetiyle Nasâra'dan Mihail nam şahıs Dürüz'dan Hüseyin mukaddem'i katil ve idam ederek verese-i Dürüzün şühud ikame edip Nasâra'dan şahid götürülmek üzere cevap verildiği ve katil-i merkum ile ân mahbusda bulunduğu beyanıyla icrây-ı îcab istizan-ı şâmil Sayda Valisi atüfetlü paşa hazretlerinin şukkay-ı mevrûdesi Meclis-i Vâlâ'ya verilip onun üzerine kaleme alınan mazbatada beyan olduğu vecihle cenâb-ı fetvâhâne'den alınan ifadeye nazaran verese-i Ehl-i İslam veyahut ehl-i zimmetten ikâme-i beyyine ile isbât-ı müddea edebilecekleri halde iktizây-ı şer'iyeye'nin icrâsı, şahid bulamadıkları taktirde katil-i mesfur hakkında bilâ sübut şer'an nesine lazım geleceğinden tahliyesi ve bundan böyle tâifeteyni mezbûreteyn beyninde zuhûr eden katil maddelerinde ikâme olunacak şâhidlerin vech-i meşru' üzere ikâme ettirilmesi zımnında sûret-i mahremiyetde olarak vâliyi-i müşârun ileyh hazretlerine tahrîrât-ı senâveri tasdîrine ne vecihle irâde-i seniyye hazret-i şâhâneye müteallık ve şerefsüdürlük buyrulur ise ona göre iktizası icra olunacağı ve mezkur mazbata tahrîrât-ı manzûr-u âli buyrulan encemine takdim kılındığı beyanıyla tezkire"³¹

Sadaret'ten gelen hükme göre bundan böyle her iki mezhep grubunun katil davalarında da birbirleri üzerine şahitliklerine başvurulabileceğinin ruhsatı verilmişti. Bu durum aynı zamanda Dürzîlerin Osmanlı hukukuna yaklaşım siyasi kimliklerinin yanı sıra hukuki olarak da Osmanlılık temayüllerini sergilemelerinin yanında, Dürzîlerin merkeze İslam kimliği üzerinden yaklaşma eğiliminin devletçe karşılığını ne ölçüde bulduğuna da işaret ediyordu.

30 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Meclis-i Vükelâ Evrakı*, [MVL], No. 31, Gömlek No. 34.

31 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Amedî Kalemî*, [A.AMD], No.8, Gömlek No.1.

Bâbîâli cemaatlerin aralarındaki kendi hukuklarına müdahale etmeyerek bir anlamda mezhepsel ilişkilerin hukukla örtüşmesini sağlamayı planlıyordu. Bu sebeple de önce Fetvâhaneden aldığı görüşü değerlendirip oradan hangi mananın çıktığını açıklayarak muğlaklığı ortadan kaldırmıştı. Mesele esasen bölgesel bir hassasiyete sahip olduğu için Fetvâhane îtikadi çekincesini belirtmişti. Bu yüzden de Beyrut meclisinin davayı kendince çözmesi Meşîhat'ın de işine gelen bir durumdu. Devlet ise fetvaya istinaden soruna köklü bir çözümlerle yaklaşmış ve yalnızca bu davada değil bundan sonra ortaya çıkacak davalarda da iki cemaatin birbirleri üzerine şahitliklerini geçerli kılmıştı. İstanbul'un aldığı kararlar Fetvâhaneden karşılığı olan kararlardı ancak bunu hukuki bir zemine oturtarak Meşîhat'ın çekinceleri nedeniyle üzerini örttüğü meselelere açıklık getirmek de bölge politikası açısından önemli olan çabalarıydı.

Fetvâhane'nin bir diğer muallakta bıraktığı mesele ise kararın Beyrut meclisince verilmesinin istenmesiydi. Sadaret bu görüşe de müdahale ederek hükmü Beyrut kadısına bırakmamayı tercih etmişti. Çünkü Beyrut'a kalsa Dürzîler zaten Ehl-i İslam'dan sayılmıyordu ve şahitlikleri geçerli değildi. Sadaret ise bu yükü kaldırmak istemediği için Beyrut'a kararı bırakmayarak kendi hükmünün uygulanmasını emretmişti.

4. İngiltere'nin Davaya Müdahalesi Karşısında Dürzî Kimliğinin Yeniden Tanımlanması

19. yüzyılla birlikte Mârûnilerin Fransa'ya, Dürzîlerin İngiltere'ye, Ortodoksların Rusya'ya, Rum Katoliklerin ise Avusturya'ya yaslanmasıyla Cebel-i Lübnan, dini ve siyasi parçalanmışlığın uluslararası arenadaki karşılığı olmuştu.³² Dolayısıyla da bu durum, Tanzimat'ın öngördüğü merkezîyetçiliğin bölgede uygulanması noktasında karşılaşılan en büyük problem olarak Osmanlı Devleti'nin karşısında duracaktı. Devlet Cebel-i Lübnan'a ne kadar bütüncül bakarsa, Avrupa o kadar mezhepçi ve ayrık görüyordu. Osmanlı Devleti iç politikada ne kadar tekil davranırsa Avrupa o kadar müdahil oluyordu. Devletin İngiltere olmadan halkı idare edemeyeceği düşüncesinin elçiler tarafından tahrik amacıyla yayılmaya başlaması ise olası baskılara zemin hazırlamanın işaretleriydi.³³

Mârûni cemaati için Fransa'nın Cebel-i Lübnan'daki varlığı kendi otoritelerini kurmaları açısından ve Osmanlı Devleti'ni bütünüyle bölgeden çıkarmak için arzu edilen bir durumdu. Ancak Avrupa etkisi Dürzîler açısından daha farklı algılanıyordu. Dürzî cemaatinin kilise gibi dini bir otoriteye sahip olmaması, ayrıca destek aldıkları İngilizlerle aynı dinin mensubu olmamaları,

32 Adil İsmail, "Ahdü'l-favda ve'l-iddîrâbat 1840-1860: Taqsim ve'l-fitenu't-tâifiyye", *Lübnan fi tarihîhi ve turâ sîhi* (Beyrut: Merkezî'l-Hariri's-Sekâfe, 1993,) 1/347.

33 Osmanlı Arşivi, (BOA), *İrade Dahiliye, [İ.DH.]*, No. 52, Gömlek No.2580.

aralarındaki ilişkinin daha zayıf olmasına ve Dürzîlerin Osmanlıyla olan bağının çok fazla etkilenmemesine yol açtı. 1841'de Colonial Rose ile yaptıkları görüşmelerde topraklarını geri alacakları taahhüdü ve Dürzî lider Numan Canbolat'ın İngiliz kraliçesinden istediği resmî koruma talebinin olumlu karşılanmasına rağmen,³⁴ çatışma sonrasında Benî Noked ve Canbolatların Osmanlı yetkililerine İngiliz korumasını artık istemediklerini, devletin halkına karşı olan desteğini takdir ettiklerini bildirmeleri bunun bir ispatı gibiydi.³⁵

Bu durum biraz da hem Dürzîlerin hem de Mârûnilerin Tanzimat'ı anlama ve yorumlama biçimiyle alakalıydı. Osmanlı Devleti'nin uygulamaya çalıştığı merkezîyetçi anlayış, bölgedeki cemaatler açısından alışlagelen bir durum değildi. Ancak bölgede 1830'larla birlikte gelişim gösteren mezhepçi anlayış da bölge halkı açısından sevinçle karşılanmıyordu. Dolayısıyla sonucu ne olursa olsun merkezden atanan yetkili, iki cemaat arasındaki problemlerin çözümü için gereken huzuru sağlayabilirdi. Yine de İngiltere'nin otoriteye karşı gelen Dürzî ileri gelenlerinin Bâbîâli tarafından cezalanmasının önüne geçmesi, Dürzîler arasında İngiliz sempatisinin oluşmasını sağlamıştı. Bu aracılık aynı zamanda devletle aralarında oluşabilecek tehlikelerin bertaraf edilebileceği hususunda, Dürzî toplumu için Osmanlı korkusunun da giderildiği anlamını taşıdı.³⁶

İngiltere ise Dürzîler üzerinden yürüttüğü politikanın hukuki dayanaklarını idari ve mali olduğu kadar ideolojik ve dini meseleler üzerinden de ele almaya çalışıyordu. Bölgedeki Katolik misyonerlerin faaliyetleri üzerine Dürzîlerin yoğun olduğu yerlerde mezhebi faaliyetlerde bulunmaya başlayan İngiliz misyonerler, Havran, Şuf, Hasbeya ve Raşeya'da Dürzîlerle kurdukları yakın ilişkiler sayesinde Protestanlığın beklenen düzeyde yayılmasını sağlamasalar da himaye hedefini tutturmayı başarmışlardı.³⁷

Protestanlığın Dürzîler arasında ciddi anlamda taraf bulmaması İngiltere'nin Dürzîlerin Osmanlı Devleti nazarındaki dini statülerine dâir fikir ve yorumlarını hukuki meselelerin konusu haline getirmesini sağlamıştı. Bu bağlamda Dürzîlerin ve Mârûnilerin aralarında vuku bulan davalarda birbirleri üzerine şahitlik etmeleri hususu, İngiltere'nin ilginç bir pazarlığa girmesine yol açtı. Konsolosluk, mahkemelerdeki bu uygulamanın peşine düşmüş, İngiliz konsolos Moore, Hariciye Nezâreti'ne yazdığı mektupta Ehl-i Nasâra'dan olanların nasıl olur da Ehl-i İslam üzerine şahitlik yapabildiklerini sormuştu. Avrupa'nın, tek bir siyasi çatı altında uzun zaman yaşamış ve

34 Hâssan al-Haysami, *el Murâsalatü'l-ictimâ'iyye ve'l-ikhtisâdiyye li zu'amai Cebel-i Lübnan hilali selâseti'l-kurun* (Beyrut: y.y. 1979 - 1980), 50.

35 Osmanlı Arşivi, (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No. 249, Gömlek No. 15283.

36 Haluk Ülman, "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu ve Milleterarası Politika", *Ankara Üniversitesi, SBFDEĞİSİ* 18/3 (Mart 1963), 254.

37 Emel Mihail, Beşşur, *Suriye ve Lübnan fi aşri'l-İslahi'l-Osmani: Hâkâbetü't-Tanzimat min seneti 1840 ilâ 1880* (Trablus: El-Müessesetü'l-Hadise li'l-Kitâb, 2006), 63.

bu çerçevede zaman zaman ortak hukuki ilkelere ve hatta kültüre sahip olmalarına rağmen Cebel-i Lübnan'daki cemaatleri birbirinden kolayca ayırarak mezheplere göre politik söylemlerini oluşturduğu vakiyd.³⁸ Şimdi ise İngiltere bölgede Dürziler üzerinden başka bir ayrıma giderek İslam çatısı altında yaşayanların hukuki statülerini sorguluyordu.

Hariciye Nâzırlığının Vamık Paşa'dan mahkemelerde nasıl bir uygulama yapıldığının detaylarını istemesi üzerine Paşa'nın yazdığı cevap net ve izaha muhtaç olmamakla birlikte, Dürzilerin dini kimliklerinin mahkemelerdeki karşılığının yorumlanması meselesini yeniden gündeme getirdi. Vamık Paşa'ya göre, Dürziler ile Mârûnilerin mahkemelerde birbirleri üzerindeki şahitlikleri meselesi Şekip Efendi zamanında kabul edilmiş ve süreç de bu düzenleme doğrultusunda ilerlemekteydi. Devlet'ten gelen hükme göre de Dürzilerin İslâmi kimlikleri ve hukuki statüleri açıklığa kavuşmuştu. Bununla birlikte konsolosun iddiası Hristiyan cemaatlerin Dürzî üzerine değil de Ehl-i İslamdan olan diğer mezhepler üzerine şahitliğini kapsamaktaydı ki bu durum zaten Şekip Efendi tarafından dahi kabul edilmemişti. Yani Mârûnilerin yalnızca Dürziler için şahitlik yapabildikleri belirtiliyor, üstelik bu durum bir istisna olarak dahi kabul edilmiyordu. Ancak şahitlik meselesi Nizamname'nin 11. Maddesinde yer alan "*mecmu' davalar âdat-ı kadîme üzere hakkaniyetle çözülecektir*" ifadesi üzerine oturmaktaydı. Bu noktada Cebel-i Lübnanlı Dürzî ve Mârûniler arasındaki ilişkinin hukuka adapte edilmesi uygulamanın istisnailiğini bozmuyordu. Dolayısıyla da gayrimüslim'in Müslüman lehine veya aleyhine şahitlik yapabilmesi bölge dışında uygulama alanına sahip değildi. Paşa da konsolosun Dürzî Kaymakam Mir Emin'in kafasını bulandırmaktan başka bir şey yapmadığını, Nizamnamede yer alan düzeni değiştirme tasavvurunda olduğunu iddia etmekteydi.³⁹

İngiltere'nin Dürziler üzerindeki himaye politikası, Fransa'nın takip ettiği yoldan farklı olarak önce 1820'lerle birlikte bölgede kurdukları eğitim yoluyla başlamış, Dürzilerin eğitim ihtiyaçlarının giderilmesi ve İngiliz misyonunun kazandırılması hedeflenmişti. Yani sıra misyoner faaliyetleri için de çaba gösterilmiş olsa da İngiltere her iki alanda da Dürzilere karşı tam bir başarı elde edemedi. Ancak Dürzî ileri gelenleriyle kurulan siyasi ilişkiler Osmanlı Devleti'nin merkezden uygulamak istediği hukuk merkezli politikalara karşı İngiltere'den gelebilecek müdahalelerin önünü açtı. Bu davada olduğu gibi İngiltere'nin Dürzî davalarında cemaatle devlet arasına girmesi bir anlamda bölgedeki hegemonyasının da izlerini taşımaktaydı. İngiliz konsolosların karma nitelikli dahi sayılmayacak olan davalarda, yani esasen devletin kendi

38 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community History And Violence in Ninetenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California, 2000), 24.

