

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2022, Cilt: 25, Sayı: 62

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan
Dini Araştırmalar Dergisi, 31.10.2017 tarihinden itibaren
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS,
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy,
BROWZINE Academic Journal Collections,
CROSSREF, İSAM Articles on Theology Database ile 11.11.2018
tarihinden itibaren ATLA Religion Uluslararası
indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 25 Sayı: 62
Ocak - Haziran 2022
Altı ayda bir çıkar

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Haziran 2022
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

İletişim

Dr. Fatma Çapcıoğlu
Adres: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Beşevler/ Ankara
E posta: diniarastirmalar98@gmail.com
Web: dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Recai DOĞAN/Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Din Bilimleri Bölümü, Kırgızistan
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Tefsir ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara/
Bozok Üniv. İlahiyat Fak. Yozgat Türkiye, Prof. Dr. Kamil ÇAKIN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis
ABD, Ankara, Türkiye, Prof. Dr. Ş. Şule ERÇETİN/Hacettepe Üniv., Eğitim Fak., Eğitim Yönetimi ABD,
Ankara, Türkiye Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi ABD, Ankara,
Türkiye, Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Halide ASLAN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK/Çukurova Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Adana Türkiye
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Kelam ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Ali ÇETİN/Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fak. Mantık Bilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye, Dr. Carrie
York AL-KARAM/University of Iowa, Department of International Studies, Department of Religious
Studies, Iowa, US, Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin KARATAŞ/Fırat Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD,
Elazığ, Türkiye, Dr. Öğr. Üyesi Şahin KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi
ABD, Ankara, Türkiye, Öğr. Gör. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi
ABD, Ankara, Türkiye, Dr. Emre ÜRER/Ankara Üniv., Tıp Fak., Çocuk Ergen Psikiyatrisi ABD, Ankara,
Türkiye, Ar. Gör. Dr. Vahdetin ŞİMŞEK/Kırıkkale Üniv., İslami İlimler Fak., Din Eğitimi, Kırıkkale,
Türkiye, Öğr. Gör. Adem ÇETİN, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Türk İslam Sanatları Tarihi ABD,
Ar. Gör. Mehmet Enis SERİNSU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din
Bilimleri ABD, Ankara, Türkiye

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör
(Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (ASB Üniv.),
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber
Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Hacı Bayram Veli Üniv.), Prof. Dr. Kemal
Polat (Anadolu Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara
Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr.
Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (İbn Haldun Üniv.), Prof. Dr. Ramazan
Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez
Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes
Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot "(Hartford Seminary Üniv.),
Prof. Dr. Hans-Georg Babke (Hildesheim Üniv.), Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dome Üniv.), Prof. Dr.
Martin Thurner (Ludwig Maximilian Üniv.), Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani (Indiana Üniv.), Prof.
Dr. John Hare (Yale Üniv.), Prof. Dr. John Valk (New Brunswick Üniv.), Prof. Dr. Jules Janssens (Leuven
Catholic Üniv.), Prof. Dr. Frank Grifell (Yale Üniv.), Prof. Dr. Erdal Toprakçıyan (Tübingen Üniv.), Doç.
Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevu Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Manas Üniv.), Doç. Dr. Cengiz Çuhadar
(Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Katip Çelebi
Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.)

Editör'den...

Dini Araştırmalar dergimizin 25. Cilt 62. sayısı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda 14 telif makale ve iki tanıtım yazımız bulunmaktadır. Sayının ilk makalesi “Parmenides'te Hakikat Yolu ve Mantık İlkeleri” başlığı ile Ali Çetin tarafından kaleme alınmıştır. Çetin makalesinde, Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides'in Doğa Üzerine adlı ünlü şiirini esas alarak mantık ilkelerinin temel bazı kavramlarını irdelemekte, Parmenides'in ortaya koyduğu içeriğin, günümüzde de tartışılmaya devam ettiğine vurgu yapmaktadır. İkinci makalemiz Hatice Merve Çalışkan Başer'e ait. Yazar “Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklızade Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) ve Tefsirciliği” başlıklı makalesinde, son dönem Osmanlı âlimlerinden olan ve “Ballıklızâde” lakabıyla tanınan Ahmed Mâhir Efendi'nin tefsirciliğini, onun “Mu'cizât-ı Kur'âniyye” ve “el-Fâtıha fî Tefsîri'l-Fâtıha” isimli eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. “Afro-Amerikalı Yahudiler” başlıklı üçüncü makalenin yazarı ise Şahin Kızılabdullah'tır. Yazar, makalesinde Amerika'da Yahudilik hakkında kısa bilgi verdikten sonra, Siyahiler ile Yahudiler arasındaki münasebetleri ele almaktadır. Siyahi Yahudiler tarafından kurulan Yahudi grupları ve bu grupların diğer Yahudilerden farklı uygulama ve inançları ise makalenin temel vurgu noktasıdır. Dergimizin dördüncü makalesi “Fâtımî – İhşîdî İlişkileri” başlığı ile Furkan Erbaş'a aittir. Makalenin temel amacı, Fâtımî-İhşîdî ilişkilerinin İslâm dünyasındaki yansımalarını ve etkilerini ortaya koymaktır. Beşinci makalemiz ise “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Teknoloji Yeterlilikleri Hakkında Bir Karma Yöntem Araştırması” başlıklı bir alan çalışmasıdır. Yasemin İpek ve Ali Öncü tarafından kaleme alınan makalede, 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerinin teknolojik yetkinliklerinin ne düzeyde olduğu ve bu yetkinliği olumlu ya da olumsuz anlamda etkileyen faktörlerin neler olduğu sorusu çerçevesinde yapılan araştırmanın sonuçları paylaşılmaktadır. Nilüfer Öztürk Kocabıyık tarafından kaleme alınan altıncı makale ise “Kadı Siraceddin El-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve Metafizik Kavramlara Yaklaşımı” başlığını taşımaktadır. Yazarın doktora çalışmasından üretmiş olduğu makalede, Urmevî'ye göre metafizik ilminin asli konumu ve metafizik kavramların onun düşüncesindeki anlamlarının neler olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır. Nesim Aslantatar “Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi” başlıklı makalesinde ise genellikle ateizmin bir kanıtı olarak sunulan kötülük problemine Draper'in getirdiği farklı bakış açısını değerlendirmektedir. Yazar makalesinde Draper'in 'kötülük probleminden agnostisizme' geçişinin, 'kötülükten ateizme' herhangi bir geçişten daha rasyonel olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Hamit Arbaş, “Hâverânnâme'ye Ait Bilinmeyen Bir Minyatür: Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi” başlıklı makalesinde İbn-i Hüsam Husafi'nin Hâverânnâme adlı eserinde yer alan beş minyatürü incelerken; Hasan Rıza Özdemir “Kur'an-

Fıtrat İlişkisi ve İnsanı Yöneten Değerler” başlıklı makalesinde Kur’an-fıtrat ilişkisi açısından insanın anlam arayışı bağlamında Kur’an’ın sunduğu temel değerleri incelemektedir. Sayımızın onuncu makalesi Mizanur Rahman tarafından İngilizce kaleme alınan ve yazarın doktora tezinden üretilen “The Role of Delawar Hossain Sayedee in the Qur’an Studies of Bangladesh” adlı makaledir. Bu makalede Bangladeş’te Kur’an-ı Kerim çalışmaları alanında Delawar Hossain Sayedee’nin rolü açıklanarak en önemli eseri olan “Kur’an’ı Kerim Tercümesi” kitabı öne çıkan bazı özellikleri ile değerlendirilmektedir. “Mekânsal Düzenliliklere Dayalı Tasarım Argümanı: William A. Dembski Örneği” başlıklı makalenin yazarı ise Ahmet Erkan’dır. Yüksek lisans tezinden ürettiği makalesinde Erkan, Dembski’nin mekansal düzenliliklere dayalı olan tasarım argümanının geçerliliği ve ikna ediciliğini konu edinmekte; bu argümanın evrim kuramı kaynaklı eleştiriler karşısında yeterince ikna edici olmadığını savunmaktadır. Kemal Coşkun’un makalesinin başlığı ise “Râşid Halifelerin İctihadlarına Sosyolojik Bir Bakış” tır. Yazar, makalesini Müslüman toplumların idari ve içtimai teşekkülünde halife ictihadlarının etkisi ve sosyolojik veçheleri nelerdir sorusu üzerine kurgulamaktadır. “İki Kadın, Tek Acı: Hânsâ ve Antigone” adlı makalenin yazarları ise Nilüfer Topal ve Ömer Acar’dır. Makalede ağıtlarıyla Cahiliye ve İslami dönemde adından çokça söz ettirmiş el-Hânsâ ile Sofokles’in ünlü tragedyasının kahramanı Antigone, hayat hikâyeleri ve karakterlerine şekil veren trajik olaylar çerçevesinde incelenmekte; bu iki kadının hikayelerindeki benzerliklere dikkat çekilmektedir. Son olarak Muhammet Sacit Kurt “Türkiye’de Kur’an Üzerine Yazılmış Makalelerin Sayısal Olarak İncelenmesi ve Değerlendirilmesi (1930-2015)” başlıklı makalesinde Türkiye’de Kur’an üzerine yazılmış makaleleri çeşitli yönleriyle ele almaktadır.

Telif makaleler haricinde 62. sayımızda iki de tanıtım yazısı bulunmaktadır. İlk tanıtım yazısında Melek Demirdöğen, yazar Northrop Frye’in, “Kitab-ı Mukaddes’in Batı Dil, Edebiyat, Kültür, Düşünce ve Medeniyet Tasavvuruna Etkisi” adlı eserini değerlendirmektedir. Vahdettin Şimşek ise yazısında “Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL)/ Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi” ni tanıtılmaktadır.

62. sayımızın siz değerli okurlarımızla buluşmasına kaleme aldıkları yazıları ile katkı sağlayan yazarlarımıza, bu yazıları titizlikle okuyan hakemlerimize ve editörler kuruluna çok teşekkür ederiz. Ayrıca dergimize gelen makalelerin yayınlanmasına kadar geçen süreçte üstün gayretleriyle destek veren genç akademisyen arkadaşlarımız, Vahdettin Şimşek, H. Erva Uçak ve Cihat Ekiz’e teşekkür ederiz. Nice sayılarımızda sağlıklı görüşmek dileğiyle...

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü

Prof. Dr. Cemal TOSUN

İÇİNDEKİLER

9 • Ali ÇETİN

PARMENİDES’TE HAKİKAT YOLU VE MANTIK İLKELERİ
The Way of Truth and Principles of Logic in Parmenides

33 • Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER

KASTAMONULU OSMANLI ÂLİMİ BALLIKLIZADE AHMED MÂHİR EFENDİ
(1860-1925) VE TEFSİRCİLİĞİ
*Ottoman Scholar from Kastamonu Ahmed Mâhir (1860-1925) Efendi and his Tafsir
Methodology*

59 • Şahin KIZILABDULLAH

AFRO-AMERİKALI YAHUDİLER
Afro-American Jews

83 • Furkan ERBAŞ

FÂTİMÎ-İHŞİDÎ İLİŞKİLERİ (323-359/935-970)
Fatimid-Ihshidi Relations (323-359/935-970)

111 • Yasemin İPEK - Ali ÖNCÜ

4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ
HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI
A Mixed Methods Study on Technology Competencies of 4-6 Age Quran Course Instructor

149 • Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK

KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ’NİN METAFİZİK ANLAYIŞI VE
METAFİZİK KAVRAMLARA YAKLAŞIMI
*Qadî Sirâj Al-Din Urmawî’s Understanding of Metaphysics and His Approach to
Metaphysical Concepts*

173 • Nesim ASLANTATAR

PAUL DRAPER, AGNOSTİSİZM VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ
Paul Draper, Agnosticism and the Problem of Evil

197 • Hamit ARBAŞ

HÂVERÂNNÂME’YE AİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ’NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ
An Unknown Miniature in Hâverânnâme: Ali’s Battle with a Dragon

221 • Hasan Rıza ÖZDEMİR

KUR'AN-FITRAT İLİŞKİSİ VE İNSANI YÖNETEN DEĞERLER

The Relationship with the Qur'an Fitrat and the Values of Managing Humanity

245 • Mizanur RAHMAN

THE ROLE OF DELAWAR HOSSAIN SAYEED IN THE QUR'AN STUDIES OF BANGLADESH

Bangladeş' deki Kur'an Çalışmalarında Delawar Hossain'in Rolü

269 • Ahmet ERKAN

MEKÂNSAL DÜZENLİLİKLERE DAYALI TASARIM ARGÜMANI:
WILLIAM A. DEMBSKI ÖRNEĞİ

Design Argument Based on Spatial Regularities: William A. Dembski Example

291 • Kemal COŞKUN

RÂŞİD HALİFELERİN İCTİHADLARINA SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Sociological Overview of the Ijtihads of the Rashid Caliphs

315 • Nilüfer TOPAL - Ömer ACAR

İKİ KADIN, TEK ACI: HANSĀ VE ANTIGONE

Two Women, One Pain: Al-Khansā and Antigone

335 • Muhammet Sacit KURT

TÜRKİYE'DE KUR'AN ÜZERİNE YAZILMIŞ MAKALELERİN SAYISAL OLARAK İNCELENMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (1930-2015)

A Quantitative Analysis and Evaluation of Articles Written on the Qur'an in Turkey (1930-2015)

355 • Melek DEMİRDÖĞEN

KİTAP TANITIMI

Kitab-ı Mukaddes'in Batı Dil, Edebiyat, Kültür, Düşünce ve Medeniyet Tasavvuruna Etkisi

359 • Vahdeddin ŞİMŞEK

PROJE DEĞERLENDİRMESİ

Sharing Worldview: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL)
Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi

PARMENİDES’TE HAKİKAT YOLU VE MANTIK İLKELERİ

Ali ÇETİN*

Öz

Antik Yunan düşüncesinin mitolojiden ayrılıp sistematik bir düşünceye evrilmesini izleyen süreçte Elea Okulu’nun *kurucusu* Parmenides, zamanının ve belki de genel olarak *sağduyunun* tam karşısı tezlerle düşüncelerini biçimlendirmiştir. Onun ünlü şiiri *Doğa Üzerine (Peri physeōs/Περὶ Φύσεως)*, içerdiği mantıksal ilke, çıkarım, çözümlenmeler ışığında, yapı ve imkânı bağlamında bilgi; zaman, mekân, hareket gibi nitelikler çerçevesinde de varlık felsefelerini derinden etkilemiştir. Söz konusu dönemde Parmenides’in ve takipçilerinin mantıksal iç tutarlılığı, savlarındaki rasyonel düzey, Antik Yunan felsefesini biçimlendirmiştir. Onun özellikle doğa felsefesinde ve metafizikte oynadığı rol yadsınamaz. Bununla birlikte aktarılan tek eseri olan şiiri hakkında, ortaya konulan tezler ve bunların yorumları bağlamında belirsizlikler günümüze kadar giderilememiştir. Bu gizemin boyutları, salt klasik düşünce ile ilgili de değildir. *Fizik yaklaşımlarına* bağlı varlık felsefeleri, bunlara dair kuramsal ve kurumsal inançlar, çeşitli kozmogoni ve dil anlayışları, bir şekilde Parmenides’le ilişkilendirilebilir. Aristoteles’in kurguladığı ve bu nedenle haklı bir şöhreti elde ettiği mantık felsefesinin temellerini oluşturan ve metafizik kökenleri de bulunan bazı içeriklerin erken biçimlerini de Parmenides’te bulmak mümkündür. Dedüktif (deductive/tümdengelimsel) yaklaşımın yanında özellikle özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü hâlin imkânsızlığı ve yeter sebep ilkeleri, dile getirilenler arasında en önemli kavramlardır. Doğrudan formüle edilmeyen söz konusu ilkeler, Parmenides’in bilgi, varlık ve ilintili kavramlar hakkında ortaya koyduğu savlar bağlamında kullanılmıştır. Çalışmamızda,

* Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
e-posta: alicetinr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8621-7221

Atıf/Cite as: Çetin, Ali. “Parmenides’te Hakikat Yolu ve Mantık İlkeleri” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 9-32, <https://doi.org.10.15745/da.1099196>.

Parmenides’in kaleme aldığı şiirin önemli noktalarına değinerek, dile getirdiğimiz ilkelerin kavramsal boyutta kullanım biçimini, mantıksal yapılarını incelemeye, söz konusu sürecin izlerini takip etmeye ve etkilerini irdelemeye çalışacağız. Bu gayretin temel nedeni; Parmenides’in ortaya koyduğu içeriğin, günümüzde de tartışılmaya devam edilmesi, yukarıda dile getirdiğimiz pek çok alanda etkisini sürdürmesi, felsefenin gelişiminde önemli bir köşe taşı olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Mantık, Mantık İlkeleri, Hakikat Yolu, Parmenides.

The Way of Truth and Principles of Logic in Parmenides

Abstract

In the process that followed the evolution of ancient Greek thought from mythology to a systematic philosophy, Parmenides, the founder of the Elea school, built up his thoughts with theses that were the exact opposite of his time and perhaps common sense in general. His famous poem *On Nature*, in the light of the logical principles, inferences, and analyses it contains, has profoundly influenced both epistemologies in terms of structure and possibility, and ontologies within the framework of time, space, and movement. In the mentioned period, the logical internal consistency of Parmenides and his followers, and the rational level in their arguments shaped the ancient period. The role he played especially in natural philosophy and metaphysics is undeniable. However, the ambiguities in the context of the theses and their interpretations of his poem, the only work that has been quoted, have not been resolved until today. The dimensions of this mystery are not only related to classical thought. Ontologies related to physics approaches, theoretical and institutional beliefs about them, and various cosmogony and language understandings can be related to Parmenides in some way. It is also possible to find in Parmenides's early forms some of the contents that form the basis of the philosophy of logic and has metaphysical roots constructed by Aristotle in the ancient period and for which he gained a well-deserved reputation. In addition to the deductive approach, especially the law of contradiction, the principle of identity, the law of excluded third, and the principles of sufficient reason are the most important concepts among those mentioned. These principles, which are not directly formulated, have been used in the context of Parmenides' arguments about knowledge, existence, and related concepts. In our study, by touching on the significant points of the poem written by Parmenides, we will

try to examine the conceptual uses and logical structures of the principles we have expressed and follow the traces of the process in question, and examine its effects. The main reason for this effort is that the content presented by Parmenides continues to be discussed today, maintained its influence in many areas mentioned above, and is an important cornerstone in the development of philosophy.

Keywords: Philosophy, Logic, Principles of Logic, Way of Truth, Parmenides.

Summary

Greek poet and philosopher Parmenides is the most important thinker of the Elea school. Standing out with his revolutionary and extraordinary ideas on metaphysics, ontology, epistemology, and logic. Parmenides has a distinguished place among the pre-Socratic philosophers. Parmenides, who exhibits a similar attitude towards theology and social problems of Xenophanes, especially in the context of existence and knowledge, is known for the theses against traditional common sense and intuition. His only remaining work, "On Nature", is a poem with a very mystical character, adorned with an allegorical character, written in hexametric verse, following the classical Greek epic writing tradition. Only about a hundred lines of the poem, which were quoted by important philosophers or commentators such as Plato, Aristotle, Theophrastus, Eudemos, Galen, Sextus Empiricus, and Simplicius, have survived to the present day. In addition, he became the pioneer of the philosophical poetry tradition, which even Lucretius admired. Despite its small size, due to the nature of the literary character, it contains, the reference of words and concepts to a wide area has been the source of various problems and, beyond that, discussions that have continued until today not only in terms of language and semantics, but also in many fields of philosophy. Parmenides, who influenced Plato in the context of a rational point of view towards truth, the nature of knowledge and its dialectical method, directly influenced Empedocles in his semi-philosophical-religious thoughts, Anaxagoras in cosmology and archaia, and Leucippus and Democritus in the shaping of the atomists' understanding of the universe. The most important contribution of Parmenides is seen in Aristotle's philosophy on logic. Apart from this, Parmenides's influences on Bradley's metaphysical monism, Meyerson's views in the context of position laws and causality of classical physics and even Einstein's theses on field theory are seen, albeit indirectly. The most important thesis of Parmenides is the thesis that existence has a single, unchanging, homogeneous, non-moving structure, far from

generation and corruption. In this way, Parmenides set an excellent example of rational argumentation. Parmenides' way of reasoning, brought the method used in the analysis of concepts such as "truth" reached by rational thought, and the concepts such as cognition, intuition, integrity, being monolithic, continuity, symmetry, etc. to the ancient treasure of philosophy. Rational cosmology began with the philosophers of Miletus, while philosophical argumentation and conceptual analysis began with Parmenides. From this point of view, the history of Western science and philosophy cannot be written without considering the evolution of the principles laid out by Parmenides in the core dimension, in various forms towards roots and branches. In his poem *On Nature*, Parmenides talks about a supernatural journey. Accordingly, there are two ways: The "Way of Truth" (Aletheia) and the "Way of Seeming". According to the goddess, the absolute principles of the path of truth are the character of reality as being one, being unchangeable, not having spaces, being perfect, not accepting non-existence, and everything is what it is. The other way is the way of mortals, and there are illusions of the senses. Parmenides is not concerned with thinking in the usual sense and its contents, but with the knowledge that can be in question in a sense implied by truth. Parmenides constructs a thesis about the necessary connection between thinking, intuition and its object. Thus, it is a definite fact, a real state, which is possible or even necessary to know. Parmenides' argument presented a dilemma, even a triad, to begin with. According to Parmenides, what is spoken and thought about is there to exist. The thing in the opposite position does not exist as non-existing. So the act of talking and thinking about what does not exist is impossible. Something must exist if we can talk and think about it. The trilogy is this: There is a tautology, which is, being, established between the subject and the predicate. Secondly, to deny what is said about the subject in the predicate; the entity does not exist. The third judgment is the structure containing contradictory repetition in the predicate of what is said about the subject; Being either exists or does not exist. Formally; A is A, A is not A, and A is A and not-A. According to Parmenides' argument, the last two propositions that are contrary to identity cannot be accepted. The description of being as continuous, ancient, and infinite, also revealed the idea of the identity of being as the subject of thought. Plato and Aristotle follow this first principle of logical construction that will have a formal structure in the hands of the thesis that existence cannot be non-existent, thus paving the way for the principle of non-contradiction. In this framework, after questioning the step of existence or nonexistence, the absence of any possible option between or outside the two revealed the impossibility of the third option. Returning to

the beginning of the argument, we discover the other fundamental principle of logic. Existence did not come from non-existence, because if we accept its opposite, non-existence will have to exist, and although it does not exist, it will have to give birth to itself as existence. However, for existence to exist, it must have a sufficient reason, and it is not possible for the being to arise from such an absence-being status. Thus, under the principle of sufficient reason, the nature of the causes must be able to be the source for the formation of the effects. This characterization of existence has led to its description as a self-identical structure that excludes contradiction and without cause. We will reveal the structural and philosophical details of the arguments made in our study. In addition, within the limits of our study, we will discuss Parmenides' poetry and the theses he created regarding the basic principles of logic, the method of argumentation, and their effects on other fields, especially the philosophy of logic.

Giriş

Alfred North Whitehead (öl. 1947), Batı felsefesinin, günümüzde ele alınan pek çok konunun kökenlerini barındırması nedeniyle entelektüel açıdan, Platon'a (öl. MÖ 347) düşülen bir dizi dipnottan ibaret olduğunu dile getirmiştir. Aynı şekilde Platon felsefesinin de bazı noktalardan, Parmenides'e (öl. MÖ 44?) düşülen bir dipnot olduğunu söylemek mümkündür (Gallop, 2013, 4). Aynı yargının izlerini, mantık düşüncesinin kökenleri söz konusu olduğunda, Aristoteles'te (öl. MÖ 322) de bulmak olasıdır. Aristoteles mantığı, Batı ve İslam felsefe geleneklerinde etkili olmuş, özellikle tümdengelimsel ve matematiksel yapısıyla hemen hemen her bilim dalında vazgeçilmez bir konuma yükselmiştir. Bu etkinin boyutları, diğer mantıksal ve bilimsel yaklaşımları dışlama seviyesine de ulaşmıştır. Immanuel Kant'ın, (öl. 1804) mantık hakkında “Aristoteles, söz konusu bilimi *bütin* hatlarıyla ortaya koymuştur” beyanı onun otoritesinin en yalın anlatımıdır (Hurley, 2018, 15).

Aristoteles'in mantık kurgusunda ortaya konulan içeriğin orijinal yönleri tartışılmaz ölçüde olsa da önemli bileşenlerden bazılarının tarihsel felsefi kökenleri bulunmaktadır. Aristoteles'e göre, bilimlerin ilk ilkeleri kanıtlanamaz; üstelik diğerlerini de içeren bir bilim türü bulunmamaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'e göre, özel bir bilim vardır ve onun ilkeleri, diğerlerinin temellerine ışık tutmaktadır. *Metafizik* ya da *ilk felsefe* olarak adlandırılan bu bilimin, özellikle çelişmezlik prensibi, tüm ilkelerin en önemlisi olarak nitelenmektedir (Aristoteles, 1996, 201).

Değişim sorunu, algı, bilginin yapısı ve ontolojik varsayımlarla ilgili Antik Yunan felsefesinde süren tartışmalara yeni bir boyut kazandıran Parmenides bağlamında, Aristoteles’in de önemle üzerinde durduğu ve dar bir ölçekte mantığın da temellerinde yatan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı hatta daha sonra Gottfried Leibniz’in (öl. 1716) yorumladığı yeter sebep ilkeleri hakkında ortaya koyduğu yaklaşımlar, günümüzde de araştırılmakta, türlü çalışmalara konu edilmektedir.

1. Parmenides ve Felsefi Düşünceye Etkisi

Platon, *Parmenides* adını verdiği diyalogunda onun 65 yaşlarındayken, öğrencisi Elealı Zenon’la (öl. MÖ 430) birlikte Atina’ya geldikleri bir dilimde, Sokrates’le (öl. MÖ 399) de tanıştığını hatta tartıştığını yazmıştır. Bu bilgilere göre Sokrates’in yaşından yola çıkıldığında Parmenides’in tahmini doğum tarihi MÖ 515 civarı olmalıdır (Arslan 2013, 1/215). Aristoteles’in aktarımına göre Parmenides, Ksenophanes’in öğrencisidir ve onun düşüncelerini devam ettirmiştir (Aristoteles, 1996, 105). Bununla birlikte Brehier’in belirttiği gibi Parmenides’in varlık ve kozmoloji anlayışında Pisagorculardan önemli ölçüde etkilendiği de açıktır (Arslan, 2013, 1/216). Hayatı hakkında pek bilginin olmayışı nedeniyle, üzerinde belirli bir gizem oluşan filozof, siyasetle yakından ilgilenmiştir. Bu anlamda onun, yasaların yapımında rol alması ve Ksenophanes’in (öl. MÖ 480) öğrencisi olduğu kaydı, varlık anlayışına paralel olarak hayatının da mutlak bir durağanlığa dönüştüğü kanısını yanlışlamıştır (Gallop, 2013,4).

Kahn’a göre Platon, Aristoteles ve Plotinus’u (öl. 270) dışarıda bırakırsak; Yunan felsefesinde en önemli figür Parmenides’tir. Aynı zamanda o, metafizikçi olması bağlamında, başlangıçtaki en özgün filozoftur. Ontoloji-metafizik ilişkisi açısından varlık ve gerçeklik kavramlarını felsefi bir tartışmaya konu olacak biçimde ilk kez ortaya koyan da Parmenides olmuştur (Kahn, 1969, 700).

Parmenides, durağan varlığın olmadığı, her şeyin hareket ve oluş içinde bulunduğu savına karşıt düşünce geliştirmiş ilk filozoftur. İyonya filozoflarının ortaya koydukları doğa hakkındaki yargılar; Herakleitos felsefesinde durağan varlığın yadsınmasıyla yanıtlanmış, Parmenidesçi düşüncede ise bunun tamamen karşıtı olarak oluşun dışlanmasına evrilmiştir. *Arkheye* dayalı varlığı ve değişimi açıklamaya çalışan doğa felsefesi yeterince ikna edici bulunmamıştır. Bu düzlemde Parmenides, kuramsal bilgiyi duyumsal olandan ayırarak ontolojiyi salt mantıksal bir zeminde açıklamaya çalışan ilk filozoftur. Parme-

nides, bu ayrımla aynı zamanda her iki alana ait bilgiyi ayrıştırmış; değişmeyen hakikate götüren doğru, değişenin ise sanı düzeyinde bir bilgi sunduğunu savunmuştur (Platon, 1997, 361b).

Parmenides, genel olarak Sokrates öncesi filozofların en büyüğü ve kendisinden sonraki seyri değiştirmiş bir düşünür olarak kabul edilir (Cevizci, 2012, 51). Sıra dışı görüşleri; zamanında, felsefenin doğasını ve mecrasını değiştiren bir meydan okumaya dönüşmüştür. Eserlerinde kendisine atf yapan Platon bile ondan *Parmenides Baba* olarak söz etmiş, onu eleştirmenin, tıpkı baba katili olmaya benzeyebileceğini yazmıştır (Platon, 1997, 262d). Bununla birlikte Parmenides'in otoritesi, onun savunduğu monist ve durağan dünya algısına karşıt görüşleri engellememiştir. Bu tezler; atomculuk, çoğulculuk ve Platon'un formlar öğretisi gibi temel başlıklar altında, her ne kadar fazlasıyla detay barındırsalar da toplamak mümkündür (Curd, 2004, 4). Parmenides'ten sonra, arke konusunda çoğulcu tarafta kalan Empodekles (öl. MÖ 434), doğal dünyayı Elea Okulu'nun vurduğu zincirlerden kurtarma çabalarıyla, yarı felsefi-dini bir düşünce geliştirmiştir. Bu karşıtlığa rağmen Empodekles, *Doğa Üzerine*'den oldukça etlenmiştir. O, hiçbir şeyin yoktan gelemeyeceğini, var olanın da yokluğa gidemeyeceğini hatta evrenin herhangi bir boşluğa sahip olmadığı düşüncelerini olduğu gibi kabul etmiştir (Palmer, 2009, 14). Anaksagoras (öl. MÖ 428) da boşluğun olmadığı, var olmanın ve yok olmanın mevcut durum haricinde olanaksız olduğu gibi bir dizi Parmenides ilkesini kabul etmiştir. Maddenin temel yapıtaşının *tohumlar* (*spermata*) olduğunu savunan Anaksagoras; tüm doğal tözlerin, Parmenides'e uygun biçimde, hâlihazırda var olduğunu dile getirmiştir (Palmer, 2009, 15). Atomcu öğretinin Leukippos (öl. MÖ 322) ve Demokritos (öl. MÖ 370) gibi savunucuları da bu yoldan devam ederek doğal dünyanın gerçekliğini ve değişimini garanti altına almak istemişlerdir. Onlar; Parmenides'in savunduğu, varlığın yokluktan gelmediği, yok edilemeyeceği, homojenlik, sonluluk ve bölünmezlik gibi ilkeleri kabul etmişlerdir (Palmer, 2009, 16).

Curd'a göre, ileride üzerinde duracağımız üzere, Parmenides'in monist oluşu genellikle *dir*'in (*είναις*) *varoluşsal* bir anlama geldiğini kabule dayanır. Parmenides, varlığın olduğu gibi mevcut olduğunu ve araştırma *yolunun* imkânsız olanı değil konusu bilinebilir, incelenabilir olan bir şeyi işaret ettiğini savunmuştur. Yine Parmenides'in *dir*'i varoluşsal olmaktan çok yüklemel bir niteliktedir. Bu nedenle Parmenides sayısal değil yüklemel bir monisttir. Sayısal monizm, yalnızca bir şeyin olduğu tezidir. Bu, Melissus'a (öl. MÖ 430) da atfedilmiştir. Yüklemel monizm ise var olan her şeyin yalnızca bir

şey olabileceğini savunur. Var olan her şey birleşik bir bütündür. Böyle bir monizmde *tekin* sayısal çoğulluğu mümkündür. Parmenides, bir şeyin olması gereken gerçek doğasının peşindedir ve bu da metafiziksel kökenlere yönelmeyi içeren bir araştırmayı gerektirir (Curd, 2004, 5).

Anaxagoras, Empodekles, Demokritos hatta Platon ve Aristoteles, Parmenides'in bu katı monist görüşünü kabule isteksiz olsalar da onun öğretisini kendi felsefelerine dâhil etmeden reddetmeyi düşünmemişlerdir. Modern dönemlerde bile Parmenidesçi kavramlar, metafizik ve bilimde önemli bir rol oynamaya devam etmiştir. Francis Bradley'in (öl. 1924) metafizik monizmi hemen hemen onun izdüşümüdür. Diğer taraftan Émile Meyerson (öl. 1933) ve diğerleri nedensellik ilkesini, klasik fiziğin konum yasalarını, Parmenides'in değişmeyen varlığının uzak fakat haklı bir ürünü olarak kabul etmişlerdir (Kahn, 1969, 715). Einstein'ın alan teorisinin, Parmenides'in üç boyutlu evreninin dört boyutlu bir versiyonu olarak tanımlanabileceği iddia edilmiştir (Popper, 1998, 123). Platon'un benzersiz formlarını anlattığı ontolojisi ve gerçekliğin asla değişmeyeceği öğretisi, erken dönemde görülen Parmenides etkilerinden biridir. Wittgenstein'in (öl. 1951) ilk dönem çalışmasında da aynı etkiyi görmek mümkündür. Ona göre nesnel kalıcı ve değişmezdir; değişen şeyler sadece onların uzamsallıkları gibi yönleridir. Parmenides'in dile getirdiği monist görüşün Kahn'a göre gözden kaçırılan bir diğer yönü, Antik ve Orta Çağ felsefesinde gelişim gösteren, Baruch Spinoza (öl. 1677) ile G. W. Friedrich Hegel'den (öl. 1831) bu yana da süregelen modern monizmle önemli paralelligidir. Bu, zihin ve varlığın yani bilişin, nesnesiyle özdeş olmasıdır. Parmenides'in şiirinde bu özdeşleştirme, dili de içerecek biçimde genişletilmiştir. Parmenides'in özdeşliği Aristoteles'in, bilginin bilinen şeyle özdeş olduğu tezine katkı yapmış görünmektedir. Parmenides, varlığın düşünme ya da düşünülme olduğunu söylememektedir. Aynı biçimde Aristoteles de akledilir nesnelere akleden olduğunu iddia etmemiştir. Bu düzlemde bilme, varlıkta kurulum, bilim ve mantık ontolojiye dayanır, zihin de formları dikte etmez, onları bildiği nesnelere çikarsar (Kahn, 1969, 724).

Parmenides'in akıl yürütme biçimi, *hakikat* gibi rasyonel düşünce ile ulaşılan kavramların çözümlenmesinde kullanılan yöntemi ve biliş, sezgi, bütünlük, yekpare olmak, süreklilik, simetri vb. kavramları, felsefenin kadim hazinesine kazandırmıştır. Rasyonel kozmoloji Milet filozoflarıyla; felsefi argümantasyon ve kavramsal çözümlenme Parmenides ile başlamıştır (Kahn, 1969, 720). Bu açıdan Batı biliminin ve felsefesinin tarihi, Parmenides'in nüve boyutunda ortaya koyduğu ilkelerin, çeşitli biçimlerde kök ve dallara doğru evrimini dikkate almadan yazılamaz.

Platon'un, onun adıyla kaleme aldığı eserinde, şiiri bağlamında Parmenides'in dilsel ustalığı ve felsefi otoritesi, okuyucu tarafından sezilir (Platon, 1997b). Parmenides'in *Doğa Üzerine* adlı tek eseri, klasik Yunan destan yazım geleneğine uygun olarak *heksametrik* dize biçiminde kaleme alınmış bir şiiirdir (Gallop, 2013, 5). Günümüze kadar gelen parçası, şiirin yüz elli mısrasını oluşturan üçte birlik bir kesimdir. Parmenides'in yazdığı şiir ve onun mirası, düşüncenin rasyonel adımlarını içeren, kadim aklın nadide bir örneğidir. Dizelerdeki kavramsal güçlükler, ilgi çekici olmasının yanında, günümüze kadar uzanan tartışmalara neden olmuştur. Çağdaş sorunlara da ışık tutan içerik, Sokrates öncesi dönemde güçlü yapısıyla, Parmenides'i gerçek anlamda bir filozof olarak teyit etmektedir.

Parmenides, dönemsel bir eğilim olarak başlığını koymadığı fakat daha sonra *Doğa Üzerine* adı verilen şiirindeki dizeleriyle, halefleri tarafından kaleme alınan, felsefi şiir geleneğinin ilk temsilcisidir. Bu yargıya rağmen Proklos, Homeros ile karşılaştırarak şiirindeki üslubu nedeniyle Parmenides'i eleştirmiştir. Özellikle onun ifadelerinin akışkan ve doğal olmadığı, müzikal zarafetten yoksun bulunduğu temel sorundur. Bununla birlikte Parmenides'in, şiirinde kullandığı üslup Homeros'un tarzından çok farklı değildir (Henn, 2003, 1). Parmenides, şiiriyle kendinden sonra Empodekles başta olmak üzere, Cicero'nun (öl. MÖ 43) bile hayranı olduğu Romalı şair-filozof Lucretius (öl. MÖ 55) gibi yazarların eserler verdikleri felsefi-destansı türün öncülüğünü yapmıştır (Henn, 2003, 5). Simplikios (öl. 560), günümüze ulaşan yüz elli dizenin üçte ikisini aktarmıştır. Diels tarafından belirlendiği üzere Parmenides'ten yapılan alıntılar fragmanların; Platon (7, 1-2; 8, 38, 43-45; 13), Aristoteles (7, 1; 8, 44; 13; 17), Theophrastus (öl. MÖ. 287) (17), Eudemos (öl. MÖ. 290) (8, 43, 44), Plutarhos (öl. 119) (1, 29-30; 8, 4; 13; 14; 15), Soranus (19), Galen (öl. 216) (18), Sextus Empiricus (öl. MÖ. 160) (1, 1-30; 4; 6; 8, 3-4; 9), Plotinus (4; 8, 5, 25, 43), Diogenes Laertius (öl. MÖ. 240) 1, 28-30; 7, 3-5), Iamblichus (öl. 325) (8, 24), Proklos (1, 29-30; 2; 3; 4; 6, 1; 8, 4, 5, 25, 26, 29-32, 35-36, 43-45), Damaskios (öl. 550) (6, 2; 8, 25), Ammonius (öl. 517/526) (8, 5), Simplikios (1,28-32; 3, 3-8; 5; 7, 1-2; 8; 10; 11; 12; 13; 20) gibi yazarlardan gelmektedir (Coxon, 2009, 2).

2. *Doğa Üzerine*'nin Bazı Temel Kavramları

2.1. Zamansızlık

Parmenides, doğrudan söz konusu kavramı kullanmasa da zamansızlık hakkında düşünce üretmiş; tanrıça'nın, gerçeklik bağlamında "geçmişte yoktu, gelecekte de olmayacak çünkü o, yeknesak bütün olarak sürekli yapıdaki

bir tekliktir” (DK 28 8B5-6) biçimindeki tezini sunmuştur (Parmenides, 2019, 91). Tanrıçayı, şiirinde söz konusu savlarla dile getiren Parmenides; *sonsuz şimdi* kavramının veya şimdiki zamanın sonsuzluğu içeren anlamdaki kullanımının mucididir (Gallop, 2013, 13). Parmenides’e göre evren değişime kapalı olduğundan, onun zamansal açıdan hiçbir evresi diğerinden ayırt edilemez ve bilinen zamanın her bölgesi; geçmiş, an ve gelecek bağlamında özdeştir. Bu sav; Herakleitos’un, *başlangıcı ve sonu bulunmayan dünyanın, devinimdeki ateş* olduğu biçimindeki tasvirine karşıt bir düşüncedir (Curd, 2004, 43). Tanrıçanın, zamansal ayrımları yadsıması, şimdi ve süreklilik gibi kavramları kullanmasıyla olanaklı görünüyor. Bütün olarak şimdinin var olması mevcudun geçmiş ve gelecekte söz konusu yokluğunu neden ve nasıl gerektirmektedir? Burada ima edilen husus; kesintisiz bir şimdinin, olası olanı çepeçevre kapsadığıdır. Tıpkı tek yapraklık bir kitabın, ilk sayfası ve son sayfası arasında öncelik ve sonralık ayrımının yapılamaması gibi, düşünce ve konuşmanın nesnelere arasında da ayırım yapılamaz. Eğer varlık, kesintili bir şey olsaydı mevcut, kendi yerini olacak müstakbel mevcuda konumunu bırakmak zorunda kalacaktı. Gelecekte var olacak ise şimdi var değildir ve gelecekte var olan da şimdi yoktur. Bu değerlendirmelerden hareketle zamansızlık savı, gerçekliğin doğasını açıklamada kullanılan bir kavram ve hakikat yolunun bir niteliği olmaktan çok zamansızlıktan ayrı olarak, kullanıldığı bağlamlar düzleminde anlaşılabilir (Gallop, 2013, 13).

2.2. Oluşmayan ve Bozulmayan (Kevn ve Fesattan Uzaklık)

Oluşmamış ve bozulamayan varlık anlayışı bağlamında Parmenides’in görüşleri 8. bölümde (DK 8B6-21) ortaya konulmuştur. Bu aralıkta özellikle ilgili dize (DK 8B12) oldukça zor olan bir konuyu aydınlatmaktadır. Anılan bölüme göre; eğer bir yaratım veya oluşum varsa, mevcut ya olandan ya da olmayandan kaynaklıdır. Mevcut, olandan kaynaklı değildir. Bu, mevcudun kendini kendinden doğurmasının olanaksızlığı nedeniyle doğru seçenek olmaz. Fakat mevcut ya da özne, olmayandan da kaynaklanamaz. Olmayanın olanı doğurması da saçmadır. Bu dilemmanın söz konusu çıkarımına göre, hiçbir meydana geliş yahut yok oluş mümkün değildir. Daha teknik olarak eğer oluşum varsa, ya olandan ya da olmayandan kaynaklıdır fakat o, ne olandan ne de olmayandan kaynaklıdır. O halde oluşum yoktur.

Leibniz’in mantığa eklediği ilkelerden biri olan yeter sebebe göre, yokluktan varlığa geçişi için varlığın kendi kendine kaynaklık etmesi de bu ilkeye göre mantıklı görünmüyor (Popper, 1998). Tanrıçanın önemli aktarımlarından bir diğeri bölünmezlik argümanıdır. Şiirde DK 8B22-25 arası iletilen içerik

bu bağlamda öncesiyle bağlantılı ve bir bütünlük oluşturmuş görünmektedir. Tanrıçaya göre gerçeklik bölünmez, maddeyle özdeş bir mekândır (Gallop, 2013, 15).

2.3. Bölünmezlik

Bölünmezlik, üzerinde durulan önemli konulardandır. Şiirde her şeyin var olanla dolu olduğu dile getirilir (DK 8B24). Genel bir sav olarak varlık, sürekliliği olan bölünmez bir bütünlüktür. Hemen arkadan gelen dizede *varlık*, *varlıkla temas hâlinde* denilir. Bu dizede bütünlükle ilgili olan sava dair çelişik bir yargı söz konusu değildir. Burada birbirine bitişik en az iki varlıktan kasıt; bir kesimi diğerinden ayıran bir boşluğu barındırmayan, varlığın bir arada tutulmasına gereksinimi ortadan kaldıran bir süreklilik vurgusudur. Bu okumayı daha önce hazırlayan ise aslında DK 8B23 dizesidir. Burada kesintisizliğe açık bir vurgu vardır. Yine DK 4B1-4 de bu çıkarımları desteklemektedir. Burada, zihinde olanlara bile baktığımızda birliğin, asla bozulamayacağı ifade edilir. Gerçekten de bu pasajlara göre ne kadar uzakta olursa olsun şeyler, zihinde yakındakilerden ayırt edilemez biçimde vardır. Süreklilik, bu türlü ayrımları engelleyen niteliklidir. Şiirde DK 8B22'ye döndüğümüzde, temel öncül göze çarpmaktadır. Varlık, bölünemez çünkü her şey birdir veya aynı/benzer/farksızdır. Burada varlık hakkındaki benzerlik veya aynılık sözcüğünü, zarfiyet bildiren bir yapıda anlamak, argümanı daha doğru bir noktaya taşıyacaktır. Buna göre varlık, her noktada bir ve aynıdır. Böylece hiçbir boşluk yoktur.

Bölümdeki savlardan hareketle, ortaya çıkan bir sorun bulunmaktadır. Sürekliliğin; uzamsal mı, mekânsal mı olduğu, yoksa her iki bağlamın da söz konusu olup olmadığı tartışmaya açıktır. Şiirde geçen *kesintisiz* (*συνεχής*) sözcüğü (DK 8B25), DK 8B6 dizesindeki anlamında kullanılırsa bağlamdan, zamansal kesintisizlik çıkarılabılır. Bununla birlikte üslup, doğal mecrası itibariyle uzamsallığa da vurgu yapmaktadır. Üstelik uzamsal kavramı; kesintisizlik düzleminde, varlık hakkındaki söz konusu argümana bağlamdaki devamlılık açısından, güçlü bir katkı sağlayacaktır (Barnes, 2013, 200) Nitekim DK 8B44-48 arası dizelerde azlık, çokluk, küçüklük, büyüklük gibi kavramlar çerçevesinde, dile getirilen sav, ilgili yargılarla uyumlu biçimde, varlığın uzamsal bağlamını teyit edecektir (Gallop, 2013, 16).

2.4. Değişmezlik ve Mükemmellik

Değişmezlik, hareketsizlik ve eksiksizlik kavramları da söz konusu edilmektedir. Bu çerçevede varlığın, niteliksel açıdan değişime veya hareket gibi herhangi bir farklılaşmaya uğrayamayacağı dile getirilmiştir (DK 8B 26-33).

Burada *zincirleme* ifadesi, DK 8B14’te olduğu gibi değişmezliği ifade etmek için kullanılmıştır. Varlık prangaya vurulmuştur ve bu nedenle ne hareket edebilir ne de değişebilir.

DK 8B26’dan itibaren dile getirildiği gibi iki kanıt ileri sürülmüştür. Oluşumun ve çözülüşün çürütülmesini amaçlayan ilk kanıt, her iki kavramın imlediği reel düzlemin yokluğu durumunda hareket ve değişimin olamayacağını zımnen ortaya koymuştur. Örneğin gecedен gündüze geçiş için, karanlığın dağılıp gün ışığının dünyayı aydınlatması gerekir. Bunun için yeryüzünün güneşin ışınlarını almayan tarafının, alan tarafa dönmesi gerekecektir. Bir dönüş yoksa gece ve gündüz değişimi de olanaklı değildir. Değişmez kavramı, salt nitel olarak değil aynı zamanda uzamsal pozisyonlar bağlamında da söz konusudur (Barnes, 2013, 214). Sonraki *değişim* (*kinesis/κίνησις*) kavramı, her iki anlamı da kapsamaktadır. DK 8B41’de tanrıçanın bunlardan herhangi birini dışlamadığı görülmektedir. Bununla birlikte oluşum ve çözülüşün, hareketi nasıl ve neden ortadan kaldırdığı açık değildir. Bu sorunun muhtemel yanıtı, Parmenides’in değişimi, hareketten ayrı görmemiş olmasıdır.

İkinci kanıt, varlığın hareketsizliğinin, onun öz karakteri ve eksiksizliğinden kaynaklandığı düşüncesine dayanır (Henn, 2003, 85). Değişim, Parmenides’e göre, varlığı kendisi olmaktan çıkarır. Burada eksik detaylardan biri, sıklıkla Parmenides’e atfedilen, varlığın hareket etmek için boş alana gereksinim duyduğudur. Boşluk olmadığı için mantıksal olarak hareket de olanaklı değildir. DK 8B32 ve 33. dizelerde varlığın eksiksiz olması gerektiği savı da hareketin ve değişimin olmaması nedeniyle varsayılacaktır. Aykırı bir durumda onun, mevcut durumunda bulunması olanaklı değildir (Gallop, 2013, 18).

Sonraki dizelerde tanrıça, düşüncenin var olandan ayrılamaz olduğu ilkesini yinelemektedir. Bu çerçevede varlığın benzersizliği, bütünlüğü ve değişmezliği tekrar onaylanır. DK 8B36-38 arasında ise oluş-bozuluş, yer, renk değişimi gibi kavramların hiçliği nedeniyle küçümsenmesi söz konusudur. Bunlar, fanilerin bir takım mesnetsiz inançlarından ibarettir. İlerleyen dizelerde (DK 8B43 vd.) tanrıça; varlığın, merkezden her yöne eşit uzanan bir küre benzeri yapısının bulunduğunu söylemektedir. Elbette bu şekil benzeri anlatım onun, cisimsel ve uzamsal olarak algılanmasını gerektirmemektedir (Wedin, 2014, 172). Nitekim daire ifadesi döngüsellığı, sınırsızlığı ve benzeri kavramları anlatmak için de kullanılabilir. Varlığa uzak bir sınır belirlemek veya onun değişmezliğini betimlemek için *zincirlenmiş* gibi imlemeler, yaygın kullanımlarının işaret ettiği anlamsal içerikten çok onun tam, mükemmel ve nihai karakterini göstermektedir. Küre kavramı da her açıdan aynı, tam ve eksiksiz olana gönderimde bulunmaktadır.

Şiirin sonraki dizelerinde görünenler ya da gelip geçici fani olanın algısı ve yapısı üzerinde durulmaktadır. Burada dile getirilen içerik ile tanrıçanın öğretisi arasında tezat bulunması beklenmeyecek bir durum değildir. Varlık; tek, sürekli, değişmez ve hareketsiz bir doluluk, bütünlük ise görünenler dünyasındaki her türlü algı ve bunlara dair inançlar kökten yanlış olacaktır. Bununla birlikte geriye yapılan bir atıfla ölümlüler, karakterleri nedeniyle tüm görünüşü gerçek olarak kabul etmek durumundaydılar. Böylece ölümlüler için olayların ve bunlara bağlı görünüşteki olguların gerçek bir varoluşa sahip olması kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz, gerçekleştiği andan itibaren söz konusu düzleme dair inançların güvenilmez ve yalanlardan ibaret bir içerik olacağını bilmeliyiz.

3. Hakikat Yolu ve Mantıksal Çıkarımlar

Şiirin elimizdeki kesiminden altmış bir dize, Aristoteles fiziği üzerine yazdığı şerhte Simplikios tarafından aktarılmıştır. Bu, 8. parçaya kadar olan dizeler, felsefi nitelemesini hak eden en eski argümantasyon örneklerinden birini içermektedir. Aynı şekilde Sextus Empiricus tarafından aktarılan otuz iki dizelik birinci kesim de önemlidir. Bununla birlikte diğer on yedi parçanın hiç birisi dokuz satırı aşmaz. Şiirdeki dizelerin çeşitli bağlamlarda orijinal konuları hakkında da kesin bir yargıya varmak zordur. Metindeki bu tür belirsizlikler, Parmenides'in ifadelerini ve niyetini anlamada zorluklara neden olmaktadır. Sorunlara karşın, büyük resim ana hatlarıyla ve doğru bir stratejiyle ortaya konulabilir.

Şiir, ana kesitleriyle, dört bölüme ayrılabilir. Başlangıçta, şairin atlı bir araba üzerinde, güneşin kızlarının gözetiminde, tanrıçanın huzuruna çıkışı anlatılır. Tanrıça, muhatabını selamlar ve ona, gerçeği ayrıca ölümlü insanlar hakkındaki inançları, iç yüzüyle birlikte anlatacağını bildirir. DK 2B-3B ve 6B-7B arası kısa parçalarda ise tanrıça, *aletheia* (ἀλήθεια) yani *hakikatin yolunun* kesin ilkelerini dile getirir. Üçüncü ana bölümde DK 8B51'e kadar, gerçeklik denilen şeyin, tek, değişmez, boşluk barındırmayan, hareketsiz madde ile dolu olduğunu, tündengelimsel formda kanıtlayan kesim uzanmaktadır. Dördüncü ana bölüm, DK 8B-51'den 61'e ve oradan da 9B19'a kadar uzanmaktadır. Burada *aletheianın* karşıtı olan ve ölümlülerin inançlarını anlatan *samē* (*doxa*) denilen bilgi üzerinde durulur. Bu son bölümde dile getirilen içeriğin, kesin hatlarıyla ortaya konulması için yeterli parçalar günümüze kadar ulaşmamıştır. Bununla birlikte Parmenides'in asıl savı olan, *hakikat yolu* hakkındaki kanıtlarını içeren pasajlar elimizdedir (Gallop, 2013, 6).

Şiir boyunca karşılan genel sorun aslında dizelerin alegorik bir yapısının bulunduğu ve bu çerçevede yorumlanmasının gerektiğine dair güçlü eğilim-

dir. Bu noktada içerikte geçen kavramların, neyin alegorisi olduğu sorunu, doğal olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ipucu, karşıt bir görüşün tezlerine de hizmet etmeye başladığı anda yorum süreci daha da karmaşık bir hale gelmektedir. Şiirdeki tasvirlerin izleri, herhangi bir yorumu haklı çıkarmaya yetmeyecek kadar derinlikli, girifttir ve bu nedenle yorumcuların tüm ayrıntılarda doğruyu buldukları söylenemez (Palmer, 2009, 53).

Genel olarak Parmenides’in tanrıçaya doğru yolculuğunun; hakikati araştırma, inandırma ve ikna yolu ile ilişkilendirilmesi, girişteki kavramların bir alegori olduğu yönünde yorumlanmıştır. Heliadlar (Heliades, güneşin kızları), şiirin bireysellik ile ilişkili yönlerini belirten sembollerdir. Kapılar ise insan ve hakikat arasındaki engeller olabilir. Karanlık ve aydınlık bölgeler, cehalet ile bilginin betimidir. Bu alegorik yorum eğilimi, daha ileri noktalara da taşınmıştır. Sextus Empiricus’un aktardığına göre Stoalı bir düşünür, araba tekerleklerini kulaklara, güneşin kızlarını gözlere benzetmek gibi sözcüklere sıra dışı anlamlar yüklemiştir (Coxon, 2009, 13).

Fanilerin inançları, Parmenides’in fiziksel dünyaya ilişkin kendi analizini temsil ediyorsa (DK 8B50-52) onun yolculuğunun bu dünyada gerçekleşmiş olduğunu düşünebiliriz. Öyleyse fenomenler düzleminde salt alegorik bir varlığın değil, gerçek bir varoluşun atfedilmiş olduğu tanrısalığa ve ilgili mekâna yapılan bir yolculuk söz konusudur. Bununla birlikte yoğun bir alegorinin bulunduğu ve bunların da çeşitli düşünürlerin çalışmalarında bulunduğunu görmekteyiz. Parmenides’in kendini araba üzerinde göstermesi, insanların dünyasından ilahi olana gidişi betimler. Bir inançtan başka bir inanca olan yönelimi ifade ederken söz konusu araç, Platon’un *Phaedrus* 246a nolu pasajda (Platon, 1997, 524a) dile getirdiğine benzer biçimde ruhun da bir sembolü olabilir. Platon’un ruhun rasyonel ve irrasyonel melekeler açısından ayrımının, Parmenides’in çağdaşı olan erken Pisagorcularda da bulunduğu dair kanıtlar bulunmaktadır. Güneşin kızları ise akli sembolize etmektedirler. Araba sürücüsü, Platon’un mitinde de akli temsil etmektedir (Coxon, 2009, 15). Şiirin girişinde tanrıçanın antropomorfik karakteri, onun kişiselleştirilmesidir ve bu anlamda Pisagorcuların, fiziksel evreni kuşatan, yöneten ateş veya ışık halkasının bulunduğuna yönelik kabulleriyle uyuşmaktadır. Yine başka bir yoruma göre Parmenides’in kozmolojisinde geçen *Olimpos* tanrıları fizikseldir. Bu açıdan fiziksel madde ve güçlerin kişiselleştirilmesi söz konusudur. Tanrıların antropomorfik tasvirinin, insan doğası için verilen bir ödün olduğunu dile getiren Pisagorcu anlayışın, Parmenides’in aynasından yansımaları olduğunu düşünebiliriz (Coxon, 2009, 15).

Parmenides’in zihinsel ve uzamsal hareket arasında kurduğu bağlantı, Platon’da ruhun gerçekliğe dair içeriğe ulaşma gücünün hareketini, “yukarı”

bir dünyadan aldığına yönelik düşüncesini anımsatmaktadır. Bu noktada Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerde de görülen *hidayet* veya mistik yorumlarda bulunan *nur* öğretisine benzer bir yaklaşım söz konusudur. Yolculuk sadece ilahi bir yardım sonucu devam ettirilebilir. Bunun temel nedeni tanrıçaya giden yolun, insanların uzanamayacağı kadar uzak bir yerde bulunmasıdır. Pisagorcu varlık ve yokluk yorumları bağlamında duyulur nesnelere inkâr ve insanın zevklerden kaçınması düşüncesi, ikili yapının anlaşılmasında önemlidir. Nitekim Pisagor'a göre hayat aslında yolda olmaktan ibarettir (Coxon, 2009, 16).

Parmenides, bilindik anlamıyla düşünme ve onun içerikleriyle değil hakikatin ima ettiği bir anlamda söz konusu olabilen bilgiyle ilgilenir. Sıradan bir mantıkla kurgulanan düşünceye iltifat etmeyen Parmenides, içeriğin çelişkidenden uzak ve tutarlı olması gerektiğini ima etmektedir. Yine o, bilinen şeyi *êστῖ*'nin geçici öznesi olarak kabul eder. Bu da bilmenin nesnesi olacaktır. Son olarak ifade, hakikate referansta bulunur. Bu durumda *êστῖ*, bilinebilir olanın sadece gerçekliğini değil aynı zamanda var olduğunu da ortaya koymaktadır (Kahn, 1969, 714). Böylece Parmenides'in savı varoluş kavramını iki açıdan içermektedir. Özne için varlık ve bu varlığı belirli tarzda karakterize eden olgu veya duruma yönelik varoluş ya da hakikat. *Var değil değil* (olumsuzlamanın olumsuzlanması) ile her iki sav reddedilir. Mantıksal bir sonuç olarak, mevcut dolayımında bilinebilecek herhangi bir nesnenin ve varlığın olmadığı, bunları betimleme noktasında da kabul edilebilecek durum, olgu ve bilginin bulunmadığı çıkarılabılır. Tanımlamak istediğimiz dile getirilen her ne ise onun öyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. İnanç için hakikati takip etmek gerekmektedir. Hakikat, kendisine götüren yolun sonundadır. Çelişği olanın ise *ikinci, düşünülemez ve adlandırılmaz diye değerlendirilmeli* (DK 8B17) biçimde anıldığı görülür ve bunun, ilk yolun kazanımlardan yoksun bulunduğu açıktır. Bildiğimiz ve gerçek olarak söylediğimiz şey, düşünce ve dilde de bildiğimiz ve olduğunu söylediğimiz gibi olmalıdır. Parmenides; bilmek, dile getirmek ve varlık arasında sistematik bir paralellik kurmaktadır. Parmenides, dünyada herhangi bir bilginin veya gerçekliğin olabilmesi için orada bir şeylerin olması gerektiğini öne sürer. İlk izlenimlere göre oldukça sıradan ve makul olan bu öncülden, değişimin imkânsızlığı gibi zamanına göre sıra dışı bir sonuca gitmek isteyen Parmenides, yaratıcı ve kanıtlanabilir bir akıl yürütmenin standartlarına işaret etmektedir.

4. İlkeler

Parmenides'in şiirinin girişinde bahsedilen araba yolculuğu, *aydınlığa doğru; başlarındaki örtülerini elleriyle çekip açarak* (DK 1B10) biçiminde

dile getirildiği gibi karanlıktan ışığa doğru uzanan bir aydınlanma yolculuğudur. Tanrıça, Parmenides’in bilgi arayışında kullandığı alegorik bir figürdür. Yolculukta ona eşlik eden diğer yardımcıları ve tanrıçanın figürsel otoritesi, sürecin olumlu biçimde sonlanacağına dair garanti verir ve her şeyden öte ona, hakikatin bilgisini öğreteceğini vaat eder. Aslında Parmenides’in yolculuğu bu açıdan bakıldığında güvenilir bilgi arayışından ibarettir ve insanların mevcut eğilimlerinden bağımsız bir niteliği olmasına rağmen, kesin bir sonuca odaklanmıştır. Bu yolda, her ne kadar varlık söz konusu edildiyse de sorun, kozmoloji değil epistemoloji konusuna dokunmaktadır. Bu dokunuşun zihne yönelik mesajı, bilgi elde etmede düşünsel ve bilişsel içerik için kesin bir alternatif ortaya koymaya yöneliktir. Elbette bu araştırmanın sonucuna dair bileşenler arasında, Parmenides’in doğal dünyanın “gerçeğe dayalı” bir açıklaması da vardır ve bu noktada kendinden önceki doğa filozoflarına yönelik bir yanıt çabası sezilir (Kahn, 1969, 705).

Bilginin doğasına yönelik doğruluk ve yanlışlık gibi açılardan ortaya konulan sorunlar, Parmenides’in de devraldığı temalardandır. Ksenophanes, insanların sahip oldukları bilgisel içeriklerin, zarlardan ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bu yargının muhtemel nedeni, tanrısal pozisyonla karşılaştırıldığında insanın konumunun bir sonucudur. Aynı şekilde Herakleitos’un yaklaşımında da tanrısal inanç ile insani varsayımın farkı göze çarpmaktadır. Parmenides’in yaklaşımı iki açıdan orijinaldir. İlk önce özgün mantıksal bir kurgu ile o, yapısal bir sıralama çerçevesinde alınan sorunları kendi yerlerinde çözmeye çalışır ve yöntemsel olarak bilgi sorununu başa alır. Böylece onun ontoloji ve kozmolojisi, hakikatin ve ölümlülerin bilgisi olarak iki kesin ayrımla sunulur. İkinci olarak, her ne kadar bilgisel açıdan yüksek ve insanınki gibi daha düşük bir konumun karşılaştırması yapılsa da benzerlerinin aksine Parmenides; alçak gönüllülüğü bir tarafa bırakmış biçimde, kendi tezlerini tanrıçaya söylettirir (Kahn, 1969, 706).

Şiirin girişine odaklandığımızda, önemli bir dilsel sorun karşımıza çıkmaktadır. Parmenides, (*var vardır oysa değil var (var olmayan) var değildir* (DK 2B3) biçiminde dile getirdiği sözcük bağlamında *ἔστι/ἵσθι/ἔστι* kullanımıyla herhangi bir özneyi kastetmiş midir? Kahn’ın açıklamalarına göre, Yunancada salt özne olmadan, yardımcı fiil anlamına gelen bir ifade kullanılabilir. Elbette sonlu bir fiili gösterecekse *konusuyorum, gidiyorum, şarkı söylüyorum* sözcüklerinin İtalyanca karşılıklarında sırasıyla *parlo, vengo, canto* kullanımları buna örnek olabilir. Parmenides’in *ἔστι* kullanımı için ise hiçbir mantıksal özne verilemeyeceği öne sürülmüştür. Bununla birlikte Yunancada söz konusu fiil, gayr-ı şahsi olarak kullanılmaz ve böylece o, genellikle dilbilgisel

bir konu veya bağlamdan çıkarılabilecek mantıksal bir konu ile ortaya çıkar (Kahn, 1969, 709). Sonuçta Parmenides'in savında onun, konu olduğunu kabul edebiliriz. Bu durumda fiilin mantıksal öznesini tartışmak gerekmektedir. Dile getirilen yol açıkça bir bilgi arayışına işaret ediyor. Yolun içerdiği mantıksal özne de hakikat ve inandırıcı bilginin yapı ve doğasıdır. Parmenides'e göre muhtemelen, felsefi açıdan çabasının hedefi, neyin bilinebileceği veya bilmenin nesnesinin ne olduğudur. Bir sonraki aşamada temel sorun, *ἔστι* ifadesinin varoluşsal veya koşaç kullanımı arasında bir tercihte bulunma konusudur. Kahn'a göre, fiilin *var* anlamına geldiği yönünde bir tercih, güçlü bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Yine fiil, *bu böyledir* anlamına da gelmektedir. Aristoteles de *ἔστι* fiilinin *doğrudur*, *öyleyse bu böyledir*, *doğrudur* anlamlarına değinir (Aristoteles, 1996, 251). Bu çerçevede Parmenides, ele aldığı konu bağlamında *bu böyledir* gibi bir anlamı ortaya koymuş görünüyor. Varlığın durumu böyle olmalıdır ki betimlersek *X*, *A'nun*, *A'yı gerektirdiğini biliyor* biçimde ifade edebiliriz. Parmenides, başlangıçta herhangi bir kanıt sunmadan tezinin tartışmasız olarak doğru olduğunu dile getirmektedir. Parmenides'in düşünme, *sezme* (*νοεῖν*) ve nesnesi arasında söz konusu olan zorunlu bağlantı hakkında bir tez kurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Böylece o, bilinmesi olası hatta zorunlu olan kesin bir olgudur, gerçek bir durumdur. *ἔστι/olmak/dır* fiilinde hem varoluşsal hem de yüklemel anlam bakımından bilginin nesnesine dair kullanım söz konusudur. Bu düzlemde ontolojik açıdan ilkin, üzerinde konuşulan bir özne yani bir ad olmalıdır. İkinci sırada, konuyla ilgili bir yüklem ve üçüncü adımda da savın ortaya koymak istediği durumun kendisi mevcut olmalıdır. Parmenides'in dizelerinde bu üç kavramın açıkça ayırt edildiği söylenemez. Bununla birlikte ontolojik ve yüklemel kullanımında *ἔστι* ibaresinin, *νοεῖν* ifadesi bağlamında neleri içerdiği belirlenmelidir. Böylece çokluğun ve değişimin neden dışlandığı daha açık anlaşılacaktır (Kahn, 1969, 710).

Tanrıça, (*var*) *vardır oysa değil var* (*var olmayan*) *var değildir* biçiminde DK 2B3-8 arasında, soruşturulana götüren iki yol olduğunu ve bunlardan yalnızca birinin doğruya ulaştırdığını dile getirmektedir. Bu yollar bütünüyle varlık ya da gerçeklik söz konusu olduğunda *var* ve bunun değillemesini içeren bir formda *yok* nitelemesidir. İkinci nitelemeyi içeren yol, mantıksal gerekçeler nedeniyle yanlıştır. Bu durumda elde kalan, ilk yoldur ve böylece varlık, vardır ve yokluk da yoktur. Daha teknik bir anlatımla *A*, *A'dır* ve *-A*, *A değildir*. Var olan bilinir fakat buna karşıt olarak hiç kimse, var olmayı bilemez. Ölümlüler iki yolun da var olduğuna inanmışlardır, *onlar var olmayı ve olmamayı aynı kabul ederler* (DK 6B8). Parmenides'in ortaya koyduğu sorun, dile getirdiğimiz gibi, bilgi konusu etrafında şekillenmiştir ve onun temel

hedefi bilgiye ulaşma, onu arama yolları, alternatif biçimleri serimlemektir. Bunlar arasından sadece bir biçimin gerçek bilgiye götürebileceği savunulmaktadır. Her şeyden önce neyi ve nasıl bilebileceğimizi ortaya koymak, böylece temel sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Parmenides, bilgiye giden yola dikkat çekmekte ve onun inanma bağlamında ikna edici, güvenilir olduğuna işaret etmektedir. İfade ettiğimiz gibi iki yol; *var* (ἔστί) ve onun karşıtı *var değil* mevcut hakkında ileri sürülmüştür. Bu çiftin arkasından mantıksal olarak bir yol daha belirlemekte gecikmez: Hem *var* hem de *var değil* yolu. Bu çerçevede Parmenides'in ortaya koyduğu iki yol, muhataplarını seçim noktasında, çelişmezlik ilkesiyle karşı karşıya getirmektedir. Aynı anda üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi de çelişmezliğe eklenmiş görünmektedir. Çelişmezlik açısından *var* vardır ve *var*, *var* olmayan değildir (Kahn, 1969, 708). Diğer ilke bağlamında *var*, *var* olan hem de *var* olmayan biçiminde düşünülemez. Çelişmezlik yasası Platon'un devletine kadar açıkça formüle edilmemiştir (Platon, 1997, 1067c). Üçüncü hâlin imkânsızlığı da Aristoteles tarafından formüle edilmiştir (Aristoteles, 1996, 228). Öğrencisi Zenon'un olmayana ergiyi/abese ırcayı andıran kanıtlama yöntemlerinde ustaca kullandığını dikkate aldığımızda; çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi mantık ilkelerinin, Parmenides tarafından açıkça bilindiği ve bilinçli biçimde ortaya konulduğu varsayımı yanlış olmayacaktır. Tanrıçaya göre, bir şeyin hem *var* olması hem de *yok* olması, kabul edilemez bir çelişkidir. Bu nedenle *var* varsa ve hem de *yok* varsa; *var*, yokluğun doğası gereği, *var* olamaz. Yalın bir form çerçevesinde ifade edersek: 1. Ya varlık ya da yokluk vardır (ikisi aynı anda *var* ya da *yok* olamaz). 2. Yokluk, *var* değildir. 3. Öyleyse varlık, vardır. Bu çıkarımda yer alan kavramlar hakkında iki sorun ortaya çıkmıştır. Öncelikle *var* ve *yok*, nasıl yorumlanmalıdır? Yani *var/dır/ıs*; varoluşsal yapı ya da koşaç (kopula) veya gerçekliğe yönelik, dilsel bir ifadenin gramatik normları çerçevesinde bir gerçek olarak hatta bu ikiliyi kapsayan üçüncü bir şık, çeşitli bağlamlarda bu ikisinin söz konusu olabilecek bir bileşimi olarak mı anlaşılmalıdır? *Mecburendir, varlığın var olduğunu söylemen ve düşünmen* (DK 6B1) biçiminde geçen dizelerde makul bir yanıt bulunabilir. Tanrıça, muhatabının konuşma ve düşünmesine yönelik isteği; varoluşsal boyutuyla olanın, gerçek olarak *var* olduğunun kabulüne bir yönlendirme. Burada, konuşmak ve düşünmek için yeter şartların oluşturulmasına referansta bulunarak *var* ve *yok* kavramlarının doğası üzerine eğilme söz konusudur. İki yoldan biri hakikate götürür. Buna göre *var* ve *yok* kavramları arasında kesin bir seçim yapmak gerekmektedir. Tanrıçaya göre *var* olan, salt üzerinde konuşulmak ve düşünülme için orada gerçek olarak vardır. Bu nedenle mevcut, konuşmanın ve düşünmenin biricik nesnesidir. Üzerinde düşünülüp konuşulamayan olduğu için *var* olma-

yanı mevcut kabul etmek çelişkilidir. Bu çerçevede tanrıçanın kanıtı şöyledir: 1. Hakkında konuşma ve düşünmenin söz konusu olduğu şey var olmak için oradadır. 2. Bunun karşıtı bir pozisyondaki şey ise yok sıfatıyla var değildir. 3. Öyleyse var olmayan şey hakkında konuşma ve düşünme edimi olanaksızdır.

Tanrıçaya göre hakkında konuşup düşünebiliyorsak bir şey mutlaka var olmalıdır. Sürecin özü; doğası gereği konuşmaya ve düşünmeye olanak veren bir şey, yoklukla nitelenemez ve zorunlu olarak var olmalıdır. Tanrıçanın kurgusu, var olmayana atıfta bulunmanın kaçınılmaz güçlüğünden yararlanmaktadır ve bu haliyle içerik, modern varoluşsal tümcelerle ilintili sorunlara benzerlik taşımaktadır (Gallop, 2013, 10). Bu tür ifadelerde, çelişkiye düşmeden öznenin, var olmayana referansta bulunması olanaksızdır. Bu çelişkinin, karşıt başka bir çelişkiyle zayıflatılması da kaçınılmazdır. Eğer olmayan hakkında, *var değildir* biçiminde bir yargı üzerinden konuşulabiliyorsa ve bu da hiçbir şeye referansta bulunmuyorsa onun hakkında nasıl konuşabiliyoruz ya da düşünebiliyoruz? Yok hakkında konuşan, aslında onun hakkında konuşmuyor mu? Buradaki kastın, kanatlı atlar gibi kurgusal varlıklar hakkında konuşmanın olanaksızlığını içermediği açıktır. Her şeyden önce; Parmenides'e hakikat yolunu gösteren varlık, bir tanrıçadır. Anlaşılacağı üzere filozofun savı; kurgusal nesnelere ilgili değil, tanrıçanın dile geldiği dizelerde geçen ölümlülerin, hakkında inanç geliştirdikleri duyuma dayalı nesnelere bağlantılıdır. Bu açıklamada çözüm bekleyen diğer zorluk, söz konusu nesnelere hakkında ortaya konulan konuşma ve düşünme olanaksızlığını haklı kılan nedenler nelerdir? Ayrıca ilintili olarak, çokluk ve değişimi içeren bir dünya niçin dışlanmaktadır? Tanrıçanın ima ettiği şey, dildeki karşıtlıkların kullanımında bulunabilir. Dil, karşıtlıkları barındıran pek çok kavramı barındırır ve bunların referansları da dış dünyada bulunabilir. Söz gelimi sıcak ve soğuk sıfatlarını kullandığımızda, belirli bir karşıtlığı dikkate alarak, anlamsal bir kurguyu yaratırız. Birini kullanmak, diğer karşıtı zorunlu olarak dışlamaya götürür. Temmuz'da Antalya'nın ateş gibi yandığını söylediğimizde, şehrin soğuk olduğunu dışlarız. Buna göre sıcak varsa, soğuk yoktur. Bu tür ifadeleri gerektiren olay veya olgulara dair kullanımlar açıkça, dünyanın betiminde, duyumsallık içeren yapılara gereksinimi doğurur. Karşıtlıklar olmadan adlandırılanın, sahip olduğu değeri yitireceğini söyleyebiliriz. Antalya'da soğuk olmadığını söyleyemezsek, sıcaklığı da düşünemeyeceğimizi biliriz.

Tanrıçaya göre, *her şey olacak adı, fanilerin kurup hakiki diye var olduklarına kanarak vazettikleri* mısralarıyla başlayıp devam eden dizelerde (DK 8B38-41) ölümlülerin, doğru ya da gerçek olduğu kanısıyla dile getirdikleri her şey salt adlardan ibarettir. Başka bir yoruma göre adlar, tanrıça tarafından onaylanan gerçekliğe referansla ortaya konulmuştur. Bu nedenle var olana yö-

nelik referans gerçek, olmayana ise yanılısamadır. Ölümlülerin, kevn ve fesat, var veya yok, yer ve renk değişimine yönelik inançları, benzer yanılısamalardır. Diğer taraftan argümanın bu katı sınırları, ölümlülerin duyularına bağlı olarak türetilen içeriklerden, hangisinin gerçekten var olduğu ya da olmadığı nasıl bilinebilir? Ölümlülerin dünyasında buna karar verecek bir mekanizma olmadığına göre aslında var ve var olmayan hakkında doğru bir yargıya varmak olanaklı görünmüyor. DK 8B2-4’te tanrıça, yol üzerinde bazı niteliklere sahip işaretlerden söz etmektedir. Bunlar, hakikat yolcusunun, konuşma ve düşünme ediminin nesnesi olacak şeyin özelliklerini tanımasını sağlayacaktır. Özellikler; yaratılmamış, yok olmayacak, bütün, tek parça, sabit, hareketsiz, tamamlanmış ve eksiksiz olarak sıralanabilir

Parmenides’in öne sürdüğü ve değişimin, hareketin vb. alışageldiğimiz pek çok kavramın gerçekte olmadığını çıkarsadığı tezi mantıksal açıdan doğru sonuçları veriyor mu? Parmenides’in argümanı başlangıç olarak bir ikilem hatta bir üçlem sunuyordu. Ona göre mevcudun, meydana geldiğini söylüyorsak ona hangi menşei atayacağız? Olan nereden doğdu, nasıl çoğaldı? *Ne önce vardı ne de sonra var olacak* biçimde çevrilen dizelerinde (DK 8B5) üçlem karşımıza çıkmaktadır. İlk var olan, olmayandan gelir. İkinci olarak, varlık ortaya çıkmıştır fakat herhangi bir şeyden değil ve üçüncüsü, olan hâlihazırda gerçek olandan meydana gelmiştir. İlk iki alternatif Parmenides nazarında mantıksal bakımdan eşdeğerdir. Zira ona göre yokluk bir hiçtir. Farklı bir ifadeyle yokluk, herhangi bir şey olmayan hiçbir şeydir. Argümanın temellerine yakından bakarsak varlık, olmayandan gelemez çünkü olmayanın bilinemezliği, dile getirilemezliği konusunda ortak bir kanaat vardır. Var olmayana hiçbir şey yüklenmeden onun hakkında konuşmak onu bilmek olanaksızdır. Buradan da Yunan düşüncesinin, Latince *ex nihilo nihil fit* olarak ifade edilen meşhur kabulden, *hiçten hiçlik çıkar* ilkesi anlaşılır. Modern perspektifte bu, enerjinin korunumu denilen termodinamik yasasına karşılık gelebilir. Bu basamak, ikinciye yükselir ve öncesi olmayanın, bütünüyle mantıksız olduğu savı karşımıza çıkar. Var olan hiçten çıkmış olsaydı onu daha erken değil de şimdi ortaya çıkararan şey ne olabilirdi? Hangi neden onu bu halde ve özellikle herhangi bir zamanda yaratmıştır? Bu sorular, nedensellik düşüncesine bağlı olarak ortaya konulan *yeter sebep ilkesini* çağrıştırmaktadır (Wedin, 2014, 91). İlkeye göre bir şeyin yapısını, yerini ve zamanını diğer seçeneklerden ziyade mevcut haliyle belirleyen bir neden olmalıdır. Bir şey, başka bir şeye neden olmalı çünkü hiçbir şey, bir şeyi üretemez. Kabaca betimlersek hiç, eşittir hiçe ve var ise var olana eşittir. Böylece olan, var olana denk gelmektedir. Kısacası *özdeşlik* ilkesinin bir anlatımını görüyoruz ki var olan sadece var olandır.

Monist karakter, varlığın yapısında mutlak biçimde mühürlenmiştir. Yukarıda dile getirilen bağlamda geçmişte ve günümüzde Parmenides'in katı monizmini eleştirenler, onun kullandığı argümanın geçerli fakat yanlış bir öncüle dayandığı için sağlam olmadığını dile getirmektedirler. *İç çelişkili* olması bir tarafa bu yargı, neredeyse bütün metafiziksel içeriğe yönelik getirilen genel bir eleştiridir (Kahn, 1969, 716).

Parmenides'e göre varlık, bütün ikilemleri dışta bırakmış, oluşun varsayımsal kökenlerini yanlışlayarak kendisiyle kendisini özdeş kılmıştır. Yine bu noktada sıklıkla Parmenides'e yöneltilen olanın, varoluşsal ve yüklemsele boyutlarının karıştırıldığı eleştirileri de Kahn'ın kurguladığı biçim göz önünde bulundurulduğunda yüzeysel kalmaktadır. Aristoteles'in ona yönelik, varlığı tek anlamlı kullandığı, oysa Parmenides'in savının aksine, bunun çok yönden kullanılabilen bir terim olduğu eleştirisi de geçerli değildir. Muhtemelen Parmenides'e yapılan en ciddi eleştiri ise "olan bir şeyden farklı olmak ile hiçbir şey olmamak anlamına gelen olmayan şey olmak arasında ayırım yapmaması" biçimindeki ifadelerdir (Kahn, 1969, 704). Aslında Parmenides, bu ayırımı yapmamakla konuda monizmi ve var olanın değişmezliğini göstermeyi hedeflemektedir. Olmamak anlamındaki olumsuzlama ile hiçlik anlamındaki olmama arasında ayırım yapmak, Sofistlere yönelik tartışmalarda önemli görülmüştür. Söz konusu edilen εἶναι yani var olmak bağlamında aynı anlamı verebilecek ayrı bir fiilin olmaması nedeniyle dile getirilen iki olumsuzlama arasında ayırımı ortaya koymak her zaman kolay değildir. İfade ettiğimiz gibi Parmenides'in kullanımında da fiilin, hâlihazırdaki bir durumla betimlenen mevcut bir varlığı belirttiği izlenimi oluşturmaktadır.

Parmenides, şiirinde daha önce dile getirilen ikinci yola bir yol daha eklediğini belirtmişti. Bunları bütüncül bir biçimde değerlendirmek ve mantıksal düşünceyi belli noktalarda özetlemek faydalı olacaktır: Varlık vardır, var olmayan yoktur. Bu yol aynı zamanda inandırıcı, ikna edici olan yoldur. İkincisi, varlığın mevcut olmadığını, üstelik var olmasının da zorunlu kılınamayacağını savunan yoldur. Üçüncüsü ise varlığın hem mevcut hem de ma'dûm olduğunu savunanların yoludur. İlk yol Parmenides'in savını içerir. İkinci yolun taraftarları hakkında bilgi verilmez fakat bir yoruma göre burada, boşluğu kabul ederek bir bakıma var olmayana var kabul eden atomcular kastedilmiştir. Üçüncü yolun muhtemelen Herakleitos'un savunduğu iddiayı içerdiği varsayılır (Arslan, 2013, 1/220). Parmenides'in savını yalın biçimde ifade edersek: Özne ve yüklem arasında kurulan bir totoloji yani varlık, vardır. İkinci önerme, özne hakkında söylenileni yüklemde yalanlamak; varlık var değildir. Üçüncü yargı ise özne hakkında dile getirileni yüklemde çelişik biçimde tekrarlama içerikli yapı; varlık hem vardır hem de yoktur.

Formel olarak; $A, A'dır, A, A\ değildir$ ve $A, A'dır$ ve $A\ değildir$. Parmenides'in savına göre özdeşliğe aykırı olan son iki önerme kabul edilemez görülmektedir. Parmenides'te özdeşlik ilkesi, onu öncelikle varlığın, daha sonra varlığa yönelen düşüncenin ilkesi olarak kabul eden Aristoteles'e karşıt olarak, metafizik bir bağlamda ontolojik olarak yapılandırılmıştır. Bu görüş kimi filozoflar tarafından oldukça farklı zeminlere de çekilmiştir. O, var olmayanın düşünülmeceğini dile getirirken varlığı, düşünceye bağlı bir kurgu olarak anlamamaktadır. Buna rağmen, Parmenides'in bu görüşleri nedeniyle, tıpkı George Berkeley (öl. 1753) gibi idealist geleneğe muvafık bir felsefeci olduğu savunulmuştur. Fakat Parmenides'e göre varlık asıldır ve mevcut, burada olduğu için düşüncenin ilgi alanındadır (Arslan, 2013, 1/220). Parmenides'e göre varlık; ezeli, ebedi, bölünmez ve değişmez sürekli bir bütündür. Ona göre varlık, var olmayan bir şeyden meydana gelmiş olamaz. Bunun nedeni açıktır çünkü var olmayan bir şey zaten var değildir. Yok olanın var olanı doğurması mantıksal olarak çelişkilidir. Yine varlık, yokluktan çıktıysa onun hangi nedenle ve niçin geçmişte veya gelecekte değil de şimdi meydana geldiğini açıklamak olanaklı değildir. Bu bağlamda Parmenides'in tezleri, kendinden sonra gelen filozoflar üzerinde farklı düzlemlerde etkisini göstermiştir İslam filozofları bu nedenle varlığın zamanda yaratıldığı düşüncesini yadsımışlardır. Leibniz de bu çelişkinin farkına vararak, yeter sebep ilkesinin işlemediği gerekçeyle, zamanın varlığını reddetmiştir (Arslan, 2013, 1/228). Yine Parmenides'e göre evren sonludur. Bunun temel nedeni ona göre varlığın eksiksiz olmasıdır. Aynı şekilde Aristoteles de evrenin sonlu olduğu tezini bu yargıya dayandırmaktadır. Aristoteles'e göre sonsuzluk yetkinlik değil eksiklik göstergesidir. Sonsuz olan bir şey sonu olmayan bir bakıma hala olmakta olan bir yapıya işaret ettiği için mükemmellikten uzaktır. Oysa tam yetkinlikten söz edebilmek için olup bitmiş bir yapının kusursuz, nihai sınırlarına ulaşmış bulunması gerekmektedir. Ona göre mükemmellik, bilkuvvenin bilfiil gerçekleşmiş olmasıdır. Arslan, teist dinlerde ise sonsuzluğun bu görüşe karşıt olarak yetkinlik ölçütü kabul edildiğini dile getirmektedir. Bu açıdan, sonsuzluğun eksiklik barındırdığı düşüncesinin, Tanrı'nın sıfatları bağlamında düşünüldüğünde aslında amacına hizmet etmeyen bir inananca dönüştüğü görülmektedir (Arslan, 2013, 1/232). Varlığa dair olasılıkların *kestirilemez* sınırlarını, matematiksel sonsuzlukla kıyaslamak *kategori hatası* olarak algılanabilir. Bununla birlikte her iki yaklaşımın aynı kefeye konmasını haklı çıkaracak *mantıksal açmazlar* da bulunmaktadır. Varlığı çevrelemenin zorluğu; çizilen her sınırın, ötesini ve yeni bir sınırı da gerektirmesinden kaynaklanır. Parmenidesçi eleştirilere konu olabilecek söz konusu durum, matematiksel sonsuzluktan *ödünç alınan* sezgisel sınırsızlık nedeniyle, mutlak kavramının olası güçlükleri hakkında fikir vermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Elea Okulu'nun kurucusu ve en önemli siması Parmenides, Sokrates öncesi filozofların arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Tezleri, kendinden sonra gelen Antik filozofların düşüncelerini etkilediği gibi günümüzde de çeşitli bağlamlarda tartışma konusu edilmektedir. Kendisinden kalan fragmanların şiir türünde olması ve bunların da kapalı üslubu nedeniyle, kullanılan kavramları çözümlmek kolay değildir. Şiirinde söz konusu edilen *hakikate giden yol*, yazıldığı zamana kadar varlık, bilgi ve mantıksal çıkarım bağlamında ortaya konulan içeriği temelden değiştirmiştir.

Algılananın ve sağduyunun *sınırlarını zorlayan* Parmenides, gerçekliğin sonsal doğasını tartıştığı dizelerde, varlığın mutlak karakterini, tek ve değişmez niteliğini, zamansızlığını, başlangıcı olmadığını ve bu nedenle sonunun da bulunmadığını savunmuştur. Bu yaklaşımlar, her ne kadar varlık bağlamında ontolojiyi, bilgi düzleminde epistemolojiyi ve yapısal anlamda kozmolojiyi irdeliyor görünse de Parmenides'in söz konusu içeriği çözümleme biçimi, rasyonel düşüncenin yeni yapısını, kuramsal ve sistematik hale gelmeden önceki basamağını oluşturmuştur. Sürekli, kadim, sonsuz gibi varlık betimi, aynı zamanda düşüncenin konusu olarak, olanın özdeşliği fikrini ortaya çıkarmıştır. Platon ve Aristoteles elinde formel yapıya kavuşacak mantıksal kurgunun bu ilk ilkesini *varlığın, var olmayan olamayacağı* tezi izler ve böylece çelişmezliğin de yolu açılır. Bu çerçevede, varlığın *var ya da yok* olması adımını sorguladıktan sonra ikisi arasında ya da dışında herhangi olanaklı bir seçeneğin olmaması ise *üçüncü hâlin imkânsızlığını* ortaya çıkarmıştır. Argümanın başlangıcına döndüğümüzde, diğer temel mantık ilkesini de keşfederiz. Varlık, yokluktan gelmemiştir; zira bunun karşıt halini kabul edersek, yokluğun var olması ve onun yok olduğu halde, var olarak kendini doğurması gerekecektir. Oysa var olanın var olabilmesi için yeter bir nedene sahip olması gerekir ve varlığın bu tür yokluk-varlık statüsünden doğması olanaklı değildir. Böylece *yeter sebep ilkesi* gereğince nedenlerin doğasının, sonuçların oluşumuna kaynaklık edebilmesi gerekir. Varlığın bu biçimde nitelenmesi, kendisiyle özdeş, çelişmeyi dışta bırakan, nedensiz bir yapı olarak betimlenmesini doğurmuştur. Bu varlıkların kanıtsal sonuçları, Parmenides'in tezine bağlı olarak farklı mantıksal çıkarımları ve uygulamalarını da doğurmuştur. Tümdengelimsel biçimde, varlığın genel konumundan, onun maddesel olduğu, her yeri doldurduğu, boşluğun reddi, bölünemezliği, nicel ve nitel değişmezliği, yekpare yapısı çıkarılır. Bu düşünceler, mantık felsefesini olduğu kadar, diğer temel felsefe konuları başta olmak üzere fizik ve matematik gibi bilimlerini de etkilemiştir. En azından söz konusu alanların uzmanlarınca böylesi bulgular, *ilham verici* olarak algılanmıştır. Popper'in, Einstein hakkında konuşurken onu, zamanı-

nın Parmenides’i olarak nitelenmesi çarpıcı bir örnektir. Einstein’ın, zamanı tıpkı Parmenides gibi, yanılgıdan ibaret görmesi de benzerliklerden sadece biridir. Wittgenstein’in, dilin ve varlığın doğası hakkındaki belirli yaklaşımları ile Parmenides’in bunlara dair tezleri arasında paralellikler de kurulabilir. Diğer taraftan varlığın doğası ve onunla ilişkili nitelikleri hakkında üretilen tezlerin, metafizik alanında da keskin sonuçları olmuştur. Bu çerçevede Yeni Plâtoncuların inançları ve monist geleneğin farklı bağlamdan temsilcileri olan teist dinlerin dogmaları da Parmenides’in tezlerinden, mantıksal üretim süreçlerinden etkilenmiştir.

Sonuç olarak Parmenides, varlık-bilgi düzleminde ortaya koyduğu özgün tezler ve mantıksal süreçlerde ürettiği içerik bağlamında, felsefe tarihinde önemli bir iz bırakmıştır. Etkisinin boyutu ve derinliği nedeniyle Parmenides düşüncesi, ilgili alanlarda söz konusu olan her türlü felsefi araştırma için güncelliğini korumaktadır.

Kaynaklar/References

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 2013.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Coxon, A. H. *The Fragments of Parmenides*. Us: Parmenides Publishing, 2009.
- Curd, Paricia. *The Legacy of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Gallop, David. *Parmenides of Elea: Fragments*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.
- Henn, J. Martin. *Parmenides of Elea*. London: Preager, 2003.
- Kahn, H. Charles. “The Thesis of Parmenides”. *The Review of Metaphysics*. 4/22 (Jun. 1969), 700-724.
- Palmer, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Parmenides. *Fragmanlar*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Platon. *Pahaedrus*. Plato Complete Works. Ed. John M. Cooper. Trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Hackett Publishing, Indiana Polis, 1997a.
- Platon. *Parmenides*. Plato Complete Works. Ed. John M. Cooper. Trans. Mary Louise Gill and Paul Ryan. Hackett Publishing, Indiana Polis, 1997b.
- Platon. *Republic*. Plato Complete Works. Ed. John M. Cooper. Trans. G.M.A. Grube, rev. C.D.C. Reeve. Hackett Publishing, Indiana Polis, 1997c.
- Platon. *Sophist*. Plato Complete Works. Ed. John M. Cooper. Trans. Nicholas P. White. Hackett Publishing, Indiana Polis, 1997d.
- Popper, R. Carl. *The World of Parmenides*. Ed. Arne F. Petersen. London: Routledge, 1998.
- Wedin, V. Michael. *Parmenides’ Grand Deduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

KASTAMONULU OSMANLI ÂLİMİ BALLIKLIZADE AHMED MÂHİR EFENDİ (1860-1925) VE TEFSİRCİLİĞİ

Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER*

Öz

Son dönem Osmanlı âlimlerinden olan 1860/70 Kastamonu doğumlu Ahmed Mâhir Efendi “Ballıklızâde” lakabıyla tanınmaktadır. O, 19. yüzyılda, Batı’nın pek çok yönde ilerleme gösterdiği ve Osmanlı’nın ise yaptığı ıslahatların yanında toprak kaybetmeye başladığı Meşrutiyet döneminde yaşamıştır. Âlim Ahmed Hicâbî’den dersler almasının ardından kendisi de dersler vererek pek çok öğrenci yetiştirmiş, Dâru’l-Fünûn İlahiyât Fakültesi ve Medresetü’l-Vâizîn’de on üç yıl tefsir ve kelim dersleri okutmuştur. Bunun yanı sıra Yargıtay üyeliği, hâkimlik ve milletvekilliği yapmış olan âlim, siyasi bir kişilik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Yayımlanan dört eseri bulunan Mâhir Efendi, Kastamonu’nun dini, siyasi, edebi alanlarda yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdendir. Bu bağlamda çalışmanın amacı eserlerinden hareketle Ahmed Mâhir’in tefsirciliğini ortaya koymaktır. Bu çalışma kapsamında öncelikle Meşrutiyet Dönemi ve bu dönemde tefsir ilminin konumu ele alınmıştır. İkinci olarak Ahmed Mâhir’in hayatına dair bilgiler aktarıldıktan sonra “Mu’cizât-ı Kur’âniyye” ve “el-Fâtîha fî Tefsîri’l-Fâtîha” eserleri özelinde tefsirciliği incelenmiştir. Bu inceleme için de nitel araştırma yöntemi ve doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Ayrıca veriler betimleme, örnekleme ve ilişkilendirme teknikleri yardımıyla analiz edilmiştir. Ahmed Mâhir’in hem siyasi hem de dini bir yönünün olması ve bugün elimizde ona dair dört eserin bulunması

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı e-posta: haticemervecaliskan@gmail.com ORCID: 0000-0003-0877-7757

Atf/Cite as: Çalışkan Başer, Hatice Merve, “Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklızade Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) Ve Tefsirciliği” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 33-58, <https://doi.org.10.15745/da.1077002>

onun araştırılmasını önemli kılmaktadır. Onunla ilgili tasavvufi yönünün vurgulandığı bir doktora tezi ile aynı kişi tarafından hazırlanmış bir makale yine tasavvuf sahasında yazdığı eser ile alakalı iki yüksek lisans tezi yapılmıştır. Onun dışında hayatına ve eserlerine dair özlü bilgiler veren kaynaklar olsa da bazı biyografik ya da literatüre yönelik çalışmalarda verilen kısa bilgiler dışında “Mu’cizât-ı Kur’âniyye” ve “el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha” isimli eserlerinin akademik bir çalışmanın konusu olduğuna rastlamadık. Bu durum da bu çalışmayı önemli hale getirmiştir. Ayrıca müellifin Fâtiha suresi tefsirinin özgün olup olmadığına ilişkin çeşitli yorumların mevcudiyeti bu meseleyi problem olarak ele almamıza neden olmuştur. İncelememiz neticesinde Ahmed Mâhir'in özellikle “Mu’cizât-ı Kur’âniyye” eserine, dönemindeki siyasi ya da dini olumsuz durumları taşıdığını tespit ettik. Kur’ân'ın mükemmelliği ve her şeyi içerdiği düşüncesinden hareketle ayetleri, bu durumları düzeltmek için kullanmıştır. “el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha” eseri ise bize hem o dönem Osmanlı tefsir birikimin izlerini hem de bu âlimin tefsir, hadis ve edebiyata dair ilmi geleneğe sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı, Ahmed Mâhir, Meşrutiyet, Fâtiha, Mu’cizât-ı Kur’âniyye.

Ottoman Scholar from Kastamonu Ahmed Mâhir(1860-1925) Efendi and his Tafsir Methodology

Abstract

Ahmed Mâhir, who was born in Kastamonu in 1860-70, is one of the last period Ottoman scholars and is known by the penname "Ballıkızâde". He lived in the 19th century, during the Constitutional Monarchy period when the West progressed in many directions and the Ottoman Empire began to lose land alongside its reforms. After taking lessons from the scholar Ahmed Hicâbî, he also gave lectures and educated many students, and taught tafsir and theology for thirteen years at Daru'l-Fünûn Faculty of Theology and Medresetü'l-Vâizîn. In addition to this, the scholar, who has served as a member of the Supreme Court, a judge, and a deputy, also appears as a political personality. Mâhir, who has four published works, is one of the important personalities that Kastamonu raised in religious, political, and literary fields. In this study, the Constitutional Era and the position of the science of tafsir in this period are discussed. Secondly, after transferring information about Ahmed Mâhir's life, his exegesis method on the works of "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" and "al-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha" was examined. The qualitative research method and document

analysis technique was used for this study. In addition, the data were analyzed with the help of description, sampling and association techniques. The fact that Ahmed Mâhir has both a political and religious personality and that we have four works about him today makes it important to research him. In this context, the study aims to reveal Ahmed Mâhir's exegesis based on his works. A doctoral thesis on him, in which his mystical aspect was emphasized, and an article by the same person, again, two master's theses were made about the work he wrote in the field of Sufism. Some sources provide concise information about his life and works, and brief information given in some biographical or literature studies. But his works named "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" and "al-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha" have not been studied academically. This situation made this study important. In addition, the existence of various interpretations on whether the author's interpretation of Surah Fâtiha is original or not has caused us to consider this issue as a problem. As a result of our analysis, Ahmed Mâhir has conveyed the negative political or religious situations of his period, especially in his work "Mu'cizât-ı Kur'âniyye". Based on the idea that the Qur'an is perfect and contains everything, he used the verses to correct these situations. His work "el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha" shows us both the traces of the Ottoman tafsir accumulation of that period and that this scholar has a scientific tradition on tafsir, hadith, and literature.

Keywords: Tafsir, Ottoman, Constitutional Period, Ahmed Mâhir, Fâtiha, Mu'cizât-ı Kur'âniyye.

Summary

Ahmed Mâhir, who was born in Kastamonu in 1860-70, is one of the last period Ottoman scholars and is known by the penname "Ballıkızâde". He lived in the 19th century, during the Constitutional Monarchy period when the West made progress in many directions and the Ottoman Empire began to lose land alongside its reforms. The First Constitutional Monarchy was proclaimed and with its end, the period of tyranny with prohibitive and oppressive features, which lasted for about 30 years, began with II. Abdülhamit neutralized the defenders of constitutionalism. With the end of the First Constitutional Monarchy, situations such as freedom and reform began to lose their effect, and II. Constitutional Monarchy has been declared. When we look at the Ottoman period in general, we see that both full commentaries were written and only sura or verse commentaries were made. Translations and summaries of certain parts of the tafsirs were also made. During the Ottoman period, scholars did not try to bring a new method to tafsir. Generally, the tafsir of suras such

as Fâtiha, Mulk, and Vâkıa were included. In this period, the commentaries of Zemahşeri (d.538/1144) and Kadı Beydâvî (d.685/1286) were taught in Tafsir classes. Another noteworthy issue in tafsir studies in this period is the annotation and commentary studies. "Peace (Huzur) lessons", which means "lectures in the presence of the sultan", also have an important role. Another remarkable subject in the Ottoman period tafsir studies is the annotation and commentary studies. Many names wrote annotations on the works of commentators such as Zemahşeri and Beydavî. Commentary and annotation tradition, as a reflection of the scientific understanding of the period, left an important scientific legacy to the following periods with the ones they put on the existing knowledge. Annotations and commentaries are generally made on the works of scholars who are accepted as authority. The main purpose of writing the annotations is to ensure that the work in question is understood.

After taking lessons from the scholar Ahmed Hicâbî, he also gave lectures and educated many students, and taught tafsir and theology. Since Islamic sciences had an important place in Ottoman scholarly , everyone from the bureaucracy, the scientific class, and the military could work in these fields, as they had also passed the madrasa education. Similarly, in addition to his legal and political duties, Ahmed Mâhir taught both tafsir and theology for 13 years as a clergyman at the Faculty of Theology in Medresetü'l-Vâizîn and Darülfünun. In addition to this, the scholar, who has served as a member of the Supreme Court, a judge, and a deputy, also appears as a political personality. Ahmed Mâhir, who has four published works, is one of the important personalities that Kastamonu raised in religious, political, and literary fields. In this study, the Constitutional Era and the position of the science of tafsir in this period are discussed. Secondly, after transferring information about Ahmed Mâhir's life, his exegesis method on the works of "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" and "al-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha" was examined. Mu'cizât-ı Kur'âniyye was formed by bringing together the articles written by Ahmed Mâhir in various newspapers and some manuscripts. The book covers 28 different topics. This work of Ahmed Mâhir on the interpretation of Surah Fâtiha consists of the notes of the exegesis lessons he taught in Dârülfünun. The fact that Ahmed Mâhir has both a political and religious personality and that we have four works about him today makes it important to research him. A doctoral thesis about him, in which his mystical aspect was emphasized, and an article prepared by the same person, again, two master's theses were made about the work he wrote in the field of Sufism. some sources provide concise information about his life and works, and brief information given in some biographical

or literature studies. But his works named "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" and "al-Fâtîha fî Tefsîri'l-Fâtîha" have not been adressed academically. As a result of our analysis, Ahmed Mâhir has conveyed the negative political or religious situations of his period, especially in his work "Mu'cizât-ı Kur'âniyye". Based on the idea that the Qur'an is perfect and contains everything, he wielded the verses to correct these situations. His work "el-Fâtîha fî Tefsîri'l-Fâtîha" shows us both the traces of the Ottoman tafsir accumulation of that period and that this scholar has a scientific tradition on tafsir, hadith, and literature. Some of problems will arise when we use today's understanding of tafsir or today's assumptions about how original work is to understand another period. The codes of this period cannot be used to define another period, but maybe to understand the periods in question.

Giriş

Genel olarak Meşrutiyet dönemine bakıldığında bir taraftan modernleşme, Batı'daki gelişmeler takip edilerek elde edilen ilerlemeler ve bunun sonucunda birtakım değişimler yaşanırken, öte yandan bu sürecin dini, siyasi ve sosyal bir takım olumsuz yansımaları da olmuştur. Özellikle siyasi ve dini ayrışmalar, basına uygulanan sansür ve bu durumların neticesinde ortaya çıkan tembel ve taklitçi zihniyet, dönemin sorunlarından bazılarıdır. Böyle bir çağda ilim adamları toplumsal refahı sağlamak adına bazı çalışmalar yapmışlardır. Bu dönemde siyasi ve dini kişiliği ile tanınan, on üç yıl tefsir dersi vermiş olan Ahmed Mâhir'in eserlerinde bu durumun izlerini görmek mümkündür. Çalışmada öncelikle dönemin özellikleri ve yine bu dönemde yapılan tefsir çalışmaları ele alınacaktır. Ulaşılan tüm bu bilgiler Mâhir'in düşünsel dünyasını anlamada temel oluşturacaktır. Ardından onun hayatına dair bilgiler verilecek ve onun tefsirciliği "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" ve "el-Fâtîha fî Tefsîri'l-Fâtîha" isimli eserleri özelinde tartışılacaktır.

1. II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı'da Tefsir Çalışmaları

Bir kişinin düşünce dünyasının oluşumunda, fikirlerinin şekillenmesinde yaşadığı dönemin izleri bulunmaktadır. Dolayısıyla birini tanıırken onun yaşadığı dönemi bilmek yararlı olacaktır. 1860 doğumlu Ahmed Mâhir Efendi I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde yaşadığı ve milletvekilliği yaptığı için o zamanın olaylarına kısaca yer verilmesi uygun olacaktır. Çalışmamızın asıl amacı onun tefsirciliğini tanıtmak olduğundan, bu dönemde yapılan tefsir ilmi ile ilgili çalışmaların durumuna ilişkin bilgiler de verilecektir.

1.1. Meşrutiyet Dönemlerinde Osmanlı

Kanun-i Esasi'nin ilanından (1876) Meclisin kapatılmasına (1878) kadar olan dönem I. Meşrutiyet, meclisin tekrar faaliyetlerine başlayıp (1908) Saltanatın kaldırılmasına (1922) kadar süren dönem ise II. Meşrutiyettir.¹ Daha önce yaşanan Coğrafi Keşifler, Rönesans gibi gelişmelerin etkisiyle birlikte 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde siyasi, iktisadi, idari konularda bazı sorunlar meydana gelmiştir.² Yine aydınların farklı yönlerde ayrılığa düşmesinin yarattığı sorunlar, insanlardaki tembellek, cahillik, taklitçilik gibi özellikler Osmanlı'nın geri kalmasının iç sebepleri olarak düşünülmüş ve bu sorunları çözmek için âlimler çare arayışlarına gitmişlerdir.³ Sonra I. Meşrutiyet ilan edilmiş ve onun son bulması ile yaklaşık 30 yıl süren yasakçı ve baskıcı özelliklere sahip olduğu söylenen istibdat dönemi başlamış ve II. Abdülhamit tarafından meşrutiyet savunucuları etkisizleştirilmiştir. I. Meşrutiyet'in son bulması ile özgürlük, reform gibi durumlar etkisini kaybetmeye başlamıştır. II. Meşrutiyet'in ilanına kadar olan dönemde söz konusu baskıcı rejimin bir yansıması olarak basına da sansür uygulanmış, sansür memurları ile denetimler gerçekleştirilmiştir.⁴ Bunların neticesinde II. Meşrutiyet ilan edilmiş ve böylece İttihat ve Terakki Cemiyeti hem devrim yapacak güce kavuşmuş hem de siyasi gücü ele geçirmiştir. Bu gelişmelerle istibdat dönemi son bulmuştur. Ayrıca bu durum, yeni modernleşme hareketinin başlamasına imkân vermiş,⁵ fikir çeşitliliğine ve tartışma ortamının oluşmasına olanak sağlamış ve böylece halk bilinçlenmiştir.⁶

¹ M. Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/388.

² Zikrullah Aykaç, "Cumhuriyet'in Devraldığı Siyasi Miras: II. Meşrutiyet", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 71 (2021), 638.

³ Mustafa Gündüz, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 1/4 (2005), 98-99.

⁴ Fatmagül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007), 45-59.

⁵ Gökhan Dönmez - Cemal Öztürk, "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Siyasi İktidar Anlayışı: İttihat ve Terakki Cemiyeti Bonapartist Miydi?", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2018), 201; Bora Ataman, "Türkiye'de İlk Basın Yasakları ve Abdülhamid Sansürü", *Marmara İletişim Dergisi* 14 (2009), 147.

⁶ Ayşe Güher Gülaçar, "II. Meşrutiyet Dönemi İktidar Oluşumu Sürecinde Basının Rolü" 3/Prof. Dr. Azmi Özcan Öğrencileri Özel Sayısı (ts.), *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 125.

Özellikle Batılılaşma düşüncesinin devam etmesiyle gelişen modernleşme çabaları, milliyetçilik hareketlerinin bazı yansımaları Osmanlı'nın dağılmasını hızlandıran etkenlerden olmuştur. İşte Meşrutiyet bu durumu önlemek için kurulmuş, devlet demokratikleşerek modernleşen bir hukuk devleti olma yoluna gitmiştir.⁷ Yine özellikle toplumun geri kalmasının sebeplerinden biri olarak din gösterilmiş ve âlimler bunun, insanların dinden uzaklaşıp hırsızlara bel bağlamaları, tembellek etmelerinden dolayı olduğunu söyleyerek İslam'ın aslında kendisinde bir sorun olmadığını savunmuşlardır.⁸ Osmanlı bir yandan bu sorunları tamir etmeye çalışırken bir yandan da farklı gelişmeleri ve değişimleri takip etmiş; onlara ayak uydurmaya çalışmıştır.⁹ Bu doğrultuda ilim adamları toplumsal refahı sağlamaya yönelik çağrılar yapmışlardır.¹⁰ Hem merkezde hem de taşrada eğitim öğretim faaliyetleri kurumsallaşmış; yeni mektepler açılmış ya da buralardaki eğitim faaliyetleri ile ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmış ve öğretmenler yetiştirilmiştir.¹¹

1.2. Osmanlı Döneminde Tefsir Çalışmaları

Osmanlı dönemine genel olarak baktığımızda hem tam tefsirlerin yazıldığını hem de sadece sure veya ayet bazında tefsirlerin yapıldığını görmekteyiz. Yine sadece tefsirlerin belli bölümlerin tercüme ve özetlerinin yapıldığı da olmuştur.¹² Bunun yanı sıra Kur'ân ilimleri ve Kur'ân tarihine ilişkin eserler de kaleme alınmıştır.¹³ O dönemde ilim dili olarak Arapça kullanıldığından çoğunlukla tefsir ile ilgili çalışmaların Arapça yapıldığını görmekteyiz. Türkçe yazılan tefsirler de bulunmaktadır. Ancak bunlar genelde kısa sureleri kap-

⁷ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi-Birinci Meşrutiyet Ve İstibdat Devirleri (1876 -1907)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), 564/570; Hakan Uzun, "Türk Demokrasi Tarihinde I. Meşrutiyet Dönemi", *Gazi üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2005), 159.

⁸ Gündüz, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri", 102-104.

⁹ Aykaç, "Cumhuriyet'in Devraldığı Siyasi Miras: II. Meşrutiyet", 648; Hidayet Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", *Yeni Türkiye Dergisi* 6/ (2000), 549.

¹⁰ Gündüz, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri", 95.

¹¹ Ahmed Er, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Devlet Adamlarının Tefsir İlimine Katkıları* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 39.

¹² Abdülhamit Birişik - Recep Arpa, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 231.

¹³ Abdülhamit Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler" (Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri, İstanbul, 2012), 200.

sayan tercüme, derleme gibi çalışmalardır.¹⁴ Müstakil bir tefsir yazmak yerine daha çok tercüme yapılmış ve bunlar yapılırken gereksiz olduğu düşünülen kısımlar çıkartılıp yararlı olduğu düşünülen bazı kısımlar tercümelere eklenmiştir. Yani birebir bir aktarma yapılmadığı için bunlar te'lif çalışmalar olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Özgün tefsir yapmak isteyenler ise daha çok sure tefsiri yapmayı tercih etmişlerdir.¹⁶ Osmanlı döneminde âlimler tefsire yeni bir metot getirme çabası içine pek fazla girmemişlerdir. Ebüssüûd Efendi (ö.982/1574), Molla Gürânî (ö.893/1488) gibi bazı müfessirler müstakil tefsir yazmışlarsa da bu durum geçmişin kültürünü benimseyerek önceki konuların yeniden ele alınmasıyla sınırlı kalmış, tefsirde yeni bir hareketlilik, canlılık oluşturmamıştır. Genelde dil tahlilleri yapılmış, sahip olunan mezhebin görüşleri savunulmuş ve çeşitli hususlarda rivayetlerden yararlanılmıştır.¹⁷ Bu dönemde ilim sahasında süregelen istikrarın ve mevcut birikimin Kur'ân'ı anlamada yeterli kabul edilmesinin yeni bir tefsir yazmaya ihtiyaç bırakmadığı düşünülmektedir.¹⁸

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde genellikle Fâtiha, Mülk, Vâkıa gibi surelerin tefsirine yer verilmiştir. Osmanlı ilm geleneğinde tekke ile medrese birlikteliği olduğu için bu tarz tefsirleri genelde tasavvufa ilgili kişiler yazmış böylece Tanzimat sonrası da bu etki devam etmiştir.¹⁹ Her ne kadar farklı sureler tefsir edilmiş olsa da yaygın olarak Fâtiha suresinin tefsiri yapılmıştır. Fâtiha'nın ilk sure olması, bu sureye dair birçok rivayetin gelmesi bu durumda etkili olmuştur. Pek çok çalışmada Besmele'nin Fâtiha'dan bir ayet olup olmadığına ilişkin tartışmalar, surenin isimleri, nâzil oluşu ile ilgili tartışmalar, fazileti, namazda okunması, hamd ve şükür arasındaki farklar, sırat-ı müstakim ile neyin kastedildiği gibi ortak konulara yer verildiği görülmektedir.²⁰

¹⁴ Esat Özcan, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Türkçe Tefsirlerin Yeri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 17 (2020), 161-163.

¹⁵ Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 201; Özcan, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Türkçe Tefsirlerin Yeri", 184.

