



دَارُ الْفُنُونِ
الْهَيْئَةُ الْاَكاديمية لِمَجْمُوعَةِ
الْعِلْمِ وَالْفُنُونِ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 31 Sayı Issue 2 Yıl Year 2020
e-ISSN 2651-5083



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 31 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2020
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

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

Dergi Hakkında/About the Journal

Eski Adı/Former Name

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

Yeni Adı/New Name

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

Yayın Sahibi/Owner

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Sahibi Temsilcisi /Owner's Representative

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Ramazan Muslu

Sorumlu Müdür/Responsible Director

Ümit Horozcu

Yayın Kurulu/Editorial Management

Baş Editor/Editor-in-Chief

Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler/Associate Editors

Abdulhameed Majeed Ismael Al-Sheesh, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Ahmet Temel, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Ali Öztürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Amine Çelik, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Bilal Patacı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Fatih Varol, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Fatma Nur Şener, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Feyza Güler, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Mahmut Salioglu, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Menekşe Filiz Yıldırım, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Merve Özaykal, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Muhammed Taha Kara, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Neslihan Mervenur Vural, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Nilüfer Kalkan Yorulmaz, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Saliha Uysal, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Sultan Şimşek, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Süleyman Yıldız, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Sümeyye Parıldar, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Şaban Küçük, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Yakoob Ahmed, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Uluslararası Editöryal Kurul/International Editorial Board
Abdul Rahim Abu-Husayn, American University of Beirut, Lebanon
Abdurrahman Atçıl, Sabancı University, Istanbul, Turkey
Adem Aygün, Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, Austria
Adnan Demircan, İstanbul University, Istanbul, Turkey
Ahmed Al-Shamsy, University of Chicago, Chicago, USA
Ahmet Alibasic, University of Sarajevo, Sarajevo, Bosnia-Herzegovina
Hayrettin Yücesoy, University of Washington, Washington, USA.
İsmail Latif Hacinebioğlu, İstanbul University, İstanbul, Turkey
Jonathan Brown, Georgetown University, Washington, USA.
Mabid Ali Mohamed Al-Jarhi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Turkey
Mehmet Hakkı Suçin, Gazi University, Ankara, Turkey
Merdan Güneş, Universität Osnabrück, Osnabrück, Germany
Mesut Idriz, University of Sharjah, Sharjah, United Arab Emirates
Murteza Bedir, İstanbul University, Istanbul, Turkey
Mustafa Tekin, İstanbul University, İstanbul, Turkey
Rahile Yılmaz, Marmara University, Istanbul, Turkey
Ramazan Yıldırım, İstanbul University, İstanbul, Turkey
Saim Kayadibi, Karabük University, Karabük, Turkey
Şinasi Gündüz, İstanbul University, İstanbul, Turkey
Toseef Azid, University of Qassim, Buraydah, Saudi Arabia
Yaşar Düzenli, İstanbul University, İstanbul, Turkey

Yabancı Dil Editörleri/English Language Editors

Alan James Newson, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye
Elizabeth Mary Earl, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye

Yönetim Yeri/Head Office
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Türü/Publication Type
Yaygın Süreli/Periodical

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

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

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

Index Islamicus/Index Islamicus

SOBIAD Sosyal Bilimler Atf Dizini/SOBIAD Social Sciences Citation Index

EBSCO Academic Search Complete/EBSCO Academic Search Complete

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

Yayıncı/Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press

İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,

Fatih / İstanbul, Türkiye

Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00



İletişim/Correspondence

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı İskenderpaşa mh. Kavalalı sk. 34080 Fatih, İstanbul, Türkiye

Dergi Sekreteryası:

Amine Çelik

Fatma Nur Şener

Menekşe Filiz Yıldırım

Şaban Kütük

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

Fax : +90 (212) 532 62 07

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

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

İçindekiler Table of Contents

MAKALELER/ARTICLES

Araştırma makalesi/Research article

Dârulfünûn: Kadim Kavramların Terkibi

Darulfünun: Composition of Ancient Concepts 215
Hasan Sabri Çelikleş

Araştırma makalesi/Research article

Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi

Examining the Phenomenon of Happiness in the Context of Religiosity Essence..... 247
Fatma Baynal

Araştırma makalesi/Research article

A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Hanbalî and Ja'farî Schools

Klasik Hanbelî ve Caferî Mezheplerinde Uygulanan Boşanma Türlerinin Karşılaştırmalı Analizi..... 275
Sümeýra Yakar, Emine Enise Yakar

Araştırma makalesi/Research article

İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa'nın (968/1561)

Risâle Fî'r-Redd `Ale'l-Yehûd Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma

Islamic Tradition of Refutation and Taşköprizâde's *Risâlah fî al-Radd `alâ al-Yahûd*..... 299
Fuat Aydın

Araştırma makalesi/Research article

İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık

Religiosity within the Context of Worship in the Islamic Philosophy 355
Emine Taşçı

Araştırma makalesi/Research article

İkinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Sovyet Yahudileri (Rusça Kaynaklar Işığında)

Soviet Jews during and after the World War II (In the Light of Russian Sources) 379
Şir Muhammed Dualı

Araştırma makalesi/Research article

İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise

The Problem of Evil and Theodicy in the Works of İzmirli İsmail Haqqı 397
Hande Nur Bozbuğa

Araştırma makalesi/Research article

Soteriological Semiotics within the Qur'an

..... 419
Abu Bakr Sirajuddin Cook

Araştırma makalesi/Research article

Senkretik Bir Hareket Olarak Mesîhi Yahudilik

Messianic Judaism as a Syncretic Movement 435
Hatice Arslan

Araştırma makalesi/Research article

İslam'ın Yerelleşmesi ve Küreselleşmesi: Çin İslamı Örneği

The Localization and Globalization of Islam: The Case of Chinese Islam 457
Chih-Hui Chiu

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Salman Sayyid. Hilafeti Hatırlamak: Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2019). ISBN: 978-60-55-83064-9..... 485
Nida Nur Bayram

Kitap Değerlendirmesi: Rahile Kızılkaya Yılmaz. Çağdaş Hadis Tartışmaları ve *Muvatta'*. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020). ISBN: 9789755485126 491
Elif Koç

Kitap Değerlendirmesi: Muhammet Nedim Tan. Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020). ISBN: 978-60-57-76818-6..... 497
Dilek Cırasun

Kitap Değerlendirmesi: Uğur, Seyit Mehmet. Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 374 sayfa. ISBN: 978-975-548-478-5..... 503
Elif Mazlum

Book Review: Muhammad ibn Muhammad al-'Imād al-Kātib al-Asfahānī. *Nusrat al-fatrah wa 'usrat al-fitrah*. ed. Issam Mustafa Okleh. 2 vols. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, Centre for the Study of Islamic Manuscripts, 2019. pp. 443, 598. ISBN: 978-1-78814-533-6..... 507
Halil İbrahim Hançabay

SEMPOZYUM ÖZETİ/MEETING ABSTRACT

Sempozyum Özeti/Meeting Abstract

II. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu 19 Kasım 2020 513
Ertuğrul Tülekoğlu

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucular,

Türkiye’de yayımlanan akademik dergilerin son yıllarda hem nicelik hem de nitelik olarak belirli bir seviyeye ulaştığı bilinmektedir. Türkiye’deki akademik camianın uluslararası entegrasyonunun bunda önemli bir rolü bulunmaktadır. Farklı alanlarda yapılan ilmi tartışmaların yakından takip edilmesi, bu tartışmalarla ilgili olarak kimi zaman literatüre yön verici araştırmaların yapılması ve daha sonra bunların yayına dönüştürülmesi bu entegrasyonu sağlayan önemli unsurlardır. Bu durum aynı zamanda akademik dergi yayıncılığının keyfiyet ve kemiyet açısından ivme kazanmasında itici bir güçtür. Elde edilen bu yükselişten hiç kuşkusuz ilahiyat alanında çıkarılan dergiler de nasibini almaktadır. Nitekim günümüzde İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri tarafından yayımlanan dergilerde yürütülen tartışmalar ve bu tartışmaların daha da derinleştirilerek ileri araştırmalara kapı aralaması burada zikredilmesi bunun en açık göstergesidir. Yürütülen bu tartışmalar bir yandan daha ileri çalışmalara kapı aralamakta, diğer yandan mevcut durumun sahip olduğu sorunları görerek bunları ortadan kaldıracak yollar aranmasına imkan sağlamaktadır. Bu nedenle akademik dergiler bir yandan bilgi dağarcığımıza yenilerini eklerken diğer yandan bir mektep olma özelliğine sahiptirler.

Akademik dergilerin yazın hayatının önemli bir parçası olmaları ve birçok insanın yetişmesine sundukları katkılar çok yönlüdür. Bu dergilerde üretilen bilgi sadece yazar-okuyucu ilişkisinden ibaret değildir. Zira bir yazının, kaleme alınmasının akabinde bir dergiye yayımlanmak üzere gönderilmesiyle başlayan uzun ve yetiştirici bir mutfak kısmı bulunmaktadır. Bu kısımda sekreteryadan başlayıp alan editörlüğü, hakemlik, tashih ve mizanpaja varan bir silsile bulunmaktadır. İşte bu silsileler birçok insanın aynı zamanda yetiştirdiği yerlerdir. Yazının dergiye gönderilmesini müteakip bir alan editörü tarafından ilk okumasının yapılması ve çoğu zaman yazara geri bildirimde bulunulması yazının çeşitli eksikliklerini kapatmada önemli bir aşamadır. Daha sonra hakemlik süreci gelmektedir ki bu aşamada hem yazar hem de hakemler bir öğrenme sürecinin içine girmektedirler. Zira yazı yazmak kadar hakemlik yapmak da bir beceri istemekte ve bunu kazanmak zaman almaktadır. Bu nedenle nitelikli dergilerde hakemlik yapan kişiler bu süreci tecrübeli kişilerin desteği ve yönlendirmesiyle önemli kazanımlar elde ederek geçirmektedirler. Daha sonra yazı, teknik bazı aşamalardan geçerek okuyucunun önüne çıkmaktadır. İşte bu süreçler ancak iyi yapılandırılmış bir ekip ile çok verimli bir şekilde sürdürülebilir.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, bu konuda öncü bir rol oynamaktadır. İslam araştırmaları alanında özgün çalışmalara yer veren *darulfunun ilahiyat*’ta şimdiye kadar yayımlanan çalışmalar, genelde sosyal bilimlere özelde ise İlahiyat alanına önemli katkılar sunmaktadır. Bu sayıda da daha önceki sayılarda olduğu gibi birbirinden güzel ve farklı konularda kaleme alınmış çalışmalar yer almaktadır. 10 makale, 5 kitap değerlendirmesi ve 1 toplantı notunun yer aldığı 31/2. sayımızda felsefe, İslam hukuku, dinler tarihi, kelam, tefsir, din psikolojisi gibi alanlarda kaleme alınmış çalışmalar bulunmaktadır.

Dergimizin ilk makalesi *Dârülfünûn: Kadim Kavramların Terkibi* başlığını taşımaktadır. Hasan Sabri Çeliktaş bu çalışmada 19. Yüzyılda bir yüksek öğretim kurumu olarak ortaya çıkan Dârülfünûn kavramını incelemektedir. Dârülfünûn terkibindeki unsurların geçmiş ilim, kültür ve eğitim tarihinde bir karşılığının bulunduğunu ve yeni bir yapı olarak ortaya çıksa da Dârülfünûn’un medrese ve onun temsil ettiği eğitim anlayışının karşısında olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Fatma Baynal tarafından kaleme alınan *Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açısından İncelenmesi* başlıklı çalışma, din ve dindarlık faktörünün mutluluk üzerinde ne tür etkileri olduğunu ortaya koymaktadır.

Sümeyra Yakar ve Emine Emise Yakar'ın kaleme aldığı ve *A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Hanbalī and Ja'farī Schools of Law* başlığını taşıyan çalışma Hanbeli ve Caferi mezheplerinde klasik dönem boşanma türlerini uygulamadaki benzerlik ve farklılıkları merkeze alarak karşılaştırmalı olarak incelemektedir. *İslam Reddiye Geleneği ve Taşkoprızâde'nin Risâle Fî'r-Redd 'Ale'l-Yehûd Adlı Eseri* başlığını taşıyan makale Osmanlı döneminde Yahudiliğe yazılmış önemli bir reddiyeyi ele almaktadır. Fuat Aydın'ın kaleme aldığı bu çalışmada risâlenin nüshaları, ele alındığı tarihsel bağlam, yararlandığı kaynaklar incelenmekte ve metnin tahkikli neşri ve çevirisine yer verilmektedir.

Emine Taşçı'nın *İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık* başlıklı çalışması, ilk dönem İslam felsefesinin önde gelen bazı filozoflarının dindarlık ile ilgili görüşlerini ele almaktadır. Makale, dindarlığın ibadet ve ahlak boyutlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini ve ahlaki olgunluğa erişmede ibadetlerin nasıl bir rolü olduğunu erken dönem İslam filozoflarının ibadete bakışları üzerinden ortaya koymaktadır. Şir Muhammed Dualı'nın kaleme aldığı *İkinci Dünya Savaşı Ve Sonrasında Sovyet Yahudileri* başlığını taşıyan makale, çeşitli açılardan ikinci Dünya Savaşı ve sonrasında Sovyet Yahudilerinin yaşadıkları sorunları ve bunların sebeplerini incelemektedir.

Hande Nur Bozbuğa'nın *İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise* başlığını taşıyan çalışması, kökleri derin olan kötülük problemine geç dönem bir kelamcının bakış açısıyla ışık tutmaktadır. İzmirli'nin kötülük problemi ve teodise ile ilgili görüşleri ve kötülüklerin kaynağı meselesini Allah'tan kaldırıp insana yüklerken nasıl bir yol izlediği makalenin odağını teşkil etmektedir. *Soteriological Semiotics within the Qur'an* başlığını taşıyan ve Abu Bakr Sirajuddin Cook tarafından kaleme alınan makale kurtuluş öğretisinin izlerini Kur'an'da aramaktadır. Makale, Fussilet Suresi 53. ayet üzerine yoğunlaşmakta ve bu ayetteki kavramları kurtuluş öğretisi semiyotiği bağlamında yorumlamaktadır.

Hatice Arslan'ın *İsrail'de Mesihi Yahudilik: Kökeni ve Tarihsel Gelişimi* başlıklı makalesi, modern dönemde ortaya çıkan ve Yahudilik ile Hıristiyanlığı senkretize eden Mesihi Yahudiliğin tarihsel gelişimi ile inanç ve dini uygulamalarını incelemektedir. Bur çerçevede Mesihi Yahudilik hem tarihsel gelişim açısından hem de ibadet ve uygulamalar açısından ele alınmaktadır. Derginin son araştırma makalesi olan *İslam'ın Yerelleşmesi ve Küreselleşmesi: Çin İslamı Örneği* başlıklı çalışmada Chih-Hui Chiu İslam'ın Çin kültürü içerisinde varlığını nasıl sürdürdüğünü incelemektedir. Bilhassa İslam'ın güçlü Çin kültürü ile bütünleşirken asimile olmasını önleyen ihya ve ıslah hareketlerinin ortaya çıkışı yerelleşme ve küreselleşme bağlamında ele alınmaktadır. Kitap değerlendirme bölümünde beş önemli çalışma, alanın uzmanları tarafından değerlendirilmiştir. Son kısımda ise bir sempozyum değerlendirmesi yer almaktadır.

Covid-19 salgınının tüm dünyayı etkisi altına aldığı bu zorlu zaman diliminde yayınladığımız bu ikinci sayımızın okuyuculara faydalı olmasını diliyorum. Dergimizin bu sayısının yayımlanmasında birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Başta fakülte ve üniversite yönetimine verdikleri destek sebebiyle şükranlarımı sunuyorum. Bu nitelikli sayıya makaleleri ile katkı sunan yazarlarımıza, hakemlik yapan hocalarımıza, dergimizin alan editörlerine, editöryal kurul üyelerine ve yayın hazırlıklarını büyük bir titizlikle yürüten teknik ekibimize müteşekkirim.

Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA
Baş Editör

FROM THE EDITOR

Dear readers,

It is known that both the quantity as well as the quality of academic journals published in Turkey have reached a significant level in recent years. International integration of the Turkey's academic community has an important role in this progress. Following scholarly discussions in different fields closely, conducting research that direct the literature on these discussions and then converting them into publications are important elements that ensure this integration. This situation is also a driving force for academic journal publishing to gain momentum in terms of quality and quantity. Undoubtedly, journals published in the field of theology and Islamic studies also get their share from this rise. As a matter of fact, the debates carried out in journals published by the Faculties of Theology and the deepening of these discussions and opening the door to further research are the clearest indicators of this. These discussions, on the one hand, open the door to further studies, on the other hand, they allow to us see the problems of the current situation and to seek ways to eliminate them. Therefore, while academic journals add new ones to our knowledge, they also have the feature of being a school.

Academic journals are an important part of the writing life and their contribution to the training of many people is diverse. The knowledge produced in these journals is not just about the author-reader relationship. Because, after an article is written, there is a long and educating kitchen part started with its submission to a journal for publication. In this part, there is a series of tasks starting from the secretariat extending to field editorship, peer reviewer, revision and layout. This process is also where many people grow. Following the submission of the article to the journal, the first reading by a field editor and often feedback to the author is an important step in filling the various deficiencies of the article. Then comes the peer reviewing step which is a learning process for both authors and peer reviewers. Because peer reviewing as well as writing requires a skill which takes time to gain. For this reason, peer reviewers in qualified journals spend this process gaining significant experience with the support and guidance of experts. Then, the article goes through some technical phases and meets with the reader. These processes can only be sustained very efficiently with a well-structured team.

darulfunun ilahiyat published by Istanbul University Faculty of Theology plays a leading role in this regard. The studies published in *darulfunun ilahiyat*, which includes original studies in the field of Islamic studies, provide important contributions to the field of social sciences in general and theology in particular. In this issue, as in previous issues, there are works written on interesting and different subjects. This new issue 31/2 includes 10 research articles, 5 book reviews and a meeting note, written in areas such as philosophy, Islamic law, history of religions, Islamic theology, tafseer, and psychology of religion.

The first article of the journal is titled *Darulfunun: Composition of Ancient Concepts*. In this study, Hasan Sabri Çelikleş examines the concept of Darulfunun, which emerged as a higher education institution in the 19th century. He claims that the elements in the composition of Darulfunun have a counterpart in the history of science, culture and education, and that the new structure is not opposed the madrasa and the understanding of education it represents. The study titled *Examining the Phenomenon of Happiness in the Context of Religiosity Essence* by Fatma Baynal investigates what effect religion and religiosity factor have on happiness.

A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Hanbalī and Ja'farī Schools by Sümeyra Yakar and Emine Enise Yakar, examines the classical divorce types in Hanbalī and Ja'farī

schools comparatively by focusing on the similarities and differences in practice. The article titled *Islamic Tradition of Refutation and Tāşköprizāde's Risālah fī al-Radd 'alā al-Yahūd* deals with an important refutation of Judaism in the Ottoman period. In this study written by Fuat Aydın, the copies of the Risālah, the historical context in which it was written, the sources it used are examined, and the edited publication and translation of the text are included.

Emine Taşçı's work titled *Religiosity within the Context of Worship in the Islamic Philosophy* deals with the views of some prominent philosophers of early Islamic philosophy on religiosity. The article reveals that the worship and moral dimensions of religiosity should not be ignored and the role of worship in reaching moral maturity through the views of early Islamic philosophers to worship. The article entitled *Soviet Jews during and after the World War II* by Şir Muhammad Duali examines the difficulties faced by Soviet Jews in and after the World War II and the reasons behind these difficulties.

Hande Nur Bozbuga's work titled *The Problem of Evil and Theodicy in the Works of Izmirli Ismail Haqqi* sheds light on the deep-rooted problem of evil from the perspective of a late period Islamic theologian. Izmirli's views on the problem of evil and theodicy and the way he followed while removing the issue of the source of evil from God and attributing it to man are the focus of the article. The article titled *Soteriological Semiotics within the Qur'an* and written by Abu Bakr Sirajuddin Cook searches for the traces of soteriology in the Qur'an. The article concentrates on 41/Fussilat – verse 53 and interprets the concepts in this verse in the context of the soteriological semiotics.

Hatice Arslan's article entitled *Messianic Judaism as a Syncretic Movement* examines the historical development of Messianic Judaism emerged in the modern period and syncretized Judaism and Christianity. In this context, the belief and religious practices of Messianic Judaism are also discussed. Chih-Hui Chiu examines how Islam survives in Chinese culture in the study titled *The Localization and Globalization of Islam: The Case of Chinese Islam*, which is the latest research article of the journal. In particular, the emergence of revival and reform movements that prevent Islam from being assimilated while integrating with the strong Chinese culture are discussed in the context of localization and globalization. In the book review section, five important studies were reviewed by the experts in the field. In the last part, there is a meeting abstract.

I hope this second issue, which we published in this difficult period when the Covid-19 epidemic affected the whole world, will be beneficial to readers. Many people contributed to the publication of the issue. I would like to express my gratitude to the faculty and university administration for their support. I am grateful to the writers who contributed to this qualified issue with their articles, to the peer reviewers, to the journal's field editors, to the editorial board members, and to the technical team who meticulously carried out the publication preparations.

Assoc. Prof. Necmettin KIZILKAYA
Editor-in-Chief



Dârulfünûn: Kadim Kavramların Terkibi

Darulfünun: Composition of Ancient Concepts

Hasan Sabri Çeliktas^{*}

Öz

Bu çalışmanın konusu XIX. yüzyılda yüksek eğitim vermek üzere tarih sahnesine çıkan yeni kuruma isim olarak uygun görülen Dârulfünûn terkibidir. Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde eğitim işlerinin “terbiyet-i âmme” kapsamında görüşülmesi ve bir takım planlamaların yapılması için Meclis-i Maârif-i Muvakkat kurulmuştur. Meclis, eğitim öğretimi faaliyetlerinin üç kademeye ayrılması ve o zamanki eğitim kurumlarının ileri derecesinde olmak üzere yüksek eğitim verecek yeni bir kurumun açılması gerektiği yönünde devlete tavsiyede bulunmuş ve kuruma “Dârulfünûn” ismini uygun görmüştür. Dârulfünûn’un isimlendirilmesinde bir kısım tarihçi meseleyi önceden beri devam eden medrese eğitimi anlayışı ile yeni oluşan eğitim anlayışı arasında karşıtlıklar kurarak okumayı tercih etmektedir ki bu mesele çalışmamızın problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın iddiası ise isimlendirme meselesinde Dârulfünûn terkibindeki unsurların kadim ilim, kültür ve eğitim tarihinde bir karşılığının bulunduğu; yeni yapının medrese ve onun temsil ettiği eğitim anlayışının karşısında olmadığıdır. Tanımlanan problemin çözülmesine yönelik tarihî veri analiz yöntemi esas alınmıştır. Çalışmanın neticesinde Dârulfünûn terkiбини oluşturan kelimelerin kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizde bir karşılığının bulunduğu; yeni yapının medrese ve onun temsil ettiği eğitim anlayışının karşısında olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı yükseköğretimi, Meclis-i Maarif-i Muvakkat, Fünun Mektebi, Darulfünun (İstanbul Üniversitesi), medrese

Abstract

The subject of this study is the composition of Dârulfünûn, which is considered appropriate as a name for the new institution that emerged on the stage of history to provide higher education in the nineteenth century. In the second quarter of the nineteenth century in the Ottoman State, the Temporary Council of Education (Meclis-i Maârif-i Muvakkat) was established in order to discuss the educational affairs within the scope of public education (terbiyet-i âmme) and to carry out some planning. The Council advised the state that the activities of education and training should be divided into three levels and that a new higher education institution should be opened with the advanced level of the educational institutions at that time, and deemed the name “Darulfünun” appropriate for the institution. In the nomenclature of darulfünun, some historians prefer to read the matter by contrasting it with the pre-existing understanding of madrasah education and the newly formed understanding of education, which constitutes the problem of our study. In this context, the claim of the study is that the elements in the composition of Darulfünun in the nomenclature issue have a counterpart in the history of ancient science, culture and education; that the new structure is not opposed to the madrasah and the understanding of education it represents. In the study, the historical data analysis method was based on solving the identified problem. As a result of the study, it was determined that the words that constitute the composition of Darulfünun had a counterpart in the history of ancient science, culture and education; the new structure was not opposed to the madrasah and the understanding of education that it represented.

Keywords

Ottoman higher education, Temporary Council of Education, Fünun Mektebi (School of Sciences), Darulfünun (Istanbul University), madrasah

* Sorumlu Yazar: Hasan Sabri Çeliktas (Dr. Öğr. Üyesi), Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Tekirdağ, Türkiye. E-posta: sabriceliktas@gmail.com ORCID: 0000-0001-5404-4824

Atf: Hasan Sabri Celiktas, “Dârulfünûn: Kadim Kavramların Terkibi.” *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 215–245.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0020>



Extended Summary

In the second quarter of the nineteenth century in the Ottoman Empire, the Temporary Council of Education was established in order to discuss educational affairs within the scope of public education. The Council recommended that the education and training activities should be divided into three levels and that an educational institution called *Dârulfünûn* be established to provide higher education. In the background of the establishment of the new institution, there was a *fünûn mektebi* (school of sciences and arts) which was planned to be established to meet the education and training activities of non-Muslim subjects. At that time, non-Muslim subjects sent their children to Europe due to their educational institutions were not being at the desired level. Since the children who went there learned harmful things, it was determined that there was a problem against the state. In order to prevent this problem, The Sultan's approval was obtained for the opening of a *fünun mektebi* where only non-Muslim subjects would teach arithmetic sciences, industry, arts and professions, but the fate of this educational institution remained uncertain. The council, which was given the task of opening such an institution, prepared a report for the opening of a new educational institution named *Dârulfünûn* and this report was approved by the Sultan. Unlike *fünûn mektebi*, *Dârulfünûn* was conceived within the scope of *terbiyet-i âmme* (public education) not only to appeal to non-Muslim subjects but to all Ottoman subjects. At the same time, this new educational institution was conceived to encompass not only a certain group of sciences but also all sciences.

Until the nineteenth century, the need for secondary and high level civil education in the Ottoman State was met significantly by madrasahs, which had their own unique educational and administrative structure. In the mentioned period, education continued in madrasahs. In the naming of *Dârulfünûn*, some historians prefer to read the issue through the contrasts thought to exist between the understanding of education that had been continuing for a long time and the new understanding of education. This issue constitutes the problem of our study. The claim of the study is that the words *dâr* (house) and *fünûn* (sciences and arts) in the composition of *Dârulfünûn* were used in the history of ancient science, culture and education; and that the new structure was not opposed to the madrasah and the understanding of science it represents. As a result of our study, it was understood that the concepts that constitute the composition of *Dârulfünûn* have a counterpart in our history of ancient science, culture and education.

In history, the word *dâr* has been used as a key concept since the early periods of Islam to indicate a place where activities related to science, culture and education were carried out. The word *fünûn* has been a concept used to refer to the whole of literary, linguistic, religious, philosophical, arithmetic and natural sciences rather than a single branch of science from an early period. The composition of *Dârulfünûn* is seen in the reports of both the Temporary Council and other competent authorities as the source of the *ulûm*

ve *fünûn-ı mütenevvia* (sciences and various arts and sciences), which will ensure the development of the country and the advanced degree of schools at that time. In addition, this school has been recognized as a center where all sciences and arts will be taught for those who want to educate themselves from the Ottoman subjects and want to work in the state's staff.

Curriculums were established in different periods from 1863 to 1900, when education began in darulfünun. As mentioned in the analysis of the word *fünûn*, these curriculums cover a wide range of sciences ranging from literary sciences to religious sciences; from philosophical sciences to natural sciences; from arithmetic sciences to historical sciences. Among the sciences here, the religious sciences, the literary sciences, logic, philosophical sciences, arithmetic, geometry, astronomy and the like were also included in the madrasah education curriculum.

After all these explanations, it has been seen that the composition *Dârulfünûn* was neither far from the history of Islamic science, culture and education, nor was it a nomenclature that did not coincide with the understanding of education in the Ottoman State at that time. Choosing such a composition was of course, to indicate a different constitution. However, while making this choice, it was seen that there was no intent to oppose the madrasah and the sciences taught there or reject those sciences. It can be said that the naming of the new educational institution was made by evaluating the historical background in a good way.

The word *fünûn* has been used in books in which the classification of sciences is made, without making any religious, literary or natural distinctions. The encompassing meaning in the word *fünûn* is connected with the diversity of sciences in the new higher education institution that was to be opened. Because this situation is clearly seen in the minutes of the Temporary Council of Education presented to the Meclis-i Vâlâ (Sublime Council), where the idea and naming of *Dârulfünûn* came to the agenda. The composition of *Dârulfünûn* in the minutes indicates a place and formation where *kâffe-i ulûm ve fünûn* (the whole of sciences and arts) would be taught. In this context, it is understood that the elements in the composition of *Dârulfünûn* have a counterpart in the history of ancient science, culture and education; that the new structure is not opposed to the madrasah and the understanding of science it represents; that the word *fünûn* in the composition was used not only for the Western sciences but also for the sciences of language sciences (*ulûm-ı Arabiye*), literary, logic, religious sciences and philosophical sciences.

Giriş

Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyıl, dünya genelinde olduğu gibi çok yönlü değişimin yaşandığı önemli bir zaman dilimidir. Başta devlet yapısı olmak üzere toprak düzeni, adalet sistemi, askerî düzen gibi alanlarda, neticeleri itibarıyla etkisini günümüzde de devam ettiren değişimler yaşanmıştır. Değişimin yaşandığı noktalardan birisi de diğer alanlardan bağımsız olması düşünülemeyen eğitim alanıdır. Eğitime yönelik XVIII. yüzyıldan itibaren dönemin beraberinde getirdiği ihtiyaç ve sorun alanlarına cevap niteliğinde bir takım isabetli adımlar atılmıştır. Atılan adımlar arasında devletin değişen yapısı gereği ortaya çıkan yetişmiş nitelikli insan ihtiyacını karşılamak üzere Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun (1189/1775), Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun (1210/1795), Mekteb-i Tıbbiye (1242/1827) ve Mekteb-i Harbiye (1250/1834) gibi eğitim kurumlarının yeni bir anlayışla açılması yer almaktadır. Adı geçen kurumlar daha çok askerî alana hitap etmektedir. Sivil alanda ise Mekteb-i Maârif-i Adliye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye (1255/1839) vb. eğitim kurumları açılmıştır. Yeni kurumların açılmasıyla birlikte artan eğitim faaliyetleriyle ilgili ön planlama yapacak bir yapıya gerek duyulmuş ve bu çerçevede öncelikli olarak Meclis-i Maârif-i Muvakkat (1261/1845) kurulmuştur. Meclisin ilk toplantılarında özellikle sivil alandaki eğitim öğretim faaliyetlerinin kademelere ayrılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Üçlü yapı şeklinde düşünülen tahsil kademelerinin son basamağını oluşturmak üzere yüksek eğitim veren bir kurum açma fikri ortaya çıkmıştır. Meclisin önerisi ile ortaya çıkan bu kurumun isimlendirmesi için Dârulfünûn terkibi uygun görülmüştür. Osmanlı Devleti’nde daha önce başka bir kuruma verilmeyen bu terkip, XIX. yüzyılda oluşan yeni eğitim anlayışı ile mevcut eğitim anlayışı arasındaki ilişki bakımından önem arz etmektedir. Önemine binaen yakın tarihimizin en köklü kurumlarından olan ve İstanbul Üniversitesi’nin öncüsü kabul edilen Dârulfünûn’un isimlendirilmesi meselesi çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyıla kadar orta ve yüksek seviyeli sivil eğitim alanındaki ihtiyaç önemli derecede medreseler tarafından karşılanmaktadır. Köklü bir geçmişe sahip olan medreselerin kendine has eğitim ve yönetim yapıları vardır. Bahsi geçen dönemde Dârulfünûn isminde yeni bir kurum açılması gündeme geldiğinde medreselerde eğitim öğretime devam edilmektedir. Yüksek seviyeli eğitim vermesi düşünülen Dârulfünûn’un isimlendirilmesi hususunda bir kısım tarihçi meseleyi karşıtlıklar üzerinden okumayı tercih etmektedir. Karşıtlıklar önceden beri devam eden mevcut eğitim anlayışı ile yeni oluşum halindeki eğitim anlayışı arasında kurulmaktadır. Örneğin Engelhardt, Sultan Abdülmecid’in (1839-1861) yönlendirmesiyle terbiye-i umumiye programı hazırlamak üzere kurulan Meclis-i Muvakkat’ın kanun neşrettiğini ve bu kanunun “Dârulfünûn-ı Osmanî tesisini ve mekâtibin mümkün mertebe ulema yedinden alınıp hükümet idaresine

verilmesini tazammun” ettiğini ileri sürmektedir.¹ Temellendirilmeden ileri sürülen bu görüş, tarihi bilgi yanlışlığı içermenin yanında vakıa ile örtüşmeyen çarpıtma bir zannî yorumdan ibarettir. Öncelikli olarak Meclis-i Muvakkat’ın kanun çıkarma yetkisi yoktur. İkinci olarak Dârulfünûn kuruluş fikrinin sahibi olan Meclis’in yedi üyesinden başkan dâhil dördü ulemadan oluşmaktadır. Üçüncü olarak Meclis’in rapor olarak sunduğu Dârulfünûn ile ilgili belgelerin hiç birinde Engelhardt’ın bahsettiği ulemâ karşıtlığı veya bunu andıran bir ifade söz konusu değildir.² Baltacıoğlu da yaptığı bir değerlendirmede şunları söylemektedir: “...Dârulfünûn’un menşei siyasidir: Hükümet “garplılaşmak” düsturuna tevfikân bir Dârulfünûn vücuda getirmek, bunu skolastiğin devamına, medresenin kuvvetine rağmen hayata sokmak istemişti...”³ Aynı şekilde Faik Reşit Unat “...batılılaşma yolunda olan devletin amme hizmetlerinde yer almalarını sağlamak ve medreselerin dışında dinî gelenek ve tesirlerden uzak modern bir üniversite [Dârulfünûn kastediliyor] kurulmak istenmişti.”⁴ diyerek yeni kurulan Dârulfünûn’u bir anlamda medresenin karşısında konumlandırmışlardır. Buradaki bakış açısını sürdüren Niyazi Berkes de yanlış bir tarihî değerlendirmeye; Encümen-i Dâniş yerine “fenler evi” demek olan bir Dârulfünûn kurulması fikrinin, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin ve bunların çıkardığı Mecmua-yı Fünûn dergisinin çevresinde doğduğunu ileri sürmektedir. Berkes, kurulacak üniversiteye Arapçada olduğu gibi “Küllîye” ya da “Dârululûm” yerine “Dârulfünûn” adının verilmesinin Tahsin Efendi (1811-1881) ile Münif Efendi’nin (1830-1910) benimsediği “fencilik” görüşünün eseri olduğunu iddia etmektedir⁵ ki bu iddia da tarihi vakiaya uymamaktadır. Zira Dârulfünûn isminin geçtiği tespit edilen ilk belgelerin tarihi 1261/1845 yılına aittir.⁶ Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin kuruluşu ise 14 Zilkade 1277/24 Mayıs 1861; Mecmua-i Fünûn dergisinin ilk sayısının yayımlanışı da Muharrem 1279/Temmuz 1862 tarihindedir.⁷ Berkes’in iddiasının aksine bunlardan çok öncesinde Dârulfünûn ismi konulmuş ve kurumun açılmasına yönelik çalışmalar başlatılmıştır.

1 E. Engelhard, *Türkiye ve Tanzimât: Devlet-i Osmaniye’nin Tarih-i Islahâtı 1826-1882*, Mütercimi: Ali Reşâd (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1327), 73-74.

2 Bu üç başlığı içeren bilgilere ait kaynaklar birinci bölümde verilmiştir.

3 İsmail Hakkı, *Maârifde Bir Siyaset* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1335), 65.

4 Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 49.

5 Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, tarih yok), 232-235.

6 Bkz. İ.DH, 113/5710. 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845; İ.MSM, 25/656, lef 1. 12 Zilkade 1261/12 Kasım 1845.

7 Geniş bilgi için bkz. Abdullah Uçman, “Mecmûa-i Fünûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmua-i-funun> (29.10.2019); Ekmeleddin İhsanoğlu, “Cem‘iyyet-i İlmiye-i Osmâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemiyet-i-ilmiye-i-osmaniyye> (29.10.2019).

Konuyla ilgili olarak İhsanoğlu ise “dârulfünûn” isminin verilme sebeplerinin tam olarak açıklanamadığını belirterek “fenler evi” anlamındaki “Dârulfünûn” un o günün şartlarında medreseden ayrı bir müessese olduğunu “çarpıcı bir şekilde ortaya koymak için” bu ismin verilmiş olabileceğini ileri sürmektedir.⁸ Burada ihtimalli konuşan İhsanoğlu, daha sonraki bir çalışmasında ifadesindeki ihtimali kaldırarak şöyle demektedir: “Dârulfünûn’ a ‘fenler evi’ manasına gelen bu adın verilmesi, o günün şartlarında medreseden ayrı bir müessese olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymak düşüncesinden doğmuştur.”⁹ İhsanoğlu başka bir çalışmasında da “Tanzimat ricalinin, bu yeni eğitim kurumunun medrese ve orada okutulan ilimlerle ilgisinin olmaması hususunda bir tereddüdü yoktu.”¹⁰ diyerek, Dârulfünûn’ u medresenin karşısına konumlandırmıştır. Bu kanaate ulaşırken de yeni kurumun ismini oluşturan kelimelerin tahlilinden hareket etmektedir. Buna göre fen kelimesinin XIX. yüzyılda müşahede, deney ve ispata dayalı bilimlere denilmeye başlandığına değinmektedir. Fünûn kelimesinin o dönemin literatüründe her zaman “ulûm ve fûnûn” terkinde kullanılırken “ulûm” kelimesinden ayırıldı ve Dârulfünûn terkinde yalnız kullanıldığını; bunun da müessesenin daha çok “fen” kelimesiyle eş anlamlı olarak yeni tip Batı kaynaklı bilimlerin eğitiminin yapılacağı bir eğitim müessesesi şeklinde düşünüldüğünü iddia etmektedir.¹¹ İhsanoğlu, Dârulfünûn üzerine yaptığı son çalışmasında isimlendirme konusunda nihai hükmünü vermektedir. O, “dönemin devlet adamlarının “Dârulfünûn” ismini belirlerken, medreseyi çağrıştıracak “ilim” veya “ulûm” gibi kelimelerden kaçınarak yerine ev manasına gelen “dâr” ile fen kelimesinin çoğulu olan “fünûn” kelimelerinden oluşan “Dârulfünûn” tabirini

- 8 Ekmeleddin İhsanoğlu, “Darülfünûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs”, *Belleten* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), LIV/210: 699. Belleten’ de çıkan ve künyesine atıfta bulunulan bu makalenin birkaç paragrafında yapılan düzenlemelerle başka bir yerde aynen yayımlanmıştır. Ancak Belleten’ de çıkan ile aynı olması karşın söz konusu yazıda makaleye hiçbir şekilde atıfta bulunulmamıştır. Karşılaştırınız: Ekmeleddin İhsanoğlu, “Tanzimat Döneminde İstanbul’ da Dârulfünûn Kurma Teşebbüsleri”, *150. Yılında Tanzimat*, Yayına Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 397-439. Burada yazının ilk şeklinin yine İhsanoğlu tarafından Türk Tarih Kurumu’ nun 31 Ekim-3 Kasım 1989 tarihinde Ankara’ da düzenlenen Tanzimat’ ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu’ nda sunulmuş olduğu dipnotta verilmesine karşın Belleten’ de 1990’ da çıkan makalede bu durumdan hiç söz edilmemiştir.
- 9 Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârulfünûn: Mefhum ve Müessese Olarak Sultan II. Abdülhamid Dönemine Kadar Gelişmesi”, *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri: 27-29 Mayıs 1992 Bildiriler* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994), 173-190.
- 10 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Dârulfünûn: Osmanlı’ da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010), I: 79.
- 11 İhsanoğlu, “Darülfünûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs”, 699; İhsanoğlu, *Dârulfünûn: Osmanlı’ da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 80. Bu iddia Zengin tarafından da İhsanoğlu’ na atıfta tekrarlanmaktadır. Bkz. Zeki Salih Zengin, *Medreseden Dârulfünûna Türkiye’ de Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 30-31.

türettiklerini; her iki kurum arasındaki temel farkın, ilk andan itibaren kesin olarak belirlenmesini temin etmek istediklerini” ileri sürmektedir.¹²

Yeni kurulan Dârulfünûn’un medrese ve orada okutulan ilimlerle alakasının olmadığını ileri sürmek, kendi içinde birkaç problem barındırmaktadır. Bunlardan ilki, Dârulfünûn’un medresenin alternatifi ve onun yerine açılan bir kurum olduğu yaklaşımıdır. Arşiv belgelerinde görüleceği üzere ne kuruluş arefesinde ne de derslerin başladığı dönemde böylesi bir yaklaşım söz konusu değildir. İkinci olarak medrese kurumunun algılanışı noktasındadır. Medreseye salt ‘İslâmî ilimlerin’ öğretildiği bir kurum olarak bakılmakta; medresenin dil ilimlerinden usûl ve hikmet ilimlerine geniş kapsamlı müfredatına dikkat edilmemektedir. Üçüncü problem ise ikincisiyle ilgili olarak yeni eğitim kurumunda okutulan ilimlerin medrese ilimleriyle ilgisinin olmaması meselesidir ki bu da medrese yüksek eğitim anlayışının algılanışından kaynaklanmaktadır. Medrese yüksek eğitim anlayışındaki temel öğeler sağlam bir dil, edebiyat, mantık, hikmet ve usul eğitimi üzerine oturtulmaktadır.

Verilen örneklerde Dârulfünûn’un isimlendirilmesi meselesinin diyalektik bir nazarla açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla yeni açılan yüksek eğitim kurumuna “Dârulfünûn” terkinin uygun görülmesinde bir kısım tarihçi tarafından kurumun, medrese karşısında konumlandırılma meselesi çalışmamızın problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın iddiası ise isimlendirme meselesinde Dârulfünûn terkindeki unsurların kadim ilim, kültür ve eğitim tarihinde bir karşılığının bulunduğu; yeni yapının medrese ve onun temsil ettiği eğitim anlayışının karşısında olmadığıdır. Bunu ifade ederken Dârulfünûn’un tamamen medrese eğitim anlayışını barındırdığı ve bu anlayışı sürdürdüğü kastedilmemektedir. Medrese eğitim anlayışının Dârulfünûn’daki izlerinin takip edilmesi, üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir iddia ve çalışma konusudur.

Çalışmamızda tanımlanan problemin çözülmesine yönelik tarihî veri analiz yöntemi esas alınmıştır. Bu çerçevede arşiv belgeleri, mazbatalar ve dönemin gazeteleri gibi birincil kaynaklardan yararlanılarak Dârulfünûn fikrinin nasıl ortaya çıktığı ve ilgili belgelerde Dârulfünûn’un nasıl tanımlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Dârulfünûn terkinin oluşturan kelimelerin tahlili yapılmış ve bunların ilim, kültür ve eğitim tarihindeki karşılıkları ortaya konulmuştur.

Dârulfünûn tarihi hakkında önemli çalışmalar olmakla birlikte kurumun isimlendirilmesi üzerine müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla

12 İhsanoğlu, *Dârulfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, I: 352. Buradaki yaklaşımların bir benzerini Adivar’da da görmek mümkündür: “Bizde ise...müsbet ilimlere, belki medrese ulemâsının gönlünü hoş etmek için, fen tâbiri layık görülmüş...” bkz. Abdülhak Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul Maarif Matbaası, 1943, s. 198.

bu çalışmada Dârulfünûn'un isimlendirilmesi meselesine eğilerek Osmanlı eğitim tarihinin en mühim kurumlarından birisinin ve günümüzdeki İstanbul Üniversitesi'nin öncüsü olan kurumun tarih sahnesinde nasıl bir bakış açısıyla yer aldığını ve arşiv belgelerinden hareketle Dârulfünûn terkibine yüklenen anlamın ne olduğunu ortaya çıkarmak hedeflenmektedir. Bu açıdan çalışmamızın yüksek eğitim tarihine önemli bir katkı sunması umulmaktadır.

Yeni Bir Yüksek Eğitim Fikrinin Ortaya Çıkışı: Fünûn Mektebi

Dârulfünûn'un kuruluşu ile ilgili bilgilerin genellikle 22 Safer 1262/19 Şubat 1846 tarihli Meclis-i Vâlâ mazbatasına¹³ ve buradaki bilgilerin ilan edildiği Takvim-i Vekâyi'de yer alan habere¹⁴ dayandırıldığı görülmektedir.¹⁵ Bu bilgilerde mesele Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın son mazbatalarından hareketle ele alınmakla birlikte söz konusu meclisin eğitim öğretim meseleleriyle ilgili ilk mazbatalarına yeterince değinilmemektedir. Dolayısıyla Dârulfünûn fikrinin ve isminin ortaya nasıl çıktığı hususu kapalı kaldığı için bu başlık altında Dârulfünûn'a giden süreci takip etmek adına Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın ilk mazbataları yakından incelenmiştir.

Sultan Abdülmecid Han, 4 Muharrem 1261/13 Ocak 1845'te Sadrazam'ı ve Meclis-i Vâlâ'yı ziyareti esnasında okuduğu hatt-ı hümayûnda eğitim öğretim işlerinin önemine dikkat çekmektedir.¹⁶ Osmanlı eğitim tarihinde önemli bir yeri olan bu hatt-ı hümayûnda, bütün Osmanlı tebaasından din ve dünya açısından cehaletin giderilmesi yönünde bir takım adımlar atılması istenmektedir. Atılacak adımlar arasında ulûm ve fünûnun kaynağı; sanayinin me'hazı olarak görülen yeni eğitim kurumlarının vücuda getirilmesi yer almaktadır. Devletin yapacağı öncelikli işler arasında tesisi öngörülen eğitim kurumlarının, ülkenin uygun yerlerinde açılmasıyla "terbiyet-i âmmenin" yerine getirileceği ifade edilmektedir.

Meclis-i Vâlâ'ya hitaben okunan hatt-ı hümayûnda iki husus dikkati çekmektedir. İlki, eğitim öğretim işlerinde bütün Osmanlı tebaasının zikredilmesidir. Bundan önce Osmanlı tebaasındaki Müslim ve gayrimüslimler, adalet işlerinde olduğu gibi eğitim işlerinde de kendi milletlerinin dinine göre amel etmekteydiler. Devlet,

13 İ. DH, 129/6634. 22 Safer 1262/19 Şubat 1846 tarihli Meclis-i Vâlâ Mazbatası.

14 Takvim-i Vekâyi, 27 Receb 1262/21 Temmuz 1846, sayı 303: 2, sütun 1.

15 İhsanoğlu, "Dârulfünûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs", 700-702; İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, I: 86.

16 Bkz. AMD-d, 374/17. Burada fermanın 4 Muharrem 1261/13 Ocak 1845 tarihinde meclise hitaben okunduğu kayıtlıdır. Sultan'ın hatt-ı hümayûnundan sonra 8 Muharrem 1261/17 Ocak 1845'te Bâbiâli'den Padişaha konu ile ilgili bir takrir sunulmuştur. Bkz. AMD-d, 374/17-18. Ayrıca ferman şurada da yayımlanmıştır. Bkz. Takvim-i Vekâyi, 12 Muharrem 1261/21 Ocak 1845, sayı 280: 1, sütun 1-2.

gayrimüslim tebaasının eğitim işlerine karışmamaktaydı. Hatt-ı hümâyûn vesilesi ile gayrimüslim tebaanın eğitim işlerinin devletin gündemine alınması istenmektedir. İkinci önemli husus ise yeni eğitim kurumlarının açılması meselesidir. Hatt-ı hümâyûnda memleketteki askerî düzenlemelerin başarılı bir şekilde devam ettiğine işaret edilmektedir. Askerî düzenlemeler arasında Mühendishâne, Mekteb-i Tıbbiye ve Mekteb-i Harbiye'nin açılması yer almaktadır. Bunların askerî karakter taşıması hasebiyle “terbiyet-i âmme” vurgusu yapılarak sivil alanda da herkesin gidebileceği yeni eğitim kurumlarının tesis edilmesi üzerinde durulmaktadır. Ayrıca önceden daha çok vakıflar eliyle yürütülen “terbiyet-i âmme” alanındaki faaliyetleri, bu dönemde siyasi yapıdaki değişimin de belki bir gereği olarak artık devletin kendi uhdesine alacağı yeni bir döneme girileceğinin emareleri olarak görülebilmektedir.

Hatt-ı hümâyûnun îradından kısa bir süre sonra Meclis-i Vâlâ'da konu üzerine yapılan toplantı neticesinde kaleme alınan mazbatada mevcut eğitim kurumları hakkında bir nizamnâme hazırlanması tartışılmıştır.¹⁷ Eğitim kurumlarının düzenlenmesinden yegâne maksadın, Osmanlı tebaasından cehaletin giderilmesi; ulûm ve fûnûn-ı nâfiânın tahsili; faziletlerin, edeplerin ve yeterli bilgilerin kazandırılması olduğu özellikle belirtilmektedir.¹⁸ Tartışmalar neticesinde eğitim kurumlarının tanzim işlerini planlamak için Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın kurulması kararlaştırılmıştır. Meclisin üyelerinin kimlerden oluşacağı da belirtilmiştir. Başkanlığını ulemadan Abdülkadir Beyefendi'nin yapacağı meclisin üyeleri, Osmanlı devlet yönetiminin üç önemli ayağından yani ilmiye, seyfiye ve kalemiye mensupları arasından seçilmiştir.¹⁹

Meclis-i Vâlâ, eğitim işlerini görüşmek üzere kurulan Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın müzakere edeceği konuları da beş madde halinde önceden belirlemiştir. Bu maddeler aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ilk yarısındaki eğitim ile ilgili meselelerin başlıcalarına da işaret etmektedir.²⁰

17 İ.MSM, 25/653; MVL.d, 470/10. 11 Safer 1261/19 Şubat 1845.

18 Konu mazbatada şu şekilde ifade edilmektedir: “...tanzim-i mekâtibden murâd-ı mücerred aceze-i nâs ve teba evlatlarının izâle-i chehele ile istihsâl-i ulûm ve fûnûn-ı nâfia ve iktisâb-ı fezâil ve âdâb ve malumât-ı kâfiye için olduğu muhassenâtını herkesin anlaması zımında meclis-i mezkûrun teşkili...” bkz. İ.MSM, 25/653; MVL.d, 470/10. 11 Safer 1261/19 Şubat 1845. Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın Kuruluşu da burada zikredilmektedir.

19 Başkan ve üç üye ilmiye sınıfından, bir üye seyfidan ve iki üye kalemiyeden oluşmaktadır. Üyelerin isimlerinin sunulduğu belge için bkz. İ.MSM, 3/46. 21 Safer 1261/17 Şubat 1845. Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın kuruluş iradesi 24 Safer 1261/4 Mart 1845 tarihinde çıkmıştır. Bkz. İ.DH, 99/4972. Ayrıca Takvim-i Vekâyi'de meclisin kuruluşu ve üyelerinin isimleri ilan edilmiştir. Bkz. Takvim-i Vekâyi, 4 Rebiülevvel 1261/13 Mart 1845, sayı 283: 1, sütun 1-2; Mahmud Cevad İbnü's-Şeyh Nâfi, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı* (Matbaa-i Amire, 1338), 27-30. Meclisin kuruluşu ve faaliyetleri için bkz. Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993), 228-231.

20 İ.MSM, 25/653; MVL.d, 470/10. 11 Safer 1261/19 Şubat 1845.

Görüşülmesi için Meclis-i Muvakkat'a ödev verilen maddelerden özellikle iki tanesinin, Dârulfünûn'un kuruluş yolunu açan nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Bu maddelerden birisi devlette istihdam olunacak görevlilerin yetişmesi için gereken ulûm ve fûnûnun tespit edilmesi ve bunların öğretileceği bir nizamın yapılması ile alakalıdır. Burada 1839'da açılan Mekteb-i Maârif-i Adliye için daha önce bir takım nizamın yapıldığı lakin bunun uygulanamadığına işaret edilmektedir. Maddede belirtilen husus ile daha sonra yayımlanacak olan Dârulfünûn'un tesisinden bahseden belgede de devlete nitelikli eleman yetiştirilme hususu benzer şekilde ön plana çıkarılmaktadır. Söz konusu belgede Dârulfünûn hakkında şu ifade kullanılmaktadır: "...bundan asıl murâd-ı hakiki hidemât-ı mühimme-i saltanat-ı seniyyede kullanılmak üzere terbiye ve malumatlı bende-gân yetiştirilmek sureti olduğundan..."²¹

Meclis-i Muvakkat'a ödev verilen maddelerden bir diğeri ise reâyânın yani gayrimüslim tebaanın çocuklarının eğitimi için gerekenlerle ilgilidir. Reâyâ eğitim kurumlarının istenilen seviyede olmaması sebebiyle gayrimüslimlerin çocuklarını Avrupa'ya gönderdikleri ifade edilmektedir. Çocukların orada zararlı şeyleri öğrenmeleri sebebiyle ortaya devlet aleyhine sorun çıktığı tespiti yapılarak bu sorunun da hal çaresine bakılması istenmektedir. Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın mazbatalarında bu madde çerçevesinde yeni bir "fünûn mektebi" açılmasının gündeme getirildiği ve aşağıda değinileceği üzere fûnûn mektebine ilişkin önerilerle Dârulfünûn'un tesisine kapı aralandığı görülmektedir.

Belirlenen konuların müzakeresinde Meclis-i Maârif-i Muvakkat, dikkatini özellikle reâyâyı ilgilendiren maddeye yoğunlaştırmıştır. İlk sunulan mazbatalarda bu durum açık bir şekilde görülmektedir.²² Meclisin hazırladığı mazbatalarda gayrimüslim tebaanın çocuklarının eğitiminde sorun olarak ifade edilen meseleye ilişkin, reâyâyâ mahsus "fünûn mektebi" açılması yönünde bir çözüm önerisi sunulmaktadır.²³ Buna gerekçe olarak reâyânın, lisan ve ulûm-ı riyaziye öğrenmek için Avrupa'ya veya Beyoğlu'ndaki Efrenc eğitim kurumlarına gitmesiyle oralarda devletin aleyhine siyasi ve politik zararlı fikirler öğrenmesinin önüne geçilmesi gösterilmektedir. Açılması önerilen bu kurumun "âdet-i mezhebiyye-i Nasârâ" etkisinden uzak olmasının yanında Saltanat-ı Seniyye'den görevlendirilmiş bir

21 İ. DH, 129/6634 lef 1. 22 Safer 1262/19 Şubat 1846.

22 İ.MSM, 25/654 lef 2 Meclis-i Maârif-i Muvakkat Mazbatası. 19 Cemaziyevvel 1261/26 Mayıs 1845.

23 Konu üzerinde görüş öne süren Türk tarihçilerin "fünûn mektebi"ne değinmedikleri görülmektedir. Bu mektebe ilişkin bilgiye yabancı araştırmacılardan Kiyohiko Hasebe çalışmasında yer vermiştir. O, çalışmasında fûnûn mektebi ile Dârulfünûn arasındaki ilişkiyi konu edinmiştir. Bkz. Kiyohiko Hasebe, "An Ottoman Attempt for the Control of Christian Education: Plan of Fünûn Mektebi (School of Sciences) in the Early Tanzimat Period", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLI (2013), 231-251.

müdür tayini ile idâre ve nezâret ettirilmesi görüşü ileri sürülerek bu minval üzere bir karara varılması tavsiye edilmektedir.

Meclis, o günün şartlarında gayrimüslim tebaa için önemli bir yenilik olan “fünûn mektebi” açılmasıyla ilgili çözüm önerisine dair bir de uyarıda bulunmaktadır. Devlet tarafından reâyâyâ mahsus bir kurum açılmasının “ehl-i zimmeti i’zâz etmek” şeklinde anlaşıldığı; i’zâzın²⁴ ise câiz olmadığı belirtilerek bu noktada ortaya çıkan iki mahzurdan bahsedilmektedir. Birinci mahzur reâyânın eğitim için Avrupa’ya gitmesi ve orada devletin aleyhine “bir takım uygunsuz şeyler” tahsil etmesidir. İkincisi ise reâyâ için açılacak funûn mektebinin “ehl-i zimmeti i’zâz etmek” manasına gelmesidir. Bu sebeple usûl-i fıkha müracaatla bu iki mahzurun içtimainın gerekeceği ifade edilmekte ve iki durumdan hangisi ehven ise diğerine tercihte bulunulması istenmektedir.

Gündeme getirilen “fünûn mektebi” açma önerisi, önce Meclis-i Vâlâ’da akabinde de Meclis-i Umûmiye’de yapılan müzâkere neticesinde “ehven” olarak kabul edilmiştir. Reâyâyâ mahsus böyle bir kurumun açılışına onay verme gerekçeleri de sıralanmıştır. XIX. yüzyılda ticaret ve diğer işlerin önceki devirlere nispetle bir hayli genişlediği; sanayi ve sanatların giderek “fünûn” hükmüne girdiği; bu işlerle uğraşmak için bir takım yeni fikir ve fenlerin tahsil edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Müslüman tebaanın bu konularda eğitim imkânı bulduğu halde reâyânın söz konusu alanları tahsilden mahrum kalmaması için yeni kurumun açılmasına müsaade edilmesi gerektiği bildirilmektedir. Bu çerçevede funûn mektebinin açılmasına ilişkin karar çıkmış; ayrıntıların ve düzenlemelerin Meclis-i Maârif-i Muvakkat’te “terbiyet-i âmme” kapsamında değerlendirilerek müzakere edilmesi istenmiştir.²⁵

Meclis-i Maârif-i Muvakkat’ın ilk mazbatalarında önerilen “fünûn mektebi” açılma gerekçesinde belirtildiği üzere bu kurum sadece gayrimüslim tebaa için düşünülmüş ve anlaşıldığı kadarıyla kurumun yüksek seviyeli eğitim vermesi öngörülmüştür. Müslümanların bu alana ilişkin gidebileceği mühendishane, tıp ve askerî eğitim kurumlarının varlığına işaret edilmektedir. Mazbatada belirtildiğine göre “fünûn mektebi” terkibindeki “fünûn”dan kastın “riyazî ilimler, sanayi, sanatlar ve meslekler” gibi alanlardır.²⁶ Dolayısıyla gayrimüslim tebaa için kurulması düşünülen “fünûn mektebi”nde burada belirtilen alanların öğretiminin yapılması beklenmektedir.

Meclis-i Muvakkat’ın ilk önerisinde yer alan “fünûn mektebi” terkibinin, açılması düşünülen kurumun özel ismi olarak mı yoksa eğitim kurumunun faaliyet alanını belirten genel bir isimlendirme olarak mı kullanıldığı meselesi üzerinde durulmalıdır.

24 İ’zâz: Aziz kılmak, hürmet etmek.

25 İ.MSM, 25/654 lef 3. Meclis-i Umûmî Mazbatası 13 Cemaziyelahir 1261/19 Haziran 1845.

26 İ.MSM, 25/654 lef 1-2. Meclis-i Vâlâ ve Meclis-i Maârif-i Muvakkat Mazbatası 19 Cemaziyelevvel 1261/26 Mayıs 1845.

Kurum hakkındaki belgelere bakıldığında terkinin, bir eğitim kurumu ismini andıran özel isimden ziyade daha çok verilecek eğitimin faaliyet alanına işaret etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu konuya ilişkin Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın ilk mazbatalarında gündeme gelen yüksek eğitim veren kurum açılmasına yönelik fikir, dar anlamda öncelikle mesleğe dönük eleman yetiştiren ve gayrimüslim tebaaya mahsus bir fûnûn mektebi açılması şeklindedir.

Fûnûn Mektebi'nden Dârulfûnûn'a Geçiş

Gayrimüslim tebaa için düşünülen “fûnûn mektebi”nin açılmasına ilişkin hem Meclis-i Umûmî kararı olmasına hem de padişahın onayı²⁷ alınmasına rağmen bu kurumun akıbeti şu an için muğlak kalmıştır. Açılış onayı alındıktan sonra söz konusu kurumla ilgili çalışmalarda, bu işi “terbiyet-i umumiye” çerçevesinde değerlendirmek üzere Meclis-i Maârif-i Muvakkat vazifelendirilmiş olmakla birlikte meseleyle ilgili sonraki mazbatalarda kuruma ait bir hususa yer verilmemiştir.

“Fûnûn mektebi”nin kuruluşuna ilişkin 16 Cemaziyelahir 1261/22 Haziran 1845 tarihli padişah iradesinden yaklaşık beş ay sonrasında ait bir belgede, Meclis-i Muvakkat'ın terbiyet-i umumiyeye dair tavsiyeleri görüşülmesine karşın, ne “fûnûn mektebi” ne de gayrimüslim tebaanın eğitimine ilişkin bir mesele gündeme gelmiştir. Konuyla ilgili 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845 tarihli söz konusu bu belgede²⁸ Meclis-i Muvakkat'ın ülke genelindeki terbiyet-i umumiyeyi Mekâtib-i Sıbyan, Mekâtib-i Rüşdiyye ve Dârulfûnûn şeklinde üç dereceye ayırdığı; bunlara ilişkin üç mazbata hazırlayarak üst meclise sunduğu ifade edilmektedir. Bu belge aynı zamanda şu an için ulaşılan “Dârulfûnûn” isminin geçtiği ilk belgelerdendir.²⁹

27 İ.MSM, 25/654 lef 3. Padişah İradesi 16 Cemaziyelahir 1261/22 Haziran 1845.

28 İ.DH, 113/5710. 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845.

29 Dârulfûnûn isminin ilk ne zaman ortaya çıktığına dair İhsanoğlu, “Dârulfûnûn kurulması ilk defa Meclis-i Muvakkat layihalarına dayanarak hazırlanan bu mazbatada [İ. DH, 129/6634 no'lu belge kastediliyor.] zikredilmektedir. Yaptığımız arşiv belgeleri ve gazete taramalarında bu tarihten önce Dârulfûnûn'a ait bir işarete rastlanmamıştır.” demektedir ki sözünü ettiği belgenin tarihi 22 Safer 1262/19 Şubat 1846'tır. Bkz. İhsanoğlu, “Darulfûnûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs”, 703, 7. Dipnot. Bu iddia şurada da tekrarlanmaktadır: İhsanoğlu, *Dârulfûnûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, I: 86. Ancak İhsanoğlu'nun belirttiği tarihten önce Dârulfûnûn ismine rastlanmaktadır. Konuyla ilgili Hasebe de “Dârulfûnûn” isminin ilk defa İ.MSM, 25/656 lef 1. 12 Zilkade 1261/12 Kasım 1845 tarihli belgede geçtiğini bildirmektedir. Bkz. Hasebe, “An Ottoman Attempt for the Control of Christian Education: Plan of Fûnûn Mektebi (School of Sciences) in the Early Tanzimat Period”, 246. Bununla birlikte bu tarihten altı gün öncesine tekabül eden İ.DH, 113/5710 nolu ve 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845 (Bu tarih belgenin arka sayfasında kayıtlıdır. Raporların sonunda bir tarih bulunmamaktadır.) tarihli belgede de “Dârulfûnûn” ismi geçmektedir. Bütün bu bilgilerden sonra bir tarihe daha işaret etmek gerekmektedir. Burada künyesi verilen belgelere konu olan Meclis-i Maârif-i Muvakkat'ın sıbyan, rüşdiyye ve Dârulfûnûn hakkında hazırladığı üç kıta mazbata vardır. Bu mazbatalar yukarıda geçen 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845 tarihinden önce hazırlanmıştır. Dolayısıyla Dârulfûnûn ismi bu tarihten öncesinde kullanılmaya başlamıştır, diyebiliriz.

Dârulfünûn bu belgelerde, “tebaa-i saltanat-ı seniyyelerinin tahsil-i ulûm ve fûnûn ile terbiye-i umumiye kaziyeye-i hayriyesi” çerçevesinde değerlendirilerek hem Osmanlı tebaasının tümüne hitap etmekte hem de genel eğitimin yüksek basamağını oluşturması düşünülmektedir. Böylelikle Osmanlı Devleti’nde yeni bir yüksek eğitim verecek kurumun da tarih sahnesine çıktığına şahit olunmaktadır.

Burada dikkat çeken bir nokta “fünûn mektebi” hakkında irade çıkmasına rağmen bu konudan hiç söz edilmeden “Dârulfünûn” isminde yeni bir yapılanmanın gündeme gelmesidir. Bu noktada gayrimüslim tebaa için açılması kararlaştırılan “fünûn mektebi” yerine din ve mezhep ayrımı olmaksızın “tebaa-i saltanat-ı seniyyeleri” denilerek Osmanlı tebaasının tamamı için “Dârulfünûn” açma fikrine nasıl geçiş yapıldığı önem arz etmektedir. “Fünûn mektebi” terkinin geçtiği belgede kurum, öncelikli olarak gayrimüslim tebaa için düşünülürken “mekâtib-i İslâmiyye” terkihiyle Müslümanlara mahsus olan eğitim kurumu vâkiasından ayrıca bahsedilmektedir. Ancak daha sonra çıkan 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845 tarihli lâhiyada, gayrimüslim tebaadan hiç bahsedilmeden kurulacak olan yeni kurumun, doğrudan “tebaa-i saltanat-ı seniyyeleri” tabiri kullanılarak öncekine nazaran hedef kitlesi genişletilmiştir. Buradaki ifade ile açılması kararlaştırılan böylesi bir eğitim kurumunun sadece gayrimüslim tebaa için değil tüm Osmanlı tebaası için olduğu resmen ilan edilmiştir. Bir anlamda gayrimüslim tebaaya mahsus eğitim kurumu tasavvurundan bütün Osmanlı tebaasının hizmetine sunulacak yüksek seviyeli bir eğitim kurumu tasavvuruna geçildiği görülmektedir. Ayrıca Meclis-i Vâlâ’nın eğitime ilişkin görüşülmesini istediği konulardan birisi ilk bölümde zikredilen devlette istihdam olunacak görevlilerin yetişmesi için gereken ulûm ve fûnûnun tespit edilmesi ve bunların öğretileceği bir nizamın yapılması ile alakalı konu da Dârulfünûn fikrine geçişte etki etmiştir.

Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki “fünûn mektebi”nden Dârulfünûn’a geçişte en önemli dikkat çeken husus her ikisinin de “terbiyet-i umumiye” kapsamında değerlendirilmesidir.³⁰ Burada “fünûn mektebi”nden Dârulfünûn’a geçiş meselesinde ne değişti de ilk başta sadece gayrimüslim tebaa için bir “fünûn mektebi”nin açılması düşünülüyorken bütün tebaayı kapsayacak şekilde bahsi geçen kurumun hitap ettiği kesim genişletildi?

Buna verilebilecek muhtemel cevaplardan birisi Meclis-i Muvakkat’ın ilk belgelerinde geçen ve birinci bölümde bahsedilen “gayrimüslimleri i’zâz” endişesini ortadan kaldırmak olabilir. Yani gayrimüslimlere mahsus bir eğitim kurumu yerine

30 Her iki oluşumu ilgilendiren belgelerde “terbiyet-i umumiye” görülmektedir. Örneğin bkz. İ.MSM, 25/654 İef 3. 16 Cemaziyelahir 1261/22 Haziran 1845; İ.DH, 113/5710. 6 Zilkade 1261/6 Kasım 1845.

kapılarını herkese açan bir eğitim kurumu tesis etmek düşünülmüştür. İkinci olarak o dönemdeki fûnûn kapsamında faaliyet gösterdiği söylenen Müslüman eğitim kurumlarının askerî nitelik taşıması hasebiyle sivillerin de gidebileceği ayrı bir kurum açma düşüncesine binaen “fûnûn mektebi”nin kapsamı genişletilerek Dârulfûnûn şekline dönüştürülmüş olabilir. Üçüncü olarak Osmanlı Devleti’nin sınırları içinde yaşayan farklı milletlerin hepsine aynı hizmeti götürme anlayışının benimsendiği Tanzimat fikrinin gereği olarak tebaayı birbirinden ayırmak yerine hepsini bir arada düşünmek lüzumundan kaynaklanabilir.

Devletin farklı milletlerdeki bütün fertlerini bir çatı altında birleştirmesi ve ilimlerin hepsinin bir arada okutulması için tesisi düşünülen kuruma “fûnûn mektebi” yerine sonradan “dârulfûnûn” terkinin kullanılması daha kapsayıcı görülmüş olmalıdır. “Fûnûn mektebi” terkinin geçtiği belgede “fûnûn”dan kasıt birinci bölümde değinildiği üzere dar anlamda sanat, hesap, riyaziyyat gibi alanlardır.³¹ Buradaki “fûnûn” kelimesinin, ilk başlarda söz konusu alanların eğitiminin yapılacağı bir kurumu kastetmek üzere kullanıldığını bize ihsas ettiriyor. Ancak “Dârulfûnûn” isminin geçtiği belgelerde sadece sanat, hesap, riyaziyyat gibi alanların değil bütün ulûm ve fûnûnu kapsayacak geniş bir alanın eğitiminin yapılacağı bir kuruma işaret edilmektedir. Dolayısıyla Dârulfûnûn’un kurulma aşamasında “fûnûn” kelimesinin artık belli bir ilim grubunu değil, bilakis bütün ilimleri kastedecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu durum Dârulfûnûn’un kuruluşuna ilişkin bilginin resmî olarak paylaşıldığı Takvim-i Vekâyi’de şöyle ifade edilmektedir: “...ve birisi dahi derece-i sâlisede olarak sunuf-ı teba-i saltanat-ı seniyyeden her kim olur ise olsun ikmal-i kemâlât-ı insaniyye etmek için kâffe-i ulûm ve fûnûnu taallüm ve... anda hiçbir nev-i fen ve ilmin talim ve teallümü geri kalmamak... ve'l-hâsil bilcümle levâzımât ve müteferriâtı kâmilan tesviye kılınmak üzere Dersaadet'te münasib bir mahalde Dârulfûnûn inşası...”³²

Görüldüğü gibi gayrimüslim tebaa için açılması düşünülen “fûnûn mektebi” vücûd imkânı bulamamış ve bir anlamda tüm Osmanlı tebaasına hitap eden Dârulfûnûn’a dönüşmüştür. Bu ikisi arasındaki ilişkiye işaret eden Hasebe, Dârulfûnûn ile “fûnûn mektebi”ni aynı meclisin düşündüğünü söylemesine rağmen bunları iki ayrı eğitim kurumu olarak değerlendirmektedir.³³ Hasabe, “fûnûn mektebi” ile ilgili belgeleri görmesine ve kurum hakkındaki fikirlerini bunlara dayandırmasına

31 Belgede şu şekilde geçmektedir: “...ve bunun sebab-i zâhîrisi ulûm-ı riyaziyye ve fûnûn-ı sâire tahsili...” Bkz. İ.MSM, 25/654 İef 2 Meclis-i Maârif-i Muvakkat Mazbatası. 19 Cemaziyevvel 1261/26 Mayıs 1845.

32 Takvim-i Vekâyi, 27 Receb 1262/21 Temmuz 1846, sayı 303: 2, sütun 1.

33 Hasebe, “An Ottoman Attempt for the Control of Christian Education: Plan of Fûnûn Mektebi (School of Sciences) in the Early Tanzimat Period”, 243.

karşın Dârulfünûn'a ilişkin bilgileri daha çok İhsanoğlu'nu kaynak göstererek vermektedir.³⁴ Bu sebeple arada bir bağlantı olduğunu ima etmekte fakat yeterli bir şekilde tartışmadan bunları iki ayrı eğitim kurumu olarak değerlendirip mukayesede bulunmaktadı. Ancak yukardaki tespitlerimize göre bunlar, müstakil iki kurumdan ziyade önce açılması düşünülen eğitim kurumunun sonradan hedef kitlesi genişletilmiş; okutulacak ulûm ve fünûnun da artırılmış şekli gibi görünmektedir. Yani ilk başta dar kapsamlı düşünülen “fünûn mektebi”, daha sonra hem hedef kitlesi hem de içeriği genişletilerek Dârulfünûn'a dönüştürülmüştür, diyebiliriz.

Dârulfünûn Terkibinin Tahlili

Yeni bir yüksek eğitim verecek kurumun açılmasında “fünûn mektebi” şeklindeki terkin yerine “Dârulfünûn” terkinin seçilmesi sıradan bir tercih olmasa gerektir. Bunun anlaşılması için Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda tüm tebaaya hitap edecek ve içeriği, “bütün ulûm ve fünûn”u kapsayacak şekilde geniş tutularak açılan yeni yüksek eğitim kurumunun isimlendirilmesinde tercih edilen “Dârulfünûn” terkinin kendisi ve bu terkiyi oluşturan “dâr” ve “fen” kelimeleri yakından incelenmelidir. Hem buradaki kelimeler hem de bu kelimelerle üretilen (oluşturulan) farklı terkipler kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizin ilk dönemlerinden itibaren XX. yüzyıla kadar işlevsel olarak kullanılagelmektedir. Aşağıdaki bölümde terkiyi oluşturulan kelimeler incelenmektedir.

“Dâr” Kelimesi

İslâm tarihinin başlangıcından itibaren ilim, kültür ve eğitim müesseselerinin isimlendirilmesi kahir ekseriyetle, kurumlara verilen kavramların mekânla ilişkilendirilmesi şeklinde yapılmıştır. Bu ilişki genellikle ya “ev” kelimesi ile izafe kurularak ya da Arapçada ism-i mekân kalıbında gelen “medrese” ve “mekteb” kelimelerindeki gibi bu işin yapıldığı mekân kastedilerek yapılmaktadır. “Ev” kelimesi ile yapılan izafede “beyt, hâne ve dâr” kelimelerinden birisi kullanılmaktadır. “Beyt” kelimesi ile yapılan izafeye örnek olarak “Beytülhikme”³⁵ verilebilir ki burası İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında farklı ilim dallarında tercümelerin ve ilmî araştırmaların yapıldığı yüksek seviyeli bir oluşum kabul edilmektedir. “Hâne” kelimesiyle yapılan izafeye örnek olarak kütüphâne ve muallimhâne gibi terkipler verilebilir.

Bunlar arasında “Dârulfünûn” terkinde de yer alan “dâr” kelimesi, kadim tarihimizde ilim, kültür ve eğitim müesseselerini ifade etmek için en yaygın

34 Hasebe, “An Ottoman Attempt for the Control of Christian Education: Plan of Fünûn Mektebi (School of Sciences) in the Early Tanzimat Period”, 243-245.

35 Mahmud Kaya, “Beytülhikme”, *DİA* (İstanbul, 1992), VI: 88-90.

kullanılan anahtar kavramlardan birisidir. “Dâr” kelimesinin sözlük manası evdir. Lakin bu sözlük manası ilim, kültür ve eğitim meseleleri söz konusu olduğunda, bu konularla ilgili mekânı veya kurumu ifade eden terim anlamı kazanmıştır. İslâm tarihinde bu kelimenin ilk defa, Hz. Peygamber’in (sav) tebliğinin birinci dönemi olan Mekke’de kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân-ı Kerim’in ilk inen ayetlerinin ve İslâm dininin esaslarının anlatıldığı Erkam bin Ebi’l-Erkam el-Mahzûmî’nin evi “Dâru’l-erkam” (Erkam’ın evi) olarak bilinmektedir.³⁶ Dâru’l-erkâm, Hz. Peygamber’in (sav) seçkin sahabesinin eğitim gördüğü bir mekân hüviyetindedir. Terkipte kullanılan “dâr” kelimesi, sonraki dönemlerde de eğitim öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü yerler için işlevsel bir anahtar kavram olarak kullanılmıştır. Kelimenin buradaki işlevi kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizde, bahsi geçen alanların mekânsal ve kurumsal yönüne işaret etmektedir.

Anahtar kavram olarak ifade ettiğimiz “dâr” kelimesi ile kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizde birçok kurumun olduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Dârülkurrâ³⁷, Dârülkütüb (h. I./m. VII. yy)³⁸, Dârülilim (h. IV./m. X. yy)³⁹, Dârülhikme (1004)⁴⁰, Dârülhadis (h. 566/m. 1170)⁴¹, Dârülulûm (1693)⁴², Dârüttbâa (1727)⁴³, Dârüttbb-ı Âmire [Mekteb-i Tıbbiye] (1827)⁴⁴, Dârulmuallimîn (1848)⁴⁵, Dârülmaârif (1850)⁴⁶, Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Medresesi (1914)⁴⁷, Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye (1918-1922)⁴⁸.

Örneklerden anlaşıldığı kadarıyla İslâmiyetin ilk yıllarından itibaren “dâr” kelimesinin ilim, kültür ve eğitim müesseselerini ifade etmek üzere XX. yüzyıla kadar kullanıldığı görülmektedir.

36 Asım Köksal, “Dârülerkam”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 520-521.

37 Nebi Bozkurt, “Dârülkurrâ”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 543-545. Hz. Peygamber’in Medine döneminde Mahreme b. Nevfel’in evine “dârülkurrâ” ismi verildiği bildirilmektedir. Daha sonra bu isim Kur’ân-ı Kerim’in okuyuş tarzlarıyla birlikte hafızlık eğitiminin de verildiği mekânların ismi olmuştur.

38 İsmail E. Erünsal, “Dârülkütüb”, *DİA* (İstanbul, 2003), XXVII: 11-32.

39 İsmail E. Erünsal, “Dârülilim”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 539-541.

40 Mahmut Kaya, “Dârülhikme”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 537-538.

41 Nebi Bozkurt, “Dârülhadis”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 527-529.

42 Azmi Özcan, “Dârülulûm”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 553-555.

43 Turgut Kut, “Dârüttbâa”, *DİA* (İstanbul, 1994), IX: 10-11.

44 Nil Sarı, “Mekteb-i Tıbbiye”, *DİA* (İstanbul, 2004), XXIX: 2-5.

45 Cemil Öztürk, “Dârulmuallimîn”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 551-552.

46 M. Hüda Şentürk, “Dârülmaârif”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 548-549.

47 Mübahat S. Kütükoğlu, “Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Medresesi”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 507-508.

48 Sadık Albayrak, “Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye”, *DİA* (İstanbul, 1993), VIII: 506-507.

“Fünûn” Kelimesi

Dârulfünûn terkinin diğeri unsurı “fünûn”un tekili olan “fen” kelimesi, kadim ilim geleneğimizin oluşmaya başladığı dönemlerde herhangi bir ilmî disiplini, ya da bir ilme ait alt disiplinlerin her birini karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.⁴⁹ Sözlükte “fen” kelimesi, nev’, çeşit ve sürmek (bir hayvanı sürmek) manasına gelmektedir. Fen kelimesinin çoğulu “efnân”, bunun çoğulu da “efânîn” olup, sonuncusunun manası ağaç budakları anlamındadır.⁵⁰ Kelimenin çoğulu “fünûn” şeklinde de gelmektedir. Bir adamı aldatmak manasına olup “fend” diye de isimlendirilmektedir. Kelime, tezyin etmek manasını da karşılamaktadır.⁵¹

“Fen” kelimesinin çoğulu olan “fünûn”, ilimler tasnifinin yapıldığı kitaplarda tek bir ilmi karşılamaktan ziyade edebî, lügavî, dinî, hikemî, riyazî, tabîi ve benzeri ilimlerin bütününe ifade etmekte kullanılmıştır. Bu ilimlerin hepsine birden ya da belli bir ilim grubuna “fünûn” denilmiştir. Örneğin XVI. yüzyılda Nev’î (ö.1599), ilimleri tanıttığı kitabının isimlendirilmesinde şunları söylemektedir: “...ve müddet-i talebümde her fenden cem’ itduğüm mesâil-i mühimmeyi –ki fehmi eshel ve nef’i eşmel ola- her mahalde derc itdüm. Ol sebebden kitaba ‘Netâyicü’l-Fünûn’ deyu ad virdüm...” Nev’î, müstakil olarak ilimlerin her birine branş anlamında “fen” demiş ve ayırım yapmaksızın bütün ilimleri “fünûn” kavramıyla karşılamış; bunların arasında usûl-i dini “umdetü’l-fünûn” olarak vasıflandırmıştır.⁵² Buna benzer bir şekilde Nev’î ile muasır olan Sipâhîzâde Mehmed’in (ö.1589) Enmûzecü’l-Fünûn fi’l-Maârifî’l-âmmе isimli eserinde de tefsir, hadis, kelâm, usûl-i fıkıh, ferâiz, meânî, tıp ve astronomi gibi ilimlere yer verilmiştir.⁵³ XVII. yüzyılda yaşayan Kâtib

49 İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA* (İstanbul, 2000), XXII: 110.

50 Mehmed Efendi Vani Vankulu, *Lugat-ı Vankulu: Tercüme-i Sıhah-ı Cevheri* (Kostantiniye: Dârü’t-Tibâati’l-Cedideti’l-Ma’ümure, 1218/1803), II: 541.

51 Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadî, *el-Okyanusü’l-Basit fi Tercümeti Kamusü’l-Muhit (Kamus Tercümesi)*, Tercüme: Mütercim Asım Efendi (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1305), 684. Ayrıca “fen” kelimesi, sıkıntı, zorluk, cefa manalarına da gelmektedir. Bkz. Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, Hazırlayan: Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beirut: Dârü’l-ihyâi’t-Türasi’l-Arabî, 1417/1997), 337.

52 Yahya Nev’î, *İlimlerin Özü (Netâyicü’l-Fünûn)*, Hazırlayan: Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 73-74. Nev’î Efendi, kitabında tanıttığı ilimleri şu şekilde sıralamaktadır: “Zikr-i tertîb-i fünûn: İlm-i tarih, ilm-i hikmet, ilm-i hey’et, ilm-i kelâm, ilm-i usûl, ilm-i hilâf, ilm-i tefsir, ilm-i tasavvuf, ilm-i ta’bir-i ru’ya, ilm-i ruky ve efsun ve tıbb, ilm-i felâhat, ilm-i nücum, ilm-i fâl-u zecr.” Yazar, tanıttığı ilimlerin bu şekilde sıralanışı hakkında da şöyle demektedir: “...Sebeb budur ki ilm-i tarihi ilm-i hikmet ve hey’et takib itmiştir. Ba’de zâlîke umdetü’l-fünûn ilm-i usûl-i din zikrolunmuşdur. Sâiri dahî sümme ve sümme ale’t-tertib birbirini takib itmişlerdir. Emmâ cümleden maksûd ma’rifet-i zât-ı Ma’bûd’dur.” Bkz. a.e., s. 75-76.

53 Bkz. Mahmut Kaya, “Sipâhîzâde Mehmed”, *DİA* (İstanbul: 2009), XXXVII: 258-259.

Çelebi'nin (ö.1657) *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adlı eserinde de çeşitli alanlardaki ilimlerin tamamı “fünûn” kelimesiyle karşılanmıştır.⁵⁴

Aynı şekilde XVIII. yüzyıl âlimlerinden Tehânevî'nin (ö.1745'ten sonra), *Keşşâfû'l-İstîlâhâtî'l-Fünûn* isimli kitabı da örnek verilebilir. Kitabın mukaddimesinde ulûm ve fûnûnu bilmek için ıstıhlara ihtiyaç olduğu ifade edilmektedir. Bunları açıklamak üzere farklı alanlarda ıstılah lügatleri oluşturulmuştur. Tehânevî, insanlar arasında geçerli bulunan bütün ilimlere ait ıstıhları içeren bir kitabın olmadığını ifade ederek eserine “*Keşşâfû Istîlâhâtî'l-Fünûn*” ismini vermiştir. Tehânevî burada herhangi bir ayırım yapmadan tıpkı Nev'î, Sipâhîzâde ve Kâtib Çelebi gibi, ilimlerin hepsini birden “fünûn” kelimesiyle karşılamıştır.⁵⁵ Kitapta ilm-i sarf'tan ilm-i fık'h'a, ilm-i hikmet'ten ilm-i nücûm'a kadar ellinin üstünde sayılan ilimlere ait ıstıhlalar açıklanmıştır.⁵⁶ Bunların yanında 1740'lı yıllarda kaleme alınan *Kevâkib-i Seb'a* isimli eserde de medrese talebesinin tahsil hayatı boyunca üstadından alacağı farklı alanlardaki ilimleri göstermek için “*tertîb-i fûnûn*” tabiri kullanılmıştır.⁵⁷ *Tertîb-i fûnûn* terkinin buradaki anlamı, medrese eğitim anlayışında okunacak ilimlere ait müfredat programını karşılamaktadır.

“Fünûn” kelimesi, ilimlerin hepsini ya da tek bir ilmin alt kısımlarını ifade etmek üzere çeşitli kitap adlarının oluşturulmasında da kullanılmıştır. Örneğin hicri IV. yüzyılın başında vefat eden Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleyman Kûfî (ö. 309/921) *Kitâbü'l-Müntehab* ve yelîhi *Kitâbü'l-Fünûn* ismini verdiği eserin ikinci bölümü olan *Kitâbü'l-Fünûn*'un konusu İslâm fikhıdır. Kitabın “fünûn” kelimesi ile isimlendirilen bölümünde fıkıh ilminin nikâh, alış veriş, vasiyet ve rehin gibi alt konuları vardır.⁵⁸

54 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Tashih: M. Şerefettin Yalçınkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941).

55 Tehânevî'nin, tahsil hayatı boyunca, bütün ilimlere ait ıstıhları içeren bir kitap telifi gönlünü meşgul etmiştir. Ulûm-ı Arabiye ve Şer'iyye'yi babasından tahsil ettikten sonra ciddi bir şekilde ilimlerin hazinelerini elde etmeye girişmiştir. Başka hocalardan ilim tahsili mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bundan dolayı zamanının yarısını ilimlerin muhtasarlarını mütâlaa ile geçirdiği esnada ıstıhlaları iktibas ederek tek tek yazmıştır. Bkz. Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn*, Haşiyeye: Ahmed Hasan Besic (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), I: 5.

56 Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn*, 20-67. Bunun gibi Saçaklızâde (ö. 1145/1732) de, Seyyid Şerîf'e (ö. 816/1413) nisbet edilen “*İstîlâhâtü'l-Fünûn*” isimli bir eserden bahsetmektedir. Bkz. Şeyh Muhammed bin Ebî Bekr el-Mer'aşî eş-Şehîr bi Saçaklızâde, *Tertîbü'l-Ulûm*, Tahkik: Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 158.

57 *XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlimiyeye Dâir Bir Eser: Kevâkib-i Seb'a Risalesi*, Metni yeni harflere ve ekinde Fransızca metinleri Türkçeye Çeviren: Nasuhi Ünal Karaarslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 71.

58 Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleyman Kûfî, *Kitâbü'l-Müntehab ve yelîhi Kitâbü'l-Fünûn* (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1993), 7.

İbn Akîl'in de (ö. 513/1119) Kitâbü'l-Fünûn isimli bir eseri bulunmaktadır. Eserin muhakkiki George Makdisi (1920-2002), mukaddimede İbn Receb'den bu kitap için şunları nakletmektedir: "Kitâbü'l-Fünûn, İbn Akîl'in en büyük tasnifidir ve bu cidden büyük bir kitaptır. Onda vaaz, tefsir, fıkıh, usûl, nahiv, lügat, tarih ve hikâyât hakkında çok büyük faydalar bulunmaktadır..."⁵⁹ Fünûn kelimesinin yer aldığı diğer kitap isimlerine şunlar da örnek verilebilir: Fünûnü'l-Acâib,⁶⁰ Tarihü'l-Kudâi: Kitâbü Uyûni'l-Maârif ve Fünûni Ahbâri'l-Halâif,⁶¹ Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb,⁶² Kavâidü't-Tahdis min Fünûni Mustalahi'l-Hadis.⁶³

Bunların yanında fünûn kelimesinin XIX. yüzyıldaki metin ve belgelerde nasıl geçtiğine bakıldığında birkaç farklı anlama gelecek şekilde kullanıldığı müşahede edilmektedir. İlk olarak fünûn kelimesinin belli bir alandaki bilimler ya da dersler manasını içerecek şekilde kullanımı bulunmaktadır. Örneğin 1275/1859'da Mekteb-i Mülkiye'de okutulacak dersler için fünûn kelimesi tercih edilmiştir: "...tanzim olunarak okunacak fünûn için lüzumu olan hocalar..."⁶⁴ Buradaki fünûn kelimesi

- 59 Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadi İbn Akîl, *Kitâbü'l-Fünûn*, Tahkik: George Makdisi (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1970), 17. Ayrıca bu kitaptan seçmeler yapılarak bir kitap oluşturulmuştur. Kitabın ismi ve künyesi şu şekildedir: Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadi İbn Akîl, *Zehrü'l-Ğusûn min Kitâbi'l-Fünûn*, Tahkik: Kamil Muhammed Harrât (Dımaşk: Dârü't-Tevfik, 1420/1999). Tahkiki yapan kitaba "Kitâbi'l-Fünûn'dan Dallarnın En Parlağı" ismini vererek kitabın asıl ismine işaret etmek istediğini ifade etmektedir. Bkz. a.e., s. 7.
- 60 Ebü Saîd Muhammed Ali b. Amr b. Mehdi el-Hanbeli Nakkaş, *Fünûnü'l-Acâib*, Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1990). Bu kitapta Nakkaş, dinlediği hadisleri yazmıştır.
- 61 Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Kudâi, *Tarihü'l-Kudâi: Kitâbü Uyûni'l-Maârif ve Fünûni Ahbâri'l-Halâif*, Tahkik: Cemil Abdullah Muhammed el-Mısrî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1415/1995). Kitap, yaratılışın başlangıcından Kudâi'nin kendi zamanına kadar gelişen tarihi olaylardan bahseden muhtasar bir tarih kitabıdır. Bkz. a.e., s. 32-37. Kitabın konusundan hareketle "fünûn" kelimesinin burada sözlükteki "çeşitler, türler" manasında kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde "fünûn" kelimesinin sözlük manasındaki kullanımına örnek için bkz. Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Şücünü'l-Mescûn ve Fününü'l-Meftûn*, Tahkik: Ali İbrâhim Kürdi (Dımaşk: Dâru Sa' deddin, 1419/1999).
- 62 Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed Nüveyri, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, tarih yok). Bu kitaptaki "fünûn" kelimesi de bölüm başlıklarını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Beş fenden oluşan kitabın birinci fenni gökyüzünün ve yeryüzünün yaratılışıyla, ikinci fenni insan ile ilgili, üçüncü fenni hayvanlarla, dördüncü fenni bitkilerle ve beşinci fenni de tarih ile ilgilidir.
- 63 Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kâsmî, *Kavâidü't-Tahdis min Fünûni Mustalahi'l-Hadis* (Dımaşk: Matbaatu İbn Zeydun, tarih yok). Bu kitap hadis usûlünden bahsetmektedir. Yazar, mukaddimenin sonunda konuyla ilgili yazılmış bir kısım eserleri ve yazarları zikrettikten sonra şöyle demektedir: "...ve Allah Teâlâ'nın yardımıyla bu fennin maksatlarının özünü yazdım." Bkz. a.e., s. 10-11.
- 64 Takvim-i Vekâyi, 18 Cemaziyelahir 1275/23 Ocak 1859, sayı 567: 3, sütun 1.

ile kastedilen ekonomi politik, tarih, hesap, coğrafya, nizamât-ı devlet-i aliyye, muâhedât-ı mevcûde, fenn-i kitâbet,⁶⁵ hendese-i ameliye, istatistika, hukuk-ı milel gibi derslerdir.⁶⁶

Medresede okutulan ilmler için de 1290/1873'te sunulan bir raporda fûnûn kelimesinin kullanıldığı görülmektedir: "...binâen aleyh eslâf-ı kirâm talim ve taallüm-i fûnûna kıyam ve mesâil-i mütûna itina ve ihtimam ile nâil-i merâm olmuşlar ise de..."⁶⁷ Fıkıh ağırlıklı eğitim verilen 1291/1874'te Muallimhâne-i Nüvvâb hakkında hazırlanan talimatnamede öğrencilerin gördüğü dersleri ifade etmek için fûnûn kelimesi kullanılmaktadır: "...bunlardan tederrüs etmiş oldukları fûnûnun her birinden seçilen münasip üçer sual îrâd olunarak..."⁶⁸ Benzer şekilde Dârulfûnûn-ı Sultanî müdürü Sava Paşa da (1832-1904) Edebiyat Mektebi'nde okunacak dersler için fûnûn kelimesini kullanmaktadır: "Edebiyat Mektebi'nde okutulmakta olan ulûm ve fûnûn şunlardır: Edebiyat-ı Arabiye ve Yunaniye ve Latiniye, Hikmet, Mantık, Tarih-i Umûmi, İlm-i Esâtiri'l-evvelin, İlm-i âsâr-ı Atika."⁶⁹

XIX. yüzyılda fûnûn kelimesinin ikinci olarak aldığı başka bir anlamda, birbirinden farklı alanlardaki eğitim kurumlarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Örneğin deniz mühendishanesi için Mekteb-i Fûnûn-ı Bahriye⁷⁰; tıp için Mekteb-i Fûnûn-ı Tıbbiye⁷¹; Mekteb-i Harbiye için Mekteb-i Fûnûn-ı Harbiye,⁷² mülkiye için Mekteb-i Fûnûn-ı Mülkiye⁷³ şeklinde isimlendirmeler yapılmıştır. Ortaçağ Avrupa eğitim kurumlarını tanımlamak için de Mekteb-i Fûnûn ismi kullanılmaktadır ki burada okutulan dersler sarf, nahiv, ilm-i beyan, hikmet, ilm-i hesap, hendese, müzik ile ilm-i heyet şeklinde sayılmaktadır.⁷⁴ Said Paşa da (1838-1914) yabancı ülkelerdeki üniversitelerin bölümlerini şu şekilde tanımlamaktadır: "...Bunlar, Fûnûn-ı Tıbbiye,

65 İ.MMS, 12/519. 25 Ramazan 1274/9 Mayıs 1858.

66 Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler 1859-1949*. (Ankara: Örnek Matbaası, 1954) 16-17.

67 Takvim-i Vekâyi, 15 Safer 1290/14 Nisan 1873, sayı 1570: 1.

68 İST. MFT. MSH. DFT. 3/1999. Gurre-i Muharrem 1291/18 Şubat 1874.

69 Sava Paşa, "Mukaddime", *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârulfûnûn-ı Sultanî'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürûs Cedvelidir*. (La Türki Matbaasında tab olunmuştur, 1293) 9.

70 İ.MSM, 29/807 lef 2. 1 Rabiyyülevvel 1259/1 Nisan 1843.

71 İ.MSM, 25/669. 6 Rabiyyülevvel 1263/22 Şubat 1847.

72 C.AS, 839/35813 lef 1 12 Rabiyyülâhir 1251/7 Ağustos 1835; İ.MSM, 13/276 lef 4 10 Ramazan 1262/1 Eylül 1846.

73 HR.TH. 33/13. 13 Şevval 1296/30 Eylül 1879; MF.MKT. 65/37. 25 Receb 1297/3 Temmuz 1880.

74 Sava Paşa, "Mukaddime", *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârulfûnûn-ı Sultanî'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürûs Cedvelidir*. (La Türki Matbaasında tab olunmuştur, 1293) 5.

Ulûm-ı Hukukiye, Fünûn-ı Hikemiye ve Edebiye, Fünûn-ı Riyaziye ve İlâhiyat Dârulicâzeleridir.”⁷⁵ Bu örneklerde fünûn kelimesi; riyazi, hikemî, edebî, tıp, hendese ve benzeri ilimlerde kullanılmıştır.

Fünûn kelimesi üçüncü olarak “...ve sanayi ve hiref ise gitgide incelererek fünûn hükmüne girmiş...”⁷⁶ örneğinde olduğu gibi sanayi, meslekler ve sanatlar manasında kullanılmaktadır.

Dördüncü olarak bir diğer kullanımında fünûn kelimesinin riyazi ve tabii bilimleri karşıladığı görülmektedir. 1847’de Takvim-i Vekâyi’de Almanya ve Fransa mektepleri hakkında yayımlanan bir haberde öğretmen yetiştiren okulların edebiyat ile fünûn ve ulûm-ı riyaziye kısmı şeklinde ikiye ayrıldığı bildirilmektedir.⁷⁷ Bu şekildeki ayırım Mekteb-i Sultanî’de (1868)⁷⁸ ve Dârulmuallimîn’in Âliye Şubesi’nde de (1848)⁷⁹ bulunmaktadır. Fünûn şubesinde riyaziyat ve tabiiyyat dersleri yer almaktadır.

XIX. yüzyıldaki metinlere bakıldığında fünûn kelimesinin ulûm kelimesiyle “ulûm ve fünûn” şeklindeki kullanımının çok yaygın olduğu görülmektedir. Örneğin 1264/1847’de Avrupa’daki okullarla ilgili bir raporda: “...Almanların sair ulûm ve fünûn mekteplerinden başka fakir çocukların terbiyeleri için beş çeşit mekâtib-i mahsusa bulunmaktadır...”⁸⁰; 1266/1850’de Dârulmaârif’in açılmasıyla ilgili bildide: “...Mekâtib-i Rüşdiye’ye mahsus ulûm ve fünûnun mâfevkinde olarak tahsil-i fenn-i kitâbete medâr olacak bazı fünûn ve maârif...”⁸¹; 1309/1892’de Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (1859) hakkında çıkarılan kararname muallimlerin tedris edecekleri fünûn ve ulûm derslerini, bunlar arasında da özellikle fıkıh, akâid-i diniyye, ahlâk ve terbiyeye dair olan dersleri ayrıntılarıyla ve hakkıyla öğretmeye gayret göstermeleri istenmektedir.⁸² 1314/1896’da Dârulfünûn-ı Şahane (1900) nizamnamesi ile ilgili belgede: “...bir de umûr-ı siyasiye-i hâriciyede kullanılacaklara mahsus olmak ve bunlara muktezi ulûm ve fünûn talim olunmak üzere...”⁸³ Verilen örneklerde “ulûm ve fünûn” ile eğitim kurumlarında okutulacak birbirinden farklı alanlardaki dersler kastedilmektedir.

75 *Said Paşa'nın Hatıratı*. (Dersâdet: Sabah Matbaas, 1328), I: 572-573.

76 İ.MSM, 25/654 lef 1-2. 19 Cemaziyelevvel 1261/26 Mayıs 1845.

77 Takvim-i Vekâyi, 11 Muharrem 1264/19 Aralık 1847, sayı: 361.

78 *Mekteb-i Sultanî Tevzi-i Mükâfat Cedvelidir*. (Kostantiniye: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1301) 7.

79 *Salnâme-i Nezaret-i Maârif-i Umûmiyye*. (Matbaa-i Âmire, 1316), 1. Sene: 131.

80 Takvim-i Vekâyi, 20 Muharrem 1264/28 Aralık 1847, sayı: 362.

81 Takvim-i Vekâyi, 29 Şaban 1266/10 Temmuz 1850, sayı: 427, sayfa 2, sütun 2.

82 *Salnâme-i Nezaret-i Maârif-i Umûmiyye*. (Matbaa-i Âmire, 1316), 1. Sene: 67.

83 Y.A.RES. 81/60 lef 2. 10 Safer 1314/21 Temmuz 1896.

Fünûn kelimesi ile ulûm kelimesinin birbirinin yerine kullanıldığı örnekler de bulunmaktadır. Yukarıda zikredilen Mekteb-i Fünûn-ı Bahriye için 1253/1837 tarihli bir arşiv belgesinde Mekteb-i Ulûm-ı Bahriye ismi kullanılmaktadır.⁸⁴ Bununla ilgili bir başka örnek de Mekteb-i Sultanî'nin 1316/1898'deki ders programında “fen şubesi” yerine “ulûm şubesi” tabirinin kullanıldığı görülmektedir: “...Ulûm Şubesi dahi riyaziyat ve tabiiyyat derslerini hâvidir.”⁸⁵

Yukarıdaki örneklerde Dârulfünûn terkibindeki “fünûn” kelimesinin, kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizdeki anlam genişliğine paralel olarak XX. yüzyıla kadar sürekli gündemde kaldığı; çok farklı alanlardaki ilimleri, disiplinleri, sanatları, sanayii ve benzerlerini ifade etmek üzere kullanıldığı ve çeşitli dönemlerde hazırlanan ders programlarında değişik ilimleri karşıladığı görülmüştür. Bununla birlikte “fünûn” kelimesi, giriş kısmında nispeten değinildiği üzere bir kısım tarihçi tarafından, diğer manaları çok fazla dikkate alınmadan dar anlamda fizik, kimya, matematik gibi ilimleri çağrıştıracak şekilde anlaşılmıştır.⁸⁶ Birçok ilmi kapsayan anlam genişliğine rağmen “fünûn” kelimesinin sadece tabîi ilimlere hasredilişi, “Dârulfünûn” isminin ilk kez ortaya çıkmasından çok sonralarına denk gelmektedir. Örneğin tabîi ilimler alanında 1279/1862'de Münif Efendi'nin (1830-1910) çıkardığı Mecmua-i Fünûn'un birinci sayısında “fünûn” kelimesine yönelik bir çerçeve çizilmiştir. Derginin “Mukaddime” kısmında mecmuanın nasıl çıkacağı ve nelerden bahsedeceği ile ilgili şöyle söylenmektedir: “...herkesin anlayacağı surette sehlü'l-ibâre olmak üzere diyanet ve zaman-ı hâl-i politikasından mâadâ kâffe-i funûn ve sanayia müteallik malumât-ı nâfiayı müstemil olacaktır.”⁸⁷ Benzer şekilde yayımlanan başka dergilerde de bu bakış açısının varlığı devam etmektedir. Örneğin 1308/1890'da çıkan bir dergide fen şu şekilde tanımlanmaktadır. “Fen, tabiatın hazâin-i servetini insanın yed-i istifadesine tevdi ettiği cihetle ikbâl ve saâdet-i cismaniyesine dahi bâdî olur. Fen sayesinde insan kuvâ-yı tabiiyyeyi kendisine hâdim kılar. Kendisi de o sayede tabiata daha ziyade hizmet eder.”⁸⁸ 1329/1911 yılında da Fen isimli bir gazete çıkmaktadır. Gazetenin başlık kısmında şunlar yer almaktadır: “Fünûn-ı riyaziye ve tabiiyeden ve bilcümle funûn-ı mezkûraya mütallik tatbikat ve usûl-i tedrisiyeden bâhis her hafta Perşembe günleri neşr

84 C.MF, 1/31 lef 2. 24 Rabiyyülevvel 1253/28 Haziran 1837.

85 *Mekteb-i Sultani Ders Programıdır.* (İstanbul: Âlim Matbaası, 1316) 3.

86 Örneğin bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 232-235; İhsanoğlu, “Darülfünûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs”, 699; İhsanoğlu, *Dârülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 80; İsmail Doğan, “Osmanlı Bilimsel Topluluklarının Türkiye'deki Bilim Eğitime Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* (1993), XXVI/1: 135.

87 Münif Efendi: “Mukaddime”, *Mecmua-i Fünûn* (İstanbul, 1279), Numara 1: 19.

88 Fünûn, Âsar-ı Müteaddide-i Cedideden Mütercem, Mütercimi: M. Ali, Birinci Cüz, İstanbul, Şirket-i Mertebiye Matbaası, 1308, d.

olunur fennî gazetedir.”⁸⁹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bunlara ilave olarak Dârulfünûn’un 1279/1863’te ilk derslerinin ağırlıklı olarak tabii ilimler hakkında umuma açık bir şekilde yapılması da “fünûn” kelimesinin söz konusu ilimlere yönelik algılanmasını etkilediği göz önünde bulundurulmalıdır.

Fünûn kelimesinin kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizin teşekkül etmeye başladığı dönemlerden itibaren gündemde olan kullanışlı ve ilimlerin bütünü kapsayıcı anlamına rağmen 1279/1862’de çıkan bahsi geçen derginin, “fünûn” kelimesini dinî meselelerden ayırmak şeklindeki kavramlaştırması; diğer dergilerin funûnu tabii ilimler ağırlıklı tanımlaması ve Dârulfünûn’daki konferansların tabii ilimleri ön plana çıkarması gibi örneklerin bu tarihten günümüze kadarki dönemde “fünûn” kelimesinin, zihinlere sadece tabii ilimleri kastedecek şekilde yerleşmesinde etkili olduğu düşünülebilir.

“Dârulfünûn” Terkibi

Bu açıklamalardan sonra hem “dâr” hem de “fünûn” kelimelerinin kapsamından ve kullanılış alanlarından hareketle Dârulfünûn terkibi ile kastedilenin ne olduğuna yakından bakmakta fayda bulunmaktadır. Dârulfünûn isminin gerek ortaya çıktığı arşiv belgelerinde gerekse bu ismin Osmanlı kamuoyuna ilan edildiği belgelerde yeni eğitim kurumu nasıl tanımlanmaktadır? Belgelere bakıldığında Dârulfünûn terkindeki kavramların kadim tarihteki kullanıma uygun bir içerik zenginliğine sahip olduğu söylenebilir mi?

İlk mazbatalarda Dârulfünûn, mevcut mekteplerin ileri derecesi olarak takdim edilmektedir. Ülkenin bayındırlığını gerektirecek “ulûm ve funûn-ı mütenevvia”nın menşei kabul edilen Dârulfünûn, terbiyet-i âmme meselesinin çözüm kaynağı olarak da görülmekte; yeni eğitim kurumunun devlete ve millete iyilikleri dokunacağı düşünülmektedir. Belgelerde “ulûm-ı mütenevvia mektebi” diye tavsif edilen Dârulfünûn, yukarıda verilen “fünûn” kelimesinin içeriğinin zenginliğine paralel olarak, tek bir ilim gurubundan ziyade çeşitli ilimlerin okutulduğu yüksek dereceli bir müessese şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁰

Takvim-i Vekâyi’de Dârulfünûn’un ilan edildiği haberde ise kuruma yüklenen mühim görev; Osmanlı tebaasından kim olursa olsun insanî olgunluğunu tamamlamak isteyenler ile devlet makamında istihdam talebinde bulunanlar için bütün ilimlerin ve fenlerin tahsil edileceği bir merkez vazifesidir.⁹¹ Bunu teyit eden

89 Fen, 10 Mart 1327/21 Rabiülevvel 1329, numara 1.

90 İ.MSM, 25/657 lef 1. 9 Receb 1262/3 Temmuz 1846. Meclis-i Maârif-i Dâimî’nin Lâyihası

91 Takvim-i Vekâyi, 27 Receb 1262/21 Temmuz 1846, sayı 303: 2, sütun 1.

bir başka haberde de hâlihazırda mekteplerde öğretimi yapılan fûnûn ve maârifin yanında bütün ulûm, maârif ve insanlığın yaratılışının tezyini için lüzumlu olan her türlü fûnûnun bahsi geçen Dârulfûnûn'da eğitim ve öğretiminin yapılacağı bildirilmektedir.⁹² Konuyla ilgili bir arşiv belgesinde ise Dârulfûnûn, “tekmîl-i zât etmek isteyenler için müntehâ-yı ulûmun meksebi” olarak yani ilimlerin ileri derecede tahsil edildiği bir yer şeklinde takdim edilmektedir.⁹³

Dârulfûnûn'un bu şekilde tanımlanması, Ortaçağ'daki belirli alanlarda uzmanlaşan üniversite anlayışından farklı bir şekle evrilen modern üniversite anlayışının mimarı Humboldt'un (1767-1835) “bütün bilimleri aynı çatı altında birleştirme şeklinde öne sürdüğü üniversite fikri” ile paralellik arz etmektedir.⁹⁴ 1874'te açılan Dârulfûnûn-ı Sultânî'nin müdürlüğünü yapan Sava Paşa da (1832-1904) “Dârulfûnûn” manasına geldiğini söylediği “Üniversité” kelimesinin tarifini, insan aklının idrak edebileceği bilcümle malumatın talim ve taallüm ettirildiği mahal⁹⁵ şeklinde yapmaktadır.

Dârulfûnûn terkibinin ilk gündeme geldiği dönemde bütün ulûm ve fûnûnun merkezi kabul edilmesi şeklindeki bakış açısı, bu kurumda eğitim öğretimin başladığı dönemlerde de devam ettirilmiştir. Dârulfûnûn'da ilk eğitim 22 Receb 1279/13 Ocak 1863'te umuma açık dersler (ders-i âm) şeklinde verilmeye başlanmıştır. Konferans mahiyetinde olan bu derslerin konuları tarih, coğrafya, fizik, kimya ve tabii bilimler ile alakalıdır.⁹⁶ Konferanslar şeklinde geçen ilk eğitim öğretim tecrübesinin ardından 1869 yılında Dârulfûnûn-ı Osmanî adı verilen kurum için bölümleşmenin olduğu ayrıntılı bir program hazırlanmıştır. Programda Dârulfûnûn, üç şubeye bölünmüş ve her şubenin dersleri de ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir. Tablo 1'de verilen programın içeriğine bakıldığında bu eğitim kurumunun, “fûnûn” kelimesinin tahlilinde değinildiği üzere, edebî ilimlerden ulûm-ı diniyeye; hikemî ilimlerden tabii ilimlere; riyazî ilimlerden tarih ilimlerine kadar çok geniş bir yelpazedeki ilimlerin genelini kapsadığı görülmektedir.

92 Takvim-i Vekâyi, 11 Muharrem 1264/19 Aralık 1847, sayı 361: 3, sütun 2.

93 İ. DH, 129/6634 lef 2. 17 Şevval 1262/8 Ekim 1846.

94 Seyfi Kenan, “Üniversite”, DİA, (İstanbul, 2012), XL: 344. Bu bilgi şurada da tekrarlanmaktadır: Seyfi Kenan, “Modern Üniversitenin Oluşum Süreci”, Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, XLV (2015), s. 353.

95 Sava Paşa, “Mukaddime”, *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârulfûnûn-ı Sultânî'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürûs Cedvelidir*: (La Türki Matbaasında tab olunmuştur, 1293) 4-5.

96 Mehmet Ali Aynî, *Dârulfûnûn Tarihi*, Hazırlayan: Aykut Kazancıgil. (İstanbul: Kitabevi, 2007) 14; Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolayısıyla*. (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), C. I-II: 552; İhsanoğlu, “Darulfûnûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs”, 706-709.

Tablo 1.*Dârülfünûn-ı Osmanî'deki Şubeler ve Dersleri*⁹⁷

Ulûm-ı Tabiiyye ve Riyaziye Şubesi	Hikmet ve Edebiyat Şubesi	İlm-i Hukuk Şubesi
Heyet	Mantık	Fıkh-ı Şerifin Muamelat Bahsi
Hikmet-i Tabiiyye	Meânî	Usûl-i Fıkıh
İlm-i Kimya	Beyân	Romalıların Kanunu
İlm-i Tabakâti'l-arz	İlm-i Kelâm	Hukuk-ı Mîlel
Tarih-i Ulûm-ı Tabiiyye ve Riyaziye	İlm-i Aruz	Hukuk-ı Âdiyye Mûteallik Usûl-i Muhakeme
İlm-i Nebâtât	Mükemmel Arabî	Ticaret-i Berriye ve Bahriye
İlm-i Hayvanât	Fârisî	Ceza Kanunnâme-i Hümâyunları
Hendese	Türkî	Usûl-i Muhakeme-i Cinayet
Müsellesât	Fransızca	Hukuk-ı Mülkiye
Cerr-i Eskâlin Nazariyât ve Tatbikatı	Yunan ve Latin Lisanlarıyla Bilumum Ümmehat-ı Elsine Kavâidinin Tatbik ve Mukayesesine Dâir Sarf-ı Umûmî	Fransızların Hukuk-ı Âdiye Kanunnâmesi
Hendese-i Resmîye	İlm-i Ahvâli'n-Nefs	
Menâzır	İlm-i Ahlâk	
İlm-i Maâdin	Hukûk-ı Tabiiye	
Hendesenin Cebire Tatbiki	İlm-i Tarih	
Hesab-ı Tefâzülî ve Tamamî	Tarih-i Umûmî	
Fenn-i Tahtût-i Arazî	İlm-i Âsâr-ı Atika	
	İlm-i Meskûkât	
	İlm-i Terkib-i Vücûd-i İnsânî	

Yukarıdaki tabloda yer alan derslerden heyet, mantık, fıkh-ı şerifin muamelat bahsi, hikmet-i tabiiyye, meânî, usûl-i fıkıh, beyân, ilm-i kelâm, ilm-i aruz, fârisî, heyet, hendese, hesap gibi önemli bir kısmı medrese eğitim anlayışı çerçevesinde gelişen müfredatta da yer almaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla girişte bahsi geçtiği üzere Dârülfünûn'da okutulan derslerin medresede okutulanlarla bir ilgisinin bulunmadığını söylemek isabetli görünmemektedir.⁹⁹

Dârülfünûn'un 1286/1870'deki ikinci kez açılışında konuşan devlet adamları da çeşitli ilimleri kastedecek şekilde meseleye yaklaşmaktadırlar. Dönemin Maârif-i Umûmiye Nâzırı Safvet Paşa (ö. 1815-1883), kendi zamanında ulûm ve funûnun yayılması için açılan rüşdiye mektepleri ile Mekteb-i Sultanî gibi maârif alanındaki

97 *Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi* (Matbaa-i Âmire, 1292), 81.-82. ve 83. Madde.

98 Medrese eğitim anlayışı çerçevesinde gelişen müfredat için bkz. XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlimiyye Dâir Bir Eser: Kevâkib-i Seb'a Risalesi, s. 72-80; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), I: 69-116. Medrese müfredatı hakkında yayımlanmış literatür için bkz. Şükran Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2008, sayı 12, VI: 593-609.

99 İhsanoğlu şu şekilde ifade etmektedir: "Tanzimat ricalinin, bu yeni eğitim kurumunun medrese ve orada okutulan ilimlerle ilgisinin olmaması hususunda bir tereddüdü yoktu." Bkz. İhsanoğlu, *Dârülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, I: 79.

olumlu gelişmeleri zikrettikten sonra meseleyi Dârulfünûn'a getirmiştir.¹⁰⁰ İsmi sayılan orta seviyeli eğitim veren kurumları başarıyla tamamlayan öğrencilerden bir üst eğitim kurumuna geçecekler için Dârulfünûn'un tesis edildiğini bildirmiş ve kurumun tesisini şu şekilde ifade etmiştir:

“... tahsilât-ı vâkıa-i ilmiyye ve malumât-ı mütenevvia-i müktesebelerini bir kat daha ikmâl etmek isteyenler için dahî Dârulfünûn nâm ve unvanıyla bina ve inşâ olunup heyet-i vükelâ-i fihâm hazerâtının bizzat küşâd-ı resminin icrâsında buldukları işbu medrese-i ilmiyenin tesisıyla tahkim-i esas-i medeniyet-i sahîhaya himmet buyurulmuştur...”¹⁰¹

Zikredilen kurum 1874 yılında Dârulfünûn-ı Sultanî ismiyle de faaliyetini sürdürmüştür. Bu dönemdeki programında da Hukuk Mektebi, Turuk ve Meâbir Mektebi ile Edebiyat Mektebi şeklinde üç şube açılmıştır. Her üç şubenin dersleri edebiyattan tarihe, hukuktan riyaziyata kadar değişik alanları kapsamaktadır.¹⁰²

Kısa süren bu iki tecrübenin ardından eğitim öğretime nihayetinde 1900 yılında Dârulfünûn-ı Şahne adı altında tekrar başlanmıştır. Bu dönemde açılan Dârulfünûn, Avrupa'daki üniversitelerde olduğu gibi beş şubeli (fakülteli) yüksek eğitim veren kurum hüviyetine kavuşmuştur. Yeni Dârulfünûn; Ulûm-ı Âliye-i Diniye, Edebiyat, Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiiyye, Mekteb-i Hukuk ve Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'den oluşan beş şubeli bir yapıda kurulmuştur.¹⁰³ Burada zikredilen beş farklı şube ve her şubedeki müstakil ilimlerin varlığı, Dârulfünûn'un 1846 yılındaki belgede ifade edilen “ulûm ve funûn-ı mütenevvia”nın menşei olma şeklindeki tanımlamaya uygun bir eğitim kurumu haline geldiğinin kanıtı olmaktadır. Görüldüğü üzere Dârulfünûn, gerek 1869 ve 1874'teki ders programları olsun gerekse 1900'deki programı olsun sadece tabî ilimlerin değil dinî, edebî, hikemî ilimler de dâhil bütün ilimlerin okutulduğu yüksek eğitim veren bir kurum olmuştur.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde eğitim işlerinin “terbiyet-i âmme” kapsamında görüşülmesi ve bir takım planlamaların yapılması için Meclis-i Maârif-i Muvakkat kurulmuştur. Meclis, eğitim öğretim faaliyetlerinin üç kademeye

100 Takvim-i Vekâyi, 20 Zilkade 1286/21 Şubat 1870, sayı 1192: 2.

101 Takvim-i Vekâyi, 20 Zilkade 1286/21 Şubat 1870, sayı 1192: 2, sütun 3.

102 Dârulfünûn-ı Sultanî'nin dersleri için bkz. *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârulfünûn-ı Sultanî'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürûs Cedvelidir* (La Türkî Matbaasında tab olunmuştur, 1293), 47-50. Dârulfünûn-ı Sultanî hakkında geniş bilgi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Darulfünûn Tarihesine Giriş: Üçüncü Teşebbüs Darulfünûn-ı Sultanî”, *Belleten* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), LVII/218: 201-239.

103 *Dârulfünûn-ı Şahâne Nizamnâmesi* (Dâruhîlâfeti'l-Âliyye: Malumat Kütüphanesi, tâbi' ve nâşiri es-Seyyid Mehmet Tahir, 1318), ikinci madde.

ayrılması ve o zamanki eğitim kurumlarının ileri derecesinde olmak üzere yüksek eğitim verecek yeni bir kurumun açılması gerektiği yönünde devlete tavsiyede bulunmuş ve kuruma “Dârulfünûn” ismini uygun görmüştür. Tarih sahnesine yeni çıkan yüksek eğitim verecek kurumun açılışının arka planında, gayrimüslim tebaanın eğitim öğretim faaliyetlerinin karşılanması için tesisi düşünülen bir “fünûn mektebi” bulunmaktadır. O dönemde reâyâ eğitim kurumlarının istenilen seviyede olmaması sebebiyle gayrimüslim tebaa çocuklarını Avrupa’ya göndermektedir. Çocukların orada zararlı şeyleri öğrenmelerinden dolayı ortaya devlet aleyhine sorun çıktığı tespiti yapılmaktadır. Bu sorunun önüne geçmek maksadıyla reayaya mahsus “riyazî ilimler, sanayi, sanatlar ve meslekler”in öğretiminin yapılacağı bir “fünûn mektebi”nin açılmasına ilişkin Padişah onayı alınmış ancak bu kurumun akıbeti muğlak kalmıştır. Fünûn mektebini açma işi kendisine verilen meclisin daha sonra “Dârulfünûn”un kurulması yönünde hazırladığı rapor Padişah tarafından onaylanmıştır. Fünûn mektebinin aksine Dârulfünûn, “terbiyet-i âmme” kapsamında sadece gayrimüslim tebaaya değil fakat bütün Osmanlı tebaasına hitap edecek ve sadece belli bir ilim gurubunu değil fakat bütün ilimleri kapsayacak şekilde tasavvur edilmiştir.

Çalışmamızın neticesinde “Dârulfünûn” terkiibini oluşturan kavramların kadim ilim, kültür ve eğitim tarihimizde karşılığının bulunduğu anlaşılmıştır. Tarihte ilim, kültür ve eğitim ile ilgili faaliyetlerin yapıldığı mekânı işaret etmek üzere “dâr” kelimesi ilk dönemlerden itibaren anahtar kavram olarak kullanılmıştır. “Fünûn” kelimesi de erken dönemden itibaren tek bir ilmi karşılamaktan ziyade edebî, lügavî, dinî, hikemî, riyazî, tabîî gibi ilimlerin bütününe ifade etmekte kullanılan bir kavram olmuştur.

Gerek Meclis-i Muvakkat’ın gerekse diğer yetkili makamların raporlarında “Dârulfünûn” terkiibi, mevcut mekteplerin ileri derecesi; ülkenin bayındırlığını gerektirecek “ulûm ve fünûn-ı mütenevvia”nın menşei; Osmanlı tebaasından kim olursa olsun insanî olgunluğunu tamamlamak isteyenler ile devlet makamında istihdam talebinde bulunanlar için bütün ilimlerin ve fenlerin tahsil edileceği bir merkez; “tekmîl-i zât etmek isteyenler için muntehâ-yı ulûmun meksebi” olarak tanımlanmıştır.

Dârulfünûn’da eğitim öğretimin başladığı 1863’ten 1900’e kadar farklı dönemlerde oluşturulan ders programlarının, “fünûn” kelimesinin tahlilinde değinildiği üzere, edebî ilimlerden ulûm-ı diniyeye; hikemî ilimlerden tabîî ilimlere; riyazî ilimlerden tarih ilimlerine kadar çok geniş bir yelpazedeki ilimlerin genelini kapsadığı tespit edilmiş ve buradaki ilimlerden ulûm-ı diniye, ulûm-ı edebiye, mantık, hikmet, hesap, hendese, heyet ve benzerlerinin medrese eğitim anlayışında karşılığının bulunduğu dikkatlere sunulmuştur.

Bütün bu açıklamalardan sonra görülmüştür ki “Dârulfünûn” şeklindeki terkip ne İslâm ilim, kültür ve eğitim tarihine uzak ne de Osmanlı Devleti’ndeki mevcut eğitim anlayışı ile örtüşmeyen bir isimlendirmedir. Böylesine bir terkinin seçilmesi elbette farklı bir oluşuma işaret etmek içindir. Ancak bu yapılırken medreseye ve burada okutulan ilimlere bir karşı çıkış ya da onları reddetme şeklinde bir tavır olmamıştır. Tarihten gelen birikim iyi bir şekilde değerlendirilerek bu isimlendirme yapılmıştır. İlimler tasnifinin yapıldığı kitaplarda görüldüğü üzere “fünûn” kelimesinin dinî, edebî ve tabîî gibi bir ayırım yapılmadan ve belli bir ilim gurubuna hasredilmeden ilimlerin genelini kuşatıcı anlam genişliği, yeni kurulacak olan yüksek eğitim veren kurumdaki ilimlerin çeşitliliği ile irtibatlandırılmıştır. Zira bu durum Dârulfünûn fikrinin ve isimlendirilmesinin gündeme geldiği Meclis-i Maârif-i Muvakkat’ın Meclis-i Vâlâ’ya sunulan layihasında da sarîh bir şekilde görülmektedir. Lahiyada geçen “Dârulfünûn” terkihi “kâffe-i ulûm ve funûn”un okutulacağı bir mekâna ve oluşuma işaret etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda Dârulfünûn terkiбинdeki unsurların kadim ilim, kültür ve eğitim tarihinde bir karşılığının bulunduğu; yeni yapının medrese ve onun temsil ettiği eğitim anlayışının karşısında olmadığı; terkipteki funûn kelimesinin sadece Batı kaynaklı bilimler için değil aynı zamanda ulûm-ı Arabiye, edebiye, mantık, ulûm-ı diniye ve hikmet gibi ilimleri de içine alacak şekilde kullanıldığı anlaşılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Başbakanlık Osmanlı ve Meşihat Arşivi Belgeleri

AMD-d. (Amedî Kalemî Defterleri), 374/17-18.