39 Osmanlı Arşivi, (BOA), *Hariciye Mektubi Kalemi*, [HR. MKT.], No. 36, Gömlek No. 42,2.

tebaası arasında çıkan anlaşmazlıklarda kendi muhakeme usullerini takip etmeye çalışmaları, Fransız meslektaşlarıyla girdikleri siyasi rekabette hukuk nosyonunu da özenle kullandıklarını göstermekteydi. Bu noktada İngiltere'nin de Fransa gibi yargı alanındaki işlevini Tanzimat sürecinde de korumaya özen gösterdiği dikkati çekmekteydi.

Sonuç

Şiîliğin İsmâililik kolunun bir uzantısı olan Dürzîler Sünnî ideolojinin dışında kalan bir topluluk olup, Tanrının birliği, îtikâdi farklılıkları ve felsefeleri bağlamında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet dışında yer alan mezheplerden biriydi. Bu nedenle de devletin yönetim biçimi açısından Dürzîlerin Osmanlı "Millet Sistemi"ndeki yerleri ve siyasi pozisyonlarının yanı sıra hukuki statülerinin anlamı da önem arz ediyordu. Çünkü devlet Dürzîleri Ehl-i İslam'dan sayıp cizye almamaya karar vermişti öyleyse Ehl-i İslam'dan olan birinin adli meseleleri de İslam hukukuna göre çözülmeliydi. Ancak Dürzîlerin evlenme, boşanma, miras ve vakıf gibi farklı İslam hukukuna aykırı olan ilkeleri vardı ve devletin mezhep siyasetini buna göre belirlemesi gerekiyordu. Dürzîlerin bölgede kurdukları iktidar ve bu iktidar bağlamında sağladıkları istikrar ise devletin o dönem daha önem verdiği meselelerin başında geliyordu. Bu nedenle siyaseten Osmanlı Devleti Lübnan bölgesini fethettiğinde otoritenin sahipleri olan Dürzîlerin hâkimiyetlerini tanımış, mezhep çeşitliliğine rağmen Cebel-i Lübnan'da siyaset Dürzî Emirler eliyle yürütülmeye devam etmişti.

Cebel-i Lübnan'da siyasi ve hukuki sistemin tökezlemesi ise 19. Yüzyıla denk gelmekteydi. Dürzîlerin Mârûnilerle yaptıkları çatışma siyasi güçlerini kaybetmelerine neden olmuş, Tanzimat modernleşmesi ise Dürzîlerin hem siyasi hem de hukuki kimliklerini tanımlamada devlet merkezli bir kapı açmıştı. Bu anlamda 1845'de kurulan Çift Kaymakamlık Sistemi, yalnızca mezhepleri birbirinden ayırştırmakla kalmamış, Tanzimat hukukunun gerektirdiği çerçevede mahkemelerin ve kadıların yetkilerinin de yeniden belirlenmesini gerektirmişti. Bu süreçte Cebel'de Dürzîler ve Mârûniler açısından adalet mekanizmasının işlemesi de mezhep kimliğinin Osmanlı Devleti nazarındaki karşılığına bağlanmıştı. Dürzî cemaati için Müslüman Osmanlı, her ne kadar Gülhane Hattı Hümayunu'yla tebaanın eşitliğini ilan etmiş olsa da Ehl-i İslamdan olan Dürzîleri himaye etmeliydi.

Osmanlı yönetimi ise Dürzîler açısından çerçevesi belirli bir hukuki statü belirlememişti. Bu nedenle de Meşihat'in Dürzîlerin o zamana kadar sorgulanmamış olan kimliklerine isim koyması kolay olmamış ve kendisine gelen soruyu cevapsız bırakmak durumunda kalmıştı. Ancak Devlet tarafında hukuk-kimlik ilişkisi üzerinde çok fazla hassasiyete sahip olan bir noktaydı. Dolayısıyla Sadaret, Cebel-i Lübnan'da Dürzî ayanın siyasi otoritesini tamamen yitirmesiyle gün yüzüne çıkan boşluğu, Dürzîleri *eczâ-i İslam*'dan addederek

olabildiğince kendi hukuku içerisine alması şeklinde doldurmak istemiş, Dürzî davalarının çözümü adalet sisteminde devletin istikrar politikası çerçevesinde çözülmeye çalışılmıştı. Sonucunda da Dürzî kimliği yeni hukuki sistemde yerini almış, Osmanlı Devleti yıkılınca kadar da Ehl-i İslam çatısı altında korunmaya devam etmişti.

Kaynakça

- Abu-Husayn, Abdurrahim. *The View from İstanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, (1546–1711)*. Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris Publishers London, New York, 2004.
- Abu-Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study Of Their History and Faith*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Ḥaysami, Hasan. *el-Murâsalatü'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye li zu'amai Cebel-i Lübnan ḥilali selâseti'l-kurun*. Beyrut: y.y. 1979 - 1980.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Bağlıoğlu, Ahmet - Ünalın, Sıddık. *Ortadoğu'da Marjinal Bir Topluluk Dürzîler: Son Rapor*. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2005.
- Beşşur, Emel Mihail. *Suriye ve Lübnan fi aşri'l-ıslahi'l-Osmani: Ḥakâbetü't-Tanzimat min seneti 1840 ilâ 1880*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadise li'l-Kitâb, 2006.
- Bingöl, Sedat. *Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu: Nizamiye Mahkemelerinin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876*. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2004.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâbüali Evrak Odası Gelen Giden Defterleri [BEO, GG]* 1013.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defterleri [A. DVNS. MHM.d]*, No. 44, Gömlek No. 191.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defterleri [MD]*, No. 29, Gömlek No. 70,25.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Hariciye Mektûbi Kalemi, [HR. MKT.]*, No. 22 Gömlek No. 50,2.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Hariciye Mektûbi Kalemi, [HR. MKT.]*, No. 22 Gömlek No. 50,1.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Meclis-i Vükelâ Evrakı, [MVL]*, No. 31, Gömlek No.34.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Amedi Kalemi, [A.AMD]*, No.8, Gömlek No.1.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No. 249, Gömlek No. 15283.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Hariciye Mektûbi Kalemi, [HR. MKT.]*, No.36, Gömlek No. 42-2.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Dahiliye, [İ.DH.]*, No. 52, Gömlek No.2580.
- Churchill, Charles Henry. *The Druzes And The Maronites: Under The Turkish Rule From 1840- 1860*. Reading: Garnet Publishing, 1994.
- Do Sasi, Silvester. *Medḥal ilâ Diyâneti Düruz*. çev. İsa Tannus, Şam: Dârü'l-Vataniyyetü'l-Cedîde, 2011.
- Firro, Kais. *A History of The Druzes*. Leiden: E.J. Brill, 1992.
- Ḥüseyn, Muhammed Kâmil. *Tâifetü'd-Düruz: Tariḥuha ve akaiduha*. Mektebetü'l-Diraseti't-Tarihiyye. Kahire, 1962.
- İsmail, Adil. "Ahdü'l-favda ve'l iddirabat 1840-1860: Taqsim ve'l fitenü't-taifiyye", *Lübnan fi tariḥihi ve turâsihi*. 1/321-357. Beyrut: Merkezü'l-Hariri's-Şekâfe, 1993.
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community History And Violence in Ninth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California, 2000.

- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Resâilü'l-Ĥikme*. Beyrut: Dâru Liecli'l-Meârife, 1986.
- Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*. Emin Yayınları, Bursa, 2012.
- Takiyüddin, Süleyman. *el-Ĥađa fi Lübnan*. Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1996.
- Ülman, Haluk. "1840-1845 Arasında Suriye ve Lübnan'ın Durumu ve Milletlerarası Politika". *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi* 18/3 (Mart 1963), 254.

The Reflection of the Tanzimat Law on Druze Identity in Mount Lebanon in the Light of a Murder Case

(Extended Abstract)

By the expansion of its territories short after the establishment, the Ottoman Empire shaped its political, military, economic and cultural building blocks while seeking to determine the legal system within a framework of a certain discipline. As a basic discipline in the systematization of law, the principles of Islamic Law and Hanafi sect have been adopted as general and particular references respectively. However, some religious groups in the Arab provinces, which were added to the State system with the conquest of Yavuz Sultan Selim at the beginning of the 16th century, had to be redefined within the framework of Islamic legal principles. From this point of view, this study examines the status of the Druze identity in the sectarian policy of the Ottoman State through a murder case in Mount Lebanon.

Although small in number, the Druzes, were a community that used their military abilities well, had sectarian unity and social solidarity, so they could hold political power and organize a potential uprising in a short time. For this reason, when the Ottoman Empire conquered Mount Lebanon, it recognized the political authorities of the Druze who ruled the region and did not question whether they were out of ahl al-Sunnah. Therefore, the reaction of the State against the occasional tax rebellions of the Druze leaders did not have religious basis. However, the Druze sect which is the extension of the Ismaili branch of Shi'ism had a different system of faith such as the unity of God, the form of life after death, and the uniqueness of Hâkim. For this reason, the meaning of the legal status of the Druzes was important for the form of government of the State as well as the political positions of them in the Ottoman "nation system".

Until 19th century, there was no political mean for being under the roof of ahl al-İslam in the nation system for the Druzes. But the war that erupted at the beginning of the century indicated that the system should change in Mount Lebanon. The conflict between the Druze and the Maronites caused them to lose their political power, while the modernization of Tanzimat opened a State-centered door in defining the Druzes' political and legal identities. In this process, the functioning of the justice mechanism was linked to the equality of the sectarian identity in Mount Lebanon in the eyes of the Ottoman State. For the Druze community, although the Muslim Ottoman had declared the equality of the subjects with the Gulhane Hattı Humayun, it should have protected the Druze from the people of ahl al-İslam.

In this sense a murder case that happened in 1848 between Druzes and Maronites was a significant example of determining the status of the Druzes in the nation system. Although the Islamic identity of the Druze was brought

out by the ulama of the region from time to time, the Ottoman state did not pursue an exact policy about it. Nevertheless, the region beginning to gain international importance and the inter-communal system beginning to collapse at the same time needed the State to intervene directly from time to time. On the other hand the nation system was placed in a different frame after the Tanzimat edict issued in 1839. For this reason, the Ottoman State needed to redefine the religious identity of the communities outside the ahl al-Islam. The Druzes of Mount Lebanon had an important position both in terms of their activities in the region and their relations with the State. Therefore the decision to be made about the Druzes could affect not only Druzes but also the whole region.

The murder case in 1848 was the focus of the negotiation between the State and Mashikhat. The Ottoman State wanted to pursue a policy that would not keep the Druzes out from its Islamic border. Thus, the State had pragmatic intentions for the results of the case. Because every step to be taken in Mount Lebanon, a region that was just saved from recent conflicts, had to be in accordance with its own charge. So much so that the issue extended to an international intervention, and the outcome of the case was even questioned by Britain who carried out patronage policy in the region. In other words, there was a criticism against the system that the Ottoman state determined according to the Islamic law over the Islamic identity of the Druzes. The State could not accept such objection. As a result despite the British efforts the Druze identity has been placed in a political framework and the state has managed to take this non-Sunni subject under its roof.

Nevertheless, this decision was not made easy for the State. The Ottoman administration did not set a certain legal status for the Druze. Therefore, it was not easy for the Mashikhat to name the Druzes' identity, which had not been questioned until then, and he had to leave the question unanswered. However, it was a point on the State side that had a lot of sensitivity to the relationship between law and identity. Therefore, the State wanted to fill the gap that emerged in the Mount Lebanon with the Druze candidate's political authority by including the Druze from part of İslam as much as possible, and the Druze cases was tried to be solved within the justice system within the framework of the stability policy of the State. As a result, the Druze identity took its place in the new legal system and continued to be protected under the roof of the Islamic nation until the Ottoman Empire collapsed.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Louis Gardet - Georges Anawati. İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 744 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Furkan Ramazan Öge

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı – Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects.

furkanoge@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1236-6072>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 27/01/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/02/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.680600>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Louis Gardet - Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 744 s.

Introduction à la Théologie musulmane, Essai de théologie comparée adıyla Louis Gardet ve Georges Anawati tarafından kaleme alınan ve 1981 yılında yayımlanan bu kitap, Ahmet Arslan tarafından *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi* başlığıyla Türkçeye çevrilmiş ve ilki 2015 ikincisi 2017 yılında gerçekleşen baskısıyla Ayrıntı yayınları üzerinden okuyucularla buluşturulmuştur.