¹⁶ Şükrü Maden, "Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtiha Sûresi Tefsir Literatürü", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 560.

¹⁷ Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan* 1/6 (1999), 254-256; Sakıp Yıldız, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *Ulu-dağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 6.

¹⁸ Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: ilim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011), 159.

¹⁹ Mustafa Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 16.

²⁰ Maden, "Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtiha Sûresi Tefsir Literatürü", 559-560.

Tefsir için en çok başvuru alan eserler, Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarında ders kitabı derecesinde tesiri bulunan Zemahşerî (ö.538/1144) ve Kadı Beydâvî'nin (ö.685/1286) tefsirleri olmuştur.²¹ Zemahşerî'nin tefsiri, ilmi pek çok konuda başvuru alan önemli bir kaynak olsa da kendisi Mu'tezile mezhebine mensup bir âlim olduğu için bu konuda ona ihtiyatlı yaklaşmıştır. Zira Beydâvî onda yer alan mezhebi görüşleri eleştirerek buna karşı Ehl-i sünnetin görüşlerini savunmuştur.²² Ayrıca Beydâvî'nin tefsiri, kıraat ve dilsel konular, nüzul sebepleri, kıssalar gibi tefsir ilmine ait pek çok konuya dair ilim almış öğrencilerin bunları rahatça göreceği bir kaynak mahiyetindedir. Bunun yanında eserinde bazen açıklama yapmadığı müphem yerler de bulunmaktadır. Bu durumlar onun Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl isimli tefsirinin bir başvuru kaynağı olarak kullanılmasına imkan vermiştir.²³

Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarında dikkat çeken diğer bir konu ise haşiye ve şerh çalışmalarıdır. Pek çok isim Zemahşerî, Beydâvî gibi müfessirlerin çalışmalarına haşiye yazmışlardır.²⁴ Şerh, her türlü eseri açıklayan eserler için kullanılan bir kelimedir. Haşiye ise, genelde şerhlerin kenarlarına yazılan notlar, açıklamaların hem kendisine hem de sonradan bu notların derlenmesine verilen isim olmuştur. Bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. Tefsirler Kur'an'ı açıkladığı için onlar da şerh kitabı olarak kabul edilmişlerdir.²⁵ Şerh ve haşiye geleneği dönemin ilim anlayışının bir yansıması olarak mevcut birikimin üzerine koyduklarıyla sonraki dönemlere önemli bir ilmi miras bırakmıştır.²⁶ Şerh ve haşiyeler genellikle otorite kabul edilen âlimlerin eserleri üzerine yapılmıştır. Bu dönemde en çok okutulan tefsir olan Beydâvî'nin eseri üzerine 50'den fazla şerh ve haşiye gibi çalışmalar yapılmış olduğu bilgisi de²⁷ bu durumu desteklemektedir. Bunun yanı sıra fayda gözetmek amacıyla ders kitaplarına yazılan notların daha sonra kitaplaştırılmasıyla da haşiyeler oluşturulmuştur. Haşiyelerin yazılmasındaki asıl amaç söz konusu eserin anlaşılmasını sağlamaktır.²⁸

21 Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", 253.

22 Sakıp Yıldız, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 6.

23 Ahmed Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *DİVÂN İlmî Araştırmalar* 1/15 (2005), 200.

24 Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", 256.

25 Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, (İstanbul, 2011), 168-169.

26 Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 123, 127.

27 Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 112.

28 Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", 174, 194.

Osmanlı döneminin tefsir ile ilgili faaliyetlerinde öne çıkan bir başka husus “huzur dersleri” olmuştur. “Padişahın huzurunda yapılan dersler” demek olan bu faaliyet 1724 yılında başlayıp 1926 yılında son bulduğu kabul edilen ve yaklaşık 205 yıllık bir geleneği ifade etmektedir.²⁹ Bu derslerde temel başvuru kaynağı Beydâvî'nin “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl” isimli tefsiri olmuştur.³⁰ İcaz yönünden başarılı kabul edilen bu eserin aynı zamanda edebi bir üsluba sahip olması, bu tefsirin tercih edilmesinde etkili olmuş ve bu çalışma Osmanlı'nın resmi tefsir kaynağı kabul edilerek medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Huzur derslerinin başlangıcından bitimine kadar bu tefsir baş eser olarak kullanılmıştır.³¹ Bunun yanı sıra, Zemahşerî, Râzî (ö. 606/1210), Ebüssuûd gibi âlimlerin tefsirlerinden de yararlanmışır.³²

2. Ahmed Mâhir (1860-1925) ve Tefsirciliği

Osmanlı'nın Meşrutiyet dönemine ve tefsir geleneğine yer verdikten sonra bu bölümde, son dönem Osmanlı siyasetçisi ve din âlimi olan Ahmed Mâhir'in hayatından ve Fâtiha Suresi Tefsiri ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye isimli eserleri ekseninde tefsirciliğinden ve döneminin siyasi ve ilmi birikimin buna yansımalarından bahsedeceğiz.

2.1. Ahmed Mâhir'in Hayatı

Ballık ailesine mensup, Ballıkliefendizâde lakabıyla bilinen Ahmed Mâhir Efendi 1860 veya 1870 yılında Kastamonu'da doğmuştur. Kaynaklarda hem doğumu hem de vefatı için farklı tarihler bulunmaktadır. Vefatı için 1925 ve 1926 şeklinde farklı tarihler verilmektedir.³³ Hafızlığını tamamladıktan

²⁹ Ömer Kara, “İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökçür vd. (İlim Yayma Vakfı, ts.), 318.

³⁰ Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, 180.

³¹ Ömer Kara, “Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 524.

³² Salih Çavuşoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri* (Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 93.

³³ Bazıları doğumunu 1870, vefatını 1926 olarak kaydetmiş. Bk. İbrahim Alâettin Gövsa, “Mâhir Efendi, Ahmed (1870-1926)”, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1946), 231; “Ahmed Mâhir Efendi”, *Meydan Larousse*, ed. Safa Kılıçlıoğlu vd. (İstanbul, 1992), 1/176. Bazı kaynaklar ise doğumunu 1860, vefatını 1925 olarak belirtmiştir. Bk. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler* (Ankara: Akademi Kitabevi, 1997), 471; Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 2/903.

sonra 1882 yılında Nakşibendi şeyhi olan Ahmed Hicabî'den icazet almıştır.³⁴ Hukukçu ve siyaset adamı olan Mâhir Efendi aynı zamanda din adamı ve şairdir. Hâkimlik, İstinaf ve Yargıtay üyeliği gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanının ardından 1908 yılında Meclis-i Mebusan'da yedi sene milletvekilliği yapmıştır.³⁵ Cumhuriyetin ilan edildikten sonra Büyük Millet Meclisi'nin ikinci devresinde Kastamonu milletvekili olarak iki sene aynı vazifeyi sürdürmüştü³⁶ ve görevi sürdürdüğü sırada Kastamonu'da vefat etmiş, evinin yanındaki mezarlığa defnedilmiştir.³⁷ Eserlerinde istibdat dönemiyle ilgili yaptığı olumsuz söylemlerinden hükümetin bu politikasını desteklemediği anlaşılmaktadır. Çünkü o zamanlarda istibdat, muhalefetin önemli argümanlarından olmuştur. İslamcı kabul edilen pek çok ismin söylemlerine bu karşıtlık yansımıştır. Bu bağlamda yeniden yapılanma arayışları içinde meşrutiyet ve özgürlük gibi konuları temel alarak düşüncelerini şekillendirmişlerdir.³⁸

Osmanlı toplumunda İslamî ilimler önemli bir yere sahip olduğu için hem bürokrasiden hem ilmi sınıftan hem de askeri sınıftan herkes, medrese eğitiminde de geçtikleri için bu alanlarda çalışma yapabiliyordu. Benzer şekilde Ahmed Mâhir de hukuksal yönü ve siyasi görevlerinin yanı sıra din adamı olarak Medresetü'l-Vâizîn³⁹ ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde 13 sene hem Tefsir hem de Kelam dersleri vermiştir.⁴⁰ II. Meşrutiyet döneminde medreselerde yeniden yapılanma yoluna gidilmiş, öğretim kademelere ayrılmış,

³⁴ Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/903.

³⁵ "Ahmed Mâhir Efendi", *Meydan Larousse*, ed. Safa Kılıçlıpğlu vd. (İstanbul, 1992), 1/176; Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/903; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler* (Ankara: Akademi Kitabevi, 1997), 471-472.

³⁶ TBMM resmi internet sitesinde 2.devre milletvekili olarak takrirlerine ve mecliste söz alarak değindiği hususlara yer verilmiştir. Bk. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), "Tutanaklar: Tutanak Dergisi", erişim: 28 Mart 2022, https://www5.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.sorgu_ekrani.

³⁷ Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 2/903; Gövsa, "Mâhir Efendi, Ahmed (1870-1926)", 231.

³⁸ Mustafa Tekin, "Dönemin İslamcılarının II. Abdulhamid'e Bakışı", *Birey ve Toplum* 1/1 (2011), 47, 58; Ahmed Mâhir'in hayatıyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Lamia Levent, *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), 25-28.

³⁹ Medresetü'l-vâizîn ile ilgili detaylı bilgiler için bk. İbrahim Ateş, "Evkaf-ı Humayun Neza-retince Açılan İlk Yüksek Vaiz Okulu Medresetü'l-Vaizîn", *Diyanet Dergisi* 24/4 (1988).

⁴⁰ Gövsa, "Mâhir Efendi, Ahmed (1870-1926)", 231; Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 2/903; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızhâde", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/98.

programlarda yeni düzenlemeler yapılmış ve nitelikli din adamları yetiştirmek, mektepler ile uyumlu bir program oluşturmak gibi amaçlar güdülmüştür. Medresetü'l-Vâizîn de bu dönemde vaizleri yetiştirmek amacıyla kurulan bir medrese olmuştur.⁴¹

Ahmed Mâhir, Abdülkadiroğlu'nun aktardığı bilgilere göre, Babâli basınıyla Mısır'a kaçan Mustafa Sabri Efendi'nin yerine kalam ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın vefat etmesiyle onun yerine üçüncü sınıfların tefsir derslerine girmiştir.⁴² Daha sonra 1915 yılının programında ise üçüncü sınıflara Tefsir dersine girdiğine dair bilgiler vardır.⁴³ Darülfünun ise 19. yüzyılda yüksek öğretim kurumu olarak tüm ilim ve fenleri okumak isteyenlere hitap eden, sonrasında devlet kurumlarında çalışma imkanı da tanıyan bir kurumdur.⁴⁴ Ahmed Mâhir de bu kurumdaki tefsir derslerini vermekle sorumlu hocadır. Tüm bunların yanında onun icazet verdiği öğrenciler olmuştur. Onlardan biri Mehmed Tevfik Efendi'dir (ö.1866). Kendisi Ahmed Mâhir'den on yıl ders aldıktan sonra 1896 yılında icazet almıştır.⁴⁵ Mehmed Salim Efendi (ö.1851)⁴⁶ ve Serbestzâde Ahmed Hamdi(ö.1939) de kendisinden icazet alan kişilerdendir.⁴⁷ Diğer bir isim Mustafa Sadık Vicdani'dir (ö.1939). O da Ahmed Mâhir'in derslerini almış ve hocası tarafından kendisine hem icazet hem de "Ebu Rıdvan" künyesi verilmiştir.⁴⁸

Ahmed Mâhir'in, İbn Atâullah el-İskenderî'nin "el-Ĥikemü'l-'Atâ'iyye"ye yazdığı "el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem" isimli şerh kitabı vardır. Bu da onun tasavvufi yönünü göstermektedir. Bunun yanı sıra tefsir derslerinin notlarından oluşan "el-Fâtîha fî Tefsîri'l-Fâtîha" isimli Fatihâ suresi

41 Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 48/57; Tuğba Yalçın Aydeniz, "Osmanlı'da İlk Vaiz Yüksek Okulu: Medresetü'l-Vâizîn", *III. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri*, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015), 602.

42 Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 476.

43 Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 43-45.

44 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/521-522.

45 Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 4/179.

46 Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 487.

47 Kamil Şahin, "Ahmed Hamdi Serbestzâde", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/72.

48 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3/1537.

tefsiri, 1908-1909 senelerinde gazetelerde yayımlanmış çeşitli makalelerden oluşan “Mu’cizât-ı Kur’âniyye” isimli kitabı (2. kısmı basılmamış) ve hutbelerden oluşan “Hutbe Mecmuası” olmak üzere toplam 4 eseri basılmıştır.⁴⁹ Ayrıca bitirmediği bir tefsir kitabı ve çeşitli müsvedde eserleri olduğu da düşünülmektedir.⁵⁰ Zira kendisinin Türkiye Büyük Millet Meclisinin Genel Kurul görüşmelerinin tutanak, teklif, raporların yer aldığı zabıt tutanağında yazılan tefsirlerin genelde tercüme olduğu hatta birinin Fransızcadan çevrildiğini söyleyerek Kur’ân’ın 19 cüzünün tefsirini yazdığı geriye 11 cüzün kaldığını söylemiştir.⁵¹ Ayrıca Tefsîr-i Hüseyinî isimli eserin, İsmail Ferruh Efendi tarafından yapılan “Mevâkib Tefsîri” isimli çevirisinin⁵² içinde pek çok yanlışlar barındırdığını da söylemiştir.⁵³

2.2. Mu’cizât-ı Kur’âniyye

Ahmed Mâhir’in Kur’ân ile ilgili yaklaşımlarında dönemdeki olayların etkili olduğu görülmektedir. Zira o, döneminde yaşanan itilaflarının, kötüye gidişlerinin sebebini dine bağlamıştır. Ahmed Mâhir’e göre yine insanları bir araya getirip ayağa kalkmak da din ile olacaktır. Dolayısıyla Kur’ân’ın hakıyla bilinmesi gerekir ki bununla toplum kendini düzeltebilsin. Aksi halde Kur’ân iyi bilinmezse haddi aşmış bir toplum meydana gelecektir. Kur’ân’ı bilmek ise hadis, edebiyat, tarih gibi ilimleri bilmek ile olacaktır.⁵⁴ Bu kısımda “Mu’cizât-ı Kur’âniyye” isimli eserinde bu görüşlerinin yansımalarının nasıl olduğunu inceleyeceğiz.

2.2.1. Eserin Genel Özellikleri

Mu’cizât-ı Kur’âniyye Ahmed Mâhir’in çeşitli gazetelerde yazdığı makalelerin ve bazı müsveddelerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Her bir makalenin bitiminde yazıldığı tarih verilmiştir. Eser 281 sayfadır. Kitabın

⁴⁹ “Ahmed Mâhir Efendi”, 1/176; Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 472.

⁵⁰ Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 473.

⁵¹ Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), “Tutanaklar: 1908’de Günümüze Tutanaklar”, erişim: 28 Mart 2022, <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf>.

⁵² Recep Arpa, “Tâhîrî’l-Mevlevî’nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi’nden Bir Numûne”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 133.

⁵³ Bk. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), “Tutanaklar: 1908’de Günümüze Tutanaklar”.

⁵⁴ Bk. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), “Tutanaklar: 1908’de Günümüze Tutanaklar”.

ikinci kısmı basılmamıştır. İç kapağında Kur'ân'ın açıklama, hidayet ve öğüt olduğunu ifade eden Âl-i İmrân suresinin 138. ayeti yer almakta ve kitap, “İfade-i Mahsusa” şeklinde bir giriş ile başlamaktadır. Eserin girişinde, dönemin siyasi, toplumsal çeşitli sorunlarının İslam'a yapılan eleştirileri doğrduğunu ve İslam'ın bu tarz haksız söylemlerden uzak olduğunu Kur'ân ayetleriyle açıklamak için bu eseri yazdığını söylemektedir. Ayrıca O, Kur'ân'ın aklı şaşkınlığa düşüren, dini ve uhrevi hakikatleri, hikmetleri gösteren bir mucize oluşundan ötürü ilimde çok bilgili olanların bile Kur'an'a ilişkin açıklamalarının yetersiz kalacağını söylemiştir. Ardından Yusuf suresi 76'da geçen “...Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır” ayetini esas alarak ve acizliğine rağmen şefaathle umuduyla kitaba başladığını eklemiştir.⁵⁵

Kitapta 28 ayrı konu ele alınmıştır. Bu konulardan biri hariç hepsinde “İslamiyet” kelimesi kullanılmıştır. Örneğin “İslamiyet, Kardeşlik”, “İslamiyet, Adab-ı Muaşeret”, “İslamiyet, Asker Donanmaları” bu başlıklardan bazılarıdır. Şükür, iyiliği teşvik, kardeşlik, adalet, temizlik gibi sosyal konuların yanında istişare, asker donanmaları, casusluk, Yemen Kıtası gibi siyasi konulara ve taşımacılık, yollar ve geçitler, ticaret, tıp gibi güncel konulara da yer vermiştir.⁵⁶ Her konuyu açıklarken ayetlerden örnekler kullanmıştır. Ancak her zaman ayetin tamamını zikretmediği gibi sadece birkaç yerde ayetin numarasını ve hangi surede olduğunu da belirtmemiştir. Bu durum, çalışmanın gazetelerde yayımlanan makalelerden oluşmasından ve tefsire dair bilgi vermekten ziyade toplumu bilgilendirme ve ıslah etme düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Zira İfade-i Mahsusa bölümünden hemen sonra genel bir başlık olarak attığı “Mu'cizat-ı Kur'âniyye” bölümünde Kur'ân'ın insanlığın faydasına olan pek çok konuyu içerdiğini söyledikten sonra, zulme uğrayan ülkelerin yok olup yerine yenisinin getirildiğini anlatan Enbiya suresinin 11. ayetini verip içinde buldukları dönemin sıkıntıları ile ilişki kurmuştur. Kavmin yok olmasının sebebini baskı ve zorbalık olarak göstermiştir. Bunun çözümü olarak da “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız”⁵⁷ ayetini göstermiştir. Bu ayetin 120 yıl süren savaşlar-

⁵⁵ Ahmed Mâhir, *Mu'cizat-ı Kur'âniyye* (İstanbul: Osmanlı Şirketi, 1328), 1/1-3.

⁵⁶ Mâhir, *Mu'cizat-ı Kur'âniyye*, 1/280.

⁵⁷ *Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), Âl-i İmrân 3/103.

dan sonra Evs ve Hazrec kabilelerinde sağlanan barış üzerine indiğini söylemiştir.⁵⁸ Benzer yorumu Beydâvî'nin tefsirinde de görmek mümkündür.⁵⁹ Bu hususla esere başlaması, İfade-i Mahsusa'da da belirttiği üzere, tefsire dair akademik bilgidен ziyade dönemin toplumsal ayrışmalarının tespiti ve çözümüne yönelik amaç taşıdığını göstermektedir. Ayrıca yaşadığı dönemde Yemen, Müslüman birliğinin tamamlanması, güvenlik ve ticaret açısından önemli bir yerdi. Ancak yönetime başkaldırdıkları için düzen sağlanamamış ve bazı adaletsiz durumlar meydana gelmiştir.⁶⁰ Eserde "İslamiyet, Yemen Kıtası" başlığı altında hem Yemen ile ilgili bilgiler vermiş hem de Fil Suresi'nin arka planında yaşanan olayları Yemen ile ilişkilendirmiştir.⁶¹ Bu açıklamalar, siyasi olayları çözümlerken ayetleri kullandığının birer örnekleridir.

2.2.2. Ahmed Mâhir'in Tefsir Tarzı

Mu'cizât-ı Kur'âniyye, her ne kadar klasik bir tefsir mahiyetinde olmasa da Ahmed Mâhir'in tefsir yöntemini ortaya koymada bir örnek oluşturmaktadır. Çünkü bu eserinde dikkat çektiği meselelerin tamamını, Kur'ân'dan ilişkilendirdiği ayetler ile ortaya koyulmuştur. Bu anlamda aslında günümüzde uygulanan ve herhangi bir konu hakkındaki ayetleri bir araya getirerek konuyu ele alan⁶² konulu tefsir metodunu andırmaktadır. Ancak ilgili olduğunu düşündüğü tüm ayetleri konuyu anlatırken vermediği için de bu yöntemin biraz dışında kaldığı düşünülebilir. Aslında tefsir çeşitlerini bu şekilde kategorize etmek tefsirin tedvininden çok sonra meydana gelen bir davranış olsa da tefsir ile ilgili çalışmaların mahiyetini tespit etmek maksadıyla faydalı olmaktadır.

2.2.2.1. Sosyal Meselelerin Ayetlerle İzahı:

Mu'cizât-ı Kur'âniyye'yi incelediğimizde Ahmed Mâhir'in yüze yakın ayetin açıklamasına yer verdiğini ya da bir konuyu açıklamak için bu ayetleri kullandığını görmekteyiz. O, genelde konu ile ilgili açıklamalar yapmış ve sonrasında o konuyla ilgili olduğunu düşündüğü ayeti, konuyu izah etmek için

⁵⁸ Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1/8-13.

⁵⁹ Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Bezzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 2/31.

⁶⁰ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi-İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908- 1918)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 9/234-235.

⁶¹ Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1/148-149.

⁶² Mevlüt Güngör, "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", *İslâmi Araştırmalar* 2/7 (ts.), 50.

kullanmıştır. Bu bağlamda birkaç yerde aynı ayetleri farklı konular için kullandığını görmekteyiz. Örneğin “İslamiyet, Emr-i bi’l-Ma’ruf Nehy-i ani’l-Münker” isimli makalede ümmetin ulemasının tebliğ vazifesini sürdürmesi, bilmeyenlere bildiklerini anlatması gerektiğini söylemiş ve Mâide suresinin 54. ayetinin “Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar” kısmını bu durumu teyit etmek için kullanmıştır.⁶³ Aynı ayeti Zemahşerî de iyi bir şeyi emredip, kötü olanı ortadan kaldırma konusunda korkusuz davranmaları şeklinde açıklamıştır.⁶⁴ “İslamiyet, Emaneti ve Adaleti Ehline Vermek” makalesinde Mâide suresinin 54. ayetinin aynı kısmını adaletin uygulanması hususunu açıklarken kullanmıştır. Ona göre adalet, havf ve recâdan arınıp “hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayarak” sağlanabilecektir.⁶⁵ Bu örneklerde görüldüğü üzere aynı ayeti, hem Müslümanların iyiliği tavsiye edip, kötülükten sakındırmalarına ilişkin davranışlarında hem de adaleti sağlama hususunda kimsenin eleştirisinde korkmadan doğru bildiklerini anlatmaları şeklinde farklı konuları açıklamak için kullanmıştır. Onun orta yolda olmak konusundaki vurguları ibadet ve kulluk ile ilgili konularda da öne çıkmaktadır.⁶⁶ Öte yandan Şûrâ 38. ayetini hem istişare hem de kardeşlik konusunda kullanmıştır. Ayette “Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürütür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar” denilmektedir. Bu ayetlerle beraber birkaç ayet daha zikrederek istişarenin önemi ve adalet ile yapılmasının gereği gibi hususlara değinilmiştir.⁶⁷ Benzer şekilde bazı müfessirler ayette istişareden yani tek başına değil danışarak karar vermenin öneminden⁶⁸ ve müminlerin bir işi yapmak için anlaştıklarından, birbirlerine hem destek hem de yardımcı olmalarından bahsetmişlerdir.⁶⁹ Ahmed Mâhir ise Ensar ile Muhacirler arasındaki kardeşlik duygusuna vurgu yaparak, ayetin kendi ihtiyacını ikinci planda tutmaya delalet ettiğini söylemiş ve ayeti kardeşlik konusuyla da

⁶³ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/35-39.

⁶⁴ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ez-Zemahşerî, *Keşşâf* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısıriyye, 1922), 2/257-258.

⁶⁵ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/75.

⁶⁶ Lamia Levent, “Ahmed Mâhir Efendi’nin Ubudiyet-İbadet Konusuna Metafizik Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (ts.), 129.

⁶⁷ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/42, 48.

⁶⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* (Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve’l-İlmiyye, 2001), 20/523; Ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/415.

⁶⁹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1981), 27/178.

ilişkilendirmiştir.⁷⁰ Zira bazı müfessirler de bu ayetin Ensar hakkında indiğini söylemektedir.⁷¹ Ahmed Mâhir'in ayeti kardeşlikle irtibatlandırması da bu bilgi nedeniyle olabilir. Bu örneklerde de ayet ile ilgili tefsiri bilgileri, farklı konularla ilişkilendirerek kullandığını görmekteyiz.

Ahmed Mâhir'in yaşadığı dönemin baskıcı, yasakçı bir süreç olması ve akabinde meydana gelen sorunlar, onun bu konuları çalışmalarına taşımasına neden olmuştur. Zira incelediğimiz çalışmada da pek çok sosyal meseleyi ele aldığını görmekteyiz. Örneğin ihtilaflardan, kardeşliği bozacak ayrışmalardan uzak durulmasını “Artık bundan (Kur’ân’dan) sonra hangi söze inancaklar?”⁷² ayetinin bir gereği olarak göstermiştir.⁷³ Yine iki kişinin arasını düzeltmenin önemini “Onların fısıldaşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır. Kim Allah’ın rızasını elde etmek için bunu yaparsa, biz ona ileride büyük bir karşılık vereceğiz”⁷⁴ ayetiyle vurgulamıştır.⁷⁵

Diğer taraftan, bulunduğu dönemdeki anlamlarından hareketle, ayetleri çeşitli teknolojik olayları anlamak için kullandığı da olmuştur. Örneğin “...Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır...”⁷⁶ ve “...O yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”⁷⁷ ayetleriyle, fen konularını anladıkça ve o konular açığa çıktıkça Kur’ân’ın sözünün gerçekleşmiş olacağını ifade etmiştir.⁷⁸ Yine “Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları ve eşekleri de yarattı. O sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır”⁷⁹ ayetinden hareketle önceden eşek olarak yorumlanan bineklerin, bugün otomobiller ve trenler olarak anlaşılmasının, Kur’ân’ın mucizesine delil olduğunu ve zamanla daha nicesinin ortaya çıkacağını söylemektedir.⁸⁰ Bu örneklerden anlaşıldığı üzere ayetler

⁷⁰ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/65.

⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 20/523; Ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/415; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*.

⁷² *Kur’ân Yolu Meâli*, Mürselât 77/50.

⁷³ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/22.

⁷⁴ *Kur’ân Yolu Meâli*, Nisâ 4/114.

⁷⁵ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/114.

⁷⁶ *Kur’ân Yolu Meâli*, Hadid 57/25.

⁷⁷ *Kur’ân Yolu Meâli*, En’âm 6/59.

⁷⁸ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/91.

⁷⁹ *Kur’ân Yolu Meâli*, Nahl 16/8.

⁸⁰ Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/24-25, 89.

olaylarla ilişkilendirilirken, ayetin Kur’ân ve tarihi bağlamının müfessir tarafından verilmediği görülmektedir. Bu durumda müfessirin mevcut olaylarla ayetlerin ilişkisini kurarken, kendi tercihlerine mi yoksa -belirtmese de- belli bir bilgi birikimine mi dayandığı net olarak anlaşılmamaktadır.

2.2.2.2. Tefsir ve Hadis Birikiminden Yararlanması:

Kur’ân’ı Kur’ân ile tefsir etme metodu diye kabul edilen, herhangi bir ayeti açıklarken başka bir ayeti kullanma üslubu, müfessirlerin çokça başvurduğu bir tefsir tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸¹ Ahmed Mâhir de bu çalışmasında zaman zaman bu yöneme başvurmuştur. Konuya giriş kısmında “Yaş ve kuru her şeyin kitapta olduğu”⁸² ayetini verdikten sonra maddi, manevi, dünyevi, uhrevi her şeyin onda olduğunu söylemiştir. İstibdat⁸³ zamanlarında yolunu şaşırıp nereye gideceğini ne yapacağını bilemeyenlerin yardım arayışları sırasında –her şeyin içinde mevcut olduğu- Kur’ân, “Biz zulmetmekte olan nice memleketleri kırıp geçirdik ve onlardan sonra başka başka toplumlar meydana getirdik” ayetiyle içinde buldukları perişan halin bir açıklaması olmuştur. Yani ayete göre bir kavmin yıkımına sebep, yaptıkları zulüm ve baskılar olmuştur.⁸⁴ “İslamiyet, Kesb ve Ticaret” başlığında ise Mülk suretinin 15. ayetini verdikten sonra; gündüzün geçim temini olduğunu,⁸⁵ hiçbir ticaretin inanalar için ibadete engel teşkil etmeyeceğini⁸⁶ yeryüzünde Allah’ın nimetlerinin bulunduğunu anlatan ayetleri⁸⁷ bu durumu örneklendirmek için kullanmıştır.⁸⁸

81 Ebû Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî İbn Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 3/529, 3/193; Ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/173, 3/256; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 22/147, 1/264; Ayrıca bkz. Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2011), 415-416.

82 *Kur’ân Yolu Meâli*, En’âm 6/59.

83 İstibdat dönemi, I. Meşrutiyetten sonra özgürlüklerin kısıtlandığı 30 yıllık bir süreci ifade etmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Ahmed Oğuz, “Türk Demokrasi Tarihinde Muhalefet Geleneğinin Oluşması Açısından Sultan II.Abdülhamid Ve Dönemi”, *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2013); Suat Zeyrek, “II. Meşrutiyet Döneminde İktidar –Muhalefet Çekişmeleri Üzerine Genel Bir Bakış”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2013), 2.

84 Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/9-10.

85 *Kur’ân Yolu Meâli*, Mülk 67/15.

86 *Kur’ân Yolu Meâli*, 24/ Nûr 37.

87 *Kur’ân Yolu Meâli*, 62/ Cum’a 10.

88 Mâhir, *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*, 1/184-185.

Ahmed Mâhir'in bazı konularla ilgili ayetleri açıklarken müfessirlere atıfta bulunduğu da olmuştur. Örneğin “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir...”⁸⁹ ayetindeki “yahut” ibaresinde müfessirlerin farklı yorumları olduğuna değinip bunları açıklamıştır.⁹⁰ “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...”⁹¹ ayetinin açıklamasına yer verirken de Kâbe'nin anahtarının emaneti ile ilgili hususları açıklamıştır.⁹² Her ne kadar isim zikretmese de bu izahların tefsirlerde yer aldığını görmekteyiz.⁹³ Bu da mevcut tefsir birikimine hâkimiyetini göstermektedir.

Eserde bazı ayetlerin izahında hadisleri kullandığını görmekteyiz. Bakara 269'da “Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş” ifadesinde geçen hikmetin ahlakın esası olarak açıklandığını görmekteyiz. Bunun devamında “Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin”⁹⁴ ayeti, Hz. Aişe'nin Muhammed'in ahlakını soran birine; “Sen Kur'ân okumadın mı? Okudun ise onun ahlakı aynı Kur'ân idi” cevabını verdiği hadisi örnek gösterilmiştir.⁹⁵ Başka hadisleri de yine bu ayeti açıklamak için kullanmıştır. Yine “Mü'minlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah bütün mü'minlere o güzel geleceği vaad etmiştir, ama mücahitleri -çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır”⁹⁶ ayetine dair açıklamalar yaptıktan sonra “Allah yolunda cihad edenler için Allah cennette yüz derece hazırlamıştır. Her derecenin arası yerle gök arası kadardır” hadisine yer vermiştir.⁹⁷ Bu örneklerde de müfessirin, -ayetleri sosyal meselelerle ilişkilendirdiği örneklerdekine benzer şekilde- hangi ayetin hangi hadisle açıklanacağı konusunda seçimlerde bulunduğu görülmektedir.

89 *Kur'ân Yolu Meâli*, 5/Mâide 33.

90 Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1/104.

91 *Kur'ân Yolu Meâli*, 4/ Nisâ 58.

92 Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1/74.

93 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 2/80.

94 *Kur'ân Yolu Meâli*, 68/ Kalem 4.

95 Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1/168-170.

96 *Kur'ân Yolu Meâli*, 4/ Nisâ 95-96.

97 Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 1/246-248.

2.3. Fâtiha Tefsiri

Ahmed Mâhir'in Fâtiha suresinin tefsirine ilişkin bu eseri Dârülfünun'da okuttuğu tefsir dersleri notlarından oluşmuştur.⁹⁸ Osmanlı dönemi ile ilgili tefsir çalışmalarına ya da daha özel olarak "sure tefsirleri, Fâtiha tefsirleri" şeklinde sınıflandırma yapılan literatür inceleme odaklı çalışmalara baktığımızda onun bu eserini araştırmacıların farklı şekilde değerlendirdiklerini görmekteyiz. Kimileri bunu tefsir çalışmalarından biri olarak zikrederek özgün bir kitap saymıştır.⁹⁹ Ancak bu eserin, Beydavî'nin tefsirinin tercümesi olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarını sıralarken Ahmed Mâhir'i eser meydana getirmiş olarak saymayanlar da olmuştur.¹⁰⁰ Kendisi ise, "İfade-i Mahsusa" kısmında Beydâvi'nin tefsirini takip etmek suretiyle okuttuğu derslerin kaybolmaması için bunu yazıp derslere bazı açıklamalar ilave ettiğini söylemiştir.¹⁰¹ Ayrıca hatıratında padişaha Fâtiha suresi ile ilgili eserini takdim ettiği için takdir gördüğünden bahsetmiştir.¹⁰² Osmanlı devlet adamlarının tefsire katkılarıyla ilgili bir çalışmanın bir kısmında çok özet bir şekilde bu tefsirin içeriğinden bahsedilmiştir. Ancak yorumlar okunduğunda haliyle bahsedilen görüşlerin sahibinin Ahmed Mâhir olduğu düşünülmektedir. Çalışmada Mâhir'in hangi kısımları Beydavi'den aldığı, nerelerin kendi yorumları ya da ne kadar özgün olduğunu tartışılmamıştır.¹⁰³ Başka bir çalışmada ise bu eserin Beydâvi'nin tefsirine çeşitli açıklamalar, eklemeler yapılarak oluşturulduğu söylenmiştir.¹⁰⁴ Aktardığımız bilgilerden hareketle bu eser, özgün bir tefsir midir, bir tercüme midir, net bir sonuca varılamamaktadır. Bu sebeple çalışmanın kendisi burada incelenecek, bu sorulara bir cevap aranmaya çalışılacaktır.

98 Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 481; Murat Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 86; Er, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Devlet Adamlarının Tefsir İlimine Katkıları*, 53.

99 Mehmet Akif Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Şubat 2016), 145; Hidayet Aydar, "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış" (Sahn-ı Semân'dan Dârülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl, İstanbul, 2017), 160-161.

100 Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fâtiha Tefsirleri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987), ayrıca bk. İshak Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'ân Araştırmaları", *Makâlât*, 1 (Ocak 1999).

101 Ahmed Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331), 3.

102 Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*.

103 Er, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Devlet Adamlarının Tefsir İlimine Katkıları*, 58-61.

104 Abdülkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 482.

Eser, “İfade-i Mahsusa” kısmıyla başlamaktadır. Burada Ahmed Mâhir, Fâtiha’nın aslında Kur’ân’ın bir nevi özeti, hakikat ve hikmetlerin toplandığı bir sure olduğundan bahsetmiştir. Sonra da cesaret ederek ders notlarından bu eseri meydana getirdiğini söylemiştir.¹⁰⁵ Surenin tefsirine geçmeden önce Kur’ân-ı Kerim’in nasıl bir kitap olduğundan ve iniş sürecinden, yedi harf ve kıraat meselelerinden, ayet, sure sayısı ve onların özelliklerinden bahsetmiş; daha sonra tefsir ve te’vil arasındaki farka değinmiştir. Bu kısımda tefsiri ikiye ayırmıştır. İlk kısım seleften gelen iniş sebepleri, nesh gibi konulara ilişkin olan rivayetlerle meydana gelen Sa’lebî, Taberî; diğeri ise dile dair açıklamaları da içeren Zemahşerî, Beydâvî gibi âlimlerin eserlerinden oluşmaktadır.¹⁰⁶ Benzer bilgileri daha önceki dönemlerde yaşamış başka âlimlerin eserlerinde de görmek mümkündür.¹⁰⁷ Bunların aslında tefsir ilmi geleneğindeki bilgilerden teşekkül ettiği görülmektedir. İncelenen eserin Mâhir’in tefsir derslerinde okuttuğu notlardan oluştuğu hatırlandığında, bu birikimi tefsirinde aktarması makul görünmektedir. Mâhir sonrasında tefsir kitaplarını “Veciz, Vasît, Basit” şeklinde üç kategoriye ayırır. Aslında bu tarz bir sınıflandırma da yine ilmi gelenekte bulunmaktadır. Nitekim Taşköprizâde (ö.968/1561)¹⁰⁸ de aynı ayrımı yapmaktadır.¹⁰⁹ Verdiği tüm bu bilgilerle, Mâhir’in bu alandaki ilmi birikime hâkim olduğunu görmek mümkündür.

Giriş mahiyetindeki açıklamalardan sonra Fâtiha suresinin tefsirine geçilmiştir. Burada surenin hangi isimlerinin olduğu, neden sureye o isimlerin verildiği, ayetlerin hangi olayın ardından nazil olduğu gibi bilgiler verilmiştir.¹¹⁰ Ancak bahsedilen bilgilerin hiçbir ilave yapılmadan Beydâvî’nin tefsiri-

¹⁰⁵ Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri’l-Fâtiha*, 2-4.

¹⁰⁶ Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri’l-Fâtiha*, 5-11.

¹⁰⁷ Sıtkı Güllü, “İlk Osmanlı Şeyhülislâm’ı Şemseddin Muahmmmed B. Hamza Fenari (751-834/1350-1431) ve Onun Aynu’l-A’yan Tefsiri”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 245; Şükrü Maden, “Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtiha Sûresi Tefsir Literatürü”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 559-560.

¹⁰⁸ Mesut Kaya, “Matüridi Tefsiri’nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri”, *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık- Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 60.

¹⁰⁹ Esasen bu kavramlar Vâhidî, et-Tefsîru’l-Basît isimli tefsiri ve bu tefsiri özetleyerek kısaca “el-Vasît” ve “el-Vecîz” diye bilinen iki ayrı tefsirin isimlerinden gelmiştir. Bk. Osman Kara, “Vahidî Ve Tefsîrindeki Metodu” 2/3 (2013), 296. Hatta Gazzalî’nin bu eserlerden fıkıh konusunda yazdığı üç eserini bu çalışmaların isimlerinden ilham alarak yazdığı da söylenmektedir. Bk. Hadiye Ünsal, “Ebü’l-Hasen el-Vâhidî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 136.

¹¹⁰ Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri’l-Fâtiha*, 13-14.

rinden¹¹¹ alındığı görülmektedir. Bununla birlikte Mâhir, Beydâvî'den aldığı “Fâtiha suresinin iki defa indiği” ile ilgili rivayetleri, tarihi bilgileri kullanarak açıklamakta; Beydâvî den aldığı kısma izah getirmektedir. Örneğin, Besmele'nin Fâtiha'dan olup olmadığına ilişkin Beydâvî'nin vermiş olduğu kısa bilgileri¹¹² eserine aldıktan sonra, bu bilgileri farklı mezhep görüşlerinin detaylı izahlarına yer vererek açıklamıştır.¹¹³ Ayrıca Besmele'nin ayet olup olmadığı, fazileti, “ıyyâke” ifadesinin başa gelmesi gibi konularda ilave bilgiler verdiğini görmekteyiz. Bu durum Osmanlı döneminde yazılan -ki bunların 14. ve 18. yy arasında otuzdan fazla olduğu söylenmiştir- Fâtiha suresi tefsirlerinde görülen ortak noktalardandır.¹¹⁴ Özetle, Mâhir, her ayetle ilgili çoğunlukla Beydâvî'den aktardığı bilgilerden sonra “istitrâd/ara söz” isimli başlık altında rivayetlerden, mezhebi görüşlerden örneklerle konuya açıklık getirmiştir.¹¹⁵

Genel olarak Ahmed Mâhir, kitabın çoğu kısmında ayetin ilk tefsiri bilgilerini neredeyse hiç değiştirmeden Beydâvî'den almaktadır. Onu özgün kılan ise sadece tarihi bilgilerle ya da rivayetlerle ayetleri açıklaması değil, kimi yerlerde bu bilgilerin arasında tercihler yapmasıdır. Ayrıca çoğu ayeti, Beydâvî'den aldığı kısımların ya da bölümlerin arasından yorumlayarak açıklamıştır. Örneğin Fâtiha'nın son ayetindeki “dalâlete sapmışların yoluna da değil!” ifadesini açıklarken, bilerek kötü olanın seçilmesinin mutlak azap gerektireceğini fakat yanılarak kötünün seçilmesinin de azaba neden olabileceğini söylemiştir. Çünkü ona göre günahlar zehir gibidir ve yanlışlıkla yenilse de öldürücü olabilir.¹¹⁶ Yine birinci ayetin “Âlemlerin Rabbi” kısmında, her yaratılmışın varlığını devam ettirmek için var ediciye muhtaç olduğunu ve bu var edicinin Allah olduğunu, onun dışındaki her şeyin mümkün varlıklar olduğunu söyleyerek¹¹⁷ felsefi izahlarda bulunmuştur. Bazı kısımları açıklarken de şiiirden örnekler vermektedir.¹¹⁸ Mesela şükür ile ilgili izahlarda İbn Arabî'nin bir beytini eklemiştir.¹¹⁹ Aynı şiiri Fâtiha suresinin 2. ayetini açıklarken Ze-

111 Bk. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* 1/25.

112 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/25.

113 Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*, 16-17.

114 Maden, “Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtiha Süresi Tefsir Literatürü”, 560.

115 Bk. Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*, 19, 28, 30.

116 Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*, 59.

117 Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*, 38-39.

118 Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*, 53.

119 Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha*, 35.

maşerî de vermiştir.¹²⁰ Yine eserde yer alan bazı izahlarda, “ulemadan ya da müfessirlerden bazıları” diyerek isim belirtmeden çeşitli örneklemeler de yapmıştır. Örneğin Allah kelimesinin “Lâhâ” kelimesinden türediği ve bazı ulemanın onun Süryanice olduğunu¹²¹ söylediğini aktarmıştır.¹²² Bazı müfessirlerin “Rab” kelimesinin mübalağa bildirmek için sıfat olduğunu ve mutlak biçimde kullanıldığında Allah’a özgü olacağını söylediklerini eklemiştir.¹²³ Buna benzer yorumları Mâhir’in bahsettiği şekilde farklı tefsirlerde görmekteyiz.¹²⁴ Her ne kadar bu bilgileri nereden aldığını, “bazı müfessirler”, “bazı ulema” ile kimleri kastettiğini beyan etmese de açıklamalarında bu ilişkileri kurması¹²⁵, onun çeşitli tefsirlerdeki mevcut birikime hâkim olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Ahmed Mâhir, eğitim, din, siyaset gibi pek çok toplumsal tartışmanın yaşandığı Meşrutiyet döneminde hem siyasetçi hem de dini kimliği ile ön plana çıkmış önemli bir alimdir. Bu dönemde farklı konuları yeni bir metot ile ele alan tefsir yazımından ziyade, genellikle mevcut tefsir birikimini yorumlayan eserler meydana getirilmiştir. Tercümelerin çokça yer almasının yanı sıra sure tefsirlerine ve özellikle Fâtiha’nın tefsirine bu dönemde yer verilmiştir. Başta Beydâvî olmak üzere Zemahşerî, Râzî gibi âlimlerin tefsirleri kaynak olarak kullanılmıştır. Dönemin tefsirlerinde görülen bu özellikler Ahmed Mâhir’in iki eserine de yansımıştır. Onun bu eserlerindeki açıklamaları incelendiğinde mevcut tefsir birikimine hâkim olduğunu görülmektedir. Fâtiha suresinin tefsirini yaparken, Fâtiha ile ilgili temel bilgilere, mezhebi tartışmalara, müfessir görüşlerine yer verme ve bazı açıklamalarında şiirlere müracaat etme şeklinde benimsediği yöntem, bu durumun bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca siyasi görevinin bulunması ve din adamı kimliği onun hem söylemlerine hem de eserlerinin muhtevasına etki etmiştir. Özellikle “Mu’cizât-ı Kur’âniyye” isimli eserinde dönemin siyasi ve dini sorunlarını “Kur’ân’ın her

¹²⁰ Zemahşerî Besmeleyi de ayetten saydığı için 2. ayet olarak “Âlemlerin rabbine hamd olsun” kısmını vermiştir. Bk. *Ez-Zemahşerî, Keşşâf*, 1/111.

¹²¹ Ebû İshâk Ahmed Es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2002), 1/96.

¹²² Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri’l-Fâtiha*, 29-30.

¹²³ Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri’l-Fâtiha*, 37.

¹²⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 1/151; *Ez-Zemahşerî, Keşşâf*, 1/113-114; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1/233.

¹²⁵ Bu hususla ilgili daha fazla örnek için bk. Mâhir, *el-Fâtiha fî Tefsîri’l-Fâtiha*, 41, 50, 59.

türlü meseleyi içeren mucize bir kitap oluşu” düşüncesinden hareketle çözmeye çalışmıştır. Bu eser her ne kadar makalelerden oluşan, tefsir ilmine dair akademik bilgi verme kaygısı taşımayan bir çalışma olsa da; ayetlere getirdiği izahlar ve kullandığı bilgiler onun tefsir ilmi literatürüne hakimiyetini ortaya koymaktadır. Her iki çalışmasında da ayeti başka bir ayetle açıklaması, şiirlerle, hadislerle başvurması, iniş sebebi, mezhebi tartışmalar gibi tefsir ilmine ait bilgilere yer vermesi onun tefsirciliği hakkında ipuçları vermektedir. Ayrıca bu çalışmalarında da dönemin siyasi ve dini tartışmalarının izlerini bulmak mümkündür.

Ahmed Mâhîr’in Fâtihâ tefsiri, “özgün bir tefsir” ya da “Beydâvî’nin tercümesi” şeklinde farklı biçimlerde kategorize edilmiştir. Mâhîr, bu çalışmasının pek çok yerinde Beydâvî’nin tefsirini neredeyse bire bir alıntılanmaktadır. Ancak o, her kısmı almadığı gibi pek çok yerde bu alıntıları kendi görüşü, farklı müfessir izahları, şiirler gibi pek çok şekilde izah etmektedir. Bu yönü, Osmanlı döneminde “haşiye” denilen kitap telif yöntemiyle de benzerlik taşımaktadır.

Her dönem kendi içinde, kendi dini, siyasi, kültürel birikimi içinde doğru anlaşılabilir. Başka bir dönemi, bugünün tefsir anlayışı ve özgünlük kriterleriyle anlamlandırmaya çalışmak, eserin bağlamını oturtamamak başta olmak üzere pek çok sorunun oluşmasına neden olacaktır. Bu dönemin kodları başka dönemi tanımlamak için değil, belki söz konusu dönemleri anlamak için kullanılabilir. Bu bağlamda çalışmanın ders notlarının derlenmesiyle oluşturulduğu ve Osmanlı’da pek çok medresede Beydâvî’nin tefsirinin kaynak olarak kullanıldığı, şerh ve haşiye kültürünün yaygın olduğu hatırlandığında, Ahmed Mâhîr’in eserlerinin tefsir mirasına önemli katkılar yaptığı anlaşılabilir olacaktır.

Kaynaklar/References

- Abay, Muhammed. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Di-
van* 1/6 (1999).
- Abay, Muhammed. “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”. İstanbul, 2011.
- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. “Ahmed Mâhîr Efendi, Ballıklızâde”. *TDV İslam Ansiklopedisi*.
2/98. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. *Kültürümüzden Esintiler*. Ankara: Akademi Kitabevi, 1997.
- Alpaydın, Mehmet Akif. “Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Şubat 2016).
- Arpa, Recep. “Tâhîrî’l-Mevlevî’nin Tefsîr-i Hüseyînî Tercümesi’nden Bir Numûne”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014).
- Ateş, İbrahim. “Evkaf-ı Humayun Nezaretince Açılan İlk Yüksek Vaiz Okulu Medresetü’l-Vaizîn”, *Diyanet Dergisi* 24/4 (1988).
- Aydar, Hidayet. “Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları”. *Yeni Türkiye Dergisi* 6/33 (2000).

- Aykaç, Zikrullah. "Cumhuriyet'in Devraldığı Siyasi Miras: II. Meşrutiyet", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 71 (2021).
- Baltacı, Burhanettin. "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2011).
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*. 5 cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Birişik, Abdülhamit. "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler". İstanbul, 2012.
- Birişik, Abdülhamit - Arpa, Recep. "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011).
- Çavuşoğlu, Salih. *Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri*. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demir, Ziya. *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fâtihâ Tefsirleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Demirel, Fatmagül. *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007.
- Doğan, İshak. "Osmanlı Dönemi Kur'ân Araştırmaları", *Makâlât* 1 (1999).
- Dönmez, Gökhan - Öztürk, Cemal. "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Siyasi İktidar Anlayışı: İttihat ve Terakki Cemiyeti Bonapartist Miydi?", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2018).
- Er, Ahmed. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Devlet Adamlarının Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Ez-Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf*. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l- Mısıriyye, 1. Basım, 1922.
- Gövsâ, İbrahim Alâettin. "Mâhir Efendi, Ahmed (1870-1926)". *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1946.
- Gülaçar, Ayşe Güher. "II. Meşrutiyet Dönemi İktidar Oluşumu Sürecinde Basının Rolü", *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/Prof. Dr. Azmi Özcan Öğrencileri Özel Sayısı (ts.).
- Gülle, Sıtkı. "İlk Osmanlı Şeyhülislâm'ı Şemseddin Muahmed B. Hamza Fenari (751-834/1350-1431) ve Onun Aynı'l-A'yan Tefsiri", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999).
- Gündüz, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 1/4 (2005).
- Güney, Ahmed Faruk. "Gaza Devrinde Kur'ân'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *DİVÂN İlmî Araştırmalar* 1/15 (2005).
- Güngör, Mevlüt. "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (ts.).
- Hanoğlu, M. Şükrü. "Meşrutiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/388. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- İbn Süleyman, Ebû Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 cilt. ed. Ahmed Ferîd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İnal, Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1970.
- Kara, Osman. "Vahidî Ve Tefsîrindeki Metodu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013).

58 • KASTAMONULU OSMANLI ÂLİMİ BALLIKLIZADE AHMED MÂHİR EFENDİ
(1860-1925) VE TEFSİRCİLİĞİ

- Kara, Ömer. “İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”. *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. ed. Bilal Gökçür vd. İlim Yayma Vakfı, ts.
- Kara, Ömer. “Osmanlı’da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011).
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi-İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908 - 1918)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi-Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876 -1907)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Kaya, Mesut. “Matüridi Tefsiri’nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri”. *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Kur’ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- “Ahmed Mâhîr Efendi”. *Meydan Larousse*. ed. Safa Kılıçlıpğlu vd. 14 cilt. İstanbul, 2. Basım, 1992.
- Levent, Lamia. “Ahmed Mâhîr Efendi’nin Ubudiyet-İbadet Konusuna Metafizik Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (ts.).
- Levent, Lamia. *Ahmed Mâhîr Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Maden, Şükrü. “Öne Çıkan Konuları İtibariyle Osmanlı Dönemi Fâtîha Sûresi Tefsir Literatürü”. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Mâhîr, Ahmed. *Mu’cizât-ı Kur’âniyye*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1328.
- Mâhîr, Ahmed. *el-Fâtîha fî Tefsîri’l-Fâtîha*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331.
- Oğuz, Ahmed. “Türk Demokrasi Tarihinde Muhalefet Geleneğinin Oluşması Açısından Sultan II.Abdülhamid Ve Dönemi”, *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2013).
- Özcan, Esat. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Türkçe Tefsirlerin Yeri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 17 (2020).
- Öztürk, Mustafa. “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”. *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Öztürk, Mustafa. “Son Dönem Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014).
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin. *Mefâtihu’l-Gayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Şahin, Kamil. “Ahmed Hamdi Serbestzâde”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/72-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. 25 Cilt. Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve’l-İlmîyye, 1. Basım, 2001.
- Tekin, Mustafa. “Dönemin İslamcılarının II. Abdulhamid’e Bakışı”, *Birey ve Toplum* 1/1 (2011).
- Ünsal, Hadiye. “Ebû’l-Hasen el-Vâhidî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013).
- Yıldız, Sakıp. “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987).
- Zengin, Zeki Salih. “Osmanlılar’da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016).
- Zeyrek, Suat. “II. Meşrutiyet Döneminde İktidar –Muhalefet Çekişmeleri Üzerine Genel Bir Bakış”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2013), 2.

AFRO-AMERİKALI YAHUDİLER*

Şahin KIZILABDULLAH**

Öz

Amerika kıtasına Yahudilerin ulaşması, Kolomb dönemine kadar götürülmektedir. Güney Amerika’da, akabinde de İngiliz kolonilerinde Yahudiler varlık göstermiştir. Hali hazırda dünya üzerindeki Yahudilerin büyük bir kısmı da ABD’de yaşamaktadır. ABD’deki Yahudi oluşumları içinde özel bir yere sahip olan Siyahi Yahudiler, bu makale çerçevesinde ele alınmış, Afrika kökenli ve kendilerini İsariloğullarının torunları kabul eden bu oluşumların temel özellikleri üzerinde durulmuştur. Makalede ilk olarak Amerika’da Yahudilik hakkında kısa bir bilgi verilmiş, akabinde ise Siyahiler ile Yahudiler arasındaki münasebetler ele alınmıştır. Daha sonra Siyahi Yahudiler tarafından kurulan Yahudi gruplar ele alınmış, bu grupların diğer Yahudilerden farklı uygulama ve inançlarına değinilmiştir. Araştırma literatür taramasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyahi, Zenci, Afro-Amerikalı, Yahudi, Falaşa.

Afro-American Jews

Abstract

Judaism is one of the oldest surviving religious traditions in the world. The Jews, who base their history on Abraham and his son Isaac, began to be called religion with Moses. The Jews, who lived their golden age in and

* Uluslararası Tarihten Günümüze Yahudilik Sempozyumunda sunulan tebliğin geliştirilerek araştırma makalesi haline getirilmiş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
e-posta: sahinkizilabdullah@gmail.com ORCID 0000-0002-6848-0755

Atf / Cite as: Kızılabdullah, Şahin. “Afro-Amerikalı Yahudiler” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 59-82, <https://doi.org10.15745/da.1113407>

around Jerusalem during the David and Solomon periods, also built the Temple, which was at the center of their religious life. The Jews, who rebuilt the Temple during the Babylonian exile and subsequently Ezra's reign, lived in these lands until the destruction of the temple by the Romans in 70 AD. The statelessness that started after the destruction of the temple had an important place in the Jewish identity. The exile life, which continued for two thousand years, caused the Jews to go to different parts of the world and live there. In this period, which is expressed as the period of exile, Jews lived in many regions such as Africa, Anatolia, Europe and America. The arrival of the Jews in the Americas dates back to the Columbus era. Jews were present in South America and subsequently in the British colonies. Currently, most of the Jews in the world live in the USA. Among the Jews who went to the Americas, Ashkenazi and Sephardic Jews constitute the majority. However, in the Americas, Jews have formed different groups over time. These include groups such as Conservative, Orthodox, Reformist, and Reconstructionist. Jewish groups formed by African-Americans also have a special place among these formations. These African-American Jews in the USA, are discussed within the framework of this article. In the article, firstly, a piece of brief information about Judaism in America was given, and then the relations between Blacks and Jews were discussed. Afterward, the main features of these formations, which are of African origin and consider themselves the descendants of the Israelites, are emphasized. Finally, the Jewish groups established by Black Jews were contacted and if they had different practices and beliefs from the others, they were included. The research was carried out based on the literature review and information was given about the prominent black Jewish groups.

Keywords: Black, Negro, Afro-Americans, Jewish, Falasha.

Summary

Judaism is one of the oldest surviving religious traditions in the world. The Jews, who base their history on Abraham and his son Isaac, began to be called religion by Moses. The Jews, who lived their golden age in and around Jerusalem during the reigns of David and Solomon, also built the Temple, which was at the center of their religious life. The Jews, who rebuilt the Temple after the Babylonian exile and later Ezra's reign, lived in the holy land until the Romans destroyed the Temple in 70 AD. The statelessness that started after the destruction of the temple had an important place in the Jewish identity. The exile life, which continued for two thousand years, caused the

Jews to go to different parts of the world and live there. During this period, called the period of exile, Jews lived in many regions such as Africa, Anatolia, Europe, and America. From the 16th century onwards, during the migrations from Europe to the Americas, Jews also reached the Americas. Among the Jews who immigrated to the Americas, Ashkenazi and Sephardic Jews constituted the majority. However, in America, Jews have formed different groups over time. Jewish groups that settled primarily in the South America later formed communities in colonies in the North America together with Jews from Europe. Jewish groups formed by African-Americans have a special status among these formations.

It is claimed that Jews first arrived in America with sailors who came to escape economic, social, and religious oppression during the time of Columbus. It is stated that the Jews in South America immigrated to North America in the middle of the 17th century and formed communities in the British-dominated colonies. These Jews are of Portuguese descent, commonly known as Sephardi. It is also stated that the number of active Jewish communities was 6 in 1825 and reached over 50 in 1845, and after these years, the population increased exponentially. The Jewish population is argued to have reached 3 million in 1914, with the wave called the Great Migration, and exceeded 5 million by the 1950s. Today, 2.5% of the total population of America, that is, around 7.5 million children and adults, consists of those who consider themselves Jewish in terms of religious, national, and social affiliation. However, when those who do not consider themselves Jewish as a religious affiliation are excluded, the population drops to around 6 million. It is accepted that the relationship between the black community and the Jews dates back to the colonial period. The role of some Jews in the slave trade is presented as the first example of this relationship. In this sense, it is stated that the Jews, who were very influential in the trade between the new continent and Europe, also had a significant share in the slave trade.

Since the beginning of the 20th century, parallel attitudes have been observed between Jews and blacks in the fields of economic, social, and rights struggles. This parallelism manifests itself in organizations such as the NAACP (The National Association for the Advancement of Colored People) and is also noticeable in the Civil Rights Struggle process. Discrimination, political, and social conditions in America have been decisive for blacks to define themselves as Jews. On the other hand, the Jewish stories in the Old Testament and the events such as oppression and exile were interesting for Africans in America. A connection has been made between the exile and exit

from Egypt and the forced migration of Blacks to America. Although it does not seem possible to give an exact figure about the population of Black Jews, the number of black people who consider themselves Jewish/Hebrew in the USA is estimated to be between 40,000 and 500,000.

From the end of the 19th century to the beginning of the 20th century, seven separate Black Jewish groups emerged in the New York area. The leaders of these groups did not receive approval from any authority, they appointed/authorized themselves. This led to fierce competition among Black Jewish leaders. All of these leaders served as missionaries on the east coast and formed isolated Black Jewish communities. Attempts have been made to bring Black Jews together with both other Black Jews and Blacks of different religions and white Jews. Although these efforts did not reach a final unification, they allowed the establishment of an environment of dialogue between Black Jews and Blacks of other religions. Among these groups are the Black Jews of Harlem, the Temple Beth-El Congregations, the Nation of Yahweh, the Original Hebrew Israelite Nation, and the Israeli School of Universal Practical Knowledge, the Church of God, and the Nubian Islamic Hebrews. In addition, Reconstructionist Black Jews and Rastafarians are noted as movements close to Christian thought that attaches importance to the Old Testament and Jewish symbols. These groups also include, although not many, those who are prone to violence and subjected to a legal prosecutions.

While each of Black Jewish group has its unique understanding, they also have some common values. For example, all groups recognize Hebrews as black and consider themselves their descendants who were forcibly converted from Judaism during the slavery era. Black Jews have some differences as well as similarities with traditional Judaism. For example, following the rabbinical tradition, dressing rules, the use of Hebrew, the practice of worship, and including Islamic and Christian beliefs in their theology can be counted among these differences.

Giriş

Yahudilik, dünya üzerinde varlığını sürdüren en eski dini geleneklerden biridir. Kendi tarihlerini Hz. İbrahim ve onun oğlu Hz. İshak'a dayandıran Yahudilik Hz. Musa ile birlikte din olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Hz. Davut ve Hz. Süleyman dönemlerinde Kudüs ve civarında altın çağını yaşayan Yahudiler, dini hayatlarının merkezinde yer alan Mabedi de inşa etmişlerdir. Babil sürgünü ve akabinde Ezra döneminde Mabedi yeniden inşa eden

Yahudiler, MS 70 yılında Mabedin Romalılar tarafından yıkılmasına kadar bu topraklarda yaşamıştır. Mabedin yıkılması sonrasında başlayan vatansızlık, Yahudi kimliğinde önemli bir yer etmiştir. İki bin yıl boyunca devam eden sürgün hayatı, Yahudilerin dünyanın farklı bölgelerine gitmelerine ve oralarda hayat sürmelerine sebep olmuştur. Sürgün dönemi olarak ifade edilen bu süreçte Yahudiler, Afrika, Anadolu, Avrupa ve Amerika olmak üzere birçok bölgede yaşamıştır. 16.yy'dan itibaren Avrupa'dan Amerika kıtasına göçler esnasında, Yahudiler de Amerika kıtasına ulaşmıştır. Amerika kıtasına giden Yahudiler arasında, Aşkenaz ve Sefarad Yahudileri çoğunluğu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Amerika kıtasında Yahudiler zaman içinde farklı gruplar meydana getirmiştir. Öncelikle Güney Amerika'ya yerleşen Yahudi gruplar, daha sonraki dönemde Avrupa'dan gelen Yahudilerle birlikte Kuzey Amerika'daki kolonilerde cemaatler oluşturmuştur. Afrika kökenli Amerikalıların oluşturduğu Yahudi grupları, bu oluşumlar içinde özel bir yere sahiptir.

Amerika Birleşik Devletleri çok kültürlü ve çok dinli bir yapı arz etmektedir. Farklı etnik kökenlere sahip bu çok kültürlü ve dinli yapı, ana akım dini çizginin dışında yeni oluşumlara da zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik içinde de farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Bunlar içinde Yahudilik özel bir yere sahip olmuştur. Milli, kültürel ve dini aidiyet çerçevesinde varlığını sürdüren Yahudilik içinde Muhafazakar, Ortodoks, Reformist ve Yeniden Yapılanmacı gibi gruplar ön plana çıkmıştır.

1. Amerika'da Yahudilik

Amerika'ya Yahudilerin ilk olarak Kolomb zamanında ekonomik, sosyal ve dini baskılardan kaçmak için gelen denizciler ile birlikte ulaştığı iddia edilmektedir. Kolomb'un gemisinde Amerika'ya ulaşan ve orada yerleşen ilk Yahudi'nin "De Torres" isimli bir Sefarad Yahudisi olduğu ifade edilmektedir.¹ Güney Amerika'da yerleşen bu Yahudiler, Avrupa'da gördükleri zulmün etkisi ile inançlarını gizlemiştir. Güney Amerika'daki Yahudilerin, 17.yy'ın ortalarından itibaren Kuzey Amerika'ya göç ettikleri ve İngiliz hâkimiyetindeki kolonilerde cemaatler oluşturdukları belirtilmektedir. Bunlar, genel olarak Sefarad olarak bilinen Portekiz asıllı Yahudilerdir. New Amsterdam, daha sonra ise New York olan şehir, Yahudilerin Amerika'da ilk cemaat oluşturdukları yer olmuştur. Bu cemaatin 1680'den önce oluştuğu kabul edilmek-

1 Tudor Parfitt, *Black Jews in Africa and the Americas*, (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 66.

tedir.² Aşkenaz Yahudilerinin, 18.yy'ın ortalarından itibaren nüfus olarak üstünlüğü ele geçirmesine rağmen, Sefarad Yahudilerinin Amerikan Yahudileri içindeki ağırlığı, 19.yy'ın başlarına kadar devam etmiştir. Nitekim şuanda da Amerikan Yahudileri içinde çoğunluk Aşkenaz Yahudilerinden oluşmaktadır.³ Amerika'daki Yahudiler içinde varlık gösteren bir diğer grup ise, daha çok Müslüman hakimiyetindeki bölgelerden, Mağripten ve Batı Asya'dan göç eden Mizrahi(m) Yahudiler olmuştur.⁴

Amerika'da Yahudi varlığına dair çeşitli rakamlar verilmektedir. Bunun en önemli nedeni, "Yahudi" tanımlamasındaki farklılıktır. 18.yy'ın içinde Philedephia'dan Pensilvanya ve Savana'ya kadar birçok yerleşim yerinde, Yahudi cemaatleri teşekkül etmiştir. Amerikan Yahudi yıllık kitaplarının verdiği bilgiye göre, 1899 yılı ortalarında, yeni gelen 37.000 göçmenle birlikte, Kuzey Amerika'da 350.000 civarında Yahudi'nin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu Yahudiler tarafından okullar açılmış, şirketler kurulmuş ve Yahudi cemaati için kitaplar yayımlanmaya başlanmıştır.⁵ 1825 yılında aktif Yahudi cemaati sayısının 6, 1845'de ise 50'nin üzerinde olduğu ve bu yıllardan sonra ise nüfusun katlanarak çoğaldığı ifade edilmektedir. Büyük göç olarak isimlendirilen dalga ile birlikte, 1914 yılında Yahudi nüfusunun 3 milyona ulaştığı, 1950'li yıllara gelindiğinde ise, 5 milyonu aştığı iddia edilmektedir.⁶ Nitekim 20.yy'dan önce Yahudi nüfusunun %81 gibi büyük bir çoğunluğu Avrupa'da yaşamakta iken, Amerika'ya göçler ile bu durum değişmiştir.⁷ Amerika'da Yahudi kimliği etnik, dini ve sosyal aidiyet açısından anlam ifade edebilmektedir. Yahudi bir anne-babanın evladı olanların kendilerini etnik olarak Yahudi

2 William Pencak, "American Jews in the Colonial Period", *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood, (California: ABC-CLIO Inc, 2008), 9; Winthrop S. Hudson, *Religion in America*, (New York: Macmillian Pub. Com., 1981), 307.

3 Aviva Ben-Ur, "Sephardic Jews in America", *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood, (California: ABC-CLIO Inc, 2008), 1-3; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İsam Yay., 2008), 53.

4 Ravza Aydın, "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durum", *SAUIFD*, 20/37, (2018), 87; Aviva Ben-Ur, "Sephardic Jews in America", 1.

5 Pencak, "American Jews in the Colonial Period", 11-12.

6 Cecil Roth, "America", *Encyclopedia of Judaica*, ed. Fred Skolnik, (USA: Thomson Gale, 2007), 1/45; Hudson, *Religion in America*, 309; American Jewish Committee Archives(AJC), "American Jewish Year Book", 20.04.2022.

7 Daniel Ethan Chapman, "Jewish Identity in White and Black", *Examining Social Theory: Crossing Borders/Reflecting Back*, ed. Daniel Ethan Chapman, (New York: Peter Lang Inc., 2010), 355/116.

kabul etmesinin yanında, Yahudi toplumu içinde yaşayan ancak Yahudi dini gereklerini yerine getirmeyen insanlar ve dini açıdan kendini Yahudi kabul eden kişiler bulunmaktadır.⁸ Günümüzde, Amerika toplam nüfusunun %2.5 kadarı, yani 7.5 milyon civarında çocuk ve yetişkin, kendini dini, milli ve sosyal aidiyet olarak Yahudi kabul edenlerden meydana gelmektedir. Ancak bunlardan dini aidiyet anlamında Yahudi olduğunu söylemeyenler düşüldüğünde, nüfus 6 milyon civarına inmektedir.⁹ Amerika'daki Yahudi nüfusunun göçler, doğum oranındaki azalma ve farklı inançtan insanlarla evlenme gibi sebeplerle azalmaya başladığı araştırmalarda ifade edilmektedir.¹⁰ Araştırmalara göre, kendilerini Yahudi olarak tanımlayan bu kitlenin %13'ü dini törenlere düzenli, %39'u nadiren, %48'i ise yılda bir ya da iki defa katıldığını ifade etmektedir. Bundan dolayı sinagog ile bağlantılarının zayıf, toplumsal ve etnik bağlantılarının ise güçlü olduğunu kabul etmektedirler.¹¹ Bu veriler, Amerikan toplumundaki Yahudilerin hayatlarında Yahudi kimliğinin ve dini pratiklere verdikleri ehemmiyeti göstermektedir.

Amerika'ya göçen Yahudiler, ilk dönemlerde farklı kökenlerden olmalarına rağmen, ayrı dini gruplar oluşturmamışlardır. Ancak geçen süre içinde Yahudi nüfusunun artması, kıtadaki yeni oluşturulmakta olan toplumsal hayata adapte olma/olmama isteği, Avrupa kıtasındaki tecrübeye nispetle daha özgür bir ortamın olması gibi nedenler, Yahudiler arasında farklı grupların oluşmasına neden olmuştur.

Amerika'da Yahudi toplumu içinde farklı grupların oluşmasına zemin hazırlayan reform düşüncesi, Isaac Harby ve Abraham Moise gibi liderler önderliğinde başlamıştır. 19.yy'ın ortalarından itibaren ise Isaac Mayer Wise tarafından organize hale getirilerek, Amerika'da Reformist Yahudilik oluşturulmuştur.¹² 20.yy'ın ortalarından itibaren ise Mordechai Kaplan önderliğinde Yeniden Yapılanmacı Yahudilik teşekkül etmiştir.¹³ Netice itibarıyla

8 Julia Corbett Kemeyer, *Religion in America*, (New Jersey: Pearson, 2005), 193-194; Morris N. Kertzer, "What is a Jew?", *Religions of America*, ed. Leo Rosten, (New York: Touchstone Book Pub., 1975), 143.

9 Pew Research Center (PRC), The size of the US Jewish Population, 11.05.2022.

10 Kemeyer, *Religion in America*, 194.

11 Wade Clark Roof-William McKinney, *American Mainline Religion*, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), 97.

12 Lance J. Sussman, "Reform Judaism", *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood, (California: ABC-CLIO, Inc, 2008), 75.

13 Jacob J. Staub, "Reconstructionist Judaism", *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood, (California: ABC-CLIO, Inc, 2008), 89-90.

Amerika’da bir taraftan Ultra-Ortodoksluktan(Haredi), Hasidik Yahudiliğe ve Ortodoksluğa, diğer taraftan ise Muhafazakar Yahudilikten, Reformist, Humanist ve Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğe kadar farklı bir çok Yahudi grubu meydana gelmiştir.¹⁴ 2000’li yılların başında, bu gruplardan Ortodoks Yahudiler % 10’dan az, Reformist Yahudiler %35, Konservatif Yahudiler % 40-45, Yeniden Yapılanmacı Yahudiler ise % 2 civarında bir orana sahip bulunmaktadır.¹⁵

2. Siyahi-Yahudi İlişkileri

Amerikan toplumu içinde Siyahi nüfus yaklaşık %14 yani 45 milyon civarındadır. Bu nüfusun %78’i kendini bir dine bağlı olarak tanımlarken, %22’lik bir nüfus ise kendini ateist, agnostik veya herhangi bir din ile ilişkili görmemektedir. Bir dine bağlılığını ifade eden siyahilerin çoğunluğu (% 75 kadar) kendini Hıristiyan olarak tanımlamaktadır. %3 olan diğer din mensuplarının büyük çoğunluğunun İslam dinini tercih ettiği, Yahudiliği benimseyen Siyahi Amerikalıların nüfusunun ise, araştırmalarda özel yer verilecek bir nispete ulaşmadığı belirtilmektedir.¹⁶

Siyahi toplum ile Yahudiler arasındaki ilişkinin, kolonyal döneme dayandığı kabul edilmektedir. Bazı Yahudilerin köle ticaretinde aldığı görev, bu ilişkinin ilk örnekleri olarak sunulmaktadır. Yeni kıta ile Avrupa arasındaki ticarete hayli etkili olan Yahudilerin, köle ticaretinde de önemli ölçüde pay sahibi oldukları ifade edilmektedir. ABD’de, diğer Avrupalı köle sahiplerinin tutumlarına benzer bir biçimde, kuzeydeki Yahudiler kölelik karşıtı, güneydeki Yahudiler ise kölelik taraftarı bir tavır sergilemiştir.¹⁷ 19.yy’ın sonlarından

14 İsmail Başaran, “Amerikan Yahudiliği Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mizanî’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 9 (Aralık 2019), 127-140.

15 Kemeyer, *Religion in America*, 209.

16 Pew Research Center (PRC), *Faith Among Black Americans*, 16.02.2022.

17 ABD’de kuzey ve güney eyaletleri arasında kölelik ve köle ticareti konusunda birbirine zıt bir tutum sergilenmiştir. Kuzey eyaletlerinde Kuveykılar gibi bazı dini gruplarında desteği ile siyahi köleler erken dönemlerden itibaren özgürlüklerini almaya başlamışlardır. Bununla da kalmayıp, kuzeyli beyazlar köleliğin kaldırılması konusunda da bazı organizasyonlar meydana getirmişlerdir. Toplumsal anlamdaki bu farklılık, dini grupların köleliğe yaklaşımında da kendini göstermiştir. Nitekim kuzeyli Hıristiyan gruplarla birlikte Yahudiler de kölelik karşıtı bir tutum içinde olmuştur. Bu durumun aksine güney eyaletlerinde hemen tüm gruplar kölelik taraftarı politikayı benimsemişlerdir. Bu anlayış farklılığı kuzey güney savaşının çıkmasında da etkili olmuştur. İlk ilişkiler için bkz Jonathan Schorsch, “Revisiting Blackness, Slavery, and Jewishness in the Early Modern Sephardic Atlantic”, *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*, ed. Yosef Kaplan (Leiden: Brill Pub., 2019) 512.

itibaren Yahudiler arasında, kendilerini beyaz olarak mı renkli olarak mı tanımlayacakları konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu durumun ana sebebi, beyaz kabul edilmenin toplumsal hayatta sağlayacağı avantajlar ile Yahudi kimliğinin zaman içinde kaybolacağı endişesi arasında kalmış olmalarıdır. Çoğunluğun zaman içinde kendini beyaz olarak tanımladığı ve siyahilere oranla siyasi, sosyal ve ekonomik hayattan daha çok faydalandıkları söylenebilir.¹⁸ Yahudiler ile siyahiler arasında 20.yy'ın başlarından itibaren ekonomik, sosyal ve hak mücadeleleri alanlarında paralel tutumlar gözlemlenmektedir. Bu paralellik, NAACP (The National Association for the Advancement of Colored People) gibi kuruluşlarda da kendi göstermekte, Sivil Hak Mücadelesi sürecinde de göze çarpmaktadır.¹⁹ Yahudilerin, ABD'de siyahiler başta olmak üzere ötekileştirilmiş gruplarla iyi ilişkiler kurmasında, kendilerinin Avrupa'da yaşadıkları benzer durumun etkisi olduğu düşünülmektedir.²⁰ Aynı zamanda 1920'li yıllarda güneyden gelen siyahiler ve Avrupa'dan göçen Yahudilerin bulunduğu yer Harlem olmuştur. O dönemde her iki grubun nüfusunun da Harlem'de 50 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.²¹ Nitekim Yahudiler, baskı ve zulüm altında kaldıklarında birlik olma ve dayanışma imkanlarını oluşturmayı başarabilmiştir. Bundan dolayı B. Washington gibi bazı siyahi liderler, onların bu konuda Yahudileri örnek alması gerektiğini düşünmektedir.²² İki toplum arasındaki iyi ilişkilerin yanında, beyaz Yahudi yayıncıların/gazetecilerin, siyahi Yahudileri alaycı bakış açısı ile bir tarikat/mezhep olarak görme eğiliminde oldukları da bilinmektedir.²³

18 Roberta S. Gold, "The Black Jews of Harlem: Representation, Identity, and Race, 1920-1939", *American Quarterly*, 55/2 (June 2003), 181; Chapman, "Jewish Identity in White and Black", 118.

19 Cheryl Greenberg, "Black Jewish Relations in The United States", *Encyclopedia of Judaica*, ed. Fred Skolnik (USA: Thomson Gale, 2007), 3/734-737; Evan Friss, "Blacks, Jews, and Civil Rights Law in New York, 1895-1913", *Journal of American Ethnic History*, 24/4 (Summer, 2005), 70; Chapman, "Jewish Identity in White and Black", 120.

20 Gürkan, Yahudilik, 54.

21 Nitekim New York, Massachusetts'den sonar ikinci olarak eşit vatandaşlık hakkında hukuki düzenleme yapan eyalet olmuştur. Bu iki toplumun yerleşmek için tercihinde etkili olan bir husus olarak değerlendirilmektedir. Bkz.Evan Friss, "Blacks, Jews, and Civil Rights Law in New York, 1895-1913", 70-72.

22 Howard M. Brotz, *The Black Jews of Harlem*, (New York: Schocken Books, 1970), 8.

23 Roberta S. Gold, "The Black Jews of Harlem: Representation, Identity, and Race, 1920-1939", 180; Bernard J. Wolfson, "African American Jews Dispelling Myths, Bridging the Divide", *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, ed. Yvonne Chireau-Nathaniel Deutsch, (New York: Oxford University Press, 2000), 38.

Siyahilerin, kendilerini Yahudi olarak tanımlamalarında, Amerika'da yaşadıkları ayrımcılık, siyasi ve sosyal şartlar belirleyici olmuştur. Diğer taraftan, Amerika'daki Afrikalılar için Eski Ahitteki Yahudi hikayeleri ile yaşadıkları baskı ve sürgün gibi hadiseler ilgi çekici olmuştur. Siyahiler tarafından, özellikle sürgün ve Mısırdan çıkış ile Siyahilerin Amerika'ya zorla göç ettirilmeleri arasında bağ kurulmuştur.²⁴ Yaşanan baskı ile kendi yaşadıkları arasında özdeşlik kuran Siyahilerin kimlik oluşumunda, özellikle eski ahidin Mezmurlar, Özdeyişler ve Peygamberler kısımları etkili olmuştur. Aynı zamanda ABD'de yükselen beyaz ırkçılığı da karşıt bir ırkçı hareket olarak siyah ırkçılığını beslemiştir. Marcus Garvey (1887-1940), J. Augustus Rogers (1880-1966) ve George G. M. James (1893-1956) gibi birçoklarının ön plana çıkardığı "Siyahi Millet (Black Nation)" fikri ve Edward Wilmot Blyden'in (1832-1912) Pan-Afrikanist söylemi, Siyahiler arasında kendilerinin antik İsrail'in gerçek torunları oldukları şeklinde bir inancı beslemiştir.²⁵ Bu alt yapı, Siyahi toplum içinde bir takım insanların kendilerini Yahudiliğe yakın hissetmesine ve Yahudiliği bir din olarak tercih etmesine sebep olmuştur. Bu anlayış, özellikle kölelik sonrası Siyahi toplumun inşası döneminde etkili bir kimlik tanımlaması olmuştur. Nitekim bu şekilde yapılan kimlik tanımlaması, sembolik özdeşlik kurma olarak ifade edilmiştir.²⁶ Her ne kadar Siyahi Yahudilerin nüfusu hakkında kesin bir rakam vermek mümkün görünmese de, ABD'de kendini Yahudi/İbrani gören siyahilerin sayısının, 40.000 ile 500.000 arasında olduğu ifade edilmektedir. Bu insanlar da genellikle "Yahudiliği din olarak tercih eden ve beyaz cemaatine evlilik vb. sebeplerle katılanlar, Yahudi mirasını kölelik dönemine kadar geri götüren ve beyaz ya da siyah sinagoglarında ibadet edenler ile Yahudiliğe ilgilerini ırkçı aidiyetlere dayandıranlar" olmak üzere üç grupta değerlendirilmektedir.²⁷

Kendi içinde birçok alt dallara da ayrılan üçüncü grup, bunların en kalabalık olanıdır. Bu bağlamda, 19.yy'ın sonundan 20.yy'ın sonuna kadar New

24 Yvonne Chireau, "Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview", *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, ed. Yvonne Chireau-Nathaniel Deutsch, (New York: Oxford University Press, 2000), 18.

25 Chireau, "Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview", 15-16; Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 7-8.

26 Andre E. Key, "Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice", *Journal of Africana Religions*, 2/1 (2014), 33.

27 Sholomo Ben Levy, "Judaism", *Encyclopedia of African-American Culture and History*, ed. Colin A. Palmer, (USA: Thomson Gale, 2006), 3/1221.

York bölgesinde, 7 ayrı Siyahi Yahudi grubu ortaya çıkmıştır. Bu grupların liderleri herhangi bir otoriteden onay almamış, kendi kendilerini atamış/yetkilendirmiştir. Bu durum Siyahi Yahudi liderler arasında çetin bir rekabete yol açmıştır. Bu liderlerin tamamı doğu sahillerinde misyonerlik yapmış ve izole şekilde Siyahi Yahudi cemaatleri oluşturmuşlardır.²⁸ Siyahi Yahudileri, diğer Siyahi Yahudi ya da farklı dinden Siyahilerle ve beyaz Yahudilerle bir araya getirmek için girişimlerde bulunulmuştur. Bu çabalar nihai bir birleşmeye ulaşmasa da Siyahi Yahudiler ve diğer din mensubu Siyahiler arasında bir diyalog ortamının kurulmasına imkân tanımıştır.²⁹ Black Jews of Harlem, the Temple Beth-El Congregations, the Nation of Yahweh, the Original Hebrew Israelite Nation, the Israeli School of Universal Practical Knowledge, the Church of God, ve the Nubian Islamic Hebrews bu gruplar arasında zikredilmektedir. Yeniden Yapılanmacı Siyahi Yahudiler (Reconstructionist Black Jews) ve Rastafaryanlar ise, Eski Ahidi ve Yahudi sembollerini önemseyen Hıristiyan düşüncesine yakın birer hareket olarak belirtilmektedir.³⁰ Bu gruplar içinde, çok fazla olmamakla birlikte, şiddete meyilli olan ve yasal kovuşturmalara geçirenler de bulunmaktadır.³¹

Her bir Siyahi Yahudi grubunun kendine özgü anlayışları bulunmakla birlikte bazı ortak değerleri de bulunmaktadır. Örneğin, bütün gruplar, İbranileri siyahi kabul etmekte ve kendilerini de onların kölelik döneminde zorla Yahudilikten Hıristiyanlığa döndürülmüş torunları saymaktadır.³² Siyahilerin bu kabulünden önce, Amerika yerlilerinin İsrail'in kaybolan kavmi olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır. 19.yy'ın ortalarından itibaren gazete ve kitaplarda yer bulan kayıp kavim inancı, siyahiler üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim ilk olarak Pentakostaller arasında bu fikir yayılmış ve siyah ırkçılarının önemli bir argümanı haline gelmeye başlamıştır.³³ Bu düşüncelerden hareketle Siya-

28 Howard M. Brotz, "Negro "Jews" in the United States", *Phylon (1940-1956)*, 13/4 (4th Qtr., 1952), 328; Roberta S. Gold, "The Black Jews of Harlem: Representation, Identity, and Race, 1920-1939", 179.

29 Wolfson, "African American Jews Dispelling Myths, Bridging the Divide", 33-35.

30 Levy, "Judaism", 3/1221-1224.

31 New Jersey'de "bebek fabrikası" kurarak kadın haklarına yönelik suç işlediği için hapse atılan Robinson, şiddet ile ismi en çok anılan lider olmuştur. Bkz. Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 10-11; Levy, "Judaism", 3/1221.

32 Chireau, "Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview", 16; Key, "Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice", 47.

33 Amerika yerlilerinin aslının da İsrailin kaybolan kavmine dayandığı yönünde iddialar bulunmaktadır. Anglo-İsrailizm fikri, ilk dönem Pentakostalleri, siyahiler ve Mormonlar da benzer bir iddiaya sahiptir. Bkz. Parfitt, *Black Jews in Africa and the Americas*, 70-71.

hiler, Yahudiliğe döndüklerini değil, gerçek ve doğru inançlarını yeniden keşfettiklerini iddia etmektedir. Onlar, yaşadıkları kölelik ve ayrımcılığın nedeninin, İbranilerin (Siyahilerin, yani kendilerinin) işledikleri günahlardan dolayı, tanrısal bir cezalandırma olduğunu düşünmektedir.³⁴ Nitekim İsrailoğulları, erken dönemden beri, Tora'nın kurallarına uymadıkları takdirde, Tanrı tarafından cezalandırılacaklarını kabul etmektedir. Siyahilerdeki bu düşüncelerin, Brother'ın 19.yy'da temellerini attığı Anglo-İsrailizm fikrinden esinlenilerek oluştuğu düşünülmektedir.³⁵

Siyahiler, New York şehrinde bir cemaat oluşturmadan önce, Yahudi toplumu ile dini açıdan büyük bir etkileşime girmemişlerdir. Özellikle Harlem bölgesi, Siyahiler ile Yahudilerin birbirlerini tanıdıkları bir alan olmuştur. Bu tanışmadan sonra Siyahiler arasında İbranice öğrenme ve Yahudi isimleri tercih etme gibi gelişmeler yaşanmıştır.³⁶ İbranice öğrenimi yanında, Yahudi kutsal metinlerinden bazı sembolleri de yaşamlarına katmaya başlamışlardır.³⁷ Ancak Yahudi ana kitle, kendilerini Yahudi olarak tanımlayan siyahileri uzunca bir süre ciddiye almamıştır.³⁸ Bu etkileşime rağmen, Siyahi Yahudilerin geleneksel Yahudilikle benzerlikleri kadar bir takım farklılıkları da olmuştur. Örneğin, Rabbinik geleneği takip etme, giyinme kuralları, İbranicenin kullanımı, ibadetin uygulanışı ve teolojilerinde İslam ve Hıristiyan inançlarını da barındırmak bu farklılıklar arasında sayılabilmektedir. Bununla birlikte Siyahiler kendilerini, Eski Ahitte anlatıldığı şekli ile önce köleleştirilen, sonra özgürleşen ve bir millet haline gelen İsrailoğulları ile özdeşleştirmiştir. Özellikle 1960'lardan itibaren Afro-Amerikalı birçok dini grup tarafından, Yahudiliğe ait unsurlarla yeniden bir kimlik tanımlama süreci başlamıştır. Bu grupların birçoğu eklektik bir yapı arz etmekte ve hâkim Yahudi geleneğine muhalif bir tutum sergilemektedir. Nitekim Siyahi Yahudiler, Hz. İsa'yı da yabancılar (Gentiles) tarafından linç edilen bir siyahi Yahudi olarak kabul etmektedirler.³⁹ Ayrıca Eski Ahitteki tasvirler ve örnekler, Siyahilerin ibadetlerinde ve manevi dünyalarında da yankı bulmuştur. Özellikle modern dönemde "Go down, Mo-

34 Levy, "Judaism", 3/1221.

35 Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 3-5.

36 Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 9-10.

37 Chireau, "Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview", 16.

38 Parfitt, *Black Jews in Africa and the Americas*, 79.

39 Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 10-11; Levy, "Judaism", 3/1221-1222.

ses”⁴⁰ ilahisi, Yahudilerin Mısırdan çıkışı ile siyahilerin kölelikten kurtuluşu arasında bir benzerlik kurmalarına sebep olmuştur.⁴¹ Yahudiler ile Siyahiler arasındaki ilişkiler 1990’lardan itibaren anti-semitizm, Yahudi ırkçılığı, sivil hak mücadeleleri, siyahilere yönelik ayrımcılıklar gibi konular üzerinden devam etmektedir.⁴²

3. Amerika’daki Siyahi Yahudi Gruplar

3.1. Harlem’in Siyahi Yahudileri (The Black Jews of Harlem)

Siyahi Yahudiler içinde “Harlem’in Siyahi Yahudileri (The Black Jews of Harlem)” en eski ve en kalabalık grubu oluşturmaktadır. Grup, Rabbi Arnold J. Ford (1877–1935) ve Rabbi Wentworth Arthur Matthew (1892–1973) tarafından New York şehrinde kurulmuştur. İlk başta kendilerini Etiyopya Yahudileri (Ethiopian Hebrew) olarak tanımlayan grup, daha sonra İsrail Yahudileri (Hebrew Israelite) ismini kullanmaya başlamışlardır. Nitekim birçok Siyahi Yahudi grup, herhangi bir temele dayanmasa da, kendilerini Etiyopya Yahudileri yani Falaşalar olarak kabul etmektedir.⁴³ Ancak Matthew ve Ford’un, Falaşalar hakkında ilk defa, Yahudi delegelerin onları ziyareti esnasında bilgi sahibi oldukları ifade edilmektedir. Bununla birlikte onlar, bu bilgiyi ve Falaşa kabul edilmekten doğacak Yahudi kimliği statüsünü, kendi ideolojilerinde kullanmaya devam etmişlerdir.⁴⁴

J. Ford tarafından 1923 yılında “İbrahim’in Çocuklarının Evi (Beth B’nai Abraham)” adıyla Harlem’de bir cemaat oluşturmuştur. Beth B’nai Abraham grubu, Ford’un Etiyopya’ya gidişi sonrasında, 1933 yılında W. A. Matthew tarafından kurulan “Emir Muhafızları Cemaati (The Commandment Keepers

40 İncil müziği(Gospel Music) tarzının modern dönemdeki en ünlü ilahilerinden biridir. Çıkış 5/1 de anlatılan Musa peygamberin hikâyesinin merkeze alındığı bir ilahidir. Hem kiliselerde hem de müzikallerde siyahiler tarafından kullanılmıştır.

41 Chireau, “Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview”, 18.

42 Bruce D. Haynes, *The Soul of Judaism Jews of African Descent in America*, New York University Press, New York 2008, s.2.

43 Levy, “Judaism”, 3/1222; Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 15; Falaşalar için bkz. Aykıt, Dursun Ali, (2014). Falashas or Ethiopian Jews, *Milel ve Nihal*, 11 (2), 35-60; J. David Bleich, “Black Jews: A Halakhic Perspective”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 15/1/2 (Spring-Summer 1975), 48-79.

44 Bu düşüncüyü Kabul etmeyen Cherry gibi liderler de bulunmaktadır. Bkz. Wolfson, “African American Jews Dispelling Myths, Bridging the Divide”, 47-48; Brotz, “Negro "Jews" in the United States”, 329.

Congregation)” adlı grup ile Matthew’ın önderliğinde birleşmiştir. Kurumsallaşma noktasında önemli adımlar atan Matthew, 1940 yılında kurduğu “Etiyopya Yahudi Hahamlar Koleji (The Ethiopian Hebrew Rabbinical College)” adlı kurum aracılığı ile kısa sürede 20’den fazla rabbi yetiştirmiş ve grubunu ABD’nin birçok bölgesine yaymıştır. Ana akım beyaz Yahudi gruplarla da sıkı ilişkiler yürüten bu Siyahi Yahudiler, ibadette İbranice ve İngilizceyi birlikte kullanmışlar, Hanuka ve Purim gibi özel günleri diğer Yahudilerle aynı şekilde kutlamışlardır. 1990’larda grubun nüfusunun yaklaşık olarak 5.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁴⁵

Harlem Yahudilerinin, ibadetleri ve ibadet esnasındaki uygulamalarında, diğer Yahudi grupları ile benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Örneğin onlar, Rabbinik literatürü eleştiri yapmaksızın kabul etmemekte, özellikle Siyahilere yönelik aşağılayıcı bakış açısına sahip bölümleri kabul etmemektedir.⁴⁶ Grup üyeleri, ibadetlerini cumartesi yapmakta ve şabat kuralına riayet etmektedir. Her bir üye Sinagog’a mezuzayı öperek girmekte, erkekler ön tarafta oturmakta ve önde oturanlar kipa ve tallit takmaktadır. Kadınlar ise beyaz bir kıyafet giymektedir. İbadet esnasında, Rabbi’nin elinde Tevrat ruloları olduğu halde, onun önderliğinde Sinagog’un etrafında yürünmekte ve irticali şekilde ilahiler söylenmekte, alkışlar ve halaluyalarla tören icra edilmektedir. Ayrıca Rabbi tarafından pazartesi akşamları da farklı konularla ilgili kabalistik öğretiler anlatılmaktadır. Tedavi amaçlı bazı uygulamaları ise grup üyeleri kendileri akşam evde uygulayabilmektedir.⁴⁷ Siyahi Yahudiler ibadetlerinde Hıristiyan unsurlarının izlerini de yansıtmaktadır. Özellikle müzik ile ilgili benzerlikler dikkat çekici düzeydedir. Hatta bu benzerliği göstermesi açısından özel olarak “kosher gospel” ifadesi kullanılmaktadır.⁴⁸

Sosyal yapı itibariyle tipik karizmaik lider merkezli bir dini grup özelliği taşıyan Harlem Yahudileri’nin, %70 kadarı batı Hindistan kökenli olup çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. Kendilerinden olmayanlara karşı tavırlarında kesin bir tutum yoktur. Örneğin, Yahudi olmayan Siyahilerle görüşmelerine rağmen onların yemeklerini yemediklerini dile getirmektedirler. Grup

45 Key, “Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice”, 51-52; Levy, “Judaism”, 3/1222; Ford’un Etiyopya’ya gittikten sonra Müslüman olduğu ve orada vefat ettiği iddia belirtilmektedir. Bkz. Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 12.

46 Key, “Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice”, 53-54.

47 Brotz, “Negro "Jews" in the United States”, 331.

48 Key, “Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice”, 55; Wolfson, “African American Jews Dispelling Myths, Bridging the Divide”, 46-47.

üyeleri fiziksel ve zihni sağlığa önem vermekte, bunlarla ilgi meydana gelen bir hastalığın, koşere riayet etmemekten kaynaklandığını düşünmektedirler. Nitekim domuzun yanı sıra sağlıksız olduklarını düşündükleri için onlar, ördek, yengeç, ıstakoz, sosis, yayın balığı ve geyik de yememektedirler.⁴⁹

Grubu dini ve finansal olarak yöneten Matthew, kendini Tanrı tarafından seçilmiş ve topluluğunu korumakla görevli Etiyopyalı bir Falaşa olarak sunmaktadır. Yönetim ve organizasyonda ona yardım eden gönüllü çalışanlar ve okul görevlileri bulunmaktadır. Bununla birlikte eğitim faaliyetleri çerçevesinde her üye katıldığı dersler için haftalık 1 dolar ödeme yapmaktadır. Grup, kendini liderin etrafında kümelenmiş Anneler, Gönüllü Çalışanlar ve Gerçek Altın Üyelerden oluşan bir sevgi topluluğu olarak tanımlamaktadır.⁵⁰

3.2. Bethel Mabedi (The Temple Beth-El)

Siyahiler tarafından meydana getirilen diğer bir grup ise, William Saunders Crowdy tarafından Kansas, Lawrence'da 1896 yılında kurulan "Bethel Mabedi (The Temple Beth-El)" ya da "Tanrı Kilisesi ve İsa'nın Azizleri (Church of God and Saints of Christ)" adlı oluşumdur. Kendisi de eski bir Bapdist vaiz olan Crowdy, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın bazı unsurlarını iç içe geçirdiği bir yaklaşım sergilemiştir. Bundan dolayı grup "Yahudi Hıristiyanlar (Judeo-Christian)" olarak da anılmaktadır.⁵¹ Crowdy ve takipçileri, Kutsal Kitabın Mısırdan Çıkış kısmında anlatılanları, kendilerinin ABD'de kölelikten kurtuluşları/çıkışları ile özdeşleştirmişlerdir.⁵² Kansas, hem Pentakostal hareket hem de Crowdy açısından özgür bir ortam olmuştur. Bundan dolayı Crowdy, Kansas'ı vadedilmiş topraklar olarak değerlendirmektedir.⁵³ Crowdy, İsrail'in kaybolan on kabilesinin de siyahilerin ataları olduğunu kabul etmektedir.⁵⁴ Takipçileri, Crowdy'yi, bir peygamber olarak görmekte, bugün dahi peygamberliğin devam ettiğini savunmaktadır. Mesihî çağa ve tekrar

49 Brotz, "Negro "Jews" in the United States", 332.

50 Brotz, "Negro "Jews" in the United States", 324-337.

51 Chireau, "Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview", 21.

52 Jacob S. Dorman, *Chosen People: The Rise of American Black Israelite Religions*, (New York: Oxford University Press, 2013), 23.

53 Jacob S. Dorman, *Chosen People: The Rise of American Black Israelite Religions*, s.25.

54 Bu hususta Harlem grubundan ayrılmaktadırlar. Harlem grubu Yahuda kabilesinin gerçek torunlarının Siyahiler olduğunu vurgulamaktadır. Oysa Crowdy, on kayıp kabilenin tamamını siyahilerin ataları kabul etmektedir. Bkz. Parfitt, *Black Jews in Africa and the Americas*, 82.

dirilmeye inanmakta, cennet ve cehennem ise coğrafi bir yer olmadığını düşünmektedir. Özellikle iki büyük emir olarak Tanrıyı ve komşunu tüm kalbi ile sevmeyi öne çıkarmaktadırlar.⁵⁵ Yedi anahtar (Seven Keys) şeklinde özetlenen doktrinlere sahip olan grup, Harlem grubunun aksine Kutsal Kitabın Yeni Ahit kısmını dışlamamaktadır. Grubun dini pratiklerinde, Hıristiyanlığa dair unsurlar zamanla azalırken, Yahudiliğe dair olanlar ise baskın hale gelmiştir. Vaftiz olmak ve ayak yıkamak gibi bazı Hıristiyanlık unsurlarını devam ettiren grup, ABD’de hızla yayılmış, 20.yy’ın başlarında sinagog sayıları 213’e, üye sayıları ise 500.000’e kadar ulaşmıştır. Ancak 20.yy’ın sonlarına gelindiğinde bu rakamlarda bir düşüş yaşanmış ve Afrika’daki 7 sinagog ile birlikte toplamda 53 mabedi ve 40.000 civarında üyesi bulunan bir dini grup haline gelmiştir. Söz konusu grubun liderliğini bu gün, 2016 yılından bu yana Phillip Eugene McNeil yürütmektedir.⁵⁶

3.3. Yaşayan Tanrı Kilisesi (The Church of Living God)

“Yaşayan Tanrı Kilisesi (The Church of Living God)” adlı Siyahi Yahudi grup, kendini peygamber olarak ilan eden F. S. Cherry tarafından, 1886’da Chattanooga’da kurulmuş ve 1915 yılında Philadelphia’ya taşınmıştır. Bu grup, Siyahi Yahudiler içerisindeki en eski organizasyonlardan biridir. Diğer siyahi Yahudiler gibi Cherry de, gerçek Yahudilerin, siyahiler olduğunu iddia etmektedir. Hatta o, beyazları tanrı tarafından nefret edilen, şeytanın mirasçıları olarak görmektedir.⁵⁷ Grubun temel özellikleri ise şunlardır: Eski ve Yeni Ahidi ibadetlerinde kullanan grup, Passover (Hamursuz Bayramı)’ı kutlarken Ester’ı ise kutlamamaktadır. Domuz eti yemeyen grup üyeleri, Şabat olarak cumartesiye kurallarına uymakla birlikte pazar günleri de toplanmaktadır. Pazartesi akşamları ise Cherry’nin cemaat üyelerine İbranice dersleri yaptığı belirtilmektedir.⁵⁸ Cherry, İsa’nın Mesihliğini kabul etmiş ve Mesih’in 2000 yılında gelerek, beyazlara karşı savaşlarında onların yanında yer alacağını iddia etmiştir. Okullarında üyelerine İbraniceyi ve Yiddishi öğreten grubun, ibadetlerinde ise İbranice kullandığına dair bir delil bulunmamaktadır. Grubun, Amerika Yahudi toplumu ile yakın ilişkileri, New York’a gitmelerinden sonra

55 Church of God and Saints of Christ (COGASOC), “This We Believe”, (10.04.2022).

56 Levy, “Judaism”, 3/1222; Church of God and Saints of Christ (COGASOC), “Chief Rabbi Phillip E. McNeil”, (10.04.2022).

57 Southern Poverty Law Center (SPLC), “History of Hebrew Israelism”, (12.04.2022).

58 Parfitt, *Black Jews in Africa and the Americas*, 88-89.

gerçekleşmiş, ancak bugün grubun bir üyesi olup olmadığı bilinmemektedir.⁵⁹

3.4. Yahve'nin Milleti (The Nation of Yahweh)

Yahve'nin Milleti (The Nation of Yahweh) olarak bilinen grup, Hulon Mitchell Jr. tarafından Miami'de 1979 yılında kurulmuştur. Siyah üstünlüğünü merkeze alan grup, kendilerinin İsrail'in kaybolan koyunları olduğunu kabul etmektedir. Hulon Mitvhell Jr., kendisini Yahve b. Yahve olarak isimlendirmiştir. Pentekostal bir gelenekte büyüyen ve 1970'li yıllara kadar da Nation of Islam hareketi içinde kalan Yahveh, beyazları şeytan olarak kabul etmektedir. Yahve'nin kendini Tanrının oğlu olarak sunması, onları diğer siyahi Yahudilerden ayıran önemli bir yön olarak ifade edilmektedir. Beyaz uzun kıyafetleri ve Davut yıldızını sembol olarak kullanan grup, İsa'nın Mesihliğini de kabul etmektedir. Miami merkezli grubun üyeleri, ABD'nin 30 dan fazla şehrinde ibadethaneler kurmuştur. Okulları, iş yerleri de bulunan hareket, kriminal iddialarla gündeme gelmiş ve hareketin lideri 1990 yılında hapse atılmıştır. 2001 yılına kadar devam eden tutukluluk sonrası Miami'ye tekrar dönen Yahve, 2007 yılında vefat etmiştir. Nitekim grup üyeleri Yahve'nin hapse atılması sürecini, Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından tutuklanmasına benzetmektedirler. Hareketin öne çıkan söylemini ise “Tek Tanrı, Tek Akıl, Tek Sevgi ve Tek Eylem” oluşturmaktadır.⁶⁰ Yahve'nin Milleti üyeleri, geleneksel Yahudiliktekinin benzeri şekilde Şabat'ı uygulamaktadır. Yaratılış 2/1-4'e vurgu yaparak, Tanrının yeryüzünü altı günde yaratması ve yedinci gün dinlenmesinin anısına cumartesi gününü kutsal kabul etmekte ve dünyevi işlerden uzak durmaktadırlar.⁶¹ Grup üyeleri, Şavot bayramını da müzik ve danslar eşliğinde üyeleri ile birlikte büyük bir etkinlik olarak kutlamaktadırlar.⁶² Üyeler arası ilişkiler, etkinlik süreçleri ve eğitim faaliyetleri ise gruba ait web sayfası üzerinden yürütülmektedir.

59 Brotz, *The Black Jews of Harlem*, 9-19; Levy, “Judaism”, 3/1222; SPLC, “History of Hebrew Israelism”.

60 Levy, “Judaism”, 3/1223; Yahweh ben Yahweh, “The Nation of Yahweh”, (13.04.2022); Yahweh ben Yahweh, “The Feasts of Yahweh”, (13.04.2022).

61 Yahweh ben Yahweh, “The Sabbath”, (13.04.2022).

3.5. Hakiki İbrani İsrail Milleti (The Original Hebrew Israelite Nation)

Siyahi Yahudilere ait bir diğer grup da “Hakiki İbrani İsrail Milleti (The Original Hebrew Israelite Nation)”, diğer bir ismiyle “Siyahi İbraniler (Black Hebrews)” adlı gruptur. Black Hebrews, gerçek ismi Louis Bryant olan Nasi Shaliach Ben Yehuda tarafından 1950’lerde kurulmuştur. 1960’lardan itibaren ise gruba Ben Ammi Carter liderlik etmektedir. Pan-Afrikanist bir yaklaşıma sahip olan grup üyeleri, önce Liberya sonra da İsrail’e göç etmişlerdir.⁶³ Bu grup, siyahi Yahudiler arasında Siyonist düşüncede olan tek grup olma özelliğine sahiptir. 1969’dan itibaren İsrail’e göç etmişlerse de, Rabbinik hukuk açısından Yahudi olarak tanınmalarını da sağlayacak İsrail vatandaşlığını alamamışlardır. Üyeler, renkli cüppe ve örgü şapkalarıyla kendilerine özgü, Afrika ve Orta Doğu renkleri taşıyan özel kıyafetler kullanmaktadır. Grup, doğum kontrolünü kabul etmemekte, vejeteryen beslenmekte ve çok evlilik de dâhil Yahudiliğin eski halini uyguladıklarını iddia etmektedir. Özellikle çok eşlilikle ilgili uygulanan baskılar, ailelerin parçalanması ve çocukların ebeveynlerden ayrılmasına kadar varan problemlerin yaşanmasına neden olmuştur. Nüfuslarının büyük bir kısmının İsrail’in Dimona şehrinde bulunduğu ancak ABD’de de grup üyelerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁶⁴

3.6. Nubian İslami Yahudi Grubu (The Nubian Islamic Hebrew Mission)

“Nubian İslami Yahudi Grubu (The Nubian Islamic Hebrew Mission)”, takipçileri tarafından mehdi olarak kabul edilen Mohammed Ahmed Ibn Adulla (1845–1885) tarafından Sudan’da kurulan harekete dayandırılmaktadır. 1960’lı yıllardan itibaren ABD’de varlık göstermeye başlayan⁶⁵ ve *the Ansaaru Allah* adıyla anılan grubun ismi daha sonra da *the Holy Tabernacle Ministries* olarak değiştirilmiştir. Grup, Nubian Islamic Hebrews ismini kullanarak antik Mısır kökenine ve Afrikalılık özelliklerine vurgu yapmaktadır. 1990’lar-

62 Yahweh ben Yahweh, “The Feasts of Yahweh”.

63 Kathleen Malone O’Connor, “The Nubian Islaamic Hebrews, Ansaaru Allah Community Jewish Teachings of an African American Muslim Community”, *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, ed. Yvonne Chireau-Nathaniel Deutsch (New York: Oxford University Press, 2000), 119.

64 Haynes, *The Soul of Judaism Jews of African Descent in America*, 108; Britannica, “Black Hebrew Israelites”, 05.11.2021; Levy, “Judaism”, 3/1223.

65 Levy, “Judaism”, 3/1223.

dan itibaren ise İslami özellikleri ön plana çıkmaya başlamıştır. 1994'de ise aldığı *the Holy Tabernacle Ministeries* ismi ile her üç dinin özelliklerini taşıyan bir yapı halini almıştır. Grubun bu değişim süreci, üyelerin sosyal hayatında hatta giyimlerinde dahi kendini göstermiştir. 1992'ye kadar İslam giyinme kurallarını takip eden üyeler, 1994'e kadar Yahudi giyinme tarzını benimsemiş ve o tarihten itibaren ise seküler Amerikan tarzı giyimi kabul etmiştir.⁶⁶

Kendilerini gerçek İbrani olarak gören grup üyeleri, bu kabullerini, Hz. İbrahim'in diğer milletlere üstün olacak soyunun siyahiler olduğu fikrine dayandırmaktadır. İslami gelenekle bağlarını ise Hz. İsmail üzerinden kurmaktadırlar. Onlar, genel Yahudi inancının temel kabulü olan İbrahim, İshak ve Yakup silsilesini takip etmemekte, seçilmiş soyun İsmail ve onun evlatları üzerinden olduğunu savunmaktadırlar. Siyahileri de bu soyun devamı olan bir nesil olarak kabul etmektedirler. Nitekim Hz. İbrahim'in, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam öncesi inancına dikkat çekerek, kendilerinin asıl İbrani soyundan gelen, gerçek Yahudiler oldukları sonucunu çıkarmaktadırlar. Aynı zamanda onlar, kutsal metin kullanımında da her üç dinin kutsal metinlerine atıf yapmakta, Tanah'ın Aramice çevirisi olan Targum'a ve Tevrat'ın tefsiri konumundaki Midraş'a önem vermektedirler.⁶⁷

Söz konusu grup, her ne kadar İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin bazı inanç ve uygulamalarının bir araya getirildiği, eklektik bir yapı arz etse de bazı noktalarda bir takım farklı anlayışlara sahip oldukları görülmektedir. Örneğin, kendilerini İbrahim'in torunları kabul eden grup, beyaz Yahudileri ve siyahi diğer din mensuplarını da kabul etmemektedir. Bu bağlamda İslam Milleti (Nation of Islam) hareketini, siyahilere yanlış İslam öğretisini anlatan bir grup olarak değerlendirmektedir. Davut yıldızını ve ters yıldız sembol olarak kabul eden grup İbrahim'i kurucu baba, İsa'yı Mesih, Hz. Muhammed'i de son peygamber olarak kabul etmektedir.⁶⁸

3.7. İsrail Evrensel Pratik Bilgi Okulu (The Israeli School of Universal Practical Knowledge)

“İsrail Evrensel Pratik Bilgi Okulu (The Israeli School of Universal Practical Knowledge)” adlı grup, 1960'lardan itibaren Ta-Har ve Peter Sherrod'un

66 O'Connor, “The Nubian Islaamic Hebrews, Ansaaru Allah Community Jewish Teachings of an African American Muslim Community”, 119-121.

67 O'Connor, “The Nubian Islaamic Hebrews, Ansaaru Allah Community Jewish Teachings of an African American Muslim Community”, 122-124.