HR.TH. (Hâriciye Nezâreti Tahrîrât), 33/13.

İ.DH. (İrâde Dâhiliye), 129/6634; 113/5710; 99/4972.

İ.MSM. (İrâde Mesâil-i Mühimme), 03/46; 12/519; 13/276; 25/653; 25/654; 25/656; 25/657; 25/669; 29/807.

İST. MFT. MSH. DFT. 3/1999

MF.MKT. (Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemî), 65/37

MVL.d. (Meclis-i Vâlâ Defterleri), 470/10.

C.AS. (Cevdet Askeriye), 839/35813.

C.MF. (Cevdet Maârif), 1/31.

Y.A.RES. (Yıldız Resmî Maruzat), 81/60.

Gazeteler

Takvim-i Vekâyi', 280; 283; 303; 361; 362; 427; 567; 1192, 1570.

İkincil Kaynaklar

Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.

Albayrak, Sadık. "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 506-507.

Aynî, Mehmet Ali. *Dârulfünûn Tarihi*. Hazırlayan: Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kitabevi, 2007.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, tarih yok.

Bozkurt, Nebi. "Dârulkurrâ", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 543-545.

Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 527-529.

Çankaya, Mücellitoğlu Ali. *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler 1859-1949*. Ankara: Örnek Matbaası, 1954.

Dârulfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi. Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Malumat Kütüphanesi, tâbi' ve nâşiri es-Seyyid Mehmet Tahir, 1318.

Doğan, İsmail. "Osmanlı Bilimsel Topluluklarının Türkiye'deki Bilim Eğitime Etkileri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 1993, XXVI/1: 131-149.

Engelhard, E. *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i İshââtı 1826-1882*. Mütercimi: Ali Reşâd. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1327.

Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri Dolayısıyla*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977, C. I-II.

Erünsal, İsmail E. "Dârülilim", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 539-541.

Erünsal, İsmail E. "Dârülkütüb", *DİA*. İstanbul, 2003. XXVII: 11-32.

Fazlıoğlu, Şükran. "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 2008, sayı 12, VI: 593-609.

Fen. 10 Mart 1327/21 Rabiülevvel 1329, numara 1.

Firuzabadi, Ebü't-Tahir Meccüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercümeti Kamusu'l-Muhit (Kamus Tercümesi)*. Tercüme: Mütercim Asım Efendi. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1305.

Fünûn. Âsar-ı Müteddide-i Cedideden Mütercem. Mütercimi: M. Ali. İstanbul: Şirket-i Mertebiye Matbaası, 1308. Birinci Cüz.

Hasebe, Kiyohiko. "An Ottoman Attempt for the Control of Christian Education: Plan of Fünûn Mektebi (School of Sciences) in the Early Tanzimat Period". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. XLI (2013), 231-251.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadi. *Kitâbü'l-Fünûn*. Tahkik: George Makdisi. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1970.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadi. *Zehrü'l-Ğusûn min Kitâbi'l-Fünûn*. Tahkik: Kamil Muhammed Harrât. Dımaşk: Dârü't-Tevfik, 1420/1999.

- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Hazırlayan: Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Şücünü'l-Mescün ve Fününü'l-Meftün*. Tahkik: Ali İbrâhim Kürdi. Dimaşk: Dâru Sa'deddin, 1419/1999.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Darülfünûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs", *Belleten*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990. LIV/210: 699-745.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Tanzimat Döneminde İstanbul'da Dârülfünûn Kurma Teşebbüsleri", *150. Yılında Tanzimat*. Yayına Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992. 397-439.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Darülfünûn Tarihçesine Giriş: Üçüncü Teşebbüs Darülfünûn-ı Sultanî", *Belleten*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993. LVII/218: 201-239.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünûn: Mefhum ve Müesseses Olarak Sultan II. Abdülhamid Dönemine Kadar Gelişmesi", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri: 27-29 Mayıs 1992 Bildiriler*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994. 173-190.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Dârülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010. I.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemiyyet-i-ilmiiye-i-osmaniyye> (29.10.2019).
- İsmail Hakkı. *Maârifde Bir Siyaset*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1335.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997. I.
- Kâsimî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin. *Kavâidü'l-Tahdis min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*. Dimaşk: Matbaatu İbn Zeydun, tarih yok.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Tashih: M. Şerefettin Yalçın, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kaya, Mahmud. "Beytülhikme", *DİA*. İstanbul, 1992. VI: 88-90.
- Kaya, Mahmut. "Dârülhikme", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 537-538.
- Kaya, Mahmut. "Sipâhîzâde Mehmed", *DİA*. İstanbul: 2009. XXXVII: 258-259.
- Kenan, Seyfî. "Üniversite", *DİA*. İstanbul: 2012. XL: 338-348.
- Kenan, Seyfî. "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 2015. XLV: 333-367.
- Köksal, Asım. "Dârülerkam", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 520-521.
- Kudâî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Tarihü'l-Kudâî: Kitâbü Uyûni'l-Maârif ve Fünûni Ahbâri'l-Halâif*. Tahkik: Cemil Abdullah Muhammed el-Mısırî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1415/1995.
- Kûfî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Süleyman. *Kitâbü'l-Müntehab ve yelîhi Kitâbü'l-Fünûn*. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1993.
- Kut, Turgut. "Dâruttibâa", *DİA*. İstanbul, 1994. IX: 10-11.
- Kutluer, İlhan. "İlim", *DİA*. İstanbul, 2000. XXII: 109-114.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi", *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 507-508.
- Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi*. Matbaa-i Âmire, 1292.

- Mahmud Cevad, İbnü'ş-Şeyh Nâfi. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*. Matbaa-i Amire, 1338.
- Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârulfünûn-ı Sultani'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürüs Cedvelidir*. La Türkî Matbaasında tab olunmuştur, 1293.
- Mekteb-i Sultani Tevzi-i Mükâfat Cedvelidir*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1301.
- Mekteb-i Sultani Ders Programıdır*. İstanbul: Âlim Matbaası, 1316.
- Münif Efendi: “Mukaddime”, *Mecmua-i Fünûn*. İstanbul, 1279., Numara 1.
- Nakkaş, Ebû Saîd Muhammed Ali b. Amr b. Mehdi el-Hanbeli. *Fünûnü'l-Acâib*. Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1990.
- Nev'î, Yahya. *İlimlerin Özü (Netâyicü'l-Fünûn)*. Hazırlayan: Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nüveyri, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, tarih yok.
- Özcan, Azmi. “Dârülulûm”, *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 553-555.
- Öztürk, Cemil. “Dârümuallimîn”, *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 551-552.
- Saçaklızâde, Şeyh Muhammed bin Ebî Bekr el-Mer'âşî eş-Şehîrî. *Tertîbü'l-Ulûm*. Tahkik: Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Said Paşa'nın Hatıratı*. Dersâdet: Sabah Matbaas, 1328. I.
- Sarı, Nil. “Mekteb-i Tıbbiyye”, *DİA*. İstanbul, 2004. XXIX: 2-5.
- Salnâme-i Nezaret-i Maârif-i Umûmiyye*. Matbaa-i Âmire, 1316. 1. Sene.
- Sava Paşa, “Mukaddime”, *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârulfünûn-ı Sultani'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürüs Cedvelidir*, La Türkî Matbaasında tab olunmuştur, 1293.
- Şentürk, M. Hüdaî. “Dârülmaârif”, *DİA*. İstanbul, 1993. VIII: 548-549.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Faruki el-Hanefî. *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*. Haşiye: Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998. I.
- Uçman, Abdullah. “Mecmua-i Fünûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmua-i-funun> (29.10.2019).
- Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Vankulu, Mehmed Efendi Vani. *Lugat-ı Vankulu: Tercüme-i Sıhah-ı Cevheri*. Kostantiniye: Dârü't-Tıbâati'l-Cedîdeti'l-Ma'mûre, 1218/1803. II.
- XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlmiyye Dâir Bir Eser: Kevâkib-i Seb'a Risalesi*. Metni yeni harflere ve ekinde Fransızca metinleri Türkçeye Çeviren: Nasuhi Ünal Karaarslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Dârulfünûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 12.05.2020
Revizyon Talebi: 27.07.2020
Son Revizyon: 17.10.2020
Kabul: 31.10.2020
Online Yayın: 25.12.2020

Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi

Examining the Phenomenon of Happiness in the Context of Religiosity Essence

Fatma Baynal^{*}

Öz

Bu araştırmada mutluluk kavramı incelenecektir. Bu doğrultuda, mutluluk kavramının felsefi, psikolojik ve dini açıdan nasıl değerlendirildiği üzerinde durulmuştur. Din ve dindarlık faktörünün mutluluk üzerinde ne gibi etkisi olduğu araştırılmıştır. Ampirik araştırmalarda mutluluk kavramının yaşam doyumu, iyi oluş, yaşam memnuniyeti gibi farklı tanımlamalar ile ele alındığı tespit edilmiştir. Felsefede eudaimonik ve hedonik açıdan ele alınan mutluluk anlayışının psikolojik düşünceye de yansıdığı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte psikolojide mutluluk anlayışının dönemsel açıdan değişikliğe uğradığı görülmüştür. Araştırma sonuçlarında kişinin mutlu olmasında inancın ve erdemli davranışların önemi ortaya çıkmıştır. Dini açıdan mutluluğun insanın nihai amacı veya arayışı olup olmadığı tartışılmıştır. Bireylerde mutlulukla ilgili dini ve dünyevi algının incelenmesi konusunda önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, Psikoloji, Din, Din Psikolojisi, Mutluluk, Dindarlık

Abstract

In this research, the concept of happiness will be examined in the context of religion. In this direction, it is focused on how the concept of happiness is evaluated philosophically, psychologically and religiously. It has been researched what effect religion and religiosity factor has on happiness. In empirical researches, it was determined that the concept of happiness was handled with different definitions such as life satisfaction, well-being and life satisfaction. It was revealed that the concept of happiness in philosophy, which is discussed in terms of eudaimonically and hedonically is also reflected in psychological thought. However, it has been observed that the mentality in psychology has changed periodically. In the results of the research, the importance of belief and virtuous behaviors have emerged in making the person happy. Whether or not happiness is the ultimate purpose or quest of man is discussed from a religious perspective. Suggestions have been made to examine individuals' religious and secular perception of happiness.

Keywords

Philosophy, Psychology, Religion, Psychology of Religion, Happiness, Religiosity

* Sorumlu Yazar: Fatma Baynal (Dr. Öğr. Üyesi), Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, Yalova, Türkiye.
E-posta: fatmayogurtcu@gmail.com ORCID: 0000-0002-6705-4340

Atf: Fatma Baynal, "Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 247–274.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0012>



Extended Summary

Happiness is one of the strongest emotions that motivate people; it is effective in the design of individuals' lives. Therefore, its philosophy is among the priority issues in psychological and religious fields. This research will examine the concept of happiness, focusing on how the concept is assessed from a philosophy, psychological and religious perspective. Literature on religion, religiosity and happiness will also be analyzed and the relevant approaches will be discussed with amprique findings. In philosophy, the source of happiness has been researched. In general, philosophers handled happiness in terms of pleasure and virtue.

Happiness in the hedonist philosophy is about fulfilling persons' physical, intellectual or social needs. In the eudaimonic philosophy, it is about the individual to realize themselves and sustain a meaningful life.¹ According to the opinion of the Islamic philosophers whom are close to the eudaimonic philosophy, in the other world people will finally get the happiness which is the highest good and purpose.² The concept of happiness, which represents everything that is good in psychology, can be expressed in different words, such as well-being or quality of life.³ The hedonic approach, often describes happiness as a pleasure or avoidance of pain, the eudaimonic approach focuses on meaning and self-realization for happiness in psychology.⁴ In the early days, negative emotions such as depression and anxiety were emphasizes, but with the emergence of positive psychology also emerging, positive emotions have been highlighted over time.⁵ It has recently been the focus that forcing people to be happy makes them more unhappy. So there are different views that striving to exaggerate suffering and be constantly happy has led to an increase in unhappiness.⁶ The religions were intertwined in the psychosocial, economic, political, biological and physical aspects of life.⁷ It therefore transforms the believer from an sense, thinking and behavior. It also brings meaning and purpose to a person's life and a certain sense of identity.⁸ Religion can have a positive impact on

- 1 Alan S, Waterman, "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment". *J. Pers. Soc. Psychol.* 64, (1993): 679-680.
- 2 Bircan, "İslam Ahlak Felsefesi," 422,425.
- 3 Ruut Veenhoven, "Happiness: Also known as 'Life- Satisfaction' and 'Subjective Well-Being'", In *Handbook of Social Indicators and Quality of Life Research*. Eds. Kenneth C. Land, Alex C. Michalos, and M. Joseph Sirgy. Dordrecht, Netherlands: Springer Publishers, (2012): 1-2.
- 4 Richard Ryan and Edward Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review Of Researchon Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Annu. Rev. Psychology*, 52, (2001): 141.
- 5 İlker Kaba, Murat Erol ve Kadir Güç, "Yetişkin Yaşam Doyumu Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2017): 2.
- 6 Sebile Başok Dış, "Bir Dayatma Halini Alan Mutluluk Talebi", *Temaşa*, 8, (2018), 27-31.
- 7 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 71.
- 8 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan yayınları. 2007), 19.

the happiness of individuals through negative experiences, dealing with fears, feeling of intent and fulfilling the need for a family.⁹

Islam signals the weaknesses of the religious person's self; it places orders to be forgiving, fair, humble from social relations and encourages the person to be spiritual happy.¹⁰ It gives people a plan of life, just like other religions. It is promised that people living in this plan will be happy in this world and the other world.¹¹ While knowledge and hikmet are essential for the person to achieve happiness according to Islamic ethics, it is only possible to achieve happiness through senior behavior.¹² Contrary to the efforts of the modern age to achieve happiness, religion advises people that one cannot be happy with beings in this world; it states that people who turn to materiality to be happy will be more unhappy.

Mystical teaches are also mentioned that they are leading people to happiness.¹³ Emotions like love, affection, closeness and compassion that exist in one's soul will bring joy to the individual.¹⁴ Unhappiness is more about people's thoughts than a situation. Therefore, the individual needs to try to stay true rather than have been fabricated in his mind.¹⁵ It is aimed a person to know oneself and control their practices in Sufism too.¹⁶ The person who knows himself can do his/her best to seek happiness in assets other than himself.¹⁷

Recently, in psychology, instead of striving to be happy, it has been mentioned that the person turns to himself and the virtues. However, in religion, we can mention that happiness is not a search or a goal like in psychology, and there is no temporal or situational limit to happiness. The fact that the religion's understanding of happiness is not

- 9 Özlem Yorulmaz, "Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?" *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2016), 813.
- 10 T.A. Baasher, "İslam and Mental Health", *Eastern Mediterranean Health Journal*, 7/3, (2001): 374.
- 11 Taner Cücü, *İslam'da Mutluluk Prensipleri* (İstanbul: Otağ Yayınları, 1978), 249.
- 12 Murat Demirkol, "İslam Ahlak Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı", *Eskişen* 28, (2014): 83-84.
- 13 Albrecht Classen, "Mystical Visions and Spiritual Health –Medieval Mysticism as a Platform For The Exploraton of Human Spirituality and Happiness," *Studies in Spirituality*, 25, (2015): 138;
- 14 Dalai Lama, and Howard C. Cutler, M.D., *Mutluluk Sanatı* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2000), 63, 66.
- 15 Echart Tolle, *A New Earth Awakening is Your Lifes Purpose* (Usa: Penguin Group, 2008), 59.
- 16 Lynn Wilcox, *Sufism and Psychology*, (Chicago: Abjad Book Designers & Builders, 1995), 3, 206.
- 17 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları), 17.

dependent on any condition can free a person from everything, including the expectation of reward in the afterlife.

As a result, knowing oneself is a common feature of being happy in terms of religious, mystical and even some contemporary psychology studies. Being conscious of one's existence can naturally lead him to virtuous behavior as he attains true happiness. A person who realizes that everything that exists in this life is destined to disappear may turn to himself instead of focusing on temporary happiness or unhappiness. This work aims to shed light on the nature of the happiness presented as the final value the individual wants to achieve today and will contribute to the area through the results. In further research, we are looking at the religious and religious perception of happiness in individuals.

Giriş

Aristoteles'ten Farabi'ye, Kant'tan Fromm'a kadar filozofların ve psikologların ortak konusu olan mutluluk, günümüzde de ele alınmaya devam etmektedir. Her bireyin arzu ettiği ve erişmek istediği bir duygu olan mutluluğun mahiyetine dair farklı görüşler vardır. Mutluluk ile ilgili yapılan tanımlarda bireysel veya dış etkenler üzerinde durulmaktadır. Bu tanımlamalara göre mutlu olmak için olumlu düşünceden, insan ilişkilerine, ekonomik koşullardan dindarlığa kadar geniş bir yelpaze söz konusudur.

Felsefede, mutluluğun kaynağının ne olduğu araştırılmış; insanların nasıl mutlu olacağı ile ilgili çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Psikolojide ilk zamanlar insanı neyin mutsuz ettiği üzerinde durulmuş, günümüzde ise bireyin mutlu olması için çeşitli yöntemler ele alınmaya başlanmıştır. Dinler insanoğlunun mutluluk arayışında daima merkezi bir konuma sahip olmuştur. Ancak bazı araştırmacılara göre dinler, insanları mutlu olmasını sağlarken bazıları için çok acı ve şiddetin kaynağı olarak görmüştür. Freud'a göre din, insanlara cinsellik ile ilgili kısıtlamalar getirerek onların mutlu olmasını engellemiştir. Dinler, mutluluğun ancak kişi din yoluna yöneldiğinde elde edileceğini ve acıdan korunulacağını vaat ederek dünyevi olan şeylerin değerini düşürmüştür.¹⁸ Fromm'a göre ise bir dinden veya başka bir olgudan kaynaklanan inancımız sayesinde umutsuzluklarımızı aşabilir ve kendimizi gerçekleştirebiliriz.¹⁹ Din ile ilgili bu yorumlara benzer görüş farklılıkları olmakla birlikte din, dindarlık ve mutluluk popüler araştırma konuları arasında yer almaya devam etmektedir.

Modern toplumda gelişen bilim ve teknoloji ile birlikte insanın mutluluğunun da doğru orantılı olarak arttığı söylenememektedir.²⁰ Hatta depresyon gibi psikolojik rahatsızlıklar günümüzde en fazla görülen hastalıklar arasında yer almakla birlikte küresel hastalık yükünün önde gelen nedenleri arasında olmaya devam edeceği öngörülmektedir.²¹ Mutlu olma gereğinin telkin edilmesi, kişinin sürekli beklenti hali içerisinde yaşayan ve mutlu olmak için sürekli çabalayan bir varlığa dönüşmesine neden olabilmektedir. Bu durum, kişiyi mutluluk arayışı döngüsüne sürükleyebileceği gibi bireyin, onu elde etmek için ahlak dışı eylemlere yönelmesine neden olabilir. Bu nedenle zihinlerdeki mutluluk anlayışını sorgulamak hem bireysel hem de toplumsal açıdan daha doğru bir yaşam olanağı ile insanların birbirlerine daha hakkâniyetli

18 Sigmund Freud, *Uygurluk, Din ve Toplum* (Ankara: Öteki yayınevi, 1995), 32,35.

19 Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Çeviren Ayda Yörükhan (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1995), 227-229.

20 Alexis Carrel. *İnsan Denen Meçhul* (İstanbul: Hayat Yayınları,1997), 115.

21 WHO, "World Mental Health Day: Depression: A Global Crisis," (Geneva: World Health Organization, 2012): 2.

davranması açısından önemlidir. Buna göre mutluluğun hazzı indirgendiği, mutlu olmanın amaçsallaştırıldığı ancak daha da uzak bir ütopyaya dönüştüğü günümüzde felsefi, psikolojik ve dini açıdan mutluluğun gerçek mahiyetini anlamının önemi ortaya çıkmaktadır.

Bu araştırma ile tarihsel süreç içerisinde filozofların ve psikologların mutluluk ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca din, dindarlık ve mutluluğa dair literatür analiz edilecek ve konuyla ilgili yaklaşımlar ampirik bulgularla desteklenerek tartışılacaktır. Günümüzde bireyin ulaşmak istediği nihai değer olarak sunulan mutluluğun mahiyetine ışık tutmayı amaçlayan bu çalışma ulaştığı sonuçlarla alana katkı sağlayacaktır.

Felsefede Mutluluk

Felsefi akımlardan günümüz psikoloji ekollerine kadar ayrıntılı bir şekilde incelenen mutluluk, her bireyin aradığı, ulaşmak istediği ve hayatını bu duyguya göre şekillendirdiği bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mutluluk düşüncesinin tarihsel açıdan seyrine bakacak olursak önde gelen filozofların mutluluk ile ilgili yorumları karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan düşünürü Sokrates (MÖ 399) kişinin kendisiyle uyumlu olmasını sağlayan erdemli ve bilge olmayı, gerçek mutluluğun kaynağı olarak görmüştür.²² Ona göre gerçek mutluluk kişinin iyi ve kötü ayırımının yapılabilmesiyle alakalıdır. Buna göre iyi yani erdemli olan bilgi insanı mutluluğa götürecektir.²³ Platon (MÖ 347)'a göre aklın erdemi bilgi, öfkenin erdemi yiğitlik ve şehvetin erdemi iffettir. Bu üç erdem tertibinden ise adalet oluşmaktadır. Aklın erdemiyle adaletli olan insan ölümlü tarafından kurtularak, değişmeyen ölümsüz yanını güçlendirerek Tanrı'ya benzeyecek ve mutlu olacaktır. Mal, mülk, şöhrete veya hazlara sahip olmak ise geçicidir ve kişiyi mutlu etmeyecektir.²⁴ Buna göre kişi aklını doğru bir şekilde kullandığında erdemli bir hayata sahip olacak ve bu da onu mutlu kılacaktır.²⁵ Aristo felsefesine dayanan ve insanın ulaşmak istediği en yüce gayeyi mutluluk olarak ifade eden öğretisi, eudaimonist ahlak öğretisi olarak tanımlanmaktadır.²⁶ Aristoteles (MÖ 322)'e göre insanların nihai amacı mutlu olmaktır. Ancak insanların çoğu mutluluğun hazdan kaynaklandığını düşünmektedir. Mutluluk iyi, güzel ve

22 Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri 1 Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 13-14,26-27.

23 Platon, *Menon*, Çeviren Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013),87.

24 Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 25.

25 Platon, *Phaidon*, Çeviren Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları,2015), 583.

26 Bircan, "İslam Ahlak Felsefesi", 423.

hoş olanı da beraberinde getirir. Ona göre, insanın kaderinde başına gelen güzel anlar veya büyük acılar mutlulukla ilişkili değildir. Mutluluk erdeme uygun olan eylemlerle alakalıdır. Bu nedenle sabretmesini bilen mutlu insanlar asla mutsuz olmazlar.²⁷ Aristippos (MÖ 386) mutluluğu en yüksek hazza (hedone) erişmek olarak tanımlarken Epikuros (MÖ 270) hazda sürekliliği esas almıştır. Stoacılar hazzın insanı köleleştireceğini; bu nedenle gerçek mutluluğun kişinin kendisine egemen olmasını sağlayan erdemler olduğunu açıklamışlardır.²⁸ Stoacı filozof Seneca (MS 65)'ya göre kötü görünen şeyler lehimize, iyi görünen şeyler ise aleyhimize olabilmektedir. Buna göre bazı şeylere sahip olduğu için mutlu olarak görülen insanlar aslında gerçek mutluluğa sahip değildirler. Boethius (524)'a göre ise Tanrı, gerçek mutluluk ve mükemmel iyi denilen şeyin bir ve aynıdır. İnsan gerçek mutluluğa yönelmez ise güç, yeterlilik, şöhret vb. sahte mutluluklarla kendisini kandıracaktır.²⁹

Ortaçağ Hristiyan dünyasında mutluluk öbür dünyada verilecek olan Tanrı'nın bir lütfü olarak görülmüştür. Aydınlanma çağında ise mutluluk her insanın bu dünyada erişebileceği bir hak olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Bu şekilde insan, en yüce değer olan mutluluğa bu dünyada erişmenin yollarını aramalıdır.³⁰ Aydınlanma dönemi düşünürlerinden olan Hume³¹ (1776) mutluluk ile mutsuzluğun iç içe geçtiğini belirtirken³² Kant (1804) herkesin kendi özel haz ve acı duygusuna göre mutluluğun kişiden kişiye değişebileceğinden bahsetmiştir.³³ Kierkegaard (1855) umutsuzluğun kaynağını varlığın aşkın (Tanrısal) yanılla olan ilişkisinin kesilmesi ve sadece sonlu varlığa odaklanmasında görmüştür.³⁴ Schopenhauer (1860) ise insanın hayatında en çok mutlu olduğu anlarının, varlığının farkını en az idrak ettiği zamanlar olduğunu belirtmiştir.³⁵

27 Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, Çeviren Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 24, 29-36.

28 Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri I Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 13-14,26-27.

29 Emine Taşçı Yıldırım, *İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 32,90.

30 Sebile Başok Diş, "Bir Dayatma Halini Alan Mutluluk Talebi", *Temaşa*, 8, (2018): 39.

31 Sait Kar, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, (2014): 184.

32 David Hume, *Din Üstüne*, Çeviren Mete Tunçay (İstanbul: İmge yayınları, 1995): 96.

33 Nuran Tuzcuoğlu, "Kant'ta Ödev Ahlakının Temellendirilişi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 114.

34 Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çeviren Mehmet Mukadder (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004).

35 Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 15.

İslam filozoflarından Kindî (252/866)'ye göre insan mutlu olmanın yollarını aramalıdır. İnsanın üzüntü verecek şeylerden korunmaması kendisine bir zulümdür. Dünyadaki her şey değişmeye ve yok olmaya mahkûmdur. Bu nedenle kişi kendisine haz veren geçici nimetler peşinde koşmak yerine kalıcı olan ahlaki ve akli erdemlere yönelmelidir.³⁶ Fârâbî (339/950)'ye göre insanının nihai amacı mutluluktur.³⁷ Mutluluk insanın maddeden arınıp ebedi mutluluğa erişmesidir.³⁸

İbn Sînâ (428/1037)'ya göre insan özünde ruhanî lezzete sahiptir. İnsan bu lezzete hayvanî güçlerini aklın yönetimi altına sokarak ulaşabilir. Ancak buna ilahî destek görenler haricinde mutluluğa tam anlamıyla ahirette ulaşılabilecektir. Çünkü insan nefsi ancak bedenden kurtulmakla mutlu olabilecektir.³⁹

Gazâlî (555/1111) insanın içsel yönünde hayvanların, yırtıcıların, şeytanların ve meleklerin sıfatı olduğunu belirtmiştir. Kişi bu özelliklerden hangisine sahip olduğunu bilmedikçe mutluluğunu bilmeye gücü yetmez. Hayvanlar bedensel ihtiyaçlarını gidererek; yırtıcılar öldürerek, şeytanlar aldatarak; melekler ise Allah'ın cemalini seyrederek mutlu olurlar. Bu dünyada birkaç şeye sahip olarak veya yaşayarak geçici mutluluk sağlayabiliriz. Ancak asıl mutluluk insan gerçek hayata kavuştuğunda olacaktır. Orası seçilmiş kullar için Allah'ın cemali, avam için ise cennettir. O halde insan öncelikli olarak kendisini bilmelidir. Allah'ı tanımanın yolu insanın kendisini tanımasıdır.⁴⁰

Özetle kişinin mutluluğu hedonist felsefede fiziksel, entelektüel ya da sosyal tabanlı olup ihtiyaçlarının karşılanması ile ilgiliyken; eudaimonist felsefede kişinin kendisini gerçekleştirme ve anlamlı bir hayat sürdürmesi onu mutlu edecektir.⁴¹ Başka bir deyişle hedonist gelenekte mutluluğun pozitif etkisine odaklanılmakta ve olumsuz etkiler ötelenmektedir. Eudaimonist gelenekte odak tam ve derinden tatmin edici bir şekilde yaşam üzerinde durmaktadır.⁴² Eudaimonist felsefeye yakın

36 Mustafa Çağrı, "Kindî'nin Def'ul – Ahzan Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri", *İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1995): 233.

37 Filiz Toprak Karakaya, Enver Uysal, "Fârâbî'de 'İyi, Yetkinlik ve Mutluluk' Kavramları Işığında PDR Hizmetlerine Farklı Bir Yaklaşım", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, (2019): 201.

38 Bayram Tamtürk, "Farabi'nin Mutluluk Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 69-72.

39 Yıldırım, "İslam Felsefesinde İnâyet:", 378-379.

40 Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet Mutluluk ve Saadet Yolu*, Çeviren Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2004): 14-15.

41 Alan S, Waterman, "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment". *J. Pers. Soc. Psychol.* 64, (1993): 679-680.

42 Edward Deci and Richard Ryan, "Hedonia, Eudaimonia and Well-Being: An Introduction," *Journal of Happiness Studies*, 9, (2008), 1.

olan İslam filozoflarının görüşüne göre ise en yüksek iyi ve gaye olan mutluluğa nihai olarak insanlar öbür dünyada kavuşacaklardır.⁴³

Aristoteles'in mutluluk düşüncesinden etkilenen İslam filozoflarına göre en yüce gaye ve en yüce iyilik olarak tanımlanan ve kişinin anlam arayışının ve bu dünyadaki amacının bir sonucu olan mutluluğa ancak erdemli olmakla erişilebilecektir. O halde mutluluk insanın doğru düşünce ve davranışlarıyla ilişkilidir. Ancak Attâs'ın belirttiği gibi felsefi yaklaşımda sadece akıl ön planda olmakla birlikte dinde vahiy ile vücut bulan tanrısal hikmet söz konusudur. Dini açıdan erdemler dışsal anlamda ibadetler, içsel anlamda iman gibi kalbin fillerine işaret etmektedir. İman sahibi insan ölüm ve ötesi ile ilgili korkularını yenecek, Allah'a isyan etmekten sakınıp salih amel işleyecektir. Hem dünyada hem de ahirette mutlu olmak için bu iki erdeme de sahip olmak gerekmektedir.⁴⁴

Psikolojide Mutluluk

Psikologların görüşlerine bakıldığında çoğunlukla Aydınlanma felsefesinin etkisinde insanı merkez alan bir mutluluk anlayışı söz konusudur. Mutluluğa bakış açıları, teorileri üzerinden şekillenen psikologlara göre mutlu olmanın farklı yolları vardır.

Psikolojide iyi olan her şeyi temsil eden mutluluk kavramı, iyi oluş veya yaşam kalitesi gibi farklı kelimelerle ifade edilebilmektedir.⁴⁵ Well being (iyi oluş) kişinin kendisini sağlıklı ve mutlu hissetmesi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁶ Öznel iyi oluşun içeriğinde pozitif etki, negatif etki ile birlikte hayat memnuniyeti de vardır.⁴⁷ Yaşam memnuniyeti, bir kişinin yaşamının genel kalitesini bir bütün halinde olumlu olarak değerlendirme derecesidir. Başka bir deyişle, kişinin yaşadığı hayatı ne kadar sevdiği dir.⁴⁸

43 Bircan, "İslam Ahlak Felsefesi," 422,425.

44 Nakîb Attâs, "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi," Çevien Şaban Ali Düzgün, *Kelam Araştırmaları*, 9/2, (2011): 225-227, 232.

45 Ruut Veenhoven, "Happiness: Also known as 'Life- Satisfaction' and 'Subjective Well-Being'", *In Handbook of Social Indicators and Quality of Life Research*. Eds. Kenneth C. Land, Alex C. Michalos, and M. Joseph Sirgy. Dordrecht, Netherlands: Springer Publishers, (2012): 1-2.

46 Cambridge Dictionary, "Well Being", 13 Nisan 2020, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/well-being>.

47 Ed Diener, Emmons, Robert A., Larsen, Randy J., and and Griffin, Sharon, "The Satisfaction With Life Scale", *Journal of Personality Assessment*, 49/1, (1985): 71.

48 Ruut Veenhoven. "The Study Of Life Satisfaction", In W. E. Saris, R. Veenhoven, A. C. Scherpenzeel, and B. Bunting (Eds.), *A Comparative Study Of Satisfaction With Life In Europe*. Budapest: EOTvOs University Press, 1996, 11-48.

Psikolojide de genelde mutluluğu zevk veya acıdan kaçınma olarak tanımlayan hedonik yaklaşım; anlam ve kendini gerçekleştirmeye odaklanan eudaimonik yaklaşım olmak üzere iki perspektiften çalışmalar yapılmıştır.⁴⁹ Psikolojide tarihsel süreç içerisinde mutluluk ile ilgili yorumlara bakacak olursak Freud, yaşamın amacı olarak ele aldığı mutluluğu haz ilkesiyle açıklamıştır. Ona göre mutlu olmak için acıdan kaçınmak ve haz duyguları yaşamak gerekmektedir.⁵⁰ Mutluluk aslında bu dünya için bir hayalden ibaret olsa da insan özellikle ihtiyaçlarının tatmin edildiği bazı anlarda mutlu olabilir.⁵¹ Horney, kişinin mutlu olması için öncelikli olarak kıskançlık gibi yıkıcı/nevrotik düşüncelerden kendisini arındırması gerektiğinden bahsetmiştir.⁵² Jung'a göre mantıklı olduğuna ikna olduğunda insanın en büyük zorluklara dayanabilme gücü vardır. Ayrıca insan ancak bilinçli ve bilinçsiz barış içinde yaşamayı ve birbirini tamamlamayı öğrendiğinde ve bireyleşme süreci tamamlandığında bütünleşmiş, sakin, verimli ve mutlu olacaktır.⁵³

Maslow ise kişinin kendisini gerçekleştirmesi sonucu kaygı ve sorunlarıyla başa çıkma, yaşamdan tat alma, mutlu ve huzurlu olma gibi duyguları tadacağından bahsetmiştir.⁵⁴ Fromm'a göre kişinin mutlu olması için yaşamayı ve sevmeyi bilmesi gerekmektedir.⁵⁵ Borgna'ya göre insanlar kendilerini mutlu edecek şeylerin peşinden koşmaktadır. Ancak bu mutluluk kaynağı olarak algıladıkları şeyler, çok çabuk uçup gidebilen dünyevi isteklerdir. Kalıcı mutluluk ise içsel deneyimlerle ilişkilidir. İçsel veya yaratıcı yalnızlık, kişiyi her tür dünyevi acı ve ıstıraptan uzaklaştırır.⁵⁶

Psikolojide ilk dönemlerde depresyon ve kaygı gibi olumsuz duygular üzerinde durulmuş, ancak pozitif psikolojinin de ortaya çıkmasıyla zamanla olumlu duygular

49 Richard Ryan and Edward Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review Of Researchon Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Annu. Rev. Psychology*, 52, (2001): 141.

50 Freud, "Uygurluk, Toplum ve Din", 34, 39.

51 Sigmund Freud, *Mutluluk Dediğimiz Şey Aforizmalar* Çeviren Peren Demirel (İstanbul: Aylak Adam Yayınları, 2017),27,41.

52 Karen Horney, *Çağımızın Tedirgin İnsanı*, Çeviren Ayda Yörükkan (İstanbul: Tur Yayınları, 1980), 180, 261.

53 Carl Gustav Jung, *Man and His Symbols*, Concieved and Edited By Carl Gustav Jung (New York: Anchor Press Book, 1964) 14, 76.

54 Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çeviren Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2001), 167.

55 Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çeviren Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1994), 87-88.

56 Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, Çeviren Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yay, 2014), 80, 88.

ön plana çıkartılmaya başlanmıştır.⁵⁷ Özellikle 1960'lı yıllardan sonra psikoloji kuramları çevreden çok benliğe odaklanmıştır. Kişiye birçok şeyin kendi elinde olduğu bir özgürlük ortaya koymuştur. Bireyin zevkleri, acıları, benliği ve kişisel doyumu kutsal bir hakka dönüşmüştür.⁵⁸ Günümüzde ise mutluluk popüler araştırma konuları arasında yer almaktadır.⁵⁹ Pozitif psikoloji öncülerinden olan Seligman'a göre mutluluk gibi duygulara insanlar kişisel güçlere ve erdemlere sahip olarak ulaşılabilir.⁶⁰ Csikszentmihalyi ise mutluluğun kaynaklarından (elde etme yollarından) birinin akış deneyimini yaşayabilmek olduğunu belirtmiştir.⁶¹

Mutluluk için hazlardan içsel deneyimlere kadar yöntemler sunulmakla birlikte mutluluğun aranılacak veya elde edilecek bir his olmadığından da bahsedilmektedir. İnsanlar bu duyguyu fazlasıyla önemsedikleri için aslında daha fazla mutsuz olmaktadır. Frankl, mutluluğa farklı yaklaşmış; onun elde edilmesi gibi bir zorunluluk olmadığından bahsetmiştir. Ona göre mutluluk aranılmaz, anlam arayan insanın içsel yolcuğunda yaşayabileceği bir duygudur. Mutlu olmanın zorunlu tutulması Amerikan kültüründen gelmektedir.⁶² Marar'a göre ise mutluluk insanlar için bir paradoks haline gelmiştir. Çünkü insan bir taraftan kendi istediği gibi özgürce yaşamayı arzulamakta diğer taraftan başkalarını memnun etmek istemektedir. Bu nedenle mutluluk arayışı bir hedef olmaktan çok hayalcilik ile sorumluluk arasında kalmıştır.⁶³

Modern zamanda mutluluğun insanların elde etmesi gereken bir hak olarak algılanması, insanların mutlu olmak için çaba sarf etmesine, bu dünyada mutlu olmak için elinden gelen her şeyi yapmasına ve mutsuzluğunun artmasına neden olmuştur. Çünkü mutluluk kişinin her zaman yaşayacağı bir durum değildir. Mutluluğu insanın elde edebileceği bir olgu olarak yansıtmak onu Tanrı'dan beklemekten daha yıpratıcıdır. Artık kişi eğer mutsuzsa bunun nedeni talihi ve Tanrı değil;

57 İlker Kaba, Murat Erol ve Kadir Güç, "Yetişkin Yaşam Doyumu Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2017): 2.

58 Martin E.P. Seligman, *Öğrenilmiş İyimserlik*, Çeviren Semra Kunt Akbaş (Ankara: Boylam Psikiyatri Enstitüsü Yayınları, 2007), 11.

59 Halil İbrahim Özasma, "Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 126.

60 Martin Seligman, *Gerçek Mutluluk*, Çeviren Semra Kunt Akbaş (Ankara: HYB Yayınları, 2002), 30.

61 Mihaly Csikszentmihalyi, *Akış- Mutluluk Bilimi*, Çeviren. Barış Satılmış (İstanbul: Buzdağı Yayıncılık, 2017), 74-142.

62 Victor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (İstanbul: Öteki yayınları, 2000), 127.

63 Ziyad Marar, *Mutluluk Paradoksu Özgürlük ve Onaylanma*, Çeviren Serpil Çağlayan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 13, 181.

kendisi, kendi başarısızlığıdır. Teknoloji, bazı acı ve zorlukları ortadan kaldırırsa da yeryüzünde acılar devam etmektedir. Bu nedenle insanın daima mutlu olması gibi durumu olmadığı gibi mutsuzluk da mutluluk kadar doğal bir duygudur. Ayrıca Tanrı'nın insanı mutlu etmek gibi bir görevi de yoktur.⁶⁴

Buna göre mutlulukla ilgili hazcı açıklamalarla birlikte mutlu olmak için kişinin kendisini tanımasının önemsenmesi, çevreden ve sahip olunan şeylerden çok içsel yaşantılara önem verilmesi ön plana çıkmaya başlamıştır. Ayrıca mutluluğun insanın nihai amacı olmaması ve hüznün gibi geçici bir his olarak algılanması gerektiğine dair görüşler, ütopyik mutluluk anlayışından uzaklaşıldığını göstermektedir.

Din, Dindarlık ve Mutluluk

Dinler hayatın psikososyal, ekonomik, siyasi, biyolojik ve fiziki yönüyle iç içe geçmiştir.⁶⁵ Bu nedenle inanan bireyi duyuş, düşünüş ve davranış açısından dönüştürmektedir. Ayrıca kişinin hayatına bir anlam ve amaç ile belirli bir kimlik duygusu kazandırmaktadır.⁶⁶ Buna göre insanın düşüncelerini, tutumlarını ve davranışlarını etkileme gücü olan din, kişinin hayata bakış açısını dönüştürebildiği gibi mutluluk ile ilgili tutum ve davranışını etkileyebileceğinden söz edebiliriz.

İslam dini insanın benliğindeki zayıf yönlerine işaret eder; sosyal ilişkilerden affediciler, adil, alçakgönüllü olmak gibi emirlerde bulunup kişiyi ruhsal açıdan mutlu olmaya yönlendirir.⁶⁷ Diğer dinlerde olduğu gibi insanlara bir yaşam planı sunar. Bu plan dâhilinde yaşayan insanların hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutlu olacağı vaat edilir.⁶⁸ İslam dininin mutluluk anlayışı ile ilgili öncelikli olarak ayetlere baktığımızda Kur'an-ı Kerim'de Allah'a itaat edenlerin, O'nun rızasını gözetenlerin mutlu olabileceğinden bahsedilmiştir. Korkunun, üzüntünün ve acıların olmayacağı yer ahiret hayatıdır. Buna göre mutluluk ahirette gerçekleşeceği için ulaşılmaması gereken mutluluk öteki hayatta olacaktır. Kur'an-ı Kerim'de emredilenleri yapanlar hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olacaklardır. Tam ve gerçek mutluluk uhrevi mutluluk olduğu için insanlar bu mutluluğu dini ve ahlaki açıdan iyi davranışlarıyla elde edeceklerdir. Ancak bu iyi davranışların amacı Allah'ın rızasını kazanmak olmalıdır.⁶⁹ Kur'an'da mutluluk kavramı dünya ve ahiret olmak üzere iki yönlü bir

64 Sebile Başok Diş, "Bir Dayatma Halini Alan Mutluluk Talebi", *Temaşa*, 8, (2018), 27-41.

65 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 71.

66 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan yayınları, 2007), 19.

67 T.A. Baasher, "İslam and Mental Health", *Eastern Mediterranean Health Journal*, 7/3, (2001): 374.

68 Taner Cücü, *İslam'da Mutluluk Prensibi* (İstanbul: Otağ Yayınları, 1978), 249.

69 Bircan, "İslam Felsefesinde Mutluluk", 38-48.

anlama sahiptir. Kur'an'ın emirlerine göre fitrata uygun yaşandığında kişinin ruhsal sağlığı korunacaktır. Kur'an'da mutluluğun şartı öncelikli olarak iman etmek ve sonrasında salih ameller işlemektir. Kur'an ölçüsünde yaşayan kişi problemlerinin fazla üzerinde durmayarak duygularının kontrolünü sağlayacak ve sabır, merhamet, güven gibi olumlu duyguları kendisine katmasını sağlayacaktır.⁷⁰

Hadislerde ise iman ve ibadet etmenin kişiyi mutlu edeceği vurgulanmaktadır. Ayrıca ahlaklı olmak, doğru davranışlar sergilemek insanları mutlu edecektir. Bu olgular dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlamaktadır.⁷¹

Mutluluk kavramı, İslam ahlakçıları tarafından da ele alınan kavramlar arasında yer almaktadır.⁷² İslam ahlakçılarına göre kişinin mutluluğa ulaşmasının şartı bilgi ve hikmet sahibi olmakla birlikte mutluluğa ulaşmak ancak erdemli davranışlarla mümkündür.⁷³ Yahya Bin Adi'ye göre (öl. 364/975) insan iffetli, faziletli, adil ve yardımsever olduğunda mutlu olabilecektir.⁷⁴ İbn Miskeveyh'e göre ise (öl. 421/1030) insanın yeme, içme, cinsellik gibi bedenle alakalı beklentileri karşılanabilir ancak bu gerçek mutluluk değildir. Kişi en yüce mutluluğa düşünme ve ayırt etme yeteneğiyle ulaşacaktır. Böylece mutluluğu dışarıdan değil içeriden gelen kişi, başına gelenlere göre mutlu veya mutsuz olmaz. Kendisiyle mutlu olan kişi gerçek varoluşun farkındadır ve iyi ahlaklı oldukça kişide mutluluk ortaya çıkacaktır.⁷⁵ Kınalızade'ye göre (öl. 979/1572) ise geçici arzularının peşinde koşanlar dünya ve ahiret mutluluğunu yitirecektir.⁷⁶ Bu nedenle mutluluk, kişinin ahlaklı olmasına bağlıdır. Ayrıca kişinin mutlu olması için güzel işler yapması ve itikat sahibi olması gerekmektedir.⁷⁷ Bu yorumlara göre kişinin mutlu olması iradesini doğru bir biçimde kullanması, ahlaklı olması ve iyi işler yapmasıyla alakalıdır.

70 Havva Yalvaç Arıcı, "Kur'an'da Mutluluk Kavramı ve Eğitimi," Doktora Tezi. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 272-273.

71 Sümeyye Bilgen, "Hadislerde Mutluluk ve Mutsuzluk Sebepleri", Yüksek Lisans Tezi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 15-16.

72 Hasan Ocak, "Kınalızâde Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, (2012): 115.

73 Murat Demirkol, "İslam Ahlak Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı", *Eskiye* 28, (2014): 83-84.

74 Yahya Bin Adî, *Tahzibü'l-Ahlâk*, Çeviren Harun Kuşlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 54.

75 İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi (ve İlimlerin Menzilleri)*, Neşir, Tercüme ve İnceleme: Hümevra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 53-65

76 Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Hazırlayan Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.), 162.

77 Ocak, "Kınalızâde Ali Efendi'de Mutluluk", 134.

Mistik öğretilerin de insanlara mutluluk ile ilgili yol gösterdiklerinden bahsedilmektedir.⁷⁸ İnsanın fitratında var olan aşk, sevgi, yakınlık ve şefkat gibi duygular bireye mutluluk getirecektir.⁷⁹ Mutsuzluk, bir durumdan çok insanların düşünceleriyle alakalıdır. Bu nedenle bireyin zihnindeki kurguladıkları yerine gerçek ile kalmaya çalışması gerekmektedir.⁸⁰ Mutlak mutluluk, bireyin kendi varlığını/kendiliğini bilmesidir. Varlığının kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.⁸¹

İslam mistisizmi diyebileceğimiz tasavvufta⁸² ideal insan profili tanımlandığı görülmektedir. Tasavvuf insanın mal, mülk, şöhret veya makamın kontrolüne girmemesini; nefsin arzularına karşı kontrollü olabilmesini; öfke, nefret gibi duygularını kontrol etmesini; sabırlı olmasını; şükredebilmesini; gerçekleşmesi muhtemel olumsuzluklardan korkmamasını; her daim Allah'ın rahmetinden ümidini kesmemesini amaçlar.⁸³ Tasavvuf, varoluşuna yabancılaşan modern insanı kendisine yönlterek⁸⁴ bireyi içsel yolculuğa yönlendirir ve bu şekilde bireyin varlığını anlamlandırmasını hedefler.⁸⁵ Buna göre tasavvufta kişinin kendisini tanıması ve uygulamalarını kontrol etmesi amaçlanmaktadır. Kendisini tanıyan insan, mutluluğu başka yerde aramayacaktır.

Din insanı kişiler arası ilişkilerde daha yapıcı, yardımsever, hoşgörülü, cömert olmaya teşvik eder. İnsanın sosyal ortamda etkileşimi yardım etmesini veya yardım almasını sağladığı için kendi problemlerini çözmesini kolaylaştırabilecektir.⁸⁶ Buna göre dini öğretiler insanların hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutlu olmasını amaçlamaktadır. Bu mutluluk anlayışı, mahiyet olarak insanların sahip olmaya çalıştığı şöhret, servet gibi maddi şeylere dayanmamaktadır. Hatta maddeye dayalı bir mutluluk algısının geçiciliğinden bahsedilmektedir.

78 Albrecht Classen, "Mystical Visions and Spiritual Health –Medieval Mysticism as a Platform For The Exploraton of Human Spirituality and Happiness," *Studies in Spirituality*, 25, (2015): 138;

79 Dalai Lama, and Howard C. Cutler, M.D., *Mutluluk Sanatı* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2000), 63, 66.

80 Echart Tolle, *A New Earth Awakening is Your Lifes Purpose* (Usa: Penguin Group, 2008), 59.

81 Rupert Spira, Happiness Is Knowing Our Own Being, https://non-duality.rupertspira.com/read/happiness_is_knowing_our_own_being Erişim 4.04.2020.

82 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları), 17.

83 Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ yayımları, 2009), 231.

84 Lynn Wilcox, *Sufism and Psychology*, (Chicago: Abjad Book Designers & Builders, 1995), 3,206.

85 Ömer Faruk Altıparmak, "İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yeri Üzerine Bir Derkenar," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/33, (2015): 34.

86 Harold G. Koenig and David B. Larson, "Religion and Mental Health : Evidence for An Association", *International Review of Psychiatry* 13/2, (2001): 72.

Tecrübi araştırma bulgularından eudaimonik yaklaşımı destekleyici bulgular bulunmaktadır. Mutluluk, hayat memnuniyeti ve iyi oluş ile ilgili araştırma sonuçlarına göre hayat memnuniyeti veya psikolojik iyi oluşun, şükür ve affetme gibi prososyal davranışlarda anlamlı bir etkisinin olduğu görülmüştür.⁸⁷ Araştırmalardan bazılarını inceleyecek olursak 2020 Dünya mutluluk araştırmasına göre 156 ülke arasında Türkiye 93. Sırada yer almıştır. Finlandiya, Danimarka, İzlanda, Norveç gibi Kuzey ülkeleri ise ilk sıralarda yer almıştır. Özellikle bu ülkelerin ekonomik açıdan halka refah bir hayat sağlaması, vaat ettiklerini gerçekleştirmeleri, çeşitli problemlerde halkının yanında olmaları, kurumlarının yozlaşmamış ve kaliteli olmasına bağlamışlardır.⁸⁸ TÜİK 2019 yılı verilerine göre Türkiye’de mutlu olduğunu belirten insanların oranı %52,4’tür. Mutluluklarının kaynağı ise %74,1 aile ve %69,9 ile sağlıklı olmaktır.⁸⁹ Kangal, 2004- 2010 yılları arası ülkemizde öznel iyi olma çalışmalarında kadınların, eğitim düzeyi yüksek olanların, evlilerin daha mutlu olduklarını tespit etmiştir.⁹⁰

Park ve arkadaşlarının 27 ülkeden toplam 28836 yetişkin ile yapılan çalışmada anlam ve bağlılığın yaşam memnuniyetiyle ilişkili olduğu bulunmuştur.⁹¹ Peterson’ın araştırma sonucunda zevk, bağlılık ve anlam yöneliminin her birinin ayrı ayrı

-
- 87 Ali Ayten ve Hamza Ferhan, “Forgiveness, Religiousness, and Life Satisfaction: An Empirical Study on Turkish and Jordanian University Students,” *Spiritual Psychology and Counseling*, 1/1, (2016): 75-84; Ali Ayten ve Fehim Gashi, “Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.” *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2012): 11-36; Ali Ayten ve Hatice Tura, “Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?” *İslâmî İlimler Dergisi*, 12, 12/3, (2017); Ali Ayten ve Sezai Korkmaz, “The Relationships Between Religiosity, Prosociality, Satisfaction With Life And Generalised Anxiety: A Study On Turkish Muslims,” *Mental Health Religion and Culture*, (2020): 980; Bono, Giacomo, McCullough, Michael E. and Root, Lindsey M., “Forgiveness, Feeling Connected to Others, and Well-Being: Two Longitudinal Studies,” *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, (2008): 182; Khirizad, Babak, “*Transpersonal Psikolojide Affetmek*,” (Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).
- 88 Frank Martela, Bent Greve, Bo Rothstein, and Juho Saari. “The Nordic Exceptionalism: What Explains Why the Nordic Countries are Constantly Among the Happiest in the World”. in *2020 World Happiness Report*, Edit: Editors: John F. Helliwell and others, (A publication of the Sustainable Development Solutions Network, 2020): 140. Erişim tarihi 23.03.2020. <https://happiness-report.s3.amazonaws.com/2020/WHR20.pdf>.
- 89 TÜİK, “Yaşam Memnuniyeti Araştırması 2019,” Erişim: 23.02.2020. file:///C:/Users/hasan/AppData/Local/Temp/Temp1_Yaşam_Memnuniyeti_Araştırması_17.02.2020%20(1).zip/Haber_Bulteni.pdf
- 90 Ayça Kangal, “Mutluluk Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme ve Türk Hane Halkı İçin Bazı Sonuçlar,” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12. 44, (2013): 229.
- 91 Nansook Park, Christopher, Peterson, Willibald, Ruch, “Orientations to Happiness and Life Satisfaction in Twenty-Seven Nations,” *The Journal of Positive Psychology*, 4,4, (2009): 273.

yaşam memnuniyetini arttırdığı bulgulanmıştır.⁹² Ryff psikolojik iyi olma halinin tanımlanmasında “başkalarına yönelik bir yönelimin” (Şefkatli olma, iyi ilişkiler kurma) yanı sıra, mizah duygusu, hayattan zevk alma ve değişimi kabul etme başarılı yaşlanma gibi kriterlerin etkili olduğu görülmüştür.⁹³ Diener ve Diener’in 31 ülkede 13,118 üniversite öğrencisi ile yapmış oldukları araştırma sonucunda finansal, arkadaş ve aile memnuniyetlerinin yaşam memnuniyeti ve benlik saygısı ilişkisi ile ilgili ülkeler arasında farklılık göstermiştir. Finansal memnuniyet, yoksul ülkelerde yaşam doyumu ile daha güçlü bir korelasyonda çıkmıştır.⁹⁴ Emmons, sosyal ve kişisel kaynakların öznel iyi oluş ile genel olarak maddi kaynaklardan daha güçlü bir şekilde ilişkili olmasıyla nitelendirilmiştir.⁹⁵ Kaya ve Orçan’ın araştırma sonucunda mutluluğun empati, yaşam doyumu ve affetme arasında aracı rolü olduğu saptanmıştır.⁹⁶

Araştırma sonuçlarına bakıldığında psikologlar insanı merkeze alan bir yaklaşımla mutluluğu elde etmek için felsefedeki haz ve erdem ekseninde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İlk yaklaşımlarda insanın arzularının farkında olmasından bahsedilmiş, sonrasında ise kendisini gerçekleştirme; affetmeyi, sevmeyi bilmesi, bir anlam ve amaç edinmesi üzerinde durulmuştur. Özellikle amprik araştırmalar bize eudaimonik düşüncenin insanlar açısından daha önemli olduğunu göstermiştir.

İnsanlar sağlık sorunları gibi yaşadıkları olumsuz olayları başkalarından destek aldıkları zaman daha kolay atlatabilmektedirler. Özellikle dini gruplar insanlara yaşadıkları sıkıntılı anlarda veya yalnız kaldıklarında destek sağlamaktadır.⁹⁷ Araştırma sonuçlarına bakıldığında dindar insanların dini hizmetlere katılması, cemaat içi sosyal ilişkilerinin olması, kilise üyeliği, kilise etkinliği, dini kitap okuma, dini TV/radyo dinleme, dua etme⁹⁸ gibi faaliyetlerin bu konuda etkili olduğu

92 Peterson, Christopher, Park, Nansook, Seligman, Martin E.P. “Orientations to Happiness and Life Satisfaction: The Full Life Versus The Empty Life”, *Journal of Happiness Studies*, 6, (2005): 25.

93 Carol D Ryff, “In the Eye of the Beholder: Views of Psychological Well-Being Among Middle-Aged and Older Adults”. *Psychol. Aging* 4, (1989): 195.

94 Ed Diener and Marissa Diener, “Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem”, *J. Pers. Soc. Psychol.* 68, (1995): 653.

95 Robert A Emmons, “Personal Strivings: an Approach to Personality and Subjective Wellbeing”, *J. Pers. Soc. Psychol.* 51, (1986): 1058.

96 Özgür Salih Kaya ve Fatih Orçan, “Mutluluğun Empati, Affetme ve Yaşam Doyumu Arasındaki Aracı Rolü: Bir Yol Analizi,” *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019): 540-554.

97 Michael E. Nielsen, “Din ve Mutluluk”, *Bilimname* XXXIII, 1, (2017): 141-144.

98 Levin Jeffrey S. and Robert Joseph Taylor, “Panel Analyses of Religious Involvement and Well-Being in African Americans: Contemporaneous vs. Longitudinal Effects,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/4, (1998): 695.

görülmüştür. Pew araştırma merkezinin 2019 yılı araştırma sonucuna göre ABD’de ve dindarların daha mutlu oldukları; ABD ve 25 ülkede yapılan analize göre bu kategorilerden istatistiksel açıdan dini etkinliklere katılan “aktif dindarlar”ın daha mutlu oldukları ortaya çıkmıştır.⁹⁹ Sonuç olarak kişinin hayatında bir anlamı ve amacı olması, bağlılığın, aile ve arkadaş ortamları gibi sosyal ilişkilerin, maddiyatın, şükran, affetme duygularının iyi ve mutlu olmasını, yaşam memnuniyetini sağlayabilir.

Yüce bir varlığa inanç insanların anlamlı bir hayat yaşamalarını sağlamaktadır.¹⁰⁰ Dindarlık olumsuz deneyimler, korkularla başa çıkma, amaç duygusu ve aidiyet ihtiyacını karşılama nedenleriyle bireylerin mutluluğu üzerinde olumlu bir etkisi olabilmektedir.¹⁰¹ Araştırma sonuçları ağırlıklı olarak mutluluk, hayat memnuniyeti ve iyi oluş ile dindarlık veya dini yönelim arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu; dindarlık veya dini yönelim arttıkça mutluluk, öznel iyi oluş ve hayat memnuniyetinin arttığı görülmüştür.¹⁰²

99 Pew Research Center, “Religion’s Relationship to Happiness,” *Civic Engagement and Health Around the World*, 2019.

<https://www.pewforum.org/2019/01/31/religions-relationship-to-happiness-civic-engagement-and-health-around-the-world/> Erişim : 9.1.2020.

100 Seligman, “Gerçek Mutluluk”, 39.

101 Özlem Yorulmaz, “Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?” *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2016), 813.

102 Gülşan Göcen, “Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma,” *Toplum Bilimleri*, 7/13, (2013), 122; Durmuş Sevindik, “Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık Mutluluk İlişkisi: (Denizli Örneği)” (Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2015), 103; Nevzat Gencer, “Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık ve Öznel İyi Oluş,” (Doktora Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 259; Nurten Taş, “Tıp ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Batıl İnanç, Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi”, (Yüksek Lisans Tezi Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 113; Rüveyda Efdal Aydemir, “Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)”, (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 65; Asiye Acaboğa, “Din Mutluluk İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 57; Ali Keleş, “Din Görevlilerinde Dindarlık ve Mutluluk Arasındaki İlişki (Sivas Örneği)”, (Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 132; Özlem Yorulmaz, “Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?” *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2016), 801; Alper Sönmez, ve Özlem Altınsu Sönmez, “Life Satisfaction and Happiness with Regard to Human Capital and Religiosity in Turkey,” *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/16, (2018), 217; Benjamin Beit Hallahmi, and Michael Argyle, “Dindarlığın Etkileri 1,” Çeviren Adem Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (2000): 453; Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (2018): 395-434.

Krause, çalışmasında yaşlı yetişkinlerde dindarlık ile yaşam doyumu, benlik saygısı ve iyimserlik arasında anlamlı bir ilişki çıkmıştır.¹⁰³ Abdel-Khalek Lübnanlı genç yetişkinler arasında mutluluk, sağlık ve dindarlık araştırmasında kendilerini mutlu hissedener, daha yüksek zihinsel ve fiziksel sağlık bildirdikleri ve daha dindar oldukları sonucuna varılmıştır.¹⁰⁴ Koenig, dindarlık ile sağlık arasında meta analiz çalışması yapmış ve ikisi arasında anlamlı bir ilişki çıkmıştır.¹⁰⁵ Ahrenfeldt ve arkadaşlarının yapmış olduğu çalışmaya göre dua etme, belirli bir dini organizasyonda yer alma veya dini eğitim almış olmak iyi sağlıkla ilişkili çıkmıştır.¹⁰⁶ Lim ve Putnam'ın araştırma sonucuna göre dindarlık hayat memnuniyetine olumlu yönde etki etmektedir. Bunun en önemli nedeni ise dindar insanların düzenli olarak dini hizmetlere katıldıkları ve cemaatlerinde sosyal ağlar kurdukları için yaşamlarından daha memnun olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte, cemaat içi dostluğun etkisi, güçlü bir dini kimliğin varlığına bağlıdır.¹⁰⁷ Sillick ve arkadaşlarının çalışmasında ise dindarlık ve mutluluk arasında pozitif bir ilişki bulunan araştırmaların aksine 124 kişi ile yapılan çalışmada dindar olanlar, dindar olmayanlara göre daha mutlu çıkmamıştır.¹⁰⁸ Francis'in yapmış olduğu araştırma sonucunda kişilikteki bireysel farklılıkları göz önüne alarak dindarlık ve mutluluk arasında küçük ama istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁹ Ayten ve arkadaşlarının çalışmasında 114 hasta, hasta yakını ve hastane çalışanlarıyla yapmış olduğu araştırmada hayat memnuniyeti ile şükür ve olumlu dini başa çıkma arasında olumlu ve anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹¹⁰ Yine Ayten'in araştırmasında dindarlığın hem affetme eğiliminde hem de hayat

103 Neal Krause, "Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life", *The Journals of Gerontology*, 58/3, (2003): 160.

104 Ahmed M. Abdel-Khalek, "Happiness, Health, and Religiosity: Significant Associations Among Lebanese Adolescents," *Mental Health Religion & Culture*, 17/1, (2014): 1

105 Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *ISRN Psychiatry*, 16, (2012): 600-601.

106 Linda J. Ahrenfeldt, Sören Möller, Karen Andersen-Ranberg, et al. "Religiousness and Health in Europe." *Eur J Epidemiol* 32, (2017): 921.

107 Chaeyoon Lim and Robert D. Putnam. "Religion, Social Networks and Life Satisfaction," *American Sociological Review*. 75/6, (2010): 914.

108 Warren J. Sillick, Bruce A. Stevens, Stuart Cathcart, "Religiosity and happiness: A Comparison of the Happiness Levels Between the Religious and the Nonreligious", *The Journal of Happiness & Well-Being*, 4/1, (2016): 115.

109 Leslie J. Francis, Yablon, Yaacov B. and Robbins, Mandy. "Religion and Happiness: a Study among Female Undergraduate Students in Israel," *International Journal of Jewish Education Research*, 7, (2014): 77.

110 Ali Ayten, Gülşan Göcen, Kenan Sevinç and E. Ensar Öztürk, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2, (2012): 45;

memnuniyetinde anlamlı bir yordayıcı olduğu, yine affetme eğiliminin de hayat memnuniyeti üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğu anlaşılmıştır.¹¹¹ Kurnaz'ın araştırma sonucunda dini yönelim arttıkça mutluluğun arttığı görülmüştür.¹¹² Turan, dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif yönde güçlü bir korelasyon olduğunu rapor etmiştir.¹¹³ Buna ilaveten yalnızlıkla hayat memnuniyeti arasında da negatif yönde bir ilişkinin olduğunu tespit etmiştir. Buna paralel olarak LeeLee, Ishii-Kuntz'un araştırma sonucuna göre 55 yaş ve üstü 2872 katılımcı ile yapılan araştırma sonucunda yalnızlığın maneviyat üzerinde büyük bir olumsuz etkisinin olduğu; yalnızlık duygularının, arkadaşlarla ve daha az ölçüde komşularla etkileşim yoluyla azaldığı ve maneviyatın arttığı görülmüştür.¹¹⁴

Ahiret ve kader inancına sahip olmanın psikolojik sağlıkta ve mutlu olmada etkili olduğu araştırmalar mevcuttur.¹¹⁵ Yaşamda anlam deneyimi ölüm anlayışımızı derinden etkiler.¹¹⁶ Ölüm bilinci insana zamanın farkındalığını ve varoluşunun anlamı konusunda sorumluluk bilinci getirir. İnsan yaşamı ölümlülük farkındalığı ile hayat daha zevkli ve yaşanabilir olmaktadır.¹¹⁷ Ölümsüzlük inancı bireylerin ölüm kaygısıyla baş etmelerine de yardımcı olur.¹¹⁸ Bu dünyada yaşanan haksızlıkların karşılığının verileceği, ulaşılamayan isteklerin gerçekleşeceği, ölümün bir son olmadığı ahirete imanın neticesidir.¹¹⁹ Kader inancı ise kişinin yaşadığı zorluklar

-
- 111 Ali Ayten "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma," *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/2, (2009): 111.
- 112 Mahmut Kurnaz, "İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi." (Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 125.
- 113 Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (2018): 395-434.
- 114 GR Lee and M. Ishii-Kuntz, "Social Interaction, Loneliness, and Emotional Well-Being among the Elderly." *Res. Aging* 9, (1987): 459.
- 115 Fatma Balcı Arvas, "Öznel İyi-Oлма Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2, (2017), 193.; Kevin J. Flannelly at all., "Belief in Life After Death and Mental Health-Findings from a National Survey." *Journal of Nervous and Mental Disease*, 194 /7, (2006): 524; Mojtaba Aghili and G. Venkatesh Kumar. "Relationship between Religious Attitude and Happiness among Professional Employees". *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 34, (2008): 66-69.
- 116 Ira Byock, "The Meaning and Value of Death", *Journal Of Palliative Medicine*, 5 /2, (2002): 279.
- 117 Irvin D., Yalom, "*Din ve Psikiyatri*" (İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık, 2012),57.
- 118 Murat Yıldız, "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Üzerine Bir Yorum," *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1 (1999): 108.
- 119 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, (İstanbul : Yalnızkurt Yayınları, 1997), 143-147.

konusunda sabırlı ve umutlu olmasını sağlamaktadır.¹²⁰ Ayrıca Seligman’a göre şükür, mutluluğun en belirgin içsel etkenidir.¹²¹ Bu sonuçlar neticesinde dindarlık iyi oluşu, mutluluk ve hayat memnuniyetini olumlu yönde etkilemekte; mutlu olmada şükür, affetme gibi dini değerlerle birlikte ahiret ve kader inancı etkili olmaktadır.

Günümüzde mutlu olmak için insanın yapmak istediklerinin peşinden koşup elde etmesinden çok kişiler arası ilişkilerinde daha yapıcı olması, affedebilmesi, sevebilmesi, iyimser olması gibi içsel yönelime önem verildiği görülmektedir.¹²² Kişinin negatif düşüncelerden arınıp olumlu düşüncelere odaklanması,¹²³ çeşitli terapi, egzersiz ve meditasyonlarla kişinin ruhsal açıdan daha dengeli ve kendi özüne yönelik olması ile stresten uzak sakin ve mutlu bir yaşama odaklanılmaktadır.¹²⁴ Gelecekte amaçladığımız şeylerin elde edilmesiyle değil; şimdide gerçekleştirilmeye odaklanılmaktadır.¹²⁵

Din, insana modern çağın mutluluğu elde etme çabasının aksine bu dünyadaki varlıklarla mutlu olunamayacağını öğütlemekte; mutlu olmak için maddiyata yönelen insanın daha mutsuz olacağını belirtmektedir. Ayetlerde¹²⁶ de görüldüğü üzere bu dünyada mutluluk kaynağı olarak algılanan sağlık, eş, çocuklar gibi kişinin elde ettiği tüm maddi varlıklar geçicidir ve yok olmaya mahkûmdur. Buna göre bu dünyada kişilerin sahip olduğu her şey görecelidir. İslam inancına göre onların gerçek sahibi zaten insan değildir. Bu nedenle kişi mutluluğunu çevresel etmenler ile tanımlar ise sahip oldukları veya konumu ortadan kalktığında mutluluğu da kaybolacaktır. O halde bu gibi şeylerle mutlu olunamayacağını idrak eden insan, kendisine yönelerek mutluluğun mülkiyet sahibi olmakta değil; kendi özünde olduğu bilincine ulaşabilir ve gerçek mutluluğun farkına varabilir.

120 Yusuf Kandemir, “Kader İnancının Psikoterapik Açıdan Fonksiyonu” (Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi. 2006), 118.

121 Seligman, “Gerçek Mutluluk”, 102.

122 Kemal Sayar, *Ruh Hali Bireysel Mutluluk Sosyal Mutluluk* (İstanbul: Timaş yayınları, 2014), 17-21.

123 Mustafa Çay, *Mutsuz Olmak Günahdır* (İstanbul: Ganj Yayınları, 2011), 20-43.

124 Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi ve Stresle Başa Çıkma* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 167-178.

125 Tolle, “A New Earth Awakening”, 71.

126 Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır (Kehf/46). Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılındı. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır (Âl-i İmran/14).

Sonuç

Mutluluk, insanı motive eden en güçlü duyguların başında yer almakta; bireylerin yaşamlarını dizayn etmede etkili olmaktadır. Bu nedenle felsefi, psikolojik ve dini alanlarda öncelikli konular arasında yer almaktadır.

Felsefi söylemlere genel olarak bakıldığında filozoflar mutluluğu haz ve erdem açısından değerlendirmişler; bu iki ana düşünce çerçevesinde insanın nasıl mutlu olacağına dair yorum yapmışlardır. Psikologlar ise insanın arzularının farkında olmasından kendisini gerçekleştirmesine; sevmeyi bilmesinden, bir anlam ve amaç edinmeye kadar hedonik/eudomanik yaklaşımlarla ele almışlardır.

Dini açıdan mutlu olmada erdemli olmanın ön planda olduğu görülmektedir. Kişinin kendisini tanıması, özüne yönelmesi; cömert, iffetli, adaletli, dürüst ve affedici olmak gibi erdemlere sahip olması kişiyi bu dünyada mutlu kılacağı gibi ahirette de ödüllendirilmesini sağlayacaktır. Buna göre insanın içsel değişimi, onu her durum ve şartta mutlu kılmayı sağlayabilir. Yapılan dindarlık ve mutluluk ile ilgili araştırma sonuçlarında özellikle ahiret ve kader inancının etkili olması, dinin olumsuz yaşantılara karşı bir teselli olduğunu ve hayata anlam kattığını göstermektedir. Ayrıca dini grupların kişileri mutlu ettiği; dini açıdan önemli olan affetme, şükür gibi erdemlerin kişinin mutlu olmasını sağladığı görülmüştür. Buna göre bir dine inanıp onun gereğini yerine getirme, insanların yaşadıkları maddi ve manevi sıkıntılarla baş etmelerini sağlayabilmekte ve mutsuzluk sebebi olarak görülen şeylerin üstesinden gelme imkânı sunabilmektedir.

İslam ahlakçılarına göre ahlaklı ve bilgece bir yaşam kişiye mutluluk getirecektir. Tasavvufta ise gerçek mutluluk kişinin kendisini tanımasıyla olacaktır. İnsan maddi ihtiyaçların ötesine, kendisine yöneldiğinde mutluluk doğal olarak ortaya çıkabilecektir. Son zamanlarda psikolojide de mutlu olmak için çabalamak yerine kişinin kendisine yönelmesinden ve erdemlerden bahsedilmektedir. Ancak mutluluk dinde, psikolojideki gibi bir arayış veya bir hedef olmadığı gibi mutluluğun zamansal veya durumsal açıdan sınırı olmadığından bahsedebiliriz. Dinin mutluluk anlayışının herhangi bir şarta bağlı olmaması, öbür dünyada mükâfat beklentisi de dahil olmak üzere kişiyi her şeyden özgür kılabilir.

Sonuç olarak kişinin kendisini bilmesi dini, mistik ve hatta günümüz bazı güncel psikoloji çalışmaları açısından mutlu olmada ortak bir mahiyet arz etmektedir. Kişinin varlığının bilincinde olması gerçek mutluluğa ermesiyle birlikte onu doğal olarak erdemli davranışlara da yönlendirebilir. Bu hayatta var olan her şeyin yok olmaya mahkum olduğunu idrak eden insan geçici mutluluk veya mutsuzluğa odaklanmak yerine kendisine yönelebilir.

Bu araştırma mutluluk kavramını felsefi, psikolojik ve dini açıdan ele almıştır. İleriki araştırmalarda mutlulukla ilgili dini ve dünyevi algı ele alınarak ampirik çalışmaların yapılması bireylerde mutluluk algısını kavramak açısından önemlidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/Referencess

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Happiness, Health, and Religiosity: Significant Associations Among Lebanese Adolescents." *Mental Health Religion & Culture* 17/1, (2014), 1-11.
- Acar, Nilüfer V., Yıldırım, İbrahim ve Ergene, Tuncay. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12, (1996), 45-56.
- Acaboğa, Asiye. "Din Mutluluk İlişkisi." Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Aghili, Mojtaba, and Kumar, G. Venkatesh. "Relationship between Religious Attitude and Happiness among Professional Employees", *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 34, (2008), 66-69.
- Ahrenfeldt, Linda .J., Möller, Sören., Andersen-Ranberg, Karen et al. "Religiousness and Health in Europe." *Eur J Epidemiol* 32, (2017), 921–929.
- Akarsu, Bedia. *Ahlâk Öğretileri 1 Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Alain, Chartier. *Mutlu Olma Sanatı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Arıcı, Havva Yalvaç. "Kur'an'da Mutluluk Kavramı ve Eğitimi." Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Arvas, Fatma Balcı. "Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6/4, (2017), 109-128.
- Arvas, Fatma Balcı. "Öznel İyi-Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2, (2017), 166-201.
- Attâs, Nakîb, "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi." Çev. Şaban Ali Düzgün, *Kelam Araştırmaları*. 9/2, (2011), 219-238.
- Aydemir, Rüveyda Efdal. "Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)." Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 13/3, (2013), 7-31.
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37/2, (2009), 111-128.
- Ayten, Ali, Göcen, Gülüşan, Sevinç, Kenan ve Öztürk, E. Ensar, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/2, (2012), 45-79.
- Ayten, Ali ve Tura, Hatice. "Affetme Ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?" *İslâmî İlimler Dergisi*, 12, 12/3, (2017), 27-54.
- Ayten, Ali ve Ferhan, Hamza. "Forgiveness, Religiousness, and Life Satisfaction: An Empirical Study on Turkish and Jordanian University Students." *Spiritual Psychology and Counseling*, 1/1, (2016), 75-84.
- Ayten, Ali ve Gashi, Fehim. "Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma." *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 3/2, (2012), 11-36.
- Ayten, Ali & Sezai Korkmaz, "The Relationships Between Religiosity, Prosociality, Satisfaction With Life And Generalised Anxiety: A Study On Turkish Muslims," *Mental Health Religion & Culture*, (2020), 980-993.
- Bahadır, Abdulkerim. "Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (2002) 129-142.
- Baasher, T.A., "İslam and Mental Health." *Eastern Mediterranean Health Journal*, 7/3, (2001), 372-376.
- Bilgen, Sümeyye. "Hadislerde Mutluluk ve Mutsuzluk Sebepleri." Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Bircan, H. Hüseyin. "İslam Ahlak Felsefesinde 'En Yüce Gaye' Kavramı ve Ahlaki Değerlerin Belirlenimi." *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16/3 (2004), 422-429.
- Bono, Giacomo, McCullough, Michael E. and Root, Lindsey M. "Forgiveness, Feeling Connected to Others, and Well-Being: Two Longitudinal Studies." *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, (2008), 182-195.
- Borgna, Eugenio. *Ruhun Yalnızlığı*. Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Byock, Ira. "The Meaning and Value of Death". *Journal Of Palliative Medicine*, 5/2, (2002), 279-287.
- Cambridge Dictionary. "Well Being," 13 Nisan 2020, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/well-being>.
- Camfield, Laura, and Skevington, Suzanne M. "On Subjective Well-Being and Quality of Life." *Journal of Health Psychology*, 13/6, (2008), 764-775.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.
- Cücü, Taner, *İslam'da Mutluluk Prensibi*. İstanbul: Otağ Yayınları, 1978.
- Çağırıcı, Mustafa. "Kindi'nin Def'ul – Ahzan Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri". *İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (1995), 221-241.
- Classen, Albrecht. "Mystical Visions and Spiritual Health –Medieval Mysticism as a Platform For The Exploraton of Human Spirituality and Happiness". *Studies in Spirituality*, 25, (2015).
- Coştu, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 8/15, (2009), 119-139.

- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Akış- Mutluluk Bilimi*. Çevirmen: Barış Satılmış, İstanbul: Buzdağı Yayıncılık, 2017.
- Çay, Mustafa. *Mutsuz Olmak Günahdır*. İstanbul: Ganj Yayınları, 2011.
- Deci, Edward, and Ryan, Richard. "Hedonia, Eudaimonia and Well-Being: An Introduction". *Journal of Happiness Studies*, 9, (2008), 1-11.
- Demirkol, Murat. "İslam Ahlak Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı". *Eskiye* 28, (2014), 67-95.
- Diener, Ed, Emmons, Robert A., Larsen, Randy J., and Griffin, Sharon. "The Satisfaction With Life Scale." *Journal of Personality Assessment*, 49,1,1985, 71-75.
- Diener Ed, and Diener, Marissa. "Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem". *J. Pers. Soc. Psychol.* 68, (1995), 653-663.
- Diş, Sebile Başok. "Bir Dayatma Halini Alan Mutluluk Talebi". *Temaşa*, 8, (2018).
- Duman, Zeki. "Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi," *Sosyoloji Dergisi*, 33, (2016), 15-36.
- Emmons Robert A. "Personal Strivings: an Approach to Personality and Subjective Wellbeing". *J. Pers. Soc. Psychol.* 51, (1986),1058-6.
- Flannely, Kevin J. at all. (2006). "Belief in Life After Death and Mental Health-Findings from a National Survey." *Journal of Nervous and Mental Disease*, 194, 7, 2006, 524-529.
- Francis, Leslie J., Yablon, Yaacov B. and Robbins, Mandy. "Religion and Happiness: a Study among Female Undergraduate Students in Israel". *International Journal of Jewish Education Research*, 7, (2014), 77-92.
- Frankl, Victor. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Öteki yayınları, 2000.
- Freud, Sigmund. *Mutluluk Dediğimiz Şey Aforizmalar* Çeviren Peren Demirel. İstanbul: Aylak Adam Yayınları, 2017.
- Freud, Sigmund. *Uygurluk, Din ve Toplum*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1995.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1993.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1994.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. Çev. Ayda Yörükkan. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1995.
- Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet-Mutluluk ve Saadet Yolu*, Çev. Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları, 2004.
- Gencer, Nevzat. "Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık ve Öznel İyi Oluş." Doktora Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Genç, Ernur ve Coşkun, Tuba. "Muhafazakârlık ve Türkiye Muhafazakârlarının Bazı Halleri." *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 8/1, (2015), 27-40.
- Gezenler, Ayşegül. "Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi." Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma." *Toplum Bilimleri*, 7/13, 2013.
- Günay, Ünver. *Dindarlığın Sosyolojisi. Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde, Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufu'nun Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1982.
- Hallahmi, Benjamin Beit, and Argyle, Michael. "Dindarlığın Etkileri 1" (Çev. Adem Şahin), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 10, (2000), 453- 477.

- Harold G. Koenig. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications". *ISRN Psychiatry*, 16, (2012), 1-33.
- Horney, Karen. *Çağımızın Tedirgin İnsanı*. Çev. Ayda Yörükán, İstanbul: Tur Yayınları, 1980.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge yayınları, 1995.
- Johnstone, Ronald L. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey: Pearson/Prentice Hall, 1982.
- J. Van Dyke, Cydney and Elias, Maurice. "How Forgiveness, Purpose, and Religiosity are Related to the Mental Health and Well-being of Youth: A Review of the Literature." *Mental Health, Religion & Culture*, 10/4, (2007), 395-415.
- Jung, Carl Gustav. *Man and His Symbols*, Concieved and Edited By Carl Gustav Jung. New York: Anchor Press Book, 1964.
- Kaba, İlker, Erol, Murat ve Güç, Kadir. "Yetişkin Yaşam Doyumu Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. (2017), 1-14.
- Kandemir, Yusuf. "Kader İnancının Psikoterapik Açından Fonksiyonu." Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Kangal, Ayça "Mutluluk Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme ve Türk Hane Halkı İçin Bazı Sonuçlar." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/44, (2013), 214- 233.
- Kar, Sait. "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, (2014) 173-192.
- Karakaya, Filiz Toprak, ve Uysal, Enver. "Fârâbî'de 'İyi, Yetkinlik ve Mutluluk' Kavramları İşığında PDR Hizmetlerine Farklı Bir Yaklaşım". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, (2019), 191-208.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul : Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kaya, Özgür Salih, ve Fatih Orçan. "Mutluluğun Empati, Affetme ve Yaşam Doyumu Arasındaki Aracı Rolü: Bir Yol Analizi". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2019), 540-554.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Akçağ Yayınları, 2009.
- Keleş, Ali. "Din Görevlilerinde Dindarlık ve Mutluluk Arasındaki İlişki (Sivas Örneği)." Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Khirizad, Babak. "Transpersonel Psikolojide Affetmek." Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 2017.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Hazırlayan Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*. Çev; Mehmet Mukadder. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Koenig, Harold G., and Larson, David B. "Religion and Mental Health : Evidence for An Association," *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78.
- Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *ISRN Psychiatry*, 16, (2012), 600-601.
- Krause, Neal. "Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life". *The Journals of Gerontology*. 58/3, (2003), 160-170.
- Kurnaz, Mahmut. "İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi." *Yüksek Lisans Tezi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Lama, Dalai, and Howard C. Cutler, M.D. *Mutluluk Sanatı*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2000.
- Levin, Jeffrey S., and Taylor, Robert Joseph. "Panel Analyses of Religious Involvement and Well-Being in African Americans: Contemporaneous vs. Longitudinal Effects." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/4, (1998), 695-709.
- Lim, Chaeyoon, and Putnam, Robert D. "Religion. "Social Networks and Life Satisfaction." *American Sociological Review*. 75/6, (2010), 914-933.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Çev. Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2001.
- Marar, Ziyad. *Mutluluk Paradoksu Özgürlük ve Onaylanma*. Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Martela, Frank, Greve, Ben, Rothstein, Bo and Saari, Juho. "The Nordic Exceptionalism: What Explains Why the Nordic Countries are Constantly Among the Happiest in the World." in *2020 World Happiness Report*, Edit: Editors: John F. Helliwell and others, A publication of the Sustainable Development Solutions Network, 2020. Erişim tarihi 23.03.2020. <https://happiness-report.s3.amazonaws.com/2020/WHR20.pdf>.
- Martin, Faith. *Psychology, Religion and Development: a Literature Review*. Working Paper. UK: University of Birmingham, 2008.
- Martin, Mike W. "Happiness and Virtue in Positive Psychology." *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37/1, 0021-8308, (2007), 89-103.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. Çev. Ayşe Karpat. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1997.
- Nielsen, Michael E., "Din ve Mutluluk," *Bilimname XXXIII*, 1, (2017), 141-144.
- Ocak, Hasan. "Kınalızâde Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefî Temelleri", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, (2012), 115-136.
- Özasma, Halil İbrahim. "Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler." Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2016.
- Öztürk, Latif, Meral, Gürkan ve Serhat Yılmaz. "Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi (Kırıkkale Üniversitesi Örneği)" *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*. 8/1 (2014), 35-36.
- Park, Nansook, Christopher, Peterson, and Runch Willibald. "Orientations to Happiness and Life Satisfaction in Twenty-Seven Nations." *The Journal of Positive Psychology*, 4/4, (2009), 273-279.
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress." *Journal of Social Issues* 61(4), (2005), 707 – 729.
- Peterson, Christopher, Park, Nansook, and Martin E.P. Seligman "Orientations to Happiness and Life Satisfaction: The Full Life Versus The Empty Life". *Journal of Happiness Studies*, 6, (2005), 25-41.
- Pew Research Center. Religion's Relationship to Happiness, Civic Engagement and Health Around the World, 2019.
- <https://www.pewforum.org/2019/01/31/religions-relationship-to-happiness-civic-engagement-and-health-around-the-world/> Erişim: 9.1.2020.
- Platon, *Menon*, Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon, *Phaidon*, Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Ryan, Richard, and Deci, Edward. "On Happiness and Human Potentials: A Review Of Researchon Hedonic and Eudaimonic Well-Being." *Annu. Rev. Psychology*. 52, (2001), 141-166.

- Ryff Carol D. "In the Eye of the Beholder: Views of Psychological Well-Being Among Middle-Aged and Older Adults." *Psychol. Aging* 4, (1989), 195–210
- Sayar, Kemal. *Ruh Hali Bireysel Mutluluk Sosyal Mutluluk*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Schmutte Pamela S., and Carol D. Ryff. "Personality and Well-Being: Reexamining Methods and Meanings". *J. Pers. Soc. Psychol.* 73, (1997), 549–59.
- Seligman, Martin E.P. *Gerçek Mutluluk*. Çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Yayınları, 2002.
- Seligman, Martin E.P. *Öğrenilmiş İyimserlik*. Çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: Boylam Psikiyatri Enstitüsü Yayınları, 2007.
- Seligman, Martin E. P., Mihalyi Csikszentmihalyi. "Positive Psychology: An Introduction." *American Psychologist*, 55 (1), (2000), 5-14.
- Sevindik, Durmuş. "Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık Mutluluk İlişkisi: (Denizli Örneği)." Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2015.
- Sillick, Warren J., Bruce A. Stevens and Stuart Cathcart. "Religiosity and Happiness: A Comparison of the Happiness Levels Between the Religious and the Nonreligious." *The Journal of Happiness & Well-Being*, 4/1, (2016), 115-127.
- Sönmez, Alper, ve Özlem Altınsu Sönmez. "Life Satisfaction and Happiness with Regard to Human Capital and Religiosity in Turkey." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/16, (2018), 219-234.
- Spira, Rupert. "Happiness Is Knowing Our Own Being." 13.04.2020. https://non-duality.rupertspira.com/read/happiness_is_knowing_our_own_being Erişim 4.04.2020.
- Tamtürk, Bayram. "Farabi'nin Mutluluk Anlayışı." Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Tarhan, Nevzat. *Mutluluk Psikolojisi ve Stresle Başa Çıkma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Taş, Nurten. "Tıp ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Batıl İnanç, Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi." Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Tolle, Echart. *A New Earth Awakening is Your Lifes Purpose*. Usa: Penguin Group, 2008.
- Turan Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 (2018), 395-434.
- Tuzcuoğlu, Nuran. "Kant'ta Ödev Ahlakının Temellendirilişi." Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- TÜİK. "Yaşam Memnuniyeti Araştırması." 2019, Erişim 23.02.2020. file:///C:/Users/hasan/AppData/Local/Temp/Temp1_Yaşam_Memnuniyeti_Araştırması_17.02.2020%20(1).zip/Haber_Bulteni.pdf.
- Waterman Alan S. "Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment". *J. Pers. Soc. Psychol.* 64, (1993), 678–91.
- WHO, "World Mental Health Day: Depression: A Global Crisis." Geneva, World Health Organization, 2012.
- Wilcox, Lynn. *Sufism and Psychology*. Chicago: Abjad Book Designers & Builders, 1995.
- Wood, Alex M., Stephen Joseph, and P. Alex Linley. "Coping Style as a Psychological Resource of Grateful People." *Journal of Social and Clinical Psychology*, 26, (2007), 1108-1125.
- Veenhoven, Ruut. "Happiness: Also Known as 'Life-Satisfaction' and 'Subjective Well-Being'", In: Kenneth C. Land, Alex C. Michalos, and M. Joseph Sirgy (Eds.) *Handbook of Social Indicators and Quality of Life Research*. Dordrecht, Netherlands: Springer Publishers. 2012.

- Veenhoven, Ruut. "The Study Of Life Satisfaction." In W. E. Saris, R. Veenhoven, A. C. Scherpenzeel, & B. Bunting (Eds.), *A Comparative Study Of Satisfaction With Life In Europe*. Budapest: EOTvOs University Press, 1996, 11-48.
- Yahya Bin Adî, *Tahzibü'l -Ahlâk*, Çeviren Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Yalom, Irvin D., *Din ve Psikiyatri*. İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık, 2012.
- Yanıklar, Cengiz. "Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma" *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 34 /1 (2010), 25-32.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan yayınları, 2007.
- Yıldız, Murat. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Üzerine Bir Yorum." *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1 (1999), 108.
- Yorulmaz, Özlem. "Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?" *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2016), 801-818.
- Yıldırım, Emine Taşçı. *İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.



A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Ḥanbalī and Jaʿfarī Schools

Klasik Hanbeli ve Caferi Mezheplerinde Uygulanan Boşanma Türlerinin Karşılaştırmalı Analizi

Sümeyra Yakar^{*}

Emine Enise Yakar^{**}

Abstract

Islamic law seeks the harmonious continuation of families and family structure, setting out detailed principles of family life in the main sources of *sharīʿa*, the Qurʿan and Sunna. That said, the termination of marriage is considered an acceptable solution by Islamic jurists, if the spouses do not fulfil their obligations toward each other due to inharmonious relationship or existing dissention and where there is no hope of reconciliation. This paper seeks to compare the types of divorce within the Ḥanbalī and Jaʿfarī schools in order to shed light on the classical period divorce practices and the methodologies of these two schools. Successful divorces are categorised into *wājib*, *mubāh*, *makrūh*, or *ḥaram* according to their legal validity. In addition to this, divorce practices are also divided into four main types which extend from their implementation and procedural methods; *ṭalāq*, *khulʿ*, *tāliq* or *tafwīd*, and *tafrīq*. The research aims to compare the unilateral divorce right of the man (*ṭalāq*), woman-initiated divorce (*khulʿ*), conditional divorce (*tāliq* or *tafwīd*) and judicial termination (*tafrīq*) by focusing on the opinions of authoritative Ḥanbalī and Jaʿfarī scholars. Applying textual comparative methodology and legal perceptual analysis, the study aims to uncover the existent connection between Islamic legal methodologies and different schools when the scholars address any problems and issues related to divorce practice. Although both schools use different methodologies and sources, the similarity of rulings prevail over the differences due to the fact that the marital issues concerning divorce are mainly solved with the main sources (*asli*) rather than secondary sources (*ferʿi*). This comparative research, therefore, aims to shed lights on the similarities between these schools and to clarify the differences regarding the interpretation of legal sources. At the same time, the paper seeks to identify the convergences and divergences between the divorce practices of the two schools. Comparative analysis of divorce types in Ḥanbalī and Jaʿfarī schools intends to offer a broad perspective to explore the contemporary divorce practices in Muslim countries whose citizens are the followers of these schools. Instead of making a general comparison between the Sunnī and Shiʿī traditions, the research aims to compare the classical Ḥanbalī school which forms the basis of family law in contemporary Saudi jurisprudence with the classical Jaʿfarī school which forms the basis of family law in the contemporary Iranian jurisprudence. This comparison brings out the influence of the classical schools upon the modern jurisprudences of Saudi Arabia and Iran.

Keywords

Islamic law, Ḥanbalī school, Jaʿfarī school, divorce (*ṭalāq*), woman initiated divorce (*khulʿ*)

Öz

İslam hukuku evlilikle başlayan aile birliğinin kurulmasına ve bu birlikteliğin sürekliliğine önem vererek temel fıkıh kaynakları olan Kurʿan ve Sünnette ayrıntılı hükümler ortaya koymuştur. Eşler arasında çözülemeyecek derecede ortaya

* **Corresponding Author:** Sümeyra Yakar (Dr.), İğdır University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, İğdır, Turkey. E-mail: sumeyrayakar@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8335-6819

** Emine Enise Yakar (Dr.), Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Rize, Turkey. E-mail: emineenise.yakar@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0002-4100-9234

To cite this article: Sumeyra Yakar, Emine Enise Yakar, "A Critical Comparison between the Classical Divorce Types of Ḥanbalī and Jaʿfarī Schools." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 275–298. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.803260>



çıkan anlaşmazlık ve problemlere bağlı olarak, makul, meşru ve zorunlu durumlarda *talak* olarak bilinen boşanma şeri bir çözüm yöntemi olarak kabul edilir. Bu çalışma Hanbeli ve Caferi mezheplerinde klasik dönem alim ve fakihlerinin kabul ederek uyguladığı boşanma türlerini uygulamadaki benzerlik ve farklılıkları ön plana çıkararak karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Boşanma hukuki geçerliliği bakımından *vacip, mubah, mekruh, haram* gibi tasniflere tabi tutulmakla birlikte, uygulanış şekli bakımından *talak, hul', taliq/tefwiz* ve *tefrik/fesh* olarak ayırma tabi tutulmaktadır. Çalışma, erkeğin boşanma hakkı olan *talak*, kadının boşanma hakkı olan *hul'*, evlilik sözleşmesindeki şartlara bağlı olarak gerçekleşen boşanma hakkı olan *taliq/tefwiz*, ve eşlerden birinin mahkemeye başvurması ile hakim tarafından mahkemede gerçekleştirilen boşanma hakkı olan *tefrik/fesh* boşanmalarını, alanında otorite olarak kabul edilen Hanbeli ve Caferi alimlerin görüşlerini baz alarak uygulama bakımından mukayese etmiştir. Metinsel karşılaştırma metodolojisi ve fihki analiz yöntemini kullanan bu çalışma fıkıh alimlerinin boşanma hükümleriyle ilgili problemlerin çözümünde başvurdukları İslam hukuk metodolojileri ve farklı mezhepler arasındaki mevcut bağlantıyı ortaya çıkarmaktadır. Çalışma, Hanbeli ve Caferi mezheplerinin klasik görüşlerine göre, boşanma uygulamaları hakkındaki benzerlik ve farklılıkları açıklamaktadır. Mezhepler arasında metodoloji ve kaynak kullanımı bakımından farklılıklar olsa bile, aile hukuku özellikle de boşanma ile ilgili fihki konularda çözümler fer'î delillerden ziyade fikhın asli delillerinden (Kur'an ve sünnet) alındığı için, bu iki mezhepteki boşanma uygulamalarında ayrıntılarla ilgili konularda farklılıklar olmasına rağmen benzerlikler daha fazladır. Bu karşılaştırmalı çalışma, farklı olan bu fıkıh mezhepleri arasındaki benzerlikleri göstermekte ve kaynakların yorumlanmasına bağlı olan uygulamadaki farklılıkları netleştirmektedir. Aynı zamanda bu çalışma, klasik dönem Hanbeli ve Caferi mezheplerinde uygulanan boşanma türlerinin karşılaştırmalı analizi, günümüzde bu mezheplerin yaygın olduğu ülkelerdeki aile hukuku ile ilgili hüküm ve uygulamaların anlaşılması için ayrıntılı bir bakış açısı sunmakta ve bu ülkelerdeki boşanma uygulamalarının temelini açıklamaktadır. Bu anlamda, Sunni ve Şii mezhepleri arasında bir karşılaştırma yapmaktan ziyade, Suudi Arabistan devletindeki aile hukukunun temelini oluşturan Hanbeli mezhebi ile İran devletindeki aile hukukunun temelini oluşturan Caferi mezhebinin karşılaştırılması amaçlanmıştır. Bu yönüyle çalışma, klasik İslam hukuku uygulamalarının, modern dönemdeki Suudi Arabistan ve İran hukuk sistemleri ve sistemde kabul gören içtihatlar üzerindeki etkisini ortaya çıkarır.

Anahtar Kelimeler

İslam hukuku, Hanbeli mezhebi, Caferi mezhebi, Boşanma, Talak, Hul'

Introduction

The contemporary legal systems of Saudi Arabia and Iran have both succeeded in generating an enforceable and applicable jurisdiction from the accumulation of classical Ḥanbalī and Jaʿfarī sources respectively. The official judges (*qāḍīs*) in Saudi Arabia overtly deduce their court decisions (*ḥukms*) from the classical Ḥanbalī texts and apply the Ḥanbalī school methodology in their jurisprudential process.¹ Although the modern Saudi scholars' interpretation of textual sources discernibly differs from the classical approaches of Ḥanbalī scholars (that is the influence of common Wahhabī understanding which priorities the literal meaning), the verdicts of classical Ḥanbalī scholars are mainly followed for the contemporary jurisprudential cases concerning familial issues like marriage, divorce, custody and inheritance.² Al-Atawneh claims that the works and opinions of Ibn Qudāma (d. 620/1223), Ibn Taymiyya (d. 728/1328), Ibn Qayyim (d. 751/1350), Mūsā al-Ḥujjāwī (d. 968/1560), al-Futūḥī (d. 971/1564), and Manṣūr al-Bahūtī (d. 1051/1641) have privileged status in the jurisprudence amongst them.³ In a similar manner with the Saudi legal system, the current Iranian jurisprudence traces back to the classical Jaʿfarī sources. Article 12 of the Iranian Constitution underscores this priority and states:

“The official religion of Iran is Islam and the Twelve Jaʿfarī school [in *uṣūl al-dīn* and *al-fiqh*], and this principle will remain eternally immutable. Other Islamic schools, including the Ḥanafī, Shāfiʿī, Mālikī, Ḥanbalī, and Zaydī are to be accorded full respect, and their followers are free to act in accordance with their own jurisprudence in performing their religious rights.”⁴

Although the Iranian jurisprudence implements codified rulings, the regulations of Civil Code concerning social relations (*muʿāmalāt*) are mainly derived from the compilations of the authoritative Jaʿfarī scholars such as Kuleynī (d. 329/941), Ibn Babawayh (d. 381/991), Shekh Muḥīd (d. 413/1022), al-Tūṣī (d. 460/1067), al-Ḥillī

1 Mumahhad Al-Atawneh, *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity* (Leiden, Boston: Brill, 2010), xvii, 71, 76.

2 Frank E. Vogel, *Islamic Law and the Legal System Studies of Saudi Arabia* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), 84, 120; Sumeyra Yakar, “The Usage of Custom in the Contemporary Legal System of Saudi Arabia: Divorce on Trial,” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6, no. 11 (2019), 379, 385. The official religious institution of Saudi Arabia, the Dār al-İftāʿ, mainly uses Ḥanbalī sources in its *fatwās*. See, Emine Enise Yakar, “The Influential Role of the Practice of *Ifitāʿ* in Saudi Politico-Legal Arena,” *Manchester Journal of Transnational Islamic Law and Practice* 16, no. 1 (2020), 35-44.

3 Al-Atawneh, *Wahhābī Islam*, 76.

4 “The Constitution of the Islamic Republic of Iran,” National Legislative Body, 24 October 1979, accessed 20 November, 2020, <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=3ae6b56710&skip=0&query=constitution%20&coi=IRN>.

(d. 676/1277), al-Awwal (d. 786/1384) and al-Thānī (d. 965/1558).⁵ The origins of contemporary legal regulations regarding familial issues in both countries are directly connected with the classical Ḥanbalī and Ja‘farī schools. The comparison between the classical divorce types of Ḥanbalī and Ja‘farī jurisprudence intends to shed light on today’s divorce practices in these countries which apply Islamic law in their jurisprudential area. The selection criteria of these schools, therefore, are linked to their official application in the modern world instead of making a general comparison between the Sunnī and Shī‘ī traditions. The opinions of classical scholars whose influence are remarkably noticeable in the modern Saudi and Iranian jurisprudences are given privileged status throughout the paper in order to make the reader to realise the origins of contemporary divorce practices.

In handling divorce applications, the judges ensure that the procedure complies with *shar‘ī* requirements set out in the Qur’an and Sunna and that the process does not reflect the pleasure of the husband in accordance with both schools. Although each type of divorce is permitted in the Islamic legal system, it is not considered recommended by the legal scholars (*‘ulamā*) who frequently cite a narration of the Prophet Muhammad (*ḥadīth*) in justification (“The most hated of permissible things to Allah is divorce”).⁶ A Qur’anic verse provides further clarification: “If you fear dissension between the two, send an arbitrator from his people and an arbitrator from her people. If they both desire reconciliation, God will cause it between them.”⁷ In circumstances in which only one side sues for divorce or the court finds reasonable grounds for reconciliation between the parties, judges prefer to, in seeking to uphold the interests of the marriage, refer the case to the conciliation committee consisting of two arbitrators from both sides. If the conciliation committee manages to reconcile the spouses, the marriage continues; however, if the conciliation committee is reluctant to sanction reconciliation, the authorities confirm the divorce. It is considered more appropriate for arbitrators to have a family bond; however, there is no requirement for arbitrators to possess lineal consanguinity as decision-making skills and a knowledge of the special circumstances are deemed to be sufficient.⁸ The classical approach, in accordance with both schools, adopts an idea that the arbitrators only possess the role of proxy

5 “The Civil Code of the Islamic Republic of Iran,” National Legislative Body, 23 May 1928, accessed 20 November, 2020, <https://www.refworld.org/docid/49997adb27.html>.

6 Muhammad ibn Yazeed ibn Mājah al-Qazwinī, *Sunan Ibn Mājah*, trans. Nasiruddin al-Khattab (Riyadh: Darussalam, 2007), “Kitāb al-Ṭalāq,” vol. 3, *ḥadīth* no: 2018.

7 *English Translation of the Message of the Qur’an*, trans. Syed Vickar Ahamed (Illinois: Books of Signs Foundation, 2007), al-Nīsā’ 4/35.

8 ‘Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Al-Kāfī fī Fiqh Ahmad Ibn Ḥanbal* (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), vol. 3, 94.

and therefore do not have the right to authorise separation, which is considered the irreversible and undetachable right of the husband.⁹

Within the Hanbalī school, Ibn Qudāma (d. 620/1223), whose contributions have strongly structured the issues regarding divorce, categorises divorce into five which include obligatory (*wājib*), disapproved (*makrūh*), permissible (*mubāḥ*), recommended (*madūb-mustaḥābb*) and prohibited (*maḥzūr*).¹⁰ *Wājib* divorce refers to divorce that occurs because of a lack of permission from a guardian or dissention among arbitrators. *Makrūh* divorce refers to divorce that occurs without any plausible reason and depends upon the principle of no harm and the causing of no harm (*lā ḍarar wa-lā ḍirār*). *Mubāḥ* divorce is divorce that is undertaken to prevent damage from being inflicted upon one of the parties. *Mandūb* or *mustaḥāb* divorce refers to divorce that aims to remove the damage upon the wife because of her husbands' hatred or undesirable behaviour. Additionally, if one of the parties does not pay attention to his/her religious duties including the five daily prayers (*ṣalāt*), fasting (*ṣawm*), or ablution (*ghusl*), the divorce is considered recommendable.¹¹ *Maḥzūr* divorce refers to divorce that is pronounced during the menstruation period or after having intercourse with the wife during her purity period.¹²

The authoritative Ja'farī scholars, al-Shahīd al-Awwal (d. 786/1384) and al-Shahīd al-Thānī (d. 965/1558) classify divorce into four main categories which include obligatory (*wājib*), recommended (*madūb-sunna*), disapproved (*makrūh*), and forbidden (*ḥarām*).¹³ *Wājib* divorce refers to divorce that occurs after the impossibility of reconciliation or after the completion of the 'idda period either through *īlā'* (vow of not having intercourse with the wife) or *zihār* (comparing one's wife to his mother's back to deem their sexual relationship unlawful). *Mandūb* or *sunna* divorce occurs when the spouses do not fulfil their obligations towards each other due to inharmonious relationship and there is no hope of reconciliation. Alternatively, 'idda divorce (completion of three divorce rights after having intercourse at the end of each courses), the irrevocable (*bā'in*) and the revocable (*rāji'*) divorce types are evaluated under the heading of *sunna* divorces.¹⁴ *Makrūh*

9 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 47; Al-Ṭūsī, *A Concise*, 238.

10 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 106-107.

11 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 106.

12 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 107.

13 Al-Shahīd al-Awwal (Muhammad ibn Jamāl al-Dīn al-ʿĀmilī), *Al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Qom: Dār al-Fiqr, 1994), 180; Al-Shahīd al-Thānī (Zayn al-Dīn 'Ali ibn Aḥmad al-ʿĀmilī), *Al-Rawda al-Bahiyya Sharḥ al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Qom: Al-Mu'esse al-Ismā'iliyya, 1999), vol. 2, 383, 384.

14 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 180; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 2, 384,

divorce means to divorce the wife without any reason during harmonious relations. *Harām* divorce means to divorce the wife without plausible reason in her absence. Despite the fact that these categorisations within both Ḥanbalī and Ja‘farī schools are established in accordance with the legal validity of divorce, there is also another divorce categorisation that originates in its implementation procedure. These include the unilateral divorce right of the man (*ṭalāq*), woman-initiated divorce (*khul‘*), conditional divorce (*ṭāliq* or *tafwīd*) and judicial termination (*tafrīq* or *faskh*). The practice of temporary marriage (*mut‘a*) and divorce rulings concerning this marriage are not evaluated in the paper since its validity is a matter of debate between the schools.¹⁵ The practice of these types and their regulations in accordance with classical Ḥanbalī and Ja‘farī schools will be examined in order to engage the question of to what extent they are similar or different from each other. The paper compares the divorce types within the Ḥanbalī and Ja‘farī schools to shed light on the divorce practices of classical period and methodologies of these schools. The comparative conclusion intends to clarify that the similarities of rulings during the implementation procedure prevail over the differences concerning divorce issues in the two schools despite their application to different methodologies. Although there are notional disparities related to the interpretative methods which are espoused within the Ḥanbalī and Ja‘farī schools, the original source-texts for the divorce rulings (the Qur‘an and Sunna) result in a degree of discrepancy minimizing in practical implementation procedure.

Ṭalāq

In classical *shar‘ī* practice, *ṭalāq* corresponds to three unilateral divorce rights or repudiations that the husband can pronounce against the wife, regardless of context or time and in the absence of legal proceedings.¹⁶ The majority of Ḥanbalī scholars commonly accept a *ṭalāq* pronouncement during one session as being one use of divorce right with Ibn Ḥanbal’s (d. 241/855) narrations often being cited as justification. That states:

“Abū Dāwūd said: I heard Ahmad asked about a man who divorces his wife triply in one statement, and he did not consider that appropriate” [...] “I heard Ahmad asked about a man who says to his wife, ‘you are divorced,’ meaning triply. Ahmad said, ‘it counts as a single divorce.’”¹⁷

15 Sumeyra Yakar, “The Consideration of *Bid‘a* Concept according to Saudi and Iranian Scholars,” *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 19, no. 2 (2020), 235-236, <https://doi.org/10.21093/mj.v19i2.2645>.

16 H. İbrahim Acar, “Talāk,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), vol. 39, 496-497.

17 Susan A. Spector, *Chapters on Marriage and Divorce Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh* (Austin: University of Texas Press, 1993), 69.

Although there continues to be considerable disagreement among Hanbalī scholars on the issue of triple *ṭalāq* pronouncement and the husband's intention, the majority of scholars align themselves with Ibn Ḥanbal and Ibn Taymiyya's approach which is the preferable opinion in today's Saudi legal system. Ibn Taymiyya (d. 728/1328) maintains that one *ṭalāq* pronouncement should, in the interest of the parties, be conceived as a single, revocable divorce right.¹⁸

The Ja'farī scholars claim that the formula of divorce should be pronounced in a special and definite way in the presence of two witnesses during the wife's period of purity. The requirement of having at least two witnesses is the main difference of the Ja'farī school in comparison to the Ḥanbalīs. Al-Awwal states that repudiation does not take effect in the absence of at least two faithful, righteous, and trustworthy witnesses; furthermore, it only has *shar'ī* effect in Arabic.¹⁹ However, al-Thānī claims that Arabic language expression is not a required condition of validity in instances of non-Arabic-speaking parties, as long as there is an intention or sense of withdrawal – rather, the formula must be completed by explicitly specifying the subject and object either in an Arabic or their mothertongue.²⁰ The husband should pronounce the wording of divorce (“the so-and-so [name of the person or my wife] lady is divorced”).

The physical and mental capability of the husband upon uttering the divorce formula is taken into account by the classical Ḥanbalī scholars. Particular modifications of the divorce formula or restorations of the marriage are then undertaken in accordance with the husband's condition. A well-known Ḥanbalī scholar, Ibn Qudāma and Ibn Qayyim claim that the pronouncement of *ṭalāq* when being in a state of immaturity, intoxication, lunacy, madness, sickness or sleep ultimately nullifies it.²¹ This regulation is attained through the analogy to the narration that states: “The pen (*qalam*) has been lifted from three: from the sleeping person until he awakens, from the minor until he grows up, and from the insane

18 Ahmad ibn 'Abd al-Halīm Ibn Taymiyya, *Majmu' al-Fatāwā* (Dār al-Wafā', 2005), vol. 33, 46-47; Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-Manṣūr, *Uṣūl al-Fiqh wa Ibn Taymiyya* (Egypt: Dar al-Naṣr, 1985), 520; Tarek Elgawhary, *Rewriting Islamic Law; The Opinions of the 'Ulamā' Towards Codification of Personal Status Law in Egypt* (New Jersey: Gorgias Press, 2019), 109-111.

19 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 179; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 2, 378; Al-Ḥillī al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn al-Mutahhār, *Mukhtalaf al-Shī'a fī Ahkām al-Sharī'a* (Qom: I'timād, 2000), vol. 4, 60, 64.

20 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 179; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 2, 378, 379; Al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shī'a*, vol. 4, 60.

21 Ibn Qudāma, *Al-Kāfī*, vol. 3, 110; Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Iqhāth al-Lahfān fī Ḥukm Ṭalāq al-Ghaḍbān* (Jeddah: Majmu'u al-Fiqh al-Islāmī), 3-8.

until he comes back to his senses.”²² The word for the divorce formula may be explicit (*ṣarīḥ*) or implicit (*kināya*) for both *ṭalāq* as well as *khul’*. The pronunciation of the explicit divorce formula by the husband, where he is of sound mind and sense, takes effect immediately. In contrast, the implicit utterance of repudiation (such as ‘go away’, ‘God rewards you’, ‘swallow and taste’) is conceptualized and authorized with reference to the code of conduct, customary barriers and intention that apply within a given region.²³ Ibn Qudāma insists that only the intention of *ṭalāq* (which operates in the absence of action) does not provide a *shar’ī* ground for divorce; however the explicit pronouncement of *ṭalāq* even in the absence of intention is considered within the school’s established tradition to be valid.²⁴ When the implicit divorce formula is uttered in a situation of extreme anger and anxiety, it is not regarded as a valid divorce as there is a clear lack of explicit pronunciation and intent.²⁵ It is also conceivable that the validity of metaphorical expressions for the pronouncement of divorce could be made dependent upon the explicit utterance and intention of the word – however, this applies on the precondition that the word phrasing is customarily known and sufficient for the termination.

The metaphorical or implicit formulas do not result in acceptable divorces from the viewpoint of Ja‘farī scholars because the allusive pronouncement of *ṭalāq* and its efficacy brings forth vagueness and uncertainty. The formula should be clearly expressed verbally because the written form of repudiation, whether intentional or unintentional, is held to be inadequate and insufficient from the *shar’ī* perspective, except for the case of a mute husband or an individual with speech impediments.²⁶ The explicit character of the divorce formula should be deduced from all customary, legal, and linguistic dimensions of the pronouncement because the uncertainty of usage in any one of these spheres results in the divorce attempt being invalidated.²⁷ Al-Ṭūsī (d. 460/1067) observes that the man must clearly indicate an intention to repudiate his wife – for this reason, his subsequent act, interpretation or statement must be consistent with the intention of annulment.²⁸ Therefore, the status of

22 The word ‘pen (*qalam*) means liability and obligation. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, “Kitāb al-Ṭalāq,” vol. 3, hadīth no: 2041.

23 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 97-98, 113-116; ‘Amr ibn al-Husayn al-Khiraqī Abū al-Qāsim, *Matn al-Khiraqī ‘alā Madhhab Abū ‘Abdallāh Ahmad ibn Hanbal Al-Shaybānī* (Medina: Dār al-Ṣaḥāba li-Turāth, 1993), 111.

24 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 113-116.

25 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 116; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Iqhāthat al-Lahfān*, 51.

26 Al-Awwal, *Al-Lum‘a*, 179; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum‘a*, vol. 2, 379.

27 Abū Ja‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf* (Najaf: Al-Nashr al-Islāmī, 1995), vol. 4, 460-461.

28 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 458-462.

intention (*niyya*) for the divorce issues in the Ja'farī school presents a similar manner that is adopted by the Ḥanbalī scholars. The maturity and sanity of the husband are essential requirements to the *shar'ī* validity of divorce, and al-Ḥillī (d. 726/1325) establishes an age boundary of ten years by refusing to accept the marriage repudiations of those younger than this age.²⁹ A Ja'farī scholar, al-Ṭūsī further states:

“[A] boy of ten years and over who knows very well how to conduct divorce may divorce his wife and his divorce is valid... If he is under ten and does not know how to conduct a divorce, he is not allowed to divorce, and his guardian is not allowed to divorce his wife for him either.”³⁰

In setting this age restriction for legitimacy, Ja'farī scholars establish a barrier for *shar'ī* liability that clearly diverges from Ḥanbalīs (they restrict the liability with being minor but do not define any age limit). If divorce is illicit (e.g. conducted at an age below this threshold), the marriage contract or the divorce formula loses its validity on the ground of liability. Al-Awwal claims that the repudiation of marriage by the guardian of an insane husband is valid, but the guardian does not have the same right with regard to minor or intoxicated conditions.³¹ In a manner that quite similar with Ḥanbalī approach, the pronouncement of divorce in a state of anger, coercion or intoxication is considered to be invalid as it indicates a lack of conscience and sense.³² The Ja'farī scholar al-Hillī claims that once the marriage is consummated, any divorce attempt in the category of *rāji'* (revocable) should satisfy particular conditions which include that the wife should not be a minor or menopausal (*yā'isa*).³³ In instances where divorce is irrevocable, the woman is not, presuming that pregnancy is not a consideration, entitled to maintenance or lodging.³⁴ With regard to the revocable *ṭalāq*, the husband has the power to revoke his divorce before the expiration of his wife's *'idda* period without the need of issuing new marriage contract.

The majority of Ja'farī scholars concur that the pronouncement of three consecutive *ṭalāq* formula without any interruption voids the divorce in part of number. On this circumstance, only one divorce takes place and the person protects his two *ṭalāq* pronouncement rights. Al-Ṭūsī agrees with this condition by observing that

29 Al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shī'a*, vol. 4, 49.

30 Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*, trans. A. Ezzati (London: Icas Press, 2008), 367.

31 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 179; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 2, 380.

32 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 480; Al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shī'a*, vol. 4, 50, 51.

33 Al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shī'a*, vol. 4, 62.

34 Syed Ali Raza Naqvi, *Shia Divorce Law* (Lahore: The Ahl al-Bait, 2012), 286.

when a man, subject to prescribed conditions, divorces his wife one, two or three times, the divorce will not be counted more than once.³⁵ However, if the husband divorces his wife and then revokes his decision during the ‘*idda*’ period by having intercourse with the wife before then waiting for a period of purity and completing this circulation three times (without intercourse in the final instance), the divorce becomes irrevocable (‘*idda*’ divorce). The first two of the consecutive divorces are considered to be revocable and the final one is maintained to be irrevocable *ṭalāq*.³⁶ If the husband divorces his wife before consummating the marriage, he owes the wife half of the dower that was agreed upon at the start of the marriage. Upon the payment of the whole dower, the husband is entitled to request half of it to be returned.³⁷ However, if the parties separate before the consummation of the marriage without a specified dower, the wife may be entitled to a gift payment (*mut‘a*) – as al-Ṭūsī observes, its amount should be determined in accordance with the capacity of the husband and local ‘*urf*’.³⁸

Khul‘

The *khul‘* divorce is initiated by the woman and is obtained with the man’s consent by her renunciation of any remaining economic rights. This is a repudiation of the wife by the husband in return for obtaining particular amount of payment which is issued upon the basis of the wife’s unwilling to persevere with the marriage.³⁹ A woman who participates in this type of divorce is known as a *mukhṭali‘a*.⁴⁰ The couple agrees upon a divorce settlement by the wife’s request. As a result, the husband obtains a right to dissolve the marriage at will without the payment of dower – it is this feature that distinguishes this type of divorce from *ṭalāq* divorce. Additionally, in the Ja‘farī school, the termination of a marriage on the basis of mutual aversion between the spouses is known as *mubārāt*. The ransom of *mubārāt* divorce can either be waiving the dower in part or whole or making a payment to the husband that does not exceed the dower amount.⁴¹ In categorizing *mubārāt* divorce outside of either *tafrīq* and *ṭalāq* in the Ja‘farī school, al-Ṭūsī suggests that the respective parties do not need to apply to a judge to terminate the marriage

35 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 450, 451.

36 Al-Ḥillī, *Mukhtalaḥ al-Shī‘a*, vol. 4, 67.

37 Al-Ṭūsī, *A Concise*, 344, 345.

38 Al-Ṭūsī, *A Concise*, 345.

39 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 95, Al-Awwal, *Al-Lum‘a*, 184, 185.

40 Fahrettin Atar, “Muhālea,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), vol. 30, 399.

41 Al-Awwal, *Al-Lum‘a*, 184, 185; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum‘a*, vol. 2, 380.

unless the dispute relates to custody, maintenance, or residence.⁴² The Ḥanbalī scholars do not recognise, or practice the *mubārāt* divorce - if the termination derives from the mutual agreement of both parties, it is categorised under *khul'* or *tafrīq* in the Ḥanbalī school. The concern that the spouses will not live together as under the permitted limits of *sharī'a* provides an additional justification. The origin of *khul'* divorce traces back to the Qur'an and specifically to the following Qur'anic verse which states:

“...And it is not lawful for you to take anything of what you have given them unless both fear that they will not be able to keep (within) the limits of Allah. But if you fear that they will not keep (within) the limits of Allah then there is no blame upon either of them concerning that by which she ransoms herself. These are the limits of Allah, so do not transgress them.”⁴³

The practice of *khul'* divorce also finds its root in the *hadīth* sources- Ḥabība bint Sahl's dislike of Thābit ibn Qays being relevant in this respect.⁴⁴ It is important to recognise that the wife, as the initiator of the divorce in *khul'*, should harbour dislike towards her husband and not vice-versa. The Ḥanbalī scholar, Ibn Qudāma, divides *khul'* into three categories with each one being distinguished upon the basis of its anticipating reasons and financial results: in the first type, the wife's dislike or abstinence from her husband results in the relinquishing of her financial rights and the return of the dower. In the second type, continuous discord between spouses results in separation being valid but not recommendable, with the wife again renouncing her financial rights. In the third type, an appeal is issued to the court to terminate the marriage upon the grounds that the husband has badly treated the wife. However, in this third case, the financial rights of the wife is preserved, and she is not obligated to return the *mahr*.⁴⁵ This type closely resembles the judicial divorce (*tafrīq*) as the husband's consent for divorce is absent.⁴⁶ The pronouncement of the *khul'* divorce outside the court or during menstruation (this would be deemed to be unacceptable for the *ṭalāq* divorce) is not understood to undermine the validity of the dissolution, as the wife has forsaken her financial rights.⁴⁷ *Ṭalāq* divorce that occurs during the menstruation period is considered to be undesirable and prohibited (*maḥzūr*), but *khul'* divorce during the menstruation

42 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 424.

43 al-Baqara 2/229.

44 Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, “Kitāb al-Ṭalāq,” vol. 3, hadīth no: 2057; Mustafa Karataş, “Sābit b. Kays b. Semmās,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), vol. 35, 352; Spector, *Chapters*, 109.

45 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 95-96.

46 Yakar, “The Usage of Custom,” 373, 379.

47 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 97.

period does not arouse comparable objections in the Ḥānbalī school.⁴⁸ There will not be any maintenance payment during the *'idda* period since the woman is the one who initiated the divorce. The Ja‘farī scholars state that the person who pronounces *khul‘* must satisfy particular conditions – he must therefore be free, mature and possessed of clear intention. The consensus among the majority of classical Ja‘farī scholars establishes that a *khul‘* divorce takes absolute effect through the use of the divorce formula without there being any need to add the word *'khul‘*.⁴⁹ The formula should however be pronounced in the presence of two witnesses and during a period of purification.⁵⁰ These two requirements of Ja‘farī school demonstrate differences from the Ḥānbalī school.

The classical Ḥānbalī sources allow the court to adjudicate *khul‘* for an appropriate exchange in the event that the husband is arbitrary or obstinate in his refusal. The majority of Ḥānbalī scholars do not approve the repayment of compensation that exceeds the dower amount – this is justified with reference to the narration of the Prophet Muhammad (“The Prophet ordered Thābit ibn Qays to take from his wife the garden (given as a *mahr*) without addition.”)⁵¹ Additional justification is provided by Ibn Ḥānbal’s response (“No, I do not like him to do that (*lā a‘jibunī*)”)⁵² to the husband who wished, after a *khul‘* divorce, to take more back from his wife than he had originally given. In addition, three *dirhams*⁵³ is established as the smallest price of her freedom in Ḥānbalī school. Ibn Qudāma observes that if the wife wishes to make a *khul‘* divorce upon the basis of problems deriving from the husband, the husband should disclaim the half of the *mahr* in return for the benefit that he obtained during the marriage.⁵⁴

In the Ja‘farī school, issues relating to the dower which include its payment time or quantity must be specified in the marriage contract in order to remove all doubt and uncertainty from disputable cases. In addressing himself to the minimum limit, al-Thānī observes that it can be as little as a grain of wheat, but it must be accompanied

48 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 107.

49 Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum‘a*, vol. 3, 2.

50 Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum‘a*, vol. 3, 3; Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 422-424.

51 Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, “Kitāb al-Ṭalāq,” vol. 3, hadīth no: 2056; Karataş, “Sābit b. Kays,” vol. 35, 352.

52 Spectorsky, *Chapters*, 80.

53 *Dirham*: The Islamic *dirham* is a specific weight of pure silver equivalent to 3.0 grammes or 2.975 grammes. See M. Zarra Nezhad, “A Brief History of Money in Islam and Estimating the Value of Dirham and Dīnār,” *International Association for Islamic Economics* 8, no. 2 (2014), 52-56.

54 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 66.

by the capacity of appreciation and evaluation. In addressing the maximum limit, he notes that there is a consensus of opinion among Ja'farī scholars that forbids the request of dower in excess of the *mahr al-sunna* (five hundred *dirhams* or fifty *dinars*).⁵⁵ If the dower is qualitative or descriptive (e.g. teaching knowledge) rather than quantitative or definite, local norms and customary criteria are used in order to determine its character. However, an amount in excess of fifty *dinars* would not be considered to be legitimate dower and it will not therefore be approved. In a manner that closely dissembles from the Hanbalī school, the determination of the upper limit for dower makes the Ja'farī school different. A particular amount (equal, less or more than her dower, depending on the circumstance) should be paid to the husband in order to obtain the wife's release from him (but the amount should not exceed fifty *dinars*).⁵⁶ Al-Awwal states that the amount, quality and quantity of ransom should be clearly defined and signed, and the ransom should be paid in the local currency if a preferred currency is not indicated.⁵⁷ The husband is not entitled to renounce his decision or return to his 'partner' unless she reclaims her ransom. As being an irrevocable divorce, the wife becomes unlawful to the husband unless there is intermediary *shar'ī* marriage with another man. However, according to Ja'farī scholar al-Ṭūsī, if she reclaims her ransom, the divorce is considered to be revocable one and it is considered to be *talāq* divorce.⁵⁸ She is then entitled to maintenance and residence from the point that the husband becomes aware of the wife's demand. According to Ja'farī school, the process after the *khul'* divorce may transform it from irrevocable to revocable – this however depends upon the wife's reclamation of the compensation during her waiting period.