Kitabın her iki yazarının da rahip olması dikkate şayandır. Katolik bir rahip olan Louis Gardet (1904-1986), Müslüman-Hıristiyan diyalogunun öncülerinden sayılan bir oryantalisttir. Fransa’da dünyaya gelen Gardet, Louis Massignon’un teşvikiyle Arapçayı öğrenmiş ve çalışmalarının odağını İslâm düşüncesine çevirmiştir. Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında tesis edilebilecek diyalogu ve yakınlaşmayı bütün benliğiyle desteklemiş olan Gardet, Hıristiyanlığın özellikle İslâm’la daha verimli bir ilişki kurmasını ve moderniteden kaynaklanan problemlere bu iki din üzerinden gerçekleştirilecek entelektüel ve dinsel dayanışmayla çözüm bulunmasını hayatının temel amaçlarından biri olarak görmüştür (s. 14). Gardet, titiz ve objektif çalışmalarını kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf başta olmak üzere İslâmi ilimlere yoğunlaştırmış ve kırk yıllık bir sürede yirmi bir kitap ve yüzden fazla makale kaleme almıştır.¹

Kitabın eş yazarı olan Georges Anawati’ye (1905-1994) gelindiğinde o, İslâm’la alakalı hatırı sayılır derecede çalışmaya sahip Mısırlı Dominiken bir rahiptir. Ortodoks Hıristiyan bir aileye mensup olarak İskenderiye’de dünyaya gelmiş ve on altı yaşına geldiğinde Yunan Ortodoks Kilisesi’nden Katolik Kilisesi’ne geçmiştir. İlk başta eczacılık akabinde kimya mühendisliği diploması alan Anawati, mesleğinin yanı sıra felsefeye ilgi duymaya ve Hıristiyanlarla Müslümanların dinî anlamda birbirlerini tanımamaları gerçeği üzerinde durmaya başlamış ve bundan dolayı rahip olmaya karar vermiştir.² Anawati’nin çalışmaları esas itibarıyla iki sahada yoğunluk kazanmıştır. Bunlar; İslâm düşüncesi, felsefesi, kelâmı, tasavvufu; Hıristiyan teolojisi, Katolik düşüncesi tarzında orta çağ İslâm ve Hıristiyan düşüncesiyle irtibatlı çalışmalar sahasıyla Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında kurmaya çalıştığı dinler arası diyalog çalışmaları ve etkinlikleridir (s. 13). Anawati’nin bizzat ve müşterek toplamda otuzdan fazla eseri, altı tane Arapça metin neşri ve 353 makalesi

-
- 1 H. Bekir Karlığa, "Louis Gardet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/ 372-374.
 - 2 Ömer Faruk Harman, "Georges Chehata Anawati", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/95-97.

bulunmaktadır.³ Zikredilen bu bilgiler göz önüne alındığında yazarların alana hâkim oldukları görülmektedir.

Kitap hakkında mütercim Ahmet Arslan “İslam kelâmı ile Hıristiyan teolojisini bir bütün olarak ele alıp onlar arasında çeşitli bakımlardan bir karşılaştırmaya yönelik bu tür bir çalışma bildiğim kadarıyla yapılmamıştır” diyor (s. 18). Bu hususu, kitabın hem orijinalliğinin hem de alanında ilk kitap olduğundan yöntemsel ve içeriksel bazı hataları muhtevi olabileceğinin işareti olarak görüyoruz. Bunun yanında *İslam Teolojisine Giriş*, Anawati’nin uzun süredir zihninde tasarladığı ve Louis Gardet ile başladığı, üç eserden meydana gelecek projenin ilk meyvesi olma özelliğine de sahiptir.

İki yazarın birlikte kaleme aldığı bu metinde nerede hangi yazarın konuştuğu anlaşılmamaktadır. O nedenle değerlendirmemizde yazarlar şeklinde genel bir ifade kullanımını tercih edeceğiz. İlk olarak belirtilmesi gereken husus, kitabın karşılaştırmalı bir teoloji denemesi olduğudur. Yazarlar, metin boyunca kelâmın Hıristiyan teolojisiyle uyuşup uyuşmadığını göstermeyi amaçlamaktadır (s. 21). Niyetleri biri uğruna diğerini reddetmek, yargılamak, tartışmak ve kavga etmek değil, her iki disiplini de anlamak ve karşılaştırmaktır (s. 29). Girişilen bu karşılaştırma denemesinin nedeni de iki bilim arasında tesis edilecek diyalogun gerekliliğini gözler önüne sermektir: “Söz konusu olan, ne pahasına olursa olsun, eşdeğerlikler veya tarihsel etkiler peşinden koşma değil, karşılıklı bir zemin üzerinde her iki kültürü kavrama ve onları karşılıklı işaret ve karşılaştırma noktalarına göre aydınlığa kavuşturmadır. Bütün kalbimizle kendisine çağrıda bulunduğumuz bu diyalogun ve yine bütün kalbimizle kendisine inandığımız onun imkânının, kültürün tüm alanı içinde tesis edilmesi gerekecektir” (s. 26).

Çalışma incelendiğinde onun ciddi bir çaba, özenli bir uğraş ve yoğun bir mesai ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Kitapta üzerlerinde çalışma yapılan pek çok sayıda klasik metin bulunması ile eserin yapısı ve içerik genişliği bu gerçeği yansıtmaktadır. Bu meyanda eserin yapısı göz önüne alındığında onun; “Pozisyon ve Yapı”, “İslam Düşüncesiyle Bağlantılarında Hıristiyan Teolojisinin Ortaya Çıkışı” ve “Doğa ve Yöntem” olmak üzere üç kısım ve “Gelecekle İlgili Perspektifler” başlığıyla bir sonuçtan müteşekkil olduğu görülür.

İlk kısım üç bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerden ilki, kelâmı tarihsel olarak konumlandırmakta, ikincisi onu İslâmî ilimler içinde bir yere oturtmaya çalışmakta, üçüncüsü de adına telif edilen eserlerden döneme iz bırakanların yapılarını analiz etmeye çalışmaktadır. Kelâmın teşekkül dönemini tasvir ettikleri ilk bölümde yazarlar, bu dönemlendirmeyi yedi aşama olarak tespit etmişlerdir. Bunlar “Medine’deki ön teşekkül dönemi”, “Mayalanma dönemi”, “Kahramanlık dönemi: Mu’tezile-Gelenekçilik çatışması”, “Eş’arîliğin

3 Ayrıntılı bilgi için bk. Harman, “Anawati”, Ek-1/95-97.

zaferi"⁴, "Gazâlîci telifçilik ve Yenilerin yolu", "Donmuş tutuculuk" ve "Reformcu dönem"dir. Klasik anlayışın dışında, kelâm adına bu şekilde bir dönemeleme tespiti ilgi çekicidir. Mayalanma döneminde gerçekleşen İslâm ve Hıristiyan etkileşimi, temelde kelâmın Hıristiyanlıktan etkilenmesi şeklinde olmuştur. Söz gelimi seçme özgürlüğü, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı ve Tanrısal sıfatlar problemlerinin kelâm problematiğine Hıristiyanlık aracılığıyla geçmiş olduğunu söylemektedirler. Yazarlar Hıristiyan etkisi söz konusu olduğunda bu etkilenmeyi daha kabule şayan görürken, kelâmın etkisi söz konusu olduğunda, bu türden bir etkilenmeyi kabul etmekte biraz isteksiz görünmekte ve bu muhtemel etkiyi insan doğasının benzerliğine veya ilineksel rastlantılara bağlamaktadırlar. Eleştiri getirdiğimiz bu yaklaşım, yazarların bir diğer çağdaşı olan H. Austryn Wolfson'un *Kelâm Felsefeleri* isimli eserindeki yaklaşımla kıyaslanabilir. Ayrıca kelâmın tarihsel serüveni içerisinde Mâtürîdîliğe, o da salt Mâtürîdî özelinde yalnızca iki sayfa ayrılması ve son dönem kelâmında bilinçli bir yenilenmesi için çabalayan tek kişinin Abduh⁵ olduğunun zikredilmesi (s. 123) dikkat çekmektedir.

Fârâbî, Gazâlî, İbn Haldun gibi Müslüman düşünürlerin eserleri üzerinden kelâmın ilimler tasnifindeki yerinin gösterilmeye çalışıldığı ikinci bölüm, gereğinden uzun olmakla birlikte bu uzunluk yazıya istenen katkıyı sağlamamıştır. Üçüncü bölümdeyse eserlerin yapısı, içerikleri, metodolojileri, eksi ve artı yönleri gösterilmektedir. Tarihsel seyir içerisinde, eserlerin hem metodolojik hem de içerik bakımından geçirdiği dönüşüm ve gelişimlere işaret edilmiştir. Eserleri incelerken satır aralarına Hıristiyan teolojisiyle yaptığı karşılaştırmaları da katıyor yazarlar. Bu karşılaştırmaya göre, planları itibariyle kelâm eserleri Hıristiyan teoloji eserleriyle oldukça farklıdır. Bölümde, ele aldıkları her eserin konularına göre içerik şemalarını vermeleri takdire şayandır. Bununla birlikte kelâmın gelişim seyrini akaid metinleri, mezhepler tarihi kitapları ve sonrasında kelâm kitapları şeklinde ele almaları farklı bir yaklaşım olmuştur.

İkinci kısım, biri Patristik diğeri Skolastik dönem özelinde kelâmla Hıristiyan teolojisinin karşılaştırılmasını içermektedir. Bölümde kelâmın teşekkülünün Hıristiyanlığa göre çok daha hızlı olduğunun söylenmesine karşın, onun donmaya hazır bir bilim olduğu da söylenmektedir (s. 296). Patristik bölümün temel iki iddiasından ilki, kelâmın felsefeye temkinli yaklaşmasına karşılık Hıristiyanlığın –kendisi felsefeye nüfuz ettiği için- ona karşı olmasına gerek olmamasıdır. Diğer iddiaya göre ise Patristik için amaç tanrısal sırları

4 Yazarların çağdaşlarından olan oryantalist William Montgomery Watt'ın *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*'nde bu zafer, Sünniliğin zaferi olarak geçmektedir.

5 Sonuç kısmında Abduh için "Abduh'un Risale et-tevhid'inden bu yana, İslam dünyasında çığır açmaya aday çok büyük kelâm eserlerinin yayınlanmış olduğunu sanmıyoruz." (s. 656) denilecektir.

anlamaktır; kelâm ise dogmaların apolojetik savunusunu ele almaktadır. Skolastik çağa gelindiğinde yazarlar, "Doğru görüş yanlısı veya sapkın Yunan Patristiğinin, kelâmın ilk teşekkülü üzerinde belli bir etkisi olmuş olmasına karşılık, kelâm olgunluğa erişmiş Hıristiyan teolojisi tarafından fazla tanınmamış, hatta tanımazlıktan gelinmiştir" (s. 426) demektedirler.

Son olarak üçüncü kısımda metodolojilerinin tespiti için, Müslüman ve Hıristiyan teolojisinde iman ve akıl ilişkisiyle bilginin kaynakları ele alınmaktadır. İlk bölümde kelâmın esas varlık kaynağının onun savunmacı yapısı olduğunu söylemektedirler. Onlara göre hem kelâmı anlamak hem de ona geri dönmek ancak bu savunmacı plana dönmekle gerçekleşir (s. 462). Bununla beraber İslâm felsefesini ve onunla kelâm arasındaki ilişkiyi de mercek altına almaktadırlar. Bu itibarla İslâm felsefesinin Müslüman bir felsefe olmadığını söylüyorlar. Buradan hareketle İslâm felsefesi isimlendirmesinin yanlışlığına değinerek "Dürüst olmak gerekirse, onda sadece İslam'la gerçek bir uyum bulunan felsefi bir eserle karşılaşmamakla kalmamaktayız, önümüzde bulunan şey esas olarak İslam tarafından etkilenmiş felsefi bir araştırma bile değildir" (s. 479) demektedirler. Yazarların metinde İslâm felsefesinden bahsederken onu sürekli "Yunan tarzı İslam felsefesi" şeklinde anmaları, büyük ihtimalle bu düşüncenin sonucudur. İslâm felsefesinin bu durumuna karşılık, Thomascı felsefe hem tarih hem de kuram itibarıyla Hıristiyan bir felsefedir. Ayrıca kelâmıla felsefenin ilişkileri teolojiyle felsefenin ilişkilerinden de farklıdır. Kelâm felsefeyle çatışma içerisindeyken teoloji onunla kendisi arasında bir ayırım yapmamış, felsefeyi felsefe olarak kendi içine almış ve onu hizmetinde kullandığı bir bilim olarak görmüştür. Burada zikredilmesi gereken, yazarların meseleleri Hıristiyan teolojisi ekseninde değerlendirdikleridir. Söz gelimi kelâmın felsefesi meselesinde -Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi- teolojiye hizmet eden bir felsefe aramaktadırlar. Buradan hareketle de kelâm metinlerinin girişindeki felsefi meseleleri yalnızca "akılsal unsurlar topluluğu" (s. 485) olarak nitelemektedirler.

Son bölüm, karşılaştırmalı incelemenin temel sonuçlarından şu iddiayı muhtevindir: Thomas, teoloji için iki işlev kabul etmiştir. Bunlar savunma ve çürütmeye ilgili tespit ile araştırma ve aydınlatmadır. Kelâmında Thomas'ın teoloji için belirlediği bu iki işlevden sadece birinci işlev kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Ama bu savunma Hıristiyan apolojetiğinin ilkelerine göre değil kelâm apolojetiğinin kendi ilkelerine göre yapılmıştır. Buna ilaveten yazarlar, bölümde gerçekleştirdikleri karşılaştırmaların iki hususu aydınlattıklarını düşünmektedirler: Kelâmın Hıristiyan teolojisinin eşdeğeri olmasını isteme arzusunun yanlışlığı ve farklı arka plana sahip şeyleri yöntem yetersizliği veya eksikliği olarak görmemenin gerekliliği.

"Gelecekle İlgili Perspektifler" başlığını taşıyan sonuç bölümünde ise kelâmın bugünkü durumuna, içinde bulunduğu durumun nedenlerine, onu

canlandırmak için yapılması gerekenlere ve bu süreçte yardımcı olabilecek etkenlere işaret edilmektedir. Bunlar arasında özellikle zikre değer olanlardan ilki, Hıristiyan teolojisinin problemleriyle yapılan karşılaştırmanın, kelâmın güncel problemlerini aydınlatabileceği söylemidir. Diğeri de kelâmın günümüzdeki krizinin ancak apolojetik bir ilim olduğunun idrakiyle çözülebileceği iddiasıdır.