68 Levy, “Judaism”, 3/1223.

liderliğinde teşekkül etmiştir. Diğer bazı siyahi Yahudi gruplar gibi bu grup da kendilerinin İsrailoğullarının gerçek torunları olduğunu, beyaz Yahudilerin ise şeytanı temsil ettiğini kabul etmektedir. Grup üyeleri, Afrika kültürünün izlerini taşıyan, asker botu tarzında ayakkabılar, türban, kemer tokaları ve gösterişli kıyafetler giymektedir. “It’s Time to Wake Up,” adlı tv programlarının yanı sıra, sokak köşelerinde de öğretilerini tanıtmaya ve yaymaya çalışmaktadır.⁶⁹ Grubun youtube kanalı üzerinden de öğretilerini yaymak için faaliyetleri bulunmaktadır. Beyazlarla ve beyazlara hoşgörü ile bakan siyahlarla dahi bir arada yaşamak hoş karşılanmamaktadır. Üyeler, siyahi Amerikalıların hak mücadelelerinde önemli bir lider olan Martin Luther King Jr.’ın pasifist tutumunu ve Hıristiyanlığın düşmanını dahi sevme öğretisini, siyahları köleleştirmek için kullanılan bir argüman olarak görmektedir. Bundan dolayı Luther’i en büyük terörist olarak nitelendirmektedirler. Bu ve benzeri özelliklerinden dolayı, General Yahanna’nın yönetimindeki grup, siyahi Yahudiler arasında militan tutumlar sergileyen, aşırı uçta bir hareket olarak değerlendirilmektedir.⁷⁰

The Israeli School of Universal Practical Knowledge, İsrailoğullarının 12 kabilesinin “Siyahiler, (Negroes-African Americans), Batı Yerlileri (West Indians), Haitililer (Haitians), Dominikliler (Dominicans), Panamalılar (Panamanians), Porto Rikolular (Puerto Ricans), Kübalılar (Cubans), Kuzey Amerika Yerlileri (North American Indians), Seminole Yerlileri (Seminole Indians), Brezilyalılar (Brazilians), Arjantinliler (Argentineans) ve Meksikalılar (Mexicans)”dan oluştuğunu iddia etmektedir. Yine grup üyeleri, beyazlarla girişilecek nihai mücadelenin sonunda, antik İsrail’i siyahların kuracağına inanmaktadır.⁷¹ Amerikalı Yahudiler tarafından kurulan ADL adlı kuruluşun raporuna göre grup, kendilerinin dışındaki siyahi Yahudilerin doğru inanç üzere olmadıklarını iddia etmektedir. Yahudi tarihindeki gerçek sürgünün de, siyahilere uygulanan köle ticaretindeki gemi yolculukları ile başladığını belirtmektedir. Yahudi sembollerini aksesuar, kıyafet ve süslemelerde bol miktarda kullanan grup üyeleri, Yahudiliğe ait unsurları farklı bir şekilde yorumlamakta ve kendilerine mâletmektedir.⁷² The Israeli School of Universal Practical Knowledge, üyelerine yönelik evlilik, genç eğitimleri, hapisane eğitimleri, eşler ve tek ebeveynli ailelere yönelik destekler ve bağımlılıkla mücadele ça-

69 Levy, “Judaism”, 3/1223.

70 Southern Poverty Law Center (SPLC), “General Yahanna’ Discusses Black Supremacist Hebrew Israelites”, (14.04.2022).

71 Levy, “Judaism”, 3/1223.

72 Anti-Defamation League (ADL), “Extremist Sects Within the Black Hebrew Israelite Movement”, (15.04.2022).

lışmaları gibi birçok faaliyete ev sahipliği yapmaktadır. Bu konularda kullandıkları en önemli araç ise sosyal medya olarak kendini göstermektedir.⁷³

Makalede ele alınanların haricinde daha küçük Siyahi Yahudi gruplar da bulunmaktadır. Moorish Zionist Temple of Harlem, the Ethiopian Hebrew Settlement Workers Association of Chicago ve the Colored House of Moses in Philadelphia bunlardan bazıları olarak zikredilebilir.⁷⁴ Bu grupların yanı sıra, dikkate değer ölçüde cemaat oluşturamamış ya da dini olmaktan çok politik vurgularla ön plana çıkmış bazı siyahi Yahudi grupları da bulunmaktadır. Ancak bunlar çok küçük bir zümreyi ilgilendiren oldukça az insanın bulunduğu organizasyonlar olarak değerlendirilmektedir.⁷⁵

Rastafaryanlar da Yahudilikle olan ilişkileri dolayısıyla temas edilmesi gereken bir diğer gruptur. Etüpya'nın son imparatoru Haile Selassie (1892-1975)'nin Mesih olduğunu ve Kral Süleyman ile Seba Kraliçesinin soyundan geldiğini kabul eden Rastafaryanlar da Yahudiliğin derin izlerini taşıyan bir grup olarak kabul edilmektedir. Rasta teolojisinde Selassie'nin yaşayan Tanrı olduğu ve İsrail'in on iki kabile inancı önemli bir yer tutmaktadır. Ortak kabulleri bu inançlar olan Rastafaryanlar içinde, farklı yaklaşımlara sahip gruplar ortaya çıkmıştır. Bunların en bilineni The Twelve Tribes of Israel (İsrail'in On İki Kabilesi) adlı gruptur. Bu grup, Gadman olarak da isimlendirilen Vernon Carrington tarafından kurulmuştur.⁷⁶ Rastafaryanların dünyaca tanınmasında ünlü yıldız Bob Marley'in bu inanca mensup olması etkili olmuştur. Onlar, özel kıyafetleri, uzun rastalanmış saçları, siyah, kırmızı, sarı, yeşil renklere önem vermeleri ve koşere dikkat etmeleri gibi belirgin özellikleri ile dikkat çekmişlerdir. Rastafaryanlar, saç kesme kuralını, Nazzeritlerin Yahudi hukukundaki saçlarını kesme yasağına dayandırmaktadır. Hatta bu durum 1970'den itibaren Reggae müzisyenleri tarafında saç örgüleri formunda daha da geliştirilmiştir. Marcus Garvey'in Afrika'ya geri dönüş ve Jameyka, Rastafaryanların dünyasında merkezi role sahiptir. Nitekim onlar Zion olarak da isimlendirdikleri vadedilmiş toprakları genellikle Afrika olarak yorumlamışlardır.⁷⁷

73 The Israeli School of Universal Practical Knowledge (ISUPK), "ISUPK National Programs", 15.04.2022.

74 Key, "Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice", 54.

75 Levy, "Judaism", 3/1224.

76 Monique Bedasse, "Rasta Evolution: The Theology of the Twelve Tribes of Israel", *Journal of Black Studies*, 40/5 (MAY 2010), 961-962.

77 Christina Zanfagna, "Roads to Zion: Hip Hop's Search for the City Yet to Come", *Holy Hip Hop in the City of Angels*, (USA: University of California Press, 2017), 134; Levy, "Judaism", 3/1224.

Sonuç

ABD, dünya üzerindeki Yahudi nüfusunun çoğunluğunun yaşadığı devlettir. Bu nüfus içinde ilk dönemlerde farklı cemaatler bulunmamış ancak zamanla yeni ve farklı Yahudi grupları meydana gelmiştir. Bu grupların meydana gelmesinde ABD'nin, diğer tüm dini geleneklere olduğu gibi Yahudilere de farklı akımlar oluşturacak bir ortamı sunması etkili olmuştur. Amerikan toplumu içinde kendilerini beyaz olarak tanımlayan genel Yahudi kitle içinde bir takım mezhepler meydana gelmiştir. Bunun yanı sıra Yahudilik, Amerikan toplumunun %15 ine yakın bir nüfusunu oluşturan siyahi Amerikalılar içinde de kendini göstermiştir. Kendilerini gerçek İsrailoğulları, İsrail'in kaybolmuş kavmi ya da hakiki Yahudiler olarak tanımlayan bu Siyahi Yahudi grupları, Amerikan Yahudiliği çerçevesinde bir yer edinmiştir. Ancak tek bir çatı altında toplanamayan bu Siyahi Yahudiler, karizmatik liderler etrafında kümelenmiş ve liderin ölümü ile büyük ölçüde gücünü ve etkisini kaybetmiştir. Genellikle kendilerini Falaşalar ile irtibatlandırmaya çalışan grupların, Yahudilik yorumları ve pratikleri hem Falaşalardan hem de Ortodoks Yahudilerden farklılık arz etmektedir. Hatta içlerinden bazı gruplar, Yahudiliğin yanı sıra Hıristiyanlıktan ve İslamiyet'ten de bazı inanç ve ritüelleri almıştır. Bu manada eklektik yapı arz eden siyahi Yahudi grupları bulunmaktadır. Bu grupların farklı yorumları olmakla birlikte en belirgin ortak kabulleri, Siyahilerin, İsrailoğullarının gerçek torunları oldukları kabulüdür. Siyahi Yahudileri önemli kılan bir özellikleri de, farklı dinleri kabul eden siyahiler gibi, Afrika kültürüne dair bir takım uygulamaları hali hazırda kabul ettikleri dine eklemeleridir. Bu şekilde siyahiler, İslam ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Yahudiliği de Afrikalı renklere büründürerek sahiplenmişlerdir. ABD nüfusu açısından büyük bir kitleyi oluşturmamakla birlikte Siyahi Yahudiler, bu özellikleri ile dikkatleri üzerlerine çekmektedir.

Kaynaklar/References

- ADL, Anti-Defamation League. "Extremist Sects Within the Black Hebrew Israelite Movement". Erişim 15.04.2022. <https://www.adl.org/resources/backgrounders/extremist-sects-within-the-black-hebrew-israelite-movement>
- AJC, American Jewish Committee Archives. "American Jewish Year Book". Erişim 20.04.2022. http://ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/1899_1900_3_SpecialArticles.pdf
- Aydın, Ravza. "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durum". *SAUIFD*. 20/37, 81-105.
- Ayık, Dursun Ali. "Falashas or Ethiopian Jews". *Milel ve Nihal*. 11/2 (2014), 35-60.
- Başaran, İsmail. "Amerikan Yahudiliği Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme". *Mizanü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*. 9 (Aralık 2019), 127-140.

- Bedasse, Monique. "Rasta Evolution: The Theology of the Twelve Tribes of Israel". *Journal of Black Studies*. 40/5 (MAY 2010), 960-973.
- Ben-Ur, Aviva. "Sephardic Jews in America". *Encyclopedia of American Jewish History*. Ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood. 1-9. California: ABC-CLIO Inc, 2008.
- Bleich, J. David. "Black Jews: A Halakhic Perspective". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*. 15/1/2 (Spring-Summer 1975), 48-79.
- Britannica. "Black Hebrew Israelites". Erişim 05.11.2021. <https://www.britannica.com/topic/Black-Hebrew-Israelites>
- Brotz, Howard M. "Negro "Jews" in the United States". *Phylon (1940-1956)*. 13/4 (4th Qtr. 1952), 324-337.
- Brotz, Howard M. *The Black Jews of Harlem*. New York: Schocken Books, 1970.
- Chapman, Daniel Ethan. "Jewish Identity in White and Black". *Examining Social Theory: Crossing Borders/Reflecting Back*. Ed. Daniel Ethan Chapman. 355/115-130. New York: Peter Lang Inc., 2010.
- Chireau, Yvonne. "Black Culture and Black Zion African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview". *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*. Ed. Yvonne Chireau-Nathaniel Deutsch. 15-32. New York: Oxford University Press, 2000.
- COGASOC, Church of God and Saints of Christ. "Chief Rabbi Phillip E. McNeil". Erişim 10.04.2022. <https://www.cogasoc.org/leaders/chief-rabbi-phillip-e-mcneil/>
- COGASOC, Church of God and Saints of Christ. "This We Believe". Erişim 10.04.2022. <https://www.cogasoc.org/about/this-we-believe-2/>
- Dorman, Jacob S. *Chosen People: The Rise of American Black Israelite Religions*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Friss, Evan. "Blacks, Jews, and Civil Rights Law in New York, 1895-1913". *Journal of American Ethnic History*. 24/4 (Summer 2005), 70-99.
- Gold, Roberta S. "The Black Jews of Harlem: Representation, Identity, and Race, 1920-1939". *American Quarterly*. 55/2 (June 2003), 179-225.
- Greenberg, Cheryl. "Black Jewish Relations in The United States", *Encyclopedia of Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 3/734-737. USA: Thomson Gale, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yay., 2008.
- Haynes, Bruce D. *The Soul of Judaism Jews of African Descent in America*. New York: New York University Press, 2008.
- Hudson, Winthrop S. *Religion in America*. New York: Macmillian Pub. Com. 1981.
- ISUPK, The Israeli School of Universal Practical Knowledge. "ISUPK National Programs". Erişim 15.04.2022. <https://isupk.com/isupk-programs/>
- Kemeyer, Julia Corbett. *Religion in America*. New Jersey: Pearson, 2005.
- Kertzer, Morris N. "What is a Jew?". *Religions of America*. Ed. Leo Rosten. 142-156. New York: Touchstone Book Pub, 1975.
- Key, Andre E. "Toward a Typology of Black Hebrew Religious Thought and Practice". *Journal of Africana Religions*. 2/1 (2014), 31-66.
- Levy, Sholomo Ben. "Judaism", *Encyclopedia of African-American Culture and History*, Ed. Colin A. Palmer. 3/1221-1224. USA: Thomson Gale, Second Edition, 2006.
- O'Connor, Kathleen Malone. "The Nubian Islaamic Hebrews, Ansaaru Allah Community

- Jewish Teachings of an African American Muslim Community”. *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*. Ed. Yvonne Chireau-Nathaniel Deutsch. 118-152. New York: Oxford University Press, 2000.
- Parfitt, Tudor. *Black Jews in Africa and the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Pencak, William. “American Jews in the Colonial Period”. *Encyclopedia of American Jewish History*. Ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood. 9-15. California: ABC-CLIO Inc, 2008.
- PRC, Pew Research Center. “Faith Among Black Americans”. Erişim 11.02.2022 [pewforum.org/2021/02/16/faith-among-black-americans/](https://www.pewforum.org/2021/02/16/faith-among-black-americans/)
- PRC, Pew Research Center. “The size of the US Jewish Population”. Erişim 11.05.2022 [pewforum.org/2021/05/11/the-size-of-the-u-s-jewish-population/](https://www.pewforum.org/2021/05/11/the-size-of-the-u-s-jewish-population/)
- Roof, Wade Clark – McKinney, William. *American Mainline Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- Roth, Cecil. “America”. *Encyclopedia of Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 1/41-46. USA: Thomson Gale, 2007.
- Schorsch, Jonathan. “Revisiting Blackness, Slavery, and Jewishness in the Early Modern Sephardic Atlantic”. *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*. Ed. Yosef Kaplan. 512-540. Leiden: Brill Pub. 2019.
- SPLC, Southern Poverty Law Center. “General Yahanna’ Discusses Black Supremacist Hebrew Israelites”. Erişim 12.04.2022. <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/2008/E2%80%98general-yahanna%E2%80%99-discusses-black-supremacist-hebrew-israelites>
- SPLC, Southern Poverty Law Center. “History of Hebrew Israelism”. Erişim 12.04.2022. <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/2015/history-hebrew-israelism>.
- Staub, Jacob J. “Reconstructionist Judaism”. *Encyclopedia of American Jewish History*. Ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood. 89-96. California: ABC-CLIO Inc, 2008.
- Sussman, Lance J. “Reform Judaism”. *Encyclopedia of American Jewish History*. Ed. Eunice G. Pollack-Stephen H. Norwood. 74-82. California: ABC-CLIO Inc, 2008.
- Wolfson, Bernard J. “African American Jews Dispelling Myths, Bridging the Divide”. *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, Ed. Yvonne Chireau-Nathaniel Deutsch. 33-54. New York: Oxford University Press, 2000.
- Yahweh ben Yahweh. “The Feast of Yahweh”. Erişim 13.04.2022. https://www.yahwehbenyahweh.com/The_Feasts_of_Yahweh/
- Yahweh ben Yahweh. “The Nation of Yahweh”. Erişim 13.04.2022. https://www.yahwehbenyahweh.com/The_Nation_of_Yahweh/
- Yahweh ben Yahweh. “The Sabbath”. Erişim 13.04.2022. https://www.yahwehbenyahweh.com/The_Sabbath/
- Zanfagna, Christina. “Roads to Zion: Hip Hop’s Search for the City Yet to Come”. *Holy Hip Hop in the City of Angels*. 128-144. USA: University of California Press, 2017.

FÂTİMÎ-İHŞİDÎ İLİŞKİLERİ (323-359/935-970)

Furkan ERBAŞ*

Öz

Şii/İsmâîlî mezhebine mensup Fâtımîler, İfrîkiye’de kuruldukları andan itibaren doğuya doğru genişleme siyaseti gütmüşlerdir. Bu siyasî hedef çerçevesinde Türk hânedanlığı İhşîdîler’in sahip olduğu Mısır topraklarını ele geçirmek amacıyla çeşitli teşebbüslerde bulunmuşlardır. İki taraf arasında otuz yılı aşkın süren ilişkiler Fâtımîler’in Mısır ve ardından Sûriye’yi ele geçirmeleriyle sona ermiştir. Bu süreçte Fâtımîler ile İhşîdîler arasında siyasî ve askerî sahada çeşitli karşılaşmalar gerçekleşmiştir. Bu makalede Fâtımîler’in İhşîdîler ile olan ilişkileri ele alınmıştır. İslâm dünyasının doğusunda Fâtımîler batısında ise İhşîdîler’in siyasî olarak güçlerini artırdığı bir vasatta iki taraf arasındaki ilişkiler dikkat çekici olayları muhtevi olmuştur. Söz konusu gelişmelerin o dönemin İslâm dünyasını yakından ilgilendirmesi araştırma konusunun önemini artırmaktadır. Dolayısıyla ilgili döneme ışık tutan kaynakların incelenerek yaklaşık otuz beş yıllık sürecin panoramasının ortaya konulması faydalı olacaktır. Fâtımî-İhşîdî ilişkilerini ele alan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Fâtımî-İhşîdî ilişkilerinin başlangıcı incelenecektir. İkinci bölümde ise Mısır’ın Fâtımîler’in hâkimiyetine geçmesi konusu işlenecektir. Son olarak üçüncü bölümde Fâtımîler’in Sûriye’yi ele geçirerek İhşîdîler’e son vermeleri bahsi ele alınacaktır. Söz konusu çalışmanın öncelikli hedefi Fâtımî-İhşîdî ilişkilerinin İslâm dünyasındaki yansımaları ve etkilerini ele alarak konu hakkında net bir fikir vermeye çalışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Fâtımîler, İhşîdîler, Mısır, Sûriye, Halife Mu‘izz-Lidînillâh, Kâfûr el-İhşîdî.

* Arş. Gör. İğdır Üni. İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı
e-posta: furkan.erbasa@igdir.edu.tr ORCID: 0000-0002-2021-6445

Atıf/Cite as: Erbaş, Furkan. “Fâtımî – İhşîdî İlişkileri” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 83-110, <https://doi.org/10.15745/da.1102621>

Fatimid-Ihshidi Relations (323-359/935-970)

Abstract

Fatimids, bound up the Shiite/Isma'ili sect, have pursued a policy of expansion towards the east since they were established in Ifrîkiye. Within the framework of this political goal, the Turkish dynasty made various attempts to seize the Egyptian lands owned by the Ikhshidids. The relations between the two sides, which lasted for more than thirty years, ended with the Fatimids seizing Egypt and then Syria. In this process, various political and military encounters took place between the Fatimids and the Ikhshidids. In this article, the relations of the Fatimids with the Ikhshidids are discussed. The relations between the two sides included remarkable events in a medium where the Fatimids in the east of the Islamic world and the Ikhshidid in the west increased their political power. The fact that these developments were closely related to the Islamic world of that period increases the importance of this research. Therefore, it would be beneficial to reveal the panorama of the thirty-five-year period by examining the sources that shed light on the relevant period. Our study, which deals with the Fatimid-Ikhshidid relations, consists of three parts. In the first part, the beginning of the Fatimid-Ikhshidid relations will be examined. In the second part, the subject of the Fatimids taking Egypt from the Ikhshidids will be discussed. Finally, in the third chapter, the issue of the Fatimids capturing Syria and putting an end to the Ikhshidids will be discussed. The primary goal of the study in question will be to try to give a clear idea about the subject by addressing the reflections and effects of Fatimid-Ikhshidid relations in the Islamic world.

Keywords: Islamic History, Fatimids, Ikhshidids, Egypt, Syria, Caliph al-Mu'izz li-Dîn Allâh, Kafur al- Ikhshidid.

Summary

The 4th AH (10th CE) century is a century when many states and dynasties were established in the Islamic world. Islamic states and dynasties, established almost simultaneously in the East and West, soon began to struggle with each other. The most notable of these struggles were between the Fatimids established in Maghrib and the Turkish Ikhshidid dynasty established in Egypt. From the moment they were founded, the Fatimids had made it a state policy to seize the eastern region. For this reason, they had organized attacks on Egypt since the first Caliph Ubaydullah al-Mahdi. These relentless attacks, which

started right before the Ikhshidid's appearance on the stage of history, were able to be eliminated by the Abbasid commanders. After the Ikhshidid founder, Muhammad Ibn Tughj al-Ikhshid, established his dynasty in Egypt, Fatimid attacks targeted the Ikhshidids. However, as a result of the strong resistance of the Ikhshidids, the Fatimids weren't be able to capture Egypt. Realizing that they could not seize Egypt by force, the Fatimids changed their policy and called the Ikhshidids to follow them through diplomatic means, but Ikhshidids amirs, especially Muhammad ibn Tughj, left these efforts inconclusive.

By the time of the Caliph Mu'izz-Lidînillâh, the Fatimids resolved all their problems in domestic politics and conducted successful operations abroad against the Byzantine Empire and the Andalusian Umayyad State. At this time, some orders were placed on the Ikhshidid throne due to his young age, but these were they could not show much presence under the rule of Kafur, of the commander Muhammad ibn Tughj al-Ikhshid. Kafur, who took control of the dynasty, had to follow a balanced policy against Mu'izz. Although Mu'izz called Kafur to pay allegiance to him, Kafur continued to be loyal to the Abbasid Caliphate to which he was attached. However, Kafur kept his relations with Mu'izz at a certain level and prevented the Fatimids from attacking Egypt. Again, in this period, Kafur's taking harsh measures against the Shiites who demonstrated on some Shiite holidays was one of the motives that increased the tension between the Fatimids and the Ikhshidids. However, in this period, the propagandists of Mu'izz in Egypt continued their propaganda to prepare the ground for the Fatimids to easily take over Egypt.

The extensive attack launched by the Byzantine Empire on the island of Crete in this period made it necessary for the inhabitants of the island to seek help from both the Ikhshidids and the Fatimids at the same time. The offer and desire of Caliph Mu'izz to unite with Kafur and help the Muslims of Crete island against the Byzantine Empire did not come true due to Kafur's inactivity, and as a result, the island of Crete fell in front of many Islam states. Kafur died shortly after this development, and Egypt was left alone with a great socio-political and economic crisis right after his death. The Ikhshidids were weakened politically in a short time due to reasons such as the excessive increase in the cost of living, famine, and the state's leaders and wealthy aristocrats becoming debauched. Finally, the Caliph Mu'izz turned this crisis into an opportunity and, after a perfect preparation, sent his army led by Jawhar in 358 AH (969 CE), defeated the Ikhshidids, and captured Egypt after a small war.

The conquest of Egypt by the Fatimids created a great shock effect in the Sunni world. Because it was predicted that the Ikhshidids would not give way to the Fatimids, as they had before. However, the fact that the Ikhshidids came to the point of political and military exhaustion after Kafur's death was an important factor that prepared their end. However, the fact that the Buwayhids and Hamdanids, especially the Abbasid Caliphs under the control of the Buwayhids, could not help the Ikhshidids, made the Fatimids work easier. The Ikhshidids troops, who suffered a great defeat against the Fatimids, were scattered in many places, especially in Syria. Despite the absence of a central administration, the Fatimids took action against the Ikhshidids, who showed signs of recovery in Damascus. The Fatimids, who captured a large part of Palestine and then Syria in a short time, finally eliminated the Ikhshidids, who were able to survive for 35 years. In this process, while the Fatimids eliminated many Ikhshidid elements, they did not neglect to give some important administrative duties to those who surrendered and gave their allegiance.

Giriş

İfrîkiye'de 297 (909) yılında Ağlebîler'i (184-296/800-909) ortadan kaldırarak kuruluş sürecini tamamlayan Fâtımîler (297-567/909-1171), ilk andan itibaren Mağrib'de Endülüs Emevîleri (138-422/756-1031), Sicilya'da ise Bizans İmparatorluğu gibi dönemin önde gelen devletleriyle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu mücadelelerde genel anlamda başarılı olan devletin asıl amacı kurulduğu andan itibaren başta Mısır olmak üzere doğu bölgesini ele geçirmek olmuştur. Zira Fâtımîler'in ilk halifesi Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934)¹ Sûriye'ye bağlı Selemiye'de² doğmuştu. Ayrıca amansız düşman olarak gördükleri Abbâsîler, Irâk topraklarında hüküm sürmekteydi. Bu yüzden Fâtımîler için doğu topraklarının ele geçirilmesi büyük önem arz etmiştir. Bu amaç doğrultusunda doğunun anahtarı olarak gördükleri Mısır'ı hâkimiyet altına alma çabası içerisinde olmuşlardır Bu durum kısa süre içerisinde Fâtımîler ile Abbâsîler'e (132-656/750-1258) sembolik de olsa bağlı

1 Hakkında geniş bilgi için bk. Hasan İbrâhîm Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, '*Ubeydullâh el-Mehdî İmâmu's-Şî'ati'l-İsmâ'iliyye ve Müessisü'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fî Bilâdi'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1947); Ârif Tâmir, '*Ubeydullâh el-Mehdî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980).

2 Sûriye'de bulunan Hama şehrinin nahiyelerinden olan Selemiye hakkında geniş bilgi için bk. Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, '*Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. Dârü Sâdir (Beyrut: Dârü Sâdir, 1993), 3/240-241.

olan Türk hânedanlığı İhşîdîler'in (323-358/935-969) siyasî ve askerî açıdan karşı karşıya gelmesine neden olmuştur.

Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh (322-329/934-940) döneminde 323 (935) yılında Mısır valiliğine getirilen Türk komutan Muhammed b. Tuğç b. Cuf el-İhşîd'in (323-334/935-946) vasıtasıyla temelleri atılan İhşîdî hânedanlığı kısa süre içerisinde gücünü ispat ederek Mısır merkezli olmak üzere Filistin ve Süriye bölgelerini hâkimiyeti altına almıştır. Fâtımîler'in Mısır'ı ele geçirmeden doğuyu hâkimiyet altına alamayacakları gerçeği kısa süre içerisinde sınır komşusu olan iki devletin askerî sahada karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. İlk Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'den itibaren Mısır'a gerçekleştirilen saldırıları bertaraf etme gayretinde olan İhşîdî hânedanlığı, Sunnî dünyanın Şiî İsmâîlîler'in eline geçmesini engelleme çabası içinde olmuştur. Bu açıdan bakıldığında İhşîdîler, Fâtımîler'in doğuya açılmalarını engellemek için önemli bir misyon üstlenmiştir. İki devletin yaklaşık otuz yıl boyunca siyasî ve askerî sahada birçok kez karşı karşıya gelmeleri İslâm tarihi açısından dikkat çekici olayları muhtevi olmuştur.

1. Fâtımî-İhşîdî İlişkilerinin Başlangıcı

İlk Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî, Mağrib'de devletin istikrarını sağlamasının ardından henüz İhşîdîler kurulmadan önce Mısır'a saldırılar düzenlemeye başlamıştır. Fâtımî-İhşîdî ilişkilerini ele almadan önce kısaca bu sürece değinmek konunun bağlamı açısından daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Fâtımî ordusunun Mısır'a karşı ilk saldırısı Zilhicce 301 (Temmuz 914) yılında gerçekleşmiştir. Halife Ubeydullâh el-Mehdî veliaht oğlu Muhammed el-Kâim liderliğinde ordusunu Mısır'a göndermiş, Fâtımî ordusu öncelikle Berka'ya³ ulaşarak burayı ele geçirmiştir.⁴ Ardından Fâtımî ordusu Mısır topraklarına girerek İskenderiye⁵ ve Feyyûm'u⁶ hâkimiyet altına almıştır. Fâtımîler'in ilerleyişini haber alan Abbâsî Halifesi el-Muktedir-Billâh

³ İskenderiye ile İfrîkiye arasında sahil şeridinde bulunan şehir hakkında detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/388-389.

⁴ 'Arîb bin Sa'd, *Silatü Târîhi't-Taberî*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: Matbaatu Beril, 1897), 52. Sa'îd b. Bîtrîk, Berka'yı Habâse'nin ele geçirdiğini atkarmaktadır. Bk. Sa'îd b. Bîtrîk, *et-Târîhu'l-Mecmû' 'ale't-tahkîk ve't-tasdik*, nşr. L. Cheikho vd. (Beyrut: Eutychie Patriarchae Alexandrini Annales, 1905), 109.

⁵ Kâhire'nin kuzey batısında sahil şeridinde bulunan şehir hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/182-189.

⁶ Kâhire'nin güney batısında yer alan şehir hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/286-288.

(295-320/908-932) hemen Mûnis el-Hâdim (ö. 321/933) komutasında büyük bir orduyu Fâtımî ordusunun üzerine sevk etmiş iki taraf arasında meydana gelen savaşta Abbâsî ordusu Fâtımî ordusunu hezimete uğratmıştır.⁷ Zilkade 302 (Mayıs 915) yılında Ubeydullâh el-Mehdî bu sefer Habâse adlı bir komutanı Mısır'a göndermiş, ancak Fâtımî ordusu Mûnis karşısında bir kez daha başarısız olmuştur.⁸ Bu mücadelede İhşîdîler'in kurucusu Muhammed b. Tuğç, Abbâsî ordusu adına önemli yararlılıklar göstermiştir.⁹ Safer 307 (Temmuz 919) tarihinde Ubeydullâh el-Mehdî bir kez daha oğlu Muhammed el-Kâim kumandanlığında karadan ve denizden kalabalık orduları Mısır'a sevk etmiştir. el-Kâim ile Mûnis arasında meydana gelen mücadelelerde Abbâsî ordusu Fâtımîler'i yine yenilgiye uğratmıştır.¹⁰ el-Kâim-Biemrillâh'ın (322-334/934-946)¹¹ babasından sonra tahta çıkmasının ardından çok geçmeden 323 (935) yılında Abbâsîler'in onayıyla İhşîdî hânedanlığı Mısır'da kuruldu. Bu tarihten itibaren iki devlet siyâsî ve askerî açıdan karşı karşıya gelmeye başladı. Muhammed b. Tuğç'un Mısır'da görev gelmesinin ardından Mısır'daki filo komutanları Alî b. Bedr ve Beckem¹² isyan ederek İskenderiye'de bulunan Fâtımî destekçisi Habeşî b. Ahmed'in¹³ yanına gittiler, daha sonra onunla birlikte

7 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/483. Ayrıca bk. 'Alî İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatî'a*, nşr. Andrê Ferrê (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 14. Makrîzî, savaşın 302 yılında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bk. Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/69.

8 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1967), 10/149-150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/486. Sa'îd b. Bitrîk, Habâse'nin bu sefer esnasında Feyyûm'u işgâl ettiğini, el-Kâim'in ise ona yardımcı gelen kuvvetlerin komutanlığını yaptığını aktarmaktadır. Sa'îd b. Bitrîk, *et-Târîhu'l-Mecmû'*, 109-110. Arîb bin Sa'd ise Kâim ile Habâse'nin birlikte hareket ettiklerini aktarmaktadır. Bk. 'Arîb bin Sa'd, *Sıla*, 53.

9 Hasan b. İbrâhîm İbn Zûlâk, *Sîretü Muhammed b. Tuğç el-İhşîd, Şezerât min kütübün mefkûde fi't-târîh içinde*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 227; Asri Çubukçu, "Muhammed b. Tuğç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/584.

10 Muhammed b. Yûsuf Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, nşr. Rhuvon Guest (Leiden: y.y., 1912), 275, 276; 'Arîb bin Sa'd, *Sıla*, 53; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 14. İbnü'l-Esîr tarihi 306 olarak vermektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/501. Ayrıca bk. Sa'îd b. Bitrîk, *et-Târîhu'l-Mecmû'*, 80.

11 Hakkında geniş bilgi için bk. Ârif Tâmir, *el-Kâim-Biemrillâh* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980).

12 Araştırmacı Aydın Çelik Alî b. Beckem olarak vermektedir. Bk. Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 95.

13 Kindî onu Mağribîler'in önde geleni olarak takdim etmektedir. Bk. Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 281. Ayrıca Kindî'nin belirttiğine göre Safer 322'de (Ocak-Şubat 934) Habeşî b. Ahmed, Mısır halkı ile bir antlaşma imzalamıştır. Ancak antlaşma kısa sürmüş Fâtımîler adına hareket eden Habeşî Mısır halkı ile savaşmaya devam etmiştir. Bk. Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*,

Fâtımîler'in elinde bulunan Berka'ya sığındılar. Alî ile Beckem çok geçmeden el-Kâim'e katıldıklarını ilân etti ve Fâtımî ordusunu Mısır'a saldırmaya teşvik ettiler.¹⁴ Halife el-Kâim hemen fırsatı değerlendirmek için 324 (936) yılında Mağrib'den hizmetlisi Zeydân ile Âmir el-Mecnûn kumandanlığında iyi teçhiz edilmiş bir orduyu Mısır'a sevketti.¹⁵ Muhammed b. Tuğç gelişen olayları haber alınca Rebûilevvel 324'te (Ocak-Şubat 936) kardeşi Hasan¹⁶ ve komutan Sâlih b. Nâfi' i İskenderiye ve Sa'îd¹⁷ topraklarına gönderdi. Bu sırada Fâtımî ordusu ile birlikte hareket eden Beckem, İhşîdî ordusundan önce Rebûilâhir 324'te (Şubat-Mart 936) İskenderiye'ye girdi. İhşîdî ordusu ise 22 Rebûilâhir 324'te (19 Mart 936) İskenderiye'ye vardı ve burada başlarında Ya'îş el-Kutâmî ve Ebû Tâzert el-Kutâmî¹⁸ adlı komutanlar bulunan Fâtımî ordusu ile karşılaştı. 5 Cemâziyelevvel 324'te (31 Mart 936) iki ordu Terûce¹⁹ ile Ablûk²⁰ arasında bir yerde savaşa tutuştu ve Fâtımî ordusu İhşîdîler tarafından büyük bir bozguna uğratıldı. Ya'îş başta olmak üzere birçok askerini savaş meydanında yitiren Fâtımîler çok sayıda esir vermekten de kurtulamadı. Hasan b. Tuğç ile Sâlih b. Nâfi' İskenderiye şehrine girdiklerinde burada birçok Fâtımî unsurunu ortadan kaldırdılar. Beckem ise çareyi beraberindekiler ile Berka'ya kaçmakta buldu. İhşîdî komutanlar beraberindeki esirler ile muzaffer bir şekilde Cemâziyelevvel 324'te (Nisan 936) Cîze'ye²¹ geldiler. Aynı

283,284. Yine Kindî'nin belirttiğine göre Habeşî b. Ahmed Safer 324'te (Aralık-Ocak/935-936) İskenderiye ile Berka arasında bulunan Ramâde denilen yerde vefat etmiştir. Bk. Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 287. Ramâde hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/66.

14 Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 3/148.

15 Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 287-288; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/100; Ferhât ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımıyye bi'l-Mağrib*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 244; Çelik, *Fâtımîler*, 96.

16 İbn Zâfir kardeşinin adını Abdullâh olarak vermektedir. Bk. İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 15.

17 İçerisinde birçok şehri barındıran ve geniş bir bölgeyi kapsayan Sa'îd hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/408; Ahmet Kavas, "Sa'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/544-546.

18 Kindî, Ebû Tâzert olarak vermesine rağmen bazı araştırmacılar Ebû Teznût şeklinde vermişlerdir. Krş. el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 288; ed-Deşrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımıyye*, 244; Çelik, *Fâtımîler*, 96.

19 İskenderiye'ye bağlı bir belde olan Terûce hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/27-28.

20 Yer hakkında kaynaklarda bilgi tespit edemedik.

21 Fustât'ın batısında yer alan geniş bir bölgeyi kapsamaktadır. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/200.

ay içerisinde başlarındaki liderlerden Âmir el-Mecnûn olmak üzere yüz küstür Fâtimî esiri şehirde dolaştırılıp teşhir edildi ve daha sonra hapsedildi.²² Fâtimî ordusu almış olduğu bu ağır yenilgiyle bir kez daha Mısır seferini olumlu neticelendiremedi. el-Kâim, veliahtlığı ve hilâfeti sürecinde Mısır'ı ele geçirmek için yaptığı teşebbüslerden sonuç alamayınca politika değiştirerek Muhammed b. Tuğç'u diplomatik yollar ile tarafına çekmek için gayret gösterdi.²³ el-Kâim, Muhammed b. Tuğç'a gönderdiği mektuplarda onu Abbâsîler'e itaatten vazgeçirmeye çalışmaktaydı. Bir rivayete göre Muhammed, Abbâsîler'e olan bağlılığını bırakarak Kâim'e biat etmiş ve adına hutbe okutmuştur. Üstelik Muhammed'in, kızını el-Kâim'in oğlu Mansûr ile evlendirme teşebbüsünde bulunduğu ancak el-Kâim'in buna sıcak bakmamasından ötürü bu yakınlığın tesis edilemediği aktarılan rivayetler arasındadır.²⁴ İbn Sa'îd'in aktardığı bu bilgiyi diğer kaynakların aktarmaması, Muhammed b. Tuğç'un Fâtimîler'e biat etmesi durumunda Kâim'e bağlı bir vali gibi hareket etmesi zorunluluğunun söz konusu olması gibi nedenler, ilgili rivayete kuşkuyla yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Öte yandan el-Kâim'in 324 (936) yılındaki başarısız Mısır hamlesinden sonra kendisine itaat etmeyen Muhammed'e bir kez daha neden saldırmadığı soru olarak sorulabilir. Kuşkusuz bunda el-Kâim'in Mısır hayallerine kavuşmasını engelleyen hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî²⁵ isyanının büyük payı olmuştur. Zira 316 (928) yılından itibaren Mağrib'de Fâtimîler aleyhinde örgütlenerek etrafına büyük kitleler toplayan Ebû Yezîd, 332 (943) yılında büyük çaplı bir isyan başlatmış ve yaklaşık dört yıl gibi bir süre Fâtimîler'i ciddi an-

²² Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 287-288; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/100; 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede* ve 'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve 'l-'Acem ve 'l-Berber ve men âsbâruhum min zevî's-sultânî'l-ekber, nşr. Halîl Şehâde (Beirut: Dârü'l-Fikr, 2001), 4/52; Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî müllûki Mısır ve 'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3/288-289.

²³ Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Sûriye ve Bilâdi'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1981), 119-120.

²⁴ 'Alî İbn Sa'îd el-Mağribî, *Geschichte der İhşîden und fustâtenische Biographien (el-Muğrib fî hule'l-Mağrib adlı eserin İhşîdiler ile ilgili bölümü)*, nşr. Knut Leonard Tallqvist (Leiden: E. J. Brill, 1899), 26, 27; Seyyide Kâşif, *Mısır fî 'asrî'l-İhşîdiyyîn* (Kahire: Matbaatu Câmîati Fuâd, 1950), 360-362; Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi "Abbâsîler Devrindeki İslâm Devletleri"* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 5/153-154; Muhammed Cemâlüddîn Sürûr, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1995), 61-62.

²⁵ İsyân hakkında bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Ebû Yezîd en-Nükkârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/259-260.

lamda yıpratmıştır. el-Kâim'in ölmesiyle tahta oturan Mansûr-Billâh'ın (334-341/946-953)²⁶ İhşîdîler'e karşı mutedil bir siyaset çizgisi takip etmiş olma ihtimâli güçlüdür. Zira Mansûr, devletin bütün kaynaklarını seferber ederek Ebû Yezîd isyanını bastırmakla meşguldü. Bu durum onun Mısır ile ilgilenememesine sebebiyet vermiştir. Nitekim bu döneme dair kaynaklarda Fâtımî-İhşîdî ilişkileri hakkında malumat bulabilmek pek mümkün görünmemektedir.

Fâtımîler'in Mısır'a olan tamahlarının azalması İhşîdîler'in sınırlarını genişletmelerine neden oldu. Muhammed b. Tuğç, Abbâsî Emîrü'l-ümerâsı İbn Râik'in (ö. 330/942) ölmesiyle Sûriye topraklarını ele geçirdi.²⁷ Muhammed'in ölümünün ardından İhşîdî tahtına on beş yaşındaki oğlu Ünûcûr (334-349/946-960) geçti. Yaşının küçük olmasından ötürü İhşîdî ailesinin hizmetlisi Ebû'l-Misk Kâfur (355-358/966-969) ona vâsî tayin edildi ve devletin yönetimini tamamen eline aldı.²⁸ Ünûcûr'un vefatının ardından tahta kardeşi Alî (349-355/960-966) geçti.²⁹ Çok geçmeden Alî'nin ölmesiyle tahta bu zamana kadar devleti emirlere niyâbeten yöneten Kâfur geçti. Kâfur'un İhşîdî tahtına geçmesiyle Fâtımî-İhşîdî ilişkilerinin canlılık kazandığı görülmektedir. Bu sırada Fâtımî tahtında Mansûr'un ölümünden sonra oğlu Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975)³⁰ bulunmaktaydı. Fâtımî-İhşîdî ilişkilerinin ön plana çıktığı bu dönemde Mu'izz, Mısır'ı ele geçirmek için dâîleri vasıtasıyla Mısır'da önemli derecede propaganda faaliyetleri gerçekleştirmekteydi.³¹ Rivayete göre Mu'izz'in dâîleri Kâfur'un ölümünün, efendileri Mu'izz'in Mısır'ı ele geçirmesinin işareti olacağını ifade ederek propagandalarını sürdürmektey-

²⁶ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ârif Tâmir, *el-Mansûr-Billâh* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1980).

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/162.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/211; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids* (Leiden: Brill, 2001), 291; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 111.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/268.

³⁰ Hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan İbrâhîm Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, *el-Mu'izz-Lidînillah İmâmu Şî'ati'l-İsmâ'îliyye ve Müessisu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fî Mısır* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1947); Ârif Tâmir, *el-Mu'izz-Lidînillah el-Fâtîmî* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982).

³¹ Mu'izz'den önceki ilk üç halife döneminde Fâtımîler'in Mısır'daki propagandalarına dair bilgi için bk. Hasan - Şeref, *el-Mu'izz-Lidînillah*, 69; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Fâtîmiyyîn fî şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's-Şâm* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2001), 185. Ayrıca bk. Farhad Daftary, *İsmailîliler Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 253.

diler.³² Fâtımîler'in Mu'izz döneminde İhşîdîler'in elinde bulunan Mısır'daki propagandaları öylesine yoğun bir hâl almaya başlamıştı ki Mısırlı askerler, Fâtımî taraftarı Şîfler'e karşı sert müdahaleler gerçekleştirmeye başlamışlardı. Bununla ilgili bir örnekte Âşûrâ gününde Mısırlı askerler vatandaşlardan yolda denk geldiklerini çevirerek dayısının kim olduğunu sormakta, cevap Muâviye olduğunda ikramlarda bulunmakta ancak herhangi bir cevap verilmediğini gördüklerinde bu kişinin Şîi olduğuna inanarak mallarına el koymakta ve elbiselerini soyarak teşhir etmekteydiler.³³ Kâfûr'un Mısır'daki Şîfler'e karşı bu sert tutumundan haberdar olan Mu'izz, Kâfûr ve adamlarının lüks ve şatafat içerisinde yaşamaktan haz aldıklarını, böylece savaş ve mücadeleden kaçtıklarını ifade ederek yönetimine karşı eleştirilerde bulunmuştur.³⁴

Kâfûr döneminde Mu'izz'in Mısır'ı ele geçirmek için hazırlıklar yaptığı bilinmektedir. Ancak Kâfûr döneminde Mısır'a neden saldırmadığı yönünde kaynaklarda bazı rivayetler yer almaktadır. Mu'izz ordusunu Mısır'a göndermek için hazırlıklar yaptığı sırada, annesi Hac görevini ifâ etmek üzere yola çıktı. Mu'izz'in annesinin Hac için yola çıktığını haber alan Kâfûr, Mu'izz'in annesi Mısır'a gelince onu konuk olarak ağırlamış ve kendisiyle ilgilendi. Ayrıca Mu'izz'in annesi Mısır'dan Hac için yola çıktığında yanlarında eşlik etmesi için bir orduyu görevlendirdi. Hac görevini ifâ ettikten sonra geri dönen Mu'izz'in annesi, Mısır'da Kâfûr'un kendisiyle nasıl ilgilendiğini sitayişle anlatarak oğlunu Mısır'ı ele geçirmekten alıkoymuştu. Bundan dolayı Mu'izz Mısır'ı ele geçirmek için Kâfûr'un ölümünü bekledi.³⁵ Bu bilgi Kâfûr'un Mu'izz karşısında dengeli bir politika gözeterek Fâtımîler'in Mısır'a saldırılarını engellemesi anlamında kıymet arz etmektedir.

Diğer taraftan Mu'izz'in Kâfûr ile ilişkisinin iyi düzeyde olduğunu gösteren bazı rivayetlere sahibiz. İbn Tağrıberdî, Kâfûr'un Mu'izz'e hediyeler gönderdiğini ve ona karşı ilgi duyduğunu buna karşın Abbâsîler'e karşı yapma-

³² el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/102; Shainool Jiwa, *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ'nın Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B.Tauris & Co, 2009), 67.

³³ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/146 (İng., 115-116); Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 84-85.

³⁴ Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kâdî 'Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâ'ili'n-nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osmân (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.), 2/604.

³⁵ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. İbrâhîm ez-Zîbek (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 1983), 15/160; a.mlf, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1989), 26/349.

cık davranışlarda bulunduğunu aktarmaktadır.³⁶ Öte yandan Kâfûr'un Halife Mu'izz'e biat ettiğini ifade eden tarihçiler de vardır.³⁷ Üstelik rivayeti veren Dâî İdrîs bir başka eserinde Kâfûr'un Mu'izz adına Kâhire şehrini kurduğunu belirtmektedir.³⁸ Ancak bu bilgiler diğer hiçbir kaynak tarafından teyid edilmemektedir. Ayrıca 357 (968) yılında öldüğünü bildiğimiz Kâfûr'un Mu'izz adına 358 (969) yılında yapımına başlanan Kâhire şehrini bitirmiş olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ilgili rivayetlere ihtiyatla yaklaşmakta yarar vardır. Bu dönemde ilgili rivayetlerin tümüne bakıldığında Kâfûr'un denge politikası gözeterek sembolik olarak Abbâsîler'e bağlı bir şekilde hareket ettiğini, bunun yanında Fâtımîler ile ilişkilerini makul düzeyde sürdürdüğünü ifade etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Halife Mu'izz döneminde Fâtımîler ile İhşîdîler arasında dikkat çeken son derece önemli başka bir hâdise daha yaşanmıştır. Bizans İmparatoru II. Romanos'un (m. 959-963) 349 (960) yılında Müslümanların elinde bulunan Girit³⁹ adasına başlattığı sefer neticesinde adadaki halk önce filî olarak bağlı oldukları İhşîdîler'den yardım istediler.⁴⁰ Ancak İhşîdîler'in kendilerine yardım etme noktasında zaafiyet içerisinde olduğunu gören Girit halkı, batı Akdeniz'de ve Sicilya'da kısa süre öncesine kadar Bizans İmparatorluğuna kök söktürüp barışa zorlayan⁴¹ Halife Mu'izz'den yardım istemek zorunda kaldılar. Halife Mu'izz, Girit Müslümanlarına yardım edeceğine dair güçlü bir teminat vererek onları ülkelerine geri gönderdi.⁴² Kısa süre içerisinde önce Bizans İmparatoru II. Romanos'a tehditvârî mektuplar göndererek Girit adasına başlattığı saldırıyı bir an önce sonlandırmasını aksi takdirde olacıklara katlanacağını bildirdi.⁴³ Mu'izz, daha sonra İhşîdî yöneticisi Kâfûr ile temas kura-

³⁶ İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 4/8.

³⁷ 'İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 663; Shainool Jiwa, *The Founder of Cairo The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era (Uyûni'l-Ahbâr adlı eserin Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B. Tauris & Co., 2013), 194-195.

³⁸ 'İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Zehrü'l-Me'ânî*, nşr. Mustafâ Gâlib (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyyeti li'd-dirâsât), 232-234.

³⁹ Akdeniz'in orta bölümünde bulunan Girit adası hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/236.

⁴⁰ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. Habîb el-Fakî ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996), 444.

⁴¹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 442-443.

⁴² Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 446-447.

⁴³ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 443-444; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 405.

rak onu birlikte Girit adası Müslümanlarına yardım etmeye çağırırdı. Kâfûr'a yazdığı mektupta Rebûlûlhâir 350'de (Mayıs 961) gemileriyle birlikte Berka'da kendisine katılmasını rica etmekte, birlikte hareket etmeleri durumunda Bizans İmparatorluğunun Girit'i ele geçirmesini engelleyeceklerini temenni ettiğini belirtmekteydi.⁴⁴ Ancak Mu'izz'in bütün çabasına rağmen Kâfûr ikna olmadı. İhşîdîler'in herhangi bir yardım teşebbüsünde bulunmadığını gören Mu'izz de Girit için gerekli desteği sağlayamadı. Dolayısıyla Bizans İmparatorluğuna karşı olası bir Fâtımî-İhşîdî ittifakı gerçekleşmemiş nihayet Girit adası Muharrem 350'de (Mart 961) düşmüştür.⁴⁵

2. Mısır'ın Fâtımîler'in Hâkimiyetine Geçmesi

Kâfûr'un 357 (969) yılında ölümünün ardından İhşîdî tahtına küçük yaşlarda olan Muhammed b. Tuğç'un torunu Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Alî geçti (357-358/968-969). Ancak Sûriye'de bulunan Hasan b. Ubeydullâh b. Tuğç, yaşının küçük olmasından ötürü Ahmed'e niyâbeten devleti yönetmeye başladı. Bu sırada Ünûcûr döneminden itibaren vezirlik yapmaya başlayan Ca'fer b. Fazl ibn Hinzâbe (ö. 391/1001) vezirlik görevini sürdürmeye devam etmekteydi. Kısa süre içerisinde devlet adamlarının arasında çıkan anlaşmazlıklar sonrası vezir Ca'fer birçok devlet adamını tutuklayıp mallarına el koydu. Tutukladıklarından birisi de daha sonra haptisten kaçarak Mısır'dan Mağrib'e Mu'izz'in yanına gidip Fâtımîler'i Mısır'ı ele geçirmeleri için teşvik eden İbn Killis'ti (ö. 380/991).⁴⁶ Sûriye'de bulunan Hasan b. Ubeydullâh Mısır'da olanları haber alınca hemen Mısır'a geldi ve vezir Ca'fer'i tutuklayıp mallarını müsadere etti. Çok geçmeden veziri serbest bıraktı ve Sûriye'ye geri döndü.⁴⁷ Kâfûr'un ölümünün ardından Mısır'da yaşanan problemler bu kadarla sınırlı değildi. Ülkede büyük bir pahalılık meydana geldi ve çok ciddi boyutlara ulaşan kıtlık yaşandı. Neticede birçok insan açlıktan hayatını kaybetti.⁴⁸ Ayrıca bazı kaynaklar İhşîdîler'in yönetimi altında bulunan halkın ahlâkî

⁴⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 444-446; Vassilios Christides, "The Raids of the Moslems of Crete in the Aegean Sea Piracy and Conquest", *Byzantion*, 51, (1981), 105; Yaacov Lev, "The Fâtimid Navy, Byzantium and The Mediterranean Sea 909-1036 C.E./297-427 A.H", *Byzantion*, 54, (1984), 236.

⁴⁵ Yahyâ b. Sa'id el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Trablus: y.y., 1990), 95; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/236.

⁴⁶ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İh-sân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1977), 1/347.

⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/347.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/309; Reşîdüddîn Fazlullâh el-Hemedânî, *Câmi'u't-tevârih*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh, Muhammed Debîr-i Siyâkî (Tahran: Bûngah-ı Terceme ve

anlamda yozlaştığını aktarmaktadır. Mısır'ın Fâtımîlerce ele geçirmesinden hemen önce Utbe ez-Zâhid adlı bir âlim yaptığı vaazda Mısır halkını tembel olmalarından, kadınlarını çalgı işlerine alıştırılmalarından ve boş yere zaman harcamalarından dolayı kınamakta, bundan dolayı büyük bir açlık ve veba ile karşı karşıya kalacaklarını, ayrıca Râfizîlerin kılıçları altında can vereceklerini söyleyerek uyardı.⁴⁹ Öte yandan bu dönemde İhşîdîler'in sosyal anlamda içinde bulunmuş oldukları kaotik durumu aksettiren değerli bir bilgiye sahibiz. Rivayete göre Mu'izz'in eşi Mağrib'de yetiştirdiği genç bir kızı satılması için Mısır'a gönderdi. Kızdan sorumlu vekil maliyetini 1.000 dinar olarak takdir etti. Çok geçmeden merkebi üzerinde pazara gelen bir bayan kızı beğendi ve yapmış olduğu pazarlık neticesinde 600 dinara satın aldı. Bu sırada kızı satan Mağribli görevliye satın alan kişinin Muhammed b. Tuğç'un kızı aynı zamanda Kâfûr'un eşi olduğu söylendi. Yetkili kişi Mağrib'e döndüğünde yaptıklarını Mu'izz'e haber verdi. Mu'izz, hemen önde gelen adamlarını toplayıp Mısır'dan gelen yetkilinin kendisine anlattıklarını onlara da anlatmasını sağladı. Daha sonra adamlarına dönüp İhşîdîler'in durumu hakkında şunları söyledi: "Ey Kardeşlerim! Mısır'ı ele geçirme noktasında aceleci olun ve İhşîdîler'den kesinlikle mukavemet göstermelerini beklemeyin. Gevşeklik ve tembelleğe batmış kimselerden ne diye çekinesiniz ki? (Duyduğunuz üzere) Lüks içinde yaşayan prensesler dahi bizzat kendisi köle pazarına gidip hizmetçi satın alacak duruma düştü. Bu ne kötü bir hâldir. Onların erkeklerinde (bayanların bu duruma düşmesinden dolayı) kıskançlık namına bir şey kalmamıştır. Öyleyse bizimle beraber hareket etmeye hazır olun." Mu'izz'in konuşması bitince oradakiler hep bir ağızdan halifeye yardımcı olma noktasında hazır olduklarını ifade ettiler.⁵⁰ Neticede bütün bu sosyolojik ve ekonomik âmiller Fâtımîler'in İhşîdîler'in elinde bulunan Mısır'ı ele geçirmeleri için kamçılayıcı olmuştur. Böylelikle öteden beri Mısır'ı ele geçirmek için yapılan hazırlıklar Mısır'ın karşı karşıya kaldığı problemlerden ötürü son aşamaya gelmiştir. Öte yandan Mısır'daki birçok İhşîdî devlet adamı içinde buldukları krizin ancak Mu'izz'in Mısır'ı ele geçirmesiyle çözüleceğine inanmakta bundan dolayı Mu'izz'i Mısır'a davet etmekteydiler.⁵¹

Neşr-i Kitab, 1977), 39; Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletii'l-Fâtımıyye fî Mısır Tefsîrun Cedîd* (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1992), 65.

⁴⁹ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 6/128.

⁵⁰ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/100; Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/2 (1836), 430; Marius Canard, "L'impérialisme Des Fatimides Et Leur Propagande", *Institut d'Etudes Orientales*, 1, (1947), 177.

⁵¹ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 121-122.

Neticede Mısır'da olup bitenlere kayıtsız kalması beklenmeyen Mu'izz komutan Cevher es-Sıkıllî (ö. 381/992) liderliğinde büyük bir orduyu 14 Rebûielevvel 358 Cumartesi günü (5 Şubat 969 Mısır'a gönderdi.⁵² el-Antâkî'nin aktardığına göre Cevher üç aylık bir sürecin sonunda Mısır'a geldi ve bu sırada Mısır'da tedirginlik hâkimdi.⁵³ İhşîdî veziri Ca'fer b. Fazl önde gelenleri toplayarak ne yapmaları gerektiği hususunda değerlendirmelerde bulundu. Toplantıdan çıkan karar Fâtımîler'e herhangi bir direniş gösterilmemesi yönünde oldu. Buna mukabil komutan Cevher'den şehirdekilerin canlarına ve mallarına dokunulmayacağına dair teminat alınacaktı.⁵⁴ Vezir Ca'fer'in görevlendirmesiyle Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Ebû Ca'fer Müslim b. Ubeydullâh'ın başkanlığında bir heyet Cevher'in yanına gitmek üzere yola çıktı. İskenderiye'ye varmak üzere olan Fâtımî ordusunun yanına gelen heyeti Cevher gayet iyi karşıladı ve İhşîdîler'in üzerinde anlaşmış oldukları şartları ihtiva eden mektubu okuduktan sonra şartları kabul ettiğini söyledi.⁵⁵ Daha sonra efendisi Mu'izz'in direktifleri doğrultusunda Mısırlılara verilecek emânameyi⁵⁶ heyetkilerle teslim etti. Heyet Cevher ile görüşmelerini sürdürdüğü sırada Mısır'da sürpriz bir gelişme yaşandı. Önde gelen İhşîdî ve Kâfûrî⁵⁷ askerleri toplanarak Fâtımîler'i Mısır'a sokmayacaklarına dair karar verdiler ve savaş hazırlıkları yapmaya koyuldular. Cevher bu gelişmeyi haber alınca heyetkiler Mısır'a dönmeden onlara yetiştirdi ve yazıp teslim ettiği emânameyi geri vermelerini istedi. Heyetkiler Cevher'i yatıştırarak Mısırlılar ile olası bir savaşta kendisinin galip geleceğini temenni ettiklerini ifade ettiler.⁵⁸

⁵² Hasan b. İbrâhîm İbn Zûlâk, *Kitâbü Ahbâri Sibeveyh el-Mısrî*, thk. Matbaatu'n-Nasr (Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1933), 64.

⁵³ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 130.

⁵⁴ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 130; el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/102-103 (İng., 66-67).

⁵⁵ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 584; el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 130; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1836, 437; Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen* (Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung., 1881), 106; Thierry Bianquis, "La Prise Du Pouvoir Par Les Fatimides En Égypte (357-363/968-974)", *Annales Islamologiques* 11/ (1972), 65-60.

⁵⁶ Cevher'in yazdığı emânamenin detaylı içeriği hakkında bilgi için bk. Ahmed b. 'Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Necîb Mustafâ Fevâz-Hikmet Keşle Fevâz (Beyrut: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 28-29/77-79; el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/103-107 (İng., 68-72); Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 673-678 (İng., 209-214); Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 437-439.

⁵⁷ İhşîdî emiri Ünûcûr'un Kâfûr ile anlaşmazlığı neticesinde Mısır ordusu İhşîdî ve Kâfûrî olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Bilgi için bk. Ahmet Ağırakça, "İhşîdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/552.

⁵⁸ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 3/94-95.

Kaynaklarda Fâtımîler'in Mısır'a savaş yapmadan girmelerine engel olmak isteyen Mısırlı unsurların kemiyeti hakkında bilgi aktarılmamaktadır. Ancak kuvvetle muhtemel bu grup Fâtımîler'in Mısır'ı ele geçirmelerine sıcak bakan tarafa göre azınlığı teşkil etmekteydi. Zira savaşın çok kısa sürmesi bu duruma delâlet etmektedir. Cevher ile görüşen heyetin Mısır'a gelmesinin ardından önde gelenler bir araya gelmişler ve bu toplantıda ateşli tartışmalar yaşanmıştır. Vezir Ca'fer başta olmak üzere birçok devlet adamı savaşın gereksiz olduğunu belirtirken çoğunluğunu askerî kanadın oluşturduğu anlaşılabilir kimseler savaş istemekteydiler. Neticede savaş kararı alan İhşîdî ve Kâfûrî askerleri Nihrîr Şüveyzân'ı başlarına komutan olarak geçirdiler ve 10 Şa'bân 358'de (29 Haziran 969) harekete geçtiler. Mısır'daki önemli geçiş güzergâhlarını tutarak Fâtımîler'in yolunu kapatmayı hedeflediler. Ertesi gün Cevher ordusunun başında Mısırlı askerlere saldırarak savaşı başlattı. Savundukları geçitlere saldırı başlatan Fâtımî askerlerine karşı mukabelede bulunan Mısırlı askerler ilk etapta onları durdurmayı başarabildiler. Ancak çok geçmeden Ca'fer b. Felâh el-Kutâmî başta olmak üzere bazı Fâtımî askerlerinin cesurca hamleleri karşısında İhşîdî ve Kâfûrî unsurlar daha fazla dayanamamışlar, buldukları geçitleri terk ederek kaçmaya başlamışlardır. Fâtımî askerleri kaçan Mısırlılar'dan birçoğunu öldürmüş, bazılarını da esir almışlardır.⁵⁹ Mısırlı askerlerin lideri Nihrîr ise yanındakiler ile birlikte Dımaşk'a kaçmıştır.⁶⁰

Fâtımîler'in zaferi sonrası Mısır'da halk tedirginlik içerisindeydi. Zira Cevher'in daha önce vermiş olduğu emânnamenin geçerli olmayacağı düşünülmekteydi. Bundan dolayı halktan birçok kimse Cevher ile barış müzakerelerini yürüten heyetin başında bulunan Şerif Ebû Ca'fer Müslim'in yanına giderek emânnamenin geçerli olması için aracı olmasını rica etmişlerdir. Müslim çok geçmeden komutan Cevher'e Mısırlı askerlere karşı kazandığı zaferden ötürü tebriklerini iletmiş ve emân şartlarının geçerli olmasını rica ettiği bir mektup gönderdi. Cevher de Müslim'den gelen teklifi kabul etti ve emânın geçerli olduğunu belirtti.⁶¹ Ayrıca Cevher bir elçisini beyaz bayrakla önden göndererek Mısırlıların can ve mallarının garanti altında olduğu nokta-

⁵⁹ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 132; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/378; Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/3 (1837), 47; Wüstenfeld, *Geschichte*, 107.

⁶⁰ Muhammed b. Selâme el-Kudâ'î, *Târîhu'l-Kudâ'î: Kitâbü 'Uyûni'l-ma'ârif ve funûni ahbâri'l-halâ'if*, thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Mısri (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1995), 564.

⁶¹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 4/32; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 47; Wüstenfeld, *Geschichte*, 107.

sında teskin etti.⁶² Emân ile ilgili bir mektup şerif Ebû Ca'fer Müslim'e teslim edilmiş, Müslim Mısır halkına mektubu okumuştur.⁶³ Mısır halkı Cevher'in emân noktasındaki kararından son derece memnun olmuştur.⁶⁴

Fâtımî komutanı Cevher'in Abbâsîler'e bağlı olan İhşîdîler'den Mısır gibi önemli bir yeri alması neticesinde Mısır ilk defa Bağdat'a bağlı bulunmayan Şîi bir devletin hâkimiyeti altına girmiş bulunuyordu. Böylesine önemli ve stratejik önemi haiz olan toprakların ele geçirilmesi neticesinde Fâtımîler, Abbâsîler karşısında büyük bir üstünlük elde etmiş oldular. Fâtımîler karşısında almış oldukları büyük yenilgi sonrası İhşîdî ve Kâfûrî askerlerinden sağ kalanlar başta Dımaşk olmak üzere Sûriye beldelerine kaçmışlardır. Son İhşîdî emiri Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Alî de kaçanlar arasındaydı.⁶⁵ Cevher, Mısır sonrası Sûriye seferini gerçekleştireceği için kaçanları kovalamayı düşünmemiştir. 17 Şabân 358 Salı günü (6 Temmuz 969) Cevher yanında birçok Fâtımî komutan ve İhşîdî devlet adamıyla birlikte Fustât'a girdi.⁶⁶ Mısır'a girmesinin ardından Müyesser, Nihârî el-Ezğâlî, Bilâl ve Yümne et-Tavîl gibi önde gelen İhşîdî komutanlarının kelleleri komutan Cevher'e getirildi.⁶⁷ Diğer taraftan savaştan kaçıp Mısır'dan uzaklaşamayan bazı İhşîdî ve Kâfûrî askerleri Cevher'in yanına gelerek kendilerine emân verilmesini talep ettiler. el-Antâkî'nin belirttiğine göre Cevher bunların önde gelenlerinden yedisini tutuklamış ve mallarını müsadere etmiştir.⁶⁸ Cevher, Mısır'a girdikten kısa bir süre sonra zafer haberini savaşta öldürülen İhşîdî ve Kâfûrî askerlerinin kelleleri ile birlikte Mu'izz'e göndermiştir.⁶⁹ Zafer haberini alan Mu'izz çok sevinmiş yanında bulunan şâirler başarısını tebrik eden şiirler söylemişlerdir. Saray şâiri olan İbn Hânî en-Endelüsî'nin (ö. 362/973) okuduğu şiir şu şekildeydi:

⁶² el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 132; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/378; el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/110 (İng., 76).

⁶³ Mektup hakkında bilgi için bk. el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/110 (İng., 76); Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 682 (İng., 217-218).

⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/378

⁶⁵ Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafâ (Kahire: Heyetü'l-Misriyyeti'l-âmmeti li'l-kitab, 1984), 1/184.

⁶⁶ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 132; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/378-379; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/80- 81.

⁶⁷ en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/80; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 48.

⁶⁸ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 133; Yaacov Lev, "The Fatimid Conquest of Egypt Military, Political and Social Aspects", *Israel Oriental Studies*, 9, (1979), 322.

⁶⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/379; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/81.

“Abbâsoğulları Mısır’ın ele geçirilip geçirilmediğini merak ediyorlar, de ki onlara o iş çoktan halledildi.”⁷⁰

Mısır’ın Fâtımîlerce ele geçirilmesinin ardından birçok İhşîdî unsurunun Sûriye bölgesine kaçtığını ifade etmiştik. Bununla birlikte az da olsa Mısır ve civarında hayatını devam ettiren İhşîdî unsurlarına rastlamaktayız. Mısır’ın ele geçirildiği yıl olan 358’de (969) Fâtımîler’e karşı savaşıyan Müzâhim b. Râik adlı İhşîdî komutan beraberindeki kalabalık bir askerî grupla Mısır’a geldi.⁷¹ Komutan Cevher, teslim olduğu anlaşılan Müzâhim’i aynı yıl Fermâ⁷² ve Havf’a⁷³ görevli olarak atadı.⁷⁴ Bu bilgi Fâtımîler’in teslim olup silah bırakan bazı İhşîdîler’i ödüllendirdiklerini göstermektedir. Mısır’ın ele geçirilmesinin ardından silah bırakıp Fâtımîler’e teslim olan İhşîdî unsurlarının sayısı günden güne artış göstermiştir. Zilhicce 358’de (Ekim-Kasım 969) 6.000 kişilik İhşîdî ve Kâfûrî askerî Mısır’a gelerek teslim oldu.⁷⁵ Bu askerlerden 14’ü önde gelen olmak üzere 5.000 asker Kâhire’deki bayram namazı musallâsının yanında toplandılar.⁷⁶ Çok geçmeden bu grup içerisinde yer alan İhşîdî komutanlardan Fâtik el-Heykelî Dımaşk’a kaçtı. Cevher onu yakalamak için adam gönderdiyse de başarılı olamadı.⁷⁷

Emânları kabul edilen bazı İhşîdî ve Kâfûrîler’in Cevher’in başına sıkıntı çıkardıkları anlaşılmaktadır. Makrîzî, Cevher’in kargaşa çıkarmak istediklerine dair haber almasının ardından bir cenaze merasimi sonrasında 13 önde gelen İhşîdî ve Kâfûrî askerini tutukladığını aktarmaktadır.⁷⁸ Cevher daha sonra bu esirleri efendisi Mu‘izz’e göndermiştir.⁷⁹ Muharrem 359’da (Kasım-Aralık

⁷⁰ el-Hemedânî, *Câmi‘u’t-tevârih*, 40; İbn İyâs, *Bedâ‘i‘u’z-Zühûr*, 1/185.

⁷¹ el-Makrîzî, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/116 (İng., 82).

⁷² Mısır’da sahil şeridinde bulunan bir şehirdir Bilgi için bk.Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cem*, 4/255-256.

⁷³ Doğu Havf ve batı Havf olarak bilinmekte olup her ikisi de birbirine bitişiktir. Doğu Havf Şâm cihetindedir. Batı Havf ise Dimyât şehrine yakındır. Her ikisi de bünyelerinde birçok şehir ve köy barındırır. Geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cem*, 2/322.

⁷⁴ el-Makrîzî, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/118 (İng., 85).

⁷⁵ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ’*, 3/101; a.mlf, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/117 (İng., 83).

⁷⁶ el-Makrîzî, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/117 (İng., 84). Ayrıca bk. en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 28-29/83.

⁷⁷ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ’*, 3/102; a.mlf, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/117-118 (İng., 84)..

⁷⁸ el-Makrîzî, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/118 (İng., 85). Ayrıca bk. Dâ‘î İdrîs, *Târîhu’l-Hulefâi’l-Fâtımiyyîn*, 692-693 (İng., 232).

⁷⁹ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ’*, 3/102; a.mlf, *İtti‘âzu’l-Hunefâ’*, 1/121-122 (İng., 88).

969) Fâtımîler tarafından Tinnîs⁸⁰ şehrinde görevlendirildiği anlaşılan Beşîr el-İhşîdî, Cevher'e yaklaşık 150 kişilik bir isyancı grubu gönderdi. Cevher, esirlerin şehirde teşhir edilmelerinin ardından boyunlarının vurulmasını ve sokaklarda asılmalarını emretti.⁸¹ Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Cevher, İhşîdî ve Kâfûrîler'e karşı ihtiyatla hareket etmiş, herhangi bir isyanın büyümesine izin vermeyerek sert tedbirler almıştır. Rebûlevvel 359'da (Ocak-Şubat 970) İhşîdî ve Kâfûrîler'in binek hayvanlarına el koymuş ve geçimlerini binekleri olmadan yapmalarını emretmiştir.⁸²

Şabân 359'da (Haziran-Temmuz 970) Teber el-İhşîdî adlı bir komutan Mısır'ın aşağı bölgesinde isyan çıkararak etrafında bulunanları Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'a (334-364/946-974) itaate çağırıldı. Haberi alan Cevher, Teber'e isyanına son vermesini istediği bir mektup gönderdi. Ancak Teber, Cevher'in teklifini kabul etmeyerek isyanı sürdürmeye devam etti. Cevher karadan ve denizden bir ordu sevk ederek Teber'i kısıp almaya çalıştı. Bu sırada Teber'in Mısır'daki bütün mal varlığına el konularak akrabaları tutuklandı. Tinnîs'te Fâtımî ordusuyla karşılaşan Teber yenilgiye uğradı ve deniz yoluyla Dımaşk'a kaçmak için çabaladı. Ancak Cevher arkasından bir filo göndererek Ramazân 359'da (Temmuz-Ağustos 970) Teber'i Dımaşk'a varmadan yakaladı. Daha sonra Mısır'a götürülen Teber beraberindeki askerler ile birlikte teşhir edildikten sonra Safer 360'da (Aralık-Ocak/970-971) tutuklandı. Teber, tutuklu kaldığı sırada kendisini yaraladı ve bu yaradan dolayı birkaç gün içerisinde hayatını kaybetti. Ölümünün ardından derisi soyularak içi samanla dolduruldu.⁸³ Zilkade 359'da (Eylül-Ekim 970) Cevher'in emriyle Teber'in önde gelen birçok adamının boyunları vuruldu. Cesetleri Mu'izz'in Mısır'a geldiği 362 (973) tarihine kadar meydanlarda asılı kaldı.⁸⁴

⁸⁰ Dimyât ile Fermâ arasında sahil şeridinde yer alan Tinnîs, aynı zamanda Kâhire'nin kuzeyinde kalmaktadır. Bilgi için bk. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/51-54.

⁸¹ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/120 (İng., 86).

⁸² el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/120 (İng., 86-87).

⁸³ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 144-145; el-Hemedânî, *Câmi'u't-Tevârih*, 41; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/83-84. Teber'in isyanı hakkında ayrıca bk. İbnü'l-Mukaffa' Sâvîrus, *Târîhu Batârikati'l-Kenûseti'l-Mısriyye (History of the Patriarchs of the Egyptian Church)*, nşr. Azîz Suryâl Atiyya, Yassâ Abdü'l-Mesîh, O. H. E. Burmester (Kahire: Matbu-atu Cemiyeti'l-Âsâri'l-Kıptiyye, 1948), 88.

⁸⁴ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/122 (İng., 89). Ayrıca bk. Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 698 (İng., 238). Makrîzî, bu dönemde Muharrem 360'ta (Kasım-Aralık 970) ölen İhşîdî komutanlarından bir tanesinin adını Ebû Sa'îd Yânis olarak vermektedir. Bk. el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/129 (İng., 8).

Kaynaklarda Mu'izz'in 362 (973) yılında Mısır'a gelmesinin ardından İhşîdîler ile ilişkisine dair fazla bir malumat yer almamaktadır. Bununla birlikte Mu'izz'in İhşîdî hanedanı mensuplarıyla ilişkisine dair bir bilgiyi kaynaklarda bulabilmekteyiz. Rivayete göre Muhammed b. Tuğç'un eşi bir gün çok değerli bir elbiseyi bir yahudiye emanet etmişti. Emanetini bir süre sonra geri isteyen prenses, yahudiden ret cevabı aldı. Emanetini alamayan prenses Mu'izz'in yanına giderek durumu haber verdi. Mu'izz yahudiye çağırarak ikisini yüzleştirdi. Yahudi, prensesin söylediklerinin doğruyu yansıtmadığını ifade etti. Mu'izz, adamlarını göndererek yahudinin evini arattı. Ve elbise yahudinin evinde bulundu. Daha sonra elbise İhşîdî prensesine iade edildi. İhşîdî prensesi, Mu'izz'in çok hoşuna giden elbiseyi ona hediye etmek istedi ancak Mu'izz kabul etmedi. Ve kadın Mu'izz'in yanından mutlu bir şekilde ayrıldı.⁸⁵ Bu rivayet İhşîdî hânedanlığı mensuplarının Mu'izz döneminde Mısır'da güven ve emniyet içerisinde yaşadıklarını aksettirmesi açısından önem arz etmektedir.

3. Fâtımîler'in Sûriye'yi Ele Geçirmeleri ve İhşîdîler'i Ortadan Kaldırmaları

Cevher'in Mısır'ı ele geçirmesiyle birlikte görünürde İhşîdîler yıkılmışlardı. Ancak Mısır'dan Dımaşk ve diğer Sûriye beldelerine kaçan birçok İhşîdî ve Kâfûrî askerinin tekrar toparlanma şansı devam etmekteydi. Öte yandan son İhşîdî emiri Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Alî'nin Dımaşk'a kaçması, nâibi olan Hasan b. Ubeydullâh ve beraberindeki kuvvetlerin bölgede bulunması, hânedanlığın Sûriye'de hayatını devam ettirme şansını mümkün kılmaktaydı. Bu durum Cevher'in Mısır'dan sonra Sûriye'yi ele geçirmesi için haklı bir sebebi. Diğer taraftan Sûriye, Mısır'a yönelik olası tehlikelere karşı adeta bir güvenlik kalkanı görevi görmekteydi. Son olarak Fâtımîler'in Sûriye bölgesini kendilerini Bağdat'a götürecek bir koridor olarak görmelerinden mütevellit bölgenin ele geçirilmesiyle Abbâsîler'in ortadan kaldırılması hedefine ulaşılması planlanmaktaydı. Dımaşk'ı ellerinde bulduran İhşîdîler 357 (968) yılında Karmatîler'in burayı ele geçirmelerine engel olamamışlardı. Ancak Karmatîler yıllık 300.000 dinar karşılığında Dımaşk'ı Hasan b. Ubeydullâh b. Tuğç'a bırakarak bölgeden ayrılmışlardı.⁸⁶ Dolayısıyla Fâtımîler, bölgede İhşîdîler ile olduğu kadar Karmatîler ile de karşı karşıya gelecekti.

⁸⁵ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, 15/162-163; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, 4/82; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 205-206.

⁸⁶ Ebü'l-Hasen Sâbit b. Sinân, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita (Ahbâru'l-Karâmita içinde)* (Dımaşk: Dârü Hassân, 1982), 57; Ebü Ya'lâ Hamza İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, nşr. Sü-

Neticede Cevher Mısır'ı ele geçirmesinin ardından çok kısa bir süre içerisinde Fâtımî komutan Ca'fer b. Felâh el-Kütâmî'yi büyük bir ordu ile 359 yılı Muharrem ayında (Aralık 969) Sûriye üzerine gönderdi.

Ca'fer, öncelikle İhşîdî emiri nâibi Hasan b. Ubeydullâh'ın bulunduğu Remle'ye⁸⁷ hareket etti. Burada İhşîdî askerleriyle birlikte onlara destek olması için Karmatîler'de bulunmaktaydı. Hasan, Ca'fer'in üzerine geldiğini haber alınca Dımaşk'ta bulunan adamı Şemûl b. Abdullâh el-İhşîdî ve Beytûlmakdis'in valisi Sabâhâ'ya Fâtımîler'e karşı savaş hazırlıkları yapmalarını emretti. Ca'fer b. Felâh öncelikle savaş yapmadan İhşîdî komutanlarını tarafına çekmeyi planlamaktaydı. Bu yüzden Filistîn ve Sûriye topraklarındaki İhşîdî komutanlarına efendisi Mu'izz'e itaat etmeleri durumunda çeşitli nimetlere nâil olacaklarını haber verdi.⁸⁸ Makrîzî'nin aktardığına göre Ca'fer'in planı ilk etapta işe yararmış ve Dımaşk yöneticisi Şemûl el-İhşîdî, Hasan'a karşı öfkeli olduğu ve Cevher ile mektuplaşmaya başladığı için Hasan'ın emrine uymadı.⁸⁹ Hasan b. Ubeydullâh'ın emrine riayet etmeyen İhşîdî komutanlarının Ca'fer'in işini kolaylaştırdığı söylenebilir. Hasan böylelikle Dımaşk'tan gerekli desteği alamamıştır. Ca'fer, Rebûlâhîr 359'da (Şubat-Mart 970) Remle'de Hasan b. Ubeydullâh ile karşılaştı ve İhşîdî ordusunu büyük bir hezimete uğrattı.⁹⁰ Hasan'ın esir olarak ele geçirildiği savaşta birçok İhşîdî askeri öldürüldü. Bazı kimselere ise emân verildi. Ca'fer, Remle'nin haracını aldıktan sonra Taberiye'ye⁹¹ yöneldi.⁹² Ca'fer, Hasan b. Ubeydullâh'ın aralarında bulunduğu esirleri Cevher'e gönderdi. Cevher'de esirleri zaferlerinin nişanesi olması açısından efendisi Mu'izz'e gönderdi.⁹³

heyl Zekkâr (Dımaşk: Dâru Hassân, 1983), 1; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 1837, 76-77; Charles François Defrémery, "Histoire Des Ismaéliens De La Perse", *Journal Asiatique* 8/2 (1856), 375.

⁸⁷ Dımaşk'ın güneyinde Filistîn topraklarında yer alan bir şehirdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/69-70.

⁸⁸ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/123 (İng., 90).

⁸⁹ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/123 (İng., 90).

⁹⁰ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1.

⁹¹ Filistîn'de Taberiye gölünün kıyısında yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/17-20.

⁹² İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1.

⁹³ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 143; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310; İsmâ'îl b. 'Alî Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azeb-Yahyâ Seyyid Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 2/109 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28-29/84; Wüstenfeld, *Geschichte*, 110. Makrîzî'nin belirttiğine göre esir düştükten sonra Mu'izz ile birlikte Mısır'a gelen Hasan b. Ubeydullâh, Fâtımî

Ca'fer kısa süre içerisinde zorluk yaşamadan Taberiye'yi de ele geçirdi.⁹⁴ Bundan sonraki hedefi Dımaşk'ı ele geçirmektir. Dımaşk'ta önemli nüfuzu bulunan Benî Ukayl kabilesi⁹⁵ İhşîdî hükümdarı Muhammed b. Tuğç el-İhşîd tarafından bölgeye yerleştirilmişti. Dımaşk'ın etrafındaki önemli yerleri kontrol altında tutan bedevî Fezâre ve Mürre Arap kabileleri de bölgede bulunmaktaydı.⁹⁶ Ca'fer bölgede daha etkin olduğunu düşündüğü Fezâre ve Mürre kabileleri ile anlaşarak Dımaşk'ı ele geçirmeyi planlamıştı. Bu sırada Dımaşk'ta tedirginlik had safhadaydı. İhşîdîler'in tamamen dağılmış olmaları burada merkezî bir yönetimin oluşturulmasını engellemekteydi. Bu yüzden şehrin Fâtımî ordusuna karşı koyabilecek donanım ve gücü bulunmamaktaydı. Dımaşk önde gelenlerinden bazı kimseler Ca'fer Dımaşk'a ulaşmadan yanına geldiler. Ca'fer ve askerleri Dımaşk eşrafına iyi davranmadı. Geri döndüklerinde Fâtımî komutanı ve askerlerinin katı ve sert tavırlarını şehirdekilere anlattılar. Tedirgin olan halk duydukları karşısında daha da paniğe kapıldı.⁹⁷ Dımaşk yöneticisi Şemûl el-İhşîdî'nin Fâtımî komutanı Ca'fer ile görüşmek üzere Taberiye'ye geldiği sırada şehirde büyük bir boşluk meydana geldiğinden anarşi artmış, art niyetli bazı kimseler terör estirmeye başlamışlardı. Artık şehre hâkim olması gerektiğini düşünen Ca'fer, Fezâre ve Mürre kabilelerinin Benî Ukayl kabilesinin üzerine yürümesini emretmiş, kendi askerlerinden bir grubu da onlar ile birlikte sevk etmiştir. Fezâre ve Mürre kabileleri kendisinden daha güçlü olmasına rağmen Fâtımî ordusunun desteğiyle Benî Ukayl'ı yenilgiye uğratmıştır. Ancak Fâtımîler'in Dımaşk'ı ele geçirmelerine sıcak bakmayan şehir halkı silahlanarak Benî Ukayl ile birlikte hareket etmeye başlamış neticede 8 Zilhicce 359 tarihinde (12 Ekim 970 Fezâre ve Mürre kabilelerini yenilgiye uğratmışlardır.⁹⁸

Dımaşk halkının direnişe geçtiğini öğrenen Ca'fer askerleriyle birlikte harekete geçti. Bu sırada Dımaşk halkı piyade ve süvari birlikleri oluşturup

Halifesi Azîz-Billâh zamanında 20 Receb 371 (19 Ocak 982) tarihinde vefat etmiştir. Bilgi için bk. Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 3/345-346. Ayrıca bk. İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/61; Wüstenfeld, *Geschichte*, 110.

⁹⁵ Haklarında ayrıntılı bilgi için bk. K. V Zetterstéen, "Ukaylîler", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1986), 13/18-19.

⁹⁶ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/123 (İng., 91); Muhammed Kürd Alî, *Hitatü's-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983), 1/196.

⁹⁷ Ebû Bekr b. 'Abdillâh İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve Cami'u'l-Ğurer*, thk. Salâhaddîn el-Müneccid (Kahire: y.y., 1961), 6/126.

⁹⁸ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, 6/126-127; a.mlf, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/124 (İng., 91-92).

Fâtımîler'e karşı koymak için beklemekteydiler. Kaynaklar düzensiz olduğu anlaşılan bu ordunun içerisinde ne kadar İhşîdî unsuru olduğu noktasında bilgi vermemektedirler. Ancak Makrîzî, halkın Dımaşk yöneticisi Şemûl el-İhşîdî'nin yanında Fâtımîler'e karşı koyduğunu aktarmaktadır.⁹⁹ Bu durum Şemûl ile birlikte birçok İhşîdî unsurunun Fâtımîler'e karşı savaştıklarını göstermektedir. İki taraf arasında gün boyunca sonucu belirsiz çatışmalar meydana geldi. Fâtımî komutan Ca'fer, Dımaşk'ı bir an önce ele geçirme noktasında kararlıydı. Ca'fer, 359 yılı Zilhicce'nin 10'u (14 Ekim 970) Kurban bayramı günü Dımaşk nâhiyelerinde kamp kurdu. Bu sırada Dımaşk halkı ile Fâtımîler arasında meydana gelen çatışmaların şiddeti bayram namazı kılınmasını engelledi. Çok geçmeden Dımaşk halkı kendisinden teçhizat ve asker bakımından çok daha güçlü olan Fâtımî askerleri karşısında yenilgiye uğradı. Fâtımî askerleri savaş meydanından kaçan birçok Dımaşklı'yı kılıçtan geçirdiler.¹⁰⁰

Fâtımî askerlerinin şehirde kontrolü büyük oranda sağlamalarının ardından uzun süre geçmeden Dımaşklılar'ın toparlanarak Fâtımîler'e saldırmasıyla iki taraf arasında mücadele yeniden başladı. Mücadelenin yararsız olduğunu gören şehrin önde gelenlerinden bazıları Ca'fer'in yanına gelerek uzlaşma noktasında görüştüler. Ancak Dımaşk sâkinlerine oldukça bilendikleri anlaşılan Fâtımî askerleri heyettekilere kötü muamelelerde bulundular. İki taraf arasındaki görüşmelerde Ca'fer Dımaşklıları ölüm ile tehdit etti. Neticede iki taraf arasındaki görüşmelerde sonuç elde edilemedi. Dımaşk'ta halkın durumunun iyiye gitmediğini gören ileri gelenler son bir kez daha Ca'fer'e ateşkes yapması için ricada bulundular. Ca'fer, ısrarlı talepleri neticesinde Dımaşk önde gelenlerine yanlarında eşlerini saçları açık bir şekilde getirmeleri ve pişmanlıklarını göstermeleri için yüzlerine toprak saçarak af dilemeleri karşılığında tekliflerini kabul etti. Önde gelenler Ca'fer'in kendilerine başka bir tercih hakkı sunmama noktasında kararlılığını görünce teklifi kabul etmek zorunda kaldılar. Neticede iki taraf arasındaki savaş sona erdi ve Fâtımîler İhşîdîler'in hâkimiyetinde bulunan Dımaşk'a girdiler.¹⁰¹ Komutan Ca'fer şehre girince Cuma namazını kıldı ve Abbâsîler adına okunan hutbeyi efendisi Mu'izz adına okutmaya başladı.¹⁰²

⁹⁹ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/124 (İng., 92).

¹⁰⁰ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/124 (İng., 92).

¹⁰¹ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 6/127-128; a.mlf, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/124-125 (İng., 92-93).

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/109; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/61.

Fâtımîler'in Dımaşk'ı ele geçirmesiyle buradaki İhşîdî hâkimiyeti tamamen sona ermiş ve neticede 35 yıl gibi bir süre ayakta kalmayı başarabilen İhşîdî hânedanlığı yıkılmıştır. Bu süreçte sembolik olarak Abbâsîler'e bağlı bir şekilde hareket eden İhşîdîler, Fâtımîler tarafından kısıpaca alınmalarına rağmen hiçbir yerden yardım alamamışlardır. Büveyhîler'in sultanı altında mevcut idarelerini kaybedip pasifize edilen Abbâsî halifelerinin İhşîdîler'e destek vermeleri beklenemezdi. Öte yandan Büveyhîler bu süreçte tamamen kendi içlerindeki siyasî mücadelelere yoğunlaşmışlardı. Bu yüzden İhşîdîler'e destek veremediler. Hamdânîler ise Bizans İmparatorluğu ile mücadele içerisinde bulunmalarından ötürü Mısır ve Sûriye'nin Fâtımîler tarafından ele geçirilmesine seyirci kaldı. Bu süreçte İhşîdîler'e destek olarak gözüken tek yardımın Karmatîler'den geldiği anlaşılmaktadır. Zira bahsettiğimiz üzere Karmatî askerleri Remle'de Hasan b. Ubeydullâh'ın yanında Fâtımîler'e karşı savaşmışlardı. Ancak bu destek gerçekten İhşîdîler'i Fâtımîler'e karşı korumak için değil, Sûriye bölgesini ellerinde bulundurmalarına karşılık İhşîdîler'den aldıkları 300.000 dinar gibi bir haracı korumaya matuf olmuştur. Karmatîler, Fâtımîler'in kendilerine haraç vermeyeceklerini iyi bilmekteydiler. Nitekim aradan daha bir yıl geçmeden Karmatîler, Fâtımîler'e saldırarak Dımaşk'ı ele geçirmişlerdir. Bu sırada Hamdânîler'in Dımaşk'ı ele geçirmeleri için Karmatîler'e yaptıkları yardımlardan bir tanesi de kendilerine sığınan İhşîdî bakiyelerini Karmatîler'e destek için göndermeleri olmuştur.¹⁰³ Bu durum devletleri yıkıldıktan sonra İhşîdî unsurlarının Karmatî ve Hamdânî saflarında savaşarak hayatlarını devam ettirdiklerini göstermektedir.

Sonuç

IV. (X.) yy. İslâm dünyasında birçok devlet ve hânedanlığın kurulduğu bir asır olmuştur. Doğu ve batı bölgesinde birbirine yakın zamanlarda kurulan Müslüman devlet ve hânedanları çok geçmeden birbirleriyle mücadele etmeye başlamışlardır. Bu mücadelelerden en dikkat çeken Mağrib'de kurulan Fâtımîler ile Mısır'da kurulan Türk İhşîdî hânedanlığı arasında meydana gelmiştir. Abbâsîler'in merkezinden uzak Mağrib topraklarında kuruluş sürecini tamamlayan Fâtımîler, ilk andan itibaren doğu (Mısır, Sûriye ve Irâk) topraklarını ele geçirmeyi hedeflemişlerdir. Ancak bu hedeflerine engel olarak karşılarında rakipleri Abbâsîler'e bağlı İhşîdîler'i bulmuşlardır. İlk Halife Ubeydullâh el-Mehdî ile birlikte Fâtımîler Mısır'ı ele geçirme çabası içerisinde

¹⁰³ en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25/184; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, 6/134.

olmuşlar, fakat İhşîdîler Fâtımîler'in bu hedeflerine kısa vadede ulaşmalarına engel olmuşlardır. Böylece Fâtımîler'in hedeflerine ulaşarak Sunnî dünyayı Şîî hegemonyası altına almalarının önünde belli bir süre durabilmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında İhşîdîler, Sunnî İslâm dünyası için önemli bir görev üstlenmiştir. Ancak İhşîdîler, günden güne güçlenen Fâtımîler'in karşısında başta Abbâsîler olmak üzere diğer İslâm devletlerin desteğini alamadıkları için zamanla gücünü kaybetmiş ve bu durum kısa süre içerisinde İhşîdîler'in Fâtımîler karşısında yalnız kalmasına neden olmuştur.

Fâtımîler ilk üç halife döneminde İhşîdîler'in elinde bulunan Mısır'ı ele geçirmek için teşebbüsler yapmalarına rağmen bu çabalarında başarı sağlayamamışlardır. Ancak buna rağmen doğuya açılmanın anahtarı olarak gördükleri Mısır'ı ele geçirme hedefinden ödün vermemişlerdir. Dördüncü Fâtımî halifesi Mu'izz-Lidînillâh dönemine geldiğinde Fâtımîler Mısır'ı ele geçirmek için ciddi çalışmalar ortaya koymuşlardır. Fâtımî dâîlerinin Mısır'daki yoğun propagandaları İhşîdî bürokrasisinde etkili olmuş, neticede Fâtımîler daha Mısır'ı ele geçirmeden birçok önde gelen kimseyi kendi taraflarına çekebilmişlerdir. Bu durum Mısır'ın Fâtımî hâkimiyetine geçmesini kolaylaştırmıştır. Öte yandan Fâtımîler'in doğuya yönelik adımlarını yakından takip eden İhşîdî lideri Kâfûr'un Halife Mu'izz'e karşı mutedil dengeli bir politika gözetmesi hanedanlığın işine yaramış, böylelikle İhşîdîler Kâfûr ölene kadar Fâtımîler'in herhangi bir saldırısı ile karşılaşmamıştır. Bununla birlikte iki tarafın Bizans'ın Girit'e saldırmasını önlemek gayesiyle ittifak kurma çabaları dönemin dikkat çekici gelişmeleri arasında yerini almış ancak bu hamle özellikle İhşîdîler'in Fâtımîler'e şüpheyle bakmasından ötürü somut bir aşamaya evrilmemiştir.

Kâfûr'un ölümünün ardından Mısır'ın ekonomik ve sosyolojik açıdan içine düştüğü boşluğu iyi değerlendiren Mu'izz, 358 (969) yılında deneyimli kumandanı Cevher es-Sıkıllî'yi bölgeye göndererek İhşîdîler'in elinden Mısır'ı almıştır. Böylelikle Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından bölge ilk defa bir Şîî bir devletin eline geçmiştir. Bu başarılı hamle ile Fâtımîler hedeflerinin ilk aşamasını tamamlamış, doğuya açılmanın mesabesi olarak gördükleri Mısır'ı ele geçirerek İslâm dünyasındaki prestijlerini artırmışlardır. Bu adımın devamı olarak Sûriye'de tekrar toparlanma şansı bulunan İhşîdîler'in üzerine ordu sevk ederek Sûriye topraklarını ele geçirmişler ve yaklaşık 35 yıllık bir süre sembolik açıdan Abbâsîler'e bağlı Türk hânedanlığı İhşîdîler'i ortadan kaldırmışlardır. Neticede Abbâsîler'in batıda Fâtımîler'i durdurma noktasında en büyük dayanakları olarak görüldükleri İhşîdîler'in ortadan kalkmasıyla Bağdat, yeni kurulan Şîî hilafet merkezi Kâhire tarafından tehdit edilir hale gelmiştir.

Kaynaklar/References

- Arîb b. Sa'd. *Sılatü Târîhi't-Taberî*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: Matbaatu Beril, 1897.
- Ağırakça, Ahmet. "İhşîdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Antâkî, Yahyâ b. Sa'îd el-. *Târîhu'l-Antâkî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Trablus: y.y., 1990.
- Bianquis, Thierry. "La Prise Du Pouvoir Par Les Fatimides En Égypte (357-363/968-974)". *Annales Islamologiques* 11/ (1972), 49-108.
- Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids*. Leiden: Brill, 2001.
- Brett, Michael. *Fâtûmî İmparatorluğu*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- Canard, Marius. "L'impérialisme Des Fatimides Et Leur Propagande". *Institut d'Etudes Orientales* 1/ (1947).
- Christides, Vassilios. "The Raids of the Moslems of Crete in the Aegean Sea Piracy and Conquest". *Byzantion* 51 (1981).
- Çelik, Aydın. *Fâtûmîler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Çubukçu, Asri. "Muhammed b. Tuğç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Daftary, Farhad. *İsmailîler Tarihi ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Dâ'î İdrîs, 'İmâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtûmiyyîn bi'l-Mağrib el-Kismü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- Dâ'î İdrîs, 'İmâdüddîn. *Zehrü'l-Me'ânî*. nşr. Mustafâ Gâlib. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyyeti li'd-dirâsât, 1991.
- Defrémery, Charles François. "Histoire Des Ismaeliens De La Perse". *Journal Asiatique* 8/2 (1856).
- Deşrâvî, Ferhât ed-. *el-Hilâfetü'l-Fâtûmiyye bi'l-Mağrib*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Ebü'l-Fidâ', İsmâ'il b. 'Alî. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azeb-Yahyâ Seyyid Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Mearif, ts.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Yezîd en-Nükkârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.
- Hasan, Hasan İbrâhîm. *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtûmiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Sûriye ve Bilâdi'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1981.
- Hasan, Hasan İbrâhîm - Şeref, Tâhâ Ahmed. *el-Mu'izz-Lidînillah İmâmu Şî'ati'l-İsmâ'iliyye ve Müessisi'd-Devleti'l-Fâtûmiyye fî Mısır*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947.
- Hasan, Hasan İbrâhîm - Şeref, Tâhâ Ahmed. *'Ubeydullâh el-Mehdî İmâmu's-Şî'ati'l-İsmâ'iliyye ve Müessisi'd-Devleti'l-Fâtûmiyye fî Bilâdi'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947.
- Hemedânî, Reşîdüddîn Fazlullâh el-. *Câmi'u't-tevârih*. thk. Muhammed Takî Dânişpejûh, Muhammed Debîr-i Siyâkî. Tahran: Büngah-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, 1977.

- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. nşr. Darü'l-Fikr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1998.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsâruhum min zevî's-sultânî'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafâ. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-âmmeti li'l-kitab, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâ'îl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dârü Hicr, 1998.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, 'Alî. *Geschichte der İhşîden und fustâtensische Biographien (el-Muğrib fî hule'l-Mağrib adlı eserini İhşîdiler ile ilgili bölümü)*. nşr. Knut Leonard Tallqvist. Leiden: E. J. Brill, 1899.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Zâfir, 'Alî. *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatû'a*. nşr. Andrê Ferrê. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972.
- İbn Zûlâk, Hasan b. İbrâhîm. *Kitâbü Ahbâri Sîbeveyh el-Mısrî*. thk. Matbaatu'n-Nasr. Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1933.
- İbn Zûlâk, Hasan b. İbrâhîm. *Sîretü Muhammed b. Tuğc el-İhşîd, Şezerât min kütübün mefkûde fî't-târîh içinde*. nşr. İhsan Abbas,. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebü Bekr b. 'Abdillâh. *Kenzü'd-dürer ve Cami'u'l-Ğurer*. thk. Salâhaddîn el-Müneccid. Kahire: y.y., 1961.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebü Ya'lâ Hamza. *Târîhu Dımaşk*. nşr. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü Hassân, 1983.
- Jiwa, Shainool. *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ'nun Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B.Tauris & Co., 2009.
- Jiwa, Shainool. *The Founder of Cairo The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era (Uyûnü'l-Ahbâr adlı eserini Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris & Co., 2013.
- Kâdî Nu'mân, b. Muhammed. *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*. thk. Habîb el-Fakî ve dğr. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996.
- Kâdî Reşîd, b. Zübeyr. *Kitâbü'z-Zehâir ve't-tuhaf*. Kuveyt: y.y., 1959.
- Kâdî 'Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Tesbîtü Delâ'ili'n-nübüvve*. thk. Abdülkerîm Osman. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.
- Kâşif, Seyyide. *Mısr fî 'asrî'l-İhşîdiyyîn*. Kahire: Matbaatu Câmîati Fuâd, 1950.
- Kavas, Ahmet. "Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kay, Henry C. "Notes on the History of the Banu Okayl". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 18/4 (1886), 491-526.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. nşr. Rhuvon Guest. Leiden: y.y., 1912.

- Kudâî, Muhammed b. Selâme el-. *Târîhu'l-Kudâ'i: Kitâbü 'Uyûni'l-ma'ârif ve funûni ahbâri'l-halâ'if*. thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Misrî. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1995.
- Kürd Alî, Muhammed. *Hitatü's-Şâm*. Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.
- Lev, Yaacov. "The Fatimid Conquest of Egypt Military, Political and Social Aspects". *Israel Oriental Studies* 9 (1979), 315-328.
- Lev, Yaacov. "The Fâtimid Navy, Byzantium and The Mediterranean Sea 909-1036 C.E./297-427 A.H". *Byzantion* 54 (1984).
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî el-. *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî el-. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtumiyîne'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdülvehhâb en-. *Nihâyetü'l-Ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Quatremère, Etienne-Marc. "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah". *Journal Asiatique* 3/2 (1836).
- Quatremère, Etienne-Marc. "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah". *Journal Asiatique* 3/3 (1837).
- Sâbit b. Sinân, Ebü'l-Hasen. *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita (Ahbâru'l-Karâmita içinde)*. Dimaşk: Dârü Hassân, 1982.
- Sa'îd b. Bitrîk. *et-Târîhu'l-Mecmû' 'ale't-tahkîk ve't-tasdîk*. nşr. L. Cheikho vd. Beyrut: Euty-chii Patriarchae Alexandrini Annales, 1905.
- Sâvirus, İbnü'l-Mukaffâ'. *Târîhu Batârikati'l-Kenîseti'l-Misriyye (History of the Patriarchs of the Egyptian Church)*. nşr. Azîz Suryâl Atiya, Yassâ Abdü'l-Mesîh, O. H. E. Burmester. Kahire: Matbuatu Cemiyeti'l-Âsârî'l-Kiptiyye, 1948.
- Seyyid, Eymen Fuâd. *ed-Devletü'l-Fâtumiyye fî Mısır Tefsîrun Cedîd*. Kahire: Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, 1992.
- Sürûr, Muhammed Cemâlüddîn. *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtumiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1995.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsni'l-Muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: y.y., 1967.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1967.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-Fâtumiyîn fî şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's-Şâm*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2001.
- Tâmir, Ârif. *el-Kâim-Biemrillâh*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980.
- Tâmir, Ârif. *el-Mansûr-Billâh*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980.
- Tâmir, Ârif. *Ubeydullâh el-Mehdî*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980.
- Tâmir, Ârif. *el-Mu'izz-Lidînillah el-Fâtumî*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- Tokuş, Ömer. *Musul ve el-Cezîre'de Bir Arap Emirliği Ukayliler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Tomar, Cengiz. "Sûriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

110 • FÂTIMÎ-İHŞÎDÎ İLİŞKİLERİ (323-359/935-970)

- Wüstenfeld, Ferdinand. *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*. Göttingen: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung., 1881.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. 'Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. nşr. Dârü Sâdır. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.
- Yıldız , Hakkı Dursun (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi "Abbâsîler Devrindeki İslâm Devletleri"*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. İbrâhîm ez-Zîbek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1989.
- Zetterstéen, K. V. "Ukayliler". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Maarif Basımevi, 1986.

4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI

Yasemin İPEK* - Ali ÖNCÜ**

Öz

Bu araştırma, 4-6 yaş Kur’an kursu öğretmenlerinin teknolojik yetkinliklerinin ne düzeyde olduğu ve bu yetkinliği olumlu ya da olumsuz anlamda etkileyen faktörlerin neler olduğu sorusu çerçevesinde yürütülmüştür. Böyle bir sorunun problem olarak ele alınıp çalışılmasının temel nedeni ise Pandemi süreciyle birlikte ortaya çıkan eğitim-öğretim süreçlerinde teknoloji kullanımının önemi konusuna dikkat çekmektir. Araştırmada karma yöntem modellerinden açıklayıcı sıralı desen benimsenmiştir. Çalışmanın birincil veri kümesi olarak nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu kapsamda veri toplama aracı olarak kişisel bilgilere dönük soruların yer aldığı formun yanı sıra Horzum vd. (2014) tarafından geliştirilen “Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Ölçeği (TPAB)” gerekli izinler alınarak kullanılmış ve 528 katılımcıya uygulanmıştır. Çalışmanın ikincil veri kümesi olarak nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseninden faydalanılmıştır. Bu kapsamda iki oturum şeklinde ve her bir oturumda 10 katılımcı olmak üzere toplamda 20 katılımcı ile odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin odağında katılımcıların 4-6 yaş grubu Kur’an kursu uzaktan eğitim sürecindeki teknoloji kullanım tecrübelerinden genel olarak bahsetmeleri ile

* Dr. Arş. Gör, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
e-posta: yaseminipek2004@gmail.com, ORID: 0000- 0002-5218-0870.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,
e-posta: aoncu@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8033-0795.

Atf / Cite as: İpek, Yasemin- Öncü, Ali. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Teknoloji Yeterlilikleri Hakkında Bir Karma Yöntem Araştırması” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022),111-148. <https://doi.org. 10.15745/da.1104341>

112 • 4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI

sürecin avantaj ve dezavantajlarını değerlendirmeleri yer almıştır. Araştırmada elde edilen nicel bulgular ışığında öğretmenlerin TPAB ölçeği genel ortalamasının iyi olduğu dikkat çekmektedir. Fakat öğretmenlerin teknoloji ile ilgili alt boyutlardan almış oldukları puanların genel ortalamasının altında olduğu görülmektedir. Nitel bulgular çerçevesinde ise uzaktan eğitim süreciyle birlikte teknoloji okur yazarlığı farkındalığının arttığı tespit edilmiştir. Öğreticiler kendilerinde ortaya çıkan bu teknoloji farkındalığını korumak ve konuyla ilgili hizmet içi eğitim seminerlerine ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursu, TPAB, Uzaktan Eğitim, Teknoloji Bilgisi.

A Mixed Methods Study on Technology Competencies of 4-6 Age Quran Course Instructor

Abstract

This research was carried out within the framework of the question of the level of technical competencies of 4-6 age Quran course teachers and the factors that affect this competence positively or negatively. The main reason for creating such an issue as a problem and working is to draw attention to the importance of using technology in education and training processes that emerged with the pandemic process. In the study, an explanatory sequential design which is one of the mixed methods research models was adopted. The relational screening model, one of the quantitative research methods, was used as the primary data set of the study. In this context, the "Technological Pedagogical Content Knowledge (TPCK)" developed by Horzum et al. (2014) was used as a data collection tool and applied to 528 participants. The case study design, one of the qualitative research methods, was used as the secondary data set of the study. In this context, focus group interviews were held with a total of 20 participants in the form of two sessions and 10 participants in each session. The focus of the interviews was on the fact that the participants' general statements about their experiences with technology usage in 4-6 age group Quran course distance education process and their evaluations of the advantages and disadvantages of the process. In the light of the quantitative findings obtained in the study, it is noteworthy that the general average of the TPCK scale of the teachers is good. However, it is seen that the scores of the teachers from the sub-dimensions related to technology are below the general average. Within the framework of qualitative findings, it was determined that technology literacy awareness increased with the distance

education process. Teachers state that they need in-service training seminars to maintain awareness of this technology that emerges in them

Keywords: Religious Education, 4-6 Age Quran Course, TPCK, Distance Education, Technology Knowledge.

Summary

This research was carried out within the framework of the question of the level of technical competencies of 4-6 age Quran course teachers and the factors that affect this competence positively or negatively. The main reason why such a problem is considered as a problem is to draw attention to the use of technology, which has gained importance in education processes with the pandemic.

In the study, explanatory sequential mixed methods research design was adopted. The relational screening model, one of the quantitative research methods, was used as the primary data set of the study. In this context, the "Technological Pedagogical Content Knowledge (TPCK)" developed by Horzum et al. (2014) was used as a data collection tool and applied to 528 participants.

The case study design, one of the qualitative research methods, was used as the secondary data set of the study. In this context, focus group interviews were held with a total of 20 participants in the form of two sessions and 10 participants in each session. The focus of the interviews was on the fact that the participants' statements about their experiences with technology usage in 4-6 age group Quran course distance education process and their evaluations of advantages and disadvantages of the process.

In the light of the quantitative findings obtained in the study, it is noteworthy that the general average of the TPCK scale (4.03) of the teachers is good. However, it is seen that the scores of the teachers from the sub-dimensions related to technology are below the general average. The part where the participants scored the lowest among the sub-components of the scale, TK (average=3.85) attracts attention.

Within the framework of the findings obtained as a result of the research, it was determined that the duration of service, education status, and the settlement unit of the Quran course teachers did not cause a significant change in TPCK general average and sub-dimensions. The education status of the teachers does not change TPCK score and there is no increase in technical

knowledge as the level of education increases, therefore it is understood that teaching technologies and material development courses in universities do not change the students' perception of technology knowledge.

In the study, a significant relationship was found between the technological possibilities of the course they work in and TPCK general scores and TK, TCK, and TPK, and it was determined that the teachers working in the courses where technological opportunities are good considered themselves more technologically competent. In addition, the fact that teachers have access to the internet personally causes a significant difference in TPCK scores.

In the study, it was also determined that there was a significant relationship between teachers' having technological tools and equipment and TPCK scores. In this context, it was determined that the TPCK scores of the teachers who had the teaching material to be used in a technological sense were higher than the teachers who did not have the technological material.

Another finding obtained in the study is that teachers' perceptions about the use of technology affect their TPCK score. The more competent the instructors see themselves in terms of technology use, the higher their TPCK scores. In this sense, it is seen that the distance education model carried out during the pandemic period positively affects the Quran course teachers.

The qualitative data obtained in the study were collected under six themes and presented under the following headings:

- 1- Emphasizing the Weakness of the technological Equipment Facilities of the Courses: The Quran course teachers emphasize the inadequacy of technological infrastructure facilities in the courses they serve, their inability to personally access the internet, and their inability to have sufficient technological tools to use in teaching activities.
- 2- Increasing Technology Awareness: Teachers started to use materials that they did not use in the classroom in the distance education process and clearly experienced the contribution of these materials and technology to students' learning. This situation has led to an increase in technology awareness in them.
- 3- Emergence of Deficiencies in Using Technology: The experience of using technology has also made it possible to recognize the deficiencies related to technology skills.
- 4- Self-Confidence Created by the Experience of Using Technology in Teachers: The fact that teachers are intimate with technology in the

distance education process has increased their self-confidence on the subject.

- 5- Need for In-Service Training: As a result of this process, the experiences they had led teachers to understand that they needed in-service training on technology literacy.
- 6- Need for Institutionalization in Digitalization: One of the main issues that teachers draw attention to in the distance education process is that they understand that they need a corporate digital platform and enriched digital content support.

As a result of the findings, the following suggestions were made:

In the 4-6-year-old Quran courses, DİB (Presidency of Religious Affairs) should take action to determine and meet the need for technological tools and equipment such as computers, projections, smartboards, etc. that teachers can use in their lessons. As a matter of fact, it has been revealed in the research findings that meeting these needs will increase the quality of teaching on the one hand and improve the TPCK competencies of teachers on the other hand.

- The internet infrastructures of the courses should be strengthened and access to the internet should be facilitated.
- In the undergraduate programs of Theology/Islamic Sciences, it is necessary to draw the attention of the relevant persons and institutions to the issue of making the "Instructional Technologies", which are included in the pedagogical formation package more functional and to conduct academic studies in this direction.
- It will be useful to allocate a significant part of the in-service training courses organized by the DİB for teachers in technology literacy to eliminate the deficiency in this regard.
- It is recommended that DİB should focus on providing a digital platform and developing enriched digital content that can be used as a supplement for students and teachers, as MEB (Ministry of National Education) has done.

Giriş

Eğitim kurumu, pedagojinin bir bilim dalı olarak faaliyet göstermeye başlaması, psikolojinin öğrenme psikolojisi alanında sunmuş olduğu bilimsel verilerin sınıf içinde kullanılmaya çalışılması, dini eğitime dayalı konu merkezli

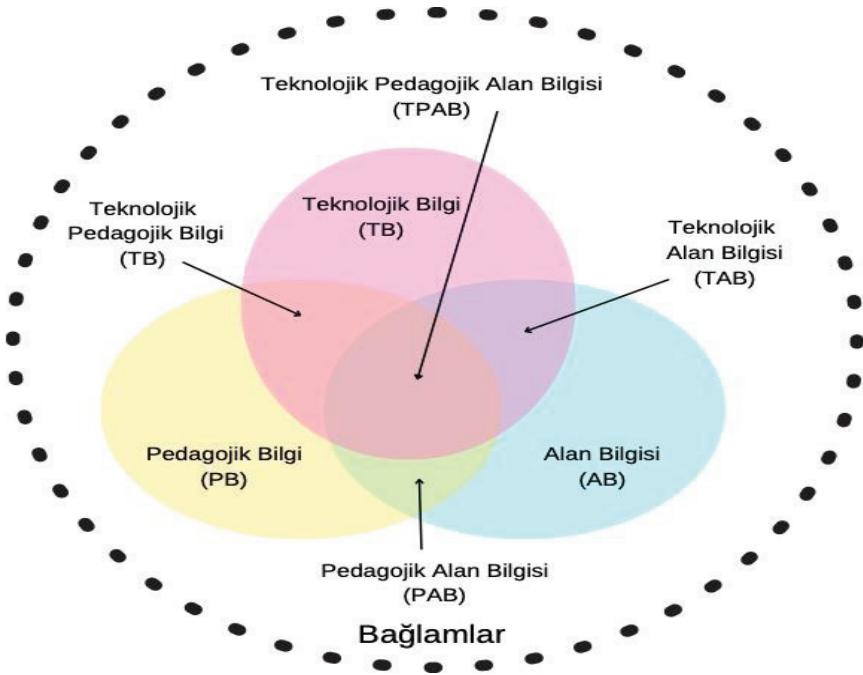
anlayışın terk edilmesi gibi nedenlerden ötürü büyük bir değişim geçirmiştir. Bu değişimle konu merkezli eğitim anlayışı yerine öğrenci merkezli anlayış önem kazanmıştır. Dolayısıyla öğretmenin alan bilgisine hâkim olması kadar bu bilgiyi öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda ne şekilde aktaracağı sorusunun cevabı olan pedagojik bilgi de öne çıkmıştır. Bu çerçevede yapılan çalışmalara bakıldığında (Shulman, 1986) öğretmen yeterliliklerini değerlendirirken alan bilgisi ve pedagojik bilgiden farklı bir bilgi türü olarak gündeme getirilen *pedagojik alan bilgisi* (PAB) kavramı dikkat çekicidir. Koehler ve Mishra'nın, Shulman'ın PAB kavramına teknolojiyi de eklemeleriyle birlikte *Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi* (TPAB) kavramının çerçevesi ortaya çıkmıştır. Koehler ve Mishra tarafından kavramsallaştırılan TPAB modeli, öğretmenlerin sahip olması gereken ve birbiriyle aynı öneme sahip üç ayrı kavrama gönderme yapmaktadır. Bu kavramlar; *alan bilgisi* (AB), *pedagojik bilgi* (PB) ve *teknoloji bilgisidir* (TB) (Koehler - Mishra, 2005, 132-133). TPAB modeli bu kavramların birbiriyle olan ilişkileri ve etkileşimlerine karşılık gelmektedir (bk. Şekil 1). TPAB modelinin bileşenleri, AB, TB, PB, PAB, *teknolojik alan bilgisi* (TAB), *teknolojik pedagojik bilgi* (TPB) ve TPAB şeklinde ortaya çıkmaktadır (Koehler - Mishra, 2009, 63).