There is no consensus upon whether *khul'* permits the divorced women to retain compensation during 'idda period. If a man agrees with releasing the wife with *khul'* divorce, al-Ṭūsī maintains that there would be no 'idda. Al-Ḥillī, meanwhile, claims that there should be 'idda as it entails release from a contract.⁵⁹ The narration establishes that a woman who has been granted *khul'* divorce is not entitled to maintenance nor residence; however, she is required to observe the 'idda in the same way as a normally divorced woman would, for the determination of pregnancy.⁶⁰ Al-Ḥillī states that if the annulment is caused by the wife's actions as embodied within

55 Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 2, 333-335.

56 Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 3, 4.

57 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 184; Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 434.

58 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 426, 429.

59 Naqvi, *Shia Divorce*, 262.

60 Muḥammad ibn Ya'qūb al-Kulaynī, *Furū' al-Kāfī* (Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007), vol. 6, 92, 93.

her apostasy, conversion, demand or mistake the woman will be held responsible for the separation and she will not be entitled in the form of a dower, divorce gift (*mut'ā*) or maintenance payment.⁶¹ However, in establishing that the *khul'* divorce is revocable for the duration of *'idda*, al-Thānī notes that maintenance and waiting periods are compulsory procedures. This applies to the any wife of child-bearing age, with the exclusion of menopausal, minor and non-consummated examples.⁶² If the husband abuses, beats or compels his wife with the intention of obtaining her consent for a ransom in return for a *khul'* divorce, the repudiation will be upheld, but the payment of ransom will be unlawful.⁶³

Ṭalīq or Tafwīḍ

The insertion of specific conditions (*shurūt*) into the marriage contract at the beginning of the marriage enables parties, in particular women, to access divorce without waiving their financial rights and this practice is known as *ṭalīq* or *tafwīḍ* divorce.⁶⁴ Upon deciding to marry his daughter to someone with or without her consent, the guardian (usually the father or paternal male relatives of the bride) settles the marriage conditions.⁶⁵ In the time that these anticipated events occur, the wife will be able to easily invoke the right of divorce. Stipulations in marriage contracts, according to Ḥanbalī approach, can be broken down into three categories: those which invalidate the whole contract, those which are valid and enforceable, and those which are void but which do not invalidate the contract.⁶⁶ Ibn Ḥanbal states:

“The marriage contract is valid, but the condition is invalid. The contract is legitimate even with obscure conditions because it is not nullified with void conditions in the same vein with *'atīq*... If there is a stipulation stating that the dower is performed at such a time and there will be no marriage between them until the parties satisfy the condition, the condition is accepted valid because it preserves benefits of the parties. This term resembles in many aspects the condition of not moving the wife from her residential area.”⁶⁷

61 Naqvi, *Shia Divorce*, 179.

62 Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'ā*, vol. 3, 8.

63 Al-Awwal, *Al-Lum'ā*, 184; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'ā*, vol. 3, 7.

64 Ziba Mir-Hosseini, “The Delegated Right to Divorce in Iran and Morocco,” in *Talaq-i-Tafwid: The Muslim Woman's Contractual Access to Divorce*, ed. Lucy Carrol and Harsh Kapoor (WLUML, 1996), 121-134.

65 Al-Ṭūsī, *A Concise*, 341, 343; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'ā*, vol. 2, 275.

66 Dawoud Sudqi El-Alami and Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World* (London: CIMEL, 1996), 8.

67 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 42.

The consensus opinion among Ḥanbalī scholars holds that the marriage remains in force even if certain invalid conditions (e.g. marrying without dower or relinquishing maintenance) are present – in these instances, it is instead the stipulations that are considered to be invalid and in need of revision. To the same extent with Ḥanbalī approach, inserting a condition that contradicts the doctrines of *sharī'a* nullifies the validity of the stipulation and does not affect the legitimacy of marriage according to Ja'farī school. If there is a stipulation for the husband which states that he should not be responsible for maintenance, the term is considered to be void because the textual sources establish that this is the main responsibility of the husband.⁶⁸ Al-Ṭūsī asserts:

“If a man marries a woman but includes in the marriage contract something contrary to the Qur'an and the tradition set by the Prophet (saas), the marriage is valid, but the contrary conditions are invalid - e.g., terms such as promising not to take another wife [the condition of promising not to marry another woman at the same time is regarded as valid by most contemporary Muslim lawyers], not to marry at all if she dies and similar terms. All these terms are invalid. They may be ignored.”⁶⁹

It should be noted that the Ḥanbalī school advocates or allows the widest range of stipulations for the marriage contract, and that these extend to cover polygamy or the wife's relocation.⁷⁰ This is shown by Ibn Ḥanbal's response to a question relating to the bride's residence (“Then he can never expel her from her house.”⁷¹) Upon attaining the agreement and consent of the parties, the stipulations obtain validity and sanction power in disputed circumstances. Ibn Qudāma provides a clear explanation about the generality of stipulations. He states:

“The conditions give benefit to the wife such as an increase on the specified *mahr* price, certain amount of money, not marrying with another woman, hesitating from it, not travelling with him, not moving from the residential location or country. All of them are valid and require obedience to terms. The narration of the Prophet states that: ‘The best conditions are the ones that obtains agreement in the marriage time.’ There was a man who married a woman with the condition of not leaving from her city. After that the man wanted to move [from his wife's city] and their case was referred to Omar for the decision. He stated that if there was such a condition, the husband was required to obey it. The man applied for divorce and Omar adjudicated that the divorce was valid on account of conditional stipulation. Since the prevailing circumstance [which was to leave from the wife's city] was against the intended purpose [and stipulations] of the marriage, the divorce became legitimate.”⁷²

68 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 167; Al-Ṭūsī, *A Concise*, 346.

69 Al-Ṭūsī, *A Concise*, 346.

70 Kecia Ali, “Marriage in Classical Islamic Jurisprudence: A Survey of Doctrines,” in *The Islamic Marriage Contract Case Studies in Islamic Family Law*, ed. Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (Massachusetts: Harvard University Press, 2008) 21.

71 Spectorsky, *Chapters*, 69.

72 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 39-40.

This quotation clearly highlights the main approaches that classical Ḥanbalī scholars have adopted towards marriage conditions while also reiterating the scope of the implementation. In a general sense, the Ḥanbalī school allows a wife to dissolve the marriage if the husband agrees to grant her this right at the time of marriage or subsequently. In Ja‘farī school, a husband may delegate his power of repudiation to his wife by either restricting it with an extended period of time or conditioning it upon the occurrence of a specified event. An opinion which is compatible with the general principles of *sharī‘a* establishes that the delegation of the power of divorce to the wife is considered to be acceptable when she possesses the necessary qualification of being an agent.⁷³ Upon encountering the condition which relates to the woman’s demand of the ransom for the *khul‘* and *mubārāt* divorces during the *‘idda* period, the husband becomes eligible to demand her return to marriage, and the stipulation is considered to be lawful and applicable.⁷⁴ The definite conditions entitle both parties to access legitimate divorce without losing the financial rights granted by the lawgiver.

In highlighting the essentiality of righteousness, al-Ḥillī notes that if the man contracts to marry upon the basis of claimed membership of a tribe that later proves to be false, the woman has the right to cancel the marriage upon the basis of the dishonour and shame that has been inflicted upon her status.⁷⁵ In variation with the *shar‘ī* rulings, the false pretence and inaccurate statement issued during the determination of conditions invalidate the contract. The main attribute that differentiates this type of divorce from others is that although the wife is the initiator of the divorce, her financial rights whether dower (*mahr*), maintenance (*nafaqa*) or custody (*ḥaḍāna*) are preserved by the contract. It should be observed that the comparison of financial and marriage contracts derives its root from the binding power of the contractual stipulations and their functionality.

Tafrīq or Faskh

Tafrīq or *faskh* refers to the annulment of a marriage that is obtained through a court decree when either the husband or wife file for divorce by petitioning the authorities to annul the marriage.⁷⁶ As *shar‘ī* authorities or judges are mainly responsible for the annulment of marriage, it cannot be said to be equivalent to *ṭalāq*, *khul‘*, *ṭalīq* or *tafwīḍ* divorces. Classical Ḥanbalī sources, as the opinions

73 Naqvi, *Shia Divorce*, 26.

74 Naqvi, *Shia Divorce*, 484.

75 Naqvi, *Shia Marriage*, 496.

76 H. İbrahim Acar, “Tafrik,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), vol. 40, 277-278.

of Ibn Ḥanbal, Ibn Qudāma and Ibn Qayyim attest, agree that divorce upon the grounds of a defect ('*ayb*) within either spouse offers a sufficiently strong *shar'ī* grounding for divorce. Ibn Qudāma observes that if health problems, whether upon the part of the husband or wife, prevent the full enjoyment of marriage, there is an option to dissolve the marriage contract. He lists seven health problems that can be categorised as defect depending on textual sources. These are: insanity (*junūn*), black leprosy (*judhdhām*), white leprosy (*baraṣ*) (both parties); removal of the male organ (*jubb*), impotence ('*inna*) (male party); genital disease (*ratq*) and hernia (*fitiq*) (female party).⁷⁷ Ibn Ḥanbal states that if the wife consents to the marriage without knowing the defects of her husband, she is entitled to petition for divorce; however, this does not apply if she consented to the marriage in full knowledge of the defect.⁷⁸ The judge is then tasked with deciding whether the reason for divorce is justifiable and whether the divorce is considered to be revocable one.⁷⁹ In referring to customary norms for justifying the defection of spouses, Ibn Qayyim enlarges the scope of the defect by providing the widest definition of what causes aversion to the other spouse without listing them definitively.⁸⁰ This applies because the marriage contract is performed upon the basis of the assumption that it is flawless.

In a similar manner with Ḥanbalī school, Ja'farī scholars state that upon discovering a defect or physical distortion in one party that was unknown prior to the conclusion of the contract, the other party has the right to immediately endorse the case or refer it to the judge for cancellation. The wife can cite the husband's insanity (*junūn*), eunuch (*khiṣā'*), removal of the male organ (*jubb*), impotence ('*inna*), and black leprosy (*judhdhām*); the husband can cite the wife's insanity (*junūn*), black leprosy (*judhdhām*), white leprosy (*baraṣ*), blindness ('*amā'*), paralysis (*iq'ād*), fleshy protuberance (*qarn*), fistula (*ifḍā'*), hernia ('*afal*) and genital disease (*ratq*).⁸¹ Any one of these factors provides the other party, subject to the approval of a judge, sufficient grounds for the cancellation of a marriage.⁸² In any case, the controversial nature of dissolution entails that cancellation cannot be put into effect without the presence of the judge in Ja'farī school. However, if the parties are aware of the problem before the accomplishment of the contract,

77 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 42.

78 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 44.

79 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 42-44, 66.

80 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Iqhāth al-Lahfān*, 50-59.

81 Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmiyya* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992), 249-250.

82 Al-Awwal, *Al-Lum'a*, 172-173; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum'a*, vol. 2, 345-347; Al-Ṭūsī, *Al-Mabsūt*, 249-250.

they no longer provide sufficient grounds for the marriage to be dissolved upon ground of defect.⁸³ Al-Ṭūsī claims that the repudiation could be ordered by the judge on the ground of husband's physical impotency or financial incapability.⁸⁴

In Ḥanbalī school, the husband's failure to make maintenance payments and lack of property, both of which demonstrate his inability to provide financial support, are deemed to provide *shar'ī* grounds upon which the wife can request the termination of the marriage. Ibn Qudāma observes that each of the parties are required to complete their duties or responsibilities during the marriage with maintenance being the obligation of the husband. The Qur'anic verse clearly demonstrates: "And due to the wives is similar to what is expected of them, according to what is reasonable. But the men have a degree over them (in responsibility and authority)."⁸⁵ The amount of maintenance is not only defined with reference to local factors but also the social status of the wife and her living conditions. In addition to referring to the failure of the maintenance, Ibn Ḥanbal also approves the wife's divorce petition upon the grounds that her husband has been imprisoned for a single year or longer without leaving financial support – he achieves this by categorising the case within the framework of the marriage's annulment.⁸⁶

The concept of disobedience (*nushūz*) in the classical *shar'ī* sources is explained with reference to one spouse's disobedience to the other upon lawful matters which would entail the lapsing of marital rights, along with responsibilities which include cohabitation or maintenance.⁸⁷ Ibn Qudāma divides *nushūz* into two types: the first is the disobedience of the wife – in behaving against the will of her husband and exceeding the *shar'ī* borders of the marriage contract.⁸⁸ Both of these acts cause a valid ground for divorce. The consensus within the Ḥanbalī school establishes that the wife, retaining in the status of *nushūz*, does not only forfeit cohabitation and maintenance – rather the situation also entitles her to educative measurement or particular treatments that will enable her to correct her misconduct.⁸⁹ This is indicated in the following verse: "...But those (wives) from whom you fear arrogance (first) advise them (then if they persist), forsake them in bed, and (finally) strike them.

83 Naqvi, *Shia Divorce*, 481.

84 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 5, 118.

85 al-Baqara 2/228.

86 Jamal J. Nasir, *The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation* (London: Graham Trotman, 1990), 93.

87 Hacı Mehmet Günay, "Nüşüz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), vol. 33, 303.

88 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 92.

89 Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 92.

But if they obey you (once more), seek no means against them.”⁹⁰ Ibn Qudāma interprets the concept of punishment (*ḍarab*) that is outlined within the verse to refer to the rectification of misbehaviour through disciplining her.⁹¹ If the wife disobeys or rejects a court verdict that orders her to return to the marital home, the classical implementation applies *nushūz* and cuts her maintenance payments. The second type of disobedience in Ḥanbalī school is related to the husband’s misbehaviour and does not therefore negatively impact the wife’s entitlement to maintenance. If the husband abstains from his wife because of her age, illness or related reasons, this is considered to fall within the scope of the husband’s *nushūz* – this applies even if his wife retains her desires. The justification of divorce upon the grounds of disobedience in Ḥanbalī school is also referred to by a relevant verse: “And if a woman fears from her husbands’ contempt or evasion, there is no sin upon them if they make terms of settlement between them, and settlement is best.”⁹² A Ḥanbalī scholar Khiraqī (d. 334/946) states that if there is the possibility that the spouses will reconcile, it is recommended for them to achieve peaceful cohabitation by working through their problems under an arbitrator’s guidance.⁹³ However, if it is not possible to achieve a settlement, the husband is entitled to obtain divorce through a unilateral pronouncement of *ṭalāq* or the wife is entitled to apply to a court for a judicial divorce that preserves her entitlement to dower and maintenance.

In Ja'farī school, disobedience or recalcitrance of the wife towards her husband also provides a plausible excuse for the validity of divorce.⁹⁴ If the husband annuls the marriage with revocable pronouncement upon the basis of the wife’s *nushūz*, a clear ambiguity arises in relation to the wife’s maintenance and residence rights unless she is able to prove her pregnancy.⁹⁵ The provision of maintenance in accordance with personal circumstances and custom is one of the main responsibilities of the husband within the marriage. The rule even applies in instances of *nushūz*, as disobedience does not entail any change in the wife’s *shar'ī* status.⁹⁶ As Ṭabāṭabā'ī observes that absence of the husband inflicts considerable damage upon the wife’s social situation and provides the judge with the opportunity to compel the husband

90 al-Nīsā' 4/34.

91 His interpretation of *te'dīb* means disciplining and training misbehaviour of the wife. His concept includes slightly beating the disobedient wife, but he does not approve to beat the wife that damages organs or parts of her body. See, Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, vol. 3, 92-94.

92 al-Nīsā' 4/128.

93 Al-Khiraqī, *Matn al-Khiraqī*, 111.

94 Al-Ṭūsī, *A Concise*, 373-375.

95 Al-Ṭūsī, *A Concise*, 357.

96 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 5, 112-114.

to divorce the wife.⁹⁷ In instances where the husband is absent for a particular period and the guardian does not volunteer to provide maintenance to the wife, she can, in indicating her unwillingness to await the return of the absent husband, bring the case to the judge for divorce approval. The judge should ask her to wait for four years from the date when she brought the case to him. If the husband fails to respond for four years, the following solution is initiated:

“If there is no guardian of the missing husband, the judge shall divorce the woman, and two just witnesses shall testify to the divorce, so that the divorce by the judge shall be treated as the divorce by the husband. The woman shall observe ‘*idda*’ for four months and ten days. Thereafter, she may marry if she so desires.”⁹⁸

There are special types of divorces that have detailed prescriptions depending on the Qur‘an or Sunna, and both Ḥanbalī and Ja‘farī schools mainly follow similar paths concerning with these divorces. If there is irrevocable termination in the form of mutual imprecation among spouses (*li‘ān*), the judge, after taking the accusations of the respective parties into account, orders the dissolution of the marriage.⁹⁹ The judge adjusts later arrangements pertinent to the affiliation of the child, their inheritance or the waiting period.¹⁰⁰ The essential condition of the *li‘ān* establishes that it is necessary to conduct the hearing in the presence of a judge or his representative relaying on the Qur‘anic verse.¹⁰¹ The responsibility ascribed to the judge and his subsequent judgement places this genre under the category of *tafrīq* divorces and it can therefore be said to be a dissolution of the marriage rather than a repudiation.¹⁰² In the case of an oath of sexual abstinence from the wife (*ilā‘*), the wife is entitled to bring the case before the judge after four months pass.¹⁰³ The judge is then entitled to offer alternatives, whether in the form of repudiation or return.¹⁰⁴ As the complication is resolved through the guidance of the judge, this type can also be referred to as *tafrīq*. If the parties, during the judgement process, send their deputies for reconciliation, their decision is binding upon the couple – the exception is the termination of the contract as the representative is

97 Naqvi, *Shia Divorce*, 386.

98 Naqvi, *Shia Divorce*, 342,343,349.

99 Mehmet Akif Aydın, “Li‘ān,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), vol. 27, 172; Al-Ṭūsī, *A Concise*, 367; Ibn Qudāma, *Al-Kāfī*, vol. 3, 180-181.

100 Al-Awwal, *Al-Lum‘a*, 190-192; Ibn Qudāma, *Al-Kāfī*, vol. 3, 188.

101 al-Nūr 24/6-9.

102 Al-Awwal, *Al-Lum‘a*, 191; Al-Thānī, *Sharḥ al-Lum‘a*, vol. 3, 34; Ibn Qudāma, *Al-Kāfī*, vol. 3, 181.

103 Hamdi Döndüren, “İlā,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), vol. 22, 61-62; Ibn Qudāma, *Al-Kāfī*, vol. 3, 155-156; Al-Ṭūsī, *A Concise*, 372.

104 Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Khilāf*, vol. 4, 510-511; Ibn Qudāma, *Al-Kāfī*, vol. 3, 162.

required to demonstrate the authority of divorce in order to favour his claim.¹⁰⁵ The permission of deputies for cancellation should be aligned with time limitations in order to provide their decision with enhanced legitimacy and validity.

Conclusion

Within the scope of Islamic law, the husband is entrusted with an authority in marital relations to such an extent that he is entitled to dissolve the marriage by pronouncing the divorce formula (*talāq*) through extra-judicial and unilateral means. The categorisation of the divorce formula, whether in explicit or implicit form, is identified in conformity with the interpretation of textual sources. Although the divorce occurs with an implicit declaration, it could be conducted upon equitable terms and in accordance with the *shar'ī* prescriptions. An explicit or implicit pronouncement of termination is considered to be a proper divorce and it becomes effective within the scope of the Hanbalī school. In diverging from the classical Hanbalī approach, the refusal to permit the metaphorical usage of the divorce formula could be interpreted as a rejection and reluctance to sanction easy divorce in the Ja'farī school. However, in the case of those who have specific disabilities, the classical Ja'farī sources also recognise various methods or metaphorical forms of annulment. The requirement of having at least two witnesses for the validity of *talāq* divorce in the Ja'farī school makes its procedure different from the practices in the Hanbalī school.

As for the *khul'* divorce, there should be a complete harmony of disposition and full agreement between the husband and wife upon the *khul'* divorce in both schools. The immediate irrevocable divorce occurs when the husband utters a single pronouncement of the formula and in turn receives compensation from the wife. In accordance with both schools, it is considered to be disgraceful and uncommendable for the husband to ask for an amount that exceeds the dower. Although there is no specified maximum amount of compensation for *khul'* divorce in the Hanbalī school, the lower price of compensation is established as three *dirhams*. The dower limit that ranges from the lowest level up to fifty *dinars* is decided by the Ja'farī school in accordance with the specific societal context, including location and time. Once the marriage is terminated by the payment of a ransom, the marriage type is considered to fall within the category of irrevocable divorce. During the marriage, the parties might set conditions that relate to possible and undesired events. The absence or existence of particular conditions in a marriage contract provides both parties with the option to pursue an annulment on reasonable grounds. If the condition is stipulated in the marriage contract, the occurrence

¹⁰⁵ Naqvi, *Shia Divorce*, 28.

of the condition entitles both parties to apply to the termination of the marriage within the framework of *ṭalīq* or *tafwīd* divorce. The Ḥanbalī school, in comparison with the Jaʿfarī school, offers quite extensive opportunities to both parties for conditional divorces.

Classical Ḥanbalī and Jaʿfarī sources establish that the judge should approve divorce in instances where problems between the parties are obvious and where there is a clear danger that *sharʿī* limitations upon the continuation of the marriage will be exceeded. The participation of the judge into divorce procedure and his sanctioning power change the nature of divorce and turn it into *tafrīq* or *faskh* divorce. In both Ḥanbalī and Jaʿfarī schools, it is agreed that the judge has right to terminate the marriage upon the request of the parties concerning defects or physical problems. The existence of a defect that is unknown at the time of marriage contract gives reasonable grounds for the annulment of marriage to the wife being entitled to maintenance and lodging in this circumstance. The *sharʿī* scope of disobedience refers to the violation of marital duties and terms by either the husband or wife. It provides divorce right to both spouses without renouncing their financial rights. The extent of disobedience which includes failing to obtain the husband’s permission or similar acts brings out the connection between local values, social norms and interpretation of textual sources in accordance with the approaches of scholars affiliate to the Ḥanbalī and Jaʿfarī schools. The undeniable connection between social values and implementation of religious rulings regarding marital issues has frequently been acknowledged by the classical scholars. This connection enables the schools to adjust the textual sources according to their respective environments and provides practicality to the theoretical regulations. The comparative analysis between Ḥanbalī and Jaʿfarī schools, therefore, reveals the similarity between the legal rulings of the two schools regarding divorce issues. Although there are detectable differences for the divorce practices between the regulations and rulings of the two schools, they mainly follow the similar rulings which are deduced from the foundational sources of the two schools. The jurisprudential methodologies of the schools that was shaped within their respective environments and the social, cultural and historical contexts in which the rulings regarding the divorce were formulated, are both regarded as the main elements that lead to these noticeable differences today.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.

References

- Acar, H. İbrahim. "Talāk." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 30, 496-500. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- . "Tefrik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 40, 277-279. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Al-Atawneh, Mumahhad. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Al-Awwal, al-Shahīd (Al-‘Āmilī, Muhammad ibn Jamāl al-Dīn Makkī). *Al-Lum‘a al-Dimashqīyya*. Qom: Dār al-Fiqr, 1994.
- Al-Ĥillī, Al-Ḥasan ibn Yūsuf Ibn al-Mutakhhār. *Mukhtalaf al-Shī‘a fī Ahkām al-Sharī‘a*. Qom: I‘timād, 2000.
- Al-Khiraqī Abū al-Qāsim, ‘Amr ibn al-Husayn. *Matn al-Khiraqī ‘alā Madhhab Abū ‘Abdallāh Ahmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī*. Medina: Dār al-Şahāba li-Turāth, 1993.
- Al-Kulaynī, Muhammad ibn Ya‘qūb. *Furū‘ al-Kāfi*. Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007.
- Al-Manşūr, Şālīh ibn ‘Abd al-‘Azīz. *Usūl al-Fiqh wa Ibn Taymiyya*. Egypt: Dar al-Nashr, 1985.
- Al-Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. *An Introduction to Shi‘i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Al-Thānī, al-Shahīd (Al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn ‘Ali ibn Aḥmad). *Al-Rawḍa al-Bahiyya Sharḥ al-Lum‘a al-Dimashqīyya*. Qom: Al-Mu‘esse al-Ismā‘iliyya, 1999.
- Al-Turkī, ‘Abdullah bin ‘Abd al-Muḥşīn. *Usūl Madhhabī Imām Aḥmad*. (Mu‘assese al-Risāla, 1990.
- Al-Tūsī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn ‘Ali. *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*. trans. A. Ezzati. London: Icas Press, 2008.
- . *Kitāb al-Khilāf*. Najaf: Al-Nashr al-Islāmī, 1995.
- . *Al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992.
- Ali, Kecia. "Marriage in Classical Islamic Jurisprudence: A Survey of Doctrines." In *The Islamic Marriage Contract Case Studies in Islamic Family Law*. Edited by Asifa Quraishi and Frank E. Vogel, 11-45. Massachusetts: Harvard University Press, 2008.
- Anşārī, Murtaḍā. *Al-Farā‘id al-Uşūl*. Qom: Bāqirī, 1998.
- Atar, Fahrettin. "Muhālea." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 39, 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet Akif. "Liān." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 27, 172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Döndüren, Hamdi. "İlā." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 22, 61-62. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- El-Alami, Dawoud and Doreen Hinchcliffe. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London: CIMEL, 1996.
- Elgawhary, Tarek. *Rewriting Islamic Law; The Opinions of the ‘Ulamā’ Towards Codification of Personal Status Law in Egypt*. New Jersey: Gorgias Press, 2019.
- English Translation of the Message of the Qur‘an*. Translated by Syed Vickar Ahamed. Illinois: Books of Signs Foundation, 2007.
- Government of Iran. "The Civil Code of the Islamic Republic of Iran." National Legislative Body. 23 May 1928. Accessed 20 November, 2020. <https://www.refworld.org/docid/49997adb27.html>.

- . “The Constitution of the Islamic Republic of Iran.” National Legislative Body. 24 October 1979. Accessed 20 November, 2020. <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=3ae6b56710&skip=0&query=constitution%20&coi=IRN>.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nüşüz.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 33, 303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ibn Mājah al-Qazwīnī, Muhammad ibn Yazeed. *Sunan Ibn Mājah*. Translated by Nasiruddin al-Khattab. Riyadh: Darussalam, 2007.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. *Iqhāthat al-Lahfān fī Hukm Talāq al-Ghadbān*. Jeddah: Majmu‘u al-Fiqh al-Islāmī.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, ‘Abdullah ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-Kāfī fī Fiqh Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- Ibn Taymiyya, Ahmad Ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Dār al-Wafā’, 2005.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: St Edmundsbury Press, 1991.
- Karataş, Mustafa. “Sābit b. Kays b. Semmās.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 35, 352-353. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Mir-Hosseini, Ziba. “The Delegated Right to Divorce in Iran and Morocco.” In *Talāq-i-Tafwid: The Muslim Woman’s Contractual Access to Divorce*. Edited by Lucy Carrol and Harsh Kapoor, 121-134. WLUML, 1996.
- Naqvi, Syed Ali Raza. *Shia Divorce Law*. Lahore: The Ahl al-Bait, 2012.
- Nasir, Jamal J. *The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation*. London: Graham Trotman, 1990.
- Nezhad, M. Zarra. “A Brief History of Money in Islam and Estimating the Value of Dirham and Dīnār.” *International Association for Islamic Economics* 8, no. 2 (2014): 51-65.
- Şadr, Muḥammad Bāqir al-. *Al-Mu‘ālim al-Jadīda li-Uşūl*. Tehran: Maktaba al-Najāh, 1975.
- Spectorsky, Susan A. *Chapters on Marriage and Divorce Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- Vogel, Frank E. *Islamic Law and the Legal System Studies of Saudi Arabia*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- Yakar, Emine Enise. “The Influential Role of the Practice of *Iftā’* in Saudi Politico-Legal Arena.” *Manchester Journal of Transnational Islamic Law and Practice* 16, no. 1 (2020): 35-61.
- Yakar, Sümeyra. “The Consideration of *Bid‘a* Concept according to Saudi and Iranian Scholars,” *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 19, no. 2 (2020): 219-247. <https://doi.org/10.21093/mj.v19i2.2645>.
- . “The Usage of Custom in the Contemporary Legal System of Saudi Arabia; Divorce on Trial.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 11 (2019): 395-419.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 06.06.2020
Revizyon Talebi: 24.07.2020
Son Revizyon: 28.08.2020
Kabul: 31.10.2020
Online Yayın: 25.12.2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa'nın (968/1561) *Risâle Fî'r-Redd `Ale `l-Yehûd* Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma

Islamic Tradition of Refutation and Taşköprizâde's *Risâlah fî al-Radd `alâ al-Yahûd*

Fuat Aydın^{*}

Öz

İslam dışı dinlere yönelik Müslüman reddiye geleneği ilk ürünlerini dokuzuncu yüzyıldan itibaren vermeye başlamıştır. Bugün de aktif bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Kendilerine karşı reddiye kaleme alınan ana dinlerden biri Yahudiliktir (diğeri de Hıristiyanlıktır). Kur'an'la başlatılan bu Yahudi eleştirisi, Hıristiyanlık eleştirisinde olduğu gibi zamanla belli konular etrafında dönen bir edebi tarz haline aldı. Osmanlı döneminde de belirlenmiş bu konular etrafındaki gelenek canlılığını korumuştur. Taşköprizâde kaleme aldığı *Risâle fî'r-red `ale `l-yehûd* adlı eseriyle söz konusu geleneği devam ettirenlerden biridir. *Risâle*, dört bölümden oluşmaktadır. Yahudiliğin ebedi bir din olmadığını, Hz. Peygamberin onların kitaplarında müjdelendiği, Tevrat'ta tahrifin vukuu bulunduğu ve Yahudilerin peygamberlerine isnat ettikleri suçlar konularını ele almaktadır. Çalışmada Risâlenin nüshaları, ele alındığı tarihsel bağlam, yararlandığı kaynaklar ele alınacak, ayrıca metnin tahkiki neşri ve çevirisine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Taşköprizâde, Osmanlı Yahudileri, Osmanlı reddiyeleri, Tahrîf, Nesh, Tebşîr

Abstract

The tradition of Muslim refutation of non-Islamic religions began to produce its first products in the 9th century and continues its active existence today. One of the major religions to which refutations were written is Judaism (the other is Christianity). This criticism of Judaism that initiated with the Qur'an became a literary style that revolves around certain topics, as in the critiques of Christianity. During the Ottoman period, this tradition maintained its vitality regarding these determined issues. Taşköprizâde continued this tradition with his work, namely *Risâlah fî al-radd `alâ al-Yahûd*. The *Risâlah* comprises four parts and proposes that Judaism is not an eternal religion, Muhammad was heralded in their scriptures, the Torah was corrupted, and the crimes were those that Jews attributed to their prophets. In the study, the copies of the *Risâlah*, the historical context in which it was written, the sources it used, the edited publication, and the translation of the text are discussed.

Keywords

Taşköprizâde, Ottoman Jews, Ottoman refutations, alteration (*tahrîf*), proclamation (*tabşîrât*), abrogation (*nash*)

* Sorumlu Yazar: Fuat Aydın (Prof. Dr.) Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye. E-posta: faydin@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0001-5779-7741

Atf: Fuat Aydın, "İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) *Risâle Fî'r-Redd `Ale `l-Yehûd* Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 299–353. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0004>



Extended Summary

The tradition of Muslim refutation of non-Islamic religions began to produce its first products in the 9th century and continues its active existence today. One of the major religions to which refutations were written is Judaism (the other is Christianity). This Jewish criticism that began with the Qur'an, became a literary style that revolves around certain topics, as in the critique of Christianity. During the Ottoman period, this tradition maintained its vitality regarding these determined issues. Taşköprizâde has continued this tradition with his work, namely *Risālah fī al-radd 'alā al-Yahūd*. Ottoman society was a pluralist society in religious and ethnic terms. Therefore, publications that would harm the pluralism in question and cause conflict between ethnic and religious groups were generally avoided. However, as a result of the increasing number and social visibility of non-Muslims and religious debates entering the public domain in a manner that disturbed the society, such studies started to be conducted.

These studies were written either by Muslim origin authors or by people who had converted to Islam. The texts of refutation by the converts were written for two reasons. The first reason is the effort to legitimize their conversion in the religious community from which they came. The second reason is a result of the requests of Muslims to provide information on their old religion, which they know well, to highlight Islam. The 16th century was a period in which anti-Jewish texts were frequently written in Ottoman history. This was in reaction to the upsurge of the Jewish population in the Ottoman society in general and Istanbul in particular which took place after the Jewish expulsion from Andalusia.¹

As a result of the gathering of Jewish intellectuals in Istanbul, combined with the quality of the Andalusian intellectual environment, religious debates started to occur in the residences of important statesmen. These discussions sometimes led the Sultan Suleiman the Magnificent to order some individuals to answer them in writing.² The *Risālah fī al-radd 'alā al-Yahūd*, written by Taşköprizâde is the last of the three texts written in this context in the 16th century, and there are four copies of the text. Only one of these copies has the copying date as 1826. The others do not have a historical record.

The *Risālah* was written in four chapters. The first chapter (*Tazyīfu ta'bīdi dīni Musā 'alayhissalām*) explains that the claim of the Jews that the religion of Moses is eternal is invalid. The second chapter (*Dalāilu nubuwwati nabbiyinā Muhammad şallallāhu*

1 İstanbul'da 1490 yılında 1080 Yahudi hanesi varken bu 1534'de 8.070'e çıkmıştır. Bu bilgi ve II. Bayezid dönemi Osmanlısında Yahudi nüfusunun durumu için bk. Şaban Ağlar, *Jewish Converts Refute Judaism: Conversion And Religious Polemics, in The Late Fifteenth-Century Ottoman Empire*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Tezi 2017), 10.

2 Fuat Aydın, "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: Kitābu Keşfu'l-Esrār İlzâmî'l-Yehūd Ve'l-Ahbâr", (ed.) Fuat Aydın-Bedizel Aydın. *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*. (İstanbul: Osamer-Mahya Yayınları 2017), 197-245

'*alayhissalâm*) attempts to show that the six texts in the Torah pre-herald the coming of the Prophet and that the different interpretations of the Jews are invalid. The third chapter (*Wukû' u al-tahrîfât fî al-Torah*) claims that the Torah has been distorted in the context of two examples. The fourth chapter (*Maṭā'in al-Yahûd*) reveals what he sees as slander against the prophets by the Jews. The references of *Risâlah* to Jewish scriptures (Tanakh, Talmud and Midrash) and his Hebrew word analysis have made the issue of the authorship of Taşköprizâde, who does not have such a background, controversial. However, the fact that the copies of the *Risâlah* were recorded in his name and that he reached refutations written in Turkish and Arabic during his lifetime and even used one of them as a source makes it reasonable to accept his authorship. A more controversial issue than this issue is the effect of the *Risâlah* on subsequent refutations. Judith Pfeiffer, who published a study on the text of Yûsuf b. Abi Abduddayyan's *Kitābu kashf al-asrār fî ilzam al-yahûd wa al-aḥbār* says that this book is an exact copy of Taşköprizâde's work. He concludes that the text of Abduddayyân was written in 1651 based on the copy in Bağdatlı Vehbi Efendi, which bears two dates on its end, and explains that its similarity with Taşköprizâde is because Ibn Abi Abduddayyân plagiarized his text.

İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa'nın (968/1561) *Risâle Fî'r-Redd Ale'l-Yehûd* Adlı Risâlesi Üzerine Bir Araştırma

Taşköprizâde'nin Yahudi karşıtı reddiyesini ele alacak olan bu yazı, resmen olmasa da fiilen dört bölümden oluşacaktır. İlk bölümde, Taşköprizâde'ye kadar olan gayr-i Müslimlere yönelik İslam reddiye geleneğinin ortaya çıkışı, ele aldığı konular ve Yahudilerin bu gelenek içindeki yerine değinilecektir. İkinci bölümde Taşköprizâde'nin reddiyesinin ismi, ona aidiyeti, yazıldığı tarihsel bağlam, risâlenin kaynakları meselesi ele alınacak ve kısa bir içerik tanıtımı yapılacaktır. Taşköprizâde tanınmış ve herkesin hakkında bir şeyler bildiği bir XVI. yüzyıl Osmanlı alim olduğu için hayatı hakkında bilgi verilmeyecektir.³ Üçüncü bölümde metnin Türkçesine, dördüncü bölümde ise tahkikli neşrine yer verilecektir.

- 3 Taşköprizâde, eserleri ve görüşleri hakkında çok sayıda (doksan beş adet) makale (bunlar için “Taşköprizâde, Taşköprülüzâde, Taşköprizâde” imlalarıyla olmak üzere İsam İlahiyat Fakülterleri Makale Veri Tabanına ve Türkiye Makaleler Veri Tabanı'na bakılabilir) ve yüksek lisans tezi; bir adet doçentlik çalışması, iki araştırma kitabı ve bir sempozyum tebliğleri olmak üzere üç de kitap yayımlanmıştır. Hayatına dair aşağıda zikredilecek olan bu çalışmalara ve özellikle de Ali Uğur'un kine bakılabilir. Yunus Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/taskoprizade-ahmed-efendi> ulaşım tarihi: 09.06.2019; Taşköprizâde hakkında yapılan tezleri; Cevat İzgi, *Taşköprizâde'nin Miftâhu's-Saade'sinin Dil ve Edebiyatla İlgili Bölümünün Tenkitli Metin Tesisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1987); Mustafa Necip Yılmaz, *Taşköprülüzâde ve es-Saadedü'l-Fâhire Fî Siyadeti'l-Ahire Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Mehmet Emin Yağcı, *Taşköprizâde'nin el-Meâlim Fî İlimi'l-Kelam Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1997); Şaban Gülsoy, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve “Mevzuatü'l Ulum” İsmi Eserindeki Kelam Bahsinin Günümüz Diline Çevrilerek Taftazani'nin “Şerhul Akaid”i İle Karşılaştırılması*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Cafer Yıldız, *Taşköprülüzâde'nin Mevzuatü'l-Ulüm Adlı Eserinin Tasavvufla İlgili Bölümlerinin Sadeleştirilmesi ve Kuşeyri'nin Risâlesi Hucviri'nin Keşfi ve Gazalî'nin İhyası İle Karşılaştırılması*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Büsra Yaman İbrahimoğlu, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Eğitim Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Ahmet Sürün, *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Özalpdemir, Muhsin, *Taşköprizâde'nin Avâmil Şerhi'nin Edisyon Kritiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Hülya Mercimekçi Bayram, *Taşköprizâde'nin Eş-Şakaiku'n-Nu'maniye Fî 'Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye Adlı Eserinde Adı Geçen Muhaddislerin İncelenmesi* (İstanbul: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Elzem İçöz, *Taşköprizâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza-Kader Risaleleri Ve Taşköprizâde'nin “Risale Fî'l-Kaza ve'l-Kader” Adlı Eseri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Kaygısız, Halil İbrahim, *İslâm İlimler Tasnifinde Tefsir (Taşköprizâde'nin Miftâhu's-Saade'si Örneğinde)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Selime Çınar, *Farabi'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Ahmed Tahir Nur, *Politics in a Sixteenth-Century Ottoman Scholar's Worldview: Taşköprizâde Ahmed's (d. 968/1561) Discourse on Rulership*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Ali Uğur, *Taşköprizâde Ahmed İsmâeddin Ebü'l-Hayr Efendi: (14 Reb. 1, 901/2 Aralık 1495-30 Rec. 968/13 Nisan 1561: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri Ve İlimi Görüşleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1980). Hakkında yazılan kitaplar: Mehdi Çiftçi, *Taşköprizâde Ahmed Efendi*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016); Müstakim Arıcı, *İnsan Ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2016); Ahmet Hulusi Köker (ed.), *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi: 1495-1561*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992); Celil Güngör (ed.), *Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler [Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdelere Sempozyumu]*, (Taşköprü-Kastamonu: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006).

Risâle daha önce Sabine Schimidtke ve Camilla Adang tarafından bir girişle, tahkikli neşri ve İngilizce tercümesiyle yayınlanmıştı⁴. Yazarlar girişte, İbranice bilecek bir arka plana sahip olmayan Taşkoprizâde'nin Kitab-ı Mukaddes alıntıları ve Talmud`la Endülüs kökenli Yahudi ulemanın metinlerine atıflarının kaynağı hususunda net bir şey söylenemeyeceğini ifade ederler. Ancak ikinci el bir kaynak vasıtasıyla bunlara ulaşılabilir ihtimalini göz önünde bulundurlar. Taşkoprizâde'nin kaynakları hakkında net bir şey söyleyemeseler de, kendisinin başka bir reddiye kaynak olma ihtimalinin yüksek oluşu hususunda ise neredeyse uzlaşırlar. Taşkoprizâde'nin Risâlesi`ni kaynak olarak kullanan, aynı konuları ve hemen hemen aynı tarzda ve aynı kaynakları kullanarak ele alan ve Camilla-Schimidtke`ye göre XVII. yüzyılın ikinci ortasında yazılmış olan Yusuf b. Ebû Abdüdeyyân`ın *Keşfü'l-esrâr fî ilzâmi'l-Yehûd ve'l-aḥbâr* adlı eseridir⁵. Son zikredilen metin ve yazarı hakkında Schimidtke ve Adang`ın konu edinilen yazılarından önce müstakil bir çalışma kaleme alan ve Risâle`yi 1651`le tarihlendiren Judit Pfeiffer için de, Ebû Deyyân Taşkoprizâde'nin metnini kendi ihtida anlatısını ilave etmesi dışında birebir kopyalamıştır⁶. Bu makalede yukarıda zikredilen çalışmalardan farklı olarak metni Türkçeye çevirecek, ayrıca her üç yazarın da Taşkoprizâde'nin Ebû Abdüdeyyân` kaynak oluşuna dair kabullerinin yanlış oluşu ve Taşkoprizâde'nin kaynağının kim olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

İslam Reddiye Geleneği ve Yahudi Karşıtı Reddiler

Klasik İslam literatüründe muhalifin ifadelerine ve düşüncelerine yönelik tenkidi dile getirmek amacıyla genel olarak *redd* terimi kullanılır. Bu muhalif bazen bir grup bazen bir düşünce olabileceği gibi, bazen de bir kitap olabilir. Redd kelimesi tek başına kullanılabilir gibi “*er-Redd ale'l-yehûd, ale'n-naşârâ/Cehmiyye* vs. ve *Kitâbu'r-Redd `alâ*” şeklinde de kullanılmaktadır.⁷ Reddiye geleneği içinde

- 4 2000 yılında Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında tespit edip mikro filmini aldığımız Risâle, -bizim yönlendirmelerimiz vesilesiyle- ilk olarak Mustafa Göreğen tarafından 2002'de tamamlanan *İslâm-Yahudi Polemiği* (daha sonra kitap olarak da yayınlanan bu çalışmanın tam künyesi için ilerleyen sayfalarda kendisine yapılan atıflara bakılabilir) başlıklı doktora tezinde kullanıldı. Daha sonra İsmail Taşpınar, İlmî Etüdler Derneği (İLEM), İlim Sanat Tarih ve Edebiyat Vakfı (İSTEV), İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve Türk Tarih Kurumu'nun işbirliğiyle 18-20 Kasım 2006'da gerçekleştirilen Uluslararası Taşkoprülizâde Sempozyumu'nun tebliğ olarak sunuldu. Tebliğ özeti, Tebliğ Özetleri kitapçığında yayınlandı. Ancak daha sonra ne tebliğin tamamı ne de makaleye dönüştürülmüş hali yayımlanmadı. Dolayısıyla, elinizdeki bu makale dışında Türkçede Risâle hakkında çalışma henüz yoktur.
- 5 Sabine Schimidtke and Camilla Adang, “Ahmad b. Muṣṭafâ Tāshkubrīzāde's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism”, *Al-Qanṭara* 29 (2008), 81-84.
- 6 Judit Pfeiffer, “Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebî 'Abd'ü-d-Deyyân's Keşfü'l-esrâr fî ilzâmi'l-Yehûd ve'l-aḥbâr”, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (İstanbul: Orient Institu Würzburg 2016). Ebû Abdüdd-Deyyân`ın kitabını 1651 yazdığına dair Pfeiffer, “Confessional polarization”, 20; Ebû Abdüdeyyâ'nın Taşkoprizâde'nin metnini bir tercümesi olduğuna dair bk. Pfeiffer, “Confessional polarization”, 25.
- 7 İbn Nedim, *Fihrist*, Roza Tajdudi (Tehran: Marvi Offset Printing, 1971) 109-111.

yer alan kitapların başlıklarında kullandıkları bir diğer form ise *Kitâbun 'alâ'* dir.⁸ *Kitap ve redd* kelimesinin ikisi aynı ifadede kullanılsa da redd terimine ikincil bir yerin verildiği *Kitâbu İhtilâfi 'l-lafz ve 'r 'redd 'ale 'l-cehmiyye ve 'l-müşebbihe* (İbn Kuteybe) gibi isimlendirmeler de vardır ve bunlar genel olarak kelâmî sahadaki çalışmalardır. Bu tür kullanımlar bir grubun ya da bir cemaatin görüşlerine yönelik reddiyeleri ifade ederler.

Yine reddiye geleneği içinde yer alan ancak esas olarak bir kitaba yönelik reddi ifade etmek için kullanılan diğer terimler ise *nakd* (bir kitaba yönelik redd) veya *Kitabu 'l-Nakd alâ'* (bir kimsenin düşüncesini reddetmek) ya da reddin reddi anlamında *nakdü 'n-nakd*dir: *Kitâbu Nakdi Risâleti 'ş-Şâfi, Kitâbü Nakdi Kitâbi İbnü 'r-Ravendi fi 'l-İmâme* ve Bâkillanî'nin *Kitâbü Nakdi 'n-nakd* gibi.¹⁰

İslam reddiye geleneğinin ele almadığı hemen hemen hiçbir konu yoktur. Tanrı anlayışından gramer kurallarındaki ihtilaflara ve fihki düşünce farklılıklarından felsefi alandaki anlayış farklılıklarına kadar her şey bu tarzın konusunu oluşturmaktaydı.

Reddiye geleneğinde takip edilen tek bir tarz yoktur. Ancak, kullanılan ifadelerden birkaç tarz tespit etmek mümkündür: Mesela, “dedi (muhalifin düşünceleri ortaya konulur) -denilir ki (muhalif düşüncelere karşı yazarın cevabı ifade edilir)”; “ona denilir ki-eğer ... derse - ona ... denilir (soru- cevap şeklinde)” gibi¹¹. Bu yüzden de bu tür çalışmaları, karşı tarafın reel olarak yer almadığı, iki taraf adına taraf olan bir kimsenin kaleme aldığı *sanal tartışma/diyalog* olarak adlandırmak da mümkündür.

Yukarıda zikredildiği gibi reddiye konu olmayan hemen hemen hiçbir konu olmamasına rağmen bizi burada asıl ilgilendiren, aşağıda vereceğimiz Taşkoprizâde'nin reddiyesinin de içinde yer aldığı İslam dışındaki dinlere özellikle de Yahudi ve Hristiyanlara yöneltilen reddiyelerdir.

Yahudilere ve Hristiyanlara Yönelik Reddiler

Diğer dinleri hedef alan İslam reddiye geleneğini Kur'ân'ın inişiyle başlatmak -biraz abartılı bir yaklaşım gibi görünse de- mümkündür. Kur'ân, gönderildiği

8 İbn Nedim, *Fihrist*, 132-133.

9 İbn Nedim, *Fihrist*, 159.

10 İbn Nedim, *Fihrist*, Index, 159.

11 İbn Nedim, *Fihrist*, 109-11, 132; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 903-4; viii, 369; ix, 378-9; Moshe Perlmann, *The Medieval Polemics between Islam and Judaism*, S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, (Cambridge: Massachussett Association for Jewish Studies, 1974) 103; D. Gimaret, “RADD”, *Encyclopedia of Islam* 2. Edition (Koninklijke; Brill Leiden, 1999) 8/362-63. Keza bk. Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 34/516-521.

zaman mevcut olan dinlerin bir kısmına sadece ismen¹², bir kısmına ima yoluyla¹³ atıfta bulunduğu gibi; ismen zikrettiklerinden bazılarını ise özellikle hedef alır¹⁴. Kur'an bunlardan özellikle ilahi bir kökene sahip oluşlarını hiçbir tereddüde yer bırakmayacak şekilde kabul ettiği Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelik övgü taşıyan ifadelerin yanı sıra, eleştiriyi yoğun ifadelerle de yer verir.

Tarih olarak Müslümanların Yahudilerle karşılaşmaları daha eski olsa da, İslam reddiye geleneğinin başlaması ve gelişiminde örnek olmaları ve reddiye geleneğinin kısm-ı azamı itibarıyla onlara yönelik olmasından dolayı burada önce Hıristiyanlar sonra da Yahudiler ele alınacaktır.

Kur'an'ın Hıristiyanları hedef alan eleştirileri, doktrinlerindeki yanlışlıklara yöneliktir. Tanrı, Hz. İsa ve Hz. Meryem'den oluşan teslis doktrini, bu eleştirilerde birinci sırada yer alır¹⁵. Tanrı anlayışı hususundaki katı ve tavizsiz tutumuna Yahudilerinki daha yakın olmasına karşın, Yahudilere nispetle Kur'an tercihini Hıristiyanlardan yana kullanır¹⁶. Kur'an'ın bu tercihinin yanı sıra, Hz. Peygamber zamanında Habeşistan kralı Necaşî'nin Müslümanlara yönelik misafirperverliği de Müslümanların Hıristiyanlara karşı olan iyimser yaklaşımlarını temelleri olarak işlev görmüş olabilir. Ancak Kur'an'ın Hıristiyanlara yönelik bu hoşgörülü tavrına rağmen, Müslümanların karşısında siyasi bir rakip olarak Hıristiyanlığın temsilcisi olan Bizans'ın olması, Hıristiyanların Müslümanların hâkim olduğu topraklarda, entelektüel anlamda Müslümanların rakipleri durumunda bulunması ve iki dinin de temelde misyoner özellikler taşıyor olması, dinî anlamda Müslüman reddiyelerinin başlangıçta ve yoğun bir şekilde Hıristiyanlığa yönelik olmasını doğurmuştur. Hıristiyanlara yönelik reddiye geleneğinin ortaya çıkışında, Kur'an'ın inançlarına yönelik eleştirileri, itici ve yönlendirici bir rol oynamış olsa da yukarıda zikredilen iki unsurun, adı geçen tartışmaların başlamasında ve bir gelenek halini almasında önemli unsurlar olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

12 22/17 “Gerçekten de Allah, Müminleri, Yahudi dinine geçmiş olanlar, Sâbiî’ler, Nasrânîler, Mecûsîler ve Allah’a ortak katıp şirke sapanlar hakkında hükmünü verecektir. Muhakkak ki, Allah her şeye şahittir.”

13 Merhum Hamidullah, Kur'an'ın indiği diğer dinlere yaptığı göndermeleri anlatırken, müfessirlerin Tin suresindeki “Zeytin’den” muradın Hz. İsa olduğunu söyledikleri, ancak buradaki İncir’den muradın bir İncir ağacı (bodhi incir ağacı) altında İrfana ulaşan (vahiy alan) Buda'nın kastedildiğini söylememiştir, der. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1980), 1/701.

14 Bu dinlerin Yahudilik ve Hıristiyanlık olduğu Kur'an'ı kabaca bir gözden geçirmeyle çok net bir şekilde görülebilir.

15 Nisa 4/71; Tevbe 9/9; Mâide 5/72-73

16 “Andolsun, insanlar içinde müminlere en şiddetli düşman olarak Yahudileri ve müşrikleri bulursun. Onlardan, iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da: “Hıristiyanlarız” diyenleri bulursun. Bu, onlardan (birtakım) papaz ve rahiplerin olması ve onların gerçekten büyüklük taslamamaları nedeniyledir”. Maide 5/82. Kur'an'daki Hıristiyanlık için bk. Mahmut Aydın-Asım Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, (İstanbul. Kuramer Yayınları, 2019).

John Damascane'nin (Yuhanna ed-Dimeşki) İslam'a ve onun peygamberine yer verdiği *De Haeresibus*¹⁷ adlı çalışması -Kur'an'ın eleştirilmesini ve Hz. Peygamber'in davet mektupları ya da Necran heyetiyle olan tartışmalarını¹⁸ reddiye geleneği içinde telakki etmez isek, (maksatlı olması itibariyle) Müslümanlarla-Hıristiyanlar arasındaki reddiye olma anlamında-, türünün ilk örneğidir. Müslümanların Hıristiyanlara yönelik eleştirileri başlangıçta, saraylarda sohbet toplantılarında karşılıklı soru-cevap şeklinde dile getirilmiştir¹⁹. Sonra Halifelerin Bizans imparatorlarına davet mektupları şeklinde ifadesini bulmuştur; Yunan felsefi eserlerin tercümesinin bir devlet faaliyeti haline getirildiği IX. yüzyılda da bugün bilinen şekline kavuşmaya başlamış ve büyük bir külliyat oluşturacak

- 17 Eser, yazar ve eserin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Karlığa, "Karşı Karşıya İki Dünya", *Yedi İklim*, VI/49 (Nisan 1994), 26-55; Asaf Hüseyin, *Batının İslam'la Kavgası*, trc. Mesut Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 13-14. İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimaşki (649-749) ve İslâm", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2 (2001), 23-54; Ömer Faruk Harman, "Yuhanna ed-Dimeşki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43:580-82. Peter Schadler, *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian Muslim Relations*, Leiden: E. J. Brill, 2018.
- 18 Hz. Peygamber'in Necrân heyeti ile görüşmeleri için bk. Mustafa Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhale", *İlahiyat Fakültesi-İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* II (1975), 143-149.
- 19 Abbasi Halifesi Mehdi ve Nastûr'i Câsîlik Timeteyus arasında yapılan, sonra Timeteyus tarafından yazıya geçirilen eser gibi. Süryanice bize kadar gelen söz konusu eser Lous Cheikho tarafından Arapçaya; daha sonra Alphonsa Mingana tarafından bir girişle birlikte İngilizceye çevrilerek yayımlanmıştır. Lous Cheikho, "el-Muhâverütü'd-dîniyye elleti cerat beyne'l-mehdî emîrû'l-mü'mînîn ve Tîmâteus el-Câsîlik el-Patrîk en-Nestûrî fi'l-karnî's-sâmin ba'de'l-mesîh", *al-Machriq* XIX (1921), 359-374; Timothy I, "Timothhy's Apology for Christianity", translated and annotated by Alphonsa Mingana, *Bulletin of the John Rylands Library*, volem 12 (1928), 137-298; Alphonsa Mingana, *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*, Gorgias Press: 2009. 2009'da hakkında yapılan bir araştırmayla birlikte Arapçadan İngilizceye yeni bir çevirisi yüksek tezi olarak yapılmıştır. Clint Hackenburg, *An Arabic-to-English Translation of Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the 'Abbasid Caliph al-Mahdi*, The Ohio State University, 2009.

şekilde günümüze kadar var olmaya devam etmiştir²⁰.

Yahudilere yönelik olan eleştirilere gelince bunlar, doktriner olmaktan ziyade²¹, onların sergiledikleri tavırlara yöneliktir. Kutsal metinle ilgili olarak kelimelerinin yerlerini değiştirmeleri²², dünya hayatına mutlak anlamda değer atfetmeleri²³, kendi yazdıkları metinleri Allah katındandır diye²⁴ bir meta karşılığında satmaları vs. gibi. Yahudilerle Müslümanlar arasında doktriner anlamda çok büyük yakınlık olmasına rağmen, İslam'ın Medine'de bir devlete kavuştuğu andan itibaren aralarında çekişme başlamış, bu çekişme düşmanlığa dönüşmüş ve sonunda Yahudiler işi Müslümanlarla yaptıkları anlaşmaya ihanet ederek, düşmanlarla iş birliğine kadar vardırmışlardır. Bu düşmanlık, Yahudilerin Arap Yarımadasından sürülmesiyle

20 İslam dünyasında reddiye geleneğinin ilk eserlerini vermeye başladığı dönemi, Yunan felsefi eserlerinin tercümesinin başladığı ve devlet eliyle bunun bizatihi yaptırıldığı zaman dilimi olarak kabul edebiliriz. Bu dönem aynı zamanda, Mutezilenin de hâkimiyetinin başladığı ve bu hâkimiyetin resmen devlet düzeyinde kabul edildiği dönemdir. Mutezile ile birlikte Kelam bugün bilinen anlamıyla Kelam halini almaya başlamıştır. Daha önce de kelam adı verilen bir çalışma türünün olmasına rağmen, bu dönem yeni bir başlangıç olmuştur. Bu yeni dönemin temel özelliği, daha önce kelimacılar denen insanların kullandığı ve dini verilerden hareket etme ve şeyler arasındaki bir benzerliğe dayanan şer-i kıyasın bırakılıp onun yerine felsefi verilerden sonuca giden, nispetlerin eşitliğine dayanan felsefi kıyasın (syllogism) kullanılmaya başlanmasıydı. Felsefi kıyasın kullanımıyla birlikte, yeni kelamın ortaya çıkmasını ve yerleşmesine sebep olduğu gibi, aynı kullanımın reddiye geleneğinin oluşmasında ve ürünlerini vermeye başlamasına yol açmış olması da muhtemeldir. Bize kadar gelen ilk reddiyelerle, kaynaklarda ismen yer alıyor olmalarına rağmen metin olarak bize kadar gelmeyen reddiyelerin aynı dönemde yaşayan insanlar tarafından kaleme alınmış olmaları bu ihtimalin en güçlü dayanağı olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşımı destekleyen bir diğer veri ise, bize kadar gelen iki reddiyeden (Ali b. Rabben et-Taberi, *er-Redd `ale'n-Naşârâ ve Cahız'ın el-Muhtâr min Kitâbi 'r-Redd `ale'n-Naşârâ*) birinin, Mutezili olarak bilinen Câhız'ın eseri olması ve belki de daha da önemlisi bize kadar gelmeyen ancak kaynaklarda yer alan reddiyelerin tamamına yakınının Mutezili müellifler tarafından kaleme alınmış olmalarıdır: Bişr b. Muteber (ö. 210/825), Dırar b. 'Amr (ö. 200/815?), Ebû'l-Hüzeyl el-'Allaf (ö.235/849850); Câhız (ö. 255/869) ve Ebû Ali el-Cubbâi bunlar ve reddiye metinleri için bk. *Fihrist*'in Türkçe çevirisi. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist, İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, Çevirenler Mehmet Yolcu vd., (İstanbul: Cıra Yayınları, 2017), 401, 458, 439,451, 464. Felsefi kıyasın kullanılmasıyla daha önce bilinen farklı bir Kelâm'ın teşekkül etmesi hakkında bk. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi, 1996), 43; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Türkçeleştiren Sabri Hizmetli (Ankara: Ferc Yayınevi, 1992), 176,182; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 226-33 vd. Müslümanlar tarafından yazılan reddiyelerden Hıristiyanlığa yönelik olanlar hakkında bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdıkları Reddiler ve Tartışma Konuları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 41-42. Yahudilere yönelik olarak kaleme aldıkları reddiyeler için daha sonraki dipnot.

21 Bundan Yahudilerin inanc esaslarıyla ilgili hiçbir eleştirinin bulunmadığını çıkarmak yerine, bu konularla ilgili göndermelerin yok denecek kadar az olduğunu söylemek daha doğru olur. Nadiren olan bu eleştirilerden biri ve belki de en önemlisi, Yahudilerin Uzeyr'e "Allah'ın Oğlu" demeleridir. Ancak bu da tek bir yerde zikredilir; üzerinde fazla durulmaz. Tevbe 9/30. Doğrudan Allah'ın varlığı ya da onun zatıyla alakalı olmayan "Allah'ın ellerinin bağlı olması gibi" Yahudi kanaatleri de zikredilebilir. Uzeyr-Ezra'nın kimliği meselesine dair bk. Mustafa Öztürk, "Uzeyr Allah'ın Oğludur" İddiasına Dair Bir İnceleme, *Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of Academic Studies*, 4/16, (2003) 157-174; İbrahim M. Ebû Rabi', "Ezra", *Encyclopedia of the Quran*, (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006), 2/156. Ayrıca bk. James A. Bellamy, "Textual Criticism", *Encyclopedia of the Quran*, (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006), 5/50.

22 Bakara 2/75-79; Nisa 4/46; Mâide 5/13, 41; Hakkı batıla karıştırma Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71; dillerini eğip bükme Âl-i İmrân 3/78; kelimelerin yerlerini değiştirme Bakara 2/59; Araf 7/162.

23 Bakara 2/96

24 Bakara 2/89

sonuçlanmıştır. Ancak Hz. Peygamber sonrası Müslüman-Yahudi ilişkileri zaman zaman toplumsal birtakım sıkıntılara yol açacak şekiller almış olsa da bu sıkıntılar Hz. Peygamber dönemindeki boyutuna hiçbir zaman ulaşmamıştır²⁵.

İlk dönemdeki karşılıklı düşmanlıklara nazaran, sonraki İslam tarihi içinde İslam reddiye geleneğinin konusu olma bakımından Yahudiler geri planda kalmışlar ve Müslümanların nazarı hep Hıristiyanlara yönelik olmuştur. Bu yüzden de İslam reddiye geleneği, Hıristiyanlığa yönelik eserlerle doludur. Yahudilik ise, ancak dolaylı olarak ele alınmaktadır. Hıristiyanlar Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'ni kabul ettikleri için, Hıristiyan kutsal kitaplarına yapılan eleştiriler, dolaylı yoldan olsa da Yahudilere de yapılmış olmaktadır. Müstakil olarak, Yahudiliğe ve Yahudilere yönelik eserler, Hıristiyanlığa yönelik eserlere kıyasla çok azdır. Bu azlık Yahudilerin toplumsal statülerinin etkin olmayışının ve bizatihi Yahudiliğin özelliklerinin bir sonucu olarak kabul edilir²⁶.

Yahudi karşıtı reddiyeler, diğer bütün din mensuplarına yönelik olanları doğuran iki sebepten dolayı ortaya çıkmış olduklarını söylemek mümkündür²⁷.

25 Yahudilerin İslam toplumlarındaki durumu doğu (tüm Ortadoğu) ve batı İslam'ı (Endülüs ve Mağrip) olarak ikiye ayrılabilir. Ancak, bu ayırım da tam bir farklılığın varlığı anlamına gelmez. Her iki gruptaki uygulamalar da konjonktürelidir. Ancak, doğuda uygulamalar hiçbir zaman anormal bir hal almamıştır.

26 Yahudileri konu edinen reddiyelerin Hıristiyanlığı konu alanlarla karşılaştırıldığında az oluş sebebi olarak, Yahudilerin İslam toplumlarında ikinci planda kalmaları ve İslam'a ve İslam medeniyetine alternatif oluşturmamaları ve bu hususta, Hıristiyanlarda olduğu gibi dışarıdan destekleyecek bir devletin olmaması ve Yahudiliğin din yayma hususunda İslam'a bir rakip olarak kendini takdim etmemesi kabul edilir. Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, trc. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İmge Yayınları, 1996), 102.

27 Hıristiyanlık karşıtı olarak ortaya çıkan eserler, burada zikredilen iki sebebe ilave olarak:

1. Müslümanlarla Hıristiyanların karşılıklı konuşmaları/diyalog (Halife Mehdi ve Nestûri Câsîlik'i arasındaki diyalog).

2. İki grubu temsilen yapılan tartışmalar (Rahmetullah el-Hindî ve Papaz Pfänder arasındaki tartışma ve bunun sonucunda her iki tarafın da kaleme aldıkları eserler: *İzhâru 'l-Hakk*, *Mizân 'l-Hakk*). Bu iki eserin serancamı için bk. Christine Schirmacher, "Yüksek Eleştirinin On Dokuzuncu Yüzyıl Müslüman Savunmalarındaki Etkisi", Jacque Waardenburg (ed), *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1099), 599-618.

3. Hıristiyanların İslam dünyasındaki misyoner faaliyetlerinin bir sonucu olarak Müslümanlar tarafından kendi dinlerini savunma ve Hıristiyan misyonerlere karşı koyma çabası olarak ortaya çıkarlar. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Avrupalı ve Amerikalı Protestan misyonerlerinin faaliyetleri karşısında kaleme alınan eserler, bu türden eserlerdir. İshak Harputi'nin *Şemsu 'l-Hakâika*, *Ziyâu 'l-Kulûb*; Sırrı Paşa, *Nûru 'l-Hudâ*; Ahmed Mithat Efendi, *Mudafaâ*, *Müdafaâ 'ya Mukabele ve Mukabeleye Müdafaâ ve Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye* gibi eserler. Bu eserler hakkında ayrıntılı bilgi için hem *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddeler hem de Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdıkları Reddîyeler*, 82-95'e bakılabilir.

4. Modern dönemde kaleme alınan Müslüman reddiye geleneğinin önemli bir sebebi de batılılar tarafından İslâm'ın ilmi gelişmeye engel olduğu, oysa Hıristiyanlığın bunu desteklediği şeklindeki iddialarıdır. Renan'ın eleştirileri ve bu eleştirilere dair İslâm dünyasındaki tepkiler; Renan hakkındaki değerlendirmeler ve konuyla alakalı bibliyografya için bk. Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddîyeler' bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı", *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmaları Dergisi* 2 (1996), 1-94.

Birincisi, Yahudilerin İslam toplum hayatında zaman zaman, Müslümanları kışkındıracak konumları elde etmiş olmaları²⁸; IX. yüzyıl Abbâsî toplum hayatında, VII ve XII. yüzyıl Endülüs'ünde ve XVI ve XVII. yüzyıl Osmanlı İstanbul'undaki durumda olduğu gibi²⁹.

İkincisi ise, İslâm'ı din olarak kabul eden Yahudilerin ihtidalarını önceki cemaatleri nezdinde meşru gösterme isteği ve Müslümanlardan bu konuda gelen talepler³⁰.

- 28 İbn Nedim, Abbasiler döneminde yazılan ancak bize kadar gelmeyen Yahudi karşıtı reddiyeler olarak şunları zikreder: el-Esam (ö. 200/815), *er-Red ale'l-Yehûd*; Bişr el-Mutemir (ö. 210/825 ve 226/840 arası), *er-Red ale'l-Yehûd*; İsa b. Sübeih el-Mudar (ö.840); Ebû İsa el-Verrâk (247/861), *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yehûd*; Câhız (ö. 255/869), *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yehûd*; Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (ö.235/849-50), *Kitâbu'r-Red ale'l-Yehûd*; Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yehûd* İbn Nedim, *Fihrist*, 214, 185 ve keza yazarların zikredildikleri sıraya uygun olarak yerleri için bk. *el-Fihrist, İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, 401, 443, 460, 451, Camilla, *Muslim Writers on*, 192. Endülüs'te; İbn Hazm'ın dinler ve mezheplere yönelik kaleme aldığı *el-Fasl fi'l-milal ve'l-evha ve'n-nihal* adlı eserinde Yahudi dinine ve Yahudilere büyük bir yer (135 sahife) ayırır. Osmanlı döneminde, aşağıda kendisinden bahsedilecek ve tercümesi verilecek Taşköprizâde'nin *er-Red 'ale'l-Yehûd* ve ondan önce kaleme alınmış olan, Abdülmellâm, *Risâle ilzâmü'l-Yehûd fi mâ ze'amû fi'l-Tevrât min kübeli ilmi'l-keâm*; Abdüsselâm el-Mühtedî, *Risâletü'l-hâdiye*; Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân, *Keşfü'l-esrâr fi ilzâmi'l-Yehûd* vs.gibi reddiyeler de kaleme alınmıştır.
- 29 Abbasilerde ve özellikle yukarıda zikredilen reddiyelerin kaleme alındıkları dönemde, ehl-i kitabın devlet kademelerinde Müslümanları kışkındıracak konumları işgal etmeleri ve buna dair örnekler için bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam'ın Rönesans'ı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, 62-63; Yahudilerin Endülüs'te ve Osmanlı Devleti'nde, IX. yüzyıl Abbâsî devletindeki muadil bir konuma sahip olmuşlardır. Endülüs, Yahudilerin kültürel olarak muhteşem denilecek dönemlerinden biridir. Nitelik itibariyle doğu İslam ülkelerindeki durumlarından daha iyi olduğunu söylemek bile mümkündür. Endülüs'te Yahudilerin durumuyla ilgili olarak bk. Yitzhak Baer, "Introduction", *A History of the Jews in Christian Spain*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1978), I/ 22-28; Ahmad Thomson and Muhammad Ata'ur-Rahim, *Islam in Andalus*, (London: Ta-Ha Publishers, 1996), 134-141; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Medeniyet Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 35-38; 1492 göçü sonrası Osmanlı devletindeki Yahudilerin durumu ile ilgili olarak bk. Stanford Show, "Osmanlı İmparatorluğunda Yahudi Milleti", *OSMANLI*, Toplum, edit. Güler Eren (İstanbul: 2000), 4/307, 312-315; Benjamin Braude ve Bernard Lewis, "Osmanlı Devleti İçindeki Hristiyanlar ve Yahudiler", çev. Halil Erdemir-Hatice Erdemir, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4-5 (2000), 169-216. İbn Hazm'ın Yahudiliğe yönelik eleştirilerinin tarihsel koşullardan kaynaklandığına dair bk. Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, trc. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İmge Yayınları, 1996), 104; Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, 106.
- 30 Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, 102-103. Burada zikredilen maksada uygun olarak kaleme alınmış ir metin olmak üzere, Yahudilikten ihtida eden Yusuf b. Abdülmelik ed-Deyyân'ın kaleme aldığı "*Kitâb-ı Keşfü'l-esrâr fi ilzâmi'l-Yehûd ve'l-ahbâr*" adlı eser zikredilebilir. Süleymaniye kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi bölümü, 2022/3. Yusuf b. Abdüddeyyân ve mezkur eseri için bk. Fuat Aydın, "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: Kitâbu Keşfü'l-Esrâr Fî İlzâmi'l-Yehûd Ve'l-Ahbâr", *Osmanlıda Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, (İstanbul: Osamer-Mahya Yayınları 2017), 197-245; Judith Pfeiffer, "Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yûsuf İbn Ebî 'Abdü'd-Deyyân's *Keşfü'l-esrâr fi ilzâmi'l-Yehûd ve'l-ahbâr*", Camilla Adang-Sabine Schmidtke, (ed.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (İstanbul: Orient Institu Würzburg 2016), 15-56.

Bunlar hem doğu İslam'ında³¹, hem batı İslam'ında yani, Endülüs'te vaki olmuştur³².

Yahudilere yönelik kaleme alınmış eserler esasen Hıristiyanlığa yönelik olmakla birlikte, bağlama uygun olarak Yahudilik ve Yahudi kutsal metnini de hedef alan çalışmalardaki konu başlıkları, Hıristiyanlara yönelik reddiyelerin işledikleriyle³³ ortak yanları olmakla birlikte, farklı yönleri de vardır.

Yahudiliğe yönelik eserlerin, Hıristiyanlığa yönelik olanlardan ayrıldığı temel nokta, Yahudi reddiyelerinin hareket noktasının doktriner kaynaklı olmamasıdır³⁴. Bunu yazılan metinlerde görmek mümkündür. Hem Hıristiyanlığı hedef alan ancak bağlamla alakasından dolayı Yahudilik ve onun kutsal metnini konu edinen bölümlerde hem de bizatihi Yahudilik karşıtı olanlarda, doğrudan Yahudi inanç esaslarıyla alakalı eleştiriler yer almaz. Tevrat'taki antropomorfizme yönelik eleştiriler, müstakil olarak onların Tanrı inancındaki bir sapmadan ziyade, Tevrat'ın tahrifi bağlamında ele alınır. Tevrat'ın tahrifi meselesi de Kur'an'ın kendisinden önce gönderilmiş olan Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında Hz. Peygamber'in geleceğine dair haberlerin ve onun sıfatlarının onda açık bir şekilde bulunmamasından kaynaklanır. Ancak, haber verme meselesinin bir sonucu olan tahrif anlayışına alt

- 31 Ebu'l-Berekat'ın talebesi olan Smauel b. Yahya b. Abbas el-Mağribi, *Bezlü'l-Mechûd fî ifhamu'l-Yahûd*, (Dimaşk: Daru'l-kalem, 1989). Saïd b. Hasan el-İskenderî ve eseri hakkında bilgi için bk. Mehmed Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 77, 79. Osmanlı dönemindeki örnek olarak, on beşinci yüzyılın sonu ve on altıncı yüzyıldaki Yahudi kökenli Abdulallam, Abdusselam el-Mühtedi ve on yedinci yüzyılın başlarında ismi belli olmayan ancak Selâm Abdulallâm olarak zikredilen için bk. Abdulallam için bk. Camilla Adang, Camilla Adang, "A Polemic Against Judaism By A Convert to Islam From The Ottoman Period: Risâlat İlzâm Al-Yahûd Fî Mâ Za'amû Fî L-Tevrât Min Qıbal 'İlm Al-Kalâm", *Journal Asiatique* 297/1 (2009), 131-151; Fuat Aydın, "Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: Risâletü İlzâmî'l-Yehûd fî mâ ze'amû fî't-Tevrât min Kıbeli 'İlmi'l-Kelâm" *Darulfunun İlahiyat* 30(2): 457-498; Abdusselâm için bk. Camilla Adang, "Guided to Islam by the Torah: The Risâla al-hâdiya by 'Abdal-Salâm al-Muhtadî al-Muhammadi", Camilla Adang-Sabine Schmidtke (ed.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and*, 57-72.
- 32 Samuel el-Mağribî, *İfhamü'l-Yehûd ve kıssatü İslâmî's-Semev'el ve rü'yâhü'n-nebî 'aleyhi's-selâm*, thk. Muhammed Abdullah eş-Şarkavî, (yy. Dârü'l-hidâye, 1970); Türkçesi için bk. *Bir Rüyanın İzinde, Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, trc. Osman Cilacı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004). Kitap farklı, Mağribî'nin rüyasının yer almadığı metin başka bir isimle ikinci kez yayınlanmıştır *Bezlü'l-mechûd fî ifhamî'l-Yehûd*, (nşr. Muhammed Ahmed eş-Şâmî, Kahire 1960; nşr. Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavile, Dimaşk 1989); Türkçesi için bk. Samuel b. Yahya b. Abbâs el-Mağribî (ö. 570/1174), *Yahudiliği Anlamak*, trc. Osman Cilacı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995). Ayrıca bu kitap hakkında yapılmış bir yüksek lisans tezinden üretilmiş makale olarak bk. Fatma Betül Taş, "Yahudi Asıllı Mühtedi Bilgin Samuel Bin Yahya el-Mağribî'nin (Ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: İfhamu'l-Yehûd", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, Cilt : 18, Sayı : 47, ss. 243- 269; Faslı mühtedi Abdu'l-Hakk el-İslami (xvv. yy); Ebu Zekeriyya Yahya al-Râkîlî (1360) gibi. el-İslâmî için bk. Hatice Dağhan, *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Huşâmu'l-Memdüd Fi'r-Redd 'Ale'l-Yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).
- 33 Müslümanlar tarafından Hıristiyanlığa yönelik reddiyelerde ele alınan konular Mehmet Aydın tarafından dört ana başlık altında toplanır: 1. Teslis 2. Kefaret Problemi ve Çarmıh Hadisesi 3. Tahrif Problemi 4. Hz. Muhammed (a.s.)'in İncil'de Haber Verilmesi (Tebşirat Problemi). Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdıkları Reddiyeler*, 113-156, 161-171, 172-215, 216-230.
- 34 Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, 102.

yapı oluşturacak metinler de Kur'an'da yer almaktadır. Temellendirilirken farklı alt başlıklar altında ele alınarak ve gerekçeler ileri sürülerek ispatlanmaya çalışılan Tevrat'ın aslını (iradi müdahale ya da tarihsel koşulların bir sonucu olarak) muhafaza edememesi anlamında tahrif ve tebşir olarak isimlendirilen, Hz. Peygamberin geleceğinin önceden haber verilmesi meselesi aynı başlık altında toplanabilir. Çünkü, birbirlerini tamamlayan bir özelliğe sahiptirler.

Hız. Peygamber'in önceki kitaplarda haber verilmesi hususi bir öneme sahip olduğundan konuyla ilgili metinler bakımından Yahudi kutsal metinleri özel bir işlev görmüştür. Müslümanlar tarafından bu maksatla kullanılan metinlerin büyük bir kısmı Eski Ahit kaynaklıdır. Yeni Ahit bu konuda çok az kullanılmıştır³⁵.

Tam bir Arapça tercümesi ilk defa Saadiya Gaon tarafından yapıldığından³⁶ tebşir ile ilgili metinlerin tespitinde mühtediler (Hıristiyan ve Yahudi) büyük bir fonksiyon icra etmişlerdir³⁷.

Yahudilere yöneltilen bir diğer eleştiri de Kur'an'ın gelişiyle Tevrat'ın hükmünün ortadan kalkmasıdır. Bu da muhtemelen Hz. Peygamber'in peygamberlerin sonuncusu olması ve Kur'an'da zikredilen bir önceki hükmün bir sonraki hükümle geçersiz sayılması anlamında kullanılan *nesh* anlayışından kaynaklanır³⁸. Söylenenlerden hareketle, Yahudiliğe yönelik reddiye konularını şu başlıklar altında toplanabilir.

- 35 Bize kadar gelen en eski tebşirât konulu kitap olan Ali b. Rabben et-Taberî'nin *ed-Dîn ve `d-devle fi isbâti `n-nübüvve* adlı eserinde müjde babında olmak üzere 121 Kitap-ı mukaddes adına yer verilir ve bunların 93'ü Tanah'tan 28 tanesi Yeni Ahit'tendir. Bunun için bk. adı geçen kitabın tercümesi, Ali b. Rabben et-Taberî, *Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarında Hz. Muhammed (sav) 'in Peygamberliğinin Delilleri*, giriş ekleyerek çeviren Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012).
- 36 Saadia'nın hayatı için bk. Muhammed Ali Bağır, *Saadia Gaon, Hayatı, Eserleri ve İnanç Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik, Basın Yayın A.Ş., 2017). Saadia Gaon, *Tefsîrü'l-Tevrat bi'l-'arabiyye, Tevrat (Tora) Tefsiri*, Hazırlayan Nuh Arslantaş (İstanbul: YEKB, 2018), 1/49-253. İslâm'dan önce ve sonra da Kitap-ı Mukaddes'in tam bir Arapça tercümesinin olmadığı bugün genel olarak kabul edilen bir görüştür. Ancak bu kutsal metnin hiçbir parçasını Arapça tercümesinin olmadığı anlamına gelmez. Daha önceki dönemleri bir kenara bıraksak Hz. Peygamber döneminde kısmi tercümelerin varlığına dair hadis metinlerinde veriler vardır. Muhammed Mustafa Azami, *Dirâsâtün fi'l-`hadîsîn-nebevî ve târih-i tedvînihi*, el-Cüzü'l-Evvel (yy: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980/1400) 46; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and The Hebrew Bible* (Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996), 2.
- 37 Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", *Religion in Religion Age*, 106; Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, 103. Tebşirâta ilği kullanılan Kitap-ı mukaddes metinlerinin sayısındaki artış ve bunun sebepleri hakkında bkz. Aydın, Fuat, "Ali b. Rabben et-Taberî'nin Kitâbu'd-Dîn ve `d-Devle Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2006, sayı: 6, s. 27-56.
- 38 Müslümanlar tarafından Yahudiliğe ve Yahudi kutsal metinlerine yönelik eleştirilerin Hıristiyan kaynaklı olmasına dair bk. Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", *Religion in Religious Age*, 103-128; Mark R. Cohen, *Hilal ve Haç Altında Ortaçağda Yahudiler*, çeviren Ahmet Fethi (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996), 198-199; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and The Hebrew Bible*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996.

1. Nesh
2. Tahrif
3. Tecsim
4. Tebşir³⁹

Özetle, Yahudiler, İslam'ın doktriner bağlamda nitelik olarak en yakını olmalarına rağmen, daha başlangıçta aralarında düşmanlıklar zuhur etmiş; bu düşmanlık kanla sonuçlanan çatışmalar doğurmuştur. Ancak sonraki XV yüzyıllık İslam tarihi, yukarıda da ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber döneminde yaşanan olayların bir benzerini daha yaşamamıştır. Başlangıçtaki bu kanlı çatışmalar zamanla yerini birbirini görmemeyle sonuçlanmıştır. Bu yüzden de Müslüman reddiye geleneği içinde Yahudilere ayrılan yer oldukça az olmuştur. Ancak, müstakil olarak Yahudilere ayrılan yer az olsa da Yahudi kutsal metnine yönelik eleştiriler, Müslüman reddiyecilerin, özellikle Hz. Peygamberi tebşirâtına dair delilleri temin hususunda öncelikli konusunu oluşturmuştur. Bu konu, kendisiyle alakalı olan sonuçlarıyla (tahrîf, tebdîl, nesh gibi) beraber düşünülmüştür.

Taşköprizâde'nin Yahudilik karşıtı reddiyesinin üzerine oturduğu geleneği özetledikten sonra artık konumuz olan onun reddiyesini, girişte vaat ettiğimiz konular üzerinden incelemeye başlayabiliriz.

39 Bu konuların derli toplu bir şekilde ele alındığı en eski metin İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvai ve'n-nihal* adlı eseridir. İbn Hazm kendi dönemine kadar Yahudilikle ilgili yazılmış en geniş ve en saldırgan eser olduğu ancak kendisinden sonra gelenlere çok fazla etkisi olmadığı ifade edilir. Tartışma konularıyla ilgili en sistematik olanı olsa da tarih olarak en eski olanı değildir. Mektup özelliği taşısa da Harun Reşid zamanında, saray nedimi olan Ebu Rebî' Muhammed b. el-Leysi'nin Bizans imparatoru Konstantin VI'e yazdığı mektup (Ahmed Ferid Rifaî, *Asru'l-Memûn*, II, (Kahire: Matubat-u Dâr'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1927/1346), 188-236; Adang, *Muslim Writers on*, 143) ve Halife Mehdi'nin Nesturî Câsilik ile sarayda yapılan tartışmalarının yazıya geçirilmiş hali (*Islamo Christiana*, 3, 1977: 125-152) konuyla ilgili en eski metinlerdir. Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Kitabü'd-dîn ve'd-devle*'si bizatihi reddiye geleneği içinde yer alan ve bize kadar gelen özellikle tebşirâtla ilgili en geniş çalışmadır. İbn Kuteybe'nin *Delâilü'n-nübüvve*'si de Hz. Peygamber'in müjdelenmesini ele alır. Reddiye metinlerinde Hz. Peygamber'in müjdelenmesiyle alakalı, önce bir doktora tezi olarak yapılan sonra kitap olarak yayımlanan kapsamlı bir çalışma için bk. Fadil Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek, (Beşâirü'n-nübüvve)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018). Karafî'nin *el-Ecvibetü'l-fâhira* adlı çalışması da aslen Hıristiyanlara yönelik olarak kaleme alınmış olmasına rağmen, bağlamın (Hz. Peygamber'in tebşiri) gereği olarak zikredilen dört konuyu ele alır. Aşağıda tercümesi verilen Taşköprizâde'nin *er-Redd'ale'l-Yehûd* çalışması da bu konulardan tecsim dışındakileri ele alır. Müslümanlar tarafından kaleme alınan reddiyelerdeki konular aynı zamanda mühtedi Yahudilerin yazdıkları reddiyelerin de ana konularını oluşturmuştur. Mesela, Samuel el-Mağribî'nin *İfhamu'l-Yehûd* adlı çalışması da bu dört konu etrafında döner ve yazar aldığı rabbani eğitimin verilerini bu konuları desteklemek için kullanır. Samuel el-Mağribî Hz. Peygamber'in müjdelenmesini ele alış ve bunun için kullandığı deliller için bk. Samuel b. Yahya el-Mağribî, *Bir Rüyânın İzinde, Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, çeviren Osman Cilacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 79-83. Yahudilik karşıtı reddiyeler için bk. Mustafa Göreğen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014); Yasin Meral, "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği", *Dinlerarası İlişkiler*, ed. Ali İsra Güngör (Ankara: Grafik Yayınları, 2017), 161-179.

Risâlenin İsmi

Elimizde bulunan beş nüshadan yalnızca ikisinde *Risâlenin* adına yer verilir. Bunlardan Nuruosmaniye nüshasının kapak sayfasında risâlenin adı, *Risâle fî'r-redd `ale'l-Yehûd*; Carullah Efendi nüshasının kütüphane kaydında ise *Risâle fî tezyîfi te'bîdi dîni Mûsâ* şeklinde kaydedilir. İkinci isim, geri kalan iki nüshada olduğu gibi, risâlede herhangi bir şekilde yer almadığından, bu ismi istinsah eden ya da kataloglayan kişinin -isimsiz metinlerde genel olarak yapıldığı gibi- risâlenin birinci bölümünün başlığını dikkate alarak vermiş olması muhtemeldir. Bu yüzden isminin aslına yakın halinin, Yahudi karşıtı reddiye geleneğinde örneğine çokça rastladığımız üzere⁴⁰ birincisi olduğu söylenebilir.

Risâle'nin nüshaları

Şimdilik *Risâle`nin* hepsi İstanbul kütüphanelerinde bulunan beş nüshasına sahibiz. Bunların hiçbiri, müellif nüshası değildir. Yazılış tarihi bakımından nüshaların eskisi Veliyüddin Efendi nüshası; en yenisi ise, Yusuf b. Ali el-Yanyevî'nin (ö. 1245/1829) istinsah ettiği Carullah Efendi'deki nüsha görünmektedir. En eski nüsha olduğunu kabul ettiğimiz Veliyüddin Efendi nüshasında risâle "Bismihi Te'âlâ" ile başlar ve bu usul Şehit Ali Paşa ve Nuruosmaniye nüshasında devam eder. Hacı Beşir besmeleyle başlar ancak "Bismihi Te'âlâ"yı da muhafaza eder. Carullah ise yalnızca besmele ile başlar. Müstakil olarak besmeleyle başlamaya geçişi bir süreç olarak kabul edersek nüshaların tarih sırasını, -yanlışlanmaya ve dolayısıyla da değiştirilmeye açık olmakla birlikte- Veliyüddin Efendi, Şehit Ali Paşa, Nuruosmaniye, Hacı Beşir Ağa ve Carullah Efendi şeklinde sıralamak mümkündür. Nüshaların tanıtımında da bu sıralama takip edilecektir.

Bayezid Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi bölümünde 3275 numara ile kayıtlı bir mecmuanın içinde bulunan; 41a-44a arasında isimsiz olarak yer almakta olan *Risâle*, içindekiler kısmında *Risâle fî tezyîfi dîni `l-Yehûd* adıyla ve Taşkoprizâde'ye ait olarak zikredilmektedir. İstinsah tarihi ve müstensih ismi bulunmayan metin, karışık ancak okunaklı nesih ile kaleme alınmıştır. "Bismihi subhane" ile başlayan risâlede, her bir sayfa 23 satırdan oluşmaktadır. Fasil, delil, cevap ifadeleri ve satır başlarının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Diğer dört metinden farklı olarak üçüncü bölümün son paragrafı ve dördüncü bölümün tamamı yazmada yoktur. Ancak bu, metnin orijinal halinin bu olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü üçüncü bölümün son paragrafı bir sonraki sayfada devam edecek şekilde bitmektedir. Bu yüzden noksanlık, ciltleme sırasında son sayfanın atlanmış olmasından kaynaklanmış olması muhtemeldir.

40 Meselâ, Ali b. Rabben et-Taberî, *er-Redd `ale'n-Naşârâ*; el-Bâcî, *Kitâb ale'l-Tevrât (er-Red ale'l-Yehûd ve 'Naşâra)*.

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümünde 2767 numarayla kayıtlı mecmua içinde bulunan *Risâle* 12a-b ve 17b-a arasında yer almaktadır. *Risâle*'nin ismi hem içindekiler hem de unvan kısmında *Risâle fi'r-redd 'ale'l-Yehûd* olarak zikredilmektedir. Metin nesih kırması bir yazıyla kaleme alınmış ve oldukça okunaklıdır. Müstensih ismi ve istinsah tarihi zikredilmeyen metin “bismihi subhane” ile başlamakta ve hatime sayfası 13, geri kalan diğer sayfalar ise 19 satırdan oluşmaktadır.

Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 4902 numarayla kayıtlı bir mecmua içindeki *Risâle* 19b-24a arasında yer almaktadır. Mecmuanın içindekiler kısmında Taşköprizâde'ye ait bir başka risale şeklinde zikredilen metnin ismine, metnin bulunduğu yerde de yer verilmez. İstinsah tarihine ve müstensihe yer verilmeyen “Bismihi subhanehu” ile başlayan nüsha, okunaklı nesih kırmasıyla yazılmış olup, 11 satırın bulunduğu hatime kısmı hariç diğer bütün sayfalar 17 satır içermektedir. Metin içinde fasıl, delil, cevap ve satır başlarının üstleri kırmızı mürekkeple çizilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa bölümünde 666 numarayla kayıtlı bir mecmua içinde bulunan *Risâle*, 198b-200b arasında yer almaktadır. *Risâle*'de müstensih ismi ve istinsah tarihi yer almamaktadır. Diğer dört nüshadan farklı olarak hem besmele hem de “Bismihi subhanehu” ile başlamakta ve son sayfada 20, geri kalan diğer tüm sayfalarda ise 29 satırdan oluşmaktadır. Talik kırmasıyla yazılmış nispeten zor okunan metinde, fasıl, delil, cevap ifadeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Son nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi bölümünde 1738 numara ile kayıtlı *Hidâye* şerhini ve Taşköprizâde'nin metinlerini içeren bir mecmua içinde yer almaktadır. İkinci kısımda on üç risale bulunmakta ve bunlardan dokuz tanesi Taşköprizâde'ye aittir. İçindekiler kısmında *Risâle fi tezyîfi te'bîdi dîni Mûsâ (as)* adıyla yer almaktadır. Metnin bulunduğu yerde ise risâle ismi zikredilmez. Diğer dördünden farklı olarak yalnızca besmeleyle başlayan 80b-a ve 88b-a arasında yer alan metin, okunaklı talik ile yazılmış olup, 80b 11, 88a 8 satırdan, geri kalanların tamamı ise 18 satırdan oluşmaktadır. Beş müstensah nüshadan yalnızca bu nüshada müstensih ismine (Yusuf b. Ali el-Yanyevî, ö. 1245/1826) yer verilir.

***Risâle*'nin Taşköprizâde'ye Aidiyeti**

Taşköprizâde'nin Yahudiliğe yönelik bu reddiyesi hakkında, hayatına ve eserlerine dair klasik kaynakların hiçbirinde bilgi olmadığı gibi, metnin içinde risalenin Taşköprizâde tarafından kaleme alındığını gösteren, metin içi bir işaret de yer almaz. Ancak az önce ifade edildiği gibi, Nuruosmaniye nüshasının kapak sayfasında hem metnin hem de yazarının ismine⁴¹ yer verilir. Cârullah Efendi nüshasının kütüphane

41 “Hazihi'r-risâle fi'r-reddi 'ale'l-Yehûd, li'l-'âlimi'l-âmil ve'l-fâzil el-ḥakîm Ahmed eş-şehîr bi-Taşköbrizâde ravvahallauh rûḥahu”. Nuruosmaniye (12a)

kaydında risâlenin ismi; sonunda ise müstensih tarafından onun Taşköprüzâde'ye ait olduğu ifade edilir.⁴² Şehit Ali Paşa nüshası, yalnızca Taşköprüzâde'ye ait olan risâlelerin bir araya getirildiği bir mecmua içinde yer almaktadır. Bütün bu veriler sebebiyle risâle hakkında ilk araştırmaları yapan oryantalistler Schmidtke-Adang tarafından metnin Taşköprüzâde'nin olduğu söylenmiş ve bu kanaat genel bir kabul görmüştür.⁴³

Her ne kadar söz konusu kişiler, mezkûr bilgilerden dolayı Taşköprüzâde'ye aidiyet hususunda emin olsalar da bu tür bilgilerin *Risâle*nin yazarı hakkındaki şüphemizi, tam olarak ortadan kaldırdığı söylenemez. Bu şüphemizin birkaç sebebi vardır: Birincisi konular ele alınırken yazarın İbranice kaynaklara atıfta bulunması ve ayrıca İbranice kelime tahlillerine yer vermiş olmasıdır. Taşköprüzâde'nin eğitimine dair kendi anlatıları ve hakkında yapılan araştırmaların ortaya koyduğu veriler⁴⁴ dikkate alındığında onun, İbrani diliyle kaleme alınmış olan bir literatüre ulaşacak bir alt yapısının olmadığı görülür.

İkincisi risâlede yer verilen konuların İslami kaynaklara herhangi bir gönderme yapmaksızın ele alınmasıdır. Bu Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa yönelik reddiye kaleme almış olan Müslümanlardan daha ziyade, mühtedilerin tarzını çağrıştırmaktadır. Mühtedilerin bu tarzda eser kaleme almalarının sebebi ise ihtidalarının arkasından yeterli İslami bilgiye sahip olacakları bir zaman geçmeden bu tür bir metni kaleme almaları/almak zorunda kalmalarıdır.⁴⁵

42 “Temmet hazihi”-risâle li'l-molla el-muhaqqîk ve'l-hibru'l-müdaqqîk mevlâna Ahmed b. Mustafa eş-şehîr bi-Taşköprüzâde, ve'l-kâtipü'l-fakîr Yusuf b. Ali Yanyavî (v. 1245/1829 f.a)”

43 Bk. Sabina Schimtker-Camilla Adang, “Ahmad b. Mustafâ Tâshkubrîzâde's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism”, *al-Qantara*, xxix 1, enero-Junio de 2008, 80.

44 Taşköprüzâde'nin hayatı hakkında bk. Ali Uğur, *Taşköprü-zâde Ahmed İsmâeddin Ebü'l-Hayr Efendi: (hayatı, şahsiyeti, eserleri ve ilmi görüşleri)* (Erzurum: Erzurum Atatürk Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1980); Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprüzâde Ahmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2011) 40/151-152.

45 Bunun böyle olduğunu görmek için, Yahudi ve Hıristiyan kökenli mühtedilerin, yeteri kadar İslam hakkında bilgi sahibi olacak bir zaman geçmeden kaleme almış oldukları metinleriyle, İslâm oluşunun üzerinden İslâm hakkında ciddi bilgi sahibi olacak kadar zaman geçmiş olan mühtediler ve Müslüman kökenli reddiye yazarlarının *eserlerini* karşılaştırmak yeterli olacaktır. Müslümanlar tarafından yazılanlar için bk. İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbu ş-şâhîh li-men beddele dine'l-Mesîh* ve Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin Mağrib taraflarında tedavülde olan ve bir Hıristiyan tarafından kaleme alınan İslâm karşıtı metne karşı telif ettiği *Mağâmiu hâmatî ş-sulbân ve revâfî'u'r-ravdzâti'l-imân*. Mesela İbnü'l-Arabî'nin metnin girişi Kur'an'dan alınmış ayetlerle başlar. Mühtedilerden söz konusu özelliğin bir örneği olarak ise, on altıncı yüzyılda yaşamış olan Tercüman Murad Efendi'nin *Kitâbü Tesvîyeti'l-teveccüh ile'l-Haqq* adlı kitabı verilebilir. Bu kitap çok yoğun bir biçimde hem Kur'an'dan ayetler hem hadisler hem de İslâm'ın diğer önemli kaynaklarına yönelik ciddi atıflar ve alıntılarla doludur. Bunun sebebi, Tercüman Murad Efendi'nin Müslüman oluşundan sonra Enderun'da önemli bir dini eğitim görmüş olması ve ihtidasının üzerinden yaklaşık on yıl geçtikten sonra kitabını kaleme almış olmasıdır. Tercüman Murad Efendi'nin hayatı ve kitabı hakkında bk. Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Kitapevi yayınları, 2015), 159-167.

Bu ifadelerimizden *Risâlenin* ismi bilinmeyen bir mühtedi tarafından kaleme alındığının ima edildiği anlaşılabilir. Fakat konuları ele alış tarzı mühtedilerinkini çağrıştırırsa da, bu tarza tam olarak uyduğu da söylenemez. Çünkü Taşköprîzâde'nin zamanına kadar, mühtediler tarafından yazılmış olan metinlerin neredeyse tamamına yakını, ana konulara geçmeden önce İslam'ı seçiş süreçlerine yönelik bir anlatıya yer verirler.⁴⁶ Bu yüzden yukarıdaki şüphelerimize rağmen metnin bir mühtedi değil bir Müslüman tarafından yazıldığı kabul edilebilir. Şimdilik kaydıyla bu Müslüman yazarın Taşköprîzâde olduğunu - *Risâlenin* ona isnadıyla alakalı yukarıdaki bilgilerden dolayı- kabul etmekte bir sakınca da yoktur. Ancak böyle bile olsa, İbranicе bilmediğinden ulaşamayacağı kitaplara atıfta bulunması, onlardan alıntı yapması bir problem olarak ortada durmaktadır. Belki bu problemi, risâlenin kaynakları meselesini ele alırken çözmeye imkân bulabiliriz. O zaman, Taşköprîzâde'nin yazarlığı meselesi bir dereceye kadar daha kesin bir hal almış olur.

Risâle'nin Tarihsel/Toplumsal Bağlamı ve Yazılış Tarihi

Risâlede telif gerekçesine dair bir açıklamada/imada bulunulmaz. Taşköprîzâde'nin yaşadığı on altıncı yüzyılda, Hubmesihîler diye adlandırılan ve Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'den üstün gören bir grup vardır ve bu tür düşüncelere sahip olanlar, devlet tarafından acımasız bir şekilde cezalandırılmıştır⁴⁷. Ancak Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan üstünlüğünü ve onun peygamberlik döneminin sona erdiğini konu edinen, reddiye türü hiçbir metin kaleme alınmamıştır. Bunun -şimdilik bildiğimiz- tek istisnası, tamamen bu tartışma bağlamından kopuk bir şekilde bir mühtedinin kaleme aldığı Hıristiyanlığa yönelik bir metnidir.⁴⁸ *Risâleye* konu edinilen Yahudilere gelince fetihten önce olduğu gibi sonra da İstanbul'da Yahudi nüfusu her zaman olmuştur. Fakat on altıncı yüzyıla kadar, Osmanlı'da Yahudi karşıtı olarak kaleme alınmış herhangi bir reddiye metnine tesadüf edilmemektedir. Ancak on beşinci

46 Bu tür metinler için bk. Ali Rabben et-Taberî, *er-Dîn ve 'd-devle fi isbati'nübüvve Muhammed 'aleyhisselâm* (Türkçesi için bk. *Hız. Muhammed'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012); Samuel el-Mağribî, *İfhamu'l-Yehûd* Türkçesi için bk. *Yahudiliği Anlamak*, çev. Osman Cilacı, İnsan Yayınları, İstanbul 199); Abdullah et-Tercümân, *Tuhfetü'l-erib fi reddi' alâ ehl-i şalib*, Türkçesi için bk. *Hıristiyanlığa Reddiye, Tuhfetü'l'erib fi'r-reddi alâ ehl-i ş-salib*, mütercimi Hacı Mehmed Zihni Efendi (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990, Abdusselâm el-Mühtedi el-Muhammedi, *Risâletü'hâdiye*, Abdülallâm, *Risâle İlzâmi'l-Yehûd fimâ ze'amû fi'tevrât min kibelî 'ilmi'l-kelâm*; Abdüddüyyân *Keşfü'esrâr fi ilzâmi'Yehûd ve'l-ağbâr*. Bu yazmaların kütüphanedeki yerleri için bk. bu makalede zikredildikleri yerler. Atinalı Muhammed, *Hıristiyanlıktan İslam'a* (Süleymaniye Kütüphanesi Reisülkütâp Bölümü 800/154b-160b). Tamamını zikretmenin gerekmediği mühtediler tarafından kaleme alınmış olan metinlerin hepsi, bir ihtida anlatısıyla başlar. Bu türden başka örnekler için bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998).

47 Hubmesihîler hk. bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıkları ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 2280230.

48 Bu kitap yukarıda zikredilen Tercüman Murad Efendi'ninkidir. Bunun hakkında bk. Krstic'in *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*.

yüzyılın sonu ve altıncı yüzyılda Taşköprizâde'ninki de dâhil olmak üzere Yahudilik karşıtı reddiye olan dört metin⁴⁹ karşımıza çıkmaktadır. O zaman akla şu soru gelmektedir: Önceki durumdan farklı olarak birbirine yakın zamanlı bu dört metnin yazılmış olmasını gerektirecek yeni durum nedir? Bu soruya Endülüs'ten çıkartılan Yahudilerin Osmanlıya gelmesiyle açıklamak mümkün gözükmemektedir:

İspanyol kraliçesi Isabel ve eşi Ferdinand'ın aldıkları bir kararla 2 Ağustos 1492'ye kadar ya Hıristiyan olmak ya da ülkeyi terk etmek zorunda bıraktıkları Yahudiler, dönemin Osmanlı Padişahı II. Beyazıt'ın emri ve yardımlarıyla Osmanlı İmparatorluğuna kabul edilmişlerdir. Bu da, Osmanlı İstanbul'unda mevcut Yahudi sayısının birden bire artmasına ve Yahudilerin toplumda çok daha görünür bir hal almasına yol açmıştır⁵⁰. Ayrıca yeni gelen Yahudilerden bir kısmının, eğitilmiş kişiler olması muhtemeldir. Bunun böyle olduğunun göstergelerinden biri, ihtida eden Yahudilerin eserlerinde kadim Yunan filozoflarına yönelik atıflarda bulunmaları,⁵¹ ayrıca Endülüs'ün ortak eğitim dili olan Arapçaya, eser kaleme alacak kadar vakıf olmalarıdır. Bu özelliklerinden dolayıdır ki -Deyyân'ın metninde işaret edildiği gibi-⁵² devletin yönetici kesimiyle, ikametgâhlarında olmak üzere yakından görüşebilecek ayrıcalıklara sahip olduklarını, ayrıca bazılarının Mesela Abdüsselâm el-Mühtedî'nin Başdefdarlığa kadar yükseldiğini⁵³ görüyoruz. Bu yöneticilerin ikametgâhlarındaki sohbetler sırasında önde gelen Yahudiler tarafından Yahudiliğin İslam sonrasında da geçerliliğini muhafaza ettiği ve Tevrat'ta buna dair delillerin bulunduğu ileri sürülmüştür.⁵⁴ Hatta anlaşılan bu, halka kapalı toplantılarda konuşulan bir konu olmaktan çıkmış ve Şeyhülislam Ebusuud Efendi'nin fetvasına konu olacak olan Hâkim İshak'ın yaptığı gibi, Tevrat'ın ve İncil'in hükümlerinin

49 Bu metinler için bk. aşağıda *Risâlenin Kaynakları* kısmı.

50 İstanbul'da 1490 yılında 1080 Yahudi hanesi varken bu 1534'de 8.070'e çıkmıştır. Bu bilgi ve II. Bayezid dönemi Osmanlısında Yahudi nüfusunun durumu için bk. Şaban Ağlar, *Jewish Converts Refute Judaism: Conversion And Religious Polemics, in The Late Fifteenth-Century Ottoman Empire*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Tezi 2017), 10.

51 Bu atıfları için bk. Abdüsselâm, *Risâletü'l-hâdiye*, Reşid Efendi 67b.

52 “Evâilde aḥbâr-ı Yehûdun müte’ayyinlerinden biri bir gün şeyhülislam Sa’di Efendi'nin âsitâne-i şeriflerin ziyaretinden gelirken bende-i ḥakîre bulûşub meclisde cârî olan muḥâverelerin nakl idûb ayıtdıki ki Sa’di Efendi âyet-i mezkûrede ‘*ülâm* lafzından sebtin te’bîdine delâlet yokdur, buyurdılar ve ben dahi bu âyete ne dersin ki Haḥk Teâlâ Tevrat’da buyûrub *şabbat lezûnây behal meşûnîḥam*, demiştir didim. Ve tercüme-i Arabiyesin gösterdim ki “*ḥazâ sebtun lillahi fi cemî-i mesâkiniküm*” kelimesidir. Yani, “*mâ duntum sâkinine fi'l-ard*” dimekdir, dedikde fakîr dahi mukâbele idûb andan bu kelimâtı anlara aḥvâle muḥḥali’ değıllerdur deyû mi söyledik, yoḥsa senin dahi iz’ânın ve idrakın bu miḥḥdar mıdır didim. Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân, *Keşfü’-esrâr fi ilzâmi’yehûd ve’l-ahbâr*”. Giresun2 144a-145b.

53 Abdüsselâm el-Mühtedî hayatı hakkına ayrıntılı bilgi için bk. Fuat Aydın, “Bir Endülüs Yahudi’sinden Osmanlı Başdefdarlığına, Abdüsselâm el-Mühtedî el-Muhammedî ve *Risâletü'l-hâdiye*’si Üzerine Bir Araştırma”. (yayına hazır makale). Şaban Ağlar, *Jewish Converts Refute Judaism: Conversion and Religious Polemics in the Late Fifteenth-Century Ottoman Empire*, (İstanbul: Boğaziçi University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017), 44-48.

54 Ebû Abdüddeyyân, *Keşfü’-esrâr fi ilzâmi’yehûd ve’l-ahbâr*, 20

geçerliliği meselesi açıkça dile getirilir olmuştur.⁵⁵ Kendisi hakkında birazdan kısaca bilgi vereceğimiz Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'ın metninin sonunda yer verdiği, her ne zaman Müslümanlar, Yahudilerden bilmedikleri sorulara muhatap olurlarsa kendisine müracaat etmeleri şeklindeki ifadesi de; bu tartışmaların Yahudilerle-Müslümanlar arasında kamusal alanda cari olduğunu gösterir.⁵⁶

Dolayısıyla, her ne kadar *Risâle*de kaleme alınış gerekçesi hususunda herhangi bir şey söylenmese de -Yahudi nüfusun ani artışının yol açtığı toplumsal görünürlük olmasa bile⁵⁷- Yahudilerle şeyhülislamın konağına kadar uzanan sohbetler, oradan kamusal alana taşarak Müslümanlarla Yahudiler arasında tartışma konuları haline gelmiş olan Yahudiliğin ebediliği meselesi gibi tartışmalar ve bunun dolaylı bir sonucu olarak da Hz. Peygamber'in meşru bir peygamber olmadığının ileri sürülmesi, Taşköprizâde'ye nispet edilen reddiyenin kaleme alınış gerekçesi olarak kabul edilebilir.

Metnin kaleme alınış tarihine gelince, bilinen iki nokta dikkate alınarak yaklaşık bir tarih tespit etmek mümkün görünmektedir. Birincisi aşağıda ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağımız üzere, Taşköprizâde'nin metninin ana kaynağı olarak düşündüğümüz Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'ın metni, *Şekâyik*'te Sa'dî Efendi'nin öldüğüne dair herhangi bir ifade kullanılmaksızın zikredildiğine göre,⁵⁸ onu şeyhülislamlığı zamanında (1533-38) yazılmıştır. İkincisi ise, Taşköprizâde'nin 1551'de geldiği İstanbul kadılığından gözlerindeki rahatsızlığından dolayı ayrılış ve 1561 yılında da vefat etmiş olmasıdır. Her ne kadar rahatsızlığı sonrasında telif faaliyetini devam ettirdiğini⁵⁹ biliyor olsak da, yine de, risâlenin yazılışı için en muhtemel tarihin Şeyhülislam Sa'dî'nin vefatı (1538) ile kadılıktan ayrılışı (1551) arasındaki bir tarih olduğunu düşünüyoruz. Ancak, istinsah tarihinin bulunmadığı Veliyüddin Efendi'deki metnin içinde yer aldığı mecmuadaki diğer risalelerin istinsah tarihinin 1556-1562 arasında olması, bizim tercih ettiğimiz tarihe denk gelmese de metnin yazılış tarihinin en azından 1556'dan önce olduğu teyit eder.⁶⁰

55 Bunun için bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre, Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı -Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi-*, 5. Bsk. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 260.

56 "...ve rahmeten ol kimseye ki, bu risâlei mütalaa' kâsîd idüb ve ol tâife ile bahs murad idicek şol kimesne ile bahs ideki bu mezkûr kitâblara mütâlâ'ası geçmiş ola. Anların gibilerin ile bahs âsândır ve cehelesin ilzâm müşkildir. Zira mu'ânid-i maşzardır ve ol fâifenin suâlî ve cevâbî oldukda ben fakîre haber oluna. Madem ki bağıyey-i ömrüm oldukça şüpheleri izâle oluna". Giresun2 164a.

57 İstanbul'da on altıncı yüzyıldaki Yahudi nüfusunun artışı için bkz. 47 nolu dipnottaki kaynaklar.

58 Sa'dî Efendi hak. bk. Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 321-322. Mehmet İpşirli-Ziya Demir, "Sa'dî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2008), 35/404.

59 Taşköprizâde, göz rahatsızlığı sebebiyle kadılıktan ayrıldıktan yedi yıl sonra, *Şakâyik*'in imlasını 1558'de tamamlar ki, bu da onun, telif faaliyetini devam ettirdiğinin en önemli göstergesidir. Bu bilgi için bk. Taşköprülüzâde, *Şakâyik*, 380

60 Schimidtke, "Ahmad b. Muştafa Tâshkubrîzâde's", 85.

Risâle'nin Muhtevası

Taşköprizâde hamdele ve salveleden sonra, *er-Redd*'ini dört bölüm üzerine inşa edeceğini söyler. Birinci bölümde (*tezyîfu te'bîdi dini Musâ aleyhisselâm*), Yahudilerin Hz. Musa'nın dininin ebedi olduğunu ispatlamak maksadıyla Tanah'tan getirdikleri beş delilin, onların iddialarını desteklemediğini ortaya koyar. İkinci bölümde (*delâilu nübüvveti nebbiyinâ Muhammed sallallahu `aleyhisselâm*), Müslümanlar tarafından Tevrat'ta var olan altı metnin⁶¹ Hz. Peygamber'in gelişini önceden müjdelediği iddialarını ve Yahudilerin söz konusu bu altı metinde kastedilenin o olmadığını göstermeye yönelik yorumlarını değerlendirerek, Yahudilerin bu metinlerde işaret edilen kişiler olarak ileri sürdüklerinin yanlışlığını ve Müslümanların iddialarının doğruluğunu göstermeye çalışır. Üçüncü bölümde (*vukûu t-tahrîfât fi t-Tevrat*), iki örnek bağlamında Tevrat'ın tahrif edildiğini ileri sürer. Bunlar, Tanah'ta Hz. İbrahim'in Kenan diyarına geldiğinde orada Kenanlıların bulunduğu⁶² ve Hz. Musa'nın kendisine ait bir metinde onun ölümünden ve gömülmesinden söz edilmesidir. Birincisi hakkında Kenanlıların söz konusu bölgede ancak Yuşa zamanında bulduklarını, dolayısıyla da Hz. İbrahim zamanında orada olmalarının mümkün olamayacağını; ikincisi hakkında ise, Hz. Musa'nın kendisi hakkındaki ifadelerin, bir yazarın kitabında, kendisinin ölümü ve gömülmesi türünden ifadelerin⁶³ bulunamayacağını, dolayısıyla da bu bilgilerin onun ölümünden sonra metne dâhil edildiğini söyler. Taşköprizâde ikinci bölümde, Hz. Peygamber'in müjdelenmesine dair altı delili cevaplandırır görünse de, metin içinde dördüncü delile yer verilmeden beşinci delile geçilir. Bu noksanlığın yazardan mı, müstensihlerden mi kaynaklandığını, müellif nüshası elimizde olmadığı için söylemek mümkün gözükmemektedir. Üçüncü bölümde (*me'ta inü'l-Yehûd*) ise Lut'un kızlarıyla ve Davud'un kendi komutanının karısıyla zinasını naklederek bu tür eylemlerin peygamberler için doğru olmadığını söyler; bu yüzden de onları Yahudiler tarafından peygamberlere atılmış iftiralar olarak görür.

Bölümlerin isimlendirilmesinde kısmen farklılıklar bulunmasına rağmen yine de *Risâle* Yahudi karşıtı klasik İslam reddiye geleneğinin ele aldığı konular olan nesh,

61 Taşköprizâde, bu altı tanesinden dördüncüyü müstakil olarak zikretmez. Ancak Ebû Abdüdeyyân dört olarak zikredileni diğer metinler içine yedirir.

62 "Avram ülke boyunca Şekem'deki More meşesine kadar ilerledi. O günlerde orada Kenanlılar yaşıyordu" Tekvin 12/6

63 "Böylece RAB'bin sözü uyarınca RAB'bin kulu Musa orada, Moav ülkesinde öldü. RAB onu Moav ülkesinde, Beyt-Peor karşısındaki vadide gömdü. Bugüne dek mezarının nerede olduğunu kimse bilmiyor". Yasanın Tekrar 34/5-6.

tahrif ve tebşirin⁶⁴ tamamını içerir. Metnin birinci bölümü neshe, ikinci bölümü tebşire, üçüncü ve dördüncü bölümü ise, tahrife karşılık gelir ve bu haliyle de Yahudi karşıtı reddiyelerin bütün konusal özelliklerini kendisinde taşır.

Risâle'nin Kaynakları

Yukarıda içeriğinden dolayı *Risâle*'nin yazarı hususunda serdettiğimiz şüphe, dolaylı olarak onun hangi kaynakları kullandığı meselesini ele almayı da zorunlu hale getirmektedir. Taşköprîzâde'nin yaşadığı yüzyılda, Osmanlı'nın daha önceki ve daha sonraki yüzyıllarında görülmemiş sayıda Yahudi karşıtı reddiye kaleme alındığından; Osmanlı öncesi reddiye külliyyatına gitmeden Taşköprîzâde'nin metnini, bizatihi ulaşması mümkün olan bu dönem reddiyeleriyle karşılaştırarak, metnin yazımında başvurulan ve entelektüel arkaplanında göremediğimiz bir birikimin yansımaları olan ifadelerin gerçek kaynaklarını tespit etmek mümkün olabilir. Bunun için de önce, döneminde yazılmış olan metinleri ve onların yazılış tarihilerini belirlemek gerekir ki -bir anakronizme düşmeden- öncelik-sonralık meselesinden hareketle etkileşimden/kaynaklıktan söz etmek mümkün olsun.

On beşinci yüzyılın sonu on altıncı yüzyılda Taşköprîzâde'nin ki de dâhil dört Yahudi karşıtı metin kaleme alınmıştır. Diğer üçü, Abdulallâm'ın *Risâle İlzâmi'l-Yehûd fîmâ za 'mû fi't-Tevrât min kâbeli 'ilmi'l-keîâm*, Abdusselâm el-Mühtedi el-Muhammedî'nin *Risâletü'l-hâdiyesi* ve Yusuf b. Ebu Abdüddeyyân'ın *Keşfu'l-esrâr fi ilzâmi'l-Yehûd ve'l-ahbâr* adlı eserlerdir. Taşköprîzâde'nin ve ilk ikisinin dili Arapça, sonuncununki ise Türkçedir.

Bunlardan Abdusselâm ve Abdulallâm'ın risâlelerinde, eserlerini bir anlamda kendisi için kaleme almış olduklarını gördüğümüz Sultan II. Beyazıt'ın ismi açıkça zikredilir.⁶⁵ Dolayısıyla onların yazılış tarihlerinin, II. Beyazıt'ın padişahlık dönemi olan 1481-1512 arasında olduğu kesindir. Abdusselâm'ın en eski metnin tarihinin 1487 olması da bunu teyit eder. Bu iki reddiyeden birincisi iki bölümden oluşur.

64 Bu konuların derli toplu bir şekilde ele alındığı en eski metin İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvai ve'n-nihal* adlı eseridir. İbn Hazm kendi dönemine kadar Yahudilikle ilgili yazılmış en geniş ve en saldırgan eser olduğu ancak kendisinden sonra gelenlere çok fazla etkisi olmadığı ifade edilir. Tartışma konularıyla ilgili en sistematik olanı olsa da tarih olarak en eski olanı değildir. Mektup özelliği taşısa da Harun Reşid zamanında, saray nedimi olan Ebu Rebî' Muhammed b. el-Leysi'nin Bizans imparatoru Konstantin VI yazdığı mektup (Ahmed Ferîd Rifâî, *Asru'l-Memûn*, (Kahire: Matbaatu Dâr'l-kütübi'l-Misriyye, , 1927/1346), II:188-236; Adang, *Muslim Writers on*, 143) ve Halife Mehdi'nin Nesturî Câsilik ile sarayda yapılan tartışmalarının yazıya geçirilmiş hali (*Islamo Christiana*, 3, 1977, 125-152) konuyla ilgili en eski metinlerdir. Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Kitabu'd-dîn ve'd-devle/Hz. Muhammed'in (Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarında) Peygamberliğinin Delilleri* bizatihi reddiye geleneği içinde yer alan ve bize kadar delen özellikle tebşiratla ilgili en geniş çalışmadır. İbn Kuteybe'nin *Delâilü'n-nübüvve*'si de Hz. Peygamber'in müjdenmesini ele alır. Karafî'nin *el-Ecvibetü'l-fâhira* adlı çalışması da aslen Hristiyanlara yönelik olarak kaleme alınmış olmasına rağmen, bağlamın (Hz. Peygamber'in tebşiri) gereği olarak zikredilen dört konuyu inceler.

65 Abdusselâm, *Risâletü'l-hâdiye*, Reşid Efendi 61a.

Bu yüzden de dört bölümden oluşan Taşköprüzâde için kaynaklık etmesi pek makul görünmez.⁶⁶ Aradaki büyük benzerliklere rağmen ikincisi olan Abdüsselâm'ın metni de, birçok sebepten dolayı Taşköprüzâde'nin doğrudan kullanmış olduğu kaynak olamaz. Mesela, Abdüsselâm'ın metni üç bölümdür, Taşköprüzâde'ninki dört bölümden oluşur. Abdüsselâm her bölümü ifade için *kısım*, Taşköprüzâde *fashl* kullanır. Konuların ele alınışında da farklılıklar vardır. Hz. Musa'nın dininin ebediliğini ispat etmek için Yahudiler tarafından kullanılan beş Tanah metninin bu maksat için kullanılmayacağına ortaya konulmaya çalışıldığı birinci bölümde, söz konusu metinler, benzer hatta yer yer aynı açıklamalarla ele alınmış olsa da ele alınış sırası tamamen farklıdır. Taşköprüzâde'nin sıralamasıyla Abdüsselâm'ın sıralaması arasındaki tek ortak nokta ikisinin de ikinci deliller olarak kullandıkları metindir. Abdüsselâm genel olarak “Yahudi müfessirler” ifadesini kullanırken yalnızca bir yerde ismen İbn Ezra'dan söz eder. Oysa Taşköprüzâde İbn Ezra'nın yanı sıra orta çağ Yahudi ulemasından Şimon'u ve Moşe ben Nehman'ı⁶⁷ zikreder. Ayrıntıyı girmeksizin göstermeye çalıştığımız bu farklılıklar, benzerliklere rağmen, birincinin ikinci için doğrudan bir kaynak olamayacağını gösterir. Dolayısıyla yapılacak olan -mümkünse- Abdüsselâm'ın metninde ele alınan konulara ilavelerde bulunan ve bu konuları yeni bir sıralamaya tabi tutan bir başka metnin bulunup bulunmadığını tespit etmek ve varsa bu metnin Taşköprüzâde'nin metniyle olan benzerliklerini göstermeye çalışmaktır.

Bu maksat için bakabileceğimiz tek metin, aynı yüzyılda kaleme alınmış olduğunu kabul ettiğimiz Ebû Abdüddeyyân'nın metnidir. Bu kabulümüzün doğruluğunu ispat ise, ancak bizden önce bu yazarın metni hakkında çalışma yapanların ileri sürdükleri yazılış tarihinin yanlışlığı ortaya konulduktan sonra, meselenin Taşköprüzâde ile olan ilişkisi ele alınarak mümkün olacaktır.

Ebû Abdüddeyyân'nın kitabı hakkında araştırma kaleme alan Camilla Adang-Sabina Schmidtke ve Judit Pfeiffer metnin yazılış tarihini tespitite, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümünde 2022 numarada yer alan ve bize kadar gelen en eski nüshayı ölçüt olarak kullanmışlardır. Bu metnin sonunda iki tarih

66 Abdulallâm'ın metin, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin Kitab-ı Mukaddeste var kabul edilen delilleriyle başlar ve burada dört delile yer verir; oysa aynı konu Taşköprüzâde'de, ikinci bölümü teşkil eder ve altı delili ele alır. İkinci bölüm Yahudiliğin ebediliği iddiasını ele alır. Burada ise, dört iddiayı cevaplandır. Bu konu Taşköprüzâde'de birinci bölümü oluşturur ve o, altı iddiayı ele alır. Keza, Taşköprüzâde, Yahudi ulemasına ve Kutsal kitap dışı kaynaklara atıfta bulunur. Oysa bunların hiçbir Abdulallâm'ın metnlerinde bulunmaz. Bk. Abdulallâm, *Risâle fi ilzâmî 'l-yehûd*, Fatih 2994/1a-21a. Metnin bir önsözle İngilizce çevirisi için bk. Camilla Adang, “A Polemic Against Judaism By A Convert To Islam From The Ottoman Period: *Risâlat ilzâm al-Yahûd Fimâ Za'amû Fî'l-Tawrât Min Qibel 'Ilm al-Kalâm*”, *Journal Asiatique* 297.1 (2009): 131-151. Bu çalışmasında Adang, “ve ba'd, fe yekû'l-fakîr ilâ'llahi's-selâm Abdulallâm” ifadesinde, Allah'ın sıfatı olarak zikredilen es-Selâm'ı Abdulallâm'ın ismi olarak kabul eder ve yazarın kendi ismini Salâm Abdullallâm olarak zikrettiğini söyler. Bk. Adang, “A Polemic Against Judaism By A Convert To Islam”, 133.

67 Bu kişiler hakkındaki bilgi için bk. aşağıda *Risâle*'nin çevirisindeki ilgili yerler.

bulunmaktadır. Birincisi *hurrîre* ile yazılmış bir tarihtir.⁶⁸ İkincisi ise, yine tarihe yer veren ve istinsahı ifade eden *ferâğ kayd*ıdır.⁶⁹ Birincisindeki tarih 1061 (1651) ikincisindeki ise 1177 (1763/64)'dir. Ebû Abdüdeyyân'ın bu üç çalışmada, birinciyi telif tarihi olarak kabul etmişlerdir. Bu kabul üzerine ilgili yazarlardan özelden konuyla alakalı müstakil bir metin kaleme alan Pfeiffer risâlenin telif edilmesine yol açan ortamı ve genelde ise her üç yazar da hakkında ittifak üzere oldukları Ebû Abdüdeyyân-Taşkoprîzâde arasındaki benzerliği açıklamaya çalışmışlardır.