Kitabın temelde ulaşmaya çalıştığı neticelerden biri, hem Hıristiyan teologlarının hem de kelâmcıların geçmişteki ve günümüzdeki araştırma ve tartışmaları incelemekle fayda sağlayacaklarıdır. Ancak kitap içerisinde bu türden bir diyalogun mahiyetine ve keyfiyetine ilişkin tam bir açıklama yapılmamıştır. Zira metin içerisinde daha çok ikisi arasındaki farklılıklara odaklanılmıştır. Spesifik benzerlikler yahut açık farklılıklar üzerinden yapılan karşılaştırmaların, bu sonuca ulaşmayı gerekli kılmadığı söylenebilir.

Metin boyunca yazarlar, mütemadiyen kelâm ile Hıristiyanlık arasında ilk bakışta veya aceleyle kurulabilecek benzerlikten veya ulaşılacak eşdeğerlikten kaçınılması gerektiğini belirtmektedirler. Zira bu ve benzeri tespitler onlara göre arka plan hesaba katılmadan, aralarındaki temel farklılıklar dikkate alınmadan yapılmaktadır. Söz gelimi ilk bakışta, kelâmdaki bilginin vasıtalarını Katolik düşüncesindeki "yerler"e, Kur'ân'ı Kitab-ı Mukaddes'e, hadisi Havarilerin geleneğine, icmâyı deklaratif yerlere, akılsal bilgi ve kanutları teolojideki "ek yerler"e benzetmek mümkündür. Ama yazarlar, bu düşünme tarzının kelâmı yanlış yorumlamak, onu tahrif etmek anlamına geldiğini görüyorlardı.

Nihai olarak kitap, iki alan arasındaki bu karşılaştırmanın hem Hıristiyan teolojisine hem de kelâma hizmet edeceğini söylemektedir. Buna ek olarak gerçekleşecek diyalog sayesinde kelâmın, evrensel teoloji alanına girebileceği de ifade edilmektedir. Bu görüşe göre kelâm, "dar Müslüman çerçeve içinde sadece uzmanları ilgilendiren bir şey olmaktan çıkabilir" (s. 28). Hıristiyan teolojisi ise bu vesileyle kendi metodolojisi üzerinde düşünebilir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken, geleneksel anlayışta kelâmın zaten havasla sınırlandırılması gereken bir disiplin olduğunun kabul edilmiş olduğudur.

Eserin takip ettiği çizgi göz önüne alındığında o, İslâm'da Sünni kelâmını, Hıristiyanlıkta Katolik teolojisini merkeze almıştır. Yazarlar konunun genişliğinden ötürü kendilerini ana akım kelâm geleneğiyle sınırlandırmışlardır. Her ne kadar metin içerisinde Mu'tezile'nin ve felâsifenin görüşlerine ara ara yer vermiş olsalar da temelde Eş'arî çizgiyi takip etmişlerdir. Bununla beraber metin yoğun dipnot kullanımına sahiptir. Bu dipnotlar, atf bilgilerinin içermeyle birlikte daha çok bilgi verme ve yönlendirme amacına matuftur. Özellikle yönlendirme dipnotları dikkat çekmektedir. Zira yazarlar okuru sürekli olarak klasikleşmiş çalışmalara, adı geçen kavram, mesele ve tartışmaya yönelik yapılan veya yapılmakta olan çalışmalara yönlendirmektedir. Kelâm ta-

rihini ele aldığı bölümde yararlanılan kaynaklar göz önüne alındığında, onların birinci el kaynaklar yerine, konuyla alakalı çalışma yapan şarkiyatçıların kitaplarının daha ağırlıklı olduğu görülmektedir.

Kitap çeşitli yönlerden okuyucu için zor bir metindir. Karşılaşılan zorluklardan ilki mütercimnin tercih ettiği, çok temel bazı kavramları dahi belirsizleştiren transkripsiyon sistemidir. "... burada quia'ya dayanan akıl yürütme, quia deliliyle propter quid'a dayanan akıl yürütme, propter quid delili arasında bir yerde bulunmaktayız" (s. 540) örneğinde görüldüğü gibi eserde bazı Latince ifadelerin olduğu gibi bırakılmış olması okumayı ve anlamayı zorlaştıran bir diğer husustur. Daha ilgi çekici olan diğer bir zorluk ise alanda yaygınlık kazanmış terimler yerine farklı kavramsallaştırmalara gidilmiş olmasıdır. Buna örnek olarak; hâdis yerine olumsal, mütekkaddimûn ve müteahhirûn yerine eskiler ve yeniler, şeriat yerine hukuki-dinsel, ibadet yerine eser gibi ifadelerin kullanılması sayılabilir. (Ayrıca örneğin "mürsel hadis" yerine "gevşek hadis" denilmesi zorluk bakımından olmasa da literatüre uygunluk açısından daha başka problemlere işaret etmektedir.) Metinde "Hiçbir şey daha az kesin olmamakla birlikte bu mümkündür." (s. 295) gibi oldukça zorlayıcı ifadelerin yanında, "Tanrı'nın kelâmına çıplak olarak iman etmek" (s. 22) ve "İçinde satır aralarında tutkunun fokurtusunu fark ettiğimiz küçük bir inceleme olan İbâne..." (s. 90) şeklinde ilginç ifade tarzlarına rastlanmaktadır. Ek olarak eserde karışık bazı cümle yapılarıyla (s. 507) uzun ve kompleks cümleler (s. 287) de dikkat çekmektedir. Bununla birlikte basımdan kaynaklanan çeşitli yazım yanlışlarının bulunduğu da burada zikredilebilir.⁶

Metnin geneli göz önüne alındığında, yazarların değerlendirmelerinin, tespitlerinin ve iddialarının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Hıristiyan teolojisiyle ilgili en azından giriş düzeyinde bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Zira yazarlar ele aldıkları düşünürün ve düşüncelerinin, okulların ve kuramlarının bilindiğini varsayarak (s. 266) meseleyi incelemekte ve karşılaştırmayı bunun üzerinden yapmaktadır. Dolayısıyla kelâm ve Hıristiyan teolojisi arasındaki mukayesenin doğru idraki, bir yerde teolojiye yönelik malumata bağlanmaktadır, bu da metni okuyucu için zorlaştırmaktadır. *İslam Teolojisine Giriş* kitabını, her iki alan için bir giriş kitabı olmaktan ziyade bu türden çalışmalara bir giriş olarak görmek daha doğru olacaktır. Sonuç olarak ise metin, hem kelâm ve felsefeyle alakalı hem de onların Hıristiyan teolojisiyle mukayesesıyla alakalı dikkat çekici tespitler içermektedir. Bununla birlikte, temel hedefi iki alan arasında diyalog kurmayı sağlamak olan bu metin, tesis edilecek diyalog çalışmalarının ilk adımı olarak değerlendirilebilir.

6 16 - 61 - 84 - 89 - 118 - 235 - 238 - 249 - 254 - 255 - 268 - 271 - 290 - 311 - 357 - 375 - 377 - 427 - 428 - 432 - 443 - 444 - 468 - 489 - 494 - 506 - 564 - 597 - 633- 651 - 672.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Muhammet Fatih Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi: İlliyyet, İsbât-ı Vâcip, Sudûr, Hudûs-Kıdem*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019, 176 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Mehmet Demir

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü – Graduate Student, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Philosophy and Religious Sciences.

mehmet_demir53@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5044-5049>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 05/02/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16/03/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.685169>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Muhammet Fatih Kılıç. Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi: İlliyet, İsbât-ı Vâcip, Sudûr, Hudûs-Kıdem. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019, 176 s.

İslam felsefe geleneği-tarihi, her ne kadar günümüzde müstakil bir bilimsel uğraşı alanı olarak ihdas edilmiş olsa da mahiyeti hâlâ tüm açık seçikliği ile ele alınamamıştır. Muhakkak her disiplin ya da gelenekte olduğu gibi bu alanın da kendi mütehasısları ve önde gelenleri mevcuttur. Dolayısıyla bu alanla ilgili uğraşının bu bilindir şahsiyetler etrafında toplanmış olması normal karşılanabilir. Fakat kesin olan bir şey vardır ki, o da İslam düşünce-felsefe tarihinin sadece bu bilindir şahsiyetlerden ibaret olmadığıdır. Bir gelenek ya da disiplini sağlam bir zemine oturtan, onu dinamik ve rağbet edilesi kılan şey, müntesipleri ve takipçilerinden ziyade, tarih sahnesinde onu temsil eden ve yaşatan kimselerdir. Bugün Aristo felsefesinin etkilerini hala hissedebiliyorsak bu sadece barındırdığı hakikatler sebebiyle değil, bu hakikatlerin çağlara ve idraklere uyarlayıcısı olan, onu takip eden temsilcileri sayesinde olmuştur demek haksız bir iddia olmayacaktır. Bahsettiğimiz bu bağlama dayanarak, İslam felsefe geleneği içinde de Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265), kendi döneminde İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ortaya koyduğu felsefî doktrin etrafında düşünceler geliştiren bir temsilci olarak karşımıza çıkmaktadır.

Esîrüddîn el-Ebherî kendi döneminin şârih filozof şahsiyetlerindedir. O, içinde bulunduğu VII. asırda felsefesinin ilgi odağı olan İbn Sînâ felsefesini tahkik ve tenkit etmiştir. Kaleme aldığı on iki eserde genellikle İbn Sînâcı bir bakış açısının hâkim olduğu iddia edilebilir. Fakat Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi filozofların görüşlerini de dikkate aldığı, İbn Sînâ ile bu filozofların görüşleri arasında mukayeseler yaptığı da görülür. Bununla birlikte onu, şârihliği yanında filozof kılan şey, sadece tekrar ve açıklamalar yapmaktan ziyade, eleştiri ve kritik yapması, nihayetinde de kendi görüşlerini ortaya koymasıdır. Bu durum onu kendinden önceki bir filozofun sıkı bir takipçisi olmaktan kurtararak kendi görüşlerini beyan eden bağımsız bir düşünür yapar. Ele alınan bu eserde de Ebherî'nin hayatı boyunca kaleme aldığı on iki eser çerçevesinde, felsefesinin konusunun da temel ağırlığını oluşturan 'Tanrı-Âlem İlişkisi' üst başlığı altında; illiyet, isbât-ı vâcip, sudûr ve hudûs-kıdem bahisleri irdelenir.

Kılıç'ın akademik yazınının önemli bir bölümünü İbn Sînâ felsefesindeki illiyet meselesi ve İbn Sînâ sonrasındaki anlaşılma biçimleri oluşturmaktadır. "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi" isimli doktora tezi ile, İbn Sînâ özelinde illiyet meselesini mercek altına almıştır. Söz konusu bu eserde ise illiyet meselesinin İbn Sînâ sonrasında Ebherî düşüncesindeki durumunu, Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili diğer başlıklarla birlikte irdelediği görülmektedir. Eser; giriş, illiyet meselesi, Tanrı kanıtlaması, sudûr meselesi, hudûs-kıdem meselesi ve sonuç olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında kısa bir tarihsel süre-

cin bilgisi paylaşıldıktan sonra kitabın içeriğine dair açıklamalara yer verilmiştir. Ebherî'nin eserleri dikkate alındığında herhangi bir kronolojik bilgi içermemeleri tarihsel süreç için olumsuz bir durumdur. Yazarın, bu kısımda Ebherî'nin eserlerini nasıl tasnif ettiğini açıklaması bu cihetten oldukça önem arz etmektedir. Zira kitabın devam eden bölümlerinde, yazarın yapmış olduğu bu tasnifin, kitabın temel perspektifini şekillendirdiğini söylememiz mümkündür. Sırasıyla takip eden bölümlerde Tanrı-Âlem ilişkisi olarak illiyet (nedensellik), imkân delili çerçevesinde Tanrı kanıtlaması, âlemin meydana gelişini açıklayan sudûr teorisi ve Tanrı-Âlem ilişkisi düşünüldüğünde bunların birbirine zamansal önceliğinin irdelendiği hudûs-kıdem meselesi ele alınmaktadır.

Yazarın kitabı ele alırken Ebherî'nin birincil kaynaklarına indiği ve onun görüşlerini yine onun eserleri arasındaki aynılık ve farklılıklarda aradığı görülür. Kitabın bütün bölümlerinde işlenen konunun, Ebherî'nin düşüncesinin söz konusu eserlerinde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümün fark edilir bir şekilde ortada olması ve bunun belirtilmesine yönelik bir çabanın kendisini hissettirmesi, göze çarpan bir diğer durumdur. Buna sebep olan şey hakikaten Ebherî'nin düşünsel serüveninin içeriği ve konulara yaklaşım biçimi itibarıyla iki farklı profile sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zaten yazar da Ebherî'nin eserlerinin kronolojik tasnifinin mümkün olmadığını belirttiikten sonra onun düşüncesindeki bu farklılık üzerinden söz konusu eserleri üç kısımda değerlendirmeye tabi tutmuştur. Yazar, Ebherî'nin çoğunlukla, erken dönemde İbn Sînâ düşüncesini takip ettiği eserlerini oluşturan sekiz eseri¹ 'Birinci Grup Eserler', Fahreddin er-Râzî'nin etkisinin de görüldüğü ve kendi felsefî düşüncesini daha eleştirel bir biçimde ortaya koyduğu ve husûsen onun felsefesinin özgün kısmına rastladığımız üç eseri² de 'İkinci Grup Eserler' olarak değerlendirmiştir. Diğer bir eseri³ ise onun bu iki gruptaki eserleri ile hiç benzerlik göstermeyen ve Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne benzer bir şekilde, kelâmcılarla filozoflar arasında ihtilaf konusu olan *on sekiz meseleyi*⁴ kaleme

1 Bunlar; *Hidâyetü'l-hikme*, *Zübdetü'l-esrâr*, *Beyânü'l-esrâr*, *Telhîsu'l-hakâik*, *Kitâbü'l-metâli*, *Zübdetü'l-hakâik*, *Unvânü'l-hakk ve Merâsîdü'l-mekâsîd*'dir.