TPAB modeli incelendiğinde TB, TAB, TPB ve TPAB alt boyutlarındaki yeterliklerinin öğretmenlerin ihtiyaç duyduğu temel yetkinlik alanları olduğu görülmektedir. Geleneksel eğitim modelinde eğiticinin daha çok mesleki ve pedagojik yeterlikleri üzerinde durulurken özellikle pandemi süreciyle birlikte teknoloji kullanımının da bu diğer temel yeterlikler kadar eğitim süreçleri üzerinde etkin rol oynadığı anlaşılmıştır. Her ne kadar pandemi döneminde teknoloji kullanımındaki artış, öğretimin içerik, materyal ve öğretim teknolojileri açısından zenginleştirilmesi amacıyla öte zorunlu bir yönelimin neticesi olarak görülse de teknoloji ve eğitim olgularının birbirini besleyen ve geliştiren iki değişken olduğu da bir gerçekliktir. Dolayısıyla eğitim kurumlarının bütün tür ve kademelerinde bu farkındalığı sağlamak, eğitsel süreçlerinde teknolojiden faydalanma durumlarını ortaya koymak ve bu yöndeki ihtiyaçlarını tartışmak önemli bir problem olarak görülmelidir.

Konuyla ilgili alanyazına baktığımızda TPAB modelinin tarihinin 2000'li yılların başına kadar uzandığı görülmektedir. Türkiye'de ise özellikle 2010 yılından itibaren konuyla ilgili farklı çalışmalar yürütülmüştür (Baran - Canbazoglu Bilici, 2015, 19). Bu kapsamda 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının yürütücüsü olarak öğretmenlerin TPAB yeterlik düzeylerinin ve bu yeterlikleri üzerinde belirleyici olan faktörlerin irdelenmesi de bir ihtiyaç olarak değer-

lendirilebilir. Ancak 4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili olarak daha önce yapılmış saha çalışmalarına bakıldığında bu çalışmaların Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterlilikleri ve eğitim öğretim faaliyetlerinde karşılaşılan sorunlar (Korkmaz, 2019; Korkmaz, 2020; Aybey, 2019; Gelici, 2020; Genç, 2019; Üzümcü - Çınar, 2020; Yağcı, 2020; Öncü, 2021; Yüksel, 2021), Kur'an kurslarına ve okul öncesi resmi eğitim kurumlarına devam eden öğrenci velilerinin görüşleri (Demir - Camadan, 2019; Erpay, 2020), kursların fiziksel özellikleri (Türkmen - Bayrakdar, 2020), 4-6 yaş Kur'an kurslarında mahremiyet eğitimi (Diler, 2020) ve öğrencilerin müzik yeteneği (Kopar - Arpa, 2020) hakkında yürütüldükleri görülmektedir.

Literatür üzerinden gerçekleştirilen araştırmalarda da (Doğan, 2014; Tosun - Çapcıoğlu, 2015; Ecer - Çakmak, 2021) doğrudan teknolojiyi konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamızda bu kapsamda 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin TBAP yeterlik düzeylerinin belirlenmesi ve bazı değişkenlerle ilişkisinin irdelenmesinin yanı sıra uzaktan eğitim sürecinde genel olarak teknoloji deneyimlerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.



Şekil 1. Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (Koehler - Mishra, 2009, 63).

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma süreci yöntemsel açıdan iki aşamadan oluşmaktadır. Araştırmanın ilk aşamasında nicel yöntemle başvurulmuştur. Nicel veriler toplandıktan ve analize tabi tutulduktan sonra bazı nicel bulgulara ulaşılmışsa da veri toplama süreci sonlandırılmamıştır. Çalışmada ulaşılan nicel bulguların detaylandırılması ve açıklığa kavuşturulması ihtiyacı belirlemiş ve böylece araştırma sürecine nitel yöntemle devam edilmiştir. Farklı iki yöntemle elde edilen veri setinin birleşmesi ve raporlanmasında ise karma yöntem desenlerinden açıklayıcı sıralı desen işe koşulmuştur. Nitekim bu desen, araştırma probleminin daha çok nicel yönelimli olduğu ve nicel verinin sunduğu ilişkileri, yönelimleri veya sonuçları açıklama ihtiyacının belirlediği araştırma süreçleri için kullanışlı görülmektedir (Creswell - Plano Clark, 2015, 89-91; Baki - Gökçek, 4).

Çalışmanın birincil veri kümesi olarak nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmalarının bir türü olan ilişkisel taramalar ise genellikle iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılmasına dayanmaktadır (Gürbüz - Şahin, 2014, 105). Bu araştırmada da 4-6 yaş grubu Kuran kursu öğretmenlerinin teknolojik pedagojik alan bilgisi düzeylerinin belirlenmesi ve bazı değişkenlerle ilişkisinin betimlenmesi amaçlanmıştır.

Çalışmanın ikincil veri kümesi olarak nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseninden faydalanılmıştır. Hem nicel hem de nitel yaklaşımlı araştırmaların kullanımına elverişli bir model olarak durum çalışması; birden fazla veri toplama yönteminin işe koşulmak istendiği, zengin ya da birbirini teyit edecek veri çeşitliliğine ulaşmanın amaçlandığı çalışmalar için tercih edilmektedir (Yıldırım - Şimşek, 2016, 73).

1.2. Çalışma Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın çalışma evreni, 2021- 2022 eğitim öğretim yılında Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında hizmet veren öğretmenleri kapsamaktadır. Araştırmanın nicel boyutu için örneklem grubunun belirlenmesinde olasılıksız örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örnekleme, evrende incelenen problemle ilgili olarak kendi içinde benzeşik farklı durumların belirlenip çalışmanın bu durumlar üzerinde yapılması (Büyüköztürk - vd., 2021, 93) yaklaşımına

dayanmaktadır. Bu çalışma 2021-2022 eğitim-öğretim yılında hizmet veren katılımcılarla yürütülmüştür. Katılımcıların belirlenmesinde maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi esas alınmış ve böylece katılımcıların Türkiye'deki farklı sosyo-ekonomik özelliklere sahip bölgelerden olmalarına dikkat edilmiştir. Buna göre araştırmanın örnekleminin oluşturulmasında TÜİK İstatistik Bölge Birimleri Sınıflaması (İBBS) düzey 1 referans alınmış ve söz konusu sınıflandırılma kapsamındaki 12 bölgeden katılımcıya ulaşılmıştır.

Tablo 1: Katılımcıların Hizmet Verdikleri Bölgelere Göre Dağılımı

Değişken Türü	Değişken Düzeyi	N	%
İBBS Düzey 1	İstanbul (TR 1)	13	2,5
	Batı Marmara (TR 2)	21	4,0
	Ege (TR 3)	85	16,1
	Doğu Marmara (TR 4)	37	7,0
	Batı Anadolu (TR 5)	29	5,5
	Akdeniz (TR 6)	134	25,4
	Orta Anadolu (TR 7)	44	8,3
	Batı Karadeniz (TR 8)	47	8,9
	Doğu Karadeniz (TR 9)	51	9,7
	Kuzeydoğu Anadolu (TRA)	12	2,3
	Ortadoğu Anadolu (TRB)	18	3,4
	Güneydoğu Anadolu (TRC)	37	7,0
	Toplam	528	100,0

Tablo 1’de görüldüğü üzere örnekleme her bölgeden katılımcı dâhil edilmiş olup bölgelere göre katılımcı sayısı ve oranı değişmektedir. Buna göre ankete en yüksek katılım oranına Akdeniz Bölgesi; en düşük katılım oranına ise Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi sahiptir. Bölgelere göre katılımcı sayısının ve oranının değişkenlik göstermesinde anketin gönüllülük esaslı olması, katılımcının araştırmaya ilgi duyması ve araştırmacıya dönütte bulunabilmesi etkili olmuştur. Tük İBBS’nin esas alındığı bu örneklemin nicel boyutuna 528 katılımcı dâhil edilmiştir.¹

¹ Bu araştırmanın verileri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 26.02.2021 tarih ve 1090359 sayılı araştırma izni çerçevesinde toplanmıştır.

Tablo 2: Araştırmanın Nicel Boyutunda Yer Alan Katılımcılara ait Bazı Demografik Özellikler

Değişken Türü	Değişken Düzeyi	N	%
Medeni Durum	Bekâr	103	19,5
	Evli	425	80,5
	Toplam	528	100,0
Öğrenim Durumu	Lise veya ön lisans mezunu	142	26,9
	Lisans mezunu	336	63,6
	Lisans üstü devam ediyor ya da mezun	50	9,5
	Toplam	528	100,0
Hizmet Süresi	0-2 yıl	168	31,8
	3-5 yıl	253	47,9
	6 ve üstü	107	20,3
	Toplam	528	100,0
Meslekteki İstihdam Türü	Kadrolu	232	43,9
	Sözleşmeli	214	40,5
	Vekil ya da geçici	82	15,5
	Toplam	528	100,0
Görev Yaptığı Yerleşim Birimi Türü	Köy/kasaba	34	6,4
	İlçe merkezi	224	42,4
	Şehir merkezi	270	51,1
	Toplam	528	100,0

Araştırmanın ikinci basamağına karşılık gelen nitel yöntem kapsamında çalışma grubuna 30 kişi dâhil edilmiştir. Katılımcıların seçiminde amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt, kolaylıkla bulunabilme ve kartopu örnekleme-leri kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, çalışma grubuna dâhil edilecek katılımcıların/durumların bilgi zengini olmasının istendiği (Patton, 2014, 230) veya nicel bir çalışmanın sonuçlarına göre derinlemesine bir çalışma yapılması ihtiyacı belirlediği durumlar için kullanışlı bir yöntemdir (Büyüköztürk - vd., 2021, 95). Araştırmanın nitel boyutunda öğretmenlerin teknolojik yeterliklerinin irde-lenmesi amaçlandığından 2020 ve 2021 yıllarında pandemi seyrine göre uzak-tan eğitime geçişin zorunlu kılındığı ve böylece eğitimin tüm paydaşlarınca teknoloji kullanımının kaçınılmaz olduğu dönemlerde görev yapmış öğreti-cilerin deneyimlerine başvurulmuştur. Ölçüt örnekleme kapsamında çalışma grubuna dâhil edilecek öğretmenlerin söz konusu deneyime sahip olması bir

kriter olarak belirlenmiştir. Kolaylıkla bulunabilme örneklemede araştırmacıya, çalışmasını “*yakın çevrede bulunan, ulaşılması kolay, elde mevcut ve araştırmaya katılmak isteyen (gönüllü) bireyler üzerinde* (Erkuş, 2009, 98) gerçekleştirme imkânı sunulmaktadır. Katılımcılara ulaşırken öncelikle -ekonomiklik ve kolay ulaşılabilirlik ilkesi gereği- Denizli’nin Pamukkale ve Merkezefendi ilçelerinde çalışan 5 öğreticiyle temas kurulmuştur. Bu öğretmenlerin destekleri ve yönlendirmeleriyle çalışma grubuna farklı illerden 15 katılımcı daha dâhil edilmiştir. Araştırmanın nitel boyutunda yer alan katılımcılara ilişkin bazı demografik bilgiler şöyledir:

Tablo 3: Araştırmanın Nitel Boyutunda Yer Alan Katılımcılara ait Bazı Demografik Özellikler

Kod Adı	Öğrenim Düzeyi	Hizmet Yılı	Hizmet Yeri
K1	Yüksek lisans	5	İzmir
K2	Lisans	12	Ankara
K3	Lisans	9	İstanbul
K4	Lisans	18	Ankara
K5	Lisans	9	Denizli
K6	Lisans	6	İzmir
K7	Lisans	10	Denizli
K8	Lisans	12	Yozgat
K9	Lisans	15	Denizli
K10	Lisans	15	İzmir
K11	Lisans	4	Aydın
K12	Lisans	3	Van
K13	Lisans	10	İstanbul
K14	Lisans	3	Eskişehir
K15	Lisans	11	Aydın
K16	Lisans	7	Denizli
K17	Lisans	6	Giresun
K18	Lisans	15	İstanbul
K19	Ön lisans	13	Aydın
K20	Ön lisans	4	Denizli

1.3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak kişisel bilgilere dönük soruların yer aldığı formun yanı sıra Horzum vd. (2014) tarafından geliştirilen “The Psychometric

Properties of the Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK)” (Horzum vd., 2014) ölçeği gerekli izinler alınarak kullanılmıştır. Çalışmada kullanılan ölçek 51 olumlu madde ve 7 faktörden oluşmaktadır. Bu faktörlerin Türkçe karşılıkları sırasıyla *teknoloji bilgisi (TB)*, *pedagoji bilgisi (PB)*, *alan bilgisi (AB)*, *teknolojik alan bilgisi (TAB)*, *pedagojik alan bilgisi (PAB)*, *teknolojik pedagoji bilgisi (TPB)* ve *teknolojik pedagojik alan bilgisi (TPAB)* şeklindedir. Ölçeğin geliştiricileri tarafından ölçeğin her faktörü için ayrı ayrı olmak üzere güvenilirlik analizi sonuçlarına ilgili çalışmada yer verilmiştir. Buna göre Cronbach Alpha katsayısı (α), ölçeğin faktörleri için sırasıyla, TB=0,85; PB=0,82; AB=0,85; TAB=0,84; PAB=0,87; TPB=0,89; TPAB=0,88’dir (Horzum vd., 2014:552).

Söz konusu ölçek, bu araştırma kapsamında 2021-2022 güz döneminde 4-6 yaş grubu Kuran kursu öğretmenlerine Google Forms aracılığıyla uygulanmıştır. Çalışmaya dâhil edilen 528 öğreticiden elde edilen veriler doğrultusunda da ölçeğin güvenilirlik kontrolü sağlanmıştır. Ölçek maddeleri arasındaki iç tutarlılık düzeyini gösteren bir değer olarak Cronbach’s Alpha katsayısı ölçeğin tamamı için 0,97 ve faktörleri için sırasıyla, TB=0,84; PB=0,85; AB=0,90; TAB=0,83; PAB=0,92; TPB=0,91; TPAB=0,90 olarak saptanmıştır. Alan yazında, her ne kadar güvenilirlik için 0,7 ve üzeri değerler yeterli görülse de 0,8 ve üstündeki değerlerin tercih edilmesi gerektiği belirtilmektedir (Pallant, 2017, 116). Buna göre, çalışmada kullanılan ölçeğin genelinin ve tüm faktörlerinin yüksek düzeyde güvenilir olduğu belirtilebilir.

Nicel verilerin nitel veriler çerçevesinde tartışılmasında, iki oturum şeklinde ve her bir oturumda 10 katılımcı olmak üzere toplamda 20 katılımcı ile online odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Odak grup görüşmesinin temaları, katılımcıların 4-6 yaş grubu Kuran kursu uzaktan eğitim sürecindeki teknoloji kullanım tecrübelerinden genel olarak bahsetmeleri ile sürecin avantaj ve dezavantajlarını tartışmaları etrafında yapılandırılmıştır. Araştırmanın her iki boyutu için verilerin toplanması 29 Eylül 2021 ile 30 Mart 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

1.4. Veri Analizi

Bu çalışmada, çalışma grubundan elde edilen verilerin analiz edilmesinde SPSS 24 paket programından yararlanılmıştır. Analizlere geçmeden önce araştırmamız kapsamında TPAB ölçeğinden elde edilen veri setine hangi nicel testlerin uygun olabileceğini belirlemek üzere verilerin normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiştir.

Bir verinin normal ya da normale yakın bir dağılıma sahip olup olmadığı birçok yol ile test edilebilmektedir (Gürbüz - Şahin, 2014, 210; Karagöz, 2016, 91-92; Can, 2014, 81-84). Bu çalışmada veri dağılımı normalliğinin sınımmasında merkezi dağılım ölçüleri ile çarpıklık ve basıklık ölçüleri incelenmiştir. Çalışmada bu yönde elde edilen betimsel istatistikler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 4: Veri Dağılımının Normalliğini Değerlendirmeye Yönelik Betimleyici İstatistikler

Ölçek ve Bileşenleri	Katılımcı Sayısı	Aritmetik Ortalama (Mean)	Ortanca (Medyan)	Tepedeğer (Mod)	Çarpıklık (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)
Genel	528	4,0391	3,9600	4,0000	,421	-,267
Teknoloji	528	3,8592	4,0000	4,0000	-,437	,694
Pedagoji	528	4,1004	4,0000	4,0000	,337	-,186
Alan Bilgisi	528	4,2064	4,0000	4,0000	,383	-,663
Teknolojik Alan Bilgisi	528	3,9672	4,0000	4,0000	,048	-,029
Pedagojik Alan Bilgisi	528	4,1745	4,0000	4,0000	,425	-,426
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	528	4,0040	4,0000	4,0000	,089	,122
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	528	3,9278	3,8750	4,0000	-,163	,080

İdeal bir normal dağılımda merkezi eğilim ölçüleri kapsamında ele alınan aritmetik ortalama, ortanca ve tepe değerin çakışık olması yani her üç değerin aynı olması beklenir. Bu nedenle normalliği test edilmek istenen bir veri setinde verilerin aritmetik ortalama ve ortanca değerleri ile tepedeğerine bakılıp bu değerlerin birbirine ne kadar yakın olduğu dikkate alınır (Can, 2014, 82; Gürbüz - Şahin, 2014, 205). Çalışmamızda aritmetik ortalama, ortanca ve tepe değeri birbirleriyle karşılaştırmak üzere tablo 4 incelendiğinde hem ölçeğin geneli hem de bileşenleri için bu değerler arasındaki farkın 0-1 aralığında kaldığı yani birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Çalışmamızda veri dağılımının normalliğinin kontrolünde iki yöntemi birlikte değerlendirmek üzere merkezi eğilim ölçüleri dışında veri grubunun çarpıklık ve basıklık katsayılarına da bakılmıştır. Normal bir dağılımda bu değerlerin +1,00 ile -1,00 arasında olması beklenmektedir (Gürbüz - Şahin, 2014, 210; Can, 2014, 85). Tablo 4'te ölçeğin geneli ve bileşenleri için ayrı ayrı çarpıklık ve basıklık katsayılarına bakıldığında hepsinin de çarpıklık ve basıklık katsayılarının +1,00 ile -1,00 aralığında olduğu görülmektedir. Tablo 4'te yer alan bu değerlere göre ölçeğe ait veri grubunun normal dağılıma sahip olduğu kabul edilebilir.

Verilerin normal dağılıma sahip olması varsayımından hareketle analizlerde parametrik istatistiksel yöntemler tercih edilmiştir. Bu amaçla veriler araştırmanın alt problemleri doğrultusunda betimleyici (ortalama, ortanca, standart sapma, min-max değerler ile tepedeğer) analizlerin yanı sıra parametrik testlerden ilişkisiz (bağımsız) örneklem t testi ile Tek Faktörlü Varyans Analizi (ANOVA testi) yoluyla test edilmiş ve anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ alınmıştır.

Nitel verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz "araştırma sorularından, araştırmanın kavramsal çerçevesinden ya da görüşmede yer alan boyutlardan yola çıkarak veri analizi için bir çerçevenin oluşturulması"(Yıldırım - Şimşek, 2016, 242) şeklinde karşılık bulmaktadır. Araştırmamızın nitel verilerinin irdelenmesinde ve sınıflandırılmasında nicel bulgularının merkezi rol alması, nitel analizin betimsel yaklaşımla gerçekleşmesi yönelimini beraberinde getirmiştir. Araştırmanın raporlanması aşamasında katılımcılara ait örnek alıntı ifadelerin seçiminde; nicel bulguların detaylandırılması veya açıklığa kavuşturulmasında etkinliği yüksek olmasının yanı sıra katılımcıların cevap çeşitliliğinin ve olumlu-olumsuz görüşlerinin tutarlı bir şekilde yansıtılması gözetilmiştir.

2. Bulgular ve Yorum

2.1. Nicel Bulgular ve Yorumları

Çalışmada kişisel bilgi formu ile TPAB ölçeğinden elde edilen veriler analiz edilmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmanın bu aşamasında öğretmenlerin TPAB genel yeterlik düzeyleri belirlenmiş ve yeterliklerinin bazı değişkenlerle ilişkisi betimlenmiştir. Bu kapsamda yapılan analizler sonucu öğretmenlerin TPAB yeterlik düzeylerinin genel ölçekte 4-6 yaş grubu Kuran kursundaki hizmet sürelerine ($F_{(2, 525)} = 2,311, p > 0,05$) öğrenim durum-

larına ($F_{(2, 525)} = 0,807, p > 0,05$) ve hizmet verdikleri yerleşim birimi türüne ($F_{(2, 525)} = 1,884, p > 0,05$) göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği saptanmıştır. Ayrıca söz konusu değişkenlerin ölçeğin bileşenlerinde de herhangi bir farklılığa yol açmadığı ortaya çıkmıştır. Ancak medeni durum değişkeninin öğretmenlerin TPAB genel yeterlik düzeyleri üzerinde genel ölçekte herhangi bir farklılığa neden olmadığı ($t_{(526)} = -1,248, p > 0,05$); ölçeğin sadece teknoloji bileşeni üzerinde bekâr katılımcıların lehine olmak üzere anlamlı bir farklılığa yol açtığı saptanmıştır ($t_{(526)} = -3,031, p < 0,05$).

Araştırmada anlamlı bir farklılık oluşturulan değişkenler üzerinden devam edildiğinde ise öğretmenlerin TPAB yeterlik düzeylerinin genel ölçekte ve ölçeğin bazı bileşenlerinde görev yaptığı kursun teknolojik alt yapı olanakları, internete kişisel olarak erişim sağlama olanakları, öğretim faaliyetlerinde kullanmaya yönelik teknolojik araç ve gerece sahip olma durumları ile kendisini hissettiği teknoloji kullanma yeterlik durumlarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterdiği ortaya çıkmıştır. Bu kapsamdaki bulgular şöyledir:

Tablo 5: Ölçeğin Genelinin ve Bileşenlerinin Toplam Puanlarıyla İlgili Betimsel İstatistikler

Ölçek ve Bileşenleri	N	Ortalama	Ortanca	Tepe Değer	Std. Sapma	Min.-Max.
Genel	528	4,03	3,96	4,00	,43748	2,90-5,00
Teknoloji	528	3,85	4,00	4,00	,55998	2,17-5,00
Pedagoji	528	4,10	4,00	4,00	,46536	2,71-5,00
Alan Bilgisi	528	4,20	4,00	4,00	,46270	2,86-5,00
Teknolojik Alan Bilgisi	528	3,96	4,00	4,00	,53703	2,33-5,00
Pedagojik Alan Bilgisi	528	4,17	4,00	4,00	,46409	2,88-5,00
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	528	4,00	4,00	4,00	,55477	2,38-5,00
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	528	3,92	3,87	4,00	,55097	2,25-5,00

Örneklem grubunun TPAB ölçeğinin genelinden ve TB, PB ve AB olmak üzere üç temel bileşeni ile bunların etkileşiminin işlendiği TAB, PAB, TPB ile TPAB şeklindeki dört bileşeninden de ayrı ayrı olmak üzere aldıkları ortalama puanlara, ortanca ve tepe değerlere, standart sapma puanlarına ile en küçük ve büyük değerlere tablo 5'te verilmiştir.

**126 • 4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ
HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI**

Tablo 5'te yer alan betimsel istatistikler incelendiğinde ölçeğin genelinden alınan toplam puanların ortalaması 4,03'tür. Ölçekten alınabilecek toplam puanın 1-5 aralığında (5'li likert ölçeği) olduğu dikkate alındığında; örneklem grubunun TPAB düzeylerinin genel ölçekte iyi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ölçeğin geneli için verilen diğer betimsel istatistikler dikkate alındığında da ortanca (3,96) ve tepe (4) değerlerinin de ölçekten alınabilecek orta üstü puan aralıklarına denk gelmektedir. Söz konusu bulgular doğrultusunda örneklem grubunun TPAB düzeylerinin iyi olduğu söylenebilir.

Örneklem grubunun ölçeğin yedi alt bileşeninden aldığı ortalama puanlar değerlendirildiğinde öğretmenlerin en düşük puanı TB (ort.=3,85) temel alanından aldığı ve bunu da sırasıyla yine bu temel bileşenle etkileşimli olan TPAB (ort.=3,92), TAB (ort.=3,96) ve TPB (ort.=4,00) bileşenlerinin takip ettiği görülmektedir. Öğreticilerin AB (ort.=4,20), PAB(ort.=4,17) ve PB (ort.=4,10) bileşenlerinden aldıkları ortalama puanların ise teknoloji temel bileşeni ve teknolojinin etkileşimli olduğu diğer bileşenlerden yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin teknolojik bilgi ve teknolojiyi kullanım düzeylerinin pedagojik bilgi ve alan bilgisi yeterliklerinin gerisinde kaldığını ortaya çıkarmıştır.

**2.1.1. Görev Yaptığı Kursun Teknolojik Alt Yapı Olanakları
Açısından Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi
Düzeyleri**

Tablo 6.1: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin Görev Yaptığı Kursun Teknolojik Alt Yapı Olanaklarına Göre Betimsel İstatistikleri

Ölçek ve Bileşenleri	Bağımsız Değişken Düzeyi	N	Ort.	S.S.
Genel	a) Yetersiz	166	3,9733	,46942
	b) Kısmen Yeterli	220	4,0311	,41002
	c) Yeterli	142	4,1286	,42788
	Toplam	528	4,0391	,43748
Teknoloji	a) Yetersiz	166	3,7540	,58336
	b) Kısmen Yeterli	220	3,8500	,54244
	c) Yeterli	142	3,9965	,53354
	Toplam	528	3,8592	,55998
Pedagoji	a) Yetersiz	166	4,0775	,48543
	b) Kısmen Yeterli	220	4,0896	,43787
	c) Yeterli	142	4,1439	,48288
	Toplam	528	4,1004	,46536
Alan Bilgisi	a) Yetersiz	166	4,1721	,46325
	b) Kısmen Yeterli	220	4,1864	,46842
	c) Yeterli	142	4,2777	,44847
	Toplam	528	4,2064	,46270
Teknolojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	166	3,8624	,53591
	b) Kısmen Yeterli	220	3,9758	,53319
	c) Yeterli	142	4,0763	,52466
	Toplam	528	3,9672	,53703
Pedagojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	166	4,1355	,51592
	b) Kısmen Yeterli	220	4,1602	,43618
	c) Yeterli	142	4,2421	,43740
	Toplam	528	4,1745	,46409
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	a) Yetersiz	166	3,9044	,61498
	b) Kısmen Yeterli	220	4,0011	,50242
	c) Yeterli	142	4,1250	,53780
	Toplam	528	4,0040	,55477
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	166	3,8622	,61786
	b) Kısmen Yeterli	220	3,9222	,51238
	c) Yeterli	142	4,0132	,51736
	Toplam	528	3,9278	,55097

Tablo 6.2: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin Görev Yaptığı Kursun Teknolojik Alt Yapı Olanaklarına Göre Farklılaşma Durumu

Ölçek ve Bileşenleri	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	s.d.	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Genel	Gruplar arası	1,871	2	,936	4,962	,007	
	Grup içi	98,991	525	,189			c ile a
	Toplam	100,862	527				
Teknoloji	Gruplar arası	4,531	2	2,266	7,400	,001	
	Grup içi	160,726	525	,306			c ile a c ile b
	Toplam	165,257	527				
Pedagoji	Gruplar arası	,381	2	,191	,880	,415	
	Grup içi	113,748	525	,217			—
	Toplam	114,129	527				
Alan Bilgisi	Gruplar arası	1,005	2	,502	2,358	,096	
	Grup içi	111,820	525	,213			—
	Toplam	112,825	527				
Teknolojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	3,527	2	1,764	6,237	,002	
	Grup içi	148,459	525	,283			c ile a
	Toplam	151,987	527				
Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	,945	2	,473	2,204	,111	
	Grup içi	112,559	525	,214			—
	Toplam	113,504	527				
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	Gruplar arası	3,729	2	1,864	6,177	,002	
	Grup içi	158,466	525	,302			c ile a
	Toplam	162,195	527				
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	1,757	2	,879	2,915	,055	
	Grup içi	158,224	525	,301			—
	Toplam	159,982	527				

Katılımcıların görev yaptığı kursun teknolojik alt yapı olanaklarına göre teknolojik pedagojik alan bilgisi düzeylerinin değişip değişmediğinin tespiti için ANOVA testi yapılmıştır. Tablo 6.2 incelendiğinde öğretmenlerin görev yaptıkları kursların teknolojik alt yapı olanaklarının TPAB düzeyleri üzerinde genel ölçekte istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığı görülmektedir ($F_{(2, 525)} = 4,962, p < ,05$). Genel ölçek düzeyinde ortaya çıkan farklılığın hangi ikili gruplardan kaynaklandığını incelemek üzere tablo 6.1 ve 6.2 birlik-

te dikkate alındığında yeterli teknolojik alt yapı olanaklarına sahip olan grubun lehine olmak üzere çalıştığı kursun teknolojik alt yapı olanaklarını yeterli gören grup (ort.= 4,12) ile zayıf gören grup (ort.= 3,97) arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu saptanmıştır. Bir başka deyişle yeterli teknolojik donanımına sahip kursta görev yapan öğretmenlerin teknolojik pedagojik alan bilgisi düzeylerinin zayıf teknolojik donanıma sahip kurslarda görev yapan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

Öğreticilerin görev yaptıkları kursların teknolojik alt yapı durumlarının TB temel bileşeni ($F_{(2, 525)}=7,400, p<,05$) ile bu temel bileşenle etkileşimli olan TAB ($F_{(2, 525)}=6,237, p<,05$) ve TPB ($F_{(2, 525)}=6,177, p<,05$) bileşenleri üzerinde de anlamlı bir farklılığa neden olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bileşenler özelinde de yine durumun yeterli teknolojik alt yapı olanaklarına sahip olan grupların lehine olmak üzere gruplar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu saptanmıştır. Buna göre görev yaptığı kursta yeterli teknolojik alt yapı olanağına sahip öğretmenlerin TB, TAB ve TPB düzeylerinin söz konusu olanakları kısıtlı olan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu söylenebilir.

2.1.2. İnternete Kişisel Olarak Erişim Sağlama Olanakları Açısından Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeyleri

Tablo 7.1: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin İnternete Kişisel Olarak Erişim Sağlama Olanaklarına Göre Betimsel İstatistikleri

Ölçek ve Bileşenleri	Bağımsız Değişken Düzeyi	N	Ort.	S.S.
Genel	a) Yetersiz	51	3,9439	,46087
	b) Kısmen Yeterli	163	3,8894	,39076
	c) Yeterli	314	4,1323	,43294
	Toplam	528	4,0391	,43748
Teknoloji	a) Yetersiz	51	3,6699	,60781
	b) Kısmen Yeterli	163	3,6626	,55708
	c) Yeterli	314	3,9920	,51446
	Toplam	528	3,8592	,55998

130 • 4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI

Pedagoji	a) Yetersiz	51	4,1373	,43889
	b) Kısmen Yeterli	163	3,9728	,42490
	c) Yeterli	314	4,1606	,47758
	Toplam	528	4,1004	,46536
Alan Bilgisi	a) Yetersiz	51	4,1541	,47108
	b) Kısmen Yeterli	163	4,0675	,43188
	c) Yeterli	314	4,2871	,45983
	Toplam	528	4,2064	,46270
Teknolojik Bilgisi	a) Yetersiz	51	3,8072	,60953
	b) Kısmen Yeterli	163	3,7996	,49454
	c) Yeterli	314	4,0801	,51774
	Toplam	528	3,9672	,53703
Pedagojik Bilgisi	a) Yetersiz	51	4,1348	,44640
	b) Kısmen Yeterli	163	4,0537	,44811
	c) Yeterli	314	4,2436	,46284
	Toplam	528	4,1745	,46409
Teknolojik Bilgisi	a) Yetersiz	51	3,8333	,61322
	b) Kısmen Yeterli	163	3,8474	,51295
	c) Yeterli	314	4,1131	,54082
	Toplam	528	4,0040	,55477
Teknolojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	51	3,8186	,57135
	b) Kısmen Yeterli	163	3,7761	,53259
	c) Yeterli	314	4,0243	,53749
	Toplam	528	3,9278	,55097

Tablo 7.2: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin İnternete Kişisel Olarak Erişim Sağlama Olanaklarına Göre Farklılaşma Durumu

Ölçek ve Bileşenleri	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	s.d.	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Genel	Gruplar arası	6,840	2	3,420	19,095	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	94,023	525	,179			
	Toplam	100,862	527				
Teknoloji	Gruplar arası	13,669	2	6,835	23,671	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	151,588	525	,289			
	Toplam	165,257	527				
Pedagoji	Gruplar arası	3,860	2	1,930	9,189	,000	c ile b
	Grup içi	110,269	525	,210			
	Toplam	114,129	527				

Alan Bilgisi	Gruplar arası	5,329	2	2,665	13,013 ,000	
	Grup içi	107,496	525	,205		c ile b
	Toplam	112,825	527			
Teknolojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	9,891	2	4,945	18,272 ,000	
	Grup içi	142,096	525	,271		c ile a c ile b
	Toplam	151,987	527			
Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	3,960	2	1,980	9,490 ,000	
	Grup içi	109,544	525	,209		c ile b
	Toplam	113,504	527			
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	Gruplar arası	9,218	2	4,609	15,817 ,000	
	Grup içi	152,977	525	,291		c ile a c ile b
	Toplam	162,195	527			
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	7,283	2	3,642	12,521 ,000	
	Grup içi	152,698	525	,291		c ile a c ile b
	Toplam	159,982	527			

Katılımcıların internete kişisel olarak erişim sağlama olanaklarına göre teknolojik pedagojik alan bilgisi düzeylerinin değişip değişmediğinin tespiti için ANOVA testi yapılmıştır. Tablo 7.2 incelendiğinde öğretmenlerin internete kişisel olarak erişim sağlama olanaklarının TPAB düzeyleri üzerinde genel ölçekte istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığı görülmektedir ($F_{(2, 525)} = 19,095, p < .05$). Genel ölçek düzeyinde ortaya çıkan farklılığın hangi ikili gruplardan kaynaklandığını incelemek üzere tablo 7.1 ve 7.2 birlikte dikkate alındığında bütün gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ve ikili karşılaştırmalarda durumun bir diğer gruba göre internete kişisel erişim sağlama imkanının daha fazla olan grubun lehine olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre örneklem grubunun kişisel olarak internete erişim olanağı arttıkça TPAB düzeylerinin de genel ölçekte arttığı söylenebilir.

Kişisel olarak internete erişim sağlama olanağına göre ölçeğin bileşenleri incelendiğinde genel ölçekteki duruma benzer şekilde tüm bileşenler için gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu saptanmıştır. Her bileşen için ayrı ayrı olmak üzere tablo 7.1 ve 7.2 birlikte incelendiğinde örneklem grubunun kişisel olarak internete erişim olanağı arttıkça TB, PB, AB, TAB, PAB ile teknolojik pedagojik alan bilgisinin de arttığı söylenebilir. Bir başka deyişle öğretmenlerin internete erişim olanakları; TPAB düzeylerinin hem genelinde hem de bütün alt bileşenlerinde belirleyici olmaktadır.

2.1.3. Öğretim Faaliyetlerinde Kullanmaya Yönelik Teknolojik Araç ve Gerece Sahip Olma Durumlarına Göre Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeyleri

Tablo 8.1: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin Öğretim Faaliyetlerinde Kullanmaya Yönelik Teknolojik Araç ve Gerece Sahip Olma Durumlarına Göre Betimsel İstatistikleri

Ölçek ve Bileşenleri	Bağımsız Değişken Düzeyi	N	Ort.	S.S.
Genel	a) Yetersiz	99	3,9301	,43986
	b) Kısmen Yeterli	261	3,9908	,41640
	c) Yeterli	168	4,1785	,43619
	Toplam	528	4,0391	,43748
Teknoloji	a) Yetersiz	99	3,7104	,58544
	b) Kısmen Yeterli	261	3,7874	,56008
	c) Yeterli	168	4,0585	,48878
	Toplam	528	3,8592	,55998
Pedagoji	a) Yetersiz	99	4,0390	,47460
	b) Kısmen Yeterli	261	4,0783	,43499
	c) Yeterli	168	4,1709	,49863
	Toplam	528	4,1004	,46536
Alan Bilgisi	a) Yetersiz	99	4,1385	,45928
	b) Kısmen Yeterli	261	4,1609	,43555
	c) Yeterli	168	4,3172	,48801
	Toplam	528	4,2064	,46270
Teknolojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	99	3,8081	,52670
	b) Kısmen Yeterli	261	3,9170	,52065
	c) Yeterli	168	4,1389	,52599
	Toplam	528	3,9672	,53703
Pedagojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	99	4,0833	,46907
	b) Kısmen Yeterli	261	4,1403	,45574
	c) Yeterli	168	4,2813	,45714
	Toplam	528	4,1745	,46409
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	a) Yetersiz	99	3,8649	,56938
	b) Kısmen Yeterli	261	3,9440	,53701
	c) Yeterli	168	4,1793	,53291
	Toplam	528	4,0040	,55477
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	99	3,8207	,56530
	b) Kısmen Yeterli	261	3,8707	,55560
	c) Yeterli	168	4,0796	,50474
	Toplam	528	3,9278	,55097

Tablo 8.2: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin Öğretim Faaliyetlerinde Kullanmaya Yönelik Teknolojik Araç ve Gerece Sahip Olma Düzeylerine Göre Farklılaşma Durumu

Ölçek ve Bileşenleri	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	s.d.	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Genel	Gruplar arası	5,047	2	2,524	13,828	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	95,815	525	,183			
	Toplam	100,862	527				
Teknoloji	Gruplar arası	10,213	2	5,107	17,292	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	155,044	525	,295			
	Toplam	165,257	527				
Pedagoji	Gruplar arası	1,337	2	,668	3,111	,045	
	Grup içi	112,792	525	,215			
	Toplam	114,129	527				
Alan Bilgisi	Gruplar arası	3,058	2	1,529	7,312	,001	c ile a c ile b
	Grup içi	109,767	525	,209			
	Toplam	112,825	527				
Teknolojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	8,117	2	4,058	14,810	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	143,870	525	,274			
	Toplam	151,987	527				
Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	3,042	2	1,521	7,229	,001	c ile a c ile b
	Grup içi	110,462	525	,210			
	Toplam	113,504	527				
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	Gruplar arası	8,020	2	4,010	13,655	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	154,175	525	,294			
	Toplam	162,195	527				
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	5,859	2	2,929	9,978	,000	c ile a c ile b
	Grup içi	154,123	525	,294			
	Toplam	159,982	527				

Katılımcıların öğretim faaliyetlerinde kullanmaya yönelik teknolojik araç ve gerece sahip olma durumlarına göre teknolojik pedagojik alan bilgisi düzeylerinin değişip değişmediğinin tespiti için ANOVA testi yapılmıştır. Tablo 8.2 incelendiğinde katılımcıların öğretim faaliyetlerinde kullanmaya yönelik teknolojik araç ve gerece sahip olma durumlarının TPAB düzeyleri üzerinde genel ölçekte istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığı görülmek-

tedir ($F_{(2, 525)} = 13,828, p < ,05$). Genel ölçek düzeyinde ortaya çıkan farklılığın hangi ikili gruplardan kaynaklandığını incelemek üzere tablo 8.1 ve 8.2 birlikte dikkate alındığında tüm gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ve ikili karşılaştırmalarda durumun bir diğer gruba göre öğretim faaliyetlerinde kullanmaya yönelik teknolojik araç ve gereç imkânının daha fazla olan grubun lehine olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre örneklem grubunun teknolojik öğretim materyal kullanma olanağı arttıkça TPAB düzeylerinin de genel ölçekte arttığı söylenebilir.

Öğretim faaliyetlerinde kullanmaya yönelik teknolojik araç ve gerece sahip olma durumlarına göre ölçeğin bileşenleri incelendiğinde ölçeğin genelinde ulaşılan duruma benzer şekilde tüm bileşende gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu saptanmıştır. Her bileşen için ayrı ayrı olmak üzere tablo 8.1 ve 8.2 birlikte incelendiğinde örneklem grubunun teknolojik öğretim materyallerine sahip olma düzeyi arttıkça TB, PB, AB, TAB, PAB, TPB ile teknolojik pedagojik alan bilgisinin de arttığı söylenebilir. Bir başka deyişle teknolojik öğretim materyal kullanma olanakları, TPAB düzeylerinin hem genelinde hem de bütün alt bileşenlerinde belirleyici olmaktadır.

2.1.4. Kendilerini Hissettikleri Teknoloji Kullanma Yeterlik Durumlarına Göre Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeyleri

Tablo 9.1: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin Kendilerini Hissettikleri sını Hissettiği Teknoloji Kullanma Yeterlik Durumlarına Göre Betimsel İstatistikleri

Ölçek ve Bileşenleri	Bağımsız Değişken Düzeyi	N	Ort.	S.S.
Genel	a) Yetersiz	30	3,7840	,42424
	b) Kısmen Yeterli	285	3,9086	,37108
	c) Yeterli	213	4,2498	,43585
	Toplam	528	4,0391	,43748
Teknoloji	a) Yetersiz	30	3,3167	,70215
	b) Kısmen Yeterli	285	3,6702	,50679
	c) Yeterli	213	4,1886	,41150
	Toplam	528	3,8592	,55998

Pedagoji	a) Yetersiz	30	4,1000	,41969
	b) Kısmen Yeterli	285	3,9900	,42929
	c) Yeterli	213	4,2482	,47858
	Toplam	528	4,1004	,46536
Alan Bilgisi	a) Yetersiz	30	4,0952	,47356
	b) Kısmen Yeterli	285	4,1043	,41772
	c) Yeterli	213	4,3588	,47817
	Toplam	528	4,2064	,46270
Teknolojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	30	3,5944	,60756
	b) Kısmen Yeterli	285	3,8164	,48451
	c) Yeterli	213	4,2214	,48659
	Toplam	528	3,9672	,53703
Pedagojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	30	4,1125	,39848
	b) Kısmen Yeterli	285	4,0833	,42020
	c) Yeterli	213	4,3052	,49827
	Toplam	528	4,1745	,46409
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	a) Yetersiz	30	3,6042	,55036
	b) Kısmen Yeterli	285	3,8544	,49242
	c) Yeterli	213	4,2606	,52911
	Toplam	528	4,0040	,55477
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	a) Yetersiz	30	3,5792	,56808
	b) Kısmen Yeterli	285	3,7934	,48256
	c) Yeterli	213	4,1567	,55174
	Toplam	528	3,9278	,55097

Tablo 9.2: Öğreticilerin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Düzeylerinin Kendilerini Hissettikleri Teknoloji Kullanma Yeterlik Düzeyine Göre Farklılaşma Durumu

Ölçek ve Bileşenleri	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	s.d.	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Genel	Gruplar arası	16,262	2	8,131	50,457	,000	
	Grup içi	84,601	525	,161			c ile a c ile b
	Toplam	100,862	527				
Teknoloji	Gruplar arası	42,121	2	21,061	89,794	,000	c ile a c ile b b ile a
	Grup içi	123,136	525	,235			
	Toplam	165,257	527				

136 • 4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI

Pedagoji	Gruplar arası	8,125	2	4,063	20,121 ,000	
	Grup içi	106,004	525	,202		c ile b
	Toplam	114,129	527			
Alan bilgisi	Gruplar arası	8,292	2	4,146	20,824 ,000	
	Grup içi	104,532	525	,199		c ile a c ile b
	Toplam	112,825	527			
Teknolojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	24,420	2	12,210	50,249 ,000	
	Grup içi	127,567	525	,243		c ile a c ile b
	Toplam	151,987	527			
Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	6,121	2	3,060	14,962 ,000	
	Grup içi	107,384	525	,205		c ile b
	Toplam	113,504	527			
Teknolojik Pedagoji Bilgisi	Gruplar arası	25,196	2	12,598	48,278 ,000	
	Grup içi	136,998	525	,261		c ile a c ile b b ile a
	Toplam	162,195	527			
Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi	Gruplar arası	19,952	2	9,976	37,402 ,000	
	Grup içi	140,029	525	,267		c ile a c ile b
	Toplam	159,982	527			

Katılımcıların kendilerini hissettikleri teknoloji kullanma yeterlik durumlarına göre teknolojik pedagojik alan bilgisi düzeylerinin değişip değişmediğinin tespiti için ANOVA testi yapılmıştır. Tablo 9.2 incelendiğinde öğretmenlerin kendisini hissettiği teknoloji kullanma yetkinliği durumlarının TPAB düzeyleri üzerinde genel ölçekte istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığı görülmektedir ($F_{(2, 525)} = 50,457, p < ,05$). Genel ölçek düzeyinde ortaya çıkan farklılığın hangi ikili gruplardan kaynaklandığını incelemek üzere tablo 9.1 ve 9.2 birlikte dikkate alındığında tüm gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ve ikili karşılaştırmalarda durumun bir diğer gruba göre teknoloji kullanma becerisini daha yeterli gören grubun lehine olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre örneklem grubunun kendisini teknoloji kullanmada yetkin görme düzeyi ile TPAB düzeyleri arasında doğrusal bir ilişki olduğu söylenebilir.

Öğreticilerin kendilerini hissettikleri teknoloji kullanma yeterlik durumlarına göre ölçeğin bileşenleri incelendiğinde ölçeğin genelinde ulaşılan duruma benzer şekilde tüm bileşenlerde gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu saptanmıştır. Her bileşen için ayrı ayrı olmak üzere tablo 9.1 ve 9.2 birlikte incelendiğinde örneklem grubunun kendisini teknoloji kullanmada yetkin görme düzeyi arttıkça teknoloji bilgisi, pedagoji bilgisi, alan bilgisi,

teknolojik alan bilgisi, pedagojik alan bilgisi, teknolojik pedagoji bilgisi ile teknolojik pedagojik alan bilgisinin de arttığı söylenebilir.

2.2. Nitel Bulgular ve Yorumları

Araştırmanın nicel boyutunda öğretmenlerin teknoloji, pedagoji ve alan bilgisi temel bileşenler ile bunların birbiriyle etkileşimli olduğu alt bileşenler olmak üzere toplamda yedi alanda yeterli düzeyleri betimlenmiştir. Ayrıca öğretmenlerin bu alanlardaki yeterliklerinin bazı değişkenlerle ilişkisi irdelenmiştir. Bu yönde yapılan analizlerde öğretmenlerin teknoloji bilgisi temel bileşeni ile bu temel bileşenin ilişkili olduğu alt bileşenlerdeki yeterli düzeylerinin pedagoji ve alan bilgisi temel bileşenleri ile salt bu ikisinin etkileşimli olduğu alt bileşenlerdeki yeterli düzeylerinin gerisinde kaldığı görülmüştür.

Araştırma bulguları kapsamında dikkat çeken husus örneklem grubunun ölçeğin yedi alt bileşeninden en düşük puanı TB (ort.=3,85) temel alanından aldığı ve bunu da sırasıyla yine bu temel bileşenle etkileşimli olan TPAB (ort.=3,92), TAB (ort.=3,96) ve TPB (ort.=4,00) bileşenlerinin takip etmesidir. Bu durum öğretmenlerin teknolojik bilgi ve teknolojiyi kullanım düzeylerinin pedagojik bilgi ve alan bilgisi yeterliklerinin gerisinde kaldığını ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu durumu açıklamak üzere nitel veriler işe koşulmuştur.

Nitel verilerin toplanmasında öğretmenlerin pandemi sürecindeki zorunlu uzaktan eğitime geçiş süreci ve bu süreçteki deneyimlerine odaklanılmıştır. Çünkü araştırmanın nicel verileri 2021-2022 eğitim öğretim yılı güz döneminde toplanmıştır. Bu kapsamda öğretmenlerin teknolojik yeterliklerine ilişkin elde edilen bulgular üzerinde yakın geçmişte teknoloji deneyimlerinin etkisinin olduğu öngörülebilir hatta teknoloji yeterliklerinin bu süreçle birlikte pandemi öncesi sürece göre daha geliştiği de öne sürülebilir. Betimsel bir yaklaşımla analiz edilen nitel verilerden aşağıdaki altı tema öne çıkmıştır:

2.2.1. Kursların Teknolojik Donanım Olanaklarının Zayıflığına Vurguda Bulunma

Öğretmenlerin hizmet verdikleri kurslarda teknolojik alt yapı olanaklarının yetersizliğini, kişisel olarak internete erişim olanağını yakalayamama ya da öğretim faaliyetlerinde kullanmak üzere yeterli teknolojik araç gerece sahip olmadıklarını doğrudan ifade ettikleri açıklamalarının çoğunlukta olduğu belirtilmelidir. Durumu örnekleyici açıklama kesitlerinden bazıları şöyledir:

“Kurstaki teknoloji aletleri de tamamen şahsi olup bu konuda müftülüklerce hiçbir surette desteklenemiyoruz. Kendi başımıza bir mücadele içerisindeyiz... Bizim de tek düşüncemiz "en iyi şekilde nasıl bir eğitim veririz" olur. Enerjimizi kursun giderlerine ihtiyaçlarına vs harcamak yerine eğitime veririz.” (K1)

“Şu an çalıştığım kursta hiçbir teknolojik araç yok maalesef sınıfta. Akıllı tahta, projeksiyon, bilgisayar, televizyon hiçbiri olmadığı için sınıfta hiç teknolojik araç kullanamıyorum. Bu yüzden yukarıdaki sorulara etkin bir cevap verebildiğimi de düşünmüyorum.” (K7)

2.2.2. Teknoloji Farkındalığının Artması

Öğreticilerden elde edilen nitel bulgularda dikkat çeken en önemli hususlardan birisi uzaktan eğitim sürecinin onlardaki teknoloji okur yazarlığı farkındalığını arttırması olmuştur. Çünkü normalde sınıfta kullanmadıkları materyalleri uzaktan eğitim sürecinde kullanmaya başlamışlar ve bu materyallerin ve teknolojinin öğrencilerin öğrenmesine olan katkısını açık bir şekilde tecrübe etmişlerdir. Katılımcıların konuyla ilgili olarak ifade etmiş olduğu görüşlerden bazıları aşağıda sunulmuştur:

“Uzaktan eğitim süreci görsel açıdan daha hızlı anlama yaşı olan 4-6 yaş öğrencilerim ve benim için daha verimli oldu özellikle dini bilgiler dersi daha verimli ve daha çok materyal kullanımını açısından zengin oldu çünkü kursumda bunun imkânı yok çok tecrübeli değildim fakat oğlum ve kızımın rehberliğinde güzel şeyler ortaya çıkardık.” (K20)

“Avantaj olarak teknoloji sayesinde çocuklarımızın dikkatini çekebilecek görsel, işitsel zekayı aktive edecek birden fazla etkinliklerle derslerimizi daha verimli hale getirdik.” (K6)

“Uzaktan eğitimin avantajı hikayeleri resmedilmiş çizgi film formatında bazen de sesli verebilmemizdi, çok hoşlarına gitti çocukların.”(K3)

“Teknolojiyi kullanarak derslerimizi işledik. Öğrencilerimiz küçük olduğu için görsel materyaller daha çok ilgilerini çekti”(K17)

Öğreticilerin konuyla ilgili ortaya koyduğu görüşler dikkate alındığında uzaktan eğitim sürecinde teknolojik araç ve gereçleri işe koştukları görülmektedir. Teknolojik araç gereçlere zorunlu yönelişin beraberinde katılımcıların öğretim süreçlerinde teknoloji kullanımının faydalarını fark etmelerini arttırdığı söylenebilir.

2.2.3. Teknoloji Kullanma Konusundaki Eksikliklerin Ortaya Çıkması

Bu süreçte öğretmenlerin teknoloji kullanımı ile ilgili farkındalıklarının artmasıyla birlikte konuyla ilgili eksikliklerini de tecrübe etmişlerdir. Öğreticilerin bu eksikliklerle ilgili ifade ettiği görüşlerden bazıları şunlardır:

“Uzaktan eğitim döneminde teknolojik açıdan zorlandığımı hissettim. Çünkü bilmediğimiz bir alana girmiştik. Fakat öğrenmek ve öğrencilerimize en etkin biçimde dersimizi anlatabilmek için gayret sarf ettik.” (K10)

“Öğretici olarak yeni teknolojik aletleri kullanmada yetersiz kalabiliyoruz, kurumun imkânları en azından her kursa internet ve bilgisayar imkânı ses sistemi sunulmalı” (K19)

“Uzaktan eğitimle ders yaparken teknolojik yapı ve araçlara sahiptim fakat ders içeriğini besleme konusunda ilk başlarda donanımlı değildim. Sonrasında biraz daha geliştirdim.” (K4)

Yukarıda yer verilen görüşlerden de anlaşıldığı üzere uzaktan eğitim süreci öğretmenlerin teknoloji konusundaki eksikliklerinin farkına varmalarına neden olmuştur.

2.2.4. Teknoloji Kullanma Tecrübesinin Öğreticilerde Oluşturmuş Olduğu Özgüven

Çalışmaya katılan Kur’an kursu öğretmenlerinin ortaya koymuş olduğu görüşler çerçevesinde uzaktan eğitim sürecinde teknoloji kullanımının onların konuyla ilgili kendilerine duymuş oldukları güveni de artırmış olmasıdır. Bu güven onların sonraki süreçlerde teknoloji kullanımına devam etmesine de olanak sağlamıştır. Nitel verilerden elde edilen bu bulgular çalışmanın nicel verileriyle de örtüşmektedir. Öğreticilerin konuyla ilgili olarak ifade ettiği görüşlerden bazıları şunlardır:

“İlk zamanlarda alışmakta zorlanmakla beraber kendimi geliştirmeye çalıştım. Her ders yeni bir şey öğrendim ve aktarma imkânı oldukça kullandım.” (K9)

“Uzaktan eğitimde farklı teknolojik alt yapı eğitimlerine katıldım ve bunları öğrencilerimle derslerimde uyguladım (canva learning apss) gibi farklı programlarla ders içerikleri oluşturdum” (K13)

“Her türlü iletişim kaynaklarını kullanma deneyimi ve donanımına sahip olmam mesleğimi ifa ederken en büyük avantajım olmuştur.” (K5)

“Teknolojiden faydalanmak ve bu konuda kendimi geliştirmek adına çok faydası oldu. Evet çok zor bir süreçti ama bu zor süreci nasıl verimli hale getirebiliriz telaşı teknoloji anlamında çok büyük katkı sağladı”(K12)

Yukarıda yer verilen alıntılarda da görüldüğü gibi teknolojiyi bu süreçte aktif olarak kullanan öğretmenler kendilerini iyi hissetme ve mesleklerini doğru bir şekilde ifa ettiklerini düşünmektedirler.

2.2.5. Hizmet İçi Eğitime İhtiyaç Duyma

Öğreticilerin görev yaptıkları kurslarda teknolojik donanım eksikliğinin sadece öğretim süreçlerinin üzerinde değil teknoloji kullanma deneyimlerini de zayıf bıraktığını gösteren bu açıklamalarının yanı sıra bu temel problemin kendilerine öğretim süreçlerinde teknolojiden yararlanabilme noktasında hizmet içi eğitim ihtiyacı ortaya çıkardığı görülmüştür. Bu kapsamda ifade edilen açıklama örnekleri şöyledir:

“Donanım olarak kurslar yeterli hale getirilmeli ve o donanımın kullanılması için personel eğitimi” (K2)

“Her yıl yapılan başlangıç seminerlerinde, internetten video indirme, yeni teknolojik alet ve yazılımların kullanımını içeren seminer” (K12)

“Bu süreçte elimizden geldiğince etkinlik oyun interaktif katılımı elbette ki sağlamaya çalıştık. Yine de kurumumuzun bu konuda ekstra eğitimlerle bizleri bir araya getirmesini temenni ediyorum.” (K8)

“Kısacası teknolojiyle tanışma. Uzaktan kendimiz için eğitim almak, teknolojinin öğrenme fırsatı olması güzel olur. Acemi olarak ders yapmak zordu.”(K10)

Öğreticilerden alıntılanan bu ifadelerin yanı sıra teknoloji okur yazarlığı konusunda hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını gösteren örnekleyici açıklamaların yoğunlukta olduğu belirtilmelidir.

2.2.6. Dijitalleşmede Kurumsallaşmaya İhtiyaç Duyma

Öğreticilerin uzaktan eğitim süreciyle ilgili olarak dikkat çektikleri temel konulardan biri de derslerini yapabilecekleri kurumsal dijital bir platforma ve kendilerine zenginleştirilmiş dijital bir içerik sunan kurumsal bir desteğe ihtiyaç duymalarıdır.

“Kurumsal destek konusunda zorlandık dijital ortamda kurumumuz içerikleri bizim için hazırlamalıydı. Lakin en etkili plat-

formları 4-6 yaş olmasına rağmen çok iyi seviyede kullandım ve çok başarılı bir uzaktan eğitim süreci sağladığımı düşünüyorum. Öğrenci sayımda azalma olmadığı gibi artış oldu ve çok başarılı, verimli, hedeflerime ulaştığım bir uzaktan eğitim yaşadım. Şartlar çerçevesinde emek verildiğinde neleri yapabileceğimizi hem yetişkinler hem çocuklar olarak herkes gördü.”(K11)

“Çocukları ekran karşısında toplu tutmak 15 dakikalığına zevkli ve eğlenceli. Sonrasında onları ekran karşısında tutmak güriültülü ve yorucu bir dezavantaj. Hepsi katılmak konuşmak istiyor ama kimse diğerini dinlemek istemiyor. Canlı derslerde kullanılacak ve onlara cazip gelecek içeriklerimizin olmayışı da bir dezavantajdı.”(K2)

“Uzaktan eğitimimde online derslerimde Whatsapp kullanımında sıkıntılar yaşadım ve bu konuda diyanetin de MEB gibi EBA benzeri bir sistem oluşturmasını isterim.” (K16)

Çalışmaya katılan öğrencilerin ifade etmiş olduğu düşüncelerden anlaşıldığı üzere öğrencileri aktif olarak derste tutabilmek için ihtiyaç duydukları içerikleri geliştirme konusunda yalnız kalmışlardır.

Tartışma

Araştırmanın nicel bulguları incelendiğinde katılımcıların TPAB puanları genel ortalamasının 4,03 olduğu görülmektedir. Bu çerçevede katılımcıların kendilerini TPAB ölçeği çerçevesinde yeterli gördükleri ifade edilebilir. Yürütülen farklı araştırmalarda da katılımcıların kendilerini TPAB çerçevesinde yeterli gördükleri tespit edilmiştir (Karadeniz - Vatanartiran, 2015, 1023; Bilici - Güler, 2016, 908). Katılımcıların ölçeğin alt bileşenleri içinde en düşük puan aldıkları kısım TB (ort.=3,85) olarak dikkat çekmektedir. Aynı ölçekle yapılan farklı araştırmalarda da katılımcıların alt boyutlarda almış olduğu en düşük ortalama puanlar genellikle TB, TPB, TAB, TPAB boyutlarında ortaya çıkmaktadır (İbrahim Yasar Kazu - Erten, 2014, 137-138; Sezer, 2015, 211; Cansız, 2021, 118; Oskay, 2017, 4745). Bu çerçevede katılımcıların teknoloji bilgilerinin alan bilgisi ve pedagojik bilgilerinin gerisinde olduğunu düşündükleri söylenebilir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular çerçevesinde Kur'an kursu öğreticilerinin hizmet süreleri, öğrenim durumları ve hizmet verdikleri yerleşim biriminin TPAB genel ortalama ve alt boyutlarda anlamlı bir değişikliğe sebep olmadığı tespit edilmiştir. Fen bilimleri öğretmenleri üzerinde yürütülen bir araştırmada TB düzeylerinin mesleki kıdeme göre ve hizmet verdikleri yer-

leşim birimine göre farklılaştığı tespit edilmiştir (Avcı - Ateş, 2017, 30-31). Farklı bir araştırmada ise lisans ve lisansüstü eğitim alan öğretmenlerin TPAB puanlarında anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir (Özkara vd., 2018, 387). Bu çerçevede bizim araştırmamızdaki bulgular dikkate alındığında öğreticilerin eğitim durumlarının TPAB puanını değiştirmemesi öğrenim düzeyi arttıkça teknoloji bilgisinde herhangi bir artışın olmadığı dolayısıyla üniversitelerde yer alan öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme derslerinin öğrencilerin teknoloji bilgisi alguları üzerinde bir değişim meydana getirmediği ifade edilebilir.

Araştırmada katılımcıların görev yaptıkları kursun teknolojik imkânları ile TBAP genel puanları ve TB, TAB ve TPB arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiş olup teknolojik imkânların iyi olduğu kurslarda görev yapan öğreticilerin kendilerini teknolojik açıdan daha yetkin gördükleri tespit edilmiştir. Öğretmen adayları üzerinde yürütülen bir araştırmada kişisel bilgisayara sahip olan katılımcıların TB, PAB, TPB ve TPAB boyutlarında bilgisayarı olmayan katılımcılara göre yüksek puan aldığı tespit edilmiştir (Akyıldız - Altun, 2018, 325). Bir başka araştırmada ise öğretmenlerin bilgisayar kullanma yetkinliğinin onların teknolojiye uyum sağlamalarını olumlu anlamda etkilediğine dikkat çekilmiştir (Inan - Lowther, 2010, 146). Açıkgül ve Aslaner'in yürütmüş olduğu bir araştırmada ise bilgisayar sahibi olmanın öğretmen adaylarının TPAB ve TPB alt boyutlarında almış oldukları puanlar üzerinde küçük bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir (Açıkgül - Aslaner, 2015, 135). Şad ve diğerlerinin araştırmasında ise öğretmen adaylarının bilgisayar sahibi olmalarının TPAB puanlarını olumlu etkilediği tespit edilmiştir (Şad vd., 2015, 223). Bu çerçevede teknolojik imkânlarla sahip olmanın öğreticilerin TPAB algılarına olumlu düzeyde katkı yaptığını ifade etmek mümkündür.

Öğreticilerin kişisel olarak internete erişim imkânına sahip olmaları da TPAB puanları üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmaktadır. Bu sonuç farklı araştırmalarla da (Akyıldız - Altun, 2018, 326; Özkara vd., 2018, 390) örtüşmektedir.

Araştırmada öğreticilerin teknolojik araç ve gereçlere sahip olma durumlarıyla TPAB puanları arasında anlamlı bir ilişki olduğu da tespit edilmiştir. Bu çerçevede teknolojik anlamda kullanılacak öğretim materyaline sahip olan öğreticilerin TPAB puanlarının teknolojik materyale sahip olmayan öğreticilerden yüksek olduğu saptanmıştır. Farklı bir araştırmada ise okullarında etkileşimli tahta bulunan öğretmenlerin lehine AB, TB ve TPAB boyutlarında anlamlı bir fark tespit edilmiştir (Bilici - Güler, 2016, 909). Kur'an kur-

su öğretmenlerinin dijital okur yazarlık düzeylerinin incelendiği bir çalışmada ise 4-6 yaş kurslarında çalışan öğretmenlerin yetişkinlere hizmet veren kurslar ve hafızlık kurslarında görev alan öğretmenlere göre daha yüksek dijital okur yazarlık seviyesine sahip oldukları tespit edilmiştir. Akyüz, bu durumun sebebini 4-6 yaş Kur'an kurslarının daha fazla dijital teknoloji kullanmasına bağlamaktadır (Akyüz, 2021, 391). Akyüz'ün yürütmüş olduğu çalışmada elde ettiği bulgular ve bu bulgular çerçevesinde ortaya koymuş olduğu tespit bizim çalışmamızla da örtüşmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin teknolojik araç ve gereçlere sahip olmalarının onların TPAB algılarında önemli bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür.

Araştırmada elde edilen bulgulardan bir başkası ise öğretmenlerin teknoloji kullanımı ile ilgili algılarının onların TPAB puanına etki etmesidir. Yani öğretmenler teknoloji kullanımı açısından kendilerini ne kadar yetkin görürlerse TPAB puanları o oranda artmaktadır. Bir başka çalışmada da öğretmenlerin teknolojiyi işe koşmalarının onların teknolojiyi derslere entegre etmeleri açısından önemli olduğu tespit edilmiştir (Baylor - Ritchie, 2002, 411).

Genel olarak çalışmanın nicel verilerinden elde eden sonuçlara bakıldığında öğretmenlerin TPAB puanları yüksek olsa da teknolojiyle ilgili alt boyutlar olan TB, TAB, TPB ve TPAB'ın kişisel bilgisayar ve internete sahip olma, teknolojik araç gereçlere sahip olma ve teknoloji kullanma yeterliliği algısından etkilendiği görülmektedir. Bu çerçevede elde edilen nitel verilere bakıldığında katılımcıların çoğunun Kur'an kurslarının teknolojik donanımlarını yetersiz olarak gördüklerini ifade etmek mümkündür. Kur'an kurslarıyla ilgili yapılmış çalışmalarda teknolojik yetersizlik konusuna doğrudan vurgu yapılmasa da kursların fiziki şartlarının ve imkânlarının iyileştirilmesi gerektiği ile ilgili öğretici görüşlerine sıklıkla vurgu yapılmaktadır (Aybey, 2019, 235; Ecer - Çakmak, 2021, 824).

Araştırmada elde edilen önemli bulgulardan birisi de uzaktan eğitim süreciyle birlikte 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinde ortaya çıkan teknoloji farkındalığıdır. Bu farkındalık farklı bir çalışmada da katılımcılar tarafından ifade edilmiştir (Kurt, 2021, 419). Balaman ve Tiryaki'nin yürütmüş olduğu bir çalışmada da uzaktan eğitim sürecinin canlı ders yazılımlarına, uzaktan eğitimle ilgili yazılım ve donanım bilgisine ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir (Balaman - Tiryaki, 2021, 64). Yine bu çerçevede araştırmamıza katılan Kur'an kursu öğretmenleri teknoloji kullanma konusunda öz güven oluşturmaya ve bu özgüveni sürdürebilecekleri bir ortama ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla onların teknolojik yeterliliklerini artırma adına hizmet içi eğitime de ihtiyaç duydukları ifade edilebilir.

Kur'an kursu öğretmenleri ile ilgili yapılan çalışmalarda hizmet içi eğitim vurgusuna da sıklıkla rastlanmaktadır (Üzümçü - Çınar, 2020, 36; Yüksel, 2021, 156; Karasu, 2019, 494; Korkmaz, 2020, 255).

Sonuç ve Öneriler

Eğitim öğretim süreçlerinde, özellikle uzaktan eğitim süreciyle birlikte, teknoloji okuryazarlığının önemi bir kez daha gündeme gelmiştir. Bu çerçevede 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin teknoloji bilgilerinin ne düzeyde olduğunu tespit etmek için yapılan bu çalışmada TPAB ölçeği kullanılmıştır. Öğreticilerin ölçeğin genelinden almış olduğu ortalama puana bakıldığında (4,03) kendilerini iyi durumda değerlendirdikleri görülmektedir. Fakat TB ve onunla ilişkili alt boyutlar olan TAB, TPB ve TPAB boyutlarında ortalamanın altında kaldıkları görülmektedir. Ayrıca TB, TAB, TPB ve TPAB boyutlarından elde edilen puanların PB, AB ve PAB puanlarından düşük olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlardan hareketle 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin TB, TAB, TPB ve TPAB boyutlarında kendilerini PB, AB ve PAB boyutlarına göre daha yetersiz hissettikleri ortaya çıkmaktadır.

Öğreticilerin görev yapmış oldukları Kur'an kursunun teknolojik imkânlara sahip olması, kişisel bilgisayar ve internete erişim imkânına sahip olmaları, kendilerini teknolojik anlamda yetkin görmeleri TB, TAB, TPB ve TPAB boyutlarında almış oldukları puanları olumlu anlamda etkilemektedir. Özellikle uzaktan eğitim süreciyle birlikte teknoloji okur yazarlığına olan farkındalık artmıştır. Öğreticiler kendilerinde ortaya çıkan bu teknoloji farkındalığını korumak ve devam ettirmek istemekte ve bu konuyla ilgili hizmet içi eğitim seminerlerine ihtiyaç duymaktadırlar.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar neticesinde şu önerileri yapmak mümkündür:

- DİB'in 4-6 yaş Kur'an kurslarında öğretmenlerin derslerinde kullanabileceği bilgisayar, projeksiyon, akıllı tahta vb. teknolojik araç ve gereç ihtiyaçlarının belirlenmesi ve bu ihtiyaçların giderilmesi konusunda harekete geçmesi gerekmektedir. Nitekim bu ihtiyaçları gidermesinin bir taraftan öğretimin kalitesini arttıracığı öte yandan öğretmenlerinin TPAB yeterliklerini geliştireceği de araştırma bulgularında ortaya çıkmıştır.
- Kursların internet alt yapıları güçlendirilmeli ve internete ulaşım imkânları kolaylaştırılmalıdır.

- İlahiyat/İslami İlimler lisans programlarında pedagojik formasyon paketi içinde yer alan “Öğretim Teknolojileri”nin daha işlevsel hale getirilmesi konusuna ilgili kişi ve kurumların dikkatinin çekilmesi ve bu yönde akademik çalışmaların yapılması ön görülen bir diğer ihtiyaçtır.
- DİB tarafından öğretmenlere yönelik düzenlenen hizmet içi eğitim kurslarının önemli bir kısmının teknoloji okur yazarlığına ayrılmasının bir ihtiyaç olduğu belirtilmelidir.
- DİB’in de MEB’in yaptığı gibi öğrenci ve öğretmenlerine takviye olarak kullanabileceği dijital bir platform sunma ve zenginleştirilmiş dijital içerik geliştirme hususlarına eğilmesi bir ihtiyaç olarak belirlenmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval: Bu çalışma için etik kurul izni, Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 27/01/2021 tarih ve 2-18 numaralı kararı ile alınmıştır./ This research is conducted with the permission of the Humanities and Social Sciences Research Ethics Committee of Pamukkale University, decree no: 2-18, 27/01/2021.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Yasemin İPEK %50 - Ali ÖNCÜ %50.

Kaynaklar/References

- Açıkgül, Kübra - Aslaner, Recep. “İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının TPAB Güven Algılarının İncelenmesi”. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (02 Temmuz 2015), 118-152. <https://doi.org/10.17556/jef.04990>
- Akyıldız, Salih - Altun, Taner. “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Teknolojik Pedagojik Alan Bilgilerinin (TPAB) Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/2 (26 Ocak 2018), 318-333. <https://doi.org/10.24315/trkefd.322749>
- Akyüz, İsmail. “An Examination on Digital Literacy Level of Quran Course Teachers”. *Sakarya University Journal of Education* 11/2 (30 Ağustos 2021), 379-395. <https://doi.org/10.19126/suje.975535>
- Avcı, Turgay - Ateş, Özlem. “Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgilerine Yönelik Algıları Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/1 (23 Haziran 2017), 19-42. <https://doi.org/10.19171/uefad.323375>

146 • 4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI

- Aybey, Salih. “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 207-240.
- Baki, Adnan - Gökçek, Tuba. “Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (ts.), 001-021.
- Balaman, Fatih - Tiryaki, Sevil Hanbay. “İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi» Makale» Corona Virtüs (Covid-19) Nedeniyle Mecburi Yürütülen Uzaktan Eğitim Hakkında Öğretmen Görüşleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2021), 52-84. <https://doi.org/10.15869/itobiad.769798>
- Baran, Evrim - Canbazoğlu Bilici, Sedef. “Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi (TPAB) Üzerine Alanyazın İncelemesi: Türkiye Örneği”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/1 (2015), 15-32.
- Baylor, Amy L - Ritchie, Donn. “What Factors Facilitate Teacher Skill, Teacher Morale, and Perceived Student Learning in Technology-Using Classrooms?” *Computers & Education* 39/4 (01 Aralık 2002), 395-414. [https://doi.org/10.1016/S0360-1315\(02\)00075-1](https://doi.org/10.1016/S0360-1315(02)00075-1)
- Bilici, Sinan - Güler, Çetin. “Ortaöğretim Öğretmenlerinin TPAB Düzeylerinin Öğretim Teknolojilerini Kullanma Durumlarına Göre İncelenmesi”. *İlköğretim Online* 15/3 (01 Haziran 2016). <https://doi.org/10.17051/io.2016.05210>
- Büyüköztürk, Şener - vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
- Can, Abdullah. *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Cansız, Mustafa. “Investigating the Technological Pedagogical Content Knowledge of Preservice Teachers”. *Studies in Educational Research and Development* 5/2 (31 Aralık 2021), 111-125.
- Creswell, J.W. - Plano Clark, V. L. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabiye. “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (30 Haziran 2019), 7-38.
- Diler, Ramazan. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi”. *Eskişeyi* 41 (2020), 623-652.
- Doğan, Davut. “Diyaret İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (01 Aralık 2014), 201-225.
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur’an Kursları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>
- Erkuş, Adnan. *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Ercay, İlyas. “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri”. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 179-215. <https://doi.org/10.17120/omuifd.778128>
- Gelici, Zehra. “Dib 4-6 Yaş Kur’an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/143-161. Palet Yayınları, E-Kitap., 2020.

- Genç, Muhammet Fatih. “Diyaret İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24 Temmuz 2019), 506-521.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Horzum, M. Barış vd. “The Psychometric Properties of the Technological Pedagogical Content Knowledge Scale”. *International Online Journal of Educational Sciences* 6/3 (2014), 544-557.
- İbrahim Yasar Kazu - Erten, Pınar. “Teachers’ Technological Pedagogical Content Knowledge Self-Efficacies”. *Journal of Education and Training Studies* 2/2 (25 Ocak 2014), 126-144. <https://doi.org/10.11114/jets.v2i2.261>
- Inan, Fethi A. - Lowther, Deborah L. “Factors Affecting Technology Integration in K-12 Classrooms: A Path Model”. *Educational Technology Research and Development* 58/2 (Nisan 2010), 137-154. <https://doi.org/10.1007/s11423-009-9132-y>
- Karadeniz, Şirin - Vatanartiran, Sinem. “Sınıf Öğretmenlerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgilerinin İncelenmesi”. *İlköğretim Online* 14/3 (07 Ağustos 2015), 1017-1028. <https://doi.org/10.17051/io.2015.12578>
- Karagöz, Yalçın. *İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Karasu, Teceli. “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 479-500.
- Koehler, Matthew J. - Mishra, Punya. “What Happens When Teachers Design Educational Technology? The Development of Technological Pedagogical Content Knowledge”. *Journal of Educational Computing Research* 32/2 (Mart 2005), 131-152. <https://doi.org/10.2190/0EW7-01WB-BKHL-QDYV>
- Koehler, Matthew J - Mishra, Punya. “What Is Technological Pedagogical Content Knowledge?” *Contemporary Issues in Technology and Teacher Education* 9/1 (2009), 60-70.
- Kopar, Sadettin Volkan - Arpa, Serbülend. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (15 Haziran 2020), 86-103. <https://doi.org/10.46595/jad.729712>
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, Birinci Basım., 2019.
- Korkmaz, Mehmet. “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 237-261.
- Kurt, İbrahim. “Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (Ankara Örneği)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (15 Temmuz 2021), 393-421.
- Oskay, Özge Özyalçın. “An Investigation of Teachers’ Self Efficacy Beliefs Concerning Educational Technology Standards and Technological Pedagogical Content Knowledge”. *Eurasia Journal of Mathematics, Science and Technology Education* 13/8 (29 Temmuz 2017), 4739-4752. <https://doi.org/10.12973/eurasia.2017.00961a>
- Öncü, Ali. “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2021), 259-282. <https://doi.org/10.52637/kiid.991020>
- Özkara, Esra Cesur vd. “Eğitimde Teknoloji Kullanımı Hizmetiçi Eğitimine Katılan Öğretmenlerin TPAB Özgüvenlerinin İncelenmesi”. *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/2 (15 Aralık 2018), 371-412.

**148 • 4-6 YAŞ KUR’AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN TEKNOLOJİ YETERLİLİKLERİ
HAKKINDA BİR KARMA YÖNTEM ARAŞTIRMASI**

- Pallant, Julie. *SPSS Kullanma Kılavuzu*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Sezer, Barış. “Examining Technopedagogical Knowledge Competencies of Teachers in Terms of Some Variables”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 174/ (12 Şubat 2015), 208-215. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.648>
- Shulman, Lee S. “Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching”. *Educational Researcher* 15/2 (1986), 4-14. <https://doi.org/10.1177/002205741319300302>
- Şad, Süleyman Nihat vd. “Eğitim Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Teknolojik Pedagojik Alan Bilgilerine (TPAB) İlişkin Yeterlilik Algıları”. *Journal of Theoretical Educational Science / Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 8/2 (Nisan 2015), 204-235. <https://doi.org/10.5578/keg.9480>
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Türkmen, Serkan - Bayrakdar, Nazım. “Öğretici Görüşlerine Göre 4-6 Yaş Kur’an Kursu Binalarının Fiziki İmkanlar Açısından Eğitime Elverişlilik Durumu (Gaziantep İli Örneği)”. *Dini Araştırmalar* 23/58 (Din Eğitimi: Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı) (18 Kasım 2020), 101-126. <https://doi.org/10.15745/da.790879>
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>
- Yağcı, Samet. “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Çalışmaları”. *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020), 195-221.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yüksel, Zeynep. “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”. *Dini Araştırmalar* 24/60 (15 Haziran 2021), 147-179. <https://doi.org/10.15745/da.907866>

KADI SİRACEDDİN EL-URMEVÎ'NİN METAFİZİK ANLAYIŞI VE METAFİZİK KAVRAMLARA YAKLAŞIMI*

Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK**

Öz

Metafizik, felsefenin en temel disiplinlerinden birini oluşturmaktadır. Genellikle Aristoteles'ten itibaren onun konusu "varlık olması bakımından varlık" şeklinde kabul görmüştür. Ancak İslam düşünce tarihinde zaman zaman metafiziğin yerine kelamın üst bilim olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünenler olmuştur. Dolayısıyla bu düşünürler metafiziğin konusu kabul edilen "varlık olması bakımından varlığı" kelamın konusu olarak ifade etmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu iddianın doğru olduğunu düşünen ve bu fikri oluşum çerçevesinde şekillenen filozof kelamcılarının oluşturduğu felsefî kelam ekolüne mensup olan Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin metafizik ilmüne ve metafizik kavramlara yaklaşımı ele alınacaktır. Dolayısıyla bu çalışma Urmevî'ye göre metafizik ve metafizik kavramlar ile sınırlı olacaktır. Urmevî üzerine yapılan bu çalışmayla, Urmevî'ye göre metafizik ilminin asli konumunun ve metafizik kavramların onun düşüncesindeki anlamlarının neler olduğunun belirlenmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu meselelerin felsefî kelam ekolüne mensup olan bir düşünür tarafından ele alınış şeklinin belirlenmesi felsefî düşüncenin gelişim seyri açısından önem arz etmektedir. Fahreddîn er-Râzî çizgisinde yazılan *Metali' u'l-Envâr* ve *Beyânu'l-Hakk* adlı eserlerini onun felsefesini ortaya

* Bu çalışma yazarın "Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve "Beyânû'l-Hakk" Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi" adlı doktora tezinin Metafizik bölümünden hareketle oluşturulmuştur.

** Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
e-posta: niluferozturkkocabiyik@gmail.com ORCID: 0000-0003-3218-8258

Atıf/Cite as: Öztürk Kocabiyik, Nilüfer. "Kadı Siraceddin El-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve Metafizik Kavramlara Yaklaşımı", *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 149-171, <https://doi.org.10.15745/da.1094196>

koyması ve metafizik kavramları geniş bir şekilde ele alması bakımından son derece dikkat çekicidir. Ayrıca metafizik ilminin on üçüncü yüzyıldaki konunun anlaşılmasına da katkı sunacak olan bu çalışma ile Urmevî nazarında metafiziğin üst ilim olduğu görülmektedir. Ancak metafizik kavramlara yaklaşımı metafizik ilmine yaklaşımından farklıdır. Nitekim metafizik kavramlar hususunda İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermekle birlikte Fahreddin er-Râzî çizgisi ağır basmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Urmevî, Beyânu'l-Hakk, Metafizik, Varlık, Mahiyet.

Qadî Sirâj Al-Din Urmawî's Understanding of Metaphysics and His Approach to Metaphysical Concepts¹

Abstract

Metaphysics is one of the most major disciplines of philosophy. Generally, since Aristotle, its subject has been accepted as "being qua being". However, in the history of Islamic thought, there have been some scholars who think that kalam should be accepted as a superior science instead of metaphysics. Therefore, these thinkers considered "being qua being", which is accepted as the subject of metaphysics, as the subject of theology. In this study, the approach of Qadî Sirâj al-Din Urmawî, a member of the philosophical theology school formed by the philosophical-kalam scholars who think that the claim in question is true and is shaped within the framework of this idea to metaphysical science and metaphysical concepts will be discussed. Therefore, this study is limited to Urmawî's approach to metaphysics and metaphysical concepts. With this study on Urmawî, it is aimed to determine the essential position of metaphysics according to Urmawî and the meanings of metaphysical concepts in his thought. It is important for the development of philosophical thought to determine the way in which these issues are handled by a thinker who is a member of the philosophical theological school. His works *Matali al-Anwâr* and *Bayân al-Haqq*, written in the line of Fakhr al-Din al-Razi, are remarkable in terms of revealing his philosophy and the way he dealt with metaphysical concepts in a broader way. Additionally, with this study, which will contribute to the understanding of the position of metaphysics in the 13th century, it is

¹ This article has been composed based on the metaphysics section of PhD thesis titled "The Metaphysic Understanding of Qadi Siraj al-Din al-Urmawi, and the Critical Edition of His Work "Bayân al-Haqq"".

seen that metaphysics is a superior science in the eyes of Urmawi. However, his approach to metaphysical concepts is different from his approach to the science of metaphysics. Indeed, although he gives place to Ibn Sîna's views on metaphysical concepts, Fakhr al-Din al-Razi is dominant in his approaching.

Key words: Islamic Philosophy, Urmawi, Bayân al-Haqq, Metaphysics, Existence, Essence.

Summary

Metaphysics, which is one of the most fundamental research areas of philosophy, deals with "being as being". Metaphysics has led to the emergence of important views and ideas in terms of its subject. Along with the emergence of these views and ideas, it is seen that there are also discussions. In this respect, metaphysics has not lost its importance throughout the history of philosophy, on the contrary, further researches have made in this discipline. Therefore, it continues to be a subject that still needs to be worked on today. This study, in this framework, is important in determining the position of metaphysics in the 13th century. Moreover it is noteworthy to determine the viewpoint of Urmawi, who is a member of the school in question, based on the approaches of the philosophical kalam school on this subject.

In fact, to determine the position of the study of metaphysics means to determine the subject of metaphysics. In the tradition of Islamic thought, after Ibn Sîna and especially in al-Ghazali's work *al-Mustasfa*, the expression of the subject of kalam as being qua being, forms the basis of this discussion. In addition, with the philosophical kalam school a new way was opened between the the thought of Ghazali and Ibn Sîna together by taking the appropriate sides of the two thoughts. As a result, philosophical and theological issues were mixed and it became necessary for thinkers to meet at a common point. This common ground is metaphysics. While kalam was a science that was first formed to defend the belief system based on the scriptures, this changed in the period of mutaakhhirun.² In the Mutaakhhirun period, kalam emerges as a movement that leaves its subjects, which is scriptures, in the background and with the influence of philosophy, proving the its subjects with logical evidence

² The period of Muta'akhhirun refers to the process initiated by Fakhr al-Din al-Razi, which developed with the contributions of Muslims in different times and places, and which is now called the second classical period. The reason why the mentioned period was named in this way in terms of philosophy and theology is that theological and philosophical issues began to be dealt with together and continued in this way.

and sorting through the subjects of metaphysics revealed by experience.

A closer examination of Urmawi's approach to the subject of metaphysics shows his philosophical stance. In fact, while examining the position of the science of metaphysics, Urmawi accepts it as a universal science and places it above the science of kalam. He makes this approach in a way as a follower of Ibn Sînâ and in this issue he displays an approach in line with the view of philosophers. Therefore, Urmawi shows the importance that should be given to the issues that need to be considered while determining the subject of science with this behaviour by putting forward a claim contrary to the view of the philosophical kalam school of which he was a member.

It would be correct to say that in his approach to the concepts discussed in metaphysics, he sometimes follows a philosophical and sometimes a kalam perspective. For example, when he examines the concept of existence, he claims that this concept is common to all beings, and therefore the existence is the same for all existing, and adopts the view of the school of philosophical kalam and does not accept the formation of existence. However, the concept of existence does not need to be defined; because in Urmawi's point of view it also means that it is clear and distinct. This attitude of Urmevi is also seen in the subject of essence. Urmawi, who follows the view of Ibn Sînâ at the point of definition of essence, is more in line with Fahreddin er-Razi in the distinction between existence and essence. It is seen that, from time to time, he also has such approaches in other concepts.

Based on this study, it is possible to say that Urmevi's own world of thought stands out more in his approach to metaphysics and metaphysical concepts. However, the influence of the knowledge he acquired during his period was inevitable. However, the effect of the knowledge he acquired during era he lived was inevitable on him. In fact, the period of philosophical kalam dealt with both philosophy and kalam at the base of Avicenna's philosophy. In this respect, Urmawi sometimes followed the line of Avicenna and sometimes followed the line of Fakhr al-Din al-Razi. This situation naturally reflected on the views of Urmawi and led to the shaping of his views and works accordingly.

Another important reason why Urmawi's approach to metaphysics and its concepts is philosophical and theological is probably that philosophical issues are started to be studied within the science of kalam. Along with the philosophical kalam schools, those who are interested in philosophy are also interested in the science of kalam, or vice versa. In this respect, the influence

of kalam in the approach of the thinkers of this school to philosophical issues is inevitable.

As result, Urmawi's claim that the subject of metaphysics is existence and accepting it as a meta-science is contrary to the understanding of his period. However, it is very important in terms of determining the position of metaphysics among other sciences in the historical course. This is a guiding approach in order to determine how the later metaphysical science is or should be approached.

Giriş

Felsefenin en temel araştırma alanlarından biri olan metafizik, felsefe tarihi boyunca konumunu ve önemini koruduğu gibi metafizik ilmi üzerine birçok çalışmanın yapıldığı da görülmektedir. Yapılan bu çalışmalar onun daha da gelişmesine vesile olmuş ve bu nedenle onun günümüzde çalışılması ve incelenmesi de kaçınılmaz hale gelmiştir.

Metafizik kavramının ilk olarak Aristoteles'in eserlerinin düzenlenmesi sırasında fizikten sonrayı ifade etmek üzere Andronikos tarafından kullanıldığı genel kabul görmektedir.³ Ancak buradaki husus bu kavramın ne zaman ortaya çıktığından ya da niçin bu şekilde kullanıldığından ziyade felsefenin bir araştırma alanı olarak Kadı Siraceddin el-Urmevî tarafından nasıl ele alındığı ve bu alana ait kavramların kullanımının nasıl olduğudur. Nitekim metafizik ilk çağlardan itibaren konusu itibariyle tartışmalara da sahip olan bir alandır. Bu tartışma İslam düşünce dünyasında da devam etmiş ve düşünürlerin bu tartışma da farklı fikirlere yönelmesi de kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışmada da metafiziğin İbn Sînâ'dan sonra F. er-Râzî ile zirve noktasına ulaşan felsefî kelimeler ekolüne mensup olan Urmevî'deki dönüşümü ön plana çıkarılacaktır. Bu husus temelde kelâmî düşünce ile felsefî düşüncenin bir karşılaştırması ya da hangi ilmin üst ilim olduğuna dair bir tartışma olarak da nitelenebilir. Bu durum da daha sonraki düşünce sisteminin anlaşılması açısından bir adım olarak ifade edilebilir. Hatta bugün için düşünce dünyamıza da bir katkı sunması beklenebilir.

³ Bk. İlhan Kutluer, "Metafizik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/399.

1. Urmevî Nazarında Metafiziğin Mahiyeti ve Asli Konumu

Metafizik, temelde var olanların gerçek tabiatını belirlemeye, yani onların anlamlarını, yapılarını ve ilkelerini ortaya koymayı amaçlayan bir ilimdir. Metafizik varlığın bir kısmı veya parçasını değil, varlığı varlık olması bakımından yani maddeye ilişmemiş olan halini incelediği için varlığa ilişkin genel bir araştırma yapmak şeklinde de ifade edilebilir. Bu yaklaşımı ile metafiziğin en yüksek gerçekliği araştırdığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra metafizik varlığın kaynağını ve nedenini de araştırma alanına dâhil etmektedir.⁴

İslam felsefesinde çeşitli isimlerle ifade edilen metafiziğin sözlük anlamı “mâ ba‘de’t- tabîa”⁵ (fizik sonrası)dır; felsefî anlamı “el-felsefetu’l- ûlâ”⁶ (ilk felsefe) ile “el-ilmu’l- ilâhî”⁷; inceledikleri şeyler açısından ismi ise “hikmet”⁸ ve “el- ilâhiyyât”tır.⁹ Fakat İbn Sînâ diğer düşünürlerden farklı olarak metafiziğin “mâ kable’t-tabîa” olarak adlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim bu ilmin araştırma alanları hem zat hem de genellik açısından fizikten önce gelmektedir.¹⁰

İslam felsefesi geleneğinde metafizik İbn Sînâ ve Gazâlî¹¹ çizgisinde ilerlemiştir. İbn Sînâ çizgisini takip eden düşünürler metafiziği üst bilim olarak

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 79; İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera, 2005), 2, 13.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 19.

⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Litera, 2014), 126; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 3, 13.

⁷ Farâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 98; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 13.

⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 3, 13.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 13. Tuna Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l- fark beyne mevzu'ayi'l- ilmi'l- ilâhî ve'l- kelâm Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 /1 (2016), 38.

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 19.

¹¹ Gazâlî'nin *el-Mustasfa*'da kelamı tümel bir ilim olarak kabul ettiği görülmektedir. Nitekim o, ortaya bir kanıt koymadan kelamın inceleme alanının en genel olan şey, yani mevcut olduğunu ve bu noktadan başlaması gerektiğini iddia etmektedir. Bk. Gazâlî, *Mustasfa*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37. İlerleyen süreçlerde Gazâlî'nin ortaya koymuş olduğu bu iddia Fahreddin er-Râzî ile zirveye ulaşmış ve bu görüş çerçevesinde felsefî kelam şeklinde ifade edebileceğimiz bir düşünce sistemi ortaya konulmuştur. Oluşan bu sistem bir ekol olarak kabul edilmiş ve Urmevî de bu ekolün bir mensubu olarak felsefî kelam eserlerini bu çerçevede ele almıştır.

¹² Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 2-7.

kabul ederken Gazâlî çizgisini takip eden düşünürler ise kelamı üst bilim olarak kabul etmektedir. Bu noktadan hareketle Urmevî'nin düşünce sisteminde metafiziğin mi yoksa kelamın mı üst bilim olarak kabul edildiği belirlenecektir.

Urmevî metafizik ve kelamın konularını belirlemek üzere kaleme aldığı risalesinde söz konusu olan iki ilmin de konularını belirlerken İbn Sînâ'nın yöntemini takip etmektedir.¹² Buradan hareketle metafiziğin konusunun ne olması gerektiğini ele alarak ilk olarak ya var olması bakımından varlık veya özel varlık yani Tanrı yahut ilk sebepler olduğunu belirterek ilk seçenek dışında diğer ikisinin metafiziğin konusu olamayacağını ifade etmektedir. Nitekim Urmevî nazarında herhangi bir ilmin matlubu o ilmin konusu olarak kabul edilemeyeceğinden Tanrı da bahsi geçen ilmin konusunu oluşturamaz. Metafiziğin incelediği şeyler madde ve maddeyle ilişkili olanlardan uzaktır. Tanrı'nın da madde ve maddeyle ilişkisi söz konusu olmadığından metafizikte araştırılması gerekir. Bunun yanı sıra metafiziğin konusu yalnızca özel varlık (Tanrı) olsaydı, o zaman sadece özel varlığın durumları ile kendisini sınırlandıracaktı. Oysaki metafizik, varlığı genel bir şekilde ele almakta ve var olması bakımından var olanı konu edindiğinden her varlık için ortak olan şeyleri dikkate almaktadır.¹³

Urmevî metafiziğin konusunu, var olması bakımından varlık şeklinde belirledikten sonra kelamın konusunun özel varlık yani Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Urmevî açısından her ilmin bir konusu bulunur ve bu konu ya açık bir şekilde bulunur ya da üst ilim tarafından açıklanarak kendisine verilir. Tanrı'nın varlığı da metafizikte araştırıldıktan sonra kelam ilmene konu olarak verilmiştir.¹⁴

Urmevî her iki ilmin konusunu belirledikten sonra metafiziğin meseleleri üzerinde durmaktadır. Var olanların varlıklarının apaçık olduğunu söyleyen Urmevî, bir şeyin mahiyeti ile ilgili şüpheye düştüğümüzde bile o şeyin varlığının apaçık olduğunu söyleyerek metafiziğin meselelerinin mevcudun zatî arazları olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Söz konusu meseleler ise, var olması bakımından var olanlara zait olan; cevher, nicelik ve nitelik vs. gibi, var olanlar

¹³ Urmevî, "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale", çev. Tuna Tunagöz, *Din Felsefesi Açısından Meşât Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 68-69.

¹⁴ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 40.

¹⁵ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 61.

açısından sanki tür olarak düşünülebilien şeylerle, birlik, çokluk, güç ve fiil vb. gibi, özel araz olarak ifade edilen şeylerdir.¹⁶ Bu meselelerden hareketle araştırılan şeyler de dört tanedir. Metafizikte araştırılanların ilki, maddeden ve maddeye ilişebilenlerden uzak olanlardır. Araştırılanların ikincisi, maddenin kurucu olmadığı ancak, önce gelen kurucu nedene ilişmek anlamında, maddeyle karışık olan şeylerdir. Üçüncü olarak araştırılan şey, zaman zaman maddede zaman zaman da madde dışında bulunabilenlerdir. Metafizikte araştırılan bu üç şeyin maddî varlığa ihtiyacının olmaması ve varlıklarını da maddeden kazanmamaları açısından ortak olduğunu belirten Urmevî, bu ilmin son araştırma alanının ise, hareket ve durağanlık gibi maddî şeyler olduğunu ifade eder. Ancak incelenen bu maddî şeyler maddedeki durumları açısından değil de, varlıktaki hallerinden dolayı araştırmaya dâhil edilmektedir.¹⁷ Söz konusu olan dört araştırma alanından ilki metafiziğin ve kelamın konusunun anlaşılması açısından önemi haizdir. Zira maddeden ve maddeye ilişkinlerden uzak olanlar, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, fiilleri ve maddeyle ilişkisi bulunmayan ilahî âlemi ifade etmektedir. Buradan hareketle metafizik ilminin evvela var olması bakımından varlığı incelediğini, daha sonra varlığın eklentisi olan bütün bu meseleleri araştırmasına dâhil ettiğini söylemek mümkündür.¹⁸

Farâbî ile İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere, Urmevî nazarında da Tanrı metafizik ilminin konusu olarak değil, sorunu yani matlubu olarak kabul edilir. Şayet Tanrı metafiziğin konusu veya ilkesi olarak kabul edilseydi, böyle bir durumda Tanrı'nın ya herhangi bir ilme gerek kalmaksızın kendiliğinden açık olması veya başka bir ilim tarafından açıklanmış olması gerekirdi. Fakat Tanrı'nın varlığı konusunda fikir yürütülebilmesine rağmen, Tanrı'nın varlığının açık ve seçik bir şekilde ortaya konulması imkân dâhilinde değildir. Buna ek olarak Tanrı, başka bir ilmin konusuna da giremez; çünkü sadece metafizik ilmi maddeden ve maddî eklentilerden beri olanları incelemektedir. Dolayısıyla Urmevî Tanrı'yı metafiziğin konusu yapmamakla birlikte maddi eklentilerden uzak olduğu için O'nu metafiziğin araştırma alanına dâhil etmektedir.¹⁹

¹⁶ Urmevî, "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale", 70.

¹⁷ Urmevî, "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale", 70.

¹⁸ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 62.

¹⁹ Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 61. Urmevî'nin bu konuya yaklaşımı İbn Sînâ'nın Şifâ adlı eserinin İlahiyat kısmında ele alındığı şekliyle benzerlik göstermektedir. Nitekim Tanrı'nın niçin metafiziğin konusu olarak kabul edilmeyeceği ve Tanrı'nın niçin metafiziğin matlubu olduğu konusundaki izahlar Urmevî'nin yaklaşımını ile aynılik arz etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1-14.

Tanrı'yı kelamın konusu olarak ifade eden Urmevî, bu ilmin meselelerinin neler olduğu hususuna değinmektedir. Bu ilmin meselelerinin, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri olduğunu ifade eder.²⁰ Söz konusu meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklamak için onları dört başlık altında toplayan Urmevî açısından bunların ilk ikisi madde ve maddî olan şeylerden uzak olmasını sağlayan selbî sıfatlar ile zatına izafe edilen âlim ve kâdir gibi subûtî sıfatlardır. Üçüncü mesele ise Tanrı'nın fiilleri ile ilgili olarak evrenin nasıl yaratıldığı, mümkün varlıkların varlığa geliş süreçleri, insan fiillerinin yaratılması ve kader gibi konuları içermektedir. Sonuncusu ise nübüvvet ve nübüvvetle ilgili olarak da ilahî kitapların indirilmesinin yanı sıra mucize ve bunlara ek olarak keramet ve sihirdir.²¹

Urmevî, el-ilmu'l-ilâhî ile kast edilenin metafizik olması gerektiğini şu gerekçelerle izah etmektedir:

“Birincisi, metafizik ilminin temel amacı, Yüce Tanrı'nın varlığını bilmektir. İşte bu, onun en büyük meselesi ve –başka araştırmaları olmakla birlikte– değerli araştırmasıdır. Çoğu kez tüm ve bütün, kendi fert ve parçalarıyla isimlendirilir; özellikle de en eksiksiz parça ve fertle. Eğer, ‘bu ilmin, yani kelam ilminin araştırmalarının hepsi ya da çoğu, Yüce Allah’ın sıfatları ve O’na özgü fiillerdir. Dolayısıyla tanrıbilim olarak adlandırılmaya daha layıktır’ dersen şöyle cevap veririm: Bir şeyin zati, onun sıfatlarından daha değerlidir. Metafizik ilmi, Tanrı'nın varlığını araştırdığı için, tanrıbilim adını almış; kelam ilmi de başka bir adla adlandırılmıştır. İkincisi, bu ilmin araştırmaları ile ilgili olarak öncekilerin âdeti, ‘şu husustaki görüş’ demen gibi, ‘bu konudaki söz (kelâm)’ demek olduğu için, bu ilim kelam ilmi olarak adlandırılmıştır.”²²

Urmevî'nin metafizik ve kelamın konularını belirlediği risalesinden hareketle, onun bu hususta felsefî bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Zira felsefî kelam ekolü geleneğinin sahip olduğu görüşün aksini savunmaktadır. Bu bakımdan Urmevî'de kelamı üst ilim yapma çabasının olmadığını da ifade edebiliriz.²³ Onun bu yaklaşımının metafizik kavramlarda olup olmadığını şimdi inceleyebiliriz.

²⁰ Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı”, 62.

²¹ Urmevî, “Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale”, 70; Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı”, 63.

²² Urmevî, “Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale”, 71.

²³ Nilüfer Öztürk Kocabiyik, *Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve “Beyânû'l-Hakk” Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 1/118-119.

2. Metafizik Kavramlar

2.1. Varlık

Metafiziğe konu olması itibariyle varlık felsefenin önemli bir kavramıdır. Varlığın Aristoteles'ten itibaren felsefenin, İslam felsefe geleneğinde özellikle Farâbî ve İbn Sînâ düşüncesinin, yanı sıra kelâmî geleneğin de dikkat çekici bir kavramı olduğunu söyleyebiliriz. İslam felsefesinde tanımlanması mümkün olmayan en genel ve de en açık kavram olarak kabul edilen varlık kavramının basit olduğu da ifade edilmektedir. Varlığın açık oluşunu, İbn Sînâ insan nefsinde doğrudan kavranabilmesinden hareketle izah ederken²⁴ Fahreddin er-Râzî ile benzer görüşte olan²⁵ Urmevî, varlık kavramının açıklığını ferdî zatlardan hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Nitekim her insan kendi zatının var olduğunu zorunlu olarak bilir. Bu bilme doğal olarak insanı varlık fikrine ulaştırır.²⁶

Varlık kavramının açık oluşunun yanı sıra onun tanımlanamaz oluşu noktasında da filozoflar ile aynı görüşü paylaşan Urmevî, varlık kavramının ne tam tanım (had) ne de eksik tanım ya da betimleme (resm) ile yapılabileceğini ifade eder. Nitekim varlık kavramının basit oluşu, onun tam tanım ile tanımlanmasını imkânsız kılmaktadır. Şayet varlık basit olmayıp bileşik olsaydı, onu oluşturan parçalar ya varlık ya da varlığa arız olan bir araz olmalıdır. Böyle bir durumda da yine varlık önce olmak durumunda olurdu ki, burada yine varlık öncelikle tek başına var olmak zorundadır. Şayet varlığı oluşturan parça, ya varlık olmayan ya da varlığın arız olmadığı bir parça manasında, olmayan bir cüz olması durumunda varlık, arız olarak bile bulunamayan iki parçanın toplamından meydana gelirdi ki bu da anlaşılacağı üzere imkânsızdır. Ayrıca varlık tam tanım ile bilinseydi, varlığın tasavvurunun başka şeylerin tasavvurundan sonra gelmesi kaçınılmazdı.²⁷ Varlık kavramını tanım veya betim ile tarif etmeye çalıştığımızda çelişkiler ile karşılaşılacağı iddia eden Urmevî'ye göre çelişkilerin ilki, bir şeyin tanımı ile mahiyeti ifade edildiği için, ilk olarak

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 27.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 2/205; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 47.

²⁶ Urmevî, *Beyânü'l-Hâkk ve Lisânü's-Sıdk* (İstanbul: Süleymaniye, Atıf Efendi, 1567), 60b; Urmevî, *Metâliü'l-Envar*, çev. Hasan Akkanat, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 119.

²⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 60b.

yapılması gereken şey tanımlanacak olan şeyin cinsi ve ayrımının belirlenmesidir. Fakat varlık basit olduğu için bu ayrımın yapılması imkânsızdır. Dolayısıyla varlık kavramı cins ve ayrıma sahip değildir.²⁸ Bir diğer çelişki, varlığın betimlenerek tarif edilmesinin imkânsızlığı üzerinedir. Nitekim betimleme ile izah edebilmek için varlık kavramının hassasına ihtiyaç vardır. Ancak cinsi ve ayrımı bulunmayan bir şeyin hassasının olması beklenemez. Bu nedenle varlık ne tanım ne de betimleme ile tarif edilebilir. Bu çelişkilerden farklı olarak tarifi, tarif edilenden daha açık ve daha iyi bilinir olması gerektiğini de savunan Urmevî'nin de kabul ettiği üzere varlık kavramından daha iyi bilinen ve daha açık olan bir şey yoktur.²⁹ Urmevî bu açıklamalar ile varlık kavramının tanımlanamaz oluşunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Urmevî'nin varlık kavramını ele alırken dikkat çektiği ve özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri de varlığın müşterek (ortak) bir kavram olmasının sadece lafız konusunda olmadığıdır. Urmevî'nin bu konuya yaklaşımının temelinde yatan şeylerden ilki, mahiyetleri farklı olmasına rağmen iki mevcut arasındaki ortak payda varlıktır. Bu bakımdan Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasında sadece lafızdan meydana gelen bir ortaklık bulunmaz. Diğer bir yaklaşım ise, âlemin mümkün olduğu, her mümkünün bir müessirinin olduğu ve bu müessirin de mutlaka var olduğu bilinmektedir. Söz konusu müessirin ise vacip, mümkün ya da cevher mi olduğu hususundaki kuşkunussa, onun var olduğuna dair sahip olunan bilgiye herhangi bir etkisinin olmayacağı aşikârdır. Başka bir yaklaşım da, varlığın vacip ve mümkün şeklinde ikiye ayrılmasının mümkün olmasıdır. Burada yapılan ayrımın kaynağı da ortak olduğu için varlığın müşterekliğini kabul etmek gerektiği Urmevî tarafından ifade edilmektedir. Son yaklaşımla Urmevî, madumun karşıtının mevcut olduğunu ve bu iki taraf arasında herhangi bir orta noktanın bulunmadığını söylerken birin karşıtının bir olduğundan hareketle, varlık kavramının da tek bir anlamının var olduğunu iddia ederek varlığın müşterekliğini savunmaktadır.³⁰ Urmevî varlığın müşterek olması hususunda Fahreddin er-Râzî'yi takip ederek İbn Sînâ'nın kabul etmiş olduğu varlığın teşkikiliğini dikkate almamaktadır. Varlığı bütün varlıklar için ortak düşünürsek Zorunlu Varlık ile mümkün varlık ayrımında ciddi sorunların ortaya çıkacağı düşünülebilir. Böyle bir durumda varlık ayrımının ne kadar doğru olacağı da tartışılabilir.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 32; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, (Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1990), 1/101.

²⁹ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 60b; Urmevî, *Metali*, 119.

³⁰ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 61a-b.

Urmevî açısından varlık, harici veya zihni olması fark etmeksizin bütün mevcut için ortak bir kavramdır. Bu bakımdan ona göre varlık, üç temel kısımda bulunur. Bunlardan birincisi, harici varlık olarak ifade edilen, görünen varlıkların oluşturduğu dış dünyadır. İkincisi, zihinsel varlık alanıdır. Sonuncusu ise Zorunlu Varlık'tır.³¹

Urmevî'nin varlık konusundaki görüşleri dikkate alındığında, onun varlık kavramına yaklaşımının daha çok felsefî kelam ekolünün görüşlerine dayandığını söylemek mümkündür. Metafizik konusundaki yaklaşımının bu kavram üzerinde olmamasının nedeni ise ayrı bir çalışmayı gerektirdiği için burada bu konu ele alınmayacaktır.

2.2. Yokluk

Metafiziğin önemli kavramlarından biri olan yokluk (adem, leys) kavramı Antik Yunan düşüncesinin dikkat çekici konuları arasında yer aldığı gibi³² İslam düşünce geleneğinde de bu yerini korumuş ve birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Urmevî de bu kavramı kendi perspektifinden ele alarak birçok İslam düşünürü gibi³³ yokluğu varlık kavramından hareketle izah etmektedir. Urmevî açısından yokluk, sabit değil aksine sabit olamayandır. Bu konuyu Urmevî, varlığın mahiyete ek bir şey olması bakımından ele almaktadır. Zira mahiyet mümkünse ve onun varlık alanına çıkma ihtimali bulunuyorsa bu durumda onun içinde kendine has bir sübutu olduğu görülür ve böylece yokluktan bahsedilemez. Ancak varlık alanına çıkma ihtimalinin olmadığı durumda ise bu salt nefiy olarak yani olumsuzluk şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla bu durumda da yokluktan bahsedilir. Urmevî bu konu-

³¹ Urmevî, *Metali*, 129, 193.

³² Varlık ve yokluğa dair yapılan tartışmalardan hareketle Antikçağ Yunan filozoflarından Parmenides, Herakleitos ve Anaxagoras açısından yokluk gerçek bir varlık olarak kabul edilmez; çünkü yokluktan herhangi bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat Platon'a göre yokluğun gerçek bir varlığa sahip olması gerekir; zira âlemin var olabilmesi için gereken ilk madde yokluktur. Platon'dan sonra Aristoteles yokluğu var olan şeylerin yok olması anlamından hareketle, madde ve form ile birlikte varlığın üçüncü ilkesi olarak kabul ederek varlık teorisini bu şekilde oluşturmuştur. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

³³ Ehl-i Sünnet geleneği açısından yokluk zihnî bir kavramdır ve onun dış dünyada bir gerçekliği bulunmamaktadır. Ayrıca yokluğun bilinebilmesi varlığa bağlıdır. Yavuz, "Adem", 1/356. Ayrıca Bk. Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Amidî'de Ma'dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 36-37. Bu hususta İbn Sînâ, varlığın kendiliğinden bilindiğini fakat yokluğun varlığa nispetle bilinebileceğini ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 34.

da Fahreddin er-Râzî'nin şu ifadelerini ekleyerek kendi görüşünü de ortaya koymaya çalışmaktadır. Fahreddin er-Râzî: “*Şayet madum olumsuzlanandan daha genelse, o zaman salt nefiy olmaz; çünkü bu ifadeyi söyleyen söz konusu madumun genelliğini dışlamaktadır ki, bu ise sabittir. Bununla birlikte bahsi geçen olumsuzluk üzerinde söylenmiş bir ifade olup olumsuzlanan da sabit demektir. Eğer madum olumsuzlanana eşit ya da daha özelse, kıyas olmuş demektir.*”³⁴ Bu durumda “her madum olumsuzdur; olumsuzdan hiçbir şey sabit olmaz; dolayısıyla madum olanın da hiçbiri sabit değildir,” demenin zayıf bir söylem olduğunu ifade eden Urmevî'ye göre madum, olumsuz olandan daha geneldir. Aynı zamanda madum, varlık kavramının zıddıdır. Ancak sübutunun bir bölümünde genelin sabit oluşu onun her kısmında bulunuşunu gerektirmemektedir. Bunu bir örnekle açıklayan Urmevî, canlı sözcüğünün “at”tan daha genel olduğunu ifade eder. Ayrıca canlı kavramının altında insanın da yer alması, canlılığın kapsamına giren diğer tüm şeylerin de insan olmasını gerektirmeyeceğini söyleyerek aksi halde “at”ın da insan olması gerekeceğini belirtmektedir. Bu bakımdan Urmevî, yokluğun dış dünyadaki var oluşundan önce sabit olduğunu ve varlık kazandığını; bunun yanı sıra kendisinde, var olmadan önceki bulunuşundan farklı bir sübutun da oluşmadığını kabul ettiğimizde, varlığın ve yokluğun eşit olduğunu, dolayısıyla aralarında herhangi bir farkın bulunmadığını iddia eder. Ayrıca yokluk hariçte var olduktan sonra öncekinden farklı olarak artı bir sübutu bulunursa, böyle bir durumda daha önce oluşan ve sonradan oluşan şeklinde iki gerçeklikle sabit olan bir şey olması gerekecekti. Ancak söz konusu durumlar yokluk için muhaldir.³⁵ Urmevî'nin bu açıklamalarının mutlak yokluk kavramı üzerine olduğu düşünülmektedir. Nitekim mutlak yokluk ne harici ne de zihni olarak var olabilir. Hatta İbn Sînâ mutlak yokluk hususunda hiçbir şekilde fikir beyan edilemeyeceğini iddia ederken, Urmevî bu konuda görüş bildirilemeyeceğini ifade etmenin de bir nevi görüş olduğunu belirterek bunun bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. İbn Sînâ'dan farklı olarak Urmevî, mutlak yokluk konusunda arazî olarak bilgi verilebileceğini savunmaktadır. Arazî olarak bilgi vermek, bilgi verilecek şeyin mahiyeti ve hakikati konusunda herhangi bir şey demeksizin yalnızca betimleme yoluyla onu açıklamaya çalışmaktır.³⁶

Yokluk kavramının açıklanabilmesi için varlık kavramının en genel şekilde bulunduğu zihnin temel alınması gerekmektedir. Zira herhangi bir şey

³⁴ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 63a-63b.

³⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 63b.

³⁶ Urmevî, *Metali*, 128.

dış dünyada bulunmasa da zihinde olabilir. Bu durumu Urmevî, anka kuşundan hareketle örneklendirmektedir. Şöyle ki anka kuşunun dış dünyada varlığı olmasa da onun zihnimizde bulunan bir mahiyetinden bahsetmek mümkündür. Urmevî anka kuşunun dış dünyadaki yokluğunu zihindeki varlığından hareketle temellendirmektedir. Nitekim Urmevî, sadece dış dünyada yok olan bir şeyin özü itibariyle bilinebileceğini iddia eder.³⁷ Bunun yanı sıra Urmevî siyahlığın hariçte yokken de siyah olduğunu; zira siyahlığın mutlak olarak zihinde bulunduğunu belirtmektedir.³⁸

Urmevî yokluk konusunda mutlak yokluğu (adem) ve bir şeyin yokluğu (leys) şeklinde ele almakta ve mutlak yokluğun bir varlık kategorisinde olmadığını kabul etmektedir. Bu da göstermektedir ki varlıklar imkân dâhilinde oldukları için onların öncesinde mutlak bir yokluk olması imkânsızdır.