Pfeiffer 1061/1651'i telif tarihi olarak kabul ettiği için, metnin içinde zikredilen ve birbirinden farklı kaynaklardan istinsah edildikleri aşikâr olan, Ebû Abdüdeyyân'ın diğer dört nüshasında da aynı şekilde zikredilen Şeyhülislâm Sa'dî Efendi kaydını, metnin yazılmasından yüzyıl önce yaşamış bir şeyhülislâm gönderme yaptığından, sonradan dâhil edilmiş bir unsur olarak görür. Metnin yazılış gerekçesini ise, söz konusu tarihlerde yaşanan Kadızâdeliler-Sivâsiler olarak kabul eder ve birincilerin bidate yönelik tepkilerinin gayrimüslimlere yönelik reddiyelere yol açtığını göstermek için söz konusu tartışmayı uzun uzun inceler.⁷⁰ Pfeiffer, on yedinci yüzyılda yazıldığından emin olduğu Ebû Abdüdeyyân eserinin kaynağı olarak aralarında görmezden gelinemeyecek bir benzerliğin bulunduğu Taşkoprîzâde'nin metnini görür. Birincinin ilaveler dışında ikincinin çevirisinden oluştuğunu hatta günümüz ifadesiyle bir intihal olduğunu söyler. Ancak bu kabulden kaynaklanan açıklamalar, Taşkoprîzâde gibi entelektüel arka planında İbranice bildiğine dair herhangi bir kaydın olmadığı birinin, nasıl İbranice kelime tahlilleri yaptığını ve Talmud'un yanı sıra Orta çağın önemli Yahudi tefsir literatürüne, atıflar/alıntılar yapacak kadar aşına olduğu sorusunu cevapsız bırakır. Bu yüzden yukarıda zikredilen yazarların tarih tespitinde başvurdukları ölçütlere yeniden bakmak gerekir.

İslam kitap yazımında hem *harrara* hem de onun mastarı olan *tahrir*, yaygın bir şekilde istinsahı ifade etmek için kullanılan kelimelerdir.⁷¹ Dolayısıyla metnin sonunda yer alan iki tarihten *hurrîre* ile birlikte zikredilenin telif tarihi olduğu

68 Hürriye fî seferi'l-hayr li-seneti ihdâ ve sittîn ve elf (1061). Bağdatlı Vehbi Efendi 120a

69 Kad vek'a'l-ferâğ min tahrîri hazîh'n-nüşhati an yedi'l-hâfız fî şehri zi'l-ka'de fî yevmi's-sâlis hams ve erba'în ve mieteyn ve elf (1177), Bağdatlı Vehbi Efendi 120a.

70 Bu, Osmanlı İmparatorluğunun büyük Müslüman nüfusunu, emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkere teşvik eden popüler vaizlerin kürsülerinden ortaya çıkan aktivist ve sosyo-ekonomik piyestetik bir harekettir. Bu hareketin saf, bozulmamış ve asli İslam'a dönmeyi teşvik ve kahve, tütün ve afyon kullanımı gibi, "bidatleri" ve gayr-i İslami olarak düşünülen (velilerin türbelerini ziyaret etme, Sufi törenlerin katılma ve peygamber Hz. Muhammed'in isminin zikredilmesinden sonra salat ü selam getirme gibi) uygulamaları yasaklama gibi ikili bir hedefi vardır. Bunu yaparken de aynı zamanda, medrese eğitilmiş rakipleri vasıtasıyla Sufi vaizleri, oldukça prestijli ve karlı ve bu yüzden de çok kiskanılan İstanbul'un Cuma camilerinin minberlerinden uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. Bu tür çabalar, fazladan bir çaba gerektirmeksizin, Müslüman olmayanlara karşı, ihtida ettirmeye yönelik çabalar kadar polemiklerle de birleştiler". Pfeiffer, "Confessional polarization", 20-21.

71 ح-ر-ر'nin istinsah anlamında kullandığının birçok örneğinden biri olarak mesela bk. İsmail Ankaravi Rüşuhî Dede b. Ahmed, *izâhu'l-hikme*, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, 62b, *harrarehu el-hakîr el-hâc emin nazîf el-mevlevî, 13 m(muharrem) 1317*.

sonucu çıkmaz. Üstelik son sahifede, bizatihi yazar tarafından metnin kendisi, yani Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân tarafından yazıldığı ifadesi yer almaktadır.⁷² Böylece *hurrirenin* müellif/telif için değil, istinsah için kullanılmış olduğu kesinleşmiş ve metnin yazıldığı tarihle alakalı bir ölçüt değeri kalmamış olur.

Geriye, metnin yazıldığı dönemi tespitinde başvuracağımız tek bir şey kalıyor. O da bize kadar gelen toplam beş nüshanın her birinde aşikâr biçimde yazılan Şeyhülislâm Sa'dî Efendi'nin ismidir. Osmanlı tarihinde, bu isimde tek bir şeyhülislam vardır. Bu da, Kemâlpaşazâde'nin vefatının arkasından meşihat makamına getirilen ve vefat ettiği 1538 tarihine kadar görevde kalan Şeyhülislâm Sadullah Sa'dî Efendi/Çelebi'dir. Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz gibi, birbirlerinden farklı nüshalardan istinsah edildikleri aşikâr olan beş metnin her birinde bu ismin aynı şekilde yazılmış olması; ismin beş metnin hepsinin kendilerinden istinsah edildikleri metinlerde, orijinal haliyle bulunduğunu teyit ve dolayısıyla da Pfeiffer'in söylediği gibi ismin metne sonradan dâhil edilmiş olma iddiasını da geçersiz kılar.

Bu söylediklerimiz ışığında, metnin yazıldığı zamanı Sadullah Sa'dî Efendi'nin yaşadığı dönem olarak kabul ettiğimizde ve eserin yazılış tarihini bir yüzyıl öncesine çektiğimizde hem metnin yazılışına sebep olan toplumsal bağlam daha makul bir hal almış olur hem de Taşköprizâde-Ebû Abdüddeyyân'ın metinleri arasındaki benzerlik ilişkisi daha açıklanabilir hale gelmiş olur.

Abdüddeyyân'ın metninin Taşköprizâde'den önce kaleme alınmış olduğunu tespit ettikten sonra, şimdi aralarındaki benzerlikleri, dolayısıyla da ilişki meselesinin boyutlarını göstermeye geçebiliriz. Burada Abdüddeyyân ve Taşköprizâde'nin metinleri arasındaki benzerlikleri/aynilikleri, iki metnin başından sonuna kadar göstermek konuyu uzatmaktan başka bir anlam taşımayacağından yalnızca risâlenin birinci bölümünden alınmış, mezkûr durumu gösteren örnekler vermekle yetineceğiz. Bu maksada uygun olarak Ebû Abdüddeyyân ve Taşköprizâde'nin aynı konuyla ilgili açıklamaları peş peşe verilecektir:

1. "Tevrat'ın müfessirlerinden [tefsir-i] sahîh "*Lâ tezîdü ve lâ tenkusû min indi enfusikum*" vâki' olmuşdur. Yani, "kendü yanınızdan nesne ilhak itmenüz ve nesne eksiltmenüz" demektir. Ve esâlib-i terâkîb ile istiyâsı olanlar katında bu kelâmın ma'nâsı böyle idügünde şâibe-i şübhe yoktur"= الجواب المراد لا تزيدوا عليه شيئا ولا تنقصوا من عند أنفسكم ، صرح بذلك مفسروا التورية ، ويؤيده أسلوب هذا =التعبير كما لا يخفى على الفطن اللبيب Cevap: [bu metinden] maksat, "kendinizden bir şey eklemeyin ve ondan bir şey eksiltmeyin"dir. Tevrat yorumcuları böyle açıkladılar ve zeki, akıllı kimsenin bildiği gibi, bu ifadenin üslubu da onu destekler⁷³.

72 "Temme *Kitabü Keşfi'l-esrâr fî ilzâmi'l-yehûd ve 'l-ahbâr* nemağkahu ve evdehahu Yusuf bin Abdulmelik ed-Deyyân iderki, bu risâlei tedvinden...". Bağdatlı Vehbi 120a; Giresun2164b.

73 Aynı metni kullanan Abdüsselâm ise, karşı cevap olarak bu emre karşın, Tevrat'ta tek bir oruç olmasına rağmen daha sonra peygamberlerden ilaveler yapıldığını ileri sürer. Abdüsselâm, *a.g.m.*, Reşid Efendi 69b. Bu açıklama Abdüddeyyân'ın metninde bulunur, ancak yukarıda görüldüğü gibi, Taşköprizâde'nin metninde onlara yer verilmez.

“Nedâmetin ma'nâsı fâil-i muhtâr bir fiil-i ihtiyârını tav'an işledikten sonra hayr ol işi işlememesinde idûğüne i'tikâd idûb fiiline teessûf ve terkine tahassür etmektedir; معنى الندامة : أن يفعل فاعل مختار فعلا ثم رأى الخير في خلافه ve sonra onun zıddında hayrı görmesidir⁷⁴.”

2. Ol zamanda Benî İsrâil Musa aleyhisselama ayıtdılar ki, yâ nebiyyallah bizim bir dahi savtullahı işitmege tâkatimiz yokdur. Allah'dan dile bir dahi bize savtını işitdirmesün; yohsa biz bir uğûrdan helâk oluruz; أن بني إسرائيل اعتذروا موسى عليه السلام بأن لا نقدر على سماع صوت الله ، وألا نهلك بالكلية فاسأل ربك ألا يفعل ذلك بعد هذا *Allah'ın sesini bir kez daha duymaya güç yetiremeyiz, aksi halde toptan yok olacağız. Rabbinden bir daha böyle yapmamasını iste” dediler (...); Ve bu mukterahları[nı] hazreti Musa aleyhisselamin husûs-ı şahsına itâat için iktirâh itmiş değiller idi; belki asl-ı nübüvveti münkir olduklarından ôtri idi. Şu binâ ki hükemâ-i hind kim, ehl-i Mısır'ın her hususda mercî'leri idi, Benî İsrâil'e nasihât idûb beşer Allah'ın kelâmını işitmege tâkat getüremez, helak olur, Ol sebebden Benî İsrâil yed- i Musa aleyhisselamdan [e.m.] mu'cizât-ı bâhire müşâhede iderler iken asl-ı nübüvvetde dahi şübhe iderlerdi; والظاهر أنهم لم يقترحوا ما ذكر لأجل نبوة موسى عليه السلام بل لأنهم كانوا منكرين لأصل النبوة ، لأنهم كانوا متبعين لحكماء هند وهم كانوا يقولون لهم إن البشر لا يقدر على سماع كلام الله تعالى ولهذا كانوا يربون في نبوة [Bu metnin] zahiri, onların zikredileni Musa (a.s.)'ın peygamberliği sebebiyle ileri sürmedikleri (ikteraha), aksine Hint hakîmlerine tabi olduklarından dolayı nübüvvetin aslını inkâr etmeleridir. Hint hâkimleri onlara, beşerin Allah Te'âlâ'nın sözünü duymaya güç yetiremeyeceğini söylediklerinden onlar da Musa (a.s.)'ın elinden meydana gelen ve İbn Ezra tefsirinde açıkladığı, apaçık mucizelerin şahidi olmalarına rağmen onun nübüvvetinden şüphe ediyorduları”.*

3. “Tevrat'da meşhûr [ve] mektub olan ahkâmın bazı, Kudüs-i şerîfe mahsûsdur ve bazı Kudüs'ün ğayrı mesâkine mahsûsdur ve bazı hem Kudüs[e] hem de ğayra âmîm ve şâmildir. Pes bu ayetin manası, emr-i sebt ancak Kudüs-i şerîfe mahsûs değildir. Her sâkin olduğunuz والأصل في ذلك أن أحكام التوراة بعضها مخصوص لقدس الشريف، وبعضها مخصوص ، = “Tevrat'ın hükümlerinin bir kısmının Kudüs-ü şerîfe ve bir kısmının da onun dışındakilere ve bazısının ise bütün mekânlara mahsus olmasıdır”⁷⁵. “Tekrar suâl itdiler ya ‘*ülâm* ki sifr-i hâmisin onuncu sipâresinde gelen bâr-i Teâlâ azze esmâuhu hakkında ki vâiz kaydı yok, ana ne dersin didiklerinde cevâb virûb bu suâle usûlde sâile cevab-ı tâm virilmişdir ki, ‘*ülâm* lafzından değil te'bid manası ebed manasın viren [ve bû] kayd-ı vâizdir ki, lafz-ı vâiz zaman bi'l-âhîr dimekdir = «علام» في حقه تعالى فلا احتمال لغير الأبدية”

والجواب عنه أن المنكور في حقه تعالى لفظ «عولام» مع قيد وهو لفظ واعظ، والتأبيد إنما يفهم من لفظ واعظ، لا من لفظ «عولام» واعتراض عليه بأن لفظ «عولام» جاء في الجزء العاشر من السفر الخامس بلا قيد لفظ واعظ، مع أنه في لفظ «عولام» لفظ «عولام» ... / حقه تعالى أيضا beraberdir. Ebedi kılmaya gelince, ancak vaiz lafzından anlaşılır, yoksa *olâm* lafzından değil. *Olâm* lafzının aynı şekilde Allah Te'âlâ hakkında olmakla birlikte vaiz lafzı kaydı olmaksızın Beşinci Sifr'in onuncu cüzünde bulunmasından dolayı buna itiraz edildi”⁷⁶.

74 Yahudi iddiası için aynı Kutsal Kitap ifadesini, ikinci sırada kullanan Abdüsselâm da nedâmetin anlamını verir; ancak onun ifadesinde yukarıdaki ikisinden farklılıklar vardır: “Çünkü pişmanlığın anlamı, pişman olanın bir eylemde bulunması ve bilahare yaptığı bu eylemin değil de, onun aksi bir eylemin gerekli ve uygun olduğuna inanması ve keşke bu eylemi yapmasaydım”, Reşid Efendi 65b. Görüleceği üzere, Abdüddeyyân ve Taşköprizâde'de pişmanlık tanımıyla yer alan “fâil-i muhtar” ifadesi, Abdüsselâm'da yer almaz.

75 Abdüsselâm'ın metinde Kudüs'le alakalı herhangi bir ifade yer almaz. Bk. a.g.e., Reşid Efendi 22b.

76 Taşköprizâde.

4. “Bu yıldan murad, ehl-i Tevrat mâ beyinde meşhûr ve ma’rûf bir mu’teber zamandır ki, elli yılda bir vâki’ olur. Ve ol zamanda ukûd müfesiha ve buyû’ ve ikâlât ve abîd ahrâr olur ve kutüb-i ehâdis-i mu’teberlerinden *Mahlana* demekle ma’hûd kitaplarında Ravi Moşe ben Nahmân nakl idûb ider ki, ‘*ûlâmın müntehâsı elli senedir.*”. Taşköprizâde: *والمراد بيوبل زمان معروف عندهم ، يقع في خمسين سنة مرة حتى يفسخ فيها البياعات وسائر العقود ، ويعتق العبي. وروى موسى بن عمير عن النبي صلى الله عليه وسلم أن منتهى «عولام» خمسون سنة العبيد* den muradin da Yahudilerce maruf olan bir zaman olduğunu nakletti. Bu *yûbel* eli senede bir olur ve hatta onda antlaşmalar (el-beyâât) ve diğer akitler fesih olur ve köleler azat edilir. Moşe ben Nehman, *olâmın sınırnın* (münteha) elli yıl olduğunu rivayet etti

Zikrettiğimiz bu birkaç örnek Taşköprizâde-Abdüddeyyân ilişkisi meselesinin, Pfeiffer’in kurgusunun tam aksini; yani asıl kaynağın Ebû Abdüddeyyân ve onu kullananın ise Taşköprizâde olduğunu gösterir. Bu yüzden de sonuç olarak kaynaklık meselesinde Pfeiffer’in Abdüddeyyân’ın hakkında söylediğini⁷⁷ tersine çevirerek Taşköprizâde hakkında söyleyebiliriz: İkincisinin metni, birincisinin kısmen özetlenmiş ve çok az miktarda ilavelerde bulunulmuş tam bir Arapça çevirisinden ibarettir denilebilir.

Sonuç

Bir anlamda Kur’an’ın inisiyle başlatılabilecek olan genelde diğer dinler özelde ise, ehl-i kitap kabul edilenlere yönelik reddiyeler, Abbasiler döneminden itibaren Müslümanların özellikle Hıristiyanlara ve Yahudilere karşı, Hz. Peygamber üzerinden İslam’ın savunusu ve söz konusu dinlerin eleştirildiği edebi bir tür halini almaya başlamıştır. Bu tür metinlerin ana konusu, Hz. Peygamber’in geleceğinin bu dinlerin metinlerinde haber verilmiş olmasıdır (tebşîrât). Hem onun geleceğine dair işaretlerin Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitabında aşikar bir şekilde bulunmaması; hem de İslam din anlayışı açısından bakıldığında, peygamberlere ve tevhit anlayışına uygun olmayan ifadelerin bulunması söz konusu metinlerin bozulduğu (tahrif) düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlara daha, Yahudi ve Hıristiyanların dinlerinin kıyamete kadar baki olduğu, bu yüzden de Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmemelerinin kendi dinlerinin bir gereği olduğu iddiaları, İslam’ın gelişyle dinlerinin geçerliliğini yitirdiği, nesh edildikleri konusu da ilave edildi. Böylece Yahudi ve Hıristiyan karşıtı reddiye geleneğinin konuları; tahrîf, tecsîm, tebşîrât ve nesh olmak üzere nihai şeklini almış oldu.

77 “Dinin, oldukça politize edildiği ve benzerliklerden daha ziyade inançsal benzersizliklerin, farklılıkları ortaya çıkarmak için vurgulandığı böyle bir atmosferdedir ki, İbn Ebu Abdüddeyyân, Taşköprizâde’nin Yahudiliğe karşı yazılmış olan 16. Yüzyıl reddiyesini Arapçadan Türkçeye çevirdi ve ona daha fazla örnekler ve ihtida anlatısını içeren bir girişle süsledi”. Pfeiffer, “Confessional polarization”, 25. “Sonuncusu (İbn Ebû Abdüddeyyân), yalnızca açık bir şekilde Taşköprizâde’nin Arapça risâlesi modelinde inşa edilmedi fakat gerçekte, onun Osmanlıca bir tercümesidir. Ve biz onu, bugünün ölçütlerine uygun olarak intihal olarak isimlendirebiliriz”, Pfeiffer, “Confessional polarization”, 28.

Büyük kısmı konjonktürel (gayr-i Müslimlerin İslam toplumundaki durumları ve ihtida edenlerin kendilerini eski ve yeni dindaşları karşısında savunma/anlatma gereği duymalarının bir sonucu) olan eleştirilerin daha çok Hıristiyan cemahtan gelmesi ve Hıristiyanların Müslümanlar karşısında Hıristiyan devletler tarafından temsil edilmesi ve Müslüman coğrafyanın bir anlamda entelektüellerinin Hıristiyanlar olması sebebiyle reddiyeler birincil olarak Hıristiyanlara yönelik olmuştur. Yahudi mühtedilerin yazdıkları reddiyeler dışında, Yahudilik bu metinlerde Hıristiyanlık dolayısıyla eleştiri konusu edilmiştir. Başlangıçta Müslümanların bu eleştirilerde kullandıkları deliller daha çok akli (Kindî'nin reddiyesi gibi)⁷⁸ ve halk arasında tedavülde olan ve sözel olarak aktarılan Kitab-ı Mukaddes verileri iken, hem Yahudi ve Hıristiyan kökenli kişilerin ihtida ederek Müslüman olmaları hem de Müslümanların bizatihi Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına ulaşmaya başlamalarının bir sonucu olarak, Kitâb-ı Mukaddes`ten alıntılarının kullanımını gittikçe artırmıştır.

Yahudi ve Hıristiyanlara karşı yazılan reddiyeler Osmanlı döneminde de en azından klasik dönem olarak adlandırılan dönemin sonuna kadar, sayı olarak kendisinden öncekilerle kıyasla daha az olsa da yazılmaya devam etmiştir. Onların yazılma gerekçeleri de, kısm-ı azamı itibariyle seleflerinki gibi konjonktürel olmuştur. Yani, ya ihtida edenlerin ihtida gerekçelerini anlatmak için ya da toplumdaki gayrimüslimlerin durumlarından rahatsız olan Müslümanların talebiyle mühtediler veya bizatihi Müslümanlar tarafından yazılmışlardır. *Risâle fi`r-redd ale`l-Yehûd*, on altıncı yüzyılın önemli bir Osmanlı âlimi olan Taşköprizâde tarafından kaleme alınmıştır (!). Endülüs`ten çıkartılan Yahudilerin gelişyle İstanbul`daki Yahudi nüfusu iki üç kat birden artmıştır. Beraberlerinde getirdikleri matbaalarla kendi kitaplarını basarak Endülüs birikiminin önemli metinlerini buraya taşımışlar ve entelektüel birikimleri sebebiyle Osmanlı elitleriyle tanışmaya ve zamanla da aralarında dini konular tartışılmaya başlamış görünmektedir. Müslümanlar arasında Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarının geçerliliğini savunan kişilerin bulunması ve Yahudiler tarafından bu düşüncenin Şeyhülislam Sa`di Efendi`nin evinde dile getirilmiş olması karşısında hamiyet-i diniyesi yüksek bir şahsiyet olan Taşköprizâde böyle bir metni kaleme alma gereği hissetmiş ve metinde Yahudiliğin kıyamete kadar geçerli olmadığını, Hz. Peygamber`in onların kitaplarında müjdelendiğini, Yahudi kutsal metnin tahrif edildiğini ve nihai olarak da Peygamberlere yakışmayan hallerin Yahudiler tarafından onlara atfedildiğini göstermeye çalışmıştır. Bunu da Yahudilerin ilgili konularla ilgili iddialarını zikrederek bu iddialarının yanlışlığını göstererek yapmıştır.

78 Kindî'nin reddiyesi günümüze tam haliyle gelmemiştir. Ancak bugün bu metnin, Yahya b. Adî'nin ona karşı kaleme almış olduğu reddiyesinde ondan nakletmiş olduğu kadarına sahibiz. Bunun için bk. Rushdi Rashid et Jean Jolivet, "Temoignage de Yahya b. `Adi: Objections d'Al-Kindî Contre la Trinite", *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindî: Métaphysique et Cosmologie* (Leiden-Boston-Köln: E. J. Brill, 1998), 119-128.

Hayatı hakkındaki verilerin hiçbirinde bu tür ilgilerinin olduğunu göremediğimiz Taşkoprizâde anlaşılan kendisinden önce bu konuda eser kaleme almış olan Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'ın ihtida anlatısını da içere, *Kitâbu Keşfü'l-esrâr fi ilzâmi'l-yehûd ve'l-ahbâr* adlı reddiyesini kullanarak eserini telif etmiş görünmektedir. Her ne kadar kendisinden çok önce Yahudi karşıtı kaleme alınan metinlerdeki konuları ve kutsal kitap metinlerini kullanmış olsa da onları ele alış tarzı ve yorumlarını zikrettiği Endülüs kökenli Yahudi ulemasını; atıfta bulunduğu Tevrat dışı kutsal metin külliyatını ismen zikretmesi ve alıntılar yapması doğrudan Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'ın metnini kullandığını, neredeyse ihtida anlatıları dışında onun söz konusu Osmanlıca kitabının Arapçaya çevrilmiş hali olduğunu söylemek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Adang, Camilla, "Guided to Islam by the Torah: The Risâla al-hâdiya by 'Abd al-Salâm al-Muhtadî al-Muhammadî". Camilla Adang-Sabine Schmidtke (ed.). *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Orient Institute İstanbul: Würzburg 2016, 57-72.
- Adang, Camilla. "A Polemic Against Judaism By A Convert to Islam From The Ottoman Period: Risâlat Ilzâm Al-Yahûd Fî Mâ Za'amû Fî't-Tevrât Min Qıbal 'İlm Al-Kalâm". *Journal Asiatique* 297/1 (2009), 131-151.
- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and The Hebrew Bible*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996.
- Adang, Camilla&Schmidtke, Sabine (ed.). *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Orient Institute İstanbul: Würzburg 2016.
- Ağlar, Şaban. *Jewish Converts Refute Judaism: Conversion And Religious Polemics, in The Late Fifteenth-Century Ottoman Empire*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (2017).
- Aydın, Fuat, "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: *Kitâbu Keşfü'l-esrâr fi ilzâmi'l-Yehûd ve'l-ahbâr*", *Osmanlıda Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, 197-245. İstanbul: Mahya Yayınları 2017.
- Aydın, Fuat, Öznurhan, Halim, "Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: *Risâletü'l-İlzâmi'l-Yehûd Fî Mâ Zeamû Fî't-Tevrât Min Kibel 'İlmi'l-Kelâm*". *darülfünun ilahiyat* 30 (2) 457-498.
- Aydın, Mahmut-Asım. Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Yazdıkları Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.

- Ayğan, Fadil. *Son Peygamberi Müjdelemek, (Beşâirü'n-nübüvve)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Azami, Muhammed Mustafa. *Dirâsâtün fi'l-hadisi'n-nebevi ve târih-i tedvînihi*. Yy: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980/1400.
- Baer, Yitzhak. "Introduction". *A History of the Jews in Christian Spain*. I: 22-28. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1978.
- Bellamy, James A. "Textual Criticism". *Encyclopedia of the Quran*, 5:50. Leiden-Baston: E. J. Brill, 2006.
- Braude, Benjamin & Lewis, Bernard. "Osmanlı Devleti İçindeki Hıristiyanlar ve Yahudiler", çev. Halil Erdemir-Hatice Erdemir. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2000: 169-216.
- Cheikho, Lous, "el-Muḥāverütü'd-dîniyye elleti cerat beyne'l-mehdî emîrû'l-mü'minîn ve Tîmāteus el-Cāsiliḳ el-Patrîk en-Nestûrî fi'l-karnî's-sâmin ba'de'l-mesîḫ", *al-Machriq* XIX (1921), 359-374.
- Cündioğlu, Dücan. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmaları Dergisi* 2, 1996: 1-94.
- Dağhan, Hatice. *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-Memdüd fi'r-redd ale'l-yehüd isimli reddiyesinin analizi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Türkçeleştiren Sabri Hizmetli. Ankara, Fecr Yayınevi, 1992.
- el-Mağribi, Samuel Yahya. *Bir Rüyanın İzinde, Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*. Çeviren Osman Cilacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- en-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist, İlk Dönem İslam Kültür Atlası*. Çevirenler Mehmet Yolcu vd., İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- et-Taberî, Ali Rabben. *er-Dîn ve 'd-dvle fi isbati'nübüvve muhammed aleyhisselâm/Hz. Muhammed'in (Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki) Peygamberliğinin Delilleri*. çev. Fuat Aydın. Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- et-Tercümân, Abdullah. *Tuhfetü'l-erîb fi redid alâ ehl-i salîb/Türkçesi için bk. Hıristiyanlığa Reddiye, Tuhfetü'lerîb fi'r-reddi alâ ehlî's-salîb*. Mütercimi Hacı Mehmed Zihni Efendi, Bedir Yayınları, İstanbul 1990.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele". *İlahiyat Fakültesi-İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* II, 1975, 143-149.
- Gimaret, D. "Radd", *EI* . 362-363, Koninklijke; Brill NV Leiden, 1999..
- Göreğen. Mustafa. *Müslüman-Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Hackenburg, Clint. *An Arabic-to-English Translation of Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the 'Abbasid Caliph al-Mahdî*. The Ohio State University, Yüksek Lisans Tezi 2009.
- Hamidullah. Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1980).
- İbn Nedim. *el-Fihrist, İslam Kültür Tarihi Atlası*. Çevirenler Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıta Yayınları 2017.
- İbn Nedim. *Fihrist*, Roza Tajdudi (Tehran: Marvi Offset Printing, 1971).
- İbrahim M. Ebû Rabi'. "Ezra". *Encyclopedia of the Quran*. 2:156. Leiden-Baston: E. J. Brill, 2006.
- İpşirli, Mehmet&Demir, Ziya. "Sa'dî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/404. Ankara: TDV Yayınları.
- Karlıga, Bekir, "Karşı Karşıya İki Dünya", *Yedi İklim*, VI/49 (Nisan 1994), 26-55

- Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Yahudiler*. trc. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İmge Yayınları, 1996.
- Meral, Yasin. "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği". *Dinlerarası İlişkiler*, ed. Ali İsra Güngör. 161-179. Ankara: Grafik Yayınları, 2017.
- Mingana, Alphonsa. *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*. Gorgias Press: 2009.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları, Medeniyet Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. "Uzeyr Allah'ın Oğludur" İddiasına Dair Bir İnceleme". *Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of Academic Studies*, IV/16, (2003),157-174.
- Perlmann, Moshe. "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", *Religion in a Religious Age*. Ed. S. D. Goitein. 103-138. Cambridge: Massachussett Association for Jewish Studies, 1974.
- Pfeiffer, Judith, "Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yûsuf İbn Ebî 'Abdü'd-Deyyân's Keşfü'l-esrâr fî ilzâmi'l-Yehûd ve'l-ahbâr". Ed. Camilla Adang-Sabine Schmidtke. *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. 15-56. Orient Institu İstanbul: Würzburg 2016.
- Rashid, Rushdi et Jolivet, Jean. "Temoignage de Yahya b. `Adi: Objections d' Al-Kindî Contre la Trinite". *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindî: Métaphysique et Cosmologie*. 119-128. Leiden-Boston-Köln: E. J. Brill, 1998.
- Rifaî, Ahmed Ferîd. *Asru'l-Memûn*. Kahire: Matubat-u Dâr'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1928/1346.
- Schadler, Peter. *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian Muslim Relations*. Leiden: E. J. Brill, 2018.
- Schmidtke, Sabina&Adang Camilla. "Ahmad b. Mustafa Tashkubrizade's (d. 968/1561) polemical tract against Judaism". *al-Qanţara* 29/1 (June 2008), 79-113
- Schirmmacher, Christine. "Yüksek Eleştirinin On Dokuzuncu Yüzyıl Müslüman Savunmalarındaki Etkisi". Ed. Jacque Waardenburg. *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*. 599-618. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1099.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 1/903-4; 8/369; 9/378-9. Leiden: Brill, 1967-2015.
- Show, Stanford. "Osmanlı İmparatorluğunda Yahudi Milleti". *Osmanlı Toplum*. ed. Güler Eren 4/307, 312-315. İstanbul: 2000.
- Smauel b. Yahya b. Abbas el-Mağribi. *Bezlü'l-Mechûd fî İfhamu'l-Yahûd*, Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1989.
- Taşköprülüzâde. *Osmanlı Bilginleri*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Thomson, Ahmad and Ata'ur-Rahim. Muhammad, *Islam in Andalus*. London:Ta-Ha Publishers 1996.
- Tijana Krstic. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*. Çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitapevi yayınları, 2015.
- Timothy I, "Timothhy's Apology for Christianity", translated and annotated by Alphonsa Mingana, *Bulletin of the John Rylands Library*, volem 12 (1928), 137-298.
- Uğur, Ali. *Taşköprü-zâde Ahmed İşâmeddin Ebû'l-Hayr Efendi: (hayatı, şahsiyeti, eserleri ve ilmi görüşleri)*. Erzurum Atatürk Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1980.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefesine Giriş*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/151-152. Ankara, TDV Yayınları.

Çeviri ve tahkikli neşre dair

Çeviri için Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi Bölümünde bulunan ve 209 numara ile kayıtlı olan metin esas alınmış çeviride olabildiği ölçüde metne bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Ancak metni okuyan meslektaşlarımızın söz konusu yöntemin metnin okunmasını bazı yerlerde zorlaştırdığına dair ifadelerinden hareketle onların dikkat çektikleri kısımlar daha rahat bir şekilde çevrilmiştir.

Hem çeviri hem de tahkik kısmında, risâlede iktibas edilen Kur'an ve Tanah alıntılarının yerleri tespit edilmiş; çeviride Türkçeleri, Arapçasında ise Arapçalarına yer verilmiştir. Mevcut bütün nüshalardan hareketle ortak olan bir metin oluşturulmaya çalışılmış, nüshalar arasındaki farklılıklar ise İSAM tahkikli neşr usulüne uygun olarak gösterilmiştir.

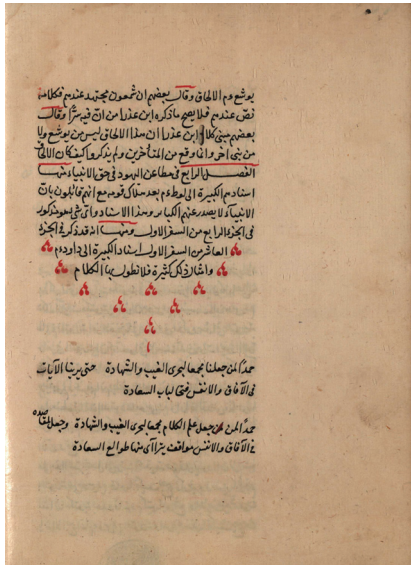
Bu yapılırken de metinlerde yer verilen imlaya, Osmanlı döneminde yaygın olarak التورية şeklinde kullanılan Tevrat imlasının bugün kullanılan التورة ; Hz. Peygamber dışında peygamberleri için kullanılan ve عم şeklinde kısaltılan dua cümlesini عليه السلام; Hz. Peygamber için kullanılan ve صلعم biçiminde kısaltılan dua cümlesini açık haliyle سلم عليه و صلى الله عليه yazmak dışında herhangi bir müdahale yapılmıştır.

Tahkik kısmında kullanılan nüshalar, buldukları kütüphanenin ilk isminin ilk harfiyle gösterilmiştir:

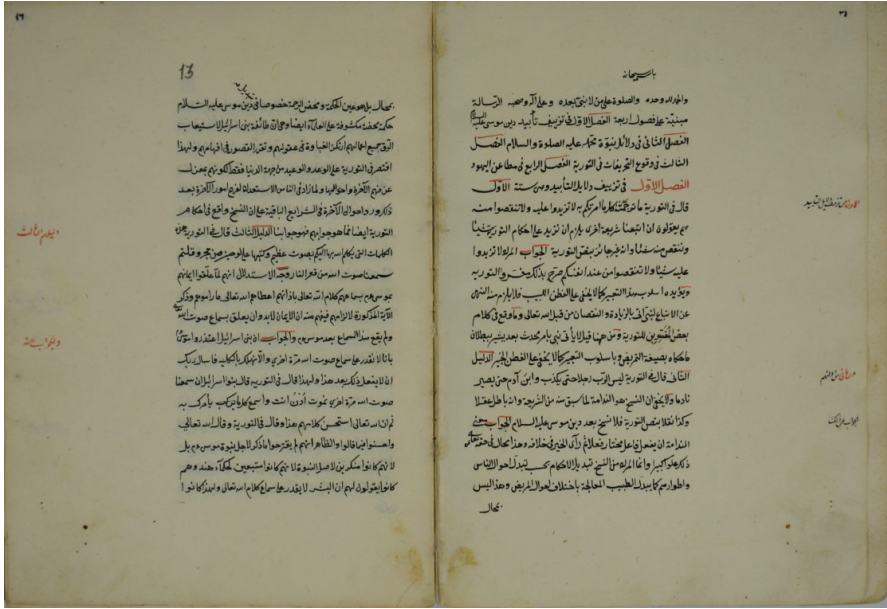
Veliyüddin Efendi	: V/ و
Şehit Ali Paşa	: Ş/ ش
Hacı Beşir Ağa	: H/ ح
Nuruosmaniye	: N/ ن
Cârullah Efendi	: C/ ج



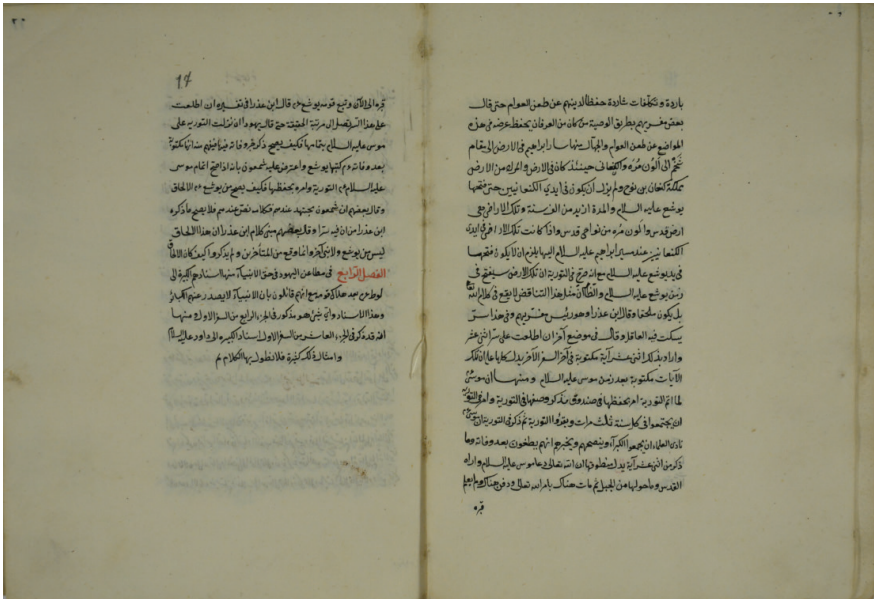
Bayezid Devlet Kütüphanesi (İstanbul)
Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 3275
Unvan Sayfası



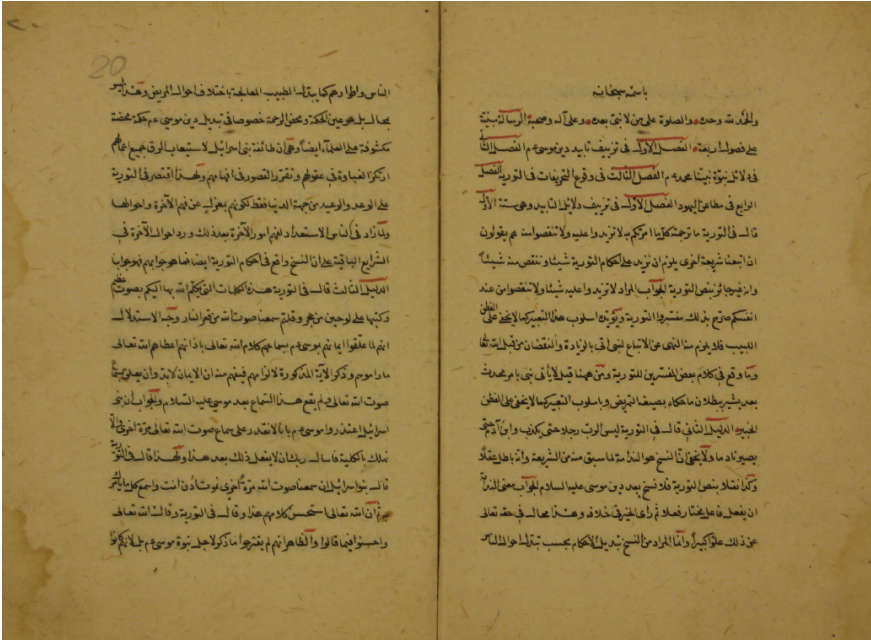
Bayezid Devlet Kütüphanesi (İstanbul)
Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 3275
Hatime Sayfası



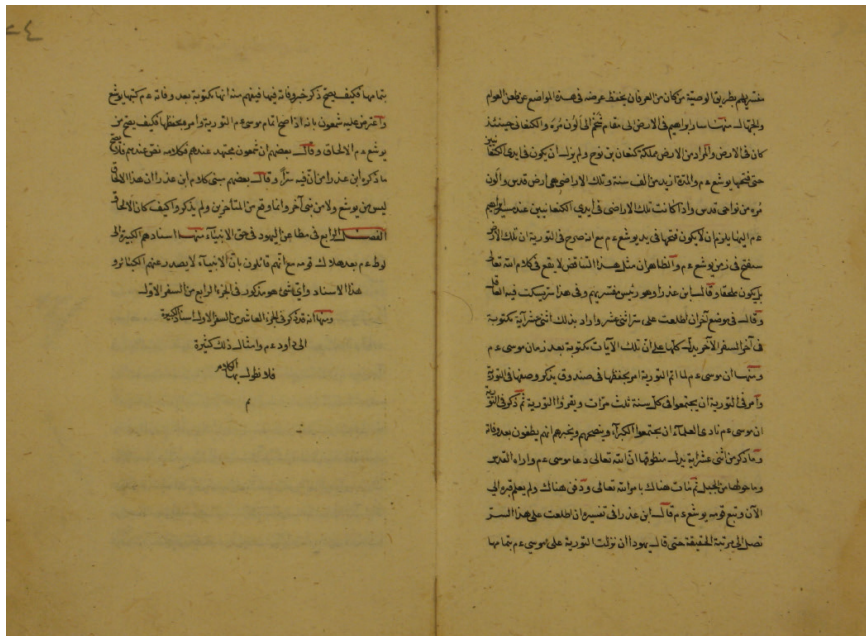
Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)
Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, no: 2767
Unvan Sayfası



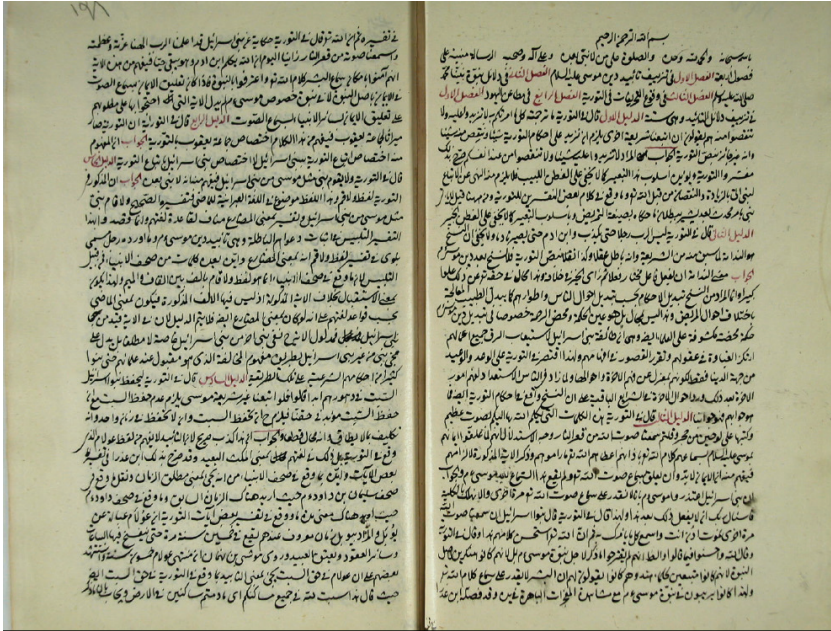
Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)
Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, no: 2767
Hatime Sayfası



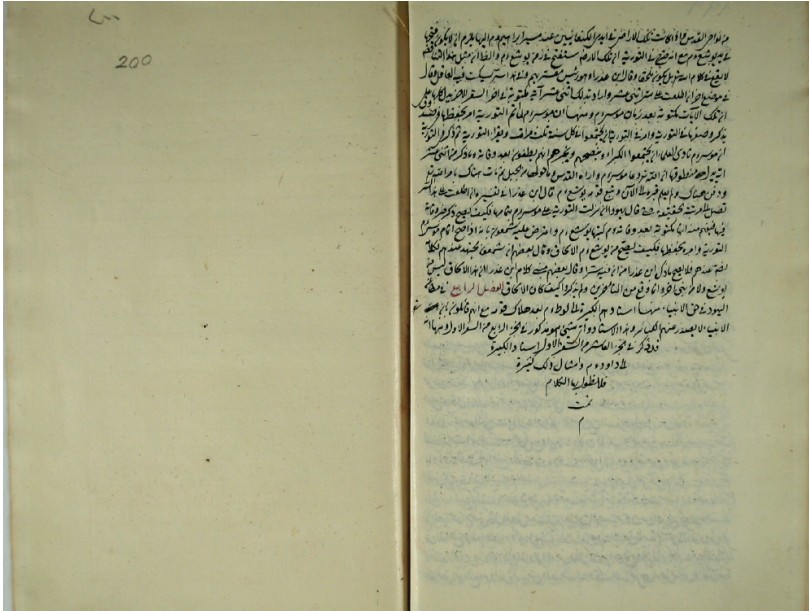
Nuruosmaniye Kütüphanesi (İstanbul)
No: 4902 Unvan sayfası



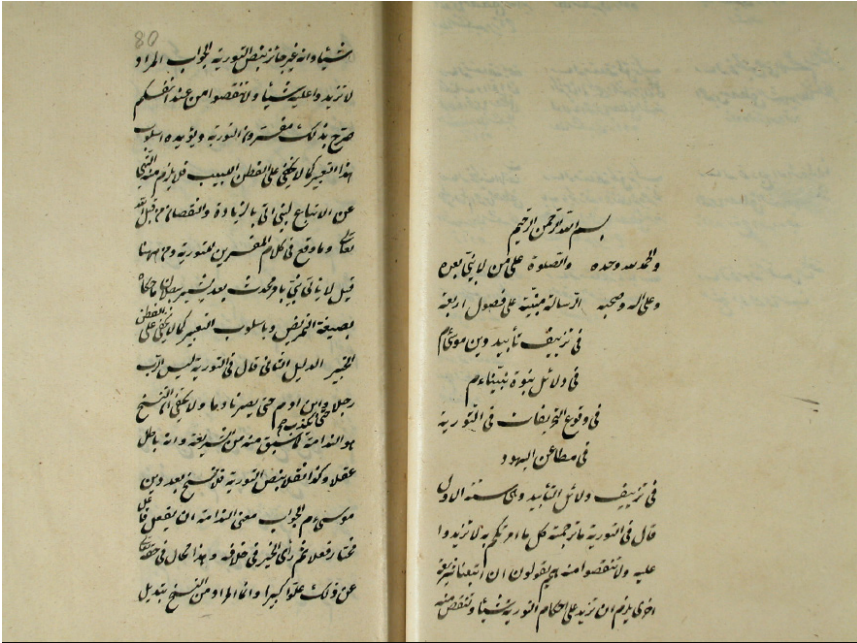
Nuruosmaniye Kütüphanesi (İstanbul)
No: 4902
Hatime sahifesi



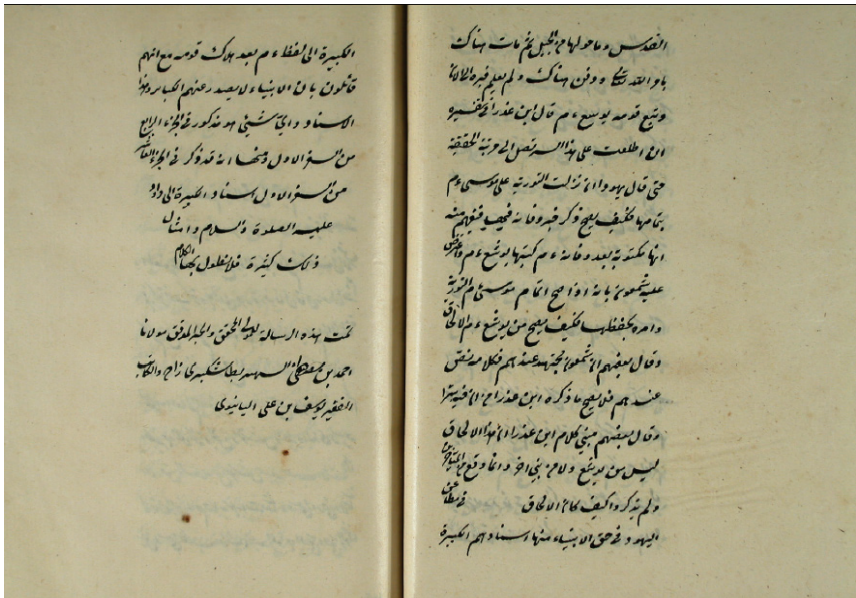
Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)
Hacı Beşir Koleksiyonu, no: 666
Unvan Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)
Hacı Beşir Koleksiyonu, no: 666
Hatime Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)
Carullah Efendi Koleksiyonu, no: 2098
Unvan Sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul)
Carullah Efendi Koleksiyonu, no: 209
Hatime Sayfası

RİSÂLE FÎ'R-RED ALE'L-YEHÛD

Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa (968/1561)

Noksan sıfatlardan münezze olan Allah'ın adıyla.

Hamd yalnızca Allah'a ve salat kendisinden sonra peygamber olmayana, onun hane halkına ve arkadaşlarıdır. Bu risale, dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Musa (a.s.)'nin dinini ebedileştirmenin/ebedi kılmamanın (*te'bid*) yanlışlığını ortaya koymak (*tezîyf*); ikinci bölüm Muhammed (a.s.v)'nin nübüvvetinin delilleri; üçüncü bölüm, Tevrat'ta tahrifatın vuku bulması; dördüncü bölüm, Yahudilerin (nebilere karşı) bühtanları hakkındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm, (Musa'nın dinini) ebedi kılmaya yönelik delillerin yanlışlığını ortaya koymaya dairedir. Bu maksat için kullanılan deliller altı tanedir.

Birinci delil; Tevrat'ta, mealen şöyle denmektedir: “Size ne emrettiysem, onun üzerine bir şey eklemeyin ve ondan bir şeyi de eksiltmeyin.”⁷⁹

Onlar, “eğer başka bir şeriata uyarsak, Tevrat'ın hükümlerine bir şey ilave etmemiz ve ondan bir şey eksiltmemizi gerektirir ki o da Tevrat'ın açık hükmüne göre (nassu't-Tevrat) caiz değildir” derler.

Cevap: Burada maksat, “kendinizden bir şey eklemeyin ve ondan bir şey eksiltmeyin” demektir. Tevrat yorumcuları bunu böyle açıkladılar ve zeki, akıllı kimsenin bildiği gibi, bu ifadenin üslubu da bu yorumu destekler. Söz konusu nas, Allah tarafından ziyade ve noksanlık getiren bir peygambere uymayı yasaklamaz. Bazı Tevrat müfessirlerinin sözlerinde “ve buradan (hareketle), bundan sonra bir peygamber yeni bir haber getirmez, denildi” şeklinde yer alan ifade, kıvrak zekâlı kimseye (el-fatini'l-habire) gizli olmadığı gibi, temriz siygası ve üslubundan dolayı ifade ettiği şeyin geçersizliğine işaret eder.

İkinci delil, Tevrat'ta: “Rabb bir insan değildir ki yalan söylesin ve Âdemoğlu değildir ki pişman olsun⁸⁰” denilir.

Neshin, şeriatta daha önce bulunan bir hükümden pişmanlık olduğu açıktır. Nesh, aklen olduğu gibi Tevrat'ın açık ifadesiyle naklen de batıldır. Bu yüzden, Musa'nın dininden sonra nesih yoktur.

Cevap: Pişmanlığın anlamı, fail-i muhtarın bir iş yapması ve sonra onun zıddında

79 Tesniye 4/2

80 Sayılar 23/19. “Allah insan değil ki, yalan söylesin ve insanoğlu değil ki, nadim olsun”.

hayrı görmesidir. Bu ise Allah Teâlâ hakkında muhaldır, Allah bu tür şeylerden münezzehtir. Ancak nesihden anlaşılın, yalnızca insanların hallerinin ve tavırlarının değişmesi sebebiyle hükümlerin değişmesidir. Bu hekimin, hastanın durumunun değişmesiyle ilaçları değiştirmesi gibidir ve bu, muhal değil aksine, bizatihi bir hikmet ve rahmettir. Özellikle de Musa'nın dinin değiştirilmesinde de ulemaya göre, bizatihi açık bir hikmet vardır. O da şudur ki, İsrailoğulları taifesinin bütün işlerine kölelik ruhu sindiği için, akıllarında bir aptallık ve anlayışlarında da bir eksiklik yerleşmiştir. Bu yüzden de, Tevrat'ta yalnızca dünyaya dair va'd ve va'idle yetinilmiştir; bunun sebebi onların, ahiret ve ilgili meseleleri anlamaktan uzak olmalarıydı. Bundan sonra, insanlarda, ahiret durumlarını anlama yeteneği artınca sonraki şeriatlarda ahiret ahvali zikredildi. Nitekim Tevrat'tın hükümlerinde de nesh meydana gelmiştir. Onların iddiasına, bizim cevabımız budur.

Üçüncü delil; Tevrat'ta şöyle denilmiştir: “Bunlar Allah'ın sizinle muazzam bir sesle konuştuğu kelimelerdir. Onları taştan iki levha üzerine yazmıştı.⁸¹” Siz de “Allah'ın sesini ateşin ortasından duyduk”, dediniz⁸².

Bu ifadelerin delil olarak kullanılma yönü şudur; Musa'ya olan imanlarını Allah'ın kelamını kulaklarıyla işitmeye bağladıklarında, Allah onlara acı bir utanç verdi ve onları zorlamak için mezkûr ayeti zikretti. Öyleyse ondan, imanın gerekli olduğu ve onun Allah Teala'nın sesini işitmeye bağlanması anlaşılır. Ve Musa'dan sonra da bu işitme gerçekleşmedi.

Cevap: İsrail oğulları, Musa'dan özür dilediler ve “Allah'ın sesini bir kez daha duymaya güç yetiremeyiz, aksi halde toptan yok olacağız. Rabbinden bir daha böyle yapmamasını iste” dediler.

Bu yüzden, Tevrat'ta: ‘İsrail oğullarının, eğer bir kez daha Allah'ın sesini duyarsak ölüürüz; yaklaş ve Allah'ın kendisiyle sana emrettiği her şeyi dinle’⁸³. Sonra Allah Teâlâ onların bu sözlerini güzel buldu (istahsene)”, denilir⁸⁴. Tevrat'ta; Allah Teâlâ'nın “söyledikleri hususunda onlarla iyi davranın” dediği ifade edilir. [Bu metnin] zâhiri, onların zikredileni Musa (a.s.)'nın peygamberliği sebebiyle ileri sürmedikleri, aksine Hint hakîmlerine tabi olduklarından dolayı nübüvvetin aslını inkâr etmeleridir. Hint hakîmleri onlara, beşerin Allah Teâlâ'nın sözünü duymaya

81 Tesniye 5/22. “RAB bu sözleri bütün cemaatinize, dağda ateşin, bulutun ve koyu karanlığın içinden, büyük sesle söyledi; ve başka bir şey demedi. Ve bunları iki taş levha üzerine yazdı ve onları bana verdi”.

82 Tesniye 5/24. “... Ve dediniz: İşte Allahımız RAB bize izzetini ve büyüklüğünü gösterdi ve onun sesini ateşin içinden işittik”.

83 Tesniye 5/26. “Sen yaklaş, ve Allah'ımız Rabb'in söyleyeceği bütün şeyleri sen dinle; ve Allahımız RABBİN sana söyleyeceği bütün şeyleri sen bize söyle; ve dinleyip yapacağız”.

84 Tesniye 5/28. “Ve bana söylediğiniz zaman, RAB sözlerini işitti; ve RAB bana dedi: Bu kavmin sana söylediklerini işittim; söyledikleri her şeyi iyi söylediler”. Tesniye 18/17. Ve Rab bana dedi: Söylediklerini iyi dediler”

güç yetiremeyeceğini söylediklerinden onlar da Musa (a.s.)'ın elinden meydana gelen ve İbn Ezra tefsirinde açıkladığı, apaçık mucizelerin şahidi olmalarına rağmen onun nübüvvetinden şüphe ediyorlardı. Sonra, Allah Teâlâ Benî İsrail'den hikâye ederek, Tevrat'ta şöyle dedi: “İlahımız Rabb, izzetini ve azametini bize bildirdi. Sesini ateşin ortasından bize işittirdi ve o gün gördük ki, Allah Teâlâ insanla (İbn-i Âdem) konuşuyor ve o, yaşıyor⁸⁵”. Bu ayetten, onların beşerin Allah Teâlâ'nın sözünü işitmesinin mümkün olduğuna inandıkları ve nübüvveti kabul ettikleri anlaşılır. İmanda, imanın sesin işitilmesine bağlanması, özellikle Musa (a.s.)'ın peygamberliğinden değil de, nübüvvetin aslından kaynaklandığında, kendi isteklerine delil olarak kullandıkları ayet, diğer peygamberlere imanın da sesin işitilmesine bağlanmasına işaret eder.

Dördüncü delil; Tevrat'ta, “Tevrat, Yakup'un cemaati için bir miras oldu”⁸⁶ denilir. Bu sözden de, Tevrat'ın özellikle Yakup'un cemaatine özgü olduğu anlaşılır.

Cevap; Bundan Tevrat'a tabii olmanın Beni İsrail'e has olduğu anlaşılır; yoksa Beni İsrail'in sadece Tevrat'a tabi olması değil.

Beşinci delil, Tevrat'ta, “Benî İsrail'den Musa'dan sonra bir peygamber gelmedi”⁸⁷ denilir. Öyleyse bu metinden, Musa'dan sonra bir peygamberin çıkmadığı, anlaşılır.

Cevap; Tevrat'ta zikredilen “*ve lâ-ķame*” lafzıdır ve bu lafız, İbranicede geçmiş zaman için kullanılmıştır. Kelimenin doğru yorumu, ‘Beni İsrail’den Musa (a.s.) gibi bir peygamber çıkmamıştır’ şeklindedir. Lafzın muzari (geniş zaman) şeklindeki yorumları, kendi dil kaidelerine terstir. Bu tefsirle, Musa (a.s.)'ın dinini ebedi kılma şeklindeki davalarını ispat hususunda kafa karıştırmayı (*telbis*) hedeflediler. Levi ismindeki bir adam, “*ve la-ķame*” lafzının yorumuna, onun muzari manasında olduğunu ekledi (ev-re-de) ve bu yaklaşımını, kafa karıştırmaya (*telbis*) kabilinden olmak üzere peygamberlerin sahifelerinden birçok kelimeler destekledi. Ancak, peygamberlerin sahifelerinde bulunan, *kaf* ve *mim* arasında *elifin* bulunduğu “*ve lâ-ķāme*” lafzıdır. Bu yüzden de zikredilen ayetin zıddına olarak, istikbal anlamındadır. Öyleyse, onda elif-i mezkûr yoktur ve kendi dil kaidelerine göre, mazi/geçmiş zaman manasındadır. Şöyle ki, muzari/geniş zaman manasına olduğunda bile, delil tamamlanmış olmaz; çünkü ayette ‘Benî İsrail'den’ kaydı vardır. Ayetin ifade ettiği şey, özellikle Benî İsrail'den bir başka peygamber hakkındadır; mutlak olarak bir başka peygamber hakkında değildir.

85 Tesniye 5/24. “İşte, Allah'ımız RAB bize izzetini ve büyüklüğünü gösterdi, ve onun sesini ateşin içinden işittik; Allah'ın insanla konuştuğunu, ve insanın sağ kaldığını bugün gördük”.

86 Tesniye 33/4. “Yakup'un topluluğuna miras olarak, Musa bize Yasa'yı verdi”.

87 Tesniye 34/12. “Ve bütün dehşette, Musa gibi RABBİN yüz yüze bildiği bir peygamber daha İsrail'de çıkmadı”.

Altıncı delil; Tevrat'ta, “Benî İsrail, Sept’i ebedi olarak korusunlar⁸⁸”, denildi. Musa(a.s.)’nın şeriatından başkasına uyumamız, Sept’in korunması ebedi olarak bizim görevlerimizden olmasına rağmen, onun korunmasının yerine getirilmemiş olmasını gerektirir. Bu yüzden de Sept’i korumamız gerekir ve eğer onu bir müddet bile koruyamaz olursa, bu kendisine güç yetiremeyeceğimiz bir şeyle yükümlü kılınmak anlamına gelir ki, bu da muhaldir.

Cevap: Bu, apaçık bir yalandır; Tevrat’ta vuku bulan *olâm* lafzından ebedi kılmak manası anlaşılmaz. Aksine, kendi dillerinde *olâm*, iddia ettikleri gibi “ebedi kılmak”, anlamında değil⁸⁹ uzun müddet beklemek anlamındadır. İbn Ezra bir kısım ayetlerin tefsirinde onu, bu şekilde açıkladı ve bazı peygamberlerin sahifelerinde bulduğu şeyle, onun mutlak zaman anlamında geldiğini destekledi. Davud oğlu Süleyman (aleyhimu’s-selam)’ın sahifesinde var olan ve kendisiyle geçmiş zamanın⁹⁰ kastedildiği şeyi ve bazı Tevrat ayetlerinde *olâmın yûbel’* den ibaret olduğunu ve *yûbel’* den muradın da Yahudilerce maruf olan bir zaman olduğunu nakletti. Bu *yûbel* elli senede bir olur ve hatta onda antlaşmalar (*el-beyâât*) ve diğer akitler fesih olur ve köleler azat edilir⁹¹. Moşe ben Nehman, *olâmın* sınırının (münteha) elli yıl olduğunu rivayet etti. Onların bir kısmı, Tevrat’ta sept hakkında vuku bulanı da Sept hakkındaki *olâm* ın, ebedi kılmak anlamında geldiğine delil olarak kullandılar. Şöyle ki, [Tevrat’ta], “bu Sept bütün ikamet ettiğiniz yerlerde Allah içindir yani, yeryüzünde sakin olduğunuz müddetçe⁹²” denildi. [Buna], zikredilenin bütün mekânlar olduğu ve onun da bütün zamanları gerektirmediği, şeklinde cevap verilir. Bundaki esas, Tevrat’ın hükümlerinin bir kısmının Kudüs-ü şerife ve bir kısmının da onun dışındakilere ve bazısının ise bütün mekânlara mahsus olmasıdır. “Bütün ikamet ettiğiniz yerlerde” sözünün anlamı, Sebt’in üçüncü kısımdan olmasıdır. *Olâm* lafzı, Allah Teâlâ hakkında varit oldu ve onun dışındaki için ebediyet anlamına gelme ihtimali yoktur, denilir. Ona cevap, Allah Teâlâ hakkında vuku bulan *olâm* lafzı, vaiz lafzı olan bir kayıtla beraberdir. Ebedi kılmaya gelince, ancak vaiz lafzından anlaşılır, yoksa *olâm* lafzından değil.

88 Mısır’dan Çıkış 31/16. “İsraililer, sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak, Şabat Günü’nü kuşaklar boyu kutlamaya özen gösterecekler”.

89 “İddia ettikleri gibi ‘ebedi kılmak’ anlamında değil ifadesi”, metnin içinde değil, fakat kenarında yer almaktadır.

90 Vaiz 1/10. “Var mı kimsenin, “Bak bu yeni!” diyebileceği bir şey? Her şey çoktan, bizden yıllar önce de vardı”.

91 Levililer 25/8-14. “Yedi yılda bir kutlanan Şabat yıllarının yedi kez geçmesini bekleyin. Yedi kez geçecek Şabat yıllarının toplamı kırk dokuz yıldır. Sonra, yedinci ayın onuncu günü, yani günahları bağışlatma günü, bütün ülkede yüksek sesle boru çalınacak. Ellinci yılı kutsal sayacak, bütün ülke halkı için özgürlük ilan edeceksiniz. O yıl sizin için özgürlük yılı olacak. Herkes kendi toprağına, ailesine dönecek. Ellinci yıl sizin için özgürlük yılı olacak. O yıl ekmeyecek, kendiliğinden yetişen ürünü biçmeyecek, budanmamış asmanın üzümlerini toplamayacaksınız. Çünkü o yıl özgürlük yılıdır. Sizin için kutsaldır. Yalnız tarlalarda kendiliğinden yetişeni yiyebilirsiniz. “Özgürlük yılında herkes kendi toprağına dönecek. Bir komşuna tarla satar ya da ondan tarla alırsan, birbirinize haksızlık yapmayacaksınız”.

92 Levililer 23/3 “... O gün, yaşadığımız her yerde Yehova’nın onuruna bir Sebt olacak”

Olâm lafzının aynı şekilde Allah Teâlâ hakkında olmakla birlikte vaiz lafzı kaydı olmaksızın Beşinci Sifr'in onuncu cüzünde bulunmasından dolayı ona itiraz edildi. [Bunu şöyle] cevaplandırırız; bütün müfessirler, bu yerdeki *olâm* lafzının ne zaman manasında, ne uzun müddet beklemek ne de ebedi manasına olmayıp aksine, kâinat manasına geldiğini söyledikleri ve bu yüzden de, *olâm* lafzının müşterek bir lafız olduğu ve orada bir seslenilenin (münâdi) bulunmadığı, şeklinde cevap veririz. Bu yerde zikredilen, “Allah Teâlâ'nın, bir zaman elimi arşıma ve kürsüme uzatır ve diri ve zamanda âlemleri ayakta tutan oluşum sebebiyle (bi-kevnî hakkı kevnî hayyen ve kayyumen lil-âlemin) kılıcımı parlatır, intikam yakalayışıyla yakalar ve müşriklerden ve düşmandan intikam alırım, derim”. *Olâm* lafzı burada, belirsiz bir zaman anlamındadır, başka bir anlamda değildir. Sonra, Yahudilerden bir grup, neshi şiddetli bir şekilde inkâr ediyorlar; oysa nesh Tevrat'ta birçok konuda/yerde vaki olmuştur. Etlerin yenilmesi Âdem(a.s.)'in Şeriatinde haramdı⁹³; sonra Nuh (a.s.) zamanında emredilmesi⁹⁴ bu nesihlerdendir. Benî İsrail'e vacip olan sünnetin⁹⁵, daha sonra Tih'da yasaklanması ve (çölde) kırk sene (dolaşmaları)nin arkasından yeniden emredilmesi, neshin vukuu bulunduğu konulardan biridir. Bir diğeri ise, başlangıçta kızlar için miras yoktu; sonra, onlar hakkında miras emredildi. Kızlar olmadığına, miras onların kız kardeşlerine verilir. Harun (a.s.) kubbenin içinde her gün ibadet etmekle emir olunmuştur sonra, senede bir defa dışında oraya girmesi yasaklandı.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm, peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetinin delilleri/işaretleri hakkındadır.

Birinci delil; Tevrat'ta, “onlar için kardeşlerinden (*min karâbeti ihvetihim*) senin benzerin bir peygamber çıkaracağım ve hükümlerimi onun ağzına koyacağım, onlara emrettiğim bütün sözleri onlara söyleyecek. Bu emirleri dinlemeyen ve onları vermeyen kimseye muhakkak soracağım”⁹⁶.

[**Cevap**]: Bu ayette Musa (a.s.)'dan sonra peygamber göndermenin cevazına bir işaret vardır ve bu açıktır. Bu peygamberin, Benî İsrail'den değil de, onların kardeşlerinin çocuklarından olması gerekir ve bu peygamberin, senin (Musa) gibi,

93 Bu ifade şuna gönderme olabilir Tekvin 1/29. “İşte yeryüzünde tohum veren her otu ve tohumu meyvesinde bulunan her meyve ağacını size veriyorum. Bunlar size yiyecek olacak”.

94 Burada kutsal kitap atfı şu ifadeye olabilir. Tekvin 9/3. “Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum”.

95 Tekvin 17/12. “Evinizde doğmuş ya da soyunuzdan olmayan herhangi bir yabancıdan satın alınmış köleler de içinde olmak üzere sekiz günlük her erkek çocuk sünnet edilecek. Gelecek kuşaklarınız boyunca sürecek bu”.

96 Tesniye 18/18, 19. “Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım; ve sözlerimi onun ağzına koyacağım, ve ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek. Ve vaki olacak ki, benim, ismimle söyleyeceği sözlerimi dinlemeyecek olan adamdan ben arayacağım”.

yani Allah Teâlâ'nın "hükümlerimi onun ağzına koyacağım" sözünün karinesi sebebiyle yeni şeriat getirmesi anlamında, olması gerekir. Peygamberimiz (s.a.v.)'in Yakup (a.s.)'in kardeşi olduğu halde İsmail (a.s.)'in soyundan olduğu ise herkes tarafından bilinmektedir. Ve o, yeni bir şeriat sahibidir. Yuşa/Yeşu'nun İsrail oğullarından olduğu ve yine Benî İsrail'in diğer peygamberlerinin de onların akraba kardeşlerinden olmadığı bilinmektedir. Yûşa/Yeşu, Musa (a.s.)'in halifesiydi, yeni bir şeriat sahibi değildi ve bu yüzden de zikredilen peygamber (a.s.) olması da mümkün değildir. Aynı şekilde, İsa (a.s.)'in da, zikredilen peygamber (a.s.) olması da mümkün değildir, çünkü Tevrat'ta var olan dışında, İncil'de yeni bir şeriat yoktur. Bütün bunlardan, zikredilen peygamberin, peygamberimiz Muhammed Mustafa (a.s.) olduğu ortaya çıkar.

İkinci Delil. Tevrat'ta: "İsrail oğullarından Allah Teâla'nın açıkça tarif ettiği hiçbir peygamber ortaya çıkmadı (lem yuqim)"⁹⁷ denilir. Yahudiler [Allah'ın tarif ettiği peygamber hakkında] ihtilaf ettiler. Bazıları Tevrat'taki *lâ-kame*, Arapçada *lem* yequm anlamındadır ve olumsuz mazi içindir. Bazıları da, onun *Lâ yeqûm* (çıkmayacak/çıkamaz) anlamında olduğunu bu şekliyle de Musa (a.s.)'in dininin ebedi oluşuna işaret ettiği söylediler.

Cevap, *Lâ yeqûm* anlamında olsa bile, bu peygamberin İsrail oğullarından olmasıyla kayıtlanmıştır ve bu durumda da Benî İsrail dışında bir peygamberin Yûşa (a.s.) olduğunu söylediler. Bu yaklaşım, birkaç yönden geçersizdir. Birincisi, Yûşa'nın açık ismi dışında zikredilmemesi, Tevrat'ın âdetidir. İkincisi, o Benî İsrail'dendir ve üçüncüsü, onun yeni bir şeriatı yoktur, aksine o, Musa (a.s.)'in hilafıdır. Az önce geçen ayette zikredilen "Allah'ın açıkça tarif ettiği" sözlerinden anlaşılan, onun vahiy ve şeriat sahibi olmasıdır. Bazıları onun, Belâm b. Bâûra olduğunu söylediler. Bu da iki sebepten geçersizdir. Birincisi, Belâm bir peygamber olmadığı gibi, aksine bir sihirbazdır. İkincisi, o bir kâfirdi ve Yuşa/Yeşu (a.s.) zamanında küfüründen dolayı kılıçla öldürüldü.

Üçüncü delil; Tevrat'ta: "Aranızdan bir peygamber ortaya çıktığında ya da beni rüyada gördüğünde ve delil ve mucize getirdiğinde ve hadi Allah'tan başka bir mabuda ibadet edin dediğinde, onu kabul etmeyin, ona itaat etmeyin ve onu öldürün"⁹⁸ denildi. Dediler ki, "onu kabul etmeyin ve ona itaat etmeyin" sözü, Musa (a.s.)'dan sonra gerçek bir peygamber olmadığına delildir.

97 Tesniye 34/10. "O günden bu yana İsrail'de Musa gibi RAB'bin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı".

98 Tesniye 13/1-2 ve Tesniye 13/9'un bir karışımıdır. "Eğer aranızdan bir peygamber yahut bir rüya gören çıkarsa ve sana bir harika yahut bir alamet verirse. 'Bilmediğiniz başka ilahlara yönelip tapalım' derse, söz ettiği belirti, şaşılmalı olay gerçekleşse bile, O peygamberi ya da düş göreni dinlememelisiniz. "Gidelim ve başka ilahlara kulluk edelim, derse; ona uymayacaksın, ve onu dinlemeyeceksin; ve gözün ona acımayacak, ve esirgemeyeceksin; ve onu gizlemeyeceksin; fakat onu mutlaka öldüreceksin".

Cevap: Tevrat'taki "ve Allah'tan başka bir mabuda teslim olun ve ona ibadet edin" sözü, mefhumu-u muhalefet yoluyla eğer Allah'a ibadet edin deseydi, onun kabul edileceğine delalet eder. Mefhum-u muhalefet onların nazarında da makbuldür. Ve itaati emretmenin, ancak Tevrat'ta sabit olan bir helalin helale dönüştürüldükten veya da tam tersi, olduğu açık bir şeydir. Onun Allah'a olan daveti, davetinin doğruluğuyla bilinir. Tevrat'ta, "Yahudi nesli hakkında, milletlerin kendisinde toplanıldığı büyük olan (Şilo) gelinceye kadar, onların bacakları arasından saltanat ve hükümet kalkmasın⁹⁹", denilir. Bu sözden, hüküm ve saltanatın Yehuda evladından kalkacağı (yezûlu) anlaşılır ve Muhammed (s.a.v.) zamanında hâkimiyet onlardan kalktı.

Beşinci delil; Tevrat'ta, "Allah Sina dağından geldi, Sa'îr dağından doğdu (te'âlâ) ve Faran dağından parıladı (eşrağa)" denildi; yani, Allah Teâlâ'nın hükümleri, yani Tevrat¹⁰⁰. Dediler ki, melekler damat gibi onun etrafını kuşattılar ve onu ilk önce İsa (a.s.)'in memleketi olan Saîr'a getirdiler; oranın kavmi Tevrat'ı kabul etmedi; sonra onu, İsmail (a.s.)'in memleketi olan Sina'ya getirdiler ve kavmi Tevrat'ı kabul etti. Zikredilen ayetten, Musa'dan sonra başka bir peygamberin ortaya çıkışına dair hiçbir işaret yoktur.

Cevap: Zikredilen ayetten anlaşılan onların söylediklerinin aksidir; çünkü ayetin düzenlenişi (tertîbu), bu rivayetin tertibine uygun değildir. Doğru olan, İbn Ezra'nın tefsirinde zikrettiğidir; şüphe sigasıyla zikretmiş olsa bile: Sina dağından gelen hükümlerden murat, Musa (a.s.)'in kavminin tabi olduğu tertip; Tevrat'ta açıklandığı gibi İsa (a.s.)'in makamı olan Saîr'den doğan (teala) hükümlerden murat, Nasâra'nın tabi olduğu İncil; İsmail (a.s.)'in makamı olduğu Tevrat'ta açıklanmış olan Farân dağından yükselen hükümlerden murat ise, İsmail (a.s.)'in evlatlarından olan peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)'e inen Kur'an'dır.

Altıncı delil; Yahudi bilginleri cümel/cifr hesabına itibar ederler. Mesela, Melik, hamile olduğunda (hameleha) Hacer'e, soyundan on iki kral geleceğini söyledi ve bu sayıya, 12 olan *zeh*¹⁰¹ lafzıyla işaret etti. Sifr-i evvelin beşinci kısmının

99 Tekvin 49/10. "Şilo gelinceye kadar, Saltanat asası Yahuda'dan, Hükümdarlık asası da ayaklarının arasından gitmeyecektir; Ve milletlerin itaati ona olacaktır".

100 Tesniye 33/2. "Şöyle dedi: "RAB Sina Dağı'ndan geldi, Halkına Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan parladi. On binlerce kutsalıyla birlikte geldi, Sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı".

101 Tekvin 16/7-16. "RAB'bin meleği Hacer'i çölde bir pınarın, Şur yolundaki pınarın başında buldu. Ona, "Saray'ın cariyesi Hacer, nereden gelip nereye gidiyorsun?" diye sordu. Hacer, "Hanımın Saray'dan kaçıyorum" diye yanıt verdi. RAB'bin meleği, "Hanımına dön ve ona boyun eğ" dedi, "Senin soyunu öyle çoğaltacağım ki, kimse sayamayacak. "İşte hamilesin, bir oğlun olacak, Adını İsmail koyacaksın. Çünkü RAB sıkıntı içindeki yakarışımı işitti. Oğlun yaban eşeğine benzer bir adam olacak, O herkese, herkes de ona karşı çıkacak. Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak". Hacer, "Gerçekten beni gören Tanrı'yı gördüm mü?" diyerek kendisiyle konuşan RAB'be "El-Roi" adını verdi. Bu yüzden Kadeş'le Beret arasındaki o kuyuya Beer-Lahay-Roi adı verildi. Hacer Avram'a bir oğlan doğurdu. Avram çocuğun adını İsmail koydu. Hacer İsmail'i doğurduğunda, Avram seksen altı yaşındaydı".

sonunda¹⁰², Kudüsü şerifin imarı zamanına, 404 *bezât*¹⁰³ lafzıyla gönderme yapıldı. Ve aynı şekilde, peygamberimiz Muhammed'i (s. a. v.) üç yerdeki¹⁰⁴ *bimâd mâd*¹⁰⁵ sözüyle haber verdi. *Bimâd mâd* lafzı, cümel/cifr hesabına göre, 92 ve o da ism-i şerifin yani Muhammed isminin sayısıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bu kısım, onların Tevrat'ı tahriflerinin beyanı hakkındadır. Bu tahrifler pek çok yerde olmuştur. Yahudiler, dinlerini kitlelerin tanından korumak için bu hususları, ancak birtakım yalan yanlış ve zorlama yorumlarla izah edebildiler. Öyle ki, müfessirlerinden bazıları, vasiyyet yoluyla, “kim ariflerden ise, bu yerlerde ırzını, kitlelerin ta`nından korusun”, dediler.

“İbrahim, Kenanlılar bu bölgedeyken, bölgede büyük bir yere (makamın şahmin), *elûne morehede* geldi (sâre ilâ)¹⁰⁶. Buradaki bölgeden (el-arz) maksat, Kenan b. Nuh'un memleketidir ve burası bin seneden fazla bir sürede Yûşa/Yeşu (a.s.) tarafından fethedilinceye kadar Kenanlıların elinde bulundu. Kudüs toprağıyla beraber bu bölge ve *elune morehe* Kudüs'ün nahiyelerindedir.” Eğer bu bölge, İbrahim (a.s.)'ın seyahati sırasında Kenanlıların elinde idiye, o zaman bu bölgenin fethinin Yuşa/Yeşu (a.s.) eliyle olmaması gerekir. Oysaki, Tevrat'ta bu bölgenin Yûşa/Yeşu (a.s.) zamanında fethedileceği açıklanmaktadır. Bu gibi tutarsızlıkların Allah'ın kelamında vuku bulmayacağı, tersine sonradan ona ilave edilmiş olduğu açık ve nettir. Yahudi yorumcularının reisi olan İbn Ezra, “Bunda bir sır vardır ve akıllı olan kimse bu sır hususunda susar”, demiştir. Başka bir yerde ise, “eğer on ikinin sırrına vakıf olursan”, demiştir ve bununla, son kitapta (sifr) yazılı olan ve

102 Tekvin 23/1; 2. “Sara yüz yirmi yedi yıl yaşadı. Ömrü bu kadardı”. Tekvin 5/18. “İsmailoğulları Aşur'a doğru giderken Mısır sınırı yakınında, Havila ile Şur arasındaki bölgeye yerleştiler. Kardeşlerinin yaşadığı yerin doğusuna yerleşmişlerdi”.

103 Levililer 16/3. “Orada, RAB'bin huzurunda buhuru korların üzerine koyacak; buhurun dumanı Antlaşma Levhaları'nın üzerindeki Bağışlanma Kapağı'nı kaplayacak. Öyle ki, Harun ölmesin”

104 Tekvin 17/2 “Harun'la oğullarına ve bütün İsrail halkına de ki, RAB'bin buyruğu şudur; Tekvin 17/6 “Harun'la oğullarına ve bütün İsrail halkına de ki, RAB'bin buyruğu şudur”; Tekvin 17/20 “Ve İsmail'e gelince, seni işittim; işte, onu mubarek kıldım ve onu semereli edeceğim ve onu ziyadesile çoğaltacağım; on iki beyin babası olacak, ve onu büyük millet edeceğim. Tekvin 17/20.

105 İbranice orijinali: Bi-me'od me'od.

106 Tekvin 12/6. “Ve Abram Şekel denilen yere, More meşesine kadar olan memlekete geçti. Ve o vakit Kenanlılar memlekette idiler”.

tamamı Musa'dan sonra yazılan on iki ayeti¹⁰⁷ kast etmiştir.

Musa (a.s.)'nın, Tevrat'ı tamamladığında onun, özellikleri Tevrat'ta zikredilen sandıkta korunmasını emretmesi¹⁰⁸; Tevrat'ta her sene üç defa toplanılmasını ve Tevrat'ı okumalarının emredilmesi¹⁰⁹; sonra Musa'nın ulemaya, büyükleri toplamalarını ve onlara nasihat etmesi ve kendisinin vefatından sonra onların yoldan çıkaracaklarını haber vermesi¹¹⁰, bu tahriflerdendir. On iki ayette zikredilenlerin ifade ettiği şey, Allah Teâlâ'nın Musa (a.s.)'ı çağırdığı ve ona Kudüs'ü, onun etrafında bulunan dağı gösterdiği, vefat edince oraya defnedildiğinin yazması, kabrinin bugüne kadar bilinemediğinin ve ondan sonra kavminin Yuşa (a.s.)'e tabi olduğunun yazması bu tahrifata delalet eder¹¹¹. Tefsirinde İbn Ezra, “eğer bu sırta vakıf olursan, hakikate ulaşırsın”, der; hatta bir Yahudi, eğer Tevrat, Musa(a.s.)'ya tam olarak indiyse, onda Musa (a.s.)'ın vefatının zikredilmesi nasıl doğru olur? dedi. Bundan, onun vefatından sonra Yuşa (a.s.) tarafından yazıldığı anlaşılır. Şimon buna, Musa (a.s.)'ın Tevrat'ı tamamlaması ve onun korunmasını Yuşa'ya emretmesi eğer doğruysa, Yuşa (a.s.)'ın ona ilavesi nasıl sahih olur? diye itiraz etti. Bazıları ise, Şimon'un onların nezdinde müçtehit olduğunu ve sözünün onlar için nass anlamına geldiğini, bu yüzden de İbn Ezra'nın onda bir sır vardır diye zikrettiği şeyin doğru olmadığını söylediler. Bazıları da İbn Ezra'nın sözünün esasının, bu ilave olduğunu söylediler. Onlara göre bu ilavenin ne Yuşa'dan ne de başka bir peygamberden değil fakat daha sonrakilerden olduğunu ancak, bu ilavenin nasıl yapıldığını söylemediler.

107 Tesniye 34/1-12. “Bundan sonra Musa Moav ovalarından Nevo Dağı'na giderek Eriha Kenti karşısındaki Pisga Dağı'na çıktı. RAB ona bütün ülkeyi gösterdi: Dan'a kadar uzanan Gilat'ı, bütün Naftali'yi, Efrayim ve Manaşe bölgelerini, Akdeniz'e kadar uzanan bütün Yahuda bölgesini, Negev'i, hurma kenti Eriha Vadisi'nin Soar'a kadar uzanan ovasını. Sonra Musa'ya şöyle dedi: “İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a, ‘Senin soyuna vereceğim’ diye ant içtiğim ülke budur. Ülkeyi sana gösterdim ama oraya gitmeyeceksin”. Böylece RAB'bin sözü uyarınca RAB'bin kulu Musa orada, Moav ülkesinde öldü. RAB onu Moav ülkesinde, Beyt-Peor karşısındaki vadide gömdü. Bugüne dek mezarının nerede olduğunu kimse bilmiyor. Musa öldüğünde yüz yirmi yaşındaydı; ne gözleri zayıflamıştı, ne de gücü tükenmişti. İsraililer Moav ovalarında Musa için otuz gün yas tuttular. Sonra Musa için ağlama ve yas tutma günleri sona erdi. Nun oğlu Yeşu bilgelik ruhuyla doluydu. Çünkü Musa ellerini üzerine koymuştu. İsraililer onu dinliyor ve RAB'bin Musa'ya verdiği buyruklar uyarınca davranıyorlardı. O günden bu yana İsrail'de Musa gibi RAB'bin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı. RAB onu Mısır'da Firavun'a, görevlilerine ve bütün ülkesine bir sürü belirtiler, şaşılsı işler yapması için göndermişti. Musa İsraililer'in gözleri önünde güçlü, büyük ve ürkütücü işler yapmıştı.”

108 Tesniye 31/24-26. “Musa Yasa'nın sözlerini eksiksiz olarak kitaba yazmayı bitirince, RAB'bin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan Levililer'e şu buyruğu verdi: “Bu Yasa Kitabı'nı alın, Tanrınız RAB'bin Antlaşma Sandığı'nın yanına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın”.

109 Çıkış 23/17; Çıkış 34/23-24; Tesniye 16/16; Tesniye 31/10-11.

110 Tesniye 31/28-29.

111 Tesniye 34/1-3, 5-6, 9.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölüm, Yahudilerin peygamberlere yönelik bühtanları (meta'in) hakkındadır¹¹².

Peygamberlerden büyük günah sadır olmadığını söylemelerine rağmen, kavminin helâkinden sonra Lut¹¹³ (a.s.)'e büyük günah isnat etmeleri,¹¹⁴ bu iftiraldan biridir.

Ne olursa olsun bu isnat, birinci kitabın (sıfır) dördüncü kısmında zikredildi. Birinci kitabın onuncu kısmında, Davud (a.s.)'a büyük günah isnadı zikredildi¹¹⁵. Bu türden büyük günahlar çoktur ve ona dair sözü uzatmıyoruz.

Taşkoprîzâde diye meşhur molla, muhakkik, alim, müdekkik, Mevlanâ Ahmed b. Mustafa'ya ait bu risale tamam oldu. Yazan fakir, Yusuf b. Ali Yanyevi'dir.

112 Taşkoprîzâde'nin hayatı, eserleri ve ilmi görüşleri hakkında yaptığı doçentlik tezinde, Ali Uğur, risalenin bu bölümü hakkında "lanetlenmiş Yahudiler hakkındadır" der. Yukarıdaki metinden anlaşıldığı gibi, dördüncü bölüm, Yahudiler değil, fakat onların peygamberlere isnat ettikleri büyük günahlar hakkındadır. Ali Uğur, *Taşkoprîzâde Ahmet 'İsâmuddîn Ebu'l-Hayr Efendi (14 Reb. I, 901/2 Aralık 1495-30 Reb. 968/13 Nisan 1561) Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmî Görüşleri*, (doçentlik tezi) Erzurum, 1980, 68.

113 C 88b'de "luğaz"; Ş ve N 24b'de "Lût".

114 Tekvin 19/30-38. "Ve Lut Tsoar'dan çıkıp dağda oturdu ve iki kızı onunla beraberdi; çünkü Tsoar'da oturmaktan korktu ve o, ve iki kızı bir mağarada oturdular. Ve büyük kız küçüğüne dedi: Babamız kocamıştır ve bütün dünyanın yoluna göre yanımıza girmek için memlekette erkek yoktur; gel, babamıza şarap içirelim ve babamızdan zürriyeti yaşatmak için onunla yatarız. Ve o gecede babalarına şarap içirdiler; ve büyük kız girip babası ile yattı ve onun yatmasını ve kalkmasını bilmedi. Ve vaki oldu ki, ertesi gün büyük kız küçüğüne dedi: İşte, dün gece babamla yattım; bu gece de ona şarap içirelim ve babamızdan zürriyet yaşatmak için, gir onunla yat. Ve o gecede babalarına şarap içirdiler ve küçük kız kalkıp onunla yattı: ve onun yatmasını ve kalkmasını bilmedi. Lût'un iki kızı böylece babalarından gebe kaldılar. Ve büyük kız bir oğlan doğurdu ve onun adını Moab çağırıldı; o bugüne kadar Moabluların atasıdır. Ve küçük kız, o da bir oğul doğurdu ve onun adını Ben-ammi çağırıldı, o bugüne kadar Ammon oğullarının atasıdır".

115 Samuel II 11/2-27. "Ve akşamleyin vaki oldu ki, Davud yatağından kalktı ve kral evinin damı üzerinde geziniyordu; ve yıkanmakta olan bir kadını damdan gördü; ve kadının bakılışı çok güzeldi. Ve Davud gönderip kadın hakkında soruşturdu. Ve biri dedi: Bu kadın Hitî Uriya'nın karısı Eliam'ın kızı Bat-şeba değil mi? Ve Davud ulaklar gönderip onu getirtti; ve kadın onun yanına geldi ve murdarlığından tathir edilmiş olduğundan Davud onunla yattı; ve kadın onun evine döndü; ve kadın gebe kaldı, ve gönderip Davud'a bildirdi; ve: Ben gebe kaldım, dedi... Ve sabahleyin vaki oldu ki, Davud Yoaba mektup yazdı, ve Uriya'nın eli ile gönderdi. Ve mektupta: Uriya'yı şiddetli cenke ön diziyeye koyun, ve onun yanından çekilin ki, vurulup ölsün, diye yazdı. (...) Ve Uriya'nın karısı, kocası Uriya'nın öldüğünü işitti, ve kocası için dövündü. Ve yası geçince Davud gönderip onu evinden aldı, ve onun karısı oldu, ve ona bir oğul doğurdu. Fakat Davud'un yaptığı şey Rabbin önünde kötü idi"

رسالة في الرد على اليهود¹¹⁶بسم الله الرحمن الرحيم¹¹⁷

والحمد لله وحده، والصلاة على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه

الرسالة مبنية على فصول أربعة:

الفصل الأول¹¹⁸: في تزييف تأبيد دين موسى عليه السلام.

الفصل الثاني¹¹⁹: في دلائل نبوة نبينا¹²⁰ محمد عليه الصلاة والسلام.

الفصل الثالث¹²¹: في وقوع التحريفات في التوراة.

الفصل الرابع¹²²: في مطاعن اليهود.

الفصل الأول¹²³: في تزييف دلائل التأبيد وهي ستة:

الدليل¹²⁴ الأول:

قال في التوراة ما ترجمته: {كل ما أمرتكم به لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا منه}¹²⁵.

هم يقولون: إن اتبعنا شريعة أخرى يلزم أن نزيد على أحكام التوراة شيئاً وننقص منه شيئاً: و¹²⁶إنه غير جائز بنص التوراة.

الجواب: المراد “لا تزيدوا عليه شيئاً ولا تنقصوا من عند أنفسكم”. صرح بذلك مفسروا التوراة، ويؤيده أسلوب هذا التعبير كما لا يخفى على الفطن اللبيب، فلا يلزم منه النهي عن الاتباع لنبي أتى بالزيادة والنقصان من قبل الله تعالى وما وقع في كلام بعض¹²⁷ المفسرين للتوراة، ومن ههنا قيل لا يأتي نبي بأمر محدث بعد، يشير ببطلان ما حكاه بصيغة التمریض، وبأسلوب التعبير كما لا يخفى على الفطن الخبير.

116 ن: هذه الرسالة في الرد على اليهود للعالم العامل الفاضل الكامل أحمد الشهير بطاش كبرى زاده روح الله روحه. وفي بقية النسخ لا توجد هذه العبارة.

117 و، ن: “اسمه سبحانه”.

118 ج- الفصل الأول.

119 ج- الفصل الثاني.

120 ن- نبينا.

121 ج- الفصل الثالث.

122 ج- الفصل الرابع.

123 ج- الفصل الأول.

124 ج، ن، و- الدليل.

125 سفر التثنية: 2/4. { لا تَزِيدُوا عَلَى الْكَلَامِ الَّذِي أَنَا أُوصِيكُمْ بِهِ وَلَا تُنْقِصُوا مِنْهُ لِتَحْفَظُوا وَصَايَا الرَّبِّ إِلَهُكُمْ الَّتِي أَنَا أُوصِيكُمْ بِهَا }

126 ج، ح، ن- و.

127 ج- بعض.

الدليل الثاني: قال في التوراة: {ليس الرب رجلا حتى يكذب وابن آدم حتى يصير نادما} 128، ولا يخفى أن النسخ هو الندامة لما سبق منه من الشريعة، وأنه باطل عقلا وكذا نقلا بنص التوراة، فلا نسخ بعد دين موسى عليه السلام.

الجواب: معنى الندامة أن يفعل فاعل مختار فعلا ثم رأى الخير في خلافه، وهذا محال في حقه تعالى ذلك علوا كبيرا، وإنما المراد من النسخ تبديل الأحكام بحسب تبدل¹²⁹ أحوال الناس وأطوارهم، كما يبدل الطبيب المعالجة باختلاف أحوال المريض، وهذا ليس بمحال، بل هو عين الحكمة ومحض الرحمة، خصوصا في تبديل دين موسى عليه السلام، حكمة محضة مكشوفة على العلماء أيضا، وهي أن طائفة بني إسرائيل لاستيعاب الرق جميع أعمالهم ارتكز الغباوة في عقولهم وتقرر القصور في أفهامهم، ولهذا اقتصر في التوراة على الوعد والوعيد من جهة الدنيا فقط، لكونهم بمعزل عن فهم الآخرة وأحوالها، ولما زاد في الناس الاستعداد لفهم أمور الآخرة بعد ذلك، ورد أحوال الآخرة في الشرائع الباقية على أن النسخ واقع في أحكام التوراة أيضا فما هو جوابهم فهو جوابنا.

الدليل الثالث: قال في التوراة: {هذه الكلمات التي يكلم الله بها إليكم بصوت عظيم، وكتبها على لوحين من حجر، وقلتم سمعنا صوت الله من قعر النار} 130. وجه الاستدلال: أنهم لما علقوا إيمانهم¹³¹ بموسى عليه السلام بسماعهم كلام الله تعالى بأذانهم، أعطاهم الله تعالى ما راموه¹³² وذكر الآية المذكورة لإلزامهم، فيفهم منه أن الإيمان لا بد وأن يعلق بسماع صوت الله تعالى، ولم يقع هذا السماع بعد موسى عليه السلام.

والجواب: إن بني إسرائيل اعتذروا موسى¹³³ عليه السلام بأن لا نقدر على سماع صوت الله تعالى مرة أخرى، وألا نهلك بالكلية فاسأل ربك ألا يفعل ذلك بعد هذا. ولهذا قال في التوراة: {قال بنو إسرائيل إن سمعنا صوت الله مرة أخرى نموت} 134، {إدن أنت واسمع كل ما يأمر بك به} 135، ثم إن الله تعالى استحسّن كلامهم هذا¹³⁶ وقال في التوراة: {وقال الله تعال وأحسنوا فيما قالوا} 137، والظاهر أنهم¹³⁸ لم يقترحوا ما ذكر لأجل نبوة موسى عليه السلام بل لأنهم كانوا منكرين لأصل النبوة¹³⁹. لأنهم كانوا متبعين لحكماء هند، وهم كانوا يقولون لهم: إن البشر لا يقدر على سماع كلام الله تعالى ولهذا كانوا يربيون في نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدة المعجزات الباهرة في يده، وقد فصله¹⁴⁰ ابن عزرا في تفسيره: ثم إن الله تعالى قال في التوراة حكاية عن بني إسرائيل: {قد أعلمنا الرب إلهانا عزته وعظمته، وأسمعنا صوته من قعر النار، رأينا اليوم أن الله

128 سفر العدد 23/ 19. {لَيْسَ اللهُ إِنْسَانًا فَيَكْذِبُ وَلَا ابْنُ إِنْسَانٍ فَيَنْدَمُ. هَلْ يَقُولُ وَلَا يَفْعَلُ؟ أَوْ يَنْكَلِمُ وَلَا يَفِي؟}

129 ح: تبديل

130 سفر التثنية 22/ 24 {هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَلَّمَ بِهَا الرَّبُّ كُلَّ جَمَاعَتِكُمْ فِي الْجَبَلِ مِنْ وَسْطِ النَّارِ وَالسَّحَابِ وَالصَّبَابِ وَصَوْتٍ عَظِيمٍ وَلَمْ يَزِدْ. وَكَتَبَهَا عَلَى لَوْحَيْنِ مِنْ حَجَرٍ وَأَغْطَانِي إِيَّاهَا. 23 «فَلَمَّا سَمِعْتُمْ الصَّوْتِ مِنْ وَسْطِ الظُّلَامِ وَالْجَبَلِ تَشْتَعِلُ بِالنَّارِ تَقْدَمْتُمْ إِلَيَّ جَمِيعٌ رُؤْسَاءُ أَسْبَابِكُمْ وَشَبُوحُكُمْ 24 وَقُلْتُمْ: هُوَذَا الرَّبُّ إِلَهُنَا قَدْ رَأَى أَرَا مَجْدَهُ وَعَظَمَتَهُ وَسَمِعْنَا صَوْتَهُ مِنْ وَسْطِ النَّارِ. هَذَا الْيَوْمَ قَدْ رَأَيْنَا أَنَّ اللهُ يَكَلِّمُ الْإِنْسَانَ وَيَخِي.}

131 ج: تكرا علقوا ايمانهم

132 في كل النسخ كما في النص، لعل الصواب: ما راموه.

133 لعل الصواب: لموسى

134 سفر التثنية 25/ 25. {وَأَمَّا الْآنَ فَلِمَاذَا نَمُوتُ؟ لِأَنَّ هَذِهِ النَّارَ الْعَظِيمَةَ تَأْكُلُنَا. إِنْ عُدْنَا نَسْمَعُ صَوْتِ الرَّبِّ إِلَهُنَا أَيْضًا نَمُوتُ!}

135 سفر التثنية 27/ 27. {تَقَدَّمْ أَنْتَ وَاسْمَعْ كُلُّ مَا يَقُولُ لَكَ الرَّبُّ إِلَهُنَا وَكَلِّمْنَا بِكُلِّ مَا يَكَلِّمُكَ بِهِ الرَّبُّ إِلَهُنَا فَتَسْمَعُ وَتَعْمَلُ.}

136 ج- هذا.

137 سفر التثنية 28/ 5. {قَالَ لِي الرَّبُّ: قَدْ أَحْسَنْتُوا فِي مَا تَكَلَّمُوا}

138 ج- أنهم.

139 ج: "لأنهم كانوا منكرين لأصل النبوة" تكرر.

140 لعل الصواب: فصلها.

يكلم ابن آدم وهو يبقى حيا} 141. فيفهم من هذه الآية أنهم آمنوا بإمكان سماع البشر كلام الله تعالى، واعترفوا بالنبوة. فإذا كان تعليق الإيمان بسماع الصوت في الإيمان بأصل النبوة لا في نبوة خصوص موسى عليه السلام، لم يدل 142 الآية التي احتجوا بها على مطلوبهم على تعليق الإيمان بسائر الأنبياء بسماع الصوت.

الدليل الرابع: قال في التوراة 143: {إن التوراة صار ميراثا لجماعة يعقوب}، فيفهم من هذا الكلام اختصاص جماعة يعقوب بالتوراة.

الجواب: إن المفهوم منه اختصاص اتباع التوراة ببني إسرائيل لا اختصاص بني إسرائيل باتباع التوراة.

الدليل الخامس: قال في التوراة: {ولا يقوم نبي مثل موسى من بني إسرائيل} 144، فيفهم منه أنه لا نبي بعده.

الجواب: إن المذكور في التوراة لفظ “ولا قم” وهذا اللفظ موضوع في اللغة العبرانية للماضي، فتفسيره الصحيح: ولا قام نبي مثل موسى من بني إسرائيل. وتفسيرهم بمعنى المضارع مناف لقاعدة لغتهم. وإنما قصدوا بهذا التفسير التلبس في إثبات دعواهم الباطلة، وهي تأييد دين موسى عليه السلام، وما أورده رجل مسمى بـ “لوى” في تفسير لفظ “ولا قم” أنه بمعنى المضارع وأيده بعدة كلمات من صحف الأنبياء، فمن قبيل التلبس. لأن ما وقع في صحف الأنبياء إنما هو لفظ «ولا قام» بألف بين القاف والميم. ولهذا يكون بمعنى الاستقبال بخلاف الآية المذكورة، إذ ليس فيها الألف المذكورة، فيكون بمعنى الماضي بحسب قواعد لغتهم، على أنه لو كان بمعنى المضارع أيضا فلا يتم الدليل لأن في الآية قيد من بني إسرائيل. فمدلول الآية حينئذ نفي نبي آخر من بني إسرائيل خاصة لا مطلقا، بل يدل على محيي نبي من غير بني إسرائيل بطريق مفهوم المخالفة الذي هو مقبول عند علمائهم حتى بنو كثيرا من أحكامهم الشرعية على تلك الطريقة.

الدليل السادس: قال في التوراة: {ليحفظ 145 بنو إسرائيل السبت في دهورهم أبدا} 146. قالوا: فلو اتبعنا غير شريعة موسى عليه السلام 147 يلزم عدم حفظ السبت مع ان حفظ السبت مؤبد في حقنا فليزيم حينئذ أن نحفظ السبت وأن لا نحفظه في زمان واحد. وأنه تكليف بما لا يطاق، وأنه محال قطعاً.

والجواب: إن هذا كذب صريح لأن التأبيد لا يفهم من لفظ “عولام” 148 الذي وقع في 149 التوراة بل ذلك في لغتهم بمعنى المكث البعيد، وقد صرح بذلك ابن عذرا في تفسير بعض الآيات. وأيده بما وقع في صحف بعض 150 الأنبياء، من أنه يجيء بمعنى مطلق الزمان، ونقل ما وقع في صحف سليمان بن داود عليهما السلام، حيث أريد هناك الزمان السابق 151، وما وقع في صحف داود عليه السلام حيث أريد هناك معنى مدة ما، ووقع 152 في تفسير بعض آيات التوراة: أن “عولام” عبارة عن يوبل والمراد بـ “يوبل” 153 زمان

141 سفر التثنية 24/5. {وَقُلْتُ: هُوَذَا الرَّبُّ الْهِنَّا قَدْ آرَأَنَا مَجْدَهُ وَعَظَمَتَهُ وَسَمِعْنَا صَوْتَهُ مِنْ وَسْطِ النَّارِ}

142 الصواب: لم تدل الآية

143 ج: في التوراة.

144 سفر التثنية 10/34. {وَلَمْ يَكُنْ يَكْفُرُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلَ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لِيُوجِّهَ}

145 في نسخة حدث له خلط بين الأسطر بهذا الشكل (ليحفظ حفظ السبت مع أن حفظ السبت..... بنوا اسرائيل)

146 سفر الخروج 16:31. {فَيَحْفَظُ بَنُو إِسْرَائِيلَ السَّبْتَ لِيَصْنَعُوا السَّبْتَ فِي أَجْيَالِهِمْ عَهْدًا أَبَدِيًّا}

147 ح، ن، + و - عليه السلام.

148 في هامش نسخة ن ما نصه: لفظ «علام» بمعنى المكث البعيد في لغتهم لا التأبيد كما ادعوا.

149 ج- في.

150 ح، ج، هـ: بعض.

151 اشارة الي سفر الجامعة 1:10. {إِنْ وَجِدَ شَيْءٌ يُقَالُ عَنْهُ: "انظر". هَذَا جَدِيدٌ! "فَهُوَ مُنْذُ زَمَانٍ كَانَ فِي الدُّهُورِ الَّتِي كَانَتْ قَبْلُنْ}

152 ج+ أريد هناك ... ووقع.

153 في هامش نسخة ن ما نصه: يوبل زمان معروف يقع في خمسين سنة .

معروف عندهم، يقع في خمسين سنة مرة حتى يفسخ فيها البياعات وسائر العقود، ويعتق¹⁵⁴ العبيد، وروى موسى بن نهمان: إن منتهى «عولام» خمسون سنة. واستشهد بعضهم على أن «عولام» في حق السبت يجيء بمعنى التأبيد بما وقع في التوراة في حق السبت أيضا حيث قال: هذا سبت لله في جميع مساكنكم، أي ما دتم ساكنين في الأرض. ويجاب: بأن ما ذكر عموم الأمانة وأنه لا يستلزم عموم الأزمنة، والأصل في ذلك أن أحكام التوراة بعضها مخصوص لقدس الشريف¹⁵⁵، وبعضها مخصوص بغيرها، وبعضها عام لجميع الأمانة، ومعنى قوله في جميع مساكنكم أن السبت من القسم الثالث. وقد يقال: قد ورد لفظ «علام» في حقه تعالى فلا احتمال لغير الأبدية.

والجواب عنه: إن المذكور في حقه تعالى لفظ «عولام»، مع قيد «وهو لفظ واعظ»، والتأبيد إنما يفهم من لفظ «واعظ»، لا من لفظ «عولام».

واعترض عليه بأن لفظ «عولام» جاء في الجزء العاشر من السفر الخامس بلا قيد لفظ «واعظ»، مع أنه في حقه تعالى أيضا.

ونجيب: بأن عامة المفسرين قالوا: بأن لفظ «عولام» في ذلك الموضع ليس بمعنى الزمان ولا بمعنى المكث الطويل ولا بمعنى الأبد، بل بمعنى الكائنات، فيكون لفظ «عولام» لفظا مشتركا ولا فساد فيه. والمذكور في هذا الموضع هو أن الله تعالى يقول: {في زمان ارفع يدي إلى عرشي وكرسي وأقول بحق كوني حيا وقيوما للعالمين في زمان أصقل فيه¹⁵⁶ سيفي، وأقبض قبضته للانتقام¹⁵⁷، وأنتقم المشركين وأنتصف من الأعداء¹⁵⁸}. فلفظ «عولام» ههنا بمعنى زمان مبهم لا غير.

ثم إن طائفة اليهود ينكرون النسخ¹⁵⁹ أشد الإنكار، مع أنه واقع في التوراة في كثير من المواضع منها: إن أكل اللحوم كان حراما في شريعة آدم عليه السلام¹⁶⁰ ثم أمر¹⁶¹ في زمن نوح عليه السلام¹⁶². ومنها أن الختان كان واجبا لبني إسرائيل¹⁶³ ثم نهي عنه في التيه، ثم أمروا بذلك بعد أربعين سنة¹⁶⁴. ومنها أن الميراث لم يكن للبنات أولا ثم أمر بالميراث لهن، وإذا لم توجد¹⁶⁵ البنات يعطى لإخوتهن. ومنها أن هارون عليه السلام كان مأمورا بالعبادة في داخل القبة كل يوم، ثم نهي عن الدخول إليها إلا في السنة مرة

154 ج+ يعتقد العبيد وهو خطأ

155 ج : للقدس الشريفة

156 ح+ فيه.

157 ح ، ج ، ن، و+ الانتقام؛ والصواب ما أثبتناه.

158 سفر التثنية، 32/40-41. {إني أرفع إلى السماء يدي وأقول: حيُّ أنا إلى الأبد إذا سننتُ سبيِّي البارِق وأسكُتُ بالقضاءِ يدي أُرِدُ نَقْمَةَ عَلَى أَسْدَادِي وَأَجَارِي مُبْعِيٍّ}.

159 ح، ن، و: للنسخ.

160 إشارة إلى سفر التكوين 29/1: وَقَالَ اللَّهُ: {إني قد أعطيتكم كلَّ بَقْلٍ يَبْرُرُ بَرًّا عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ وَكُلَّ شَجَرٍ فِيهِ ثَمَرٌ شَجَرٍ يَبْرُرُ بَرًّا لَكُمْ يَكُونُ طَعَامًا}.

161 و، ن+ حرم.

162 إشارة إلى سفر التكوين 9/3: {وَلَتَكُنْ خَسْيَتُكُمْ وَرَهْبَتُكُمْ عَلَى كُلِّ حَيَوَانَاتِ الْأَرْضِ وَكُلِّ طَيْرِ السَّمَاءِ مَعَ كُلِّ مَا يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ وَكُلِّ اسْمَاكِ الْبَحْرِ. قَدْ دَفَعْتُ إِلَى أَيْدِيكُمْ كُلَّ ذَابَّةٍ حَيَّةٍ تَكُونُ لَكُمْ طَعَامًا. كَالشَّعْبِ الْأَخْضَرِ دَفَعْتُ إِلَيْكُمْ الْجَمِيعَ}.

163 إشارة إلى سفر التكوين 17/12: {إِنَّ تَمَائِيهَ أَيَّامٍ يُخْتَنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ فِي أَجْيَالِكُمْ: وَلِيَدِ الْبَيْتِ وَالْمُبْتَاعِ بِفِضَّةٍ مِنْ كُلِّ ابْنٍ غَرِيبٍ لَيْسَ مِنْ نَسْلِكِ}.

164 إشارة إلى سفر يشوع 5/5-5: {في ذلك الوقت قال الربُّ ليشوع: «اصْنَعْ لِنَفْسِكَ سَكَكِينَ مِنْ صَوَانٍ. وَعَدَّ فَاخْتَنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ثَانِيَةً». فَصَنَعَ يَشُوعُ سَكَكِينَ مِنْ صَوَانٍ وَخَتَنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي تِلِّ الْقَلْبِ. وَهَذَا هُوَ سَبَبُ خَتْنِ يَشُوعَ إِلَيْهِمْ: أَنَّ جَمِيعَ الشَّعْبِ الْخَارِجِينَ مِنْ مِصْرَ. الذُّكُورُ جَمِيعَ رِجَالِ الْحَرْبِ مَاتُوا فِي الْبُرِّيَّةِ عَلَى الطَّرِيقِ بِخُرُوجِهِمْ مِنْ مِصْرَ. لِأَنَّ جَمِيعَ الشَّعْبِ الَّذِينَ خَرَجُوا كَانُوا مَخْتُونِينَ. وَأَمَّا جَمِيعُ الشَّعْبِ الَّذِينَ وُلِدُوا فِي الْفَقْرِ عَلَى الطَّرِيقِ بِخُرُوجِهِمْ مِنْ مِصْرَ فَلَمْ يُخْتَنُوا}.

165 و، ح: يوجد.

الفصل الثاني¹⁶⁶: في دلالة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

الدليل الأول: قال في التوراة: «{نبي أقيم لهم من قرابة أخوتهم مثلك وأعطي أحكامي في فيه يكلم إليهم كل الكلمات التي أمرت لهم، والذي لا يسمع تلك الأوامر ولا يطيعها فأنا أسأله}»¹⁶⁷. وفي هذه الآية دلالة على جواز¹⁶⁸ إرسال الرسول بعد موسى عليه السلام، وذلك ظاهر. وعلى أن ذلك النبي لا بد وأن يكون من أولاد إخوانهم لا من بني إسرائيل وعلى أن يكون ذلك النبي «مثلك» أي في إتيان الشريعة الجديدة، بقرينة قوله: «{وأعطي أحكامي في فيه}». ولا يخفى أن نبينا محمدًا¹⁶⁹ صلى الله عليه وسلم من نسل إسماعيل عليه السلام وهو أخو يعقوب عليه السلام، وأنه صاحب شريعة جديدة، ولا يخفى أن يوشع عليه السلام كان من بني إسرائيل، وكذا سائر أنبياء بني إسرائيل لا من قرابة إخوانهم، وأيضا كان خليفة موسى عليه السلام ولم يكن صاحب شريعة جديدة، وأيضا لا يمكن أن يكون النبي عيسى عليه السلام إذ ليس في الإنجيل شريعة جديدة غير ما وقع في التوراة فتعين أن يكون ذلك النبي نبينا محمد المصطفى¹⁷⁰ عليه الصلاة والسلام.

الدليل الثاني: قال في التوراة: «{لم يقم نبي من بني إسرائيل يعرفه الله تعالى وجاهها}»¹⁷¹، اختلفوا فيه: قال بعضهم لفظ «لا قام»

في التوراة بمعنى «لم يقم» في العربية فيكون لنفي الماضي. وبعضهم قال: أنه بمعنى «لا يقوم» فعلى هذا يدل على تأييد دين موسى عليه السلام.

والجواب: إنه وإن كان بمعنى «لا يقوم» لكنه مفيد بكونه من بني إسرائيل فلا يدل على عدم قيام النبي من غيرهم، قال بعضهم: ذلك النبي يوشع عليه السلام، وأنه باطل لوجه أحدها: أنه عادة التوراة أن يوشع عليه السلام لا يذكر إلا بصريح اسمه، وثانيها: إنه من بني إسرائيل. وثالثها: أنه ليس له شريعة جديدة، بل هو خليفة لموسى عليه السلام. والمفهوم مما ذكر في الآية المذكورة من قولهم «يعرفه الله وجاهها» أن يكون صاحب وحي وشريعة.

وقال بعضهم: أنه بلعام بن باعورا. وذلك باطل لوجهين، أحدهما: أن بلعام لم يكن نبيا، بل كان ساحرا وثانيهما: أنه كان كافرا - قتل في زمن يوشع عليه السلام بالسيف، وقد قتل على كفره¹⁷².

الدليل الثالث: قال في التوراة: «{إذا قام نبي من بينكم أو رأي في الرؤيا، وأتى بالدليل والمعجزة، وقال هلموا واعبدوا معبودا غير الله، لا ترضوه ولا تطيعوه واقتلوه}»¹⁷³. قالوا: قوله: «{لا ترضوه ولا تطيعوه}» دليل على أنه لا نبي بالحق بعد موسى عليه السلام.

والجواب: أن قوله: «{وقال هلموا واعبدوا معبودا غير الله}» يدل بطريق مفهوم المخالفة على أنه لو قال:

166 ج- الفصل الثاني:..

167 سفر التثنية 18/18-19: { أقِيم لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ وَأَجْعَلْ كَلَامِي فِي فَمِهِ فَيَكْلِمُهُمْ بِكُلِّ مَا أَوْصِيَهُ بِهِ وَيَكُونُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي لَا يَسْمَعُ لِكَلَامِي الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ بِاسْمِي أَنَا أَطَالِيهِ }.

168 ن- الجواد

169 ج- محمد.

170 ح- المصطفى.

171 سفر التثنية 10/34: { وَلَمْ يَقُمْ بَعْدَ نَبِيِّ فِي إِسْرَائِيلِ مِثْلُ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لِيُوجِّهَ }.

172 إشارة إلى سفر العدد 22/20-34، 8/31: { وَمَلُوكُ مَدْيَانَ قَتَلُوهُمُ فَوْقَ قَتْلَاهُمْ. أَوَيَ وَرَاقِمَ وَصُورَ وَحُورَ وَرَابِعَ. خَمْسَةَ مَلُوكٍ مَدْيَانَ. وَبَلْعَامُ بْنُ بَعُورَ قَتَلُوهُ بِالسَّيْفِ }.

173 سفر التثنية 13/2-5: { إِذَا قَامَ فِي وَسْطِكَ نَبِيٌّ أَوْ خَالِمٌ خُلِمًا وَأَعْطَاكَ آيَةً أَوْ أُعْجِبَتْ قُلُوبُهُمْ حَدَّثْتَ الْآيَةَ أَوْ الْأَعْجُوبَةَ الَّتِي كَلَّمَكَ عَنْهَا قَائِلًا: لِنُدْهَبْ وَرَاءَ إِلَهَةٍ أُخْرَى لَمْ نَعْرِفْهَا وَنَعْبُدْهَا }.

«اعبدوا الله» يُقبل. ومفهوم المخالفة مقبول عندهم، ولا يخفى أن الأمر بالإطاعة إنما يكون إذا بدل الحلال الثابت في التوراة إلى الحرام¹⁷⁴ وبالعكس.

ويُعلم دعوته إلى الله من صديق دعوته، وقال في التوراة في حق ذرية يهودا¹⁷⁵: { لا يزول الحكم والسلطنة من¹⁷⁶ بين رجليه حتى يجيء عظيم يجتمع إليه الأمم }¹⁷⁷. ويفهم من هذا الكلام أنه يزول الحكم والسلطنة من أولاد يهودا. وقد زالت الحكومة منهم في زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

الدليل الخامس¹⁷⁸: قال في التوراة: { إن الله جاء من طور سيناء، وطلع من جبل سعير، وأشرق من جبل فاران }¹⁷⁹ يعني: جاء أحكام الله تعالى يعني التوراة. قالوا: إن الملائكة أطافوا التوراة كالعروس، وجاؤوا بها أولاً إلى سعير وهو مملكة عيسى عليه السلام، فلم يقبل قومها التوراة، ثم جاؤوا بها إلى فاران، وهو مملكة إسماعيل عليه السلام، فلم يقبل قومها إياه، ثم جاؤوا بها إلى سيناء وهو مملكة موسى عليه السلام فقبل قومه التوراة، فلا دلالة في الآية المذكورة إلى ظهور نبي آخر بعد موسى عليه السلام.

والجواب: إن المفهوم من الآية خلاف ما ذكره. لأن ترتيبها لا يوافق ترتيب هذه الرواية. فالحق ما أورده ابن عذرا في تفسيره، وإن أورده بصيغة التمريض، وهو أن المراد من الأحكام التي جاء إلى طور سيناء هي التوراة التي اتبعها قوم موسى عليه السلام، ومن الأحكام التي طلع من سعير هي الإنجيل، الذي اتبعه النصارى. وكون سعير مقام عيسى عليه السلام، مصرح به في التوراة. ومن الأحكام التي أشرق من جبل فاران هو القرآن الذي نزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان فاران مقام إسماعيل عليه السلام، وهو مصرح به في التوراة. ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم من أولاد إسماعيل عليه السلام.

الدليل الخامس¹⁸⁰: وهو¹⁸¹ أن أبحار اليهود يعتبرون حساب الجمل مثلاً، قال الملك لهاجر حين حملها: { سيجيء¹⁸² اثنا عشر ملكاً من ذريتك }، وأشار إلى هذا العدد بلفظ (زه)، وهو اثنا عشر¹⁸³، وذكر في آخر الجزء الخامس من السفر الأول¹⁸⁴ إلى أن زمان عمارة القدس الشريف هو¹⁸⁵ لفظ «بزات¹⁸⁶»، وهو بحساب الجمل أربع وأربعمائه، وكان كذلك. وأخبر عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بلفظ¹⁸⁷ «بمادام»

174 ح، ج، ن، و: الحلال.

175 ح + اليهودا.

176 ح- من.

177 سفر التكوين 10/49: { لا يزول قضيب من يهودا ومُسْتَرَعٌ مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ سَيْلُونٌ وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعُ شُعُوبِ }.

178 ج، و، ن: في جميع النسخ الخامس والأصل أنه الرابع

179 سفر التثنية 33/2: { جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سَيْنَاءَ وَأَشْرَقَ لَهُمْ مِنْ سَعِيرٍ وَتَلَّأَلَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ وَأَتَى مِنْ رِبَّاتِ الْقُدْسِ وَعَنْ يَمِينِهِ نَارٌ شَرِيعَةٌ لَهُمْ }.

180 السادس: ج، و، ن.

181 ح، ج، و: هو.

182 ح: ستجيبى.

183 إشارة إلى سفر التكوين: 16-7/16: { وَقَالَ: «بِأَ هَاجِرُ جَارِيَةٌ سَارَايَ مِنْ ابْنِ ابْنَتِي وَآلِي ابْنِ تَدْهَبِينَ؟». فَقَالَتْ: «أَنَا هَارِيَّةٌ مِنْ وَجْهِ مَوْلَاتِي سَارَايَ» فَقَالَ لَهَا مَلَاكُ الرَّبِّ: «ارْجِعِي إِلَى مَوْلَاتِكَ وَالْحَضَيْعِي تَحْتِ يَدَيْهَا»؛ هكذا انظر سفر التكوين: 18-12/25

184 إشارة إلى سفر التكوين: 1/23: { كَانَتْ حَيَاةُ سَارَةَ مِئَةً وَسَبْعًا وَعِشْرِينَ سَنَةً سَبِي حَيَاةَ سَارَةَ }.

185 و- هو.

186 إشارة إلى سفر اللاويين: 3-2/16: { وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى بَعْدَ مَوْتِ ابْنَتِي هَارُونَ عِنْدَمَا اقْتَرَبَا إِمَامَ الرَّبِّ وَمَاتَا: كَلَّمَ هَارُونَ أَخَاكَ أَنْ لَا يَدْخُلَ كُلُّ وَقْتٍ إِلَى الْقُدْسِ دَاخِلَ الْجَنَابِ إِمَامَ الْغِطَاءِ الَّذِي عَلَى الثَّابُوتِ لِئَلَّا يَمُوتَ لِأَنِّي فِي السَّحَابِ إِتْرَاعِي عَلَى الْغِطَاءِ بِهَذَا يَدْخُلُ هَارُونَ إِلَى الْقُدْسِ: يَتَوَرَّأُ ابْنُ بَقَرٍ لِيُخَيِّجَ خَطِيئَةَ وَكِبْشٍ لِمُخْرِقَةِ }.

187 ب- بلفظ.

في ثلاث مواضع¹⁸⁸ ولفظ “ بمادامد” بحساب الجمل: اثنان وتسعون، وهو عدد الاسم الشريف، أعني عدد اسم محمد صلى الله عليه وسلم.

الفصل الثالث: في بيان ما يدل على تحريفهم التوراة

وذلك في عدة مواضع لم يقدروا على توجيهها إلا بتعسفات باردة وتكلفات شاردة، حفظا لدينهم عن طعن العوام حتى قال بعض مفسريهم بطريق الوصية: مَنْ كان من العرفان يحفظ عرضه في هذه المواضع عن طعن العوام والجهال منها {سار إبراهيم عليه السلام في الأرض إلى مقام شخم إلى ألون مُره، والكنعاني حينئذٍ كان¹⁸⁹ في الأرض} ¹⁹⁰ والمراد من الأرض مملكة كنعان بن نوح، ولم يزل أن يكون في أيدي الكنعانيين حتى فتحها يوشع عليه السلام، والمدة أزيد من ألف سنة، وتلك الأراضي هي أرض قدس، وألون مُره من نواحي قدس. وإذا كانت تلك الأراضي في أيدي الكنعانيين عند مسير إبراهيم عليه السلام إليها، يلزم ألا¹⁹¹ يكون فتحها في يدي يوشع عليه السلام مع أنه صرح في التوراة: {أن تلك الأرض ستفتح في زمن يوشع عليه السلام}. والظاهر أن مثل هذا التناقض لا يقع في كلام الله تعالي، بل يكون ملحقا.

وقال ابن عذرا وهو رئيس مفسريهم: وفي هذا سر يسكت فيه العاقل.

وقال في موضع آخر: “إن اطلعت على سر اثني عشر”، وأراد بذلك اثني عشر آية، مكتوبة في آخر السفر الآخر¹⁹²، يدل¹⁹³ كلها على أن تلك الآيات مكتوبة بعد زمن موسى عليه السلام.

ومنها: أن موسى لما أتم التوراة أمر بحفظها في صندوق¹⁹⁴، يذكر وصفها في التوراة، وأمر في التوراة أن يجتمعوا في كل سنة ثلاث مرات، ويقروا التوراة¹⁹⁵ ثم ذكر في التوراة أن موسى عليه السلام نادى العلماء أن يجتمعوا الكبراء، وينصحهم ويخبرهم أنهم يطغون بعد وفاته¹⁹⁶. وما ذكر من اثني عشر آية يدل منطوقها أن الله تعالي دعا موسى عليه السلام، وأراه القدس وما حولها من الجبل، ثم مات هناك بأمر الله تعالي، ودُفن هناك ولم يُعلم قبره إلى الآن. وتبع قومه يوشع عليه السلام¹⁹⁷.

قال ابن عذرا في تفسيره: “إن اطلعت على هذا السر تصل إلى مرتبة الحقيقة”. حتى قال يهودا: إن نزلت التوراة على موسى عليه السلام بتمامها، فكيف يصح ذكر خبر وفاته فيها، فيفهم منه أنها مكتوبة بعد وفاته عليه السلام، كتبها يوشع واعترض عليه شمعون، بأنه إذا صح إتمام موسى عليه السلام التوراة وأمره بحفظها، فكيف يصح من يوشع عليه السلام الإلحاق.

188 إشارة إلى سفر التكوين: 2-1/17: { وَلَمَّا كَانَ ابْنُ اِبْرَاهِيمَ تِسْعَ وَتِسْعِينَ سَنَةً ظَهَرَ الرَّبُّ لِابْرَاهِيمَ وَقَالَ لَهُ: «أَنَا اللَّهُ الْكَبِيرُ. سِرْ اِمَامِي وَكُنْ كَامِلًا فَاجْعَلْ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَكَاتِرْكَ كَثِيرًا جَدًّا» } 6/17: { وَالْمُرْكَ كَثِيرًا جَدًّا وَاجْعَلْكَ اِمَامًا وَمُلُوكَ مِنْكَ يَخْرُجُونَ }؛ 2/17: { وَأَنَا اسْمَاعِيلُ فَقَدْ سَمِعْتُ لَكَ فِيهِ. هَا اَنَا اِبْرَاهِيمُ وَالثَّمَرَةُ وَالثَّمَرَةُ كَثِيرًا جَدًّا. اَلْتُنِي عَشْرَ رَنِيْسَا يَلِدُ وَاجْعَلْهُ اِمَّةً كَبِيْرَةً }.