2 Bunlar; *Münthe'l-efkâr*, *Tenzîlü'l-efkâr* ve *Keşfü'l-hakâik*'tir.

3 Bu eser ise *Tahrîrü'd-delâil*'dir.

4 Bu on sekiz mesele şunlardır; "Birinci Mesele: Âlem filozofların ve dehrilerin [savunduğunun] aksine ezeli değildir - İkinci mesele: Varlığın mahiyetin aynısı olması hakkında - Üçüncü Mesele: Madumun bir şey olmadığı hakkında - Dördüncü Mesele: Tanrı Hakkındaki Bilginin İspatı - Beşinci Mesele: Tanrı'nın varlığının hakikatinin aynısı olması hakkında - Altıncı Mesele: O'nun birliği hakkında - Yedinci Mesele: Tanrı'nın fail-i muhtar olması hakkında - Sekizinci Mesele: Tanrı'nın Sıfatları Hakkında - Dokuzuncu Mesele: Tanrı'nın sıfatlarının hadis olmasının caiz olmaması - Onuncu Mesele: Allah'ı görmeyen mümkün olması hakkında - On birinci Mesele: Cevher-i Ferd Meselesi - On ikinci Mesele: Heyula ve Suretin İptali - On üçüncü Mesele: Boşluk hakkında - On dördüncü Mesele: Fiillerin Yaratılması hakkında - On beşinci Mesele: Madumün iadesi hakkında - On altıncı mesele: Nefs-i Natika - On yedinci

aldığı eseridir. Yazarın kitabın hemen hemen tamamında konuları işlerken Ebherî'nin bu iki farklı fikrî profili arasındaki nüanslara dikkat çekmek için olay örgüsünü ya doğrudan belli bir esere ya da 'Birinci Grup-İkinci Grup Eserleri' şeklindeki atflarla işlediği görülür. Yazarın bunu yapmadaki amacının akademik kaygıların bir gereği olarak iddialarını daha inandırıcı kılmak ve delillendirmek gayesine matuf olduğu anlaşılabilir. Fakat bu surette metin -her ne kadar belli farklılıklar bu şekilde ifade edilmeye çalışılıyor olsa da- bir müellife ait, iyi incelenmiş-işlenmiş '*eser incelemeleri manzumesini*' andırmaktadır. Ebherî üzerine araştırma yapan, felsefi ya da akademik uğraşısında yolu bir şekilde Ebherî düşüncesine düşen kimseler için hiç kuşku yok ki eser iyi bir başvuru kitabı niteliğindedir. Fakat yine de sıradan okuyucu açısından bakıldığında eserin tamamında belli bir esere veya 'Birinci Grup-İkinci Grup Eserlere' yapılan sık atflar zihinde karmaşıklığa sebep olabilmektedir. Bunun yerine söz konusu meselede Ebherî'nin lehte ve aleyhteki görüşlerini tıpkı "Sudûr Meselesi" bölümünde olduğu gibi birbirinden ayrılmış alt başlıklar altında incelemesi daha faydalı olabilirdi. Zira okuyucu açısından kitapta dağınık bir biçimde ele alınmış bu atflar, kitabın tamamı göz önünde bulundurulduğunda meseleleri bu atflara uygun bir tasnifle akılda tutmak açısından güçlük oluşturmaktadır.

Eserin "Tanrı kanıtlanması" bölümünde önce -Ebherî'nin *Tenzîlü'l-efkâr* isimli eserine atfla- Ebherî'nin, zorunlu varlığın, varlık ve mahiyetinin birbirinin aynı olduğunu savunan Sühreverdi'nin görüşlerini eleştirdiği ileri sürülmektedir (s. 84). Yine bu esere atfla Ebherî'nin varlık ile mahiyetin zorunlu varlıkta birbirinin aynısı olduğu görüşünü kendisinin de kabul etmediği ifade edilir. Bu görüşü savunur şekilde Ebherî'nin, Râzî'nin görüşlerine yer verdiği de ifade edilmektedir. Bunlara mukabil bir sonraki paragrafta yazar Ebherî'nin '*Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtları sıraladığı*' fasılla ilgili açıklamalara girer. Dikkat çekici olan, bu fasıldaki delillere değindikten sonra doğrudan varlık-mahiyet birliği ya da ayrılığı meselesi ile ilgili olarak, Ebherî'nin *Tenzîlü'l-efkâr*'da ortaya koyduğu görüşlerinin aksine bu kez *Münteha'l-efkâr* isimli eserine atfla verdiği zıt görüşleridir (s.88). Burada da Ebherî'nin varlık ve mahiyetin birbirinin aynı olduğunu savunduğu ifade edilmektedir. Esasen bu birbirine zıt iki görüşün mevcudiyeti Ebherî düşüncesinin değişken yapısı ve barındırdığı zıtlıklar göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Fakat her ne kadar yazar bu ikinci görüşü araya aldığı Tanrı kanıtlanması ile ilgili delillerle ilişkilendirerek vermişse de, Ebherî'nin varlık ve mahiyetin aynılığı-ayrılığı hususundaki görüşünde anlaşılma güçlüğüne sebep olmuş görünmektedir. Zira kitabın pek çok yerinde yapmış olduğu gibi Ebherî'nin varlık-

mesele: Önceki kelimelerin tuttıkları yollar ve bunlara yönelik itirazın keyfiyeti - On sekizince mesele: Nübüvvetin İspatı hakkında"

mahiyet ayrılığı-aynılığı ile ilgili iki farklı pozisyonunu da birbiri ardına vermesi meseleyi daha anlaşılır kılabilirdi. Bu şekliyle meselenin ele alınış biçimi, iki görüş arasında başka bir mesele zikredildiğinden zıt görüşler arasında bağlam kurmayı ilk okuma esnasında kolay kılmış olmaktan çıkarmaktadır. Bu durum, söz konusu ikinci görüşten sonra bir önceki görüşe dönüp bakma ihtiyacını oluşturabilir mahiyettedir. Bizce bu şekilde anlaşılan bu tek durum dışında metnin birbiri ile ilişkilendirilmesi ve olay örgüsü zaaf barındırmayacak bir incelikle işlenmiştir. Yazarın meseleleri işlerken genellikle Ebherî'nin erken dönem düşüncesine önce değindiği, sonrasında ise fikriyatındaki değişimlerle birlikte nihai olabilecek görüşlerine yer verdiği görülür. Bazen de Ebherî'nin bir mesele hakkında dile getirdiği lehte ve aleyhteki görüşlerine yer verildikten sonra nihai kertede kendi görüşünün ne olduğu ifade edilmektedir.

Yazarın kitapta kullandığı dil ve üslup açık ve anlaşılırdır. Fakat bazen bir meseleyi ele alırken yazarın o meseleyle ilgili terimleri, açıklamalarına da aynen taşıdığı göze çarpar. Yazarın bu tercihindeki motivasyonunu, söz konusu terim anlamın yerine geçebilecek ve onun anlamını tam karşılayabilecek bir sözcük bulunmadığını düşünmüş olması şeklinde anlayabiliriz. İfade edilmek istenen maksadın başka bir şekilde ifade edilemeyeceği de düşünülebilir. Fakat yine esas gaye, meseleyi okuyucu açısından anlaşılır ve açıklayıcı kılmak olduğundan daha tavizkâr bir tutum sergilenebilirdi diye düşünüyorum. Bu durum husûsen kitabın 'İlliyyet Meselesi' ile ilgili bölümünde, illet-mâlû ilişkisi ve illetlerin mahiyeti ele alınırken illet sebep açısından 'basit bir illetin bir şeyin hem fâili hem de kâbili olup olmayacağı' meselesinde karşımıza çıkmaktadır. Yazar bu mesele ile ilgili Ebherî'nin Tenzilü'l-efkâr'ından alıntıladığı pasajın tercümesinde de verdiği, muhtemelen terim olarak orijinal metinden devşirilen 'fâil ve kâbil' terimlerini devam eden açıklamalarında aynen kullanmıştır (s.47). Bu durumda bu terimlerin kullanımı devam eden açıklamalarda bir anlam kapalılığına ve anlaşılma güçlüğüne sebep olmuş gözüküyor. Bunun yerine yazarın açıklama yaparken ifade ettiği üzere fâil olmayı 'etkide bulunan' ve kâbil olmayı da 'etkilenen' şeklinde kullanmayı sürdürmesi daha makul olabilirdi (s.48). Tüm bu ifadelere rağmen bazı metinlerin özgün ifade biçimleri ve sözcük kalıpları olduğunu ve bu biçim ve kalıplar dışında açıklamalar yapmanın metnin tamamı göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkacak soyut anlamları yok edeceği de savunulabilir. Fakat bizce bu durumun kabul edilebilirliğine rağmen eğer eser müstakil ve özgün bir eser değilse ve başka eser ya da kişi üzerine yapılmışsa, o zaman amaç, bu eserler ya da kişilerin mümkün olduğunca daha açıklanabilir ve anlaşılabilir olmasını sağlamak olmalıdır.

Nihai olarak söz konusu eser İslam felsefe geleneği-tarihinin belli bir alanına ışık tutmaktadır. Eser, İbn Sînâ felsefesinin günümüze ulaşmaya dek

geçirdiği serüvenin, hususen Ebherî düşüncesi çerçevesindeki durumunu anlamamıza katkı sağlamaktadır. Özellikle ilk elden yazma eserlere müracaat ile Ebherî düşüncesinin mümkün olduğunca orijinal bir biçimde verilmeye çalışılmış olması da takdire şayandır. Öte yandan yine eserin ele aldığı konularla ilgili daha önce yapılmış çalışmaların literatür bilgisinin paylaşılması, bu eseri söz konusu diğer çalışmalardan ayıran yönüne dikkat çekilmesi de takdire şayan olan bir başka hususiyettir. Eserde ele alınan konularla doğrudan ilgili olduğu ifade edilen Andreas Lammer'in çalışması⁵ eksik yönlerinin ifade edildiği kısa bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Akabinde Ebherî düşüncesini inceleme ve açıklamadaki söz konusu yetersizlikler, eserin kaleme alınma ihtiyacı lehine gerekçeler olarak kabul edilmektedir. Bu şekli ile yazarın, eserin hangi ihtiyaca binaen kaleme alındığı yönündeki sessiz suâli de cevaplandırmış olduğu ifade edilmelidir.

Yazar, eserin hiçbir yerinde kendi felsefesi görüşlerine dair değerlendirme ya da eleştirilerde bulunmamaktadır. Eserin Ebherî'nin Tanrı-âlem ilişkisini felsefe tarihinin gereklilikleri çerçevesinde ortaya koymayı amaçladığı düşünüldüğünde de bu tutumun son derece gerekli ve başarılı bir şekilde tatbik edilmiş olduğu ifade edilebilir. Ayrıca İslam felsefesi literatürü düşünüldüğünde, söz konusu eserin Ebherî'nin felsefesi üzerine kalreme alınmış ilk çalışma olduğu da ifade edilmelidir. Bununla birlikte yazar Ebherî'nin söz konusu eserlerinin tamamına atıflar yapmış, ilgili konularla ilgili tüm efkârını ortaya dökmüş görünmektedir. Bu açıdan eser ele aldığı konularda orijinal ilk kaynaklara müracaat etme ve inceleme zorunluluğunu, araştırmacılar açısından kolaylaştıran, bir kaynak kitap olarak kabul edilmelidir. Bu çıkarıma sebep olan şey yazarın eserde ele aldığı konularda Ebherî'nin bütün eserlerini dikkate alan mukayeseci yaklaşımıdır. Bu durum da, Ebherî düşüncesi özelinde, eserlerindeki uyum ve farklılıkları hazır bir şekilde bulmamızı sağlar. Ayrıca yazarın ele aldığı konular itibarıyla benimsediği bu tutumun eserin inandırıcılığını ve güvenilirliğini de temin ettiği ifade edilmelidir.

5 Andreas Lammer, "Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Dîn al-Abharî: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century", *The Muslim World* 107 (2017), 432-481.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Muhammed Coşkun. *Tefsirin İlk Çağları Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, 528 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Ömer Dinç

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı – Assist. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

omer_dinc25@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3571-5204>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 28/02/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/04/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.696072>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Muhammed Coşkun. *Tefsirin İlk Çağları Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, 528 s.