2.3. Mahiyet

Metafiziğin incelediği kavramlardan biri olan mahiyet Urmevî açısından ‘o nedir’ sorusuna verilen cevaptır.³⁹ Urmevî, her şeyin bir mahiyeti bulunduğunu ve bu mahiyetinde kendine eklenecek her şeyden ayrı olduğunu ifade eder. Urmevî bunu canlının mahiyeti ile örneklendirmektedir. Şöyle ki, canlı, canlı olması bakımından sadece canlıdır. Dolayısıyla onun çok, tek, mevcut veya madum olması gibi durumları bulunsa da bunlar canlının mahiyetini ifade etmez. Nitekim tek olma durumu canlı olmanın mahiyeti olsaydı çok olanların canlı olması imkânsız olurdu.⁴⁰ Bu ifadelerden hareketle Urmevî nazarında mahiyet, İslam düşünce geleneğinde kabul gördüğü şekliyle “bir şeyi o şey, yapan şey” olarak tanımlanabilir.⁴¹

Mahiyetin iki türü bulunduğunu ifade eden Urmevî nazarında bunlardan ilki basit, diğeri ise bileşiktir. Urmevî’ye göre, sonlu veya sonsuz olan her çoklukta bir muhakkak bulunduğu için basit mahiyet, sonu gelmez parçalardan meydana gelen bir hakikat bileşiğinin imkânsızlığı nedeniyle olmazsa olmazdır. Örneğin Tanrı, üst cins varlıklar ile karakterleri oluşturan bileşenler

³⁷ Urmevî, *Metali*, 121,128.

³⁸ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 63b.

³⁹ Urmevî, *Metali*, 129.

⁴⁰ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 64a.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 25; Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/336-338; Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İnsan Yayınları), 125-141.

vs. gibi, birin çok olması imkânsızdır.⁴² Buradan hareketle, bir şeyin cinsi ve faslı olduğunda bileşik, aksi olduğu durumda ise basit mahiyet olarak ifade edilmektedir.⁴³

Bileşik mahiyet onu oluşturan parçaların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı mahiyetin parçalarının hariçte ve zihinde varlık bakımından, mahiyetten önce gelmesi gerekir.⁴⁴ Bileşik mahiyetin bozuluşa uğraması için onu oluşturan parçalardan herhangi birinin yok olması yeterlidir. Bu sebeple bileşik mahiyetin herhangi bir cüzünün yok oluşu bileşik mahiyetin de yok olmasının sebebidir. Bileşik mahiyette parçalarının birbiriyle uyumuna da dikkat çeken Urmevî, bu durumu krem (macun) örneği ile izah etmektedir: Farklı ilaçlardan oluşturulan herhangi bir krem, parçacıklarının toplamını maddi olan bir cüzde ve zihnî bir formda toplanarak bir araya getirilmiştir. İşte bu nokta kremden ortaya çıkacak olan etkilerin başlangıcıdır.⁴⁵ Bu durum da macun farklı parçalardan oluşan bileşik bir mahiyeti ifade ederken kendisi de yeni bir form kazanmış ve kendisini oluşturan parçalardan çok farklı bir mahiyete sahip olmuştur.

2.4. Cevher ve Araz

Urmevî cevher kavramını açıklamak için öncelikle hal ve mahalden hareket etmektedir. Nitekim bu iki şeyin birbirine muhtaçlığı açıktır. Bu noktadan hareketle Urmevî, iki farklı durumu ele almaktadır. İlk duruma göre; şayet hâl, mahallin varlık sebebi olursa, o zaman hâl suret; mahal de heyula olacaktır. İkincisinde ise; mahal, hâlin varlık sebebi olursa, mahal mevzu; hâl de arazdır. Bu bakımdan mahal, heyula ve mevzudan daha genel olduğu için her ikisi mahalde mündemiçtir. Suret ve araz ise hâlde münderiçtir. Nitekim hâl de suret ve arazdan daha geneldir.⁴⁶

Urmevî arazı şöyle tarif etmektedir: “Kendisine parçası gibi dayanak olmayan ve onsuz da olamayan bir şeyde mevcut olan”dır. Bu tariften hareketle arazın farklı şekillerinin bulunduğunu belirten Urmevî’ye göre bunlardan ilki, eşyada türleri ile olan cins; kişileriyle var olan tür gibi mevcutları dışlamak için bulunmaktadır. Bir diğeri formu dışlarken başka bir tanesi de türle bera-

⁴² Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 64a.

⁴³ Urmevî, *Metali*, 129.

⁴⁴ Urmevî, *Metali*, 130.

⁴⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 64b.

⁴⁶ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 70b.

ber cinsi, kişiyle beraber türü dışlamak için bulunur. Sonuncusu da mekânda yerini almış cismi dışlamak için ortaya çıkmaktadır.⁴⁷

Urmevî'nin nokta-i nazarından hareketle cevherin özelliği, onun mevzu olmayışıdır. Fakat cevherin söz konusu olan bu özelliği onun bir mahalde bulunmaması anlamını taşımaz; çünkü özelin olumsuzlanması genelin olumsuzlanmasını gerektirmez. Cevher mevzusuz mevcutken araz bir mevzuda bulunandır; çünkü arazın mevzusuz bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla arazların mevzusundan ayrı düşünülmesi mümkün olmamaktadır. Bu ifadelerden yola çıkarak arazın ayrılamayacağı bir mekâna muhtaç olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir.⁴⁸ Cevherin bir mahalde bulunması durumu ise, onun cismani bir form olarak ifade edilmesi demektir. Eğer cevher bir mahalde bulunmayıp kendisi mahal ise, bu durumda o heyula olarak adlandırılmaktadır. Cevherin kendisi mahal olmayıp, heyulayla suretin mürekkebi ise, bu durumda da cisim olarak ifade edilmektedir. Şayet cevherin cisim ile bir şekilde tedbir ilişkisi var ise, o da nefis olmaktadır. Cisimle hiçbir şekilde bir ilişkisi olmazsa o da akıldır.⁴⁹

Urmevî cevherin cins olmadığını iddia ederek cevherin cins olması durumunda ortaya çıkacak sorunları dikkate sunmaktadır. Buna göre şayet cevher, türlerinin cinsi olsaydı, bunca türün ayrımı yapılamazdı. Ayrıca türün ayrımları eğer arazsa, cevhere ilişen arazlar cevherin dayanakları olacaktır. Bahsi geçen ayrımlar araz olmayıp da cevher olursa, onlar da başka ayrımlara muhtaç olur ve doğal olarak bu durum teselsüle götürürdü. Başka bir açıdan bakacak olursak, belirli bir cevherin basit (yalın) olduğunu ifade etmek, basit olan o cevherin cins olmadığını söylemek demektir. Eğer cevher bileşikse, böyle bir durumda da cevherin bir yalınının bulunması ve bununla birlikte parçasının da olması gerekirdi. Bu da göstermektedir ki, söz konusu olan durum basit (yalın) olmanın mizacına uygun değildir. Bu itibarla cevher cins olmadığı gibi arazın da cinsi değildir.⁵⁰

⁴⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70b.

⁴⁸ Urmevî'nin bu konudaki yaklaşımı İbn Sînâ'nın yaklaşımı ile aynıdır. İbn Sînâ açısından da cevherin arazlara dayanmadığı ancak arazların cevherlerde bulunması gerektiği ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra cevherlerin arazlardan varlık bakımından önce gelmesi de belirtilmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 54; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 91.

⁴⁹ Urmevî, *Beyân* (Atuf Efendi, 1567), 70b. Urmevî'nin bu konudaki görüşleri, hatta ifadeleri bile, İbn Sînâ'nın görüşleri ile aynıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 56.

⁵⁰ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70b.

2.5. Birlik (Vahdet) ve Çokluk (Kesret)

Urmevî, birlik ve çokluk kavramlarını incelemeye, öncelikle birlik kavramının varlık kavramı ile eş anlamda olmadığını altını çizerek başlamaktadır. Bu iki kavramın eş anlamlı olduğunu düşünenlerden bahseden Urmevî, onların nazarında birliğin çokluğa araz olduğunu, bundan dolayı da onlara göre bir şeyin hususiyeti o şeyin varlığını ve birliğini ifade etmektedir. Ancak Urmevî'nin nokta-i nazarında bu görüşün batıl olduğu açıktır; zira çok olan, çok olması açısından vardır. Ayrıca çok olan, çok olması açısından da çok olanın hiçbir şeyinin bir olması mümkün değildir. Bununla birlikte mevcudat bir ve tek de değildir. Bu konunun daha iyi anlaşılması açısından Urmevî şöyle bir varsayımla devam eder: “Bir niteliği olması itibariyle çok da birdir.” şeklinde kabul edersek bu iddiayı Urmevî şu şekilde yanıtlar; “çok olana çok olduğu için birlik arız olmamakta, tersine çok, bir bakımdan da bir olduğundan birliğe maruzdur.” Bunun yanı sıra Urmevî açısından hüviyetin de birlik olduğunun iddia edilmesi batıldır. Nitekim o, çok olanın çokluk açısından kararlaştırıldığını ve onun tek olmadığını izaha çalışmaktadır.⁵¹

Urmevî açısından birlik de varlık kavramı gibi, tanımlanmasına ihtiyaç duyulmayan kavramlardan biridir. Bununla birlikte bu kavramın tanımını yapmak için girişimde bulunanlar olmuştur. Örneğin “birlik, bölünemeyen bir sayıdır,” şeklinde bir tanımlama yapıldığını görmekteyiz. Ancak Urmevî bu kavram üzerine yapılan böylesi tanımlamaların doğru olmadığını iddia ederek doğru olan şeyin, bu kavramın tanımlanamaz olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Birlik ve çokluğun bilinmesiyle ilgili olarak Urmevî, çokluğun hayalde; birliğin ise akılda daha iyi bilineceğini iddia etmektedir.

Urmevî'ye göre birlik zata ilave olan artı bir şey iken, bu zatın tek olması halinde birlik onun kimliği olarak da kabul edilir. Bu bakımdan tek olanın birliğinin zâtı dolayısıyla selbi olması imkânsızdır; zira böyle bir durumda çokluğun selbi olması gerekir. Bu bakımdan da çokluk eğer ademi ise, birlik de ademin ademi olmak durumundadır. Ancak ademin ademi sübuti demektir. Eğer birlik sübuti ise, o zaman birliklerden ibaret olduğu söylenir. Dolayısıyla birlik pozitifdir; fakat mahiyetin kendisi değildir. Bir örnek verilecek olursa, siyahlık siyahlıktır sözünün ifade ettiği şey ile, siyahlık ikisinden biridir sözünün ifade ettiği şey birbirinden farklı olmaktadır. Nitekim siyahlığın zıddı çokluk değildir, fakat birlik çokluğun zıddıdır. Urmevî açısından birlik, mahiyetin kendisinin olmamasının yanı sıra mahiyetin cüzü olarak da kabul edi-

⁵¹ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 66b.

lemez. Zira her mahiyet, bir olup olmadığı dikkate alınmaksızın akledilebilir şekildedir. Bu itibarla birlik, mahiyetlerin dışında harici bir sıfat olarak kabul edilir. Ek olarak birlik hem araza hem de cevhere arız olmaktadır.⁵²

Çok, birlerin toplamından oluşandır. Var olanlar arasında çokluk barındıran, hayvan, bitki vs. gibi, birçok tür bulunmaktadır. Bunların sayıları birden fazla ve mahiyetleri de birbirinden farklıdır. Çokluk söz konusu varlıkların mahiyetlerine ek olan bir şeydir; çünkü sayı vücudî bir kavram olarak kabul edilmektedir. Nitekim o, adet birimlerinden oluşur ve mürekkep de vücudî olanların bileşkesini ifade eder. Bu bakımdan yoklukları düşünülemez. Bu ifadeleri ayrıca şu şekilde açıklamak gerekir: İnsanlardan biri diğer on taneşiyle insan olma mahiyeti bakımından ortaktır; ancak birlik ve onlukta birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Buradan hareketle Urmevî, birliğin ve onluğun vücudî, bununla birlikte mahiyetlere ve onların arızî konumlarına ilave olan bir kavram olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla birliğin araz oluşu, adet ve çokluğun da araz olmasını gerektirmektedir; zira arazların hepsi bir araya gelse de cevher olamazlar.⁵³

2.6. Zorunluluk (Vacip), İmkân (Mümkün) ve İmkânsızlık (Mümteni)

Urmevî zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarını kısır bir döngüye girmeden tanımlamanın mümkün olmadığını ifade eder. Şöyle ki, mümkünün zaruri; zarurinin de mümkün olmayan şeklinde ifade edilmesi kısır döngüye yol açmaktadır. Zorunluluğun varlığın doğasına daha yakın ve imkândan da daha iyi bilinir durumda olduğunu ifade eden Urmevî, imkânın zorunluluk ile tanımının mümkünken aksi durumun mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca mümkün, tabiatı gereği zorunluluğu ve de imkânsızlığı gerektiren bir özelliğe sahiptir değildir; çünkü o, her iki durumdan birinin gerçekleşmesi için başkasına ihtiyaç duymaktadır.⁵⁴

Zorunluluk, hiçbir şekilde başka bir şeye ihtiyaç hissetmeme halini ifade eder ki, bu da selbî bir durumdur. Bu noktadan hareketle Urmevî, “bir şey zorunlu olmadığı müddetçe, yani o şey gerekmiyorsa var olamaz,” ifadesi ile bunu açıklamaktadır. Dolayısıyla zorunluluk varlıktan önce gelmektedir.⁵⁵

⁵² Urmevî, *Beyan*, (Atuf Efendi, 1567), 66b-67a.

⁵³ Urmevî, *Beyân*, vr. 67a. Ayrıca bk. İbrahim Maraş, “İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı,” *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/30 (2007), 41-54.

⁵⁴ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 68b.

⁵⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 68b.

Urmevî perspektifinden mümkünün varlık ve yokluk olan iki ihtimalinden birinin diğerine nispetle daha evla olduğu düşünülemez. Urmevî'ye göre mümkünün var olma olasılığı yok olma olasılığından daha evla olsaydı; bu durumda yokluk o mümkünü yüklenemezdi. Şayet onun için yokluk var olmasına nispetle daha evla olursa ve burada var olma önceliği de hala bulunuyorsa, bu durumda iki olasılıktan her biri o önceliğe daha evla olacaktır. Ancak bu durum muhaldir ve aynı zamanda öncelik konusuna da uygun değildir. Bununla birlikte, söz konusu iki ihtimalden birinin daha güçlü olması durumunda da güçlü olan ihtimal sürekli olacağından ya vacibi vücut ya da vacibi adem olurdu. Sonuç itibarıyla Urmevî kendisine varlık ve yokluk yöneltilebilen her şeyin vücut ve adem seçeneklerinin harici etkenlerden dolayı birinin diğerine nispetle evla olmadığı seçeneğini bu şekilde ortaya koymuştur.⁵⁶ Dolayısıyla mümkünün varlığa gelebilmesi için onun zorunlu olmasının sağlanması gerekir; çünkü mümkünün var olmasının bir sebebi vardır. Bu nedenle mümkünün sebepli olma ile sebepsiz olma durumu arasında herhangi bir fark bulunmazsa, sebep illet olarak kalmaz. Ancak bu imkânsız bir haldir. Bu itibarla mümkünün sebebi ortaya çıkarsa, varoluş gerçekleşmiş olur; fakat mümkün tercih edilmezse yani sebebi olmazsa bu durumda o mümkünlükten çıkmış demektir.⁵⁷

Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık (mümteni) kavramları, Urmevî felsefesinde varlık konusuyla yakın bir ilişki içerisinde; çünkü söz konusu kavramlar, varlık kategorilerinin açıklanmasında da kullanılmaktadır. Nitekim Urmevî, Letâîf'te bilinenlerden hareketle bir varlık tasnifi yaparak bilinenleri dört kısma ayırır: a) yok-imbânsız, b) yok-mümkün, c) var-zorunlu ve d) var mümkün. Urmevî, daha sonra bahsi geçen sınıflandırmada bir düzenlemeye giderek, a) varlığı zorunlu-yokluğu imkânsız, b) yokluğu zorunlu-varlığı imkânsız ve c) varlığı ile yokluğu mümkün olan şekilde varlık sınıflaması yapmaktadır. Kısacası varlık zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak üç kısma ayrılmaktadır.⁵⁸ Urmevî'nin varlıklarla ilgili olarak yapmış olduğu bu ayrım İbn Sînâ tarafından da yapılmış ve metafiziğin merkezine yerleştirilmiştir. Bu hususta Urmevî'nin İbn Sînâ ile ortak olduğu bir başka durum ise, zorunlu

⁵⁶ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 70a.

⁵⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atıf Efendi, 1567), 70a.

⁵⁸ Urmevî, "Şerhu'l- İşârât IV. Namat'ın Şerhi," çev. Saim Güngör, *Din Felsefesi Açısından Meşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (ed.) Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 541; M. Cüneyt Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî, (ö.682/1283): Letâîfü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi," *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 28.

varlığı özü itibariyle ve başkası sebebiyle zorunlu varlık şeklinde kabul etmesidir.⁵⁹

Urmevî özü itibariyle zorunlu olan varlığın üç özelliği bulunduğunu belirtir. Bu özelliklerden ilki, özü itibariyle zorunlu varlık, başkası nedeniyle zorunlu olamaz. İkinci özelliği, özü itibariyle zorunlu varlığın bileşik olması imkânsızdır. Üçüncü özelliği ise, özü itibariyle zorunlu varlık, birden fazla olamaz.⁶⁰

Özü itibariyle zorunlu varlıkta olduğu gibi, özü itibariyle mümkün varlıkta da üç özellik bulunmaktadır. Bunlardan ilki, özü itibariyle mümkün varlık için varlık ve yokluktan herhangi birinin tercih edilebilmesi bir müreccih gerektirmektedir. İkinci özellik, özü itibariyle mümkün varlığın, sahip olduğu imkân durumu için de bir etkiye muhtaç olmasıdır. Urmevî, eserin müessire olan muhtaçlığının âlimlerin bazılarına göre, sonradan var olmayı ifade eden hudûs; kendisinin de dâhil olduğu bazı düşünürlere göre de imkân olduğunu belirtmektedir. Bu konuda dikkat çeken husus, İbn Sînâ'nın kelamcıları hudûs hususunda eleştirmesi ve bu eleştirinin de Fahreddin er-Râzî aracılığıyla kelamcıları nasıl etkilediğidir.⁶¹ Hatta bu hususta İbn Sînâcı çizgide bulunan Urmevî söz konusu etkinin sonuçlarından biri olarak düşünülebilir. Üçüncü özelliği de, özü itibariyle mümkün varlık, imkân hali için gerekli olduğu gibi varlığını devam ettirmek için de bir etkiye muhtaçtır; çünkü bu durumda bir etkiye ihtiyaç duymasının sebebi, bilindiği üzere mümkün varlık imkân haline sahiptir, doğal olarak imkânın yokluğundan da söz edilemeyeceğinden bir etkiye muhtaç olması süreklilik arz etmektedir.⁶²

2.7. Hudûs

Urmevî, hudûs kavramını izafî ve mutlak olarak iki anlamda ele alarak incelemektedir. İzafî hudûs, iki varlığın meydana geliş önceliğini ve sonralığını kıyasladığımızda ortaya çıkar. Nitekim Urmevî burada, söz konusu iki varlıktan birinin öncelik bakımından, diğer varlığın üzerinden geçen zamanı

⁵⁹ Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 28.

⁶⁰ Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 28-29.

⁶¹ Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 29.

⁶² Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî", 29-30.

⁶³ Urmevî, *Metali*, 144.

ifade etmektedir.⁶³ Bu ifadelerden hareketle hudûsun imkândan değil öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde meydana geldiğini söyleyebiliriz.⁶⁴

Mutlak hudûs, zatî ve zamanî olmak üzere kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Zatî hudûs, varlığını bir başkasından alması ve bir zamana özgü olsun veya olmasın başkasından oluşan şeye atfedilen kavramdır.⁶⁵ Urmevî zatî hudûsu, zatında yokluğu barındırması ve başkasından var olmaya uygun olması bakımından her mümkün atfedilebileceğini belirtmektedir.⁶⁶ Zamanî hudûs ise, geçmişte yokken var olan şeye nispetle atfedilir. Yani varlığa geliş zamanı, kendi yokluk zamanının ardından gelir.⁶⁷ Ancak burada zamana aslî anlam verilmemesi gerektiğine dikkat çeken Urmevî, aksi halde zamandan önce de bir zamanın daha olmasının kaçınılmaz olacağını düşünür. Zaman ancak zatî hudûs ile açıklanabilir.⁶⁸ Zatî hudûstan hareketle Urmevî'nin, sudur teorisindeki ilk taşmanın zamansal olarak sonradanlığını kabul etmediğini söylemek mümkündür. Bir varlığın ortaya çıkması bir sebebe bağlı ise, benzer şekilde zatî hudûsün oluşması da bir sebebe bağlıdır.⁶⁹ Bu ifadelerden hudûsun ister zamansal olarak ister başka bir varlıktan sonra meydana gelenleri kapsadığı söylenebilir.

Sonuç

Urmevî'nin metafiziğin konusuna dair yaklaşımı dikkatle incelendiğinde onun felsefî bir duruş sergilediğini ifade etmek gerekir. Nitekim Urmevî metafizik ilminin konumunu incelerken onu tümel bir bilim olarak kabul etmekte ve kelimelerin üstüne yerleştirmektedir. Bu yaklaşımını İbn Sînâcî bir şekilde yapmakta ve bu konuda filozofların görüşüne uygun bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla mensubu olduğu felsefî kelimelerin görüşünün aksine bir iddia ortaya koyan Urmevî bu davranışı ile ilmin konusu belirlenirken dikkat edilmesi gereken hususlara verilmesi gereken önemi göstermektedir.

Metafizikte ele alınan kavramlara yaklaşımında ise, onun kimi zaman felsefî bazen de kelimî bir bakış açısının olduğunu söylememiz doğru olur.

⁶⁴ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a; Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metalîu'l-Envar İsimli Eseri Tahkik, Çeviri, İnceleme*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 3/146.

⁶⁵ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a.

⁶⁶ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a.

⁶⁷ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a; Urmevî, *Metalî*, 145.

⁶⁸ Urmevî, *Beyân*, (Atuf Efendi, 1567), 70a.

⁶⁹ Akkanat, *İnceleme*, 3/147.

Örneğin Urmevî varlık kavramını incelediğinde, bu kavramın bütün varlıklar için müşterek olduğunu dolayısıyla varlığın bütün mevcut için aynı olduğunu iddia ederek felsefî kelimelerin ekolünün görüşünü benimseyerek, varlığın teşkiki oluşunu kabul etmemektedir. Bununla birlikte varlık kavramının tanımlanmaya ihtiyacı olmadığını; çünkü açık ve seçik olduğunu da ifade etmektedir. Aynı şekilde o, mahiyet konusunda da görüşlerini hem felsefî hem de kelimelerin gelecekte beslenerek oluşturmaktadır. Mahiyetin tanımı noktasında İbn Sînâ'dan hareket eden Urmevî varlık-mahiyet ayrımında daha çok Fahreddin er-Râzî çizgisindedir. Diğer kavramlarda da zaman zaman bu tarz yaklaşımların olduğu görülmektedir.

Bu çalışmadan hareketle Urmevî'nin metafiziğin konusu ve metafizik kavramlara yaklaşımının daha çok kendi düşünce dünyasına uygunluğunun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte dönemde edinmiş olduğu bilgilerin de onun üzerindeki etkisi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim felsefî kelimelerin dönemi İbn Sînâ felsefesinin temelinde hem felsefe hem de kelimelerin konularını ele almaktaydı. Bu bakımdan Urmevî de zaman zaman İbn Sînâ'nın çizgiyi zaman zaman da Fahreddin er-Râzî çizgisinde ilerlemiştir. Bu durum doğal olarak Urmevî'nin görüşlerine yansımış ve buna göre şekillenmesine yol açmıştır.

Urmevî'nin metafiziğe ve onun kavramlarına yaklaşımının felsefî ve kelimelerin olmasının bir diğer önemli nedeni de muhtemeldir ki, artık felsefî konuların kelimelerin ilminin içerisinde incelenmesidir. Felsefî kelimelerin ekolü ile birlikte felsefeyle ilgilenenler aynı zamanda kelimelerin ilmi ile de ilgilenmekte ya da aksi de mümkün olmaktadır. Bu itibarla söz konusu ekolün düşünürlerinin felsefî meselelere yaklaşımında kelimelerin etkisi kaçınılmazdır.

Son olarak Urmevî'nin metafiziğin konusunun varlık olduğunu söylemesi ve onu üst bilim olarak kabul etmesi döneminin anlayışına ters bir görüştür. Ancak metafiziğin tarihi seyrinde konumunu belirlememiz açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu durum daha sonraki metafizik ilminin nasıl ele alındığını ya da nasıl ele alınması gerektiğini belirlemek adına yol gösterici bir yaklaşımdır.

Kaynaklar/References

- Akkanat, Hasan. *Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metalîu'l-Envar İsimli Eseri Tahkik, Çeviri, İnceleme*. c. I-III. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Amidi'de Ma'dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/28 (2013), 33-58.

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye I-II*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Fahreddin er-Râzî. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. c. II. thk. İsmail Hanoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Farâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- Gazâlî. *Mustasfâ*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İnsan Yayınları, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 1-45.
- Kindî. "İlk Felsefe Üzerine". *Kindî Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. 126-177. İstanbul: Litera, 2014.
- Kutluer, İlhan. "Metafizik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/30 (2007), 41-54.
- Öztürk Kocabiyik, Nilüfer. *Kadı Sirâceddin el-Urmevî'nin Metafizik Anlayışı ve "Beyânü'l-Hakk" Eserinin Tahkiki ve İncelenmesi*. c. I-II(a-b). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.
- Urmevî. *Beyânü'l-Hâkk ve Lisânu's-Sıdk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1567, 1b-143a.
- Urmevî. "Metafizik ve Kelamın Konuları Arasındaki Farka Dair Risale". çev. Tuna Tunagöz, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 68-72. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Urmevî. "IV. Namat'ın Şerhi (Şerhu'l-İşarât)". çev. Saim Güngör, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. Ed. Recep Alpyağıl. 540-556. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

PAUL DRAPER, AGNOSTİSİZM VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Nesim ASLANTATAR*

Öz

Kötülük probleminin, genellikle, ateizmin bir delili olduğu kabul edilir. Ancak bu varsayımın zorunlu olmadığına kanıt olarak bazı düşünürler örnek gösterilebilir. Örneğin, literatüre kazandırdığı eserlerine baktığımızda kötülük probleminin kendisi için büyük bir problem olduğunu söyleyebileceğimiz, günümüz din felsefesinin önde gelen düşünürlerinden Paul Draper, kendini agnostik olarak tanımlar. Draper, kötülüğün doğrudan agnostisizmi desteklediğini savunmaz, daha ziyade, ateizmi tek başına kanıtlayacak gücü olmadığını savunur. Açık ki, kötülük probleminin Draper için yeterince kanıtlayıcı gücü olsaydı, kendisinin agnostik değil ateist olması beklenirdi. Bu çalışmayla, kötülük probleminin, genel olarak, ateizmle ilişkilendirildiği bir ortamda, Draper'in, agnostisizmi nasıl temellendirdiğini ortaya koymayı amaçlamaktayız. Draper'in kötülük problemi ve agnostisizmi konu edinen çalışmaları ile literatürde söz konusu tartışmayı ele alan ve Draper'e çeşitli tenkitler yönelten çalışmalara dair eleştirel bir okuma neticesinde, kötülük probleminin neden zorunlu olarak ateizmin bir gerekçesi olamayacağını gösterebilmeyi hedefliyoruz. Aynı şekilde, agnostisizmin temellendirilmesi noktasında, Draper'in literatürde durduğu noktayı açıkça gösterebilmek amacıyla, agnostisizmin temellendirilmesi tartışmasına kısaca değinecek ve Draper'in 'kötülük probleminden agnostisizme' geçişinin, 'kötülüğünden ateizme' herhangi bir geçişten daha rasyonel olduğu sonucuna ulaşacağız.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Kötülük Problemi, Agnostisizm, Acı ve Zevk, Paul Draper

* Ar. Gör. Nesim Aslantatar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı
e-posta: n.aslantatar@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7817-8576
Atf/Cite as: Aslantatar, Nesim. "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi" *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 173-196, <https://doi.org.10.15745/da.1082298>

Paul Draper, Agnosticism and the Problem of Evil

Abstract

The problem of evil is generally taken as evidence for atheism. However, some philosophers can be referred as a sign that this is not necessarily so. For example, one of the leading philosophers of contemporary philosophy of religion, Paul Draper, for whom one can say that the problem of evil is a big problem by looking into the works he brought to the literature, defines himself as an agnostic. Draper does not argue that evil directly supports or justifies agnosticism, but rather that it does not have the power to justify atheism *on its own*. According to him, the evidence presented for and against theism and atheism leads to a *balance* between these two stances. The *balance* here does not mean that the evidence creates a fifty percent probability for both parties and makes a choice difficult as a result, but rather that an evaluation of all the evidence opens the way for an ambiguity that makes it difficult to choose between the two. He states that none of the available evidence is sufficient to decisively establish the truth of neither theism nor atheism; and that neither theism nor atheism/naturalism is true. However, while some evidence raises the possibility that theism is true over naturalism whereas others justify atheism by supporting naturalism. So, this kind of ambiguity justifies agnosticism as the true doxastic stance to adhere to. If the problem of evil was sufficient in terms of evidential power for Draper, he would have to be an atheist, not an agnostic. In an atmosphere where the problem of evil is generally associated with atheism, how Draper grounds agnosticism and why the problem of evil cannot necessarily be considered as a justification for atheism *by and only itself* is the main focus of this article. Thus, this study aims to reveal why the problem of evil cannot necessarily be a justification for atheism, as a result of a critical reading of Draper's studies on the problem of evil and agnosticism, as well as the studies in the literature that deals with the discussion and criticize Draper. Likewise, in order to illustrate Draper's argument regarding the grounding of agnosticism decisively, this study will briefly touch on the discussions of the grounding of agnosticism, and conclude that Draper's move from "the problem of evil to agnosticism" is more rational than *any* transition from "evil to atheism".

Keywords: Philosophy of Religion, Problem of Evil, Agnosticism, Pain and Pleasure, Paul Draper

Summary

The evidential argument from evil has been one of the most controversial topics in the philosophy of religion literature in recent years. This study aims to present a defense about how this problem cannot justify atheism *on its own* through Paul Draper's justification for his agnosticism, along with references to the relationship of agnostics to evidence and possible outcomes of this relationship.

Draper's evidential argument from evil argues that the evil, pain, and suffering in the world justify naturalism rather than the omnibenevolent and omnipotent God of theism. Draper's point on the problem of evil is based on the assumption that what we know -through observation and experience- about pain and pleasure brings about some problems for theism and theists. One of the alleged problems Draper refers to is that the testimony of pain and pleasure in practical life *poses difficult situations* for theism and theists to answer, even though some statements about pain and pleasure may be true and logically consistent with theism. These situations may be disapproving in favor of theism and provide a *prima facie* epistemic reason for rejecting it. Despite his argument on behalf of atheism -although a naturalist- Draper is not an atheist. In his discourse "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic"¹ Draper discusses many of the arguments proposed for theism and atheism but claims that nearly all of them have flaws when it comes to *conclusively proving* either theism or atheism. According to Draper, ... "[I]t appears that the naturalist and the theist each face a serious evidential problem. Perhaps this stalemate can be broken, either by other objections or by other evidence or by a more careful comparison of the strength of this evidence or by an appeal to differential intrinsic probabilities. If, however, none of these tiebreakers are available, then an agnostic stance is warranted."² His aim here is to show that the evidence for and against theism and atheism brings about a *balance* between the two stances and this is a justification for agnosticism as the third stance. The notion of *balance* here does not mean that the evidence creates a fifty percent probability for both parties and therefore makes the choice between two even more complicated, but rather that an

¹ Paul Draper, "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic", *Divine Hiddenness*, ed. D. Howard-Snyder, P. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 197-214.

² Paul Draper, "Cosmic Fine-Tuning and Terrestrial Suffering: Parallel Problems for Naturalism and Theism", *American Philosophical Quarterly* 41/4 (2004), 320.

evaluation of *all* the available evidence leads to the ambiguity that makes it difficult to make a selection.

Although some agnostics favor agnosticism as there are *not enough* or *no arguments* in favor of God's existence/nonexistence, for Draper, there are plenty and reasonably good arguments for both theism and naturalism. While theism and atheism both have sufficient and well-qualified arguments to defend the result they put forward, neither of them has strong enough an argument to maintain whether there is a perfect transcendent being or not, decisively and in a way that makes one party indisputably superior to the other. From this point of view, Draper, considering the abundance of evidence for naturalism and theism, emphasizes that one should suspend one's judgment whenever the existence of God is inaccessible due to an ambiguity in and of the evidence. In such a case, it is not rational to make a leap of faith into theism or to consider ambiguity as a justification for atheism. The ambiguity of the evidence requires one to become agnostic and suspend judgment for God's existence. Though Draper's reasoning on the ambiguity of the evidence may be persuasive to some point, he is by far reasonable in his implication that the evidential argument from evil *per se* cannot justify atheism.

To sum up, evil is indeed a problem for theism to be resolved, but it is not difficult to show how underpowered this argument is when it comes to undermining the truth of theism only *by itself*. Even Draper, who has presented a one-of-a-kind evidential argument from evil, acknowledges that an agnostic attitude is more rational than atheism. Although he thinks that evil can be explained more consistently with naturalism than with theism, he implies that this fact alone does not justify atheism. Draper's approach is quite rational in that he has chosen agnosticism over atheism by questioning the evidence thoroughly and not by falling into the same mistake of taking a leap of faith into atheism.

Giriş

Delilci kötülük problemi, William Rowe'un yeniden gündeme taşınmasıyla,³ din felsefesinin son yıllarda en çok tartışılan konularından biri haline gelmiştir. Bu problemin, neredeyse Rowe'un argümanı kadar tartışılan bir diğer versiyonu da Paul Draper tarafından ortaya konmuştur. Draper'in; din

³ William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335-41. Rowe birbirinden farklı üç delilci kötülük argümanı ileri sürmüştür. Argümanlarına dair daha fazla bilgi için bk. İbrahim Yıldız, *Kötülük Problemi: Temel Argümanlar* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021a)

felsefesinin önde gelen düşünürleri arasında canlı bir tartışma ortamı yaratan argümanı, kimilerine göre delilci kötülük probleminin “... en iyi örneğini vermiştir.”⁴ Bazılarına göre ise “delilci kötülük probleminin en güçlü örneği olan bu argüman” “... tartışmada çıtayı bir hayli yükseltmiştir...”⁵ Draper’in delilci kötülük argümanı, dünyadaki acı ve ıstırapların, teizmin mutlak iyi ve her şeye gücü yeten Tanrı’sından ziyade natüralizmi temellendirdiğini savunur. Ancak bu argümana rağmen, Draper’in her ne kadar natüralist olduğu söylenebilirse de, ateist olduğu söylenemez. O, teizm ve ateizm arasında tartışma konusu edilen argümanların birçoğuna yönelik tartışmalar yürütmüş fakat bu kanıtların teizm ya da ateizmden birini *tam manasıyla* kanıtlamadığını savunmuştur:

... [N]atüralist ve teistin her birinin ciddi bir kanıt sorunuyla karşı karşıya olduğu anlaşılıyor. Bu açmaz, belki de, başka itirazlar ya da kanıtlarla; kanıtın gücünün daha dikkatli bir şekilde karşılaştırılmasıyla ya da farklı içsel olasılıklara başvurularak kırılabilir. Bununla birlikte, bu eşitliği ortadan kaldıracak bir kanıt mevcut değilse, o zaman agnostik bir duruş garanti edilir.⁶

Kötülük probleminin, ateist ve teistler arasındaki tartışmada, genel olarak, ateizmi makul kıldığı savunulur. Teistler, ateistlerin bu savunusuna, teizmin gücünü ve makuliyetini ortaya koymayı amaçlayan bir takım teodislerle başvurarak cevap verirler. Agnostikler ise Tanrı’nın varlığı tartışmasında ateistlerin *tarafında* yer alarak, kötülük problemini Tanrı’nın varlığı aleyhine bir kanıt olarak sunarlar. Agnostikler, *kendilerine ait* ya da bir başka ifadeyle agnostisizmi doğrudan destekleyen bağımsız kanıt konusunda tartışmalı bir tutuma sahiplerdir. Bu bakımdan, esasen, agnostiklerin bir *tarafı*ta yer aldığını söylemek oldukça tartışmalı bir ifade olarak göze çarpabilir. Bu, agnostisizmin mahiyetinden ve kanıtlarla olan ilişkisinden kaynaklanan bir problemdir. Agnostisizm, teizm ve ateizmin gerekçesi olarak sunulan kanıtları birbirleriyle mukayese ederek, sunulan kanıtlardan (kötülüğün varlığı, evrim, alemin nizamı vs.) hangisinin hangi tutumu (teizm veya ateizm) desteklediğini ortaya koymaya yönelik bir misyonla çıktığı yolda, mevcut kanıtların tamamına dair bir değerlendirmenin ortaya bir muğlaklık çıkardığını ve söz konusu bu muğ-

4 Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP), “The Evidential Argument of Evil” (Erişim 02 Kasım 2021).

5 Gregory E. Ganssle, “God and Evil”, *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan-Paul K. Moser (London: Routledge, 2003), 274.

6 Draper, “Cosmic Fine-Tuning and Terrestrial Suffering: Parallel Problems for Naturalism and Theism”, 320.

laklığın agnostisizmi gerekçelendirdiğini savunur. Bu noktada agnostiklerin muğlaklık kavramından ne anladığına kısaca değinmek gerekir. Teizm ve ateizm arasında birçok farklı kanıtı dayanan bir mücadele söz konusudur. Agnostisizm, bu iki tutumun karşılıklı olarak sunduğu kanıtlara dışarıdan bakan ve iki tutuma da mesefeli bir yaklaşım benimseyerek, Tanrı'nın varlığı/yokluğu için sunulan kanıtların tek tek ele alınması halinde iki tutumdan birini destekleyebileceğini ancak bu kanıtların tamamına dair bir değerlendirmenin -hangi tutumun rasyonel olduğuna karar verme noktasında- bir muğlaklık doğurduğunu iddia eder. Örneğin, agnostikler için de alemdeki kötülüğün varlığı teizmin aşkın Tanrı'sı ile uyum içinde resmedilemez; bu bakımdan, kötülük, teizmden ziyade ateizmi destekler.⁷ Ancak alemin tasarımı, ruh ve zihnin varlığı veya dini tecrübe ateizmden ziyade teizmi destekler. Tüm bu kanıtlar biraraya getirilince, agnostiklere göre, tek bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemekte; hükmü askıya almak en rasyonel tercih olarak göze çarpmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, agnostiklerin kanıtla olan ilişkisi ve bu ilişkinin sonuçlarına dair referansların yanında, agnostik düşünür Paul Draper üzerinden, kötülük probleminin nasıl tek başına ateizmi gerekçelendiremediğine dair bir savunu ortaya koymaktır.⁸ Draper'in, çalışmalarının çoğu kötülük problemi üzerine olan bir düşünür olarak, ateizm yerine agnostisizmi tercih etmesi, kötülük probleminin *tek başına* ateizmi kanıtlamadığını düşünmesinden kaynaklanır.⁹ Ona göre, teizm ve ateizm lehine ve aleyhine sunulan kanıtlar, teizm ve ateizm arasında bir *denge* oluşturarak agnostisizmi temellendirir. Buradaki denge ifadesi, kanıtların iki taraf için de yüzde elli olasılık doğurduğu ve bu sebeple bir tercih yapmanın zor kılındığı manasında değil, daha ziyade, kanıtların *tamamına* dair bir değerlendirmenin tercihte bulunmayı zor kılan bir

⁷ Bu noktada, kötülük probleminin benzer şekilde *evrim teorisi* de örnek verilebilir. Evrim teorisi, kabul edilmesi halinde, teizm karşısında natüralizmi destekleyen bir mahiyete sahiptir. Bu bakımdan, genel olarak, agnostiklerce alemin varlığı tartışmasında, teizmin yaratma doktrinine bir alternatif olarak sunulur. Bu noktaya dair bir örnek, çalışmanın ilerleyen kısımlarında sunulacaktır.

⁸ Delilci kötülük argümanları ile agnostisizmin birada savunulabileceğine dair farklı bir yaklaşım için bk. J. W. Cornman, K. Lehrer, George S. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992); İbrahim Yıldız, "Tanrı, Olasılık ve Kötülük", *Din ve Bilim – Muş Alparşan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021b), 97-107; İbrahim Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021c), 634-641.

⁹ Draper'le birlikte bu tarz bir savunu içinde olan bir düşünür olarak Graham Oppy örnek gösterilebilir. Bk. Graham Oppy, "Weak Agnosticism Defended", *International Journal for Philosophy of Religion* 36/3 (1994), 147-167; Graham Oppy, *Agnosticism and Atheism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

kesinsizlik doğurduğuna yöneliktir.¹⁰ Agnostiklerin kanıtlara dair değerlendirmeleri kötülük problemiyle sınırlı kalmaz ancak bu makalenin konusu, delilci kötülük probleminin en güçlü örneklerinden birinin dahi tek başına ateizmi kanıtlamadığını, bu argümanı ortaya atan düşünürlerden biri üzerinden göstermektir. Bu noktada, Draper'in kötülük argümanına dair tartışmamız, daha çok, Draper'in "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists,"¹¹ "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic"¹² ile "Cosmic Fine-Tuning and Terrestrial Suffering: Parallel Problems for Naturalism and Theism" makaleleri etrafında dönecektir.

Bu makalelerden ilkinde, Draper, kötülük problemini ateizmin bir kanıtı olarak kullanır ve eleştirilerinin tamamını teistlere yönelterek ateizm tarafında yer alır ancak diğer makalelerinde teizm ve naturalizmin birbirlerine üstün olmadıklarına dair bir dizi tartışmadan sonra, teizm ve natüralizmin kendi pozisyonlarına dair daha sağlam kanıtlar sunmaları gerektiğini ve eğer her iki pozisyondan biri bunu başaramazsa agnostisizmin haklılaştırılacağını savunur. Söz konusu tartışmalardan hareketle, bu çalışma bağlamında, bir ve ikinci başlıklar altında Draper'in kötülük problemini nasıl ortaya koyduğuna ve kendisine getirilen eleştirilere gereğince değinecek ve literatüre dair bir çerçeve sunacağız.¹³ Daha sonra, Draper'in agnostisizme nasıl geçiş yaptığını ve temellendirdiğine odaklanacak ve kötülüğün zorunlu manada ateizmin bir kanıtı olarak ele alınmasının gerekmediğini göstermeye gayret edeceğiz.

¹⁰ Örneğin, bu tartışmaya göre, kötülük problemi Tanrı'nın varlığı aleyhine bir kanıt olarak ateizmi desteklerken, alemdeki iyilik teizmin Tanrı'sının varlığını destekler. Ancak muğlaklık taraftan agnostiklere göre, kanıtların hangi tutumu ne olasılıkla desteklediğine dair bir yüzde hesabı yapılsa, kötülük karşısında iyiliğin aynı orana sahip olamayacağı iddia edilecektir. Bunun sebebi, geleneksel delilci kötülük probleminden hatırlanacağı üzere, iyilik sahibi bir Tanrı ile iyiliğin varlığı açıklanabilirken, kötülüğün açıklanamamasıdır. Agnostisizmin muğlaklığa dayandığını iddia eden Draper'in kanıtlara dair tartışmasından çıkarılabilecek bir sonuca göre, iyilik ve kötülük Tanrı'nın varlığını/yokluğunu gerekçelendirme konusunda eşit oranda güçlü değildir. Bu durumda, kötülüğün, natüralizmin doğruluğunu yüzde altmış; iyiliğin ise Tanrı'nın varlığını yüzde kırk oranında desteklediğini varsayalım. Hem natüralizm hem de teizmin doğruluğu için ortaya konulan kanıtların bolluğu ve bu kanıtların agnostikler tarafından aynı anda tartışmaya dahil edilmesi, hangi kanıtın hangi tutumu *ne oranda* desteklediği noktasında ortaya bir muğlaklık çıkarır.

¹¹ Paul Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", *Nous* 23/3 (1989), 331-350.

¹² Paul Draper, "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic", *Divine Hiddenness*, ed. D. Howard-Snyder-P. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 197-214.

¹³ Çalışmamızın bir ve ikinci bölümleri Draper ve onun kötülük problemine yönelik literatürün detaylı bir sunumu ve bu sunum içinde yer alan kimi düşünürlerin fikirlerine dair eleştiriler bir okuma olarak görülebilir. Draper'in argümanı oldukça yoğun bir içeriğe sahiptir, dolayısıyla, kendisine yöneltilen eleştirilerin onun agnostisizme geçişine nasıl katkı sağladığının gösterebilmesi ancak literatürün sağlıklı bir tahliliyle başarılabilir.

Draper'in, ateizme dair sunduğu argümanların ne kadar sağlam olduğu ya da ne kadar temellendirilebildiği çalışmamızın sınırlarını fazlasıyla genişleteceğinden derinlemesine ele alınmayacaktır.

1. Draper'in Delilci Kötülük Problemine Dair Argümanı

Draper, teistlerin mantıksal kötülük problemi noktasında herhangi bir sorun yaşadığını düşünmez. Ona göre, teizmin Tanrı'sının varlığı ile dünyadaki kötülük birlikte açıklanabilir durumdadır.¹⁴ O, teistlerin açıklamakta zorlandığı asıl meselenin delilci kötülük problemi olduğunu düşünür.¹⁵ Draper'in kötülük problemine dair öne sürdüğü görüşler, acı (*pain*) ve zevk/keyif (*pleasure*)'e dair -gözlem ve tecrübe yoluyla- bildiklerimizin teizm için problem yarattığı varsayımı üzerine kuruludur. Buna göre, problem, acı ve zevk hakkındaki bazı önermelerin doğru ve teizm ile mantıksal olarak tutarsız olabileceğinden ziyade acı ve zevke dair tanıklığımızın, teizm ve teistler için *cevaplaması zor durumlar* ortaya çıkarmasıdır. Bu durumlar, ona göre, teizm için dezavantaj doğurup, teizmi reddetmek için *prima facie* epistemik bir neden sunmaktadır. Draper, acı ve zevkin teizm aleyhine bir kanıt oluşturduğunu 'kayıtsızlık hipotezi' (HI: *hypothesis of indifference*) adını verdiği bir önerme üzerinden savunur:

HI: Ne mevcut doğa ne de hisli varlıkların yeryüzündeki durumları, insan olmayan varlıklar¹⁶ tarafından meydana getirilen iyi (*benevolent*) ya da kötü (*malevolent*) eylemlerin birer sonucu değildir.¹⁷

Draper, HI'nın, teizmin en büyük gerektirmesi olan "doğüstü bir varlık [Tanrı] var olmalıdır" önermesi veya bir benzerine dayanmadığını ve doğruluğu için doğüstü bir açıklama gerektirmediğini savunur.¹⁸ Bu bakımdan, HI

¹⁴ Draper, "Pain and Pleasure", 349, not 1.

¹⁵ Draper, "Pain and Pleasure", 331.

¹⁶ Draper, insan olmayan varlık(lar) ifadesiyle, doğüstü bir ya da birden çok varlığa işaret etmektedir.

¹⁷ Draper, "Pain and Pleasure", 332.

¹⁸ Alston, Draper'in HI'nın O'yu açıkladığı iddiasına itiraz eder. Alston'a göre, Draper açıklama kavramından ne anladığını ortaya koymalıdır. William Alston, "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Indiana: Indiana University Press, 1996), 328. Ona göre, Draper, teistik açıklamanın neliği hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Açıklama kavramının tek bir anlamı bulunmadığını dolayısıyla gelişigüzel ve kişinin kendisini haklı çıkaracak şekilde kullanılmaması gerektiği düşünen Alston, Draper'in açıklama kavramı için doğru bir anlam belirlemediğini sadece daha iyi bir açıklamaya katkı sağlayan bir faktörü belirlediğini ileri sürmektedir. Alston, "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil", 330. Ganssle da aynı noktaya değinir. Bk. Ganssle, "God and Evil", 269. Bu tartışmayı ele alan bir diğer makale için

ile teizm arasındaki farklılık, HI'nın "doğüstü varlıkların var oldukları kabul edilse bile, herhangi bir eylemlerinin, doğrudan, insanın refahını gözetdiği doğru değildir" önermesinin kabulünü gerektirmesidir.¹⁹ Draper'ın 'kayıtsızlık hipotezi' (HI), herhangi bir varlık iddiasında bulunmaz; daha ziyade, bu tarz bir kabulün biyolojik acı ve zevk tarafından desteklendiğini savunur. Bu nedenle, Draper'ın HI'yı, oldukça güçlü doğüstü ontolojik bağılıklar gerektiren teizme alternatif bir hipotez olarak sunduğu açıktır. Tartışmanın başında gündeme getirdiğimiz üzere, acı ve zevkin gözlemlenmesi ve bizzat tecrübe edilmesi hususları, Draper'in argümanının temelinde yer alır. Buna göre,

O (*observe*): [x kişinin], hem insan ve hayvanların acı/zevk tecrübelerine dair [kendi] gözlemlerini hem de başkalarının, hisli varlıkların (*sentient beings*) edindiği acı/zevk tecrübelerine dair gözlemlerine ilişkin [x kişinin] şahitliğini temsil eder.²⁰

Draper'a göre, HI ve O birlikte ele alınınca, dünyamızdaki acı ve zevk, teistler için epistemik bir problem yaratmaktadır.²¹ Buna göre, C (*create*): HI, O'yu teizmden çok daha iyi açıklar. O'nun acı ve zevkleri teizmden daha iyi açıkladığı varsayımına, O'nun önsel olasılığının (*antecedent probability*)²² HI'nın doğru olduğu varsayımıyla daha çok uyum içinde olduğu iddiasını da ekleyen Draper'in, C'ye dair geniş tanımı şöyledir:

bk. Daniel Howard-Snyder, "Theism, The Hypothesis of Indifference, and The Biological Role of Pain and Pleasure", *Faith and Philosophy* 11/3 (1994), 452-466.

¹⁹ Draper, "Pain and Pleasure", 332.

²⁰ Draper, "Pain and Pleasure", 332-333. Draper, üç farklı O durumuna referans verir. Bunlar birarada ele alındığında, acı ve zevke dair tüm biyolojik tecrübeler hesaba katılmış olur: (O1) ahlakilik fikrine sahip faillerin biyolojik olarak faydalı olduğunu bildiğimiz acı ve zevki tecrübe etmesi, (O2) ahlakla ilişkisi olmayan hisli varlıkların biyolojik olarak faydalı olduğunu bildiğimiz acı ya da zevki tecrübe etmesi ve (O3) hisli varlıkların biyolojik olarak faydalı olduğunu bilmediğimiz acı ya da zevki tecrübe etmesi. Bk. Draper, "Pain and Pleasure", 335. Çalışmamız, bu durumların tamamını ve getirilebilecek eleştirileri ele alacak genişlikte değildir. Dolayısıyla bu çalışma bağlamında sadece O'ya odaklanacak; O'nun diğer durumlarına Draper'in ihtimal hesapları noktasında kısmen değineceğiz.

²¹ Draper'e göre, teizmin her şeye gücü yeten, ahlaki açıdan mükemmel bir varlığa olan bağlılığı göz önüne alındığında, hedefe yönelik organik sistemler (insanlar dahil) biyolojik olarak yararlı acı ve zevk olmadan yaratılabirdi. Ona göre, teizmde acının özünde kötü ve zevkin özünde iyi olarak kabul edildiği gerçeği göz önüne alındığında, Tanrı'nın ikincisini maksimize etmesi gerektiği ve birincisini ise minimize edeceği varsayılabilir. Ancak acı/kötülüğün büyüklüğü, süresi ve dağılımı (O1, O2, O3'e yönelik anlatımlarından/açıklamalardan hareketle) veriliyken, teizmin doğru olduğu varsayımıyla, dünyada gözlemediğimiz kötülük beklenmedik bir sonuçtur. Öte yandan, ona göre, HI'nın doğru olduğu varsayıldığında ise, acı ve zevkin *sadece* hayatta kalma ve üremeye hizmet eden biyolojik bir motivasyona sahip olduğu dikkate alınırsa, dünyada gözlemediğimiz şeyler ile olması gereken arasında büyük bir uyum vardır.

²² Draper, *önsel olasılık* ile, O'nun bildirdiği gözlem ve şahitliklerden bağımsız olarak, O'nun olasılığının, HI ile teizmle olduğundan daha yüksek olduğuna işaret eder. Bk. Paul Draper, "Probabilistic Arguments from Evil", *Religious Studies* 28/3 (1992), 303-317.

C: O'nun bildirdiği gözlem ve şahitliklerden bağımsız olarak, O'nun olasılığı, teizme nazaran, HI'nın doğru olduğu varsayımında çok daha yüksektir.²³

Denklem formunda ifade edecek olursak, C: P(O/HI), P(O/teizm)'den çok daha yüksektir. Teizm karşısında HI'yı muhtemel kabul etmek için C'yi, doğrulanması halinde, iyi bir epistemik ilke olarak kabul eden Draper, 'biyolojik yararlılık' kavramından hareketle, amaca yönelimli (*goal-directed*) organik sistemlerde acı ve zevkin oynadığı biyolojik rolün C'yi doğru kıldığını savunur.²⁴ Draper, biyolojik yararlılık görüşünü, mantıksal olarak O'ya denk olan ve C'nin doğruluğunu gösterme konusunda kullanabileceği ifadeler ortaya koymak için de kullanır. Buna göre, daha önce değindiğimiz üzere, O, mantıksal olarak, O1²⁵, O2²⁶ ve O3'ün²⁷ birleşimine eşdeğer olduğu için, herhangi bir h hipotezi için şu sonuç çıkar: P(O/ h) = P(O1 & O2 & O3/ h).²⁸

²³ Draper, "Pain and Pleasure", 333.

²⁴ Bu noktada, Draper'in 'biyolojik yararlılık' ve 'amaca yönelimli' ifadelerinden ne anladığına kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Ona göre, amaca yönelimli ifadesi, ortama uyum sağlama bağlamında anlaşılabilir evrimsel içeriği haiz bir kavramdır. Buna göre, bir S'nin sahip olduğu veya olabileceği herhangi bir G özelliği için, S'nin amaca yönelimli olduğunu söyleyebileceğimiz, *potansiyel çevresel değişiklikler* iki şekilde meydana gelir: (i) eğer bu değişiklikler, S'nin G'ye sahip olduğu bir zamanda meydana gelmişse ve S'de söz konusu değişikliğin yerine geçecek herhangi başka bir değişiklik meydana gelmediyse, S, G'ye ihtiyacı olmadığı için ona sahip olmayı bırakacak ve G niteliğini bir daha sergilemeyecektir, (ii) ancak söz konusu değişiklikler, eğer S'nin G'ye sahip olduğu bir zamanda meydana gelmişse ve bu değişiklik sonrasında S'de telafi edici değişiklik[ler] ortaya çıkmışsa, bu durum, S'nin G'yi sergilemeye devam etmesi ile sonuçlanır. Draper, "Pain and Pleasure", 334. Ayrıca bk. Christopher Boorse, "Wright on Functions", *The Philosophical Review* 85 (1976), 70-86. Draper, biyolojik amaç adını verdiği bu tarz bir evrimsel açıklamayla, amaca yönelimli olmanın *akıllı bir varlık* gerektirmediği sonucuna varır. Biyolojik yararlılık ise, bu fikrin devamı olarak, amaca yönelimli bir S'nin herhangi bir parçası, (i) nedensel olarak S'nin biyolojik amaçlarından birine katkıda bulunuyorsa ve (ii) bu katkı biyolojik olarak tesadüfi değilse, *biyolojik* olarak *yararlıdır* manasında kullanılır. Bu bakımdan, Draper'e göre, dünyadaki acıların ve zevklerin çoğu biyolojik açıdan yararlıdır. Bu yarar, *organizmanın* iki temel biyolojik hedefi olan hayatta kalma ve çoğalma güdülerine katkıda bulunur. Bk. Draper, "Pain and Pleasure", 335.

²⁵ Draper, insanın amaca yönelik bir varlık olmasına dair bilgimizden hareketle, O'nun bildirdiği gözlem ve şahitliklerden bağımsız olarak O1'i bildiğimizi savunur. Ona göre, bu durum, insanın acı ve zevklerinin, hedeflerine katkıda bulunmasını umut etmek için insana bir sebep verdiğini göstermektedir. Bunun yanında, ona göre, acı ve zevk, örneğin insan gibi bir organik sistemin başka hiçbir bileşeninde olmayan "ahlaki bir değere sahip olma" niteliğe sahiptir: acı özsel olarak kötü; zevk ise iyidir. Buradan hareketle, acı ve zevkin biyolojik hedeflere katkıda bulunacağı fikrinin teizmin doğruluğu varsayıldığında düşük; HI'nın doğru olduğunu varsayarsak yüksek olacağını savunan Draper, P(O/HI)'i, P(O/teizm)'den çok daha yüksek yapan kriterin teizm ve HI arasındaki bu farklılık olduğu sonucuna varır. Bu nokta şöyle açıklanabilir: HI, eğer acı ve zevk varsa, o halde onların insan olmayan kişiler tarafından gerçekleştirilen kötü veya iyi eylemlerin sonucu olamamasını gerektirir. Bu nedenle, HI'de, acı ve zevk ile organik sistemlerin diğer kısımları arasındaki ahlaki fark, acı ve zevkin organik sistemlerin diğer bölümlerinin sahip olmadığı bir niteliğe sahip olduğuna inanmak için yeterince sebep verir. Nitekim acı ve zevk ile

Draper, bu noktada bir adım daha atarak, bu teoremin epistemik olasılığını şu şekilde ortaya koyulabileceğini iddia eder:

$$P(O1 \& O2 \& O3/h) = P(O1/h) \times P(O2/h \& O1) \times P(O3/h \& O1 \& O2).^{29}$$

ilgili biyolojik bir açıklama, teizmden ziyade HI'den beklenebilir bir açıklamadır. Çünkü teizm, Tanrı'nın dünyadaki her acı ve zevkin varlığından sorumlu olmasını gerektirir. Tanrı, ahlaki açıdan mükemmel olmasına binaen, biyolojik olarak, hiçbir zaman faydalı olmasaydı bile zevki var etmek için iyi ahlaki sebeplere sahip olurdu ve yalnızca biyolojik bir nedene değil, aynı zamanda ahlaki açıdan da yeterli bir sebebe sahip olmadan acıya da izin vermezdi. Tanrı, ayrıca, alim ve kadir-i mutlak olduğundan, biyolojik açıdan faydalı acı ve zevk olmaksızın amaca-yönelimli organik sistemler (insanlar da dâhil) yaratabilirdi. Bu nedenle, teizm Tanrı'nın, amaca-yönelimli organik sistem meydana getirmek için biyolojik olarak faydalı acı ve zevke ihtiyaç duymadığını, bunun yerine, ahlaki gerekçelere sahip olmasını gerektirir. Bu sebepler, Draper'e göre, insanın biyolojik amaçlarına sistematik olarak katkıda bulunan acı ve zevkle uyumsuzluk içindedir. Bu nedenle, O1 (ahlaki fail olan) insanlar tarafından yaşanan acı ve zevkin bu şekilde katkıda bulunduğunu bildirdiğinden, P(O1/HI), P(O1/teizm)'den çok daha büyüktür. Draper, "Pain and Pleasure", 336-337.

- 26 Draper, O2'yi, bir nevi O1'nin eksikliklerini ortadan kaldırmak için kullanır. Buna göre, O2'nin ahlakın konusu olmayan faillerinin (çocuk ve hayvanlar gibi) biyolojik olarak faydalı olduğunu bildiğimiz acı ve keyif tecrübelerinin, O'nun bildirdiği gözlem ve şahitliklerden bağımsız olarak, O1'in konusu olan ahlaki faillerin tecrübeleriyle neredeyse aynı olduğunu biliyoruz. Ancak, her ne kadar O1'de yer alan acı ve tecrübeler, ahlaki failleri hedef aldığı için, ahlaki bakımdan bir rol oynadığı iddia edilebilse de aynı durum -acı ve zevke konu olmayan failer ahlakın konusu olmadığı için- O2 söz konusu olunca geçerli değildir. Bk. Draper, "Pain and Pleasure", 337-338. Bu noktadan hareketle Draper'e göre, Tanrı'nın insanın acıyı tecrübe etmesine izin vermesinde sahip olduğu "geçerli ahlaki sebepler" kaydı, ahlaki olmayan failerin tecrübe ettiği kötülükleri açıklamaz. Bu sonuç Draper'e, Tanrı'nın O2'nin öznesi olan varlıkların, acıyı tecrübe etmelerine izin vermeyeceğine inanmak için bize sebep verir. Bu yüzden, ona göre, P(O2/HI&O1) P(O2/teizm&O1)'den daha muhtemeldir.
- 27 O3, hisli varlıkların (*sentient beings*) biyolojik açıdan faydalı olduğunu bilmediğimiz acı veya zevk tecrübeleriyle ilgili durumlarını bildirir. O3, biyolojik olarak gereksiz (*gratuitous*) olduğunu bildiğimiz birçok acı ve zevki; ne faydalı ne de gereksiz olduğu bilinmeyen acı ve zevkleri ihtiva eder. Draper, P(O3/HI&O1&O2)'nin P(O3/Teizm&O1&O2)'den daha muhtemel olduğuna dair şöyle bir argüman sunar: "HI&O1&O2'ye nazaran Teizm&O1&O2'de hisli varlıkların (özellikle insan olmayan hayvanların) mutlu olmasını beklemek için çok daha fazla sebebe sahibizdir. Buna karşılık olarak, O3'ün bildirdiği olgular, O1 ve O2 tarafından bildirilenlere eklendiğinde, çoğu insan ve hayvanın sürekli ve şiddetli bir ıstırap tecrübe ettikleri görülebilir." Draper, "Pain and Pleasure", 338-339. Draper, aslında, O3 tecrübelerinin var olmaması durumunda HI&O1&O2'ye nazaran Teizm&O1&O2'nin daha büyük bir olasılığa sahip olabileceğini ancak mevcut O3 tecrübelerinin bu tarz bir çıkarımın önüne geçtiğini ima eder. Bu nedenle, teodiselerin P(O/Teizm)'in imkanını büyük ölçüde yükseltmediğini varsayarak, A'nın birinci ve üçüncü çarpanları B'nin birinci ve üçüncü çarpanlarından çok daha büyüktür ve A'nın ikinci çarpanı B'nin ikinci çarpanından daha büyüktür. Bu durum, P(O/HI)'in P(O/Teizm)'den çok daha büyük olduğunu ima eder.
- 28 Van Inwagen'in, Draper'in sunduğu üç O durumuna alternatif olarak sunduğu üçlü tasnif için bk. Peter van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", *Philosophical Perspectives 5, Philosophy of Religion* (1991), 143-145.
- 29 Ancak Draper'in de farkında olduğu üzere, olasılık hesaplamasında kullanılan teoremin aynı şekilde epistemik olasılığa da uygulanabileceği noktasında ortaya çıkan bir zorluk, çarpma ve

Ona göre, C –yani P (O/HI) P (O/teizm)’den çok daha büyüktür- önermesi ancak

A: P(O1/HI) x P(O2/HI&O1) x P(O3/HI&O1&O2) ifadesi,

B: P(O1/teizm) x P(O2/teizm&O1) x P(O3/teizm&O1&O2)’den (yani A, B’den) çok daha yüksekse doğrudur.³⁰ Draper’e göre, A’nın her bir çarpanı, B’nin her bir çarpanından çok daha büyük bir doğruluk oranına sahiptir ve A’nın doğruluğu, teodiselerin B lehine sunduğu kanıtlar tarafından azaltılamaz.

2. Draper’in Argümanına Yönelik Eleştiriler

Draper’in argümanı literatürdeki en güçlü delilci kötülük argümanlarından biri olsa da, birçok tartışmalı ve eleştirilebilir yönü de bulunmaktadır. Epistemik açıdan tartışmalı olduğu söylenebilecek ilk nokta, HI’nın T ile uyumlu olmadığına dair iddiadır.

Örneğin Tooley, Draper’in “HI hipotezinin teizmle mantıksal olarak bağdaşmadığı” varsayımının açıkça yanlış olduğunu savunmaktadır.³¹ Draper’in benimsediği evrimsel şema göz önüne alındığında, tüm tartışmanın üzerine bina edildiği HI’ya yönelik şöyle bir itiraz yöneltilebilir:

Organizmalar karmaşıklık bakımından belli bir aşamaya ulaştıktan sonra acı, evrimsel sürecin vazgeçilmez bir bileşeni haline gelebilir. Bununla birlikte, bildiğimiz kadarıyla, organizmaların gerçek dünyada deneyimlediği acı miktarı bilinçli hayvanların doğal evrimi için gereklidir.³²

Bu açıklamayla Van Inwagen, teistlerin; kadir, alim ve ahlaki olarak mükemmel bir varlık tarafından, evrimin tesadüfî bir şekilde gerçekleşebileceği bir alemi yaratabileceğini savunmalarının önünü açık götür. Bu durumda, teizm ve HI’nın aynı anda doğru olmasının önünde bir engel yoktur ancak Draper’e göre, bilindiği üzere, teizm ve HI’nın aynı anda savunulması mümkün değildir. Tooley’e göre, bu durumda, en iyi ihtimalle Draper’in HI hipo-

toplama yalnızca sayılar üzerinde gerçekleştirilebildiğinden, teoremin olasılıkların da sayısal değerlere sahip olduğunu varsaymasıdır. Ancak çoğu epistemik olasılık yalnızca karşılaştırma-lı/karşılaştırmaya dayanan değere sahiptir. Draper, bu noktada, olasılık hesapları için geçerli tüm teoremlerin epistemik olasılık için de geçerli olduğuna inanmadığını ifade eder. Draper, “Pain and Pleasure”, 349. Dipnot 3.

³⁰ Draper, “Pain and Pleasure”, 335-336.

³¹ Bk. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP), “The Problem of Evil” (Erişim 05 Kasım 2021).

³² Peter van Inwagen, “The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence”, 147.

tezinin -T'yi gerektirdiği kanıtlanmış değildir.³³ Tooley'in eleştirisi, yanlışlığı kanıtlanamayan (-T) ancak açıklama gücü bakımından sezgisel olarak daha güçlü olduğu açık olan bir önermenin, neden doğruluğu varsayımlara dayanan (HI) bir önermeye tercih edilmesi gerektiğine yönelik oldukça güçlü ve yerinde bir eleştiri olarak göze çarpmaktadır. HI'nın doğruluğunun kanıtlanmasının bir yolu, -T'nin kanıtlanması olabilir ki Draper bunu yapabilmış değildir. Bunun yanında, Van Inwagen'in de haklı olarak işaret ettiği üzere HI, sınırları belli olan bir hipotez değildir ve yalnızca dünyadaki canlı varlıkların doğasının ve mevcut durumlarının kesin *nedeni* olmadığını belirtir. Bu bakımdan, sınırları oldukça belli ve neyi ihtiva ettiğine dair oldukça geniş bilgi sahibi olduğumuz bir tez olan teizm için bir rakip olarak kabul edilemez.³⁴

Draper'in argümanının epistemik açıdan problemlili olduğunu düşündüğümüz ikinci nokta, onun, O durumlarını, T ile mutlak bir *negatif kanıt* ilişkisi içinde kavramsallaştırmasıdır. O durumlarının epistemik birer veri olduğu dikkate alınınca, O'ya dair bakış açılarının ya da bir başka ifadeyle acı ve zevkin; dağılımı, etkisi veya çeşitleri hakkında -kişiden kişiye değişen- önemli farklılıkların olabileceği iddia edilebilir. Bu durumda, kişinin O'ya tepkisi kişinin nasıl bir hayat sürdürdüğüyle yakından alakalı olacaktır. Bu durum, P(O/HI)'yi görece bir hale getirecektir. Bu noktaya bir örnek veren Plantinga'ya göre, bir teist için P(O/HI) düşük, bir ateist içinse yüksek olabilecektir.³⁵ Farklı kişiler için farklı sonuçlar ortaya çıkarılabileceği için bu haliyle, Draper'in P(O/HI)'ye atfettiği değer güvenilir görünmemektedir.

³³ SEP, "The Problem of Evil".

³⁴ Van Inwagen, "The Problem of Evil, Air, and Silence", 160.

³⁵ Alvin Plantinga, "On Being Evidentially Challenged", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Indiana: Indiana University Press, 1996), 251-252. Plantinga, Tooley ve van Inwagen'in aksine, acı ve hazzın insanın hayatta kalma ve üremeyi sürdürme hedeflerine sistematik bir katkı sağlayıp sağlamadığı konusunda yeterli bilgi sahibi olmadığımızı ve aynı durumun HI için de geçerli olduğunu iddia eder. Buna göre, her ne kadar insan hayatında önemi yadsınamayacak bir yere sahip olsa da, ahlakın, insanın hayatta kalma ve nesli sürdürmek gibi biyolojik hedeflerine katkıda bulunmadığı açıkça savunulabilir. Plantinga, "On Being Evidentially Challenged", 252-253. Bu noktadan hareketle Plantinga, kendi epistemik durumu ve HI'dan yola çıkarak insanların acı ve hazlarının dağılımının hayatta kalma ve yeniden üremenin biyolojik amaçlarına katkıda bulunmadığı sonucuna ulaşır. Dolayısıyla Plantinga'ya göre, kendi epistemik durumuna bağlı kalarak, P(O/HI)'nin P(O/T)'den daha muhtemel görünmediğini ileri sürmüştür. Plantinga, "On Being Evidentially Challenged", 256. Bu sonuçtan hareketle, delilci bir karşıtığa rağmen teistin Tanrı'nın varlığına inanmasının rasyonel olduğunu savunan Plantinga, kişinin inancına yönelik sahip olduğu her haklı nedenin, Draper'in ileri sürdüğü türden meydan okumaları bertaraf ettiğini savunur. Teizmin karşı karşıya olduğu birçok delilci meydan okumanın yanında doğru olduğuna dair birçok haklı nedeninin de bulunduğunu savunan Plantinga, söz konusu delilci meydan okumaların kendisi için bir anlam ifade etmediğini dile getirir. Bk. Plantinga, "On Being Evidentially Challenged", 278-279.

Draper'in argümanının epistemik açıdan ortaya çıkardığı problemlerin yanında, mantıksal açıdan ortaya çıkardığı birtakım problemlere de işaret edilebilir. Bu duruma, Draper'in teizmi oldukça sınırlı bir çerçevede ele alıp *strawman* hatasına düşmesi örnek gösterilebilir.³⁶ Draper'in argümanındaki temel problem, Otte'ye göre, C ilkesi doğru olsa bile, bu durumun çoğu teistin dini inançlarının rasyonelitesi açısından hiçbir sonucu olmayacağıdır. Ona göre, teistlerin büyük çoğunluğu salt teist değil, daha ziyade semavi dinlere mensup inananlardır. Buna göre, Draper'in C ilkesinin kişiye Hristiyan, Müslüman veya Yahudi olmaması için ek bir sebep vermemesi ya da semavi dinleri çürütememesi durumunda başarılı kabul edilmesi mümkün değildir.³⁷ Bu noktada, öyle görünüyor ki, Draper'in tutumunu güçlendirmek için yapması gereken şey, teizmin belirli bir *haline* ya da Hristiyanlık, İslam veya Yahudilik gibi belirli bir din veya inanca karşı çıkması olabilir. Ancak Draper, her halükarda HI'nın, T ve T'nin alt başlıkları olarak kabul edilebilecek HT (Hristiyan teizmi), İT (İslam teizmi) ve YT (Yahudi teizminden) daha rasyonel olduğunu savunur. Ona göre, teist olmak için iyi bir neden yoksa, Hristiyan, Müslüman veya Yahudi olmak için *zaten* yoktur.³⁸ Otte, bu noktaya itiraz eder. Ona göre, HI'nın teizmin yanında spesifik olarak semavi dinler için de daha iyi bir alternatif olarak sunulabilmesi için Draper şöyle bir ilkeye ihtiyaç duyar:

H Hristiyanlık, K teizm ve AH de kayıtsızlık hipotezi olmak üzere, eğer H hipotezi K hipotezinin doğruluğunu varsayıyorsa ve K'ya nazaran daha iyi bir alternatif olan AH'yi tercih etmemiz –AH ile K tutarsız olduğundan- rasyonelse, o zaman H ile tutarsız olan bu alternatif hipotez nedeniyle H'yi reddetmek için de bir nedenimiz vardır.³⁹

Bu tarz bir önerme, Otte'ye göre, HI'yı T'ye nazaran daha iyi bir alternatif olarak görmesinden dolayı, teizmin yanında Hristiyanlığı (ya da İslam ve Yahudiliği) reddetmek için de sebep sağlar. Burada her ne kadar HI'nın kanıt

³⁶ *Strawman* mantık hatası, bir argümanı çürütüyormuş izlenimine sahip bir safsatadır. Oysa argümanın gerçek konusu ele alınmamış veya reddedilmemiştir, bunun yerine yanlış bir tanesi ile değiştirilmiştir. Bu yanılgıya düşenin kendi yarattığı bir 'korkuluğa' saldırdığı söylenir. Bk. Christopher W. Tindale, *Fallacies and Argument Appraisal* (New York: Cambridge University Press, 2007), 19–28; Robert Talisse, Scott F. Aikin, "Two Forms of the Straw Man", *Argumentation* 20/3 (2006), 345–352.

³⁷ Richard Otte, "Evidential Arguments from Evil", *International Journal for Philosophy of Religion* 48/1 (2000), 2.

³⁸ Paul Draper, "More Pain and Pleasure: A Reply to Otte", *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004), 44.

³⁹ Otte, "Evidential Arguments from Evil", 3.

bakımından K(T)'dan daha iyi durumda olduğu iddia edilebilse de, bu durum, HI'nın mantıksal olarak K(T)'nin doğruluğunu varsayan H(HT) hipotezinden daha savunulur olmasını gerektirmez.⁴⁰ Bu tarz bir gerektirme için, HI'nın teizmin sınırlı bir haline yöneltilebilecek şekilde sınırlanması gerekir. Çünkü Draper'in argümanı salt teist için dikkate değer görünse de, teizmin ötesine geçerek teizmin spesifik bir versiyonuna inananlar için geçerli değildir. İnsanların nadiren salt teist (bir din yerine yalnızca "her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, ahlaki olarak mükemmel bir varlık vardır" önermesinin doğruluğuna inananlar) oldukları göz önüne alındığında, inananların epistemik açıdan HI'ya herhangi bir mecburiyetleri yoktur ve dolayısıyla dini inançlarından vazgeçmesi gerekmez.⁴¹

Yukarıda sunduğumuz eleştirilerin yanında Draper'in C çıkarımına da kökten muhalefet eden Otte'ye göre, C'nin zorunlu olarak HI ile birlikte doğru olduğu iddiası temelsizdir.⁴² Ona göre C, küçük bir değişimle (C*), örneğin, Hristiyanlığın doğruluğu için de kanıt olarak sunulabilir:

C*: O'nun bildirdiği gözlem ve şahitliklerden bağımsız olarak, O'nun olasılığı, HI'nın doğru olduğu varsayımından ziyade Hristiyanlığın doğru olduğu varsayımında muhtemeldir.⁴³

Draper'in terimleriye ortaya koyacak olursak, C*: P(O/CH), P(O/HI)'dan çok daha büyüktür. Otte'ye göre, C*, HI'yı kabul etmemek için sağlam bir sebep sağlar. C*'nin doğru olduğunu kanıtlamak için C'nin yanlış olduğunun ve Draper'in argümanının reddedilmesinin gerekmediğini düşünen Otte'ye göre, mantıksal olarak birbiriyle tutarlı olan C ve C*'nin aynı anda doğru olduklarının kabul edilmesi durumunda dahi $P(O/CH) > P(O/HI) > P(O/T)$ sonucuna varacağımızı söyleyebiliriz.⁴⁴ Buna göre, her ne kadar Draper'in HI argümanı, salt teizm (T)'den daha makul bir pozisyon olarak göze çarpsa da, aynı durum teizmin daha spesifik hali olan semavi dinler için geçerli değildir. Çünkü, nasıl ki, O durumları HI ile uyumluysa, aynı şekilde Hristiyanlık ya da İslam ile de uyumludur.

⁴⁰ Otte, "Evidential Arguments From Evil", 3.

⁴¹ Otte, "Evidential Arguments From Evil", 4. Otte, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın da dünyada kötülük olduğunu (O) ima ettiklerini ifade eder. Otte, "Evidential Arguments from Evil", 3. Ona göre, bu bakımdan da O'nun açıklanması noktasında sadece HI'ya mecbur olduğumuz yaklaşımı geçerli değildir.

⁴² Otte, "Evidential Arguments From Evil", 3.

⁴³ Richard Otte, "Probability, and Draper's Evidential Argument from Evil", *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004), 29; Otte, "Evidential Arguments From Evil", 3.

⁴⁴ Otte, "Evidential Arguments from Evil", 3.

Draper, Otte'nin C'nin doğruluğunun sadece salt teizmle geçerli olduğu itirazına, C'nin salt teizmin yanı sıra Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı da kapsadığını ileri sürmekte ve C'nin HI ile daha olası olduğunu savunmaktadır.⁴⁵ Bu noktada, Draper, daha önce değindiğimiz, 'ontolojik iddialarda bulunma' meselesinin sadece teizm için geçerli olduğunu ve bu durumun teizmi HI'ya nazaran daha az muhtemel kıldığını savunur. Basitlik ilkesine referansla, HI'nın herhangi bir ontolojik iddiasının bulunmadığını dolayısıyla çok daha az risk içerdiğini belirten Draper, bu durumun, HI'yı teizmden daha olası kıldığını iddia eder.⁴⁶ Basitlik ilkesinin, zorunlu olarak yanlış olanı hariçte bırakmadığını gözönüne aldığımızda, bu ilkenin HI yerine Tanrı'yı hariçte bırakması *ad hoc* bir sonuç gibi görünmektedir. Bunun yanında, 'az risk içermek' ifadesi oldukça subjektif bir mahiyete sahip olup, ontolojik bir açıklamada/iddiada bulunmayan HI gibi açıklama ilkelerinin daha fazla riskli olduğunu savunmak da mümkün görünmektedir.

Draper'e yapılabilecek itirazlar çeşitlendirilebilir. Ancak önemli olan, onun bu eleştirilerden sonra ateizme dair tutumunu revize ederek agnostik bir tutum benimsemiş olmasıdır. Girişte belirttiğimiz üzere, "Pain and Pleasure" delilci kötülük problemi özelinde literatürdeki en etkili çalışmalardan biridir ve kabul etmek gerekir ki, Otte'nin salt teizm ve semavi dinleri de içeren kapsayıcı teizm yaklaşımı dışında, kendisine verilen cevaplar sınırlı kalmış; verilen cevaplar da argümanın gücünü radikal manada zayıflatamamıştır. Böylesine güçlü bir argüman ortaya koyan Draper'e, kendisini agnostisizmin doğruluğuna ikna eden itici gücün ne olduğu sorulduğunda, Tanrı'nın varlığına/yokluğuna dair kanıtlara yönelik bütüncül bir değerlendirmenin ateizmin doğruluğundan ziyade agnostisizme işaret ettiğini; kötülüğün, tek başına, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamadığını ifade etmiştir.⁴⁷

Ateizmi bir inanç olarak benimsemekten ziyade, Tanrı'nın varlığı/yokluğuna dair tüm kanıtlara yönelik derinlikli bir inceleme yapan Draper, kanıtlardan çıkan sonuca göre, rasyonel seçimin ateizmden ziyade agnostisizm olması gerektiğini savunur. Draper'in, agnostisizmi temellendirmek için sunduğu argümanı da onun ateizm için ortaya koyduğu savunu kadar güçlüdür. Agnostisizm; tanımına, mahiyetine, kanıtlarla olan ilişkisi ve temellendirilmesine dair tartışmaların devam ettiği ve söz konusu tartışmaların her kesimi ikna edecek şekilde son bulmasının oldukça zor görüldüğü bir tutumdur. Draper, literatürde agnostisizmin temellendirilmesine yönelik kapsamlı çalışmaları olan na-

⁴⁵ Draper, "More pain and Pleasure: A Reply to Otte", 44.

⁴⁶ Draper, "More pain and Pleasure: A Reply to Otte", 47.

⁴⁷ Nesim Aslantatar, "Paul Draper ile Kişisel Görüşme", (2020)

dir düşünürlerden biri olarak, agnostisizme dair kanıtların nasıl bir mahiyette tezahür ettiği ve bu kanıtların agnostisizmin temellendirilmesi noktasında oynadığı rol üzerinde önemle durmuştur. Çalışmamızın bir sonraki bölümü, agnostisizmi, yukarıda işaret ettiğimiz zorluk ve sınırları da göz önüne alarak, Draper'in ortaya koyduğu haliyle, kanıt ve buna dayanan epistemik tartışmalar etrafında değerlendirecektir.

3. Draper ve Agnostisizmin Temellendirilmesi

Draper, zayıf manada agnostik olarak tanımlanabilecek bir düşündürüdür.⁴⁸ Agnostisizmini temellendirmek için Tanrı'nın varlığına dair argümanların ortaya bir *muğlaklık* çıkardığını savunan Draper, bu argümanların, teizm ve ateizmi bir diğerine makul kılmadığını ve dolayısıyla her iki tutumun da doğaüstü mükemmel bir varlığın varlığını ya da yokluğunu ortaya koyacak kadar güçlü argümanlara sahip olmadığını iddia eder. Bu iddiadan hareketle Draper'in Tanrı için kanıtı imkansız gördüğü sonucu çıkarılamaz. Aksine, ona göre, Tanrı'nın varlığı için fazlasıyla kanıt vardır ama bu kanıtların gücü, natüralizmin doğruluğu için sunulan kanıtlarla dengelenir.⁴⁹ Draper, Tanrı'nın varlığının, dini tecrübe gibi kendisini doğrudan inanmaya davet eden bir tecrübeye sahip olmadığını için, kanıt bakımından *şu an* için muğlak olduğunu savunur.⁵⁰ Bazı agnostikler, Tanrı'nın varlığı/yokluğu lehine *yeterince ya da*

⁴⁸ Zayıf agnostisizmi, Tanrı'nın varlığı konusunda yargıda bulunmaktan kaçınmak, bir tür şüphecilik veya kararsızlık olarak değerlendirmek mümkünken güçlü manada agnostisizmi, hakkında yeterli delil olmadığı için Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu kabul etmemek şeklinde ifade etmek uygundur. Bu noktada, güçlü agnostisizm, Tanrı'nın varlığı için hükmü askıya almanın rasyonel manada *zorunlu* olduğuna referansla yani Tanrı'nın var olup olmadığını *bilemeyiz* manasında kullanılır. Zayıf agnostisizm ise, agnostik tutumun *mümkün* olduğu savunusudur ve buna göre, agnostik, sadece kendisi için, Tanrı'nın var olup olmadığını (mevcut şartlar altında ve *şu an* için) *bilmiyorum* deme hakkına sahiptir. Oldukça öznel bir yaklaşım benimseyen bu düşünceye göre, mevcut deliller Tanrı'ya inanmak ya da inanmamak için yeterli değildir. Ancak bu durum, Tanrı'ya dair bir kanıtlama girişiminin kökten gereksiz, beyhude ya da kategorik olarak imkânsız olduğu manasına gelmez. Bu bakımdan, zayıf agnostisizme göre, Tanrı'nın varlığı (ve/veya yokluğu) kanıtlanabilir niteliktedir, ancak mevcut verilerin muğlaklığı kesin bir karar vermeyi olanaksız kılmaktadır. Alvin Plantinga, "Agnosticism," *A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa ve Matthias Steup (Hong Kong: Blackwell Publishing, 2010), 223.

⁴⁹ Draper, "Seeking but not Believing", 197-198; Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP), "Atheism and Agnosticism" (Erişim 07 Kasım 2021).

⁵⁰ Draper, "Seeking but not Believing", 197; SEP, "Agnosticism". Buradaki *şu an* ifadesi önemlidir. Draper'in bu ifadesiyle, kendi tutumunu zorunlu ya da sürekli bir agnostik pozisyondan ayırdığını görüyoruz. Zorunlu bir agnostik pozisyon Tanrı'nın varlığına dair kanıtların imkânsız olduğunu savunurken, Draper böyle bir kanıtın imkânını yadsımaz. "Muğlaklığın ateizm için kanıt" (bk. J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 212.) olduğu fikrine katılmayan Draper, Tanrı'nın varlığı için sunulan kanıtlara dair bir muğlaklığın teizm ve ateizmden ziyade agnostisizmi haklılaştırdığını düşünür. Draper, "Seeking but not Believing", 198.

hiç argüman olmadığı için agnostisizmi tercih etseler de, Draper'e göre, hem teizm hem de natüralizm için hem sayıca yeterli hem de oldukça iyi argümanlar vardır. Teizm ve ateizm, ortaya koydukları sonucu savunabilecek yeterlik ve nitelikte argümana sahip olsalar da, doğüstü mükemmel bir varlığın var olduğunu ya da olmadığını *kesin ve bir tarafı diğerine tartışmasız üstün kılan bir şekilde* ortaya koyacak kadar güçlü argümanlara sahip değillerdir. Buradan hareketle, Draper, natüralizm ve teizm için sunulan kanıtların bolluğunu da dikkate alarak, Tanrı'nın varlığının kanıtlara dair bir muğlaklık dolayısıyla erişilmez olduğu her durumda, kişinin hükmünü askıya alması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre, bu durumda, teizme bir *iman sıçramasında* bulunulması ya da muğlaklığın ateizmin bir gerekçesi olarak ele alınması rasyonel değildir. Kanıtın muğlaklığı, kişinin Tanrı'nın varlığı için hükmünü askıya alarak agnostik olmasını gerektirir.⁵¹ Teizm ve natüralizm arasında kanıtın muğlaklığı ve bu muğlaklığın agnostisizmin gerekçesi olarak nasıl kullanılabileceğiyle ilgili olarak Draper şöyle bir örneğe başvurur:

... [İ]ki cam kavanoz varsayalım. İlk kavanozdaki şekerler -ağır- lıklı olarak- kırmızı; diğer kavanozdakiler ise mavi. Kavanoz- lardan birinin kapağı açılabilir durumda; diğeri ise sabitlenmiş ve kavanoz kırılmadan şekerlerin çıkarılması imkânsız. Aniden ışıklar kapanıyor; kavanozlardan birinin açıldığı, içinden bir şeker alındığı ve kapağının tekrar kapatıldığı duyuluyor. Işıklar tekrar açıldığında kavanozdan alınan şekerin kırmızı olduğu ve kırmızı şekerin rastgele seçildiği görülüyor...⁵²

Alıntıda görüleceği üzere, Draper'in kanıtlamak istediği, şekerin hangi kavanozdan alındığı bilinemediği için kesin kanıttan mahrum olduğumuzdur. Her ne kadar rastgele seçilen ilk şekerin kırmızı olması, birinci kavanoza dair güçlü bir kanı doğursa da, yeni seçimlerle birlikte şekerin hangi kavanozdan seçildiğine dair tahmin güçleşecektir. Örneğin bir sonraki seçimde kavanozdan dört şekerin daha seçildiğini ve hepsinin kırmızı olduğunu varsayalım. Mevcut durumda beş kırmızı şekerle sahip olacağımız için ve hepsinin aynı kavanozdan alınması zorunluluğuna binaen, elimizdeki kanıt birinci kavano-

⁵¹ Nesim Aslantatar, "Paul Draper ile Kişisel Görüşme", (2019). Teist, bu muğlaklığın teizm lehine kullanılacağı yönünde itiraz edebilir. Kanıtlara dair bir muğlaklık varsa, bu durum, Tanrı tarafından irade edilmiş olabilir. Schellenberg gibi ateist düşünürler ise bir Tanrı varsa, bu Tanrı'nın neden agnostisizm de dâhil tüm inançsızlık biçimlerini ortadan kaldırmadığını sorabilirler. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 212. Ancak Draper'e göre, bu soruların cevapsız kalması ya da verilen cevapların ateistleri ikna etmemesi ateizmi daha makul kılmaya yetmez. Dolayısıyla ona göre, agnostisizm, teizm ya da ateizmden daha istikrarlıdır. Draper, "Seeking but not Believing", 209-10.

⁵² Draper, "Seeking but not Believing", 198-199.

zu işaret edecektir. Kesin bir kanıtla sahip olmasak da, her yeni kırmızı şeker birinci kavanoza dair varsayımın gücünü artıracaktır. Fakat bir sonraki beş şeker mavi olursa, bunların ikinci kavanozdan alınmış olabileceğine dair kanıt, kırmızı şekerlerin birinci kavanozdan alındığına dair kanıtla birbirini dengeleyecektir.⁵³ Böyle bir durumda, Draper'e göre, teizm ve ateizm arasındaki tartışmasında da olduğu gibi, şekerlerin hangi kavanozdan alındığına dair güçlü bir kanıt *kalmadığı* için, yapılabilecek tek rasyonel tercih konu üzerinde hükmü askıya almaktır.

Draper'in, teizm ve ateizm/natüralizme yönelik kanıtlara dair muğlaklık değerlendirmesi büyük oranda yukarıdaki varsayımla benzerlik gösterir.⁵⁴ Ona göre, mevcut kanıtların hiçbiri, ne teizm ne de ateizmin doğruluğunu açık seçik ortaya koymak için yeterli değildir; ne teizm ne de ateizm/natüralizmin doğru olduğunu kanıtlamaz. Buna rağmen, bazı kanıtlar teizmin natüralizme göre doğru olma ihtimalini artırırken; diğer bazıları natüralizmi destekleyerek ateizmi gerekçelendirir.⁵⁵

Agnostisizmi muğlaklık üzerine temellendiren Draper, düalizm, özgür irade ve alemin düzeni gibi kanıtların natüralizme karşı teizmi desteklediğini kabul eder ancak ona göre kötülük problemi bu kanıtlardan biri değildir. Tanrı'nın varlığı tartışmasında, teizm karşısında ateizmi destekleyen bir kanıt olarak sunulan kötülük problemi, âlemin *engellenebilir* kötülükler barındırdığı iddiasına dayanır. Draper'e göre, dünyada karşılaştığımız acı ve kötülük örnekleri, natüralizmin doğru olması halinde daha iyi açıklanabilir.⁵⁶ Teizmin

⁵³ Draper, "Seeking but not Believing", 199.

⁵⁴ Bu noktada, Draper'e karşı yapılabilecek en temel eleştiri, kavanozdan rastgele çekilen şekerler ile natüralizm ve Tanrı arasında kalınan bir durumu benzer durumlar olarak resmetmesidir. Çok az tercih Tanrı'nın varlığı ile yokluğu arasında kalınan bir durumda yapılan tercihle karşılaştırılabilir. Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna dair kesin bir karar veren kişi, tüm hayatını verdiği karara üzere yaşayacaktır. Her ne kadar Tanrı varmış gibi yaşayan agnostiklerle karşılaşmak mümkün görünse de, bu durumun aksi de mümkündür. Bu durumda, William James gibi pragmatik iman anlayışına sahip bir düşündür, Tanrı yokmuş gibi yaşayan bir kişinin ateistten hiçbir fark olmadığını savunarak teizmin tercih edilmesi gerektiğini savunabilir.

⁵⁵ Buna göre, belli doğrular ancak Tanrı varsa anlamlı olabilecekken ya da Tanrı'nın var olmadığı bir mümkün dünyada bu şeylerin var olması mümkün görünmezken, bazıları herhangi bir doğaüstü varlık yoksa anlamlı olabilir. İlk durumu destekleyen kanıtlar teizmi natüralizme karşı güçlü kılarken, ikinci durum natüralizmi teizme tercih etmeye yönlendirir.

⁵⁶ Draper, "Seeking but not Believing", 203. Draper'e göre, bu kötülüklerin bazıları anlamsızdır yani iddia edildiği gibi daha fazla iyiliğe yol açmazlar. Mutlak iyilik ve kudret sahibi bir varlık, insanı özgürlüğünden yoksun kılmadan; ahlaklı olmak için gerekli olan iyiliklerden ve fırsatlardan mahrum bırakmadan bu tür kötülükleri engelleyebilmelidir. Ancak bize göre, Tanrı'nın bu kötülüklerle müsaade etmesinin, insanların anlaması güç, bir takım sebepleri olabilir. Hatta bazı teistlere göre, kötülük, insanoğluna sağlanan en büyük armağanlardan biri olan özgür iradenin bir sonucu olarak var olmak zorundadır. Kullarına karşı sevgi dolu olan bir Tanrı, her zaman iyiyi

aşkın Tanrı'sının kötülüğü ortadan kaldırmaya yeter birçok *sebebe* sahip olduğunu düşünen Draper'e göre, kötülüğün naturalizmi gerekçelendirmesinin nedeni, kadir ve mutlak iyi bir Tanrı'nın bu kötülüklerle mücadele edemeyeceği göz önüne alınca, dünyanın bilinçli bir fail yerine milyonlarca yıllık bir evrim vasıtasıyla varlığa geldiği savunusu, kötülüğün varlığını ve yaygınlığını daha iyi açıklamaktadır.⁵⁷ Draper, her ne kadar mevcut iyiliğin teizmi desteklediği fikrine katılsa da, dünyadaki kötülüğün iyiliklere ağır bastığına dair subjektif değerlendirmesiyle, kanıtlar konusundaki dengenin naturalizm lehine olduğunu savunur. Bununla birlikte, iyiliklerin bir düzen içinde değil rastgele dağıtılmış hissi vermesi de aynı şekilde naturalizmi gerekçelendirir.⁵⁸ Özetle, her ne kadar dünyadaki iyilik teizmle açıklanabilir bir mahiyette olsa da, Draper'e göre, kötülüğün naturalizme açıklanmasıyla karşılaştırılınca, bu teizm lehine küçük bir avantajdır.

Peki, Draper'in, bir agnostik olarak, Tanrı'nın varlığına dair kanıtı imkansız görmemesi ve hatta kanıtların fazlalığının bir muğlaklığa sebep olduğu düşüncesi rasyonel midir? Daha önce kısmen ifade ettiğimiz üzere, kendi tutumuna dair gerekçelendirmesini, teizm ve ateizmin Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine sunulan kanıtların ortaya çıkardığı sözde muğlaklığa dayandıran ag-

seçmeye programlanmış; özgür iradeden yoksun varlıklar yaratmaz. Tanrı, bizi özgür irade ile yaratmıştır, bu da bazen yanlış da seçebileceğimiz manasına gelir. Kötü sonuçların önüne geçmek için Tanrı'nın sürekli insanlara müdahale etmesi özgürlüğe müdahale olacaktır. Bu durumda insanın seçim yapmasının bir manası olmaz. Örneğin Plantinga'ya göre, Tanrı'nın kötülüklerle müdahalede bulunması, insanoğlunun özgürlüğünün zedelenmesi manasına gelecektir. Tanrı'nın insanı hem özgür kılıp hem de sadece ahlaki manada doğru eylemle kayıtlaması mümkün değildir. Dolayısıyla insana *bahşedilen* ahlâkî olanı yapma iradesi, aynı zamanda, kötü olanı yapabileme kapasitesini de gerektirir. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (New York: Harper & Row, 1974), 29-30. Dolayısıyla kötülük, doğrudan, Tanrı'nın varlığı aleyhine kesin bir kanıt olarak okunamaz. Diğer bazı özgür irade savunuları için bk. Alexander R. Pruss, "A New Free-Will Defence", *Religious Studies* 39/2 (2003), 211-223; Stephen T. Davis, "A Defence of the Free Will Defence", *Religious Studies* 8/4 (1972), 335-343; C'Zar Bernstein & Nathaniel Helms, "A Simpler Free Will Defence", *International Journal for Philosophy of Religion* 77/3 (2015), 197-203; Robert Ackermann, "An Alternative Free Will Defence", *Religious Studies* 18/3 (1982), 365-372. Ancak özgür irade savunusunun belli tutarsızlıklar barındırdığını savunan düşünürlere rastlamak da mümkündür. Hatta bu yaklaşımın, kötülük problemini teizm lehine çözmek bir yana, ateizm için daha güçlü bir dayanak sağladığını düşünenlere rastlamak da mümkündür. Bu itirazlardan bazıları için bk. J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind* 64/254 (1955), 200-212; Antony Flew, "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy* 48/185 (1973), 231-244; J. E. Barnhart "Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew", *Religious Studies* 13/4 (1977), 439-453; J. L. Schellenberg, "The Atheist's Free Will Offence", *International Journal for Philosophy of Religion* 56/1 (2004), 1-15; Steven E. Boer, "The Irrelevance of the Free Will Defence", *Analysis* 38/2 (1978), 110-112; Keith DeRose, "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil", *Canadian Journal of Philosophy* 21/4 (1991), 497-512.

⁵⁷ Draper, "Seeking but not Believing", 203-204; Draper, "Pain and Pleasure", 331.

⁵⁸ Nesim Aslantatar, "Paul Draper ile Kişisel Görüşme", (2020).

nostisizmin, doğası itibariyle, *sui generis* pozitif bir kanıtla sahip olması pek mümkün görünmemektedir.⁵⁹ Bu bakımdan, Draper'in de kendi agnostisizmi için her bir kanıtı tek tek değerlendirip, bu kanıtların tamamından elde ettiği sonuca göre bir tutum benimsemesi, haklılaştırılmadığı bir ateistik tutuma bağlı olmasından her bakımdan daha rasyoneldir. Rasyonel bir agnostik tutumun, hükmü askıya alma üzerinde bir *hüküm/karar* olduğu kabul edilirse,⁶⁰ agnostisizmin salt bir inançsızlık hali olmadığı ve sorgulamaya dayanan bir eylem neticesinde benimsenebildiği de görülecektir. Draper'ın da teizm, ateizm, kanıt ve agnostisizme geçiş noktasında oldukça derinlikli değerlendirmeler neti-

⁵⁹ Teizm ve ateizmin kanıtlarına dair bir muğlaklığın yanında agnostisizmin pozitif kanıtları olduğunu savunanlara rastlamak da mümkündür. Alexandra Zinke'ye göre, agnostisizmin pozitif kanıtlarından ilki *müphemlik* diğeri ise *şans* kanıtıdır. Ona göre, bu iki durumda da, herhangi başka bir kanıtı ihtiyaç duymadan hükmü askıya almak mümkün olabilir. Müphemlik kanıtına, S failinin bir topun kırmızı olup olmadığı noktasında yaşadığı kafa karışıklığını örnek veren Zinke, topun şüphesiz bir şekilde kırmızı olduğunun söylenememesi, renk bakımından sınırdaki (*borderline*) olduğunu gösterir, böylesi bir müphemlik taşıyan her durum için agnostisizm haklılaştırılabilir. Zinke'nin ikinci kanıtı olan şans kanıtına göre ise, S, p için 0.5 oranında bir inanca sahipse, S'nin p için inancını askıya alması haklılaştırılabilir. Ancak 0.5 gibi bir oranın tam olarak yakalanamadığı durumlarda da kişi inancını askıya alabilir. Ancak 0.5 oranında inanca sahip olduğunda, Zinke'ye göre, hükmü askıya almak zorunluyken, örneğin, 0.499 ya da 0.521 gibi oranlarda sadece rasyoneldir. Bu iki durum, Zinke'ye göre, agnostiğin bağımsız kanıtı sahip olduğunu gösterir. Bk. Alexandra Zinke, "Rational Suspension", *Theoria* (2021), 7-9. Ancak Zinke'nin pozitif kanıt olarak sunduğu bu iki kavram, ne yeni ne de pozitiftir. Müphemlik kanıt olarak sunulan kanıt, literatürde Bas van Fraassen ve Sven Rosenkranz tarafından sunulan inanç olarak agnostisizden farklı değildir. Bk. Bas C. van Fraassen, "The Agnostic Subtly Probabilified", *Analysis* 58/3 (1998), 212-220; Sven Rosenkranz, "Agnosticism as a Third Stance", *Mind* 116/461 (2007), 55-104. Şans kanıtını ise Alan Hájek ve Luis Rosa'nın sunduğu inancın derecesi olarak agnostisizmde görmek mümkündür. Bk. Alan Hájek, "Agnosticism Meets Bayesianism", *Analysis* 58/3 (1998), 199-206; Luis Rosa, inancın derecesi olarak agnostisizmi şöyle sunar: Agnostisizm bir gerçek sayılar doğrusu üzerinde bir noktaya karşılık gelir. Buna göre, bu doğru üzerinde $[1-t, t]$ ve $t \in [0, 1]$ için t üzerinde bulunan her sayı inancı gösterirken; yine $1-t$ için t'nin altındaki her sayı inançsızlık manasına gelir. Dolayısıyla S, ancak ve ancak p için: İnançın derecesi $\in [1-t, t]$ denkleminde sahip ve p doğrusu hükmü askıya alabilir. Luis Rosa, "Suspending Judgment the Correct Way", *Inquiry* (2020), 15.

⁶⁰ Agnostisizmin, 'hükmü askıya alma üzerinde bir hüküm' olduğu esasen tartışmalı bir noktadır. Kısaca ifade edecek olursak, agnostisizmin bir karar/hüküm olarak ele alınmaması durumunda, Pyrrhoncu bir septisizmde olduğu gibi, agnostisizmin tüm bilgi iddiaları hakkında bir kararsızlıktan ayrılması mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan, bir agnostiğin, en azından, 'kendi pozisyonunun mevcut şartlar altında doğru olduğuna dair bir inanç ve bu inanca dayanan agnostik olma kararı'na dayanması gerekir. Bunun yanında, agnostisizm kavramını felsefe tarihine kazandıran T. H. Huxley, *agnostik* kavramını, gnostik hareketlerin temelinde bulunan kesinlikten ayrılmak amacıyla kullandığını ifade eder: "Agnostik kavramını, hakkında bilgi sahibi olamadığım birçok konu için kesin bilgiye sahip olduklarını [olunduğunu] iddia eden *gnostisizmin* zıttı olarak kullandım." Bk. Thomas Henry Huxley, *Science and Christian Tradition: Essays* (New York: D. Appleton and Co., 1896), 240. Bu açıdan, Huxley'in de işaret ettiği üzere, agnostisizmin temelinde bulunan inanç gnostik hareketlerin dayandığı tarzda haklılaştırılmamış bir inanç değil, daha ziyade, kişinin farkında olduğu ve temellendirilmesi için gayret ettiği türden bir inanç olmak durumundadır.

cesinde tutumunu benimsediği açıktır. Bu bakımdan, kendisinin agnostisizmin zorunlu şartlarından birini yerini getirerek rasyonaliteye bağlı kaldığını ve kendi tutumunun *farkında* olduğunu görüyoruz. Söz konusu bilişsel ve epistemik farkındalık sayesinde özne, kendi tutumunun farkında olarak mevcut tutumu için sahip olduğu delilin, tutumunu haklı kılmadığı ya da gerekçelendirmediğini bilebilir. Draper de kendisine yöneltilen eleştirilerden sonra ateizm *apolojettiği* yapmak yerine, kanıtlara dair derinlikli bir araştırma sürecine koyulmuş ve kötülük probleminin tek başına ateizmi kanıtlamak için yeterli olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, kötülük bir Tanrı'nın varlığından ziyade natüralizm ve evrimle daha iyi açıklanabilir ancak mevcut kanıtların tamamına dair bir değerlendirme, ona göre, ateizmden ziyade agnostisizmi temellendirir. Teizm ve ateizm için öne sürülen kanıtların orantısal olarak eşit olmaması kanıtlardan hangisinin daha güçlü olduğu konusunda karşılaştırma yapmayı oldukça güç kılmaktadır. Örneğin, mevcut kötülük, iyilikle oranlandığında teizmin natüralizme göre gücü zayıflar. Aynı durum, acı-zevk ve üremenin devamı için de geçerlidir. Bunun yanında, akıllı yaşamın mümkün olmasını, evrimle karşılaştığımızda, teizm için daha büyük kanıt olarak gören Draper, acı-zevk argümanı ile akıllı yaşamın varlığına dair argüman karşılaştırıldığında hangisinin daha güçlü olduğuna karar veremediğini ifade eder.⁶¹ Sonuç olarak, düşünüre göre, mevcut birçok kanıtın karar vermeyi imkansız kıldığı bir durumda kişi, inancını/kararını/hükmünü yeterli/açık kanıttan uzak olduğu ya da her iki taraf için de aynı oranda kanıt olduğu için değil, daha ziyade hangi tarafın daha güçlü kanıtla desteklendiği net olmadığı için askıya almalıdır.

Sonuç

Kötülük problemi, çağdaş din felsefesi tartışmalarında, genellikle, ateizmin bir kanıtı olarak kabul edilir. Hatta teist düşünürlerin birçoğu, ateistlerce teizme yöneltilen eleştiriler arasından en güçlü olanının kötülük problemi eklenli sorular olduğu konusunda çoğu zaman bir tereddüt yaşamazlar. Ancak son zamanlarda, kötülük probleminin ateizmi tek başına kanıtlama gücünün olmadığını ifade eden ve hatta literatürdeki en güçlü argümanlardan birini sunmuş olmasına rağmen görüşünü revize eden düşünürlere rastlamak mümkündür. Bu düşünürlerden biri olan Paul Draper, kendini agnostik olarak tanımlar. Onun için her ne kadar kötülüğün varlığı tartışmasız olsa da, teizmin ateizme karşı sunduğu diğer deliller iki tutum arasında bir dengeye ulaşmıştır. Hem ateistlerce hem de teistlerce sunulan birçok argüman, Tanrı'nın varlığına dair bir muğlaklık doğurmuştur. İki tutumdan hangisinin daha rasyonel olduğuna

⁶¹ Draper, "Seeking but not Believing", 205-206

ulaşmak ise söz konusu muğlaklık dolayısıyla şu an için güç görünmektedir. Tanrı'nın varlığına dair kanıtların içinde bulunduğu bu muğlaklığın agnostisizmi gerekçelendirdiğini savunan Draper, tüm diğer kanıtlar gibi, kötülüğün doğrudan agnostisizmi desteklediğini savunmaz, daha ziyade, ateizmi tek başına kanıtlayacak gücü olmadığını savunur. Kötülüğün teizm için çözülmesi gereken bir problem olduğu doğrudur ancak bu problemin teizmin doğruluğuna zarar verecek güte olmadığını göstermek güç değildir. Literatürdeki en güçlü delilci kötülük argümanlarından birini sunan Draper dahi ateizmden ziyade agnostik bir pozisyonun daha rasyonel olduğunu kabul etmekte, kötülüğün her ne kadar natüralizmle teizmle olduğundan daha kolay açıklanabileceğini düşünse de, bu yaklaşımın tek başına ateizmi haklılaştırmadığını savunmaktadır. Draper'in bu yaklaşımı oldukça rasyoneldir. Ateistlerin, teizme karşı *sadece* kötülük probleminde dayandıkları her türlü argümanları zayıf kalmaya mahkum görünmektedir. Bu bakımdan, Draper'in ateizm yerine agnostisizmi seçmesi ve kanıtlara dair sürekli bir sorgulama ve değerlendirme içinde bulunmasının oldukça rasyonel bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Kaynaklar/References

- Ackermann, Robert. "An Alternative Free Will Defence". *Religious Studies* 18/3 (1982), 365-372.
- Alston, William. "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil". *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 311-332. Indiana: Indiana University Press, 1996.
- Barnhart, J. E. "Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew". *Religious Studies* 13/4 (1977), 439-453.
- Bernstein, C'Zar & Helms, Nathaniel. "A Simpler Free Will Defence". *International Journal for Philosophy of Religion* 77/3 (2015), 197-203.
- Boër, Steven E. "The Irrelevance of the Free Will Defence". *Analysis* 38/2 (1978), 110-112.
- Boorse, Christopher. "Wright on Functions". *The Philosophical Review* 85 (1976), 70-86.
- Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, George S. *Philosophical Problems and Arguments*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.
- Davis, Stephen T. "A Defence of the Free Will Defence". *Religious Studies* 8/4 (1972), 335-343.
- DeRose, Keith. "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil". *Canadian Journal of Philosophy* 21/4 (1991), 497-512.
- Draper, Paul. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists". *Nous* 23/3 (1989), 331-350.
- Draper, Paul. "Probabilistic Arguments from Evil". *Religious Studies* 28/3 (1992), 303-317.
- Draper, Paul. "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic". *Divine Hiddenness*, ed. D. Howard-Snyder, P. Moser, 197-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Draper, Paul. "Cosmic Fine-Tuning and Terrestrial Suffering: Parallel Problems for Naturalism and Theism". *American Philosophical Quarterly* 41/4 (2004), 311-321.
- Draper, Paul. "More Pain and Pleasure: A Reply to Otte". *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen, 41-54. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004.

- Flew, Antony. "Compatibilism, Free Will and God". *Philosophy* 48/185 (1973), 231-244.
- Fraassen, Bas C. Van. "The Agnostic Subtly Probabilified". *Analysis* 58/3 (1998), 212-220.
- Ganssle, Gregory E. "God and Evil". *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan-Paul K. Moser. London: Routledge, 2003.
- Hájek, Alan. "Agnosticism Meets Bayesianism". *Analysis* 58/3 (1998), 199-206.
- Howard-Snyder, Daniel. "Theism, The Hypothesis of Indifference, and The Biological Role of Pain and Pleasure". *Faith and Philosophy* 11/3 (1994), 452-466.
- Huxley, Thomas Henry. *Science and Christian Tradition: Essays*. New York: D. Appleton and Co., 1896.
- IEP, Internet Encyclopedia of Philosophy. "The Evidential Argument of Evil". Erişim 02 Kasım 2021. <https://iep.utm.edu/evil-evil/>.
- Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence". *Mind* 64/254 (1955), 200-212.
- Oppy, Graham. "Weak Agnosticism Defended". *International Journal for Philosophy of Religion* 36/3 (1994), 147-167.
- Oppy, Graham. *Agnosticism and Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Otte, Richard. "Evidential Arguments from Evil". *International Journal for Philosophy of Religion* 48/1 (2000), 1-10.
- Otte, Richard. "Probability, and Draper's Evidential Argument from Evil". *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen, 26-40. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. New York: Harper & Row, 1974
- Plantinga, Alvin. "On Being Evidentially Challenged". *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 244-261. Indiana: Indiana University Press, 1996.
- Plantinga, Alvin. "Agnosticism". *A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa ve Matthias Steup, 223. Hong Kong: Blackwell Publishing, 2. Basım, 2010.
- Pruss, Alexander R. "A New Free-Will Defence". *Religious Studies* 39/2 (2003), 211-223.
- Rosa, Luis. "Suspending Judgment the Correct Way". *Inquiry* (2020), 1-23.
- Rosenkranz, Sven. "Agnosticism as a Third Stance". *Mind* 116/461 (2007), 55-104.
- Rowe, William L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335-41.
- Schellenberg, J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Schellenberg, J. L. "The Atheist's Free Will Offence". *International Journal for Philosophy of Religion* 56/1 (2004), 1-15.
- SEP, Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Atheism and Agnosticism". Erişim 07 Kasım 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/>
- SEP, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. "The Problem of Evil". Erişim 05 Kasım 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/evil/>.
- Talisse, Robert., Aikin, Scott F. "Two Forms of the Straw Man". *Argumentation* 20/3 (2006), 345-352.
- Tindale, Christopher W. *Fallacies and Argument Appraisal*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Van Inwagen, Peter. "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence". *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion* (1991), 135-165.
- Yıldız, İbrahim. *Kötülük Problemi: Temel Argümanlar*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021a.
- Yıldız, İbrahim. "Tanrı, Olasılık ve Kötülük". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021b), 97-107.
- Yıldız, İbrahim. "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük". *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021c), 634-641.