189 ج، ح، كان حينئذ.

190 سفر التكوين: 6/12: { وَاجْتَاَزَ اِبْرَاهِيمُ فِي الْاَرْضِ اِلَى مَكَانٍ سَكِيْمٍ اِلَى بَلُوْطَةَ مُورَةَ. وَكَانَ الْكَنْعَانِيُّوْنَ جِيْنِيزُ فِي الْاَرْضِ }.

191 ج: أن يكون

192 إشارة إلى سفر التثنية: 12-1/34: { وَاجْتَاَزَ اِبْرَاهِيمُ فِي الْاَرْضِ اِلَى مَكَانٍ سَكِيْمٍ اِلَى بَلُوْطَةَ مُورَةَ. وَكَانَ الْكَنْعَانِيُّوْنَ جِيْنِيزُ فِي الْاَرْضِ }.

193

194 إشارة سفر التثنية: 26-24/31: { وَاحْذِ الشَّهَادَةَ وَجْعَلْهَا فِي الثَّابُوتِ. وَوَضَعَ الْعَصُوْنَيْنِ عَلَى الثَّابُوتِ مِنْ فَوْقِ }.

195 إشارة إلى سفر الخوروج: 17/23: { «ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تُعَيِّدُ لِي فِي السَّنَةِ». انظر كذا 23/34، سفر التثنية: 16/16، 10/31.

196 إشارة إلى سفر التثنية: 26-26/31: { خُدُّوا كِتَابَ التَّوْرَةِ هَذَا وَضَعُوهُ بِجَانِبِ ثَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ اِلَيْكُمْ لِيَكُونَ هُنَاكَ شَاهِدًا عَلَيْنَكُمْ. لِأَنِّي أَنَا عَارِفٌ تَمَرُّدَكُمْ وَرِقَابَكُمْ الصَّلْبَةَ. هُوَذَا وَأَنَا بَعْدُ حَيٌّ مَعَكُمْ الْيَوْمَ قَدْ صِرْتُمْ نَقَاوِمُونَ الرَّبِّ كَمَا الْحَرِيُّ بَعْدَ مَوْتِي اِجْمَعُوا اِلَى كُلِّ شَيْخٍ اَسْبَاطِكُمْ وَعَرَفَانِكُمْ لِأَطِيقَ فِي مَسَامِعِهِمْ بِهَذِهِ الْكَلِمَاتِ وَأَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ }.

197 إشارة إلى سفر التثنية: 3-1/34: { وَيَسْوِّغُ بُنْ نُونٍ كَانَ قَدْ امْتَلَأَ رُوحَ حِكْمَةٍ إِذْ وَضَعَ مُوسَى عَلَيْهِ يَدَيْهِ فَسَمِعَ لَهُ بَنُو اِسْرَائِيلَ وَعَمِلُوا كَمَا أَوْصَى الرَّبُّ مُوسَى }.

وقال بعضهم: إن شمعون مجتهد عندهم، فكلامه نص عندهم، فلا يصح ما ذكره ابن عذرا: "من أن فيه سرا". وقال بعضهم: مبنى كلام ابن عذرا أن هذا الإلحاق ليس من يوشع ولا نبي آخر، وإنما وقع من المتأخرين ولم يذكروا كيف كان الإلحاق؟

الفصل الرابع : في مطاعن اليهود في حق الأنبياء

منها: إسنادهم الكبيرة إلى لوط عليه السلام بعد هلاك قومه مع أنهم قائلون بأن الأنبياء لا يصدر عنهم الكبائر. وهذا الإسناد وأي شيء هو مذكور في الجزء الرابع من السفر الأول¹⁹⁸.

ومنها: أنه قد ذكر في الجزء العاشر من السفر الأول إسنادهم الكبيرة إلى داود عليه السلام¹⁹⁹، وأمثال ذلك كثيرة فلا تطول بها الكلام. تمت²⁰⁰.

198 إشارة سفر التكوين: 30/19-38: {وصعد لوطاً من صوغر وسكن في الجبل وابتثاه معه لأنه خاف أن يسكن في صوغر. فسكن في المغارة هو وابتثاه وقالت البكر للصغيرة: «ابونا قد شاخ وألین في الأرض رجل ليذلل علینا كعادة كل الأرض ولم نسقي ابنا خمرنا ونضطجع معه فنحبي من ابنا نسلا» فسقنا اباهما خمرنا في تلك الليلة ودخلت البكر واضطجعت مع ابياها ولم تعلم باضطجاعها ولا بقيامها وحدث في الغد ان البكر قالت للصغيرة: «اني قد اضطجعت البارحة مع ابي. نسقيه خمرنا الليلة أيضا فاذخلي اضطجعي معه فنحبي من ابنا نسلا». فسقنا اباهما خمرنا في تلك الليلة أيضا وقامت الصغيرة واضطجعت معه ولم تعلم باضطجاعها ولا بقيامه فحبلت ابنا لوط من ابياهما فولدت البكر ابنا ودعت اسمه «مواب» - وهو ابو الموابيين الى اليوم. والصغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه «بن عمي» - وهو ابو بني عمون الى اليوم {.

199 إشارة إلى سفر صموئيل الثاني 11-5: { وكان عند تمام السنة في وقت خروج الملوك أن داود أرسل يواب وعبده معه وجميع إسرائيل، فأخربوا بني عمون وخصروا ربة. وأما داود فأقام في اورشليم وكان في وقت المساء أن داود قام عن سريريه وثمسي على سطح بيت الملك، فرأى من على السطح امرأة تسبح. وكانت المرأة جميلة المنظر جدا فأرسل داود وسأل عن المرأة، فقال واجد: «اليسنت هذه تنسبح بنت أليعام امرأة أوريا الجثي؟ فأرسل داود رسلا وأخذها، فدخلت إليه فاضطجع معها وهي مطهرة من طمئتها. ثم رجعت إلى بيتها وحبلت المرأة، فأرسلت وأخبرت داود وقالت: «إني حبلت...». كذا انظر الي اخر سفر صموئيل الثاني 11 و سفر صموئيل الثاني 12

200 في نسخة ج+ «هذه الرسالة للمولى المحقق والحبر المدقق مولانا أحمد بن مصطفى الشهير بطاشكبرى زاده، والكاتب الغفير يوسف بن علي البانيوي»؛ في نسخة ح: تمت، في ن: تم، و-.



İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık

Religiosity within the Context of Worship in the Islamic Philosophy

Emine Taşçı Yıldırım^{*}

Öz

Genel olarak insanın inandığı dinin emir ve yasaklarını dikkate almak suretiyle oluşturduğu bir yaşam biçimi olarak görülen dindarlığın inanç, ibadet ve ahlak şeklinde üç boyutunun varlığından bahsedilebilir. İslam felsefesi içerisinde doğrudan dindarlık kavramı ele alınmamakla birlikte ibadetlere dair ortaya konulan düşüncelerden hareketle dindarlığa dair bazı ip uçlarına ulaşılabılır. Bu çalışmada, eserleri içerisinde doğrudan ibadetlere dair görüş serd etmiş olan, ilk dönem İslam felsefesinin önde gelen düşünürlerinden bazılarına (Âmirî, İhvwân-ı Safâ, İbn Sînâ, Gazzâlî) yer verilecektir. Bu noktada İbn Sînâ'nın *el-Keşf 'an Mâhiyyeti's-Salât ve Hikmeti Teşri'ha li İbn Sînâ* adlı eseri başvurulacak kaynakların başında gelmektedir. Bu makalede, dindarlığın ibadet ve ahlak boyutlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini ve ahlakî olgunluğa erişmede ibadetlerin nasıl bir fonksiyon icra ettiğini bu düşünürlerin ibadete bakışları üzerinden ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu çerçevede, dindarlığın sadece ibadet boyutunun değil, ahlakî boyutunun da önemli olduğu ve ibadetlerin de bu ahlakî yönü destekleyici olması gerektiği sonucuna varılabilir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Dindarlık, İbadet, Ahlak

Abstract

Religiosity in general is seen as the way of life formed by taking into account the orders and prohibitions of the religion one believes in. It can be stated that there are three dimensions to religiosity: faith (îmân), worship (ibadah), and morality (akhlâq). The concept of religiosity is not directly addressed in Islamic philosophy. However, some clues about religiosity can be reached based on the ideas put forward regarding worship. In this study, some of the prominent thinkers (Amiri, Ikhwân Al-Şafâ, İbn Sînâ, Al-Ghazali) of early Islamic philosophy, who directly expressed their views on worship in their works, will be included. In this sense, the work of İbn Sînâ called *al-Kashf 'an Mâhiyyat al-Salât wa Hikmat Tashri'ha li İbn Sînâ* is one of the sources to be consulted. This article aims to reveal that the worship and morality dimensions of religiosity should not be ignored and to reveal the function of worship in reaching moral maturity, through the views of these thinkers on worship. In this framework, it can be concluded that not only worship but also the dimension of morality is important, and that worship should support the morality aspect.

Keywords

Islamic Philosophy, Religiosity, Worship, Morality

* Sorumlu Yazar: Emine Taşçı Yıldırım (Dr. Öğr. Üyesi), Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yalova, Türkiye. E-posta: emine.taschi@yalova.edu.tr ORCID: 0000-0001-8520-8545

Atf: Emine Taşçı, "İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 355–378.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0010>



Extended Summary

It can be argued that the need to believe has arisen with the existence of man. For this reason, the existence of divine and nontheistic religions that meet this need can also be started with human history. People take into account the orders and prohibitions of the religion they believe in and form a lifestyle within its framework. This way of life is called piety. However, it is not possible to make a definition of religiosity that has clear boundaries and is accepted by everyone. It can be said that religiosity consists of three dimensions: faith, worship, and morality. Faith is a precondition of religiosity. The dimensions of worship and morality on the other hand, show how people reflect the religions in which they believe, on their lives. Differences in these levels reveal various types of religiosity.

Within Islamic thought, Ibn Sīnā offers some clues about religiosity by referring to three types of people: ‘arif, zahid, and ‘abid.¹ Based on Al-Ghazali’s comments on the differences in religious attitudes and behaviors, it is mentioned that he classified 3 types of religiosity: imitative, scientific (verified), and enjoyed.² Allport, one of the prominent figures in recent studies on religiosity, has made a dual classification of intrinsic-extrinsic religiosity. Batson made a triple classification by adding the quest to these. In current studies, based on Allport’s binary classification, by looking at the sincerity and nature of religiosity, a dual classification can also be made of pure-sincere religiosity and ostentatious religiosity.³ It can be stated that piety has a determining function in these religious classifications. However, at times it can be mentioned that religiousness is brought to the forefront, and morality is neglected.

It is necessary to evaluate religiosity in terms of faith, worship, and morale. Religiosity, which is based on faith, becomes visible through its worship and morality dimensions. Especially worship is the most obvious example of this visibility. However, when there is no integrity of the meaning or form, worship can only turn into formal movements. When the meaning dimension is grasped, worshipping allows people to reach moral maturity. For this reason, there is an important relationship between the dimensions of worship and morality. In other words, worshipping should support the moral dimension.

In Islamic philosophy, the concept of religiosity is not mentioned directly. However, some clues about it can be obtained from the comments of Islamic philosophers and thinkers about worship. This article aims to reveal that the worship and morality

1 İbn Sīnā, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’l-tenbihât)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-83.

2 İlhan Topuz, “Gazali’de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11, sy 2 (2011): 172; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/34-36.

3 Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005), 42-43.

dimensions of religiosity should not be ignored and reveal the function of worship in reaching moral maturity, through the views of these thinkers on worship.

Signifying people as believing creatures, Amiri attributes being virtuous to worshipping consciously and sincerely. With this assessment, Amiri clearly reveals the relationship between morality and worship, and he reflects his view of religiosity with his emphasis on sincerity. The “sincere believer” emphasis of the Ikhwān Al-Şafā (Brethren of Purity)⁴ makes it possible to argue that the perception of piety/religiosity consists of the integrity of deeds and morality on the basis of faith. Ibn Sīnā, like the Ikhwān Al-Şafā, points to the characteristic of worship as a reminder and as the ensure of the continuity of the Shariah and emphasizes that it enhances morality and purifies the soul. As described by Ibn Sīnā, the “arif (wise) man” who has reached moral maturity and worship without expecting any benefit in return, is a good example of sincere, internalized religiosity.

Al-Ghazali expresses that worship contains divine wisdom for personal and social benefit. According to him, the aim is to purify both the person and the society of material and spiritual dirt in order to help people reach happiness. By emphasizing that worship must be internalized and enhancing morality in order to achieve its purpose, Al-Ghazali, too, points to the distinction between ostentatious religiosity and true religiosity.

As reported by Islamic thinkers, to worship is a must for pure and sincere devotion. They insist on sincere religiosity and materialize it with the profile of the ‘arif human. True religiosity can come to life when the trio of faith, worship, and morality come together in a person. While teaching the commandments and prohibitions of religion besides the formal aspects of the worship, a lot of emphasis should be placed on the fact that one of the most important aims is to beautify morality and people should be encouraged to perform worship consciously.

4 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/236; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* (Kum: Mektebü'l-İ'lami'l-İslamiyye, 2000), 1/346.

İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık

Giriş

İnanma ihtiyacı, insanın varoluşuyla eş zamanlı olarak mevcuttur denilebilir. Bu anlamda inanma ihtiyacına cevap veren dinlerin varlığı da insanlık tarihiyle beraber başlatılmaktadır. Dünya üzerinde ilahi olan ve olmayan birçok din mevcuttur. Bu dinlerin, kendisine inanan ve dindar diye nitelenen insanlara yönelik bazı emir ve yasakları vardır. Bunları ibadet ve ahlak olmak üzere iki kategoride toplamak mümkündür. İnsanların inandıkları dinleri hayatlarına yansıtma düzeylerine bağlı olarak farklı dindar insan profilleri ortaya çıkmaktadır.

Günümüzde ortaya çıkan farklı dindarlık tezahürleri, dindarlık ile ibadet arasındaki bağlantının nasıl olması gerektiğini, özü kavranmaksızın şekilsel olarak yerine getirilen ibadetlerle sınırlandırılmış bir dindarlık anlayışının eksik yönlerinin neler olduğunu araştırmayı gerekli kılmaktadır. Değişken ve istikrarsız bir tabiata sahip olan insanın, dengeli ve tutarlı karaktere kavuşmasını sağlamak, ilahi hakikatle olan ilişkisini sürekli hale getirmek için sistemli davranış ve uygulama düzeni gerekmektedir. Bu anlamda ibadetlerin, kişilik ve karaktere etki edip onları düzenleyen ve dengeleyen bir sistem olduğundan bahsedilebilir. Öngörülüş, değişmez asli unsurlardan oluşan bir şekil ve kalıbı olan ibadetlerin birçoğu, sembolik bir tarzda düzenlenmekle birlikte derin manalar içermektedir. Mananın başka bir deyişle özün kavranmasında ibadetlerin şekli etkilidir.⁵ Ancak ibadetlerde şekil ve mana bütünlüğü sağlanmadığında “Vay o namaz kılanların haline ki: Onlar kıldıkları namazdan gafilirdirler.”⁶ ayetinde dikkat çekilen durum ortaya çıkmaktadır. Nitekim İlhami Güler’in vicdansız dindarlık başlığı altında yaptığı şu değerlendirmesi de dikkat çekicidir: “İbadetler, “antreman” yapmaya benzer; amaç, insanı yarışmaya (salih amel: adalet/dürüstlük/hakkaniyet-merhamet) hazırlamaktır. Günümüzde Hac-Umre ziyareti, “miting” zevkine-turizme; Namaz, Allah’a karşı şükran ve saygıyı ifade etme ve insanı kötülüklerden alıkoymadan, kendinde/kendisi için “sevap/kontür aracı”na; Oruç ise, iftar sofrasındaki nefis yemeklere saldırma işlevine/şehvetine dönüşmüştür.”⁷ Bu değerlendirme, insanın kişilik ve karakteri üzerinde düzenleyici ve dengeleyici, ahlakını güzelleştirici bir etkisi olması gereken ibadetlerin, manası kavranmaksızın sadece şekilsel olarak yapıldığını gösteren çarpıcı bir örnektir.

5 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 234-235,241.

6 Mâ’ûn 107/4-5.

7 İlhami Güler, “‘Vicdansız Dindarlık’ Olarak Güncel Müslümanlık”, *İslami Analiz*, erişim 20 Şubat 2020, <http://www.islamianaliz.com/m/3500/vicdansiz-dindarlik-olarak-guncel-musulmanlik>.

“(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Muhakkak ki namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı bilir.”⁸ ayetinde bahsedilen ve ibadetlerin en büyüğü olan namazın insanın ahlakını güzelleştirme fonksiyonu açıkça zikredilmektedir. Bu anlamda namaz, insanın nefsanî duygulardan arınıp kendi özünü keşfetmesini sağlamalıdır. Ancak kendisini dindar olarak ifade eden birçok insan, kıldığı namazla şekilselcilikten kurtulmak suretiyle namazını içselleştirmeyi başarıp kendi benliğinde böyle bir dönüşümü gerçekleştirememektedir. Bu sebeple ibadetlerin ahlaki olgunluğa ulaştırıcı vasıflarının tekrar hatırlanması ve hatırlatılmasının gerekliliği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmayla önde gelen İslam düşünürlerinin ibadetlerin gayesi ve ahlaki olgunlaşmadaki fonksiyonlarına dair görüşleri ele alınacaktır. Bu görüşlerden hareketle ibadet-ahlak ilişkisi üzerinden dindarlığa ilişkin genel bakışlarını tespit etmek amaçlanmaktadır. Onların ibadetler üzerinden ortaya koydukları dindar insan profiline dair düşüncelerini günümüze aktarmak önem arz etmektedir ki bu görüşlerin, gösterişçi ve şekilsel dindarlıktan kurtulma konusunda yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

İlgili literatür tarandığında dindarlıkla ilgili son dönemde farklı alanlarda birçok çalışma yapılmıştır.⁹ Bu çalışmalar arasında dindarlık pek çok açıdan ele alınmakla birlikte İslam düşünürlerinin ibadetler üzerinden dindarlığa nasıl baktıklarına ilişkin bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada ilk olarak günümüzdeki dindarlık kavramı, boyutları ve çeşitleri konusunda bilgi verilecektir. Ardından önde gelen bazı İslam düşünürlerinin ibadetlere ilişkin görüşlerinden yola çıkılarak nasıl bir dindar insan profili çizdikleri ve dindarlık-ibadet-ahlak ilişkisine dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslam felsefesi çok geniş bir alan olduğu için çalışma,

8 Ankebut 29/45.

9 Bunlardan bazıları şunlardır: Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslâmiyât* V, sy 4 (2002): 17-40; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Dindarlık (Dindarlık Düzeyi ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma)* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004); Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005); Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007); Mustafa Öztürk, “Bilgi-Ahlâk-Dindarlık”, *Diyanet Aylık Dergi*, sy Ağustos (2007): 5-7; Ali Ayten, *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2010); Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Yayınları, 2011); Zafer Cırhinlioğlu, Üzeyir Ok, ve Fatma Gül Cırhinlioğlu, *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013); Yahya Turan, *Kişilik ve Dindarlık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017); Fatma Baynal, “Türkiye’de Dindarlık Üzerine Kullanılan Ölçeklere Yönelik Sorunlar ve Öneriler”, içinde *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 263-86.

ibadetlere dair doğrudan değerlendirmelerde bulunmuş olan Âmirî (ö. 381/992), İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ile sınırlandırılmıştır.

Dindarlık Kavramı

Dindarlık kavramının herkes tarafından kabul görmüş, sınırları belli olan bir tanımını yapmak mümkün görünmemektedir. Bölgeden bölgeye, kültürden kültüre, hatta kişiden kişiye değişen bir kavram olarak dindarlık, sözlükte, “dindar olma durumu, bir kimsenin dini emirlere riayet etmesi ve o doğrultuda yaşaması durumu, Allah ile kul arasında olan iş, ibadet ve kişinin dindarlığı,¹⁰ dini emirlere hakkıyla uymak¹¹” şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca bu kavram, kişinin günlük hayatında dinin önemine işaret etmekle birlikte, ona bağlanma ve inanma derecesini de göstermektedir.¹² Daha genel bir tanımda ise dindarlık, yaşanan din¹³ veya dinin subjektif ifadesi olarak görülmekte ve herhangi bir dinsel yapıya bağlılığı ifade etme manasında kullanılmaktadır.¹⁴ Başka bir deyişle dindarlığı, kişinin dinle kurduğu bağlılığın subjektif bir ifadesi ve öznel bir deneyim olarak görmek mümkündür.¹⁵ Özetle, ilahi bir varlığa bağlı olma bilinci olarak da görülen dindarlığı teşkil eden bağlılık, kişinin ahlaki ve ibadetlerle ilgili davranışlara odaklanmasını sağlamak suretiyle bireyin yaşantı, inanç ve kişiliği üzerinde etkili olmaktadır.¹⁶

İnanç, din ve dindarlığı bir arada düşünüp tarif edecek olursak inanç, Yüce Varlık ile insan arasındaki manevi bağlantıdır. Din, bu bağlantının oluşturduğu ilişkiler bütünüdür ifade etmektedir. Dindarlık ise bütün bunların bireysel hayata yansıyan yönünü teşkil etmektedir.¹⁷ Bu açıklamadan yola çıkarak dindarlığı, din ve inancın birlikteliğinin bireyde somutlaşmış hali olarak görmek mümkündür.

Çok yönlü bir kavram olması hasebiyle dindarlık, çeşitli ilmi disiplinler tarafından farklı bakış açıları ekseninde irdelenmiştir. Bunlardan bazılarının dindarlığı şu çerçeveden inceledikleri belirtilmektedir: “Din bilimleri dindarlığı, inanç esasları

10 Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 241-42.

11 Ahmet Nedim Serinsu, ed., *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 61.

12 Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 81.

13 Enver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, içinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Enver Günay ve Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 22.

14 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 96.

15 Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı”, 24; Ayten, *Empati ve Din*, 130.

16 Cırhinlioğlu, Ok, ve Cırhinlioğlu, *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*, 8.

17 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 23.

merkezinden açıklarken; psikoloji, birey yaşantılarına etkisi, dini bağlılığın boyutları, kutsallık ve dini saygı bağlamında; sosyoloji ise, dinin toplum hayatındaki işlevi ve dini kurum ve cemaatlere bağlılık çerçevesinde ele almaktadır.”¹⁸ Özetle söylemek gerekirse dindarlık, her bilim dalının genel yaklaşımı çerçevesinde farklı yönleriyle ortaya konulmaktadır.

Dindarlığın Boyutları

Dindarlığın boyutları, aslında dini hayatın boyutları olarak ele alınabilir. Nitekim günlük hayatta dinin görünen ve görünmeyen, başka bir deyişle de soyut ve somut olmak üzere genel olarak iki boyutundan bahsetmek mümkündür.¹⁹ İslam kültüründe dindarlık, dinin ilkelerine inanmak anlamındaki iman, inanılan ilkelerin birey-Allah ilişkisi alanını oluşturan ibadet ve birey-öteki ilişkisi manasındaki ahlak şeklinde üç boyuttan teşekkül etmektedir.²⁰ İman, dindarlığın olmazsa olmazları arasında yer almaktadır. İbadet ve ahlak imandan sonra gelmektedir. Ancak bazen dindarlıkta ibadetler ön plana çıkartılıp ahlakın ihmal edildiğinden bahsedilebilir.

Müslüman denilince ilk akla gelen şeylerin başında dinde samimiyet ve dindarlık gelmektedir. Bunun alt boyutlarını ise inançlı olmanın ardından ibadetlere devamlılık takip etmektedir. Daha sonrasında ise bunun ahlaki alan başta olmak üzere dinin bireysel ve sosyal hayatta etkisinin hissedilmesi şeklinde kavramsallaştırıldığı görülmektedir.²¹

Dindarlığa ilişkin bir diğer boyut da ahlaktır. Din ve dindarlık, ahlaki değerlerin korunmasında ve toplumsal huzurun inşasında önemli bir fonksiyon icra etmektedir.²² Dindarlığın toplumsal davranışlar üzerinde, insanın suç işleme ve dinin kötü gördüğü davranışlardan uzak durmada etkisinin olduğu bir gerçektir. Nitekim yapılan birçok araştırmada dindarlık ile suç işleme arasında negatif bir ilişkinin; yardımlaşma ve paylaşma gibi davranışlarla pozitif bir ilişkinin varlığına ulaşılmıştır.²³

Kısacası, dindarlığı hem inanç hem ibadet hem de ahlaki boyutuyla -davranış boyutu da denebilir- değerlendirmek gerekmektedir. İnancın ana zemini oluşturduğu dindarlık, ibadet ve ahlak boyutuyla görünür hale gelmektedir. Özellikle ibadetler, bu görünürlüğü en bariz örnekleridir. Ancak mana ve şekil bütünlüğü sağlanmadığında

18 Turan, *Kişilik ve Dindarlık*, 108.

19 Kayıklık, *Bireysel Dindarlık Üzerine*, 192.

20 Kayıklık, *Bireysel Dindarlık Üzerine*, 199.

21 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 33.

22 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 58.

23 Ayten, *Empati ve Din*, 99.

ibadetler, sadece şekilsel hareketlere dönüşebilmektedir. Mana boyutu kavrandığında ise ibadetler, insanın ahlakî bir olgunluğa erişmesini sağlamaktadır. Bu sebeple ibadet ve ahlak boyutu arasında önemli bir ilişki mevcuttur. Başka bir deyişle ibadetler, ahlaki boyutu destekleyici nitelikte olmalıdır. Buna göre dindarlığın birbiriyle bağlantılı üç boyutu olduğunu söyleyebiliriz.

Dindarlık Türleri, Dindarlık ve İbadet-Ahlak İlişkisi

Farklı bakış açıları ekseninde çeşitli dindarlık türlerinden bahsedilmektedir.²⁴ Dindarlık sınıflamalarının özsel ve nitelendirici anlayış ekseninde şekillendiği söylenebilir.²⁵ İslam felsefesinde açık bir şekilde yapılmış dindarlık sınıflamasından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak İbn Sînâ, bir dindarlık sınıflaması yapmamakla beraber şu tür insan tipine işaret etmektedir:

“Dünya metaından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye zahit; namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetlere devam eden kimseye abid; Hakkın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberrut kutsiyetine yönelene arif adı özgü kılınır. Bazen bunların bir kısmı diğeriyle birleşir. Arif olmayan nezdinde züht bir tür muameledir: Adeta zahit, dünya metâ karşılığında ahiret metânı satın almaktadır. Arif nezdinde züht, sırrını Haktan meşgul eden şeyden arındırmak ve Haktan ve ibadetten başka her şeye karşı büyükmektir. Arif olmayan nezdinde ise züht, yine bir çeşit muameledir. Adeta o, dünyada ahirette alacağı bir ücret karşılığında amel eder ki o da ahirette alacağı, ödül ve sevaptır.”²⁶

İbn Sînâ'nın yukarıda bahsettiği üç insan profili yani arif, zahid, abid ayrımı, doğrudan dindarlık ibaresi kullanılsa bile İslam felsefesinde dindarlığa dair bazı unsurların bulunabileceği şeklinde yorumlanabilir.

Önemli İslam düşünürlerinden Gazzâlî'nin de dini tutum ve davranışlardaki farklılıklara dair yorumlarından yola çıkarak taklidi, ilmi (tahkiki) ve zevk alınan dindarlık şeklinde üçlü bir tasnif yaptığından bahsedilmektedir.²⁷ İbn Sînâ'nın dindar insan tipleri ve Gazzâlî'nin düşünceleri üzerinden bir çıkarım sonucu oluşturulan bu sınıflandırma İslam düşünürlerinin metinlerinde günümüzdeki dindarlık sınıflamalarını çağrıştırmaya ibarelere rastlamanın mümkün olduğunu göstermektedir. Bu sebeple İslam düşünürlerinin ibadetlere bakışları ekseninde

24 Detaylı bilgi için bk. Kemaleddin Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”, içinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Enver Günay ve Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 179.

25 Mehmedoğlu, *Kişilik ve Dindarlık*, 38; Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 21.

26 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-83.

27 İlhan Topuz, “Gazali’de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11, sy 2 (2011): 172; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3: 34-36.

nasıl bir dindar insan profili çizdiklerinin daha net şekilde ortaya konulması için günümüzde yapılan bazı dindarlık sınıflamalarından bahsetmek faydalı olacaktır.

İlgili literatüre bakıldığında Allport ve Batson tarafından yapılan dindarlık sınıflandırmalarının ön plana çıktığı söylenebilir. Allport, dini kişilik yönünden insanları sınıflandırmak suretiyle iç-güdümlü (intrinsic) ve dış-güdümlü (extrinsic) şeklinde bir dindarlıktan bahsetmiştir.²⁸ İç-güdümlü dindarlık, hayatının merkezine dini yerleştiren ve bütün düşüncelerin üstünde tuttuğu dine tam bir teslimiyeti içeren bir dindarlık olarak tanımlanmaktadır. Dış güdümlü dindarlığa gelince tehlike anında kişisel emniyeti ön planda tutan, faydacı ve dini olmayan amaçlara yönelebilen, iç-güdümlü dindarlığın tam tersini teşkil eden bir dindarlık türü olarak görülmektedir.²⁹ Genel olarak söylemek gerekirse birey, iç-güdümlü dindarlıkta dini yaşarken; dış-güdümlü dindarlıkta dini kendi amaçları (ilgi çekme, güvenlik, teselli, statü elde etme, sosyalleşme vb.) için kullanmaktadır.³⁰ Batson tarafından bu dindarlık türlerine, sorgulayıcı dini yönelim yani dindarlık eklenmiştir.³¹ Batsonun bu eklemesiyle üçe çıkan dindarlık türleri, Gazzâlî'nin üçlü sınıflandırmasını çağrıştırmaktadır ki zevk alınan dindarlığın iç güdümlü dindarlığa; taklidi dindarlığın dış güdümlü dindarlığa ve ilmi (tahkiki) dindarlığın da sorgulayıcı dindarlığa tekabül ettiği söylenebilir.

Dış-güdümlü dindarlıkta, dua bir nevi Tanrı'nın gücünü kendi yararı doğrultusunda kullanma amacıyla yapılmakta ve bu tarz dindarlar ancak başları sıkıştığında yüce varlığa sığınma ihtiyacı hissetmektedirler.³² Nitekim Kur'an'ın "İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (her hâlinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider..."³³ ayetiyle bu tarz bir dindarlığa işaret ettiği söylenebilir. Bu aynı zamanda sadece cehennemden kurtulmak üzere ibadet eden ya da sadece cennete gitmek üzere çalışan dindar insanı hatırlatmaktadır. İç-güdümlü dindarlıkta ise dua, aşkın bir varlıkla kurulan bir ilişki olarak görülmekte ve bir menfaat beklenilerek yapılmamaktadır.³⁴

28 Mehmedoğlu, *Kişilik ve Dindarlık*, 40; Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, 25. Bu dindarlık tanımlaması içsel ve dışsal dindarlık (Cirhinlioğlu, Ok, ve Cirhinlioğlu, *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*, 12.) ya da derûni ve dış beklentiye yönelik dindarlık şeklinde çevrildiği görülmektedir (Kayıklık, *Bireysel Dindarlık Üzerine*, 197.).

29 Mehmedoğlu, *Kişilik ve Dindarlık*, 40-41.

30 Kayıklık, *Bireysel Dindarlık Üzerine*, 197.

31 Ayten, *Empati ve Din*, 104.

32 Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, 28.

33 Yunus 10/12. Ayrıca bk. Zümer 39/8, Rum 30/33, İsrâ 17/67.

34 Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, 28.

İbadetler merkeze alınarak, dinin talep ettiği fiillerin yerine getirildiği dindarlık ve inancın davranışlara dönüşmediği dindarlık şeklinde genel bir sınıflama yapılmaktadır. Bunların da kendi içerisinde alt grupları mevcuttur.³⁵ Bu bağlamda Müslüman Türk toplumunda, “ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsimlik dindarlar, beynamaz dindarlar ve ilgisiz dindarlar”³⁶ olmak üzere beşli bir sınıflamaya gidilmektedir.

Güncel çalışmalarda Allport’un yaptığı ikili sınıflamadan hareketle dindarlığın içtenliğine, niteliğine ve samimi olup olmadığına bakılmak suretiyle ihlaslı-samîmi dindarlık ve gösterişçi dindarlık şeklinde ikili bir tasnif de yapılmaktadır.³⁷ Çalışmanın amaçlarından biri olan dindarlıktaki ibadet ve ahlak boyutunun birlikteliğinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymak açısından bu sınıflandırma detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Nitekim gösterişçi dindarlık tipi, ahlakî olgunluğa erişemeyen insanlarda görülebilecek bir tür olarak yorumlanabilir.

Gösterişçi dindarlığın altında bazı psikolojik, sosyolojik ve siyasal nedenler yatmaktadır. Psikolojik nedenleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Kişilik zaafı ve bozukluğu, kalp hastalığı, tatminsizlik, çıkar beklentisi, güvensizlik ve kendini gerçekleştirilememeye, böbürlenme, kibir ve gurur, şöhret, itibar, makam, toplumsal onur ve statü kazanma arzusu, özentî, öykünme ve taklit, ihlas eksikliği, övülme arzusu, haset, dünya sevgisi ve cimrilik, kendini beğenme ve bencillik, galibiyet arzusu, şüphe ve tereddüt, karakter bozukluğu, savunma mekanizmaları, paranoya, çelişki, korku ve korkaklık, günahkarlık ve suçluluk duygusu, aşağılık kompleksi, üstünlük kompleksi, kanıtlama kompleksi, bilinçsizlik.³⁸ Bu bahsedilen nedenler aslında dindarlığın gereklerinin yerine getirilmemesini ve ahlakî olgunlaşmanın sağlanmamasını beraberinde getirmektedir.

Gösterişçi dindarlığın sosyolojik nedenleri olarak sosyo-kültürel yapı, imaj ve gösteri, moda ve kıyafet, biçime ve niceliğe önem verme, farklılıkları kabul etme, baskı, kınama ve korku, dışlanma, tutuculuk, ailevi nedenler, meslek seçimi, ekonomik sebepler, toplumsal kabul görme, meşruiyet, kimlik bunalımı, damgalanma, ödül ve ceza, savunucu iletişim, manipülasyon, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabakalar ve statü sayılabilir.³⁹

Gösterişçi dindarlığı ortaya çıkaran bazı etmenler vardır. Bu etmenler, siyasal meşruiyet, oy kazanma arzusu, inanç ve düşünce özgürlüğünün bulunmaması,

35 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 33.

36 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 34.

37 Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 42-43.

38 Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 110-52.

39 Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 154-89.

siyasal baskı, siyasal nüfuz, kötü eğitim, egemen olanın yanında görünme kaygısı, liderlik veya siyasal statü kaybına maruz kalma korkusu, siyasi manipülasyon şeklinde ele alınabilir.⁴⁰

Yukarıda zikredilen nedenlerin doğurduğu sonuçlara bakılacak olursa gösterişçi dindar profilleri toplumun din algısına zarar vermektedir. Nitekim psikolojik, sosyolojik ve siyasal nedenlere bağlı olarak meydana gelen gösterişçi dindarlık, iki yüzlü-çifte kişilikli insanların ve yapay ilişkilerin ortaya çıkışına zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte güven bunalımı, anomi ve yabancılaşma, sapma, çatışma, gösterişçi tüketimin artışı, nifak, fitne, fesat ve fiske gibi toplumsal sorunlar doğurmaktadır. Ayrıca bu amellerin iptali, bilgisizliğin artışı, dünyevileşme gibi sorunları da beraberinde getirmektedir.⁴¹ Bu zararlı sonuçları düşünüldüğünde dindarlığın ibadet boyutu yanında ahlakî boyutunun kesinlikle göz ardı edilmemesinin gerekliliği de gün yüzüne çıkmaktadır.

Allah'a karşı bir borç ve vazife olarak algılanan ibadetler, insandaki sorumluluk duygusunun gelişimini sağlamaktadır. Ahlaki davranışlar ise sorumluluk şuuruyla yerine getirilmelidir. Bu bağlamda ibadetler, kişinin ahlaki tabiatının gelişiminde önemli bir rol icra etmektedir.⁴² Nitekim bu anlamda içerisinde eylem, hareket ve etkinliği barındıran ibadetler, birbirini tamamlayıcı olan ve kişilik özelliklerinin gelişmesini sağlayan bir eğitim programı olarak da değerlendirilebilir.⁴³

Dinî emir ve yasakların hikmetler içerdiği bir gerçektir. Bu hikmetler arasında insanı kötülüklerden uzak tutma ve onun şerefini korumak suretiyle ahlakî olgunluğa erişirme zikredilebilir. İbadetler de bu anlamda hem imanı besleme hem de ahlakî yüceltme fonksiyonlarını gerçekleştirmede bir araç olarak görülebilir.⁴⁴ Bu bağlamda dindarlığın içerisinde bulunması gereken unsurlar iman temelinde bilgi ve ahlaktır. Ahlakî boyutu ihmal edilmiş bir dindarlık şekilsel olarak dini vecibeleri yerine getirmek anlamına gelmekte ve samimiyetten uzak olmaktadır. Buna bilgisizlik de eklenince bu tarz bir dindarlık ancak taassup üretici bir vafsa haizdir.⁴⁵ İbadetleriyle övünüp ahlakî zafiyet içerisinde olan insanlar Allah ile olan ilişkilerindeki bu eksiklikleri ibadetle kapatarak gösterme eğilimindedirler. Bu durum hem onlara hem yaşadıkları bu dindarlık şekliyle temsil ettikleri dinin başkaları tarafından

40 Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 236-47.

41 Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 251-60.

42 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 243.

43 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 249.

44 Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 1 (2005): 44.

45 Öztürk, "Bilgi-Ahlâk-Dindarlık", 5,7.

yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Kısacası, ahlak yönü göz ardı edilen bir dindarlığın kişiye ve topluma olumlu bir yönde etkisinin varlığından söz etmek zor görünmektedir. Aşağıda yer verilecek olan İslam düşünürlerinin ahlak temelli dindarlık vurgularında ibadet-ahlak ilişkisine açıklık getirilecektir.

İslam Düşünürlerinin İbadetlere Bakışları ve Dindarlık Algıları

Tanrı-insan ilişkisi İslam felsefesinin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Bu ilişkinin bir boyutunu yansıtan ve İslam felsefesinin özgün yanlarından olan nübüvvet teorisi içerisinde filozoflar tarafından peygamberliğin lüzumu, peygamberlerin örnek oluşu ve ibadetlerin neden gerekli olduğu irdelenmiştir. İslam düşünürlerinin bu konulara dair söylemlerinde dindarlığa, ibadet-ahlak ilişkisine dair bazı açıklamaların bulunduğu söylenebilir. Ayrıca onların, siyaset felsefesi ve ahlaka dair düşünceleri içerisinde özellikle erdemli insan profillerinden yola çıkarak dolaylı olarak ihlaslı-samimi bir dindarlığın nasıllığına dair ipuçları bulmak mümkün görünmektedir. Ancak bu bölümde, İslam düşünürlerinin çok geniş bir literatür oluşturan ahlak görüşlerinden ziyade, onların ibadetlere yönelik fikirleri üzerinden ortaya koyduklarını düşündüğümüz dindarlık algıları açıklanmaya çalışılacaktır.

İlk İslam filozofu olarak tanınan Kindî'nin ibadetlere ilişkin net bir açıklamasına rastlanmamaktadır. Fârâbî'ye gelince, onun da ibadetlere ilişkin doğrudan bir değerlendirmesi bulunmamakla birlikte ahlakî yatkinlik vurgusundan kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Doğası gereği bazı eğilimler ve yeteneklere sahip olan insanın ahlakî gelişime yönelik bir yatkinliği vardır. Bunu Fârâbî, doğal erdem/ahlakî erdem olarak ifade etmekte ve doğuştan yatkin olduğu erdemleri bilfiil gerçekleştirmek suretiyle adet haline getiren kimseyi ise ilâhî insan olarak nitelendirdiği görülmektedir.⁴⁶ Enver Uysal, Fârâbî'nin bahsettiği bu ilâhî insanın, erdemleri gerçekleştirmede dinin rolü dikkate alındığında dindar insan olarak algılanabileceğini ve buradan da yola çıkarak dindarlığın temelinde ilk olarak doğal yatkinlik, daha sonra ise ahlakî yetkinliğin bulunduğu söylenebileceğini belirtmektedir.⁴⁷ Bu bağlamda Fârâbî'nin ilâhî insan nitelemesi ve peygamber-filozof profili üzerine inşa ettiği erdemli şehrin reisiyle hakikî dindar profiline dair ipuçları sunduğunu söylemek mümkündür.

Fârâbî'den sonra yetişmiş bir diğer İslam filozofu Âmirî, insanın doğası gereği dini bir canlı olduğu (el-insanu dîniyyün bi'tab') görüşünde olup dini kural ve

46 Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli", 48-50; Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade)", içinde *Farabi'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008), 44; Fârâbî, "Fusûlü'l-medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)", içinde *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 54-55.

47 Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli", 50.

şer'î modellerin, nefis ve bedenden müteşekkil olan insanın akli nefsinin yok olacak şeylerden baki olana yönlendirme, zulmetten nura çıkarma, hayvanlık tabiatından kurtarıp hikmete ulaştırma, sūflî alemde ulvî aleme yükseltme fonksiyonunun olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Dini kurallara dair bu düşüncesinin yanı sıra filozof, bir kimsenin mutlak erdemli diye nitelenebilmesi için hikmeti elde etmesi ve ihlaslı ibadeti alışkanlık haline getirmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁹ Erdemli olmak ile ihlaslı, gösterişten uzak bir şekilde ibadetleri yerine getirmenin gerekliliği Âmirî tarafından açıkça dile getirilmekte ve gerektiği gibi yerine getirilen ibadetlerin ahlaklı olma yolunda insan üzerindeki etkisi de burada açığa çıkmaktadır.

İnsanın kötü bir fiili gerçekleştirmesinin nefsinin ihmali sebebi olduğunu, bunun da onu daha kötü fiillere yönlenebileceğine dikkati çeken Âmirî, bu durumda kişinin aşırı pervasız olup dini değerlere, kutsala hürmet göstermemeye başlayacağını belirtmektedir. Böyle bir durum içerisinde bulunan kimsenin nefsi kirlendiğinden dolayı namaz, oruç vb. ibadetler ona yarar sağlamayacaktır. Bunun sebebi, kişi bu ibadetleri sürekli olarak yerine getirirse bile ibadetler, tabî bir fiil ve alışkanlık, gösteriş, şöret, yalan, şekil ve merasimden öteye geçmemektedir. Bu yüzden de Âmirî, bu kişinin ibadetinin Allah, insanlar, melekler nezdinde kabul görmeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁰ Filozofun bu değerlendirmeleri açık bir şekilde göstermektedir ki dindar insanın erdemli olması, ibadetlerini samimi bir şekilde yerine getirmesine bağlanmaktadır. Kısacası, ibadetlerin ahlakı güzelleştirici olması gerekmekte ve bu da ibadetler bilinçli bir şekilde ihlasla gerçekleştirildiğinde mümkün olabilmektedir. Âmirî'nin insanı dini bir canlı olarak görmesi ve ihlaslı ibadet vurgusu dindarlığa bakışımı yansıttığı niteliktedir.

İbadetler meselesini detaylı bir şekilde işleyen İhvân-ı Safâ, öncelikli olarak emir ve yasakların nedeninden, peygamberlerin amaçlarının neler olduğundan bahsettikten sonra ibadetlerdeki gaye üzerinde durmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre, Allah'ın inanan müminlere bazı şeyleri farz kılması ve bazılarını yasaklaması imtihan içindir. Nitekim bu farz kılınan ve yasaklanan şeyler, Allah'ın kullarını yükseltmek, en mükemmel hale getirmek ve son gayeye ulaştırmak üzere takdir ettiği sebeplerdir.⁵¹ Gönül doktorları olan peygamberler ile ilahi kanun koyucuların amaçları aynı olup madde denizine dalmış insanı oradan kurtarmak, oluş-bozulmuş aleminin girdabından çıkarıp ona hakikî aleme ilişkin unuttuklarını hatırlatmaktır.⁵²

48 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitabu'l-emed ale'l-ebed (Sonsuzluk Peşinde)*, ed. İlhan Kutluer, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 68.

49 el-Âmirî, *Kitabu'l-emed ale'l-ebed*, 76.

50 el-Âmirî, *Kitabu'l-emed ale'l-ebed*, 96.

51 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/235; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* (Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslamiyye, 2000), 1/345.

52 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/111; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/141.

İbadetlerin yerleri, zamanları, mekanları ve şekilleri farklı olsa da hepsinde gaye aynıdır. Hac örneğini veren İhvân-ı Safâ, uyanık kalp ve arınmış bir nefis ile düşünen, basiretli bir göz ile bakan kimsenin bu sembollerle bezenmiş bu ibadetteki gayeyi yani İbrahim Halilürrahman'ın neyi kastettiğini ve amacını idrak etmek suretiyle kalbinin hidayete ereceğini belirtmektedir.⁵³ “Namaz, kötülük ve çirkinliklerden alıkoyar.”⁵⁴ ayeti üzerinden kuşların dilinden namazın gayesinin şu olduğu açıklanmaktadır: “Namaz, kalplerin nefret kirinden ve şüphe pisliğinden arınması, Yüce Allah’a halis bir niyetle yaklaşma, doğru itikat, iyiliği emretme kıblesine yönelme, müminlerin yararlarını gerçekleştirme/kıyam, düşmanlık ve kinden geri durma/kuud, tevazu ile eğilme/rüku ve secde etme, hilim, iyi kardeşlerle birlikte şahitlik etme/teşehhüt ve bilgisizlikten korunmaktır/teslimdir. Bu özel fiiller yerine getirilince namaz diye adlandırılır.”⁵⁵ Bu değerlendirmede şekilsel olarak kılınan değil, içselleştirilen bir namaz tasavvuruna işaret edildiği söylenebilir.

Arif ile rahip arasında geçen bir konuşma örneğinde bu daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim burada ibadetlerini hakkıyla yerine getiren kimselerle hakiki dindarlığın profilinin çizildiğinden bahsedilebilir. Arif ve basiretli has kullar olarak nitelendirilen müminler, İhvân-ı Safâ nezdinde Allah’a karşı görevlerini sadakatle yerine getiren takva sahibi kimseler olup sürekli Allah’ı görüyormuşçasına yapıp-ettiklerinde kendilerini sorguya çekmektedirler.⁵⁶ Rahibin, arifin “Allah’la olan ilişkin nasıldır?” sorusuna verdiği en kötü ilişki cevabı manidardır. Özellikle ibadetlerdeki külfete işaret eden rahip “Rabbimiz bize bedenlerimizi yormayı, nefislerimize eziyet etmeyi, gündüzleri oruç tutup geceleri ibadet etmeyi, tabiatımıza yerleşmiş olan arzuları terk etmeyi, baskın hevâya (nefsani arzulara) karşı çıkmayı, saldırgan düşmanla mücadele etmeyi, yaşamın zorluklarına razı olmayı, bela ve musibetlere sabretmeyi emretti. Bütün bunlarla birlikte, yolun uzunluğuna, şaşkınlık ve şüphelerin çokluğuna rağmen, öldükten sonra ahirette verilecek ‘ertelenmiş’ bir mükafat da vadetti.”⁵⁷ diyerek kendi içinde bulunduğu durumu açıklamıştır. Rahibin, Allah’ın emirlerinin altında yatan nedeni kavrayamadığından dolayı emredilen bu ibadetleri sadece şekilsel olarak değerlendirdiği söylenebilir. Aynı soruyu rahip, arife sorduğunda aldığı cevap, hakikî dindarlığın nasıl olması gerektiği konusunda ipuçları içermektedir.

Allah’la olan ilişkisini ilişkilerin en güzeli olarak ifade eden arif, Allah’ın bütün kullarına yönelik olan nimet, ihsan ve iyilikleri, yaratılışındaki güzellikleri hatırlatıp

53 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/111-112; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/142.

54 Ankebut 29/45

55 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/228; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/328.

56 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/231; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/338.

57 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/231-232; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/338-339.

dünya ve ahiret nimetlerinin kıyaslamasını yaparak açıklamaktadır. Kullarına bir lütuf olarak gönderilen peygamberler vasıtasıyla ahiret yolunu gören müminler için ibadetler bir ağırlık değildir. Nitekim arifin gözüyle ibadetler, bir bağış, nimet, izzet ve şeref olup kulun Allah'ı zikretmeye ehil olduğunu gösteren bir işarettir.⁵⁸

İhvân-ı Safâ, kuşlar ile Iraklı bir İbrani arasında geçen bir münakaşayı dile getirmektedir. Kendisini efendi, kuşları ise köle olarak gören adama kuşların dilinden cevap vermektedir. Kuş, kendilerine farz olmayan ibadetlerden yola çıkarak bu ibadetlerin kişide eksik olan ahlakî noksanlıkları gidermek, onu kötülük ve çirkinliklerden alıkoymak üzere farz kılındığını ifade etmektedir. Oruç ve namaz, gıybet, çirkin söz, laf taşıma, oyun ve eğlence gibi günahların bağışlanması için farz kılınmıştır. İbadetler bu günahlardan dolayı hastalanan nefislerin tedavisi için kullanılmaktadır. Zekat ve sadakaya gelince verme konusunda cimriliğin ve mal biriktirmenin, çalmanın önüne geçmek üzere farz kılınmıştır. Bayram ve cuma namazları ise ahlakın güzelleşmesi, yardımlaşmanın artması ve birbirinden uzaklaşan insanlar arasındaki dostluğu pekiştirmek üzere emredilmiştir. Nitekim bu vesileyle dostluk ve kardeşlik sayesinde sevgi bağları kuvvetlenecek ve bu da işlerin iyileşmesini sağlayacaktır. Bunun sonucu olarak ise iyileşen işler vesilesiyle ülkelerde iyilik hakim olacak, bu da alemin iyilik ve bekasını temin edecektir.⁵⁹ Kuşların diliyle anlatılan ibadetlerdeki gayelerde ahlak vurgusu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

İhvân-ı Safâ'nın amel ve ahlakıyla samimi ve sadık mümin vurgusu⁶⁰ dindarlık algısının iman temelinde amel ve ahlak bütünlüğünden oluştuğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca İhvân-ı Safâ'nın ibadetlere ilişkin detaylı değerlendirmeleri göstermektedir ki şekilsel ve sembolik ibadetlerin arkasındaki hikmeti kavramak gerekmektedir. Kuşların diliyle de ifade edildiği üzere ibadetler, nefsi kötülüklerden arındırıcı, ahlakı güzelleştirici, unutulmuş hakikî alemleri hatırlatıcı, toplumsal düzeni tesis edici, iyiliğin hakim olmasını sağlayıcı olmalıdır. Bu şekilde yerine getirilen, ahlakî olgunlaşmayı sağlayıcı ibadetler ile hakikî dindarlık gerçekleştirilmiş olmakta ve Allah ile insan arasındaki ilişki en iyi düzeye getirilebilmektedir.

İbadetler konusunu detaylı bir şekilde işleyen filozoflardan bir diğeri de hiç kuşkusuz İbn Sînâ'dır. Filozof, peygamberin koyduğu yasaları ve insanlar arasındaki maslahatları gözetici şeyleri iyi bir şekilde düzenlemesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Bunun da insanların Yaratan'ı ve ahireti bilmedeki devamlılıklarını sağlamakla gerçekleşebileceğini açıklamaktadır. Nitekim aralıklarla tekrarlanan bazı

58 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/232-233; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/339-342.

59 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/225-228; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 324-29.

60 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/236; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/346.

fiil ve ameller sayesinde, peygamber vefat ettikten sonra bile bu konuda insanlarda bir unutkanlığın hasıl olmasının önüne geçilmiş olmaktadır.⁶¹ Allah'a yakınlaştıracı bu fiiller, farz kılınmış ibadetler olup bunlardan bazıları hareketlerle veya başka hareketlere sebep olmakla uyarıcı niteliği taşımaktadırlar. Namaz, harekete; oruç ise hareketsizliğe örnek olarak verilebilir.⁶² Ayrıca İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin Allah'a ibadeti zorunlu kılmaları ilahî inâyetin bir gereği olup ibadetlerin bu anlamda yasa ve şeriatın sürekliliğini sağlayıcı toplumsal boyutunun yanı sıra nefsin arınmasını sağlamak suretiyle Allah'a yaklaştıracı bireysel boyutu da mevcuttur.⁶³ Bu anlamda İbn Sînâ'nın, dinin devamını sağlama, ahlaki güzelleştirme, nefsi arındırma ve ebedi mutluluğu kazandırmadaki rollerine işaret ederek ibadetleri farklı açılardan temellendirdiği görülmektedir.⁶⁴

İbn Sînâ nezdinde kanun koyucu vasıtasıyla adalete davetin sürekliliği ve bunun ibadetler aracılığıyla yinelenmesi; hikmet, rahmet ve nimetin bir göstergesidir. Mabud'u hatırlatıcı olan ibadetlerin tekrar edilmesiyle hatırdaki tutmanın sürekliliğini sağlanmak üzere farz kılınan ibadetlerin dünyada büyük yararı, ahirette ise mükafatı vardır. Bununla birlikte filozofa göre yüzlerini Allah'a çeviren ve her şeyi beklentisiz bir şekilde yapan arifler için ise özel bir menfaat söz konusudur.⁶⁵ Ayrıca İbn Sînâ'nın arifleri ibadetler noktasında bir model olarak sunduğu, onları Allah'ı bilen ve nefsinin arındırılmış seçkin insanlar diye tasvir ettiği söylenebilir. Arif insan profili, bir anlamda ibadetlerle hedeflenen şeyin nasıl gerçekleşeceğinin, yani ibadetler aracılığıyla Tanrı-insan ilişkisinin mükemmel bir şekilde nasıl kurulacağını somut örneğini teşkil etmektedir.⁶⁶

İbn Sînâ, “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁶⁷ ayetini yorumlamakta ve liya'büdün kelimesinin liya'rifun şeklinde tevile gerek olmadığını, ibadetin marifetullah, yani Allah'ı bilmek olduğunu dile getirmektedir.⁶⁸

61 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 191.

62 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ Metafizik II*, 191-92.

63 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ Metafizik II*, 194; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 282.

64 Ayşe Sıdıka Oktay, “İbn Sînâ Düşüncesinde İbadet ve Tanrı-Alem İlişkisi Bakımından Değeri”, c. I (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 137.

65 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 183-84.

66 Oktay, “İbn Sînâ Düşüncesinde İbadet”, 146-47.

67 Zariyât 51/56

68 İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942), 15; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyeti's-salat ve hikmetu teşriiha: Mahiyetü's-salat”, içinde *Câmiü'l-bedai': Yahtevi ala resâli's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 11.

Ayeti bu şekilde yorumlayanlar, liya'büdün diye nazil olmadaki ince manayı ise muteber olan ve istenen marifetullahın ibadetlerden husule gelmesi gerektiği şeklinde açıklamaktadırlar.⁶⁹ Bu bağlamda ibadet, beşeri şeylerden soyutlanmış, beşeriyetten kaynaklanan bulanıklıklardan uzaklaşmış, temiz bir kalp ile hak dışında bütün her şeyden ruhu azade etmek suretiyle Vacibu'l-Vücutu bilmek olarak tarif edilmektedir.⁷⁰ Bu anlamda namazın hakikati, Allah'ın varlığının kendi zatından ve bir olduğunu, zâtı ve sıfatlarıyla her türlü noksanlıktan münezzehe olduğunu bilmek ve kılınan namazı ihlas ile kılmaktır.⁷¹

Namaz ibadetine ayrı bir önem veren İbn Sînâ, namaza dair detaylı bilgilendirmeye *el-Keşf 'an Mâhiyyeti's-Salât ve Hikmetu Teşri'iha li İbn Sînâ* adlı eserinde yer vermektedir. İbn Sînâ, namazı “ibadetlerin bir bakıma en üstünü, sahibine (kılana) Allah'a hitap eden, O'na yakaran, O'na yönelen ve önünde duran kimse olma zorunluluğunu yükleyen ibadet”⁷² şeklinde açıklamaktadır. O, mahlukat içerisinde ilâhî hitaba ehil ve akil kılınanın insan oluşundan bahsettikten sonra bu risaleyi yazma gayesini zahiri olarak emredilen namaza ve onun asıl istenilen batını yönüne işaret etmek şeklinde açıklamaktadır.⁷³ Nitekim namazı, “(nefs-i nâtika)nın ecrâmı felekiyyeye benzemesi ve ebedî; (sevab) talebi için (hakkı mutlak)a tapınması”⁷⁴ diye tarif etmektedir. Namazın dinin direği olduğuna dair hadisi aktaran İbn Sînâ'ya göre din, insanın şeytanî bulanıklıklardan, beşerî hatıralardan temizlemesinin yanı sıra, emel ve arzulardan, kötü garazlardan yüz çevirmesini sağlamaktadır. Namaz ise Yüce Mabud'a yani İlk İlet'e kulluk manasına gelmektedir.⁷⁵

Namazı zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayıran İbn Sînâ'ya göre zahirî namaz, imanın kökü ve kaidesi olarak görülen, şer'an kılınması farz, keyfiyeti açıklanmış, vakitleri belirli olan namazdır. Batını namaza gelince filozof bunu, bütün arzulardan uzaklaşmış, temizlenmiş bir nefis ve halis, safî bir kalp ile hakkı müşahede etmek diye tarif etmektedir. Nitekim Peygamber efendimizin “Namaz kılan kimse Rabbine münacat eder yani Rabbine gizlice niyazda bulunur”⁷⁶ mealindeki hadisinde bahsedilen namazın da bu olduğunu söyleyen filozof, bunun cismanî uzuv ve hissi lisanla olamayacağını dile getirmektedir.⁷⁷

69 2 nolu dipnota bkz. İbn Sînâ, *Namaz*, 15.

70 İbn Sînâ, *Namaz*, 15-16; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti's-salat”, 11.

71 İbn Sînâ, *Namaz*, 16; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti's-salat”, 11-12.

72 İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ Metafizik II*, 192.

73 İbn Sînâ, *Namaz*, 5-6; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti's-salat”, 7.

74 İbn Sînâ, *Namaz*, 14; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti's-salat”, 11.

75 İbn Sînâ, *Namaz*, 15; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti's-salat”, 11.

76 Buhârî, *Salât*, 33.

77 İbn Sînâ, *Namaz*, 17,19-20; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti's-salat”, 13-15.

İbn Sînâ, namazın iki kısmı üzerinden Ankebut suresinin 45. ayetini bu bağlamda yorumlayarak namazın; zahiriyle bu alemde yaşadığı zaman zarfında kişinin afetlerden korunmasını ve muhafaza edilmesini, özellikle batınî yönüyle ise Allah'ın birliğini bilen nefs-i nâtikanın Rabbinden nefsini kemale erdirmesini ve saadetini tamamlamasını niyaz etmesi ve yalvarması olarak görmektedir. O, namazı bâtın-ı hakikiyle kılmayı başaran kimsenin hayvanî kuvvelerden, ona tabi olan şeylerden kurtulup aklî derecelere yükselebileceğini, ezeli sır ve manalara vakıf olabileceğini belirterek ayette işaret edilen namazın da bu olduğunu söylemektedir.⁷⁸

Hem yüce hem de süfli alemde unsurlar taşıyan, yani nefs-i nâtıkası yanında bitkisel ve hayvanî nefisten müteşekkil olan insanın namaz ibadetine karşı göstereceği tembelliğin kabul edilemeyeceği ifade edilmektedir. Nitekim namaz, faal akıldan feyzin akmasını, azaptan korunmayı, bedeninin arzularından kurtulmasını ve isteklerine ulaşmasını sağlamaktadır. Faal aklın feyzinden bu anlamda mahrum kalan kimse ise şerre ve fenalığa düşmekte ve yırtıcı hayvanlardan daha aşağı seviyeye inmektedir. Ancak arzu ve heveslerini aklın kontrolüne almayı başaran, ruhanî kuvvesini cismanî kuvvesi üzerine hakim kılan, süflî alemin meşguliyetlerinden ve takıntılarından sıyrılmayı başaran kimse hakikî kul olabilmektedir. İşte nefsi temiz ve pak olan bu kula hakikî, halis namaz şiddetle farz olmakta ve ibadetinde karşılaştığı güçlükler katlandığında o, en yüksek iyiliklere ve ahiretteki bütün saadetlere ulaşma imkanı bulmakta, yani iki dünyada da mutluluğa erişebilmektedir. Filozof, namazın zahirine karşı tembellik göstermemek ve batınını da ihmal etmemek gerektiğini dile getirmektedir.⁷⁹

Her ibadetin övülmüş adap ve usûlünün yasa yapılması gerektiğine dikkatleri çeken filozof, bu fillerle amaçlanan; sıradan insanların Allah ve ahireti hatırlamaları, yasa ve şeriatlere uymayı sürdürmelerini sağlamaktır. İbadetler vesilesiyle kalıcı hale getirilen hatırlatmalar olmasaydı bunlar bir iki asır içerisinde unutulabilirdi. İbadetler sadece bir hatırlama değildir, aynı zamanda ahirette nefisleri arındırmada insanlara yardımcı olan fiillerdir.⁸⁰ Bununla birlikte nefsi arındırmada halis niyetin önemine vurgu yapan İbn Sînâ, nefsin arzularını bastırmada bedeni ibadetlerin daha güçlü etkisinin olduğundan bahsetmektedir. Kısacası, kaba-hayvanî duyguların üstesinden gelmede nefse zor gelen dini ibadetlerin gerekliliği vurgulanmaktadır. Ayrıca dini hayata bağlılığını devam ettiren nefsin faziletlere ulaşım meleklere andıracak bir düzeye erişebileceği düşünülmektedir.⁸¹

78 İbn Sînâ, *Namaz*, 22-24; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti’s-salat”, 16.

79 İbn Sînâ, *Namaz*, 25-26; İbn Sînâ, “el-Keşf an mahiyyeti’s-salat”, 17.

80 İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-şifâ Metafizik II*, 193.

81 İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi’s-se’ade ve’l-huceci’l-’aşere)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 95.

İbadetler konusunda da amme ve hassa ayırımına giden filozofa göre seçkinlerin bu fiillerden yani ibadetlerden elde edecekleri faydanın büyük bir kısmı ahirettedir. Ahiretteki mutluluk, nefislerin arındırılmasıyla elde edilebilmekte, bu da ahlak ve melekeler vasıtasıyla hasıl olmaktadır. Ahlak ve melekelerin elde edilmesi ise nefsin beden ve hislerden yüz çevirmesini sağlayan ve ona kaynağını hatırlatan fiiller sayesinde.⁸²

İbadetlerin mutluluğa ulaştırmadaki fonksiyonu üzerinde de duran İbn Sînâ, şunları söylemektedir: “Erdemlerin esası ve kökü; aziz ve celil olan Allah’ın ululuğunu uzun uzadıya düşünerek O’na dönmektir. Çünkü kim O’nu düşünürse; O, yüce inâyetini onun üzerine seriverir. Sonra O’nun elçiliğini bize tebliğ etmiş ve dinini göstermiş olan peygamberine saygı duymamızdır. Sonra da, onların getirmiş oldukları oruç, namaz ve sair iyi davranışlar gibi şeriata ilişkin eylemlere sarılmaktır. Çünkü bunlar, yüceliklerini Rabb’ına yaklaştıran ve O’nun katında makam elde ettiren davranışlardır ki, bu, mutluluğun zirvesidir.”⁸³ Kısacası, ebedî mutluluğun elde edilmesini, insanın dünya hayatındaki iyi ve güzel davranışlar ile Allah’ı bilme ve nefsi arındırmaya bağlayan İbn Sînâ, bunları gerçekleştirmede ibadetlerin önemli bir fonksiyon icra ettiğini ortaya koymakta, aynı zamanda Allah’ın neden kendisine ibadet etmemizi istediğini de açıklamaktadır.⁸⁴

İbn Sînâ, ibadetler konusunu ayrıntılı bir şekilde incelemiş, ilahî hitaba mazhar olan insanın bu konuda tembellik göstermemesi gerektiğini belirtmiştir. İbadet etmenin bir anlamda Allah’ı bilmek olduğunu da vurgulayan filozof, zahirî ve batınî namaz ayırımıyla ibadetlerdeki iki boyutluluğa dikkatleri çekmektedir. Her iki yönü de ihmal etmeyerek hakikî namaz kılan kimsenin nefsini arındırıp mutluluğa erişebileceğini belirtmektedir. Özetle söylemek gerekirse İbn Sînâ da İhvân-ı Safâ gibi ibadetlerin hatırlatma ve şeriatin sürekliliğini sağlama yönüne işaret etmekte ve ahlakî güzelleştirici, nefsi arındırıcı olduğunu vurgulamaktadır.

Hüccetü’l-İslam olarak tanınan Gazzâlî’ye gelince o, ibadet etmeyi insanın, kendinden üstün olan bir varlığa bağlılığını göstermek üzere doğuştan kendisinde bulunan tabii bir özellik olarak görmektedir. Allah’ın ibadetlerin nuru ile kalpleri imar ettiğinden⁸⁵ ve ibadetlerden hedeflenen gayenin kalbe tesir edip onu düzeltmek

82 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ Metafizik II*, 193.

83 İbn Sînâ, “el-Ahlak”, içinde *İbn Sînâ’nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi*, çev. Bekir Karlığa (y.y., t.y.), ar.35, tr.81-82.

84 Oktay, “İbn Sînâ Düşüncesinde İbadet”, 138, 141.

85 Gazzâlî, *İbadetlerin Ruhu (İhya’dan Seçmeler)*, çev. Muhammed Çoşkun, Timaş yayınları; 2987 (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 11.

olduğundan⁸⁶ bahseden Gazzâlî, Allah'ın kullarının ibadetine ihtiyacı olmadığını dile getirmekte ve kullarını ibadetlerle mükellef kılmasının sebebini, onların ahlakını güzelleştirmek, onları affına ve mağfiretine yaklaştırmak, gazabından ve azabından uzak tutmak olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca o, kulun ibadetlerini hakkıyla yerine getirdiğinde faydasını da o derece göreceğini söylemektedir.⁸⁷ Bununla birlikte Gazzâlî, günah işleyip kirlenen bir kimsenin ibadetinin değerinin olmayacağını da hatırlatmaktadır.⁸⁸

Düşünür, ibadetlerin yapılması gerekenler ve terkedilmesi, kaçınılması gerekenler olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. İlk kısmına her türlü ibadet girerken; ikinci kısmı günahlardan kaçınmak, yani takva oluşturmaktadır. Bu anlamda ikinci kısmın öncelikli olduğuna dikkatleri çeken Gazzâlî, dinin özüne nüfuz edemeyenlerin bu birinci kısmı, dinin özünü kavrayanların ise ikinci kısmı gerçekleştirmeye çalıştıklarını ifade etmekte ve günahlardan el çekme manasına gelen ikinci kısmın daha mühim olduğunu dile getirmektedir. Her ikisini de bir arada toplamayı başaranın selamete ereceğini belirten düşünür, gecesini namazla gündüzünü oruçla geçiren kimse eğer ki insanları incitmeye devam ederse, yaptığı bu ibadetlerin ona bir faydası olamayacağına değinmektedir.⁸⁹ Gazzâlî'nin bu değerlendirmeleri ibadet-ahlak bütünlüğünün ne kadar önemli olduğuna bir işaret olarak görülebilir.

Gazzâlî'nin zahirî ve batınî amel tasnifi de dikkat çekicidir. O, bunların birbirine bağlı olduğunu dile getirmekte ve ihlas, riyâ, kendini beğenmişlik gibi, batınî amellerin zahirdeki ameller üzerinde etkili olduğunu ve onları ıslah edebileceği gibi bozabileceğine de işaret etmektedir.⁹⁰ Ayrıca “günah işlemeye, zulmetmeye devam eden bir kimse nasıl Allah'a ibadet ettiğini söyleyebilir?”⁹¹ diye sorarak ibadetlerin güzel davranışlarımızı artırıcı ve kötü davranışları yok edici olması gerektiğini vurgulamaktadır.

İbadetler, kişiyi hayvanî ve şehvanî arzularından, azdırıcı ve saptırıcı duygulardan kurtarıp meleklik alemine yükselmesini sağlayan faydalara haizdir. İbadetin şuuruna varmış bireylerden teşekkül eden toplumda ilahî düzenin yansımasını görmek mümkündür ve bu toplulukta birlik, beraberlik, yardımlaşma ve fedakarlık gibi

86 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/136.

87 Gazzâlî, *Arifler Yolu (Minhacü'l-Arifin)*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Elifbe Yayınları, 1981), 32-33.

88 Gazzâlî, *Abidler Yolu (Minhac'ül abidin)*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968), 9.

89 Gazzâlî, *Abidler Yolu*, 127-28.

90 Gazzâlî, *Abidler Yolu*, 20.

91 Gazzâlî, *Abidler Yolu*, 28.

güzel hasletler yaygındır.⁹² Tam bir şuurla, yani bilerek, anlayarak yapılan ibadet, kişinin ahlakını güzelleştirir. Kişide bu tarz bir dönüşümü gerçekleştirilmeyen, yani ruhu temizlemeyen, kalbi yüceltmeyen ve ahlakı yükseltmeye katkısı olmayan ibadet, şuursuzca yapılan özel hareketten öteye geçmez, herhangi bir değeri ve önemi olmadığı gibi, kutsal bir vazife olarak da addedilmez, bir adetten öteye geçemez. Ayrıca böylesi bir ibadetin kişiye hiçbir faydası olmaz ve bu başkalarını kandırmak için yapılan gösteriştten başka bir şey değildir. Kime ve nasıl ibadet etmesi gerektiği bilincinde olan insan için ibadetler, ahlakı güzelleştirici bir fonksiyon icra etmektedir.⁹³

İbadetlerin kişisel ve sosyal faydaları sağlayıcı ilahi hikmetler içerdiğini söyleyen Gazzâlî, ibadetlerde insanları selamete, saadete ve insanca yaşamının mutluluğuna ulaştırmak üzere hem kişiyi hem de toplumu maddî ve manevî kirlilerden arındırma amacı güdüldüğünü ifade etmektedir.⁹⁴ Ayrıca o, her ibadetin bir zahirî bir de batınî yönünün, yani kabuk ve özünün varlığına işaret etmekte⁹⁵ ve insanın ibadetin özünü ihmal etmemesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. İbadetlerin içselleştirilmesi, amacına ulaşması için ahlakı güzelleştirici olması gerektiğini vurgulayarak Gazzâlî, gösterişçi dindarlık ile hakikî dindarlığın ayırıcı noktasına da işaret etmiş olmaktadır.

Sonuç

Dindarlık kavramı tanımlanması çok güç bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu güçlüğü rağmen farklı disiplinler, bu kavramı kendi bakış açıları ekseninde açıklamaya çalışmışlardır. Dindarlığın inanç, ibadet, ahlak olmak üzere üç boyutundan bahsetmek mümkün görünmektedir. Bu üç boyutun hiçbirinin ihmal edilmemesi gerekmektedir. İbadetler, en çok göz önünde bulundurulmuş ve dindarlığın yansımalarının somut örnekleri arasında görülen boyutu teşkil etmektedir. Gerçek-şekilsel, tahkiki-taklidi, ihlaslı-gösterişli, iç güdümlü-dış güdümlü dindarlık ayrımlarında ibadetlerin belirleyici bir fonksiyona sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Dinin emrettiği ibadetlerdeki asıl gayenin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Nitekim şekilsel olarak gerçekleştirilen ve birçok sembolik yönü olan ibadetlerin insanın ahlakını güzelleştirmesinin gerekliliği İslam düşünürleri tarafından açıkça dile getirilmiştir. İnsanı dini bir canlı olarak ifade eden Âmirî, erdemli olmayı

92 Gazzâlî, *Büyük İslam Dini: İman Prensipleri İslam Düşüncesi ve Ahlakı*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Dilek Matbaası, t.y.), 187.

93 Gazzâlî, *Büyük İslam Dini*, 188.

94 Gazzâlî, *Büyük İslam Dini*, 190.

95 Gazzâlî, *İbadetlerin Ruhu*, 106.

ibadetleri bilinçli ve ihlaslı bir şekilde yerine getirmeye bağlamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre ise dini emir ve yasaklar bir hatırlatma, insanı yüceltme, son gayeye ulaştırma amacını taşımaktadır. İbadetlere gelince sadece şekilsel olarak değil, özüm senerek gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ibadetler, bir külfet olarak görülüp Allah-insan arasındaki ilişki doğru bir şekilde kurulamaz. Nitekim İhvân-ı Safâ, ibadetlerin farz kılınış gayesinin kişideki ahlaki noksanlıkları giderme, onu kötülüklerden uzaklaştırma olduğuna dikkati çekmekte ve bunun da ancak samimi bir şekilde yerine getirildiğinde mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Dindar insan, arif profilinde olduğu üzere, sadık bir mümin olup ibadetleri bilinçli bir şekilde yerine getiren ve bu vesileyle de ahlakî olgunluğunu en üst seviyeye çıkarmaya çalışan kimse olarak karşımızda durmaktadır.

İbn Sînâ'nın ibadetlerin dinin devamlılığını sağlayıcı, nefsi arındırıcı, ahlaki güzelleştirici fonksiyonları üzerinden bir dindarlık anlayışı ortaya koyduğundan bahsedilebilir. Ondaki ibadetleri herhangi bir menfaat beklemeक्सizin gerçekleştiren ve ahlakî olgunluğa erişmiş olan "arif insan" profili, samimi, içselleştirilmiş dindarlığın nasıllığına güzel bir örnektir.

Gazzâlî'ye gelindiğinde o, insanın ibadetle mükellef kılınmasının sebebinin ahlakını güzelleştirmek, Allah'ın rahmetine erişip gazabından korunmak olduğunu ifade etmektedir. Şuursuzca yapılan bir ibadetin insana hiçbir faydasının olmayacağına da işaret eden düşünür, ibadetlerin ahlaki güzelleştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İbadetlerdeki asıl amacın insanın kendi özüne yönelmesi, onda potansiyel olarak bulunan ve Fârâbî'nin "doğal erdem" adını verdiği niteliğin ortaya çıkmasını sağlamak olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamda dini ritüellerin, Allah'a ulaşmayı, ebedî mutluluğa erişmeyi sağlayıcı yönlerinin gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Bu anlamda ibadetler bir araç olup, amaç kişinin kendini tanımak, iyi yönlerini artırmak, kötü yönlerini törpülemek suretiyle Allah'a yönelmesidir. Bunun idrakine varamayanlar için ibadetler, maalesef ki belirli hareketlerle sınırlı kalacak, bireyde bir değişim ve dönüşüm gerçekleştiremeyecektir.

Sonuç olarak İslam düşünürleri nezdinde ibadetlerin, samimi ve ihlaslı dindar olabilmenin olmazsa olmazlarından olduğu söylenebilir. Ancak sadece şekilsel olarak gerçekleştirilen ibadetlerin insana hiçbir faydası olmayacağı da unutulmamalıdır. İbadetlerin ahlaki güzelleştirmesi, insanı kötülüklerden koruması gerekmektedir. Samimiyetle, ihlasla ve hakkını vererek yerine getirilen ibadetler, kişiye hem Allah ile en üst düzeyde iyi bir ilişki kurma şansını hem ebedi mutluluğa erişme imkanını sunmaktadır. Kısacası, hakikî dindarlık, iman, ibadet ve ahlak üçlüsünün bir insanda bir araya gelmesiyle hayat bulabilir. İslam düşünürlerinin ibadet vurguları

da göstermektedir ki samimi dindarlığın vazgeçilmez unsurları arasında ahlaki besleyici ibadetler yer almaktadır.

İslam düşünürlerinin ısrarla vurguladıkları ve arif insan profili ile somutlaştırdıkları samimi dindarlık toplumda yaygınlaştırılmalıdır. Dinin emir ve yasakları öğretilirken ibadetlerin şekilsel yönlerinin yanı sıra, ibadetlerle amaçlanan en önemli şeylerden birinin ahlaki güzelleştirmek olduğu gerçeğinin üzerinde çokça durulmalı ve insanlar, ibadetlerini bilinçli bir şekilde yerine getirmeye teşvik edilmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *Kitabu'l-emed ale'l-ebed (Sonsuzluk Peşinde)*. Editör İlhan Kutluer. Çeviren Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Baynal, Fatma. "Türkiye'de Dindarlık Üzerine Kullanılan Ölçeklere Yönelik Sorunlar ve Öneriler". İçinde *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*, 263-86. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Cirhinlioğlu, Zafer, Üzeyir Ok, ve Fatma Gül Cirhinlioğlu. *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Fârâbî. "Fusûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)". İçinde *Fârâbî'nin İki Eseri*, çeviren Hanifi Özcan, 45-138. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- . "Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade)". İçinde *Farabi'nin Üç Eseri*, çeviren Hüseyin Atay. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008.
- Gazzâlî. *Abidler Yolu (Minhac'ül abidin)*. Çeviren Yaman Arıkan. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968.
- . *Arifler Yolu (Minhac'ül-Arifin)*. Çeviren Yaman Arıkan. İstanbul: Elifbe Yayınları, 1981.
- . *Büyük İslam Dini: İman Prensipleri İslam Düşüncesi ve Ahlakı*. Çeviren Abdullah Aydın. İstanbul: Dilek Matbaası, t.y.
- . *İbadetlerin Ruhu (İhya'dan Seçmeler)*. Çeviren Muhammed Çoşkun. Timaş yayınları; 2987. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- . *İhyâ ulûmî'd-dîn*. Çeviren Ahmet Serdaroğlu. 1-4 c. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Güler, İlhami. "'Vicdansız Dindarlık' Olarak Güncel Müslümanlık". İslami Analiz. Erişim 20 Şubat 2020. <http://www.islamianaliz.com/m/3500/vicdansiz-dindarlik-olarak-guncel-musulmanlik>.
- Günay, Enver. "Dindarlığın Sosyolojisi". İçinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, editör Enver Günay ve Celaledin Çelik, 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.

- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. “el-Ahlak”. İçinde *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlak Risalesi*, çeviren Bekir Karlığa. y.y., t.y.
- . “el-Keşf an mahiyyeti's-salat ve hikmetu teşriiha: Mahiyyetü's-salat”. İçinde *Câmiü'l-bedai': Yahtevi ala resâilü'ş-Şeyh er-Reis İbn Sînâ*, 7-12. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- . *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- . *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*. Çeviren Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Kitâbu'ş-şifâ Metafizik II*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil (Risâle fi's-se'âde ve'l-huceci'l-aşere)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- . *Namaz Hakkındaki Görüşleri*. Çeviren M. Hazmi Tura. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1942.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Çeviren Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Murat Demirkol, Kamuran Gökdağ, ve Elmin Aliyev. 1-5 c. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- . *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*. 4 c. Kum: Mektebü'l-İ'lami'l-İslamiyye, 2000.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Yayınları, 2011.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Dindarlık (Dindarlık Düzeyi ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma)*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004.
- Oktay, Ayşe Sıdika. “İbn Sînâ Düşüncesinde İbadet ve Tanrı-Alem İlişkisi Bakımından Değeri”, I:133-48. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. “Bilgi-Ahlâk-Dindarlık”. *Diyanet Aylık Dergi*, sy Ağustos (2007): 5-7.
- Serinsu, Ahmet Nedim, ed. *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Seyyar, Ali. *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Subaşı, Necdet. “Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”. *İslâmiyât* V, sy 4 (2002): 17-40.
- Taş, Kemalettin. “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”. İçinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, editör Enver Günay ve Celaleddin Çelik, 175-206. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Topuz, İlhan. “Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11, sy 2 (2011): 157-77.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Uysal, Enver. “Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 1 (2005): 41-59.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.



İkinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Sovyet Yahudileri (Rusça Kaynaklar Işığında)

Soviet Jews during and after the World War II (In the Light of Russian Sources)

Şir Muhammed Duali

Öz

Bugün İsrail nüfusunun önemli bir bölümü, eski Sovyetler Birliğinden göç eden Yahudilerden oluşmaktadır. Bunun nedeni ise Sovyetlerin üç milyon civarında Yahudiye ev sahipliği yapmış olmasıdır. Hem Çarlık dönemi hem de Sovyetler zamanında milyonlarca Yahudi Rusya'nın kontrolü altındaki topraklarda yaşamışlardır. Bu durum bazen Yahudiler ile Ortodoks Ruslar arasında bir gerilime bazen de çatışmalara neden olmuştur. Çarlık döneminde genellikle dini ve ekonomik nedenlerle Yahudiler hedef alınırken, Sovyetler döneminde ise daha ziyade siyasi gerekçelerle hedef tahtasına oturtulmuşlardır. Bu makale, Sovyet Yahudilerinin ikinci Dünya Savaşı ve sonrasında yaşadıkları zorlukları ve buna neden olan sebepleri konu edinmektedir. Bu çerçevede özellikle Stalin'in Yahudi politikası ve yaşanan baskılar ele alınmaktadır. Ayrıca Stalin sonrası Sovyet Yahudilerinin durumu, eğitim ve inanç alanındaki konuları ele alınmaktadır. Son olarak da ateist bir rejim içerisinde dahi olsa Yahudilerin hedef alınmasının nedenleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Sovyetler Birliği, Yahudiler, İkinci Dünya Savaşı, Stalin, Baskı ve Takip

Abstract

An significant portion of the Israeli population today consists of Jews emigrating from the former Soviet Union. This is because the Soviets hosted around three million Jews. Millions of Jews lived in the territory under the control of Russia, both during the Tsarist period and during the Soviet period. This situation sometimes caused tension and conflicts between Jews and Orthodox Russians. In the Tsarist period, Jews were generally targeted for religious and economic reasons, while in the Soviet period they were mostly targeted for political reasons. This article focuses on the difficulties that Soviet Jews experienced in World War two and beyond and the reasons behind these difficulties. In this framework, Stalin's Jewish policy and pressures in particular are discussed. In addition, the situation of post-Stalin Soviet Jews in education and faith is discussed. Finally, the reasons for targeting Jews by an atheist regime are emphasized.

Keywords

Soviet Union, Jews, World War II, Stalin, Repression and Tracking

* Sorumlu Yazar: Şir Muhammed Duali (Doç. Dr.), Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: muhammed.duali@gop.edu.tr ORCID: 0000-0003-0136-1214

Atf: Şir Muhammed Duali, "İkinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Sovyet Yahudileri (Rusça Kaynaklar Işığında)," *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 379–395. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0005>



Extended Summary

During the Second World War, the Germans were cruel to the Jews. They declared their war against Russia as a war against the Bolshevik Jews who surrounded Moscow. With this claim, the Germans aimed to gain the sympathy of the Orthodox Russian society and break the resistance. However, the Russian Orthodox Church declared that it was with the state against the German attack and tried to frustrate this move by the Nazis. The rapid advance of the Germans resulted in hundreds of thousands of Jews seeking refuge with the Soviets, even on the border, and escaping the German occupation. A significant number of these Jews had migrated far from the front line to the inner parts of Russia. During the war, around five hundred thousand Jews fought against the Germans on the Soviet fronts. In this process, Stalin made some decisions to provide liberties for Soviet people. The primary one was loosening the existing bans on religious communities' beliefs. This positive approach to religions also affected the Jewish community, and dozens of synagogues began to serve their religious purposes again. In the years after the war, especially with the establishment of Israel in 1948, multiple changes occurred in the Jewish policy of the Soviets. The Soviets, who supported Israel in the first stage, withdrew this support as Israel approached the Western bloc and turned towards supporting the Arab states against Israel.¹ Thousands of Jews wanted to immigrate to Israel after the establishment of Israel. The Jews' demands to immigrate to Israel, prompted the Stalin regime to take drastic precautions. In this framework, monitoring of Jews was initiated. At the same time, serious restrictions were imposed on religious, cultural and educational fields.² In addition, Soviet Jews were prevented from going abroad. In an environment of cold winds in the Soviet-Israeli relationship, and after Stalin's illness, this placed the Jewish doctors working in the Kremlin under suspicion. It was alleged that Kremlin doctors, allegedly affiliated with an international Jewish nationalist organization (American Jewish Joint Distribution Committee), had attempted to poison Stalin and senior Soviet administrators. Over time, this claim was accepted by Stalin and a comprehensive investigation was launched against Kremlin doctors. In this context, dozens of doctors were arrested, including Professor Aleksey Andreyevich Busalov.³

These policies and strict measures taken by the Soviet administration against the Jews also found a response in the Russian society. Of all these tensions, the bomb attack on the Soviet consulate in Tel Aviv in 1953 resulted in the breaking of diplomatic relations between the two countries. After Stalin's death, Khrushchev became the leader of the

-
- 1 Виктор Иванович Козлов, *Евреи в России - СССР: реалии жизни и мифы*, Москва: Русская Правда, 2010, s. 177.
 - 2 Яков Рабинович, *Бит Евреям в России; Спасибо Соложеницину*, Москва, 2005, s. 275.
 - 3 Геннадий Васильевич Костырченко, *Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм*, Издатель, Международные отношения, Москва, 2003, s. 643.

party. He made partial changes in oppressive policies and ended the pursuit of Russian Jews. A new claim was made in 1952. According to this claim, Stalin was planning to drive all the Jews in big cities, especially Moscow, to Siberia. Aiming to turn the situation in its favor in this process, Israel tried to pave the way for the immigration of Soviet Jews to Israel by increasing international pressure on Stalin.⁴ As a result, the rumor that Soviet Jews were being deported to Siberia only came to an end with Stalin's death on March 5, 1953.

According to 1960 statistics, the total population of the Soviet Union was around 208 million. Of these, 2.5 million were Jews.⁵ New hopes arose for Soviet Jews after Stalin's death. The first of these was the removal of obstacles to the publication of newspapers and magazines in Hebrew (Idish) again. As a matter of fact, by 1961, Jews had the right to publish a magazine under the name of Sovetish Heymland (Soviet Homeland).⁶ The ban on Jewish travel abroad was also partially lifted, and a certain number of immigrations to Israel were approved. Jews again began to be influential in education and the arts. The existing restrictions on the fulfillment of religious duties in the resurgent synagogues were also eliminated. Only the ban regarding circumcision continued, which was carried out in the homes accompanied by rabbi. In summary, Jews have been subjected to pressure and monitoring and, in some cases, to slaughter, because of their beliefs among the communities they have lived throughout history.⁷ However, it is possible to say that political reasons are at the forefront rather than religious sensibilities in the Soviet Union, on the basis of the Jews' oppression or monitoring. While the Jews' influence at various levels of the State disturbed the Russian society and thus the politicians, Israel's Western-oriented policies and Russian Jewish immigration demands to Israel prompted the Soviet administration to take some measures. Therefore, Jews who were oppressed for religious reasons during the Tsarist Russia were subjected to monitoring in Soviet Russia due to their attachment to Israel.

4 Костырченко, *Тайная политика Сталина*, s. 673.

5 Андрей Дикий, *Евреи в России и в СССР*, Новосибирск, 2005, s. 229.

6 Козлов, *Евреи в России - СССР*, s. 208.

7 Александр Солженицын: *Двести лет вместе, Часть 2, (1917-1995) Русский путь*, s. 2002

İkinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Sovyet Yahudileri (Rusça Kaynaklar Işığında)

Sovyetlerin tesisinde çok önemli bir rol oynayan Yahudilerin, Lenin'in ölümünden sonra bürokrasideki etkinlikleri her geçen gün daha da zayıflamaya yüz tutmuştur. Bunun temel nedeni Sovyetlerin başına geçen Stalin'in uyguladığı politikalarıdır. Stalin'in Yahudi Lev Troçki (ö. 1940) ile giriştiği iktidar mücadelesinin de bu süreçte etkili olduğu söylenebilir. Stalin'in dikte rejimi, daha önce Sovyet bürokrasisinde çok etkin olan Yahudilerin birer birer saf dışı bırakılmasına imkân tanıdı. Böylelikle 1925 yılına değin Sovyet bürokrasisinde önemli bir etkinliği olan Yahudiler, 1939 yılına gelindiğinde önemli ölçüde etkisini yitirdi. Lakin İkinci Dünya Savaşı'nın başladığı yıl içerisinde Sovyetlerin Batı Ukrayna, Belarus, Moldova ve Baltık ülkelerini ilhak etmesi, bu bölgelerde yaşayan yüzbinlerce Yahudi'nin Sovyet yönetimi altına girmesi ile neticelendi ki bunun sonucunda üç milyon civarında olan Sovyet Yahudi'sinin sayısı beş milyona yükselmiş oldu. Bu durum Sovyet yönetimini Yahudilere yönelik yeni bir politika geliştirmeye mecbur bıraktı. Hem İkinci Dünya Savaşı boyunca hem de savaştan sonraki yıllarda Sovyet yönetimi Yahudilere yönelik birtakım tedbirler hayata geçirdi. Savaş yıllarında Nazi zulmünden kaçarak Sovyetlere sığınan ve öteden beri sınır hatlarında ikamet eden Yahudiler ülkenin iç kısımlarına göç ettirildiler. Ayrıca yüzbinlerce Yahudi orduda silahaltına alınarak cepheye sürüldü. Savaş sonrasında ise Sovyet Yahudileri açısından çok daha zorlu bir dönem başlamış oldu. Özellikle 1948 yılında İsrail'in kurulması ve kurulan bu devletin de Batı bloğundan yana tavır alması hem devletin siyasetinde hem de Rus toplumunda yeni bir tür Yahudi karşıtlığını körüklemiş oldu. Artık sağlıkta, akademi ve sanat alanında Yahudiler takibe maruz kalmakta, ülkeden ayrılmalarına da izin verilmemektedir. Özellikle Stalin'in rahatsızlığının ağırlaştığı 1952-1953 yılları içerisinde Yahudi akademisyenler ve doktorlar ağır suçlamalarla karşı karşıya bırakıldılar. Durum öyle bir hal aldı ki artık yeni bir Yahudi kıyım ve sürgününün her han başlayabileceği endişesi tüm Sovyet Yahudilerini endişe ve korkuya sevk etti. 1953 yılında Stalin'in ölümü ile birlikte yeni bir döneme girilecek ve tüm bu korku ve endişe yerini umuda bırakacaktır.

İkinci Dünya Savaşı Sırasında Sovyet Yahudileri

1940 yılı itibarıyla Sovyetlerin dünyanın en kalabalık Yahudi nüfusuna ev sahipliği ediyor olması, Nazi Almanya'sının dikkatinden kaçmamıştır. Sovyetlere karşı savaş başlatan Naziler, Rus toplumunda var olan Yahudi karşıtlığını ön plana çıkartarak bir algı yaratmaya çalıştılar. Şöyle ki dönemin Nazi propaganda bakanı Paul Joseph Goebbels, (ö. 1945) Almanların Ruslarla bir sorununun olmadığını, asıl hedeflerinin Avrupa'yı tehdit eden Yahudi-Bolşevik rejimi olduğunu dile

getirmektedir.⁸ Almanlar bu politikalarıyla açıkça Yahudileri hedef alırken, Yahudi karşıtlığı ile bilinen Ortodoks Rus toplumuna da bir mesaj vermiş oluyordular. Bu çerçevede İkinci Dünya Savaşı boyunca Almanların Yahudilere karşı uyguladıkları şiddet politikası, on binlerce Yahudi'nin Sovyet kontrolü altındaki topraklara sığınması ile neticelenirken, sınır bölgelerde yaşayan Yahudi nüfusun da iç kesimlere doğru göç ettirilmesine yol açtı. Bu süreçte cephe hattında bulunan diğer toplumların da göçe tabi tutulmuştur. Cephe hattından göç ettirilen toplam Sovyet insanının sadece %20'si Yahudilerden oluşmaktadır. 200 milyonluk bir Sovyet toplumunda bulunan beş milyon Yahudiye oranla göç ettirilenlerin %20'nin Yahudi olması büyük bir yüzdelik dilimi oluşturmaktadır. Bu, söz konusu bölgelerde Yahudi popülasyonunun yoğun olmasından kaynaklanmaktadır. Cephe hattından kurtarılan Yahudiler, Orta Asya ve Rusya'nın iç kesimlerine yerleştirildiler. Diğer taraftan Almanların beklenmedik ilerleyişi ve kısa bir zaman diliminde Sovyetlerin batı vilayetlerini işkâl etmesi, bölgede bulunan önemli sayıdaki Yahudi'nin de Almanların eline geçmesine yol açtı. Rus araştırmacı Kozlov'a göre bu süreçte 1,9 milyon Yahudi Almanların eline geçmiş, bunlardan 1,5 milyondan fazlası öldürülmüştür.⁹

Resmi verilere göre Sovyet yönetimi İkinci Dünya Savaşı boyunca 500 bin civarında Yahudi'yi silahaltına almıştır. Çarlık Rusya'sından farklı olarak Sovyet yönetimi, Yahudilerin üst düzey rütbelere yükseltilmesinde de bir beis görmemiştir. Araştırmacı Soljenitsin'e göre Kızıl Ordu saflarında 100'ün üzerinde General ve Amiral rütbesine yükseltilmiş Yahudi hizmet ediyordu.¹⁰ Ancak araştırmacı Rabinovich, 1940 yılı içerisinde Sovyet Ordu saflarında 196 civarında yüksek rütbeli Yahudi'nin hizmet ettiğini belirtmektedir.¹¹ Bunun dışında genellikle Yahudiler teknisyen ve doktor gibi görevlerde, daha çok arka cephelerde görevlendirilmişlerdir.

Yukarıda değinildiği üzere İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi Almanya'sı tarafından milyonlarca Yahudi'nin katledildiği bilinmektedir. Biz burada Holokost tartışmasına girmeksizin savaş öncesi Sovyetler Birliğinde mevcut 3 milyon civarındaki Yahudi'nin savaş sonrasında yapılan nüfus sayımında ortaya çıkan oranı ile kıyaslayarak bir sonuca varmaya çalışacağız. İlk olarak şunu belirtelim ki SSCB'de İkinci Dünya Savaşı sonrası ilk nüfus sayımı 1959 yılında gerçekleştirildi. Bunun nedeni, Stalin'in savaş yıllarında verilen büyük kayıpların gün yüzüne çıkmasını istememiş olmasıdır. Böylelikle geçen zaman içerisinde oluşan boşluğu

8 Gennadiy V. Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina: Vlast i Antisemitizm*, (Moskova., 2003), 59.

9 Viktor Kozlov, *Yevrei v Rossii-SSSR, Realii Zhizni i Mify*, (Moskva., Russkaya Pravda, 2010), 190.

10 Aleksandr Isayevich Solzhenitsyn, *Dvesti Let Vmeste*, (1917-1995) Chast Vtoraya, (Russkiy Put., 2002), 356.

11 Yakov Rabinovich, *Bit Evreyem v Rossii: Spasibo Solojenitsinu*, (Moskova., Algoritma, 2005), 269.

kapatılması amaçlanmaktaydı. Stalin'in ölümünden sonra gerçekleştirilen genel nüfus sayımına göre, Sovyet sınırları içerisinde toplam 2,2 milyon civarında Yahudi yaşamaktaydı. 1939 verileri ile karşılaştırıldığında 2,8 milyon civarında bir azalmanın yaşandığı görülmektedir. Kozlov, 2,8 milyonun içerisinde asimile olan Yahudiler ile savaş sonrası Polonya'ya göç eden yüz binlerce Yahudi'nin de dâhil edildiğini yazmaktadır.¹² Her ne olur ise olsun bu durum İkinci Dünya Savaşı boyunca SSCB sınırları içerisinde bulunan 2 milyonu aşkın Yahudi'nin yok olduğunu ortaya koymaktadır.

Stalin ve Yahudiler

1922 tarihli Rusya Sosyalist Federasyonu Sovyet Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nun 58. maddesinde Sovyetler Birliği'nde dini ve ırki ayrımcılığın yasaklandığı ve bu tür eylemlerin suç kabul edildiği belirtilmiştir.¹³ Bu maddenin varlığı, Sovyet toplumunun Yahudilere yönelik olumsuz bakış açısını değiştirmeye yetmemiştir. Bunun birinci nedeni Yahudilerin Rus toplumunun hafızasında bıraktığı olumsuz imaj iken bir diğeri de ilk dönem Sovyet bürokrasisinde mevcut Yahudi etkinliğidir. Bu duruma İkinci Dünya Savaşı sonrası Sovyet yönetiminin uyguladığı İsrail karşıtı politikaların da önemli katkısının olduğu söylenebilir. Özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra Sovyetlerde yükselişe geçen Yahudi karşıtlığının temelinde İsrail devletinin uyguladığı politikalar yatmaktadır. Bu gerçekten hareketle Rus araştırmacı Kozlov, Sovyetlerin bir anti-semitizm değil anti Siyonizm politikasına sahip olduğunun altını çizmektedir.¹⁴ Sovyetlerin 1948 yılından itibaren Siyonizm'i hedef alan politikalar izlemesinin birden fazla nedeni vardır. İlki, savaş sonrası Sovyetlerin de desteği ile kurulan İsrail devletinin çok kısa zaman içerisinde Batılı devletlerden yana tavır almasıdır. Bir diğeri ise Sovyet Yahudilerinin İsrail devletinin uyguladığı Siyonist politikaların etkisi altında kalmalarıdır. Siyonizm rüzgârı sadece sıradan Sovyet vatandaşı Yahudileri değil, aynı zamanda Bolşevik ideolojisiyle yetişmiş önemli devrimci Yahudileri de etkisi altına almıştır. Bu hususta Mareşal Voroşilov'un (ö. 1969) Yahudi eşi Golda Gorbman'ın (Voroşilova) İsrail hakkındaki düşünceleri örnek verilebilir. Daha genç yaşlarda iken Sinagogu terk ederek Bolşevik saflarına katılan Gorbman, 1948 yılında İsrail devleti ilan edildiğinde etrafındakilere dönüp; "artık bizim de bir vatanımız var" dediği belirtilmektedir.¹⁵

12 Kozlov, *Evreyi v Rossii*, 193.

13 Ugolovnyy Kodeks Rossiyskoy Sotsialisticheskoy Federativnoy Sovetskoy Respubliki, 1922, Statya 58-10.

14 Kozlov, *Evreyi v Rossii*, 160.

15 Gennadiy Vasilyevic Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina. Vlast i Antisemitizm* (Moskva., Mezhdunarodnye Otnosheniya, 2003), 404.

Bu ve benzeri tutumlar, Sovyet ideolojisinin Yahudi kimliği karşısında anlamsız bir hale geldiğini göstermektedir.

Sovyet Yahudilerinin İsrail'e olan merakı özellikle Ekim 1948 tarihinde Moskova'ya gelen İsrail'in ilk Moskova büyükelçisi Golda Meerson'un binlerce Yahudi tarafından karşılanması ve akabinde İsrail'e iltica için resmi makamlara dilekçelerin verilmesi ile daha da belirgin hal almıştır. Dahası Stalin'e yazılan mektuplarda, İkinci Dünya savaşına katılmış Yahudilerden oluşan özel bir birliğin Filistin'e gönderilmesi istenmekteydi. Tüm bu gelişmeler karşısında Yahudilerin güvenilmez olduğunu düşünen Sovyet hükümeti, bazı tedbirlere başvurdu. İlk olarak dilekçe veren Yahudiler Moskova dışına sürülürken, Yahudi tiyatro ve gazeteleri birer birer kapatıldı. Ayrıca başta akademi ve sanat camiası olmak üzere devletin çeşitli kademelerinde etkin konumda olan Yahudilere yönelik de bir operasyon başlatıldı. Önde gelen Yahudiler, savaş sonrası yıllarda yaygınlık kazanan ve "dünya yurttaşlığı" ilkesini savunan kozmopolitanlıkla suçlandılar. Bu çerçevede özellikle akademide mevcut onlarca akademisyen görevden uzaklaştırıldı.¹⁶ Ayrıca Yahudi milliyetçiliği ile mücadele etmek adına özel bir teşkilatın oluşturulması, alınan kararlar içerisinde yer almaktadır. 6. Bölüm olarak da bilinen bu teşkilatın görevi, Siyonist faaliyetlerde bulunan milliyetçi Yahudilerin takibi ve kontrol altına alınmasıydı. Bu bağlamda 1948 yılı içerisinde 956 şüpheli tutuklanırken bu sayı 1950 yılında 1232'ye yükselmiştir.¹⁷

Stalin rejiminin aldığı bu tedbirler, Yahudi lobisini harekete geçirdi ve uluslararası camiada Sovyet yönetimi Yahudi karşıtlığı ile suçlanmaya başlandı. Oysa Sovyetler, Birleşmiş Milletler'in Filistin topraklarında oluşturmayı hedeflediği İsrail devletini destekleyen ve İsrail'i ilk tanıyan ülkelerden birisi idi. Dahası 1948 yılında gerçekleştirilen ilk Arap-İsrail savaşında Sovyetler, Yugoslavya üzerinden Siyonistlere silah desteğinde dahi bulunmuştu.¹⁸ Stalin'in Siyonist İsrail devletini desteklemesinin temelinde ise İngiltere'nin bölgedeki etkinliğini kırma arzusu yatmaktaydı.¹⁹ Ancak yukarıda belirtilen sebepler nedeniyle Stalin,

16 Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 488.

17 Kostyrchenko *Taynaya Politika Stalina*, 458.

18 Kozlov, *Evreji v Rossii*, 200.

19 Esasında Sovyetlerin Filistin topraklarında konuşlanan sol temayüllü Siyonist oluşumlarla ikili ilişkileri 1920'li yılların başlarına dayanmaktadır. Kültürel ve ekonomik faaliyetlerin yürütülmesi ve zamanla bölgede hâkim İngiliz etkisini kırarak Sovyet nüfuzunun artırılması amaçlanmaktaydı. Bu çerçevede 1923 yılında gerçekleştirilen Moskova Uluslararası Tarım Fuarına, *proleter Siyonizm* teşkilatının lideri ve daha sonra İsrail'in ilk başbakanı olan David Ben-Gurion davet edilmişti. M. Agapov, "Nauchnyye i Kulturnyye Svyazi SSSR i Yevreyskogo Natsionalnogo Ochaga", *European Humanities University*, (Vilnius, Lithuania, Zhurnal Zeitschriften, Tom 7/2, 2012), 10.

bir politik değişikliğe gitmek ve Araplardan yana cephe almak durumunda kaldı. Stalin açısından artık Yahudiler, Sovyetler Birliğinin ulusal çıkarları için pek de güvenilir bir topluluk değillerdir. Tüm bu gelişmelerin paralelinde bir taraftan Sovyet bürokrasisinde var olan Yahudi etkisi önemli ölçüde azalma kaydederken, diğer taraftan da halk nezdinde Yahudi karşıtlığı tırmanışa geçti. G. V. Kostyrchenko “Kızıl Firavunun Esaretinde” başlıklı çalışmasında bu dönemde yaşanan Yahudi karşıtlığını detaylı bir biçimde ele almaktadır. Muhtemelen Kostyrchenko’nun Stalin’i Musa öncülüğünde Yahudilerin Mısır’dan çıkmalarını engelleyen Firavuna benzetmesinin altında 1948 yılı itibarıyla İsrail’e göç etmek isteyen Yahudilere konan yurt dışı yasağı yatmaktadır. Zira Sovyet Yahudilerinin İsrail’e göç etmelerinin önü ancak 1960’lı yıllarda kısmen açılmıştır. Yine Stalin dönemi Sovyet Rusya’sında Yahudilere yönelik baskı ve asimilasyonun olduğunu savunanlar, özellikle 1936-1938 yıllarında gerçekleştirilen repressiya yani baskı dönemlerini örnek göstermektedirler. Ancak baskı yıllarında sadece Yahudilerin değil hemen her toplumdaki bireylerin zulme uğradığı bilinen bir gerçektir. Örneğin araştırmacı Kozlov’un aktardığı bilgilere göre sadece 1937-1938 yılları içerisinde 681,7 bin insan hakkında ölüm fermanı çıkartılmıştır. Diğer yıllarda öldürülen insanları ve sürgünde hayatlarını kaybedenleri de eklediğimizde 1930 ile 1940 yılları arasında 5 milyon üzerinde Sovyet insanının etkilendiğini söylemek mümkündür.²⁰ Bu rakamlar söz konusu dönemlerde sadece Yahudilerin değil toplumun tüm kesimlerinin devlet eliyle kıyımaya maruz bırakıldığını ortaya koymaktadır. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası meydana gelen olaylar, Sovyet Yahudileri açısından bir hayal kırıklığı olarak tanımlanabilir. Zira bu dönem, Yahudileri hedef alan Stalin politikalarının uygulandığı bir dönemdir. Bunun en görünür yüzü İkinci Dünya Savaşı boyunca açılan sinagogların, 1948’den itibaren yeniden kapatılmasıdır. Zira 1948’de İsrail’in kurulmasından sonra Yahudi milliyetçiliğinin görünür bir hale gelmesi, Yahudi dini ve milli kimliğinin temel taşıyıcısı olarak görülen sinagogların kapatılmasına neden oldu. Bu çerçevede 1949 yılında 180 civarında olan Sinagog sayısı 1952 yılına gelindiğinde 136’ya kadar geriledi.²¹ Yine bu yıl itibarı ile Sovyetlerin Siyonizm’le olan mücadelesi daha küresel bir hal aldı. Başta Polonya olmak üzere Romanya, Bulgaristan, Macaristan ve Çekoslovakya gibi Sovyet etkisi altında olan Doğu Avrupa ülkelerinde varlık gösteren tüm Siyonist oluşumların faaliyetleri sonlandırıldı. 1952 yılı itibarıyla İsrail politikalarının ABD’nin çıkarları doğrultusunda şekillendiği kanısı netlik kazanınca, Sovyet etkisi altında bulunan ülkelerden İsrail’e yönelik Yahudi göçü tamamen durdurulurken, Birleşmiş Milletler kurulunda da İsrail’i desteklemekten vaz geçildi.²²

20 Kozlov, *Evreji v Rossii*, 177.

21 Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 198.

22 Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 500.

Sovyet-İsrail ilişkilerinde soğuk rüzgârların estiği bir ortamda Stalin'in rahatsızlanması, dikkatlerin Kremlin'de görevli doktorların üzerine çevrilmesine neden oldu. Uluslararası bir Yahudi milliyetçi örgüt ile (American Jewish Joint Distribution Committee) ilişkisi olduğu ileri sürülen Kremlin doktorlarının, Stalin ve üst düzey Sovyet yöneticileri zehirleme girişiminde buldukları iddia edilmekteydi. Bu iddia zamanla Stalin tarafından da kabul gördü ve Kremlin doktorları hakkında kapsamlı bir soruşturma başlatıldı. Bu çerçevede başta Profesör Aleksey Andreyevich Busalov olmak üzere onlarca doktor tutuklandı.²³

Sovyet yönetiminin Yahudilere yönelik izlediği bu politikalar ve alınan katı tedbirler, Rus toplumu nezdinde de bir karşılık bulmaktaydı. Bu duruma 1953 Şubatında Tel Aviv'de bulunan Sovyet konsolosluğuna atılan bombanın da eklenmesi, toplumda mevcut Yahudi karşıtlığını bir üst aşamaya taşıdı. Tüm bu gelişmeler sonucunda bir taraftan Yahudi karşıtlığı belirgin hale gelirken, diğer taraftan da Sovyet-İsrail ilişkileri tarihinde ilk kez kopma ile sonuçlandı.²⁴ Başta Yahudi doktorlar olmak üzere onlarla ilişkisi tespit edilen diğer doktorlara da yönelik tutuklama furiasının hız kazandığı 1952 yılında ortaya yeni bir iddia atıldı. Bu iddiaya göre Stalin, Moskova başta olmak üzere büyük kentlerde bulunan tüm Yahudileri Sibiryaya'ya sürme planları yapıyordu. Söylentiler karşısında harekete geçen başta İsrail olmak üzere ABD ve İngiltere gazeteleri, Sovyetleri Yahudilere yönelik suç işlemekle itham ederken, durumu kendi lehine çevirmeyi amaçlayan İsrail, Stalin üzerinde uluslararası baskıyı artırmak suretiyle, Sovyet Yahudilerinin İsrail'e göçünün önünü açmaya çalıştı.²⁵ Sovyet Yahudilerin Sibiryaya sürgüne gönderileceği söylentisi ancak Stalin'in 5 Mart 1953 yılında ölümüyle birlikte son buldu. Sonuç itibariyle ne Yahudiler sürgün edildi ne de İsrail'e göç etmelerine onay verildi.

Dini inançların yok sayıldığı bir yönetim sisteminde, Yahudilerin halen bir sorun olarak görülüyor olması, meselenin sadece inanç farklılığı ile izah edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu hususta Dikiy, Abram Zisman'dan şu alıntıya yer vermektedir. 7 Mayıs 1960 tarihinde yayımlanan Novaya Zarya (New Dawn) gazetesinde kaleme aldığı bir yazısında *anti-semitizm* değinen Abram, sorunun köklerinin Yahudilerin tutum ve davranışlarında aranması gerektiğine şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

“Tüm dünyada antisemitizm dalga dalga yayılmış durumdadır. Bazen küllenirken bazen de yeniden alevlenmektedir. Peki, neden böyle oluyor? Neden bir anti Fransız anti İtalyan veya anti İspanyol sorunu söz konusu olmamaktadır? Zira bu

23 Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 643.

24 Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 552.

25 Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 673.

milletlere ait insanlar da dünyanın çeşitli coğrafyalarında yaşamaktalar. Neden sadece bir ülkede değil de hemen dünyanın her yerinde bir Yahudi karşıtlığından söz edilmektedir? Her ne kadar antisemitizm kınanıyor ve halkların eşitliği ön plana çıkartılıyor ise de antisemitizm varlığını korumaya devam etmektedir. Eğer gerçekçi olmak gerekir ise biz antisemitizmi çağrıştıran sebeplerin nelerden kaynaklandığı sorusuna samimi ve hakkaniyet ile yanıt vermez ve kendi tutum ve davranışlarımızı gözden geçirmesek bu sorun ilelebet var olmaya devam edecektir.²⁶

Stalin Sonrası Dönem Rusya Yahudilerinin Durumu

Stalin'in 1953 yılında ölmesi ile birlikte Sovyet tarihinde yeni bir dönem, Nikita Kruşçev dönemi başladı. İlk iş olarak Kruşçev, Stalin kültü olarak ta bilinen olguyu yıktı ve kısmen özgürlüklerin önümü açtı. Yedi durum, Sovyet Yahudileri için de bazı olanakların sağlanmasına imkan tanıdı. Bunlardan ilki yeniden İbranice (İdiş) gazete ve dergi yayınının önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Nitekim 1961 yılı itibarıyla Yahudiler Sovetish Heymland (Sovyet Anavatanı) adıyla dergi yayınlama hakkına kavuştular. Bir diğer gelişme ise 1971 yılından itibaren Yahudilerin yönelik yurtdışı yasağının kaldırılmasıdır. Zira daha önce yurtdışına çıkmak neredeyse imkânsız iken 1956 yılı itibarıyla sadece 750 Yahudi'nin İsrail'i ziyaret etmesine izin verilmişti. Bu sayı ilerleyen yıllarda binleri bulacaktır. 1971 yılından itibaren ise İsrail'e yönelik Yahudi göçünün önü de kısmen açılmış oldu. Sadece 1971 yılı içerisinde 13 bin Yahudi İsrail'e göç ederken bu sayı bir yıl sonra yani 1972 yılında 32 bine çıktı. 1973 yılında ise 300 bin Yahudi'nin İsrail'e göç etme talebiyle dilekçe verdiği görülmektedir. Ancak bu sayıdan 35 binine onay çıkarken geri kalanı reddedilmiştir.²⁷ 1970'li yıllarda Rusya Yahudilerinin İsrail'e göç etme isteklerini birden fazla nedeni vardır. Bunların başında Yahudi inancında önemli bir yeri olan "vadedilmiş topraklara" geri dönüş arzusu gelmektedir. İkinci olarak ise ülke genelinde her zaman varlığını koruyan bir Yahudi karşıtlığının olmasıdır. Bir diğer neden ise, Sovyetler Birliğinin izlemekte olduğu Siyonizm karşıtı politikalarıdır. Arap-İsrail savaşlarında Sovyetlerin Arapların yanında yer alması, özellikle Siyonizm destekçisi Yahudilerin Sovyetlere olan aidiyetini sorgulamalarına neden olmaktadır. Yahudileri İsrail'e göç etmeye iten bir diğer sebep ise uzun yıllardan beri uygulanan asimilasyon politikalarıdır. Bir taraftan dini inançların baskı altında tutulması diğer taraftan da İbranice eğitim veren müesseselerin minimize edilmesi, Yahudilerin kendi inanç ve gelenekleri çerçevesinde eğitilmelerini zorlaştırmaktaydı. Örneklandırmek gerekirse, 1970 yılında yapılan bir araştırmaya göre Sovyet

26 Andrey Dikiy, *Yevreyi v Rossii İ v SSSR, Russko-Yeveyskiy Dialog*, (Blagovest, Novosibirsk, 2005), 404.

27 Kozlov, *Evreyi v Rossii*, 208.

Yahudilerinin %17,7'sinin ana dilinde okuyup yazabildiğini ortaya koymaktadır. Yine 1979 verilerine göre ise bu oran %14'e kadar gerilemiştir.²⁸ İşte tüm bu nedenler Yahudilerin Sovyetleri terk ederek İsrail'e göç etmelerine sebep olmaktadır.

1960'lı yıllardan itibaren İsrail'e yönelik göç imkânının kısmen dahi olsa sağlanması, akademi ve sanat dünyasında mevcut Yahudi etkinliğinin de giderek azalmasıyla sonuçlandı. Örneğin 1960 yılında akademi camiasının %9,6'sı, Yahudi bilim insanlarından oluşurken bu oran 1973 verilerine göre %6,1'e kadar geriledi. Buna rağmen Yahudilerin başta avukatlık ve doktorluk olmak üzere önemli meslek alanlarındaki etkinlikleri diğer etnik gruplara oranla çok daha yüksek düzeyde kalmaya devam etmekteydi. 1960 istatistiklerine göre Sovyetler Birliğinin toplam nüfusu 208 milyon civarındadır. Bunlardan 2,5 milyonu Yahudilerden oluşuyordu. 208 milyonluk Sovyet nüfusu içerisinde 2,5 milyon civarında olan Yahudilerin Bazı mesleklere göre yüzdesi ise şu şekildedir: Hekimlik mesleğinin %14,7'sini, Akademiklerin %11'ini, Avukatlık mesleğinin %10,4'ünü, gazeteci ve yazarların %8,5'ini ve sanat camiasının da %7'sini Yahudiler oluşturmaktaydı.²⁹ 1970 verilerine göre ise SSCB'nin toplam nüfusu 240 milyona ulaşırken, aynı dönemlerde Sovyet Yahudilerinin toplam nüfusu 2 milyon 150 bine gerilemiştir. Bu ise 1960 ile 1970 yılları arasında 350 bin civarında Yahudi'nin SSCB'den ayrıldığını ortaya koymaktadır. Sovyet Yahudilerinin ilerleyen dönemlerde de İsrail'e yönelik göçleri devam etti. Öyle ki 1979 yılında toplam 2 milyon 150 bin civarında olan Yahudi sayısı, 1989 verilerine göre 1 milyon 800 bine gerilemişti.³⁰ Toplamda ise 1960 yılından SSCB'nin dağılmasına kadarki zaman zarfında 1 milyona yakın Yahudi'nin SSCB'yi terk ettiğini söylemek mümkündür. SSCB'yi terk eden Yahudilerin önemli bir bölümü İsrail'e göç ederken, bir kısmı da Amerika başta olmak üzere diğer Batılı ülkelere gidiyorlardı. 1991 yılında SSCB feshedildiğinde eski Sovyetler Birliği sınırları içerisinde 1 milyon 800 bin civarında Yahudi yaşamaktaydı. Sovyetler dağıldıktan sonra bu Yahudilerin büyük bir bölümü de İsrail'e göç ettiler.

Eğitim ve İnanç Alanında Sovyet Yahudilerinin Durumu

İkinci Dünya Sava ve sonrasında Sovyet Yahudilerinin eğitim ve inan alanlarında da bazı gelişmeler meydana gelmiştir. Özellikle eğitim alanında Yahudilerin aktif oldukları bilinen bir husustur. Bu başlık altında Sovyet Yahudilerinin Sovyet akademisindeki konumu üzerinde durulacaktır. Ayrıca resmi ateizm ideolojisini benimseyen Sovyetlerin Yahudi inancı ve ibadetleri hususunda takındığı tavır ve davranışlara yer verilecektir.

28 Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 647.

29 Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 229.

30 Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 668.

Eğitim Alanında Sovyet Yahudileri

1917 Bolşevik Devrimi sonrası Yahudilerin oluşturulan yeni düzen içerisinde aktif rol üstlenmeleri ve ilerleyen yıllarda devletin üst kademelerinde önemli pozisyonlara gelmeleri, Sovyetler Birliğinde Yahudi etkisini doruk noktaya çıkartmıştı. Artık akademiden sanata, medyadan edebiyata ülkenin hemen her alanında Yahudi etkisi kendisini gösteriyordu. Esasında Yahudiler Haskala hareketinden beri eğitime çok önem verdiler ve buldukları ülkenin eğitim sistemine uyum sağlamaya çalıştılar. Bu çerçevede Sovyetlerde eğitim veren yükseköğretim kurumlarından da olağan güçleriyle yararlandılar. İstatistiki veriler ile belirtecek olur isek, 1929 yılında ülke genelinde mevcut tüm akademi çalışanlarının %13,6'si Yahudilerden oluşmaktaydı. Bu oran 1937 yılında %19,6'ya kadar yükselmektedir.³¹ Sovyetler Birliği'nde mevcut üç milyon civarındaki Yahudi nüfus göz önünde bulundurulduğunda bu oranın çok yüksek olduğu görülecektir. Akademi alanında mevcut Yahudi etkinliği kısmen 1937-1938 repressiya yıllarında azalmaya yol açmışsa da bu etki İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar devam eder.

Repressiya süreci tüm Sovyet halklarını etkilediği gibi Yahudileri de önemli ölçüde kıyımaya uğratmıştır. Lakin 1939 verilerine bunca sürgün ve idamlara rağmen Yahudilerin bazı alanlardaki etkinliklerini sürdürmeye devam ettirdiğini ortaya koymaktadır. Örnek verilecek olur ise ülke genelinde mevcut tüm mühendislerin %14 Yahudilerden müteşekkildi. Yine Sovyetler Birliğinde mevcut tüm yönetici kadrosunun %7'si halen Yahudilerin kontrolündeydi. Diğer taraftan doktorluk kadrosunun %27, öğretmenlerin ise %3'ü Yahudilerden oluşmaktaydı.³² Bu durum İkinci Dünya Savaşından sonra İsrail Devletinin kurulmasına değin devam etmektedir. Yukarıda temas edildiği üzere İsrail'in kurulması ve Siyonizm'in belirgin bir hale gelmesi, Stalin Rusya'sının bazı tedbirler almasına neden oldu. Bürokrasi, medya ve sanat alanında önemli tedbirler alınmaya ve bu alanlarda mevcut Yahudi etkinliği azaltılmaya çalışıldı. Bu alanlardan biri de Sovyetler Bilimler Akademisidir. Örneğin 1946 yılı verilerine göre on akademik enstitüde görev alan 765 akademisyenden 208'i Yahudi kökenliydi. Buna benzer tablo SSCB'de mevcut hemen her yüksek eğitim kurumu için geçerliydi. Bu durumu kontrol altına almak maksadıyla üst düzey personelin sertifikalandırılması adı altında akademide kapsamlı bir temizlik faaliyeti başlatıldı. 1947 yılında Merkez Komiteye sunulan rapora göre SSCB Bilimler Akademisine yapılan yüksek lisans ve doktora programlarına kabullerde Yahudi sayısında azalma gözlemlenmektedir. Şöyle ki bir önceki sene 317 (%17,6) olan Yahudi akademisyenin sayısı, 1948 yılında 132'ye (%9,1) kadar düşürülmüştür.³³

31 Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 275.

32 Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 277.

33 Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 557.

Tablo 1.*1950-1952 yıllarında Akademide mevcut Yahudi oranı³⁴*

Araştırmacı kategorisi	SSCB Bilimler Akademisine Kayıtlı Bilimsel Araştırmacı Oranı					
	Genel		Rus		Yahudi	
	1950	1952	1950	1952	1950	1952
Akademisyen	133 (%100)	117 (%100)	106 (%79,7)	93 (%79,5)	11 (%8,3)	10 (%108,5)
Bilim Doktoru	941 (%100)	1061 (%100)	750 (%74,9)	806 (75,9)	147 (%15,6)	142 (%13,3)
Bilim Adayı	2849 (%100)	3662 (%100)	2080 (%73,0)	2703 (%73,8)	428 (%15,0)	473 (%12,9)

Yukarıda verilen rakamlardan da anlaşılacağı üzere 1946-1950 yılları arasında gerçekleştirilen Akademiyi Yahudi etkisinden kurtarma politikası kısmen sonuç vermiştir. Lakin yine de toplam Sovyet nüfusuna kıyasla Yahudilerin akademideki temsil oranı %10'un üzerindedir.

Bazı Dini Uygulamalarda Sovyet Yahudileri

İdeolojik tutumları gereği Bolşevik yönetimi, tüm dini inançların faaliyetlerini kısıtladı ve sahip oldukları mal varlıklarına da el koydu. Her ne kadar Bolşevik devrimini gerçekleştiren kadroların önemli bir bölümü Yahudilerden oluşuyordusa da benimsenen ateizm ideolojisi, tüm dini inançları etkilediği gibi, Yahudi inancını da etkiledi. Devrimden iki ay sonra yani 23 Ocak 1918 tarihinden itibaren dini devletten ve okulları da dinin (kilisenin) etkisinden ayırmak suretiyle yeni bir süreci başlatan Bolşeviklerin, 28 Aralık 1920 tarihi itibarıyla, Melamedlerin Yahudi çocuklarına din eğitimi verdiği Heder okullarının da kapatılmasını kararlaştırdılar.³⁵ Sovyetler Birliğinde bu tarihten itibaren Heder okulları resmi olarak bir daha faaliyet göstermedi. Ancak Yahudi çocuklara yönelik din eğitimi, uzun yıllar boyunca gayri resmi olarak verilmeye çalışıldı.

Sovyetlerin din karşıtı politikaları iki farklı koldan devam ediyordu. Bunlardan ilki Baskı ve yasaklar üzerinden dini inanışların ortadan kaldırılmasını içerirken bir diğeri de okullarda verilen resmi ateizm ideolojisi kapsamında din karşıtı propagandanın oluşmaktaydı. İkinci Dünya Savaşı ve sonrası yıllarda ise kısmi ölçüde başta Rus Ortodoks Kilisesi olmak üzere diğer dini yapıların varlık göstermesine izin verildi. Bu kapsamda bazı bölgelerde daha önce kapatılan veya işlevsiz hale getirilen Sinagogların yeniden faaliyet göstermesine müsaade edildi.³⁶ Artık Sinagoglarda dini bayramları kutlama ve günlük ibadetlerin yerine getirilmesindeki zorluklar

34 Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 559.