Çağdaş dönem akademik tefsir çalışmalarında dikkate alınan zaman dilimlerinden birisi erken dönemdir. Kur'an'ın nüzul süreciyle birlikte tefsir faaliyetinin başlangıç ve gelişim aşamalarının takip edildiği bu dönem, son yıllarda önemsenen bir çalışma alanı haline gelmiştir. Özellikle Batı'daki Kur'an ve tefsir araştırmalarının dikkate aldığı erken dönem tefsir tarihi, son zamanlarda ülkemizdeki akademik tefsir çalışmalarının üzerinde durduğu bir süreç olarak karşımızda durmaktadır. Değerlendirmesini yapacağımız *Tefsirin İlk Çağları-Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* isimli eser, ilk dönem tefsir tarihine dair detaylı bir çalışma olarak görünmektedir. Özellikle erken dönem tefsirin başlangıç ve gelişim aşamalarına dair farklı bir perspektifi ortaya koymaya çalışan bu eser, alanda yeni yaklaşım ve tartışmaların açığa çıkmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Ayrıca çalışmanın müellifi, kaleme aldığı eserin, erken dönem tefsir tarihi hakkındaki ilk aşamayı temsil ettiğini ve bu durumun ileride yayınlamayı planladığı ikinci kitap çalışmasına bir zemin oluşturduğunu da ifade etmektedir (s. 21).

Çalışmasını bir giriş ve iki bölümden oluşturan yazar, giriş kısmında tefsir tarihinde dönemlendirme sorunu başlığı altında, erken dönem tefsir tarihine dair genel algılamaları ele almıştır. Tarihsel dönemlendirmelerin yüzyıl olarak yapılmasının, ilimlerin oluşum ve gelişim aşamalarını ortaya koymada yetersiz kaldığını belirtilmektedir. Hatta ilk dönem tefsir tarihi için kabul gören "Hz. Peygamber dönemi", "sahabe dönemi" "tabiun dönemi" gibi sınıflandırmaların bazı yanları eksik bırakıldığı düşünülmektedir. Bu çerçevede tefsir tarihi bağlamında, daha kapsayıcı olması itibarıyla dönemsel tanımlamanın tercih edilmediği ve bu sürece "tefsirin ilk çağları" denmesinin daha uygun olduğu dile getirilmektedir (s. 26-27). Yazar bu noktada, özellikle çalışmasında incelediği ilk yüzyıldaki tefsir birikimini betimleyici bir metodla ele alacağını ifade etmekle birlikte hususî olarak büyük bir yer ayırdığı Hz. Peygamber'in tefsiri meselesinde yorumlayıcı bir tavrı benimsediğini açıkça beyan etmektedir (s. 28). Her ne kadar böyle bir tavır benimsense bile, ileri sürdüğü fikirlerin ilanihaye savunulmadığı ve bu konuda kesin bir yargıya hiçbir zaman varılmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir (s. 30). Yazarın söz konusu bu yaklaşımı, bize göre oldukça anlamlı ve değerlidir. Öyle ki onun sosyal bilimlerde ortaya konulan değerlendirme ve yorumların kesinlik arz etmemesi durumunu dikkate aldığı ve ileri sürdüğü fikirlerin tartışılabilmesine olanak sağladığı anlaşılmaktadır.

Yazar ilk bölümde, tefsirin hazırlık dönemini ve Hz. Peygamber'in tefsir disiplinin başlangıcında olması meselesini geniş bir şekilde ele almıştır (s. 33-326). Çalışmanın en uzun bölümü olan bu kısımda yazar, Hz. Peygamber'in

tefsiri bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetlerin ayrıntılı tahlilini vermeden önce, konuya dair teorik bir çerçeve çizmektedir. Özellikle tefsirin Hz. Peygamber'den itibaren başladığı şeklindeki hâkim düşünceyi tartışmakta ve bu konuda baskın olan görüşe yeni bir açılım getirmektedir. Ona göre "Hz. Peygamber'in tefsiri" tamlamasındaki tefsir ibaresi, daha çok izah etme, açıklama ve anlaşılma olanı anlaşılır kılma şeklindedir. Ayrıca "Hz. Peygamber'in tefsir" ibaresinin tefsirin bilimsel bir disiplin olarak işaret ettiği bütün mesaili kapsamadığını açıkça ifade etmektedir (s. 46-55). Bununla birlikte Kur'an ayetlerinin anlam ve uygulanmasına ilişkin Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri, Kur'an'ın doğrudan muhatabı olmayan kimseler için birer tefsir kaynağıdır. Ancak nüzul sürecine şahitlik etmiş olan ve Kur'an'ın indiği dili çok iyi bilen muhataplara Hz. Peygamber'in tefsir yapması düşünülemez. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in bazı ayetler hakkında yaptığı izahların, anlaşılmanın anlatılması şeklinde bir tefsir değil, anlaşılma olanının teyidi manasında bir pekiştirme ve teskin sayılabileceği belirtilmektedir (s. 56-60). Bu hususa ilave olarak yazar, Hz. Peygamber'in beyanından neyin anlaşılması gerektiği üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur. Ona göre tefsirle eşdeğer olarak kullanılan "beyan" ibaresi, Hz. Peygamber için düşünülecek olursa tefsir olarak görülmemelidir. Hz. Peygamber'in bir ayet hakkında dile getirdiği açıklamalar ya onun takriri ya da onaylayıp pekiştirmesi şeklinde gerçekleşmiştir (s. 65).

Hz. Peygamber'in tefsiri meselesi teorik olarak ortaya konulduktan sonra ondan nakledilen 200 civarındaki tefsir rivayeti tek tek, rivayet sıhhat şartları ve rivayetin bağlamı da esas alınarak ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir (s. 73-320). Ele aldığı bu rivayetleri en son aşamada istatistiksel bir analize tabi tutan yazar, Hz. Peygamber'den aktarılan ve tefsir olarak addedilebilecek rivayetlerin hem içerik hem de güvenilirlik bakımından yaklaşık 10 tane olduğunu ifade etmektedir (s. 326). Buradan hareketle ona göre Hz. Peygamber'e atfedilen izahların önemli bir kısmı "tefsir" sayılacak türden değildir. Dolayısıyla tefsir ilminin başlangıcını Hz. Peygamber'e götürmenin bütün ilim dallarında kökenleri mümkün olduğu kadar eskiye götürmenin bir tür gelenek haline gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. (s. 334). Ancak kanaatimizce yazarın Hz. Peygamber'in tefsirine dair yaptığı bu tanımlama ve tasvirin eksik yanları bulunmaktadır. Zira Kur'an'ın bizatihi müdahaleleriyle ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'in de benzer şekilde devam ettirdiği tefsirin bir olgu olarak varlığını göstermesi bize göre dikkate alınmalıdır. Zira bir hususun olgusal bir zeminde belirginleşmesi, onun meydana geldiği ve somut olarak görünür olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi tefsire bir hazırlık şeklinde tanımlamak, var olan olguyu yok saymak şeklinde bir duruma sebebiyet verebilir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in bütün tefsir rivayetlerini uzun bir şekilde incelemesi, eserin okuyucusu için ayrı bir zorluğu da beraberinde getirmektedir. Tüm bunlara karşın yazar

bu durumun farkındadır ve böyle bir tavrı benimsemesini bundan sonra hazırlayacağı “Tefsirin Oluşum Dönemi” isimli çalışmasına bir referans teşkil edeceğini belirtmektedir (s. 73). Ancak yazar bu bölümde bahsettiğimiz konu üzere yoğun bir fikir aktarımı yapmış olmakla hem eserin hacmini artırmakta hem de konunun bir bütün olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Çalışmanın son bölümü olan ikinci bölümde “Hazırlık-Oluşum Dönemi: Sahabe Nesli ve Tefsir” başlığı altında tefsirin bir disiplin olmadan önceki süreci ele alınmaktadır. Yazara göre sahabe dönemi tamlaması, dört halife dönemindeki dönüşümleri ve sonrasındaki süreci içerdiği için homojen bir yapı arz etmese de bu tamlama Hz. Peygamber’in vefatından Hz. Osman döneminin sonlarına kadar olan süreyi içine almaktadır. Ayrıca bu bölümde öncelikle Hz. Peygamber’in dinî olarak otoritesinin nüzul sürecinde ifade ettiği anlama değinilerek hitaptan Kitâb’a otoritenin nasıl bir dönüşüm geçirdiği ayrıntılı olarak ele alınmaktadır (s. 338-350). Özellikle Kur’an’ın mushaflaşma sürecini ve bu zaman diliminde yaşanan olayları-kırılmaları analiz eden yazar, Kitâb’ın nüzul sürecinden itibaren kazandığı otoritesinin ilk önce Hz. Peygamber’e, sonra sahabeye ardından mushafa geçtiğini zikretmektedir (s. 363). Otoritede yaşanan bu değişim, tefsirin oluşumuna ve gelişimine zemin hazırlaması bakımından dikkate değer görünmektedir. Bunun akabinde, sahabe neslinden tefsirde ön plana çıkan İbn Abbas, İbn Mes’ûd, Übey b. Ka’b, Hz. ‘Âişe, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ömer sıralı bir şekilde incelemeye dahil edilmektedir. Bu çerçevede genel bir tespiti ileri süren yazar, sahabe tefsiri ifadesinin bugün için fiilen “İbn Abbas’ın tefsiri”ne indirgenebileceğini açıkça belirtmektedir. Zira tefsir rivayetlerinin çoğunluğu –her ne kadar bir kısmı tartışmalı olsa da- İbn Abbas’a dayanmaktadır (s. 364). Burada serdedilen tespit özgün bir yön olarak takdim edilse de tefsir tarihinde durumun zaten böyle kabul edilmiş olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı İbn Abbas bağlamında zikredilen görüşün bütünüyle özgün olmadığına dikkat çekilebilir.

Yazar bu tespitten sonra tefsirde kendilerinden nakledilen rivayet yoğunluğuna göre sahabilerî ve onların tefsirdeki yerine dair bazı hususları dile getirmektedir. İbn Abbas’tan sonra İbn Mes’ûd, Übey b. Ka’b gibi zikri geçen isimleri biyografilerine ve tefsirdeki etkilerine vurgu yaparak ele almaktadır (s. 364-380). Kanaatimizce yapılan bu tasnifin genel olarak doğru olsa da eksik bir tarafının bulunmaktadır. Zira yapılan sıralamada ismi geçen sahabilerin yaşadığı süreçteki konumları, kişisel becerileri, toplumdaki değer ve saygınlıkları, psikolojik ve sosyolojik durumları gibi etkenlerin pek fazla dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki sözünü ettiğimiz faktörlerin üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş olsaydı sahabenin tefsire olan katkıları ve pozisyonları daha net bir şekilde ortaya konulabilirdi.

Çalışmasının son bölümünde yazar, sahabiler hakkında bilgi verdikten sonra onlardan nakledilen tefsir rivayetlerini çeşitli açılardan tasnif ederek değerlendirmektedir. Örneğin; İbn Abbas’ın *Mesâilu Nafi’ b. Ezrâk, Sahîfetu Ali*

b. *Ebî Talha* rivayetleriyle diğer nakillerini incelemektedir (s. 381-455). Bunun akabinde Übey b. Ka'b'ın tefsir rivayetlerini kıraat ve fezâil alanında olup bunun dışındakilerin İbn Abbas üzerinden de nakledilmiş olması sebebiyle (s. 377) incelemeye almayan yazar, İbn Mes'ûd, Hz. 'Âişe, Enes b. Mâlik ve İbn Ömer'in tefsir rivayetlerini, ulûmu'l-Kur'ân konularına göre tasnif ederek aktarmaktadır (s. 381-499). Son kısımda ise sahabeden nakledilen tefsir rivayetleri içerisinde ihtilaf konusu olan hususlar 13 başlıkta ele alınmaktadır (s. 501-511). Bu inceleme sonucunda Kur'an yorumunun belirli noktalarında ihtilaf olarak değerlendirilebilecek bazı hususlar olsa da bu durumun Kur'an yorum faaliyetinin merkezinde bulunmadığı dile getirilmektedir. Ona göre sahabe neslindeki ihtilaflar Kur'an'ı yorumlama konusundaki ihtilaflardan değildir. Dolayısıyla sahabenin olduğu süreçte açık bir disiplin altında yürütülen bir faaliyet olarak "tefsir" den söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu tespitten hareketle sahabe döneminin tefsirin oluşumdan önceki ilk evreyi temsil ettiği, teknik ve kavramsal çerçevede tefsirin tabiîn kuşağıyla ortaya çıktığı beyan edilmektedir (s. 511). Son olarak yazar, genelde İslamî ilimlerin özelde ise tefsirin oluşum evresini tabiîn döneminden başlamak suretiyle hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar inceleyeceğini ve bunun ikinci kitabının ana konusu olacağını zikretmektedir (s. 513).