HÂVERÂNNÂME'YE AİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR: HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ

Hamit ARBAŞ*

Öz

Bu çalışmada İbn-i Hüsam Husafi'nin *Hâverânnâme* adlı eserinin beş minyatürü incelenmiştir. Bunlardan dördü Tahran Gülistan Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan *Hâverânnâme* nüshasında mevcuttur. Tek yapraklı çalışma ise Rıza Abbasi Müzesi'nde bulunmaktadır. Bu minyatürleri Şiraz minyatür okulu sanatçılarından Ferhad ve çırakları çizmişlerdir. Bu çalışmalarda Hz. Ali ejderha ile çetin bir mücadele içinde tasvir edilmiştir. Bu eserlerden dördü yayınlarda yer almaktadır ancak yeterince tetkik edilmemiş ve bazı konular açıklanmamıştır. Bu araştırma kapsamında ele alınan söz konusu minyatürle ilgili bir araştırmaya bugüne kadar herhangi bir yayında rastlanmamıştır. Minyatürün ustaca çizimi nakkaş Ferhad'ın elinden çıktığının önemli bir kanıtıdır. Eserde Hz. Ali çeşitli bitkilerle kaplı zeminde Döldül'e binmiş, sağ elinde Zülfikâr ile yedi başlı ejderhaya saldırmaktadır. Eserin üstünde sağda üç şahıs, onun üstünde nesta'lik şiirler, altta hayali canavarlar ve yine konuyla ilgili şiirler mevcuttur. *Hâverânnâme*'deki minyatürler dünyanın değişik bölgelerinde ve özellikle Batıda yapılan müzayedelerde sergilenmekte ve satılmaktadır. Envanter defterinde, üzerinde çalıştığımız tek yapraklı minyatürün geçmişi ile ilgili her hangi bir bilgi yer almamaktadır. Araştırmalarımız sonucunda bu eserin Gülistan Sarayı Kütüphanesi'ndeki *Hâverânnâme*'ye ait olup işaret ettiğimiz müzayedelerden satın alınmış ve önemi sebebiyle iyi korunmuş olduğunu

* Doç. Dr. Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
e-posta: harbas@comu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1284-7351

Atıf/Cite as: Arbaş, Hamit, "Hâverânnâme'ye Ait Bilinmeyen Bir Minyatür: Hz. Ali'nin Ejderha ile Mücadelesi" *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 197-220, <https://doi.org/10.15745/da.1099196>.

**198 • HÂVERÂNNÂME'YE ÂİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ**

söylememiz mümkündür. Bu çalışmanın amacı, bilinen dört minyatürü daha detaylı bir şekilde incelemek, ele alınan ve Rıza Abbasi Müzesi'nde bulunan eseri bilim dünyasına tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Minyatür, Şiraz Okulu, Ferhad-ı Nakkaş, Hz.Ali, Duldül, Hâverânnâme Zülfikâr, Ejderha

An Unknown Miniature in Hâverânnâme: Ali's Battle with a Dragon

Abstract

This paper studies miniatures from two copies of Ibn Husam Husafi's Haveranname. The first one is from the Tahran Gulistan Palace Library, which consists of four pages, and the one-paged work is from the Museum of Riza Abbasi. These miniatures have been produced by Ferhad of Shiraz School of Miniature and his apprentices, in which Ali is depicted in a fierce fight with a dragon. Four of these miniatures have been published but not thoroughly examined. No published information is available about the other miniature, studied here. It is evident from the quality of the drawing that the miniature has been produced by Ferhad. In the miniature, Ali is portrayed on his horse, Duldul, in an open field, attacking a seven-headed dragon with his sword, Zulfikar. The miniature also contains some poetry as well as some depictions of people and imaginary creatures. The miniatures from Haveranname have been auctioned in various parts of the world. In the book of the record, there is no detail about how the museum has retrieved it. As a result of the analyses in the current research paper, it is proposed that the miniature originates from the copy of Haveranname of the Gulistan Palace Library and has been acquired in an auction.

Keywords: Miniature, School of Shiraz, Ferhad-ı Naqqash, Ali the Caliph, Duldul, Haveranname, Zulfikar, Dragon

Summary

As of the 7th century, Persian poets expressed their thoughts more freely and explicitly. Epic poems on various subjects were written independently. The legends mostly feature Ali the Caliph and his faithful companions. Shahnameh by Firdawsi in particular inspired the religious epic verses. Some scholars consider that Havernâme (Khawernameh) is an oral religious epic work, while others think that it is a work of belief, propaganda, folk tale, or heroism. The work is characterized by a stylistic manner transcending imagination, history,

space, and time. *Hâvernâme*, also *Hâverânnâme*, of Ibn Khusam Khusafih is among the illustrated works known to be dedicated to the life of Ali the Caliph. As a pious and learned poet, he depicts Ali as a legendary hero.

Five miniatures of this work were meticulously studied. Four were painted by Farhad, a talented and imaginative designer, and his two apprentices, yet they were not thoroughly studied by researchers. The present paper examined the unknown properties of these works. Moreover, another miniature of Farhad-ı Naqqash, which depicts Ali's battle with a dragon and has remained unknown to this date, was analyzed in depth to fill a critical research gap. A great majority of the works concerning the subject matter were studied.

Havernâme was identified by Ibn Khusam in 830/1426-1427 (the former on the Hijri calendar, the latter on the Gregorian calendar). The authoring of Havernâme was initiated under the auspices of Pir Budak, begotten by Jihan Shah, who ruled in Shiraz in the 9th century, and was continued by Khalil, the son of Uzun Hasan (Hasan the Tall). The present research studied this copy.

Among the reasons why Havernâme was written is the author's desire to leave a legacy of his own by narrating the stories of the good and the fact that people at any age can avail of the work and "the candle of wisdom" is lit and shines thank to it.

Havernâme tells about the battles of Ali the Caliph, the dedicated self-sacrifice of his loyal companions, and his virtuous deeds and defeating of Khawaran shahs with the help of miniatures. The miniatures therein were influenced by the artist's social experiences, thoughts, social conditions, and the contemporary period. The works also incorporate the traces of his world view and beliefs along with its aesthetic elements.

Ali is depicted sometimes on horseback (on Duldul) and sometimes battling without it. Duldul is portrayed short-legged and in pink with white spots. The dragons which Ali fights are gray and blue-white and feature dynamic, round, and "beautiful" curves. Four are single-headed, whereas the one examined in this study has seven heads.

All the aspects in the miniatures and in the decorations of the book refer to hidden secrets and symbols. As the other artists of the same creed do, Muslim Farhad regards the universe as an epitome of Allah's power to create and believes that the universe can be thoroughly understood by means of a constant spiritual interaction with nature. *Hâvernâme* presents a spiritual experience besides exhibiting its artistic side.

The colours in *Hâvernâme* have symbolic references and each refers to a special aspect. Mostly the colours blue, blue-purple, dark blue, and golden are used in the work. Blue is a soothing colour and bestows sacredness to the work. Ali is discernible from the others by the halos around his head, Zulfiqar in his hand, and Duldul between his legs. In such stories, dragons represent the obstacles before mind and thoughts. They are associated with evil and symbolize devil and its followers. Ali battles with the dragon owing to believers' benevolence and for them to lead an easy and happy life. Ali and the Dragon, representative of the evil and the Devil in the works, confront each other and Ali slays it with his Sword of Justice. The seven-headed dragon analyzed in this work can be suggested to represent the seven stages of human nafs (psyche or ego) and can be realized to rebel like a dragon to bring the demise of humanity.

The text and the ornamentations on the first and last page are typical of the School of Shiraz. Ornate decorations, crowns of Sasanian shahs, spiral and vein-like ornamentations on Sasanian wares, "hatais", arabesque decorations, and architectural ornamentations, women's clothes, arches of food kitchens, curves of the arches and oil lamps of the buildings evidence that Farhad hails from Shiraz and has produced the work there. According to Pakbaz, the composition, colouring, artistic style applied in the depictions of birds, plants and other elements are reminiscent of the School of Shiraz because this school is characterized by high horizons, sponge-like rocks, blue sky, tailed and swerving clouds, slim bodies in colourful attires, a variety of neatly placed flowers covering the ground, uniform and lush-leaved trees, silver and meandrous rivers, and buildings coated with ornamented tiles. The special covers of horses and the usage of symbolic elements are peculiar to this movement. This conclusion is corroborated with the imamah around men's taqiyahs and its hanging end hinting at Victorious Shirazans (Muzaffars of Shiraz).

It can be derived from the analysis of all the works that the work belongs in the School of Shiraz and the miniatures have been produced in the Turkmen style.

Giriş

İran edebiyatında Hicri yedinci yüzyıldan sonra şairler düşüncelerini daha geniş ve açık bir şekilde beyan etmişlerdir. Çeşitli konularda epik manzumeler müstakil şekilde yazılmaya başlanmıştır. Destanların çoğunda Hz. Ali ve onun

vefali arkadaşlarının hayatı üzerinde durulmuştur. Özellikle dini destanlarda da şairlerin ilham kaynağı Firdevsî'nin ölümsüz eseri Şehnâme olmuştur.

Hâvernâme bazılarına göre sözlü bir dini destan, bazı araştırmacılara göre ise inanç, propaganda, halk destanı veya kahramanlık eseridir. Eserde hayal, tarih, zaman ve mekân ötesi bir yöneliş vardır (Calasso 1979, 385).

Yukarıda işaret edildiği gibi İslâm resim sanatında Hz. Ali'nin yaşam öyküsüne adanmış bilinen resimli eserlerden biri İbn Hüsam Husafî'nin *Hâvernâme'si* veya *Hâverânnâme'si*dir. Dindar ve bilgin olan şair eserinde Hz. Ali'yi destan kahramanı kimliğiyle tanıtmaktadır.

Çalışmada bu eserle ilgili beş minyatür büyük bir titizlikle ele alınmıştır. Bunların dördü mahir bir tasarımcı, hayal gücü yüksek seviyede olan Ferhad ve iki çırağı tarafından çizilmiştir; ama araştırmacılar tarafından tam olarak incelenmemiştir. Bunlar tekrar ele alınarak bilinmeyen yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Ferhad-ı nakkaşın; Hz. Ali'nin ejderha ile mücadelesini konu alan, bugüne kadar bilinmeyen diğer minyatürü bütün incelikleriyle ele alınarak değerlendirilmiştir.

Bu araştırma, yapısı gereği veriler, görseller ve yazılı belgelerin bir kısmı bizzat ziyaret edilerek, bir kısmı da kütüphane kaynakları aracılığıyla toplanmış ve analizi betimsel analitik yöntemle yapılmıştır.

1. Yüzyılın Başında Şiraz Minyatür Okulu ve Türkmen Stili

Hicri dokuzuncu yüzyılda İran Timur tarafından istila edilerek, ülkenin ünlü sanat merkezleri alınmış ve Semerkant önemli bir sanat merkezi olmuştur. Timur'un ölümünden sonra (1405) başkent olan Herat ve önemli bir şehir olan Şiraz'da, Timurlu Sultanlarının himayesinde minyatür sanatı büyük bir gelişme yaşamıştır (Çağman-Tanıncı, 1979, 18).

Şiraz minyatür okulu; siyasi, ekonomik, toplumsal, kültürel ve sanatsal zeminlerde uzun yıllar süren faaliyetler birikiminin ve tecrübesinin bir sonucudur. Bu okul İran'a has özelliklerini iyi bir şekilde korudu. Şiraz üslubu dokuzuncu hicrî yüzyılda şekillenip onuncu yüzyılın sonuna kadar ağır ama devamlı değişimine devam etti. Simetri, parlak renkler, manzaralardaki yüksek ufuk, kıvrılan bulutlar, sünger kayalar, sadeliğin yanında incelik ve zarafet, az eleman kullanarak çok şey anlatmak, kırmızı mor rengin sıkça kullanımı bu okulun özelliklerindedir. Şirazlı sanatçılar, yazılı ve görsel unsurların birleşmesi ve kompozisyonunda belirli yasalar buldular. Bu yasaların temeli şekillerin orantısı ve geometrik ilişkilere dayanmaktadır. Diğer bir deyişle be-

yitler minyatürün üstünde ve altında ikili ve dörtlü çerçevelere yerleştirilmiş ve böylece resme bir alan yaratılmıştır.

Dokuzuncu yüzyılın başında Karakoyunlu ve Akkoyunlular, hem birbirleriyle hem de Timur'un halefleri ile savaşıyorlardı. Yüzyılın ortasında Herat ve Horasan hariç İran'ın tamamında hüküm sürmeye başladılar. 856/1452'de Şiraz'ı fethettiler. Bu dönemde Şirazlı sanatçılar Türkmen diye yeni bir stil buldular (Price, 1977, 131).

Türkmen üslubunda her ne kadar Herat ve Mazenderan'ın çeşitli gelenek ve kurallarının izleri görülüyor ise de bu okulu en çok etkileyen Şiraz resmi olmuştur. Türkmen üslubunu yansıtan en eski yazma eser, Nizâmî'nin Hamse'sinin 850/1446-47 tarihinde Yezd Abarkuh'ta hazırlanan nüshasıdır. Şu anda Princeton Üniversitesi'ndedir. Bunun dışında 887'den 919'a kadar yedi el yazması mevcuttur. Bu eserler tetkik edilince resimlerinin Türkmen üslubunda olduğu ve Şiraz'da yapıldığı ortaya çıkmıştır. Türkmen üslubunun özellikleri zengin ve heyecan verici renkler, ölçülü tasarım, zayıf, ama heybetli vücutlar, büyük, koca kafalar, heyecanlı yüzlerdir. Arka planda ise çeşitli sarı ve yeşil gölgeli sık ağaç ve bitkiler mevcuttur (Anvari, 2002, 29)¹. Hamse-i Cemalî, Divan-ı Eş'ar, Büyük kafalı Şehnâme, Hamse-i Nizamî ve *Hâverânnâme*, tek yapraklı Avc ibn-i Unuk adlı minyatür bu üsluptan günümüze intikal eden eserleridir.

Türkmenlerin Şiraz'ı ele geçirdiklerinden sonra saray dışı kitap yazılığında da değişiklikler meydana geldi. Yeni stilde sade tasarım ve kompozisyon, doğal manzara ve sade mimari daha çok sayıda kitap hazırlamak için uygundu. Bu üsluba saydığımız özelliklerden dolayı Şiraz ticari stil adı verildi. Buna rağmen bu nüshaların en iyi resimleri ele aldıkları konuyu açık bir şekilde ve noksansız olarak ortaya koymadadırlar (Pakbaz, 2005, 77).

Hâverânnâme'nin minyatürlerindeki yeni kompozisyonlar ise nakkaş Ferhad'ın tasarımındaki becerisi ve hayal gücünün mahsulüdür. Minyatürlerin ölçüleri Türkmen ticari eserlerinden daha büyüktür. Bununla beraber bu ekolün bütün kuralları korunmuştur (Pakbaz, 1999, 77-78).

Türkmen Stilinin Özellikleri

Genel olarak Türkmen Ekolünün özellikleri şişman ve bodur figürler, büyük başlar, bulutların özel yapıları, çiçekler, çalı, kayalar, az vurgulu çizgiler,

¹ Kitap ve makalelerin basım tarihleri metin içerisinde fazla yer tutmaması için sadece Milâdî olarak verilmiştir. Kaynakça bölümünde tarihler Hicrî- Şemsî ve Milâdî olarak ayrıntılı bir şekilde yazılmıştır.

arka planda nazik renk kullanımı, geometrik yeşil ve basit bitkiler, kayalı ufuk, arka planda koyu yeşil renkli kütle bitkiler, sarı renk veya yumuşak bir yeşil renk kullanılmasıdır. Türkmen Ekolünde 1499 yılından sonra kompozisyonlar daha büyük ve daha bilinçli kullanılmıştır. Çeşitli manzaralar da yapılmaya başlamıştır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi *Hâverânnâme*'nin en eski resimli nüshası Gülistan Sarayı Kütüphanesi'ndedir. Minyatürleri Ferhad adlı bir sanatçı iki çırağın yardımıyla Şiraz'da yapmıştır. Kitabın resimlerinin yapıldığı tarihlerde Türkmenler Şiraz'da hüküm sürüyorlardı dolayısıyla araştırmacıların bir kısmı eserin minyatürlerini Türkmen üslubuna bağladılar ve 1476 tarihli "*Hâverânnâme-i İbni Hisamı*" da Türkmen Ekolünün eseri olduğunu beyan ettiler. (Mi'marzâde, 2011, 166; Deveci, 2017, 57). Ancak bazı araştırmacılar ise bu eseri Şiraz Okuluna dahil ettiler. (Gray, 1990, 60-93; Canbey, 1999, 41; Bağcı, 2005, 240; Rezizâde, 2005, 61).

2. Şiraz Okulunu Somutlaştırmak

2.1. Hâvernâme

Hızlı'nın yaşam öyküsünü anlatan *Hâvernâme* veya *Hâverânnâme*'nin *Mecâlisü'l-Mü'min* ve *Terâ'iku'l-Hakâ'ik* gibi eserlerde *Hâvernâme*, *Habibü's-siyer* ve *Heft İklim'de Hâverânnâme* denmektedir (Murâdî, 2003, 13). Asıl konusu onun Malik-i Eşter ve Ebulmehcen ile yolculukları, hayali bir ülke olan Hâver'in padişahı Kubâd ve Tahmasb Şah gibi diğer emirler, devler ve ejderhalarla savaşları ve bunun gibi konulardır (Zoka, 1964, 17; Safa, 1973, 377; Bircendî, 1985, 20; Ahmedi, 1990, 416; Sadâkat, 2006, 212; Hoşkenar, 2009, 17; Buzeri 2010, 247; Piravivenek, 2011, 2; Şadkazvîni, 2011, 4). Bu savaşlar Hâver'de İslâm'ı yaymak ve küfrü yenmek amacıyla yapılmıştır (Şeriat, 2009, 45). Eser Şiraz ekolüne ait olup oranın sanatçıları tarafından yapılmıştır. Minyatürler daha önce değindiğimiz gibi Ferhad ve iki çırağı tarafından çizilmiştir.

Beyhakî, eserin halkın duygularını, iman, saf ve samimi düşüncelerini aksettirip sözlü bir dini destan olduğunu belirtir (Beyhakî, 1999, 174). Bazı düşünürler ise eserin inanç ve propaganda için yazılmış bir menkıbe olduğunu iddia ederler (Raşid Muhassıl, 1999, 67). Mahcup, eserin dini halk destanı olduğu inancındadır (Mahcup, 2003, 441). Bazı araştırmacılar ise Hamle-i Râcî, Hüdâvendnâme-i Saba gibi *Hâvernâme*yi de dini ve kahramanlık eseri olduğunu beyan ettiler (Safa, 1990, 7; Aydınlu, 2004, 191; Hazaiyi Vefa, 2019, 368). Yahakkî ise eseri Firdevs'inin Şehnâmesi gibi milli kahramanlık eserleri arasında değerlendirir (Yahakkî, 1999, 8).

Yukarıda açıkladığımız gibi Hz. Ali'nin kahramanlık hikâyeleri sözlü gelenekte ve yazılı edebiyatta önemli bir yer tutar ve Hz. Ali'nin cenknâmeleri olarak isimlendirilir (Köprülü, 1966, 366; Levend, 1973, 123).

Hâverânnâme'nin yazarı Muhammed ibn Hüsameddin ibn Hasan ibn-i Şemseddin Muhammed, Muhammed ibn-i Hüsam olarak tanınır (Ahmedi Bircendî vd., 1987, 51; Anvari, 2002, 21). Şair Güney Horasan'ın Kuhistan bölgesinde Husef köyünde doğmuştur (Şadkazvînî, 2011, 4). İbn Hüsam (783-875/1381-1382,1470-1471) yılları arasında yaşamıştır (Ahmedi, 1990, 416; Safa, 1999, 315-317; Aydınlu, 2004, 191; Buzeri, 2010, 247; İhvânî v.d., 2018, 25). Dindar, kanaatkâr, elindekiyle yetinen ve alçakgönüllü olan şair çiftçilikle hayatını geçirir bu arada akşama kadar şiirlerini küreğin sopasına yazarmış (Ahmedi, 1967, 52; a.mlf., 1990, 418).

Arapçayı da iyi derecede bilen İbn Hüsam'ın Fars edebiyatında güzide bir yeri vardır. Bütün şiir kalıplarını denemiştir. Ehli Beyte özel sevgisi vardır. O daima kendini Şehnâme yazarı Firdevsî'ye borçlu hisseder ve *Hâvernâme* ile daima yaşayacağı inancındadır. (Bihnâmfer vd., 2012, 9). Şairin 5500 beyitlik divanında kasideler, gazeller, Arapça şiirler yer alır. Bu divanda Allah'a hamd, Hz. peygamber'e na't, Hz. Ali ve evladının menkıbesi, Kerbelâ hadisesi vardır. Ayrıca Reşîdüddin Vatvat'ın Nasrû'l-Leâlîsiyle aynı adı taşıyan bir eserde onun tercümesini ortaya koyar. Eserde Hz. Ali'nin seçilmiş bazı sözleri bulunur (Ahmedi, 1990, 418; Hoşkenar, 2009, 15-16). Sanatçı, şerî ilimlerde ve siyer konusunda, kendinden önce oluşmuş geleneği yakından tanımaktadır. Sanatçı şerî ilimlerde, din büyüklerinin eserleri ve siyerinde zengin bilgilere sahiptir. O, bu bilgileri şiirlerinde kullanmıştır (Safa, 1999, 317-318; Asgari Turuki, 2013, 22-24). Nesebnâme isimli eserinde ise Hz. Muhammed'in peygamberliğinin hikmetleri üzerinde durur (Anvari, 2002, 13).

Hâvernâme Şehnâme'nin vezninde mesnevî tarzında kaleme alınmıştır. Eserde dini bir unsur halkın genel kabulü ile milli bir şekil almıştır. *Hâvernâme* Firdevsî Şehnâme'sinin kayda değer son önemli taklididir (Murâdî 2003, 12; Bihnâmfer, 2009, 178-179). Haifi'ye göre Hz. Ali'nin savaşları, yiğitliği ve faziletleri, Şehnâme üslubuna yakın bir biçimde ilk defa bu eserde anlatılmıştır (Haifi, 2001, 51). Söz konusu savaşlar Hâver'de İslâm'ı yaymak ve küfrü yenmek için yapılmıştır (Anvari, 2002, 21). İbn Hüsam Hz. Ali ve komutanlarının savaşlarını anlatan ilk şairdir. Kahramanlık hikâyelerinin çoğunda asıl konu, Hz. Ali ve onun vefalı arkadaşlarının onurlu hayatlarıdır. Bu gibi hikâyeler tarihi olaylara dayanmakla birlikte hayali olan hadiselerle dallandırıp budaklandırılmıştır. Eserin konu ve hikâyelerinde akıl, idrak, anlayış ve akıllıca düşünmeye birçok yerde rastlamaktayız. Daha sonra onun gibi eserler

ortaya konmuştur (Haifi, 2001, 53; Anvari, 2002, 20) Şair Firdevsî'yi rüyasında gördüğünü onunla karşılaştıktan sonra kalbinin ilahî sırların hazinesi haline geldiğini beyan eder. Eserinin konusunu ise Arapça bir kitaptan seçtiğini söylemektedir (Hoşkenar, 2009, 17; Bihnâmfer vd., 2012, 12-13). Bugüne kadar *Hâvernâme'nin* muhteva bakımından kaynağı olduğu düşünülen Arapça bir metne ulaşılammıştır.

Dolayısıyla bu iddianın sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Firdevsî'den taklidir. Çünkü o da Şehnâme'nin bazı yerlerinde eserin eski bir metne dayanarak yazıldığını belirtir.
- 2) Hayali olaylar anlatıldığı için şair, bu olayları kendisinin kurgulamadığını; tarihte var olan anlatılardan yararlandığını ihsas ettirmek istemiştir.
- 3) Şair; hayalî kahramanlık anlatılarını içeren *Hâverânnâme'nin* temelsiz olmadığı, Peygamber efendimiz ve Hz. Ali hakkında asılsız ithamlar içermediğini ve şer'î olmayan bir iş yapmadığını ortaya koymak için için bu yola başvurmuş ve bu konuyu onu suçlayanlara bir cevap niteliğinde dile getirmiştir (Biduhti vd., 2012, 46).

Hâvernâme 22500 beyittir, 830/1426-27'de tamamlanmıştır ve daha önce işaret ettiğimiz gibi Hz. Ali ve arkadaşlarının Hâverân ülkelerine gidişi ile buradaki padişahlar ve pehlivanlar, devler ve ejderhalarla savaşlarını anlatır (Aydınlu, 2004, 191-192).

İbn-i Hüsam efsanenin gerçekten daha etkili olacağını anlamıştı. Dolayısıyla eserinde İranlıların efsanevî bir kahramana ihtiyaç duyduğunu hissederek Hz. Ali'yi bu özelliklerle ortaya koydu ve onu milli ve dini bir kahraman yaptı (Ahmedi Bircendî, 1999, 33). *Hâverânnâme* dini kahramanlık eserlerinin en iyi örneklerinden biridir. Şair bu yüzden Firdevsî-i Sanî (ikinci Firdevsî) lakabını almıştır. Çünkü onun parlak düşünceleri ve sarsılmaz iradesi hep Firdevsî'yi akla getirmektedir. Bu kitapta menkıbeler, mersiyeler, Hz. Peygamberin güzel ahlakı, ilim ve amele saygı, riyayı kınama, dünyanın itibarsızlığı, ölümden ibret gibi konular vardır. Şair, bir dini kahramanlık eseri olan *Hâverânnâme'ye* Allah'a hamd u sena ile başlayıp, Hz. Rasulullah ve muhterem ailesine övgülerle devam ettirmektedir. Daha sonra asıl hikâyeye işaret edip savaşları ve Hz. Ali'nin komutanlarının savaşlardaki görevlerini anlatır (Anvari, 2002, 22-24).

Hâvernâme'de hayal, tarih, zaman ve mekân ötesi bir yöneliş; şairin hikâyeyi söylemesindeki esas dikkat ettiği husustur (Şefii Kedkeni, 1979, 181).

Sanatçı doğa manzaraları ve eğlence meclislerini anlatmada özel bir yeteneğe sahiptir. Bundan dolayı zaman zaman bu konuları anlatması kahramanlık yönüne göre daha fazla öne çıkmaktadır. Her hikâyenin sonuna da dünyanın engebeli olduğuyla ilgili birkaç beyit yazar (Murâdî, 2003, 153).

Eserin görünen özelliklerinin başında onun olaylar zincirini; niteleme, tarif ve rivayet şeklinde peş peşe sunmasıdır. Mesela İslâm ordusu Medine'den Mağrip ülkesine hareket eder ve sırasıyla Hâverân, Kahraman, Sahilzemin ve Kam'da kafirleri yenip onları İslâm dinine davet eder. Bu destanın ikinci özelliği, Hz. Ali'nin cesaretli, cengâver ve yenilmez bir kahraman oluşu ve büyük savaşlara katılmasını konu almasıdır. Hz. Ali savaşlardaki başarı için gayp aleminin güçlerinden, duadan, melekler ve özellikle Hz. Cebrâ'îl'den, Hz. Peygamber ve Hz. Hızır'dan yardım alır (Murâdî, 2003, 99,937-940).

Hz. Ali'yi dini görünüşünün dışında Şehnâme'deki Rüstem gibi görebiliriz. Bu kahramanla ilgili Zülfikâr, Düldül, kale ve şehirlerin kapılarının yerinden koparılması zikredilebilir. *Hâverânnâme'de* Müslüman ve gayri müslimler arasında mezhebe dayalı savaşlara şahit olunmaktadır. Hikâyenin sonunda ise kahraman, kendi kuvveti ve doğüstü güçlerin de yardımı ile savaşı Müslümanların lehine sonlandırmaktadır. Bu hamâsede şehnâme gibi savaş meydanının anlatımında hayal, abartı açık bir şekilde görünmektedir. Mesela devleri, cadıları ve ejderhaları yenmek için melekler Hz. Ali'ye hangi ayeti okuması gerektiğini öğretirler (Murâdî, 2003, 190-191). Eserde, uyku ve rüya tayin edici role sahiptir. Peygamber Efendimiz Medine'dedir ama İslâm ordusunun rüyasına girer ve savaşı yönetir (Murâdî, 2003, 114).

2.2. Hâverânnâmenin Nüshaları

1-Tahran *Hâvernâmesi* Mesnevî şeklinde, 830/1426-27 yılında tamamlanmış ve yirmi iki bin beş yüz beyitten oluşmaktadır. 27.5×38.5 cm. boyutlarındaki yazmanın Farsça metni nesta'lik yazıyla dört sütun halinde yazılmıştır. Yazmanın ilk iki yaprağı tezhiplidir. Cildi sökülerek birbirinden ayrılan yaprakları Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan koleksiyonlara dağılmıştır. 685 yapraktan oluşan yazmanın 97 minyatürü, metin ile beraber Abdullah Rahimi'nin kütüphanesinden; 18 minyatür ise Yahya Zoka'nın çalışmaları ve Halil Rahimi'nin girişimleriyle Amerikalı koleksiyonerlerden satın alınmıştır. Böylece 115 yaprağı resimli olmak üzere 645 yaprağı toplanır ve bugün Tahran'da Gülistan Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Anvari, 2002, 6). 10 resimli yaprak Dublin'de Chester Beatty Kütüphanesi No.293 de yer almaktadır (Arberry vd., 1962, 60). Yazmanın 9 resimli yap-

rağı ise çeşitli koleksiyonlara dağılmış durumdadır (Gray, 1961, 105; Grube, 1962, 64-70; Welch, 1972, 44; a.mlf. 1982, 60; Soudavar, 1992, 138; Blair-Bloom, 1994, 69). Yazmada nakkaş bazı resimlere “Kemterîn bendegân Ferhad” şeklinde imzasını koymuştur. “Kulların en küçüğü Ferhad” olarak adını minyatürlerinde açıklayan sanatçı, 1476, 1477, 1486 tarihlerinde de imzasını taşıyan eserler ortaya koymuştur (Zoka, 1964, 22; Mi’marzâde, 2011, 163-164; Keçelioğlu, 2008, 140-141). Bağdatlı Nakkaş Cüneyt’ten sonra ilk defa eserlerde sanatçının imzasına rastlamaktayız (Nusrati, 2002, 120). Zoka’ya göre yazmanın son yaprağındaki Arapça cümleden anlaşıldığına göre bu kitap 854/1450-51 yılında mübarek Mevlevîye’ye hizmet için yazılmıştır (Zoka, 1964, 22). Ama ibn Hüsâm 830/1426-27 tarihini verir. Her ne kadar Zoka bu tarihi veriyor ise de eserin yazarı çok açık bir şekilde 1426-7’de çalışmasını bitirdiğine işaret etmektedir. Belki bu tarihten sonra minyatürlerin çizimi birkaç sene sürmüştür.

Bu nüsha Hicri 9. yüzyılda Karakoyunlu Pir Budak’ın himayesinde Şiraz’da hazırlandı ve muhtemelen Akkoyunluların lideri olan Halil’in gayretiyle devam ettirildi (Şayistefer, 2005, 63-64).

2- Britanya Müzesi’nde bulunan nüshanın ise 362 yaprağı ve Hint ekolünde 156 minyatürü vardır. Ramazan 1097 /1686 tarihini taşımaktadır.

3- Hint nüshası, yine Hint ekolünde 156 minyatüre sahip olup 200 yıllık bir mazisi vardır.

4- Hint nüshası, 965/1557-58 tarihinde yazılmıştır.

5- Hindistanın Patna kenti Bankipur kütüphanesi nüshası. Eser 971/1563-64 tarihini taşımaktadır.

6- Bengal Asya Encümeni Kütüphanesinde bulunan *Hâvernâme*. Eser muhtemelen Hicri.12 yüzyılda yazılmıştır.

7- İki Hint nüshası. Her ikisi de noksan ve kusurludur.

8- Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde bulunan beş yaprak ve yedi minyatüre sahip *Hâvernâme*. İddiaya göre bunları koleksiyon sahipleri satın almışlar ve aslında Tahran *Hâvernâmesine* aittir. (Anvari, 2002, 25; Nusrati, 2002, 119).

9- Bunların dışında *Hâverânnâme’nin* bir defa Bombay’da iki defada Tahran’da taşbaskısı yapılmıştır. Birincisi H.Ş.1305/M.1926 da diğeri 112 sayfa halinde ama tarihi belli değildir.

2.3. Hz. Ali'nin Hâverânnâme Minyatürlerinde Ejderleri Öldürmesi

Hz. Ali'nin ejderha ile mücadelesi *Hâverânnâme*'de birkaç defa karşımıza çıkar. Bunların bir kısmı daha önce ele alınmıştır ama yeterince incelenmemiştir. Bizim örneğimiz ise hiçbir yayında yer almamaktadır. Çalışmamız bu minyatürleri daha detaylı bir şekilde tanıtmayı ve incelemeyi amaçlamaktadır.

Birinci minyatürde hareketli bir sahne sergilenmektedir. Hz. Ali kompozisyonun ortasında başında beyaz sarığı, etrafında kutsal haleleri vardır (Behdani vd., 2011, 39). Giysileri mavi ve kahverengi tonlarındadır. Vücudu ölçülü, çekik kaşlı, küçük gözlü ve sık sakallı olup yumuşak bir harekete sahiptir (Resim:1). Düldüle binmiş sağ eli ile Zülfikâr'ı tutmuş ejderhanın kafasına bir darbe indirir. Ejderhanın kafasından kan fışkırır. Ejder güçlü ve usta bir çizime sahiptir. Önde ve arkada ikişer kanadı vardır. Pençeleri aslan pençeleri gibi güçlüdür (Ejderle ilgili daha geniş bilgi için bkz Öney,1969, 171-192; Çoruhlu, 1995, 43-71). Minyatüre ait şiirlerde ejderhanın ağzından ateş püskürdüğü ve Zülfikâr'ın darbesiyle vücudunun ikiye bölündüğü yazılmıştır. Şiraz ekolüne has düzenli bitki ve çiçekler dikkati çeker. Arka planda sipahiler ve kıvrık bulut motifi vardır. Eser Timurlu dönemi çalışmalarından esinlenmiştir. Bu minyatür ve dördüncü çalışmanın nakkaşının aynı olabileceği tahmin edilmektedir.

İkinci minyatürde Hz. Ali ayakta neredeyse bir dağ büyüklüğündedir. Diğer minyatürlerle kıyasla daha az bir incelik ve zarafete sahiptir. Başında beyaz sarığı ve onun etrafında kutsal haleler görünmektedir (Resim: 2) (Behdani vd., 2011, 40). Hz. Ali'nin giysileri yeşil ve siyah renktedir. İki eliyle Zülfikâr'ı tutup acemice çizilmiş, boynuzlu, çatal dilli, keskin ve ince dişlere sahip ejderha ile çetin bir mücadele içindedir. Ancak kılıç ile elin tasarımı birbirine uyumlu değildir. Zülfikâr'ın darbesiyle ejderhanın kafası yarılr. Burada sanatçının bazı hataları vardır. Ancak onları çeşitli tarzda bazı yöntemlerle kapatmaya çalışmıştır. Arkada kayalıktaki hataları mor renk ile kapatmış, ağacın gövdesinin alt bölümüne yeşil renk eklemiştir. Hz. Ali'nin elbisesinin sol alt bölümünü kahve rengiyle kapatmıştır. Burası kılıcın kını olduğu sanılmaktadır. Diğer bir hata da siyah renkli bir kının çizimidir ki, herhangi bir yerle bağlantısı yoktur. Sanki çalışmanın sonunda buraya eklenmiş gibidir. Şiirlerde ejderhanın ağzından ateş püskürdüğü ve Hz. Ali'nin yetmiş defa kılıçla kafasına vurduğu anlatılmaktadır. Metinde Hz. Ali'nin bir ayet okuyarak görünmez hale geldiği beyan edilmektedir.

Üçüncü çalışmada Hz. Ali önceki iki çalışmaya göre daha büyük çizilmiş beyaz sarığı ve onun etrafındaki kutsal halesi ile görünmektedir (Resim:3).

Giysileri mavi (mavi-mor) ve yeşil renktedir (Behdani vd., 2011, 41). Arkadaşlarıyla birlikte gemiye binmiştir. Kaşları ve sakalı diğer eserlerden farklı olarak ele alınmıştır. Hz. Ali uzun boya ve ince bir vücuda sahiptir. Olgun bir tasarım ve çizime sahip olan elleriyle Zülfikâr'ı tutup ve korkunç bir darbe ile ejderhanın kafasını yarar. Burada ejderha su içindedir. Şiirlerde yaşlı timsahın iki gemi mürettebatını suya çektiği, gemiye zarar verdiği Hz. Ali'nin yaşlı timsah ile mücadelesi anlatılıyor ama eserde suyun içinde sadece kafası efsanevi yaratığın özelliklerini taşıyan ejderhayı görüyoruz. Gemi siyah renkte ön kısmı at kafası -belki de Döldülün-şeklinde, yelkeni üçgen ve süslüdür. Bu bölüm yazıların altındadır. Arka planda kıvrık bulutları görmekteyiz. Balıklar suda yüzmektedir. Ejderhaların çizimi dikkate alındığında ikinci ve üçüncü çalışmaların aynı sanatçı elinden çıkmış olabileceği akla gelmektedir.

Dördüncü minyatürde Hz. Ali'nin yüzünün detayları birinci çalışmadaki gibidir, ince, doğal ve yumuşak bir harekete sahiptir. Başında beyaz sarığı etrafındaki kutsal hale ile görünmektedir (Resim: 4) (Behdani vd., 2011, 42). Giysileri mavi-mor renklidir. Zülfikâr'ı sol eline almış ve ejderha ile mücadele etmektedir. Malik-i Eşter ve diğer bir şahıs bu mücadeleyi izlemektedir. Burada diğer üç minyatürün tersine mücadele kapalı bir mekânda cereyan etmektedir. Mekânın duvarları geometrik ve geleneksel süslerle bezenmiştir.

Ele alınan 2523 envanter numarası ile Gülistan Sarayı'ndaki *Hâvernâme*'ye ait olup şu anda Rıza Abbasi Müzesi'ndedir. H.9/M.15 yüzyılda taşmakta ve Ferhad-ı Nakkaş tarafından çizilmiştir. Hz. Ali kompozisyonun sağ tarafında başında beyaz sarığı ve onun etrafındaki kutsal haleleri ile görünmektedir (Resim: 5). Giysileri siyah ve açık kahve rengi tonlarındadır. Vücudu ölçülü, ince ve zarif çekik kaşlı küçük gözlü ve sık sakallı bir şekilde çizilmiştir. Döldülün üzerinde sağ eli ile Zülfikâr'ı sol eli ile bineğinin geminden tutmuş yedi başlı ejderhaya saldırmaktadır. Fonda çeşitli bitki ve ağaçlar dikkati çekmektedir. Ejderha güçlü bir çizime sahiptir. Pençeleri aslan pençeleri gibi güçlü ve kanatlıdır. Şiirden anladığımıza göre Hz. Ali ejderhanın kafalarından birini keser ve bunun üzerine ejderha saldırıya geçer. Bu defa Hz. Ali bir daha efsanevi hayvana saldırıp vücudunu ikiye böler. Buna karşılık ejderha korkunç bir nara atar. Öyle ki bu korkunç sestten çirkin canavarlar denizden çıkarlar. Birinin kafası file pençeleri aslana, diğerinin kafası kurda, yüzü kaplana, bir diğerinin vücudu kaplana, yüzü ise yaban domuzuna benzemektedir. Yine bir diğerinin kafası ineğe benzemektedir. Eserin arka planında kıvrık bulutlar ve üç kişi vardır. Bunlardan biri yaşlı ve beyaz sakallıdır. Bu örnekte Döldülün sol arka bacağı çerçeveden taşmış durumdadır. Minyatür diğer dört örneğe

210 • HÂVERÂNNÂME'YE AİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ

göre daha büyük bir ustalıklarla çizilmiş ve titiz bir çalışmadır. Anlaşıldığı üzere Ferhad bu eseri kendisi çizmiş, çiraklarının ise bu eser üzerinde herhangi bir müdahalesi olmamıştır.

Bu minyatürlerin dışında Hz. Ali'nin ejderha ile mücadelesinin minyatürlere yansımaları, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan *Falnâme*'nin 16.yy. ikinci yarısına tarihlenen nüshası ile aynı eserin 1575-1600 arasında tarihlenen diğer bir nüshasında (Rührdanz, 1987) ayrıca Mustafa Darîr'in *Siyer-i Nebî* adlı eserinin Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan H.1223 tarihli nüshasında görmekteyiz (Tanındı, 1984).

Sonuç

Havernâme ibn Hüsam tarafından 830/1426-1427 tarihinde tamamlanmıştır.

Bazı araştırmacıların Gülistan Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eserin 1426-27 tarihini taşıdığını bazılarının ise eserin, 1450 yılında istinsah edildiğini, içinde yer alan bazı minyatürlerin 1476 ile 1486 tarihlerinde çizildiğini beyan etmektedirler. Yukarıda değindiğimiz gibi Haverânnâme 9. yüzyılda Şiraz'da hüküm süren Cihan Şah'ın oğlu olan Pir Budak'ın himayesinde ortaya çıktı ve Uzun Hasan'ın oğlu Halil tarafından devam ettirildi. Bizim araştırmalarımız da bu nüsha ile ilgilidir.

Beş minyatürün elden geçirilip dördünün incelendiği bu çalışmayla, söz konusu eserler detaylarıyla ele alınarak gözden kaçan noktalar açıklanmaya çalışılmıştır. Ele aldığımız minyatür ise hiçbir yayında yer almamakta ve şu ana kadar üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Hâverânnâme'nin yazılış sebeplerinden biri iyilerin destanını anlatıp yazarın kendinden bu dünyaya bir yadigâr bırakması, her yaşta olan insanların ondan faydalanması ve akıl kandilinin onun ateşiyle tutuşması ve parlamasıdır. *Hâvernâme* Hz. Ali'nin savaşlarını, Maliki Eşter gibi dostlarının fedakarlıklarını, Haverân şahlarını yenmesini, onun faziletlerini anlatıp minyatürlerle desteklenmiştir.

Bu eserin şekillenmesinde sanatsal zevk, sanatçının dünya görüşü, devrin şartları ve hükümetin ideolojisi etkili olmuştur.

Eserin minyatürlerinde sanatçının toplumsal tecrübesi, düşüncesi, sosyal şartlar ve eserin ortaya çıkış zamanı etkili olmuştur. Çalışmalar estetik yönüyle beraber sanatçıların dünya görüşü ve inançlarını taşımaktadır.

Hız. Ali bazen Döldül'e binmiş bazen kendisi o olmadan mücadele etmiştir. Döldül kısa bacaklı ve pembe rengine beyaz benekli olarak çizilmiştir. Hız. Ali'nin mücadele ettiği ejderhalar gri renkli mavi beyaz desenli olup hareketli, kıvrımlı ve güzel dönüşlere sahiptirler. Dört tanesi tek kafalı bizim örnek ise yedi kafalıdır.

Minyatür ve kitabın süslemesinde kullanılan bütün unsurların gizli sırları ve sembolleri vardır. Müslüman olan Ferhad da bu dine mensup diğer sanatçılar gibi âlemi Hakk'ın yaratma gücünün bir görünüşü olarak kabul eder ve âlemi tanımanın yolunu da manevi olarak doğa ile sürekli bir beraberlikten geçtiğine inanır. *Hâvernâme* sanatsal yönüyle beraber manevî bir tecrübeyi de içermektedir.

Eserin ilk sayfasındaki şemse güneşe işaret eder. Bu da hayatın kaynağı ve Allah'ın yarattığı bir unsurdur. Belki ondan etrafa yayılan ışıklar da Allah'ın sonsuz lütuflarını hatırlatır ve onu sembolize eder.

Hâverânnâme'deki renklerin sembolik anlamları vardır ve her birinin özel bir anlamı vardır. Eserde daha çok mavi, mavi-mor ve lacivert daha sonra altın renkler kullanılmıştır. Mavi renk huzur verici olup esere kutsallık kazandırmaktadır.

Altın rengine gelince o da süslemelerin kutsallığını bir kat daha artırıp, eseri görkemli yapmaktadır. Aynı zamanda nurun sembolüdür, gündüz ve aydınlığı göstermek için kullanılır.

Fonda kullanılan açık kahverengi ve nohut rengi bir tezat yaratmakta bu da eserin güzelliğini artırmaktadır. Bu özellikler Timurlu dönemi kitap süslemeciliğinde mevcuttur.

Sarı parlaklığı çok olup ondan akseden ışınlar izleyicinin gözüne batan gizli ve görünmeyen güçler gibidir. Bu ışınlar seyreden belli bir mesafede tutup fazla yaklaşmasına müsaade etmemektedirler.

Hâvernâme'de kullanılan kırmızı renk kan rengidir. Yaşamın tekrarı ve yenilenmesi aynı zamanda kızgınlık, savaş ve cihadı temsil etmektedir.

Sanatçı eserlerde heyecanı vurgulamak için kırmızı, sarı, mor ve turuncu renkleri kullanmıştır. Bunlar fondaki renklerle açık bir tezat ve çelişki içindedirler. Gri rengin kullanımı da göze çarpmaktadır. Renklerdeki bu tezat resimdeki hareketi artırmaktadır.

Doku sert, sınımsıkı ve kabadır. Kaya ve dağlarda çatışma ve çelişkiyi hatırlatmaktadır. Bu kayaların arasındaki insan ve hayvanlar doku ile beraber orijinal ve mitolojik bir atmosfer yaratırlar. Bunlarla beraber bulutlar, ağaç ve çiçekler muhataplarını böyle bir atmosfere davet ederler ve çekerler.

Hız. Ali başının etrafındaki kutsal haleleri, elindeki Zülfıkâr ve bindiği Döldül ile diğler şahıslardan ayrılmaktadır.

Bu hikâyelerde ejderha kutsal düşünceler karşısındaki bir engel gibidir. Şer cephesinde yer alır, şeytan ve onu izleyenleri sembolize eder. Hız. Ali'nin onunla mücadelesi ise kulların iyilik severliği ve rahat bir yaşam sürmeleri içindir. Eserlerde kötülük ve şeytanı temsil eden ejderha ile Hız. Ali karşı karşıya gelirler ve Hız. Ali adalet kılıcı ile ejderhayı öldürür. Bizim minyatürdeki yedi kafalı ejderha da belki insan nefsinin yedi mertebesini temsil eder ki eğer dikkat edilmezse bir ejderha gibi isyan edip insanın yok olmasına sebebiyet verir.

Minyatürlerin detayları, kalemin kullanım şekli, boyamalar, sahneler ve kompozisyondan Ferhad'ın iki çırağıyla çalıştığı açıkça bellidir. Ancak bazı eserleri de tek başına yapmıştır ve kemterîn bendegân Ferhad diye imzasını koymuştur. Sanatçının kompozisyonlarında, serviler, sıcak iklimin bitkileri, deniz hayvanları ve gemiler görünmektedir. Bunlar sanatçının denize ulaşabilecek durumda olduğunu göstermektedir. . Ferhad eserlerini Şiraz'da çizmiş ve Şiraz ekolü ve Türkmen stiline bağlıdır. Gemilerin üzerindeki çizimler, narçiçeği arabeskleri, bazı şahısların şapkası, çadırların bezemeleri ve diğler tezyinat ve nakışlar bu ekole aittir. Türkmen stilini savunanlar ise Karakoyunlu ve Akkoyunluların İrani–Herat ve Horasan dışında-kuşatmalarına bağlanmaktadır.

Nüşanın yazıları, ilk ve son sayfalardaki tezhip ve teş'ir Şiraz ekolünü bize göstermektedir. Süslü nakışlar, Sâsânî şahlarına ait taçlar, Sâsânî kaplarındaki helezonî, damarimsı tezyinat, hatayîler, arabesk ve binaların tezyinatı, kadın kıyafetleri, imaretlerin kavisli takları, takların kavisleri ve imaretlerin kandilleri Ferhad'ın Şirazlı olduğu ve eseri orada yaptığının delilleridir. Pakbaz'a göre kompozisyon, renklendirme, kuş, bitki ve diğler unsurlardaki çizim tarzı Şiraz ekolüne işaret etmektedir. Yüksek ufuklar, sünger gibi kayalar, mavi gökyüzü, kuyruklu ve kıvrılan bulutlar, renkli elbiselerdeki ince vücutlar, yeri kaplayan muntazam ve çeşitli bitkiler, tekdüze ve sık yapraklı ağaçlar, gümüş renkli ve kıvrımlı ırmaklar ve nakışlı çinilerle kaplı binalar eserin Şiraz okuluna ait olduğunun açık delilleridir (Pakbaz, 2005, 72). Atların özel örtüleri ve sembolik unsurların kullanımı da bu okula işaret etmektedir (Gray, 1990, 60-93). Ayrıca erkeklerin külahlarının etrafında bir sarık var ve bunun sonu serbest bir şekilde bırakılmıştır bu sarık ise Şiraz Muzafferilerine aittir ve bütün bunlar araştırmacıların iddiasını bir kat daha güçlendirmektedir (Canby, 1999, 41).

Hâverânâme'de insan vücudu resmin diğer unsularına göre daha büyük ve orantısızdır. Şöyle ki, bazılarında kafalar vücuttan daha büyük bir şekilde çizilmiştir. Buna karşılık atların kafaları vücutlarından daha küçük resmedilmiştir.

Eserde ufuk çizgisi olabildiğince en üsttedir. O kadar ki gökyüzü çok az görünebilmektedir. Gökyüzü lacivert ve bazen altın rengindedir. Bulutlar gökyüzünün büyük bir bölümünü kaplamakta beyaz, pembe altın rengindedir. Bunlar kıvrımlı ve spiral bir şekilde çizilmiştir.

Yeşil alanı kısa boylu serviler ve dağ ağaçları oluşturmaktadır. Hatmi çiçekleri, şakayık, süsen, lotus, kırmızı, pembe ve erguvan renklerinde küçük ve dağınık şekilde açık zemine çizilmiştir.

Bazı eserlerde tepeler minyatürün en büyük alanını işgal etmekte olup mücadele sahnelerine zemin teşkil etmektedir. Bunlar yeryüzünü gökten ayırmaktadır. Pembe, nohut rengindedir. Kayalar ise pembe, kahverengi, açık mavi ve yeşille boyanmış tır.

Sonuç olarak bütün çalışmalar incelendiğinde araştırmamızın ana konusunu oluşturan eserin Şiraz ekolüne ait olduğu ve minyatürlerinin Türkmen stilinde çizildiğini söylemek mümkündür.

Kaynaklar/References

- Ahmedi, Ahmed. "Hâverânâme-i İbn-i Hüsam-ı Husafi". *Name-i Asitan-ı Kuds* 1 (1346/1967), 49-72.
- Ahmedi Bircendi, Ahmed. "İbn-i Hüsam-ı Husafi Şair-i Hakayıkşinâs Amma Naşinahte". *Kayhan-ı Ferhangi* 19 (1364/1985),19-20.
- Ahmedi Bircendi, Ahmed. "Didgâhıhayı Ahlâkî ve İctimâîyi Muhammed ibn Hüsam-ı Husafi der Manzume-i Haverânâme". *Costarhayı Edebi* 90-91, (1369/1990), 416-431.
- Ahmedi Bircendi, Ahmed. "Didgâhıhayı Ahlâkî ve İctimaiyi Muhammed ibn Hüsam-ı Husafi der Manzume-i Haverânâme". *Horâsân Pejuhi* 2 (1378/1999) ,33-47.
- Anvari, Mesut. *Haverânâme-i İbn-i Hüsam-ı Husefi-i Bircendî*. Tahran: Vezaret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî,1381/2002.
- Anvari, Said. *Mukaddeme-i Kitabı Haverânâme İbn-i Hüsam Husafi Bircendî*. Tahran:Veza-ret-i Ferhang ve İrşâd-ı İslâmî , 1381/2002.
- Arberry, Arthur John vd. *The Chester Beatty Library A Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures*. Dublin:Hodges &co. Ltd, 1962.
- Asgari Turuki, Müjgan. "Cenbehayı Hamasî ve Vijegihayı Sebki-i Haverânâme-i İbn-i Hüsam-ı Husafi". *Târîh-i Edebiyat* 72 (1392/2013) , 17-50.
- Aydınlu, Seccad. "Mer in Nâme ra Haverânâme Nâm. *Nâme-i Pârsî* 3 (1383/2004), 189-203.
- Bağcı, Serpil. "Metinlerden Resimlere :El Yazma Tasvirlerinde Hz.Ali". *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz.Ali*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 30/4 (2005), 217-250.

214 • HÂVERÂNNÂME'YE AİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ

- Behdani, Mecid vd. "Pejûhîşi ber Mevzu-ı Neberdi Hz.Ali ba Ejdeha der Çihâr Nigâre ez Haverânnâme-i Muze-i Kahı Gülistan". *Nakşâyê* 7 (1390/2011), 35-44.
- Beyhakî, Hüseyin Ali. "Hamâsehâyı Dîn Şifâhî der Edebi Amme". *Horâsân Pejûhi* 2 (1378/1999), 171-181.
- Biduhti, Fatıma vd. "Haverânnâme-i İbn-i Hüsam-ı Husafî der Gosterde-i Hamâsehâyı Dîn ve Târîhî". *Mutâle'âtı Ferhangî İctimâiyi Horâsân* 26 (1391/2012), 37-58.
- Bihnâmfer, Muhammed. "Şahnâme ve Haverânnâme dü Cilve ez Hüviyet-i Millî-i İraniyân". *Paj* 7 (1388/2009), 177-190.
- Bihnâmfer.Muhammed. vd."Te'sîr-i Şahnâme ber Haverânnâme". *Mutâle'âtı Ferhengî İctimâiyi Horâsân* .26 (1391/2012), 7-36.
- Blair,Sheila - Bloom,Jonathan. *The Art and Architecture of Islam1250-1800*, USA:Yale University Press, 1994.
- Buzeri, Ali. "Kemterîn Bendegân Ferhad" (Berresi-i Tetbîkî-i Teknigâre-i Şahnâme-i 902 Dânişgâh-ı Tahran ba Nigârehâyı Rakamdar-ı Haverânnâme-i 854 Kah-ı Gülistan)". *Nâme-i Baharistan* 16 (1389/2010), 247-252.
- Calasso, Giovanna."Un' Epepea musulmana dı Epoca tımurıde: 2 Xavar-Name dı Ebu Hosam". *Memorie*, 23, Roma (1979), 383-539.
- Canby, Sheila. *Nakkaşi-i İrânî*. çev.Mehdi Hüseyini. Tahran:Danişgâh-ı Hüner, 1378/1999.
- Çağman, Filiz- Tanındı, Zeren. *Topkapı Sarayı Müzesinde İslam Minyatürleri*. İstanbul: Tercüman Yayınevi,1979.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. İstanbul:Seyran Kitap,1995.
- Deveci, Abdurrahman. *İran-Türk Minyatürü'nde Savaş ve Mücadele Sahneleri*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2017.
- Gray,Basil. *Le Peinture Persane*. London:Skira, 1961.
- Gray, Basil. *Nakkâşî-i İrân*. çev.Arabali Şerve. Tahran:Asr-ı Cedîd Yayınlar, 1369/1990.
- Grube, Ernst. *Miniature Islamiche dal XIII al XIX Secolo da Collezioni Americane*. Italy-Venezia:Neri Pozza, 1962.
- Haîfî, Abbas. "Vâkî'iyet ve Ustûre der Şî'r-i İbn-i Hüsam-ı Husafî". *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Uûm-ı İnsânî-i Danişgâh-ı Bircend* 1 (1380/2001), 51-57.
- Hazaiyi Vefa, Mecid Rıza. "Mukâyese-i Vîjegîhâyı Sebkî-i Hamasehâyı Millî ve Dînî ber Esas-ı Şahnâme ve Haverânnâme". *Mutâle'ât-ı Edebiyâtı Tatbîkî* 50 (1398/2019), 367-401.
- Hoşkenar, Haydar Ali. "Haverânnâme Berterîn Hamâse-i Dînî". *Rüşd-i Amûzîş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî* 89 (1388/2009), 16-19.
- İbn Hüsam, *Divan-ı İbn Hüsam*. thk. Ahmedî Bircendi vd.Horâsân: İdare-i Külli Hac Evkaf ve Umur-ı Hayriye-i Ustan-ı Horâsân, (1366/1987).
- İbn-i Husam Husafî. *Taziyânnâme-i Pârsî (Hülâsa-i Haverânnâme)*. tsh. Hamidullah Murâdî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgahi, 1382/2003.
- İhvânî, Said vd. "Vakâvî-i Lâyhâyı Ma'nâyî der Nigârehâyı Nüsha-i Haverânnâme ba Rûykerd-i İkonoloji". *Hünerhâyı Zibâ* 74 (1397/2018), 23-34.
- Keçelioğlu, Sünbül. *İslâm Resim Sanatında Hz.Ali ve Hâvernâme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Köprülü, Mehmed Fuat. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*.I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1973.
- Mahcup, Muhammed Cafer. "İftihârname-i Haydarî".*Edebiyâtı Âmiyâne-i İrân*.mlf.Muhammed Cafer Mahcup.1/ 441-445 .Tahran:Neşri Çeşme,1382/2003.

- Muradi, Hamidullah. *Taziyannâme-i Pârsî (Hülâsa-i Haverânnâme-i ibn Hüsam-ı Husafî)*.Tahran:Merkez-i Neşr-i Dânişgahi Yay,1382/2003.
- Mi'marzâde, Muhammed. "Haverânnâme ez Menzer-i Hüner-i Nigârgeri ba Te'kid ber Evâmil-i Mü'essir der Şeklgîrî-i Eser-i Hüneri ve Tahlil-i Nemâdhayî An". *Mutâle'ât-ı Ferhengî İctimâiyi Horâsân* 19 (1390/2011), 162-177.
- Nusrati, Mina. "Nigâhi be Dü Eser-i Erzende-i Haverânnâme-i Mirza Ağa İmami". *Kitâb-ı Mâh-ı Hüner* 47-48 (1381/2002), 118-121.
- Öney, Gönül. "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri", *Belleten* 33/130, (1969), 171-192.
- Pakbaz, Ruyin. *Dâ'iretulme'ârif-i Hüner* Tahran: Ferhengî Muâsır Yay, 1378/1999.
- Pakbaz, Ruyin. *Nakkâşiyi İnan ez Dirbâz ta İmrûz*. Tahran: Zerrin ve Simin Yay, 1384/2005.
- Piravivenek, Merziye. "Nakd ve Tahlil-i Nigârehayî Haverânnâme ba Te'kid ber Şemâ'il-i İmâm Ali". *Mutâle'âtü Hünerhâyı Tecessümü* 33 (1390/2011),1-16.
- Price, Christian. *Târîh-i Hüner-i İslâmî*. çev. Mesud Recebniya. Tahran: Bungâhı Tercüme ve Neşr-i Kitap Yay,1356/1977.
- Raşid Muhassıl, Muhammed Rıza. "Haverânnâme Yek Hemâse-i Dînî Târihî ya Yek Menkıbet-nâme-i İtikadi Tebliğî". *Horâsân Pejûhi* 2 (1378/1999), 47-69.
- Rezizâde, Reziye. "Der Şive ve Mekteb-i Nigârehayî Haverânnâme". *Gülistân-ı Hüner* 2 (1384/2005), 58-69.
- Sadâkat, Fatıma. "Nüsha-iHattî-i Haverânnâme Şahkâr-ı Nigârgerî-i Mezhebî-i Türkemânânı Karakoyunlu ve Akkoyunlu". *Mütâle'âtü Hünerî-i İslâmî* 4 (1385/2006), 103-120.
- Rührdanz, Karin. "Die Miniaturen des Drestener Fâlnâmeh". *Persica* 12, 1987.
- Safa, Zebihullah. *Hamâseserâyı der İnan*. Tahran:Emirkebir Yay, 1352/1973.
- Safa, Zebihullah. *Hamâseserâyı der İnan*.Tahran: Emirkebir Yay, 5.Basım, 1369/1990.
- Safa, Zebihullah. *Târîh-i Edebiyat der İnan*.Tahran: Firdevs Yay, 1378/1999.
- Soudavar, Abolala. *Art of the Persian Courts Selection from the Art and History Trust Collection*. New York: Rizzoli, 1992.
- Şadkazvînî, Perisa vd. "Berresî-i Tetbikî-i Hareket der Nigârehâyı ez Haverânnâme (K.881) ez Mekteb-i Şîrâz ba Nüsha-i Hamse-i Tahmâsibî (HK.945-949) ez Mekteb-i Tebriz". *Mutâle'âtü Hünerhâyı Tecessümü*. 32 (1390/2011), 1-22.
- Şayistefer, Mehnaz. *Hüner-i Şif*. Tahran:Müessese-i Mutâle'âtü İslâmî, 1384/2005.
- Şefii Kedkeni, Muhammed Rıza. *Suver-i Hayâl der Şi'r-i Fârsî*. Tahran:Agâh Yay, 1358/1979.
- Şeriat, Zehra vd. "Cilvehâyı Hemâsî, Millî ve Mezhebî der Nigârehayî Haverânnâme-i Mekteb-i Şîrâz. *Mutâle'âtü Hüner-i İslâmî* 10 (1388/209), 43-58.
- Tanırdı, Zeren. *Siyer-i Nebî*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay, 1984.
- Welch, Stuart Cary. *A King's Book of Kings The Shah-nameh of Shah Tahmasp*. London:Thames and Hudson , 1972.
- Welch, Anthony. *Arts of the Islamic Book, The Collection of Prince Sadruddin Aga Khan*. London:Cornell University Press, 1982.
- Yahakkî, Muhammed Ca'fer. "Şinâht-ı Mefâhir, Şinâht-ı Horâsân". *Horâsân Pejûhi* 2 (1378/1999), 5-9.
- Zoka, Yahya. "Haverânnâme, Nüşhayı Hattî ve Musevver-i Muze-i Hünerhâyı Tezyîfî". *Hüner ve Merdüm* 20 (1343/1964), 17-29.

216 • HÂVERÂNNÂME'YE ÂİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ

Ekler



Resim 1. Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi, Hâverânnâme, 1426-27 (Anvari, 2002: 98)



Resim 2. Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi, Hâverânnâme, 1426-27 (Anvari, 2002: 108)

218 • HÂVERÂNNÂME'YE ÂİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ



Resim 3. Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi, Hâverânnâme, 1426-27 (Anvari, 2002: 123)



Resim 4. Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi, Hâverânâme, 1426-27 (Anvari, 2002:126)

220 • HÂVERÂNNÂME'YE ÂİT BİLİNMEYEN BİR MİNYATÜR:
HZ. ALİ'NİN EJDERHA İLE MÜCADELESİ



Resim 5. Hz. Ali'nin Ejderha İle Mücadelesi, Hâverânnâme, H.9/M.15 Rıza Abbasi Müzesi, E.no: 2523

KUR'AN-FITRAT İLİŞKİSİ VE İNSANI YÖNETEN DEĞERLER

Hasan Rıza ÖZDEMİR*

Öz

Yüce Kur'an insan hayatını anlamlandıran vahiy mahsulü ilahi kitaptır. Kur'an'ın Rûm suresi 30. âyetinde geçen fitrat kavramı ile insanın anlam arayışı arasındaki münasebet önemlidir. Âyette yaratılış hikmeti gereği Kur'anî ilkelere göre hareket edip varoluşunu gerçekleştirmeye çağrılan insan, eylemlerinin sonunda elde ettiği kazanımlarına onu yöneten değerlerin kaynağı olan Kur'an ilkeleri doğrultusunda anlam vermelidir. İnsanı yöneten değerlerin vahiy temelli olması hayatına verdiği anlamın fitrî (doğasına uygun) olduğunu gösterir. İnsan, hayatına inancıyla anlam verir. Aynı zamanda maddi-manevi çeşitli kültür kalıpları ile oluşan alışılmış değerleri de kullanır. Bu değerler ise insanın gelişim aşamalarında gösterdiği tarihe zamana, mekâna, uygun tavır almalarıdır. Kur'an'ın bizden istediği Oku-Düşün-Anla-Yaşa temel sorumluluğu çerçevesinde makalede şu sorulara cevap aranmıştır: İnsanın anlam arayışı ve fitratın gereksinimlerine Kur'an nasıl cevap vermektedir? Kur'an insanın yapıp-etmelerini hangi temel yönlendirici ilkeler ve değerler üzerinden gerçekleştirmesini istemektedir? Bu soruları sorduk çünkü hayatın değişen görünümleri karşısında insanın takınacağı tavır bu sorulara verilen cevaplarla yakından ilgilidir. Bu maksatla makalede başlıklar: “İnsanın Anlam Arayışı ve Kur'an”; “Rûm Suresi 30. Âyet Bağlamında Din-Fitrat İlişkisi”; “Kur'an'da Fitrata ve Hayatın Anlamına İlişkin Değerler” şeklinde oluşturulmuştur. Araş-

* Dr., MEB'de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi öğretmeni
e-posta: hasanriza75@hotmail.com ORCID: 0000-0003-4937-7426

Atf/ Cite as: Özdemir, Hasan Rıza. “Kur'an-Fitrat İlişkisi ve İnsanı Yöneten Değerler”, *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 221-244,
<https://doi.org.10.15745/da.1085415>

tırmamız işlevi bakımından tanımlayıcı bir özellik taşımaktadır. Bu nedenle deskriptif yöntemle meseleyi tasvir etmeye çalıştık. Makalede Kur'an-fıtrat ilişkisi açısından insanın anlam arayışı hakkında kendisini hidayet rehberi olarak tanıtan Kur'an'a ilişkin farkındalık oluşturmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, Değer, Ahlâk, Fıtrat, Anlam.

The Relationship with the Qur'an Fıtrat and the Values of Managing Humanity

Abstract

The Holy Qur'an is the divine book of revelation that gives meaning to human life. The relationship between the concept of fitra in the 30th verse of the Qur'an Surah Ar-Rum and the search for the meaning of man is important. The human being, called to act according to the principles of the Qur'an and realize his existence by the wisdom of creation in the verse, a man should give meaning to the values that govern him, to the gains he has achieved at the end of his actions, according to the principles of the Qur'an. Within the framework of the basic responsibility of *Read-Think-Understand-Live*, which the Qur'an demands from us, answers to the following questions were sought in the article: How does the Quran respond to the needs of human nature and the search for meaning? What basic guiding principles and values do the Qur'an want people to do? We asked these questions because the attitude of a person towards the changing aspects of life is closely related to the answers given to these questions. For this purpose, the titles of the article were created as: "Man's Search for Meaning and the Qur'an"; "Relation between Religion and Fitra in the Context of Verse 30 of Surah Rum"; "The Qur'an's values regarding the meaning of Life that appeals to the Fitra"; This research has a descriptive feature in terms of its function. We tried to describe the issue with the descriptive method. Thus, it is aimed to create awareness about the Qur'an, which introduces itself as the guide of guidance, about the search for meaning in terms of the relationship between the Qur'an and fitra.

Keywords: Religion, Value, Morality, Fitra(Nature), Meaning.

Summary

The Holy Qur'an is the divine book of revelation that gives meaning to human life. The relationship between the concept of fitra in the 30th verse of the Qur'an Surah Ar-Rum and the search for the meaning of man is important.

The human being, called to act according to the principles of the Qur'an and realize his existence under the wisdom of creation in the verse, man should give meaning to the values that govern him, to the gains he has achieved at the end of his actions, according to the principles of the Qur'an. The fact that the values that govern human beings are based on revelation shows that the meaning they give to their life is natural (by their nature). The customary values formed by various material-spiritual cultural patterns that a person reveals while giving meaning to his life with his belief is that they take an attitude under the date, time, and place that nature can show in its developmental stages. Within the framework of the basic responsibility of *Read-Think-Understand-Live*, which the Qur'an demands from us, answers to the following questions were sought in the article: How does the Quran respond to the needs of human nature and the search for meaning? What basic guiding principles and values do the Qur'an want people to do? We asked these questions because the attitude of a person towards the changing aspects of life is closely related to the answers given to these questions.

The Qur'an is a fundamental and decisive guide that encompasses all of life in terms of human beings and the search for meaning. So it lasted in twenty-three years. The Qur'an directly addressed the individual and stated that it was his responsibility to build his piety in his own history. In this sense, the command of the first revelation to read and write encourages us, as interlocutors of the Holy Qur'an, to think about this issue. All functioning in nature is by the measure set by Allah. Submitting everything to Allah's order means obedience to Him. The relevant verse is as follows: "So set your purpose (face) (O Muhammad) for religion as a man by nature upright - the nature (framed) of Allah, in which He has created mankind. There is no altering (the laws of) Allah's creation. That is the right religion, but most men know not." The fact that the individual is constantly in search of meaning is because he wants to be happy at heart. The thing that satisfies the hearts is the determination and determination to live according to the criteria of Allah's creation. Comprehension of the relationship between religion and fitra is the answer to the individual's search for meaning. Because the individual who grasps the religion-fitrah relationship lives a Qur'anic life.

Every intellectual effort is a search for meaning. Man is a special being, unlike any other living thing. Its special existence originates from its nature, which is valid and applicable in every society and every period of history. Regardless of where they are in the world, every man or woman educated,

uneducated Muslim, or a member of a different religion has these innate opportunities.

The values that govern human doings are divided into three groups. A man comes into the world with high values. These are the discovered values: love, belief, truth in word and deed, diligence, innocence, honesty, fairness, friendship, loyalty, trust, respect, benevolence, etc. Man's effort to give meaning to real situations in a quest is an innate characteristic of man. It is hoped that man will realize this natural ability that he has in his actions and actions, within the framework of the basic guiding principles mentioned under the four headings below. I) Principle of responsibility; II) the principle of justice; III) the principle of morality; IV) the principle of good-will.

Man's effort for self-realization based on natural revelation is directly related to his values. The religion of Islam asks man to realize his existence according to the principles of the Qur'an. The more a person gives himself to be a devotee of Allah's religion, the more he becomes a person of the Qur'an. The believer is in the nature to be able to engage in lifelong education activities, as stated in the first 5 verses of the Alak Surah, as the basic responsibility of the Qur'an's Read-Think-Understand-Live.

Giriş

Kur'an'ı Kerim, insan ve anlam arayışı bakımından hayatın tümünü kuşatan temel ve belirleyici bir rehberdir. Kur'an bireyi doğrudan muhatap almış ve kendi tarihinde kendi dindarlığını inşa etmesinin onun sorumluluğu olduğunu bildirmiştir. Yüce Kur'an insana *halife*¹ *emaneti yüklenen varlık, eşref-i mahlukat* nitelendirmesinde bulunmuştur. Eşref-i mahlukat olan insanın ha-

1 Halife kelimesi için bk. Erdem Engin "İnsan", Mualla Selçuk vd. (ed.) (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), "İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü", 1/370.: "İnsan, dünyadaki bütün nimetlerin hizmetine sunulduğu yaratılmışların en üstünü (eşref-i mahlukat) olan varlıktır. (Bakara 2/30; T'in 95/4). Bilme, akletme, irade, konuşma gibi nitelik ve yeteneklere sahip olması bakımından yaratılmışlar arasında Tanrı'ya en yakın varlık insandır. Tanrı insanı topraktan yaratmış ve kendi ruhundan üfleyerek ona hayat vermiştir. (Secde 32/9); daha sonra meleklerden insana secde etmesini istemiş ve bütün melekler insana secde etmiştir (Hacc 22/5). Tanrı ruhundan üfleyerek şereflendirdiği insanı yeryüzünde kendisine halife kılmıştır. (Bakara 2/30). Tanrı ezelde bütün Âdemoğullarına, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da "Evet tabii ki öylesin." Diyerek cevap vermişlerdir (A'raf, 7/172). Dolayısıyla, tek tek insanlar var olmadan önce Tanrı ezelde bütün insanlarla sözleşme (misâk-eleşt bezmi) yapmıştır. Buna göre, insanın varlığının derinliğinde, Tanrıya inanma ve itaat etme eğilimi yerleşiktir; her insan, ilk yaratılıştaki kendi özüne (fitrat) yerleştirilmiş olan Tanrı'yı bilme ve tanıma imkânı ile dünyaya gelir."

yatın değişen görünümleri karşısında sahip olduğu niteliklerin bilincine nasıl varabileceği ve anlam arayışında dinin ne şekilde ona rehberlik edebileceği konularında Kur'an-fitrat ilişkisinin ortaya konulması önem arz etmektedir.

İlk gelen vahyin okumayı ve yazmayı emretmesi Yüce Kur'an'ın muhaptalarını bu mevzuda düşünmeye teşvik etmektedir. “Tümüyle insanı anlatan ve insanla ilgili olanı tespit eden Alâk suresinin ilk âyetleri insana “yaşam boyu eğitimi” zorunlu kılmaktadır.”² Rum suresi 30. âyetinde insana yapılan çağrı da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Dinin tek sahibi yüce Allah'tır. Her türlü tasarruf hakkı O'nundur. İnsana düşen yalnızca O'na kul olmaktır. Bu ise dinde sadece hüküm koyucunun O olduğunu kabul etmekle olur.³ Tabiatdaki tüm işleyiş Allah'ın koyduğu ölçü ileler. Her şeyin Allah'ın düzenine teslim olması O'na itaat anlamına gelir. İlgili âyet şöyledir: “O halde sen yüzünü doğrudan doğruya bu dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”⁴

Her türlü ön yargıdan arınmaya çalışan insan, fitratının imkânlarını sağlıklı kullanmak hedefindedir ve Yüce Allah'ın âyetleri karşısında tam bir teslimiyet ile yalnızca O'na itaat eder. Çünkü yaratılış ölçü ve biçimine uygun olan din Allah'ındır. Dolayısıyla insanı bu dünyada Allah'ın dinine yani O'nun kuralları ve ölçüsüne göre yaşamak dışında bir şey tatmin etmez.⁵ Bireyin sürekli

2 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 15.; Bk. Sabri Büyükdüvenci, “DSpace@Ankara Üniversitesi Rehberi”, *Ankara Üniversitesi Akademik Arşiv Sistemi* (Erişim 25 Şubat 2022), 240-241., “Yaşam boyu eğitim”: “İnsan kişiliğinin tam bir gelişimi için tüm öğrenme yaşantılarını bütünleştirmeyi amaçlayan, yaşam boyunca süren yaratıcı bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu kavrama göre, insan meslek ve mutluluğunu yalnızca halihazırda elde ettiğinin sınırlarını sürekli olarak aşarak bulabilir. Eylemlerimiz ve amaçlarımız ne kadar ufkumuzu ve başarılarımızı aşma eğiliminde olursa, varlığımız o kadar insan olmaya layık olur demektir. Tüketime yönelmiş bir yaşam biçimi, insan varoluşunu engelleyen günlük işlerin baskısına bağımlı sıklığı ve sınırlı varoluştan bir kaçış olarak görülmektedir. Yaşam boyu eğitimde eğitim, kendi içinde bir değer olarak görülmekte ve salt yüksek bir toplumsal statü elde etme ya da maddi kazançlar sağlama aracı olarak görülmektedir.”

3 Bk. Hüd 11/1-2.

4 Rûm 30/30.; Bk. Âyette geçen “doğru din” ifadesi Tevbe suresi 36. Âyette de aynı anlamda kullanılmıştır.

5 Bk. Ertuğrul Boynukalın, “Makasıdu's- Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDVİA, 2003), 27/424., “Allah, insanların fitratına genel olarak faydayı belirlemeye yarayan bilgileri yerleştirmiştir. Meselâ çok faydanın az faydaya veya az zararın çok zarara tercih edilmesi gerektiği insanların fitratına yerleştirilen bir kuraldır. Bu sebeple zaruri faydalar konusunda filozofların görüşleriyle şer'î hükümler aynı noktada buluşmak-

bir anlam arayışında olması kalben mutmain olmak istemesindedir. Kalpleri tatmin eden şey ise Allah'ın yaratılış ölçülerine göre yaşamak azmi ve kararlılığıdır. Bu durum âyette açıkça belirtilmiştir: “Kendini geliştiren ise umduğuna kavuşacaktır. O sahibinin adını aklından çıkarmayan ve O'nun yolundan ayrılmayan kişidir.” (el-A'lâ, 87/14-15); benzer bir âyet şöyledir: “Kendini arındırıp geliştiren umduğuna kavuşur.” (eş-Şems, 91/9). Daha pek çok âyette bu çerçevede fitrata vurgu yapılmaktadır.

Din ile fitrat arasındaki ilişkinin kavranması bireyin anlam arayışında önemli bir adımdır. Çünkü din-fitrat ilişkisini kavrayan birey Kur'anî bir hayat yaşar. Allah dinini fitrat olarak tanımlamaktadır. Nitekim Kur'an, insan hayatında, çevresinde ve evrende meydana gelen sabit esaslara dikkat çekerek, insanı doğru bir inanca, faydalı işler yapmaya ve iyi ahlâka yöneltmeye yönelik ilkeler vaz etmiştir.⁶ Dolayısıyla din ile bilim ayrı bir şey değildir. Örneğin; “Dua edilmeye lâyık olan O'dur. O'nun dışında el açıp dua ettikleri şeyler, onların hiçbir isteğini karşılayamazlar. Onlar ancak, ağzına gelsin diye iki avucunu suya doğru açıp yalvaran kimse gibidir. Halbuki bu yoldan su asla onun ağzına gelecek değildir. Kâfırların duası hep boşa gider.”⁷ âyeti bu ilkelere biridir.

Tüm insanlığa gönderilmiş olan Kur'an kendini “hidayet rehberi” olarak tanımlar. Bu sebeple Kur'an'ın insan-hayat-tabiat-evren bütünlüğünün gerçekleşmesi için koyduğu kurallar çerçevesinde fitrata yönlendirme yapan âyet kümelerinin kesiştiği noktalar üzerinde tekraren durmak icap eder. Bu bizi Kur'an-fitrat ilişkisi bağlamında “Kur'an'ın insanı” yani “Allah'ın dininin dindarı” olmaya taşır veya sevk eder. Çünkü din fitrattır.

İslam geleneğinde “fitrat” sözcüğünün manasıyla ilgili kapsamlı açıklamalar vardır. İnsanın doğası olarak anlaşılan fitrat üzerine yapılmış bilimsel araştırmalar gerek kitap⁸, gerekse makale olarak ilgilenenlerin istifadesine sunulmuş durumdadır.⁹

tadır. Fitrat-makasid ilişkisine dikkat çeken İbn Âşûr ise fitratın Allah'ın yarattıklarında gözettiği düzen olduğuna işaret ederek bu açıdan İslâm hukukunun genel amacının insan fitratını koruma ve bozulan yanlarını düzeltme olduğunu vurgulamıştır.”

6 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2010), 798. Ayrıca bk. Fussilet 41/53.

7 Râd 13/14.

8 Bk. Muhammed Kutup, *İnsan Psikolojisine Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlıağa (İstanbul: İşaret Yayınları, ts.); Caner Taslaman, *Fitrat Delilleri* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017).

9 Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Şi'mşek, Halil İbrahim. “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (30

1. İnsanın Anlam Arayışı ve Kur'an

Her düşünsel çaba bir anlam arayışıdır. İnsan diğer canlılara benzemeyen özel bir varlıktır. Onun özel varlık oluşu, özünde her toplum ve tarihin her döneminde geçerliği, uygulanabilirliği olan fitratından kaynaklanır.¹⁰ Dünyanın her neresinde olursa olsun kadın/erkek, eğitilmiş/ eğitimsiz, Müslüman ya da farklı bir dine mensup her insan bu fitrî imkânlarla sahiptir. Bu fitrî imkânlar zamana ve mekâna göre değişmez. Ancak insanın bu fitrî imkânları gerçekleştirmesi hayatı anlamlandırmasına göre değişiklik arz edebilir. İnsanlar karşılaştıkları belli her meseleye kendi sahip olduğu değer ile farklı bir şekilde anlam verebilir.¹¹

Kur'an 23 yıla yakın bir süre zarfında indirilmiştir.¹² Böylece Kur'an insanın anlam arayışında sürekli değişen davranışlarına yönelik bir öğüt, bir uyarı ve davet olmuştur. Bu durum onun yazılı değil sözlü bir hitap olduğunu gösterir. Kur'an'ın bir kitap olarak inmeyip bir hitap olması, onun her pasajını hayatın bir gerçeğine bağlamıştır.¹³ Kur'an ilahi bir yaşam düzenidir. Getirdiği genel ilkeler aktardığı tarihi olaylar ve hikayeler ve içerdiği hükümler insanı bu dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırabilecek niteliktedir. O'nu anlamadan uygulamak, üzerinde düşünmeden ders almak ve bir "fikir planı" içinde incelemeyen hikmetinden istifade etmek mümkün değildir.¹⁴ Oysa Yüce Allah tüm varlıklara fitrata uygun davranabilme yolunu vahyetmiştir. Böyle olması hayatın anlamının gerçekleşmesi için gereklidir.¹⁵

İnsan çeşitli bağlamlarda varlık gösterir. Bu bağlamlara anlam yükleyebildiği sürece normal bir hayat yaşayabilir.¹⁶ Örneğin Müslüman bireyin

Aralık 2015), 35-48; Karakaya, Nejd. "Kur'an'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında-", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2016); Bi'lgî'z, Musa. "Kur'an'ın Bazı Özellikleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (31 Ekim 2017), 185-213.; Yalçın, İsmail. "Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi". *Tevilat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 97-120.; Mazhar Dünder. "Kur'an'da İslâm Kavramı ve Teslimiyet Anlayışı", *Journal of Islamic Research* 3/31 (2020), 604-621.; Bor, Adil. "Kur'an'da 'Takvâ'nın Bireysel Ve Toplumsal Boyutu", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (15 Eylül 2020), 755-780.

10 Serinsu, *Kur'an*, 71.

11 Serinsu, *Kur'an*, 73.

12 Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir*, 13.

13 Ahmet Keleş, *Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi*, "İslâmî Araştırmalar" 14/1 (2001), 103.

14 H. Mehmet Soysaldı, *Günüümüzde Kur'an'ın Anlaşılması*, "İslâmî Araştırmalar" 14/1 (2001), 21.

15 Serinsu, *Kur'an*, 135.

16 Remziye Ege, *Dinî Rehberlik* (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 32.

karakteriyle doğrudan ilgili âyetlere odaklanması onun insani hasletlerle donanmış bir mümin kişilik oluşturma hedefine yönelik çabasını gösterir. Sırat-ı müstakim üzere yaşamını sürdürme tercihinde bulunan mümin birey de Kur'an'ın ön sözü mahiyetinde sayılabilecek olan Fâtiha sûresi ile Allah'ı tanımaya başlar ve O'na bağlılığını "salih" amelleriyle ifade eder.

Bu sebeple bireyin kendi dışındaki varlıklarla ilişkisine dair bir anlam dünyası oluşturabilmesi için doğrudan din-bilim birlikteliğinde okumalar yapması icap eder. Yani kevnî âyetler kitabî âyetlerle birlikte okunarak hayatı anlamlandıran değerler ortaya konulmalıdır. Mümin Kur'an ile bireysel ilişkisini daima bu istikamette kurmalıdır.¹⁷ Mümin olmanın gereği budur. Konuyla ilgili Albayrak'ın şu tespiti çok dikkat çekicidir: Dünyadaki bilgi akışının baş döndürücü hızı, Müslüman dünyasındaki hemen hemen her bireyin Kur'an ile kendi ana dilinde iletişim kurmasına fırsat vermektedir. Bu durum mümin bireylerin uzmanlar aracılığıyla iletişim kurma yeteneğini yok etmiş görünmektedir. Doğrudan Kur'an metnine ulaşan Müslüman zihinler de kendi idrak ve anlayışları çerçevesinde onunla temas halindedirler.¹⁸ Bu bir tehlike olarak anlaşılabilir fakat birey tüm bu tartışmalardan uzak fitratına bağlı kalarak yani fitrî kabiliyetlerini kullanarak anlam dünyasına değer katacak çözüm getirebilir. Çünkü birey, yaşamını bu dünya ve ötesindeki yaşam algısına göre inşa etmek için bir tutum geliştirme iradesine, özgürlüğüne ve sorumluluğuna sahip bir varlıktır.¹⁹ Nitekim Bakara suresi 30. âyette insanın fitratı/özü şöyle anlatılmıştır: "Rabbin /Sahibin bir gün meleklerle, 'Yeryüzünde bir halife /muhalif varlık oluşturuyorum.' dedi. Melekler, 'Orada tabii düzeni bozacak ve kan dökcek akıllı bir varlık mı oluşturuyorsun? Ama sen yaptığını güzel yaparsın, sana içten boyun eğmemiz bundandır. Senden dolayı onu temiz ve değerli sayarız.' dediler. Allah: 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim!'"²⁰ dedi."

Ancak bu özelliklere haiz olan birey -Kur'an'ın doğru hükümler bildirdiğini âyetlerin her şeyin iç yüzünü bilen Allah tarafından bizzat ayrıntılı bir şekilde açıklandığını²¹ bilerek- ilahi yardıma erişim imkânı elde eder. Kur'an'ı Kerim "Temel ahlâkî değerleri, imana ilişkin ilkeleri, ibadatlere dair açıklamaları ve insanın ihtiyaç duyduğu diğer alanlara ilişkin yönlendirme ve öğüt-

17 Kur'an'la doğru ilişki kurabilmek... bk. Hûd 11/1-2. âyetler mucibinde izah edildiği gibi olmalıdır.

18 Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algulamak* (İstanbul: Şule Yayınları, 2011), 62.

19 Ege, *Dinî Rehberlik*, 30.

20 Âyet meali "Süleymaniye Vakfı Din ve Fitrat Araştırmaları Merkezi", *Süleymaniye Vakfı Meali* (14 Eylül 2021)'den alınmıştır.

21 Bk. Hud 11/1-2.

leriyle evrensel hedefler gözetin”²² hidayet rehberi bir kitaptır. O halde buna karşın Kur’an bizden ne istiyor? sorusuna Kur’an ışığında verilecek cevap şöyledir: Okunmasını²³; üzerinde düşünülmesini²⁴; anlaşılmasını²⁵ ve ibret alıp hayata tatbik edilmesini²⁶ istiyor. Bugün Kur’an’ın doğru anlaşılması mecburiyeti vardır. Günümüz Müslümanının, Kur’an’ı düşünce, bilgi ve medeniyet merkezinin tam ortasına yerleştirmesi gerekir.²⁷ Çünkü vahiy “bilen, inanan, anlam veren, hür hareketleri olan, değerleri duyan, hareket eden, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, tarih yapan, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, konuşan, sanat ve tekniği yaratan, bio-psişik bir yapıya sahip olan insanın”²⁸ anlam oluşturma çabasını gerçekleştirmesine yardım eder.

2. Rûm Suresi 30. Âyeti Bağlamında “Din-Fıtrat” İlişkisi

Allah’ın dini fıtrattır.²⁹ Fıtrat kelimesinin kökü “bölmek, yarmak” anlamına gelen “f-t-r” fiilidir. Fıtrat, kelime olarak huy, mizaç, tabiat, yapı, karakter, cibilliyet ve yetenek gibi anlamlar taşır.³⁰

Fıtrat/insanın doğası bir bütün olarak; insanın fiziksel (beşeri), ruhsal yapısı ile zihinsel kabiliyetlerini temsil etmektedir.³¹ Bunlar insanın eylem duygusu ve düşünce dünyasına ışık tutar.

“Fıtrat insanın varlık koşulları olup, insanın doğuştan sahip olduğu insan olmanın halleridir.”³² Kur’an, “selamet ve istikamet”³³ manası taşıyan fıtrat ile din arasında sıkı bir bağ görmektedir. Kur’an ve hadislerde “fıtrat”ın yan-

22 Mualla Selçuk vd., *Kur’an ve Birey* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2010), 10.

23 Alak 96/1-3; Bakara 2/121

24 Nur 24/61; Bakara 2/219, 266; Müminun 23/68-70; Nisa 4/82; Muhammed 47/24

25 Yusuf 12/2; Bakara 2/118; Nahl 16/44

26 Sa’d 38/29;

27 Soysaldı, *Günümüzde Kur’an’ın Anlaşılması*, 21.

28 Ahmet Nedim Serinsu, “Kur’an İnsanın Anlam Arayışına Cevaptır”, *Diyanet İlmî Dergi*, (2011), 709.

29 Rûm 30/30.

30 İbn Manzur Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (Beyrut: Daru Sadır, ts.), “Lisanu’l-Arab”, Fıtrat 5/55-57.

31 Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası(Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 331.

32 Serinsu, “Kur’an İnsanın Anlam Arayışına Cevaptır”, 709.

33 Hayati Hökekleli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDVİA, 1996), 13/47.

sıması sayılabilecek hususlardan bazıları; Allah'a yönelmek, tevhid inancı, ve dinin özünü korumak şeklinde ifade edilmektedir.³⁴ “F-t-r” fiili bazı âyetlerde varlıkların bölünerek yaratıldığına işaret eder.³⁵ Âyetlerden biri şöyledir: “...أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...” “Yaptığı her şeyi mükemmel yapmak, gökleri ve yeri, bölünme kanunuyla yaratan, Allah'a özgüdür...”³⁶ Kur'an'da göklerin ve yerin bölünerek yani Allah'ın koyduğu kanuna göre yaratıldığını ifade eden pek çok âyet vardır.³⁷ Rûm suresi 30. âyetten insanın da bu kurala göre yaratıldığını anlıyoruz: “Sen yüzünü doğrudan doğruya bu dine, Allah'ın fitratına/varlıklarda geçerli kanununa çevir. O, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yarattığının yerini tutacak bir şey yoktur. Dosdoğru din budur, ama insanların çoğu bunu bilmez.”³⁸

Bazı müfessirler fitratı yaratılışın başlangıçtaki ilk hali olarak ifade etmişler.³⁹ Fitrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin ana yapısını, karakterini dışardan müdahale edilmemiş olan ilk durumlarını belirtir.⁴⁰ Resûlulah (s.a.v): “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsi yapar...”⁴¹ hadisiyle insanın doğduğu ilk haline -doğasına- ve sonradan müdahale sonucu değişimine işaret etmiştir. Bu değişim bireyin yaşadığı toplumun kültürü ile yakından ilgilidir.

İslam'ın fitrat dini olması, bu dinin insanın özüyle uyum içinde olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, İslam'ın getirdiği hükümler, insanî bir medeniyet inşasında ihtiyaç duyulan ne varsa hepsini karşıladığından, İslam'ın insan doğasına aykırı hükümleri kapsamaması düşünülemez.⁴²

34 Fikret Karaman vd., *Fitrat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), “Dini Kavramlar Sözlüğü”, 1/186.;Bkz: Sadık Kılıç, *Fitratın Dirilişi* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991); Selahattin Polat vd., *Fitrat* (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997), “İslâmî Kavramlar”, 253.

35 Fatih Orum, *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar Serisi: 1 “Din”* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 37.

36 Fatır 35/1 âyet meali “Süleymaniye Vakfı Din ve Fitrat Araştırmaları Merkezi” (14 Eylül 2021) den alınmıştır.

37 Orum, *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar Serisi: 1 “Din”*, 37.; Bk. En'am 6/14, 39; Yusuf 12/101; İbrahim 14/10; Zümer 39/46; Şura 42/11.

38 Rum 30/30. âyetin meali “Süleymaniye Vakfı Din ve Fitrat Araştırmaları Merkezi” (14 Eylül 2021)'den alınmıştır.

39 Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vahidî, *et-Tefsîrî'l-basît*, 1430, 18/52.

40 Hayati Hökekleli, “Fitrat”, 13/47.

41 Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *es-Sahih*, tah. M.Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.), Kader, 46, 6, 4/2047, no: (2658)-22.

42 Boynukalın, “Makasıdu'ş- Şerîa”, 27/423.

İnsan, fitrî kabiliyetlerini, eylemlerini yöneten değerlerle birlikte geliştirir. İnsan davranışlarına yön veren değerlere ne kadar bağlı olursa yaratılışına o kadar sadık kalır. Fitrî kabiliyetlerini olabildiğince çok gerçekleştirerek insan kalmayı başarır. Bu değerler kalbi besleyen damarlara benzetilebilir. Bu damarlarda tıkanma olduğu zaman kalp krizi, değerlerde bir sorun olduğunda ise kimlik, kültür ve kişilik krizi ortaya çıkar. Bu tür krizlerin bireylerin inanç ve dindarlık biçimlerinde önemli etkileri olduğu ifade edilmiştir.⁴³

Bu bağlamda iman edip dünya ve ahiret için faydalı işler yapanlar toplumun en hayırlı kimseleridir. İlgili âyet şöyledir: “İman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara gelince, onları (katımızda) mutlaka iyiler arasına alacağız.” (Ankebût, 29/9) Yüce Allah bu kimselerin, altından ırmaklar akan içinde devamlı kalacakları cennetle ödüllendirileceğini bildirmiştir.⁴⁴ İyiliği emretmek kötülükten men etmek ahlâki sorumluluk bakımından fitrata uygun salih amel ve vazgeçilmez dini bir değerdir. Kur’an’da iyi kimseler; Allah’a ve ahirete iman edenler, insanlara iyiliği emredenler ve kötülükten sakındıranlar olarak ifade edilmiştir.⁴⁵ Bir başka âyette kurtuluşa erenlerin insanları hayra çağıran kimseler olduğu bildirilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla insanın tam bir teslimiyet içinde fitrî kabiliyetine uygun eylemlerde bulunabilmesi hayatının her alanında vahyi öncelemesi sayesinde olacaktır.⁴⁷ Bunun için birey sahip olduğu fitrî kabiliyeti ölçüsünde eylemlerini ahlâkî alanda düzenlerken hayatı anlamlandırmada referans alacağı örnek ve önder kişilere ihtiyaç duyar. Bunlar üstün ahlâkî erdem ve duyarlılıklarla donanmış seçkin kişiler olan peygamberlerdir.⁴⁸ İnsanlar iyi kulluğun değişmez ölçülerini Allah’ın elçilerinden öğrenmişlerdir. Yüce Allah kullarına verdiği değerlerin bir sonucu olarak onları doğru yola iletmek için insanlık tarihi boyunca her topluma kendi aralarından peygamberler göndermiştir.⁴⁹ Bu konuda pek çok âyet bulunmaktadır.⁵⁰

43 Asım Yapıcı, “Şüphe ve İnanç Kısılcacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”, *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 38.

44 Bk. Beyyine, 98/7-8.

45 Bk. Âl-i İmrân, 3/114).

46 Bk. Al-i, İmran, 3/104.

47 Bk. Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDVİA, 1994), 9/312., Dinin terim anlamı: “Ceza ve karşılık, İslam örf ve adet, zül ve inkıyad, hesap, hakimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, itaat.”

48 Ahmet Nedim Serinsu, *Kimi Örnek Almalı Hz. Peygamber (s.a.v) ve Kur’an Ahlâkı* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 64-65.

49 Bk. Selahattin Polat vd., “İslâmî Kavramlar”, 253.

50 “Andolsun ki biz her ümmete, “Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun” diyen bir elçi gönderdik.” (en-Nahl, 16/36); Yüce Allah, Nûh’a, (a.s) İbrahim’e, (a.s) İsmail’e,

Allah'ın her ümmete peygamber göndermesi O'nun adil olduğunu gösterir. O bu sıfatı gereği insanları doğru inanç ve erdemli yaşayış konusunda uyarmıştır.⁵¹

Girişte kısaca bahsettiğimiz “yaşam boyu eğitim” ilkesi Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından en güzel biçimde tatbik edilmiştir. Ahlâkı Kur'an olan Peygamberimiz müminleri ilim tahsil etmeye Kur'anî ilkelere göre yaşamaya davet etmiştir. Hz. Peygamber, vahyi tebliğ ve tebyin ederken canlı hayatla içiçe kişiliğiyle, insani yapıp-etmeleriyle hem Kur'an âyetlerini temsil, hem de sözleriyle tefsir etmekteydi. O, Kur'an'ın yaşanabilir olduğunun somut temsilcisiydi.⁵²

3. Kur'an'da Fıtrata ve Hayatın Anlamına İlişkin Değerler

İnsan yapıp-etmelerini yöneten değerler üç gruba ayrılır. İnsan dünyaya yüksek değerlere sahip olarak gelir. Bunlar keşfedilmiş değerlerdir:⁵³ Sevgi, inanmak, sözde ve eylemde doğruluk, çalışkanlık, masumluk, dürüstlük, in-safılık, dostluk, vefa, güven, saygı, iyilikseverlik, vb.

İnsanlar yüksek ahlâki değerlerin hakim olduğu toplumlarda bu değerler sayesinde diğer tüm varlıklarla birlikte huzur içinde yaşarlar. İnsanlar yüksek değerler için tartışma kavga etme hesaplaşma gibi olumsuz tavırlardan uzak-tırlar.⁵⁴ Bu yüksek değerler ve onlara dayanan filler her toplumda ve her çağda aynıdır değişmez.

İnsanın ilgi ve çıkarlarına yönelik değerlerine araç değerler denir. Her türlü maddî manevî kazancı ifade eden teknik değerlerdir. “Çıkar, fayda, kuşku, çekememezlik, hasetlik, hoşlanmak, hoşlanmamak...”⁵⁵ Sahip olunan bu değerler doğuştandır. Araç değerler insan hayatında önemli yer tutar. İnsan araç değerleri gerçekleştirebilmek çabasıyla yaşamını sürdürür. Araç değerler yüksek değerlere müdahil olabilir; yüksek değerleri yok sayabilir. Bunun so-

(a.s) İshak'a, (a.s) Yakub'a, (a.s) İsa'ya, (a.s) Eyyüb'a, (a.s) Yunus'a, (a.s) Hârûn'a, (a.s) ve Süleyman'a (a.s) vahiy gönderdiğini Dâvûd'a, (a.s) Zebûr'u verdiğini Musa (a.s) ile konuştuğunu insanları uyaran ve müjdeleyen peygamberler gönderdiğini bildirmiştir.Bk. (Nisa, 4/163-165)

51 Bk. Yunus 10/47.

52 Serinsu, *Kur'an*, 15.

53 Serinsu, *Kur'an*, 43.; Bk. Nevzat Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan* (İstanbul: Timaş, ts.), 20-23.

54 Serinsu, *Kur'an*, 43-44.

55 Serinsu, *Kur'an*, 45.

nucu değerlerin birbirinin yerine geçmesidir, ötekileşme ve sekülerleşmedir. İnsanlar arasındaki çekişmeler, kavgalar, hesaplaşmalar ve rekabet etmeler araç değerler sebebiyle yaşanır. Bu durumdan, bireyin ve toplumun hayatı anlamlandırma gayreti negatif yönde etkilenir.⁵⁶

Bir de alışılan değerler bulunmaktadır. Toplumun kültür ve hayatındaki alışkanlıkların oluşturduğu zamanla otomatikleşerek benimsenen yüksek ve araç değerler vasıtasıyla eylemlerin yönetildiği maddi-manevi kültür kalıplarıdır. Alışılan değerler toplumdaki topluma bugünden yarına kültürden kültüre değişebilir. İnsan hayatı anlamlandırmada bu değerlerden birini esas alarak yapıp-etmelerine anlam katar. İnsan tüm yapıp-etmelerini hayatını anlamlandıran değerlere dayanarak önem sırasına göre düzenler. Kendi hedefine uygun eylemi anlamlı ve değerli bulur.⁵⁷

İnsanın bir arayış içerisinde reel durumlara bir anlam verme çabası insanın fitrî bir özelliğidir. İnsanın hareket ve yapıp-etmelerinde sahip olduğu bu fitrî yeteneği aşağıda dört başlıkta zikredilen temel yönlendirici ilkeler çerçevesinde gerçekleştirmesi umulur.

3.1. Sorumluluk

Allah Teâlâ, insanı *eşref-i mahlûkât* olarak yaratmış; ona çeşitli ödev ve sorumluluklar vermiştir. Fıtrata uygun ödev ve sorumluluklar Kur'an'da pek çok âyette dile getirilmiştir. Bunlardan birisi şöyledir: “Varlıklı olan varlığından harcasın, rızıkı daralmış bulunan da Allah'ın kendisine verdiği kadarından harcasın. Allah kimseyi kendi verdiği kadarından fazlasıyla yükümlü tutmaz. Allah bir güçlüğü ardından bir kolaylık sağlayacaktır.” (Talak, 65/7). O halde insanın ilk ödevi Kur'an'ın ona yüklediği yükümlülükleredir. Başka bir âyette ise yükümlülük konusunda şöyle bir uyarı yapılmıştır: “O halde gücünüz yettiğince Allah'a saygısızlıktan sakının; dinleyin, itaat edin ve kendi iyiliğinize olmak üzere başkaları için harcadığınız. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarsa işte kurtuluşa erecekler onlardır.” (Teğabün, 64/16). Bununla birlikte insanın çeşitli bahaneler üreterek sorumluluktan kaçamayacağına dair şu âyet örnek verilebilir: “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, işlediği kötülük de kendi zararına” (Bakara, 2/286) dikkat edilirse bu âyet kümeleri fıtrat ile yakından ilgilidir.

56 Serinsu, *Kur'an*, 45.

57 Serinsu, *Kur'an*, 47.

Üstelik Kur'an-ı Kerîm bize, Hz. Âdem'den beri insanın fitrî özellikleriyle varlığının hep aynı olduğunu bildirmektedir.⁵⁸ Kulun Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmesi fitrîdir.⁵⁹ İnsanın doğasında hem iyilik hem de kötülük yapma yeteneği bulunur. Aynı zamanda, fitrî yetenek ve istidadın derecesinin kişiden kişiye değişeceğini bu değişme derecesinin bizzat ilahi irade ile olduğu tefsirlerde ifade edilmiştir. Elmalılı'ya göre herkes sahip olduğu fitrî gücün ilk halinden itibaren, sona ereceği zamana kadar geçecek zaman dilimindeki seçiminden, kötü veya iyi kullanımından sorumludur.⁶⁰

Allah'a saygı duyan kimse sorumluluklarının farkında olur. Bu bağlamda insan takva ve salih amel konusunda Allah'tan yardım dilemelidir. Böylece fitratında dürüstlük olan insan karşılaştığı her halde doğru hareket etme hususunda erdemli davranabilir. Bununla ilgili olarak İsrâ sûresi 80. âyetinde doğru işlerde doğru hareket etmek, yanlış yapıp hataya düşmekten kaçınmak konusunda Allah'tan yardımcı güç istenilmesi vurgulanmaktadır. Başka bir âyette ise iman edip salih amel işleyenlerin cennette ebedî olarak kalacakları bildirilmektedir.⁶¹

Zikredilen âyetlerde insanın fitrî kabiliyetleri ölçüsünde sorumlu tutulduğu görülmektedir. Sorumluluktan kaçış yoktur. İnsan tüm tercihlerinde/ eylemlerinde samimi davrandığında fitrî yeteneklerinden azami şekilde yararlanacaktır. Aksi halde bu yetenek körelecektir. Bunun için insan hayatın her alanında vahyin hitabına içtenlikle karşılık vermelidir. Çünkü insan kendi dünyasını salih amellerle huzurlu kılabilecek imkân ve potansiyele (fitrî kabiliyete) sahiptir. Bu nedenle insan fitratında var olan *iyi niyet ve kalbi selim olmak* potansiyelini iradesine hakim olarak harekete geçirdiğinde gerçekleştirmiş olacağı eylemlerin çoğunda kendisini Allah rızasına ulaştırmanın gücü elde eder.⁶²

58 Bk. Rûm 30/30.; Ayrıca bk. Takiyyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 13,273,285; Serinsu, *Kur'an*, 24.

59 İnsan Eylemlerini Yöneten Değerler hakkında bkz: Serinsu, *Kur'an*, 43,45,47.

60 Emalı'lı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1902.

61 Bk. Bakara, 2/82).

62 Osman Eyüpoğlu - Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 181.

3.2. Adalet

Adalet kavramı Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde genellikle “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁶³

Şüphesiz insan bu dünyada yapıp etmelerinin karşılığını ahirette alacaktır. İnsan her konuda adaletli olunmasını ister başkasının işlediği suçtan dolayı sorumlu tutulmak istemez, bu onun fitratı gereğidir. Kur'an'da: “Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez. İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir.”(Necm, 53/38-41) âyeti ile her durumda adaletin mutlaka tecelli edeceği vurgulanmıştır. İnsan doğası her zaman bunu arzu eder. Zilzâl sûresi 7.8. âyetlerde ise yapılan en ufak iyiliklerin mükafatının verileceği; en ufak kötülüklerin de cezasının çekileceği bildirilmektedir. Kur'an'da kim faydalı iş yaparsa kendi yararınadır. Kim de kötülük yaparsa kendi zararınadır açıklamasıyla Yüce Allah'ın kullarına zulmedici olmadığı belirtilmektedir.⁶⁴ Ayrıca her Cuma namazında hutbe sonunda okunan âyet ile müminler adaletli olmaya, iyilik yapmaya yakınlarla yardım etmeye çağrılırken kötü iş, azgınlık ve hayasızlıktan sakınmaları hususunda uyartılmaktadır.⁶⁵

Başka bir âyette ise insanın meşru hukuka ve ahlâka uygun iyi işlerde aracılık yapması durumunda sevap kazanacağı bildirilmiştir: “Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir (işte) aracılık ederse, ona da o kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter.” (Nisâ, 4/85) Bu durumun aksi olan haksızlığa aracılık etmek ise kişiye sorumluluk yükler ve o da kötülüğü yapan ile aynı cezayı çeker.⁶⁶

Azim, çaba, gayret, sebat ve sabır sonucu başarı elde edilir: “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönüncüye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkınızı verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.” (Hucurât, 49/9). Yukarıda yer verilen âyetlerde salih amelin olumlu karşılık bulacağı açıkça belirtilmiştir. Bu durum insan fitratına (beklentisine) uygundur.

63 Mustafa Çağrı, “Adalet”, 1/341.

64 Bk. Fussilet, 41/46; İsrâ, 17/7.

65 Bk. Nahl, 16/90

66 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/107.

Kur'an'da insanın her şeyin üstesinden gelme kapasitesiyle yaratıldığı ifade edilmektedir. İnsanın iyi iş yapma hususunda nefsiyle ve şeytanla mücadele etmek durumunda kalabileceği⁶⁷ Beled suresinde bildirilmiştir. Surede faydalı işler yapma hususunda azimli ve kararlı olunması gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁸ Ayrıca doğru yola ulaşma çabasında hassas ve titiz davranan kimselere Yüce Allah'ın rehberlik edeceği bildirilmektedir.⁶⁹

İnsan kendisini içten ve dıştan çevreleyen önermeler sarmalında yaşar. Bu önermeler bazen müspet bazen de menfi olabilir.⁷⁰ Kur'an'da: "Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin arzularından alıkoysa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır." (Nâzi'ât, 79/40-41) buyrulmuştur. Kur'an ahlâkı ile fitrat arasındaki ilişkiyi gösteren bu âyette insanın dünyada yaptıklarından ahirette hesaba çekileceğini düşünmesi istenilmiştir. Kişinin nefsinin kötü arzu ve heveslerin tuzağına düşmekten korunması karşılığında büyük bir mükâfata kavuşacağı ifade edilmiştir. İnsanın her işinde adaletli olması, hatasını bilmesi, yalnızca Allah'a ibadet etmesi ve O'ndan yardım dilemesi onun ruhunu kötülüklerden arındırır, Allah katındaki değerini artırır.⁷¹

İnsan, kendi ile sahip olduğu kötü arzu ve hevesleri arasına set koyduğunda, fitratında var olan hakiki değerlerin farkına varır. Bu farkındalık onu güzel ahlâklı olma hedefine doğru ilerletir. Bu yönde gösterilen çaba ve gayret yaşam boyu azim ve kararlılıkla sürdürülmelidir. Nitekim "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır..." (Sâd, 38/26) âyeti buna işaret etmektedir.

İnançlı ve ahlâk sahibi kimseler hayatın her alanında adaleti sağlayacak başkalarına haksızlık yapmayacaktır: "Ey inanıp güvenenler! Allah için dik duran ve hakka uygun şahitlik yapan kimseler olun. Bir topluluğa olan nefretiniz, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Siz adil olun! Yanlıştan korunmak için uygun olan budur. Allah'a karşı yanlış yapmaktan sakının. Allah, yaptığınız her şeyin iç yüzünü bilir." (Maide 5/8)

67 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 31/69; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1383), 2/53; Bk. Özdemir, *Kur'an'da Birey ve Karakter Eğitimi*, 136.

68 Bk. Beled, 90/11-12.

69 Bk. Muhammed, 47/17.

70 Bu hususta bk. Özdemir, *Kur'an'da Birey ve Karakter Eğitimi*, 150.

71 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/577;.

Kur'an'da adalet karşısında herkesin eşit olduğunu, hukukun üstünlüğünün herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini şu âyet bize açıklar: “Ey inanınp güvenenler /müminler! Kendi aleyhinize, ana-babanız veya en yakınlarınızın aleyhine bile olsa hakkı ayakta tutan, Allah için şahitlik eden kişiler olun. Aleyhine şahitlik yaptığınız kişi ister zengin ister fakir olsun; Allah, onlara daha yakındır. Kendi arzuunuza uymayın ki adil olasınız. Lafı eğip büker veya şahitlikten kaçınırsanız bilin ki Allah, yaptığınız her işin iç yüzünü bilir.” (Nisa 4/135)

Ayrıca her insanı ilgilendiren adalet; yaşantı haline getirilmesi gereken ahlâki bir değerdir.⁷² İnsan ne yapıyorsa hakkıyla yapmalıdır. Asr sûresinde iman edip salih amel işleyen ve takvaya uygun davranan kimselerin takdir edilen ömür sermayelerini boşa geçirmemiş olacakları vurgulanmıştır. Kurtuluşun ancak iman etmek ve salih amel işlemek ile olacağı müminlere hatırlatılmaktadır. Dikkat edilirse surede istisna olarak ifade edilenler birbirinin sebep ve sonucudur: İman etmek ameli, amel işlemek daveti, davet etmek sabır ve sebatı gerekli kılar.⁷³

Sonuçta adalet, karşılık vermede eşit davranmaktır⁷⁴: yapılan bir şey hayır ise karşılığı hayır, şer ise karşılığı da şer (zulüm) olur.

3.3. Ahlâkîlik

Ahlâk; seciyye, din, tabiat, insanın iç dünyası ve dış dünyasını ifade eder.⁷⁵ Hz. Aişe (r.a.)'nin de tanımladığı üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v) ahlâki Kur'an ahlâkıydı.⁷⁶ Yüce Allah Kalem suresinde kendi yarattığı bir kulun, bir insanın ahlâkının olağanüstülüğüne “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin” (Kalem 68/4) ifadesiyle işaret etmiştir. Ahlâk ile benzer anlama sahip olan fitrat, suyun doğal mecrasında akıp gitmesine benzetilir, suya dışardan bir müdahale olmadığında su yolunu bulup kolaylıkla hedefine ulaşır. Aynı şekilde fitrata müdahale edilmediğinde insan haktan ayrılmaz bunun aksi olursa insan fitrat-tan uzaklaşır hedefine ulaşmakta güçlük çeker.⁷⁷

72 Recep Kılıç, *Âyet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlâk* (Ankara, 1995), 47.

73 Mustafa İslamoğlu, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an Gereçleri Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 47.

74 Râğıb Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Mâarife, 1961).

75 İbn Manzur Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, “Lisanu'l-Arab”, “Ahlâk” 10/85.