35 Lebedev, "Politika Sovetskoy Vlasti v Otnoshenii İudeyskoy Religii", 31.

36 Aleksandr Kats, *Yevrei, Khristianstvo, Rossi, Ot Prorokov do Gensekov*, (Moskva, ABU, 2006), 320.

kısmen aşılmışsa da Yahudi inancı açısından son derece önemli olan yeni doğan erkek çocukların sünnet edilmesi gibi dini törenlerin yapılması yasak statüsünde kalmaya devam ediyordu. Devletin takibi ve yasağına rağmen Yahudiler doğum ritüelleri ve özellikle sünnet merasimlerini gizlilik içerisinde sürdürmeye devam etmekteydiler.

Ateizmi benimseyen Sovyet ideolojisi, Sovyetler Birliğinin İkinci Dünya Savaşına dâhil olduğu tarihe kadar din ve dini uygulamalara oldukça katı bir yaklaşım sergiliyordu. Ancak savaşın Sovyetlere sıçraması, Stalin'in din politikasında bazı değişikliklere yol açtı. Bunun temel nedeni ise Sovyetlerin Hitler Almanya'sının hızlı ilerleyişi karşısında ABD'nin desteğine ihtiyaç duyuyor olmasıydı.³⁷ Bu kapsamda din karşıtı bir rejim algısını değiştirme refleksi ile az da olsa dini yapıların yeniden faaliyet göstermesine göz yumuldu. Bu süreç savaş sonrası yıllarda da kısmen devam edecektir. Bu çerçevede Yahudilerin de dini ritüellerini merkezi yerlerde faaliyet yürüten bazı sinagoglarda gerçekleştirmelerinin önü açılmış oldu. Yukarıda da belirtildiği üzere Yahudilerin haftalık ve yıllık ibadetleri olan Şabat, Roş-Haşana, Yom Kipur, Sukkot, Hanuka ve diğer ritüellerin uygulanmasında önemli bir zorluk yaşanmazken, özellikle yeni doğan bebeklerin sünnet (Brit Milah)³⁸ merasimi ciddi sorunlara neden oluyordu. Öncelikle Sovyet yasaları bebeklerin sünnet edilmesini yasaklandığından bu tür eylemler suç sayılmaktaydı. Bu yasağın temelinde ise yapılan sünnet operasyonlarının Sovyet yönetimi açısından tamamıyla ilkel yöntemlerle gerçekleştiriliyor olması yatmaktaydı. Zira Yahudi inancına göre yapılan sünnet Tanrı ile yapılan ahitleşmenin göstergesidir ve bu süreç bir ritüel halinde Haham tarafından gerçekleştirilmelidir. Bu ritüelde öne çıkan önemli hususlardan biri, sünneti gerçekleştiren hahamın kesilen yerden gelen kanı ağzı ile emerek temizlemesidir. Bu şekilde zararlı kanın bebeğin vücudundan atılacağı düşünülmektedir. Bu ise bazı hallerde bebeğin enfeksiyon kapmasına hatta hayatının tehlikeye düşmesine dahi yol açmaktaydı.³⁹ Ancak Yahudiler, bu yasağına rağmen doğan çocukları gizlilik içerisinde Yahudi dininin kuralları çerçevesinde sünnet etmeye devam etmekteydiler. Dolayısıyla enfeksiyon kapan ve hastaneye kaldırılan bebekler olduğunda olay adli bir vakaya dönüşmekte ve sorumlular hakkında Sovyet yasalarına aykırı davranmaktan dolayı ceza verilmekteydi. Neredeyse

37 Vladislav Tzipin, *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*, (Moskova, İzdatelstva, Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, 1997), 270.

38 Yahudilikte sekiz günlük çocukların sünnet edilmesi geleneği Hz. İbrahim'e kadar geri gitmektedir. Tanah'ın Yaratılış 17: 9-14'de yer alan bilgilere göre İbrahim Tanrı ile bir ahitleşme sonucu 90 yaşında iken sünnet olmuştur. Bu gelenek günümüze değin doğan her Yahudi çocuk için uygulanagelmektedir. Bu uygulama ancak yetkili Haham tarafından gerçekleştirilmektedir. *Encyclopedia of Judaism*, Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, (New York, 2006), 70.

39 Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 353.

tamamı Aşkenazi Yahudilerden oluşan Sovyet Yahudileri, inançlarının gereği olan sünnet ritüelini yasak olmasına ve ciddi cezalar verilmesine rağmen kesintisiz devam etmişlerdir. Sünnet dışında başta Pidyon Haben⁴⁰ olmak üzere geri kalan tüm ritüeller ise Sinagoglarda Haham öncülüğünde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Sonuç

İkinci Dünya Savaşı boyunca Almanlar, Yahudilere acımasız davrandılar ve Rusya'ya açtıkları savaşı da Moskova'yı kuşatan Bolşevik Yahudilere karşı bir savaş olarak ilan ettiler. Almanlar bu iddia ile yıllardan beri ateizmin baskısı altında ezilen Ortodoks Rus toplumunun sempatisini kazanarak Almanlara karşı oluşacak direncin kırılmasını hedefliyorlardı. Lakin Rus Ortodoks Kilisesi, Alman saldırısına karşı devletin yanında olduğunu deklere ederek Nazilerin bu hamlesini boşa çıkartmaya çalıştı. Almanların hızlı ilerleyişi, sınır boylarında bulunan ve dahi alman işgalinden kaçan yüzbinlerce Yahudi'nin Sovyetlere sığınmasıyla sonuçlandı. Bu Yahudilerin önemli bir bölümü cephe hattından çok uzaklara Rusya'nın iç kesimlerine doğru göç ettirildiler. Böylelikle yüzbinlerce Yahudi Sovyetlerin Batısından doğusuna göç ettirilmiş oldular. Savaş boyunca beş yüz bin civarında Yahudi Sovyet cephelerinde Almanlara karşı savaştırıldı. Bu süreçte toplumsal desteği sağlamak için Stalin, bazı kararlara imza attı. Bunların başında dini toplulukların inançlarını yerine getirmeleri konusunda var olan yasakların gevşetilmesi gelmektedir. Dinlere karşı bu olumlu yaklaşım Yahudi cemaatini de etkiledi ve onlarca sinagog yeniden dini hizmet vermeye başladı. Savaştan sonraki yıllarda ise özellikle 1948 yılında İsrail'in kurulması ile birlikte Sovyetlerin Yahudi politikasında birden fazla değişiklik meydana gelmeye başladı. İlk aşamada İsrail'i destekleyen Sovyetler, İsrail'in Batı bloğuna yaklaşması ile birlikte bu desteğini çekmemekle kalmadı, İsrail'e karşı Arap devletlerini desteklemeye yöneldi. Yahudilerin İsrail'e göç talepleri Stalin rejimini sert tedbirler almaya sevk etti ve bu çerçevede Yahudilere yönelik takip başlatıldı. Aynı zamanda dini, kültürel ve eğitim alanlarında da ciddi kısıtlamalar getirildi. Ayrıca Sovyet Yahudilerinin yurtdışına çıkışları da engellendi. Tüm bu gerginlikler üzerine 1953 yılında Tel Aviv'de Rusya konsoloslughuna yapılan bombalı saldırı iki ülke arasındaki diplomatik ilişkilerin kopması ile sonuçlandı.

Stalin'in ölümünden sonra partinin başına gelen Kruşçev, baskıcı politikalarda kısmi değişikliğe gitti ve Yahudilere yönelik yapılan takiplere son verdi. Böylelikle yeni dönem Sovyet Yahudileri açısından yeni umutları da doğurmuş oldu. Yahudilerin yurtdışı yasakları da kısmen kaldırıldı ve İsrail'e yönelik göçlerin belli sayıda gerçekleşmesine onay verildi. Yahudiler yeniden eğitim ve sanat alanlarında etkin

40 Sayılar: 15-16.

olmaya başladılar. Yeniden faaliyete başlayan sinagoglarda dini vecibelerini yerine getirme hususunda var olan kısıtlamalar da ortadan kaldırılmış oldu. Sadece sünnet merasimi konusunda devletin yasağı devam etmekteydi ki bu uygulama da evlerde haham eşliğinde gerçekleştirilmekteydi. Özetle Yahudiler tarih boyunca yaşadıkları toplumlar arasında inançları nedeniyle baskı ve takibe, bazı hallerde ise kıyımlara maruz bırakıldılar. Ancak Sovyetler Birliğinde Yahudilerin baskı veya takibe maruz kalmalarının temelinde dini hassasiyetlerden daha ziyade, siyasi gerekçelerin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Yahudilerin Devletin çeşitli kademelerinde etkili olmaları Rus toplumunu ve dolayısıyla da siyasileri rahatsız ederken, İsrail'in Batı eksenli politikaları ve Rusya Yahudilerinin İsrail'e yönelik göç talepleri Sovyet yönetimini bazı tedbirler almaya sevk etmiştir. Dolayısıyla Çarlık Rusya'sı zamanında dini gerekçelerle baskı gören Yahudiler, Sovyet Rusya'sında da İsrail'e olan bağılıkları nedeniyle takibe maruz kalmışlardır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Agapov, Mikhail Gennadievich., "Nauchnyye i Kulturnyye Svyazi SSSR i Yevreyskogo Natsionalnogo Ochaga", *European Humanities University, Vilnius, Lithuania, Zhurnal Zeitschriften*, Tom 7/2, 2012. (Agapov, Mikhail Gennadievich , SSCB'nin Bilimsel ve Kültürel İlişkileri ve Yahudi Ulusal Yurdu, 7/2, 2012).
- Dikiy, Andrey., *Yevreyi v Rossii İ v SSSR, Russko-Yeveyskiy Dialog*, Blagovest, Novosibirsk, 2005. (Dikiy Andrew, *Rusya ve SSCB'deki Yahudiler*, Novosibirsk, 2005).
- Encyclopedia of Judaism, Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, New York, 2006.
- Kats, Aleksandr, *Yevrei, Khristianstvo, Rossi*, Ot Prorokov do Gensekov, Moskova, ABU, 2006. (Alexander Katz, *Yahudileri, Hıristiyanlık Rusya*, Yayınevi: ABU, AST, 2006).
- Kostyrchenko, Gennadiy Vasilyevic, *Taynaya Politika Stalina. Vlast i Antisemitizm Moskva., Mezhdunarodnye Otnosheniya*, 2003. (Kostyrchenko Gennady Vasilievich, *Stalin'in Gizli Politikası. Hükümet Anti-Semitizm*, Yayıncı, Uluslararası İlişkiler, Moskova, 2003).
- Kozlov, Viktor, *Yevreyi v Rossii-SSSR, Realii Zhizni i Mify*, Moskova, Russkaya Pravda, 2010. (Kozlov, Viktor Ivanovich, *Rusya'daki Yahudiler - SSCB: Gerçekler ve Mitler*, Moskova, Rus Gerçeği, 2010).
- Kutsal Kitap, *The Bible Society in Turkey* (Kitabı Mukaddes Şirketi) Yeni Yaşam Yayınları., 2006.

- Lebedev, A., V. Pichukov, “Politika Sovetskoy Vlasti v Otnoshenii İudeyskoy Religii, European Humanities University, Vilnius, Lithuania, Zhurnal Zeitschriften, Tom 7/2, 2012. (Lebedev, A., V. Pichukov, “Sovyet Hükümetinin Yahudi Dinine Münasebeti v Otnoshenii İudeyskoy Relti, European Humanities University, Vilnius, Lithuania, Zhurnal Zeitschriften, Tom, 7/2, 2012.
- Rabinovich, Yakov, *Bit Evreyem v Rossii: Spasibo Solojenitsinu*, Algoritma, Moskova, 2005. (Rabinovich Yakov, *Rusya'da Yahudi Olmak*; Solzhenitsyn'e Teşekkürler, Moskova, 2005).
- Solzhenitsyn, Aleksandr Isayevich, *Dvesti Let Vmeste, (1917-1995) Chast Vtoraya*, Russkiy Put, 2002. (Alexander Solzhenitsyn: *Birlikte İki Yüz Yıl*, Bölüm 2, (1917-1995) Rus Yolu, 2002).
- Tzipin, Vladislav, *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*, Moskova, İzdatelstva, Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, 1997. (V. Tsipin, *Rus Kilisesi Tarihi 1917-1997*, Yayınevi, Spaso-Preobrazhensky Vallamsk Manastırı, Moskova, 1997).
- Ugolovnyy Kodeks Rossiyskoy Sotsialisticheskoy Federativnoy Sovetskoy Respubliki, 1922, Statya 58-10. (Rusya Sosyalist Federatif Sovyet Cumhuriyeti Ceza Kanunu, 1922, Madde, 58-10).



İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise*

The Problem of Evil and Theodicy in the Works of İzmirli İsmail Haqqı

Hande Nur Bozbuğa**

Öz

Bu makalede İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) kötülük problemiyle ilgili iddiaları tahlil edilecektir. Öncelikle İzmirli'den ve onun ilmî metodolojisinden bahsedilecek sonra İzmirli açısından kelâmî anlamda kötü olarak kabul edilebilecek olay ve olgular sınıflandırılacaktır. Ardından bu kötülöklere karşı onun tercih ettiği çözüm yolları, onun eserleri merkeze alınarak tartışılacaktır. Eserde teodise ile ilgili ana konuyu *ilahi inâyet* tasavvuru oluşturmaktadır. Bu teodiseye göre kötölükler Allah'a isnat edilemez. Bunun sebebi Allah'ın evrende hâkim kıldığı düzenli sistemdir. İzmirli'nin bu husustaki temel tezi, evrende var olan düzene tâbi olduğu sürece hiçbir kötü olgu ve olayla karşılaşılmayacak olmasıdır. Kötölükler, insanların cüz'î iradelerine dayanarak kötü fiillere yönelmesiyle ortaya çıkmıştır. O halde düşünöre göre kötölüklerin kaynağı insandır. Düşünürün bu husustaki görüşleri ve kötölükleri Allah'tan kaldırıp insana hamlelerken nasıl bir yol izlediği bu çalışmanın temel konusunu teşkil edecektir.

Anahtar Kelimeler

İzmirli İsmail Hakkı, Kötölük Problemi, Teodise, İnayet, İrade

Abstract

This study analyzed İzmirli İsmail Haqqı's main arguments about the problem of evil. First, Haqqı's life and his scientific methodology were examined, and then, the cases that can be accepted as kalâm evil were classified as per his understandings. Further, some of his results and solutions of the problem of evil and theodicy were highlighted. The basic viewpoint of theodicy in his work constituted a form of "divine grace." In particular, this theory asserted that evil things can never be attributed to God whose governance of the universe is regular and just. According to Haqqı, no evil phenomenon will be encountered when this mode of interpretation is applied. For Haqqı, evil emerges when people volitionally turn to wrong deeds. Hence, according to him, the source of evil is humanity itself.

Keywords

İzmirli İsmail Haqqı, The Problem of Evil, Theodicy, Grace, Will

* Bu çalışma 25.07.2018 tarihinde tamamladığımız "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Felsefe-i ülä'sinin Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötölük Probleminin Tahlili" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Translation of İzmirli İsmail Haqqı's Work 'Felsefe-i ülä' and Analysis of the Problem of Evil in this Work", (Master Thesis, Istanbul University, Istanbul, 2018).

** Sorumlu Yazar: Hande Nur Bozbuğa (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: handeturak@gmail.com ORCID: 0000-0003-3927-8088

Atf: Hande Nur Bozbuğa, "İzmirli İsmail Hakkı'da Kötölük Problemi ve Teodise." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 397–418.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0077>



Extended Summary

Izmirli İsmail Haqqi (d. 1946) was an important scientist and intellectual who lived during the last period of the Ottoman Empire. Although several previous studies cover his biography and scientific personality, his viewpoints on the problem of evil, which is one of the important issues of the philosophy of religion, will be discussed specifically in this study by investigating. His works *Mukhtasar Felsefe-i Ūlā*¹ and *Yeni İlm-i Kalām*². The key contribution of this study is a novel interpretation of the mindset of an intellectual, who lived during the last period of the Ottoman Empire and facilitated profound theological and philosophical studies. Specifically, his contribution to this topic is considered as the core issue of fundamental discussions for theology and philosophy. In so doing, this study revealed the *modus operandi* of his era with respect to the problem of evil and theodicy.

The problem of evil, remains one of the chief problems in the philosophy of religion, its pertinence usually emerges when some deeply unpleasant events and actualities in the universe are perceived as a predicament. The basis of this notion is formulated on the theistic conception of God. God, in theism, has been described as an omnipotent, an omniscient and a perfectly good entity. The existence of God, with the abovementioned attributes, in concurrence with the presence of evil have been regarded as a conundrum from time to time.³

In general, evil as a problematic issue has been discussed by philosophers and theologians in the context of the relationship between God and the universe. Theses on this matter indicate that the issue has become a problem of belief because according to them, the existence of evil in tandem with a belief God, constitutes a paradox relative to his nature. It can be stated that this situation, which seems paradoxical, actually originates from the viewpoint of the general populace at a given moment. However, when examined in more detail, it is striking to note that there are great differences among scholars of theodicy. For example, in some interpretative frameworks, evil is considered in terms of its source, while it is evaluated in terms of their position or nature against the good in others.

Haqqi discussed the problem of evil within the framework of the discussions concerning will and personal will and then presented them as an argument against the problem of evil. Issues, such as the problem of free will and the problem of evil that stems from it have been distinguished as being among the fundamental issues of Haqqi's era inasmuch as they have likewise been discussed throughout history. In this historical period, the concept of will against evil is one of the vital viewpoints in relation

1 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ūlā* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329).

2 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām*, 2. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340).

3 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 151.

to appreciation of kalām. For example, the viewpoints of Babanzāde Ahmed Nāim (d. 1934), one of the Haqqi's contemporaries, on this issue are surrounded by expressions that are usually conveyed in the background of Islamic thought within the context of personal will. According to Nāim, God showed man both the good and the bad (the right and the wrong) and gave him the power to do good or evil, which are the prerequisites of genuine free will. He stated that the moral consequences of actions, which can be good or bad, are derived from the person who has freedom of will. Hence, by this reckoning, the responsibility belongs to humans.⁴ Likewise, Ferid Kam (d. 1944), another thinker of that historical period, argued that each individual is personally responsible for exercising the dignity of decision making, and although he has the right to choose good and bad deeds he is nonetheless obliged to prefer good over evil.⁵

4 Babanzāde Ahmet Nāim, *Ahlāk-ı İslâmiye Esasları* (İstanbul: Amedi Matbaası, 1340), 22-24.

5 Ferid Kam, *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlāk* (Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341), 78.

İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise

Din felsefesinin temel sorunlarından biri olan kötülük problemi, evrende var olan bir takım kötü olgu ve olayların bir problem olarak görülmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin temelini, teistik anlayışın Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Teizmde Tanrı; mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak tanımlanmıştır. Bu niteliklere sahip bir Tanrı'nın mevcudiyeti ile kötülüğün varlığı, zaman zaman bir problem olarak görülmüştür.⁶

David Hume tarafından dile getirilen şu sorular kötülük probleminin mahiyetinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir: Tanrı kötülükleri önlemek istiyor da buna gücü mü yetmiyor? Bu durumda O, gücü sınırlı olandır. Kötülükleri önlemeye gücü yettiği halde bunu yapmak mı istemiyor? Bu durumda O, iyi değildir. Hem iyi hem de kötülükleri önlemeye gücü yetiyorsa bu kadar kötülüğün sebebi nedir?⁷

Mutlak kudret, mutlak ilim ve salt iyi vasıflarına sahip bir varlıkla kötülüğün bir arada bulunmasını mantıksal olarak tutarsız gören anlayışa, *mantıksal kötülük problemi* denmektedir. Bu anlayışa göre söz konusu vasıflara sahip Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunduğunu eş zamanlı olarak savunmak, mantıksal açıdan tutarlı değildir.⁸ Bu durumun tutarsız olarak kabul edilmesi teizmi rasyonel destekten yoksun bırakıp irrasyonel kılmış ve bu durum çok sayıda açıklamayı beraberinde getirmiştir. Bu açıklamalardan bir kısmı savunma, diğer bir kısmı ise izah şeklinde olmuş olup her ikisine genel olarak *teodise (ilahi adalet)* denmiştir. Mantıksal kötülük problemine karşı geliştirilmiş teodiselerden en çok bilineni, *özgür iradeye* dayalı açıklamalardır. İslâm düşüncesinde oldukça yaygın olan bu açıklama şekli, çağdaş din felsefesinde Alvin Plantinga'nın geliştirmiş olduğu *özgür irade savunması* yaklaşımıdır. Bu anlayışa göre her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve salt iyi olan bir varlıkla kötülüğün var olduğunu savunmak arasında mantıksal açıdan bir çelişki yoktur. Bunun sebebi, Tanrı'nın özgür iradeleri ile kötülük yapabilen ve kötülükten çok iyilik yapabilen imkânına sahip insanlar yaratmış olmasıdır. Ayrıca insan dışında melek, cin ve bilemeyeceğimiz daha başka özgür yaratıklar da bu dünyada yaşamaktadır. Plantinga'ya göre dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülüklerin nedeni de insan ve bahsettiğimiz diğer yaratıklardır. Ancak ahlâkî açıdan kötülük yapsalar bile özgür yaratıkların var olduğu bir dünya, hiç özgür yaratıklar içermeyen bir dünyaya kıyasla daha iyidir.⁹ Kötülük problemine

6 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 151.

7 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 209.

8 Michael Peterson v.dğr., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, v.dğr. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013),

9 Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunması", çev. Cenan Kuvancı, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/1 (2002), 316-317.

karşı geliştirilen mantıksal teodiseler çok fazladır ancak özette hepsinin insanın hem özgür olup hem de sürekli iyi olanı tercih etmek zorunda olmasının mantıksal açıdan bir çelişkiyi ifade edeceğini, çelişkili olan bir şeyin de Tanrı'nın kudretiyle bir alakasının bulunmayacağı anlayışını içermektedir.

Günümüzde kötülük probleminin daha çok *delilci kötülük problemi* denilen zemine tartışıldığı görülmektedir. Bu anlayışa göre, evrendeki kötülüklerin miktarı ve türü “bir Tanrı vardır” yargısını imkân dâhilinden çıkarmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının bir arada düşünülmesi mümkün değildir. Delilci kötülük problemini bir argüman olarak sunan William Rowe, Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmasını ahlâken yeterli bir gerekçesi olması koşuluyla mantıksal olarak mümkün görmektedir. Ancak ahlâk açısından yeterli bir gerekçesi bulunmadığını düşüneceğimiz örnekler vererek bunların, kâdir-i mutlak ve salt iyi olan bir Tanrı'nın daha büyük bir iyiyi kaybetmeden ya da eşit ölçüdeki veya daha fazla bir kötülüğe izin vermeden engelleyebileceği kötülüklerin varlığından bahsetmektedir. Onun bu argümanında kötü olay ve olgular Tanrı'nın var olduğu iddiasında bulunmaya bir engel olarak görülmektedir.¹⁰ Bu çağdaş kötülük problemi iddiasına karşı din felsefesinde temelde iki tür teodise geliştirildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi J. Wykstra'nın savunduğu *septik teizm*dir. Bu bakış açısına göre bizim bilişsel yetilerimiz, Tanrı'nın kötülüğe neden izin vermiş olabileceğini anlamak için yeterli değildir. O, Tanrı'nın bilgisini, insanın bilgisinden mutlak olarak eksik görmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın bir kötülüğü makul gösteren bir iyiliği olduğunda onun bize açık olacağını düşünmek doğru değildir. Tanrı'nın fiilleri, sınırlı insan zihninin anlamasının ötesindedir.¹¹

Delilci kötülük problemine karşı geliştirilen ikinci teodise, *ruh oluşturma teodisesi*dir. John Hick'e göre kötülükler, insan yaşamının zorunlu bir parçasıdır. Bu anlayışa göre insan ontolojik varlığının başlangıcında olgunlaşmamış ve birtakım kusurları taşıyan bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın bu kusurlarından sıyrılması ve mükemmelleşmesi ve böylelikle Tanrı'yla bir ilişki kurabilmesi için kötülükler gerekli, hatta zorunludur. Böyle bir anlayışta dünya, “ruh oluşturma” yeri olarak görülmektedir.¹² Buna göre Tanrı'nın dünya için amaçladığı, insanın zevk ve eğlenceden uzak bir şekilde sıkıntı ve zorluklarla mücadele ederek burayı bir ruh oluşturma yeri kılmaktır.¹³

10 William Rowe, “Evil and Theodicy”, *Philosophical Topics*, 16/2 (1988), 119-121.

11 Stephen Wykstra, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 142-143.

12 John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1985), 259.

13 Hick, *Evil*, 385.

Bir teist için Allah'ın bireysel ve toplumsal açıdan olumsuzluklara neden olan olaylardan haberdar olmaması düşünülemez. Yine O'nun bu kötülükleri önlemek istediği halde buna gücünün yetmemesi gibi bir durum da söz konusu olamaz. Bu açıdan yapılması gereken şey, kötülüklerin, Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla çelişmediğini gösterecek açıklamalarda bulunmak ve çözümler üretmektir. Bazı teistlere göre “mademki Allah çok merhametlidir, o halde niçin bu kötülüklere izin vermiştir?” gibi bir soru, ilâhî dinlerde dünya ile ahiret hayatı arasında kurulan bağı göz ardı etmektir. Bu nedenle dünya hayatında karşılaşılan olumsuz durumlar, ahiret hayatından bağımsız olarak yorumlanmaktadır.

Genel olarak bakıldığında kötülük bir mesele olarak filozoflar ve teologlar tarafından Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınan bir konu olmuştur. Bu konudaki tezler meselenin bir inanç problemi haline geldiğini göstermektedir. Çünkü onlara göre en yüksek vasıflara sahip Tanrı inancıyla kötülüğün var olması bir paradoks teşkil etmektedir. Bir paradoks gibi görünen bu durumun aslında insanların meseleye bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak detaya inildiğinde teodiseler arasında da büyük farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Sözelimi bazı teodiselerde kötülükler, kaynağı açısından ele alınırken bazılarında iyiliğin karşısındaki konumları veya mahiyetleri itibarıyla değerlendirilmiştir.

Bu yazı, Osmanlı Devleti'nin son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış İslâm ve Batı düşüncesine vâkıf bir düşünür olan İzmirli İsmail Hakkı'nın¹⁴ kötülük sorunu hakkındaki düşüncelerini ve teodiseye ilişkin görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda İzmirli açısından evrende ne tür olgu ve olayların kötülük olarak nitelendirilebileceği ve kendisinin bu kötülüklere karşı sunduğu çözüm önerileri incelenecektir. Onun meseleyi inâyet ve cüz'î irade tartışmaları çerçevesinde ele aldığı ve onları kötülük problemine karşı bir tez olarak sunduğu görülmektedir.

İrade özgürlüğü sorunu ile bundan doğan kötülük sorunu gibi meseleler tarih boyunca tartışıldığı gibi İzmirli'nin döneminin de temel meseleleri arasında olmuştur. Kötülüğün karşısında irade kavramına yer vermek, İzmirli dönemi kelâm anlayışında

14 Hayatı ve ilmi kişiliği hakkında yapılan çalışmalar için bk. Celâleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946); Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Osman Karadeniz, “İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve ‘Din-i İslâm ve Din-i Tabî’ Adlı Eseri,” *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 77-92; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996); Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: Zafer Matbaası, 1980), 279-281; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1987); Ali Birinci, “İzmirli İsmail Hakkı,” (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 530-536.

önemli bakış açılarından biridir. Sözelimi İzmirli'nin çağdaşlarından Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934)'in bu konudaki görüşleri, İslâm düşüncesinde cüz'î irade bağlamında genellikle dile getirilen ifadelerdendir. Ona göre Tanrı insana iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış göstermiş ve ona iyiliği veya kötülüğü yapma istidâdı vermiştir ki bu, özgür iradenin bir gereğidir. Eylemlerin iyi veya kötü olan ahlâkî sonuçlarının irade özgürlüğüne sahip insandan sâdır olacağı ve mesuliyetin de bu nedenle insana ait olduğundan bahsetmiştir.¹⁵ Yine o dönemin bir başka düşünürü olan Ferid Kam (ö. 1944) da iyi ve kötü fiiller konusunda benzer bir görüştedir: “Her şahıs, kendisinin fâil-i muhtâr yani hayır ve şerri tercihe kâdir olduğuna ve vazifeye tâbi, yani hayır şerre tercihe mecbur olduğuna hüküm eylemek haysiyetiyle bizzarûre mes'ûl olduğuna da hükmeder.”¹⁶

İzmirli bu konuda en dikkate değer teodise eleştirisi yapan filozofların arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra o, doğrudan teodise eleştirisini konu alan bir çalışmada kaleme almamıştır. Onun konu ile ilgili görüşleri *Muhtasar Felsefe-i Ülâ*¹⁷ ve *Yeni İlm-i Kelâm*¹⁸ adlı eserlerinde görülmektedir. Bu araştırmada İzmirli'nin bahsi geçen eserleri ekseninde kötülük meselesine yaklaşımı ve çözüm önerileri üzerinde durulacaktır. İzmirli'nin ahlâkî ve doğal kötülükleri ortak bir teodise (cüz'î irade teodisesi) ile açıklamasından dolayı, söz konusu iki kötülük çeşidi, yazımızda aynı başlık altında değerlendirilecektir.

İzmirli, evrenin ve evrendeki varlıkların sınırlı olmasına dayanarak iddia edilen kötülükler için *metafizik kötülük*; tabiat olayları sonucu ortaya çıkan acı ve keder için *cismâni kötülük* ve insanın tercihlerinden kaynaklanan kötü olgular için de *manevi kötülük* demiştir.¹⁹ Din felsefesi literatüründe bu kötülük çeşitlerinden manevi kötülük yerine “ahlâkî kötülük”, cismâni kötülük için de “doğal kötülük” kavramı kullanılmıştır. İzmirli, metafizik kötülüklerle karşı ilahî inâyet teodisesini, ahlâkî ve doğal kötülüklerle karşı da cüz'î irade teodisesini savunmuştur. Ancak bu çözüm yollarının temeline *ilahî inâyet* anlayışını yerleştirmiştir.²⁰

15 Babanzâde'nin doğrudan kötülük probleminde dair bir çalışması bulunmamakla birlikte eserlerinde bu konuya yer verdiği görülmektedir. Bk. Babanzâde Ahmet Naim, *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları* (İstanbul: Amedi Matbaası, 1340), 22-24.

16 Ferid Kam, *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk* (Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341), 78.

17 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ülâ* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329). Bu makalenin geri kalan kısmında *Muhtasar Felsefe-i Ülâ* isimli esere *Felsefe-i Ülâ* denilecektir.

18 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1340).

19 İzmirli, *Felsefe-i Ülâ*, 215-216.

20 Bozbuğa, “İzmirli İsmail Hakkı'nın ‘Felsefe-i Ülâ’sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 51.

İzmirli'nin Kötülük Problemi Tasavvuru ve Geliştirdiği Teodiseler

Evrende var olan kötülüklerin bir problem olarak görülmesi, teist anlayıştaki Tanrı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Teizmde Tanrı; mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak tanımlanmaktadır. Bu niteliklere sahip bir Tanrı'nın mevcudiyeti ile kötülük olgusunun varlığı, tarih boyunca insanların bir kısmı tarafından bir problem olarak görülmüştür. Karşı karşıya kalınan bu sıkıntılar sorgulanmış ve zamanla çözüm bekleyen meseleler dizini halini almıştır.²¹ Başka bir deyişle kötülük problemi genel olarak, “evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşamayacağı”²² anlayışından hareketle ortaya çıkmıştır.

Bir grup insan tarafından da evrendeki kimi noksanlıklar ve kusurlar bir sorun olarak görülmeyip eşyanın tabiatının bir gereği olarak tasavvur edilmiştir. Onlardan bazıları bu meseleye karşı felsefe literatüründe “teodise” denilen çeşitli cevaplar ve savunular geliştirmiştir. Teodise sözcüğü, Yunanca “theos (Tanrı)” ile “diché (adalet)” kavramlarının bir araya gelmesinden oluşmaktadır.²³ Kötülük meselesine karşı İzmirli'nin *Felsefe-i Ülä*'daki temel teodisesi, *ilahî inâyet*tir. O, evrende hâkim olan inâyete dikkat çektikten sonra bunun kötülük meselesiyle ilişkisini şu şekilde ifade etmiştir:

“Kâinata birtakım şer vardır bu şerrin varlığı inâyetin bulunmadığını göstermez mi? Eğer Cenâb-ı Hak var ise dünyayı da yaratmış ise âlemde nasıl şer bulunabilir? Cenâb-ı Hak cevâd olmakla şer hulk edemez eğer ederse şerrin men'ine kâdir iken şerre müsâade eder ise cevâd olmaz, eğer men edemez ise kâdir olmaz.”²⁴

İnâyet İzmirli tarafından “İlmibarinin kâinatın nizami hayir üzere, en layik olan vecih züre olmasına taalluk itmesi, kâinatın bu taalluku veçhile hayrı mahzın sadır olmasıdır”²⁵ olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte ona göre inâyetin temel ilkesi “eşyadaki bu intizâm ve tevâfuk, bir hakîm ve habîrin vücûduna delalet”²⁶ olmasıdır. İzmirli, inâyet tasavvurunu şu örnek üzerinden somutlaştırmıştır: Evrende madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan da insanlara doğru,

21 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 16.

22 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11.

23 Robert M. Adams, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (New York: Cambridge University Press, 1996), 794.

24 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 215.

25 İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Cereyanları* (İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1930), 36.

26 İzmirli İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Tevhid* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338), 90.

birbirini düzen içerisinde takip eden bir ilerleme vardır.²⁷ Bu nizâmlı ilerleme, tabiatta esasında bir nizamın olduğuna delalet etmektedir. Belli bir düzeni seyreden bu sistemde kötülükler nasıl var olmuştur?

İzmirli kötülük problemini, İslâm düşüncesinde tartışılmalı olan kötünün kaynağı meselesi üzerinden ele almıştır.²⁸ İslâm düşüncesi tarihinde bu konudan özellikle kelâm ve felsefe disiplinlerinde incelenen *hüsün ve kubuh* veya hayır ve şer tartışmaları kapsamında teferruatlı bir şekilde bahsedilmiştir. Problem esasında Allah'tan kötü fiilin sâdır olabilme imkânına dayanmaktadır. Bu anlayışın esas dayanağı ise Kur'an'da şerrin, kubhun ve zulmün Allah'tan sâdır olmayarak²⁹ bunların her biriyle insanın nitelendirilmiş olmasıdır.³⁰ İzmirli'nin geliştirdiği inâyet ve özgür irade teorileri de esasında kötülüğün kaynağının kime nispet edileceğiyle alakalıdır.

İzmirli, *Felsefe-i Ülä*'da kötülüklerin varlığını temellendirirken, evrenin amacından başlayarak onda kötülüklerin varlığına doğru bir yol takip etmiştir. Buna göre evrenin amacı; azamet-i ulûhiyye, bizâtihi iyilik ve inâyettir.³¹ Allah bu azametini izhâr etmek için evrende iyilik esasına dayanan bir düzen var etmiştir: “Bu kanunun gayesi hayır bizâtihi olduğundan ancak hasen olur bundan dolayı inâyet nâmına müstehak olur.”³²

Allah'ın evrendeki inâyetine karşın hala kötü olgu ve olayların var olması “elem kavânin-i tabiata ‘adem-i riâyetle hâsıl olan ‘adem-i nizâmdan gelir. Kavânin-i tabiata ‘adem-i inkiyâda kâdir bildiğimiz kuvvet ancak ihtiyâr-ı cüz’idir. Binâen aleyh elem insanların ihtiyâr-ı cüz’isine isnâd olunur.”³³

27 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214; İzmirli, *Mülâhhas*, 85. İzmirli'nin evrendeki düzeni açıklarken evrim teorisine benzer bir anlatımı da bulunduğu görülmektedir. Evrim teorisi ise esasında Tanrı'nın varlığını inkâr eden gruplar tarafından öne sürülen bir yaklaşımdır. Bununla birlikte düşünürümüz de, Tanrı'nın evreni bir kanunla kontrol altında tuttuğu düzenden bahsederken bu görüşe yer vermiştir. İzmirli, bir başka eserinde, bu tahlilimizi destekleyecek bir ifadeye yer vermiştir: “En müşkil zamanlarda girizgâhları olan intihâb-ı tabîi kanunu Hakîm-i Müteâl için en vâzih bir burhandır.” Bk. İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2:69.

28 Hayır ve şer konusunda detaylı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 182.

29 Yûnus 10/44; et-Tevbe 9/70; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9; el-Bakara 2/57; Âli İmrân 3/117; en-Nahl 16/33; en-Nisâ 4/40.

30 el-Ahzâb 33/72; el-Âdiyât 100/6; el-Hûd 11/9; el-Hac 22/66.

31 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 213.

32 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214.

33 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 217.

Bu bağlamda sorulacak soru şudur: “Her şeye gücü yeten ve kemâl sıfatlarının tamamına sahip olan Allah neden bütün kötülöklere engel olarak tüm varlıkta iyiliği hâkim kılmamıştır?”³⁴ Bu soru, filozofların ilahî inâyet anlayışlarıyla doğrudan alakalı görölmektedir. Allah, zâtında hiçbir noksanlığın tahayyül edilemeyeceği varlıktır. Her şeyin onun rızasına uygun olarak nizâm ve uyum içerisinde bulunmasına inâyet denmektedir. Evrendeki iyiliklerin kaynağı ve kötölüklerin nedeni tartışmalarının bir kısmı inâyet teorisi etrafında dönmüştür. İzmirli de bu anlayışa kendi kötölük problemi ve teodisesinde de yer vermektedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere dayanarak, İzmirli’nin inâyet anlayışı, özetle şu şekilde ifade edilebilir: Evrende Tanrı’nın hâkim kıldığı kanuna dayanan bir düzen mevcuttur. Her varlık bu kanuna uygun bir şekilde birtakım eksiklikler taşımaktadır. İnsanın seçimlerine dayanmayan bu eksikliklere kötölük denemez. Çünkü tabiattaki kanunda varlıkların noksanlıklarının olması doğal bir durumdur. Kötölük olarak nitelendirilebilecek olay ve olgular Tanrı’dan değil; tabiat kanununa aykırı davranılmasından kaynaklanmaktadır. Bir düzenin aksi yönünde eylemde bulunabilmek için o konuda bir özgürlüğe sahip olmak gerekir. Cüz’î iradesiyle seçme ve eylemde bulunma hürriyetine sahip olan tek canlı ise insandır.³⁵ İzmirli, insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlerinin sonucunu şu şekilde açıklamıştır: “Elem kavânîn-i tabiata ‘adem-i riâyetle hâsıl olan ‘adem-i nizamdan gelir. Kavânîn-i tabiata ‘adem-i inkiyâda kâdir bildiğimiz kuvvet ancak ihtiyâr-ı cüz’îdir. Binâenaleyh elem insanların ihtiyâr-ı cüz’îsine isnad olunur.”³⁶ O halde tabiatta hâkim olan düzene uyulduğu sürece kötü fiiller zuhur etmez; çünkü İzmirli’ye göre bu tür eylemler ancak insanın cüz’î iradesini olumsuz yönde kullanmasından doğmaktadır.

İslâm düşüncesinde hayrın Allah’a nispet edilmesinde herhangi bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Burada görüş ayrılıkları şer meselesi üzerinde olmuştur. İzmirli’ye göre Allah evrende yegâne mutasarrıf, mâlik ve mutlak kudret sahibi olduğu için, rızası olmamakla birlikte, şerri hem irade eder hem de yaratır.³⁷ O, Mu‘tezile’nin, Allah’ın şerri hem irade etmeyeceği hem de yaratmayacağı yönündeki görüşlerini eleştirmiştir. Oysa İzmirli’ye göre şerle nitelenmek ve ona rıza göstermek şerri yaratmaktan farklıdır. Aynı şekilde Allah’ın da mutlak hikmet sahibi olarak şerri yaratmasında gizli bir hikmet bulunmaktadır. Bununla birlikte kullar göremese de Allah’ın şerri halk etmesinde faydalı bir yön vardır.³⁸

34 Bu soru, çağdaş düşünür William Rowe tarafından da savunulmuştur. O, giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi, bu görüşünü destekleyen teoriler ve izahlar geliştirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Rowe, “Evil and Theodicy”, 119.

35 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214-215.

36 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 217.

37 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 210.

38 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211.

İzmirli şer meselesiyle ilgili bir izahında *kesb teorisi*yle bir alaka kurmuştur. Bu anlayışa göre biz kendi ihtiyârımız ile şerri kesb ederiz. Allah ise o şerri, bizim ihtiyârımıza göre vücuda getirmektedir. Bu nedenle insana kâsib, Allah'a ise hâlık denmiştir.³⁹ Bununla birlikte o, şer probleminde bazı kelâm ekollerini eleştirmiştir. Ona göre Eş'arîler dünya ve ahirette görülen kötülüklerde hikmeti aramazlar. Bunun yerine mutlak acz gösterip hikmetin mutlak ilim ve iradeyle bağlantısını kurmuşlardır. Mu'tezile ise emir ve nehye çok fazla önem verip Allah'ın kudretini zedelemiştir.⁴⁰

İzmirli'nin kötülük problemi etrafındaki temel çabası, kötülükleri Allah'tan tenzih ederek insanla ilişkisini kurmaktır. Bu sebeple o, örneğin *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde problemi daha çok kötülüğün halk edilmesi bağlamında ele almıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ona göre, bir şeyi yaratmak ile o şeyi kesb etmek birbirinden farklı şeylerdir. Allah'ın iyi olanın yanında kötü olanı da yaratacağı gibi görüşlerini ressam ve eseri benzetmesi üzerinden şu şekilde ifade etmiştir: “Mesela çirkin bir adamı, mâhir bir musavvir sanatın bütün inceliklerine riâyet ederek tasvir ederse makâm-ı takdir ve tahsînde ‘ne güzel tasvir etmiş’ denir. Bu halde tasvir olunan şeyin çirkin olması tasvirin de çirkin olmasını, güzel olmamasını istilzâm etmez.”⁴¹

İzmirli'nin kesb teorisi insana hem iyi hem de kötü davranışların kaynağı kılan bir başka izah çeşidi olmuştur. İzmirli kendi döneminde tartışılan hem iyi hem de kötü fiilleri işleyebilme istidâdında olan insanın bunlardan hangisini fitratı gereği işlediğini kesb ve fitrat teorilerine bir arada yer vererek açıklamıştır. Şöyle ki her ne kadar kötü fiillerin kaynağı insan olsa da ona göre kötü olan ef'âl, fitrata dayanarak işlenmemektedir. Kötülüklerin fâilleri tarafından kesb edildiğine dair ⁴²لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ayetini delil olarak getirmiştir. İnsan, tabiatı itibarıyla iyiliğe dair davranışlarda bulunmaktadır. Kötü fiillerin meydana gelmesinde çevresel faktörler ve alınan terbiyenin tesiri büyüktür. Şayet bir insan, fitratı bozulmuş olan bir kavim arasında varlığa gelirse kötülüğe meyledebilmektedir.⁴³ Örneğin, İzmirli'ye göre, insan, fitratı gereği kötü bir davranış olan “yalan söyleme”ye yönelmez. Yalan söylemeyi diğer insanlardan işitip öğrenmektedir. Bu sebeple insanlar tarafından kabul görmek için yalana meyletmektedir. Aynı durum zina, hırsızlık ve bunun gibi başka kötü fiiller için de geçerli olmaktadır.⁴⁴

39 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211. Kesb teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, 161.

40 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 152.

41 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211.

42 el-Bakara 2/286, “...lehinde olanı da kendi kazandıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandıdır...”

43 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 219.

44 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 220.

Bununla birlikte *Yeni İlm-i Kelâm*'da kötülük problemi konusunda İzmirli'nin başka yorumları da bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, kötü olarak görünen olgu ve olaylarda bazı "hikmet-i hafıyyeler" in olduğudur.⁴⁵ Şayet bir olgu veya olayda kötülük varsa onda bilemeyeceğimiz bazı hikmetler de bulunabilir.⁴⁶ Bununla birlikte ona göre her ne kadar kötülüklerin varlığını kabul etsek de bir nesne asıl olan iyiliktir. Çünkü iyi olan şeyler küllî ve mutlak, kötü olanlar ise cüz'î ve izâfidir.⁴⁷ Bununla birlikte iyi olanların anlaşılabilmesi için kötülüklerin varlığı da şarttır. İzmirli bu düşüncesini, "her şeyin zıttıyla kâim olduğu" kâidesine dayanarak izah etmiştir. Buna göre Allah diri olanı ölüden, ölü olanı diriden; yaşı kurudan, kuruyu yaştan; iyiyi kötüden, kötüyü de iyiden çıkarmıştır. Tıpkı bunun gibi Allah iyi ile kötüyü de birbirleriyle ikame etmiştir. Aynı şekilde şayet acı, sıkıntı ve meşakkat gibi durumlar olmasaydı kemâlât-ı insaniye denen ilim, şecaat, iffet, hilm, sabır ve ihsan gibi vasıflara erişilemezdi.⁴⁸ Ona göre bunun nedeni acı ve sıkıntılara tahammül eden insan, sonrasında devam surette olan lezzet ve huzura ulaşacaktır. Bu sebeple kalp ve ruhun sıhhat ve huzur bulması ancak çekilen sıkıntılara bağlıdır. Neticede ulaşılan lezzet, huzur ve menfaate nispetle öncesinde çekilen sıkıntılar neredeyse hiç olmamış gibi hissettirecektir.

Metafizik Kötülük ve İlahi İnâyet Teodisesi

Felsefe-i Ülä'da İzmirli tarafından üç gruba ayrılan kötülüklerden ilki metafizik kötülüktür.⁴⁹ Metafizik kötülük, sınırlı evren anlayışından doğmuştur. Bu anlayışa göre mükemmel olan ve kemal sıfatına sahip olan Tanrı'dan, onun varlık sahasına çıkardığı nesnelere geçildiğinde yetkinlik giderek azalmakta, bazı noksanlıklar ortaya çıkmaya başlamaktadır.⁵⁰ Tanrı her ne kadar eksiksiz olsa da yarattığı

45 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211.

46 Bu görüş, Mâtürîdî düşüncesindeki hikmet anlayışını yansıtmaktadır. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli ş-sünne*, haz. İbrahim Avadayn, Seyyit Avadayn (Kahire: 1971), 1: 36, 96, 2: 143, 3: 411, 4: 11, 117, 411. Bu sayfa numaraları, eserin hikmet kavramının bizim tespit edebildiğimiz kısımlarıdır. Bunun dışında daha pek çok sayfada hikmet kavramına yer verilmiştir.

47 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 212.

48 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 216.

49 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214-215.

50 Charles Wenner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 120. Bu görüş aynı zamanda Yeni Platoncu bir kuramı yansıtmaktadır. Plotinus, ilk ilkeyi, "iyiliklerin kaynağı" olan salt iyi olarak kabul etmektedir. Ona göre kendisi bir olan salt iyiden uzaklaştıkça ortaya çıkan çoklukta noksanlıklar görülmektedir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Plotinus, *Porphyry on Plotinus Ennead*, ed. Jeffrey Henderson, çev. A. H. Armstrong (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), xii-xiii. Plotinus, ilk sebebi kendine yeten, hiçbir eksikliği olmayan her şeyin ölçüsü olarak tanımlamıştır. Ona göre bu sebeple kötülüklerin ondan sâdir olmayacağı, kötü olgu ve olayların ilk sebepten uzaklaşmakla ortaya çıkacağı ve neticede varlıkta azalma oldukça kötülüğün artacağı ifade etmiştir. Bk. Plotinos, *Enneads*, I.8.4.

varlıklar, bir takım noksanlıklar taşımaktadır. Bu durum, bazı insanlar tarafından problem olarak görülmüştür. Tanrı'nın cömertlik, kudret ve adalet vasıfları, bu kötülük türü göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.⁵¹

Düşünce tarihinde varlıklarda bulunan birtakım eksikliklerin, onları sınırladıkları için kötü olduğu iddia edilmiştir. İslâm düşüncesinde genellikle varoluşu sudur teorisyle temellendiren filozoflar bu kötülük iddiasını kendilerine karşı bir iddia olarak ele almışlardır. Onlara göre evrende noksanlıkların varlığı tabii bir durumdur. Çünkü sudurdan kaynaklanan ontolojik hiyerarşinin doğal bir sonucu olarak ay altı evrende eşyanın tabiatında eksiklikler oluşmaktadır. Ontolojik hiyerarşide en yüksekte olan İlk akıl nasıl ki kusursuz ve mükemmelse aşağı doğru inildikçe bu mükemmellikte bir azalma görülmektedir. Bu sebeple söz konusu anlayışta metafizik kötülük, hakîki anlamda bir kötülük olarak kabul edilmemiştir.⁵² Filozoflardan iyimser bir bakış açısına sahip olanların metafizik kötülüğü yoklukla ilişkilendirdiği görülmektedir.⁵³ Onlara göre evrende hakîki anlamda var olan iyilik ve ahlâki değer bakımından iyi olan şeylerdir. Kötülük ise bizâtihi var olmayıp iyiliğin eksikliğini ifade etmektedir.⁵⁴ Benzer anlayışı felsefe tarihinde St. Augustine'in eserinde görebiliriz.⁵⁵ Ona göre evrenin yaratıcısı iyi olduğu için bütün evren iyidir. Ancak evrenin iyiliği, mutlak ve değişmez bir biçimde olmadığı için artabilir veya azalabilir. İzmirli aynı düşünceye metafizik kötülükler hakkında sahiptir. Ona göre metafizik kötülük, gerçek bir kötülük değildir. Ona göre evrende Tanrı'nın dışındaki varlıkların yetkin olmaması, bir kötülük sebebi olamaz. Varlıkların her biri bir sebebe bağlıdır. Ona göre Allah dışındaki varlıklar, Allah'a göre sonuç niteliğindedir. Sonuç her durumda sebebine kıyasla eksik olacağı için nesnelere, sebep olan Tanrı'ya nazaran eksiklik içermesi, bir kötülüğü ifade etmez. Bu kötülükler yalnızca varlıkların sınırlılıklarıyla ilgilidir.⁵⁶ Ona göre bir varlığın sınırlı yaratılması, hiç varlık düzeyine çıkarılmamasından veya yok edilmesinden daha iyidir:

“Cenâb-ı Hak halkı irade etmekle ancak mevcûdât-ı nâkısaya kudreti taalluk eder; çünkü ma'lûl daima illetine nazaran nâkıstır, ma'lûl hiçbir vakit illete müsâvî olamaz. Bu mevcûdâtın nâkıs olarak bulunmaları hiç bulunmamalarına, madûm olmalarına mürecceh değil midir?”

51 Özdemir, *Kötülük Problemi*, 73.

52 Ebû Ali İbn Sina, *eş-Şifâ*, İlahiyat II, thk. ve nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünyâ ve Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), 409.

53 İslâm düşüncesinde bu bakış açısına sahip olanlara örnek olarak bk. İbn Miskeveyh, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 13; Ebû Nasr Fârâbî, *et-Ta'likât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1346 H), 11.

54 Michael Peterson v.dğr., *Din Felsefesi*, 370-371.

55 Augustine, *Confessions and Enchiridion*, çev. Albert C. Outler (Philadelphia: Westminster Press, 1955).

56 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 215.

Mevcûdât mevcûd olmak itibariyle hasendir; mevcûdâtın mahdûd olmaları, iyiliklerinin mahsur bulunmaları nâkıs olmalarına bâdî oluyor.”⁵⁷

İzmirli'nin metafizik kötülüğü gerçek bir kötülük olarak kabul etmemesinin ardında, kötülükle kaynağı arasında kurduğu irtibat vardır. Ona göre “kötü” olarak nitelendirilebilecek olgular, cüz’î iradenin olumsuz bir doğrultuda kullanılmasıyla meydana gelmektedir.⁵⁸ İnsanın sebep olduğu olumsuz tutumlar, tabiatıta hâkim olan ve düzen içerisinde işleyen kanunun aksi yönünde eylemde bulunulmasıdır.⁵⁹ Metafizik kötülükler de insanın iradesinden tamamen bağımsız bir kötülük türü olduğundan, İzmirli’ye göre bir kötülük değildir.

Metafizikî olarak kabul edilen kötülükler göstermektedir ki kötülük problemi bir varoluş sorunu değil, bir ahlâk ve varoluşu anlamlandırma sorunudur. Varlığın kemal halinde olmayışı “kötü” olarak nitelendirmede insanın içinde bulunduğu psikolojik durumu, eşyaya yaklaşımı ve değerlendirme şekli de etkili olmuş olabilir. O nedenle meseleyi metafizik boyuta taşımadan İzmirli'nin de benimsediği gibi evrenin ve ondaki eşyaların varoluş amacı dikkate alınarak bir yargıda bulunulmalıdır.

Ahlâkî ve Doğal Kötülüklerle Karşı Cüz’î İrade Teodisesi

İzmirli tarafından “kötülük” olarak kabul edilen olgu ve olaylar, ahlâkî ve doğal kötülüklerdir.⁶⁰ Metafizik kötülükler her ne kadar kötülük olarak zikredilse de ona göre evrendeki eksikliklere işaret etmenin ötesine geçemediği için, gerçek anlamda bir kötülük değildir. İzmirli açısından bir şeye kötü denilebilmesi için, o şeyin insanın cüz’î iradesinden sâdır olması gerekmektedir. Zira ona göre Allah’tan ancak *iyi* ortaya çıkmaktadır.

Doğal ve ahlâkî kötülükler de ona göre insan kaynaklı kötülükler olduğu için gerçek birer kötülüktür.⁶¹ Öncelikle ahlâkî kötülükler ele alınırsa, bunlar insanın iradesini kötü yönde kullanması sonucu meydana gelen kötülüklerdir.⁶² Yalan, hırsızlık, haset, adam öldürme ve benzeri insan eylemleri, bu kategoriye girmektedir. İzmirli ahlâkî kötülüğü, insanın cüz’î iradesine dayanarak yaptığı yanlış seçimlerinden dolayı düştüğü hata ve günahlar olarak tanımlamakta ve insanın, âlemin düzenine (nizam-ı âleme) aykırı bir eylemde bulunması sonucu

57 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 215.

58 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

59 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

60 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

61 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

62 Yaran, *Kötülük*, 30.

ortaya çıkan düzensizlik ('adem-i nizam) durumu olarak görmektedir.⁶³ Buna göre ahlâkî kötülükler, metafizik kötülüklerden farklı olarak İzmirli tarafından insana isnâd edilen kötülüklerdir. O nedenle düşünürümüz, bu kötülük çeşidini hakiki bir kötülük türü olarak kabul etmiştir. Ahlâkî kötülüklerle karşı, *Felsefe-i Ülä*'da savunulan teodise, cüz'î irade teodisesidir.

Cüz'î irade konusuna İzmirli'nin ehl-i sünnet âlimleri gibi yaklaştığı görülmektedir. Onlar, tevhit ilkesini de göz önünde bulundurarak her şeyin tek yaratıcısının Allah olduğunu savunmuştur. Onlar bu düşünceyi, yaratıcı vasfının Allah dışında kimseye verilemeyeceği düşüncesine dayanarak savunmuşlardır. Ancak fiillerin Allah tarafından yaratılması durumunda da sorumluluk insandan kalkmış olmaz.⁶⁴ Çünkü insana da özgürce hareket edebileceği cüz'î bir irade verilmiştir. Özgür cüz'î irade meselesinde her ne kadar yukarıdaki görüşler genel kabulse de ehl-i sünnetten Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında fikir ayrılığının olduğu noktalar da mevcuttur. Eş'arîler insanın fiillerinden sorumlu olmasının sebebini kesb teorisi ile izah etmiştir. Ancak onlara göre, kesb kudreti, fiilden önce değil fiille birlikte yaratılmaktadır. Bu izah türü, her fiile ayrı bir kudretle yaratmayı zorunlu kılmaktadır. Yani onlara göre her fiile ilişkin ayrı bir kudret bulunmaktadır. Dolayısıyla Eş'arîlere göre insanın kesbini de yaratan Allah'tır. Bu durumda Eş'arîlerin fiilin ortaya çıkmasında insanın rolü konusunda bir cevapları bulunmamaktadır.⁶⁵ Mâtürîdîler ise insanda küllî bir iradenin olduğundan, ancak bu iradenin nesnelere yöneldiğinde cüz'î iradeye dönüştüğünden bahsetmiştir.⁶⁶

İzmirli, ahlâkî kötülüklerin cüz'î irade ile ilgisine şu soru ile dikkat çekmiştir: "İnsanın ihtiyâr-ı cüz'î sahibi olması mı, yoksa asla ihtiyâr-ı cüz'îsi bulunmaması mı iyidir?"⁶⁷ Kendisine hem iyiyi hem de kötüyü yapabilme gücü verilen insan, bu gücünü kullanarak yaptığı eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Eğer iradesiyle iyi olanı tercih ettiyse sevap ve fazilet, kötü ve yanlış olana yöneldiyse günah kazanacaktır. Nitekim "irade" kavramı, terim olarak, "bir zorunluluk söz konusu olmaksızın –yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat"⁶⁸ anlamını taşımaktadır.

63 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

64 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3:244.

65 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-nekdâti'l-Mısriyye, 1969), 1/339.

66 Kemâleddin İbn Hümâm, *Müsâyere* (Bulak: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-ticariyye, 1317/1899), 1/110-111.

67 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

68 Mustafa Çağrıncı, Hayati Hökelekli, "İrade," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 1988), 22: 380.

İnsan, bilimsel ve sanatsal etkinlik gösterebilen tek canlıdır. Bu faaliyetlerini ancak iyi ve kötüyü tercih konusunda bağımsız bir güce sahip olarak gerçekleştirebilir.⁶⁹ İzmirli için irademizle seçim yapma yetisine sahip olmasaydı günah işleyemeyeceğimiz gibi, sevap da elde edemezdik. Böylece o, insanın aklını kullanmasını, onu kemale ulaştıracak bir vasıta olarak görmüştür.⁷⁰ Bununla birlikte İzmirli açısından insanın iyi ve kötüyü tercih edebilme gücü, kötü bir şey değildir.⁷¹ İnsan, esas itibarıyla fitrat bakımından iyi olanı yapmaya meyilli olarak yaratılmıştır. “Şerre tevehh olunmuş irade. (Başkalarını izah için irade-i cüzîyenin sui istimâlîne ve kötü iradeye müracaata müsaade olunmuştur...)”⁷² şeklinde tanımlanan *kötü iradeye* dayanan kötü eylemler ise, fitrata uygun olarak işlenmemektedir.⁷³ İnsan her ne kadar kötü eylemlere meyletmek istese bile, fitratında var olan ahlâk, onu iyi olanı tercih etmeye teşvik edecektir.⁷⁴ Şayet Allah, kötü eylemlerde bulunmasına yol açacak iradeyi insandan kaldırarak ona sadece iyi olanı tercih edebilme gücünü verseydi bu durum mantıksal açıdan bir paradoksu ifade ederdi. Çünkü bu durumdaki bir özgürlük, kısmi bir özgürlük olacaktır. Bu nedenle Allah, insanın kötülükleri yapmasına müdahale etmeyerek esasında insana bir özgürlük alanı açmıştır.

İzmirli kötü fiillerin varlığını, bazı ayetlerin nâzil olabilmesi için de gerekli görmektedir. Sözelimi Nuh kavminin tarihte bilinen inkârı olmasaydı, sonraki dönem insanlara bu konuda ibret olabilecek herhangi bir şey olmamış olacaktı. Başka bir deyişle Nuh kavminin küfrü olmasaydı tufan ayeti de nüzul olmayacak ve bugün, o kavimle benzer küfre düşenler helak olacaktır.⁷⁵ Bu nedenle kötü olgu ve olaylar İzmirli açısından bazen insanlar için bir ibret aracı olarak da kullanılmıştır.

Doğal kötülükler geçecek olursak, “ahlâkî olmayan failer yüzünden ortaya çıkan tüm kötülükler işarette kullanılır”⁷⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre “hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlar...”⁷⁷ bu tür kötülüklerin kapsamına dâhil edilmiştir. Doğal kötülük, bazı din felsefesi kaynaklarında insandan bağımsız gerçekleşen kötülük türü olarak

69 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 156.

70 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

71 Kur'an-ı Kerim'de insanları akıllarını kullanmaya teşvik etmiştir. Bk.: el-Bakara 2/242.

72 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, 3 cilt (İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık, 1958), 2: 441.

73 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 220.

74 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 156.

75 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 214.

76 Yaran, *Kötülük*, 25.

77 Yaran, *Kötülük*, 28.

tanımlanmıştır.⁷⁸ Ancak İzmirli'ye göre bu çeşit kötülükler, insanla doğrudan ilgili görülüş ve şu şekilde ifade edilmiştir:

“Lezzet ve elem tettebbu‘ olunursa görülür ki ne vakit kavânin-i tabiata mürâât olunursa orada bir lezzet vardır, bilakis ne vakit ki kavânin-i tabiata karşı gelinirse orada bir elem vardır burası tebeyyün edince âlemdeki nizam-ı tabîî hasendir; ondan elem gelmez. Cenâb-ı Hak nizam-ı âlemin vâzı-ı müstakilli olmakla elem Cenâb-ı Hak'tan gelmez.”⁷⁹

İzmirli doğal kötülüklerle cüz'î irade arasında bir bağlantı kurarak doğal kötülükleri, sonucunda elem uyandıran olay ve olgular olarak tanımlamıştır. Bu elem İzmirli'ye göre evrenin kanununa uymamaktan kaynaklanır. Tercih hakkını kullanarak iyi eylemler yerine kötüyü seçebilecek tek canlının insan olduğu da bilinmekteyse elem, insandan doğmaktadır. Bu acının kökenine giden İzmirli, evrendeki kanunu ve bu kanunun vâzını, eleme sebep olan olmaktan tenzih etmiştir. İnsanı ise bu acının sorumlusu olarak tayin etmiştir.

Buna ek olarak ahlâkî kötülükler ile doğal kötülükleri karşılaştırsak İzmirli'nin iki türü, birbirleriyle hangi yönlerden ilişkilendirdiği daha net anlaşılabilir. Ahlâkî kötülükler, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, insanın cüz'î iradesine dayanan kötü eylemlerdir. Sözgelimi hırsızlık yapmak gibi bir ahlâkî kötülükte öznenin niyeti de kötüdür.⁸⁰ Doğal kötülüklerde ise İzmirli'nin kötü bir fenomen olarak kabul ettiği şey, doğa olayları değildir. İnsanın iradesiyle yaptığı seçimlerin doğa olaylarının da etkisiyle acıya sebep olmasıdır.⁸¹

Ahlâkî ve doğal kötülüklerin sonucunda ortaya çıkan değer yargılarına baktığımızda, bunların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Ahlâkî bir kötü olgunun değer yargısı, *günahtır*. Bu değer, o kötülüğü yapacak olan öznenin elde ettiği karşılıktır. Doğal kötülükler sonucunda ise *elem* ortaya çıkmaktadır.⁸² Günah, inanan bir kişinin öte dünya inancıyla ilgili olup bu dünya açısından hukukî müeyyide dışında başka herhangi bir somut yükümlülüğü bulunmamaktadır. Oysa doğal kötülüklerin sebep olduğu elem, maddi veya manevi olarak insanın bu dünyada karşılaşacağı sıkıntılar sonucunda ortaya çıkması açısından daha çok hissedilebilirdir. Kur'an-ı Kerim'de doğal kötülüklerin evrende mümkün olgu ve olaylar olduğuna ve bu tür kötülüklerin neticesinde ortaya çıkacak sıkıntıların sabırla karşılanması gerektiğine işaret eden ayetler mevcuttur. “Andolsun ki sizi

78 John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan Press, 1993), 12.

79 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216-217.

80 Peterson v.dğr., *Din Felsefesi*, 361.

81 Yaran, *Kötülük*, 28; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 43.

82 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlılardan ve ürünlerden eksiltmekle sınıyacağız. Sabredenleri müjdele!”⁸³ ayeti bu görüşe bir örnek olarak verilebilir.

Allah’ın salt iyi olduğu ön kabulüne sahip olan İzmirli, onun yarattıklarının da fitrat itibariyle iyi olduğunu savunmuştur. Ona göre kötülükler ise, insanın iradesini kullanarak, Allah’ın evrende hâkim kıldığı tabiat kanununun dışına çıkması sonucu ortaya çıkmıştır. Sonuç itibariyle, İzmirli, kötülük konusundaki genel kanaatini, şu şekilde özetlemiştir:

“Onda şer yoktur, şer mahlukât ve mef’ûlâtıdır. Zât-ı Bârî’den ayrıdır. Çünkü fiili mef’ûlünden ayrıdır. Fiili kâffeten hayırdır, fakat mahlûk ve mef’ûlde hayır da vardır, şer de. Şer mutlak ve ayrı olursa, Cenâb-ı Hak ile kâim olmazsa Cenâb-ı Hakk’a da izâfe olunamaz.”⁸⁴

Yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi, İzmirli, kötülüklerin varlığını tamamıyla reddetmemiştir. O, yalnızca kötü olgularla Allah’ın bir ilişkisinin olmadığını savunmuştur. Şayet insan, inâyet-i ilâhîye tam olarak, eksiksiz bir şekilde uyarak cüz’î iradesini iyi olana sevk ederse, kötü olgular da ortaya çıkamaz. İzmirli, insanın özgür iradesiyle kötü fiillerin ortaya çıkmasında oynadığı rolü şu sözlerle ifade etmiştir:

“Dünyayı âdi de kılabiliriz, ‘âli de kılabiliriz. İfsâd da edebiliriz. Islâh da edebiliriz, kabîh de edebiliriz, hasen de yapabiliriz. Demek oluyor ki Cenâb-ı Hak dünyanın kıymetini mutlak sûrette sabit kılmamıştır, tamamıyla yed-i ihtiyârımıza vermiştir.”⁸⁵

Sonuç itibariyle İzmirli’nin yukarıdaki görüşlerinden hareketle, her ne kadar insandan sâdir olsa da Allah, hiçbir kötülüğün olmadığı bir evren yaratamaz mıydı ya da bu evrende kötülük olmasaydı ne olurdu? gibi sorulara kötülüğün bu evren için bir gereklilik olduğu yanıtını verebileceğini düşünmekteyiz. Bu düşüncemizin şekillenmesinde, onun kötülük probleminde karşı geliştirdiği savunularda iyimser bir bakış açısında olmasının etkisi bulunmaktadır.

Sonuç

Teistik inançlarda, daha özeldir monoteist dinlerde Tanrı’nın diğer varlıklardan farklı olarak bir takım niteliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu niteliklerden kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve salt iyi, bazı insanların zihninde evrendeki sıkıntılar karşısında bir problemin var olduğu düşüncesine sebep olmuştur. Zira evrende noksanlıklar, sıkıntılar, felaketler, afetler, hırsızlıklar, cinayetler ve benzeri kötü olgu ve olaylar cereyan etmektedir. Evrende çeşitli şekillerde şahit olduğumuz ve

83 El-Bakara, 2/155.

84 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 218.

85 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 221.

bizzat yaşadığımız bu kötülüklerin yeri ve anlamı nedir? İşte böyle bir problem, Tanrı'ya inanların olduğu gibi inanmayanların da önünde çok ciddi bir mesele olarak durmaktadır. Kötülük problemi veya İslâm düşüncesinde ifade edilen şekliyle *şer meselesi*, tarih boyunca olduğu gibi İzmirli İsmail Hakkı'nın yaşadığı dönemin de önemli kelâmî ve felsefî tartışma konularından biri olmuştur. Bu düşünürler arasında İzmirli'nin, şer meselesini diğer düşünürlerden farklı olarak eserlerinde detaylı bir şekilde irdelediği görülmektedir. Bu sebeple Osmanlı son döneminin *kötülük* anlayışını ortaya koymak için İzmirli ve onun bu konudaki telifleri çalışmamıza konu edilmiştir.

İnsanlardan bazıları, herhangi bir olay veya olguyu insanın varoluş özelliklerinden bağımsız olarak yorumlamaktadır. Kendisine özgür bir şekilde fiiliyatta bulunma, iyilik ve kötülüğü yapma ve akletme gibi önemli yetiler verilen insanın kötülük işlememesini beklemek mümkün değildir. Bununla birlikte gerçekleştirilen kötülükler, üstesinden gelinemez sorunlar değildir. “Şüphesiz ki bu (yaşananlarda, ders çıkarılması gereken) ayetler vardır. Ve kuşkusuz bizler, mutlaka imtihan ederiz” (Mü'minûn Suresi 23/30) ayeti ve bunun gibi ayetler dünyanın bir imtihan yeri olduğuna, sıkıntılar olmadan imtihanın bir anlam taşımayacağına işaret etmektedir. İmtihan için yaratıldığıнын idrakinde olan kimseler için hastalık, afet, fakirlik gibi sıkıntılar bir problem halini almayacaktır. Başa gelen olumsuzluklara doğru anlamlar yüklenmesi, evrende kötülükten söz etmeyi engelleyecektir. Bu bakımdan olayların açtığı zararlardan çok, onlarla verilmek istenen mesaja odaklanılmalıdır.

Bu konudaki temel düşüncemiz, İzmirli evrendeki kötülükleri Allah'tan uzaklaştırmakta ve onların doğrudan insanla ilişkisini kurmaktadır. Bu konu *Felsefe-i Ülä*'de, evrende var olan kötülükler ilahî bir inâyetin olmadığını göstermez mi? Zira eğer evrende hâkim bir nizâm varsa nasıl kötülük yer bulabilir? Yahut Allah bu şerrin varlığına nasıl müsaade etmiştir? gibi sorular etrafında *inâyet-i sübhâniyye* başlığı altında tartışılmıştır. *Yeni İlm-i Kelâm* adlı çalışmasında ise bu mesele daha çok iyi ile kötünün birbirleriyle ilişkisi merkezinde tahlil edilmiştir. Bu yargıya, ilgili eser incelendiğinde, İzmirli'nin kötülüklerin iyiliklerin daha iyi anlaşılması için bir araç olduğu, onların varlıklarının bir hikmetinin bulunduğu, iyiliklerin ikâme edilebilmesi için kötülüklerin mevcudiyetinin bir gereklilik olduğu ve benzeri görüşleri çerçevesinde ulaşılmıştır.

Kötülüklerin tek kaynağının insan olduğu düşüncesi ise cüz'î irade meselesini gündeme getirmiştir. Zira insan, özgür iradesiyle iyi ya da kötü olan bir olguyu seçebilme gücüne sahiptir. Bu durum onun, mevcut gücünü kötü olandan yana kullanarak kötü bir fiil meydana gelmesine sebep olabilir. Bu mesele *Felsefe-i Ülä*'de detaylı olarak ele alınmıştır. *Felsefe-i Ülä*'de kötülük problemi, yalnızca

insanın kötü davranışta bulunabilmesi, ona güç yetirebilmesi açısından ele alınmıştır. Ancak *Yeni İlm-i Kelâm*'da insanın her ne kadar istitâat açısından kötüye gücü yetse de fitrat bakımından iyi olanı tercih etmeye meyilli olarak yaratıldığından bahsedilmiştir. *Felsefe-i Ūlâ*'da hâkim teodise iyilik ve kötülüğün kaynağıyla ilgiliyen *Yeni İlm-i Kelâm*'da ise mesele, kötülüğün mahiyeti ve iyilik karşısındaki konumu açısından ele alınmıştır. Bu açıdan, her şeyden önce, kötülük olarak nitelendirilen olay ve olgulara doğru anlamlar yüklenmeli ve bunlar dinî gelişim açısından bir fırsata dönüştürülmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Adams, Robert M. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. edited by Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Augustine. *Confessions and Enchiridion*. çev. Albert C. Outler. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1980.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Babanzâde, Ahmet Naim. *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları*. İstanbul: Amedi Matbaası, 1340.
- Başçı, Vahdettin. "İsmail Hakkı İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 11 (1993): 415-424.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1966.
- Bozbuğa, Hande Nur. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Felsefe-i Ūlâ'sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Çağrı, Mustafa ve Hayati Hökelekli. "İrade." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. 3 cilt. İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık, 1958.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-nekdâti'l-Mısriyye, 1969.

- Fârâbî, Ebû Nasr. *et-Ta'likât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1346 H.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirlî*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1985.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- İbn Hümâm, Kemâleddin. *Müsâyere*. Bulak: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-ticariyye, 1317/1899.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali. *Ahlâkî Olgunlaşma*. çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali. *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- İbn Sina, Ebû Ali. *eş-Şifâ: İlahiyat II*. thk. ve nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünyâ ve Said Zayed. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960.
- İzmirlî, Celâleddin. *İzmirlî İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Felsefe-i Ülâ*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *İslâm'da Felsefe Cereyanları*. İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1930.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm." *Sebilürreşâd*, XIV/344 (1333), 43-45, 43.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1336.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Muhassal: Yeni Kelâm İlmine Giriş*. haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Mülahas İlm-i Tevhîd*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2. cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.
- Kam, Ferid. *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*. Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. 2 cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Karadeniz, Osman. "İzmirlî'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabî' Adlı Eseri." *İzmirlî İsmail Hakkı (sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*. haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 77-92.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. haz. İbrahim Avadayn, Seyyit Avadayn. Kahire: 1971.
- Öner, Necati. *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özerverli, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Özerverli, M. Sait. "İzmirlî İsmail Hakkı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Peterson, Michael v.dğr. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar v.dğr. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Plantinga, Alvin. "Özgür İrade Savunması." çev. Cenân Kuvancı. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 12/1 (2002), 313-329.

- Plotinus. *Porphyry on Plotinus Ennead*. edited by Jeffrey Henderson. çev. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Öztürk, Resul. *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*. Erzurum: Ertual Yayınları, 2014.
- Rowe, William. "Evil and Teodicy". *Philosophical Topics*. 16/2 (1988): 119-132.
- Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Ülken Yayınları, 1966.
- Wenner, Charles. *Kötülük Problemi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Wykstra, Stephen. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'." *Problem of Evil*. edited by Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990, 138-160.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.



Soteriological Semiotics within the Qur'an

Abu Bakr Sirajuddin Cook^{*} 

Abstract

Allah states within the Qur'an "We will show them Our signs on the horizons and within themselves, until verily they know that this is the Truth" (41: 53). This paper will take a twofold and interrelated approach to this verse, providing a commentary on this verse and, in doing so, draw out a hermeneutic tool that can be applied to the Qur'an as a whole. In order to understand this verse and highlight one particular hermeneutical approach, key elements within the verse will need to be examined, such as "Our," the "signs," "the horizons," "within themselves," and "the Truth." The aim of exploring these elements is to show how a particular understanding of their combination highlights the correlation between the showing of the signs and the individual knowing the relationship between the signs and the Truth. It is suggested that the process of showing, coupled with the subsequent knowing, makes possible the elucidation of a hermeneutic tool that will here be called soteriological semiotics. Through a tentative description of soteriological semiotics, it will be shown that, in taking account of the signs and the individual's reception of them, this hermeneutic tool can provide a framework for examining the method of communication from the Creator to the creation.

Keywords

Soteriological semiotics, *tawhid*, soteriology, hermeneutics, Qur'an

^{*}Corresponding Author: Abu Bakr Sirajuddin Cook (Research Fellow), Almiraj Sufi and Islamic Study Centre, New South Wales, Australia.
E-mail: sirajuddin@almirajsuficentre.org.au ORCID: 0000-0001-7812-1943

To cite this article: Abu Bakr Sirajuddin Cook, "Soteriological Semiotics within the Qur'an." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 419–433.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0027>

Introduction

The Qur'an is a comprehensive and complex text. As the Word of God, the covers of the Qur'an will not be closed, meaning that humanity must continually approach it with fresh eyes to understand the nourishment that this text provides. In order to grasp the continuing renewal of meaning, hermeneutical tools are needed that take into account the changing circumstances of humanity as a whole and the distinctive perspective of each and every individual in particular. It is suggested that in exploring the verse "We will show them Our signs on the horizons and within themselves, until verily they know that this is the Truth" (41: 53), and the elements it details, that such a tool can be elucidated, which, in turn, can then be applied with a broader scope to provide further insight into the Qur'anic text. The aim of exploring these elements is to tentatively describe what will here be called soteriological semiotics, a hermeneutic tool that, in taking account of the signs and the individual's reception of them, can provide a framework for examining the method of communication from the Creator to the creation.

Aim and Scope

The aim of this work is to draw out a hermeneutic tool that will here be called soteriological semiotics. This is not to suggest that this approach has not been used previously. Rather, as examples below illustrate, while this tool has at times been utilised, it has not been made explicit. Illustrating the full extent of the previously implicit uses of soteriological semiotics would take us too far afield and it is for this reason that the examples have been limited.

The tools utilised for understanding the Qur'an have undergone significant developments over the past 1400 years. Some of the earliest recorded examples of commentary on the Qur'an exist within early hadith collections containing "numerous reports about Companions or Successors being asked about the interpretation of specific verses, in which both legal and lexical matters are mentioned."¹ Within the earliest commentaries "the text is made more comprehensible not by paraphrasing, but by adding words" where there additions, or commentary, "serve to identify the referents of the verbs and pronouns in the text."² At this stage of commentary, metaphorical interpretation "usually serves the purpose of avoiding anthropomorphic readings of the text."³ As Arabic grammatology developed attempts to understand

1 Kees Versteegh, "Early Qur'anic Exegesis: From Textual Interpretation to Linguistic Analysis" in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 634.

2 Versteegh, "Early Qur'anic Exegesis," 639.

3 Versteegh, "Early Qur'anic Exegesis," 639.

the Qur'an diversified and "either tried to explain lexical and linguistic issues of the scripture or explained the historical context of the revelation of a verse."⁴ Recent developments within the world have led to developing ways in which to understand the Qur'an in light of these developments. In surveying modern *tafsir* trends, it has been suggested that, despite a diversity of forms and developments, there is a common intention, as has been stated "from textualism to contextualism, modernism to feminism, scientism to socio-political and thematic interpretations, the underpinning of these modern *tafsir* trends is how to appropriately respond to prevailing diverse geopolitical, sociocultural and technological issues in this advancing world."⁵ Soteriological semiotics, as seen below, does not attempt to encroach on these traditional and modern hermeneutic tools for apprehending the Qur'an. Rather, soteriological semiotics can be utilised in conjunction with other attempts to understand the meanings of the Qur'an.

With a plethora of Qur'anic commentaries available, the Qur'an has shown itself to be a versatile text with regard to commentary. This, in part, is due to versatility of the language of revelation, Arabic, for "given the polysemy of Arabic vocabularies, rigorous commitment to the words of the revelation does not exclude but, on the contrary, it implies a multiplicity of interpretations."⁶ The Arabic language itself allows for the possibility of symbolic interpretations of the Qur'an and this "has actually existed since the early time of Islam."⁷ Within symbolic interpretations "it is common to use polysemic characteristics of the words, as well as metaphors to widen the semantic horizon."⁸ A result of this is that "a set of signs replaces another in order to create a new semantic context."⁹ Utilising signs as signifiers from Allah, soteriological semiotics would be placed within the *ishari* or *ta'wil* category of hermeneutic tools. With regard to the former, "Arabic lexicons tell us that the verb *ashara*, which its noun derives, literally means to point to or to give a sign,"¹⁰ meaning in the sense used here that the signs are from Allah and point

- 4 Maryam Musharraf, "A Study of the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic," *al-Bayan Journal* 11 (2013): 34.
- 5 Amer Ali, "A Brief Review of Classical and Modern *Tafsir* Trends and the Role of Modern *Tafsir* in Contemporary Islamic Thought," *Australian Journal of Islamic Studies* 3 (2018): 45 – 46.
- 6 Syamsuddin Arif, "Ibn 'Arabi and the Ambiguous Verses of the Quran: Beyond the Letter and Pure Reason," *Dinika* 4 (2019): 236.
- 7 Recep Dogan, *Usul al-Tafsir: The Sciences and Methodology of the Qur'an* (Clifton: Tughra Books, 2014), 298.
- 8 Musharraf, "A Study of the Sufi Interpretation," 39.
- 9 Musharraf, "A Study of the Sufi Interpretation," 41.
- 10 Syamsuddin Arif, "Ibn 'Arabi and the Ambiguous Verses of the Quran: Beyond the Letter and Pure Reason," *Dinika* 4 (2019): 237.

to Allah. With regard to the latter, it has been understood as meaning both to take something back to its *awwal*, that is, beginning or origin: hence to take or to follow symbols back to the origin they symbolize¹¹ and as originating “from *awala* which means returning to the end of the matter.”¹² This dual notion of *ta’wil* relating to both the beginning and end of each symbol is fitting given the Qur’an states “He is the First and the Last, the Evident and the Hidden and He has full knowledge of all things” (57: 3). Whether a symbol is traced back to its origin or its end, in both instances, when taken to the full extent, the result is the signs arise from Allah and point to Allah. Delving into existing debates regarding the validity of these hermeneutic tools with regard to the Qur’an would take the subject matter too far afield, rather the intent is to highlight soteriological semiotics as a tool that utilises the polysemic characteristics of words to widen the semantic horizon.

This is not to suggest that such methods for understanding the Qur’an are undisputed. It is suggested that this is because it “is not a matter of science and scientific principles, which may be acquired and then used.”¹³ Yet, it has been suggested that utilising such hermeneutic tools are “permissible and constitute good findings” if “there is no disagreement with the plain meaning of the verse,” “it is a sound meaning in itself,” “in the wording there is some indication towards it,” and “there are close connections between it and the plain meaning.”¹⁴ Soteriological semiotics, as a tool informing the individual about their relationship with Allah, would undermine its own purpose if it voided these conditions and, as a result, maintains a necessity for adhering to Islamic Law and the performance of all Islamic duties.

Discussion on “Our Signs”

Traditional Qur’anic commentaries on the signs “on the horizons and within themselves” lean towards strictly physical interpretations of this verse. Ibn ‘Abbas states that this verse refers to “the ruined remains of the nations who came before” and of “illnesses, pains, misfortunes and other things.”¹⁵ The *Tafsir al-Jalalayn* mentions “the regions of the heavens and the earth,” “the luminous [celestial] bodies,” the “vegetation and trees,” and “exquisite craftsmanship.”¹⁶ Ibn Kathir

11 Abdurrahman Habil, “Traditional Esoteric Commentaries on the Quran” in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: Crossroad Publishing, 1987), 25.

12 Berman Ali Dehghan Mongabadi, Sara Naderi and Ahmad Zeinali, “Symbolism in Tafsir Attributed to Ibn Arabi,” *Journal of Islamic Studies and Culture* 4 (2016): 156.

13 Ahmad Von Denffer, *Ulum al-Qur’an: An Introduction to the Sciences of the Qur’an* (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1983), 134.

14 Denffer, *Ulum al-Qur’an*, 134.

15 Ibn Abbas, *Tafsir Ibn Abbas*, trans. Mokrane Guezzou (Louisville: Fons Vitae, 2008), 638.

16 Jalal al-Din al-Suyuti and Jalal al-Din al-Mahalli, *Tafsir Al-Jalalayn*, trans. Feras Hamza (Louisville: Fons Vitae, 2008), 459.

states that this verse refers to “the advent of Islam over various regions” and “may also be that what is meant here is man and his physical composition.”¹⁷ While there is some distinction between the signs “on the horizons” and those signs “within themselves,” common amongst these commentaries is the focus on these “signs” as physical entities. al-Tustari does venture beyond a strictly physical interpretation in stating that this verse refers to death in both the general meaning of “the death of the physical body” and the specific meaning of “the death of the lusts of the lower self (*shahawat al-nafs*).”¹⁸ However, it is not specified within al-Tustari’s text how these “signs” are indicative of death. While acknowledging the importance of such commentaries, and without discounting that these physical entities are a factor, it is possible to make a case that this verse indicates more than the purely physical, as detailed in the above interpreters.

The signs this verse highlights are those “on the horizons” and those “within themselves.” If both referents are strictly physical signs, then repetition would not be necessary nor would distinguishing between these two types of signs. The “horizons,” being external to the human being, includes all physical signs within creation, which can be taken to also include any physical ailments that the human experiences as “all of creation is, of course, an interconnected whole, created by and entirely dependent on God.”¹⁹ “Within themselves,” in order to differentiate these signs from the former, can then be seen to encompass non-physical signs experienced by the human being, namely their states (*ahwal*) and stations (*maqamat*) and is often referred to within traditional texts as being located within the heart, for “the term ‘heart’ (*qalb*) is a comprehensive term and necessarily includes [in its meaning] all the interior stations (*maqamat al-batin*).”²⁰ Given that Allah states that these are “Our signs,” indicates that, despite their differentiation, their purpose is to bring about a place of knowing, for the individual to arrive at the realisation “that this is the Truth.” The source of these signs is one, namely Allah, and the receptivity of these signs occurs to and within the individual. As the locus of receiving these signs is the individual, it is possible to understand the differentiation of these signs as being between internal experience and external perception.

17 Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir* (Riyadh: Darussalam, 2003), Vol. 8 558-59.

18 Sahl b. ‘Abd Allah al-Tustari, *Tafsir al-Tustari*, trans. Annabel Keeler (Louisville: Fons Vitae, 2011), 178-79.

19 Mostafa Al-Badawi, *Man & the Universe: An Islamic Perspective* (Swansea: Awakening Publications, 2010), 3.

20 Hakim al-Tirmithi, *Treatise on the Heart*, trans Nicholas Heer in *Three Early Sufi Texts* (Louisville: Fons Vitae, 2003), 11.

The Reception of “Our Signs”

The verse states that the culmination of the showing of the signs will continue “until verily they know that this is the Truth,” highlighting that there is an important causal relationship between the showing of the signs and knowing the Truth. The showing of “Our signs” requires that there be a perceiver receptive to the perception. The use of the word “horizons” has a twofold impact on this. Firstly, the use of the plural, “horizons,” indicates a multiplicity of possible perceptions within the world. This could be taken as an indication that the showing of “Our signs” is not merely one of sight, but includes all senses. Secondly, the horizon is commonly taken as the furthest that an individual can see, so the “horizons” could be taken as an indication that the showing of “Our signs” encompasses all the senses to their limits. This experiential approach to the verse can be seen to enter into a phenomenological approach to Islam generally and the Qur’an in particular. While traditional phenomenological approaches to Islam abound,²¹ there has been little recent study of it. “From the earliest times, human beings have been impressed and often overawed by the phenomena of nature which they observe from day to day in their environment”²² and it can be seen that there are a multiplicity of Qur’anic verses that play on this constancy of perception and familiarity of the physical environment in order to shift the individual’s external perception from a passive showing into an active knowing. While it would take the discussion too far afield, it is relevant to mention instances such as lightning as an example of Allah’s might (30:24), the camel as an example of Allah’s creative power (88: 17), or even the example of a gnat as an indicator towards the Truth (2: 26), amongst others, are dramatically changed from passive external perception to actively knowing that awe of the external world. This is indicative of something greater than itself which the individual accesses through the plurality of the senses, extending as far as their senses perceive. Furthermore, the individual is directed from the Qur’anic text to the world, to experience it with an active knowing that these signs are indicative of “the Truth.”

In delving into the signs “on the horizons,” it is equally important to note what, if any, impact these have on the signs “within themselves.” The plurality of “within themselves” can be seen to be indicative of the differing internal experiences, distinct to each individual. As the metaphysics of Allah’s Oneness (*tawhid*) “accepts no

21 Ibn ‘Arabi dedicates a chapter in the *Futuhat al-Makkiyya* to those saints who have been given the gifts of particular senses. From the perspective advocated for here, it could be said that the gifts described by Ibn ‘Arabi highlight a particular type of dominance in terms of the showing to these saints.

22 Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), 2.

absolutes other than the Essence of the Real,” within the world of the contingently existent creations “what is accepted from one point of view may have to be denied from a second point of view” as individuals are only able to access a partial perspective.²³ Two individuals may experience what can be colloquially called the same event, though their interpretation of it may differ according to their physical location in relation to the event, their individual beliefs, and the emotions that the event triggers. For example, the death of a person may be viewed as a tragedy by some and a mercy by others. While this may appear self-evident, it is important because the plurality of selves mentioned within this verse can be seen to take into account the differing perceptions and experiences of each individual.

If the site of being shown and knowing is located in the individual, then it becomes necessary to examine the source of these signs. The Qur'an states that these are “Our signs.” The plurality of “Our,” as opposed to the singularity of Allah or My, makes it necessary to look into Islamic cosmography, showing that while all of creation is from Allah, the writing of the universe is a result of the operation of Allah's Names, Attributes, and Acts. On this, it has been said that “the most perfect contemplation of the Divine Activities” is to see “God as the author of their movement and their rest, all action being abstracted from the creature and attributed to God alone.”²⁴ A reason for this is that in the affirmation of Allah's Oneness “declaring God one means that one perceives that all things are manifest through God.”²⁵ An example of this can be seen in the statement “do not stretch out your hand to take from creatures unless you see that the Giver (*al-Mu'ti*) amongst them is your Lord,”²⁶ indicating that all of creation acts by virtue of the Divine Names. The use of “Our” encompasses all of the Divine Names without exclusion as “all the divine names are equal in greatness without distinction in rank, since they are attributable to God in His words, while being neither Him nor anything other than Him.”²⁷ From this it is possible to understand that the “Our” in “Our signs” refers to the totality of the Divine Names.

23 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), 28-29.

24 'Abd al-Karim al-Jili, *Universal Man*, trans. Titus Burckhardt (Lahore: Suhail Academy, 2000), 35.

25 Laury Silvers, *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (Albany: SUNY Press, 2010), 61.

26 Ibn 'Ata' Allah, *Sufi Aphorisms*, trans. Victor Danner (Leiden: E. J. Brill, 1973), 50.

27 Nader el-Bizri, “God: Essence and Attributes” in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 127.

The Function of “Our Signs”

The verse states that the function of being shown the signs is to “know that this is the Truth.” Ibn ‘Abbas states that this “Truth” is to know “what the Prophet says to them is true,”²⁸ as does Ibn Kathir,²⁹ while *Tafsir al-Jalalayn* mentions that it refers to the Qur’an being “revealed by God.”³⁰ Without denying these interpretations, it is possible to contrast the previous plurals, that is “horizons,” “themselves,” “Our,” and “signs,” with the singularity of “the Truth.” This singular, placed as it is after a list of plurals, is perhaps indicative of Allah’s Oneness (*tawhid*), of which the individual is required to affirm through bearing witness to the testimony of faith “there is no god but Allah,” which marks the entry into Islam. Seen in this light, this interplay between several plurals and one singular within this verse is indicative of the relationship between unity and multiplicity. “God as the All-merciful breathes out while speaking, and the words that take form in His Breath are the existent things of the cosmos”³¹ and in this there is the enacting of the Divine Names, Attributes, and Acts. Ibn ‘Ata’ Allah acknowledges this in stating “He is the one who presented the knowledge of Himself (*ta’arruf*) to you,”³² indicating that what knowledge the individual has of Allah arrives to the individual from Allah through creation. The multiplicity of creation is dependent on Allah for their existence and this can be seen in this verse by the singularity of “the Truth” indicated to by the plurality of existence.

The ontological reality of Allah’s Oneness is accepted as a given. Yet, the individual’s perception of this varies. Knowing “the Truth,” which is the intended function of the signs, can be seen to entail an epistemological shift from taking multiplicity as an end in itself to realising that it is through multiplicity that the individual’s awareness of their inherent ontological embodiment of Unity is possible. Ibn ‘Arabi states that “the signs are not themselves objects of meaning: it is what they point to.”³³ The “signs” point beyond themselves and can be considered metaphorical, in the etymological sense of the word, in that they ferry across meaning. The indication within, or meaning of, the “signs” is that Allah is “the one who is manifest through everything ... the one who is manifest in everything ... the Manifest to everything.”³⁴ It could be further stated “the natural world is a book with

28 Ibn ‘Abbas, *Tafsir*, 638.

29 Ibn Kathir, *Tafsir*, 559.

30 al-Suyuti and al-Mahalli, *Tafsir*, 549.

31 Chittick, *Sufi Path*, 34.

32 Ibn ‘Ata’ Allah, *Aphorisms*, 24.

33 Ibn ‘Arabi, *Species and Kinds in the Universe*, trans. Eric Winkel (Create Space, 2016), 16.

34 Ibn ‘Ata’ Allah, *Aphorisms*, 26.

knowledge, but that knowledge is not evident merely from the physical phenomena; they are nothing but signs, the meaning of which can be understood by those who are equipped with proper knowledge, wisdom and spiritual discernment.”³⁵ Yet, this is not apparent to the majority of individuals because they treat creation as an end-in-itself, halting the ferry. Despite the ontological reality of Allah’s Oneness (*tawhid*), this is often not reflected in the individual’s epistemology. The disjunction between the individual’s epistemology of multiplicity and Allah’s Oneness can be seen as limiting the knowing of “the Truth” from “Our signs.”

In order to bring about the epistemological shift for affirming Allah’s Oneness, it becomes necessary to develop a hermeneutical tool that assists in transforming the showing of “Our signs” into a knowing of “the Truth.” The necessity of this arises because “the Real (*al-Haqq*) is not veiled from you” while “it is you who are veiled from seeing It.”³⁶ With regard to this epistemological shift,³⁷ all of creation is seen to be “signs,” akin to the Qur’an being a book of signs (*ayat*), whose function is to inform the intellect possessing creations of their relationship with the Creator. Regarding this, Ibn ‘Ata’ Allah states

*by the existence of His created things (athar), He points to the existence of His Names (asma’), and by the existence of His Names, He points to the immutability of His Qualities (awsaf), and by the existence of His Qualities, He points to the reality of His Essence (dhat).*³⁸

“Creation only has reality inasmuch as God stands through it,”³⁹ such that all of creation, the Names, Acts, and Attributes are taken as indicators, pointing to the Divine Essence. On this Abd al-Qadir al-Jilani stated “He would be known in this material world through His attributes manifested in His creation.”⁴⁰ The hermeneutical tool whose aim is to bring about the epistemological shift that allows for an understanding of the indicators will here be called soteriological semiotics.

35 Abdul Kabir Hussain Solihu, “An Axiological Dimension of Qur’anic Epistemology,” *Ilorin Journal of Religious Studies* 4 (2014): 27 – 28.

36 Ibn ‘Ata’ Allah, *Aphorisms*, 29.

37 It is important here to understand that we are not suggesting that there is an ontological shift, as this would open us up to accusations of *hulul*, *ittihad*, and the like. Rather, it is being said that “the Truth” stays the same while the individual’s “knowing” shifts.

38 Ibn ‘Ata’ Allah, *Aphorisms*, 58.

39 Silvers, *Soaring Minaret*, 93.

40 Abd al-Qadir al-Jilani, *The Secret of Secrets*, trans. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti (Delhi: Muslim Media), 53.

Defining Soteriological Semiotics

Soteriological semiotics can be seen to be a method for transforming the showing of “Our signs” into the knowing of “the Truth.” Soteriological semiotics is

a study of semiotics in that it examines creation in such a way as to determine ‘the mode in which they signify the God’ and it is soteriological in that this study of symbols aims to bring about the perception and embodiment of the metaphysics of tawhid.⁴¹

In this sense, soteriological semiotics is, in a way, a hermeneutics of affirming Allah’s Oneness (*tawhid*). It takes all signs to be signifiers from Allah and the signified to be Allah. Ibn ‘Arabi states “God has anchored to each sensory form a spirit of meaning dimension” because the “form is what we call the ‘bridge toward the inward’.”⁴² If this is accepted then it must be asked what the individual is to do with this knowledge and how such knowledge can be utilised. An answer to this can be gleaned from the testimony of faith “there is no god but Allah.” This testimony involves “rejecting all polytheistic attempts to ascribe divinity to other beings and things”⁴³ and can be understood as an ontological statement, describing the reality of what there is. It can also be understood as an epistemological statement, describing the point to which the individual’s knowing must reach. In understanding it in the latter sense, it can be read as an indication to which the multiplicity of things point and the position of the individual with regard to the affirmation of Allah’s Oneness, for “if you want to know your standing with Him, look at where He has made you abide now.”⁴⁴ Soteriological semiotics is seen to be a hermeneutic tool which understands all of creation as being signs from Allah, whose function is to act as a method of communication from Creator to the individual in order for the latter to be able to know the degree to which they affirm Allah’s Oneness (*tawhid*).

The signs “on the horizons and within themselves” can be understood through their similitude. In order to understand this it is necessary to understand the uniquely personal and individualistic nature of the individual’s awareness of their embodiment of Oneness. “The term ‘similitude’ refers to the fact that these normally invisible realities appear in an equivalent form in the visible world”⁴⁵ and this is experienced differently according to the individual. For instance, Ibrahim Niasse, in commenting

41 Abu Bakr Sirajuddin Cook, *Ibn ‘Ata’ Allah, Muslim Sufi Saint and Gift of Heaven* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 166.

42 Ibn ‘Arabi, *Mysteries of Charity*, trans. Eric Winkel (Create Space, 2016), 28.

43 Victor Danner, “Shahadah” in *The Inner Journey: Views from the Islamic Tradition*, ed. William C. Chittick (Sandpoint: Morning Light Press, 2007), 208.

44 Ibn ‘Ata’ Allah, *Aphorisms*, 35.

45 Mostafa al-Badawi, *Higher Reality: Manifestations of the Unseen* (United Kingdom: Islamic Village Publishing, 2016), 2.

on verses from *Sura al-Baqara*, connects the passages regarding the disbelievers and those regarding darkness and the night. The similitude here is apparent through the comment “*kufr* (disbelief) linguistically means concealment and covering,”⁴⁶ two qualities shared by darkness and night, which conceal that which can be seen with light and during the day, just as disbelief attempts to cover the truth. Just as the night encroaches from “the horizons” and the ensuing darkness conceals the clear path, disbelief too encroaches from “within themselves” and acts like darkness in concealing the straight path (*sirat al-mustaqim*). In this there is a distinction between form and meaning and an understanding of form as that which ferries meaning. The ferrying of meaning is a key aspect of soteriological semiotics.

While circumstances differ amongst individuals, this does not mean that soteriological semiotics falls into a form of relativism. In acknowledging the differing circumstances of each individual, there are some common signposts which allow for the continual realignment of the individual’s awareness. For instance, Abu’l Abbas al-Mursi stated

*There are four times in which the servant will find himself, of which there is no fifth: blessing, affliction, obedience, and disobedience. In each of these times, there is an aspect of servanthood which the Truth requires of you by virtue of His lordship. If it is a time of obedience, your path is to bear witness to God’s grace, since it is He who has guided you into this obedience and has made it possible for you. If it is a time of disobedience, your path is to seek God’s forgiveness and repent. If it is a time of blessing, your path is to give thanks, which means for your heart to rejoice in God. If it is a time of affliction, your path is to be content with God’s decree and to endure patiently.*⁴⁷

From this it can be seen that while the circumstances of the individuals differ, their states can always be aligned to one of these four times. Furthermore, while the particulars of the path will differ amongst individuals, their intended goal, in accordance with what is required, is the same. In like manner, the statement that “one of the signs of relying on one’s own deeds is the loss of hope when a downfall occurs”⁴⁸ does not touch on the particulars of what such a deed may be, which is particular to the individual. The sense of self-reliance becomes a shared sign and is an indication of what such a response means with regard to turning away from reliance on Allah and affirmation of His Oneness. Soteriological semiotics avoids being reduced to a form of relativism due to the constancy of its goal, namely to constantly realign the individual in their epistemological affirmation of Allah’s Oneness (*tawhid*).

46 Ibrahim Niasse al-Kawlakhi al-Tijani, *In the Meadows of Tafsir for the Noble Qur’an*, trans. Moctar Boubakar (Atlanta: Fayda Books, 2014), 82.

47 Ibn ‘Ata’ Allah, *The Subtle Blessings in the Lives of Abu al-Abbas al-Mursi & His Master Abu al-Hasan*, trans. Nancy Roberts (Louisville: Fons Vitae, 2005), 251.

48 Ibn ‘Ata’ Allah, *Aphorisms*, 23.

That these “signs” encompass the totality of an individual’s internal experience and external perception means that there is a constant reminder from Allah in all multiplicity of Unity. In the various postures in prayer it is possible to see that “the worshipper’s physical body has acted out the variety of relationships between Creator and creation.”⁴⁹ Fasting is “apart from the rest of the worship rituals” in that it “is a forgoing, not a doing, and negating likeness” such that “the co-relation between fasting and God is strengthened.”⁵⁰ The laws with regard to the taxable wealth can be understood to apply to the wealth of knowledge an individual possess, such that it could be said “the knowledges of the unseen and the gnoses of taste have no tax due upon them except upon that which is ripe at the time or that which is nearly ripe.”⁵¹ During the pilgrimage, the *ihram* can be seen as indicative of the individual unstitched from creation and dependent on Allah. Whether the reader agrees with these interpretations, or has other views, is not at issue with regard to these examples. Rather, in showing that such examples exist and are possible highlights that soteriological semiotics is and has been, in a sense, a reality without a name within the Islamic tradition.

Limitations

Given the intensely personal nature of soteriological semiotics, it must be acknowledged that it functions within certain limits. These limits are stated within the verse itself “until verily they know that this is the Truth.” That the goal is realisation and affirmation of “the Truth” negates anything that leans towards an abrogation of the revealed law (*shari’a*) or anything that may result in antinomian views. The importance of this has been acknowledged by al-Junayd, in his statement “our knowledge must be controlled by conformity with the Qur’an and the Sunna,”⁵² and Abu’l Hassan al-Shadhili, in stating

*if your mystical unveiling (kashf) diverges from the Qur’an and Sunna, hold fast to these two and take no notice of your unveiling; tell yourself that the Qur’an and Sunna is guaranteed by God Most High, which is not the case with the unveiling inspiration and mystical perceptions.*⁵³

-
- 49 Gai Eaton, “Perfecting the Mirror” in *The Inner Journey: Views from the Islamic Tradition*, ed. William C. Chittick (Sandpoint: Morning Light Press, 2007), 197.
- 50 Ibn ‘Arabi, *Mysteries of the Fast*, trans. Eric Winkel (Create Space, 2016), 14.
- 51 Ahmad al-‘Alawi, *Knowledge of God*, trans. ‘Abd al-Kabir al-Munawarra and ‘Abd as-Sabur al-Ustadh (Norwich: Diwan Press, 1981), 282.
- 52 Muhammad A. H. Ansari, “The Doctrine of One Actor: Junayd’s View of Tawhid,” *The Muslim World* 73 (1983): 36.
- 53 Al-Sha’rani quoted by Pierre Lory, “Al-Shadhili,” in *The Encyclopedia of Islam*, New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1997), vol. IX, 171.

The Qur'an and the Sunna are the guide posts used to judge that which is gained through soteriological semiotics. If this was not so, then soteriological semiotics would not be able to bring about the necessary epistemological shift within the individual for the affirmation of Allah's Oneness (*tawhid*). For soteriological semiotics to bring about an affirmation of Allah's Oneness, a stable foundation within the Qur'an and Sunna is indispensable.

Another point that should be highlighted is that soteriological semiotics involves the receptivity of the individual rather than an active process of acquisition. There is a constancy with which "We will show them our signs" and the inability to transition from showing to knowing can be seen in Qur'anic references to those individuals "who have hearts with which they fail to grasp the truth, and eyes with which they fail to see, and ears with which they fail to hear" (7: 179). While the signs abound, their reception and subsequent knowing is not always apparent. The individual actively seeking to "know that this is the Truth" cannot merely engage with creation for, as Ibn 'Ata' Allah states, "if created entities do lead [us] to God, they do so not out of some capacity which they possess in and of themselves ... for nothing can lead to Him but His own divinity."⁵⁴ The receptivity to, rather than the active pursuit of, "Our signs" is evident in Ibn 'Ata' Allah's question "how can created entities bring about the knowledge of Him when He is the One who has brought about knowledge of them?"⁵⁵ Ibn 'Ata' Allah can be understood to be stating that it is only through Allah that the individual is aware of the secondary causes so the individual should be equally receptive to Allah for knowing, in as far as possible, the relationship between the primary and secondary causes, between the Creator and creation. This does not mean that the individual resigns themselves to inactivity, rather the active pursuit of the affirmation of the metaphysics of Allah's Oneness (*tawhid*) provides space for the individual to increase their receptivity.

Conclusion

Soteriological semiotics can be a valuable hermeneutic tool. It is apparent through an examination of the elements within the Qur'anic verse "We will show them Our signs on the horizons and within themselves, until verily they know that this is the Truth" (41: 53) and can be seen to have been utilised within the Islamic tradition without having been made explicit. Giving name to this tool is useful in that it highlights prior use while foregrounding it for further utilisation. Two benefits that result from making soteriological semiotics explicit are that a) its application to traditional texts can open a deeper level of analysis and appreciation and b) it

54 Ibn 'Ata' Allah, *The Subtle Blessings*, 54.

55 Ibn 'Ata' Allah, *The Subtle Blessings*, 54.

can provide a basis from which the individual can deepen their awareness and embodiment of the *tawhidic* ontology. Based on Qur'anic principles, soteriological semiotics aims towards reorienting the individual's epistemological apprehension of multiplicity towards an affirmation of the ontological reality of Allah's Oneness (*tawhid*). This aim, however, is bound by certain limits found within the Qur'an and Sunna. Divorced from these limits, soteriological semiotics may result in an abrogation of the revealed law (*shari'a*) or antinomian views, an antithesis of affirming Allah's Oneness. Avoiding this requires an understanding of both the Qur'an and the Sunna. If kept within its limits, soteriological semiotics is able to be utilised to bring about an epistemological shift within the individual towards an increased affirmation of the ontological reality of Allah's Oneness.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

References

- al-'Alawi, Ahmad. *Knowledge of God*. Translated by 'Abd al-Kabir al-Munawarra and 'Abd as-Sabur al-Ustadh. Norwich: Diwan Press, 1981.
- Ali, Amer. "A Brief Review of Classical and Modern *Tafsir* Trends and the Role of Modern *Tafsir* in Contemporary Islamic Thought," *Australian Journal of Islamic Studies* 3 (2018): 39–52.
- Ansari, Muhammad A. H. "The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid," *The Muslim World* 73 (1983): 33–56.
- Arif, Syamsuddin. "Ibn 'Arabi and the Ambiguous Verses of the Quran: Beyond the Letter and Pure Reason," *Dinika* 4 (2019): 225–248.
- al-Badawi, Mostafa. *Man & the Universe: An Islamic Perspective*. Swansea: Awakening Publications, 2010.
- al-Badawi, Mostafa. *Higher Reality: Manifestations of the Unseen*. United Kingdom: Islamic Village Publishing, 2016.
- el-Bizri, Nader. "God: Essence and Attributes" in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by Tim Winter, 121-140. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Cook, Abu Bakr Sirajuddin. *Ibn 'Ata' Allah, Muslim Sufi Saint and Gift of Heaven*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Danner, Victor. "Shahadah" in *The Inner Journey: Views from the Islamic Tradition*. Edited by William C. Chittick, 207–214. Sandpoint: Morning Light Press, 2007.
- Denffer, Ahmad Von. *Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1983.
- Dogan, Recep. *Usul al-Tafsir: The Sciences and Methodology of the Qur'an*. Clifton: Tughra Books, 2014.

- Eaton, Gai. "Perfecting the Mirror" in *The Inner Journey: Views from the Islamic Tradition*. Edited by William C. Chittick, 191 – 198. Sandpoint: Morning Light Press, 2007.
- Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries on the Quran" in *Islamic Spirituality: Foundations*, edited by Seyyed Hossein Nasr, 24–47. New York: Crossroad Publishing, 1987.
- Ibn Abbas. *Tafsir Ibn Abbas*. Translated by Mokrane Guezzou. Louisville: Fons Vitae, 2008.
- Ibn 'Arabi. *Mysteries of Charity*. Translated by Eric Winkel. Create Space, 2016.
- Ibn 'Arabi. *Mysteries of the Fast*. Translated by Eric Winkel. Create Space, 2016.
- Ibn 'Arabi. *Species and Kinds in the Universe*. Translated by Eric Winkel. Create Space, 2016.
- Ibn 'Ata' Allah. *Sufi Aphorisms*. Translated by Victor Danner. Leiden: E. J. Brill, 1973.
- Ibn 'Ata' Allah. *The Subtle Blessings in the Lives of Abu al-Abbas al-Mursi & His Master Abu al-Hasan*. Translated by Nancy Roberts. Louisville: Fons Vitae, 2005.
- Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*. Riyadh: Darussalam, 2003.
- Lory, Pierre. "Al-Shadhili," in *The Encyclopedia of Islam*, New Edition. Volume IX, 170–172. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- al-Jilani, Abd al-Qadir al-Jilani. *The Secret of Secrets*. Translated by Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Delhi: Muslim Media.
- al-Jili, 'Abd al-Karim. *Universal Man*. Translated by Titus Burckhardt. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- Mongabadi, Berman Ali Dehghan, Naderi, Sara, and Zeinali, Ahmad. "Symbolism in Tafsir Attributed to Ibn Arabi," *Journal of Islamic Studies and Culture* 4 (2016): 155–165.
- Musharraf, Maryam. "A Study of the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermetic," *al-Bayan Journal* 11 (2013): 33–47.
- Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Silvers, Laury. *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Solihu, Abdul Kabir Hussain. "An Axiological Dimension of Qur'anic Epistemology," *Ilorin Journal of Religious Studies* 4 (2014): 21–38.
- al-Suyuti, Jalal al-Din and al-Mahalli, Jalal al-Din. *Tafsir Al-Jalalayn*. Translated by Feras Hamza. Louisville: Fons Vitae, 2008.
- al-Tijani, Ibrahim Niasse al-Kawlakhi. *In the Meadows of Tafsir for the Noble Qur'an*. Translated by Moctar Boubakar. Atlanta: Fayda Books, 2014.
- al-Tirmithi, Hakim. *Treatise on the Heart*. Translated by Nicholas Heer in *Three Early Sufi Texts*, 11–68. Louisville: Fons Vitae, 2003.
- al-Tustari, Sahl b. 'Abd Allah. *Tafsir al-Tustari*. Translated by Annabel Keeler. Louisville: Fons Vitae, 2011.
- Versteegh, Kees. "Early Qur'anic Exegesis: From Textual Interpretation to Linguistic Analysis" in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, 634–650. Oxford: Oxford University Press, 2020.



Senkretik Bir Hareket Olarak Mesihî Yahudilik

Messianic Judaism as a Syncretic Movement

Hatice Arslan^{*}

Öz

Mesihî Yahudilik, Protestan misyonerlerin Yahudilere yönelik Hıristiyanlaştırma faaliyeti sonucunda din değiştiren Yahudilerin zamanla kendi dini ve milli değerlerinden vazgeçmeden İsa'nın (Yeşua) tanrısal oğul ve beklenen Mesih olduğuna inanmanın mümkün olduğunu savunmaları ve bu görüş çerçevesinde çeşitli birlikler oluşturmaları ile ortaya çıkan yeni bir dini harekettir. Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki köklü inancı senkretize ederek modern dönemde ortaya çıkan Mesihî Yahudiliğin tarihsel gelişimi ile inanç ve dini uygulamaları bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede öncelikle Mesihî Yahudiliğin diğer Yahudi Hıristiyan gruplar arasındaki konumu ve hareketin doğuşuna etki eden temel faktörler tespit edilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda hareketin ortaya çıkışının tarihsel süreci kronolojik olarak incelenerek Yahudilerin Hıristiyan olma sürecindeki kırılma noktalarına ışık tutulacaktır. Son olarak Mesihî Yahudilerin inanç ve uygulamaları hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Mesihî Yahudilik, Yahudi Hıristiyanlar, Hıristiyanlık, Yahudilik, Yeni Dini Hareketler

Abstract

Messianic Judaism is a new religion movement that emerged as a result of the Christianization activity of Protestant missionaries. Converted Jews claimed that it was possible to maintain their religious and national values and to believe Jesus (Yeshua) as the divine son. They established various associations within the framework of this view. Syncretizing two essential beliefs such as Judaism and Christianity, emerging in the modern age, the historical development of Messianic Judaism and belief and religious practices are the subject of this article. In this context, firstly, the position of Messianic Judaism among other Jewish Christian groups and the main factors that affect the emergence of the movement will be tried to be determined. At the same time, I will discuss the historical process of the emergence of the movement and the breaking point of the Jews in the Christianization process. Finally, information will be given about the beliefs and practices of the Messianic Jews.

Keywords

Messianic Judaism, Jewish Christians, Christianity, Judaism, New Religious Movement

* Sorumlu Yazar: Hatice Arslan (Dr. Öğr. Üyesi), Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye. E-posta: hatice.arslan@balikesir.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0517-8495

Atf: Hatice Arslan, "Senkretik Bir Hareket Olarak Mesihî Yahudilik." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 435–456.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.799877>



Extended Summary

Messianic Judaism is a new religious movement that combines faith in Jesus as Messiah and Son of God with Jewish culture and identity. Messianic Jews insisted on not being regarded as converts to Christianity, but rather as “Completed Jews”. Thus they emphasized attachment to their Jewish heritage. They strongly opposed assimilation within Gentile Christian church.

Since the first century of the emergence of Christianity, spreading the message of Christ Jesus to different societies has been accepted as a religious requirement. For, it is stated in the New Testament texts that Jesus wanted his message to be spread among the Israelites before the crucifixion, and then to all nations. Since the Church accepted the Jews as the killers of Christ and the worst enemy of Christianity in the period up to the Reformation, they used force in their mission activities and forced them to convert. With the rediscovery of the Bible after the reform, the attitude towards Jews started to change. Especially within the framework of the influence of Puritanism and the eschatological views of Protestant Evangelists, it is seen that Jewish religious and national values are used in mission activities, emphasizing the historical role of the Jews in the divine plan. The Messianic Judaism, too, emerged as a result of these missions of Christians, and formed various unions in Europe, America, Israel and many other countries throughout the 20th century. Incidents eschatologically associated with the second coming of Christ, such as the establishment of the State of Israel and the Six Day War, encouraged the Jewish Christians to maintain their identity.

This awakening of Jewish national consciousness also led to the emergence of some other Jewish Christian groups. The most important feature that distinguishes the Messianic Jews from other Jewish Christian groups is that they claim that they do not intend to Christianize the Jewish people, but rather try to make them true Jews.

In the early 2000s, there were about 400 Messianic congregations in America, and the number of members of this congregation is higher than the number of Reconstructionist Jews. In Israel, while their number was only a few hundred at the end of the 1960s, it is estimated that it has exceeded 15,000 since 2010. Messianic Judaism, a movement with a missionary character, accepts members from ethnically Jews and non-Jews.

Although the Messianic Jewish communities put forward quite different opinions from each other in the field of belief, most of them adopt the traditional Christian views on issues such as the divinity of Jesus, the Trinity, the authority of the Bible.

Messianic Jews do not worship in the church but in the synagogue. Although Messianic Jewish synagogues are architecturally different from Jewish synagogues, the layout and objects in them are the same. In the synagogue, the Messianic Jewish rite is led by the religious leader they call the Messianic rabbi, but these rabbis did not grow up in Yeshiva

as is accepted in traditional Judaism. The most striking aspect of Messianic Jewish worship is prayer, often accompanied by music and dance. For the Messianic Jews, the essence of prayer is to unite with Jesus and pray within him, through him. Jewish worship objects such as tallit and tsitsit are also used during the services.

The vast majority of Messianic Jews celebrate days considered sacred in traditional Judaism. However, the meaning of these holy days in Judaism was interpreted by Messianic Jews in connection with the beliefs of the Christian tradition. Also prayers and hymns especially about Jesus were added to the rituals performed on holy days. Thus, Jesus is placed at the center of every holy day.

Giriş

Mesihi Yahudiler, 20. Yüzyılda ortaya çıkan senkretik bir hareket olarak, Yahudilerin uzun zamandır bekledikleri Mesih'in İsa olduğuna inanmakta, bunun yanı sıra Yahudi dini ve ulusal değerlerinin devam ettirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki köklü dini geleneğin doktrinlerini kaynaştıran Mesihi Yahudilik, “geçmiş –kendi ifadeleriyle ‘asli geleneği’- tekrar keşfedip bugünkü teolojik ve sosyolojik yapılarına da uygun şekilde inşa etmeye çalışan bir dini hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.”¹ Bu harekette asıl çarpıcı olan Mesihi Yahudilerin, Hıristiyan doktrinlerini Yahudiliğin merkezine yerleştirmesi ve bunun Yahudiliğin yeniden keşfedilen varoluş nedeni olduğuna inanmasıdır.²

Bir yandan Kilise, diğer yandan Yahudi din adamlarınca en sert biçimde eleştirilmesine rağmen Mesihi Yahudilik, Amerika’da ve İsrail’de hızla büyümektedir. 2000’lerin başında Amerika’da yaklaşık 400 Mesihi cemaat bulunmaktadır ve bu cemaat mensuplarının sayısı Yeniden Yapılanmacı Yahudilerin sayısından daha fazladır.³ İsrail’de ise 1960’lı yılların sonunda yalnızca birkaç yüz olan Mesihi Yahudilerin nüfusunun, 2010 yılından itibaren 15.000’i aştığı tahmin edilmektedir.⁴ Misyoner karakterli bir hareket olarak Mesihi Yahudilik, etnik olarak Yahudi olanların yanı sıra Yahudi olmayanlardan da üye kabul etmektedir.

Bu makalede “Mesihi Yahudiliğin modern dönemde ortaya çıkan Yahudi Hıristiyan hareketlerden farkları nelerdir?”, “Hareketin tarihsel kökeni nedir?”, “Bu hareketi doğuran temel sebepler nelerdir?”, “Kendisini hangi dini grup ile ilişkilendirmektedir?”, “Senkretik bir hareket olarak Mesihi Yahudiliğin doktrin ve uygulamaları ile Hıristiyanlık ve Yahudiliğin doktrin ve uygulamaları arasında benzerlikler ya da farklılıklar nelerdir?” sorularına cevap aranarak bu grubun tanınmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir.

- 1 Bülent Şenay, “19. ve 20. Y.Y.’da Müsevî-Hıristiyanlar –Hibridite, Dînî Kimlik ve Gelenek-”, 2000. *Yılda Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Dinler Tarihi Araştırmaları-III* (Sempozyum, 09-10 Haziran 2001, Ankara), (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları/3, 2002), 61.
- 2 Rachael L.E. Kohn, “Ethnic Judaism and the Messianic Movement”, *The Jewish Journal of Sociology*, 29/2 (1987), 86.
- 3 Yaakov Ariel, “Judaism and Christianity Unite! The Unique Culture of Messianic Judaism”, *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher, W. Michael Ashcraft, (London: Greenwood Press, 2006) 2/191.
- 4 Ariel, “A Different Kind of Dialogue? Messianic Judaism and Jewish Christian Relations”. *Cross Currents* 62/3 (2012), 323

Mesihî Yahudilik: Kavramsal Çerçeve

Protestan Hıristiyanların Yahudilere yönelik misyonerlik faaliyetleri 16. yüzyıla kadar geri gitmektedir.⁵ 19. Yüzyılda Dünya genelinde Hıristiyanlığı kabul eden Yahudilerin sayısı 224.000 civarındayken, 20. yüzyılın ilk yıllarında çoğunluğu Avrupa’da olmak üzere Avrupa ve Amerika’da 230.000 Yahudinin, Hıristiyanlığa geçtiği tahmin edilmektedir.⁶ Hıristiyanlığı din olarak benimseyen Yahudiler zamanla Kiliseye bağlı/ bağımsız günümüzde özellikle Amerika’da ve İsrail’de faaliyet gösteren çeşitli gruplar oluşturmuşlardır. Makalemizin konusunu oluşturan Mesihî Yahudilik hareketini ise diğer Yahudi Hıristiyan gruplardan ayıran bazı temel farklar bulunmaktadır.

Mesihî Yahudiler, 19. yüzyılda Anglikan Kilisesi’nin Yahudilere yönelik misyonerlik faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemde kendilerini “İbrani Hıristiyanlar” olarak adlandıran küçük bir gruptan doğmuş ve 1960’lara doğru daha belirgin bir dini harekete dönüşmüştür.⁷ İbrani Hıristiyanlar Protestan kilisesi içindeki Yahudi milli kimliğini ön plana çıkaran inananları ifade etmektedir.⁸ İbrani Hıristiyanlar da tıpkı Mesihî Yahudiler gibi kendilerini “Nasıralı İsa’nın (Yeşua) Tanrı Oğlu, Kurtarıcı ve Mesih olduğuna iman etmeyi gönüllü olarak kabul eden Yahudiler⁹ şeklinde tanımlamakta ve Yahudilerin uzun zamandır bekledikleri Mesihin İsa olduğunu, böylece İsa’nın Mesihliği düşüncesiyle Yahudiliğin bağdaştığını ileri sürmektedir.¹⁰ Mesihî Yahudilerin, İbrani Hıristiyanlardan ayrı bir grup olarak kendilerini tanımlamalarının temel nedeni yalnızca Yahudilerle aralarında ulusal ve kültürel bir bağa vurgu yapmaları değil aynı zamanda Yahudi dini geleneğini de sürdürme arzularıdır. İbrani Hıristiyanlar arasında geleneksel Yahudi uygulamalarına devam edenlerin kendileri için “Mesihî Yahudi” terimini kullanmaları 20. yüzyılın ilk yarısında Filistin topraklarındaki Yahudi Hıristiyanlara kadar geri gitmektedir.¹¹ Filistin bölgesinde İsa’ya inanan Yahudiler, özellikle

5 Hıristiyanların Yahudilere yönelik misyonerlik faaliyetleri ve kurdukları misyon organizasyonları için bkz. W.T. Gidney, *Missions to Jews*, (London: London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, 10. Baskı, 1912.

6 Mitchell L. Glaser, “A Survey of Missions to the Jews in Continental Europe 1900-1950”, (Doktora Tezi, Fuller Theological Seminary, Faculty of the School of World Mission, 1998), 15 aktaran: Ramazan Adıbelli, “İsa’nın ‘Meşiah’a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2016), 256.

7 Şenay, “19. ve 20. Y.Y.’da Müsevî-Hıristiyanlar, 58.

8 Daniel Juster and Peter Hocken, *The Messianic Jewish Movement: An Introduction*, 2004, 6.

9 Gershon Nerel, “ ‘Messianic Jews’ in Eretz-Israel (1917-1967) Trends and Changes in Shaping Self Identity”, *Mishkan* 27 (1997), 11.

10 Ramazan Adıbelli, “İsa’nın ‘Meşiah’a Dönüşümü”, 245.

11 Bkz. Yaakov Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, (New York and London: New York University Press, 2013, 217-218.