Netice itibarıyla, *Tefsirin İlk Çağları-Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* isimli eserin akademik tefsir çalışmalarına önemli bir katkı yaptığını söyleyebiliriz. Özellikle erken dönem tefsir tarihine dair genel kabul gören bazı yaklaşımları aşması ve bu alan hakkında yeni bazı açılımları sağlaması bakımından dikkate değer bir çalışma olarak vasıflandırmak mümkündür. Bu noktada Hz. Peygamber döneminde tefsirin başlamamış olması, dönemlere ayırarak (sahabe dönemi, tabiîn dönemi vb.) tefsir tarihini inşa etmenin tarihsel süreci okumada önemli bir engel olarak görülmesi, sözünü ettiğimiz çalışmanın ileri sürdüğü farklı yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte yazarın bir hipotez olarak ortaya koyduğu bu görüşlerin bazı açılardan eksik olduğunu ve özgün bir yanının bulunmadığını ifade edebiliriz. Hususen tefsirin olgusal olarak varlık sahnesine çıkmasını Hz. Peygamber döneminden başlatmamak, tarihî bilgilerle örtüşmeyen bir durumu yansıtmaktadır. Ayrıca İbn Abbas'ın tefsirde belirleyici rol oynadığının ifade edilmesiyle birlikte bazı sahabîler hakkında zikredilen tespitleri orijinal kabul etmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira sahabenin tefsir hususundaki rolüne dair zikredilen hususlar birçok akademik çalışmada benzer şekillerde ifade edilmektedir. Ayrıca kitabın hacminin oldukça fazla olması ve ele aldığı konuları uzun bir şekilde işlemesi eserin olumsuz bir yanı olarak görülebilir. Ancak yazar eserinde belirttiği görüşleri ilanihaye olarak savunmadığını da açıkça belirtmekte, kitabının geniş olmasının farkında olduğunu dile getirmekte ve bu bağlamda mütevazı bir tavır benimsemeye de gayret etmektedir. Bu yaklaşımın yanında yazarın, bu zamana kadar üzerinde doğrudan bir

tartışma konusu yapılmamış olan tefsir tarihinin erken dönemine dair yapılan tasnifleri inceleyerek kendi perpektifinden yeni bir ilk dönem tefsir tarihi okuması yapması, tefsirin başlangıç ve gelişim aşamalarına ilişkin bazı ayrımları geliştirmesi ve bu hususları cesur bir şekilde ele almasının takdire şayan olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Ernst H. Kantorowicz. *Kralın İki Bedeni*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, 696 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Ensar Kıvrak

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü – Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Department of Political Science and Public Administration.

ensarkivrak@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2248-0127>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 01/03/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/03/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

DOI: <https://doi.org/10.17335/sakaifd.696728>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Ernst H. Kantorowicz. *Kralın İki Bedeni*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, 696 s.

Siyasi İlahiyat kavramını ilk kez ortaya atan ve bu alanın en önemli isimlerinden biri olan Carl Schmitt (1888-1985)'in ilk olarak 1922'de yayımlanan ve 2002'de Türkçeye kazandırılan *Siyasi İlahiyat* adlı eserinin üçüncü bölümü, "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır."¹ cümlesiyle başlar. Örneğin, Tanrı'nın *kadir-i mutlak* olma özelliği, devletin *kanun koyucu* olma özelliğine dönüşmüştür. Hukuk için *olağanüstü hâlin* taşıdığı anlam, ilahiyat için *mucizenin* taşıdığı anlama benzemektedir.² Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere *Siyasi İlahiyat* ya da diğer bir ifadeyle *Politik Teoloji*, modern-seküler kurum ve kavramların arka planındaki teolojik kökenleri konu edinen disiplinler arası bir alandır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Siyasi İlahiyat alanındaki çalışmalarla bilinen Alman asıllı Amerikalı yazar Ernst H. Kantorowicz (1895-1963)'in ilk kez 1957'de yayımlanan eseri, Orta Çağ boyunca İngiltere özelinde -fakat daha genel olarak diğer bazı Avrupa devletlerindeki dönüşüme de değinerek³- *kralın iki bedeni* kurgusunun, Hristiyan teolojisinden etkilenerek nasıl ortaya çıktığını ve dönüştüğünü aktarmayı amaçlamaktadır. Bu halyle eserde yapılan şeyin tam manasıyla bir *kavram arkeolojisi* olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu eserin gerçek anlamda bir Siyasi İlahiyat eseri⁴ olduğu görülmektedir. Bu yönüyle de eser, literatürde özgün bir önemi haizdir.

Eserin temel konusunu oluşturan *kralın iki bedeni* kurgusu, *doğal beden* (görünen/maddi/ölümlü) ve *siyasi beden* (görünmeyen/ilahi/ölümsüz) olmak üzere kralın iki ayrı bedeni olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Kralın doğal bedeni, başka insanların bedenine benzer şekilde insanî kusurlara sahip olan ölümlü bedenidir. Siyasi bedeni ise bu maddi kusurlardan münezzeh, siyasetten ve siyasi yönetimden müteşekkil, görülemez, elle tutulamaz ve ölümsüz bir bedendir. Eserin ilk bölümü, kralın iki bedeni düşüncesinin bu tanıma uygun olarak anlaşılabilmesi için Kantorowicz'in iyi bir örnek olduğunu düşündüğü "Plowden'in Reports'u" başlığını taşımaktadır. İngiliz hukukçu

1 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 5. Baskı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 43.

2 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 43.

3 Eserin İngiltere özelinde konuyu ele alması ve Kıta Avrupası'ndaki muhtemel ve benzer süreçleri konu edinmemesi, esas itibariyle yazarın Kıta Avrupası'nda kralın iki bedeni gibi bir kurgunun mevcut olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Bk. 43. Dolayısıyla yazarın Kıta Avrupası tecrübesini göz ardı ettiği yönündeki eleştiriler, yersiz görünmektedir. Bu eleştiriler için bk. Ewart Lewis, "The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology", *Political Science Quarterly* 73/3 (September 1958), 453-455.

4 Günümüzde Siyasi İlahiyat tanımlamasının bazı çevrelerce yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Bu yanlış anlama genellikle modern-seküler şahıs, kurum ya da kavramlara teolojik-aşkın birtakım niteliklerin yakıştırılması şeklinde olmaktadır. Fakat tersine, Siyasi İlahiyat, modern-seküler olanın gerçek anlamda arka planında mevcut olan teolojik kökenleri kendisine konu edinmektedir.

Edmund Plowden (1518-1585) tarafından kaleme alınan *Reports* (1571), kralın iki bedeni tanımını ortaya koymakta ve siyasi bedenin doğal bedenden üstün olarak ve onu içererek tek bir birlik oluşturduğunu vurgulamaktaydı. Tüm bu özellikleriyle kralın iki bedeni, Kilise'nin ve Hristiyan toplumunun başı olan bir *corpus mysticum* (gizemli beden) olduğunu salık veren dinî öğretinin ve Kilise hukukunun, başı kral olan devlet alanına aktarımıydı. İşte tam bu noktadan itibaren, kralın iki bedeni düşüncesinin Siyasi İlahiyat alanının bir konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin ikinci bölümü olan "Shakespeare: Kral II. Richard" bölümünde ise yazar, modern siyaset düşüncesinde neredeyse kaybolmuş olan kralın iki bedeni düşüncesinin bugün hâlâ yaşayan ve ona bir anlam veren örneği olarak Shakespeare (1564-1616)'in *Kral II. Richard'ın Trajedisi* (1595?) adlı oyunu göstermektedir. Bu trajedi, aslında tam da kralın iki bedeninin trajedisidir. Oyunda II. Richard, kendi siyasi bedenine kendisinin de ihanet ettiğini itiraf ederek sonunda idama mahkûm edilir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki bu oyun, kralın iki bedenini belirgin bir şekilde birbirinden ayırdığı için hoş karşılanmaz ve 1680'de oynanması durdurulur. Nitekim kralın iki bedeni, birbirinden ayrılmazdır; birlikte bir bütünlük oluşturur.

Aslında eserin bu ilk iki bölümü, kralın iki bedeni düşüncesinin anlaşılabilmesi için mevcut örneklerin bir araya getirilerek okuyucuya sunulmasıdır. Bu düşüncenin Orta Çağ boyunca geçirdiği dönüşümler ise bu noktadan itibaren konu edilmektedir. Bu dönüşüm, Yüksek Orta Çağ'ın *Mesih merkezli krallık* düşüncesinden (*Roma*) *Hukuk(u) merkezli krallık* düşüncesine; ardından *devlet merkezli krallık* düşüncesine doğru bir evrim sürecini ifade etmektedir.

Mesih merkezli krallık düşüncesi, aslında kralın iki bedeni kurgusunun Hristiyan teolojisinden ilk aktarımının bir tezahürüdür. Dolayısıyla bu düşüncenin Orta Çağ'ın rahip-kral ideali zemininde düşünülmesi gerekmektedir. Nitekim kralın gayrişahsi ve ölümsüz üstün bedeninin Orta Çağ'ın başında ortaya çıkışı, kraliyet makamının ruhanileştirilmesi düşüncesinden neşet etmiş görünmektedir (s. 73). Mesih, doğası gereği kral ve *Christus (İsa)* iken onun yeryüzündeki vekili olan kral, onun kayrası (Tanrı'nın dünya işlerinde kendini gösteren iyilik ve bilgeliği) sayesinde kral ve *christus* olmaktadır (s. 75). Bu Mesih merkezli krallık kurgusunun örnekleri, sanatsal tasvirlerde görülebilmektedir: *Aachen İncili*'nin (geç 8. yüzyıl) el yazmasında Mesih-Tanrı'nın eli, ya imparatorun başına tacı koymak için ya da tacı dokunuşuyla kutsamak için imparatorun başına gökten uzanmaktadır.

Yüksek Orta Çağ'a ait Mesih'in imgesi olan kral ve Mesih'in temsilcisi olan kral anlayışı, zamanla yerini Tanrı'nın imgesi ve Tanrı'nın temsilcisi olan kral anlayışına bırakmıştır. Fakat bu anlayış, kralın Tanrı'nın bir benzeri veya uygulayıcısı olarak ortaya çıkması düşüncesinden hareketle, İncil tarafından desteklendiği kadar Roma dönemine ait antik hükümdar kültü tarafından da

desteklenmektedir. İşte tam bu noktada, kitabın dördüncü bölümünü oluşturan *hukuk merkezli krallık* düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu bölümün temel savı, Kristoloji yani Mesih merkezli hükümdarlık idealinin Roma Hukukunun etkisi altında kaybolduğudur.

Fakat Kıta Avrupası tecrübesini yansıtan Kutsal Roma İmparatoru II. Frederik (1194-1250) örneğinde görüldüğü üzere kralın hukukla kurduğu ilişki, paradoksal bir ilişkidir. Çünkü kral, adaletin (ve hukukun) hem babası hem de oğlu olarak görülmektedir. Yani bir anlamda II. Frederik, kendisinin üstünde yer alan akıl ve adaletle altında yer alan pozitif hukuk arasında bir *arabulucu* mahiyetindedir. Henry de Bracton (1210-1268)'ın eseri üzerinden takip edilen İngiliz tecrübesinde ise metafizik tartışmalar yerine daha olgusal bir tartışma egemendir; fakat varılan sonuç benzerdir. Bracton'a göre kral, pozitif hukuka tabidir fakat bu tabiiyet, kralın hukuk karşısındaki ayrıcalıklı konumunu da gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla, kral yasanın hizmetkârı olduğundan dolayı aynı zamanda yasanın hâkimi olarak da kabul edilmektedir. Son tahlilde II. Frederik için oluşan paradoksal durum burada da kendisini göstermektedir.

Orta Çağ boyunca etkili olan Mesih merkezli ve Tanrı merkezli krallık düşüncelerinin gelişimi bağlamında kilise ve devlet arasındaki çapraz ilişkiler, her iki kampta da melez düşüncelerin üremesine imkân tanımıştır. Bunun bir sonucu olarak da devlet kurumlarına dinsel bir hale kazandırma çabaları ortaya çıkmıştır. Bu durum, bir anlamda *devlet merkezli krallık* düşüncesinin de gelişimini ifade etmektedir. 13. yüzyılın ortalarında, *devletin gizemli bedeni* kavramını ilk kullanan Beauvaisli Vincent (1184-1264) olmuştur. Bu kullanım, açık bir şekilde doğüstü ve aşkın değerlerin seküler devlete aktarılmasını ifade etmektedir. Örneğin Orta Çağ'ın sonlarında yaşayan Antonius de Rossellis (1381-1466), toplumun her biri gizemli beden olan beş *corpora mysticasını* şöyle sıralamaktadır: köy, kent, eyalet, krallık ve dünya. Bunun yanı sıra gizemli beden tasavvuru, devletin diğer dünyevi unsurlarına da aktarılmıştır. Örneğin Baldus de Ubaldis (1327-1400), *halkın yalnızca bireylerin toplamı değil aynı zamanda gizemli bir bedende toplanan insanlar*;⁵ yani maddi bir beden olmadığı için yalnızca düşünsel olarak kavranabilen tüzelkişi olduğunu savunmuştur.

Eserin buraya kadar aktarmaya çalıştığımız kısmı, Mesih merkezli krallık düşüncesinden hukuk merkezli ve devlet merkezli krallık düşüncesine doğru evirilen krallık düşüncesi üzerindeki teolojik etkinin bir özeti. Fakat eserin

5 J. J. Rousseau'nun *Genel İrade*'si de toplumsal sözleşme sonucu *gizemli bir bedende toplanan insanların* ortaya çıkması ve egemenliği kendi elinde bulundurmasıyla eşdeğer görülebilir. Bu haliyle Rousseau'nun toplum kurgusu, bir anlamda Baldus'un toplum kurgusunun modern bir tezahürü olarak tanımlanabilir.

takip eden bölümleri, -ağırlıklı olarak Roma kökenli düşüncenin etkisinde şekillenen- krallığın süreklilik unsurlarını, *hanedanın, tacın ve yüksek makamın* içerdiği anlam dönüşümlerini de tek tek ele almaktadır.

Nitekim yazara göre kralın iki bedeni düşüncesi, kendi içinde bir süreklilik ve daimilik sorununu da barındırmaktadır. Dünyanın yaratılmadığı ve sonsuz sürekliliği öğretisi, Aristotelesçi felsefeden ithal edildiğinde, Orta Çağ düşüncesinin zamana yaklaşımında büyük bir bunalım ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd felsefesi aracılığıyla gelen bu *bela* (s. 364), Kilise tarafından bertaraf edilmişti fakat sonuçta insan ırkının sonsuz sürekliliği düşüncesi, öte dünyanın ölümsüz kutluluğuna karşın bu dünyanın ölümsüz şöhretini yeğleme; insanın ismini yaşatması arzusu; yıllık düzenli vergilendirme ve sürekli elçilik gibi birçok yeni düşüncenin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Neticede dünyaya sürekliliği olan ölümsüz bir yer gibi davranılması, alışıldık bir durum haline gelmiştir.