76 Müslim, *Musafirîn*, 6, 18, 1/512, no: (746)-139.

77 Habil Şentürk, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Esra, 1997), 73.

Bu bağlamda fitrat ahlâk ilişkisiyle alakalı Kur'an'da insanın hırslı ve sabırsız olarak yaratıldığı, başına bir fenalık geldiğinde sızlandığı, sıkıntılar geçtiğinde ise başına buyruk hareket ettiğinden bahsedilir.⁷⁸ Âyetin devamında namaz kılan kimselerin bunun dışında olduğu belirtilmektedir. Salih amel işleyip sorumluluk bilinciyle hareket eden birey bu sayede özgür iradesiyle yapabileceği kötü davranışlar ile kendi arasına set koymuş olur.⁷⁹ Bununla beraber insanın fitratında var olan özgür irade, ruh ve akıl gibi unsurlar onun eylemlerini ahlâki bakımdan denetlenebilir kılar. Böylece Allah'a itaat etmek konusunda bireyde takva üzere yaşama bilinci gelişir. Davranış ve eylemlerinde Allah'a itaati merkeze alan Mümin birey ahlâki gayretle ödev ve yükümlülüklerini yerine getirir. Sabır ve metanetle inancından taviz vermeden salih amel işlediğinde muhakkak Allah'tan yardım görür. Nitekim Allah kullarına daima iyilerin yanında olduğunu müjdelemektedir.⁸⁰

Diğer taraftan “Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.” (Şûra, 42/30) âyetiyle insana tercihlerinden dolayı sorumlu tutulacağı hatırlatılmıştır.

Faydalı iş ve davranışlar kulun Allah katındaki konumunu belirleyen amelleridir. Güzel davranışlarda bulunmak demek müminin, yapboz'un parçalarının her birini doğru zaman mekân ve eylem ile bir araya getirerek tamamlaması gibidir. Faydalı iş yapma ve iyi ahlâka yönelik bazı ilkeler şöyle sıralanabilir: Güzel söz söylemek, söz taşımamak, hoşgörülü ve anlayışlı olmak, sözünde durmak, dua etmek, af dilemek, zikretmek, şükretmek, haksızlık yapmamak, Allah'ı sevmek, Allah'tan yardım dilemek, doğru konuşmak, ana-babaya iyilik etmek, iyiliğe çağırmak kötülüğe engel olmak, sabırlı olmak, emaneti korumak, incelik göstermek, iyiliği başa kakmamak, şeytanın serrinden Allah'a sığınmaktır.⁸¹

Bu ilkelerden biri olan ana-babaya iyilik etmenin tefsirlerde izahı şöyledir: İnsanın anne ve babası onun varlığının sebebidir, hem babası ona maddi annesi de manevi yönden fazlaca iyilik ve ihsanda bulunmuşlardır.⁸² Bunun karşılığında Yüce Allah ana-babaya iyilik yapma konusunda müminleri teşvik

78 Bk. Mearic, 70/19-22.

79 Düzgün, “İnsanın Doğası(Fitrati) ve Özgürlüğü Üzerine”, 327.

80 Bk. Ankebût, 29/69.

81 Bk. Özdemir, *Kur'an'da Birey ve Karakter Eğitimi*, 350; Ayrıca bk. Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 278.

82 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Keşir el-Kuraşî İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420), 6/238.

etmiş, onlara salih amelin eylemlilik alanını bildirmiştir. Kur'an'da bu durum şöyle açıklanmaktadır: “Rabbim, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger. ‘Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster’ diyerek dua et.” (İsrâ, 17/23-24)

Kur'an ahlâkı her anımızı bütün ömrümüzü kuşatan eylem ve etkinliklerin en kapsamlı alanıdır.⁸³ Örneğin, “Allah’a ve ahirete iman, insanın hayatında ve yaptıklarında somut olarak görülmeli; davranışlarımızı inancımız yönlendirmelidir. Allah iyidir, iyilikleri ve güzellikleri ödüllendirir. Haksızlık yapmaz adildir; cömerttir.”⁸⁴ Bu bağlamda “Kur’an müminlerin meşru olmayan eylemlerini meşrulaştırma tehlikesinden korumak için bütün insani yapıp-etmelerinde onlara “*kalbi selim*” üzere olmalarını önerir”.⁸⁵ Böylece zorlu geçecek hesap gününde Müminlere kendileri için rehberlik edecek bir çerçeve eylem planı sunar. Bunun için “İnsanların diriltileceği gün ve Allah’a temiz bir kalple gelenler dışında malın da çocukların da fayda vermeyeceği gün beni mahcup etme!” (Şu’arâ, 26/87-89) çağrısıyla yapılan eğitim bireyin anlam arayışına cevap niteliğindedir.

Nitekim tefsirlerde "إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ"; “*temiz bir kalp*”, ifadesiyle bireyin kötü huy ve cehaletten uzak oluşuna dikkat çekilmektedir.⁸⁶ Taberî, tefsirinde âyette geçen “*selîm*” kelimesini, tevhid hususunda kalbin şüphelerden ve şirkten arınması⁸⁷ manasında fesattan arınmış bir kalp⁸⁸ olarak ifade etmiştir. “O, tertemiz bir kalple rabbine yönelmişti.” (Sâffât, 37/84) âyetinde Elmalılı, selim kalbi; tertemiz, her lekeden arınmış, Allah sevgisinden samimi, tamamen Allah’a teslim olmuş kalp olarak tanımlamıştır.⁸⁹

83 Serinsu, *Kimi Örnek Almalı*, 32.

84 Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İsam, 2010), 67.

85 Serinsu, *Kimi Örnek Almalı*, 23.

86 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/517.

87 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an* (Müessesetu'r-Risâle, 1420), 19/365.

88 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, 239.

89 Emalî'lı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/4060.

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki insan fitraten iyi maddadır; lakin hevası ve kötü çevresi onu kötü ahlâklı olmaya iter.⁹⁰ Salgın hastalık gibi yayılan kötülük ise insan fitratını tahrip eder.

3.4. İyi Niyet

Yüce Allah insanı en güzel biçimde yaratmıştır. Kalp insanın en değerli organıdır. Peygamberimiz bir hadisinde şöyle bildirmiştir: “Allah suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.”⁹¹ Bu yüzden niyet çok mühimdir. Başka bir hadiste ise Peygamberimiz; “Ameller niyetlere göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır. Kim Allah ve Resulü için hicret ederse, hicreti Allah ve Resulü’nedir. Kim de erişeceği bir dünyalık veya evleneceği bir kadından dolayı hicret ederse, onun hicreti de hicretine sebep olan şeydir.”⁹² buyurmuştur.

İyi niyet bir anlamda *kalbi selim* olmak demektir; *kalbi selim iyi niyet*, faydalı işler ile var olur. Bu yüzden Kur’an ahlâkı *takvalı* olmayı gerektirir. *Takva* Allah’a karşı duyulan saygıyı ifade eder. Allah’a saygı O’nun emir ve yasaklarına uymakla olur. Peygamberimiz bununla alakalı şöyle buyurmuştur: “Kul bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Bundan vazgeçip tövbe istiğfar ettiği zaman kalbi parlatılır. Günaha devam ederse siyah nokta artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar.”⁹³ Bunun için ödev ve sorumluluklarını yerine getirirken titizlik göstermek *takvalı* olmanın gereğidir. Allah’a karşı gelmekten en çok sakınanlar Allah katında en değerli olanlardır.⁹⁴

İnsan doğası iyilik yapmaya daha yatkın gibi düşünülse de kendi haline terk edildiği zaman sadece iyiye ve güzele eğilimli değildir. Şâyet öyle olsaydı o takdirde ilahi dinlere, peygamberlere, kutsal kitaplara ya da eğitime ihtiyaç olmazdı.⁹⁵ Diğer taraftan tüm yapıp-etmelerinde, *iyi niyet*⁹⁶ ve *kalb-i selim ol-*

90 Mücahit Arpacı, “Kişilik Gelişimi Bağlamında Ahlâk Eğitiminde Vicdan”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter Eğitimi İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu* (Ordu: Odu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 274.

91 Muslim, *Birr*, 45, 10, 4/1986, no: (2564)-34.

92 Komisyon, *Hadislerle İslam*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/21.

93 Komisyon, *Hadislerle İslam*, 3/57.

94 Bk. Hucurât, 49/13.

95 Arpacı, “Kişilik Gelişimi Bağlamında Ahlâk Eğitiminde Vicdan”, 278.

96 Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s Sahih* (Beyrut: Dâru ibni Kesir, 1987), Bed’ül Vahiy, 1,1, 1/3, no:(54)-1.

mak çabası ve iradesiyle hareket eden birey; “Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez.”⁹⁷ hadisinde vurgulanan pek çok erdeme ulaşma yolunda salih amel üretme ve geliştirme fırsatı yakalayabilecektir.⁹⁸ Zira ameli, sevaba çeviren şey temiz niyettir.⁹⁹

İnsan kalbini kötü duygu ve düşüncelerden arındırdığında manevi temizliğe kavuşur böylece Allah katındaki değeri artar. İyiliği ya da kötülüğü tercih edebilen insan¹⁰⁰ şu iki âyet ile uyarılır: “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.” (Şems, 91/7-9) “Her kim, Allah’ın emir ve yasaklarına saygı gösterirse, bu, Rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır...”(Hac, 22/30).

Peygamberimiz bir hadisinde: “Kalbini yalnızca imana tahsis eden, kalbini selim, dilini doğru, nefsini doymuş, ahlâkını düzgün kılan ve kulaklarını (hak yolunda) haberci, gözlerini (kalp izinde) bekçi kılan kişi kurtuluşa ermiştir... Kalbini (ilâhî güzelliklerin dolup taşıdığı) bir kalp hâline getiren kurtuluşa ermiştir.”¹⁰¹ buyurmaktadır.

Bu açıdan *iyi niyet ve kalb-i selim* arasındaki bağ: “sevgi=bilgi+çaba”¹⁰² formülü ile somut kılınabilir kanaatindeyiz.

Çünkü mümin birey, “Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir. Hayır için yaptığınız her harcama kendiniz içindir. Verdiklerinizi ancak Allah rızâsı için verirsiniz. Hayır için yaptığınız her harcamanın karşılığını da hiçbir haksızlığa uğramaksızın tam olarak alacaksınız.” (Bakara, 2/272) âyeti mucibince çevresinde meydana gelen sabit esasları dikkate alarak sağlam inanç ve halis bir niyetle ahlâki eylemde bulunabilecek yeteneğe sahiptir.

97 Muslim, İman, 1, 1, 1/67, no: (45)-71.

98 Serinsu, *Kimi Örnek Almalı*, 67.

99 Özdemir, *Kur’an’da Birey ve Karakter Eğitimi*, 177.

100 Bu hususta bk: Özdemir, *Kur’an’da Birey ve Karakter Eğitimi*, 142.; Kur’an’da “*birr, takva, hidâyet, sırat-ı müstakim, sıdk, salih amel, hayır, maruf, ihsan, hasene, ve istikamet gibi iyi ahlâklılık, ism, dalâl, fahşa, münker, bağı, seyyie, heva, İsrâf, fık, fücür, hatie, zulüm*” gibi kötü ahlâklılık ile benzer anlam içeren bir çok terim olduğuna işaret edilmiştir. İslam’ın genel ahlâk prensipleriyle ilgili olan bu terimler bize Şems sûresi 7-9. âyetlerde bildirildiği üzere insan nefsini kötülüklerden arındırdığında fitratının da yatkın olduğu iyi ahlâklılık üzere yaşayabileceği düşüncesini hatırlatmaktadır.

101 Komisyon, *Hadislerle İslam*, 3/69.

102 Serinsu, *Kimi Örnek Almalı*, 7.

Zira Kur'an Allah'ın emirlerine itaatte insanın fitrî kabiliyetlerini *kalb-i selim ve temiz niyet* ile gerçekleştirmesini ister.¹⁰³ Kur'an, insanı "*emanet ve hilafet bilinci*" çerçevesinde hareket etmeye çağırır ona ödev ve sorumluluklarını hatırlatır. Müslüman birey için iyi-niyet ve ihlaslı olmak bunun ilk adımıdır.

Sonuç

Rûm suresi 30. âyette yaratılış hikmeti gereği Kur'anî ilkelere göre hareket edip varoluşunu gerçekleştirmeye çağrılan insan, eylemlerinin sonunda elde ettiği kazanımlarına onu yöneten değerlerin kaynağı olan Kur'an'a göre anlam verir. İnsanı yöneten değerlerin vahiy temelli olması hayatına verdiği anlamın fitrî olduğunu gösterir. İnsan, hayatına inancıyla anlam verirken maddî-manevî çeşitli kültür kalıpları ile oluşan alışılmış değerleri de kullanır. Bu değerler ise insanın gelişim aşamalarında gösterdiği tarihe, zamana, mekâna uygun tavır almalarıdır. İnsanın, fitrî vahiy temelli kendini gerçekleştirme çabası sahip olduğu değerlerle doğrudan ilgilidir. Varlık hiyerarşisinde insan en üste çıkarılmıştır. Kur'an ile zihniyetini inşa eden her bir birey varoluşunu farklı şekilde gerçekleştirebilir. Kur'an'ı Kerim insanın anlam arayışı ile fitratın gereksinimlerine ve sürekli değişen davranışlarına yönelik bir öğüt, bir uyarı ve davet olmuştur. İslam dini insandan varoluşunu Kur'anî ilkelere göre gerçekleştirmesini ister. İnsan Allah'ın dininin dindarı olma yolunda kendini ne kadar çok verirse o kadar Kur'an'ın insanı olur. Kur'an'ı Kerim kendini hidayet rehberi olarak tanımlamakta, insan için örnekler sunmakta, insan-hayat-tabiat-evren bütünlüğünün gerçekleştirilmesi için kurallar koymaktadır. Kur'an insanın davranış ve eylemlerinde Allah'a itaati merkeze alan temel yönlendirici ilkeler vaz etmiştir. Ayrıca Kur'an onun yapıp-etmelerini sorumluluk, adalet, ahlâk, iyi niyet gibi değerlerle gerçekleştirmesini istemektedir. Bu değer ve ilkeler Müslümanlığın şartları olup her bir bireyin başarabileceği eylemlerdir. Her türlü ön yargıdan uzak insan, bu kurallara tam bir teslimiyet ile itaat ettiğinde anlam oluşturma çabasına tatmin edici cevaplar bulur. Kalpleri tatmin eden şey ise Allah'ın yaratılış ölçülerine göre yaşamak azmi ve kararlılığıdır. Mümin birey Kur'an'ın istediği Oku-Düşün-Anla-Yaşa, temel sorumluluğunda Alâk suresi ilk 5 âyetinde belirtildiği üzere yaşam boyu eğitim faaliyetinde bulunabilecek tabiattır. Çeşitli bağlamlar içerisinde varlık gösteren mümin insan hayatın değişen görünümleri karşısında doğru zamanda

103 Serinsu, *Kimi Örnek Almalı*, 23.

doğru yerde doğru işi (salih amel) yapabilecek donanıma sahiptir. Bu bağlam-ları anlamlandırabildiği sürece insan, hayatını yaratılış formunda, normal bir şekilde sürdürebilir.

Kaynaklar/References

- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Albayrak, Halis. *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algulamak*. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- Arpacı, Mücahit. “Kişilik Gelişimi Bağlamında Ahlâk Eğitiminde Vicdan”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter Eğitimi İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. 271-291. Ordu: Odu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makasıdu’ş- Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDVİA, 2003.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Camiu’s Sahih*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru ibni Kesir, 3. Basım, 1987.
- Büyükdüvenci, Sabri. “DSpace@Ankara Üniversitesi Rehberi”. *Ankara Üniversitesi Akademik Arşiv Sistemi*. Erişim 25 Şubat 2022. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/46141/6396.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 5. Basım, 2010.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1383.
- Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 322-342.
- Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Mâarife, 1961.
- Ege, Remziye. *Dinî Rehberlik*. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Emal’lı M.Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Eyüpoğlu, Osman - Okuyan, Mehmet. “Kur’an’ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma’rûf Kavramı Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 175-213. <https://doi.org/10.17120/omuifd.76926>
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefââtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Hayati Hökelekli. “Fitrat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/47-48. TDVİA, 1996.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî. *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm*. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe li’n-Neşr, 2. Basım, 1420.
- İbn Manzur Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem,. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İslamoğlu, Mustafa. *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur’an Gereçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Karaman, Fikret vd. *Fitrat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Keleş, Ahmet. *Kur’an’ın Cem’i ve Tertibi*. “İslâmî Araştırmalar” 14/1 (2001).

- Kılıç, Recep. *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlâk*. Ankara, 1995.
- Kılıç, Sadık. *Fitratın Dirilişi*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. ed. Mehmet Emin Özafşar vd. 7 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Kutup, Muhammed. *İnsan Psikolojisine Üzerine Etüdler*. çev. Bekir Karlıağa. İstanbul: İşaret Yayınları, 4., ts.
- Mengüşoğlu, Takiyyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Muslim, Ebu'l- Huseyn Muslim b. Haccac. *es-Sahih*. ed. M.Fuad Abdulkaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Mustafa Çağrıncı. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDVİA, 1989.
- Orum, Fatih. *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar Serisi: 1 "Din"*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Özdemir, Hasan Rıza. *Kur'an'da Birey ve Karakter Eğitimi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İsam, 4. Basım, 2010.
- Selahattin Polat vd. *Fitrat*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Selçuk, Mualla vd. (ed.). *İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Selçuk, Mualla vd. *Kur'an ve Birey*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2010.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kimi Örnek Almalı Hz.Peygamber (s.a.v) ve Kur'an Ahlâkı*. İstanbul: Şule Yayınları, 3., 2016.
- Serinsu, Ahmet Nedim. "Kur'an İnsanın Anlam Arayışına Cevaptır". *Diyanet İlmî Dergi*. Kur'an Özel Sayısı (2012), 707-719.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an Nedir?* İstanbul: Şule Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Günümüzde Kur'an'ın Anlaşılması*. "İslâmî Araştırmalar" 14/1 (2001).
- Süleymaniye Vakfı Din ve Fitrat Araştırmaları Merkezi, "Süleymaniye Vakfı Meali". Erişim 14 Eylül 2021. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Nisa.htm#31>
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Esra, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1420.
- Tarhan, Nevzat. *Değerler Psikolojisi ve İnsan*. İstanbul: Timaş, ts.
- Taslaman, Caner. *Fitrat Delilleri*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDVİA, 1994.
- Vahidî, Ebü'l-Hasen Alf b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *et-Tefsîrü'l-basît*. 25 Cilt, 1430.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısılcacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademisi* 12 (29 Aralık 2020), 1-44. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilak/798713>

THE ROLE OF DELAWAR HOSSAIN SAYEDEE IN THE QUR'AN STUDIES OF BANGLADESH*

Mizanur RAHMAN**

Abstract

Looking at history, Bangladesh has a rich identity in terms of Islamic studies. In this country, where more than ninety percent of the population is Muslim, some Islamic scholars engaged in political activities have been influential in politics. In addition to the pressures of imperialism on the religious field, important figures emerged in the Islamic field as well as in the political field in the spread of the Qur'an and the construction of a Bangladeshi society in this way. Delawar Hossain Sayedee is a leading politician and Islamic scholar who warned Muslims in Bangladesh against this situation and supported them in their struggle. It has been emphasized on this topic, due to the scarcity of academic studies on this personality, who has been traveling all over the country, giving sermons, writing books, and trying to introduce people to the Qur'an and Sunnah directly. In this article, the role of Delawar Hossain Sayedee in the field of Qur'an studies in Bangladesh will be explained and one of his most important works, "Translation of the Holy Qur'an", will be evaluated with some of its prominent features.

Keywords: Bangladesh, Holy Qur'an, Studies, Delawar Hossain Sayedee.

* This article was extracted from the author's doctoral thesis titled "Bengalce Kur'an-ı Kerim Çeviri Çalışmaları ve Değerlendirmesi"

** Dr., Department of Tafsir, Faculty of Theology, Institute of Social Sciences, Ankara University, Turkey

e-mail: mizanbangladesh82@gmail.com ORCID: 0000-0002-4705-6533

Atıf/ Cite as : Rahman, Mizanur. "The Role of Delawar Hossain Sayedee in the Qur'an Studies of Bangladesh" *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 245-268,

<https://doi.org.10.15745/da.1104222>

Bangladeş' deki Kur'an çalışmalarında Delawar Hossain'in Rolü

Öz

Tarihe bakıldığında Bangladeş, İslami ilimlerdeki çalışmalar bakımından zengin bir hüviyete sahiptir. Nüfusunun yüzde doksandan fazlasının Müslüman olduğu bu ülkede siyasi faaliyetlerde bulunan bazı İslam alimleri siyasette etkili olmuşlardır. Emperyalizmin ve dini alan üzerinde yapılan baskıların yanı sıra Kur'an'ın yayılması ve bu minvalde bir Bangladeş toplumunun inşa edilmesinde siyasi alanda olduğu gibi ilmi alanda da önemli şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Delawar Hossain Sayeede Bangladeş'teki Müslümanları bu durum karşısında uyarılmış ve mücadele etmelerinde destek olmuş öncü siyasetçi bir ilim adamıdır. Ülkenin dört bir yanını dolaşarak, vaazlar vererek, kitaplar yazarak insanları doğrudan doğruya Kur'an ve Sünnetle tanıştırmaya çalışan bu şahsiyet hakkında akademik alanda yapılan çalışmaların az olması nedeniyle bu konu üzerinde durulmuştur. Bu makalede Bangladeş'te Kur'an-ı Kerim alışmaları alanında Delawar Hossain Sayeede'nin rolü açıklanarak en önemli eseri olan "Kur'an'ı Kerim Tercümesi" kitabı öne çıkan bazı özellikleri ile değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bangladeş, Kur'an-ı Kerim, alışmalar, eviri, Delawar Hossain Sayeede.

Özet

Bengalce, dünyada yaklaşık üç yüz milyon insanın kullandığı eski diller sınıfına ait bir dildir. Bengalce, günümüzde Bangladeş ve Hindistan'da Tripura ve Batı Bengal eyaletlerinde ana dil olarak kullanılmaktadır. İngiliz yönetiminden önce Bengal'deki Müslüman egemenliğinin bir sonucu olarak Bengal dili hızlı bir gelişme göstermiş ve bu arada birçok Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler modern Bengalceye geçmiştir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, özellikle Farsça, Hindular tarafından resmi dil olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Bengal bölgesindeki diller ve Bengalce Farsçadan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bugün Bengalcede savaş, vergiler, hukuk, kültür ve zanaat ile ilgili 2.000'den fazla Arapça ve Farsça kelime bulunmaktadır. 1947'de Hindistan'ın bölünmesinden önce bu tür kelimelerin sayısı ve etkisi o zamanki Doğu Bengal'deki Müslüman nüfusta kullanılmaya devam etmiştir. Bunun dışında İngilizce, Sanskritçe ve benzeri dillerden de Bengalceye giren kelime sayısı oldukça fazladır. Bu minvalde önemli ölçüde gelişme gösteren Bengalce üzerinde nüfusuna da binaen akademik faaliyetler artmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de Yusuf Suresi'nin 2. ayetinde Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesiyle ilgili şöyle buyurulmaktadır: "Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik." Allah'ın Müslümanlara indirdiği kitabın Arapça olarak indirilmesi nedeniyle Bengalce konuşanlar da diğer Arap olmayanlar gibi Kuran'ı anlamak için tercümeye başvurmak zorunda kalmışlardır. Allah Resulünün sahabeleri Kur'an'ın zahiri manasını Kur'an inzal olduktan hemen sonra işitmişlerdir ancak Kur'an'ın diğer manalarını anlayabilmek için Peygamber'e çeşitli sorular yöneltmişlerdir. Fetihlerden sonra İslam topraklarının dünyanın uzak bölgelerine ulaşmasını bir sonucu olarak ise Müslümanların Kur'an'ı anlama ve tercüme etme gibi sorumlulukları açığa çıkmıştır. Çünkü Kur'an'ı temel mesajlarından biri ve Müslümanlara vermiş olduğu görevlerin başında tebliğ ve irşat vazifeleri gelmektedir. Yine hidayet sözünün anlaşılması yolunda şuurun artması ya da hidayetin anlaşıldıktan sonra nelerin yapılacağına dair adımların atılabilmesi en başta Kur'an'ın doğru anlaşılmasına bağlanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ı tercüme ve tefsir yoluyla insanlara ulaştırılması özellikle ilim camiasının tarihsel sorumluluğu olarak kabul edilmiştir.

Bangladeş'teki bu ilmi topluluğun önemli bir üyesi olan Delawar Hossain Sayedee bilgisi ve nitelikleri ışığında hayatı boyunca Kur'an'ın yayılmasında önemli rol oynamıştır. Yarım yüzyıldan fazla bir süredir Kur'an'ı tercüme etmek ve yorumlamak için Bangladeş'in uzak bölgelerine seyahat etmiştir. O, tüm hayatını Kur'an'ı anlama çabası doğrultusunda Kur'an'ın mesajını insanlara yaymaya adanmıştır. Sayedee'nin Kur'an tebliğ hareketi Bengalce konuşan Müslümanları önemli ölçüde etkilemiştir. Bangladeş'in farklı yerlerinde düzenlenen tefsir programlarının her birinde katılan insanlar tefsirlerini dinlemiştir. Kur'an'ın tercüme olarak yayılmasındaki büyük rolüne rağmen üzerinde akademik çalışma yok denilecek kadar azdır. Sayedee, Bangladeş'in İslami-siyasi oluşumlarından Cemaat-i İslami'nin genel başkan yardımcısı ve eski milletvekili görevlerinde bulunduğu için Cemaat-i İslami'den farklı görüşlere sahip bir kişi veya partiler Sayedee'yi muhalefet koltuğuna oturtturarak eleştirilerde bulunmuşlardır. Kendisine ve partisi Cemaat-i İslami'ye yönelik çeşitli iddialar ortaya atılarak davalar açılmış ve bunun sonucunda 82 yaşında Bangladeş hapisanesinde ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır. Delawar Hossain Sayedee, ailesi ve Cemaat-i İslami taraflarından aleyhlerine yöneltilen tüm iddiaları siyasi amaçlı yalanlar olarak değerlendirerek reddetmiştir.

Delawar Hossain Sayedee'nin Bangladeş'teki İslami faaliyetlerde çok sayıda kitapları, Bengalce Kur'an-ı Kerim'in çevirisi ve Kur'an'ın çeşitli

surelerini tefsir ettiği yayınları olmasına ve yaptığı çalışmalarla Bangladeş'te toplumsal bir hareket meydana getirmesine ve ülke nüfusunu büyük ölçüde etkilemiş olmasına rağmen onun hakkında hiçbir akademik faaliyet olmaması bu makalenin yazılmasındaki temel unsurlardan biri olmuştur. Sayedee'nin 2012 yılından beri Dakka Merkez Hapishanesi'nde yaşadıklarını bu makalenin yazarı da benzer şekilde tecrübe etmiştir. Zaman zaman mahkemeye giderken yolda karşılaşılıp sohbet etmenin dışında, küçük yaşlarımdan itibaren onun bilgisinden ve çeşitli kitap ve tefsir konuşmalarını dinlemesinden istifade ettim. Bu da bana onun hakkında akademik bir çalışma yapmam hakkında ilham vermiştir. Bu araştırma sayesinde okuyucuların bir nebze de olsa Bangladeş'teki Kur'an faaliyetleri ve Kur'an-ı Kerim'in bir tercüme serüven ve tefsiri hakkında bilgi sahibi olabilecekleri düşünülmektedir.

Kur'an çevirisi başta olmak üzere Sayedee'nin yazdığı çeşitli kitapların matbuatına ulaşılmış ve Sayedee hakkında dijital olarak sunulan envanterlere ulaşılarak hayatı hakkındaki bilgilere erişilmiştir. Çağdaş Bangladeş'in meşhur müfessiri olarak bilgileri yaygın olmasına rağmen Türkiye'de Sayedee'ye ait güncel bilgilerin ve çalışmaların olmaması makalenin yazılmasında önemli bir etken olmuştur.

Makalenin giriş kısmında değinilen amacının ve metodolojinin dışında, gelişme kısmında Delawar Hussain Sayedee'nin çeşitli yerlerdeki sözlü tefsirini, araştırmalarını ve edebi eserleri, Kur'an'ın kısa açıklamalı çevirisini ve bazı çeviri örnekleri incelenmiştir.

Sonuç ve değerlendirme kısmında ise Bangladeş bağlamında Delawar Hussain Sayedee'nin çalışmaları bütüncül bir şekilde değerlendirilmiştir. Bangladeş'te Kur'an-ı Kerim tercümeleleri arasında Sayedee'nin tercümesi genel okuyucunun anlayabileceği en iyi tercümelelerden biri olarak kabul edilmektedir. Çünkü Sayedee genel okuyucu kitlesini göz önünde bulundurarak çeviriler yapmıştır. Kur'an'ın birçok yerinde konu devamlılığını korumadığı için ayetin anlamı sadece tercümeden anlaşılabilir. Bu minvalde Sayedee'nin tercümesi ve tefsirleri hem açıklayıcı hem de okuyucuyu Kur'an'ın anlamı hakkında düşünmeye yönlendirici olarak incelenmiştir.

Ayrıca edebi eserleri, Müslüman ve gayrimüslimlerin İslam'ı doğru bir bakış açısıyla anlamalarına yardımcı olucuları niteliktedir. Sayedee, Bangladeş'te İslami ilim, araştırma ve tebliğ alanında önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan onun tebliğ etkisiyle birçok gayrimüslim İslam'ı kabul ederken diğer yandan birçok Müslümanın İslam'ı daha doğru anlama noktasında onun eserlerinden istifade ettiği gözlemlenmiştir.

Introduction

The main topic of our study is "The Role of Delawar Hossain Sayeedee in the Qur'an Studies of Bangladesh". Bengali is the official language of Bangladesh and is spoken by approximately 170 million people in Bangladesh. A large number of Bengali-speaking people live in the neighboring districts of Bihar, Odisha, and Assam in India. People in the Arakan region of Myanmar also speak Bengali. It is also one of the administrative languages of the West Bengal, Tripura, and Assam. Bengali is one of the eighteen languages listed in Article Eight of the Constitution of India. Currently, the number of Bengali-speaking people is about 300 million.

Bengali is currently, considered one of the most important languages in the world in order to use as a language. There are some claims that the oral translation of the Qur'an began in the first century of Hijra in order to enable the people living in this region to understand the Qur'an. Although there are criticisms in some sources about the claim that Islam entered the Bengal region during the period of the Companions of Prophet (saw), the presence of Muslims in the region has been concretely known since the 8th century AD. But the Islamization process of the Bengal region begins later, at the beginning of the 13th century, with the conquest of the region by Ikhtiyaruddin Muhammad Bakhtiyar Khalji (...-1206).

A number of socio-political movements emerged with the entry and exit of the British at 18-19th centuries in the Bengal region. In those days there were many uprisings and wars against the persecution of the British and the Hindus working in their favour. The important battles against them are; *The Battle of Balakot by Sayid Ahmed (H.1246)*, *The Faraizi Movement by Haji Shariatullah (1781-1840)*, *The Sipahi Rebellion Movement (1857) by the son of Haji Shariatullah*, *Mohsinuddin Dudu Miya (1819-1862)*, *The Basharkella Movement (1831) of Mir Nisar Ali Titumir (1782) -1831*, *The Reformation Movement of Keramat Ali Joynopuri (1800-1873)*.

This period, was time that the social, cultural, economic, and religious lives of Muslims were affected. In the war with the British in 1857, 200 thousand Muslims were martyred and among them, 51,500 were only Islamic scholars.¹ The British thought that the movements against them got all their strength from Islamic scholars and for this reason, they have brutally murdered scholars. At

1 Abul Fattah Mohammad Yahya, *Deoband Andolon, Itihash Oitijjo Obodan* (Dhaka: Al Amin Research Academy, 2011), 147.

that time, it had become impossible to learn and teach the Qur'an, religion, and culture.² Although it was ruled by Muslim rulers until 1203-1757, the occupation of the British East India Company from 1757 to 1947 destroyed all kinds of education for Muslims along with religion, faith, and culture. After that, some movements put forward by some scholars, the Deobandi movement (1857) by the students of Shāh Walīullāh Dehlawī (1703-1765), the political Islamic Movement named The Jamaat-i Islami (1941), introduced by Abul Âlâ Mawdudi (1903-1979), who thought of Islam as a full way of life are some of them.

In that continuity, the work of spreading the Qur'an in a personal and institutional way continued. The translation work of Qur'an started by Shah Mohammad Sagir (1369-1410) and later Amiruddin Bashuniya in Bangladesh is still going on continuously. The new addition to them is the translation of Delawar Hossain Sayedee. Although Delawar Hossain Sayedee roamed in the field of the Qur'an a long time ago and he has interpreted the Qur'an part by part. But recently he has completed the translation of the Qur'an while sitting in jail. It is known that, there is very little academic works on Sayedee's Qur'an and Da'wa activities. The lack of academic activity on this rare personality in the history of Bangladesh has inspired me to work on this subject.

The purpose of this article is to deal with the Qur'an studies and Bengali translation work done by Delawar Hossain Sayedee in a more comprehensive, detailed, planned way and to put it in order. To give an idea about the da'wa activities of Sayedee in Bangladesh. To point out the main advantages and errors of the translation and to offer suggestions and solutions in order to correct them. It should be accepted as the method and planning of a translation work that can be considered limited to the type of text. As a method in this study; it has been tried to pay attention to the unity of meaning with the subject between the chapters and the titles with the arrangement of the chapter titles and sub-titles. With a view to understand the sections and sub-headings of this article, necessary conceptual explanations and information on the subject are given. Although not among our main subjects, some subjects that we think are important have also been included in the article. It is expected that this article will make a contribution to the field of Qur'an studies. With this study, the scholars of theology will learn from the field of Bengali translation studies and a translator, albeit a little, from the limited area of the theology science mind there.

1. Delawar Hossain Sayedee (1940_...)

Delawar Hossain Sayedee is a Bangladeshi Islamic scholar, orator, politician, and the former Member of Parliament who was born on June 2, 1940, in a village named Saidkhali of Indurkani, Pirojpor district. His father, Mawlana Yusuf Sayedee, was known as the caliph of Forfora pir and a great scholar. He completed his primary education in the madrasah founded by his father.³ After studying for a while at Khulna Alia Madrasa, he graduated from Kamil (master's level) Charchina Alia Madrasah in 1962. After graduation, he studied various languages, religions, philosophy, science, politics, economics, foreign policy, psychology, and various theories for 5 years. Since 1967, he has dedicated himself to religious affairs as 'Daii'. Delawar Hussain Sayedee was invited to more than 50 countries of the world and conveyed the ideals of Islam.⁴

He is the vice-chairman of the Islamic political party Jamaat-e-Islami,⁵ which opposed the partition of Pakistan during the Bangladesh War of Independence in 1971. The current government of Bangladesh blamed him for inhuman acts, such as rape, arson and genocide that occurred by Pakistani soldiers in the 1971 war. He was sentenced to death by the war crimes tribunal unfairly formed by the government of Bangladesh. The verdict caused a great reaction among the people as he was loved by the Islamic sentiment of Bangladesh. There were great protests all over the country including on the streets, in towns, and everywhere in the big cities, against the decision of the court which is thought unfair by the vest people of Bangladesh. The government suppressed public protest using extreme forces by Law enforcement agencies. Nearly three hundred people were killed in the crackdown by government forces.⁶

Due to this decision, Delawar Hossain Sayedee appealed to the Supreme Court of Bangladesh. On September 17, 2014, in response to Sayedee's appeal against the death sentence handed down by the International War Crime

² Abdul Mannan Talib, *Upomohadeshe Engrej Berodhi Songramer Sochonay Ulamaye Keram*, (Dhaka: Adhonik Prokashoni, 2002), 15.

³ Delawar Hossain Sayedee, *Ami Keno Jamaat-I Islami Kori* (Dhaka: Global Publishing Network, 2004), 164.

⁴ Delawar Hossain Sayedee, *Bishoy Vittik Tafsirul Qur'an* (Dhaka: Global Publishing Network, 2018), Publisher's Introduction.

⁵ Abdulhamit Birişik, *Hind Altkatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 235.

⁶ Sayedee, *Bishoy Vittik Tafsirul Kur'an*, Publisher's Introduction.

Tribunal the Bangladesh High Court reviewed the death sentence and reduced the death sentence to life imprisonment.

2. Delawar Hossain Sayedee in Tafsirul Qur'an Programs

Delawar Hossain Sayedee is an example of preaching Islam in the country for 50 years. He has been programming Tafsirul Qur'an in the different parts of Bangladesh since the beginning of his da'wah life which is considered a source of guidance for the people of the country. He made tafsirul Qur'an programs for 29 years at the Chittagong Parade Ground, for 5 days every year. He has commented on the Qur'an for 36 years, 2 days a week, in different areas of the city, including the Khulna Circuit House Meydan every year. He made interpretations for 33 years, for 3 days every year in the Sylhet Alia Madrasa square. For 35 years, 3 days every year he gave a subject-based commentary on the Qur'an in Rajshahi State Madrasa Square. He has lectured tafsir 2 days a week in the city of Bogra for 25 years.⁷

Sayedee gave a subject-based commentary on the Qur'an in Dhaka Kamalapur Railway Square and Paltan Square⁸ (the capital's most important square) 3 days every year for 34 years. Delawar Hossain Sayedee, who is still considered relevant to the religious culture of Bangladesh, used to perform Tafsirul Qur'an programs with hundreds of thousands of participants in these gatherings. He joined the Islamic political party Jamaat-e-Islami in 1979 and was elected as a member of the Majlis-i Shura (advisory board) of the same party in 1989 and became the vice-chairman of Jamaat-e-Islami. With the effect of his message, he helped thousands of non-Muslims choose the religion of Islam. Sayedee, who is both an Islamic preacher and famous in Islamic politics, was elected as a member of parliament on behalf of Jamaat-e-Islami in 1996 and 2001. Sayedee is fluent in Bangla, Urdu, Arabic and Punjabi, English and Persian languages⁹

3. Research and Literature of Sayedee

Delawar Hossain Sayedee is considered one of the best speakers in Bangladesh for his simple and clear presentation of Qur'anic Da'wa. In

⁷ Sayedee, *Bishoy Vittik Tafsirul Kur'an*, Publisher's Introduction.

⁸ <http://dhakadailyphoto.blogspot.com/2006/12/paltan-maidan-and-dhaka-stadium.html>. Accessed on 21.03.2020

⁹ Mizanur Rahman, *Bengalce Kur'an-I Kerim Çeviri Çalışmaları* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021), 116.

addition, to be the best speaker, he also has a rare qualification in the field of writing. More than fifty of his books have enriched the Bengali language and literature, especially the treasure of Islamic literature. Some of the important books are mentioned below: *Tafsir Sayedee - Surah Asr*, *Tafsir Sayedee - Surah Loqman*, *Tafsir Sayedee - Surah Fatiha*, *Tafsir Sayedee – 30th Juz*, *Bishoy Vittik Tafsirul Qur'an*, (*Theme Based Tafsirul Qur'an – 2 Volumes*), *Sayedee Rochonaboli*, (*Sayedee's Essays - 3 Volumes*), *Al Qur'an'er Mandonde Sofolota Berthota*, (*Success And Failure According To The Standards Of The Qur'an*), *Al Qur'an'er Drishtite Mohakash O Biggan*, (*Space And Science According To The Qur'an*), *Qur'an'er Drishtite Ibadater Shothik Ortho*, (*The True Meaning of Worship According to the Qur'an*), *Sirate Sayyedul Mursalin*.

Translation of the Holy Qur'an by Sayedee made a translation name "Qur'an'ul Karim: Sohojbodhya Bonganutad", while he was in prison and was published in 2018 by Global Publishing Network, Banglabazar Dhaka Publishing House. In the translation, the table of contents of the Qur'an according to the suras and juz has been included. The name of the sura, the meaning of the name of the sura, the place of its revelation, which sura is in which part, and, the page numbers are given in order. The translation is comparatively easy and conforms to the vernacular.¹⁰ Apart from the translation, there is also a commentary called *Tafsir-i Sayedee*, written in Bengali on many suras of the Qur'an. Another two-volume work called *Bishoy Vittik Tafsirul Qur'an* is famous in the Islamic community of Bangladesh.

Delawar Hossain Sayedee made a statement about his translation at the beginning of the book the magnetic part of which I have highlighted here:

1. "This translation is different from the literal translation of the Qur'an or other translations, and it adopts a style that will help the reader to understand the verses of the Qur'an without commentary, that is, it is an explanatory translation.

2. No translator of the Qur'an would ever dare to claim that his translation is free of error, and as someone surrounded by many weaknesses and ignorance, my translation is by no means perfect. If a mistake or an error catches the reader's eye, if we will be notified, we will correct it.

3. The Qur'an is the vibration of my life, the inspiration encompassing all actions and it is my momentary dream to build a Qur'an-based community state, at least in my homeland of Bangladesh. While trying to realize this

¹⁰ Sayedee, *Bishoy Vittik Tafsirul Qur'an*, Publisher's Introduction

dream, I tried to translate the Qur'an as I understood it, while walking on the road of difficult struggle. While translating this Qur'an, I feel the need to pay attention to the purpose for which it was revealed. With my limited and little knowledge, I felt a mental urge to write down the various lexical deep meanings of each word of the Qur'an.

4. The Qur'an provides a simple explanation of rain; Almighty Allah makes it rain from the sky. In the verses related to this, the word السماء 'sama' is used, and most translators everywhere have chosen the meaning of the word السماء as 'sky'".

A question arises in the minds of even those with the least knowledge of the upper world, does it ever rain from the sky? The simple answer is never. Due to the heat, the water in different parts of the earth evaporates in the form of a cloud in the special ring of space, condenses, becomes heavy at one stage, and rains by the command of Almighty Allah. So, does the word 'heaven' mean 'sky' everywhere? Of course not; rather the special ring or layer of the upper universe. Only Allah knows the truth.

5. In the simple sense of the Qur'an; most the Bengali translators refer to the word 'al-ard' الارض as the meaning the earth or world. In the context of the depiction of the Hereafter, the word الارض is also used in some verses, and some translators have used the word 'al ard' earth or 'world' there as well. Even those who know very little about this planet called Earth know that this planet is equipped with many materials. The world is adorned with various materials, including land, water, mountains, forests, snow-covered fields, deserts, and the mysteries of some places. Then there are the various layers of the underground and the hot boiling lava beneath and the various rings of the upper world. If the world of the hereafter is also called الارض, does it also have numerous features like the present world?

On the contrary, where the word الارض is used in the description of the hereafter, it means the afterlife, which is the exact opposite of this present world. So, the word الارض means in some places the world, in some places a place on the land surface, sometimes a special place in the world. My guess is that the word يوم الدين used in the fourth verse of Surah Fatiha indicates a long period of time under a completely new rule. So, the word "ard" will mean somewhere earth, somewhere special part of the earth, and somewhere surface, the real truth is only Allah knows best.

6. The Qur'an mentions special days in the context of the creation of the world or the entire universe, and the word يوم is used; Most of the translators

translated **يوم** literally as “day”. The common meaning of this word is undoubtedly day, but the word 'day' used in the context of the creation of the universe has a special significance. So "day" doesn't mean the exact time of day/sunrise and sunset. In the context of the creation of the universe, "day" means a particular time period, an indefinitely long period of time, a long stretch of innumerable cycles, the magnitude of a long time, and a very long period of time. The meaning of the word 'day' may not reveal everywhere the meaning of the day is bound to a specific time we know. The truth is well known by Almighty Allah.

7. Seven and seventy are words used in the Qur'an regarding numbers. In Arabic, "seven and seventy" is not always used in a specific sense. As in Bengali "seven seas and thirteen rivers" the expression is used to express great distances without being used in a particular sense, similarly in Arabic "seven and seventy" are used to express much more. In the Hereafter, Sinners are instructed to be tied with a chain of seventy yards, which may not mean seventy yards as a measure. It may be wrong to understand many such words in the traditional sense. It is essential to understand the meaning of the word keeping in mind the context in which the Qur'an presents the discourse.

8. Trying to prove the accuracy of the Qur'an from the thinkers, researchers, and commentators of history, modern scientific data means surrendering to the enemies of the Qur'an. On the contrary, man-made history, scientific data, thinkers, researchers, and commentators have to take evidence from the Qur'an.

9. The use of the Qur'an as an amulet or draughtsman ship is not based on an authentic hadith. The Hadithresearchers show that the virtues of the suras and the number of specific rewards for reciting special suras Prevalent in society have proven that most of them are fake, fabricated, and baseless.

10. If the question arises, who and for what purpose were the extra words made in the name of the hadith regarding the recitation of special suras of the Qur'an that are mentioned in various hadith texts and are common among the Muslim Ummah? Hadith scholars have written books that reveal the identities of the authors of these fabricated sentences and inform the Muslim Ummah about their aims and objectives. The enemies fabricated these false statements and hadiths in order to implement a comprehensive plan to divert the Muslim Ummah from the original purpose of the Qur'anic revelation.

11. The enemies of Islam were successful in their actions. The real proof of this is that the majority of today's Muslim Ummah see the Qur'an as a

completely abandoned and unnecessary book. According to them, what is the use of reading or studying a book that does not direct any life problems and that will be rewarded in the hereafter by just reading it? This burning question creates a stir in the minds of people, and this is the success of the enemy.

12. In order to follow, the Holy Qur'an has been revealed. If that Qur'an is not recited with understanding, then how can its orders and prohibitions be followed?

13. It is necessary to pay attention to the unimaginable dignity of Allah Almighty who has revealed this Qur'an and the dignity of the Qur'an which he has revealed, without counting or paying attention to the number of thawabs. It is not possible for human beings to imagine the dignity of Allah (saw) and His Qur'an, so there is no doubt that reciting this Qur'an will be an unimaginable reward. But a person cannot develop himself as a full-fledged Muslim by recitation alone, nor will he be able to attain nearness to Allah the Almighty. One can become a full-fledged Muslim by studying the Qur'an, following its rules, and making every effort to establish oneself in the society and country, and this is the most infallible way to attain nearness to Almighty Allah.”¹¹

4. Evaluation of the Introduction of Sayedee's Translation

If we look at the other translations of Al-Qur'an in Bengali, we find some examples of introductions like the translation of Delawar Hossain Sayedee. Similarly, translations published by Bangladesh Islamic Foundation, Al-Qur'an Academy London, and Bangladesh Al-Qur'an Society have also similar introductions. Each translator has translated in the light of his own outlook and has introduced some parts of his vision in the introduction. In the introduction, Sayedee distinguishes his translation from other translations. Sayedee did explanatory translations while others translated verses literally. As it is an explanatory translation, he expressed hope that readers of all walks of life who do not have tafsir at hand will be able to understand the meaning of the verses of the Qur'an by reading his translation. He expressed his feelings about the Qur'an, his limitations on translation, the prevailing views on some of the terms of the Qur'an and what his interpretation might be in that regard, and has carefully tried to absolve himself of his opinion saying that the real

¹¹ Delawar Hossain Sayedee, *Quranul Karim: Shohojboddho Bonganubad* (Dhaka: Global Publishing Network, 2018), Introduction.

truth is known in the knowledge of Allah. He criticizes some superstitions of the subcontinent using the Qur'anic verses as the amulet based on some weak hadith. The knowledge of Al-Qur'an is the only accurate knowledge and all other knowledge should be justified in the light of Al-Qur'an.

5. Some Examples of the Translation of Delawar Hossain Sayedee

It has been selected some verses by studying different suras from Sayedee's explanatory translation to give some analogies. Since other translations usually rely on lexical translations, Sayedee's translation relies on commentary translation and some analogies can be given from any place. Even after that, in the case where the preceding words of the verse are not mentioned by others in some places, Sayedee mentions it so that it can be understood without the help of tafsir. The following are examples of the translation of the Holy Qur'an by Delawar Hossain Sayedee.

First example:

أَلَمْ ۙ غَلَبَتْ الرُّومُ ۚ ۲ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتُ ۙ ۳ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۙ
لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ ۙ وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ ۙ 12

“আলিফ লাম মীম। রোমানরা পরাজিত হয়েছে, নিকটস্থ ভূমিতে পারসিকদের কাছে, কিন্তু তারা তাদের পরাজয়ের পর খুব শীঘ্রই পারসিকদের উপর বিজয়ী হবে। পারসিকদের উপর রোমানরা বিজয়ী হবে তিন থেকে নয় বিজোড় বছরের মধ্যে, কোন কাজটি পূর্বে সংঘটিত হবে এবং কোন কাজটি পরে সংঘটিত হবে এ ফায়সালা মহান আল্লাহরই হাতে। একই বছরে রোমানদের উপর পারসিকদের বিজয় ও ইসলাম বিরোধীদের মোকাবেলায় বদরের প্রান্তরে মুসলিমদের বিজয়ে সেদিন মুমিনরা দ্বিগুণ আনন্দিত হবে।”¹³

¹² Ar-Rum 30/1-4.

¹³ Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bonganubad*, 598.

Translation of Sayedee's Bengali into English: Alif Lam Meem. The Romans were defeated, by the Persians in the vicinity, but they would be victorious over the Persians soon after their defeat. The Romans will be victorious over the Persians in three to nine odd years, the decision of which work will take place earlier and which work will take place later is in the hands of Allah Almighty. In the same year, the believers will be doubly happy with the victory of the Persians over the Romans and the victory of the Muslims in the desert of Badr against the opponents of Islam.

Other translators translate "Romans defeated", but Sayedee's translation of "Romans defeated, to the Persians" is considered more comprehensible by the general reader. It is difficult to fully understand the meaning of the first verses without looking at the interpretation of the first verses of Surah Rum. The defeat of the Romans at the hands of the Persians is foretold and the victory of the Romans over the Persians in the odd three to nine years is foretold in the verse. Sayedee's translation is somewhat explanatory, making it easy for the average reader to understand.

Second example:

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۚ أَلَمْ تَر أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۚ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۗ¹⁴

“আল্লাহ্‌ ভীতিহীন বস্তুবাদী কবিরা ! এদেরকে তো পথভ্রষ্ট লোকজনই মর্যাদা দিয়ে অনুসরণ করে। তুমি কি দেখতে পাও না, আল্লাহ্‌ভীতিহীন বস্তুবাদী কবিরা প্রত্যেক উপত্যকায় উদভ্রান্তের অনুরূপ বিচরণ করে? এ প্রকৃতির কবিরা এমন সব কথা দ্বারা হৃদ, পঙক্তি রচনা ও বাক্য সজ্জিত করে যা তারা নিজেরা করে না”¹⁵

Translation of Sayedee's Bengali into English: Materialist poets who are not afraid of Allah! They are followed by misguided people with dignity. Do you not see those materialist poets who are not afraid of Allah roaming in every valley like a wanderer? Poets of this nature decorate rhymes, verses, and sentences with words that they themselves do not.

¹⁴ ash Shuara 26/224-226.

¹⁵ Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bonganubad*, 556.

Although other translations translate the word “Shair” only "poets", Sayedee's translation of the phrase "materialist poets who are not afraid of Allah!" reveals that the poets of Islam, including Hassan bin Sabit, are not misguided, and it is easy for the general reader to understand.

Third example:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا ۗ وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ¹⁶

উহুদের ময়দানে কোরআনের অনুসারী ও এর বিপরীত আদর্শের অনুসারী দুটি দল পরস্পরের মুখোমুখি হয়েছিল, আর মুসলিম বাহীনির অন্তর্ভুক্তদের মধ্য থেকে যারা প্রাণের ভয়ে পালিয়ে গিয়েছিলো, তাদের নিজেদেরই কোন কোন দুর্বলতার সুযোগ নিয়ে শয়তান তাদের পদস্থলন ঘটিয়েছিলো। দুর্বলতা প্রদর্শনকারী এসব লোক অনুশোচনা প্রকাশ করলে মহান আল্লাহ তাদের প্রতি ক্ষমাসুলভ দৃষ্টি দিলেন, কেননা নিশ্চিতভাবে আল্লাহ তাআলা অসীম ক্ষমামশীল ও পরম ধৈর্যের অধিকারী।¹⁷

Translation of Sayedee's Bengali into English: On the battle of Uhud, the followers of the Qur'an and those who followed the opposite ideology both of two groups clashed, and those among the Muslim forces who fled in fear of their lives were stumbled upon by Satan at the expense of their own weaknesses. When these people show regret, Allah the Almighty gives them a forgiving look, because surely Allah is infinitely forgiving and possesses absolute patience.

In verse 155 of Surah Al-Imran, other translators, including the Islamic Foundation, have translated the passage "That day the two parties met." But Sayedee's translation would be easier for the reader to understand when referring to the ‘battle of Uhud’.

¹⁶ al Imran- 3/155.

¹⁷ Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bongonubad*, 119.

Fourth example:

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ¹⁸

(সোয়াদ, উপদেশে পরিপূর্ণ কুরআনের শপথ, যা ভুলে যাওয়া শিক্ষা স্মরণ করিয়ে দেয়া বরং সত্য অস্বীকারকারী লোকজন ঔদ্ধত্য ও বিদ্বেষ প্রবন হয়ে বিরোধিতায় লিপ্ত রয়েছে।)¹⁹

Translation of Sayedee's Bengali into English: Saad, an oath of the Qur'an full of advice, reminiscent of forgotten teachings. On the contrary, those who deny the truth are prone to arrogance, and hatred and are engaged in opposition. (Sura Saad 1-2)

The same verses in the translation of the Islamic Foundation:

(সোয়াদ, শপথ উপদেশপূর্ণ কুরআনের! তুমি অবশ্যই সত্যবাদী। কিন্তু কাফিররা ঔদ্ধত্য ও বিরোধিতায় ডুবিয়া আছে।)²⁰

Saad, swear by the admonishing the Qur'an, you must be truthful. But the disbelievers are drowning in arrogance and opposition.

Here, in the translation of the first verse of the surah Saad, Delawar Hossain Sayedee has translated the "an oath of the Qur'an full of advice" by adding a few more phrases "which reminds one of the forgotten teachings". Which may be more helpful in understanding for the general reader. The translation of the word "kafir" in the next verse has been done by the Islamic Foundation and other Bengali translations with the word "kafir" instead of the Bengali word. Although the word kafir is Arabic, due to its widespread use in Bengali, many have left out the original word rather than translating it. But Sayedee has translated the word 'kafir' as "people who deny the truth". As a result, it will be easier for the general reader to understand due to translation.

Fifth example:

أَقْمَنُ يَمْشِي مُكْبَأً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ²¹

¹⁸ Delawar Hossain Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bongonubad* (Dhaka: Global Publishing Network, 2018) as- Saad 38/ 1-2

¹⁹ Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bongonubad*, 671.

²⁰ Belayet Hossen vb., *Al-Qur'anul Karim* (Dhaka: Islamic Foundation, 2016), 739.

³¹ al- Mulk 67/22.

Sayedee's translation of this verse of Surah Mulk:

(তোমরা চিন্তা করে দেখো তো, যে ব্যক্তি অধোমুখী হয়ে জীবনের পথ চলতে চায়, সে ব্যক্তি সবথেকে নির্ভুল পথ পেয়েছে-নাকি সে ব্যক্তি সব থেকে নির্ভুল পথ পেয়েছে, যে ব্যক্তি মাথা উচু করে চতুর্দিকে দেখে সোজা অবস্থায় পথ চলে?)²²

Translation of Sayedee's Bengali into English: Do you think that the person who wants to walk down the path of life has found the most perfect path - or the one who has found the most perfect path, the one who looks straight around and walks the straight path?

The translation of Islamic Foundation on the same verse of sura Mulk:

(যে ব্যক্তি ঝুঁকিয়া মুখে ভর দিয়া চলে, সে-ই কি ঠিক পথে চলে, না কি সেই ব্যক্তি যে ঋজু হইয়া সরল পথে চলে?)²³

Is the person who walks with a lean face going on the right path or the person who walks upright and straight?

Sixth example:

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ ۗ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ۝ ٣٣ إِنَّ مَا تُوْعَدُونَ لَأَنْتِ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ۗ²⁴

“হে রাসুল! আপনার পালনকর্তা মহান আল্লাহ সম্পূর্ণ অভাবমুক্ত ও পরম অনুগ্রহশীল, তিনি ইচ্ছে করলে তোমাদের বিদ্রোহের কারণে তোমাদেরকে এ জনপদ থেকে অপসারিত করতে পারেন এবং তোমাদের পরে যাকে চান তাদেরকেও জনপদের অধিবাসী হিসেবে স্থলাভিষিক্ত করতে পারেন, যেভাবে তিনি তোমাদেরকে নিয়ে

²² Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohojboddho Bongonubad*, 834.

²³ Belayet Hossen vb., *Al Qur'anul Karim*, (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 2016), 940.

²⁴ al Anam 6/133-134.

এসেছেন অন্য এক সম্প্রদায়ের বংশধর থেকে। আমার বিধান অমান্য করে জনপদসমূহে অশান্তি ও বিপর্যয় সৃষ্টি করলে আমার গযব তরান্বিত হবে, তোমাদের প্রতি এ সম্পর্কে যে ওয়াদা প্রদান করা হয় তা অবশ্যই বাস্তবায়িত হবে, আর তোমরা আমার ওয়াদা ব্যর্থ করে দিতে কখনোই সক্ষম নও।²⁵

Translation of Sayedee's Bengali into English: O Messenger! Your Lord is the Most Generous, the Most Merciful, If He wills, He can remove you from this town because of your rebellion, And He may replace whomever He wills after you as a resident of the town, as He has brought you from the descendants of another people. If someone disobeys my command and causes disorder in the towns, my wrath will be hastened, The promise that has been made to you in this regard will be fulfilled, and you will never be able to break my promise."

Seventh example:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ
بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۚ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي
مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ²⁶

হে ইমানদার জনগোষ্ঠী! তোমরা শয়তানের পদাঙ্ক এবং তার অনুপ্রেরণায় আবিষ্কৃত উদ্ভাবিত আদর্শ সমূহের অনুসরণ করো না। যে কেউ শয়তানের পদাঙ্ক ও তার দ্বারায় উদ্ভাবিত আদর্শের অনুসরণ করে, শয়তানের ও তার পদাঙ্কের অনুসারী লোকজন তাকে সৎচরিত্র গড়ার পরামর্শ না দিয়ে অশ্লীলতা ও মানব সমাজের জন্য ক্ষতিকর কর্ম করারই আদেশ দেবে। মহান আল্লাহ যদি তাঁর অনুগ্রহ ও রহমত দ্বারা সততা- স্বচ্ছতা, ন্যায়-অন্যায় ও শালীনতা অশালীনতার পার্থক্য

²⁵ Sayedee, *Quranul Karim: Shohojboddho Bongonubad*, 218.

²⁶ an Nur 24/21.

শিক্ষা না দিতেন, তাহলে তোমাদের কেউই নিজেদের শক্তি-সামর্থ্যের কারণে পাপ-পঙ্কিলতা থেকে পরিশুদ্ধ হতে পারতে না, তবে মহান আল্লাহ যাকে ইচ্ছে করেন তাকেই পরিশুদ্ধ করেন, আল্লাহ তায়ালা সব কিছুই শোনেন ও সব কিছুই জানেন।²⁷

Translation of Sayedee's Bengali into English: O people of faith! Do not follow the footsteps of Satan and the ideals invented by his inspiration. Whoever follows in the footsteps of Satan and the ideals he invents; the followers of Satan and his footsteps will order him to commit obscenities and harm to human society without advising him to build good character. If Allah Almighty, by His grace and mercy, had not taught the difference between honesty-transparency, justice-injustice and decency-immorality, then none of you could be cleansed from sin and filthiness by his own strength, but Allah Almighty purifies whom He wills, Allah hears and knows everything.

Eighth example:

فَأَلْقُوا جِبَالَهُمْ وَعَصِييَهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ ٤ ٤ فَأَلْفَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ
فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ٥ ٤ فَأَلْفَىٰ السَّحْرَةَ سَلْجِدِينَ ٦ ٤ قَالَ أَمَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ٧ رَبِّ
مُوسَىٰ وَهَارُونَ ٢٨

যাদুকরগন তাদের রশি এবং লাঠি ময়দানে নিক্ষেপ করলো ও তারা বললো ফেরাউনের মর্যাদার শপথ! নিশ্চয়ই আমরা বিজয়ী হবো। এরপর মুসা তাঁর লাঠি ময়দানে নিক্ষেপ করলো এবং তৎক্ষণাৎ তা বিশালাকারের অজগরে রূপ ধারণ করে যাদুকরদের ছুড়ে দেয়া দৃষ্টিকে বিভ্রান্ত করার মতো অলীক সৃষ্টি গুলোকে গিলে ফেলতে লাগলো। এ দৃশ্য দেখে যাদুকরগণ তৎক্ষণাৎ উপলব্ধি করলো মুসার সাথে রয়েছে স্বয়ং আল্লাহতায়াল্লা, আর তারা যা করছে তা যাদু এ জন্য যাদুকরগন সাথে সাথে মহান আল্লাহর উদ্দেশ্যে সাজদাবনত

²⁷ Sayedee, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bonganubad*, 517.

²⁸ ash-Shuara 26/ 44-48.

হয়ে গেলো এবং তারা ঘোষণা দিয়ে বললো, ফেরাউন রব নয়, আমরা সেই প্রকৃত রব-এর প্রতি বিশ্বাস স্থাপন করলাম, যিনি সমগ্র সৃষ্টি জগতসমূহের রব। অনুগত হলাম তাঁর প্রতি, যিনি মুসা ও হারুনের রব।²⁹

The sorcerers threw their ropes and sticks on the ground and they said, the oath of Pharaoh's honour! Surely, we will be the winners. Then, Moses threw his staff on the ground and immediately it swallowed up the illusory creations that would confuse the eyes cast by the magicians. Seeing this, the sorcerers immediately realized that Allah himself is with Moses and that what they were doing was magic. For this, the sorcerers immediately bowed down to Allah, the Exalted, and proclaimed, "We believe in the true Lord, not the Lord of Pharaoh, who is the Lord of all the worlds." Loyal to the Lord of Moses and Haron.

Ninth example:

"Apni," "Tomi", and "Toi" (means "you") These three types of customs are available in the greeting style in the language and culture of Bangladesh. These words are used in accordance with the age and dignity of the person being addressed. When the person being addressed is older or more respected in age or status, he or she is addressed as "apni" you. The person addressed is greeted with the word "tomi" in the case of peers, close or friendly relationships. If the person being addressed is younger in age or status, he is usually addressed with the word "toi". Exceptions are also seen. In the case of translation of the Qur'an into Bengali, the translators are also seen to be influenced by this salutation.

Allah, in the case of addressing the messengers or when the messengers go to pray to Allah, when translating those verses, translators usually translate them with the word "tomi". What is not considered sinful, has a closer meaning to Allah and emerges from here.

But in the translation of Delawar Hossain Sayeede, the word "Apni" is used as a more respectful salutation. Although the word "tomi" in the translation of salutation is common, the use of the word "apni" can be considered as an expression and courtesy of showing more respect between Allah and the servant. Some examples of which are given below.

²⁹ Sayeede, *Qur'anul Karim: Shohjoddho Bonganubad*, 543.

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ³⁰

হে রাসুল! ওদের কথায় আপনি কষ্ট পাবেন না, কেননা আপনার পূর্বে আমি মানুষকেই নবী রাসুল মনোনীত করে জনপদের লোকদের কাছে প্রেরণ করেছি। আপনি তাদেরকে বলুন, নবী রাসুলদেরকে মানুষের মধ্য থেকেই প্রেরণ করা হয়, এ বিষয়টি তোমাদের যদি জানা না থেকে তাহলে ইতোপূর্বে যাদেরকে কিতাব দেয়া হয়েছে তাদেরকে জিজ্ঞেস করে প্রকৃত সত্য জেনে নাও।³¹

O Messenger! You will not be bothered by their words, because I have sent people before you as prophets and messengers to the people of the town. Tell them: Prophets are sent from among men, but if you do not know this, then ask those to whom the Book has already been given and find out the truth.

رَبِّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ³²

জ্ঞান, বিবেক, বোধ-বুদ্ধি ও প্রজ্ঞাসম্পন্ন লোকজন স্বীয় মালিক আল্লাহর কাছে এভাবে দোয়া করে, হে আমাদের পালনকর্তা মহান আল্লাহ! আপনি যখন আমাদের সত্য পথ প্রদর্শন করেছেন তখন আপনি আমাদের চিন্তা-চেতনার জগতকে সত্য পথ থেকে বিচ্যুত হতে দিয়েন না এবং আমরা যেন সত্যের উপর আমৃত্যু দভায়মান থাকতে সক্ষম হই, এ জন্য আপনার পক্ষ থেকে আমাদের প্রতি অনুগ্রহ বর্ষণ করুন, কেননা আপনিই হচ্ছেন সর্বশ্রেষ্ঠ মহানদাতা।³³

³⁰ Al-Ambiya 21/7

³¹ Sayedee, *Quranul Karim: Shohjoddho Bongunubad*, 473.

³² Al-Imran 3/8

³³ Sayedee, *Quranul Karim: Shohjoddho Bongunubad*, 91.

Translation of Sayedee's Bengali: People with knowledge, conscience, intellect, and wisdom pray to their Lord Allah in this way, O our great Lord Allah! When you have shown us the true path, do not let our world of thoughts deviate from the true path and show us grace so that we may be able to stand on the truth till the death, for you are the greatest benefactor.

In these verses, what Allah has addressed the Prophet Mohammad (SAW), and what prayed to Allah, Sayedee translated him with the word "apni" the most respectful addressing in Bengali.

Conclusion and Evaluation

Leaving the British from Pakistan and India, which is called a great victory after a long struggle against British colonialism in the Indian Sub-continent, resulted in the creation of two separate states based on Muslim and Hindu Nationalism.

During the Pakistani period, there have been great developments in translations of the Holy Qur'an in Bengali. Efforts were made in this period, as in other periods, to translate the Qur'an into Bengali and make it easy to read for such a dense Muslim community. A total of 18 translations of the Qur'an, which were completed and incomplete, from the beginning to the end of the British colonial period, were found. It is known that during the Pakistani period, there were 16 translations of the Qur'an in Bangla, two translations from western Bengal and 14 translations from Bangladesh. Ten of them are full translations and the others are partial translations.³⁴

After Bangladesh gained its independence, the use of Bengali, which is the official language, has increased in educational studies. Bengali studies have become more usable in universities, colleges, madrasahs, and religious schools. In this period, both writing and translation studies were increased not only in the translation of the Qur'an but also in other branches of sciences such as Hadith, Fiqh and Usûl. It is known that there are translations that are not recorded as much as the translations recorded in the Qur'an translation studies, since they are the last period, and are still being studied.

Among them, Delawar Hossain Sayedee is one of the reliable translators according to the Bangladeshi Islamic scholars in Bangladesh because of some points of view. He is in favour of applying the Qur'an, which is the life

³⁴ Rahman, *Bengalce Kur'an-ı Kerim Çeviri Çalışmaları*, 129.

guidance of humankind, as a divine book that concerns the individual, family, society and state or worldly life. Delawar Hossain Sayedee, who made efforts to read, recite, understand, explain and apply the Holy Qur'an in personal and public life, is recognized as a rare scholar of Bangladesh in the right sense. Sayedee, who speaks publicly to society against shirk³⁵ and bid'ah³⁶ in places such as Bangladesh, where superstitions are common, traveled to various places in the world throughout his life.

The translation of Delawar Hossain is different from other Bengali translations. While the other translators traditionally translate the Qur'an. Sayedee translated it a little more descriptively with its Arabic text. Sayedee's translation is more acceptable to the general reader and even to the experts as it can be understood without the help of tafsir. However, in some places the explanatory translation may seem a bit exaggerated to the experts or those who differ from Sayedee on the point of view of thought.

Another major difference between Sayedee and other translators is that Sayedee is the only translator in Bangladesh who has recently translated the Holy Qur'an while in prison. Delawar Hossain Sayedee, who was sentenced to life imprisonment by the controversial war crimes tribunal, spent his time in jail. Prison life is difficult for any human being. The author of this article has one year of experience in prison life and had the opportunity to meet with Sayedee a few times while he was in Dhaka central jail in 2013. But Sayedee had been living in prison for 12 long years and continues to write and translate Qur'anic commentaries, turning the hardships of captivity into opportunities. Throughout his life he went to different parts of the world, including Bangladesh, to explain the Qur'an to Bengali-speaking people.

As a result, the spreading of the Qur'anic message among the people has gained more momentum. Unlike other translators or scholars who preached Islam, they did not face as many trials as Delawar Hossain. On the one hand, it has become easier for people to understand the Qur'an because it is known as a way of life rather than just translating or interpreting it as a religious text. The maximum devout people of Bangladesh think about the verdicts of the tribunal that, despite living a non-political life of Sayedee in 1971, he has been victimized by political falsehood. Sayedee and his family have repeatedly

³⁵ Association of others with Allah.

³⁶ Bid'ah: Innovation, refers to any innovated act that is introduced into religion as part of the religion.

denied any wrongdoing and have pleaded not guilty to the charges. Although the court did not accept Sayedee's claim, according to the reaction of vest people against the verdict of the war crime tribunal the people of Bangladesh believed that Sayedee's claim was true.

References/Kaynaklar

- Ahmed, Nazir. *Bangladeshe Islamer Agomon*. Dhaka: Bangladesh Islamic Centre, 1999.
- Birişik, Abdulhamit, *Hind Altkatısı Düşünce ve tefsir Ekoller*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Hossen, Belayet vb. *Al Qur'anul Karim*, (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 2016.
- Khan, Abbas Ali. *Mawlana Mawdudi Ekti Jibon Ekti Etihash*, Dhaka: Jamaat-I Islami Bangladesh, 2005.
- Khan, Abbas Ali. *Bangalar Muslamander Itihash*, Dhaka: Bangladesh Islamic Centre, 2011.
- Khan, Mofakkarul Hosein, *Pobitro Qur'an Procharer Itihash o Bonganobader Shotoborsho*, Dhaka: 1997.
- Mawdudi, Abu'l A'la. *Tafhimul Qur'an (Bengali Translation)*. Dhaka: Adhunik Prokaşoni, 2012.
- Mohammad Yahya, Abul Fattah. *Deoband Andolon, Itihash Oitijjo Obodan*, Dhaka: Al Amin Research Academy, 2011.
- Rahman, Mizanur. *Bengalce Kur'an-ı Kerim Çeviri Çalışmaları*, Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021.
- Rahman, Mizanur. "The History of the Translation of the Holy Qur'an in Bengali: The Translation Example of Gulam Azam". *International Journal of Social Political and Economic Research* 8/1 (2021), 152-172. 172. <https://doi.org/10.46291/IJOSPERvol8iss1pp152-172>
- Rahman, Mizanur. "An Evaluation of The Translations of The Holy Qur'an in Bengali in the Bangladesh Period". *CenRaPS Journal of Social Sciences* 4/1, (2022.):18-39. <https://doi.org/10.46291/cenraps.v4i1.76>.
- Rahman, Muhammad Mujibur. *Bangla Tafsir Qur'an-ı Kerim*, London: Darussalam Prokashoni, 2001.
- Sayedee, Delawar Hossain. *Tafsir-i Sayedee Ampara*, Dhaka: Adunik Prokashoni, 2003.
- Sayedee, Delawar Hossain. *Ami Keno Jamaat-I Islami Kori*, Dhaka: Global Publishing Network, 2004.
- Sayedee, Delawar Hossain. *Tafsir-i Sayedee Sure el-Fatiha*. Dhaka: Global Publishing Network, 2008.
- Sayedee, Delawar Hossain. *Tafsir-i Sayedee Sura al-Asr*. Dhaka: Global Publishing Network, 2008.
- Sayedee, Delawar Hossain. *Bishoy Bittik Tafsiru'l Qur'an*. Dhaka: Global Publishing Network, 2009.
- Shafi, Muhammad. trc. Mohiuddin Khan. *Tafsir-i Ma'refu'l Qur'an*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1992.
- Talib, Abdul Mannan, *Upomohadeshe Engrej Berodhi Songramer Sochonay Ulamaye Keram*, Dhaka: Adhonik Prokashoni, 2002.

MEKÂNSAL DÜZENLİLİKLERE DAYALI TASARIM ARGÜMANI: WILLIAM A. DEMBSKI ÖRNEĞİ*

Ahmet ERKAN**

Öz

Bu makale Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere öne sürülen teistik argümanlardan biri olan, akıllı tasarım kanıtının tikel bir örneğini konu edinmektedir. Akıllı tasarım kanıtı, evrim kuramı ile karşıtlık içerisinde, din ve bilim arasındaki tartışmalarda merkezi bir öneme sahiptir. Bu çerçevede makalenin ele aldığı problem, Dembski'nin mekansal düzenliliklere dayalı olan tasarım argümanının geçerliliği ve ikna ediciliğidir. Tasarım argümanlarının hem tarihsel hem de çağdaş verisyonları ağırlıklı olarak mekansal düzenlilikleri konu edinmektedir. Bununla birlikte, evrim kuramının bilim ve felsefe çevrelerinde yaygın kabul görmesiyle, mekansal düzenliliklere dayalı tasarım argümanları ciddi biçimde eleştirilmiştir. Bu bağlamda, makalenin amacı, mekansal düzenliliklere dayalı tasarım argümanlarının çağdaş bir örneğini felsefi bakımdan incelemek ve evrim kuramı kaynaklı itirazlara karşı gücünü koruyup koruyamadığını belirlemektir. Çalışmada nitel veri toplama yöntemlerinden literatür incelemesi kullanılmış, elde edilen veriler tutarlılık ve savunulabilirlik açısından felsefi değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Din felsefesi, bilim ve din bağlamındaki tartışmalarda hayli kapsamlı bir yer tutan bu konu, Dembski'nin kanıtı ve ona yöneltilen itirazlar ile sınırlandırılmıştır. Bu

* Bu makale yazarın “William A. Dembski'nin Akıllı Tasarım Kanıtı” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Ar. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.
e-posta: erkan@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0003-2134-8500

Atıf/Cite as: Erkan, Ahmet. “Mekânsal Düzenliliklere Dayalı Tasarım Argümanı: William A. Dembski Örneği” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 269-290, <https://doi.org/10.15745/da.1098373>

çalışmanın sonucunda, Dembski'nin mekansal düzenliliklere dayalı tasarım argümanının evrim kuramı kaynaklı eleştiriler karşısında yeterince ikna edici olmadığı savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akıllı Tasarım, Açıklama Filtresi, Belirgin Karmaşıklık, İndirgenemez Karmaşıklık, Zamansal ve Mekansal Düzenlilikler.

Design Argument Based on Spatial Regularities: William A. Dembski Example

Abstract

This article discusses a particular example of the intelligent design argument, which is one of the theistic arguments put forward to prove the existence of God. The intelligent design argument, in contrast to evolutionary theory, is central to the debate between religion and science. In this context, the problem that the article deals with is the validity and persuasiveness of William A. Dembski's design argument based on spatial regularities. Both historical and contemporary versions of design arguments mainly focus on spatial regularities. However, with the widespread acceptance of evolutionary theory in scientific and philosophical circles, design arguments based on spatial regularities have been severely criticized. The article aims to examine a contemporary example of design arguments based on spatial regularities, and to determine whether it maintains its strength against the objections originating from the theory of evolution. Literature review, one of the qualitative data collection methods, was used in the study, and the data were philosophically evaluated in terms of consistency and defensibility. This subject, which has a very comprehensive place in the debates in the context of philosophy of religion, science and religion, is limited to Dembski's proof and objections to him. As a result of this study, it will be argued that Dembski's design argument based on spatial regularities is not convincing enough in the face of criticisms originating from the theory of evolution.

Keywords: Intelligent Design, Explanatory Filter, Specified Complexity, Irreducible Complexity, Temporal and Spatial Regularities.

Summary

In modern philosophy, with the influence of Newtonian mechanics, it has been widely accepted that there is a regularity in the universe. However, this regularity was explained by the laws of nature. While this approach did not

exclude the idea of a God who placed the laws of nature in it at the beginning of the universe, it indicated a cost design. In addition, this mechanical conception of the universe envisaged an autonomous system that was causally closed and thus did not allow divine intervention such as miracles. Over time, this approach turned into a point of view that dismissed belief in God as an unnecessary explanation and led to the spread of naturalism, which is the main character of contemporary science.

Despite the prevalence of the mechanical understanding of the universe, the belief that natural objects that seem to be designed are the work of divine intelligence has been partially accepted in philosophical circles. According to William Paley, we know that complex machines that perform a specific function, such as watches, were created by intelligent designers. Similarly, we know that certain complex natural objects that perform a specific function were created by an intelligent being, that is, God. His natural theology was largely abandoned with the advent of the theory of evolution.

Today, some scientists and philosophers have taken the theory of evolution critically. William Dembski argues that there are complex and functional objects in nature that cannot be explained by evolutionary mechanisms. He claims that these natural objects were created by a divine designer. There are also philosophers who argue that even if we accept the theory of evolution, we have to invoke an intelligent designer as an explanation.

Dembski lists the properties that need to be determined in order to attribute an event or object to an intelligent designer as follows: Contingency, complexity and specificity. A contingent object has more than one possibility of occurrence. In other words, a contingent object is compatible with the laws of nature, but the laws of nature also allow alternatives to it. Second, a complex object is one whose occurrence is not so simple that it cannot be easily attributed to chance. Complexity and probability are inversely correlated. The higher the complexity of an object, the less likely it is to occur by chance. Complexity and low probability alone are not enough to rule out chance and thus arrive at a design conclusion. It is necessary to determine the specified complexity for design inference.

The design inference seems, at first glance, to be a strong argument. First of all, we cannot attribute a low probability event to mere natural laws. Secondly, if this low probability event has a specified structure that performs an independent function, we cannot attribute it to chance. The event should be attributed to the design. However, there are those who claim that there

is a serious shortcoming in the argument. The argument states that specified events with low probability do not happen by chance. However, evolutionary biologists argue that complex biological systems evolved not by mere chance, but by cumulative selection.

Are there really complex biological systems in nature that could not have arisen by cumulative selection? According to Behe, there are irreducibly complex systems in nature. On the other hand, Kenneth Miller argues that irreducibly complex systems can come about by evolutionary mechanism. Moreover, based on the fact that a natural explanation of irreducibly complex biological structures cannot be provided for now, does invoking to design to explain these systems mean an argument from ignorance or invoking to the a designer to fill the gaps? It is one thing that such a system cannot be provided a natural explanation for now, it is another thing that this natural explanation can never be provided. Even if we conclude that complex systems seem irreducible and cannot be occurred through cumulative selection, it is possible to provide a natural explanation for these systems. This makes the design argument unconvincing.

As a result, the theory of evolution is a serious threat to Dembski's design argument based on spatial regularities. However, the theory of evolution theory cannot explain temporal regularities. From this point of view, an alternative explanation for spatial regularities has been offered by the theory of evolution, and this explanation is a simpler one. It is wrong to refer to personal explanation where a natural explanation is introduced as a requirement of the principle of simplicity. Even if the theory of evolution is falsified, another natural explanation can be offered for spatial regularities. Where such a possibility exists, invoking to personal explanation will always be open to criticism of filling the gaps with God.

Giriş

Tanrı-evren ilişkisi, teist dinlere mensup düşünürlerin üzerinde sürekli kafa yordukları bir konudur. Bu konu her zaman nedensellik konusuna dair tasavvurlarla birlikte işlenmiştir. Yaygın olarak bilindiği üzere, antik Yunan düşüncesinde yoktan yaratma nosyonu bulunmadığından dolayı, evren ezeli olarak kabul edilmiş ve Tanrı-evren ilişkisi bu kabul çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çerçevede, Aristoteles'te İlk hareket Ettirici, evrenin hareketinin ilk nedenidir, evrenin sonraki durumlarının ortaya çıkışı, evrenin kendi içinde bulunan nedensel güçlerle açıklanır. Bu izah, evrenin rasyonel biçimde kav-

ranabilen, süreklilik gösteren yasa-benzeri davranışı ile tutarlı görünmektedir. Ancak teistik dinlere mensup düşünürler bu izahı olduğu gibi almadılar. Zira kutsal kitaplar Tanrı'nın evrenin işleyişine müdahalesine dair çok sayıda örnekler vermiştir.

Teist düşünürlerin Tanrı-evren ilişkisine dair yaklaşımlarını kabaca ikiye ayırabiliriz. Bir taraftan Tanrı, evrendeki her bir olayın doğrudan faili, tek ve yakın nedeni olarak düşünülmüştür. Diğer taraftan, Tanrı tüm olayların birincil nedeni olarak kabul edilmekle birlikte, onun yarattığı nesnelere nedensel güçler devrettiği farz edilmiştir. Bunlara sıklıkla ikincil nedenler denmiştir. İslam düşüncesinde, Eşari okul ilk yaklaşımı benimsemiş, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu vurgulamıştır. Gazali nedensellik eleştirisi ile bu yaklaşımı felsefi açıdan desteklemiştir. Diğer taraftan, Aristoteles felsefesini çeşitli ölçülerde takip eden filozoflar, doğal nesnelere nedenselliğinin kaynağını kendi içinde görmüşlerdir. Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde Thomas Aquinas, Tanrı-evren ilişkisinde orta bir yol benimsemiştir. O, Tanrı'nın mutlak kudreti ile takdir edilmiş kudreti arasında bir ayrım yapmıştır. Buna göre mutlak kudret, mantıksal çelişki dışında her şeye gücü yetmesi anlamında Tanrı'nın kudreti iken, takdir edilmiş kudret Tanrı'nın evreni yaratırken ona bahşettiği nedensel güçlerle sınırlıdır. Tanrı'nın evrene verdiği nedensel güçler sayesinde tabiat kendi kendine bir rasyonel olarak kavranabilir bir düzenlilik içinde işlemektedir (Henry, 2000, 37).

Descartes sonrası felsefede, Newton mekaniğinin de etkisiyle evrendeki bu düzenlilik, mekanik bir çerçevede zorunlu doğa yasaları (ikincil nedenler) ile açıklanmaktaydı. Bu yaklaşım, doğa yasalarını evrenin başlangıcında ona yerleştiren bir Tanrı fikrini (birincil neden) dışlamasa da kozmik bir tasarıma işaret etmekteydi. Zira mekanik evren tasavvuru, evrenin nedensel açıdan kapalı bir sistem olduğu ve dışarıdan müdahaleyi kabul etmediği fikrini güçlendirmektedir. Mekanizma, tekdüzelik ve süreklilik gösteren yasaya-benzer davranışta bulunur. Bununla birlikte mekanizma fikri ve doğa yasaları, zorunlu olarak ateizme götürmez, bu yasaları kendisine bahşeden bir Tanrı'nın takdirini yansıtabilecek şekilde yorumlanabilir. Dolayısıyla mekanik evren tasavvuru din ile uyumlu olabilir. Dahası, mekanik evren fikri, doğal teoloji savunucuları tarafından Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarında kullanılmıştır. Söz gelimi, saat mekanizmasındaki tasarımın saat yapımcısının mükemmel becerisine delil olarak ortaya konması gibi, evrenin mükemmel tasarımı da Tanrı'nın varlığına ve bilgeliğine yönelik bir delil olarak öne sürülebilir. Ama yine de mekanizma fikri, materyalizme giden yolu açmakta gibi görünmektedir. Ev-

rendeki olguların atomlar, temel parçacıklar ve bunların arasındaki mekanik kuvvetlerle kuşatıcı biçimde açıklanabilir olması halinde, tanrısal nedenselliği açıklamaya dâhil etmenin rasyonallitesi sorgulamaya açılabilir. Zira mekanizma kendi kendine yeterlilik unsurunu barındırdığından, evrenin tamamen deterministik bir izahı yapılabilir. Bu durumda evrenin saat gibi tasarlanmış görüntüsü, Tanrı'nın ilk yaratma eylemi ile sınırlandırılabilir (Russell, 2000, 47-48). Eğer birisi ikincil nedenlerin kendisi için yeterli olduğunu öne sürüp birincil nedeni gereksiz bir açıklama olarak kabul ederse, mekanizma tümüyle ateist ve materyalist bir çerçeveye kavuşur. Nitekim Batı felsefesinde mekanik evren tasavvuru zamanla, Tanrı inancını en azından gereksiz bir izah olarak devre dışı bırakan çağdaş bilim anlayışının temel karakteri olan doğalcılığın yaygınlık kazanmasına yol açmıştır.

Mekanik evren tasavvurunun bu etkisine rağmen, doğadaki kimi nesnelere, özellikle de canlılarda görülen tasarımın tanrısal yaratmanın eseri olduğu şeklinde bir inanç, on sekizinci yüzyıldaki felsefeciler arasında kısmen de olsa kabul görüyordu. Bu inanç, felsefi çevrelerde yaygın biçimde bilinen ifadesini William Paley'in doğal teolojisinde bulmuştur. Paley, kendilerine özgü hususiyetler barındıran canlı varlıklardan hareket eden bir tasarım kanıtı geliştirmiştir. O, saat gibi parçalarının oluşturduğu karmaşık bir sistemle belli bir işlevi gerçekleştiren makinelerin akıllı tasarımcılar yani insanlar tarafından meydana getirilişini bildiğimiz gibi, doğada bu makinelere benzeyen, karmaşık yapılarıyla belli bir işlevi gerçekleştiren nesnelere de akıllı bir varlık yani Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu bileceğimizi öne sürer (Rowe, 2001, 44-45).

William Paley'in doğal teolojisi, evrim kuramının ortaya atılıp yaygınlaşması ile birlikte büyük oranda terk edildi. Böylece doğada karmaşık ve işlevsel yapılarıyla tasarıma işaret eden nesnelere, doğal seçim gibi birtakım süreçlere atfedildi. Zira Charles Darwin, evrim teorisi ile birlikte doğanın tasarımını nasıl taklit edebileceğini gösterdiğinden, doğal teolojinin iddialarının dayandığı temelleri sarsmıştır (Brooke, 2000, 71-72). Günümüzde bir kısım bilim insanı ve felsefeci, evrim kuramını eleştirel bakış açısıyla ele almışlardır. Matematikçi William Dembski doğada evrimsel mekanizmalarla izah edilemeyecek derecede karmaşık ve işlevsel yapıların bulunması halinde -ki o bunlara belirginleştirilmiş karmaşıklık der- bu yapıları ancak tanrısal bir tasarımcı ile açıklayabileceğimizi öne sürer. Biyokimyacı Michael Behe ise, doğada bu türden karmaşık ve işlevsel yapıların bulunduğunu öne sürer ve onları indirgenemez karmaşıklık olarak isimlendirir. Makalede Behe'nin verdiği

örneklerin gerçekten var olup olmadığı ele alınmayacaktır. Zira bu, temelde biyoloji biliminin inceleme alanına girer. Bunun yerine, doğada tasarım ürünü gibi görünen bu yapıların varlığını kabul etmemiz halinde, bunların bizi zorunlu olarak tasarıma götürüp götüremeyeceği ele alınacaktır. Dolayısıyla burada Dembski'nin argümanının geçerliliği ve ikna ediciliği ele alınacak ve evrim kuramı kaynaklı eleştiriler karşısında yetersiz kaldığı sonucuna varılacaktır.

Richard Swinburne zamansal düzenliliklere dayalı tasarım argümanları ile mekânsal düzenliliklere dayalı tasarım argümanları arasında bir ayrım yapar. Ona göre doğada iki tür düzenlilik vardır: zamansal ve mekânsal düzenlilikler. Zamansal düzenlilikler art arda meydana gelen (succession) düzenlilikler iken mekânsal düzenlilikler birlikte bulunma (co-presence) düzenlilikleridir. Söz gelimi bir kişinin dans hareketlerini belli bir sıraya göre yapması zamansal sürekliliğin örneği iken, bir kütüphanenin düzeni mekânsal bir düzenlilik örneğidir (Swinburne, 2004, 153). Bu çerçevede Dembski'nin akıllı tasarım argümanı, mekânsal düzenliliklere dayalı tasarım argümanlarının bir örneğini oluşturur. Makalede Dembski'nin argümanının, evrim kuramı kaynaklı eleştiriler karşısında yeterli ölçüde ikna edici olmadığı ve özellikle bilgisizlikten kaynaklı olarak boşlukları doldurma hatasını içerdiği savunulacaktır. Bununla birlikte, Dembski'nin argümanının yetersizliğinin tüm tasarım argümanları için geçerli olmadığı, özellikle zamansal düzenliliklere dayalı tasarım argümanlarının evrim kuramı kaynaklı itirazlar karşısında gücünü korumaya devam ettiği savunulacaktır.

1. Tasarım Çıkarımı

Dembski, argümanına bir olgunun veya olayın tasarlanmış olduğunu nasıl bilebileceğimizi sorarak başlar. Gündelik hayatta karşımıza çıkan durumların, olguların veya nesnelerin kimini zorunluluğa kimini şansa kimini de tasarıma atfederiz. Söz gelimi, evinin balkonundan düşüp hayatını kaybeden insanların şanssız olduğunu, bir anlık dalgınlıkla dengesini kaybettiğini, o an orada olmasaydı kazara ölmeyeceğini düşünürüz. Ancak belki de birisi onu iterek düşmesine yol açmıştır. Dembski'ye göre böyle bir olayın tasarlayarak adam öldürme olup olmadığını saptayabilmemizi sağlayan bir yöntem vardır (Dembski, 2000, 17).

Bilim dışındaki pek çok alanda –mesela cinayet soruşturmalarında- tasarımı saptamak için birtakım yöntemler kullanılmasına rağmen, bilimde böyle bir yöntem kullanılmamaktadır. Dembski, doğadaki nesnelere tasarım olan

Diziyi dikkatle inceleyince burada 2'den 37'ye kadar olan asal sayıların dizisini görürüz. Bu durumda araştırmacılar sinyalin kaynağının dünya dışı akıllı bir varlık olduğu sonucuna varıyorlar. Dizinin akıllı bir varlığa atfedilmesinin nedeni, dizinin kendisinden bağımsız olan bir modelle eşleşmesidir. Dembski bir olayı, olguyu veya nesneyi akıllı bir kaynağa atfedebilmek için saptanması gereken özellikleri şöyle sıralar: Olumsuzluk (contingency), karmaşıklık (complexity) ve belirginlik (specification). Olumsuz bir nesne, birden fazla olasılıktan biridir. O meydana gelmiştir ancak onun meydana gelmesi zorunlu bir olgu değildir. Diğer bir deyişle, olumsuz bir nesne doğa yasalarıyla uyumludur ancak doğa yasaları onun alternatiflerine de izin vermektedir. Dolayısıyla doğa yasaları ile uyumlu olan ancak onlar tarafından gerektirilmeyen bir nesne, doğa yasalarının zorunluluğuna atfedilemez (Dembski, 2002, 8; a.mlf. 2005, s. 178). Söz gelimi radyo sinyallerinin 2'den 37'ye kadar olan asal sayıların dizisini oluşturmaları doğa yasaları ile uyumlu olsa da, onlara indirgenemez. Karmaşık bir nesne ise, kolayca şansa atfedilmeyecek kadar basit olmayandır. Mesela, sadece 2 ve 3 asal sayısını veren bir dizi yeterli ölçüde karmaşık değildir, doğal bir kaynak tarafından üretilmesi hayli muhtemeldir. Rastgele vuran sinyaller şans eseri 2 ve 3'ü meydana getirebilir. Ancak 2'den 37'ye kadar olan asal sayıları veren bir dizi, sadece akıllı bir kaynaktan üretilebilecek derecede uzun ve karmaşıktır. Karmaşıklık ile olasılık ters orantılıdır. Bir nesnenin veya olgunun karmaşıklık derecesi ne ölçüde yüksek ise, onun şans eseri meydana gelme olasılığı da o derece düşüktür. Dolayısıyla bir nesnenin yeterli ölçüde karmaşık olup olmadığını saptayabilmek için onun yeterli ölçüde düşük olasılığa sahip olup olmadığını saptamak gerekir (Dembski, 1999, 130; a.mlf. 2002, 9).

Karmaşıklık ve düşük olasılık tek başına şanssız saf dışı bırakmak ve dolayısıyla tasarım sonucuna varmak için yeterli değildir. Son derece düşük olasılığa sahip olmasına rağmen tasarıma atfedilemeyecek durumlar vardır. Bir parayı yüz defa yazı tura attığımızda çıkacak sonuç hayli düşük olasılığa sahiptir ama yine de şans eseri meydana gelmiştir. Zira onun eşleşebileceği, kendisinden bağımsız uygun bir modeli yoktur. Ancak 2'den 37'ye kadar olan asal sayılar sadece karmaşık değil aynı zamanda uygun bir modele de sahiptir. Nesneden bağımsız uygun bir model, belirgin bir modeldir. Belirgin bir nesne ise, kendisinden bağımsız olan bir modeli sergileyen nesnedir (Dembski, 2002, 8-9). Aşağıdaki şekilde verilen tablo, bir açıklama filtresi işlevi gören, belirgin karmaşıklık saptama adımlarını göstermektedir.

Tablo 2: Açıklama Filtresi

Olay/olgu olumsal mı?			
Evet		Hayır	
Olay/olgu karmaşık mı?		Zorunluluk/ Doğa Yasaları	
Evet	Hayır		
Olay/olgu belirgin mi?			Şans
Evet	Hayır		
Tasarım	Şans		

Bir karmaşıklığın belirgin olabilmesi için eşleşeceği modelin en önemli özelliği zaman bakımından öncelik değil, bağımsızlıktır. Söz gelimi “nfuijolt ju jt mjlf b xfbtfm” dizisini incelersek ilk bakışta bize rastgele bir dizi gibi görünür ve bunu şansa atfederiz. Ancak bunun bir Sezar şifresi olduğunu fark edip her bir harfi İngiliz alfabesindeki bir önceki harfe çevirirsek dizi şu hale gelir: “methinks it is like a weasel”. Bu model olaydan sonra ortaya çıksa da esasında o bağımsız bir modeldir (Dembski, 2002, 11-12). Bağımsız bir modeli iki ayrı okçu örneği üzerinden netleştirebiliriz. Söz gelimi, iki okçu düşünelim. Bunlardan ilki, önce duvara bir hedef çizmiş ve sonra da o hedefi okla vurmuş olsun. İkinci okçu ise, önce duvara bir ok fırlatmış olsun ve sonra o okun saplandığı yeri merkeze alan bir hedef çizmiş olsun. Bağımsız model, tıpkı duvardaki hedefi vuran okçu örneğinde olduğu gibi uygun bir modeldir. Oysa fırlattığı okun çevresine daireler çizen okçu örneği uygun bir model değildir. Zira bu ikinci model bağımsız bir model değildir. Dolayısıyla belirginlik, bir olay ile bu olaydan bağımsız olan model arasındaki eşleşmedir (Dembski, 2000, 29).

Dembski, modelin bağımsız oluşunu ayrılabilirlik (detachability) kavramı çerçevesinde ele alır. Ayrılabilir bir model, olaya veya nesneye dair hiçbir bilgiye sahip değil iken bile tanımlanıp inşa edilebilen bir modeldir (Dembski, 2002, 15). Yukarıda verilen örneği tekrar düşünecek olursak, 2’den 37’ye kadar olan asal sayılar dizisi, söz konusu radyo sinyalinin almadan da tanımlanıp inşa edilebilen bir modeldir. Bir matematikçinin arka-plan bilgisi, nesneye (sinyallere) dair bilgiye sahip olmaksızın, nesnenin uyumlu olduğu modeli (asal sayılar dizisine) tanımlamasına imkân verir. Bu arka-plan bilgisi nesne veya olaydan bağımsızdır. Arka-plan bilgisinden kaynaklı olarak tanımlanan bir model, olaya başvurmaksızın elde edilebiliyorsa, model ayrılabilir (Dembski, 2002, 18).

Dembski'ye göre, arka-plan bilgisinin bir modeli olaydan ayırabilmesi için iki koşulu yerine getirmesi gerekir. Şartlı bağımsızlık koşulu (conditional independence condition) ve oluşturulabilirlik koşulu (tractability condition). Şartlı bağımsızlık koşuluna göre arka-plan bilgisi olaydan veya nesnenin koşullu olarak bağımsız olmalıdır. Yani arka-plan bilgisi dikkate alınca nesnenin olasılığı değişmemelidir. Bu, modelin bilişsel bağımsızlığını ortaya çıkarır. Eğer arka-plan bilgisi nesne hakkındaki bilgiyi etkilemiyorsa bu ikisi bilişsel olarak bağımsızdır. Oluşturulabilirlik koşulu ise, arka-plan bilgisinin nesnenin uyduğu modeli inşa etmemizi sağlamasını gerektirir. Yani bir matematikçinin aritmetik bilgisi, asal sayıları bir dizi halinde oluşturmayı ve böylece modeli bağımsızca inşa etmeyi sağlar. Oluşturulabilirlik koşulundaki görev, bir modelin inşa edilmesidir ve görevi yerine getirmek için gerekli olan kaynak arka-plan bilgisidir. O halde bu koşulu yerine getirebilmek için, yani modeli inşa edebilmek için gereken kaynaklar elde edilmelidir (Dembski, 2005, 186-187).

1.2. Olasılıksal Kaynaklar

Açıklama filtresiyle ilgili bir diğer soru, ölçütün güvenilir ölçüde tasarıma işaret etmesi için gereken karmaşıklığın derecesi ile alakalıdır. Dembski, bir şeyin tasarıma işaret etmesi için belli ölçüde karmaşıklık içermesi gerektiğini söyler. Bu durumda, tasarıma işaret edecek nesne veya olgu ne ölçüde karmaşık olmalıdır? Karmaşıklık ve olasılık ters bağıntılı olduğundan bu soru olasılıksal açıdan formüle dökülebilir. Bir olasılık, belirginliğin varlığında tasarıma güvenilir ölçüde işaret etmesi için ne kadar düşük olmalıdır? Dembski bu sorunun yanıtında olasılıksal kaynaklar kavramını öne sürer (Dembski, 2002, 18-19). Görünüşte hayli olasılık dışı bir olay yeterli olasılıksal kaynaklar dikkate alınca oldukça muhtemel olabilir. Ancak diğer taraftan böyle bir olay olasılıksal kaynaklar göz önüne alınca ihtimal dışı da kalabilir (Dembski, 2004, 82-83).

İki çeşit olasılıksal kaynak vardır: Tekrarlayıcı ve belirginleştirici kaynaklar. Tekrarlayıcı kaynaklar bir olayın meydana gelme olasılıklarının sayısı ile, belirginleştirici kaynaklar ise olayı belirgin yapan olasılıklarla ilgilidir. Örneğin bir duvara eşit büyüklükte ve birbiri ile çakışmayan N sayıda hedef çizilmiş olsun ve bir okçunun eline M sayıda ok verelim. Okçunun N hedeften herhangi birini tek bir okla vurma olasılığı p olsun.. Bu durumda okçunun hedeften herhangi birini tek bir okla vurma olasılığı Np olur. Okçunun N hedeften herhangi birini M sayıda oktan en azından biriyle vurma olasılığı

MNp'dir. Bu durumda tekrarlayıcı kaynakların sayısı M'ye yani okların sayısına; belirginleştirici kaynakların sayısı N'ye yani hedeflerin sayısına denk gelir. Olasılıksal karmaşıklığın toplam sayısı MN'ye denk gelir. Bu durumda p olasılığının belirgin bir olayının makul ölçüde şansa atfedilebilmesi için MNp'nin sayısı çok düşük olmamalıdır (Dembski, 2004, 83). O halde, bir açıklama filtresinde dikkate alınması gereken şey, bir olayın salt olasılığı değil, olayla ilgili tüm olasılıksal kaynakların göz önüne alınması durumundaki olasılıktır. Olasılıklar daima tüm olası tekrarlamaların ve belirginleştirmelerin referans sınıfına gönderimde bulunmalıdır. Görünüşte olasılık dışı bir olay veya nesne, olasılıksal kaynakların referans sınıfına konulduğunda hayli muhtemel olabilir. Öte yandan böyle bir olay veya nesne ilgili tüm olasılıksal kaynaklar göz önüne alındığında da ihtimal dışı kalabilir. Eğer ihtimal dışı ve dolayısıyla karmaşık olarak kalırsa ve ayrıca belirginlik saptanırsa, ölçütün gerekliliği yerine getirilmiş olur (Dembski, 2002, 21).

Belirginlikler birer modeldirler ve farklı derecelerde karmaşıklık sergilerler. Belirginliğin karmaşıklık derecesi, şansı devre dışı bırakmak için gereken ihtimal-dışılık düzeyini ölçer ve ne ölçüde belirgin karmaşıklığı dikkate almamız gerektiğini belirler. Model ne kadar karmaşık, hesaba katılması gereken belirgin kaynaklar o kadar fazladır. Örnek olarak on atımdan oluşan iki yazı-tura dizisini ele alalım: (1) YYYYYYYYYY; (2) YTYTTTTYTY. Bu iki diziden hangisi daha kolay bir biçimde şansa atfedilebilir? Her iki dizi de 1/1024 olasılığa sahiptir. Buna rağmen ilk dizinin tasviri daha basittir. Bir olayın veya nesnenin belirgin karmaşıklığa sahip olması için ilk dizideki gibi düşük olasılıklı belirgin karmaşıklığa ve bunu yanında yüksek olasılıksal karmaşıklığa sahip olması gerekir. On adet yazının peş peşe geldiği dizide düşük belirgin karmaşıklık vardır. Yani on defa atılan paranın on defa da yazı gelmesi düşük belirgin karmaşıklığa ve 1/1024 gibi yüksek olasılıksal karmaşıklığa sahip olması, parada akıllı bir fail tarafından bilinçli bir biçimde hile yapıldığına bir göstergedir (Dembski - Wells, 2008, 169).

Dembski açıklama filtresinin mantıksal argümantasyonunu şu şekilde sunar.

1. E (bir olay veya nesne) gerçekleşmiştir.
2. E belirgindir.
3. E şans eseri ise, o halde E düşük olasılığa sahiptir.
4. Düşük olasılığa sahip belirgin olaylar/nesnelere, şans eseri gerçekleşmezler.

5. E düzenlilik eseri gerçekleşmemiştir.
6. E ya düzenlilik ya şans ya da tasarım eseridir.

Sonuç: E tasarım eseridir (Dembski, 1998, 48).

Argümanın 1, 2. 5. öncülü olgusal bir duruma referansta bulunur. Böyle olgusal durumların doğada var olduğuna dair iddiayı Behe'nin verdiği örnekte ileride göreceğiz. Şimdilik E olayını, kilit kombinasyonu olan bir güvenli kasa olarak düşünelim. 1. öncül bu kasanın varlığını ifade eder. 2. öncül çok fazla sayıdaki olası kilit kombinasyonlarından sadece bir tanesinin (doğru şifre) onu açacağını ifade eder. 3. öncül, kasanın şans eseri açılması durumunda, bunun hayli düşük bir olasılık olacağını dile getirir. Bu son derece açıktır. Eğer birisi kasayı açmaya çalışırsa, sadece doğru kombinasyonu bulmak zordur ve bu oldukça düşük bir ihtimaldir. 4. öncül düşük olasılıklarla ilgili düzenleyici ilkedir. (Düşük olasılıklar yasası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dembski, 1998, 175-223) 5. öncül, kasanın basit bir kural veya düzenle açılmayacağını ifade eder. Zira karmaşık bir kilit kombinasyonunun nasıl açılacağını ortaya koyacak bir düzenlilik bilinmemektedir. 6. öncül, şans, tasarım ve düzenliliğin birbirini dışlayıcı olduğunu ifade eder. Sonuç olarak, yeterli ölçüde karmaşık bir kilit kombinasyonunun açılması tasarıma atfedilmelidir (Dembski, 1998, 48).

2. Tasarım Çıkarımının Güvenilirliği

Dembski açıklama filtresi sayesinde, bir olayın ya da nesnenin ya düzenlilik ya şans ya da tasarımla açıklanabileceğini, bu üç açıklamanın birbirini dışlayıcı ve kuşatıcı olduğunu ifade eder. Gerçekten de bu üç açıklama tarzı birbirini dışlar mı? Bir olayın veya nesnenin meydana gelmesinde bu etkenlerden ikisi veya her üçü birden etkin olamaz mı? Okçu örneğini ele alalım: Bir okçunun başarısı, tek başına okçunun yeteneği ile açıklanamaz. Ok yandan çıktıktan sonra mekanik doğa yasaları etkindir. Dolayısıyla okun hedefi vurma başarısı yani belirgin bir olay hem tasarım hem de mekanik yasalara göre meydana gelmiştir. Tasarım mekanik yasalar aracılığıyla işler, yasalar olmaksızın gerçekleşemez. Dolayısıyla Dembski'nin açıklama filtresi, zorunluluk (doğa yasası) ve tasarımı birbirini dışlayan iki açıklama tarzı olarak ele alırken hata yapmakta gibidir (Perakh, 30.03.2012).

Dembski bu itirazı yanıtlarken istatistikte kullanılan yanlış negatifler ve yanlış pozitifler ayrımını kullanır. Bu ayrıma göre, eğer biz bir Açıklama filtresinin veya diğer bir adıyla karmaşıklık belirginleştirme ölçütünün hedef

grubu, akıllı nedenleri olan tüm nesnelere ve olaylardır. Açıklama filtresi bir nesneyi veya bir olayı hedef gruba attığında, o şeyin gerçekten akıllı bir nedeni olduğundan emin olamaz isek, ölçüt yanlış pozitifler hatası işlemektedir. Diğer yandan ölçüt bir olayı veya nesneyi hedef gruba atmadığında, o nesnenin veya olayın akıllı bir nedeni olmadığından emin olamaz isek ölçüt yanlış negatifler hatası işlemektedir. Yani bir ölçüt hedef grupta olmaması gereken bir tikeli hedef gruba koyarsa yanlış pozitifler; eğer hedef grupta olması gereken bir tikeli hedef gruba koyamazsa yanlış negatifler hatası işler (Dembski, 1999, 139; a.mlf. 2004, 94).

Dembski'ye göre ölçüt herhangi bir şeyin tasarım eseri olmadığını belirlemede güvenilir değildir zira akıllı nedenler doğal nedenleri taklit edebilirler. Mesela bir kutu mürekkep raftan düşerek kâğıda dökülebilir ancak birisi mürekkebi kasti olarak kâğıda dökerek kendiliğinden dökülmüş gibi bir sonuç ortaya çıkarabilir (Dembski, 2004, 94). Dolayısıyla açıklama filtresi yanlış negatifler sorunu ile karşı karşıyadır ancak bu tasarım çıkarımına zarar vermez. Zira akıllı bir neden eylemlerinde varlığını aşikâr kılma niyetinde ise, ölçüt hata işlemez. Yani ölçüt tasarımı elemeye güvenilir değilse de, tasarımı saptamada güvenilirdir (Dembski 2004, 96). Örnek vermek gerekirse, kâğıdın üzerine dökülen mürekkebin tasarım eseri olmadığını belirleyemeyiz ancak kâğıda yazılmış bir yazının tasarım eseri olduğunu belirleriz zira belirgin bir karmaşıklık sergilemekte, kendisinden bağımsız bir modelle eşleşmektedir.

Açıklama filtresi üzerinden yapılan tasarım çıkarımı, tümevarımsal bir argümana benzemekte ve salt öncüller açısından bakıldığında güçlü bir argüman gibi gözükmektedir. Zira ilk olarak, gerçekleşmesi düşük olasılığa sahip bir olayı salt düzenliliğe yahut doğa yasalarına atfedemeyiz. İkinci olarak, bu düşük olasılıklı olay eğer bağımsız bir işlevi gerçekleştiren belirgin bir yapıya sahipse onu şansa da atfedemeyiz. Bu durumda geriye böyle bir olayı tasarıma atfetme seçeneği kalır. Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere, argümanda öncül düzeyinde bir kusur bulunduğunu iddia edenler vardır. Argümanın dördüncü öncülünde düşük olasılığa sahip belirgin olayların şans eseri gerçekleşmediği belirtilir. Ancak evrimsel biyologlar, karmaşık biyolojik canlıların salt şans yoluyla değil, birikimsel seçim yoluyla evrimleşip geliştiğini öne sürerler. Zira Dembski canlılardaki belirgin karmaşıklığı salt şans veya tasarım açısından ele almaktadır. Oysa raslantısallık sadece salt şanstaki oluşmaz, birikimsel etkenler salt şans durumlarını daraltabilirler. Bu durumda dördüncü öncül, karmaşık biyolojik sistemlerin birikimsel seçim yoluyla meydana gelmesinin olanaksız olduğuna yönelik bir kanıt da getirmelidir. Eğer böyle bir

kanıt getirilemez ise güçlü olsa bile, ikna edici olamayacaktır. Zira öncüller düzeyinde bir kusur barındırmış olacaktır.

3. Evrimsel Algoritmalar ve Evrim Kuramı

Tasarım çıkarımına yönelik ciddi bir itiraz, belirgin karmaşıklığın sadece bir tasarımcı tarafından meydana getirileceği savına karşı çıkar. Richard Dawkins, karmaşık biyolojik yapıların meydana gelişinde birikimsel seçilimin iş başında olduğunu öne sürer (Dawkins, 2002, 55). Doğada tasarlanmış gibi görünen biyolojik yapılar, basitçe rastlantı sonucu meydana gelmezler. Evrim kuramında, birikimsel süreci yönlendiren bir etken vardır; bu etken, gelişigüzel olmayan hayatta kalma çabasıdır. Dolayısıyla basit bir rastlantı eseri meydana gelmesi pek muhtemel olmayan bir nesne veya yapının ortaya çıkması, birikimsel bir süreç sayesinde çok daha yüksek bir ihtimaliyete sahiptir. Dawkins, birikimsel seçilimin mantığına sahip bir bilgisayar programı kullanarak, Dembski'nin hayli ihtimal dışı gördüğü bir belirgin karmaşıklığın çok daha muhtemel olduğunu kanıtlar. Bilgisayar programı, rastgele bir biçimde dizilmiş 28 karakterli bir dizi ile başlıyor:

- (1) WDLMNLT DTJBKWIRZREZLMQCO P
- (2) WDLTMNLT DJTBSVIRĞREZLMQCO P
- (10) BLLN RİL ZOLAACĞPE ŞOKZYÜLR T
- (20) BELLN RİGB OLİNPEĞE MTUBAOLR
- (30) BENLE BİR GOLANCAĞE BONZÜYLR
- (40) BENCE BİR GELANCİĞE BENZİYOR
- (43) BENCE BİR GELİNCİĞE BENZİYOR (Dawkins, 2002, 61-62).

Dawkins'in kullandığı evrimsel algoritma, programın rastgele atadığı harflerden denk düşenleri tutmakta, denk düşmeyenleri yeniden atamaktadır. Böylece tek başına şans sürecinde meydana gelmesi hayli olanaksız (alfabede 30 harf olduğunu ve dizinin 28 harften meydana geldiğini dikkate alırsak $1/30^{28}$) bir belirgin karmaşıklık dizisini 43 denemede elde etmiştir. Dolayısıyla biyolojik karmaşıklıkların meydana gelmesi, birikimsel seçim mekanizmasıyla açıklanabilir gibi görünmektedir. Ayrıca bilgisayar programcılarını Dawkins'in kullandığından daha ileri algoritmalar sayesinde dijital organizmalar da üretmişlerdir (Bkz. Lenski vd., 2003, 139-144).