İbranice konuşurken ya da İbranice yayınlarda Hıristiyan (*notzrim*) kelimesini kullanmamaya özen göstermişlerdir.¹² Çünkü bu ülkedeki Yahudiler için Hıristiyan kelimesi bütünüyle yabancı ve düşman bir dini ifade etmektedir. Böylece misyonerler daha tarafsız, olumsuz duygular uyandırmayan bir terim aramış,

Hıristiyan teriminin taşıdığı şüphe ve karışıklığın üstesinden gelmek için Mesihî (*meşihyim*) terimini seçmişlerdir.¹³ Mesihî Yahudi teriminin Amerika’da kullanılması ise 1970’li yıllarda gerçekleşir.¹⁴ Resmi olarak bu hareket için kullanılması ise çok daha sonra, 1997’de Meksika’da gerçekleşen uluslararası konferansta kabul edilmiştir.¹⁵ İbrani Hıristiyanlar geleneksel olarak yerel kilise cemaatlerine katılırken Mesihî Yahudi gruplar kiliseden bağımsız cemaatler kurmuşlardır. Dahası Mesihî Yahudiler kilise uygulamalarının doğasını ve uygulamasını sorgulamış ve çoğunlukla bu uygulamaların Yahudilik içindeki uygulamalardan daha az Kutsal Kitap’a dayalı olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶

Mesihî Yahudiler ile benzerlik gösteren bir diğer grup “İsa’nın Yahudileri”dir (Jews for Jesus). İsa’nın Yahudileri 1970’li yılların başında Moishe Rosen (1932-2010) tarafından misyoner bir hareket olarak kurulmuştur. Bu dini hareket, Mesihî Yahudiler gibi İbraniceyi ve Yahudi sembollerini etkin bir biçimde kullanmaktadır. Ancak Mesihî Yahudilerin aksine İsa’nın Yahudileri, tıpkı İbrani Hıristiyanlar gibi mensuplarının yerel Protestan kiliselere katılmasını istemektedir.¹⁷ Ayrıca bu grubun temel hedefi Yahudilerin Hıristiyanlığı kabul etmesini sağlamaktır. Pek çok Hıristiyan, İsa’nın Yahudileri terimini Mesihî Yahudiler ile eşanlamlı olarak kullanır ve Mesihî Yahudiliğin temelde Yahudileri Hıristiyanlara dönüştürmek için bir misyoner strateji olduğunu varsayar.¹⁸ Mesihî Yahudiler ise bu fikre karşı çıkararak kendi amaçlarının Yahudileri Hıristiyanlaştırmak değil aksine onları “gerçek Yahudi” haline getirmek olduğunu iddia etmektedir.¹⁹

Mesihî Yahudiler kendilerini hem tam bir Hıristiyan hem de tam bir Yahudi olarak görmektedir. Bu yönüyle Mesihî Yahudiler “İbrani Katolikler” (Hebrew

12 Nerel, “ ‘Messianic Jews’ in Eretz-Israel”, 12-13.

13 Ariel, “Judaism and Christianity Unite!”, 194.

14 Yaakov Ariel, *Evangelizing the Chosen People*, (USA: The University of North Carolina Press, 2000), 223.

15 Nerel, “ ‘Messianic Jews’ in Eretz-Israel”, 13.

16 Bülend Senay, “The Making of a Tradition: Jewish Christianity”, *Mishkan* 27, (1997), 33.

17 Yaakov Ariel, “Messianic Judaism”, *The Jewish Annotated New Testament*, Ed. Amy-Jill Levine and Marc Zvi Brettler, (New York: Oxford University Press, 2011), 757.

18 Mark S. Kinzer, “Twenty-First Century Messianic Judaism: Evangelical and Post Evangelical Trajectories”, *Hebrew Studies* 57, 2016, 360.

19 Senay, “The Making of a Tradition: Jewish Christianity”, 33.

Catholics) ile teolojik açıdan benzerlik gösterir. Ancak İbrani Katolikler, Katolik Kilisesi içinde yarı bağımsız bir kilise olarak varlıklarını sürdürürken;²⁰ Mesihî Yahudiler, kiliselerden bağımsız organizasyonlar kurmaya çalışır ve oluşturdukları organizasyonlar için “Kilise” kelimesini kullanmak yerine, “kardeşlik”, “birlik”, “ittifak”, “dernek” ya da “Hıristiyan sinagogu” gibi terimler kullanırlar.²¹ Bununla birlikte iki grupta kendi üyelerinin Gentile kilise içinde asimile olmasına itiraz etmektedir. Yine iki grup da etnik kimliklerini ön plana çıkarmaktadır. Gerek Mesihî Yahudiler gerekse İbrani Katolikler İsa’nın takipçisi diğer bütün milletler arasında tanrının “seçilmiş halkı” olarak eşsiz bir konumda oldukları iddiasındadırlar.²²

Mesihî Yahudiliğin Tarihsel Arka Planı ve Ortaya Çıkışı

Modern dönemde ortaya çıkmış yeni bir dini hareket olan Mesihî Yahudilik kendi kökenini İsa’nın ilk inananlar topluluğuna kadar geri götürmektedir. Nitekim Hz. İsa’ya ilk inananların etnik olarak Yahudi olduğu ve Yahudi dini geleneğini sürdürdüğü bilinmektedir. Hz. İsa sonrası Gentileler arasında Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte havariler arasında bazı fikir ayrılıkları oluşmuştur. Bunlardan özellikle Pavlus önderliğindeki Helenistik Antakya cemaati ile erken dönem kilise yazarlarının Yahudi Hıristiyan olarak adlandırdığı Yakub önderliğindeki Kudüs cemaatinin Gentile Hıristiyanların Yahudi dini geleneğini sürdürme konusunda birbirlerine muhalif olduğu görülmektedir. Gentilelerin Musa şeriatinden sorumlu olmadığını savunan Pavlusçu anlayışın tarihsel süreçte Roma topraklarına yayılmasıyla birlikte Yahudi geleneğini sürdüren Yahudi Hıristiyan gruplar heretik kabul edilmiş ve zamanla yok olmuştur.²³ 4. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu’nda büyük bir güç haline gelen Gentile Kilisesi Hıristiyanlaştırılan/Hıristiyanlığı seçen Yahudilerin asimile olmasını gerekli görmüş ve onları Yahudi eğilimlerinden uzaklaştırmaya çalışmıştır.²⁴ 5. yüzyılda Batı Roma’nın yıkılmasıyla birlikte siyasi olarak da güçlenen kilise ve papalık Hıristiyanlığın yayılması için

20 Nerel, “Messianic Jews’ in Eretz-Israel”, 13.

21 Gershon Nerel, “Attempts to Establish a ‘Messianic Jewish Church’ in Eretz-Israel”, *Mishkan* 28 (1998), 29.

22 Gershon Nerel, “ ‘Messianic Jews’ in Eretz-Israel, 13.

23 Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 35;. Ömer Faruk Harman, “Yahudi Hıristiyanlığı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 186. Fruchtenbaum’un ifadesine göre Hıristiyanlığın daha ilk yüzyıldan ilk Yahudi Hıristiyan hareketin ortaya çıktığı 1800’lü yıllara kadar takip edilebilir bir çizgisi vardır. Yüzlerce yıl Yahudi geleneğinden kopmadan Hıristiyan olmuş kişilerin izini sürmek mümkündür. Arnold G. Fruchtenbaum, *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*, (Michigan: Baker Book House, 1974), 43-48

24 Fruchtenbaum, *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*, (Michigan: Baker Book House, 1974), 46-47.

misyonerlik faaliyet alanlarını genişletmiştir. Özellikle Ortaçağ boyunca Hıristiyan egemenliğindeki Avrupa’da Yahudiler sürgün ya da işkenceye maruz kalmış ve çoğunlukla din değiştirmeye zorlanmıştır.²⁵ Bunun yanı sıra bir hayatta kalma stratejisi olarak da Yahudiler din değiştirmeyi seçmiş, böylece kripto Yahudiler olarak adlandırılan dini gruplar ortaya çıkmıştır.²⁶

15. ve 16. yüzyılda Hıristiyanların Yahudilere karşı tutumunda farklılıklar oluşmuştur. Bunun öncelikli nedenlerinden biri Rönesansın etkisiyle İbranice’ye olan ilginin artması ve Yahudi dini kaynaklarının Hıristiyanlık için kullanılmasıdır. Bu durum yüzyıllardır süren düşmanlığa rağmen Yahudi alimlerle Hıristiyanların işbirliğini gerekli kılmıştır.²⁷ Ayrıca Reformasyon ile birlikte Yahudilerin din değiştirmesi için güç kullanmak yerine onların ikna yoluyla kazanılması hedeflenmiştir. Reform hareketinin öncülerinden Martin Luther, Katolik Kilisesi’ne karşı yeni bir din anlayışı getirmiş ve bu anlayış için taraftar kazanma arzusunda olmuştur.²⁸ Onun 1523’de yazdığı “Dass Jesus Christus Ein Geborener Jude Sei” (İsa Mesih Doğuştan Bir Yahudiydi) adlı eserinde Yahudilere nazik davranıldığı ve onlara Yeni Ahit’ten bilgi verildiği takdirde gerçek Hıristiyan olacaklarını ve böylece atalarının imanına geri döneceklerini söyler.²⁹ Luther eserinde din değiştiren Yahudileri eski dindaşlarını kazanmalarına yardımcı olması için kullanmayı önermiştir. Bu, yöntem daha sonra, çok sayıda Protestan grup tarafından da kullanılmıştır.³⁰

25 Gündüz, *Hıristiyanlık*, 44.

26 Patricia A. Power, “Blurring the Boundaries: American Messianic Jews and Gentiles”, *Nova Religio*, 15/1, August 2011, 74. 14. ve 15. yüzyıllarda İspanya ve Portekiz’de Yahudileri Katolikleştirme politikasının sonucu olarak ortaya çıkmış bir kripto Yahudi dini grup için bkz. Mahmut Salihoglu, “Marranolar ve Dini İnançları”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/49, (Güz 2011), 105-115.

27 Jerome Friedman, “The Myth of Jewish Antiquity: New Christians and Christian-Hebraica in Early Modern Europe”, *Jewish Christians and Christian Jews From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner, (Kluwer Academic Publishers, 1994), 35.

28 Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 318.

29 W. T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews from 1809 to 1908*, (London: London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews, 1908), 8

30 B. Zvi Sobel, “Jews and Christian Evangelization: The Anglo-American Approach”, *American Jewish Historical Quarterly*, 58/2 (December, 1968), 246. Yahudilerden beklediği ilgiyi göremeyen Luther 1542’de yayınladığı bir başka çalışmada (The Jews and their Lies) bu fikirlerinden vaz geçmiş ve ayırım yapmaksızın bütün Yahudilere saldırmıştır. Olgun, *Protestanlık*, 319. Luther’in bu düşmanca ifadelerine rağmen Lutheran Protestanlar Yahudilere yönelik misyon faaliyetlerine devam etmiştir.

17. yüzyıla gelindiğinde Puritanların Yahudilere yönelik ilgilerini görüyoruz. Onların bu ilgilerinin temelinde Kutsal Kitap'ın literal olarak yorumlanmasıyla birlikte Yahudilerin Mesihî çağdaki rolünün ön plana çıkması yatmaktadır.³¹ Puritanların eskatolojik yorumuna göre İsa'nın dönüşünün habercisi olarak Yahudilerin Hıristiyanlığa geçmesi ve Kutsal Topraklar'a yeniden dönmeleri gerekir.³² Yine bu dönemde Mesih'in yakın bir zamanda geleceği/yeniden geleceği beklentisi hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar arasında artmıştır. İşte bu ortak umut iki grubu birbirine yaklaştıran bir diğer etkidir.³³

Puritanların İsa'nın gelişi ile ilgili bu umudu 18. yüzyıl başlarında Lutheran Pietizmine ve Moravya hareketine yayılmıştır.³⁴ Pietist bir papaz olan Johann Müller'in (1649-1727) yazdığı Or le-et 'erev (Akşam Vaktinin Işığı) risalesi din değiştiren Yahudilerin sünnet geleneği ve Torah'a uymayı sürdürmeleri hakkını korumayı savunan Institutum Judaicum'un (1728) kurulmasına öncülük etmiş, bu kurum 1792 yılına kadar pek çok misyoner yetiştirmiş ve farklı ülkelere göndermiştir.³⁵ Yine Almanya Herrnhut'ta, başından beri kendini Yahudilere yönelik misyonerliğe adanmış Moravya kilisesi piskoposu Nikolaus Ludwig von Zinzerdof 1700'lü yıllarda Yahudi kimliği ve yaşam biçiminden ayrılmadan İsa'ya inanan Yahudiler için *Judenkehille* (Yahudi cemaati) adında bir topluluk kurmuştur.³⁶ Bu dönemden sonra artık Yahudilerin “dönüştürülmesi” için pek çok merkez kurulur. Bu

31 Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, 35-36.

32 Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, 23.

33 Richard H. Popkin, “Christian Jews and Jewish Christians in the 17th Century”, *Jewish Christians and Christian Jews From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner, (Kluwer Academic Publishers, 1994), 57; Şenay, “19. ve 20. Y.Y.'da Müsevî-Hıristiyanlar”62, 63. Bir Marrano olarak doğan Manasseh Ben Israel (1604-1657) Kabalistik hesaplamaları doğrultusunda Mesih'in geliş tarihi olarak 1648 yılını gösterir. Ayrıca Tesniye 28:64'de yer alan “Ve rab sizi, yerin bir ucundan öbür ucuna kadar bütün milletler arasında dağıtacak” şeklindeki ifadeye dayanarak, Yahudiler dünyanın en uç noktasına kadar dağılmadıkça Mesih'in gelişinin gerçekleşmeyeceğini iddia etmiştir. Manasseh'in bu görüşleri İngilteredeki Puritan Hıristiyanlarca'da kabul görür ve İngiltere'ye Yahudilerin gelmesi teşvik edilir. Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003) 107-108.

34 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 12.

35 Lutz Greisiger, “Israel in the Church and the Church in Israel: The Formation of Jewish Christian Communities as a Proselytising Strategy Within and Outside The German Pietist Mission to the Jews of the Eighteenth Century”, *Pietism and Community in Europe and North America, 1650-1850*, ed. Jonathan Strom, (Leiden, Boston: Brill, 2010), 130.

36 Greisiger, “Israel in the Church and the Church in Israel”, 138; David Rudolph, “Messianic Judaism in Antiquity and in the Modern Era”, Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations, ed. David Rudolph & Joel Willits, (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 25-26.

merkezlerde Yahudilerin barınma ve yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelik hizmet verilmiş; böylece Avrupa’da güç şartlar altında bulunan Yahudilerin cezbedilerek din değiştirmesi hedeflenmiştir.³⁷

Mesihi Yahudiliğin doğuşuna zemin hazırlayan bir diğer etken Evanjelizmin yükselişidir. 19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Evanjelikalizm, Anglikan Kilisesi’nin kurumlarına sızmış ve İngiltere’de büyük bir güç haline gelerek Yahudilerin Hıristiyanlaştırılmasına hız vermiştir.³⁸ Yahudileri seçilmiş halk olarak kabul eden Evanjelikler’e³⁹ göre, Tanrı’nın İbrahim’le yaptığı antlaşma geçici olarak askıya alınsa bile hala geçerlidir. Yahudiler, Tanrı ile İsrail arasında yapılan ahdin mirasçıları olarak yeniden kurulacak bir Davut krallığı için Kutsal Kitap kehanetlerinin objesidir.⁴⁰ Aynı zamanda, Yahudilerin diğer tüm insanlar gibi, kurtulabilmesi için İsa’yı kurtarıcıları olarak kabul etmeleri zorunludur. Bu nedenle Evanjelikler, 19. yüzyılda Yahudi kimliğini, geleneklerini ve sembollerini koruyarak Yahudi Hıristiyan topluluklar kurmaya çalışmışlardır.⁴¹ Bu çerçevede İngiltere’de pek çok misyon örgütü kurulmuştur.⁴² Bu örgütler arasında günümüzde “Church’s Ministry Among Jewish People” (CMJ=Yahudi Halk Arasında Kilise Hizmeti) adını alan “London Society for Promoting Christianity Amongst Jews” (LSBCJ= Yahudiler Arasında Hıristiyanlığı Yayma Londra Cemiyeti), en eski ve en yaygın misyon kuruluşudur. Anglikan Kilisesi’ne bağlı olan bu cemiyet Yahudi bir ailede doğan, fakat daha sonra Hıristiyan olan Joseph Frey (1771-1850) tarafından 1809 yılında kurulmuştur. Burada hem Gentile Hıristiyanlar hem de Yahudi Hıristiyanlar misyoner olarak çalışmaktadır. Bu merkezde özellikle fakir Yahudi ailelerin çocuklarına eğitim veren okullar bulunmaktadır. 1817’de Yeni Ahit, 1826’da ise Hıristiyan kutsal kitabının tamamı İbranice olarak basılmış ve bunların Yahudi eğitim kurumlarında okutulması LSBCJ’nin çabaları ile

37 17. ve 18. yüzyıllarda Yahudilere yönelik misyonerlerin kurdukları merkezler ve bu merkezlerin hizmetleri ile ilgili bkz. Anke Költch, “Foundations, Institutes, Charities, and Proselytes in the Early Modern Holy Roman Empire”, *Jewish History*, 24 (2010), 87- 104.

38 Mustafa Kaan Sağ, “Londra Yahudiler Cemiyeti İstanbul Misyonu ve Hasköy İngiliz Okulu”, *Belleten* 79/285, Ağustos 2015, 630.

39 Mesih İsa’nın ikinci gelişinin zamanıyla ilgili Evanjelikler arasındaki farklı görüşlerden dolayı çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Premilenyalist Evanjelikler, İsa’nın bin yıllık dönemden önce geri dönebileceğini savunurken Postmilenyalist Evanjelikler bin yıllık dönem bitmeden İsa’nın gelmeyeceğini düşünmektedir. Aralarındaki bir diğer fark da Premilenyalistler bin yıllık dönemde bu dünya kıtlık, afetler nedeniyle ıstırap çekebileceğine inanmış; Post milenyalistler ise bin yıllık dönemin bir altın çağ olduğunu savunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Güngör, *Evanjelikler*, 194-196.

40 Ariel, “Judaism and Christianity Unite!”, 192.

41 Yaakov Ariel, “A Different Kind of Dialogue? Messianic Judaism and Jewish Christian Relations”, *CrossCurrents*. 62/3, (2012), 318- 319.

42 İngiltere’de kurulan misyon örgütleri için bkz. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews from 1809 to 1908*, 11-12; *Missions to Jews*, 78-89.

sağlanmışır.⁴³ Böylece Yahudi halkın Hıristiyan kutsal metinlerini tanması, dolayısıyla Hıristiyan olmasının kolaylaşması hedeflenmiştir. LSBCJ'nin bir diğer önemli özelliği merkezin içinde Episkopal Yahudileri Şapeli'nin bulunmasıdır. Bu şapel hem Yahudileri kazanmaya çalışan hem de din değiştirenleri ağırlamak için tasarlanmış bir Anglikan ibadet merkezi olması bakımından benzersizdir. Şapel, Yahudilere ve Gentile Hıristiyanlara hizmet vermekle birlikte bir süre sonra Yahudilerin yoğunlukta olduğu bir kuruluşa dönüşür. Zamanla çeşitli Yahudi sembolleri de kilisenin iç ve dış kısmında görünür hale gelir.⁴⁴ Şapel'in bu şekilde "Yahudileştirilmesi"nin sebebi muhtemelen son yüzyılda Puritanizmin yükselişine bağlıdır. Puritanizmin etkisiyle Yahudi kimliğinin yeniden öne çıkması, merkezdeki Yahudi Hıristiyanların bir arada bulunma bilincini canlandırmış olmalıdır. Nitekim 9 Eylül 1813'de LSBCJ'ye mensup kırk bir Yahudi Hıristiyan bir araya gelerek İbrani Hıristiyan (Hebrew Christian) hareketinin de temelini oluşturan "B'nei Abraham" derneğini kurmuştur. Bu grup, her Pazar sabahı ve her Cuma akşamı Yahudi Şapeli'nde dua etmek için bir araya gelmiş, ayrıca hasta olan üyelerini günlük olarak ziyaret ederek onlara Kutsal Kitap'tan pasajlar okumuştur.⁴⁵

Daha çok bir sosyal yardımlaşma derneği gibi hizmet eden⁴⁶ bu ilk Yahudi Hıristiyan topluluğun ardından 1860'lı yıllarda S.C. Schwartz, farklı Protestan kiliselere mensup olan tüm Yahudi Hıristiyanları aynı çatı altında birleştirmek istemiştir. Bu birlikteliği sağlamaktaki temel amaç Yahudi Hıristiyanların ihtiyaçlarını görüşmek, Yahudiler arasında Hıristiyan misyonerliğini güçlendirmek ve teolojik konulardaki fikirleri tartışmaktır.⁴⁷ Böylece seksen kişilik bir Yahudi Hıristiyan grup 1866'da Schwartz'ın önderliğinde bir araya gelerek "Hebrew Christian Alliance of Great Britain" (HCA=Büyük Britanya'nın İbrani Hıristiyan Birliği)'i kurar.⁴⁸

43 Gidney, *Missions to Jews*, 76.

44 Rodney Curtis, "Evangelical Anglican missionaries and the London Jews Society: Palestine Place at Bethnal Green and related developments, 1813–1895", *Jewish Historical Studies* 50/1 (2018), 76-77.

45 Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews from 1809 to 1908*, 43. Bu dernek 1835 yılından sonra "Episcopal Jews' Chapel Abrahamic Society" olarak tanınmıştır. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, (London and New York: Continuum, 2000), 16.

46 Şenay, "19. ve 20. Y.Y.'da Müsevî-Hıristiyanlar, 63.

47 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 13.

48 Dan Cohn-Sherbok, "Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism", *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Ed. Peter J. Tomson & Doris Lambers-Petry, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 287-288. İngiltere'de kurulan bu birliğin az ya da çok çeşitli kiliselerle olumlu ilişkileri vardır. Rabinowitz tarafından 1882'de Kishinev'de kurulan Israelites of the New Covenant adlı grup herhangi bir kilise ile bağı olmayan ilk Yahudi Hıristiyan kuruluşudur. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 18.

İngiltere’de kurulan bu birlikten sonra Amerika’da bulunan Yahudi Hıristiyanların bir araya gelmesiyle 1915’de “Hebrew Christian Alliance of America” (HCAA= Amerikan İbrani Hıristiyanlar Birliği) kurulur. Din değiştiren Yahudileri bir araya getiren bu kuruluş Amerika’da hızla büyümüştür. 1920’de bir kilise ya da bir mezhep olmadıklarını, bir misyoner kuruluşu olarak amaçlarının Yahudi halkı Hıristiyanlaştırmak olduğunu ilan etmişlerdir.⁴⁹ Yahudi Hıristiyanların kurduğu bu birlikler temelde ayrı bir kilise kurma hedefi gütmemiştir. Onlar, din değiştiren Yahudilerin Protestan kiliselere devamını desteklemiştir.

Protestan kilisesinden bağımsız, ilk Mesihî sinagogun Joseph Rabinowitz tarafından 1882’de Kishinev’de kurulan “Bney Israel” olduğu ifade edilmektedir. Rabinowitz, Israelites of the New Covenant adlı bir cemaat kurmuş ve cemaat üyelerini Yahudi dini uygulamalarından sorumlu tutmuştur.⁵⁰ Rabinowitz’in kurduğu bu topluluk herhangi bir Hıristiyan kilise ile bağı olmayan ilk Yahudi Hıristiyan cemaat olması bakımından önemlidir. Rabinowitz, kendi döneminde Yahudi dini uygulamalarının yerine getirilmesi gerektiğini düşünen az sayıda Yahudi Hıristiyan’dan biridir. Ancak onun görüşleri Avrupa ve Amerika’daki Yahudi Hıristiyan cemaatleri de etkilemiş görünüyor. 1901 yılında Amerikalı Yahudi Hıristiyanların toplandığı bir kongrede, cemaat içinde Rabinowitz örneğindeki gibi kiliseden bağımsız Yahudi geleneğini sürdürmek isteyenlere karşı bir tepki oluştuğu bilinmektedir.⁵¹ Bu yıllarda cemaat içi ortaya çıkan ayrılıklar bastırılabilmiş ve 1915’te resmi olarak kurulan HCAA kiliseye olan bağlılığını ilan etmiştir. Ancak 1960’lı yıllarda uygun ortamın oluşmasıyla birlikte kiliselerden bağımsız, Yahudi eğilimlerin öne çıktığı görüşler HCAA’da köklü bir değişiklik meydana getirecektir.

HCAA’da çarpıcı bir biçimde değişikliğe neden olan etkenlerden biri Amerika’da faaliyet gösteren American Board of Missions (Amerikan Misyonlar Kuruluşu) gibi bazı misyon kuruluşlarının çabalarıyla 1967-1974 yılları arasında çok sayıda genç Yahudinin Hıristiyan olmasıdır. HCAA’ya katılan bu genç Yahudiler kendi dini ve milli kimliklerinden vaz geçmek istememiştir. Zira 1948’de İsrail Devleti’nin kurulması; 1967’de Altı Gün Savaşı’nda İsrail’in Arap ülkelere karşı zaferi ile Kudüs’ün yeniden İsrail hakimiyetine girmesi Kutsal Kitap kehanetlerinin gerçekleşmesi olarak yorumlanmış;⁵² böylece Yahudi gençler, kendi dini ve milli kimliklerinden vazgeçmeden Hıristiyanlığı kabul etmiş ve HCAA’ya katılmıştır. 1975’de yapılan HCAA konferansında misyoner kuruluşunun adı, organizasyondaki genç Mesihî

49 Cohn-Sherbok, “Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism”, 289.

50 Cohn-Sherbok, Messianic Judaism, 18.

51 Bkz. Cohn-Sherbok, “Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism”, 288.

52 Ariel, “Messianic Judaism”, 757; Power, “Blurring the Boundaries: American Messianic Jews and Gentiles”, 78.

Yahudilerin etkisiyle Messianic Jewish Alliance of America (MJAA=Amerikan Mesihî Yahudi Birliği) olarak değiştirilmiştir.⁵³ Bu isim değişikliği aynı zamanda temelleri 1800’lü yıllarda atılan İbrani Hıristiyan hareketinin Yahudi geleneğine yaklaşacağıının da göstergesidir. Nitekim “İbrani Hıristiyan” isminde vurgu daha çok Hıristiyanlığa iken “Mesihî Yahudi” ismi Yahudiliği öncelemektedir. HCAA içindeki genç Yahudi Hıristiyanlar, hareketin mensuplarının Yahudi uygulamalarını ve yaşam tarzını sürdürmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Ayrıca dua esnasında Yahudilerin geleneksel kıyafetlerini kullanma, İbranice şarkı söyleme ve bu unsurları evanjelik ibadette olduğu gibi müzik ve alkış ile birleştirerek ayine yeni unsurlar eklemişlerdir.⁵⁴ Bu şartlarda grubun çok sayıda yaşlı üyesi birlikten ayrılmayı tercih etmiştir.⁵⁵

1979 yılında Mesihî cemaatleri tek bir çatı altında toplama amacıyla Union of Messianic Jewish Congregations (UMJC=Mesihî Yahudi Cemaatler Birliği) kurulmuştur. Bu birliğe mevcut yirmi bir cemaatten on dokuzu katılmıştır. Bunu 1986’da on beş cemaatle International Association of Messianic Congregations and Synagogues (IAMCS=Uluslararası Mesihî Cemaatler ve Sinagoglar Derneği) izlemiştir. 2012’de bu iki çatı örgütün iki yüzden fazla Mesihî cemaati temsil ettiği kaydedilmektedir. Ayrıca dünya çapında bağımsız veya daha küçük Mesihî Yahudi birliklere bağlı üç yüzün üzerinde cemaat vardır.⁵⁶

Mesihî Yahudi hareketi hem Hıristiyanlar hem de Yahudiler tarafından şiddetle eleştirilmektedir. Hıristiyan misyonerler, Mesihî Yahudiliği Hıristiyan mezheplerinin himayesi dışında bir cemaat organizasyonu oluşturduğu için varlığını onaylamamaktadır.⁵⁷ Ayrıca Hıristiyanlar, Yahudi dini geleneğini sürdürmenin İsa’nın mesajına zarar vereceğini savunmaktadırlar. Diğer yandan Hümanist Yahudiler dışındaki Yahudi gruplar Mesihî Yahudileri Hıristiyan misyonerler olarak kabul etmektedir. Hatta bu gibi yapılarla mücadele etmek için karşı-misyoner kuruluşlar oluşturulmuştur.⁵⁸ Mesihî Yahudiler ise kendilerine karşı yapılan bu saldırıları, Pavlus’un “ışığı görmesi”⁵⁹ öncesinde yaptığđı saldırılara benzetmekte ve Yahudi mirasının ve kimliğinin terk edilerek asimile etme anlamında misyonun bir parçası olmadıklarını iddia etmektedirler. Onlara göre Mesihî Yahudiler tıpkı Pavlus’un

53 Cohn-Sherbok, “Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism”, 291.

54 Power, “Blurring the Boundaries: American Messianic Jews and Gentiles”, 79.

55 Cohn-Sherbok, “Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism”, 291.

56 Rudolph, “Messianic Judaism in Antiquity and in the Modern Era”, 31.

57 Ariel, “Judaism and Christianity Unite!”, 199-200.

58 İngiltere’de “Operation Judaism” ile İsrail’de “Yad L’Achim” bu gruplardan bazılarıdır. şenay, “19. Ve 20. Y.Y.’da Müsevî- Hıristiyanlar”, 64.; Ariel, “A Different Kind of Dialogue?”, 321.

59 Mesihî Yahudiler İsa’yı “dünyanın ışığı” olarak nitelemektedir. Pavlus’un “ışığı görme” metaforu, onun şam vizyonuna gönderme yapmakta ve İsa’yı kabulünü ifade etmektedir.

“ışığı görmesiyle” gerçekleri görmesi gibi kendilerinin de yalnızca Mesih’in tanıklığı için “şamdan tuttıklarını” ifade etmektedirler.⁶⁰ Mesihî Yahudiler her ne kadar etnik olarak Yahudi oldukları için Yahudi milletinden sayılmaları gerektiğini iddia etseler de Yahudilerin çoğunluğunun görüşüne göre onlar başka bir dini kabul etmekle diğer Yahudilerle olan ulusal bağdan feragat etmiş olmaktadır.⁶¹

Mesihî Yahudiliğin İnanç Esasları

Mesihî Yahudi cemaatler inanç sahasında birbirlerinden oldukça farklı görüşler ortaya koymakla beraber, çoğunluğu İsa’nın tanrısallığı, teslis, Kutsal Kitap’ın otoritesi gibi konularda geleneksel Hıristiyanlığın görüşlerini benimser.⁶²

Mesihî Yahudiler Hıristiyanlığın temel dogması olan teslis (trinity) inancını, tanrının üçlü doğası (triune) şeklinde ifade etmektedirler. Böylece Mesihî Yahudiler tanrının tekliliğine vurgu yaparak Yahudilerce en çok eleştirilen üçlü bir tanrı inancında olmadıkları izlenimini vermeye çalışırlar.⁶³ Dahası kendi inançlarını desteklemek için Torah’dan çeşitli pasajları örnek olarak kullanmaktadır. Söz gelimi Tanrı’nın tek olmasının yanı sıra bileşik bir birlik olduğunun ifadesinin Yaratılış 1:1’de Tanrı’nın çoğul bir isimle (Elohim) kendisini tanıttığında görülebileceğini savunmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla Tanrı’yı çoklu bir birlik biçiminde düşünmenin Yahudi teolojisiyle de uyumlu olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Aynı zamanda Tanrı’nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak tecelli eden tek bir Tanrı olduğu, dünyadaki her ilahi eylemin Oğul aracılığıyla Ruh’un kudreti içinde icraatta bulunan Baba tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.⁶⁵

Mesihî Yahudilere göre İsa, Hıristiyanların inandığı gibi hem tam bir Tanrı hem de tam bir insandır. İsa’nın ismi Mesihî Yahudilerce İbranice karşılığı olan Yeşua şeklinde kullanılır. O, Yahudilerin uzun zamandır bekledikleri Mesih’tir. Mesihî Yahudilikte, Evanjelik Hıristiyanlarda olduğu gibi Mesih’in ikinci gelişine büyük önem atfedilmiştir. Mesihî Yahudiler İsa’yı kabul etmekle Yahudiliği kemale erdirdiklerini iddia etmektedir.⁶⁶ Mesihî Yahudilerin İsa ile ilgili inançları UMJC’nin resmi bildirisinde şöyle ifade edilmektedir:

60 Gershon Nerel, “Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews”, 421.

61 Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 203.

62 Richard Harvey, “In Search of Messianic Jewish Theology”, *Mishkan* 57 (2008), 7-10.

63 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 35.

64 <https://iamcs.org/about-us/belief>, 10.29.2020.

65 <https://www.umjc.org/statement-of-faith>, 29.10.2020.

66 Gershon Nerel, “Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews”, *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, ed. Simon Mimouni, F. Stanley Jones, (Paris: Cerf, 2001), 402.

Zaman gelince İlahî Oğul, Yahudi bir bakireden doğan, gerçek ve mükemmel bir İsraili, tüm ulusun tek başına teccüssümü ve uygun bir temsilcisi olan bir insan- Mesih Yeşua haline dönüştü. O, Torah'taki mitzvotları (emir ve yasakları) kusursuz yerine getiren kutsal bir tzaddik (dindar Yahudi) olarak yaşadı.

Yeşua, İsrail ve tüm dünyanın günahları için bir kefarete olarak öldü. Yüceltilmesi için İsrail'e vaat edilen yeniden dirilişin ilk nüvesi olarak ölümden bedensel biçimde dirildi. O, semaya yükseldi ve İsrail'in Mesihî olarak yaratılışın sonuna kadar sürecek bir yetkiyle Tanrı'nın sağındaki tahta oturdu. Tanrı, Bedensel olarak Mesih'e katılıp İsrail'e vaat edilen Yeni Ahit olgunluğunun ilk temsilcileri olsunlar diye Kutsal Ruh'u Yeşua takipçileri topluluğunun üzerine yağdırdı. Bu ilk dönem Yahudi topluluğuna Tanrı, uluslar arasından ortaklar ilave etti.

Mesih'in topluluğu, Yahudi topluluğu ve uluslar içerisinde çeşitli biçimlerde ifadesini bulan tek bir topluluktur.

Bütün topluluk içerisindeki birlik ve sevgi, Baba tarafından gönderilen Tek olarak Yeşua'nın rolünü ve Tanrının İsrail ve uluslar için Mesih'teki gayesini onaylamaktadır.⁶⁷

Mesihî Yahudiler Kutsal Kitap ile ilgili olarak Hıristiyanlar gibi hem Eski Ahit'in hem de Yeni Ahit'in tanrısal vahiy olduğunu kabul etmektedirler. Ancak hareket mensupları, İsa'nın gelişi ile birlikte Yahudi kutsal metninin hükmünün kalmadığını iddia eden Hıristiyan anlayışın aksine Tanah ve Yeni Ahit metinlerinin birbirini tamamladığını savunmaktadırlar. Bunun yanı sıra Tanah'ın ilk beş kitabı olan Torah'a ayrı bir önem atfetmektedirler. Torah'ın Yahudilere tanrısal bir hediye olduğunu, onun her nesilde uygulanması gereken evrensel davranış normları sunan bir kitap olduğunu kabul ederler.⁶⁸ Tanah ve Yeni Ahit'i inanç konusunda en yüksek ve nihai otorite olarak kabul ederken, Tanah metinlerinin yalnızca Yeni Ahit vasıtasıyla açıklanabileceğini savunmaktadırlar.⁶⁹

Mesihî Yahudilikte İbadet ve Bayramlar

Mesihî Yahudiler ibadetlerini kilisede değil sinagogda yerine getirmektedir. Mesihî Yahudi sinagoglar mimari olarak Yahudi sinagoglardan farklı olsa da içindeki yerleşim düzeni ve objeler aynıdır. Sinagogda Mesihî Yahudi ayinini Mesihî rabbi dedikleri dini lider yönetir ancak bu rabbiler geleneksel Yahudilikte kabul edildiği gibi Yeşivalarda yetişmemiştir.⁷⁰ Mesihî Yahudi ibadetinin en dikkat

67 Adıbelli, "İsa'nın 'Meşiah'a Dönüşümü", 259. <https://www.umjc.org/statement-of-faith>, 29.10.2020.

68 <https://www.umjc.org/statement-of-faith>, 29.10.2020.

69 Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 175.

70 Şenay, "19. ve 20. Y.Y.'da Müsevî-Hıristiyanlar", 66. Mesihî Yahudi rabbiler Messianic Jewish Theological Institute ve Netzer David International Yeshiva'da gerekli temel eğitimleri aldıktan sonra UMJC ve IAMCS aracılığıyla görevlendirilir. David Rudolph and Elliot Klayman, "Messianic Jewish Synagogues", ". Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations, ed. David Rudolph & Joel Willits, (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 44.

çekici yönü genellikle müzik ve dans eşliğinde dua edilmesidir. Mesihî Yahudilere göre duanın özü İsa ile birleşmek ve onun içinde, onun aracılığıyla dua etmektir.⁷¹ Dua esnasında Yahudilere özgü ibadet objeleri de kullanılmaktadır.

Mesihî Yahudilerin büyük bir çoğunluğu geleneksel Yahudilikte kutsal kabul edilen günleri kutlamaktadır. Ancak Yahudilikteki bu kutsal günlerin anlamı Mesihî Yahudiler tarafından Hıristiyan geleneğin inançlarıyla bağlantılı hale getirilerek yorumlanmış ve kutsal günlerde icra edilen ayinlere özellikle İsa ile ilgili dua ve ilahiler eklenmiştir. Böylece her kutsal günün merkezine İsa yerleştirilmiş olur. Mesihî Yahudilikte bayramlar Kutsal Kitap'a göre belirlendiğinden hem Hıristiyan kiliselerinin takviminden hem de bazen rabbînik takvimden farklılık gösterebilir.⁷²

Yahudiliğe göre haftanın en kutsal günü kabul edilen Şabat, Mesihî Yahudilerce de kutsal kabul edilmektedir. Davut'un Mezmurları'nda anlatılan ibadete göre modellenen Mesihî Yahudi Şabat ayini, geleneksel Yahudi ayinin yanı sıra genellikle şarkı, dans ve müzik içerir. Bu yönüyle Mesihî Şabat ayini, geleneksel sinagog ayininden daha eğlencelidir. Ortalama Mesihî sinagog ayininde coşkulu şarkı ve dans olmasına rağmen, bazı Mesih cemaatleri siddur⁷³ temelli daha klasik bir sinagog ayini düzenler.⁷⁴ Şabat'ta Amida⁷⁵ duasını okumak da Mesihî Yahudiler arasında yaygındır. Rabbînik kökenli olan Şabat mumlarının yakılması Yeni Ahit'te yasaklanmadığı için Mesihî Yahudiler bu uygulamayı sürdürmektedir. Mesihî Yahudilere göre bu uygulama İsa'nın "dünyanın ışığı" olmasını sembolize eder.⁷⁶

Geleneksel Yahudilikte İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı anısına kutlanan Fısıh, Mesihî Yahudilerce geleneksel anlamını korumakla birlikte İsa Mesih'in aracılığıyla insanlığın günahattan çıkışını da ifade eder. Mesihî Hagada⁷⁷, Fısıh kuzusunun

71 Mark Kinzer, "Pots, Pans & Seraphim: Messianic Jewish Prayer in its Heavenly Context", *Hashivenu Forum* 2017, 4.

72 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 40.

73 Siddur, günlük ve Şabat'ta okunacak duaları ve buna ilaveten genellikle Roş ha-Şana ve Yom Kipur gibi önemli bayram dualarını da içeren Yahudi dua kitabıdır. Gürkan, *Yahudilik*, 249.

74 Rudolph, "Contemporary Judeo-Christian Communities in the Jewish Diaspora", 146.

75 Amida, Yahudi ibadetinin cemaat halinde ve ayakta okunan ana duasıdır. Orijinal biçimiyle on sekiz duadan oluştuğu için *Şemone Esre* veya ana dua olması sebebiyle *Tefila* olarak da isimlendirilir. Gürkan, *Yahudilik*, 241

76 Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 90.

77 Hagada, Fısıh bayramının ilk akşam yemeğinde okunan ve Mısır'dan çıkış hikayesi ile çeşitli kutsama, dua, Midraş ve Mezmur pasajlarından oluşan dua kitabıdır. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010),244. Mesihî Hagada, geleneksel Yahudiliğin Hagada'sından farklıdır. Mesihî Hagada'da bulunan dualar İsa'nı Mesihliğine ve tanrısallığına vurgu yapmaktadır. Bkz. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 102-103.

kutsal rolünü Mesih'in kutsal rolü ile karşılaştırır ve Yeni Ahit'te İsa'nın Fısıh kutlamalarına yapılan atıflar vurgulanır.⁷⁸

Batı dillerinde Pentakost olarak ifade edilen Şavuot Mesihî Yahudi kutlamalarında hem Hıristiyan hem de Yahudi geleneğinin izlerini taşır. Bir yandan geleneksel Yahudilerin Şavuot kutlaması gibi evler ve sinagog çiçeklerle süslenirken diğer yandan okunan dua ve ilahiler İsa ve Kutsal Ruh üzerinedir.⁷⁹

Tevrat'ta üç büyük hac bayramından biri olarak zikredilen Sukot bayramı, Yahudi dini içerisinde Mısır'dan çıkış sürecinde çölde geçirilen günlerle ilişkilendirilmiştir.⁸⁰ Mesihî Yahudiler ise bu günü geleneksel anlamın yanı sıra İsa'nın doğum günü olarak da kutlamaktadır.⁸¹ Mesihî Yahudilere göre Tanrı bu günde bir Yahudi olarak insan formu almış ve yarattıklarıyla birlikte yaşamıştır.⁸² Sukot ayininde geleneksel Yahudilikte olduğu gibi bu güne özel Tevrat bölümleri ile Yeni Ahit'ten İsa'nın Sukot kutlamasına katıldığıyla ilgili pasajlar (Yuhanna 7:1-52) okunur. Bu günde geleneksel Yahudilikte olduğu gibi çadırlar kurulur. Bu atmosferin İsa'nın doğumunu canlandığı düşünülür.⁸³

Yahudilerin yeni yılı olan Roş ha-Şana Mesihî Yahudilere göre İsa Mesih'e inananların gelecekte bir araya gelmesini ifade eder.⁸⁴ Aynı zamanda Mesihî Yahudiler, Yeni Ahit'te "Rabbin kendisi, bir emir çağrısıyla, başmeleğin seslenmesiyle, Tanrı'nın borazanıyla gökten inecek. Önce Mesih'e ait ölüler dirilecek. Sonra biz yaşamakta olanlar, hayatta olanlar, onlarla birlikte Rab'bi havada karşılamak üzere bulutlar içinde alınıp götürüleceğiz. Böylece sonsuza dek Rab'le birlikte olacağız."⁸⁵ pasajındaki "Tanrı'nın borazanı"nı Roş ha-Şana'da çalınan şofar ile bağlantılı görmektedir. Bu nedenle şofar Mesihî Yahudiler için İsa'nın yeniden geleceği günün müjdecisidir.⁸⁶

78 David, J. Rudolph, "Contemporary Judeo-Christian Communities in the Jewish Diaspora", *Encyclopaedia of the Jewish Diaspora*, ed. M. Avrum Ehrlich, I, Chicago: ABC-Clio-LLC, 2008, 147.

79 Bu günde Mesihî Yahudilerin okuduğu dua ve ilahiler için bkz. Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 107-108.

80 Gürkan, *Yahudilik*, 165.

81 Mesihî sinagoglarda genellikle Noel kutlanmamaktadır. Noel, cemaatin birlikte kutladığı bir bayram değildir; bazen bireysel olarak kutlanır. Rudolph, "Contemporary Judeo-Christian Communities in the Jewish Diaspora", 147.

82 Rudolph, "Contemporary Judeo-Christian Communities in the Jewish Diaspora", 146.

83 Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 110.

84 Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 113.

85 1. Selanıkliler 4:16-17.

86 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 41.

Yahudi takvimindeki en kutsal gün olan ve günahların af olunacağı bir kefarete günü olduğuna inanılan Yom Kipur, Mesihî Yahudiler için de kutsal bir gündür. Ancak onlara göre bugün bir kefarete gününden ziyade bir şükran günüdür. Tanrıya İsa Mesihî gönderdiği için şükredilir.⁸⁷ Zira Mesihî Yahudiler, tıpkı Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi İsa'nın ölümü vasıtasıyla günahlardan arındıklarına inandıklarından bu günü Tanrı'ya şükran günü olarak kutlamaktadırlar.⁸⁸ Bazıları bu günler için geleneksel duaların çoğunu kullanırken, daha az litürjik yönelimli olanlar yalnızca İncil içeriğini vurgular ve en uygun Mesih Yahudi övgü ve ibadet müziğini kullanır.⁸⁹

Bunlardan başka Yahudilerin Tevrat sonrası döneme dayandıkları için küçük bayram olarak nitelendirdikleri Hanuka ve Purim, Mesihî Yahudilerin kutladığı diğer bayramlardır. Ancak bu bayramlar da tıpkı diğer bayramlarda olduğu gibi Mesihî Yahudiler için farklı anlamlar barındırır. Mesihî Yahudilere göre Hanuka, “dünyanın ışığı olan” İsa'ya inananların Tanrı'nın mabedinde sonsuza dek yaşayacaklarını sembolize eder.⁹⁰ Purim Yeni Ahit'te geçmese de Mesihî Yahudilerin çoğunluğu tarafından kutlanan bir bayramdır. Bu bayram çocukları eğitmeye ağırlık verilen bir zamandır. Esther'in hikayesini anlatan mizahi oyunlar oynanır ve eğlenceli toplantılar yapılır.⁹¹

Mesihî teolog Arnold G. Fruchtenbaum⁹² bayramların bir kısmını ya da tamamını kutlamanın belirli faydaları olduğunu ifade ederek bunları şöyle sıralar:

.....Birincisi, inanmayan Yahudi halkıyla bayramın Yeşua (İsa)'nın Mesihliğini nasıl işaret ettiğini gösteren inancı paylaşmak için iyi fırsatlardır.

İkincisi, kendimizi Yahudi halkıyla bir tutmanın iyi bir yolunu sunuyorlar. Bu tanımlama meselesi, inancımızın Yahudiliğine bir tanıklık olarak çok önemlidir.

87 Rudolph, “Contemporary Judeo-Christian Communities in the Jewish Diaspora”, 146.

88 Arnold G. Fruchtenbaum, *The Remnant of Israel: The History, Theology, and Philosophy of the Messianic Jewish Community*, (United States of America: Ariel Ministries, 2011), 139.

89 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 41.

90 Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, 128-129.

91 Juster and Hocken, *The Messianic Jewish Movement*, 42.

92 Arnold G. Fruchtenbaum tanınmış bir Mesihî Yahudi teologtur. 1970'lerde kaleme aldığı *Hebrew Christianity: Its Theology, History, and Philosophy* adlı eserinde kendisini bir İbrani Hıristiyan olarak tanımlamış ve Mesihî Yahudilik ile ilgili şüphelerini dile getirmiştir. İbrani Hıristiyanları kilisenin ayrılmaz bir parçası olarak gören Fruchtenbaum, din değiştiren Yahudilerin yerel kiliselerin bir üyesi olması gerektiğini savunur. Ancak bundan birkaç yıl sonra Fruchtenbaum görüşlerini değiştirmiş ve Mesihî Yahudi cemaatlerin kurulmasında etkili olmuştur. İsa'ya inanan Yahudilerin bağımsız cemaat kurma ve diledikleri takdirde Yahudi ayinlerini yerine getirme hakkını savunmuştur. Ariel, “Judaism and Christianity Unite!”, 213.

Üçüncüsü, Yahudi kültürü ve tarihini öğretmek için bir temel sağlarlar. Bu, özellikle Yahudi inananların (Mesihî Yahudilerin) çocuklarına Yahudiliği aşlamak için önemlidir.

Dördüncüsü, Tanrı'ya ibadet etmek ve Yahudi tarihi boyunca yaptıklarından dolayı ve Mesih'in Yahudi Kutsal Günlerini gerçekleştirirken bizim için yaptıklarından dolayı O'na teşekkür etmek için bir fırsat olarak hizmet ediyorlar

Öyleyse önümüzdeki görev, İsa Mesih'e olan inancımızla ilgili Yeni Ahit'in öğretisine uygun hale getirmek için bu ayinlerin çoğunu veya tamamını yeniden çalışmaktır.....⁹³

Her ne kadar Mesihî Yahudi cemaatler ilk kuruldukları zamandan itibaren Yahudi dini geleneğinin uygulanması gerektiği konusunda açık görüş belirtse de yapılan alan çalışmalarında cemaat üyelerinin dini geleneği sürdürme ve sürdürülmesinin gerekliliği konusunda zayıf oldukları görülmektedir.⁹⁴ Bunun yanı sıra bu eylemlerin yerine getirilmesinin temelde kurtuluşu sağlamayacağı inancındadırlar. Nitekim Hıristiyanlıkta olduğu gibi Mesihî Yahudilikte de kurtuluş ancak Mesih'in inayeti ile mümkündür.

SONUÇ

Hıristiyan coğrafyada önce Puritanizmin etkisi, sonra reformasyon ve nihayetinde modern çağın sonlarında evanjelizmin yükselişiyle birlikte Yahudiler tarihte misyonu olan çok özel bir halk olarak görülmeye başlanmıştır. Yahudilere yönelik bu ilgiye ek olarak İsrail Devleti'nin kurulması ve Altı Gün Savaşı gibi eskatolojik açıdan Mesih'in ikinci gelişi ile ilişkilendirilen olaylar kimliklerine sahip çıkma konusunda Mesihî Yahudileri cesaretlendirmiştir. Tüm bu şartlar senkretik bir dini hareket olarak Mesihî Yahudiliğin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Yahudi milli bilincindeki bu uyanış bazı diğer Yahudi Hıristiyan grupların ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Mesihî Yahudileri diğer Yahudi Hıristiyan gruplardan ayıran en önemli özellik kendilerinin Yahudi halkı Hıristiyanlaştırma niyetinde olmadıkları aksine onların gerçek Yahudi olmalarını sağlamaya çalıştıkları iddiasını dillendirmeleridir.

Mesihî cemaatler kendilerinin hem tam bir Hıristiyan hem de tam bir Yahudi olduklarını savunmaktadırlar. Aynı zamanda Mesihî Yahudiler, hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların dinsel anlamda kendilerini yanlış konumlandığını ima etmektedirler. Buna göre, Tanrı'nın Tanah'ta vaad ettiği Mesih nihayet geldiğinde Yahudiler onu kabul etmekten kaçındıkları için; Hıristiyanlar ise Mesih'i kabul etseler de kiliseyi Tanrı'nın seçilmiş halkına yabancılaştırdığı için hata yapmıştır. Bu

93 Arnold G. Fruchtenbaum, *The Remnant of Israel*, 137-138.

94 Bkz. Senay, "The Making of a Tradition: Jewish Christianity", 33.

noktada Mesihî Yahudilere göre kendileri tam da olması gereken yerde durmaktadır: Bir yandan Yahudi milleti olarak Tanrı'nın onlara lütfettiği ayrıcalıklı konumu terk etmeden yaşamaktadırlar; öte yandan Mesih İsa'yı kabul ederek tanrısal krallıkta yer almayı hak etmektedirler. Böylece yeni bir dini hareket olma iddiasında değil, aksine otantik bir dini gelenek olarak Tanrı'nın gerçek dinini temsil ettikleri izlenimi vermektedirler.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Adıbelli, Ramazan. "İsa'nın 'Meşiah'a Dönüşümü: Mesihî Yahudilikte Mesihlik Fenomeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2016), 242-270.
- Ariel, Yaakov. *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*. New York and London: New York University Press, 2013. Ariel, Yaakov. "A Different Kind of Dialogue? Messianic Judaism and Jewish Christian Relations". *CrossCurrents* 62/3 (2012), 318-327.
- Ariel, Yaakov. "Messianic Judaism", *The Jewish Annotated New Testament*, Ed. Amy-Jill Levine and Marc Zvi Brettler, 756-759, New York: Oxford University Press, 2011.
- Ariel, Yaakov. "Judaism and Christianity Unite! The Unique Culture of Messianic Judaism". *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher, W. Michael Ashcraft, 2/191-221. London: Greenwood Press, 2006.
- Ariel, Yaakov. *Evangelizing the Chosen People*. USA: The University of North Carolina Press, 2000.
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Cohn-Sherbok, Dan. "Modern Hebrew Christianity and Messianic Judaism". *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. ed. Peter J. Tomson & Doris Lambers-Petry, 287-298. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 287-298.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Messianic Judaism*, London and New York: Continuum, 2000.
- Curtis, Rodney. "Evangelical Anglican missionaries and the London Jews Society: Palestine Place at Bethnal Green and related developments, 1813-1895". *Jewish Historical Studies* 50/1 (2018), 69-100.
- Friedman, Jerome. "The Myth of Jewish Antiquity: New Christians and Christian-Hebraica in Early Modern Europe", *Jewish Christians and Christian Jews From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner, (Kluwer Academic Publishers, 1994), 35-55.
- Fruchtenbaum, Arnold G. *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*. Michigan: Baker Book House, 1974. Fruchtenbaum, Arnold G. *The Remnant of Israel: The History, Theology, and Philosophy of the Messianic Jewish Community*, United States of America: Ariel Ministries, 2011.

- Gidney, W. T. *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews from 1809 to 1908*. London: London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews, 1908.
- Gidney, W.T. *Missions to Jews*. 10. Baskı, London: London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, 1912.
- Greisiger, Lutz. "Israel in the Church and the Church in Israel: The Formation of Jewish Christian Communities as a Proselytising Strategy Within and Outside The German Pietist Mission to the Jews of the Eighteenth Century". *Pietism and Community in Europe and North America, 1650-1850*. ed. Jonathan Strom. 129-153. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.
- Güngör, Ali İsrâ. *Evanjelikler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2016. Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudi Hıristiyanlığı". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 184-187. Harvey, Harvey. "In Search of Messianic Jewish Theology". *Mishkan* 57 (2008), 7-
- Kinzer, Mark S. "Twenty-First Century Messianic Judaism: Evangelical and Post Evangelical Trajectories". *Hebrew Studies* 57, 2016, 359-366.
- Kinzer, Mark. "*Pots, Pans & Seraphim: Messianic Jewish Prayer in its Heavenly Context*", *Hashivenu Forum* 2017, 1-7. <http://hashivenu.org/forum-papers/> 05.12.2020.
- Kohn, Rachael L.E. "Ethnic Judaism and the Messianic Movement". *The Jewish Journal of Sociology*, 29/2 (1987), 85-96.
- Költsch, Anke. "Foundations, Institutes, Charities, and Proselytes in the Early Modern Holy Roman Empire". *Jewish History*, 24 (2010), 87-104.
- Kutsal Kitap*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Nerel, Gershon. "'Messianic Jews' in Eretz-Israel (1917-1967) Trends and Changes in Shaping Self Identity". *Mishkan* 27 (1997), 11- 25.
- Nerel, Gershon. "Attempts to Establish a 'Messianic Jewish Church' in Eretz-Israel". *Mishkan* 28 (1998), 28-35.
- Nerel, Gershon. "Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews". *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, ed. Simon Mimouni, F. Stanley Jones, (Paris: Cerf, 2001).399-425.
- Power, Patricia A. "Blurring the Boundaries: American Messianic Jews and Gentiles". *Nova Religio*, 15/1 (August 2011), 69-91
- Popkin, Richard H. "Christian Jews and Jewish Christians in the 17th Century", *Jewish Christians and Christian Jews From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner, (Kluwer Academic Publishers, 1994), 57-72.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Rudolph, David. "Messianic Judaism in Antiquity and in the Modern Era". Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations, ed. David Rudolph & Joel Willits, 21-36, Grand Rapids: Zondervan, 2013.
- Rudolph, David. "Contemporary Judeo-Christian Communities in the Jewish Diaspora". *Encyclopaedia of the Jewish Diaspora*, ed. M. Avrum Ehrlich, I, Chicago: ABC-Clio-LLC, 2008, 146-150.
- Rudolph David and Klayman, Elliot. "Messianic Jewish Synagogues". Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations, ed. David Rudolph & Joel Willits, 37-50, Grand Rapids: Zondervan, 2013.

- Sağ, Mustafa Kaan. "Londra Yahudiler Cemiyeti İstanbul Misyonu ve Hasköy İngiliz Okulu". *Bellekten* 79/285, (2015), 627-657.
- Salihoğlu, Mahmut. "Marranolar ve Dini İnançları". *Ekev Akademi Dergisi* 15/49, (Güz 2011), 105-115.
- Sobel, B. Zvi. "Jews and Christian Evangelization: The Anglo-American Approach", *American Jewish Historical Quarterly*, 58/2 (December, 1968), 241-259.
- Senay, Bülend. "The Making of Tradition". *Mishkan* 27 (1997), 31-34.
- Şenay, Bülent. "19. Ve 20. Y.Y.'da Müsevî-Hıristiyanlar –Hibridite, Dîni Kimlik ve Gelenek-". *2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Dinler Tarihi Araştırmaları-III* (Sempozyum, 09-10 Haziran 2001, Ankara), (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları/3, 2002), 55-69.
- UMJC, Statement of Faith, Erişim Tarihi:29.10.2020. <https://www.umjc.org/statement-of-faith>
- IAMCS, About Us, Erişim tarihi: 29.10.2020. <https://iamcs.org/about-us/belief>,



İslam'ın Yerelleşmesi ve Küreselleşmesi: Çin İslamı Örneği

The Localization and Globalization of Islam: The Case of Chinese Islam

Chih-Hui Chiu

Öz

İslam, ilk girişinden itibaren bugüne kadar kesintisiz bir şekilde Çin'deki varlığını devam ettirmiştir. Bilindiği üzere, Çin çok eski ve kendisine has bir kültürel sisteme sahiptir. Bu sistemin özelliklerinden biri de, dışarıdan gelen kültürleri kendi içinde eritme yeteneğidir. Bunlara rağmen İslam, Çin kültürüyle çevrili ortamda yine de ayakta kalabilmiştir. Bunun nedenlerinden birisi, İslam'ın Çinlileşmesidir (yerelleşmesidir). Bu süreç sayesinde İslam asimile olmaksızın Çin kültürüyle bütünleşebilmiş ve onun siyasi, ekonomik ve toplumsal arkaplanına kendisini uydurabilmiştir. Öte yandan, Çin İslamı'nın İslam dünyasının geri kalanıyla irtibatını sürdürmesi anlamındaki küreselleşmesi de yerelleşmeyle aynı öneme sahiptir. Çin İmparatorluğunun son dönemlerinde meydana gelen İslami ihya ve islah hareketleri ile Çinli Müslümanların dini bilincinin yeniden uyanışı, İslam'ın küreselleşmesi bağlamında düşünülmesi gereken bir durumdur. Çünkü Çinli Müslümanlar İslam dünyasıyla iletişim kurarak kendi inançlarını sorgulamaya ve duruma uygun bir şekilde yorumlamaya/anlamaya başlamışlardır. Dolayısıyla, Çin İslamı önemli derecede yerleştiği halde, daima İslami esaslara sınıksız tutunmuştur. Bu anlamda küreselleşmenin Çin İslamı'nın İslami prensiplerini muhafaza etmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Bu makalede, İslam'ın Konfüçyüsçülük'le bütünleşmesi ve bu bütünleşme sürecinin asimilasyona dönmesini önleyen ihya ve islah hareketlerinin ortaya çıkışı Çin İslam tarihinde yaşanan önemli olaylar ışığında yerleşme ve küreselleşmenin, İslam'ın Çin'deki gelişimi üzerindeki etkileri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Çin İslamı, Çinli Müslümanlar (Hui'ler), Çin medrese eğitim sistemi, Konfüçyüsçü-Müslümanlık (Hui-Ru), Çin İslami ihya ve islah hareketleri

Abstract

Islam has been existing for thousands of years since arriving in China until today. As it is known, there is a very old and unique culture system in China. In addition to these different cultural structures, Chinese culture is characterized by absorbing foreign cultures within itself. Despite all of this, Islam still survived in an environment surrounding by Chinese culture. One of the reasons for this is the sinicization (localization) of Islam. Thanks to this process, Islam could integrate but without being assimilated into Chinese culture, and adjust herself to China's political, economic and social backgrounds. On the other hand, globalization, which maintains connection between Chinese Islam and Islamic world, is as important as localization throughout the history of Chinese Islam. Islamic revival and reform movements occurred in the late China Empire and the awakening of Chinese Muslims' religious awareness, should be considered in the context of the globalization of Islam. It is because of the establishment of contact between Chinese Muslims and Islamic World that they started to reexamine their own faith. Therefore, Chinese Islam always clings to Islamic tenets in spite of being localized substantially. In this sense, it is possible to say that globalization help Chinese Islam maintain her Islamic principles. In this paper, the influence of localization and globalization on the development of Chinese Islam will be examined in the light of important events in history of Chinese Islam, such as the integration of Islamic and Confucian thoughts and the occurrence of Chinese Islamic revival and reform movements, which prevented integration process from transforming into assimilation.

Keywords

Chinese Islam, Chinese Muslim (Hui people), Chinese madrasa education system, Confucian-Mohammadanism (Hui-Ru), Chinese Islamic revival and reform movements

* Sorumlu Yazar: Chih-Hui Chiu (Doktora Öğrencisi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Taipei, Taiwan. E-posta: urflea@hotmail.com ORCID: 0000-0002-6601-3438

Atf: Chih-Hui Chiu, "İslam'ın Yerelleşmesi ve Küreselleşmesi: Çin İslamı Örneği." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 457–484.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0006>



Extended Summary

The history of Chinese Islam can be traced back to the early era of Islam. As early as the Tang dynasty, Islam has been introduced to China. As it is known, Chinese culture is totally different from Islamic culture and can absorb foreign cultures into itself. Nonetheless, since arriving in China, Islam has been surviving in an environment surrounding by dominant Chinese culture for thousands of years. The reason for this is the localization and globalization of Islam.

The purpose of this paper is to argue how the localization and globalization of Islam asserted influence on the development of Chinese Islam. In the first part of this paper, the beginning of the localization of Islam will be dealt with. As many historians shown, this process was triggered by the policies of sinicization during Ming dynasty. Due to these policies, Muslims abandoned their original cultural traits and started to accept Chinese culture. These adjustments can be considered the beginning of the localization of Islam. Yet, this process is confined to material aspects.

In contrast to material localization, intellectual localization of Islam will be examined in the second part of this paper. Through the process of localization, Chinese Muslims' faith was weakened significantly. In this context, Chinese Muslim scholars launched series of activities intending to keep Chinese Muslims holding true Islamic faith and to protect Islam against assailments from Chinese Confucian literati. These activities can be principally represented in establishing Chinese madrasa education system and writing Chinese Islamic literature.

The intellectual localization of Islam substantially influenced the development of Islam in China. First of all, through the establishment of Chinese madrasa education system, Chinese Muslims could pass down their religious knowledge to the younger generation. In addition, a special kind of textbooks and lingua franca has been invented. They are a hybrid of Chinese, Arabic and Persian language, teaching grammar, language skills and Islamic knowledge. Secondly, because of the educatedness of Chinese Muslim scholars in the traditional Confucian education system, Islamic and Confucian thoughts was significantly integrated through the Chinese Islamic literature they composed. They could not only interpret Islamic thoughts with Confucianism but also rethink the relationship between these two philosophy. In other words, their works could further integrate Islamic and Confucian thoughts on the one hand, but keep Islamic thoughts free from influences of non-Islamic thoughts on the other. In brief, these activities have shaped the form of Chinese Islam which demonstrates Confucian and Islamic cultural traits at the same time.

The impacts of global Islam on Chinese Islam will be argued in the third part of this paper. Wahhabism has been introduced to China through hajj since the late Qing dynasty. With its significant influence, two Islamic revival and reform movements were

launched in the Northwest of China: Yihewani (Ikhwan) and Sailaifengye (Salafi) (later on separated from Yihewani). In the sense of doctrines and religious thoughts, both movements represented a salafi position in general. They put emphasis on turning back to the pure Islam, advocated the importance of Holy Texts and criticized religious practices involving Chinese customs and Sufic practices. However, they are different from each other in detailed matters related to religious practices.

Even though Yihewani and Sailaifengye were inspired by Wahhabism, unlike other salafi movements, they never become political ideology dominant in China. The reason is that the founders of these movements modified their thoughts received from Wahhabism according to the different contexts of China. As a result they only focused on reforming Chinese Muslims' religious practices and raising their religious awareness. In this sense, localization could be considered the otherside of globalization.

In conclusion, the viewpoint of that the localization and globalization of Islam is a dialectic process will be put forward. According to this viewpoint, the development of Chinese Islam is pushing by the interaction of these two counterparts. Both of them help Islam integrate with local culture but keep Chinese Islam attached to Islamic principles.

İslam'ın Yerelleşmesi ve Küreselleşmesi: Çin İslamı Örneği

Çin kadim ve kendisine has bir kültürel sisteme sahiptir. Bu sistemin özelliklerinden biri de dışarıdan gelen kültürleri kendi içinde eritme/asimile etmesidir. Çin kültürünün bu özelliğine rağmen İslam Çin'e geldikten sonra asimile olup ortadan kaybolmamıştır. Tam aksine Çin kültürüyle etkileşim içine girmiş ve bunun sonucu olarak da yerleşmiştir. Bu sayede İslam Çin kültürüyle çevirili ortamda ayakta kalabilmiş; ayrıca farklı düşünceler, dünya görüşleri ve örfleriyle de onu zenginleştirmiştir.

Çin İslam¹ tarihinde küreselleşme de yerelleşmeyle aynı öneme sahiptir. Çin İslamı yerelleşmeyle Çin kültürüyle; küreselleşmeyle de İslam dünyasıyla irtibatını

1 Çin İslamı altında iki kültürel sistem bulunmaktadır. Onlardan birisi Huiler, Bao'anlar, Salarlar ve Dongxianglar olarak Çin kültürü tarafından çok etkilenen ve Çin kültürel özellikleri gösteren dört etnik azınlık grubundan oluşmaktadır. Diğeri ise çoğunluğu Doğu Türkistan'da (Xinjiang'da) yaşayan Uyurlar, Kazaklar, Kırgızlar Özbekler, Tacikler ve Tartarlar olarak altı etnik azınlık grubundan oluşmaktadır. Bu gruplar Çin kültüründen ziyade daha çok Orta Asya'daki Türk kültürü tarafından etkilenmekte ve Türk milletiyle arasında kan akrabalığı bulunmaktadır. Bu on etnik grubun teşkil ettiği kültürel bütüne "Çin İslamı" ve etnik grup mensuplarına da "Çinli Müslümanlar" denilebilir. Öyleyse bu iki sözcük genel anlamda, "Çin sınırları içinde bulunan İslami kültürler" ve "bu on etnik grup mensupları ve Çin vatandaşları olan Müslümanların bütünü"nü ifade etmektedir. Bu anlamda bu iki sözcük, ülke sınırı ve vatandaşlık anlamı temelinde kurulduğu için, siyasi bir anlam taşımaktadır. Bununla birlikte bu makalede kullanılan "Çin İslamı" ve "Çinli Müslümanlar" sözcüğünün, siyasi olmaktan daha ziyade kültürel bir anlam taşıdığı söylemek gerekir. Bir diğer deyişle Çin İslamı sözcüğüyle Çin kültürel özellikleri gösteren ve yerleşmiş olan İslam tarzı kastedilmektedir. Çinli Müslümanlar sözcüğüyle ise Çin kültürü tarafından etkilenen etnik grupların mensupları ifade edilmektedir. Bu durum "Çin İslamı," "Çin tarzı İslam" olarak da ifade edilebilir. Buna rağmen makalede daha kısa ve basit olduğu "Çin İslamı" tercih edilmektedir. Buna karşılıklı olarak da "Çinli Müslümanlar" kullanılmaktadır. Nitekim Batı akademik camiasında ilgili çalışmaların büyük kısmı, kültürel bir yaklaşımla yerleşmiş (Çinileşmiş) İslam'ı incelemektedir. Dolayısıyla bu iki sözcüğün net bir anlam ifade edebileceğini söylemek yerinde olacaktır. Bkz Elvida Ünal, "Çin Tarzı İslam: Konfüçyanist Müslümanlık (Hui-Ru)," *TYB Akademi* 20 (Eylül 2017), erişim 02.06.2020. <http://www.tyb.org.tr/elvida-unal-cin-tarzi-islam-konfucyanist-muslumanlik-hui-ru-31491h.htm>. Shou-Jiang Mi and Jia You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi (中國伊斯蘭教簡史)* (Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2000), 132-136. Ling-Gui Wang, *Çin İslam Tarihi (中國伊斯蘭教史)* (Beijing: Zhongguo Youyi Chuban Gongsı, 2014), 249-269. Qi-cheng Ma & Hong Ding, *Çin İslamı'nın Kültürü Kategorisi ve Etnik Özellikleri (中國伊斯蘭文化類型與民族特色)* (Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe, 1991), 118-163. Raphael Israeli, *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics* (Oxford: Lexington Books, 2002). Michael Dillon, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Richmond Surrey: Curzon Press, 1999). Jonathan Lipman ed., *Islamic Thought in China: Sino-Muslim Intellectual Evolution from the 17th to the 21st Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016). Alexander Blair Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah: Islamic Revival and Ethnic Identity among the Hui of Qinghai Province* (New York: Routledge, 2017). Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic of China* (Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1991).

sürdürmektedir. Ming (1368-1644) ve Qing (1644/5-1911/2) hanedanlığı döneminde ortaya çıkan İslami ihya ve ıslah hareketleri, Çinli âlimlerin hac sırasında aldıkları ilhamdan kaynaklanmıştır. Modern dönemler itibarıyla, Hui etnik grubu içinde İslam inancına önem verilmekte ve dini kimlik yeniden ön plana çıkmaktadır. Bütün bu olayların, İslam'ın küreselleşmesinin ürünleri olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü Çinli Müslümanlar İslam dünyasıyla iletişim kurarak kendi inançlarını sorgulamaya ve yeniden anlamlandırmaya başlamışlardır. Dolayısıyla, Çin İslamı önemli derecede yerleştiği halde, daima İslami esaslara sınıksız bağlı kalmaya çalışmıştır.

Çin İslamı, özellikle Konfüçyüsçülikle bütünleşmiştir. Konfüçyanist Müslümanlık (Huiru, 回儒), Türkiye akademik camiasında oldukça yeni bir araştırma sahasıdır.² Buna rağmen bu alanda kayda değer çalışmaların yapıldığının da zikredilmesi gerekmektedir. “Çin Tarzı İslam: Konfüçyanist Müslümanlık (Hui-Ru)”;³ “Çin’de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru)” ve “Klasik İslam Eserlerinin Çince’ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin’de İslamiyet’in Gelişimine Katkısı” makaleleri yerleşmiş Çinli Müslüman âlimlerin başlattıkları faaliyetlere odaklanmıştır. Bu çalışmalarda Çin medrese eğitim sisteminin kuruluşu, İslami klasik eserlerin Çinceye çevrilmesi ve Konfüçyüsçü düşüncelerle İslam’ı açıklama şeklindeki üç entelektüel faaliyetin tarihsel, toplumsal ve dinsel arkaplanıyla ilgili bilgiler sunulmaktadır. Bu araştırmacılar söz konusu faaliyetlerin, Konfüçyanist Müslüman âlimlerin ve Çin İslamı’na özel bir kelam sisteminin ortaya çıkışına ve bunun Çin İslam tarihindeki önemine ve katkısına işaret etmişlerdir. Bu çalışmalar makalenin ikinci kısmı için İslam’ın yerelleşmesi konusunda genel bilgiler sunarak ışık tutmuştur.³

Söz konusu entelektüel faaliyetle ilgili temel bilgilerin yanı sıra spesifik konular üzerinde yürütülen araştırmalar da mevcuttur. Örneğin *Çinli Müslüman âlim Wang Daiyu’nün Çin İslam Tarihindeki Yeri ve Önemi* adlı doktora tezinde, İslam’ın Çin’e gelişi ve burada yaşanan gelişmeler anlatıldıktan sonra Wang Dai-Yu’nün önemli eserleri ve felsefi düşünceleri üzerinde durulmuştur. Çinli Müslüman âlimlerden ve Çin İslam anlayışını oluşumuna katkıda bulunan Wang Dai-Yu’nün düşüncelerini anlamakta faydalı olan çalışmasının sonunda yazar, Wang’ın Çin ve İslam medeniyeti arasında akademik bir köprü kurduğunu ve bu köprünün

2 Ünal, “Çin Tarzı İslam: Konfüçyanist Müslümanlık (Hui-Ru).” Esra Çifçi, “Çin’de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru),” *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* (6-8 Mayıs 2013, Bursa), 866.

3 Ünal, “Çin Tarzı İslam: Konfüçyanist Müslümanlık (Hui-Ru).” Çifçi, “Çin’de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru).”

üzerinden yüzyılların bilgi ve birikiminin geçmesini sağladığı sonucuna ulaşmıştır.⁴ *Çin Kaynaklarına Göre Mançu (Çing) Handanı Döneminde (1644-1911)*, *Çin'de İslamiyet* çalışmasında ise, Çin İslam tarihine kısa bir şekilde değinildikten sonra Qing hanedanlığı dönemindeki Müslümanların hayatlarının dinsel, siyasal, iktisadi ve eğitimsel vs. gibi çeşitli yönlerine dair kapsamlı bilgiler sunulmuştur. İslam'ın zihinsel yerleşme sürecine yol açan entelektüel faaliyetlerin yanı sıra Qing hanedanlığı döneminde ortaya çıkan İslami ihya ve ıslah hareketlerinden de bahsedilmiştir.⁵ Bu nedenle Makalenin üçüncü kısmında tartışılan konuyla ilgili bilgiler de bu çalışmada bulunabilir.

Batı akademik camiası ise Çin İslamı'yla ilgili araştırmalar bakımından oldukça zengindir. *İslam in China: A Neglected Problem* adlı eserde Çin İslam tarihinin yanı sıra yazarının Çin'deki gözlemleri de sunulmaktadır.⁶ Eserin konumuzla ilişkisi oldukça sınırlı olduğu halde, o dönemdeki İslam ve Müslümanları anlamak için faydadan hali değildir. Ancak yazar eseri, Çin'de icra edilecek misyonerlik sırasında kullanılmak maksadıyla yazdığı için, sunduğu bilgilerin kullanılmasında dikkatli olunması gerekmektedir. Bir diğer çalışma olan *İslam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*, *İslam in China: Key Papers*, ve *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* ise, İslam'ın yerleşmesiyle ilgili bilgiler içermektedir.⁷ Ayrıca Çin'in yakın tarihinde ortaya çıkan İslami ihya ve ıslah hareketleri üzerine bir çalışma olan *Chinese Muslims and the Global Ummah: Islamic Revival and Ethnic Identity among the Hui of Qinghai Province*, makalenin üçüncü kısmı için oldukça faydalı bilgiler içermektedir. Yine bu eserde Yihewani (Ikhwan) ve Salaifengye'nin (Selefilik) yanı sıra Tebliği Cemaati ve bu grupların Müslümanların kimlikleri üzerindeki tesirleri de ele alınmaktadır.⁸ Son olarak ele aldığımız konunun ayrıntılarını derinlemesine inceleyen çalışmalar da zikredilebilir. Örneğin *Muslim Sanzijing: Shifts and Continuities in the Definition of Islam in China (1710-2010)* adlı çalışmada Liu Zhi'nin *İslam Dünyasının*

4 Ertuğrul Ceylan, *Çinli Müslüman âlim Wang Daiyu'nün Çin İslam Tarihindeki Yeri ve Önemi*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara: (Ankara Üniversitesi, 2019).

5 Wu Maerjiang, *Çin Kaynaklarına Göre Mançu (Çing) Handanı Döneminde (1644-1911)*, *Çin'de İslamiyet*, yayımlanmamış doktora tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2018).

6 Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem* (London: China Inland Mission, 1910).

7 Raphael Israeli, *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics* (Oxford: Lexington Books, 2002). Michael Dillon ed., *İslam in China: Key Papers 2 vol.*, (Folkstone: Global Oriental, 2009). Michael Dillon, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Richmond Surrey: Curzon Press, 1999).

8 Alexander Blair Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah: Islamic Revival and Ethnic Identity among the Hui of Qinghai Province* (New York: Routledge, 2017).

Ayinleri (Tianfang Dianli, 天方典禮) eserinde kaynaklanan ve Müslümanları eğitmede kullanılan özel bir edebi türe (sanzijing, 三字經, üç karakterli şiir) odaklanarak onun farklı dönemlerdeki biçimleri; fıkıh, ayinler ve Müslümanların düşünceleri üzerindeki etkileri ele alınmıştır.⁹ *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* çalışması ise Çin'in doğusunda bulunan Müslümanlar üzerine odaklanarak Çince dini kitaplarının ortaya çıkışı, Çinli Müslüman âlimlerin oluşturdukları entelektüel ağlar ele alınmaktadır. Bu eserde Çin İslami bilgilerinin âlimler arasında yayılışı, nesilden nesle (silsile) aktarılmasının, bilgilerin içerdiği mesajların kapsamlı bir şekilde tartışıldığını ve Çin İslamı'nın entelektüel hayatında erken dönemden modern döneme kadar yaşanan gelişmeleri sunduğunu söylemek mümkündür.¹⁰ Makale derlemesi şeklinde yayımlanan *Islamic Thought in China: Sino-Muslim Intellectual Evolution from the 17th to the 21st Century* adlı eser ise, ilk dönemden günümüze kadar Çinli Müslümanların düşüncelerini araştıran bir dizi makaleyi içermektedir. Bu makalelerde belli Çinli Müslüman âlimlerin düşüncelerinin incelenmesinin yanı sıra Çince dini kitaplarda bulunan özel kavramlar ve belli dönemlerde dikkatleri çeken entelektüel faaliyetler de ele alınmaktadır.¹¹ Bu türden araştırmalar çok spesifik oldukları için bu makale onlardan pek faydalanamamıştır. Buna rağmen ele aldığımız konuyla ilgili ileri araştırmalar için faydalı kaynaklardır.

Çin'de konumuzla ilgili çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Genel olarak Çin İslam tarihini inceleyen her eserde İslam'ın yerelleşmesi, Konfüçyüsçü düşüncelerle bütünleşmesiyle ihya ve ıslah hareketlerinin ortaya çıkışından bahsedilmektedir.¹² Bunlar dışında Jin Yi-Jiu'nun çalışmaları zikre değerlidir. Jin en önemli Çinli Müslüman âlimlerden olan Wang Dai-Yu ve Liu Zhi üzerinde birer çalışma yayınlamıştır. Bu eserlerde iki âlimin hayatı, düşünceleri, eserleri ve Çin İslamı'ndaki önemiyle ilgili bilgiler ayrıntılı bir şekilde aktarılmaktadır. Âlimlerin hayatının da

9 Roberta Tontini, *Muslim Sanzijing: Shifts and Continuities in the Definition of Islam in China (1710-2010)* (Leiden: Brill, 2016).

10 Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (London: Havard University Asia Center, 2005).

11 Jonathan Lipman ed., *Islamic Thought in China: Sino-Muslim Intellectual Evolution from the 17th to the 21st Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

12 Mi and You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi*, 150-177. Wang, *Çin İslam Tarihi*, 206-215. Gui-Ping Yang and Xiao-Ying Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir: Çin İslamı (清真長明: 中國伊斯蘭教)* (Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2007), 139-141, 171-208. Çin İslam Derneği ed., *An Overview of Islam in China (中國伊斯蘭教簡志)* (Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2013), 72-73, 75-76. Chang-Kuan Lin, *Çin İslam'ının Gelişmeleri ve Hareketleri (中國回教之發展及其運動)* (Taipei: Zhonghua Mingguo Alabo Wenhua Jingji Xiehui, 1996), 25-76. Ma & Ding, *Çin İslamı'nın Kültürü Kategorisi ve Etnik Özellikleri*, 62-74.

incelenmesi, Çinli Müslüman âlimlerin başlattıkları entelektüel faaliyetlerin tarihsel arkaplanını anlamaya ışık tutmaktadır.¹³ Jin'in diğer eseri Çin'deki Tasavvuf üzerine kalem alınmıştır. Bu eserde Tasavvufun Çin'e girişi, Çin'deki yayılışı ve çeşitli tarikatların kuruluşu gibi konuların yanı sıra Tasavvuf düşüncesinin Çin medrese eğitim sistemi ve Çinli Müslüman âlimler üzerindeki etkileri de ele alınmıştır.¹⁴ Jin'in çalışmalarının, bu makalenin konusuyla çok yakından ilgili bilgiler sunarak zihinsel bir zemin oluşturması bakımından değerli ve önemli olduğunu söylemek gerekir.

Söz konusu çalışmaların çoğu, yerelleşme süreci, İslami ihya ve ıslah hareketlerinin ortaya çıkışı ve İslam'ı Konfüçyüsçü düşüncelerle açıklama gibi statik olaylara odaklanmakta; ve bu olaylar nedeniyle Çin İslamı'nın ortaya çıktığına, veya bir diğer deyişle, İslam'ın yerelleşmesinin tamamlandığına işaret etmişlerdir. Ancak Çin İslamı'nın asimile olmaktan kaçınarak günümüze kadar ayakta kalabilmesinin gerçek sebebinin, statik olaylardan ziyade yerelleşmeden ihya ve ıslaha geçen dinamik bir süreç olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla bu makalede statik olaylardan ziyade İslam'ın Çin'deki gelişiminin dinamik süreci daha çok ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda olmak üzere söz konusu sürecin açıklanması ve tartışılması bu makalenin asıl amaçları arasında yer alacaktır.

İslam'ın yerelleşmesi ve küreselleşmesi, Çin İslamı'nın ayakta kalmasında hayati bir rol oynamaktadır. İslam'ın Çin'e gelişinden itibaren bu iki süreç birbirleriyle etkileşerek Çin İslam tarihini oluşturmuştur. Bu nedenle İslam'ın yerelleşmesi ve küreselleşmesinin, Çin İslamı'nı anlamak için özel bir yaklaşım sunduğunu söylemek yerindedir. Bu makalede, İslam'ın Konfüçyüsçülük'le bütünleşmesi ve bu bütünleşme sürecinin asimilasyona dönmesini önleyen ihya ve ıslah hareketlerinin ortaya çıkışı, Çin İslam tarihinde yaşanan önemli olaylar ışığında yerelleşme ve küreselleşmenin İslam'ın Çin'deki gelişimi üzerindeki etkileri tartışılacaktır.

İslam'ın Yerelleşmesinin Başlaması

İslam'ın yerelleşmesi, Ming hanedanlığı'nın son dönemlerinde başlamıştır. Meşhur Çinli Müslüman tarihçi Bai Shou-Yi (ö. 1420/2000, 白壽彝), Çin İslam tarihini kökleşme, gelişme ve yeni çağ olmak üzere üç dönem ayırmıştır.¹⁵ İslam'ın

13 Yi-Jiu Jin, *Wang Dai-Yu'nün Düşüncelerinin İncelenmesi* (王岱輿思想研究) (Beijing: Minzu Chubanshe, 2008). Yi-Jiu Jin, *Çin İslamı'nın Gizeminin Keşfi: Liu Zhi İncelemesi* (中國伊斯蘭探秘: 劉智研究) (Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, 2010).

14 Yi-Jiu Jin, *Sufism in China* (蘇菲主義在中國) (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013).

15 Bkz. Shou-Yi Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi* (中國回教小史) (Ningxia: Ningxia Renmin Chubanshe, 2000), 44.

yerelleşmesi, bu sınıflamanın ikinci dönemine denk gelmektedir. Bu bakımdan, yerleşme sürecinin, İslam'ın Çin'deki gelişmesi, ayakta kalması ve Çin İslamı'nın oluşumu için hayati bir rol oynadığını söylemek yerinde olacaktır.

İslam'ın yerelleşmesinin başladığı Ming hükümeti Müslümanlara karşı çelişkili bir tavır takınmıştır. Hükümdarlar bir yandan İslam'ı olumlu değerlendirip saygı göstermekte; öte yandan Müslümanların özel örflerini ve kültürünü yok ederek onları Çin kültürüne asimile etmeye çalışmaktaydılar. Ancak genel olarak Ming hükümdarlarının çoğunun İslam'a karşı samimi bir tutum sergilemiş oldukları söylenebilir. Onların emriyle camiler inşa edilmiştir. Hatta bazı hükümdarların İslam'ı kabul ettiklerine dair rivayetler bile halk arasında dolaşmaktadır.¹⁶ Hükümdarların yazdıkları şiirler, İslam'a uyguladıkları koruyucu ve teşvik edici politikalar, bu olumlu tavrın işaretleri olarak görülebilir.¹⁷

İslam'a ve Müslümanlara yönelik mezkur çelişkili tutum Ming hükümetinin yabancılar için koyduğu yasaklarda kolaylıkla görülebilir.¹⁸ Ming hükümdarlarının olumlu tavrı nedeniyle, bu yasakların arkasında yatan gerekçeler tartışmalı bir konu olmuştur. Bazıları İmparator Tai Zu'nun (ö. 800/1398, 明太祖) Müslümanları Çinlilerin düşmanlığından korumak amacıyla bu politikaları uyguladığı görüşünü ileri sürmüştür.¹⁹ Diğerleri ise, bu politikaların Müslümanları İslam'a imandan Çin'e sadakate dönüştürmek, özel kimliklerini yok etmek ve dolayısıyla Çin kültürüne asimile etmek amacıyla düzenlendiğini savunmaktadır.²⁰ Nitekim, İmparator Tai Zu'yla doğrudan ilgili klasik eserde farklı azınlıklar için çeşitli yönetim makamlarının tesis edildiği anlatıldıktan sonra, onların bunun sayesinde medenileşmeleri ve Ming hükümdarlarına sadık olmalarının beklendiği açıklanmıştır.²¹

16 Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 66. İslam'ı kabul eden Ming hükümdarlarıyla ilgili araştırmalar hakkında bkz. Ming-Dao, Ma, *Ming Kraliyet Ailesinin İnancının İlk Tahlili* (明朝皇室信仰考初稿) (Taipei: Zhongguo Huijiao Wenhua Jijinhui, 1984).

17 Ling-Gui Wang, *Çin İslam Tarihi* (中國伊斯蘭教史) (Beijing: Zhongguo Youyi Chuban Gongsi, 2014), 141-142. Tong-Xian Fu, *Çin İslam Tarihi* (中國回教史) (Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1996), 95-97. Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 66.

18 Bu yasaklar hakkında bkz. Çin Felsefe Kitapları Elektronikleştirme Projesi, "Ming Hanedanlığının Kanun Kılavuz (6) (大明律集解附例卷之六)," erişim 20.03.2020. <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=466350>. Bilinmeyen yazar, *Ming Tai Zu İmparatorunun Gerçek Kaydı (1)* (明太祖實錄卷一) (Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1968), 525.

19 Hajji Yusuf Chang, "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview," in *Islam in China: Key Papers (1)*, ed. Michael Dillon, (Folkstone: Global Oriental, 2009), 136. Ma, *Ming Kraliyet Ailesinin İnancının İlk Tahlili*, 41-42.

20 Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 66. Zhen-Gui Yu, *Çin Hanedanlıkları ve İslam* (中國歷代政權與伊斯蘭教) (Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 1996), 115.

21 Bilinmeyen yazar, *Ming Tai Zu İmparatorunun Gerçek Kaydı (4)*, 3307-3308.

Bu tartışmaları bir kenara bıraktığımızda, Ming hükümetinin politikalarının Müslümanları önemli bir şekilde etkilediğini söylemek gerekir. Bu yüzden Müslümanlar, Ming hanedanlığı'nın ilk dönemlerinde maddi yönden Çin kültürünü kabul etmeye başlamıştır. Arap, Fars ve Türk adların yerini Çinli isimler almışlar, ana dillerini terk ederek Çince konuşmaya başlamışlar, geleneksel Çin kıyafetini giyinmiş ve Çin kültürüne uygun yeni örfler geliştirmişlerdir.²² Bunun yanı sıra, Ming hükümetinin dış politikası dışa kapalı olduğu için Çin'deki Müslümanların dünya Müslüman ümmetiyle iletişimi azalmıştır. Bütün bunlar, Müslümanların dini bilincini olumsuz yönden etkilemiştir. Bunun bir sonucu olarak da Çin'deki İslam gün geçtikçe zayıflamaya başlamıştır.²³

İslam'ın Düşünsel Yerelleşmesi

Ming hanedanlığının son döneminde ilk başlarda maddi yönle sınırlı kalan yerelleşme süreci, hızlı bir şekilde düşünsel yöne kaymıştır. Müslümanların anadillerini terk ederek Çince konuşmayı kabul etmeleri, ister istemez İslami asıl bilgilerini elde etmelerine bir engel oluşturmuştur, bu da onları doğru inançtan uzaklaşma riskiyle karşı karşıya bırakmıştır.²⁴ Nitekim bu durum Çinli Müslüman âlimlerinin dikkatini çekmiştir. Çin İslamı'nın en önemli klasik eserlerinden olan *İslam Dünyasının Ayinleri*'ne yazılan son sözde, o dönemdeki İslam'ın çarpıtılmış olduğu, bu çarpıtılmış anlayışın Müslümanlar arasında dolaşımda olduğu ve dolayısıyla onların dinden uzaklaştığı ifade edilmiştir.²⁵ Bu nedenle, din konusunda Müslümanları doğru bir şekilde bilgilendirmek ve onların imanını güçlendirmek için, Kuran'ı Çinceye çevirme, Çince dini kitapları yazma, Konfüçyüsçü düşüncelerle

22 Wang, *Çin İslam Tarihi*, 137-138, 183. Shou-Jiang Mi and Jia You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi* (中國伊斯蘭教簡史) (Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2000), 120. Michael Dillon, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Richmond Surrey: Curzon Press, 1999), 30-31. Wu Maerjiang, "Klasik İslam Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı," *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018): 54.

23 Wang, *Çin İslam Tarihi*, 142.

24 Chang-Kuan Lin, *Çin İslam'ının Gelişmeleri ve Hareketleri* (中國回教之發展及其運動) (Taipei: Zhonghua Mingguo Alabo Wenhua Jingji Xiehui, 1996), 21, 34. Mi & You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi*, 151. Ayrıca Qing hanedanlığı döneminde yazılan eserlerde dil sıkıntısının Müslümanları dinden uzaklaştırdığı ve dini bilgileri edinmelerini engellediği görüşleri ortaya koyulmuştur. Bkz. dipnot 25..

25 Cheng-Long Ding "İslam Dünyasının Ayinlerinin Son Sözü (天方典禮跋)," Liu Zhi, *İslam Dünyasının Ayinleri* (天方典禮), eds. Jia-Bin Zhang and Yong-Hao Du, (Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 1988), 229. Aynı görüşü ortaya koyan diğer kayat ise Ke-Zong Shi, "İslam'la İlgili Kuşuların Çözümlemesi'nin Ön Sözü (清真釋疑序)," aktarılan Zhan-Ming Ma, *İslam'la İlgili Kuşuların Çözümlemesi İncelemesi* (清真釋疑研究) (Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2013), 64.

İslami bilgileri açıklama ve Çin usulüne uygun olarak İslam eğitim sistemi kurma gibi çeşitli girişimler başlatılmıştır.

Bu girişimler Müslüman topluluklarla sınırlı kalmayıp geleneksel Konfüçyüsçü eğitim gören Çin bilginlerinin İslam'la ilgili yanlış anlamalarını düzeltmeyi de amaçlamıştır. Onlara göre, Çin kültür sisteminde son derece önemli olan Konfüçyüs, Müslümanlar için hiçbir anlam ifade etmemesi; bu da Müslümanların medeniyetsiz, atalarına saygı göstermedikleri, Çinlileri bağlayan Konfüçyüsçü sosyal, siyasi, dini normlardan bihaber oldukları anlamında yorumlanmıştır.²⁶ Bu bağlamda yukarıda sözü geçen girişimler İslam'ı Konfüçyüsçü düşüncelerle bütünleştirme ve onu doğru anlatmayı amaçladığı için, Müslümanların Çin bilginlerinin önyargılarına karşı etkin bir savunma ve kendini ifade etme yolu olduğunu da söylemek mümkündür. Bunun sayesinde İslam, Budizm'in Çin tarihinde yaşadığı sıkıntıdan kaçınabilmiştir.²⁷

İslam'ın düşünsel yerelleşmesinin, amaçları itibarıyla, Müslüman toplulukları için bir tür ihya ve ıslah hareketi olarak düşünülmesi mümkündür. Bu nedenle yerelleşme sürecinin, İslami prensipleri yok ettiğini değil, tam tersine onları tekrar ortaya çıkardığını ve güçlendirdiğini söylemek gerekir. Aşağıda bunun nasıl gerçekleştirildiğini anlamak amacıyla, Çin İslam tarihinde yaşanan önemli yerelleşme hareketleri olarak görülenler üzerinde durulacaktır.

Çin Medrese Eğitim Sisteminin (jingtang jiaoyu, 經堂教育) Kuruluşu

Ming hanedanlığının orta döneminde, İslami bilgiler konusunda yaşanan eksiklik nedeniyle, Müslüman topluluklar içinde din eğitimi meselesi gündeme gelmiştir. Çin medrese eğitim sisteminin kurucusu Hu Deng-Zhou (ö. 1005/1597, 胡登洲), çocukluğunda hem geleneksel Konfüçyüsçü eğitim tamamlamış hem de ünlü bir âlim tarafından yetiştirilmiştir.²⁸ Hacıdan döndükten sonra Müslümanların doğru din bilgilerini yitirdiklerini gören Hu, ilk başlarda İslami bilgilerini öğretmek amacıyla öğrencileri kendi evine davet etmiş ve kendi imkânlarıyla onları barındırmaya ve yedirmeye çalışmıştır. Hu'nun öğrencileri, ondan sonra medrese sistemi

26 Raphael Israeli, *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics* (Oxford: Lexington Books, 2002), 11.

27 Wen-Jong Yang, "Çin İslamı'nın Düşünceleri ve Geleneğinin Yerelleşmesi İncelemesi (論中國伊斯蘭思想與傳統之在地化)," in *Localization of Islam in China (伊斯蘭在地化: 中國伊斯蘭發展之探討)*, ed. Chang-Kuan Lin (Hong Kong: The Research Institute for the Humanities, The Chinese University of Hong Kong, 2015), 68.

28 Zong-Ping Sha, "Çin Medrese Eğitim Sisteminden Han Kitaplarına: Müslümanların Çinlileşmesine Giriş (從經堂教育到漢文著書: 穆斯林漢化初探)," in Lin, *Localization of Islam in China*, 86.

geliştirmişlerdir. Okul (medrese) cami içinde kurulmuştur. Öğrencilerin ihtiyaçları ise cami etrafındaki cemaat tarafından karşılanmaktaydı. Ming hanedanlığı'nın son dönemlerinde, bu eğitim sistemi Müslümanların yoğun buldukları bölgelere yayılmış ve Shaanxi, Shandong, Yunnan ve Jiangnan olarak dört akım ortaya çıkmıştı.²⁹

İslami bilgileri doğru bir şekilde aktarmayı, âlimler ve din adamları yetiştirmeyi hedefleyen Çin medrese eğitim sistemi üç seviyeden oluşmaktadır. İlk seviyede çocuklara temel İslami bilgiler, Kur'an'ın kısa ve kolay ayetleri öğretilmektedir. İkinci seviye din konusunda sistematik bir din eğitimi göremeyen yetişkinler için tesis edilmiştir. Bu seviyede Kuran'dan seçilen ayetler okutulmaktadır. En yüksek seviye ise, camilerde hizmet veren din adamları yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Öğrencilerin bu üç seviyeyi sırayla ve ara vermeksizin tamamlamaları şart değildir. İsteğe bağlı derse girebilirler. Seviyelerin tamamlanmasıyla alakalı herhangi bir süre sınırlaması da yoktur.³⁰

Çin medrese eğitim sisteminin gelişmesiyle birlikte klasik 13 ders kitabı (14 olduğunu söyleyen de vardır) ortaya çıkmıştır. Bu kitaplar alet ilimleri ve temel bilgileri içerecek şekilde hazırlanmıştır. Alet ilimleri Arapça ve Farsça dilbilgisi, belagat ve mantık ilmini kapsamaktadır. Temel bilgi konuları ise tevhit, tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf olarak sınıflandırılabilir. Yukarıda sözü geçen akımlar, önem verdikleri alanlar farklı olduğu için, kendi uzmanlık alanlarıyla Çinli Müslümanlar arasında tanınmaktadır. Hu Deng-Zhou ve öğrencilerinin temsil ettiği Shaanxi akımı, incelik ve niteliğe önem vererek Arapça klasik eserleri ve tevhit alanında uzmanlaşmıştır. Shandong akımı enginlik ve tecrübeyi ön plana çıkartarak Farsça dilbilgisi ve fıkıh alanında meşhur olmuştur.³¹

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, Çin medreselerinde ders işlerken kullanılan dildir. Derslerde kullanılan kitaplar İslam dünyasından getirilmiştir. Ancak, Ming hanedanlığı döneminde Müslümanlar İslami bilgilerin en önemli taşıyıcısı olan Arapça ve Farsçayı bilmez bir hale gelmişlerdir. Bu bağlamda Arapça ve Farsça yazılan dini kitapları Çinceye çevirme ve anlamlarını açıklama ihtiyacı hasıl olmuş ve bunu karşılamak amacıyla Çinli âlimler özel bir tercüme yöntemi geliştirmişlerdir. Medrese dili (jingtangyu, 經堂語) diye adlandırılan bu yöntemde, Çince, Arapça ve Farsça dini terimleri ifade etmek için kullanılmıştır. Âlimler, bunu yapmak için ya Konfüçyüsçülük, Budizm ve Daoizm'e ait özel

29 Qiang Ma "Field Investigation and Thing on the Hui and Islamic Cultural Education (回族伊斯兰文化教育的田野調查及思考)," *Researches on the Hui (回族研究)* 52/4 (2003): 104.

30 Sha, "Çin Mederese Eğitim Sisteminden Han Kitaplarına," 92.

31 Yang and Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 208.

terimleri ödünç almışlar veya transliterasyon yapmışlardır. Ancak böylece hocaların dersi anlatması ve dini terimlerin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmuştur.³²

Çin medrese eğitim sistemi ve medrese dilinin ortaya çıkışı, İslam'ın yerelleşmesinin bir ifadesidir. Hatta Çinli akademisyenlere göre bu ikisi günümüzdeki Huileri millileştiren unsurlardan biridir.³³ Bu kısımdan anlaşıldığı üzere, hem medrese sistemi hem de geliştirilmiş olan tercüme yöntemi, dini bilgilerin muhafaza edilmesi ve nesilden nesle aktarılması amacıyla tesis edilmişlerdir. Bu bakımdan her ikisinin de İslam'ın Çin'de yayılmasının en önemli faktörlerinden biri olduğunu söylemek gerekir.³⁴ Ancak zamanla Çin medrese eğitim sisteminin gelişmesiyle birlikte, mevcut ders kitapları öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayamaz bir hale gelmiştir.³⁵

32 Çin Medrese Eğitiminde kullanılan “jingtangu,” âlimlerin ders işlerken yarattıkları tercüme yönetimi olarak düşünülebilir. Onlar Arapça, Türkçe ve Farsça terimler Çin harfleriyle transliterasyon yapmakta (vice versa) veya Çince sözcüklerden anlamları yakın olanları ödünç alarak yabancı terimler ifade etmektedirler. Bu yüzden jingtangu'nün Çince, Arapça, Türkçe ve Farsça sözcükler bir araya getiren, fakat Çince dilbilgisi kurallarına uygun karma bir dil olduğunu söylemek gerekmektedir. Aynı zamanda Xiaojing (消經、小經) olarak da bilinen Xiaojing (小兒錦) veya Xiaojing (小兒經), Çin medrese eğitiminin kuruluşuyla birlikte ortaya çıkan özel bir yöntemdir. Genel olarak Çinli akademisyenler xiaojing'den jingtangu'dan bağımsız bir şekilde söz etmektedirler. Bu yüzden ikisi de Çin medrese eğitim sisteminden kaynaklanmasına rağmen, Xiaojing'in jingtangu'yla paralel olarak diğer bir yöntem olduğunu söylemek gerekmektedir. İşlev itibarıyla, Xiaojing Arap alfabesiyle Çince transliterasyon yapan bir yöntemdir. Örneğin oruç anlatan bir kitapta “Bu (namaz ve oruç) İslam'ın iki temelidir” cümlesi, “كَيَوْمَ دَلِيَّانَ قِي كَيَوْمَ جَقِي” (這個是伊斯倆木教門的兩個跟腳) şeklinde yazılmıştır. Bu örnekten görüldüğü üzere, bu cümle Arap alfabesiyle yazılmasına rağmen, Çince telaffuzunu ifade etmektedir. Jingtangu'nün diğer özel bir ifadesi, Çinli Müslümanların kullandıkları özel terimlerde görülmektedir. Talebe (塔里布. talibu), kalem (干蘭, ganlan), abdest (阿布代斯, abudaisi) ve Reis (萊衣斯, laiyisi) gibi yabancı dilden doğrudan transliterasyonu yapılan terimler buna örnek olarak verilmek mümkündür. Ayrıca kurban etme (下刀), vefat etme (歸真), bereket (回賜) ve sett-i avret (羞體) gibi terimler ise Çince den türeyerek özel İslami kavramlarla ifade edilmiştir. Jingtangu ve xiaojing ile ilgili bilgiler bkz. Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 208. Mi & You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi*, 153-154. Sha, “Çin Medrese Eğitim Sisteminden Han Kitaplarına,” 92. Dillon, *China's Muslim Hui Community*, 154-155. Shu-Sen Qiu ed., *Çin'deki Hui Etnik Grubu Tarihi (中國回族史)* (Ningxia: Xingxia Renmin Chubanshe, 1996), 382-384, 520-521. A Yibulaheimai, “Hui Etnik Grubundaki “Xiaojing” in Karakter Sistemi İncelemesi (回族“消經”文字體系研究),” *Etnik Diller (民族語文)* 1(1992): 25-32. Ma & Ding, *Çin İslamı'nın Kültür Kategorisi ve Etnik Özellikleri*, 145. Sha, “Çin Medrese Eğitim Sisteminden Han Kitaplarına,” 92

33 Mi and You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi*, 155. Guo-Xi Tie, “Çin İslamı Eğitimine Giriş (淺論中國伊斯蘭教教育),” *Researches on the Hui (回族研究)* 45/1 (2002):72.

34 Ünal, “Çin Tarzı İslam.”

35 Chang-Kuan Lin, ders kitaplarının tefsir, felsefe, dilbilgisi ve belagatla sınırlı kalması ve büyük kısmının tasavvufa dayanmasının Çin medrese eğitiminin eksikliği olduğuna işaret etmiştir. Ona göre bu eksikliği gidermek için Çince dini kitapları yazma eğilimi baş göstermiştir. Ayrıca Ling-Gui Wang da Arapça ve Farsça'dan çevrilen ders kitaplarının talebelerin ihtiyaçlarını karşılamaz bir hale geldiğini ve dolayısıyla Konfüçyüsçü düşüncelerle İslami bilgileri açıklama faaliyetinin başlatıldığını ifade etmiştir. Bkz. Lin, *Çin İslamı'nın Gelişmeleri ve Hareketleri*, 37-38. Wang, *Çin İslam Tarihi*, 207.

Bu durum, İslam'ın yerelleşmesini bir adım daha ileri götürmüş ve Konfüçyüsçü düşüncelerle İslam'ı açıklama ve Çince dini kitapları yazma sürecinin başlamasına yol açmıştır.

İslam'ın Konfüçyüsçü Düşüncelerle Diyalogu

İslam'ın Konfüçyüsçü düşüncelerle diyalogu ve bütünleşmesi, esas olarak Çince dini kitaplarının ortaya çıkışıyla başlamıştır. Söz konusu dini kitaplar, Kur'an başta olmak üzere, Arapça ve Farsça klasik dini eserlerden Çinceye çevrilmiştir. Bu girişimde çaba sarfeden âlimler iyi bir Müslüman olarak yetiştirildikleri ve kaliteli geleneksel Konfüçyüsçü eğitim gördükleri için hem İslam hem de Konfüçyüsçü alanda uzmanlaşmış kişilerdir. Bunlar, herkesin anlamasını kolaylaştırmak amacıyla İslami düşünceleri Konfüçyüsçü kavramlar ve ifadelerle açıklamaya çalışmışlardır. Bunun da, dini kitapları tercümenin (hanwen yizhu, 漢文譯著), veya Konfüçyüsçü düşüncelerle Kur'an'ı ve İslam'ı açıklama (yiru shijing, 以儒釋經) olarak adlandırılan girişimi başlattığını söylemek doğru bir tespit olur.³⁶

Bu girişimler aşamalı bir şekilde gelişmiştir. Genel olarak Çinli akademisyenler bu gelişmeyi üç döneme ayırmışlardır. İlk dönem Ming hanedanlığının son dönemleri ve Qing hanedanlığının ilk dönemlerine denk gelmektedir. Yukarıda değinilen Çinli bilginlerin önyargıları nedeniyle, âlimler ilk dönemde savunmacı bir tavır sergileyerek belli bir dereceye kadar Çin kültürüne karşı mesafeli durmaktaydılar. Eserlerinde İslami prensiplerle çeliştiğini düşündükleri düşünceleri eleştirmişler; İslam'ın evrensel dünya görüşü ve hayata bakışını savunmuşlar ve dolayısıyla Çin İslamı'nın düşünce sistemi için bir temel görevi görmüşlerdir.³⁷ Wang Dai-Yu (ö. 1070?/1660?)³⁸ bu dönemin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilebilir.

36 Çin akademik camiasında Arapça ve Farsçadan Çinceye çevrilen klasik dini eserlerin oluşturduğu külliyat "Han kitap (漢刻它布)" terimiyle kastedilmektedir. İlgili bilgiler hakkında bkz. Ünal, "Çin Tarzı İslam." Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (Cambridge & London: The Harvard University Asia Center, 2005), 5. Esra Çifçi, "Han Kitap," *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/han-kitap>, erişim 15.06.2020.

37 Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 177.

38 Wang Dai-Yu'nün hayatıyla ilgili bilgiler kendi anlatımıyla sınırlıdır. Wang'ın atalarının Kâbe'den Çin'e geldikleri, Konfüçyüsçülük ve onun İslam'da uzmanlaşmış büyük Çinli âlimlerden eğitim gördüğü, öğrenciler yetiştirdiği ve eserler kaleme almış olduğuna dair bilgiler, onun hakkında genel olarak kabul edilen bilgilerdir. *İslam'ın Doğru Açıklanması (Zhengjiao Zhenquan, 正教真詮)*, *İslam'ın Büyük İlmi (Qingzhen Daxue, 清真大學)* ve öğrencileri tarafından derlenen *Nadir ve Doğru Cevaplar (Xizhen Zhengda, 希真正答)* en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Bkz. Yi-Jiu Jin, *Wang Dai-Yu'nün Düşüncelerinin İncelenmesi (王岱輿思想研究)* (Beijing: Minzu Chubanshe, 2008), 62-97. Benite, *The Dao of Muhammad*, 134-137. Wu Maerjiang, "Klasik İslam Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı," 62-65.

Ma Zhu (ö. 1122/1711)³⁹ ve Liu Zhi (ö. 1177/1764)⁴⁰ ikinci dönem temsil etmektedir. Bu dönemde tercüme ve İslam'ın Konfüçyüsçü açıklaması doruğa çıkmıştır. Bu zamanlarda kaleme alınmış olan Çince dini kitapları, önceki dönemden farklı olarak sırf İslam düşüncelerini savunmakla kalmamış, Konfüçyüsçü düşüncelere de önem vermiştir. Ayrıca, bu eserlerde yalnızca Budist düşünceler eleştirilmiş, Konfüçyüsçülük ve Daoizm üzerine bu tür eleştirilerden ise kaçınılmıştır.⁴¹ Bunun nedenlerinden birisi, Ma Zhu ve Liu Zhi gibi âlimlerin İslam'ı Daoist ve geleneksel Konfüçyüsçü düşünceleri birleştiren Yeni Konfüçyanizm'le

39 Ma Zhu, Yuan döneminde Yunnan eyaletini yöneten ünlü bir Müslüman vali, Ajall Shams al-Din Omar (Saidianchi Shansiding Wuma'er, 賽典赤瞻思丁烏馬兒)'ın torunlarından. Ataları ve Wang Dai-Yu'ye hayranlığı nedeniyle Ma, Shandong, Jiangnan'daki Müslüman merkezleri ve Beijing Niujie Camii (Ox Street Mosque)'ini ziyaret etmiş, kendisini dini kitapları yazmaya adanmıştır. Ma Zhu'nun en önemli eserlerinden biri olan *İslam'ın Kılavuzu (Qingzhen Zhinan, 清真指南)* 10 ciltten oluşmaktadır. Bu eser İslam ve Huilerin tarihi, tefsir, felsefe, fıkıh, astronomi ve mit gibi çeşitli bilgiler içerip Çin İslamı hakkında oldukça kapsamlı bir kaynaktır. Ayrıca, Ma Zhu, bu eserle Yeni Konfüçyanist düşünceleriyle Allah'ın varlığı, dünyanın tanınması ve kişiler arasında olması gereken ilişkileri ele almıştır. Bu bakımdan *İslam'ın Kılavuzu*'nun, İslam ontolojisi, epistemolojisi ve ahlaki gibi önemli bilgiler kapsayan değerli bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Benite, *The Dao of Muhammad*, 137-139. Huai-Zhong Yang and Zhen-Gui Yu, *İslam ile Çin Kültürü (伊斯蘭與中國文化)* (Ningxia: Ningxia Renmin Chubanshe, 1996), 405-412. Wu Maerjiang, "Klasik İslam Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı," 68-70.

40 Çinli âlim geleneğine mensup bir ailede doğan Liu Zhi, küçük yaşlarda Çin medrese eğitimi ve geleneksel Konfüçyüsçü eğitim görmüştür. Liu, Ma Zhu gibi, eğitimi tamamladıktan sonra daha fazla bilgi elde etmek için seyahate çıkmıştır. Seyahat sırasında ünlü Çinli âlimlerle tanışmış ve Farsça yazılan Peygamber Muhammed'in biyografisini elde etmiştir. Bu eser onun önemli eserlerinden birisinin temelini oluşturmuştur. Liu Zhi'nin düşünceleri geleneksel Çin felsefesi (Konfüçyüsçülük, Yeni Konfüçyanizm, Daoizm ve Budizm) ve İslam, özellikle de tasavvuf temelinde kurulmuştur. Liu hayat boyunca yüzlerce kitap kaleme almıştır. Bunlardan ancak 50-60 kadarı yayımlanmıştır. Geri kalanları kaybolmuştur. Onun en önemli eserlerinden biri, İslam kozmolojisini anlatan *İslam'ın Metafizigi (Tianfang Xingli, 天方性理)* dir. Bu kitap insan ile dünyanın karşılıklı ilişkisini mistik bir şekilde anlattığı için tasavvufi özellikler taşımaktadır. Diğer eser *İslam'ın Ayinleri (Tianfang Dianli, 天方典禮)* dir ve Liu Zhi'nin tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarda seçtiği önemli metinlerin çevirilerini içermektedir. O, bu eserde İslam'ın dini emirleri ile Konfüçyüsçü toplumsal normları telif etmeye çalışmıştır. Son olarak *Orta Doğu'daki Peygamber Kayıtları (Tianfang Zhisheng Lu, 天方至聖錄)*, kronolojik bir şekilde Peygamber Muhammed'in hayatını kaydetmektedir. Bkz. James D. Frankel, *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law* (Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2011), 5-10. Yi-Jiu Jin, *Çin İslamı'nın Gizeminin Keşfi: Liu Zhi İncelemesi (中國伊斯蘭探秘: 劉智研究)* (Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, 2010). Yang & Yu, *İslam ile Çin Kültürü*, 400-401. Wu Maerjiang, "Klasik İslam Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı," 65-68.

41 Mi & You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi*, 165. Lin, *Çin İslamı'nın Gelişmeleri ve Hareketleri*, 66-68. Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 185-187. Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 76.

(Neo-Confucianism) açıklamalarıdır.⁴² Dolayısıyla bu dönemdeki eserler en çok Konfüçyüsçü-Müslümanlık (Hui-Ru, 回儒) niteliğini taşımıştır.⁴³ Bunun içindir ki Bai Shou-Yi, İslam'ı açıklamada Ma Zhu'nun Konfüçyüsçülüğe ağırlık verdiği ve Liu Zhi'nin tamamen ona dayandığını ifade etmiştir.⁴⁴ Nitekim o dönemdeki önemli Çinli bilginler, Liu'nun düşüncelerinin ve konumunun, Çince dini kitapları arasında en çok "Çinli" (Konfüçyüsçü) olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁵

Qing hanedanlığının orta ve son döneminde, toplumda kargaşa yaşanmaya başlamıştır. Hükümetin Müslümanlara uyguladığı politiklar da sertleşmiş hatta zulüm halini almıştır.⁴⁶ Bunun bir sonucu olarak da dini kitapları tercüme ve Konfüçyüsçü düşüncelerle İslam'ı açıklama bir süre kesilmiş, ancak Ma De-Xin (ö. 1290/1874)⁴⁷ hacdan geldikten sonra yeniden başlamıştır. Önceki iki döneme nazaran bu dönemdeki eserlerde farklı bir eğilim göstermektedir. Konfüçyüsçü düşünceler ve İslam arasındaki farklılık ön plana çıkmıştır. Ma De-Xin'e göre İslam Allah inancını merkeze almasıyla, kişilerarası ilişkiler, toplumsal ahlak sistemi, bireyin aile, toplum ve millet ile ilgili sorumlulukları temelinde kurulan Konfüçyüsçülükten farklılaşır. Bunun üzerine önceki büyük âlimlerin düşüncelerini eleştiren bir tavırla toparlamaya çalışmış ve yanlışı doğrudan ayırt ederek kendi kuramlarını

42 Ünal, "Çin Tarzı İslam."

43 Konfüçyanist Müslümanlık" (Hui-Ru, 回儒), klasik Çin Konfüçyanist kültürü ile İslam medeniyeti ve kültürünün bir araya gelmesiyle oluşan bir kültür sentezidir. Ayrıntılar için bkz. Ünal, "Çin Tarzı İslam."

44 Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 76.

45 Frankel, *Rectifying God's Name*, 30.

46 Lin, *Çin İslamı'nın Gelişmeleri ve Hareketleri*, 106-109. Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 77-85. Wang, *Çin İslam Tarih*, 189-192. Chang, "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview," 137-138. Israeli, *Islam in China*, 286. Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 53-56.

47 Ma De-Xin, küçük yaştan itibaren İslam eğitimi görmüştür. Ma, 40 yaşındayken geleneksel Çin kültürü ve Konfüçyüsçülüğü öğrenmeye başlamış ve 50 yaşındayken "doğru inanca ulaşmadığı ve ünlü âlimlerle nadiren karşılaştığı" için hacca çıkmıştır. Hac sırasında Hindistan, Bangladeş, Kahire, Kudüs ve İstanbul gibi Güney Asya ve Orta Doğu'daki şehirlerde sekiz sene kalmış ve yerli âlimlerle iletişim kurmuştur. Çin'e geldikten sonra Yunnan'da medrese ve dolayısıyla Çin medrese eğitiminin Yunnan ekolünü kurmuştur. Ma, Çince ve Arapça iki dilde kitap yazmaktaydı. Eserlerinin sayısı oldukça fazladır. Onlardan bazıları *Dört Klasik Eserlerin Esası Toplaması* (*Sidian Yaohui*, 四典要會) ve *Dünyanın Yaradılışının Aslına Dönmesi* (Dahua Zonggui, 大化總歸)'dir. Genel olarak bu eserler fıkıh, felsefe, kozmoloji, Arapça dilbilgisi, tefsir ve akait gibi çeşitli alanları kapsamaktadır. Ma De-Xin, Ma Zhu'dan sonra en üretken âlim olarak tanınmıştır. Onun eserleri sayesinde Çin İslam düşüncesi yeni bir boyuta ulaşmıştır. Bkz. Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 185-187. Yang & Yu, *İslam ile Çin Kültürü*, 412-417. Bai, *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi*, 86. Wu Maerjiang, "Klasik İslam Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı," 70-73. Ünal, "Çin Tarzı İslam."

geliştirmiştir.⁴⁸ Böylelikle Ma, önceki büyük âlimlere nazaran kuramlarına daha çok Tasavvuf düşünceleri katmıştır.⁴⁹ Netice itibarıyla Allah'ın Hâlık ismi (zhenyilun, 真一論), O'nun dünyayı yaratışı (dahualun, 大化論), ahiret ve diriliş (youming yu fushenshuo, 幽冥與復生說) gibi çeşitli hususlarda daha derin bir bakışa ulaşmış ve bunlarla Konfüçyüsçülüğün ontoloji, kozmoloji ve ölüm gibi konulardaki eksikliğini tamamlamayı amaçlamıştır.⁵⁰

Yukarıdan anlaşıldığı üzere, Çin medrese eğitim sisteminin kuruluşu ve Çince dini kitapları yazımı, İslam'ın Çin toplumu ve geleneğiyle kaynaşmasını amaçlamaktadır. Bu iki yerelleşme girişimi sayesinde İslam Çin kültürüyle irtibat kurabilmiş ve dolayısıyla kendisine tamamen yabancı bir ortamda varlığını koruyabilmiştir. Öte yandan, Ma De-Xin'in düşüncelerinde görüldüğü gibi, yerelleşme sınırsız bir süreç değildir. Bu da İslam'ın Çin kültürüne asimile olmadığının en önemli göstergelerinden birisidir. Bu konuda en önemli olay Çinli Müslümanların global Müslüman ümmetiyle yeniden temas kurmaları ve bunun bir sonucu olarak da ortaya çıkan reformist gruplar ve düşüncelerdir.

İslami İhya ve Islah Hareketlerinin Orta Çıkışı

Yerelleşmenin bir sonucu olarak İslam Çin'e ilk geldiği andan Qing hanedanlığına kadar geçen süreçte önemli değişime uğramıştır. Çinli Müslümanlar hem fiziksel hem kültürel hem de düşünsel açıdan önemli bir ölçüde yerleşmiştir. Bu yerelleşme/yerelleşme durumunun önemli sonuçlarından biri de burada bahsedilmeye değer bir diğer husus, Çin tarikatlarının ortaya çıkmasıdır⁵¹.

Tasavvuf yaklaşık 13. ve 14. yüzyılda Çin'e gelmesine rağmen, ancak 17. yüzyılın ortasında etkisini göstermeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren Tasavvufun gelişmesi

48 Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 187. Wang, *Çin İslam Tarih*, 215.

49 Wang, *Çin İslam Tarih*, 215.. Gui-Ping Yang, "Ma De-Xin's Da Hua Thoughts (馬德新的大化思想)," *Researches on the Hui (回族研究)* 51/3 (2003):67.

50 Yang, "Ma De-Xin's Da Hua Thoughts," 66-70.

51 Çin'deki yerleşmiş tarikatlara "menhuan" denilmektedir. Bu sözcüğün kaynağı hakkında bkz. Tong Ma, *Çin İslami'ndeki Mezhepler ve Tarikatların Menşesine Dair Bir İnceleme (中國伊斯蘭教派門宦溯源)* (Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 1995), 35-36.

ve etkisiyle çeşitli tarikatlar kurulmuştur.⁵² Bunların çoğu Çin'in kuzeybatısında yoğun olarak bulunmakta ve yerli ataerkil sistemle bütünleşmektedir. Her tarikatın hocası/şeyhi, dini olduğu kadar siyasi ve iktisadi alanda da liderlik yapmakta ve dolayısıyla bir takım imtiyazlara sahip olmaktadır. Bu nedenle tarikatlar, dini kurallarla yönetilen sıkı bir hiyerarşi sistemine sahiptir. Bu özellikleriyle de tarikatlar, siyasi otoritelere bir tehdit oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle, bu tarikatlar hem dini grupların hem feodal Çin sisteminin özelliklerini taşımaktadır.⁵³ Nitekim Qing hanedanlığı'nın son zamanlarında tarikatlar arasındaki çatışmalar, Müslümanların bölgelerarası isyanlarına yol açmıştır.

Çin'deki yerleşmiş tarikatlar, İslam dünyasındakilerden oldukça farklı özelliklere sahiptir. Bunların en önemlisi Çin tarikatlarının çok daha sekülerleşmiş olmasıdır. Müritler, manevi hayatlarında olduğu kadar ekonomik hayatlarında da mürşitlerine

52 10. ve 11. yüzyıllarda Tasavvuf Orta Asya'daki Türklerin büyük bir kısmı tarafından benimsenmiştir. 12. yüzyılın ikinci yarısı ve 14. yüzyılda sırayla Kübreviye ve Nakşibendî kurulduktan sonra, mensupları Çin'in kuzeybatı sınırlarında bulunmaya başlamıştır. Tasavvuf ve düşüncelerinin Çin'e girmesi muhtemelen bu dönemlerde meydana gelmiştir. Bununla birlikte tasavvufçuların Çin'deki faaliyetlerini doğrudan kaydeden kaynaklar eksik olduğu için, araştırmacılar ancak dolaylı olarak tarih kitapları, resmi dokümanlar ve kitabeler gibi kaynaklardan konuyla ilgili bilgileri edinebilmektedir. Örneğin *Yuan Hükümetinin Fermanı*'da (元典章) yer alan kayıtlara göre bazı Müslümanların sadece ibadet ettikleri ve üretim faaliyetini hiç yapmadıkları bilgisinden hareketle Yuan Hanedanlığı döneminde tasavvufçuların büyük miktarda Çin'e geldikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bir diğer örnek olarak, Wang Jing-Zhai, Liu Zhi, Ma Zhu ve Ma De-Xin gibi büyük Çinli Müslüman âlimlerin eserlerinde de tasavvuf düşüncelere yer verilmiş veya ünlü şeyhlerden söz edilmiştir. Ayrıca Çin medrese eğitiminde kullanılan 13 ders kitabı da tasavvufi düşünceleri içermektedir. Onlardan bazıları büyük şeyhler tarafından kaleme alınmıştır. Hatta Çin medrese eğitim sisteminin kurucusu Hu Deng-Zhou'nun tasavvuf eğitimini aldığıyla ilgili görüşler ortaya atılmıştır. Doğrudan Tasavvuf ve tarikatlarla ilgili kayıtlar ancak Qing hanedanlığının ilk ve orta döneminde Tasavvuf etkisini gösterdikten ve Çin tarikatları kurduktan sonra kolaylıkla görülmeye başlamıştır. Ayrıntılı bilgiler hakkında bkz. Lin, *Çin İslam'ının Gelişmeleri ve Hareketleri*, 77-78. Yi-Jiu Jin, *Sufism in China* (蘇菲主義在中國) (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013), 20-122. Si-Yuan Hu, *Kadiriyyah: The Spreading and Variation of A Western Sufi Order in China* (嘎迪林耶: 一個西域蘇菲教團的在華傳播與變異), yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Guangzhou: Jinan University, 2016), 10-16. Bao-Yu Ha, "Medrese Eğitiminin Mevcut Durumu ve Sorunları Mütalaası I (經堂教育現狀及存在問題的調查研究(上))," *Studies in World Religions*(世界宗教研究), 6(2018): 186. Jun-Rong Wang, "Tasavvuf Düşünceleri ve Çin Felsefesi: Tasavvuf Eserlerinin Çin'deki Çevirileri ve Anlamlarının Tartışması (蘇菲思想與中國哲學: 談蘇菲著作在中國的翻譯和意義)," *Researches on the Hui* (回族研究) 87/3(2012): 19-20. Yu-Jun Gu, *Ming ve Qing Hanedanlığı Dönemlerinde Hui Etnik Grubunun Eğitimi ve Düşünceleri Araştırmaları* (明清時期回族教育思想研究), yayımlanmamış doktora tezi, (Beijing: Minzu University of China, 2012), 92-99. Ünal, "Çin Tarzı İslam." Çifçi, "Çin'de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru)," 871-872.