Kralın sürekliliği ise *hanedanlığın sürekliliği, tacın tüzel kişiliği ve kraliyet yüksek makamının ölümsüzlüğü* olmak üzere üç etkenin etkileşimine dayanmaktadır. Orta Çağ'ın başlarında, krallığın sürekliliği, hükümdarsız dönemde Mesih'in geçici kral olduğu ve kendi ebediliği sayesinde krallığın sürekliliğini güvence altına aldığı savunusuyla temellendirilmiştir. Yani hükmeden bir kral olmadığında hüküm Mesih'in idi. Fakat bu durum şöyle bir tehlikeyi doğuruyordu: (Mesih'in iktidarının temsilcisi olan) papa, hükümdarsız ara dönemde dünyevi yönetim üzerinde hâkim olmaya başladığında siyasi olarak tehdit edici bir unsur haline gelmekteydi. Papalığın bu ve benzeri muhtemel iddiaları, hanedanlıkta tevarüsün sürekliliği ve dolayısıyla bizatihi hanedanlığın kendisinin asla ölmeyen bireyüstü bir kurum olarak tanımlanması sayesinde bertaraf edilmiştir. Böylece Mesih merkezli kurgu, hanedanlık merkezli bir süreklilik fikriyle yer değiştirmiş olmaktadır.

Taç konusuna gelindiğinde ise tacın ve kralın henüz 12. yüzyılın başlarında artık bir ve aynı şey olmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim tacın kralın elinden alınabileceği ve meclis üyelerinin tacı kralın şahsına karşı bile korumakla yükümlü oldukları varsayımları ortaya çıkmıştı. Bu anlayışın kral açısından doğuracağı tehdit açtı: tacın selameti için gerekirse kraldan vazgeçilebilirdi. Fakat bu tehdit, Francis Bacon (1561-1626)'ın kralın şahsı ile tacın farklı olsalar bile ayrılmaz şeyler oldukları savında ifadesini bulan önermeyle bertaraf edilmiştir. Ancak kral ile taç arasındaki ayırım da tümüyle sona ermemiş; kral kolaylıkla tacı lekelemekle suçlanabilmiştir.

Taç, bütün krallığı ilgilendiren bir meseleydi fakat yüksek makam taçtan farklı bir kurgu olmuştur. Bireysel olarak krala ait olan yüksek makam, kralın teklifiğini, halkın krala verdiği egemenliği ifade ediyordu. Bu ifade en iyi örneğini *Zümrüdüanka*'da bulmaktadır. Yüksek makam hem bir tekil kişiyi adlandırır hem de bir unvandır. Tıpkı Zümrüdüanka kuşu gibi. Bir seferde yalnızca

bir tane Zümrüdüanka kuşu hayatta olabilmekte ve uzun ömrünü tamamladıktan sonra kendini ateşe vererek kendi küllerinden yeniden doğmaktadır. Bu haliyle Zümrüdüanka, bir ölümsüzlük düşüncesinin dışavurumudur: *yüksek makam asla ölmez.*

Son bölümde ise yazar, Dante Alighieri (1265-1321)'nin *Monarchy* adlı eserinde kurguladığı insan merkezli krallık düşüncesini ortaya koymaktadır. Mesih, hukuk ve devlet merkezli krallık düşüncesi, teologlar, hukukçular ve siyaset felsefecileri tarafından geliştirilmiştir. Dante'nin yaptığı ise yalnızca insan olan ve onun basit imgesinin merkezde olduğu bir krallık imgesi oluşturmaktır. Dolayısıyla Dante'nin prens ya da monark imgesi, insan merkezli krallık ve salt beşerî bir *dignitas* anlayışdır. *Monarchy*'nin çıkış noktası, insan topluluğunun ereğini kendi içinde taşıyan bir şey olduğunu düşünmesi ve böylece kendi amacı olan Kilise'den bağımsız bir şey olduğunu iddia etmesiydi ki bu açıkça Kilise karşıtıydı. Dante'nin bu formülasyonu, birbirinden bağımsız iki tüzel kişi bedenlerin ikiliği sorununu ortaya çıkardı: papa da imparator da evrenseldi; kendi hedeflerini kovalıyordu ve kendi meşrebince insanı mükemmelleştirmeyi amaçlıyordu. Bu ikilik, dünyevi amaçları her durumda ruhani amaçlara tabi kılan mevcut sistemden oldukça farklıydı. Nasıl ki papalığın sorumluluğu ahiret saadetiye, imparatorun başlıca sorumluluğu da insan zihnini dünyevi kurtuluşa, dünyevi kutsiyete yönlendirmektir. Dolayısıyla Dante, insanın mükemmelliği ile Hristiyan'ın mükemmelliğini birbirinden ayırmış görünmektedir.

Dante'nin imparatorluğu, felsefi akli teolojiden ayırmıştır ve bir bakıma devlet aklını kendine alıp ruhla ilgilenmeyi Kilise'ye bırakmış; insanı, Hristiyan bileşiminden çekip çıkarmış ve kendi içinde bir değer olarak yalıtmıştır. Dolayısıyla dünyevi bir gizemli beden var oluyorsa Dante'nin *humana civitas*'ında⁶ var olmuştur.

Dante, iki takım erdemleri birbirinden ayırmıştır. Düşünsel erdemleri yeryüzü cennetine; aşılınmış erdemleri gökyüzü cennetine tahsis ederek iki dizi erdemi kendi iki cennet anlayışıyla birleştirmiştir. Eğer insan uygun biçimde yönlendirilirse, doğal aklın ve erdemlerin yardımıyla ilk insanın yeryüzü cennetine ulaşabilecektir. Başka bir deyişle, Hristiyan olarak insanın papanın rehberliğine ihtiyacı vardı ama insan olarak insanın düşünsel erdemler aracılığıyla felsefi bir kutluluğa, dünyevi bir barışa, adalete ve özgürlüğe erişmek için kilisenin desteğine ihtiyacı yoktu. Bireyin ahiretinin kurtuluşu yalnızca Mesih aracılığıyla mümkün oluyorduydu da yeryüzü cennetinde tamamen düşünsel bir mükemmellik ve felsefi kurtuluş, bütün insanları kapsamaktaydı. Buradan şu anlaşılıyor ki dünyevi iktidarın papadan bağımsızlığını kanıtlama çabasında Dante, Kilise evrenselliğini ödünç alıp onu dünyevileştir-

6 Dante, *humana civitas* kavramını, evrensel bir tüzelkişi beden olarak tanımlamaktadır. Bk. 597.

miştir. Kısacası Hristiyanlık dünyasını insanlıkla ikame ederek onu dünyevi-
leştirmiştir. Bu haliyle Dante'nin kurgusunda insanlık, ilk günah karşısında -
ki ilk günah, ilk insan tarafından işlenmesi itibarıyla insanlığın günahıydı- saygınlı-
ğını ve cenneti geri kazanma potansiyeline sahip insanlığın bütününe ifade
etmektedir. Burada saygınlık ve cennet, sırasıyla biri dünyevi diğeri ruhani
iki ayrı iktidarı temsil etmektedir.

İnsan merkezli krallık düşüncesini de böylece açıklayan Kantorowicz, so-
nuç bölümünde ise kralın iki bedeni öğretisinin pagan kökenden mi yoksa
Hristiyan kökenden mi geldiği sorusunu tartışmaktadır. Yanıt, iki beden kav-
ramının klasik eski çağda olduğunu düşündürten kesin verilerin olduğu yö-
nündendir. Buna örnek olarak Plutarkhos'a göre kralın dostu ile İskender'in
dostu ayırımına giden İskender'i hatırlamak yeterli olacaktır. Hatta tarihte bi-
raz daha geriye ve çıkarım yapmada biraz daha ileriye giderek bu yorumun
sonuçta *Politika'* da prensin dostları ile prensliğin dostları arasında ayırım ya-
pan Aristoteles'ten mülhem olduğu da söylenebilir (s. 631).

Özetle kralın iki bedeni düşüncesinin temellerinin pagan eski çağda öngö-
rüldüğünü akla getiren pek çok örnek bulunmaktadır.⁷ Fakat yazar, bu bağ-
lantısız pagan kavramlarıyla bazı benzerliklere karşın kralın iki bedenini, açık
bir şekilde Hristiyan teoloji düşüncesinin bir yan ürünü olarak gördüğünü
belirtmektedir.⁸

Yazarın oldukça kesin bir şekilde ifade ettiği bu görüşünün, Erik Peterson
(1890-1960)'un -Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* tezine karşı cevap olarak ortaya
koyduğu⁹- *Teslis dini* olarak Hristiyanlığın ne tek tanrılı ne de çok tanrılı ol-
madığını ve bu nedenle hiçbir monarşik kuralın Hristiyanlıktan çıkarılama-
yacağını savunduğu tezine¹⁰ karşı herhangi bir açık kapı bırakmayan bir ce-
vap niteliğinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte eser, İngiliz monarşisi-
nin ortaya çıkışından günümüze değin nasıl varlığını koruduğu sorusunun
kralın iki bedeni kurgusundan kaynaklanan düşünsel-teorik arka planını izah
etmektedir¹¹. Son tahlilde eser, genel olarak Avrupa ve özel olarak İngiltere

7 Bu örneklerin açıklaması için bk. 631-633.

8 Yazarın, eser boyunca kralın iki bedeni kurgusunu Roma ve Antik Yunan'la ilişkilendirmesi-
sine rağmen sonuç kısmında Pagan kavramlarla bağlantısını bir anda koparması, ilk başta
bir şaşkınlık yaratabilmektedir. Fakat şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki kralın iki bedeni
kurgusu ilk kez Mesih merkezli olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu Mesih merkezliliğin dönü-
şümü üzerinde bir Pagan etkiden bahsetmek mümkündür ki zaten yazar da eser boyunca yer
yer bunu ortaya koymaktadır.

9 Schmitt'in ve Peterson'un tezlerini karşılaştıran bir çalışma için bk. G. Geréby, "Political The-
ology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt", *New German Critique* 105
(2008), 7-33.

10 Bk. Erik Peterson, *Theological Tractates* (California: Stanford University Press, 2011), 68-105.

11 İngiliz monarşisinin neden hiç kaldırılmadığı sorusunun cevabı, esas olarak ona yüklenen
anlamda gizlidir. Bk. 526, 572, 579.

siyasi tarihiyle iç içe geçen siyasi düşünce tarihini, Siyasi İlahiyat penceresinden okuyucuya sunmaktadır. Bu haliyle eser, siyasi düşünce tarihi açısından da literatürde alışık olunmayan farklı bir bakış açısı getirmektedir. Eser, yayımından bu tarafa üzerinden geçen yarım asrı aşkın süreye rağmen de literatürdeki özgün niteliğini halen korumaktadır. Öte yandan eserde, en azından günümüz İngiliz Monarşisi'ne dair genel de olsa bir değerlendirmede bulunulabilirdi. Açıkçası yukarıda da belirtildiği üzere, eserin sonlarına doğru zımnen de olsa İngiliz Monarşisi'nin neden hâlâ ayakta olduğunun ortaya konması, bu beklentiyi güçlendirmektedir. Dolayısıyla böyle bir değerlendirme yer verilmemiş olması, bir eksiklik olarak görülebilir.

Son olarak, eserin Türkçe tercümesi ile ilgili olarak da kısa bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Genel çerçevede değerlendirildiğinde, eserin literatürdeki önemine karşın 2018 gibi geç bir tarihte Türkçe'ye kazandırılması, bir eksiklik olarak görülebilir. Yine de bu eksikliğin anlaşılır ve akıcı bir üsluba sahip çeviri ile giderilmiş olması, Türk okuyucuları sevindirecek bir gelişmedir. Fakat bu akıcı ve anlaşılır üsluba karşın kullanılan yan cümleciklerin ana cümle içerisindeki konumlanışları sebebiyle, nadiren de olsa akışın bozulduğu görülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, "Krallığın başının daimiliği ve *rex qui nunquam moritur*, yani asla ölmeyen kral anlayışı esas olarak üç etkenin -Hanedanlığın daimiliği, Tacın tüzel kişi karakteri ve kraliyet Yüksek Makamının ölümsüzlüğü- etkileşimine dayandı." (s. 416) cümlesi, "Krallığın başının daimiliği ve *rex qui nunquam moritur*, yani asla ölmeyen kral anlayışı, -Hanedanlığın daimiliği, Tacın tüzel kişi karakteri ve kraliyet Yüksek Makamının ölümsüzlüğü- olmak üzere esasen üç etkenin etkileşimine dayandı." şeklinde kurulsa daha akıcı olabilirdi. Eser içinde bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat çeviride izlenen bu yol, nihayetinde bir tercih meselesidir. Diğer taraftan Latince kavramların Türkçe karşılıklarının kavramın ilk geçtiği yerde parantez içinde belirtilmesi ve İngilizce özgün metinde bu kavramların İngilizce karşılıklarının bulunmamasına rağmen bunun yapılması, okuyucu için son derece yararlı olmuştur. Nitekim özgün haline sadık kalınarak bu karşılıklar verilmemiş olsaydı, bol miktarda Latince kavramı içermesi dolayısıyla eserin okunması oldukça zorlayıcı olabilirdi.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsubmitted for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.

2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.

3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.

4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.

5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:

Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.

Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).

Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.

Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.

6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.

7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.

8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.

9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.

10. For detailed information please see

<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>