53 Mi & You, *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi*, 150.

bağlanmaktadır.⁵⁴ Bu yüzden müritlerin müritlerinin dini olduğu kadar seküler hayatları üzerinde de yetkileri oldukça güçlüdür. Öte yandan züht, türbe kültürü, zikir ve mistik tecrübe peşinden koşma gibi hususlarda, Çin'deki ve İslam dünyasındaki tarikatlar bir dereceye kadar aynılık göstermektedir. Ancak bu hususlar, İslam'ın yakın tarihinde ıslah hareketlerinin yok etmeye çalıştığı "bid'atlar" olduğu için, Çin İslamı'nda da düzeltilmesi gereken bir hata olarak algılanmaktadır..

İhya ve ıslah hareketlerinin İslam dünyasında ortaya çıkışı, Çin tarikatlarının gelişim gösterdiği Qing hanedanlığı'nın son dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde hacdan dönen Çinli Müslümanlar arasında Ma De-Xin gibi Konfüçyüsçü düşünceler ve İslam ilişkisi üzerinde yeniden düşünenler kadar, Vehhâbî ve Selefi düşünceler tarafından etkilenip İslam'ı ıslah etme ve arındırmayı savunanlar da mevcuttur.⁵⁵ Bu nedenle Çin İslamı, her yönden yerelleşmesi bağlamında bir ıslah sürecine girmiştir. Bu anlamda İslam'ın küreselleşmesi, uzun zamandır İslam dünyasından ayrılan Çin İslamı için bir esin kaynağı olmuştur. İslah düşünceleri artık Çin İslamı sahnesine çıkmıştır. Çin imparatorluğu döneminden Cumhuriyet dönemine girildiğinde, Müslümanlar yeni nizamda yeni ümitlerle yurt çapında ihya ve ıslah hareketlerini başlatmışlardır.

Yihewani'nin Kuruluşu ve Ana Düşünceleri

Çinli Müslümanların yoğun buldukları Gansu eyaletinde ortaya çıkan Yihewani (伊赫瓦尼), Çin İslamı yakın tarihindeki en önemli akımlardan biridir. Çince "Yihewani" sözcüğü kardeş anlamına gelmekte olup, aynı anlamdaki Arapça

54 Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 146.

55 Bu çalışmanın üçüncü kısmında ele alınan Selefi düşünceleri taşıyan iki hareket, Yihewani ve Sailaifengye başta olmak üzere, yaklaşık aynı dönem veya daha geç bir dönemde, hacdan gelen ve İslam dünyasında okuyan Çinli Müslüman öğrenciler de kendilerini ihya ve ıslah hareketlerine adanmışlardır. Çin'in kuzeybatısında ortaya çıkan Yihewani ve Sailaifengye'ye karşılıklı olarak söz konusu Müslümanların başlattıkları hareketler Çin'in doğusunda yoğunlaşmıştır. Onlar dini dergiler yayımlama, geleneksel dini bilgiler ve modern bilimsel bilgiler öğreten yeni usullü okullar kurma gibi yöntemlerle Çinli Müslümanlara doğru bir dini bilgiler aktarmaya ve etkin bir dini kimlik kazandırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu hareketlerin yöntem itibarıyla Yihewani ve Sailaifengye'den farklılaştığını söylemek mümkündür. Wang Hao-Ran, Ma Song-Ting, Da Pu-sheng Ha De-Cheng ve Wang Jing-Zhai, bu hareketlere önderlik eden ünlü Çinli âlimlere örnek olarak verilebilir. Bu hareketler hakkında bkz. Xiu-Ping Bao, "Çin İslam Derneğinin Kuruluşu ve Gelişmeleri (中國回教協會的創建及其發展)," Xi-Lin Zhao ve Zhong-Fu Zhang eds., Allah'ın Emirlerinin Nesilden Nesle Geçışı ve Devamlılığı: İslam'ın Tayvan'daki Yayılması ve Öngörmeleri (主命的傳承與延續: 回教在台灣的發揚和展望) (Taipei: Chengchi University Press, 2019), 60-62. Chang-Kuan Lin, "Çin Cumhuriyeti'ndeki İslam: Çağdaş Çince Konuşan Müslüman Topluluğun Gelişmeleri İncelemesi (中華民國伊斯蘭: 當代漢語穆斯林社群發展之解析)," *Cross-Cultural Studies (文化越界)* 11(Mart, 2014): 116-125.

ihvân (اخوان) kelimesinin transliterasyonudur. Bu akım kutsal kaynaklara önem verdiği için, kutsal kaynaklara uyan akım (zunjingpai, 遵經派, ahl al-Sunnah) olarak anılmaktadır. Ayrıca Yihewani'ye, Çin İslam tarihinde geç dönemde çıktığı için “yeni mezhep” de denilmektedir.⁵⁶ Bunun nedeni onu, ıslah düşüncelerini benimsemeyen Müslümanların büyük kısmından (gedimu, 格底木) ayırmaktır.⁵⁷

Yihewani sözcüğünden anlaşıldığı üzere, bu akımın ıslah düşünceleri İslam dünyasındaki gelişmelerden ilham almıştır. Yihewani'nin kurucusu Ma Wan-Fu (ö. 1352/1934) aslında Çin tarikatlarından birisinin bağlısıdır. 1886 yılında Ma, 4 sene süren hac seyahatine çıkmış ve hac sırasında İslam dünyasındaki âlimlerle iletişim kurmuştur. Ma'nın hacca gittiği zaman, tam da Vehhâbîlerin Osmanlılara karşı Arabistan'da devlet kurmaya ve Müslümanları aslı İslam'a döndürmeye çalıştığı dönemlere denk gelmektedir. Ayrıca Vehhâbîler, düşüncelerini yaymak amacıyla, Suûdilerle birlikte Bedevîleri dini milis kuvvetleri olarak teşkilatlandırmışlardır. Dolayısıyla o dönemde Vehhâbîlik Arabistan üzerine oldukça güçlü bir etkiye sahip olduğu için Ma, ister istemez onların düşüncelerinden etkilenmiştir.⁵⁸

Vehhâbî düşüncelerini benimseyen Ma Wan-Fu hacdan döndükten sonra “Kur'an'a dayanarak inancı kur (pingjing lijiao, 憑經立教)” ve “kutsal kaynaklara uy, İslam'a aykırı olan örfleri düzelt (zunjing gesu, 遵經革俗) sloganıyla Yihewani'yi kurmuş ve her şeyde Kur'an'a referans yapılması gerektiğini savunmuştur. Bunun üzerine Ma, tarikatların uygulama ve düşüncelerinin İslami prensiplerle çeliştiği ve dolayısıyla Müslümanları yanılttığını kabul ettiği için, mensup olduğu tarikattan ayrılmış ve evliyalar, türbelere gösterilen saygıyı ve hocaların aşırın yetkilerini sert bir şekilde

56 Tong Ma, *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Özetlenmiş Tarihi* (中國伊斯蘭教派與門宦制度史略) (Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 2000), 94.

57 Qing döneminde ıslah düşünceleri ortaya çıktıktan sonra Çinli Müslümanlar arasında farklılaşma başlamıştır. Genel olarak ıslah düşüncelerini benimseyen Müslümanlara “yeni mezhep (新教)”, ve Çin örfleriyle bütünleşmiş İslam'a uyan Müslümanlara “gedimu (格底木)” denilmektedir. Yeni mezhep genel bir terimdir. Onun kapsamında ıslah düşüncelerini benimseyen çeşitli Müslüman grupları bulunmaktadır. Gedimu Arapçada eski anlamına gelen “kadim”in transliterasyonudur. Bu yüzden bu isimle “eski mezhep” kastedilmektedir. Gedimu'nun dini pratiklerinde Çin kültürü açık bir şekilde görülmektedir. Önemli derecede Konfüçyüsçü düşüncelerle bütünleşmiş olan Çin medrese eğitim sistemi, onlar arasında oldukça yaygındır. Bütün bunlar, Gedimu'yu yeni mezhebin ıslah hareketinin ana hedefi kılmıştır. Bkz. Zhan-Fu Gao and Jun-Qing Min, “Mezhepler ve Çin Tarikatları (教派門宦),” in *An Overview of Islam in China* (中國伊斯蘭教簡志), ed. Çin İslam Derneği (中國伊斯蘭教協會) (Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2013), 71-72. Yang & Yu, *İslam ile Çin Kültürü*, 574-576.

58 Alexander Blair Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah: Islamic Revival and Ethnic Identity among the Hui and Qinghai Province* (New York: Routledge, 2017), 37.

eleştirmiştir.⁵⁹ Ayrıca Sünnet ve Hanefiliğe sıkı bir şekilde uyararak İslam'ın beş şartına son derece önem vermiştir. Bu vurgu temelinde olmak üzere Ma, başka ayrıntılı konularda da düşüncelerini geliştirmiştir. O Çin'de yaygın bir şekilde rastlanan imamların cenazede para karşılığında Kur'an okumaları uygulamasını, Kur'an'ı Kerim'in para kazanmanın bir aleti olmaması gerektiği düşüncesiyle reddetmiştir. Müslümanların İslam'ın beş şartına odaklanmaları gerektiğine işaret ederek tatavvuları (nafileleri) yerine getirmeyi reddetmiştir. Peygamber Muhammed'in Resullulah olup Allah'ın bereketine zaten sahip olduğu için Mevlit Kandili'ni kutlamayı yasaklamıştır. Bütün bunlar içindeki en önemlisi ise Ma'nın, Çin tarikatlarında yaygın olan türbe ve evliya kültürünü sert bir biçimde eleştirmiş olmasıdır.⁶⁰ Özetle, bütün bu fikirlerin, kutsal kaynaklar ve tevhide yeniden vurgu yapan ve şirke karşı koyan girişim olduğunu söylemek mümkündür.

Düşünsel benzerliğine rağmen, Yihewani'nin, Vehhâbilîğin Çin versiyonu olduğunu söylemek pek doğru bir ifade olmayacaktır. Çünkü Yihewani'nin bazı mensupları kendilerini Vehhâbîler olarak kabul etmedikleri⁶¹ gibi Yihewani'ler, Çinli Müslümanların çoğu gibi, Hanefiliğe bağlıdır. Bu, yukarıda Yihewani'nin düşüncelerinde kolaylıkla görülmekte ve Hanbelîliğe bağlanan Vehhabilerden farklılaşmaktadır. İkinci olarak Yihewani, Çin İslamı'nın bir parçası olarak konumu içinde geliştiği ortam tarafından etkilenmiştir. Çin'deki Müslümanlar her zaman azınlık konumunda ve mütevazı bir yere sahip oldukları için, Ma'nın ileri sürdüğü prensipler arasında gayrimüslimlerle ilişkiyle ilgili fikirler neredeyse bulunmamaktadır. Öte yandan, Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) gayrimüslimlerin niteliğini tanımış ve Müslümanların onlar arasında yaşamalarını, dini pratikleri serbestçe yerine getirmeleri ön şartıyla onaylamıştır.⁶² Son olarak Yihwan, Vehhâbilik gibi devlet ideolojisi olmamıştır. Daha doğrusu o, dini reformla sınırlı kalmış ve siyasi bir iddiaya sahip olmamıştır. Gerçi Çin Cumhuriyet dönemine girdiğinde, kuzeybatı bölgelerinde kurulan yönetimin başındaki Müslüman bir yönetici olan Ma Bu-Fang (ö. 1395/1975) Yihewani'nin düşüncelerini kullanarak ötekilerini kâfir olarak bastırmaya ve dolayısıyla siyaset arenasında bir takım

59 Dru C. Gladney, "Islam in China: Accommodation or Separation?" in *Religion in China, Major Concepts and Minority Positions*, eds. Max Deeg & Bernhard Scheid, (Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015), 216.

60 Yang & Ma, *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir*, 140. Yang & Yu, *İslam ile Çin Kültürü*, 589. Ma, *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Menşei İncelemesi*, 138-139.

61 Ma, *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Menşei İncelemesi*, 144.

62 Natana J. DeLong-Bas, "Wahhabism and the Question of Religious Tolerance," in *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State*, eds. Mohammed Ayoob and Hasan Kosebalaban, (London: Lynne Rienner Publisher, 2009), 13-14.

menfaatler elde etmeye çalışmıştır;⁶³ fakat bu girişim yalnızca Müslümanların yoğun yaşadıkları bölgelerde başarılı olabilmıştır. Ayrıca Ma Bu-fang sadece seferberlik durumunda Yihwan'dan faydalanabilmiştir. Çünkü Ma Wan-Fu kendisi siyasi veya fihhi bir düşünce sistemi kurmamıştır. Vehhâbîlik ise 1744 yılından günümüze kadar Suudi Arabistan'ın siyasi ideolojisi olarak tanınmaktadır. Kral Muhammed b. Suûd (ö. 1179/1765) merkezi hükümet kurduktan sonra Vehhâbî pratiklerini yürürlüğe koymuştur.⁶⁴ Ve günümüzdeki Vehhâbîlik Arabistan hükümetinin siyasi gücünü sağlamlaştırmak için kullanılmaktadır.⁶⁵

Yihewani ile Vehhâbîlik arasındaki benzerlik ve farklılık, İslami ıslah hareketinin çeşitli toplumsal bağlamlara göre değiştiğine işaret etmektedir. Ma Wan-Fu muhtemelen Vehhâbîlikten ilham almış, fakat onu olduğu gibi Çin'e taşımamıştır. Memleketindeki durumlar için faydalı olduğunu düşündüğü Vehhâbî düşüncelerinden seçmiştir. Onun ana hedefi Çinli Müslümanları yanıltıcı inançlardan kurtarmak için, dini reforma odaklanmak olmuştur. Düşüncelerinde gayrimüslimlerle veya siyasi güçlerle ilişkiler ikinci plandadır. Ayrıca, Çin'in siyasi statükosu da Yihewani'nin Vehhâbîlik kadar güç kazanmasına izin vermez. Bu da Çinli Müslümanların tarih boyunca daima azınlık konumunda olmalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Yihewani'nin etkisi günümüzün Çin'inde, özellikle kuzeybatı bölgelerinde olmak üzere hâlâ görülmektedir. Bu bakımdan Yihewani'nin Çinli Müslümanların dini kimliğini muhafaza etmelerine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Yihewani'nin Bölünüşü: Saileifengye'in (Selefilik, 賽萊費耶) Ortaya Çıkışı

Yihewani'ler arasında 1930'larda bölünme yaşanmış ve Saileifengye olarak anılan bir kısım Yihewani'den ayrılmıştır. Saileifengye'nin, telaffuzundaki benzerlikten anlaşılacağı üzere, Arapça Selefiyye'nin transliterasyonu olup onunla İslam tarihinin ilk üç nesli kastedilmektedir. Bu grup namaz kılarken üç defa tekbir almaktadır bundan dolayı da Çinli Müslümanlar onları Yihewani'den ayırtetmek için “üç tekbir mezhebi (santaipai, 三抬派)” olarak adlandırmışlardır.⁶⁶

Aslında Saileifengye'in kurucusu Ma De-Bao (ö. 1397/1977) Yihewani'nin ünlü imamları arasında yer almaktaydı. Ma, 1936 yılında hacca gitmiştir. O dönem Suudi Arabistan'ın kurucusu Abdülazîz b. Suûd (ö. 1373/1953) iktidardaydı.

63 Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah*, 38.

64 John S. Habib, “Wahhabi Origins of the Contemporary Saudi State,” in Ayoob and Kosebalaban, *Religion and Politics in Saudi Arabia*, 58.

65 Bkz. Gwenn Okruhlik, “State Power, Religious Privilege, and Myths About Political Reform,” in Ayoob and Kosebalaban, *Religion and Politics in Saudi Arabia*, 58.

66 Ma, *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Özetlenmiş Tarihi*, 107.

Uluslararası arenayı iyi tanıyan İbn Suûd, yeni kurulan devletin ayakta kalabilmesi için, gayrimüslimlere karşı sert bir tavır takınan radikal Vehhâbîliği kontrol altına almak gerektiğinin farkına varmıştır.⁶⁷ Bunun üzerine, siyaset, eğitim, teknoloji ve din gibi çeşitli alanlarda Vehhâbîlerle mücadeleye başlamıştır. Sonuç olarak, Vehhâbîlik İbn Suûd'un iktidar döneminde daha ılımlı bir hal almıştır. Küfre bulaşmayan yerli örfler, tarikatlar hatta Şîliğe tolerans gösterilmiştir.⁶⁸ Bu dönemde Arabistan'a varan Ma, muhtemelen Vehhâbîliğin ılımlı versiyonu tarafından etkilenmiştir. Çin'e döndüğünde kendi görüşlerini ileri sürmüş ve dolayısıyla Yihewani'den ayrılmıştır.

Sailaifengye kısmen Yihewani'nin düşüncelerini ve konumunu devam ettirmektedir. Bu, İslam'ın beş şartına sıkı sıkıya bağlanma, tarikatların İslam'a aykırı uygulamaları ve türbe kültürüne karşı çıkma, Kur'an'ı paralı olarak okumayı reddetme ve tütsü kullanma gibi hususlarda kolaylıkla görülmektedir. Ancak bazı konularda ikisi birbirlerinden oldukça farklıdır. Sailaifengyeler, İslam dünyasındaki birçok selefi hareketlerinde görüldüğü gibi, mezhepleri tarih olaylarının bir ürünü olarak düşünmektedir. Bu yüzden onlar belli bir mezhebe bağlanmamakta ve Müslümanların doğrudan kutsal kaynaklar üzerinde düşünmeleri gerektiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle Sailaifengye'ler, Hanefîliğe sıkı bir şekilde bağlanan Yihewani'yi, İslam dünyasının gelişmesini engellediğini düşündüklerinden taklitçi olarak kınamışlardır.⁶⁹ Bunun, seleflikte sık sık gündeme gelen içtihat ve taklit karşıtlığıyla aynı olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde fıkıh konusunda Sailaifengye'ler, mezheplerin farklılıklarını atlayarak doğrudan sahabe ve tâbînin icmâsi ve görüşlerine müracaat etmektedirler. Bu da, Sailaifengye'de içtihadı ne kadar önem verildiğini göstermektedir. Kutsal kaynaklarla ilgili olarak, Sailaifengye'ler Müslümanların Kur'an ayetlerinin literal anlamına sadık kalmaları gerektiğini önemle savunmaktadır. Onlara göre, bazı ayetlerin anlamının anlaşılmadığı halde açıklanmaya çalışılması kabul edilmemelidir. Zira insan aklıyla ulaşılan sonuç Müslümanları yanıltabilir. Bu yüzden Sailaifengye'ler Yihewani'yle birçok konuda tartışmaya girmişlerdir.⁷⁰ İchtihat ile kutsal kaynakların literal anlamını savunması itibarıyla Saifaiye'yi Selefi lafcı (literalist) olarak nitelendirmek mümkündür.⁷¹ Son olarak yukarıda sözü geçen namaz kılınışı başta olmak üzere, imamla namaz

67 David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 71-72.

68 Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 78-80.

69 Ma, *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Özetlenmiş Tarihi*, 110.

70 Allah'ın kâinatta bulunduğu yer, O'nun uzvu gerçeği ve O'nun arş üzerine oturması gibi konular tartışmalar arasında yer almaktadır. Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah*, 38.

71 Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), 25.

kılarken Fatiha'yı sesli veya sessiz okuma, namazdan sonra dua ve sünnet namazının sırası, mezarlıkta Kur'an'ın okunup okunmaması ve teravih'in sayısı gibi şeyler Sailaifengye ile Yihewani birbirlerinden farklılaştıran meseleler arasında yer alır.⁷²

İslam dünyasındaki Selefilik, Orta Çağdan günümüze kadar farklı şekiller almış ve çeşitli içerikler ihtiva etmiştir. Nitekim Selefilik'in birçok alt kategorisi bulunmaktadır. Kimi selefler siyasetin reformun tek yolu olduğunu düşünürken, kimileri sosyal ve eğitimle ilgili reformlara odaklanmaktadırlar. Bununla birlikte, Sailaifengye'nin, kutsal kaynaklara dönmek, içtihadın uygulanmasını ve katıksız bir monoteizm İslam'ını savunmak itibarıyla, Selefi hareketlerle aynı çizgide olduğu şüphesizdir. Ayrıca bazı Sailaifengye'ler, Vehhâbilikten ilham almasına rağmen, kendisini Vehhâbilikle ilişkilendirmeyi reddetmektedirler. Onlara göre bu, önceki dönemde vefat eden âlimlerden birisini takip etmek anlamına gelmekte ve dolayısıyla selefi konumuyla çelişmektedir.⁷³ Bu örnekten Sailaifengye'nin selefilikine ne kadar sıkı bağlandığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, Sailaifengye'nin Yihewani'den daha çok İslam dünyasına yaklaştığını göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Müslümanların Çin kültürünü kabul etmeleri, İslami düşüncelerin Konfüçyüsçülükle bütünleşmesi ve İslami ihya ve ıslah hareketlerinin ortaya çıkışı, İslam'ın Çin de asırlarca ayakta kalabilmesinin önemli unsurları arasında sayılabilir. Bunlardan anlaşıldığı üzere İslam ve Çin kültürü arasında genel olarak çatışma değil, alışverişe benzer bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin sonucunda iki kültürün özelliklerini bir araya getiren Çin İslamı ortaya çıkmıştır. Yerelleşme ve küreselleşmenin, İslam'ın Çin'deki varlığının devam ettirmesi ve gelişmesinde oldukça önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Çin medrese eğitim sisteminin kuruluşu ve Çince dini kitapları yazma şeklindeki girişimleri kapsayan yerelleşmenin iki anlamı vardır. Birincisi, Çinli Müslümanların kendi inançlarını yeniden göz önünde bulundurmaları ve dolayısıyla dini şuuru tekrar uyandırmalarıdır. İkincisi, İslam'ın Çin kültürüyle bütünleşmesi ve dolayısıyla Çin İslamı'nın ortaya çıkmasıdır. Bu ikisi karşılıklı olarak değerlendirilmelidir. Yerelleşme süreci, her zaman Müslüman topluluk içi-dışı, Çin kültürü-İslam kültürü ve iman-küfür şeklindeki iki tarafın etkileşimiyle işlemektedir. Bu ikilikler arasında bir çatışmanın bulunması zorunlu değildir. Sözü geçen iki girişimde görüldüğü üzere, Çinli âlimler bir yandan Konfüçyüsçülüğe sarılmışlar, öte yandan İslam prensiplerinde ısrar etmişlerdir. Onların hedefi Müslümanların kendi dinlerini devam ettirerek Çin

72 Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah*, 43.

73 Stewart, *Chinese Muslims and the Global Ummah*, 42.

toplumuyla bütünleşmeleridir. Bu çabaları sayesinde İslami esaslar tekrar ön plana çıkmış ve Çin toplumu da İslam'la bütünleşmiştir. Bu bakımdan İslam'ın yerelleşmesi, Müslümanların hem yeniden “İslamileştirilmeleri”ne hem de “Çinlileştirilmeleri”ne katkıda bulunmaktadır. Bunu diyalektik bir süreç ve Çin İslamı'nın ise bu diyalektik süreç sonucunda ortaya çıkan sentez olduğunu düşünmek mümkündür.

Bu sürecin diyalektik niteliği, Çinli âlimlerin girişimlerinden kolaylıkla anlaşılmaktadır. Onlar Konfüçyüsçü düşüncelerle İslam'ı açıklamalarına rağmen, Çin kültürü ve İslam arasındaki sınırı titiz bir şekilde tanımlamış ve bu sınırı korumaya çalışmışlardır. Wang Dai-Yu, Müslümanların Çin imparatorlarına sadakatini tevhit temelinde kurmuştur. Ona göre, biri ancak tevhidi anladıktan sonra yüreği dosdoğru olabilir (xinzheng, 心正); yüreği dosdoğru olduktan sonra, imparatorlara gerçek sadakate (zhenzhong, 真忠) ulaşabilir. Wang, böylelikle Müslümanların tanrısal bir nitelik taşıyan Çin imparatorlarına sadakat konusunda yaşadıkları gerginliği hafifletmeye çalışmıştır.⁷⁴ Aynı şekilde, Ma De-Xin İslam ile Konfüçyüsçülük arasındaki farklılıkları fark edip Allah'ın dünyayı yaratışı, ahiret ve tevhit gibi kavramları yeniden ileri sürmüştür. Bütün bunlar İslam'ın düşünsel yerelleşmesinin, felsefi düzlemle sınırlı kaldığını göstermektedir. Düşünsel süreç bu sınırı aştığında, Çinli âlimler hemen uyararak durumu düzeltmeye çalışırlar. Bu yüzden İslam'ın, esasına ve prensiplerine dokunmaksızın Çin'de yerleştiğini söylemek mümkündür.

Çinli âlimlerin çabalarına rağmen, İslam Çin kültürü tarafından ister istemez etkilenmiştir. Bu etki sebebiyle, İslam dünyasından gelen esinler, Çin'de ihya ve ıslah hareketlerine yol açmıştır. Bu esinlere, yukarıda sözü geçen Yihewani ve Sailaifengye başta olmak üzere, 20. yüzyılın son çeyreğinde Hindistan'dan gelen Tebliğ Cemaati örnek olarak verilebilir. Vehhâbilik ve Diyobendi düşünceleri gibi İslami ıslah mesajları önemli bir ölçüde küreselleşmiştir. Bu da, dünyanın her bölgesinde bulunan Müslümanlara kendi dinini yeniden sorgulama fırsatını sunmuştur. Çin örneğinde Yihewani ve Sailaifengye'nin Vehhâbi düşünceleriyle tarikatların batıl inançları ve Çinli Müslümanların bazı dini pratiklerini eleştirerek ihya ve ıslah hareketini başlatmalarını bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, küreselleşmenin bir açıdan aynı zamanda yerelleşme olmasıdır. Yihewani ve Sailaifengye açıkça Vehhâbilikten ilham aldığı halde, onu olduğu gibi Çinli Müslümanlara uygulamamıştır. İkisi daha çok Vehhâbilerin dini pratiklerindeki İslami olmayan bid'atları arındırma düşüncelerini benimsemiştir. Ayrıca yukarıda değinildiği gibi, Yihewani ve Sailaifengye'nin dini

74 Ding Jun, “Gerçek Sadakatın Doğru Yolu ile Orta Yol: İslam Doktrini ile Konfüçyüsçü Düşüncelerinin Diyaloğu (真忠正道與中庸之道: 伊斯蘭教義與儒家思想之對話),” in Lin, *Localization of Islam in China*, 56.

pratiklerin ayrıntıları hususunda farklılaşmalarının, onların tamamen Çin İslamı'nı ıslah etmeye odaklandığına ve dolayısıyla Vehhâbîler gibi siyasi bir ideoloji geliştirmedigine işaret ettiğini söylemek gerekir. Bunun nedenlerinden en önemlisi, Ma Wan-Fu ve Ma De-Bao'nun aldıkları ıslah düşüncelerini değiştirerek bunları kendi hareketlerinde Çin İslamı'nın bağlamına uyarlamal çabalarıdır. Bu anlamda İslam dünyasında ortaya çıkan bir akım, dünya çapında yayılmak istediğinde, farklı bölgelerin şartlarına göre yerelleşmek zorundadır.

Son olarak, Çin İslamı örneğinde, İslam'ın yerelleşmesi ve küreselleşmesinin, onun varlığında hayati bir rol oynadığını söylemek yerinde olacaktır. Bir yandan yerelleşmesi İslam'ı Çin toplumu ve kültürüyle bütünleştirerek gayrimüslim bir ortamda varlığını sürdürmesine imkân sağlarken, öte yandan küreselleşmesi yani İslam dünyasıyla bağını devam ettirmesi, İslam'ın Çinlileşmesini bir dereceye kadar durdurmuş ve dolayısıyla tamamen Çin kültürüne asimile olmasını engellemiştir. Bu yüzden, Çin İslam tarihinin, bu iki sürecin birbirleriyle etkileşiminden oluştuğunu düşünmek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Ayoob, Mohammed, and Hasan Kosebalaban, eds. *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State*, London: Lynne Rienner Publisher, 2009.
- Bai, Shou-Yi. *Çin İslamı'nın Küçük Tarihi (中國回教小史)*. Ningxia: Ningxia Renmin Chubanshe, 2000.
- Bao, Xiu-Ping. "Çin İslam Derneğinin Kuruluşu ve Gelişmeleri (中國回教協會的創建及其發展)." in *Allah'ın Emirlerinin Nesilden Nesle Geçişi ve Devamlılığı: İslam'ın Tayvan'daki Yayılması ve Öngörmeleri (主命的傳承與延續: 回教在台灣的發展和展望)*, edited by Xi-Lin Zhao ve Zhong-Fu Zhang, Taipei: Chengchi University Press, 2019, 53-92.
- Benite, Zvi Ben-Dor. *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge & London: The Havard University Asia Center, 2005.
- Bilinmeyen yazar. *Ming Tai Zu İmparatorunun Gerçek Kaydı (1) & (4) (明太祖實錄卷一、卷四)*. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1968.
- Chang, Hajji Yusuf. "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview." In *Islam in China: Key Papers*, edited by Michael Dillon, Folkstone: Global Oriental, 2009, 132-147.

- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. New York: Palgrave Macmillan, 2009
- Çifçi, Esra. “Çin’de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru),” *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV*. 6-8 Mayıs 2013, Bursa, 865-878.
- Çifçi, Esra. “Han Kitap.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/han-kitap>.
- Çin Felsefe Kitapları Elektronikleştirme Projesi. “Ming Hanedanlığının Kanun Kılavuz cilt 6 (大明律集解附例卷之六).” <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=466350>.
- Dillon, Michael. *China’s Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects*. Richmond Surrey: Curzon Press, 1999.
- Ding, Cheng-Long. “İslam Dünyasının Ayinlerinin Son Sözü (天方典禮跋),” Liu Zhi, *İslam Dünyasının Ayinleri (天方典禮)*, edited by Jia-Bin Zhang, & Yong-Hao Du, Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 1988, 229-236.
- Frankel, James D.. *Rectifying God’s Name: Liu Zhi’s Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*. Hawai’i: University of Hawai’i Press, 2011.
- Fu, Tong-Xian. *Çin İslam Tarihi (中國回教史)*. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1996.
- Gao, Zhan-Fu, Jun-Qing Min, “Mezhepler ve Tasavvuf Grupları (教派門宦).” In *An Overview of İslam in China (中國伊斯蘭教簡志)*, edited by Çin İslam Derneği (中國伊斯蘭教協會), Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2013, 71-81.
- Gladney, Dru C. “Islam in China: Accommodation or Separation?” in *Religion in China, Major Concepts and Minority Positions*, edited by Max Deeg & Bernhard Scheid, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015, 187-228.
- Gladney, Dru C. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People’s Republic of China*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1991.
- Gu, Yu-Jun. *Ming ve Qing Hanedanlığı Dönemlerinde Hui Etnik Grubunun Eğitimi ve Düşünceleri Araştırmaları (明清時期回族教育思想研究)*, yayımlanmamış doktora tezi, Beijing: Minzu University of China, 2012.
- Ha, Bao-Yu Ha. “Medrese Eğitiminin Mevcut Durumu ve Sorunları Mütalaası I (經堂教育現狀及存在問題的調查研究(上)),” *Studies in World Religions (世界宗教研究)*, 6(2018): 176-187.
- Hu, Si-Yuan. *Kadiriyah: The Spreading and Variation of A Western Sufi Order in China (嘎迪林耶：一個西域蘇菲教團的在華傳播與變異)*. yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Guangzhou: Jinan University, 2016..
- Israeli, Raphael. *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*. Oxford: Lexington Books, 2002.
- Jin, Yi-Jiu. *Çin İslamı’nın Gizeminin Keşfi: Liu Zhi İncelemesi (中國伊斯蘭探秘：劉智研究)*. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, 2010.
- Jin, Yi-Jiu Jin. *Sufism in China (蘇菲主義在中國)*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013.
- Jin, Yi-Jiu. *Wang Fai-Yu’nun Düşüncelerinin İncelenmesi (王岱輿思想研究)*. Beijing: Minzu Chubanshe, 2008.
- Lin, Chang-Kuan. “Çin Cumhuriyeti’ndeki İslam: Çağdaş Çince Konuşan Müslüman Topluluğun Gelişmeleri İncelemesi (中華民國伊斯蘭：當代漢語穆斯林社群發展之解析),” *Cross-Cultural Studies (文化越界)* 11(Mart, 2014): 113-150.
- Lin, Chang-Kuan. *Çin İslam’ının Gelişmeleri ve Hareketleri (中國回教之發展及其運動)*. Taipei: Zhonghua Mingguo Alabo Wenhua Jingji Xiehui, 1996.

- Lin, Chang-Kuan, ed. *Localization of Islam in China (İslamın Yerelleşmesi: Çin'de İslamın Gelişimi ve Etkisi)*. Hong Kong: The Research Institute for the Humanities, The Chinese University of Hong Kong, 2015.
- Maerjiang, Wu. "Klasik İslam Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı," *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (Kasım 2018): 53-81.
- Ma, Ming-Dao. *Ming Krallığı Ailesinin İnancının İlk Tahlihi (明朝皇室信仰考初稿)*. Taipei: Zhongguo Huijiao Wenhua Jijinhui, 1984.
- Ma, Qi-cheng, and Hong Ding. *Çin İslamı'nın Kültürü Kategorisi ve Etnik Özellikleri (中國伊斯蘭文化類型與民族特色)*. Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe, 1991.
- Ma, Qiang. "Field Investigation and Thinking on the Hui and Islamic Cultural Education (回族伊斯蘭文化教育的田野調查及思考)." *Researches on the Hui (回族研究)* 52/4 (2003): 104-110.
- Ma, Tong. *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Menşesine Dair Bir İnceleme (中國伊斯蘭教派門宦溯源)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 2000.
- Ma, Tong. *Çin İslamı'ndaki Mezhepler ve Tarikatların Özetlenmiş Tarihi (中國伊斯蘭教派與門宦制度史略)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 2000.
- Mi, Shou-Jiang, and Jia You. *Çin İslamı'nın Kısa Tarihi (中國伊斯蘭教簡史)*. Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2000.
- Qiu, Shu-Sen ed., *Çin'deki Hui Etnik Grubu Tarihi (中國回族史)*. Ningxia: Xingxia Renmin Chubanshe, 1996.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Shi, Ke-Zong. "İslam'la İlgili Kuşuların Çözümlemesi'nin Ön Sözü (清真釋疑序)." aktarılan Zhan-Ming Ma, *İslam'la İlgili Kuşuların Çözümlemesi İncelemesi (清真釋疑研究)*, Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2013, 64.
- Stewart, Alexander Blair. *Chinese Muslims and the Global Ummah: Islamic Revival and Ethnic Identity among the Hui of Qinghai Province*. New York: Routledge, 2017.
- Tie, Guo-Xi. "Çin İslamı Eğitimine Giriş (淺論中國伊斯蘭教教育)." *Researches on the Hui (回族研究)* 45/1 (2002):70-74.
- Ünal, Elvida. "Çin Tarzı İslam: Konfüçyanist Müslümanlık (Hui-Ru)." *TYB Akademi* 20 (Eylül 2017). <http://www.tyb.org.tr/elvida-unal-cin-tarzi-islam-konfucyanist-musulmanlik-hui-ru-31491h.htm>.
- Wang, Jun-Rong. "Tasavvuf Düşünceleri ve Çin Felsefesi: Tasavvuf Eserlerinin Çin'deki Çevirileri ve Anlamları Tartışması (蘇菲思想與中國哲學：談蘇菲著作在中國的翻譯和意義)," *Researches on the Hui (回族研究)* 87/3(2012): 17-23.
- Wang, Ling-Gui. *Çin İslam Tarihi (中國伊斯蘭教史)*. Beijing: Zhongguo Youyi Chuban Gongsı, 2014.
- Yang, Gui-Ping, and Xiao-Ying Ma. *İslam Uzun Vadeli Muhteşemdir: Çin İslamı (清真長明：中國伊斯蘭教)*. Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2007.
- Yang, Gui-Ping. "Ma De-Xin's Da Hua Thoughts (馬德新的大化思想)." *Researches on the Hui (回族研究)* 51/3 (2003):66-70.
- Yang, Huai-Zhong, and Zhen-Gui Yu. *İslam ile Çin Kültürü (伊斯蘭與中國文化)*. Ningxia: Ningxia Renmin Chubanshe, 1996.
- Yibulaheimai, A. "Hui Etnik Grubundaki "Xiaojing" in Karakter Sistemi İncelemesi (回族"消經"文字體系研究)," *Etnik Diller ve Yazılar (民族語文)* 1(1992): 25-32.
- Yu, Zhen-Gui. *Çin Hanedanlıkları ve İslam (中國歷代政權與伊斯蘭教)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 1996.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 02.10.2020
Revizyon Talebi: 21.10.2020
Son Revizyon: 23.10.2020
Kabul: 31.10.2020
Online Yayın: 25.12.2020

Kitap Değerlendirmesi: Salman Sayyid. Hilafeti Hatırlamak: Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2019). ISBN: 978-60-55-83064-9

Nida Nur Bayram*

Westfalya ile başlayan süreç Batı'nın merkezde konumlandığı yeni dünya düzeninin de başlangıcıdır. Bu düzende Batı, kendi değerleri üzerinden kurduğu evrensellik anlayışının karşısına geçen alternatif her türlü varlık alanını da bir tehdit olarak algılamıştır. Batının kendi hakim düzenini tehlikede gördüğü dönem, İslam'ın ontik olarak Batı'nın karşısında konumlanmasıyla başlamıştır. Bu durum zamanla Doğu-Batı arasındaki diyalektik bir sürecin varlığını ortaya çıkarmış ve 20.yy çatışmalarının özellikle bu dikotomi üzerinden şekillenmesini de tetiklemiştir. Evrenselcilik her ne kadar Batı tikelliğine dayalı olsa da İslamcılığın Batı istisnacılığını reddeden politik bir söylem oluşturma çabası onu doğrudan Batı evrenselciliğinin karşısına yerleştirmektedir. Tam da bu noktada değerlendirmeye alacağımız kitap gelişen Müslüman öznellikliğinin Batı evrenselliğiyle karşı karşıya kalması ekseninde şekillenerek İslam'ın tıpkı Batı gibi evrensel olma iddiasını tartışmaya açmıştır. Bu şekilde yazar, İslam'ın siyasal bir söylem olarak kendi zeminini kurabilme potansiyelini incelemek istemiştir. Hilafet ise bu düzeni kurabilmek için Müslümanlarca hatırlanması ve İslam'ın siyasetle olan eklemlenmesinde oynayacağı rolün göz ardı edilmemesi gerektiği bir noktayı temsil etmektedir.

Leeds Üniversitesi Sosyoloji bölümü öğretim üyesi olan Salman Sayyid, Batılı hegemonyanın hakim olduğu bir ortamda oryantalizmi güçlü şekilde eleştiren bir akademisyen olarak, sosyal teori ve dekolonyal düşünce alanındaki çalışmalarıyla tanınmış Güney Afrikalı bir entelektüeldir. Sayyid'in Fundamentalizm Korkusu kitabından sonra Vadi Yayınları'ndan çıkan ve bizim de değerlendirmeye alacağımız "Hilafeti Hatırlamak" adlı kitabı ilk olarak 2017 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Sayyid kitabında giriş ve sonuca yer vermeden içeriği direkt on bir başlığa ayırmış ve değerlendirmelerini bu başlıklar üzerinden okuyucuya

* Sorumlu Yazar: Nida Nur Bayram (Doktora Öğrencisi), Marmara Üniversitesi., İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, Türkiye. E-posta: nidanrbayram@gmail.com ORCID: 0000-0001-8725-5986

Atf: Bayram, Nida Nur. "Hilafeti Hatırlamak: Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni." Salman Sayyid'in *Hilafeti Hatırlamak: Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 485–490. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0099>



sunmuştur. Bu başlıklar sırasıyla; İsimler, Liberalizm, Sekülerizm, Rölativizm, Demokrasi, Gelecek Bilim, Diaspora, Hilafet, Düzen, Hermeneutik ve Etik'tir.

Sayyid çalışmasında İslam'ın Müslümanlara isimlerini veren ve bu isimlendirmenin aynı zamanda bir oluş(tur)ma eylemi olduğunu belirterek sözlerine başlar. Bu husus önemlidir, çünkü Müslüman olmanın kaderi İslam'ın ismine bağlı olarak varlık alanı kazanmaktadır. Sayyid, İsimler bölümünde Çifte Müslüman (*Double Muslims*) ve Muselman kavramları arasındaki farktan kaynaklı olarak Müslüman kimliğinin zamanla nasıl kategorileştiğini göstermeye çalışmıştır. Sayyid' göre Müslümanların asıl sorunu; "uygun epistemolojik veya siyasal bir uzamın olmadığı bir dünyada" kimlik arayışında bulunuyor olmalarıdır (s.33). Çünkü kimlik problemi zamanla İslamcılığın ontik olarak oluşumunu ve İslam ismine bağlı siyasal bir düzen kurma çabasını geliştirmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Sayyid bu durumu İslamcılığın projesi olarak görmektedir. Ona göre "bu proje giderek Westfalya sınırlarını aşan ve Batıca'yı¹ gittikçe daha az güvenilir bulan küreselleşmiş bir Müslüman öznelliğinin dile getirilmesidir" (s.37). Dolayısıyla Sayyid bir zemin temizliğine giderek çalışmasını üç epistemolojik tutumla çerçevelemiştir -post-pozitivist, post-oryantalist ve dekolonyal araştırmalar- ve sorunun bir an önce çözümlenmesini ifade etmiştir.

Liberalizm bölümünde daha güncel siyasetle ilgili saptamalarda bulunan Sayyid özellikle Batı sürecini tasvir ederken sıkça "Platon'dan Nato'ya" deyimini kullanmıştır. Bu süreç içinde (Platon'dan Nato'ya) Sayyid, Batı'nın liberal görüşünün de beslendiği özgürlük anlatısı üzerinden gerçekleştirdiği güncel politikalarını Hatemi'nin çalışmaları üzerinden eleştirme yoluna gitmiştir. Özgürlük vaadiyle Müslüman toplumlara yönelik Batı işgali söz konusu olunca radikal İslam problemi ortaya çıkmıştır. Bu durumda ortaya çıkan radikal İslami grupların faaliyetlerine karşı Batı "Teröre Karşı Savaş" argümanı ile karşı atak geliştirmiştir. Ancak Sayyid bu durumu Batı'nın İslam üzerinden geliştirmeye çalıştığı başka bir manipülasyon olarak tanımlamaktadır. Çünkü zamanla terör ve İslam yan yana düşünülen kavramlar haline gelecektir.

Sayyid sekülerizm başlığı altında sekülerizmin istekleriyle İslamcılığın isteklerinin karşıt bir tez olup/olmadığını tartışmaya açmaktadır. Özellikle seküleristlerin asıl taleplerini yerine getirirken karşılaştıkları problemleri İslam'ın problemi şeklinde ifade etmelerini içeren çok sayıda oryantalist çalışmanın var olduğunu eleştiriyle ifade etmektedir. Sayyid, "Şiddet vakalarını dinlere özgü bir şey olarak göstermenin yanında şiddetin ve zulmün sürmesinde sekülerist aktörlerin rol oynadığı başka bir

1 Bu kavram kitap boyunca kullanılmış ve Batıya ait olan düzen/sistem/değerleri vb. ifade etmek için kullanıldığı düşünülmüştür.

liste hazırlanabilir mi?” (s.69) sorusunu ileri sürmesiyle konuya farklı açılardan bakmanın gerekliliğini göstermektedir. Sekülerizm ve modernizm anlatısının tarihsel süreç içinde Batı kimliği haline gelmiş olması seküler değerlerinde Batı istisnacılığına dönüşmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu değerleri benimsemeyen İslam toplumları ise Batının karşısında konumlanmış ve zamanla Sayyid’in deyimiyle “Müslüman, anti-sekülerizmi temsil eder hale gelmiştir” (s.72). Sayyid, Batı deneyimini İslam üzerinden konumlandırarak sekülerizm okuması yapılmasının tarihsel bir yanlısına olduğunu belirtir. Diğer taraftan kolonyalizm, komünist ya da Kemalist rejimler üzerinden yürütülen politikalarla Müslümanlar için sekülerizm bir İslamsızlaşma olarak algılanmıştır. Ancak Asad’dan aldığı atıfla Sayyid, “seküler ve dini olanın farklı zamanlarda farklı amaçlar için kullanılabilirliğinin ve arasındaki ayrımın sabit olmadığını” altını çizmektedir (s.87). Kısaca Sayyid sekülerizmi “Müslüman otonomisinin ve etkinliğinin oluşumundaki en önemli araçlardan biri” olarak görmektedir (s.88).

Sayyid, Rölativizm bölümünde post modern çizgide konuyu değerlendirmeye almış ve özellikle özcülük ve evrenselcilik eleştirisi üzerinden konuyu değerlendirmiştir. Özcülüğü İslamcılıkla ilişkilendiren yazar evrenselciliğin eleştirilmesi için özcülük eleştirisinden yararlanmak gerektiğini ifade eder (s.95). Özellikle Al-Azmeh’in düşünceleri² üzerinden bu bölümü değerlendirmeye alan Sayyid, onu da eleştirerek sorduğu sorularla İslam’ın tümel şekilde Batı evrenselciliğinin yerini alıp/alamayacağı konularını tartışmaya açmıştır. Azmeh gibi birçokları, “İslamcıların Batı evrenselciliğini eleştirirken bile yine Batı diliyle veya araçlarıyla bunu yapıyor olmaları” eleştirisine Sayyid katılmamış, çözüm olarak çok kültürlülük mantığının önemsenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Yazar sonraki bölümünde demokrasinin nasıl Batılı kimliğin bileşeni haline geldiğini ve İslam’ın demokratik olamayacağı fikrinin yanılığını ortaya koymak istemiştir. Özellikle İslamcılığın bitişi üzerinden konuyu ele alan Sayyid, İslamicate’de³ var olan birçok problemin demokrasi eksikliğinden kaynaklı olduğuna yönelik tartışmaları ele almaktadır. İslam’ın demokrasi ile uyumu konusunda dört

2 Azmeh, “İslamcıların kendi kimliklerini inşa etme sürecinde İslami kültüre uygun olmaktan ziyade Batı’nın kavramsal kategorilerini kullanıyor olmalarını” eleştirmekte, bunun bile “Batılı projenin evrenselliğini gösterdiğini” iddia etmektedir. A.g.e., s.97

3 “İslamicate terimi Marshall Hodgson’un geliştirdiği ve İslam’ın serüveniyle tarihsel olarak dönüşüm geçirmiş topluluklarda İslam’dan esinlenmiş fakat direkt olarak İslami yani Allah’ın buyruğu olmayan her türlü fikir, siyasi yapı, kültürel gelenek ve oluşumu tasvir etmek için kullanılan bir kavramsallaştırmadır. Türkçede ise tam bir karşılığı bulunmadığından kitap boyunca bu kavram kullanılmıştır.” s.45

stratejiden bahseden Sayyid, demokrasiyi Müslimistan'a⁴ yerleştirmeye çalışan her projenin karşılaşacağı zorluklardan bahsetmiştir. Gelecekbilim bölümünde Batı-Teknoloji-Bilimkurgu ilişkisinden bahseden yazar Batı'nın sinema filmleri aracılığıyla kendi kimliğini nasıl tüm dünyaya gösterdiğini ve bu sayede Batılı değerlerin kültürel yayılmacılıkla nasıl evrenselleştiğini anlatmaktadır. Batılı söylem içinde İslam'ın temsil edilme biçimlerinden biri de Oryantalizm'dir. Edward Said'in ifade ettiği gibi Oryantalizm; İslam ve İslam'la bağlantılı olgulara yönelik üç ana fikir etrafında düzenlenmiştir: “(1) İslam ve Batı arasında ontolojik, sistematik ve kalıcı farklar vardır. (2) İslam dünyası, Batı'nın kendini temsil biçimlerinin karşıt bir ifadesidir. (3) İslam dünyası ya korkulacak ya da hakim olunacak bir dünyadır” (s.157-158). İşte bu argüman üzerine dayalı birçok Batılı film Sayyid'e göre “oryantalizmin altını oymaya devam etmekte ve geleceğe yön vermektedir” (s.170).

“İslamcılık ulus mantığının altını oyarken aynı zamanda onu aşmaya çalışır” (s.180). Sayyid'e göre “ümme ne bir ulus ne bir medeniyettir” (s.181). Ümmeti tanımlama zorluğu sadece oryantalist çalışmalardan değil Arap dünyasında var olan milliyetçilikten de kaynaklanmıştır. Ümmet kavramını tanımlama zorluğu Müslüman kimliğini de belirsizleştirdiğinden Sayyid'e göre bu kavramsal sıkıntının bir an önce giderilmesi gerekmektedir. Kendisi ise çözüm olarak Diaspora bölümündeki fikirleriyle konunun aşılacağını düşünmektedir. Diaspora'nın üç bileşeni – anavatan, yerinden edilme ve yerleşme- üzerinden konuyu tartışmış ve konu bağlamında doğal olarak ilk Yahudileri ve Afrikalıları değerlendirmeye almıştır. Aynı durum İslam tarihi üzerinden düşünüldüğünde böyle bir tarihsel olayla karşılaşmadığı açıktır. Ancak Sayyid farklı bir diaspora tanımı geliştirerek diaspora mantığını açıklamaya çalışır. Ona göre İslam'ın Batı karşısındaki duruşu zaten tam anlamıyla diasporiktir. Sayyid'e göre ümmet varlığını evrenselleştiremediğinden diaspora mantığı içinde sıkışmıştır (s.198).

Ümmetin diasporik durumu tartışmasını Hilafet başlığı altında da devam eden Sayyid, ümmetin diasporasını anayurda dönüş olarak değil süper gücün ihyası olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Ümmeti evrensel bir diaspora olarak düşünmenin yararlı olacağını düşünen Sayyid, Müslümanların siyasal düzen içinde kök salmaya ihtiyacı olduğunu, hilafetinde tam anlamıyla bunu sağlayabilecek bir mekanizma olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle ona göre İslami meselelerde sürekli hilafet konusunun ortaya konulması da bir tesadüf değildir. Sayyid, İslam İşbirliği Teşkilatı'nın (İİT) potansiyel olarak 57 Müslüman ülkeyi bünyesinde barındırdığını belirtmekte ama buna rağmen neden böyle bir İslami devletin ya da gücün halen daha var olmadığı sorusu üzerinde durmaktadır. Kendisi bu başarısızlığı

4 Kavram kitap boyunca kullanılmış ve yazarın Müslüman toplumları/devletleri kastettiği düşünülmüştür.

“Müslümistan’ın geçerli bir entiteyi oluşturamamasında” görmektedir (s.213). Çünkü “hilafetin yokluğu Müslümanların Müslüman olarak kendilerini evde hissetmesini mümkün kılacak bir mekanizmanın yokluğunu temsil eder” (s.224). Sayyid İslami kimliğin tespiti ve İslam’ın ontik/ontolojik olma durumunun temellenmesi için

İslami ekonomi ve İslami devleti gerekli görmüş ve bunu Düzen bölümü içinde incelemeye almıştır. Ancak ele alınan araştırmalarda İslami-cate de başarılı bir İslami ekonomi ve İslami devlet temelli bir düzenin kurulamadığı konusunda çoğulcu fikir birliği söz konusudur.

Sayyid’in Hermenötik bölümündeki amacı Kur’an’ın etik ve hukuki içeriğinin sosyo-politik düzen için bir temel olup olamayacağını anlamaktır. Ancak Sayyid bu şekilde bir kimliğin oluşabilmesi için öncelikli olarak yorumlama ihtimali ile anlam kesinliği arasındaki gerilimin düzelmesi gerektiğine inanır. Bunun için Sayyid birçok çözümden bahsetmektedir. “Öncelikle Kur’an’ın çok anlamlılığı nasıl kontrol altına alınacaktır? Bunu sınırlamanın en önemli yolu yazarın niyetine bakılmasıdır. Ancak Allah’ın zihnine nasıl erişeceğiz?” (s.263). Dolayısıyla Kur’an yorumlamalarında metinselci ve tarihselci bakış açılarının gelişmesi tesadüfi değildir. Ancak Sayyid, Kur’an’ın ümmet için önemli olduğunu ve “Kur’an’ın tek tip yorumunun ümmet için bir amaç ve birlik katacağı görüşünün terk edilmesi gerektiğini ifade eder” (s.279). “Kur’an ümmet için doğru yönü belirleme kabiliyetinin ortak kabulüdür” (s.280). Kur’an’ın insan üstü etik bir kitap olarak tanımlanmasından hareketle Sayyid kendi kitabının son bölümünde Etik başlığına yer vermiştir.

Sayyid, öncelikle ahlaki olan ile etik olan arasında ayırım yaparak bölüme başlamaktadır. Etik’i ve ahlaki olan Müslüman değerlerini İslam’ın siyasal düzeni etrafında inceleyen yazar, şahadet eylemleri, intihar saldırıları, terörizm, yönetime yapılan protestolar gibi konuları yine bu iki kavram açısından değerlendirme yoluna gitmiştir. Hilafetin ise etik oluşturamayacağını düşünmekte, hilafetin ancak Müslüman failliğini harekete geçirebilecek ve ona etik bir ufuk kazanma olanağını sağlayabilecek bir güç olarak görmektedir. Ona göre İslami süper gücün oluşması için bir strateji geliştirilmeli ve onun içinde bir özne yetiştirmek gerekmektedir. Hali hazırda Müslüman bir öznenin var olduğu düşünülse de kitap boyunca yazarın bu ön kabule şüpheyle yaklaştığı görülmektedir. Sayyid Müslümanların var olan sorunlarının asıl çözümünü hilafette görmektedir. Bu nedenle bölümünün sonunda kitabının başlığına çokça atıf yaparak Hilafeti Hatırlamak’tan kastının ne olduğunu izah eder. “Hilafeti hatırlamak onu geri getirmeyi çabalamaktan ziyade yansıttığı tarihi anımsamaktır. Hilafet gücün yeniden yapılandırılması demektir. Hilafet, etik olmak zorunda olmayan ancak Müslümanların varlığının skandal olmadığı bir dünya inşa etme gücüne sahip olmak zorundadır. Böylece hilafet

Sayyid'e göre İslam siyasetini kurumsallaştırmak amacıyla siyasalın ümmet ölçüsünde ehlileştirilmesini teklif eder" (s.304-305). "Hilafeti hatırlamak manevi anlamda arınmayı ya da silahlı mücadele ile mevcut düzeni yıkmayı değil, insan hayatının tümünü içine alan kültürel üretimin geliştirilmesini gerektirir. Böylece Hilafet dünyevi olduğu kadar manevi de olan bir kültürel mücadele anlamına gelir" (s.311). "Hilafeti hatırlamak ümmeti sömürge olmaktan çıkarmayı amaçlayan bir hegemonik projenin adıdır" (s.315). "Hilafeti hatırlamak sahiciliğe düşmeden Avrupamerkezciliğin reddedilmesi imkanını vaat eder" (s.316). "Hilafeti hatırlamak, Müslümanların kolektif olarak karşı karşıya olduğu meydan okumaların dini ya da kültürel değil, siyasal olduğunu; çözümlerinin de sadece İslam adına bir siyasette bulunabileceğini anlamak demektir" (s.319).

Sonuç olarak Müslüman öznelciliği ile Batı evresenliliğinin karşı karşıya kaldığı bu dünyada İslam dünyası için yeni bir düzen gerekli görülmektedir. İslam'ın Batı karşısındaki konumlanışında rol oynayan gelişmeler Sayyid'in ilgili başlıklarında da değerlendirilmiş ve sonuç olarak Müslümanların siyasal bir düzene ihtiyacı olduğu açığa çıkmıştır. Sayyid'e göre bu düzenin sağlanabilmesinin ön koşulu ise hilafetin hatırlanılmasıdır. Bu noktada hilafeti gerek manen gerek kurumsal olarak yaşatabilmenin imkanı araştırılmaya değerdir. Ancak bu durumun sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşması için derinlikli incelemelerin gerekli olduğu da aşikardır.

Son olarak; kitap içerik bakımından eleştirel Müslüman çalışmaları kapsamında kurgulanmış ve özgün argümanlara dayalı bir şekilde sunulmuştur. Yazarın herhangi bir İslami grubu ya da İslam toplumunu baz almaktan ziyade doğrudan Müslüman toplumların içinde bulunduğu çıkmazlara bir çözüm getirme amacıyla konuya bütüncül bir şekilde yaklaştığı söylenebilir. Dolayısıyla kitap Müslüman toplumların bugünkü problemlerinin çözümü noktasında sadece düşünsel değil pratiğe olan katkısı ölçüsünde de önemlidir. Yine yazarın konuyu etraflıca değerlendirdiğini ve literatüre olan hakimiyetini zengin kaynak kullanımıyla görmekteyiz. Ayrıca yazarın ele aldığı başlıklarda tartıştığı konular ve sorduğu sorularla yer yer okuyucuyu düşünmeye sevk etmesi okuyucunun metinde aktif rol alması açısından önemlidir. Dolayısıyla bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar başta olmak üzere kitabın konuya ilgi duyan herkesin düşün dünyasına katkı sağlayacağını düşünmekte ve çalışmayı ilgisine tavsiye etmekteyiz. Ayrıca uygun terminolojinin kullanılmasında gösterilen hassasiyet ve bağlamın doğru bir şekilde aktarımıyla sağlanan akıcılığa bakıldığında kitabın Türkçe çevirisini başarılı bulduğumuzu da belirtmek isteriz. Bununla birlikte başka eleştirel Müslüman çalışmalarının artmasını da ümit ediyoruz.



Kitap Değerlendirmesi: Rahile Kızılkaya Yılmaz. Çağdaş Hadis Tartışmaları ve *Muvatta'*. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020). ISBN: 9789755485126

Elif Koç

İlk dönem hadis edebiyatının öne çıkan eserlerinden olan *Muvatta'* henüz müellif hayattayken şöhret bulmuş ve İslam coğrafyasına yayılmasıyla üzerine geniş bir literatür oluşmuştur. Gerek hadis gerek fıkıh ilminin teşekkülüne dair önemli bir yere sahip bu eser, geçmiş dönemde olduğu gibi çağdaş tartışmalarda da merkezi bir konumdadır. Ancak *Muvatta'* etrafındaki çağdaş tartışmaların Müslümanlar tarafından uzun zaman içerisinde ortaya konan çalışmalardan temel farkı, söz konusu tartışmaların farklı bir dünya görüşü ve insan tasavvuru tarafından şekillendirilmesidir. Bu noktada İslam geleneğinin başarılarından addedilebilecek bir eser etrafında gelişen çağdaş tartışmaları bilmek, günümüz ilmî meselelerini ve bunları gündeme getiren sâikleri tanımayı da mümkün kılmaktadır.

Müellifin *Muvatta'* ı çalışma alanı olarak seçmesinin nedeni, onun çağdaş dönem tartışmalarının etrafında döndüğü mürsel rivâyetler bakımından zengin olması ve ilk dönem yazılı rivâyetinin önemli bir örneğini teşkil etmesidir. Böylece yazar hem isnâdin teşekkülüne hem de vasl- irsâl meselesine dair nazarı konuların rivâyet kitaplarına yansıyan boyutunu ortaya koymayı amaçlamıştır.

Yazar, kitabın “Hadis Tarihindeki Konumu Açısından *Muvatta'*” başlıklı ilk bölümünde yazılış sürecinden nüsha farklılıklarına kadar *Muvatta'* hakkında teorik bilgiler vermektedir (s. 25- 145). “İrsâl-İttisâl” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise oryantalist hadis tartışmalarının bel kemiğini oluşturan irsâl-ittisâl meselesi ve bununla yakından ilgili olan isnâdların geriye doğru büyümesi ve ıslahı konuları ele alınmıştır (s. 145-

* Sorumlu Yazar: Elif Koç (Arş. Gör.), Niğde Ömer Halisdemir, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye. E-posta: elifkoc@ohu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0235-086X

Atf: Koc, Elif. “Çağdaş Hadis Tartışmaları ve *Muvatta'*” Rahile Kızılkaya Yılmaz’ın Çağdaş Hadis Tartışmaları ve *Muvatta'* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 491–496. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.810246>



274). “*Muvatta*’ın Mürsel Rivayetlerinden *Kütüb-i Sitte*’de Mevsûl Senedle Yer Alanlar” başlıklı üçüncü bölüm, önceki iki bölümde verilen teorik bilgilerin ve ortaya konan tartışmaların bir grup mürsel rivâyetin isnâd-metin analizi üzerinden uygulaması niteliğindedir.

Eser tarihlendirmesi, oryantalist camianın gündeminde olan; ancak Müslüman araştırmacılar tarafından bakir bırakılmış bir alandır. Kitap, “*Muvatta*’ın tarihlendirilmesi” meselesini, Türkçe literatürde tetkik eden tek müstakil çalışma olmasıyla temeyyüz etmektedir. Kitabı ayrıcalıklı kılan diğer bir nokta, irsâl-ittisâl tartışmalarına dair gerek klasik hadis edebiyatından gerek oryantalist literatürden sistematik bilgi sunmasıdır. Ayrıca yazarın oryantalist araştırmacılar arasındaki fikrî etkileşimleri ortaya koyması, bu paradigma hakkında bilgi sahibi olmayı mümkün kılmaktadır.

Kitabın ilk iki bölümünde (s. 25-274) tespit edilen teorik zeminin uygulaması mahiyetindeki üçüncü bölümde (s. 274-419) araştırmaya konu olan rivâyetler seçilirken belli bir sınırlandırmaya gidilmiştir. İrsâl-ittisâl meselesini derinlikle tetkik etme imkanı veren on bir rivâyet seçilerek bu rivâyetlerin isnâdından hareketle isnâd-metin analizi yapılmıştır. Analizde öncelikle rivâyetin *Muvatta*’ın nüshaları ve *Muvatta*’ ile muasır kaynaklarda hangi suretle yer aldığı incelenmiş, daha sonra *Kütüb-i Sitte*’deki mevsûl tarihleri, sened ve metin farklılıkları üzerinden tetkik edilmiştir. Bu çalışma sonucunda rivayetin mevsûl tarihinin mürsel varyanttan önce var olup olmadığı ya da rivâyetin hem mürsel hem mevsûl tarihlerinin aynı dönemde bulunup bulunmadığına dair sorular büyük ölçüde cevaplanmış olmaktadır. Ayrıca hadisin vasledilmesinden hangi râvinin sorumlu olduğu cevaplanmaya çalışılarak ilgili rivayetin vasledilerek aktarılmasına neden olan başka sebepler üzerinde de durulmuştur. “İrsâl-ittisâl” başlıklı üçüncü bölümde seçilen rivayetler incelenirken, birinci bölümde yer verilen *Muvatta*’ın yazılma sürecine dair iddialar ve ikinci bölümde üzerinde durulan isnâdların geriye doğru büyümesi meselesi dikkate alınarak açıklamalar yapılmıştır. Böylece kitabın bölümleri arasında tutarlılık ve mantıksal akış sağlanmıştır.

Birinci bölüm *Muvatta*’ın yazılma sebebine dair iddialar ile başlamaktadır. Bu iddiaları genel olarak, (I) Medine’de *Muvatta*’ türü tasnifin başlamış olması ve İmam Mâlik’in (ö. 179/795) bu alanda kendi eserini ortaya koymak istemesi, (II) yöneticilerin İmam Mâlik’ten farklı uygulamaları birleştirmeyi sağlayacak bir kitap talep etmeleri ve (III) Medine’deki ilmî faaliyetlerin tabîî bir sonucu olarak *Muvatta*’ın yazılması şeklinde gruplandırmak mümkündür (s. 25-245). *Muvatta*’ın isimlendirilmesinin kitabın yazılış amacı hakkında fikir verebileceği ihtimali üzerinde de durulmaktadır.

Yazar, *Muvatta* 'ın oluşum süreci için oryantalist paradigmaya ait olan “tarihlendirme” (*dating*) terimini kullanmamakta ve bunun yerine “teşekkül süreci” kullanımını tercih etmektedir. Böylece yazar, oryantalistlerin inceledikleri konuyu kendi terimleri ve isimlendirmeleri üzerinden farklı bir bakış açısıyla ele aldıklarını belirtmekte ve söz konusu tefriki sağlamak üzere özelden klasik hadis literatürüne ve genel olarak da İslami ilimlere ait kavramları kullanmaktadır. *Muvatta* 'ın yazımının başlangıç ve bitiş tarihlerine dair farklı yaklaşımları ortaya koyarken müellif, *Muvatta* 'ın bitiş tarihiyle nüsha farklılıkları arasında ilişki kurmaktadır (s. 31).

Kitapta İmam Mâlik'in *Muvatta* 'daki rivayetleri zamanla eleyerek azalttığı yönündeki iddia üzerinde de durulmuştur. *Muvatta* 'daki hadislerin zamanla İmam Mâlik tarafından azaltıldığı iddiasının mutlak doğru olmadığı ifade edilmekte ve son nüshadaki hadis sayısının fazla olması, düzenlemenin daima azalma yönünde gerçekleşmemesiyle açıklanmaktadır. “Klâsik kaynaklarda yer alan bilgiler ve *Muvatta* ' nüshaları” başlığında *Muvatta* ' nüshaları tek tek incelenerek nüshalar arası farklılıklar üzerinde durulmuştur.

Müellif, müstakil başlıklarda M. Zâhid el-Kevserî, (ö. 1952) ‘Abdülfeţâh Ebû Gudde, (ö. 1997) Muhammed Yûsuf Guraya, Umar Faruq Abd-Allâh, Halid Özkan gibi Müslüman araştırmacıların *Muvatta* 'ın teşekkül sürecine dair görüşlerini ve oryantalistlerin iddialarını değerlendirmektedir. Bu noktada görüşler arası atıflar yapılması ve yaklaşımların karşılaştırılarak incelenmesi, iddia sahipleri arasındaki etkileşimin tespiti açısından önem arz etmektedir. Yazarın sunduğu bilgiler ışığında *Muvatta* 'ın oryantalistler tarafından, erken dönem hadis tarihine dair iddiaların uygulama ve delillendirme sahası olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda, müellifin *Muvatta* 'ı merkeze alarak çalışmasını yürütmesinin, isabetli bir seçim olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Müellif, şahıslar ve fikirler arası karşılaştırmalar yaparak, I. Goldziher-Joseph Schacht (ö. 1969)-Norman Calder (ö. 1998) çizgisi boyunca fikrî etkileşimin nasıl oluştuğu ve otorite kavramı etrafında yeniden yazılan İslam hukuk tarihi hakkında bilgi vermektedir. Bu yönüyle kitap, oryantalist yaklaşımın fikrî seyrini *Muvatta* ' üzerinden takip edebilmeyi sağlamaktadır. Yazarın sunduğu bilgiler ve değindiği noktalar oryantalist paradigma içindeki eleştiri anlayışının aslında temel öğreti ve yaklaşımların eleştirisi olmadığını, bilakis eleştirilerde iddialardaki eksikleri tamamlamaya yönelik yapıcı tavrın hakim olduğunu göstermesi açısından son derece ufuk açıcudur. Ayrıca yazar, oryantalist araştırmacıların iddialarında zamanla görülen değişime yer vererek titiz ve derinlikli bir çalışma ortaya koymuştur. Müellif, çalışma boyunca oryantalist yaklaşımın her ne kadar eleştirilerle geliştirilmeye açık olsa da kendini bir gelenek olarak gördüğünü ve sabit birtakım kabullerinin

olduğunu göstermektedir. Yazarın, görüşlerini incelediği araştırmacıları süreklilik ve farklılık üzerinden değerlendirmesi, bu tür tespitlerin tebarüz etmesini sağladığı gibi onlar arasındaki fikrî etkileşimi de ortaya koymaktadır.

Muvatta 'ın bir hadis kitabı mı yoksa fıkıh kitabı mı olduğu tartışmasına değinen yazar, eserin hem hadis hem fıkıh kitabı özelliği taşıdığı kanaatindedir (s. 118). Hakkında hadis bulunan meselelerde İmam Mâlik'in fakih kimliğinin ikinci planda kaldığını, hadis bulunmayan konularda ise re'y ve Medine ameli üzerine bina edilmiş fakih yönünün ön planda olduğunu ifade etmektedir (s. 122).

Kitabın "İrsâl-İttisâl" başlığını taşıyan ikinci bölümünde yazar, isnâda dair görüşleriyle dikkat çeken oryantalistlerin görüşlerine yer vermektedir. İsnâd merkezli çalışmalarda oryantalistlerin gündemini meşgul eden tartışmalardan biri de isnâdın başlangıcıdır. Bu mesele de kitapta dikkat çeken hususlar üzerinden ele alınmış ve oryantalist yaklaşımla geleneksel İslâmî yaklaşımın farkları mukayeseli bir şekilde verilmek suretiyle belirgin hale getirilmiştir. İsnâd tartışmalarına yeni bir boyut katan ve isnâdın sıhhatini değil, onun uydurulduğunu kabul ederek hangi şartlar altında oluşturulduğunu sorgulayan Goldziher'in bu kurucu rolüne dikkat çekilmiştir (s. 149-150). Müellif, Goldziher'in iddiasının analizle ulaşılmış bir netice olmadığını vurgulayarak onun isnâda belli ön kabullerle baktığını ve metin merkezli analizi esas aldığını vurgulamaktadır. Üzerinde durduğu isimlerle yazar, oryantalistler arasında isnâda yönelik farklı yaklaşımların bulunduğunu göstermiş olmaktadır. Ayrıca K. Yılmaz'ın oryantalistlerin tarihi bilgileri kullarımdaki bazı tutarsızlıklarına dikkat çekmesi son derece kıymetlidir.

İsnâdın başlangıcıyla ilgili tartışmaları dile getirdikten sonra müellif, mürsel hadis meselesini ele almaktadır. Mürsel hadisin ilk dönem eserlerindeki varlığının, hadislerin muttasıl isnadının sonradan uydurulduğu yönündeki iddiayı geçersiz kıldığını ifade etmektedir. K. Yılmaz, 'ilel ve duafâ eserlerinin yanında cerh-tadîl ve ricâl literatürünün de irsâlin vaslı durumunu tespit ederek bunun üzerinden râvî değerlendirmesi yaptığını dile getirmektedir. Yazarın, cerh-ta'dîl ve duafâ literatüründe zikredilen isimlerin daha çok kasten mürseli vasledenleri ihtiva ederken 'ilel eserlerinin sehven vasl olgusunu inceledikleri yönündeki tespiti önemlidir. Bir sonraki bölümde müellif, cerh sebebi olarak vehmi incelemekte ve mürselin vaslı ile mevkufun merfûlaşmasını da vehm altında ele almaktadır. Yazar, hadis alimlerinin mevsûlü mürsele mutlak olarak tercih etmemelerini, oryantalistlerin isnâdların mükemmelleştirildiği iddiasına cevap olarak görmektedir.

Müellif, „Şarkiyat Literatüründe İsnâdların Geriye Doğru Büyümesi ve Islâhı“ başlığında irsâl-vasl ile yakından ilgili bir konu olan isnâdların geriye doğru büyümesi iddiasını ve bu iddianın oluşumunda etkili olan oryantalist araştırmacıları

ele almaktadır. Joseph Schacht'ın iddiayı fikri altyapıyla desteklemede merkezi bir rol üstlendiği açıktır. İsnad ile ilgili Schacht'ın temelini attığı iddialar, Gualtherus H.A. Juynboll (ö. 2010) tarafından geliştirilmiştir. Juynboll'un iddialarını etraflıca aktaran yazar, „toptan bir ref‘ yaşadıysa, neden o kadar çok mevkuf ve mürselin geç dönem kaynaklarında varlığını devam ettirmesine izin verilmiştir“ sorusunu yöneltmektedir.

Kitabın “Muvatta’ın Mürsel Rivâyetlerinden *Kütüb-i Sitte*’de Mevsûl Senedle Yer Alanlar” başlıklı üçüncü bölümünde *Muvatta* ‘dan seçilen on bir mürsel rivayet detaylı isnâd ve metin analizine tabi tutularak ilk iki bölümde ortaya atılan iddiaların geçerliliği tartışılmıştır. Bu bölüm eseri yalnız teorik tartışmaları nakleden hüviyetten çıkararak amelî boyutun teorik tartışmalar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Yazar bu bölümü kaleme almaktaki amacını şu şekilde dile getirmiştir: „Böylece, analizin sonuçları ile ricâl ilmine dayanarak ulaşılan neticeleri karşılaştırma ve hem isnâd-metin analizi hem de ricâl ilmi hakkında bir değerlendirme yapma imkânının ortaya çıkması ümit edilmektedir“ (s. 273). Yazar, bu bölümde uyguladığı isnâd-metin analizinin, bir hadisin rivayet sürecine dair bilgi vermesi neticesinde isnâdların gerçek rivayet sürecini yansıtmaması nedeniyle önemli olduğunu ifade etmiştir (s. 274). Bu bölümde incelenen *Muvatta* ‘daki mürsel rivayetlerin, *Müsnedü’ş-Şâfi’î* gibi *Muvatta* ‘ ile eş zamanlı eserlerde mevsûl tarikle gelmiş olması, isnâdların geriye doğru yansıtıldığı yönündeki oryantalist iddianın asılsızlığını göstermesi açısından önemlidir. Çalışmanın kıymetini artıran diğer bir özellik de incelenen isnâd ve metinlerin tablo ve şemalar vesilesiyle okuyucunun değerlendirmesine sunulmasıdır. İncelemeye konu olan hadislerdeki lafız farklılıkları üzerinden yazar, râvînin hadisi akranından alıp hocasına nispet etme ihtimalini değerlendirmektedir. Mürselin mevsûl tarike tercih edilmesi, oryantalistler tarafından öne sürülen isnâdların geriye yansıtılması iddiasının isabetli olmadığını gösteren delillerdendir.

Çağdaş hadis tartışmaları ve hadis metodolojisine dair çalışmalarını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı’nda yürüten Rahile Kızılkaya Yılmaz’ın doktora tezini gözden geçirerek yayınladığı bu kitap, ilk dönem hadis edebiyatının ve sözlü rivayetten yazılı rivayete geçiş sürecinde kilit rol oynayan eserlerden *Muvatta* ‘ı inceleme konusu ederek *Muvatta* ‘ etrafında geçmişte ve günümüzde ortaya atılan tartışmalara ışık tutmaktadır. Kitapta, *Muvatta* ‘ın yazılış tarihi ve süreci, içerdiği rivayet malzemesi ve özellikle mürsel rivayetleri hakkında öne sürülen oryantalist iddialar *Muvatta* ‘dan hareketle cevaplanmıştır. Ayrıca kitap, oryantalist araştırmacıların ve iddiaların seyrini takip etme açısından sistemli bilgi vermektedir. Kızılkaya, ricâl literatürü, ‘ilel kitapları ve cerh-ta‘dîl eserlerini de dahil ederek *Muvatta* ‘daki on bir mürsel rivayet üzerine yaptığı tahlillerle, irsâl- vasl

tartışmalarına ve isnâdların geriye doğru gelişmesi yaklaşımının değerlendirilmesine büyük bir katkı sunmaktadır. Özellikle son bölümdeki isnâd- metin analiziyle yazar, bütün alt disiplinleriyle hadis tenkid sisteminin müsned-merfû‘ hadislerle mürsel isnâdlarla nakledilenleri tespitinde büyük oranda başarılı olduğunu ortaya koymuştur. Bu özellikleriyle kitap yalnız *Muvatta*‘ üzerine çalışacak kimselere değil, hadis tarihine ve oryantalist yaklaşımları tanımaya ilgi duyan geniş bir araştırmacı kitlesine hitap etmektedir.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 07.08.2020
Revizyon Talebi: 25.09.2020
Son Revizyon: 26.09.2020
Kabul: 17.10.2020
Online Yayın: 25.12.2020

Kitap Değerlendirmesi: Muhammet Nedim Tan. Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020). ISBN: 978-60-57-76818-6

Dilek Cırasun^{*}

Ele alınan kitap, M. Nedim Tan tarafından Râbia el-Adeviyye'ye atfedilen sözler, menkıbeler ve şiirler bağlamında ondan kalan ifade biçimlerini değerlendirmeye dair hazırlanmıştır. Yazar, Râbia el-Adeviyye'den geriye kalan mirası sadece aktarmayı değil aynı zamanda buna zemin hazırlayan arka planı da göz önünde bulundurarak bir bütün halinde yorumlamaya ve tasavvuf tarihi içerisinde konumlandırmaya çalışır. Bu bakımdan kitap, alışlagelmiş biyografi kitapları gibi Râbia'nın doğumundan vefatına kadar hayatını kapsayan formattan farklı olarak okuyucusunu, Râbia'nın mirası ardında tarihi bir seyr içinde sürükleyen bir çalışmadır. Bu çalışmada Râbia'nın 'gerçekte kim?' olduğu sorusunun cevabından ziyade ortak hafızada 'Râbia nerededir?' sorusunun cevabı aranmaktadır. Eser; önsöz, sekiz ana başlık, sonuç ve kaynakçadan müteşekkildir.

“Tarih ile Menkıbe Arasında: Râbia el-Adeviyye Çalışmalarına Bakış” adlı ilk başlıkta geçmişten günümüze Râbia'ya dair çalışmaların bir değerlendirilmesi yapılmakta, bu çalışmaların literatüre katkısı ve önemleri ele alınmaktadır. Burada yazar, Râbia'nın klasik literatür tarihi içerisindeki yeri ile menkıbevi içeriğin iç içe geçmesinden dolayı hakkında çalışma yapılmasının güçlüğüne işaret eder ve tarihsel veriler açısından ele alındığında pek fazla şey söylenemezken, ancak kaynaklar tasavvuf tarihinin genişleme ve yayılma biçimlerine odaklanılarak okunduğunda Râbia hakkında konuşulması muhtemel konuların olacağına dikkat çekmiştir. Yazar, bu çalışmalar içerisinde kendi çalışmasının hangi yönlerden farklı olduğunu belirlemeye çalışır. Yazarın da belirttiği gibi çalışma, tasavvuf tarihi okuması sunarken tarih içerisinde de Râbia okuması sunmaktadır. Çalışma boyunca kullanılan

* Sorumlu Yazar: Dilek Cırasun (YL Öğr.), Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye. E-posta: dlkcrsn@gmail.com ORCID: 0000-0002-0838-434X

Atf: Cırasun, Dilek. “Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar.” Muhammet Nedim Tan'ın *İslâm Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 497–501. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0026>



motif kavramının “kendi aracılığıyla benzer örneklerin anlamlandırılabilceği kalıp düşünce, yinelenen yargı ve olgu” anlamında olduğuna ayrıca dikkat çekilir.

“Tasavvuf Tarihinde Basra Çevresi ve Râbia: Zühüdün Aşamaları, Muhabbetin Göstergeleri” adlı takip eden başlıkta yazar, H. II. yüzyılın ilk çeyreğinde Basra’da doğan ve muhtemelen bu yüzyılın sonunda vefat eden Râbia’dan kalanlarla Basra bölgesindeki dinî hareketlilik arasındaki ilişkiyi ele alır. Daha öncede belirtildiği üzere Râbia hakkında biyografik açıdan sınırları belirsiz bilgiler mevcûtsa da yazar, öne çıkan motiflerle dönem arasında kurulabilecek muhtemel bağlara değinmeye çalışır. Tasavvuf tarihi açısından H. I ve II. asırlar, Emevi ve Abbasi yönetimlerinin etkin olduğu zaman dilimi olup siyasal çıkarlar ve sınıfsal krizler yaşanması karşısında dinî duyarsızlık ve ahlakî çözülmeye karşı tepki olarak ortaya çıkan zühüd kavramı etrafında anlamlandırılabilir. Ancak Basra’da zühüd anlayışının varlığının yanı sıra muhabbet fikri de yoğun olarak görülür. Bu yüzden yazar, Râbia’yı ele alırken bu iki kavram arasındaki ilişkinin niteliğine de değinir. Kısaca bu başlıkta, Basra çevresindeki zühüd merkezli duyarlılıkların ifade biçimlerini ve Râbia’nın muhabbet yönünün baskınlığı kadar zahitliğin farklı tonlarının da görüldüğü neticesine ulaşılır.

Devamında gelen “Erken Dönem: Zâhitler ve Edebiyatçılar” başlığı ile yazar, kronolojik olarak eserlerde Râbia’nın izini sürmeye başlar. Ona dair ilk kaydın Haris el-Muhasibi’nin *el-Kasb ve ’r-rucû ilallâh* adlı eserinde olduğu görülür. Bu dönemde Muhasibi ile birlikte muhabbet vurgusu ön plana çıkmaya başlar. H. III. asırda Basra ve Bağdat yazarlarından elde edilen rivayetler Râbia’ya yakın bir tarih olması açısından önemlidir. Bu yüzyılda ona dair rivayetlerin zâhit ve sûfiler ile edebiyatçı ve entelektüel kimseler aracılığıyla aktarıldığı gözlemlenir.

Takep eden başlık “Muhabbet Ehlinden Biri: Tasavvuf Kaynaklarında Râbia” adlı başlıktır. Bu başlıkta yazar, tasavvufun erken dönem kaynakları olan Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî vd. gibi mutasavvıfların eserlerinde Râbia’nın izini takip etmeye devam eder. Söz konusu eserlerde Râbia’nın artık örnek gösterilen, hatırası yaşatılan ve üzerinde düşünülen ideal bir tip olarak benimsendiği ve hakkındaki mevcut bilgilerin erken dönem kaynaklarında yer almaya başladığı görülür. Bu eserlere kronolojik olarak bakıldığında ilk olarak Serrâc’ın, sûfilerin kerametlerini ele alırken Râbia’nın da ismini zikrettiği görülür. Ancak yazar, bir önceki yüzyılda İbn Ebi’ d-Dünya’nın da Râbia’nın kerametlerinden bahsettiğine dikkat çeker. Kelâbâzî’nin eserlerinde Râbia önceki anlatılanlarla uyumlu olarak çevresindekilerin eksikliklerini söyleyip yol gösteren, sûfilerin sözlerine anlam çerçevesi belirleyen ve Süfyan es-Sevrî ile özel bağı olan sûfi olarak karşımıza çıkar. Mekkî’nin *Kutu’l-kulûb* adlı eserinde Râbia hakkındaki mevcut bilgilerin

sınırları daha da belirginleşmiş ve önceki anlatıların yanı sıra seçkin bir sūffî kimliğe sahip olmuştur. Harguşî'nin *Tehzîbü 'l-esrâr* eserinde ise Râbia'ya atıfların yoğunlaştığı ve kendisinden önceki kaynakları doğrulayıcı bilgilerin yer aldığı görülür. Râbia'nın şiirlerine dair en ayrıntılı bilgiler Mekki'nin eserinden sonra bu eserde bulunur. *Zikrû 'n-nisveti 'l-müteabbidati 's-sûfiyyât* adlı eserinde Sülemi, dönemin diğer kadın sūfilere ile birlikte Râbia'yı da zikretmiş ve bununla biyografik açıdan hakkındaki bilgilerin netlik kazanmasını sağlamıştır. Yine bu yüzyıla ait eserlerden olan Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliya*'da Râbia'ya özel bir yer ayırmaz ve ona atfedilen meşhur beyitlerin yer aldığı Zunnûn Mısri ile ilgili menkıbede meçhul bir kadın olarak anlatır. Kuşeyrî ise *Risale*'sinde vera' kavramını açıklarken Râbia'dan bahseder ve sūfiler tarafından rüyada görülmesine yer verir. Bu başlıkta son olarak ele alınan Gazzâlî'nin eserlerinde önceki kaynaklardan farklı rivayetlere rastlanmaz. Adı geçen mutasavvıfların eserlerinde her ne kadar Râbia'ya dair rivayetler bulunsada doğumu, ölümü ve ailesine dair bilgilerin mevcut olmadığı vurgulanır. Ancak çalışmanın amacı da doğrudan bunları ortaya koymak olmadığından bu boşluğun zamanla yeni kaynakların incelenmesi ve yapılacak çalışmalar aracılığıyla tamamlanması mümkündür.

“Farklı Üsluplar, Yeni Çağrışımlar: Geçiş Dönemi Metinlerine Bakış” başlığında yazar, V. ve VI. yy. yazarlarından örneklerle Râbia hakkında rivayetleri aktarmaya devam eder. İbn Habib en-Nîsâbüri'nin *Ukalâu 'l-mecânîn*'i hem sūfilere yer vermesi hem de ele alış biçimi olarak bu dönemin ilginç bir metni niteliğinde değerlendirilir. Söz konusu eserde Râbia'ya dair rivayetlerde gece ibadeti motifi ön plana çıkar. VI. yy. metinlerinden Harîrî'nin *Makamât*'ında Râbia'ya övgünün ve Serrâc el-Karî'nin *Mesâiru 'l-uşşâk* eserindeki atıflar dikkat çekici olarak görülür. Yine bu yüzyılın metinlerden edebî niteliğe sahip Zemahşerî'nin *Rebîu 'l-ebâr* adlı eseri üzerinde durulur. Bu metin, tasavvuf metinlerinde yer alan ayrıntıların yanı sıra edebiyatçı ve entelektüel kimselerin yazılarında da Râbia portresinin mevcut olduğu ve diğer aktarımlarla örtüştüğünü gösterir. Dönemin seçkin vaizlerinden Mansur b. Ammâr'ın *İlmü 'l-kulûb* eserinde de Râbia'ya dair yorumlar mevcuttur. Ahmed er-Rıfâî'nin hadis şerhlerinden derlenen *Hâletü ehli 'l-hakîka maallâh*'ta önceki rivayetler korunmakla birlikte Râbia hakkında ki Farsça metinleri ve Attar'ın rivayetlerini güçlendiren yorumlar mevcuttur. Farsça eserlerden ilk örnek olarak Ebü'l-Hasan el-Harakânî'nin sözlerinden derlenen *Nûru 'l-ulûm* adlı eserden örnekler verilir. Ahmed b. Mansûr es-Sem'ânî'nin *Ravhu 'l-ervâh* adlı Farsça ilahi isimler şerhinde de Râbia'ya dair motifler yer alır. Sem'ânî ile aynı dönem olan Reşîdüddîn Meybudî'nin *Keşfü 'l-esrâr*'ında Râbia'ya yer verildiği görülür.

Kitap da en geniş olarak ele alınan başlık “Hafızanın Estetiği: Attar'ın *Tezkiretü 'l-evliyâ'sı*” başlığıdır. Attar, Râbia ile ilgili hafızayı zirveye taşırken bunu yüzyılların

getirisinden yararlanarak ve tüm sūfî zümrelerin şifahi kültürüne mâl ederek yapar. Attar ile Râbia'ya ilişkin birikimin estetik bir düzey kazandığı ve önceki metinlerde bulunan ve bulunmayan unsurlarla karşılaştığı görülür. Attar, Râbia'ya dair rivayetlerin sadece aktarıcısı değil aynı zamanda üreticisidir ve önceki kaynaklarda ki rivayetler onun eserleriyle menkıbeye dönüşür. Attar'ın, Râbia hakkındaki birikime yeni bir düzey kazandırmakla beraber sūfîlerin yanı sıra edebiyatçı ve tarihçilerin yazdıklarını, tasavvuf ehlinin şifahi aktarımlarını ve günümüze ulaşmamış metinleri de dahil ettiğine dikkat çekilir. Bu yüzden Attar'da motiflerin biçiminin değişmediği ama içerik olarak çeşitlilik kazandığı sonucuna ulaşılır. O, mevcut motifleri çeşitlendiren ve tasavvufi mirasa kendi muhayyilesiyle ayna tutan bir yazar olarak karşımıza çıkar. Yazar, Attar'ın Râbia'yı üç aşamada ele aldığını belirtir. Birinci aşamada önceki kaynaklarda bulunamayan ayrıntılar içerir ki bu da kurgulanan bir başlangıç olduğu izlenimi verir. İkinci aşamada hac yolculukları ve Mekke'de ki bir dizi sıra dışı yaşantısı ele alınır. Birinci aşamada seçkin bir kişilik olarak sunulan Râbia, bu aşamada naz makamında Allah ile "sırları söyleşen" ve sırların ifşasında uyarılıp edeplendirilen sūfî tipine dönüşür. Üçüncü aşamada hac yolculukları sonrasında Basra'ya yerleşen Râbia tasvir edilir. Bu aşamada Hasan Basrî, Attar'ın anlatımının merkezindedir. Attar'ın vefatından sonra biyografi yazarları Râbia'ya dair bilgiler aktarmaya devam eder. İbn Hallikân, Ebû Medyen Şuayb b. Sa'd el-Hureyfiş Râbia'ya dair aktarımlara zenginlik katan yazarlardır. Attar sonrası en kapsamlı içerik sunan ise Abdürraûf el-Münâvî'dir.

"Velîliğin Bereketiyle: Yaşayan Râbia, Yaşatılan Gelenek" adlı başlıkta yazar, velîliğin müslüman toplumda benimsenme biçimlerini temsil ettiği ve ideal bir tipe dönüştürüldüğü şekliyle Râbia'yı konu edinir. Yazar bu başlıkta şu sonuca ulaşır; bir ismin tasavvuf tarihinde ideal bir tipe dönüşmesi, ondan aktarılanların farklı katmanlar kazanarak yaşanmış ve yaşanacak deneyimlere tanık gösterilmesi anlamına gelir. Attar ile zirveye ulaşan, İbnü'l-Arabî ile yeni bağlamlar kazanan çok katmanlı bir Râbia resmi ile karşılaşılır.

"Râbia'ya Atfedilen Beyitler: Şevk ve Ünsiyetin Terennümleri" isimli son başlıkta ise yazar, Râbia'nın müslüman hafızada şöhret kazandığı bir alan olarak değerlendirdiği şiirlerini ele alır. Burada yazar, Râbia'ya atfedilen şiirleri kronolojik sırasına göre önceki başlıklarla ilişkili olarak yorumlama gayretindedir. Gece İbadeti, Sevginin İki Türü, Bedenle ve Kalple, Dostluk (Hullet), Sevgilinin Eşsizliği, Ümit ve Korku, Yalnızlığa Övgü, Mutluluğun Coşkusu ve Diğer Şiirleri alt başlıkları ile Râbia'ya atfedilen şiirler yorumlanır.

Sonuç olarak, Râbia el-Adeviyye'den kalanları dinleyen ve aktaran sūfîlerin edilgen bir tutum içerisinde bulunmadıklarını, anlatılan içeriğe kendilerini de

kattıkları düşünülür. Menkıbe ile tarih arasındaki Râbia el-Adeviyye'den kalanlar yeni bir kavrayışı ortaya çıkarır. Çalışma, tasavvufi eserlerde daha çok menkıbevî yönü vurgulanan biyografik tarafı hakkında ise pek fazla bilgiye ulaşılamayan Râbia portresi çizildiğini görmeye yardımcı olur.

Çalışma, Râbia'ya dair rivayetler çerçevesinde geniş bir literatür taraması sonucunda ciddi bir emeğin ürünüdür. Yazar, sadece biyografi aktarıcılığı yapmayıp yorumlarıyla da zengin bir metin sunar. Kullanılan pek çok kaynaktan yapılan rivayetlerin orijinal dillerinden de aktarımlarına yer verilmesi değinilmesi gereken bir detaydır. Çalışmanın akademik olarak katkısının yanı sıra dil ve üslubunun güzelliği bu alana ilgi duyan herkesin rahatlıkla okuyup anlayabileceği sadeliktedir. Çalışma, Râbia özelinde tasavvuf tarihinde güzel bir seyr sunmaktadır.



Kitap Değerlendirmesi: Uğur, Seyit Mehmet. Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 374 sayfa. ISBN: 978-975-548-478-5

Elif Mazlum^{*}

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabının birçok meselede ihtilâf ettikleri bilinmektedir. Buna bir mütehiddden zaman zaman aynı meselede farklı görüşlerin rivayet edilmesi ve sonraki Hanefî fakihlerin, bunlara muhalif görüşleri de eklendiğinde mezhep içindeki ihtilâfların boyutları ortaya çıkmaktadır. Değerlendirmesini yaptığımız eser, İslâm hukuku sahasında nitelikli çalışmalar yapan Seyit Mehmet Uğur tarafından, söz konusu ihtilâfların sonucu olarak ortaya çıkan mezhep içi tercih ve usulü problemini çeşitli yönleriyle açıklamak amacıyla yazılmış *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*¹ başlıklı doktora tezi çalışmasının kitaplaştırılmış halidir. 2019 yılında basılarak okuyucuların teveccühüne sunulan bu eserin adının, tez başlığındaki tekrar eden kelimedenden arındırılarak yayımlanması isabetli olmuştur.

Bir giriş, sırasıyla “Mezhep İçi Tercihin Mahiyeti”, “Mezhep İçi Tercihin Gerekliği ve Râcih Görüşün Bağlayıcılığı”, “Mezhep İçi Tercih Usûlünün Mahiyeti” ve “Mezhep İçi Tercih Usûlünün Oluşum Süreci” isimlerini taşıyan dört bölüm ve sonuçtan oluşan kitabın konusu gerek mukallid fakihe yardımcı olması gerekse fetva verirken keyfi hareket edilmesini önlemesi açısından oldukça mühimdir. Bu yönüyle meselenin önemine dikkat çeken yazar, konunun fıkıh tarihindeki teori ve uygulamasını açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bölümlerin sıralaması incelendiğinde, ilk etapta dördüncü bölümün belki tezin başına alınması gerektiğine dair bir izlenim hâsıl olsa da bu bölümde, hangi fakihin mezhep içi tercihe nasıl bir katkı yaptığı kronolojik olarak sunulmuş ve diğer üç bölüme atıflar yapılarak bütünlük sağlanmıştır.

1 Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

* Sorumlu Yazar: Elif Mazlum (Arş. Gör.), Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yalova, Türkiye. E-posta: elif.mazlum@yalova.edu.tr ORCID: 0000-0002-8043-1745

Atf: Mazlum, Elif. “Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü.” Seyit Mehmet Uğur’un “Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü” adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 503–506. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.830866>



Müellif çalışmasında, mezhep içi tercihi fûrû-ı fıkıh cihetinden ele almış, usuldeki tercihleri ise, müstakil bir çalışmada incelenmesi gerektiğini ifade ederek, araştırmanın dışında bırakmıştır. Bununla birlikte Hanefî mezhebindeki ihtilâflı meselelerde, görüşlerden hangisinin râcih olduğunu belirlemek de araştırmanın amaçlarından değildir. Zira yazarın da belirttiği üzere mezhepteki râcih görüşü tayin edebilmek için tercih ehli seviyesinde fakih olmak gerekir. Böylece yapılan çalışmanın sınırları belirlenmiş ve kitap okunurken akla gelebilecek birtakım meselelere neden değinilmediği açıklanmıştır.

Müellif klasik kaynaklarda meselenin nasıl ele alındığını, hangi yönleriyle eksik olduğunu ortaya koymuştur. Arapça, İngilizce ve Türkçe literatür değerlendirmesi yaparak konu üzerinde yapılmış modern araştırmaları da bazı yönleriyle eleştiren yazarın, söz konusu eksiklikleri eserinde tamamlama ve özgün bir çalışma yapma iddiasına sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu iddianın büyük oranda gerçekleştiği söylenebilse de eserin üçüncü bölümünde ele alınan *mezhep içi tercih ilkeleri* konusunda, bu ilkelerin kendi içindeki ve birbirleriyle olan hiyerarşisi noktasındaki ihtilâflardan bahsedilmiş ve bu ihtilâflar karşısında tercih ehlinin nasıl bir yol izleyerek görüşler arasında tercih yapacağı net bir şekilde sunulmamıştır. Bu belirsizlik, okuyucuda tercih ehlinin karşılaştığı meselede çıkmaza düşeceğine dair bir intibâ bırakmaktadır. Yanı sıra “esahh”, “sahih”, “bihî yüftâ” gibi tercih lafızlarının mânaları açıklandıktan sonra, mânanın müelliften müellife değişebilme ihtimali bulunduğu ifade edilmesi de ilgili lafızların göreceli olduğu, dolayısıyla tercih ehlinin bu lâfızların anlamlarını bilerek doğrudan bir neticeye ulaşamayacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte üçüncü bölüm, çalışmanın hedefine ulaştığı asıl bölümdür. Bu bölümde üç ana başlık altında mezhep içi tercih ilkeleri, mezhep içi tercih usulünün gayesi ve muhatabı çeşitli yönleriyle sunulmuştur. Gerek bu bölümde gerekse diğer bölümlerdeki başlıklardır, konunun anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir şekilde seçildiğini belirtmek gerekir. Zira bölüm başlıkları, ana ve alt başlıklar altında ele alınan konular, zihinde kolayca bir taslak oluşturulabilecek şekilde tertip edilmiştir.

Ele alınan konu teorik ve tarihî açıdan işlenirken genellikle klasik kaynaklardan istifade edilmiş, özellikle konunun İbn Nüceym (ö. 970/1563), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Kâdîhan’ın (ö. 592/1196) eserlerinde açıkça ele alınması sebebiyle, bu müelliflerin çalışmalarına daha çok müracaat edilmiştir. Ayrıca çağdaş dönem araştırmalarında yapılan yorumlara da yeri geldikçe değinilmiştir. Buna mukabil eser içinde bazen konuların asıl kaynaktan aktarılmadığı, hatta nâdire de olsa kaynaksız bilgilerin bulunduğu da gözlemlenmiştir. Örnek olarak “Hanefilere göre avâmın müftüler ve görüşler arası tercih yapması evla olmakla birlikte zorunlu değildir” (s. 214) ifadesine yer verildiği ancak bununla ilgili hiçbir kaynak gösterilmediği

müşahede edilmiştir. Böyle bir durumda öncesinde bu bilgi geçtiyse de o dipnota atıf yapılması daha doğru olacaktır.

Meselenin örnekler üzerinden anlatıldığı kısımlarda; belirli şahıs, eser ve konu sınırlaması yapılmaksızın, mezhep içi tercihin mahiyetinin çeşitli yönlerini tespit etmeye imkân tanıyan örnekler belirlenmeye gayret gösterilmiştir. Bu çerçevede genel olarak örnek çeşitliliğinin bol olduğu ifade edilebilse de özellikle birinci bölümde, İslâm hukukunda vakıf müessesesi üzerinden verilen örneklerin tekrar ettiği görülmektedir. Ancak diğer bölümlerde, genellikle çarpıcı ve günlük hayatta karşılaşılabilen farklı örnekler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tez olmasının doğal sonucu olarak akademik bir üslûpla ele alındığı gözlemlenen kitapta, zaman zaman temel problemler soru sorularak tespit edilmiş ve okuyucunun bu soru etrafında yoğunlaşması sağlanmıştır. Akabinde yöneltilen sorulardan tam olarak neyin kastedildiği açıklanarak cevaplar aranmıştır. Buna mukabil tanımların yer verildiği kısımlarda, akademik çalışmalarda alışlagelmiş olan, önce sözlük sonra terim anlam düzeninin genellikle takip edilmediği görülmektedir. Zira müellif, tanımların yer aldığı kısımlarda çoğunlukla terim anlamını vermekle iktifa etmiştir. Buna karşılık kelimelerin terim anlamları derinlemesine irdelenmiş ve çalışmada söz konusu kelimenin hangi anlamda kullanılacağı anlaşılır bir şekilde belirtilmiştir. Ayrıca bazen fukahanın görüşlerini ifade ederken kullandıkları sözcüklerle neyi kastettiklerine de açıklık getirilmiş ve böylece okuyucunun kafasında oluşabilecek çelişkiler ortadan kaldırılmıştır.

Kitaptaki konuların ele alınış yöntemi, ekseriyetle mesele hakkında klasik kaynaklarda geçen görüş benzerliklerinin ve farklılıklarının gün yüzüne çıkarılarak kronolojik sırayla aktarılması şeklindedir. Görüşlerle ilgili çıkarımlar yapılarak bir sonuca varılmış; bazen bunlardan biri tercih edilmiş bazen de bunlara yeni bir yorum getirilmiştir. Buradan hareketle yazarın konuyla ilgili her görüşe veya meseleye dair fikrini beyan ettiği söylenebilir.

Konuyu ele alış biçiminden de alana hâkim olduğu gözlemlenen yazar, araştırmannın birçok yönüyle önceki çalışmaların tamamlayıcısı olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Ancak eserde başka çalışmalarda da görülebilecek bölümlere ayrı ayrı başlıklar açarak genişçe yer verirken, tamamlayıcı ve özgün olduğunu ifade ettiği kısımların bazılarını tek başlık altında topladığı müşahede edilmektedir. Bunun dışında birçok kez bazen metin içinde bazen de dipnotta açıklamalar yaparak eleştirilerin önünü almaya çalışmıştır.

Mezhep içi tercih usulünün oluşum sürecinin ele alındığı dördüncü bölümde; bu süreç, tarihsel olarak dört başlık altında incelenmiş ve özellikle İbn Âbidîn'in

tercih usulünün gelişim seyrindeki önemine dikkat çekilmiştir. Öyle ki İbn Âbidîn'in tercih usulünde bir dönüm noktası olduğuna; bu sürecin İbn Âbidîn'den öncesi ve sonrası şeklinde ayrılabilmesine vurgu yapılmıştır. Nitekim önceki bölümlerde de İbn Âbidîn'in konu üzerindeki etkileri tespit edilmiştir. Ne var ki bu bölümde mezhep içi tercih usulü literatüründe etkili şahıslardan birisi olduğu ifade edilen Gaznevî'nin (ö. 593/1197) görüşlerine, diğer bölümlerde pek de vurgu yapılmamıştır. Okuyucu, Gaznevî'nin literatürdeki yerinin önemini ancak son bölüme geldiğinde anlayabilmektedir.

Genel anlamda kitap, konu sıralamasının anlaşılır olması, fukahanın görüşlerinin yorumlanarak sunulmasıyla bir sonuca varılması ve geniş kaynakçasıyla ciddi bir araştırmanın ürünüdür. Konuyla ilgili derli toplu bir eser olması sebebiyle, hem alana meraklı olanların hem de bu mesele çerçevesinde çalışma yapmak isteyenlerin başvurabileceği bir çalışmadır. Aynı zamanda konuyla bağlantılı eksik görülen alanlara da dikkat çeken eser, yapılabilecek yeni araştırmalara da ışık tutmaktadır.



Book Review: Muhammad ibn Muhammad al-‘Imād al-Kātib al-Asfahānī. *Nusrat al-fatrah wa ‘usrat al-fitrah*. ed. Issam Mustafa Okleh. 2 vols. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, Centre for the Study of Islamic Manuscripts, 2019. pp. 443, 598. ISBN: 978-1-78814-533-6

Halil İbrahim Hañçabay* 

‘Imād al-Dīn al-İsfahānī belonged to a distinguished family of the 6th/12th centuries, members of which held high positions in the Seljuk government such as clerks and viziers. After his primary education in al-Ray and al-Kāshān, ‘Imād al-Dīn went to Baghdād and studied under several scholars at al-Nizāmiyah (534/1139). After his education at al-Nizāmiyah, he came back to al-İsfahān in 543 (1119) and then six years later returned to Baghdād. After his second arrival in the ‘Abbāsīd capital, ‘Imād al-Dīn was appointed as a *nāib* by Vizier Ibn al-Hubayra in Wāsīt. After the suspicious death of Ibn al-Hubayra (559/1164), he remained in custody for a time, and later went to Damascus and served as a *kātib* and *mushrif* of *Dīvān al-Inshā* in the Zangī and Ayyūbīd administrations. But after the death of Salah al-Dīn, ‘Imād al-Dīn fell out of favor with the authorities and went to live in Egypt for approximately a year. Finally, he returned to Damascus and died there on 1 Ramadan 597 hijrī (5 June 1201).

‘Imād al-Dīn’s works secured his place as one of the prominent historians and literary figures of his era. His writings are essential for scholars desiring further knowledge on the 6th/12th century of ‘Abbāsīd, Seljuk and Ayyūbīd history. These include *Khāridat al-kasr wa jarīdat ahl al-‘asr*, *Nusrat al-fatrah wa ‘usrat al-fitrah*, and *Fath al-qussī fi al-fath al-qudsī*.

Issam Mustafā Okleh is a specialist known for his editions of Islamic historical texts such as *Dīvān al-Rasāil* by Amīn al-Dawla Ibn al-Mūsālāyā (d. 497/1104) and *Ansāb al-*

* **Corresponding author:** Halil İbrahim Hañçabay (Dr.), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Istanbul, Turkey. E-posta: halilhancabay@gmail.com ORCID: 0000-0002-0387-0824

To cite this article: Hancabay, Halil İbrahim. “Muhammad ibn Muhammad al-‘Imād al-Kātib al-Asfahānī, *Nusrat al-fatrah wa ‘usrat al-fitrah*.” Review of Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-‘Imād al-Kātib al-Asfahānī, *Nusrat al-fatrah wa ‘usrat al-fitrah* edited by Issam Mustafā Okleh. *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 507–511. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0088>

ashrāf by Balādhurī (d. 279/892) (with Abd al-Azīz al-Dūrī). He recently published *Nusrat al-fatrah wa 'usrat al-fītrah* (Help in Weariness and Refuge of Creation), the only extant manuscript of which is located in the Bibliothèque Nationale in Paris. Some points of interest presented in Okleh's lengthy introduction are the life and works of 'Imād al-Dīn, the sources of *Nusrat al-fatrah*, the time of and reason for its writing, and the methodology that was adopted by of 'Imād al-Dīn in producing *Nusrat al-fatrah*.

Okleh's edition of *Nusrat al-fatrah* provides scholars with new information about both the biography and family of 'Imād al-Dīn and his works. Examples include 'Imād al-Dīn's grandfather's taking a low ranking position in the Seljuk administration, the comportment of his father Saḥy al-Dīn and of his uncle 'Azīz al-Dīn in various political struggles, and their being taken into custody for a period (p. 17-19). Also, some lesser known parts of his works are brought to light with this edition. For instance, 'Imād al-Dīn had published a book of poems entitled *Dīvān al-Shi'r*, which is no longer extant. And although Nāzem Rashid published a compilation of some of 'Imād al-Dīn's poems from his various books,¹ *Nusrat al-fatrah* presents many poems not included in Rashid's compilation (p. 26). Also, *Nusrat al-fatrah* is an important source because it contains unique data about the struggles between Seljuk statesmen, the vizirate of 'Imād al-Dīn al-Dargazīnī, Sultan Sanjar's relations with the Nizārī-Ismā'īlīs and their role in the death of the Caliph al-Mustarshid (r. 511-529/1118-1135) (p. 81-84).

According to Okleh's findings, *Nusrat al-fatrah* consists of three parts. The first part covers the period that began with the emergence of the Seljuks and continues until the middle of the vizirate of Nizām al-Mulk. 'Imād al-Dīn, when writing this part, especially benefited from the oral narratives inherited from his family, and from the information given by three sources: Gars al-Ni'ma Muhammad b. Hilāl (or Hillāl) al-Sābī, Muhammad b. 'Abd al-Malik al-Hamadānī known for the book *Takmila*, which he wrote to supplement the history of al-Tabarī, and 'Abd al-Karīm Muhammad ibn al-Sam'ānī, known for the book he wrote as supplement to the history of Baghdād by Khatīb al-Baghdādī (p. 31-34).

The second part of *Nusrat al-fatrah* is the translation of Anūshirwān ibn Khālīd's book written in Persian, which contains his memoirs and the events that took place from the accession to the throne of Sultan Malik-Shāh (r. 465-485/1072-1092) until the death of Sultan Tughril I (r. 526-529/1132-1134). This book has come down to us only in the Arabic revision of 'Imād al-Dīn, and is the main source of

1 'Imād al-Dīn al-Isfahānī, *Dīvān 'Imād al-Dīn al-Isfahānī*, ed. Nāzem Rashid (Mosul: Matābi' al-Jāmi'at al-Mosul, 1983).

Nusrat al-fatrah. For this reason, Okleh provides fairly detailed information about Anūshirwān's life and work. Despite the fact that the name of Anūshirwān's book is mentioned by 'Imād al-Dīn and by modern scholars² as *Futūr zamān al-sudūr wa sudūr zamān al-futūr* (Decline of the Times of Ministers and Ministers of the Times of Decline), Okleh adds the phrase *Nafsat al-mastūr* at the beginning of the title of *Futūr zamān* (p. 49, fn. 7). Because 'Imād al-Dīn himself did not make this addition, it requires Okleh to give a detailed explanation on this topic. Okleh also addresses Lambton's view regarding the book's title, which is based on Hindushāh al-Sāhibī (d. 730/1329-30). His contention is that Lambton uncritically accepts the idea that this work was actually two different books, *Futūr zamān* and *Nafsat al-mastūr*, whereas Hindushāh merely had misgivings about the question of whether it was one work or two works. But Lambton does not actually say that *Nafsat al-mastūr* is the second and different book; moreover she indicates that Hadjdjī Khalīfā³ mentions another work by 'Imād al-Dīn, entitled *Nafsat al-mastūr*, and this is probably the same as the *Futūr zamān*.⁴ Hindushāh, however, without discussing the issue of 'Imād al-Dīn having written two separate works, simply records the name of the text in question as *Nafsat al-mastūr fī Futūr zamān al-sudūr wa sudūr zamān al-futūr*.⁵

The other main issues addressed by Okleh in this section are Anūshirwān's relations with Seljuk sultans and viziers, his administrative positions, and the troubles he experienced with other statesmen. Some of the points that Okleh presents regarding 'Imād al-Dīn's point of view about Anūshirwān are quite remarkable. Namely, according to Anūshirwān, who was the *ā'rid al-djays* (army inspector) in the time of Mahmūd ibn Muhammad I Tabar (511-525/1118-1131), the main reason he was discharged from this duty was Imād al-Dīn's own uncle Azīz al-Dīn's opposition towards him. Azīz al-Dīn was *mustawfī* (an official in mediaeval Islamic administration who oversaw official accounts and thus acted as an accountant-general) in that period. Therefore, a negative atmosphere prevails in Anūshirwān's descriptions of Azīz al-Dīn. 'Imād al-Dīn himself was wary of Anūshirwān and accused him of being envious of his uncle Azīz al-Dīn (p. 48-49). This attitude is also reflected in his translation of Anūshirwān's work. It is necessary to underline

2 For some exceptions see. 'Abbās Ikbāl, *Vizārat dar 'ahdi salātīn buzurḡī Selcūkī* (Tahrān: Danishgāh- 1 Tahrān, 1338), 184; Sa'īd Nafīsī, *Tārīh-i nazm u nasr der Īrān u der zabān-i Fārisī*, 2 vols. (Tahrān: Intishārāt Furūḡī, 1363), 1/119.

3 Hadjdjī Khalīfā, *Kashf al-zunūn* ed. M. Şerefettin Yaltkaya & Kilisli Rifat Bilge, 2 vols. (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-1943), 2/1966

4 A.K.S. Lambton, "Anūshirwān b. Khālid" *The Encyclopedia of Islam New Edition (EF)*, 2/522-523.

5 Hindushāh al-Sāhibī, *Tajārib al-Salaḡ*, ed. 'Abbās Ikbāl (Tahrān: Kitābkhāne-i Tahūrī, 1357), 301- 302.

that there is so much overlap between ‘Imād al-Dīn’s self-written texts and his translations from Anūshirwān’s book, that the reader cannot distinguish one from another. Curiously, however, ‘Imād al-Dīn does not even include the narratives that are critical of his uncle Azīz al-Dīn in *Futūr zamān* (p. 65-66). Another issue that arises is the reason for Anūshirwān writing his book. It is clear that ‘Imād al-Dīn takes a cynical view, namely that Anūshirwān compiled such a book in order to expose the faults of the Seljuk statesmen competing with him and to take revenge on them (p. 53). But Houtsma disagrees with this view. He thinks that Anūshirwān’s work is only an expression of the author’s personality and that his attitude is part and parcel of this type of literature, and even gives it its charm.⁶ Okleh also notes that *Futūr zamān* is primarily aimed at carefully composing records of events of Anūshirwān’s time, but Anūshirwān cannot avoid sometimes being enslaved by his feelings. Okleh says that Anūshirwān’s style reflects a penetrating understanding of the problems of the period when he lived. Moreover, this style would not have been regarded as strange in its time, and similar books were written against many viziers (p. 53-54).

The third and last part of *Nusrat al-fatrah* begins in the year 528 hijrī (1134) and finishes with compendious details about Arslān ibn Tughril (r. 555-572/1160-1177) and his son Tughril III (r. 572-590/1177-1194) (p. 66-68). For this period ‘Imād al-Dīn has two main sources: narratives quoted by Seljuk statesmen and official documents of the period (p. 69-70).

Finally, the important question remains as to when and why ‘Imād al-Dīn wrote his book. According to Okleh, ‘Imād al-Dīn translated *Futūr zamān* before 579 hijrī (1183).⁷ The details of events occurring after this date (along with the foreword and conclusion) were later added by ‘Imād al-Dīn. He completed his book with the death of Sultan Tughril III in 590 hijrī (1194). (p. 72). Okleh mentions six possible causes that led ‘Imād al-Dīn to write *Futūr zamān*: 1. To complement his book *Khāridat al-kasr* by writing on the lives of the Seljuk viziers. 2. To fulfill the request of an Ayyūbīd statesman 3. To provide a comprehensive overview of the Seljuk administration. 4. To shed light on the position of his family, which took on important tasks in the Seljuk administration. 5. To defend his uncle Azīz al-Dīn against the accusations of Vizier ‘Imād al-Dīn al-Dargazīnī. 6. To build affinity with the Ayyūbīd family (p. 74-75).

Each of these reasons, of course, serves to form a picture in the reader’s mind about why ‘Imād al-Dīn wrote his book. But another question remains as to why

6 Wilhelm Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (London: Luzac, 1928), 27.

7 The date is wrongly written as 479 hijrī (1086) instead of 579 hijrī (1183).

‘Imād al- Dīn, even though he was averse to Anūshirwān, translated his book *Futūr zamān* and accepted it as the primary source for his work. The possible response to this may be that ‘Imād al-Dīn, in desiring to write a comprehensive book about the Seljuk history and administration, may have determined that Anūshirwān’s book was the most proficient source for this topic. In other words, the fact that a notable book could not be written without the aid of *Futūr zamān* may have been the main factor in ‘Imād al-Dīn’s making such a decision.

The explanatory footnotes, the definition of Arabic words that might be misunderstood, and the detailed index enable the reader to benefit all the more from this work. Additionally, references to other historical sources for the same historical events are footnoted, enabling the reader to easily cross reference different texts. In conclusion, with this edition the most substantial source about the Seljuks, Abbāsīds, Ayyūbīds and other dynasties in Iraq and Syria has come to light. The available data in *Nusrat al-fatrah* will equip scholars to make new assessments in future works.



II. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu 19 Kasım 2020

Ertuğrul Tülekoğlu

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı tarafından ilk defa geçtiğimiz yıl gerçekleştirilen Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunun ikincisi 19 Kasım 2020’de Dünyayı etkisi altına alan covid-19 salgını nedeniyle çevrimiçi platform üzerinden gerçekleştirilmiştir. Her oturumunda yüksek katılım ile araştırmacıların dikkatini çeken sempozyumda ülkemizin çeşitli şehirlerinden 10 araştırmacı tebliğlerini dört oturumda sunmuştur.

Sempozyumun açılış oturumunda konuşan İstanbul İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ramazan Muslu, sempozyumun araştırmacılar için çalışmalarını paylaşma imkânı sağlaması ve İstanbul Üniversitesi’nin araştırma üniversitesi kimliğine katkı sunmasına dikkat çekmiştir. Aynı oturumda Muslu’nun ardından konuşan Hadis Anabilim Dalı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Mustafa Ertürk, eldeki imkanları azami düzeyde kullanılarak ve bu programların geliştirilerek devam ettirileceği mesajını vermiştir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Osman Ateş’in başkanlık yaptığı birinci oturumda iki tebliğ sunulmuştur. Oturum, Eymen Kamer’in “Akran Râvi Tenkidinin Değeri” başlıklı tebliği sunumu ile başlamıştır. Kamer, fikhî ve itikâdî anlayışların teşekkülü esnasında yaşanan bazı münakaşaların ravi tenkidine etkisine ve bu doğrultuda akranların sert tutumlarına birkaç örnek üzerinden değinmiştir. Tebliğde bazı akran râvi cerhlerinin değeri ve bu tenkitlerin cerh ta’dil ilminin güvenilirliğine olan etkisi tartışılmıştır. Tebliğin müzakeresini yapan Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan, çalışmada akran ravi cerhi tanımının gerekliliğine, araştırmada kaynak kullanımının artırılmasına ve geç dönem müelliflerinin cerh tadil kitaplarında yer verdiği bazı iktibasların kontrol edilmesinin önemine dikkat çekmiştir.

* Sorumlu Yazar: Ertuğrul Tülekoğlu (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: etulekoglu@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-1988-2405
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.834532>

Birinci oturumun “el-Hucce alâ ehli’l-Medine ve İhtilafu Mâlik ve’ş-Şafii Adli Eserler Çerçevesinde Şeybânî-Şafii İlişkisi” adlı ikinci tebliğini sunan Ramazan Doğanay, Malik b. Enes (ö. 179/795), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189 /805) ve Şâfiî (ö. 204 /820) özelinde Hicri II. asırdaki bazı usul tartışmalarına değinmiştir. Leys b. Sa’d (ö. 175/791), Şeybânî ve Şâfiî’nin Mâlik b. Enes’in Medine ameli ile sünnet tespitine yönelik tenkîdlerine değinen Doğanay, Şeybânî’nin Mâlik’i eleştirdiği *el-Hucce alâ ehli’l-Medîne* ve Şâfiî’nin bu eleştirileri değerlendirmeye tabi tuttuğu *er-Red ‘alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*’sine vurgu yapmıştır. Doğanay, Şeybânî ve Şâfiî’nin Malik’i tenkid ettikleri hususlara bazı örnekler vermiştir. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. İshak Emin Aktepe tarafından yapılmıştır. Aktepe, tebliğ, makale gibi bilimsel araştırmalarda alan sınırlandırmasının önemini ve araştırmacının kendinden önce yapılmış çalışmalardan azami düzeyde faydalanmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Aktepe, Şâfiî örneği üzerinden âlimlerin kanaatlerinin değişiklik gösterebileceğine de dikkat çekmiştir.

İkinci oturum Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Süleyman Doğanay başkanlığında yapılmıştır. Üç tebliğin sunulduğu oturumda ilk tebliğ sahibi Ayşe Boztaş, “Hadisler ışığında bey‘u’l-garar” konusunu ele almıştır. Garar tanımı ve Hz. Peygamber’in yasakladığı akitlere dair rivayetlere yer veren Boztaş, sened şeması, tenkide uğrayan raviler ve rivayetin hükmüne dair bilgi vermiştir. Tebliğ müzakeresini üstlenen Prof. Dr. Soner Duman, konunun önemine dikkat çekmiş ve metin tenkidinin gerekliliğini ifade etmiştir.

İkinci olarak Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar tarafından müzakere edilen “Kadınların Namaz Kılma Şekilleri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı tebliğ Zeynep Sena Yılmaz tarafından sunulmuştur. Yılmaz, konu hakkındaki rivayetlere ve fikhî mezheplerin buna dair görüşlerine değinmiştir. “Hz. Peygamber’in (sav) Öğretisinde Bulaşıcı Hastalıklar” adını taşıyan son tebliği sunan Musa Eşit, tıbb-ı nebevînin kaynağı hakkındaki tartışmaya ve ‘bulaşıcılık yoktur’ hadisinin rivayet farklılıklarına değinmiştir. Prof. Dr. Veli Atmaca, tıbb-ı nebevînin tıp tarihi açısından önemine işaret ederek bu konularda yapılacak çalışmaların gerekliliğine işaret etmiştir.

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin başkanlığında yapılan üçüncü oturum Zehra İleri’nin, “İmanın Muhtevası Bağlamında Bir Mukayese- Buhârî’nin Sahih’i ile Tirmizî’nin Câmi’i Örneğinde” adlı tebliği ile başlamıştır. İleri’nin sunduğu tebliğin müzakeresini yapan Doç. Dr. Ömer Özpınar, tebliğin sonucunda ortaya koyulan -Buhârî’nin Sahih’ini yazarken amacının dönemdeki tartışmalara cevap vermekten çok sahih hadis nakli olduğu tespitinin temellendirilmesi gerektiğini vurgulamış, ayrıca akademik çalışmalarda şekil açısından yazım, üslup ve noktalama konularına dikkat edilmesi gerektiğini

ifade etmiştir. Bu oturumun son konuşmacısı Ayşenur Gürtürk, “Buhari’nin Habeşistan’a Hicret Babındaki Hadislerin Değerlendirilmesi” başlıklı tebliğı sunmuştur. Tebliğı Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Apaydın müzakere etmiştir. Gürtürk, *Fethu’l-Bârî* ve *Umdetu’l Kârî* şerhlerinde verilen bilgiler doğrultusunda Buhârî’nin Habeşistan’a hicret hakkında naklettiğı hadislerin anlaşılmasına dikkat çekmiştir.

Sempozyumun son oturumu İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüseyin Hansu başkanlığında gerçekleştirilmiştir. İlk konuşmacı Lokman Korkut “Bâkıllânî’nin Hadis Yorumculuğı” başlıklı tebliğı sunmuştur. Korkut, Bâkıllânî’nin (ö. 403/ 1013) *et-Temhîd* ve *İntisâr* adlı eserleri özelinde ayın yarılması, hurma kütüğünün inlemesi, yemeğın çoğalması mucizelerine ve Kur’an’ın cem’ine dair getirdiğı yorumları konu edinmiştir. Tebliğ müzakeresini yapan Prof. Dr. Mehmet Said Toprak, çalışmada hadis yorumlarına gereğı kadar değinilmediğini, Bâkıllânî’nin ifadelerinin daha iyi anlaşılması ve arka planının okunması gerektiğini vurgulamıştır. Doç. Dr. Abdurrahman Ece tarafından müzakeresi yapılan “Ebû’l-Feyz Ahmed el-Gumârî ve Hadisçiliğı” başlıklı tebliğı sunan Mehmet Sakar, sûfi kişiliğı ile öne çıkan Gumârî’nin (ö. 1960) Mağrib’teki hadis çalışmaları arasındaki yerine, bazı hadisler hakkında sıhhat hükmü verme çabasına ve taklidi şiddetle reddetmesine dikkat çekmiştir. Oturumun ve Sempozyumun son tebliğı Hüseyin Yürekli tarafından sunulan “Mukaddimetü İbni’s-Salâh Adlı Esere Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi”dir. Yürekli, Mukaddime’ye konu tertibi, sahih hadis tanımı, şaz, münker hadis tanımı, bazı hadis nevelerini eserine almaması gibi hususlarda yöneltilen tenkitlere değinmiştir. Tebliğın müzakeresi Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu tarafından yapılmıştır.

Sempozyum Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu, Prof. Dr. Mustafa Ertürk, Prof. Dr. Süleyman Doğanay, Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen ve Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz’ın kanaat ve değerlendirmelerini dile getirdiğı kapanış oturumu ile sona ermiştir. Katılımcılar sempozyumun düzenli olarak devam ettirilmesi, Türkiye Hadisçiler Meclisinin tekrar başlatılması, araştırmacıların bu tür programlara katılması için teşvik edilmesi, sempozyumun önümüzdeki yıllarda hadis alanının bazı konuları temel alınarak ve uluslararası düzeyde gerçekleştirilmesi gibi tavsiyelerde bulunmuştur.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/tr/>

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŞEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Şekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p stnu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortalı ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil başlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.