Dembski, bu birikimsel seçim algoritmasının evrimde iş başında olan süreçle örtüşmediğini öne sürer. Zira buradaki algoritma işe başlamadan önce belirlenmiş olan bir hedef diziyi esas almaktadır ve algoritma hedef dizide

sona erecek tarzda programlanmıştır. Bu başlı başına teleolojik bir programlamadır. Dembski'ye göre, Dawkins'in algoritması her denemede eşleşen harfleri koruyarak karmaşıklığı azaltmakta, buna karşın sonucun elde edilme ihtimalini artırmaktadır (Dembski, 2000, 39-40). Dembski ayrıca, gerçek hayatta bakteriler ve çeşitli organizmalar üzerinde yapılan deneylerdeki ilerlemenin, bilgisayar programlarının kullandığı algoritmalarındaki evrimsel ilerlemeye göre çok daha hızlı olduğunu ve bu dijital organizmaların sergilediği belirgin karmaşıklığın kuşkuya açık olduğunu ifade eder. Zira bu algoritmalar, daha başlangıçta bazı sonuçları reddeden bazılarını da koruyan bir hedef koymaktadır. İlaveten bu algoritmalar başlangıçtaki girdiden başka bir çıktıyı verememektedir. Bu algoritmaları programlayanlar, sisteme dışarıdan bilgi katmakta; tüm olasılıkların eşit biçimde hesaba katıldığı bir arama yerine, daha hızlı biçimde hedefe götüren bir aramayı işletmektedirler (Dembski - Marks, 2009, 10-13).

Evrimsel algoritmalara ilişkin bu çekincelerin haklılık payını teslim etmek gerekir. Ancak doğada gerçekten birikimsel seçilimle meydana gelemeyecek biyolojik sistemler var mıdır? Michael Behe'nin indirgenemez karmaşıklık adını verdiği biyolojik sistemler, söz konusu doğal nesneye örnek olarak verilmektedir. Behe'ye göre, doğada temel bir işleve katkıda bulunan birbiriyle uyumlu bileşenlere sahip sistemler indirgenemez ölçüde karmaşık sistemler vardır. Öyle ki, bu bileşenlerden herhangi birinin sistemden çıkarılması halinde sistemin işlevi dikkate değer ölçüde azalmaktadır. İndirgenemez derecede karmaşık bir sistem, kendisinin öncüsü olabilecek bir sistemdeki küçük değişimlerle elde edilemez, zira öncü olabilecek sistemden birtakım bileşenler çıkarıldığında sistem tümüyle işlevsiz kalmaktadır. Doğal seçim sadece, zaten işlevsel biçimde çalışmakta olan sistemler üzerinde işlemektedir. Dolayısıyla biyolojik bir sistem aşamalı olarak üretilemez ve sistem tek seferde ortaya çıkmalıdır (Behe, 2007, 60).

Behe, doğada indirgenemez ölçüde karmaşık sistemlerin var olduğunun saptanması halinde, bu sistemin evrimsel süreçlerle meydana getirilmediği, yekpare bir sistem olarak tek seferde meydana getirilmesi gerektiği sonucuna varabileceğimizi öne sürer. O doğada böyle sistemlere örnek olarak tek hücreli canlıların yüzme için kullandıkları tüycükleri, kamçılı bakterileri ve kan pıhtılaşmasını verir. Behe'ye göre bu karmaşık biyolojik sistemler, daha basit öncü sistemlerden evrimleşmiş olamazlar zira karmaşık işlevsel bir sistemdeki herhangi bir eksiklik sistemin işleyişine engel olacaktır (Behe, 2007, 73-127).

Kenneth Miller, Behe'nin örnek verdiği türden indirgenemez karmaşık sistemlerin evrimsel mekanizmayla doğal bir süreç içerisinde meydana gelebileceğini öne sürer. Ona göre ilk olarak, karmaşık sistemin parçaları tek başlarına iken bile bir işlevi gerçekleştirirler. Dolayısıyla daha basit ve eksik bir sistem içinde işlev görürken doğal seçim bunları kullanarak daha karmaşık bir sistem ortaya çıkarabilir (Miller, 2002, 135-136). İkinci olarak Miller, doğada Behe'nin iddia ettiği türden indirgenemez karmaşık yapıların öncü sistemleri olduğunu öne sürer. Örneğin fosil kayıtları, sürüngenlerin alt çenelerinin gerisinde bulunan kemiklerden ikisinin milyonlarca yıl süren evrimsel süreç içerisinde aşamalı bir biçimde geriye itilerek orta kulağa yerleşecek biçimde küçülmüş ve günümüzde memelilerin iç kulaklarında titreşimleri ileten kemikleri oluşturduğunu gösterir. Dolayısıyla Miller'a göre, Behe'nin örnekleri olan kamçılı bakterilerin ve tüycüklerin işlevsel ve karmaşık yapısı doğal seçim mekanizmasıyla üretilebilir (Miller, 2002, 138).

Miller'in itirazına yanıt veren Behe, herhangi bir parçanın bağımsız bir işleve sahip olacağını reddetmediğini; indirgenemez ölçüde karmaşık bir sistemden bir parçanın çıkarılması durumunda sistemin işlevsiz kalacağını iddia ettiğini söyler. Örneğin bir fare kapanındaki demir çubuk, delme aleti gibi bir işleve sahip olabilir ancak çubuk olmaksızın fare kapanı işlevini yitirir. Benzer şekilde tüycüklerin başka işlevleri vardır ancak bu başka işlevler onun sistemin diğer parçalarıyla birlikte yepyeni bir işlevi yerine getirmesini açıklayamaz (Behe, 2007, 300).

İndirgenemez derecede karmaşık biyolojik yapıların doğal bir izahının getirilememesinden hareketle, bu sistemleri açıklamak için tasarıma başvurmak, bilgisizlik kaynaklı bir argüman ya da boşlukları doldurmak için tasarımcıya başvurmak anlamına gelir mi? Miller, evrim karşıtlarının argümanlarının böyle olduğunu öne sürer. Ancak ona göre evrim karşıtlarına bu bilgi ya da izah verildiğinde argümanları çökecektir. Nitekim kendisi böyle bir bilgiyi öne sürmüştür. Ayrıca indirgenemez ölçüde karmaşık bir sistemin şu anda detaylı bir izahının bulunmaması, ileride de bunların izah edilemeyeceği anlamına gelmez (Miller, 2004, 81-82).

Genel olarak bütün tasarım argümanlarına yöneltilecek bu itiraz, Dembski'nin argümanı için de geçerlidir. Robert Pennock, tasarım argümanlarının genel mantığının şu şekilde olduğunu belirtir:

1. X, evrenin (karmaşık ve işlevsel) bir olgusudur.
2. X'in iki muhtemel açıklaması vardır: doğal (evrim) veya aşkın (akıllı tasarım).

3. Bilim, X'in hiçbir doğal izahına sahip değildir.

O halde, akıl sahibi aşkın bir tasarımcı (Tanrı) X'i tasarlamıştır (Pennock, 2007, 323).

Burada temel mantığı verilen itiraza göre, tasarım argümanları negatif bir model sunmaktadır. İndirgenemez karmaşık bir olaya veya nesneye doğal bir izah getirilemediği durumda, bu nesne veya olayın doğüstü bir nedeni olması gerektiği sonucu çıkarılıyor.

Bu tartışmada kritik önemde olan sorular, indirgenemez ölçüde karmaşık sistemlerin var olup olmadığı ve var iseler bu sistemlerin küçük ve ardışık değişimlerle aşamalı bir biçimde gelişip gelişmeyeceği sorularıdır. Akıllı tasarım taraftarları doğada küçük değişimlerle asla gelişemeyecek karmaşık sistemlerin var olduğunu gösterebilmelidir (Peterson vd., 2006, 131). Behe bu sistemlerin var olduğunu öne sürerken Miller bunların indirgenemez olmadıklarını, evrimsel süreçlerle gelişebileceğini öne sürer. Tartışma bu noktada bilimin alanına girmektedir. Doğadaki karmaşık sistemlerin birikimsel seçim yoluyla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilimsel bir tartışmadır. Ancak böyle bir sistemin şimdilik doğal bir izahının getirilemeyeceği bir şeydir, bu doğal izahın hiçbir zaman getirilemeyeceği başka bir şeydir. Tasarım taraftarları şu soruyu yanıtlamalıdır: Şimdilik evrimsel süreçlerle açıklanamıyor gibi görünen olguların varlığından hareketle, bu açıklamaların hiçbir zaman getirilemeyeceğini ve bu nedenle tasarımcıya başvurmak gerektiğini öne sürmek ne ölçüde makuldür?

Dembski tasarım çıkarımında iki sorunun birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini söyler. (1) Bir nesneyi veya olayı bir tasarımcı mı meydana getirmiştir? (2) Tasarımcı bir nesneyi veya olayı nasıl meydana getirmiştir? Bu sorulardan ilki saptanabilirlik sorusudur. Bu soru bir tasarımcının etkin olduğunu düşünmemizi temin eden şeyin ne olduğunu sorar. İkinci soru ise tasarımın nasıl meydana geldiğinin tasviri ile ilgilidir (Dembski, 1999, 239-240). İkinci soru cevaplanamasa bile, birinci sorunun bir cevabı bulunabilir. Dembski'ye göre, boşlukları bir tasarımcı ile doldurmak her zaman hatalı bir argüman değildir. Bu hata yalnızca, olağan bir izahın olduğu yerde tasarımcıya yani olağandışı bir açıklamaya başvurulması halinde ortaya çıkar. Olağandışı bir izahın uygun olup olmaması ise, açıklama bekleyen olaya ve bu olaya ilişkin koşullara bağlıdır (Dembski, 1999, 240-241). Ona göre, eğer tabiatüstü açıklamaları daha başlangıçta devre dışı bırakan natüralist bir felsefeye bağlı kalınmayacaksa, olağan dışı bir açıklamanın imkânı göz önünde tutulmalıdır. Belli bir olay ya da nesne hakkında, açıklama filtresinin sorduğu türden soruları doğru bir

biçimde cevaplayan bir izah, bizi tasarım çıkarımına götürebilir. Doğal açıklamaların bulunduğu yerde Tanrı'ya başvurmak gerekçesizdir ancak kimi durumlarda doğal bir izahın hiçbir şekilde getirilememesi halinde araştırmayı sonsuza kadar sürdürmektense tasarımcıya başvurmak gerekir. Bir olay veya nesnenin doğal izahına dair yeterli ve özenli bir araştırmada başarısızlığa uğramak, bu izahı vazgeçmek için iyi bir sebeptir (Dembski, 1999, 242-245).

Dembski'nin bu yanıtının belli ölçüde hakkını teslim etsek bile sorun hala ortadan kalkmış gözükmemektedir. Zira yeterli araştırmaların yapılması halinde, mevcut bilgilerimiz çerçevesinde belirgin karmaşık sistemlerin indirgenemez ve birikimsel seçim yoluyla gerçekleşemez gibi gördükleri sonucuna varsak bile en azından kuramsal olarak bu sistemlerin doğal bir izahının getirilmesi mümkündür. Bu da argümanı ikna edici olmaktan uzaklaştırır. Argüman şimdilik bize muhtemel bir tasarımın söz konusu olduğunu söylese bile, gelecekte bir gün yanlışlanmaya açık olmaya devam edecektir.

4. Güçlü ve İkna Edici Bir Tasarım Argümanının İmkânı

Çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne evrim kuramının açıklayıcı gücünü ve bu kuramın mekânsal düzenliliklere dayalı tasarım argümanları için oluşturduğu tehlikeyi kabul eder. Bununla birlikte, evrim kuramının bir tasarımcıya olan açıklama ihtiyacını ortadan kaldırmadığını belirtir. Ona göre evrim kuramı sadece mekânsal düzenliliklere dayalı tasarım argümanlarının makuliyetine zarar vermektedir. Buna karşın zamansal düzenliliklere dayalı tasarım argümanları evrim kuramından etkilenmez. Zira evrim kuramı karmaşık biyolojik sistemlerin doğal süreçle meydana gelebileceğini öne sürmektedir. İnsanlar ve diğer hayvanlar daha az karmaşık hayvanlardan meydana gelebilir, onlar da sırasıyla basit canlılardan, basit canlılar da inorganik maddelerden doğal süreçler vasıtasıyla meydana gelebilir. Dolayısıyla Darwin'in keşfi, mekânsal düzenliliklere dayalı argümanlar için bir sorun oluşturmaktadır (Swinburne, 2004, 168).

Swinburne'e göre, insan bedenleri dâhil karmaşık biyolojik sistemler inorganik maddelerden doğal süreçlerle tedrici olarak evrimleşmiş olsa bile, hala tasarımcıya olan açıklama ihtiyacı varlığını sürdürmektedir. Zira evrimsel süreç, sadece belli doğal yasaların verili olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Bu doğal yasalar da, hususi şartlar altında inorganik moleküllerin organik molekülleri, organik moleküllerin de organizmaları meydana getirmek üzere bir araya gelişlerini açıklayan kimyasal yasalardır. Ayrıca doğada, karmaşık organizmaların basit organizmalardan nasıl evrimleşeceğini açıklayan biyo-

lojik yasalar vardır (Swinburne, 2004, 170-171). Tüm bu yasaların yani kimyasal ve biyolojik yasaların etkisi altında inorganik maddenin neden hayvan ve insan bedenlerine dönüştüğü sorusu ortada cevaplanmayı beklemektedir. Ayrıca, evren on beş milyar yıl önce gerçekleşen büyük patlamadan ortaya çıkmıştır. İnsanların ve hayvanların ortaya çıkışına yol açan evrimsel süreçleri yöneten biyolojik ve kimyasal yasalar fiziksel yasalara dayanmaktadır. Büyük patlamadaki fiziksel yasalar, neden başka herhangi türde yasalar değil de, bu biyolojik ve kimyasal yasaları gerektirecek türde yasalardı? Bu soru materyalist çerçevede yanıtlanamaz zira burada başlangıç koşullarından söz etmekteyiz. Açıklaması istenen şey, nihai bilimsel yasaların kendisidir, nihai bilimsel yasalara açıklama getirebilecek herhangi bir bilimsel yasa söz konusu olamaz (Swinburne, 2004, 171-172).

Swinburne'e göre, bu durumda iki seçenekle karşı karşıyayız: Eğer mekânsal düzenlilikleri doğal süreçlerle açıklayabiliyor ancak mekânsal düzenlilikleri açıklayan zamansal düzenlilikleri nihai olarak doğanın sınırları içinde kalarak açıklayamıyorsak bu durumda olguyu –yani evrenin hayat üretecek biçimde mekânsal ve zamansal düzenliliğe evrilecek ilk durumunu- ya kaba bir olgu olarak kabul etmeli ya da ona bir açıklama getirmeliyiz. Bu olgunun doğal bir ön koşulu –olgu öncesi durumları- söz konusu olmadığından, bilimsel bir açıklama getirmek olanaksızdır. Eğer böyle bir ön koşul olsaydı bilimsel bir açıklama kişisel açıklamaya göre daha basit olacağından tercih edilecekti. Ya en temel nihai yasaları ve evrenin ilk maddesini açıklanamaz kaba olgular (brute facts) olarak kabul edeceğiz ya da bunlara bir izah getirme imkânını sorgulayacağız. Evrenin başlangıç durumunu kaba olgu olarak kabul etmek, evrenin neden var olduğuna dair bir açıklama olamayacağını ileri sürmek anlamına gelir. Materyalistler tam da bunu söylemektedir. Onlar, evrenin yasalarının neden bu özelliklere sahip olduğunu nihai bir kaba gerçeklik olarak kabul etmekte ve soruyu yanıtsız bırakmaktadır. Eğer evrenin başlangıç durumunu açıklanamaz olarak kabul etmek yerine ona bir açıklama getirmeye çalışırsak, elimizdeki yegâne açıklama bilimsel değil, zati (kişisel) bir açıklama olacaktır. Evrenin bir parçası olmamakla birlikte evrendeki zamansal düzenlilikleri yani bilimsel yasaları işleten Tanrı gibi zati bir varlığı kabul ederek teistler basit bir açıklama sunmaktadır. Evrenin nedensiz bir şekilde var olması hayli ihtimal dışı iken, Evrenin nedeni olarak kabul edilebilecek bir Tanrı'nın nedensiz varlığı gayet ihtimal dâhilindedir (Swinburne, 1996, 62; 2004, 160-189).

Sonuç

Dembski'nin akıllı tasarım argümanı, mekânsal düzenliliklere dayalı yatay bir düzenlilik argümanıdır ve dikey düzenlilikleri içermez. Ayrıca bu argüman, Tanrı'nın yarattığı evrene bahsettiği ikincil nedenleri, başka bir deyişle, rasyonel biçimde kavranabilen doğa yasalarını ve düzenlilikleri dikka-te alarak argüman üreten doğal teoloji geleneğinden de ayrılır. Doğal teoloji Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesinden ziyade, evrende akıllı yaşamı üreten yasalardan O'nun kâmil tasarımcı olduğu sonucuna varan argümanlar üretir. Evrim kuramı tartışmalı olsa bile, mekânsal düzenliliklere dayanan bu tasarım argümanı için ciddi bir tehdittir. Buna karşın evrim kuramının ve materyalizmin taraftarları doğadaki dikey düzenlilikleri açıklayamaz. Zira dikey düzenlilikler nihai tahlilde evrim kuramının ve materyalist izahın açıklama alanının dışındadır. Bilimsel bir kuram, kendisinin de dayanağı olan temel düzeydeki doğa yasalarını açıklayamaz. Ama yine de, evrim kuramı, mekânsal düzenliliklere daha basit bir alternatif açıklama sunmaktadır. Basitlik ilkesinin bir gereği olarak doğal bir açıklamanın getirildiği yerde kişisel açıklamaya başvurmak hatalıdır. Evrim kuramı yanlışlansa bile, mekânsal düzenliliklere başka bir doğal açıklama günün birinde getirilebilir. En azından bu bir ihtimaldir. Böyle bir ihtimalin olduğu yerde kişisel açıklamaya başvurmak, boşlukları Tanrı ile doldurma eleştirisine daima açık olacaktır. Buna karşın, tüm tasarım argümanlarının evrim kuramından kaynaklı bu eleştirinin muhatabı olmadığına değinmeliyiz. Evrim kuramı kesinkes biçimde kanıtlanırsa dahi, zamansal düzenlilikler için Tanrı'ya başvuran dikey tasarım argümanı hala geçerliliğini korumaktadır. Böyle bir tasarım argümanı, boşlukları doldurma eleştirisinden muaftır zira evrenin başlangıç durumunda doğal ön koşullar bulunmadığından bilimsel açıklama olanağı tümüyle saf dışı bırakılmaktadır.

Kaynaklar/References

- Behe, Michael. *Darwin'in Kara Kutusu: Evrim teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*. çev. Gürkan Bayır. İstanbul: Kesit Yayınları, 2007.
- Brooke, John Hedley. "Natural Theology". *The History of Science and Religion in the Western Tradition*. ed. Gary B. Ferngren. New York: Garland Publishing, 2000.
- Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. çev. Feryal Halatçı. Ankara: Tübitak Yayınları, 2002.
- Dembski, William A. *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Dembski, William A. *The Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1999.
- Dembski, William A. "The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design in the Sciences". *Science and Evidence for Design in the Universe*. ed. William A. Dembski vd. San Francisco: Ingatius Press, 2000.

**290 • MEKÂNSAL DÜZENLİLİKLERE DAYALI TASARIM ARGÜMANI:
WILLIAM A. DEMBSKI ÖRNEĞİ**

- Dembski, William A. *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence*. Lanham, MD; Rowman&Littfield, 2002.
- Dembski, William A. *The Design Revolution: Answering the Thougest Questions About Intelligent Design*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004.
- Dembski, William A. "Signs of Intelligence: A Primer on the Discernment of Intelligent Design". *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, ed. William A: Dembski – James M. Kushiner. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005.
- Dembski, William A. - Marks, Robert J. "Life's Conservation Law: Why Darwinian Evolution Cannot Create Biological Information". *The Nature of Nature*. ed. Bruce Gordon - William Dembski. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2009.
- Dembski, William A. - Wells, Jonathan. *The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems*. Dallas: Foundation for Thought and Ethics, 2008.
- Henry, John. "Causation". *The History of Science and Religion in the Western Tradition*. ed. Gary B. Ferngren. New York: Garland Publishing, 2000.
- Miller, Kenneth R. *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*. New York: Harper&Collins, 2002.
- Miller, Kenneth R. "The Flagellum Unspun: The Collapse of Irreducible Complexity", *Debating Design: From Darwin to DNA*. ed. William A. Dembski - Michael Ruse. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Perakh, Mark. "A Consistent Inconsistency: How Dr. Dembski Infers Intelligent Design". *Talkreason*. Erişim 30.03.2012. <https://www.talkreason.org/articles/dembski.cfm#design>.
- Peterson, Michael vd. *Akı ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Russell, A. Colin. "Views of Nature". *The History of Science and Religion in the Western Tradition*. ed. Gary B. Ferngren. New York: Garland Publishing, 2000.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

RÂŞİD HALİFELERİN İCTİHADLARINA SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Kemal COŞKUN*

Öz

İslam'ın ilk kaynaklarına inmek ve vahyin ilk muhataplarının davranışlarını yorumlamak, Türk toplumunu ve İslamiyet'in hâkim din olduğu diğer toplumları anlayabilmeye imkân verir. Bu çalışma, İslam fıkhnının teşekkülünde ve Müslüman milletlerin toplumsal yapılanmalarında şer'i ve rasyonel bir kaynak olarak refere edilen "Râşid halifelerin" ictihadlarını kapsamaktadır. Çalışmada, Müslüman toplumların idari ve içtimai teşekkülünde halife ictihadlarının etkisi ve sosyolojik veçheleri nelerdir sorusu irdelenmiştir. Çalışmanın amacı, bir devlet adamı ve dini otorite vasfıyla yapılan bu ictihadların toplumsal yönlerini anlamaya ve bu sayede günümüz kurumlarına ışık tutmaya çalışmaktır. Bunun yanı sıra bir "İctihad Sosyolojisi" denemesi olacak bu çalışma, Sosyoloji ve Fıkıh ilmi için ortak bir çalışma alanı olanaklarını sorgulamayı amaçlamaktadır. Yöntem olarak, İslam tarihinin belirli ve özel bir bölümünü ele alması bakımından tarihi-deskriptif bir çalışmadır. İctihadların arka planında birlik ve düzene, kolektif bilince, kültürel uyuma, bütünleşmeye dönük niyetlerin olduğu ulaşılan sonuçlar arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İctihad Sosyolojisi, Râşid Halifeler, İctihad, Fıkıh

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Mamak Anadolu İmam Hatip Lisesi
e-posta: kemalcoskun82@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4363-6338

Atıf/Cite as: Coşkun, Kemal. "Râşid Halifelerin İctihadlarına Sosyolojik Bir Bakış"
Dini Araştırmalar, 25/62 (Haziran 2022), 291-314,
<https://doi.org/10.15745/da.1090519>

Sociological Overview of the Ijtihads of the Rashid Caliphs

Abstract

Referring to the first sources of Islam and interpreting the behaviour of the first addressees of the revelation allows understanding Turkish society and other societies where Islam is the dominant religion. This study covers the ijthads of the "Rashid Caliphs", which is referred to as a religious and rational source in the formation of Islamic Fiqh and the social structures of Muslim nations. In this study, the question of what are the effects and sociological aspects of the caliph ijthads on the governance and social formation of Muslim societies has been examined. The purpose of the study is to try to understand the social aspects of these ijthads made as a statesman and religious authority, and thus to shed light on today's institutions. This study, which will be an essay on "Sociology of Ijtihad", also aims to question the possibilities of a common study field for Sociology and Fiqh. As a method, it is a historical-descriptive study in that it deals with a specific and special part of Islamic history. In the background of ijthads, the intentions towards unity and order, collective consciousness, cultural harmony, and integration are among the results of the study.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology of Ijtihad, Rashid Caliphs, Ijtihad, Fiqh

Summary

Sociology has been under the influence of positivist, evolutionist, and ideological paradigms in the period when it started to become evident in its field of existence. Over time, the subject-based approach became a partner in the path of sociology, and the objective and rigid attitude began to soften. Studies on the sociology of religion carried out in Turkey have always maintained the concern of examining the phenomenon in an impartial manner. The fact that studies in Turkey mostly focus on the religion of Islam and different religious groups of Islamic origin has kept the problem of the objectivity of the sociology of religion methodologically on the agenda. However, it should be taken into account that understanding Turkish society and other societies where Islam is the dominant religion will be possible by going down to the first sources sociologically as well as religiously, and interpreting the behaviours of the first addressees of the revelation. In particular, the ijthads of the "Rashid Caliphs Period", which is a special period in the history of Islam, have been referred

to as a religious and rational source both in the formation of Islamic fiqh and in the social structures of Muslim nations.

The subject of this study is the ijtihads of the first four elected caliphs of the Islamic state established in Mecca and Medina, during their administration. The purpose of the study is to try to understand the social aspects of these ijtihads made as a statesman and religious authority, and thus to shed light on today's institutions. Experiences and ijtihads belonging to this special period of Islamic history were analysed by using primary and secondary sources by the method of document scanning and tried to be interpreted with a sociological reading in terms of their contribution to the formation of the first Islamic state.

The period of Rashid Caliphs is a period suitable for social readings as much as the period of the prophet in sociological terms. In this context, the research seeks answers to the following questions:

1. What are the effects and sociological aspects of the ijtihads of the first four caliphs in the formation of Islamic culture and civilization and Muslim societies?
2. Which social reasons did the first four caliphs take into account in their ijtihads?
3. What kind of social events did these ijtihads cause and how did they affect the institutions?

In the research, the ijtihads of the Rashid caliphs were examined under three headings, taking into account their similar reasons:

1. Ijtihads Based on Changes in Human Characteristics from a Socio-Psychological Perspective
2. Ijtihads Based on Responsibilities Requiring Statehood
3. Ijtihads to Protect Religion and Culture in the Acculturation Process

According to the results of the research, we see that during the Rashid caliphs' period, some of the Islamic rules were changed or not applied due to certain conditions in a certain period according to the economic and social conditions of the state. It is understood that the four caliphs acted by considering the wisdom in the verse beyond the literal aspect of Allah's verses, especially in times of famine.

The ijtihads of the Rashid caliphs were effective in the execution of the social state understanding by considering the needs of the people. In the context of social relations, ijtihads were made to protect the interests of the

people while regulating the rights and responsibilities of the citizens with the tradesmen, soldiers and administrators. The theo-political reality was also taken into account while making these decisions.

Conquests, the spoils of war, the growing economy, the increase in population, the development of culture and civilization accelerated the formation of new social strata in society, bureaucratic institutions, and the transformation from fraternity to community membership, citizenship and organic social structuring. The ijtihads of the first four caliphs took control of the pace and direction of this transformation.

It is seen that the remarkable ijtihads made during the period of the four caliphs were mostly made in matters concerning family law such as marriage, divorce and inheritance. It is noticed that these decisions are mostly aimed at protecting women's rights and the basic values of social life. Again, from these ijtihads, we see that the four caliphs did not hesitate to make ijtihads on positive discrimination in favor of the disadvantaged groups in the society.

In addition, it is seen that the intention, perception, intellectual capacities and social conditions of the interlocutors are taken into consideration while making ijtihads. In this respect, their ijtihads are not laws that eliminate or limit the provisions of the Qur'an and Sunnah forever; it would be appropriate to evaluate them as temporary and special solutions given by taking into account social conditions. From this point of view, it can be said that keeping ijtihad in the past and closing the door of ijtihad means not seeing the reality of social change.

Giriş

Râşid halifeler, Allah'tan aldığı vahiy ile ümmetini yeni bir sancak altında toplamış karizmatik bir lider olan Hz. Muhammed'in ardından ümmetin sorumluluğunu almışlardır. Bu dört halifenin tamamı İslam'ın Mekke döneminde Müslüman olmuş, Müslüman cemaatin verdiği mücadelede ilk yıllardan beri ayırt edici yararlılık göstermiştir.

Peygamberlik şemsiyesi altında toplumsal bilinç ve birlik içerisinde yaşayan İslam ümmeti, peygamber döneminden sonra bu mutabakatın sürdürülebilmesi için kurumsallaşmaya ihtiyaç duymuştur. Bunun başarıyla sağlandığı Râşid halifeler döneminde peygamberin ışığı Mekke ve Medine toplumunu aydınlatmaya devam ediyordu. Bazı siyasi çekişmeler ve iç karışıklar gerçekleşse de yeni bir devrin ve devletin inşası sürecinde bunlar kabul edilebilir düzeyde görülüyordu. Sosyolojik anlamda bir toplumdan beklenen düzen ve

ilerleme, peygamberin yakın arkadaşlarının hilafetinde yolunda gidiyordu. Bu yönüyle Râşid halifeler dönemi peygamber ışıltısının hissedildiği manevi toplumsal yaşam ile yeni inşa edilen devletin dünyevi imkânları ve siyasi zorlukları arasında bir *geçiş dönemi* olarak görülebilir.

Peygamberin vefatı Müslümanlar için çok sarsıcı olmuştur. Bu sıkıntılı günlerde öncelikle Muhacir ve Ensar kardeşliğini koruyabilmek ve hissi hareket etmemek gerekirdi. Böyle bir dönemde, ilk halife Hz. Ebu Bekir'in, Al-i İmran suresi 144. Ayetini¹ iktibasla sarf ettiği “Kim Peygambere tapıyorsa bilsin ki Muhammed ölümlüdür, kim Allah’a tapıyorsa bilsin ki Allah ölümsüzdür” sözleri, muhtemel bir dağılmanın önüne geçmesi yönünden önemlidir. Bu hitap Müslümanları teskin etmiş, onların durumu kabullenmelerini kolaylaştırmıştır. Ne var ki yeni oluşan toplumun çözmesi gereken sorunlar henüz yeni başlamıştır.

Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşidin dönemini kapsayan yaklaşık 40 yıllık süreci sonraki dönemlerden ayıran bir yön de devletin henüz bir isim almamış olmasıdır. Hz. Ali'den sonra İslam devleti Emeviler ve Abbasiler gibi belirli bir asabiyetin yönetiminde bu isimle maruf bir devlet olmuştur. Bu yönüyle ilk dört halifenin dönemi ve onların ictihadları etnik ya da asabiyet bilinci üzerine kurulan sonraki devletlerin siyaset, hukuk, aile ve ekonomi gibi kurumlarının tanziminde referans aldıkları bir *bağımsız dönem* olarak ön plana çıkmıştır.

Hulefa-i Râşidin dönemini önemli kılan bir diğer husus ise İslam fetihleriyle beraber genişleyen İslam topraklarının sevk ve idaresidir. Yeni fetihler Müslümanlar nezdinde coşkuyla karşılanıyordu. Ne var ki fetih sadece bir toprak parçasının elde edilmesiyle de sınırlı değildir. O topraklar üzerinde var olmuş eski bir kültür vardır. Galip devlet her zaman mağlup olana kendi kültürünü dayatmayacaktır. Mağlup olan devletin kültürü de mutlak surette diğerini etkileyecektir.² Fetihler ve zaferler Irak'ı, Suriye'yi, İran'ı ve Mısır'ı dönüştürdüğü kadar Mekke'yi ve Medine'yi de dönüştürecekler.³

¹ “Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir.” *Kur'a'n Yolu* (Erişim 10 Kasım 2021), Âl-i İmrân 3/144; Ayrıntılı bilgi için bk. İbn-i Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 4/412.

² Tarihteki benzer örnekleri için bk. Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 79-80

³ Fethedilen bölgelerde artan askeri, ekonomik ve siyasi gücün Mekke ve Medine'deki sosyal ve siyasal yaşama olan etkileri için bk. M. Bahaüddin Varol, “Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler” *İstem* 3/6 (Aralık 2005), 195-213; İbn

Yine o dönemin en ilginç özelliklerinden biri, ilk dört halifenin her birinin hem siyasi hem de dini otoriteye sahip olmasıydı. Kendi başlarına fukaha idiler, Kur'an ayetlerini yorumlama ve hüküm verme yeteneğine sahiplerdi. Ancak, onların halefleri aynı niteliklere sahip değildi ve böylesi bir dönemin İslam tarihinde benzerinin yaşandığını söylemek kolay görünmemektedir.⁴

Hulefa-i Râşidin döneminde peygamberin hatırası Mekke ve Medine sokaklarında dolaşmaya devam etmekteydi. Bununla beraber İslam'ın mukaddes bu iki şehri fetihler sonucu gelen maddi zenginlikler⁵, İslam'a yeni girenler ve kölelerin artışıyla değişimin odağındaydı. Şehrin demografisinde meydana gelen değişimler, yapısal bir dönüşümün de tetikleyicisi oldu.

Bu araştırmanın konusu, Mekke ve Medine merkezli kurulan İslam devletinin seçimle iş başına gelmiş ilk dört halifesinin yöneticilik süreleri boyunca yapmış oldukları icthadlardır. Çalışmanın amacı, bir devlet adamı ve dini otorite vasfıyla yapılan bu icthadların toplumsal yönlerini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Nasıl ki Hz. Peygamber bir beşerdir, aynı şekilde ilk dört halife de bir beşerdir. Halifeler, hakkında ayet ya da hadis bulunan bir konuda kimi zaman toplumun zaruretlerini ve hallerini düşünerek rasyonel kararlar vermek durumunda kalmışlardır. Haliyle bu kararların alınışı, tatbiki ve neticeleri toplumun kökleri, gelenekleri, kültürü ve değişim yönü kadar, halifenin beşeri, ilmi, hissi özelliklerinden etkilenmiştir.

Ayrıca günümüz Türk toplumunu ve İslamiyet'in hâkim din olduğu diğer toplumları anlamak, dini olduğu kadar sosyolojik olarak da ilk kaynaklara inmekle ve vahyin ilk muhataplarının yani İslam kültür ve medeniyetini temellendiren, idari, siyasi ve içtimai toplumsal yapının inşasında ayrıcalıklı bir katkısı olan sahabenin davranışlarını yorumlamakla mümkün olacağı dikkate alınmalıdır. Özellikle İslam tarihinin özel bir dönemi olan Râşid halifeler döneminin halife icthadları, hem İslam fıkhnının teşekkülünde hem de Müslüman milletlerin hukuki, siyasi ve ekonomik yapılanmalarında şer'i ve rasyonel bir kaynak olarak refere edilmiştir.

Bu amaçlar bağlamında çalışma, ilk dört halifenin icthadlarının İslam toplumunun inşasına katkıları ve bu icthadların sosyolojik veçheleri nelerdir

Kesir, EI-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 7/80-190; Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Mayıs 2022).

4 Tahir Jabir al 'Alwani, *İctihad* (London: International Institute of Islamic Thought, 1993), 9.

5 Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2001), 494-501.

sorusunu irdeleyecektir. İlk dört halife yaptıkları icthadlarda hangi toplumsal gereklilikleri dikkate almış ve bunlar ne gibi toplumsal olaylara dönüşmüş, kurumlar üzerinde ne şekilde etkili olmuştur. Ayrıca bu çalışmada Fıkıh okumalarını sosyolojik bir bakış açısıyla yapmanın kıymeti nedir sorusu üzerinde durulacaktır. Esas amaç bu icthadların dini olarak geçerliliğini tartışmak olmayıp, toplumsal yönlerini ortaya koymaktır.

Yine bu çalışma, İslam tarihinin belirli ve özel bir bölümünü ele alması bakımından tarihi-deskriptif bir çalışmadır. İslam tarihinin bu özel dönemine ait tecrübeler ve icthadlar, birincil ve ikincil kaynaklar kullanılarak dokümantasyon taraması metoduyla tahlil edilmiş, ilk İslam devletinin oluşumuna katkıları ve günümüze uzanan yansımaları bakımından sosyolojik bir okumayla yorumlanmaya çalışılmıştır.

Dört halife dönemini konu edinen araştırmalara bakıldığında geniş bir literatür ile karşılaşılır. Ancak bunlar daha ziyade İslam tarihi ve İslam hukuku alanlarına ait araştırmalardır. Bu döneme dair sosyolojik konular ise, yine zikredilen alanlar içerisinde yapılan araştırmalarda kendisine yer bulabilmiştir. Örneğin Varol, “Râşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler” isimli çalışmasında bu dönemde yaşanan siyasal, sosyal, ekonomik, coğrafi ve etnik olayları değişim olgusu üzerinden yorumlamaya çalışmıştır.⁶ Dertli ise “Hz. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım” isimli doktora tezinde bu dönemde yaşanan ve etkileri günümüze kadar süren iktidar mücadelesini, nepotizmi ve meşruiyet krizlerini sosyolojik bakımdan açıklamaya çalışmıştır. Bu tez, konuyla ilgili az sayıdaki sosyoloji çalışmalarından biridir.⁷ Husayn "Râşid Halifeler Devrinde Sosyal Şartlar" isimli çalışmasında, İslam tarihinde ve ilahiyatçılar arasında genel kabul görmüş cahiliye dönemi anlayışına daha farklı yaklaşmakta, İslam öncesi Arap toplumsal hayatı üzerinden dört halife dönemi sosyal hayatına göndermeler yapmaktadır.⁸ Yine dört halife dönemini idari, askeri, hukuki ve eğitim açısından ele alan hatırı sayılı sayıda lisansüstü tez ve makale bulunmaktadır.⁹

⁶ Varol, “Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 195-213.

⁷ Osman Dertli, *Hz. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁸ Sayyid Matlup Husayn, “Raşid Halifeler Devrinde Sosyal Şartlar”, çev. Selma Özülkü, *İstem* 13/26 (2015), 173-197.

⁹ Örneğin bk. Fatma Nur Pilavcı, *Râşid Halifeler Döneminde Sosyal Değişmeler ve Toplumsal Etkileri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Râşid Halifeler Dönemi

Hz. Muhammed'in 8 Haziran 632 tarihinde Medine'de vefatı ile beraber yönetsel anlamda yeni bir dönem başlamıştır. Gerek Arap coğrafyasında ve tarihinde gerekse diğer milletlerde görülmeyen, diğer yönetim biçimlerinden fark edilir düzeyde ayrılan bu yeni yönetim biçiminin adı halifelik ya da hilafettir.

Hilafet kelimesi sözlükte “başkası adına onun görevini üstlenmek”¹⁰ anlamına gelmektedir. Hilafet bir yönetim şeklidir ve hükümet etmek anlamında kullanılır. Ayet ve hadislerde bir devlet düzeni ya da emir tavsiye edilmemiş olması, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu ve ilk uygulamalarda halk yöneticilerini bizzat seçimle belirlediğinden, halifelik “dini bir nizam” olarak görülemez, onun özünde kutsallık yoktur.¹¹

Öte yandan İbn Haldun'a göre hilafet, dinin korunduğu ve emirlerinin gözetildiği bir yönetim biçimidir. Bir ayetten¹² yola çıkarak insanların kendi koyduğu hükümlerde sadece dünyevi yararları gözeteceklerini söyleyen İbn Haldun, halifeliğin ise insanları ahiret ve dünya faydalarını birlikte gözeterek hareket etmeye yönlendirdiğini söyler. Ona göre beşeri hukuk ve siyaset, sadece dünyevi menfaatleri sağlamayı ve zararı def etmeyi amaçlar. Halifelik ise, peygamberin vazifesini devam ettirmek, ona vekâlet etmektir.¹³

İslam tarihinde Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, devlet yönetiminin en tepesindeki kişiye “halife”, yönetim şekline de “hilafet” denmiştir. Kimi zaman bunun yerine “imam” veya “emiru'l-müminin”, yönetim biçimi için ise “imamet” kavramları da kullanılmıştır. Şii toplumu genelde “imam” veya “imamet”, Sünni toplumlar ise “halife” ve “hilafet” ifadelerini benimsemişlerdir. İslam tarihi kitaplarında Râşid halifeler, Emevi ve Abbasi halifeleri, Osmanlı halifeleri tabirleri daha çok rağbet görmüş ifadelerdir.¹⁴

Lisans Tezi, 2021); Mehmet Şimşir, “Râşid Halifeler Döneminde İdare Sistemi Ve Divan Teşkilatı”, *İstem* 3/6 (Aralık 2005), 265-280; Yılmaz Çelik, “Râşid Halifeler Döneminde Askerî Sosyal Hizmetler”, *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 375-390. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375185>

¹⁰ Rağıb el-İsfehani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), “Hilafet”, 334.

¹¹ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 438.

¹² “Onlar dünya hayatının sadece görünen yüzünü kısmen bilirler; âhiret hakkında ise tamamen gâflet içindedirler.” er-Rûm 30/7.

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004), 1/270.

¹⁴ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 438.

Çalışmanın esasını teşkil eden Râşid halifeler ya da Hulefa-i Râşidin kavramı iki isimden oluşmuştur. Halife kavramı yukarıda açıklanmıştır. Râşidin ise “doğru yolu izleyenler” anlamında kullanılır. Tarihsel bir kesit olarak bu kavram; 11/632 yılında Hz. Ebu Bekir’in şura sonucu halife seçilmesiyle başlayan ve 41/661 yılında Hz. Ali’nin oğlu Hasan’ın yönetimi Muaviye’ye bırakmasıyla sona eren devre verilen isimdir.¹⁵ Çoğu kaynak ise sadece ilk dört halifeyi bu dönem içerisinde kabul eder.

Bu halifelerin her birinin Peygamber döneminde müstesna bir yeri vardır. Hz. Ebu Bekir ilk dört Müslümandan biri,¹⁶ Hz. Ali ise Peygamberin akrabası olması yanı sıra çocuk yaşta Müslüman olan ilk sahabidir.¹⁷ Hz. Osman Habeşistan’a hicret eden ilk sahabilerdendir.¹⁸ Hz. Ömer ise diğer halifelere nazaran biraz daha geç Müslüman olmuştur.¹⁹ Râşid halifeleri sonraki halifelerden ayıran husus onların şura yoluyla, Muhacir ve Ensar’ın ileri gelenlerinin onayıyla kısaca toplumsal bir mutabakatla halifelğe gelmiş olmalarıdır. İslam tarihinin Hz. Peygamber dönemine bakıldığında bu sahabilerin peygambere en yakın isimler olduğu ve varlıklarıyla Müslüman ümmete ayrıcalıklı bir katkı sağladıkları görülür. Hz. Ebu Bekir peygamberin hicret arkadaşı iken²⁰ Hz. Ömer, Peygamber’in İslam’a girmesi için Allah’a dua ettiği bir sahabidir.²¹ Hz. Ali ve Hz. Osman peygamberin damatları, zor zamanlarda peygamberin destekçileridir. Dört halifenin tamamının peygamberle ve birbirleriyle akrabalık ilişkileri oluşmuştur.

Hz. Ebu Bekir 632-634, Hz. Ömer 634-644, Hz. Osman 644-656, Hz. Ali ise 656-661 yılları arasında halifelik makamında bulunmuştur.²² En uzun süre halifeliği Hz. Osman (12 yıl), en kısa süreli halifeliği ise Hz. Ebu Bekir (2 yıl) yapmıştır.

¹⁵ Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku (1. 2. 3. Ciltler Bir Arada)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 48.

¹⁶ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/332.

¹⁷ Hz. Ali 10 yaşında Müslüman olmuştur. Peygamberle birlikte ilk namaz kılan kişidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/326.

¹⁸ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/435.

¹⁹ İbn Kesir, *EI-Bidaye*, 118-124.

²⁰ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 2/151-152.

²¹ İbn-i Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/461.

²² Hizmetli, *İslam Tarihi*, 441.

1.2. İctihad

“İctihad” kelimesi sözlük anlamı itibariyle “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak”²³; fıkıh ıstılahı olarak ise “Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adı”²⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.

Bilindiği gibi İslam dünyasının mahalli ya da umumi problemlerini çözümlenecek kural ve açıklamalar, nass adı verilen Allah’ın ve Resulünün sözünde aranmaktadır. Fakat Kur’an ve sünnette kıyamete kadar gerçekleşecek olayların tamamının açık hükmünü bulmak imkânsızdır.²⁵ Bu nedenle, Müslüman âlimler Kur’an ve sünnete aykırı olmamak kaydıyla toplumda karşılaşılan güçlükleri, yeni meseleleri çözümlenmek için bölgesel ve dönemsel şartları dikkate alarak akla uygun hükümler üretmişlerdir.

İbn Aşur, icthad yapmayı bölgelerin ve şartların gerektiği ölçüde ümmet üzerine farz-ı kifaye olduğunu söyler. Ona göre, icthad yapmaya kişilerin gücü yettiği, sebep ve aletlerine imkân bulduğu halde ihmal edilir, yerine getirilmezse, ümmetin tamamı günahkâr olur.²⁶ Bununla birlikte son yüzyıllardaki kimi ulema, hicri üçüncü asırdan sonra artık icthad kapısının kapandığını iddia etmişlerdir. Bunun sebebi, o dönemlerde icthad konusunda büyük bir kargaşanın ortaya çıkması, bazı sözde âlimlerin müctehidin şartlarını taşımamalarına rağmen hüküm vermeye, fetva vermeye kalkışmalarıdır. Ulema bunu büyük bir fitne olarak görmüş, daha büyük zararların verilmemesi için icthad yolunun artık kapandığına hükmetmişlerdir.²⁷

2. Sosyolojik Bakış Açısıyla İctihadlar

2.1. Sosyo-Psikolojik Açıdan İnsan Karakterindeki Değişimlere Bağlı İctihadlar

İslam dini bulunduğu devir ve şartlar itibariyle kadınları kocaları ve ikincil derece akrabalarına karşı evlilik, maddi geçim ve miras konularında özlük

²³ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Kasım 2022).

²⁴ Apaydın, “İctihad”.

²⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 310.

²⁶ Muhammed Tâhir bin Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 197.

²⁷ Zekiyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 442.

haklarını koruyacak hükümler getirmiştir. Bu durumun en belirgin örneklerinden biri İslam'ın tek kadınla evliliği (monogami) tavsiye etmesi, çok eşliliği (polijini) dört ile sınırlaması ve birden fazla nikâhı adalet şartına bağlamış olmasıdır.²⁸ Ne var ki erkeklere Ehl-i Kitap bir kadınla evlenmeye izin veren Kur'an-ı Kerim, kadınların sadece Müslüman erkeklerle evlenmesine müsaade etmiştir.²⁹ Bununla beraber toplumun demografik yapısında meydana gelen değişimlerin toplumsal yapıda bir karşılığı oluyordu. Bunların çözümlenmesi ise ayet ve hadislerin doğrultusunda yapılması gerekiyordu. Nihayetinde İslam devleti Kur'an ve Peygamber sünnetini kendisine referans almış bir siyasi birlikteliktir. Ancak toplumun genel menfaati ve zararın önlenmesi için bazı yorumlara, sınırlamalara ihtiyaç duyulabiliyordu. Örneğin Hz. Ömer erkeklerle Ehl-i Kitaptan kadınlarla evlenmeyi yasaklamıştır.³⁰ Hz. Ömer'in bu ictihadının en belirgin sosyolojik yorumu; bu şekilde Arap Müslüman kadınların bekâr kalması engellenmiş, haklarının korunmuş olmasıdır. Cihat ve fetih gâyesiyle farklı coğrafyalarda savaşan sahabeden de bu yolda şehit olanlar ve geride dul eşler bırakanlar vardı. Dahası, fetih için sefere giden ve gittiği yerde ehl-i kitaptan bir kadınla evlenerek yeni bir aile kuran kişiler, gerilerinde bölünmüş bir aile bırakıyorlardı. Bu sadece kadının değil, geride kalan ailenin tüm bireylerini ve dolayısıyla toplumun işleyişini olumsuz etkiliyordu.

Bunun bir diğer sosyolojik karşılığı ise Hz. Ömer'in, Müslüman aile modelini koruyarak toplumun temeli olan ailenin sosyo-kültürel değişiminin hızını kesmesi ve aile geleneğinde oluşacak olumsuzlukları engellemek amacıyla değişime yön vermesidir. Çünkü ailenin merkezinde kadın vardır. Bilhassa çocuğun yetiştirilmesinde, çocuk baba ilişkisinin sağlıklı gelişiminde, akrabalık ve komşuluk ilişkilerinde hep kadının rolü ön plandadır. Bu yüzden aile de meydana gelecek bir olumsuzluk sadece aile içerisinde kalmayacak dışarıya da etkileyecektir.

Yapılan ictihada dair diğer bir sosyolojik yorum ise o dönemde kadınlara verilen toplumsal değerın büyüklüğüdür. Sonuçta Hz. Ömer'in ordularındaki bütün askerler erkektir. İdaresindeki bütün valiler ve daha alt düzey yöneticileri erkektir. Baba otoritesinin hâkim olduğu bir ailede, vahiy ile izin verilmiş bir hakkın erkeklerin aleyhine olacak şekilde yeniden düzenlenmesi arka planda kadının toplumsal bir kategori olarak sahip olduğu kıymetin de bir göstergesidir.

²⁸ en-Nisâ 4/3.

²⁹ el-Mâide 5/5.

³⁰ Atar, *Fıkıh Usulü*, 351-352.

Olayla ilgili başka bir sosyolojik yorum ise Halife Ömer'in hilafetine meşruiyet kazandıran niteliğin toplumun değerlerine, normlarına verdiği önem olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu ictihadı toplum tarafından norm(al) olarak karşılanmıştır. Çünkü kimi durumlarda dinen tanınan ruhsatlar, kısmen erkeklere mahsus haklar insanların yanlış uygulamaları yüzünden kendisinden beklenen faydayı gösteremez olmuş, toplumda büyük bir zararın yaklaştığı görülmüştür. Hz. Ömer'in bu ictihadına toplumsal ölçekte ciddi bir tepki/eleştirisi oluşmaması, onun verilen kararın hukukiliği ve toplumsallığı açısından yerinde bir karar olduğu kanaatini verir.

Olayla ilgili sonuncu sosyolojik açıklama ise Hz. Ömer'in toplumun genel faydası ve zararın gerçekleşmeden engellenmesi ilkesi doğrultusunda aldığı bu ve benzeri kararların halefi durumundaki İslam devletleri emirlerinin ve müçtehitlerinin hüküm verirken zikredilen hususları daha cesurca almalarında tesirli olmasıdır. Şüphesiz tüm bu süreçlerin ve tekâmülün mahiyetini bilmek, İslam'ın bugünü ve yarını görebilmek için de gereklidir. Zira Ziya Gökalp'in söylediği gibi Müslümanlara ait kurumların gelenekleri, tarihleri etraflıca ele alınmalı, tetkik edilmelidir. Fıkıhın, Kelamın, Tasavvufun çeşitli zaman ve mekânlara nasıl uyum sağladığı ne yönde geliştiği anlaşılırsa, günümüzde de bu kurumların ne yönde gelişeceği ve gelecekte nasıl şekilleneceği anlaşılabilir.³¹

Hız. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk yıllarına kadar bir erkek eşini aynı zaman ve mekânda üç talak ile boşarsa bu durum onun öfke kontrolü probleminde ve aceleciliğine ya da niyetinin ciddiyetine bir işaret olarak hükmedilerek tek bir talak olarak kabul edilirdi.³² Ayrıca ayet ve hadislerde her talak için bir iddet süresinin olduğu vurgulanmaktadır.³³ Fakat bu uygulamalar fetihler sonucu artan ekonomik refah ve farklı milletlerden müteşekkil insan çeşitliliğinin oluşumu ile beraber insanların davranışlarında da değişimlere yol açmıştır. Erkeklerin kadınları iki sefer boşayabilmesi ve sonrasında tekrar evlenebilme hakkı, aile yuvasının dağılmasını engellemek için önemli bir araç iken, toplumda aile değerlerinin kaybolmaya başlamasıyla erkeklerin kadınlar üzerindeki baskısını güçlendirecek bir araç haline gelmiştir. Böylece boşanmalarda ciddi bir artış görülmüştür. Bunun üzerine Hz. Ömer bir mecliste

³¹ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Devlet Kitapları, 1976), 26.

³² Atar, *Fıkıh Usulü*, 351.

³³ "Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir." el-Bakara 2/229.

yapılan üç talakı yine üç talak olarak kabul etmiştir.³⁴ Bu sayede insanların bu işin geri dönüşü olmayacağı düşüncesiyle ani ve keyfi karar vermekten imtina edecekleri beklenilmiştir. Sosyolojik bir okumayla bakıldığında insanların ahlaklarında oluşan değişimin kurumsal dönüşümlere yol açtığı anlaşılmaktadır. Sonradan tekrar nikâha alınma ihtimaliyle evden çıkarılan kadınlar toplumda huzursuzluk ve güvensizliğe neden olacaktır. Hz. Ömer bu uygulamanın zararını fark etmiş, kamu yararını gözeterek bazı yasaklar getirmiştir.

Diğer halifelerin de insanların ahlaki değişimlerini dikkate alarak önceki uygulamalardan farklı icthadlara başvurdukları görülmektedir. Örneğin Hz. Muhammed zamanında sahiplerinden kaçmış, kaybolmuş develer kendi hallerine bırakılırken, Hz. Osman zamanında bu develer yetkililerce toplanıp satılmış, elde edilen paralar develerin sahipleri bulunana kadar devletin kasasında bekletilmiştir. Hz. Ali zamanında ise sahipsiz develer için hususi ahırlar yaptırılmış, sahipleri bulunana kadar burada alıkonulmuştur.³⁵ Sosyolog için kanuni bir yükümlülüğün çiğnendiğinde suçlunun göreceği hukuki yaptırımdan ziyade toplumun buna verdiği tepkinin şiddeti önemlidir.³⁶ Yükümlülüğün ihlali durumunda halk kanadında suçlulara karşı bir kamuoyu tepkisi, toplumsal baskı oluşmaması ya da suçlular üzerinde bir korku, utanma, pişmanlık belirtilerinin olmaması, yükümlülüklerin yerine getirilmesi için otoritenin yeni önlemler almasına, hukuki bir yaptırıma gitmeye zorlayabilir. Bu otorite sorununu, informal toplumsal kontrol araçlarının etkisini yitirdiği olaylarda, formal kontrol mekanizmalarının devreye gireceği şeklinde de anlamak mümkündür.³⁷

Râşid halifeler dönemi sosyolojik açıdan Hz. Peygamber dönemi kadar toplumsal okumalara müsait bir dönemdir. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde Arap dünyası inanç ve toplumsal hayat bakımından yeniden bir inşa süreci yaşadığı muhakkak ise de, sonrasında Arap toplumunun diğer milletlerle birlikte yaşama tecrübesi ve diğer milletlerin zihin dünyalarının keşfi ve inşası her iki tarafı da etkilemiştir. Hz. Osman'ın Mina'da bulunduğu bir zamanda

³⁴ Atar, *Fıkıh Usulü*, 351.

³⁵ Atar, *Fıkıh Usulü*, 352.

³⁶ Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, 80.

³⁷ “İnformel toplumsal kontrol, toplumun normlarına ve değerlerine uyum sağlamaya yönelik dolaylı ve resmi olmayan baskılardır... Formal toplumsal kontrol, sapkın davranışı önlemek ya da düzeltmek için, kanun haline getirilmiş, kurumlaşmış kamu mekanizmalarıdır.” Ayrıntılı bilgi için bk. Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2017), 174.

namazı seferi olarak iki rekât kılmak yerine “... Bu yıl anlayışı kıt, bilgisiz kimseler çok; bunu görüp namazı devamlı iki rekât olarak kılmalarından korktum” diyerek dört rekât kılması³⁸ onun davranışlarını muhatabının durumuna ve anlayışına göre gerçekleştirdiğini gösterir. Sosyal bir davranışın oluşum aşamasında aktör ve muhatabın eyleme verdiği anlamı çözümleyebilmek bu sosyal davranışın açıklanabilmesinin bir gereğidir.³⁹ Ayrıca iki birey ya da grup arasındaki bu etkileşim karışık mesajlardan oluşabilir. Hz. Osman’ın bu sürecin aktörü olarak böyle bir sosyo-psikolojik etkinin farkında olması ve muhatabına göre hareket etmesi dikkate değerdir.

Halifelerin icthadları içerisinde bireysel olayların toplumsal bir sorun haline dönüşmemesi için radikal ve şok edici kararlarının olduğu da görülür. Örneğin; Hz. Ömer, henüz iddet süresini tamamlamadan başka bir erkekle evlenen kadının nikâhını feshetmiş ve ebediyen o erkek ile kadının tekrardan evlenmesini yasaklamıştır.⁴⁰ Kur’an ve Sünnette kadının iddet süresi tamamlanmadan evlenemeyeceği ifade edilmişken bu yükümlülüğün hukuki yaptırımını açıklanmamıştır. Hz. Ömer’in bu icthadına şu yorumlar getirilebilir:

- 1- İddet süresi gebelik halinde gerçek babanın doğru tespiti için önemlidir. Bu şekilde aile şecerelerinin sağlıklı takibi yapılır, kişilerin içerisinde kronik bir şüphe, güvensizlik, korku ve öfke duygularının oluşumunu engeller. Eşlerin ve çocuğun birbirine bakışı sağlıklı olur, bu toplumun tamamını etkiler.
- 2- İslam hukukunda iddet süresini tamamlamamış bir kadına kocasının tekrar dönme imkânı varken kadının başka bir erkekle nikâhlanmasını zina suçuyla değerlendirmek yerine söz konusu iki kişinin evliliğini ebediyen yasaklaması, bu kişilerin aile olarak toplumun bir parçası kabul edilmeyeceklerine işarettir. Suçun bireyselliğinden ziyade, toplumsal durumu göz önünde tutulmuş ve ceza bu yönde verilmiştir.
- 3- Bu evlilik, toplumsal normları zedeleyen bir “sosyal sapma” olarak görülmüştür. Dini ve hukuki kuralları çiğnemenin ötesinde daha önce görülmemiş, yavaşlamamış bir davranış türüdür. Bunun bir alışkanlık haline gelmesi istenmemiştir.

³⁸ Atar, *Fıkıh Usulü*, 352.

³⁹ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/130-134.

⁴⁰ Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 74.

- 4- Montaigne, kitabının giriş kısmında kanunların oluşumunu ülkenin fiziki yapısı, iklimi, halkın meslek grupları gibi demografik özelliklerinin yanı sıra devlet yapısının taşıyabileceği özgürlük derecesine, ülke halkının ahlaki değerlerine ve eğilimlerine de aynı önemde bağlı olduğunu ifade eder.⁴¹ Hz. Ömer'in suçlu kişilere fiziksel bir ceza ya da sürgün, hapis gibi bir süre özgürlüğünü kısıtlamak yerine bu kişileri -evliliğin haram olduğu yakın akrabalarından olmamasına rağmen- ebediyen birbiriyle nikâhlanma hakkından mahrum bırakabilmesi, toplumunun kaldırabileceği özgürlük derecesinin de göstergesidir.

2.2. Devlet Olmayı Gerektiren Sorumluluklara Bağlı İctihadlar

İslam ahkâmının bir kısmının devletin içerisinde bulunduğu iktisadi ve sosyal şartlara göre belirli bir dönemde değiştirildiğini ya da uygulanmadığını görüyoruz. Hz. Ömer kıtlık zamanında zekâtları ertelemiş,⁴² hırsızlık yapanlara had cezasını uygulamamıştır.⁴³ Yine aynı halife, açlık ve susuzluk gibi yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayamadığı için zina eden kadınlara da had cezası uygulamamıştır.⁴⁴ Hz. Ömer'in sadece Kur'an ayetleri üzerinden değil aynı zamanda Allah'ın kâinatta koymuş olduğu fiziksel ve sosyal kanunları da dikkate alarak hareket ettiği görülmektedir. Kıtlık zamanında insanların yükümlülüklerini yerine getirememesi ya da had cezası gerektiren bir suç işlemesi bir ihmalkârlık, keyfilik ya da alışkanlık değildir. Onları bu eyleme mecbur bırakan harici itkiler vardır. Bu şekilde ictihadda bulunulması şöyle anlaşılabilir:

- 1- Merton'un uyum ve sapma kuramında olduğu gibi toplumun bireylere kabul ettirmeye çalıştığı kültürce belirlenmiş temel hedefler ile buna ulaşmak için kullanılacak kurumsallaşmış araçların yitirilmesi anomiye yol açacaktır. Anomi ise sosyal sapmanın, suçun kaynaklandığı bir olgudur.⁴⁵ Özellikle kıtlık dönemlerinde başarıma, rızkını kazanma, aileyi geçindirme, statü ve saygınlık kazanma gibi amaçlara helal yoldan, çalmadan ulaşma normunu sağlayacak ekonomik ve sosyal araçların yetersizliği beraberinde suç getirmektedir.

⁴¹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 8.

⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra* (Beyrut ty.), 3/323 akt. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 125.

⁴³ Atar, *Fıkıh Usulü*, 352.

⁴⁴ Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 219.

⁴⁵ Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş* (Ankara: Murat ve Adım Yayıncılık, 1996), 64-78.

- 2- Devlet yetkili ve sorumlu bir güç olarak bu kişileri suça iten sebepleri ortadan kaldırmakla yükümlüdür. Devlet sağlığı yerinde olarak çalışan her vatandaşının temel düzeyde de olsa gıda, giyim ve barınma ihtiyaçlarını gözetmelidir.
- 3- Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde, ihtiyaçlar piramidinin en altında fizyolojik ihtiyaçlar bulunmaktadır.⁴⁶ Bireyin bu ihtiyaçları gerçekleştirmeden güvenlik, sevgi/ait olma, saygınlık gibi değerlere yönelimi, bunlar için çabalaması zordur.
- 4- Toplumun da bu durumdaki insanların halini anlaması, suçu bir parça da kendilerinde görmeleriyle mümkündür. İktidarı meşru kılan, toplumun değer ve normlarına uygun bir şekilde şekillenmiş olmasıdır.⁴⁷ Bize göre de iktidara affetme yetkisini veren toplumun suçlular lehine gösterdiği bu pozitif ayrımcılıktır.
- 5- Son olarak şu söylenebilir ki ilk dört halife bir kral gibi saraylarda, halktan kopuk yaşamamışlardır. Halkın içerisinde olmak, onların güven ve huzuru için sokaklarda devriye gezmek, giyimiyle, yeme içmesiyle halk gibi olmak ilk dört halifenin belirgin özellikleridir. Bu nitelikler Cornel West'in haklı olarak "Peygamber gelenekleri" olarak adlandırdığı sosyal dindarlığın fenomenleridir.⁴⁸ Bu duyarlılığa sahip halifelerin sosyal bir probleme ictihad ile çözüm bulmaları onlardan beklenebilecek bir davranıştır.

Otorite, başka hiç kimsenin kişi ya da kişilere yaptıramayacağı bir işi onlara kendi rızalarıyla yaptırabilen özel olarak verilmiş bir güçtür.⁴⁹ Ne var ki birçok hukuk sosyoloğunun tahmini aksine iktidara güç veren zorlayıcılık değil, sosyal güvendir.⁵⁰ Talcott Parsons'un altın ile parayı iktidar araçlarıyla kıyaslaması gerçekten etkileyicidir. Parsons'a göre külçe altın sadece buhran ve kriz dönemlerinde değerlidir. Normal zamanlarda ise paraya değerini veren öncelikle güven olmak üzere farklı toplumsal verilerdir.⁵¹ Hz. Ömer'in iktidarında zorlayıcılık yeni sosyal hayatın, lüksün, servetin ve değişen tüketim

⁴⁶ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001), 162-164.

⁴⁷ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, 1982), 182-183.

⁴⁸ Farid Younos, *Principles of Islamic Sociology* (Bloomington: AuthorHouse, 2011), 52-53.

⁴⁹ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 182.

⁵⁰ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 182.

⁵¹ Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 182.

alışkanlıklarının kontrol altına alınması için kullanılmış bir araçtır. Bununla birlikte yapılan ictihadlar toplumun normalleriyle ters değildir.

Hulefa-i Râşidin döneminde toplumu ahlaki bir yozlaşmadan korumak, kötülüğü büyümeden ve yayılmadan önlemek için bir ictihad da Hz. Osman tarafından yapılmıştır. İslam hukukunda bir kadın boşandıktan sonra artık eşinin mirasına varis olamaz. Ne var ki eşiyile arası bozuk bazı sahabilerin ölüm hastalığı sırasında eşlerini mirastan mahrum bırakmak maksadıyla onları üç talak ile boşadıkları vaki olmuştur. Hz. Osman boşanmış bu kadınları yine de eski eşleri öldükten sonra onların mirasına ortak etmiştir.⁵² Halife evvela bu kadınların mağduriyetini ve toplum içerisinde muhtaç duruma düşmelerini engellemiştir. İkinci olarak ise toplum için patolojik bir durum kabul edilecek bu tür eylemlere diğerlerinin niyetlenmesinin ve teşebbüs etmesinin önünü almıştır. Öte taraftan ağır bir hastalığa duçar olmuş bir erkeğin boşanma ve karısını mirastan mahrum bırakma hakkı hiç mi yoktur ya da Hudeybiye anlaşmasını yapmak üzere Mekkelilere elçi olarak gönderilmiş, zeki ve politik bir halife bunları düşünmemiş midir?

Yukarıdaki sorunun izini Weber'in sosyal eylemin yapısını anlayabilmek için analitik olarak oluşturduğu dört davranış tipinde sürebiliriz. Bu davranış şekilleri “Amaç-Ussal (zweckrational), Değer-Ussal (wertrational), Duygusal ve Geleneksel” olarak tipleştirilmiştir. Weber'in Değer-Ussal davranış tipinde bireyi davranışa sevk eden sebep başarı güdüsü ya da beklentisi değildir. Kişiyi davranışa yönlendiren dini, ahlaki ya da estetik bir değere duyduğu inançtır.⁵³ Bize göre Hz. Osman fıkhi-hukuki bir hükmü sosyal bağlamda değerlendirirken Değer-Ussal davranış tipine yönelmiştir. Çünkü kendisinin şehirli, zengin, yaratılış olarak ince huylu, nazik, beyefendi bir kişi olduğunu ve hassas bir ruha sahip bulunduğunu siyer ve tabakat kitaplarından öğreniyoruz.⁵⁴ O, ticaretle uğraşıyordu ve esnaflık ahlakının ne olduğunu çok iyi biliyordu. İnsanlar arası ilişkilerde ilkeliydi ve bu etik ilkelere değer verirdi. Bunlara uymamak onun şerefine gölge düşürürdü. Bu değerler, ilkeler onun için bağlayıcıdır. Bize göre ölüme yaklaşmışken gerisinde bir kadını mirastan mahrum bırakmak onun hassas ruhuna uygun düşmüyordu.

İbn Haldun, gerçek bir devletin ve hükümranlılığın niteliğini öncelikle halka hâkim ve vergileri toplayabilen bir güç olmasında arar. Aynı zamanda

⁵² Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 74.

⁵³ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/132-133.

⁵⁴ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 421.

diğer devletlere karşı sınırlarını koruyabilmeli ve elçiler göndermelidir.⁵⁵ Dört Halife dönemi de yönetimde devlet olma ciddiyetinin kendini açık bir şekilde gösterdiği yıllardır. Örneğin Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir bazı kabilelerin namaz kılacaklarını ama zekât vermeyeceklerini söylemesi üzerine, başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabelerin Müslümanlarla savaşmanın doğru olmayacağı sözlerine rağmen zekât vermeyenlere karşı savaş açmıştır.⁵⁶ Bunun öncelikli nedeni, zekâtın ekonomik değeridir. Gardet'in ifadesiyle zekât, Müslümanlardan yasal olarak talep edilmesi mümkün olan tek vergi olduğundan toplumda en önemli ekonomik çarktır. Zekâtın verilmesini zorlaştıran vergiler toplumca "kınanacak şeyler" olarak görülmüştür. Zekât, cemaat içerisinde, temizlenme ve dayanışma değerlerini taşır.⁵⁷ Weber de sadakayı sosyolojik olarak inanç kardeşleri dayanışmasının bir ifadesi şeklinde tanımlar.⁵⁸

Aziz Durî'ye göre ise zekât vermeyi reddetmenin arka planında politik nedenler vardır. Özellikle Hicaz bölgesinin kuzeyindeki Benî Temim gibi kimi kabileler zekâtı, Medine hegemonyasına girme ve ağır bir boyun eğme olarak görmüşlerdir. Ona göre zekât vermeme, ekonomik kaygılardan ziyade Arap kabile asabiyetinin, gururunun bir neticesidir. Ayrıca bu tavır, Medine otoritesine karşı gruplaşmanın bir aracı olarak kullanılmıştır. Hz. Ebu Bekir kabilelerin bu dürtülerinin farkındaydı. Bunu ümmetten ayrılma ve Medine'ye isyan olarak gördü ve dini-politik bir kararla onlara karşı savaştı.⁵⁹

Hz. Osman'ın, "Kur'an'la yola gelmeyi, Allah sultanla (devlet gücüyle) yola getirir."⁶⁰ sözü, Râşid halifelerin başta terziler olmak üzere sanatkâr ve zanaatkârların bozulan ahlakı yüzünden -kimileri güvenilir bile olsa- kendilerine teslim edilen malı -kazaen de olsa- zarara uğratmaları durumunda bu zararı karşılamakla sorumlu tutulmaları ve Hz. Ali'nin "İnsanları bu (tazmin hükmü) ıslah eder"⁶¹ demesi halifelerin halkın genel menfaatini gözetmesi ve devletin meşru otoritesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

⁵⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/265-266.

⁵⁶ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, 7/482-483.

⁵⁷ Luis Gardet, *Müslüman Site*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 264.

⁵⁸ Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 347.

⁵⁹ A. Aziz Durî, *İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 1991), 84-88.

⁶⁰ Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 166.

⁶¹ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 74.

Machiavelli'ye göre, siyasetin asli görevi toplumdaki bölünmüşlüğü yönetmek⁶², Hobbes'a göre ise bireysel güvenlidir.⁶³ Mill, devletin hizmetleri karşılığında bireylerin de devlete ve topluma karşı saygılı olmak ve kurallara uymak zorunda olduğunu söyler.⁶⁴ Bu bakımdan devlet toplumsal birliği sağlamak ve değişimi yönetebilmek için gerektiğinde çekinmeden sert kararlar alabilmelidir. Örneğin; Yemen'in San'a şehrinde bir kişi bir topluluk tarafından öldürülmüştür. Hz. Ömer de bu topluluktaki herkesi idam ettirmiş ve "Bütün San'a halkı bu cinayete katılsaydı, hepsini idam ettirirdim" demiştir.⁶⁵ Bu idamlara rağmen Hz. Ömer'e karşı San'a halkının bir protestoda bulunması, aynı sert otoriteyi sadece yönetimi altındakilere değil yöneticilere, toplumun seçkinlerine, Mekke'nin eski şehirli, aristokrat sınıfına da uygulamış olmasındandır. Mesela Hz. Ömer, yöneticilik imkânına dayanarak servetlerini artıran valilerin mallarının yarısına el koyuyordu.⁶⁶ Hz. Ömer, valilerin doğrudan halk tarafından denetlenmesi ve halkın yöneticiler hakkındaki genel kanaatlerinin halifeye daha doğru ve hızlı aktarılmasını sağlamak için Mezalim Divanı'nı kurdu.⁶⁷

Hz. Ömer'in halifelik yıllarında idari ve askeri roller kurumsallaşmış, Tönnies'in kavramsallaştırmasında görülen cemaat türü toplumdaki cemiyet türü topluma dönüşüm başlamıştı.⁶⁸ Yeni fethedilen toprakların idaresi, refahın adil dağıtımı, mülkiyet haklarının korunması ve artan muhabere ihtiyacı beraberinde temel düzeyde bir bürokratik yapılanmayı zorunlu kılıyordu. Örneğin; Hz. Ömer, başta Sevad arazisi olmak üzere fethedilen toprakları, savaşa katılan mücahitler arasında dağıtmak yerine onları bu arazileri işleyenlere "harac" vergisi karşılığında bırakmıştır.⁶⁹ Bu arazilerin tapu kayıtlarının tutulması, gelecek vergilerin güvenliği, adil dağıtımı da divan şeklinde bir bürokratik kurumu gerekli kılıyordu.

62 Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 2013), 203.

63 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 133.

64 John Stuart Mill, *Hürriyet Üstüne*, çev. M. Osman Dostel (Ankara: Liberte Yayınları, 2009), 157-158.

65 Atar, *Fıkıh Usulü*, 84.

66 Atar, *Fıkıh Usulü*, 84.

67 Hizmetli, *İslam Tarihi*, 44.

68 Dertli, *Hz. Osman Dönemi*, 104-105.

69 Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 73.

2.3. Kültürleşme Sürecinde Dini ve Kültürü Koruma Amaçlı İctihadlar

Hız. Ömer'in fethedilen toprakları mücahitler arasında dağıtmayışını toplumda geniş toprak mülkiyetine sahip yeni bir sosyal sınıfın oluşumunu istememesi olarak da yorumlayabiliriz. Esasında Hız. Ömer, ilk Müslümanlara, Bedir Savaşı gazilerine ve şehit yakınlarına kendini ve devleti borçlu hissediyordu. Devletin her türlü iktisadi kazanımında onları hak sahibi olarak görüyordu.⁷⁰ Ne var ki Hız. Ömer'in Mekke ve Medine halkını gözeten ictihadlarına sadece ekonomi politik veçheden bakmak da eksik olacaktır. Örneğin; Hız. Ömer, ayet ve hadislerle sabit olan temettü haccını,⁷¹ her mevsim Mekke'nin ziyaretçi bulabilmesi için yasaklamıştır.⁷² Hız. Ömer'in bu ictihadı kimi âlimler tarafından ekonomik gerekçelerle açıklanmıştır ki bunun haklılık payı vardır. Fakat halifenin bu kararının ardında İslam'a yeni girmiş Irak, İran, Suriye ve Mısır halklarının, yeni alıştıkları İslam dinini, ilahi vahyin ilk muhataplarından, peygamber yakınlarından görerek, Mekke ve Medine'nin manevi iklimini hissederek öğrenmelerini sağlamak amacının olması muhtemeldir. Bu milletler Hicaz Bölgesine ne kadar sık gelirlerse İslam kültürünü tanımaları, anlamaları ve döndükleri yerlerde bu yaşantıyı çeşitli boyutlarıyla ifade edebilmeleri o derece mümkün olacaktır. İnanç turizmi, Umre yolculuğu bir yönüyle kültür transferinin etkili bir aracıdır.

Hız. Ömer'in çok eleştiri alan bu ictihadına farklı bir sosyolojik açılım getirmek de mümkündür. Yukarıdaki paragraflarda fetihler sonrası genişleyen İslam coğrafyasının kadim kültürlerle karşılıklı bir etkileşim içinde olduğundan bahsedilmişti. Bu cihetten kutsal Hicaz Bölgesine gelen hacıların, umrecilerin tecrübelerini, halet-i ruhiyelerinde oluşan cezbeyi, coşkun duyguları döndükleri şehirlere taşımaları kültürel etkileşimin sadece bir boyutu olsa gerektir. Bunun yanında Mekke ve Medine'nin de taşıdığı aşkın sorumluluğu unutmaması, heyecanını diri tutması için senenin her döneminde yeni ziyaretçilere ihtiyacı vardır. Ev sahibi, misafiri vesilesiyle evini temiz tutar. Misafir ondaki yardımseverlik, özgecilik, sorumluluk değerlerini açığa çıkartır.

⁷⁰ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 492.

⁷¹ "Hac mevsiminde ihrama girip umre yapmak ve ihramdan çıkarak Mekke'de hac vaktine kadar ihramsız durmak, hac vakti gelince bu kez hac için ihrama girmek suretiyle yapılan hac." bk. Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 122.

⁷² Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 122-123.

Ayrıca dini törenlere iştirak etmek, bireye mutluluk duygusunun yanı sıra din kardeşine yakınlık duygularını kazandırabilir.⁷³ Şurası açıktır ki din, inanç ve ibadetin yanında cemaate de ihtiyaç duyar.⁷⁴

Din sosyologları sosyal gelişimin herhangi bir kademesinde dini kurumlar ve toplumsal yapılar arasında karakteristik bir denge olduğunu kabul ederler. Toplumdaki değişimler, dinsel değişimlerle ilişki içerisinde dir.⁷⁵ İlk İslam devletinin teşekkülünde de toplumsallık ve dinsellik birbirinden hiçbir zaman kopmamıştır. Dahası, seküler bir yaşama sahip kadîm Yunan, Roma, Bizans ve Sâsâni medeniyetlerinin Müslüman bireyin kişiliğine, dünya görüşüne tesir edebileceği kaçınılmazdı. Bu yönüyle ilk dört halifenin ictihadlarının olağanüstü bir surette değişen, dönüşen ve büyüyen bir medeniyet hareketinin sosyal hayatta meydana getirebileceği şaşkınlığa ve anomiyeye karşı sosyal dengeyi sağlamak için bir araç olduğu varsayılabilir.

Sonuç

Hz. Peygamberden sonra devletin yönetimine gelen ilk dört halife hem Kur'an ayetlerini yorumlama hem de devleti yönetme bilgi ve becerisine sahip insanlardı. Bu sayede onlar, toplumu ilgilendiren birçok meselede kolaylıkla ve çekinmeden ictihad yapabilmışlerdir.

Halifeler, hakkında nass bulunan bir konuda kimi zaman toplumun maslahatlarını düşünerek rasyonel kararlar vermek durumunda kalmışlardır. Bu kararların alınmasında idari, askeri, siyasi ve ekonomik şartların yanı sıra, halifenin beşeri ve ilmi özellikleri de etkili olmuştur.

İslam ahkâmının bazı yönlerinin devletin içerisinde bulunduğu iktisadi ve sosyal şartlara göre belirli bir dönemde değiştirildiğini ya da uygulanmadığını görüyoruz. Özellikle kıtlık dönemlerinde ictihad yapılarak had cezalarının uygulanmayışı, dört halifenin Allah'ın ayetlerinin zahiri, lafzi yönünün ötesinde ayetteki hikmeti gözeterek hareket ettiklerini göstermektedir.

Râşid halifelerin ictihadları, halkın ihtiyaçları gözetilerek sosyal devlet anlayışının yürütülmesinde etkili olmuştur. Toplumsal ilişkiler bağlamında

⁷³ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnanç - Seda Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 410-411.

⁷⁴ Mehmet Tablamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 81.

⁷⁵ Irena Borowik vd., *Religion and Patterns Of Social Transformation, Institute For Social Research, Zagreb*, 2004, s. 9.

vatandaşın esnaf, asker ve yöneticilerle olan hak ve sorumluluklarını düzenlerken halkın çıkarlarını koruyacak icthadlarda bulunulmuştur. Bu kararlar verilirken teo-politik gerçeklik de dikkate alınmıştır.

Fetihler, savaş ganimetleri, büyüyen ekonomi, nüfusun artışı, kültür ve medeniyetin gelişimi toplumda yeni toplumsal tabakaların ve bürokratik kurumların oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu gelişmeler aynı zamanda cemaat kardeşliğinden cemiyet üyeliğine, vatandaşlığa, organik toplumsal yapılanmaya dönüşümü hızlandırmıştır. İlk dört halifenin icthadları, bu dönüşümün hızını ve yönünü kontrol altına almıştır.

Dört halife döneminde yapılan dikkat çekici icthadların çoğunlukla evlilik, boşanma ve miras gibi aile hukukunu ilgilendiren meselelerde yapıldığı görülmektedir. Bu kararların çoğunlukla kadın haklarını ve toplumsal hayatın temel değerlerini korumaya yönelik olduğu fark edilmektedir. Yine bu icthadlardan toplumdaki dezavantajlı grupların lehine olmak üzere, dört halifenin pozitif ayrımcılık konusunda icthad etmekten çekinmediklerini görmekteyiz.

Onların bu icthadları toplum tarafından çoğu zaman olumlu karşılanmıştır. Çünkü kimi durumlarda dinen tanınan ruhsatlar, kısmen erkeklere mahsus haklar kendisinden beklenen faydayı, insanların yanlış uygulamaları yüzünden gösteremez olmuş, toplumda büyük bir zararın yaklaştığı görülmüştür. Ayrıca bu icthadlarla ilgili toplumsal ölçekte ciddi bir tepki/eleştiri oluşmaması verilen kararların hukukiliği ve toplumsallığı açısından yerinde bir karar olduğunu gösterir.

Ayrıca, icthadlar yapılırken muhatapların niyeti, algısı, entelektüel kapasiteleri ve sosyal şartlarının dikkate alındığı görülmektedir. Bu yönüyle onların icthadlarını Kur'an ve sünnet hükümlerini ebediyen ortadan kaldıran ya da sınırlayan birer kanun değil; zamansal, mekânsal ve toplumsal şartlar dikkate alınarak verilmiş geçici ve özel çözümler olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu yönüyle bakıldığında icthadı geçmişe hapsedmenin, icthad kapısını kapatmanın toplumsal değişim gerçeğini görmemek anlamına geldiği söylenebilir.

Son olarak şu söylenebilir ki, Râşid halifeler dönemi, yönetimde devlet olma ciddiyetinin ve cemaat olma bilincinin kendini açık bir şekilde gösterdiği yıllardır. Bu dönemde yapılan icthadlar kimi zaman ekonomik gerekçelerle yorumlanmışsa bile aslında bu icthadların gerisinde birlik ve düzene, kolektif bilince, kültürel uyuma, bütünleşmeye dönük niyetleri okumak mümkündür.

Kaynaklar/References

- Alwani, Tahir Jabir. *Ijtihad*. London: International Enstitute of Islamic Thought, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İ'sla'm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad>
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İ'sla'm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-zer-el-gifari>
- Borowik, Irena vd. *Religion and Patterns of Social Transformation*. Zagreb: Institute For Social Research, 2004.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Yayınevi, 12. Basım, 2017.
- Çelik, Yılmaz. "Râşid Halifeler Döneminde Askerî Sosyal Hizmetler". *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 375-390. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375185>
- Dertli, Osman. *H.z. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Durî, A. Aziz. *İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz-*. Çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüş Yayınevi, 1991.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 1982.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Gardet, Luis. *Müslüman Site*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Devlet Kitapları, 1976.
- Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Hüsamettin İnanç - Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 4. Basım, 2001.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Husayn, Sayyid Matlub. "Râşid Halifeler Devrinde Sosyal Şartlar". çev. Selma Özülkü. *İstem* 13/26 (Aralık 2016), 173-197.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004.
- İbn Kesir. *El-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*. 15 Cilt. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn-i Hişam. *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*. 4 Cilt. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-kübra*. Beyrut ty.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku (1. 2. 3. Ciltler Bir Arada)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2008.
- Kur'an Yolu. Erişim 16 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Levy-Bruhl, Henri. *Hukuk Sosyolojisi*. çev. Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001.

- Mill, John Stuart. *Hürriyet Üstüne*. çev. M. Osman Dostel. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhunu Üzerine*. çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Muhammed Tâhir bin Âşur. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Pilavcı, Fatma Nur. *Râşid Halifeler Döneminde Sosyal Değişmeler ve Toplumsal Etkileri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Rağib el-İsfehani. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Şa'ban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Şimşir, Mehmet. "Râşid Halifeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı". *İstem* 3/6 (Aralık 2005), 265-280.
- Tablamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Tolan, Barlas. *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Murat ve Adım Yayıncılık, 4. Basım, 1996.
- Varol, M. Bahaüddin. "Râşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *İstem* 3/6 (Aralık 2005), 195-213.
- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Younos, Farid. *Principles of Islamic Sociology*. Bloomington: AuthorHouse, 2011.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. 2 Cilt. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

İKİ KADIN, TEK ACI: HANSĀ VE ANTIGONE

Nilüfer TOPAL* – Ömer ACAR**

Öz

Bir tarafta ağıtlarıyla Cahiliye ve İslami dönemde adından çokça söz ettirmiş el-Ḥansā, diğer tarafta Sofokles'in ünlü tragedyasında karşımıza çıkan Antigone; bu iki kadının hayat hikâyeleri ve karakterlerine şekil veren trajik olaylar incelenmeye değer olduğu kadar ilginç benzerliklere de sahiptir. Her ikisi de kardeşlerini trajik bir şekilde kaybetmiş ve akabinde yaşadıkları sıkıntılar nedeniyle hüznün ve trajedinin timsali haline gelmişlerdir. Ḥansā kendi döneminde ve daha sonraki dönemlerde adından kadın Arap şairlerin en büyüklerinden biri olarak söz ettirirken; Antigone ise Thebai kralı karşısındaki sağlam duruşu, kararlılığı ve kralın ona karşı olan söylemleriyle güçlü bir kadın figürü çizmiştir. Antigone bir tragedya kahramanı, Ḥansā ise bir nevi onun gerçek hayattaki yansımasıdır. Hikâyelerindeki bu tesadüf benzerliğin yanı sıra kendilerinden sonrakiler üzerindeki etkileri de onları incelemeye değer kılmıştır. Antigone güçlü karakteriyle bir sembol olarak dünya edebiyatında kendine yer edinmiş, feminizm başta olmak üzere bazı akımlara esin kaynağı olmuştur. Ḥansā ise kadın şair kimliği ve ağıtlarıyla Arap edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Tarihe mal olmuş bu iki kadının dünya edebiyatı, sosyal ve kültürel alandaki katkılarını tam olarak tespit edebilmek için böyle bir çalışma gerekli görülmüştür. Makalemizin ana konusunu teşkil eden bu iki kadının

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-posta: nilufertpl.61@gmail.com ORCID: 0000-0001-6838-8513

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.
e-posta: oacar@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-5266-4840

Atıf/Cite as: Topal, Nilüfer-Acar, Ömer. "İki Kadın, Tek Acı: Ḥansā ve Antigone", *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 315-333, <https://doi.org.10.15745/da.1103762>

hayat hikâyeleri genel hatlarıyla ele alınmış, ayrı başlıklar altında benzer ve farklı yönlerine işaret edilmiş, son olarak da iki karakter arasında karşılaştırma yapılarak çalışma nihayete erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Arap Edebiyatı, Ağıt, Tragedya, Sofokles, Antigone, el-Hansâ.

Two Women, One Pain: Al-Khansâ and Antigone

Abstract

al-Khansâ, made a name for herself in the Jahiliyyah and Islamic period with her laments and Antigone, appeared in the famous tragedy of Sophocles. The life stories of these two women and the tragic events that shaped their characters have interesting similarities as well as worth viewing. Both have tragically lost their siblings and have become the epitome of sadness and tragedy due to the hardships they have endured. While al-Khansâ was mentioned as one of the greatest female Arab poets in her own time and later periods; Antigone, conversely, drew a strong female figure with her firm stance, determination and the king's discourses against the king of Thebes. Antigone is a tragic hero, and Khansâ is a reflection of her in real life. In addition to this coincidental resemblance in their stories, their effects on the people after them also made them worth viewing. Antigone has gained a place in world literature as a symbol with her strong character and has inspired some movements, especially feminism. al-Khansâ has an important place in Arabic literature with her female poet identity and laments. Such a study was deemed necessary in order to fully determine the contributions of these two women, who have made history, in the world literature, social and cultural fields. The life stories of these two women, which constitute the main subject of our article, were discussed in general terms, their similar and different aspects were pointed out under separate titles, and finally, the study was concluded by comparing the two characters.

Keywords: Literature, Arabic Literature, Lament, Tragedy, Sophocles, Antigone, al-Khansâ.

Summary

The similarity of life stories and the characters of Antigone, the last of Sophocles' three plays and the immortal work of the same name, and Khansâ, the poet of elegies, who was born in the Jahiliyya period and grew up in the

Islamic period and became a Muslim, is remarkable. Not so heartwarming life stories of the two characters and the tragic losses they experienced and the tears they shed for them are among the most striking elements. Antigone and Ismene are two sisters whom their father, the King Oedipus, entrusted to their uncle Creon while he was going into exile by gouging out his own eyes. Her brothers Eteocles and Polyneikes, on the other hand, undertook the administration of Thebes after their father's departure. After the administration that they took over alternately continued stable for a while, Eteocles did not want to hand over the administration to Polyneikes, but it was the turn of him to take over, and this situation caused a bloody conflict started between them. He attacked Eteocles to take the government that was his right with the support of the king of Argos. As a result of this attack, both brothers died. In fact, we witness the active role of Antigone after this event. After the death of the two brothers, their uncle Creon took over the management, he buried Eteocles' funeral with a ceremony, but he commanded Polyneikes to be punished because of his attack on his brother to take over the administration. Therefore, Creon forbade the burial of his dead body, and left his corpse in the open so that his soul could remain in the world and suffer. He declared that anyone who opposes this situation will be punished. Antigone, on the other hand, opposed Creon and in secret she achieved the burying of her brother but then she was caught and brought to Creon. She stated that her opposition the laws of the state by the way of burying her brother in order to obey the laws of God. She stated that she would not prefer the laws of mortals to the laws of the gods. Antigone came to Creon as both her niece and her son Haimon's fiancée. However, Creon sent Antigone to prison, despite his son's invitation to be discreet. Although he later abandoned his decision and ordered the release of Antigone, Antigone committed suicide before this decision reached her. Antigone, with her efforts to fulfill religious rituals, with her firm stance against the King of Thebes, with her determination and the king's discourses against her, even became one of the mainstays of the feminist view and continued her influence.

al-Khansā is from Sulaym, one of the tribes that is famous for the poets it has she is a poet known for the elegies she composes. She has a diwan almost entirely composed of elegies. All of her elegies are composed of what she says about her own losses, as opposed to imaginary situations. The loss of her father, and two brothers, one of whom is a half-brother, her four children who were martyred in the war, and the death of her husband were the reasons that prompted her to compose these poems. More precisely, while the total of the poems she composed before did not exceed two or three couplets, she became

famous with the elegy she composed first with her own brother Mu'āwiya, and especially after the death of her half-brother Sakhr, and continued to say elegies in the same way. She generally started her poems by begging her eyes to cry profusely and to shed tears for her brothers, continued by praising her brothers and finished by praying for them. She encouraged her tribesmen to avenge her brothers. In her poems, she made us to witness the war scenes and used the war depictions abundantly. al-Khansā also reflected her style in his poems to her life. She never stopped mourning and crying throughout her life. Despite her Muslim identity, she continued to mourn without abandoning the customs of Jahiliyyah. Despite the warnings of Āisha (PBUH) and Omar (PBUH), she did not give up mourning by continuing the ignorant customs, and even sang poetry again upon her warning.

Despite the acceptance of the society she lived in, al-Khansā was a woman who was valued by her family and asked for her opinion. Her father and brothers also valued her. Her half-brother Sakhr had always been her supporter, even in the negativities she experienced in her first marriage. She was appreciated by the poets who were accepted as the authority of the period, thanks to the poems she said. Later scholars also spoke highly of her. She was mentioned as one of the greatest female poets in her own period and later periods.

These two women came to the fore with their different but similar traits in the patriarchal system they grew up in. Although in different ways, they took an upright stance in the face of the situation they were in. Both of them wept and grieved for their families, but their family caused Antigone's death. While Antigone struggled to enforce the laws of the gods, al-Khansā's laments, which were almost rebellious, although not religiously appropriate, it's something that makes them different.

Giriş

Ölünün arkasından ağlamak ve onu hüznle yâd etmenin insanoğlunun varlık sahnesine çıktığı zamanlara kadar dayandırılması mümkündür. Zira ölen kişinin iyi hasletlerini hatırlayıp ağlama ve ağıt yakma geleneğinin, Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine Hz. Âdem'e kadar geri gittiği kaydedilmiştir.¹ Sümerlerde, eski Çin'de ve daha birçok kültürde ölünün arkasından yas mera-

¹ M. Faruk Toprak, "Mersiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mersiye#1> (Erişim 5 Nisan 2022).

simleri düzenlenmiş ayrıca Yunan ve Roma sanatında da cenaze törenlerine geniş yer verilmiştir. Eski Türklerde de ölümler için cenaze ve yas törenleri düzenleyip feryat ederek ağlayıp ağıt yakmak, elbiselerini parçalamak, yüzünü yırtmak gibi çeşitli âdetler mevcuttu.² İslâm öncesi Cahiliye devrinde de ölen kişinin arkasından mersiyeler söylemek, saçını tıraş etmek, çıplak bedene kıldan yelek giymek, yüzünü tokatlamak gibi âdetler mevcut olmakla birlikte İslâm'ın gelişiyle bu aşırı tutumlar yasaklanmıştır.³ Ancak aşırıya kaçmadan inleyip ağlamak mubah kabul edilmiştir. Bu bilgilere dayanarak Doğu'da ve Batı'da ölümlerin arkasından yas tutmanın ve ağıt yakmanın ortak bir olgu temelinde, kültürel ve dini inanışlara göre farklı şekillerde uygulandığı söylenebilir.

Bu perspektiften bakıldığında farklı kültürlerle mensup Antigone ve Hānsā, yaşamları ve davranış biçimleri içinde buldukları toplumun kültürel yapısında şekillenmekle birlikte, alışılmışın dışında bir yönelim sergileyerek tarihte iz bırakan birer tipolojiye dönüşmüşlerdir. Edebiyatın toplumların ayırtıcı olduğu düşünülürse, bu iki tipolojinin yakından incelenmesi, ait oldukları kültürel arka planın aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır.

1. Antigone'un Trajedisi

Antigone M.Ö. 496-406 yılları arasında Atina'da yaşamış olan Sofokles'in en ünlü tragedyasıdır. *Kral Odipus*, *Odipus Kolonos'ta* ve *Antigone* adlı üç oyun Sofokles'in *Thebai Üçlemesi*'ni oluşturmaktadır. Antigone, *Thebai Üçlemesi*'nin son oyunu olarak bilinse de bu üçlemenin ilk oyunudur ve M.Ö. 411 yılında kaleme alınmıştır.⁴ Sofokles'in bu oyunu diğer iki oyunun devamı niteliğindedir. Hikâyeye göre Kral Odipus, Laios adındaki kişiyi babası olduğunu bilmeden öldürmüştür. Yine annesi olduğunu bilmeden İokeste ile evlenmiş, bu evlilikten Polyneikes ve Eteokles adında iki erkek; Antigone ve İsmene adında iki de kız çocukları olmuştur. Gerçeği çok sonra öğrenen Odipus bu trajik olay karşısında yıkılmış ve gözlerini kör ederek kendini cezalandırmıştır. İokeste ise gerçeğin ortaya çıkmasının ardından kendini asarak yaşamına son vermiştir. Odipus, gözleri kör bir halde iki yıl daha hükümdarlık

² Süleyman Şenel, "Ağıt", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/agit#2> (Erişim 4 Nisan 2022).

³ 'Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizānetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk: 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetu'l-Hāncî, 1996), I/435.

⁴ Dilek Zerenler, "Antigone'nin İki Farklı Yorumu", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Konya, 2005), 264.

yapmıştır. İki oğlunun yetkisini elinden almaya çalışması üzerine ikisine de lanet etmiştir. Akabinde Odişus hükümdarlık yaptığı Thebai'den sürülmüş ve kızı Antigone'un yardımıyla Kolonos'a gelmiş ve orada ölmüştür.⁵ Antigone babasına her zaman destek olmuş ve onu hiç yalnız bırakmamıştır. Sofokles bu dramatik olayı *Kral Odişus* tragedyasında işlemiştir. *Odişus Kolonos'ta* tragedyasında ise Sofokles okuyucuya Antigone karakterinin ipuçlarını vermiştir.

Babası Kolonos'ta öldükten sonra Antigone Thebai'ye dönmüştür. Polyneikes ve Eteokles babalarının lanetinden kurtulmak için ülkeyi dönüşümlü bir şekilde yönetme kararı almışlardır. Fakat babalarının laneti onların üzerinde bir gölge gibi durmaktadır. Eteokles sıra onda olduğu halde yönetimi kardeşine devretmek istememiş onu Thebai'den kovmuş, bunun üzerine Polyneikes de Argos kralına sığınmıştır. Thebai'deki yönetimi tekrar ele geçirebilmek için Argos kralı Adaratos'un kızı Adreia ile evlenmiş ve kralı Thebai'ye saldırmak için ikna etmiştir.⁶ Polyneikes kralın altı kumandanını yanına alıp savaşmak için Thebai'ye gelmiş, hakkı olan tacı istediğini söyleyerek kardeşi Eteokles'i savaşa davet etmiştir. Aiskhylos'un *Thebai Önünde Yedi Kumandan* adlı tragedyasına konu olan bu savaşta iki kardeş birbirini öldürmüştür.⁷ Böylece Odişus'un çocukları üzerindeki laneti gerçekleşmiş geriye sadece, annesi İokeste ile olan lanetli evliliğinden doğan kızları Antigone ve İsmene kalmıştır. İki kardeşin ölümüyle Thebai'nin yönetimi İokeste'nin kardeşi Kreon'a kalmıştır. Antigone'un karakterini net olarak göreceğimiz olaylar da iki kardeşinin ölümünden sonra cereyan etmeye başlamıştır.

Kardeşlerin ölümünden sonra ülke yönetimini devralan Kreon, Eteokles'in devleti uğruna can verdiğini savunmuş ve tüm ritüellere uygun olarak kahramanlara yaraşır bir şekilde cenazesini kaldırmıştır. Polyneikes'i ise kendi ülkesine saldırmasından dolayı vatana ihanetle suçlamış, cenazesinin gömülmesini yasaklamış ve cesedinin yabancı hayvanlara yem edilmesini emretmiştir.⁸ Bu davranışıyla Kreon ölümlere saygı göstermeyi emreden tanrısal yasalarla zıt düşmüştür. Çünkü antik Yunan'da ölümlerin kutsal olduğuna inanılmış ve ruhlarının huzura kavuşması için görkemli cenaze merasimleri düzenlenmiştir.

⁵ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 226.

⁶ Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), ix.

⁷ Düşündürten Sözler, "Antik Yunan'da Bir Tragedya Örneği Olarak Antigon", (Erişim 3 Şubat 2022).

⁸ Sophokles, *Antigone*, ix.

⁹ Derman Bayladı, *Tanrıların Öyküsü* (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 231.

Kreon takındığı bu anlamsız tavırla, toplumda yer etmiş âdet ve inanışlara sırt çevirmiştir. Halk bu karardan memnun değildir ancak Kreon'a memnuniyetsizliklerini ifade edecek cesaretleri de yoktur.⁹ İşte Sofokles'in tragedyasında karşımıza çıkan Antigone karakteri devlet otoritesine karşı çıkan, Tanrıların kurallarını devletten ve insanların belirlediği yasalardan üstün tutan bir karakterdir. İnandığı değerler uğruna tek başına savaşacak cesareti göstermiştir. Cezası ölüm dahi olsa kardeşine karşı vazifesini yerine getirmek konusunda kararlıdır; çünkü ona göre her ölünün gömülme hakkı vardır. Bu düşüncelerini destekler nitelikteki şu sözleri oldukça anlamlıdır: “*Bir ölümlünün emirleri, tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş, değişmez yasalarından daha önemli olamaz.*”¹⁰

2. Yansımalar

Sofokles'in oyununda can bulan Antigone ve onun dramı, yüzyıllar geçmesine rağmen canlılığını yitirmemiştir. Jean Cocteau, Holderlin, Jean Anouilh ve Bertolt Brecht gibi birçok Batılı yazar yanında Kemal Demirel gibi Türk yazarlar da Antigone'u eserlerine konu etmişlerdir. Mesela Fransız yazar Anouilh, II. Dünya savaşı esnasında yazdığı *Antigone* adlı oyununda Antigone'un güçlü ve isyancı karakteri ile Hitler'e karşı oluşan direnişi işlemiştir.¹¹ Antigone'un devlet otoritesine karşı gelerek kardeşini gömmek için gösterdiği çaba Hitler'e ve onun diktatörlüğüne karşı gelişen bir eylem olarak yorumlanmıştır.¹²

Sofokles'in tragedyasında Antigone ile Kreon arasındaki çatışma tematik açıdan genellikle devletin talepleri ile din, aile ve vicdanın talepleri arasındaki bir çatışma olarak ele alınmıştır.¹³ Antigone tanrısal yasaları her şeyin üstünde tutmuş, aslında Kreon'a karşı çıkarken de bu yasalardan güç almıştır. Burada Antigone karakter bakımından kendisiyle tamamen zıt olan kız kardeşi İsmene ile birlikte işlenmiş ve bu sayede onun güçlü karakteri daha net bir şekilde ortaya çıkarılmıştır. Antigone, erkek kardeşlerinin ölümünü öğrendikten sonra kız kardeşi İsmene ile konuşmak için onu yanına çağırmış, Kreon'un gömülmesini yasakladığı kardeşini gömmek istediğini İsmene'ye iletmiştir. Kardeşi

¹⁰ Sophokles, *Antigone*, 18, (450-465).

¹¹ Özdemir Nutku, *Dünya Tiyatrosu Tarihi 2* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 242.

¹² Dilek Zerenler, “Antigone'nin İki Farklı Yorumu”, 265.

¹³ Bernard, J. Paris, *Imagined Human Beings* (New York: NYU Press, 1997), 105.

¹⁴ Sophokles, *Antigone*, 2.

ise “Zavallı ablam, durum dediğin gibiyse ne gelir ki benim elimden?”¹⁴ diye cevap vermiştir. Antigone da “Düşün! Bana katılabilir, bana yardım edebilirsin.”¹⁵ demiştir. Kararını veren İsmene Antigone’a devlet kurallarına karşı gelemeyeceğini şu ifadelerle açıklamıştır: “...Kralın buyruklarını hiçe sayar, yasalara karşı çıkarsak yapayalnız kalan bizleri nasıl bir son bekler, bir düşünsene! Aklından çıkarma sakın, kadınız biz, altından kalkamayız erkeklerle mücadelenin. Bizi yönetenler bizden güçlü, şimdikinden acı bile olsalar boyun eğmeliyiz emirlerine. Şartlar beni mecbur ediyor, anlayış dileyerek ölülerimizden, itaat edeceğim efendilerin emirlerine. Bayağı deliliktir boyundan büyük işlere kalkışması insanın.”¹⁶ Antigone kız kardeşinin sarf ettiği bu sözler üzerine kardeşine şu şekilde cevap vermiştir: “Sana yalvarmayacağım. Artık istesen de kabul etmem yardımını. Nasıl doğru buluyorsan öyle yap, ben hayatım pahasına da olsa gömeceğim ağabeyimi. Tanrıların onayladığı bir suçu işleyerek, yanına uzanacağım sevgili ağabeyimin. Toprağın üstündekilerden çok altındakileri memnun etmeliyim sonsuza dek onlarla kalacağıma göre. Sen de çiğnemeye devam et tanrıların yasalarını!”¹⁷ Polyneikes’i gömme teklifi kız kardeşi tarafından reddedilen Antigone artık mücadelesinde tek başına kalsa da her ne pahasına olursa olsun vazgeçmeyi düşünmemiştir. Kardeşini gömüp hem kardeşine hem de tanrıya kaşı görevini yerine getirmek konusunda kararlıdır; gece gizli bir şekilde kardeşini gömmüştür. Öleceğini bile bile, inandığı değerleri sonuna kadar savunmaktan geri durmamıştır.

Antigone ve Kreon’un şahsında eşit değerler olan aile sevgisi ve devlet yasaları karşı karşıya gelmiştir. Aynı ayrı kendi içlerinde haklı olsalar da bu değerler yan yana geldiğinde çatışmaları kaçınılmazdır. Antigone devletin baskısına karşı kişisel özgürlüğü savunmuştur ve sonunda ölüme gitmesi kaçınılmaz olmuştur. Kreon, Antigone’u tutuklatmış ve ölüme mahkûm etmiştir. Her ne kadar Kreon daha sonra kâhin Teiresias tarafından ikna edilip kararından vazgeçse de geç kalmış, Antigone kutsal bildiği yolda ‘şerefli bir ölüm’ü seçip hayatına son vermiştir. Babası Kreon’u defalarca kararından döndürmeye çalışan Haimon -aynı zamanda Antigone’un nişanlısıdır- ve annesi Eurydike de canına kıymıştır. Tragedyanın sonunda Antigone kendi yıkımı ile inandığı değerleri yüceltmıştır. Kreon ise iktidarını ve hayatını korumuş olsa da karısını ve çocuğunu kaybederek trajik bir sona varmıştır. Antigone ile aralarında

15 Sophokles, *Antigone*, 2.

16 Sophokles, *Antigone*, 3.

17 Sophokles, *Antigone*, 3.

18 Sophokles, *Antigone*, 19.

geçen aile ve devlet çatışmasında bir nevi denge sağlanmış, kendi açılardan kazanmış görünseler de aslında her iki taraf da bir şeyler kaybetmiştir.

Antigone'un inandığı değerler uğruna Kreon ve onun kararları karşısındaki sağlam duruşu aslında örnek bir tavidir. Kreon'un kararı ise ilk başta kendi otoritesini sarsmamak ve iktidarını güvence altına almak maksadıyla olmuştur. Ancak onu asıl öfkeliendiren, verdiği hükmün aksinin yapılmasından ziyade hükmün bir kadın tarafından çiğnenmesi olmuştur: "...İktidarımı hiç ceza görmeden çiğnerse bana değil ona erkek diyecekler."¹⁸ tiradı otoritesinin bir kadın tarafından sarsılmış olmasını kabullenemediğini göstermektedir. Kreon "...Kent kimi başa getirdiyse büyük küçük, haklı haksız her kararında ona itaat etmeliyiz..."¹⁹ derken kendi otoritesini kabul ettirme ve gücünü ispat etme çabası içinde olduğunu hissettirmiştir. Bir yönetici olarak ülkesindeki disiplini ve düzeni sağlama çabası içinde olması yadırganacak bir husus değil, aksine yöneticiden beklenen bir tutumdur. Ancak devamında "...Bir kadına teslim olmamalıyız, yasaları ve düzeni savunmamız gerekir. Bir kadına yenildi diyeceklerine yüz defa bir erkeğe yenilmeyi yeğlerim."²⁰ diyerek kendi içinde çelişkiye düşmüştür. Kreon'un tutumu aslında Antigone'a karşı değildir çünkü aldığı kararlarda onu hesaba katmamış ya da hedeflememiştir.²¹

Tragedya boyunca Kreon'un ağzından sunulan bu vb. söylemlere feminist argümantasyonda sıklıkla atıf yapılmıştır.²² Dietz'e göre "*Antigone* toplumun feminist yüzüdür."²³ Diğer bir yaklaşıma göre ise o, düzene başkaldırısı sebebiyle tarihin ilk feminist kadınlarından.²⁴ Kreon karşısındaki sağlam duruşu bu bağlamdaki ilk örneği teşkil etmiştir. Yasalara karşı çıkmış ve onun gibi düşünen ancak cesaret gösteremeyenlerin sesi olmuştur. Kreon: "*Böyle düşünen sadece sen varsın koca Thebai'de.*" demiş, Antigone ise "*Diğerleri düşüncelerini söylemeye cesaret edemiyor*" diyerek hem kendi düşüncesini hem de halkın korkup söyleyemediklerini dile getirmek suretiyle asırlar sonra bile adından cesaret timsali olarak söz ettirmiştir.

¹⁹ Sophokles, *Antigone*, 27.

²⁰ Sophokles, *Antigone*, 27.

²¹ Burcu Dabak Özdemir, "Yasın Yurtsuzlaştırdığı Kadınlar: Antigone", *Folklor-Edebiyat Dergisi* 2/102 (Ankara, 2020), 334.

²² Düşündürücü Sözler, "Antik Yunan'da Bir Tragedya Örneği Olarak Antigone".

²³ Fanny Soderback, *Feminist Readings of Antigone* (New York: State University, 2006), 30.

²⁴ Öznur Doğan, "Düzene Karşı Medaa ve Antigone" (Erişim 2 Mart 2022).

²⁵ Sophokles, *Antigone*, 18.

²⁶ Sophokles, *Antigone*, 34.

Antigone'nun cesurca yasalara karşı koymasının altında onun şu vicdani muhasebesi yatıyor gibidir: “*Bir ölümlünün emirleri, tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş, değişmez yasalarından önemli olamaz... Bir ölümlünün emrinden korktum diye suç işleyemem tanrıların nezdinde... Böyle bir ölümlü ölmek hiç acı vermez bana. Oysa toprağa vermeden bıraksaydım anamın ölen oğlunu, içim parçalanırdı. Başka hiçbir şey acı vermez bana...*”²⁵ Antigone bu sözleriyle manevî yönü kuvvetli, vicdan sahibi bir karakter portresi çizmiştir. İlahî ve dünyevî yasaların çatışması sonucunda oluşan anarşi ortamında kendi vicdan muhasebesiyle ilahî tarafı seçmiş ve o dönemin dünyevî yasalarının onu mahkûm ettiği ölüme bile bile gitmiştir. “...*Nasıl bir yasadır bu, beni sevdiğiklerimin gözyaşından bile mahrum, kayaların içindeki benzeri görülmemiş mezarıma gönderen? Ah kadersiz başım; ne ölümlerin ne sağların arasında, ne sağ ne de ölüyüm.*”²⁶ “...*Atalarımın toprağı, Thebai şehri ve soyumun kadim tanrıları, götürülüyorum, sonum yaklaştı. Thebai'nin soyluları bakın! Tanrılara saygı gösteren son prensesinize kimler neleri reva görüyor?*”²⁷ diyerek ölüme yürümüştür.

Antigone hem akrabalık bağları hem de siyasi hiyerarşi gereği Kreon'un yetkisi altına girmek durumunda kalmıştı. Ancak Antigone, kardeşini toprağa verme meselesinde Kreon'un buyruklarının yargısal nitelik taşımadığı, kardeşini gömmeye görevinin kutsal bir vazife olduğu yönündeki söylemiyle onun otoritesini reddetmiştir. Ataerkil yapıya ve devlet otoritesine meydan okuyan; şehirde, yönetim ve ailede erkek egemenliğini reddeden bir figür olarak Antigone'un feminist söylem üzerindeki etkisi şaşırtıcı değildir. Antigone'un direnişi feminizm için güçlü ve çok katmanlı bir miras niteliğindedir. Temsil ettiği bu eğilimle, kadınların devlete veya otoriteye meydan okuması, akrabalık ile devlet arasındaki ilişki ve etik konusundaki tartışmalara canlılık getirmiştir. Feminist bakış açısı, kadınların deneyimlerini, onları dışlayan kamusal alanı dönüştürmede kullanılabilir bir bilgi kaynağı olarak görmüştür.²⁸ Bazıları, ölen kardeşinin haysiyeti için kendi hayatını feda eden Antigone'un eylemini bir şehitlik olarak değerlendirirken, feminist psikanalitik teorisyenler, Antigone'un ihlalinin dış etki ve farklılığı hakkında bir şeyler iletmiş şekilde anlama eğiliminde olmuşlardır. Feministler genellikle Antigone'un kral'a meydan okumasını cesur bir aile sevgisi eylemi olarak da övmüşlerdir.²⁹

²⁸ Sarah Bracke, “The Arena of Knowledge: Antigone and Feminist Standpoint Theory”, *Doing Gender in Media, and Culture* (London: Routledge, 2009), 39-53.

²⁹ Sheila L. Cavanagh, “Antigone's Legacy: A Feminist Psychoanalytic of an Other Sexual Difference”, *Studies in the Maternal* 9 (2007), 1-4.

3. Hānsā'nın Tarifsiz Acısı

el-Hānsā, Suleym kabilesinden olup Cahiliye devrinden günümüze Arapların en tanınmış mersiye şairlerinden biridir. Asıl adı Tumâdır bint 'Amr olmakla birlikte, *basık burunlu* veya *burnunun ucu kalkık* anlamlarına gelen Hānsā³⁰ lakabıyla meşhur olmuştur. Bu kelime aynı zamanda Araplar nezdinde kadın güzelliğini simgeleyen *yaban sığırı* anlamında da kullanılmaktadır.³¹ Miladi 575 dolaylarında dünyaya geldiği kabul edilen Hānsā'nın doğumundan gençlik çağına kadar güzelliği, ailesine ve kardeşlerine duyduğu sevgi ve şefkatten başka dikkat çeken ya da göze çarpan bir özelliği yoktur. Hānsā, küçüklüğünden itibaren kendisinin, kabilesinin ve akrabalarının şerefine çok düşkün biridir. Hatta bu duyguların onda kibir ve gurura sebep olduğu da söylenebilir. Aslında içinde bulunduğu şartlar dikkate alındığında bu duyguları anlamak mümkündür. Nitekim *varlıklı ve nüfuzlu bir aile, saygın ve şerefli bir baba, babalarının ve Arapların övündüğü iki yiğit kardeş...*³² Kimse onlar için sarf edilen bu sözlerin aksini söylemeye cesaret edemezdi. Bir genç kız için de güzelliği ve ailesi dışında övünülecek başka bir şey yoktu. Cahiliye Arap algısına göre bu özellikler kişinin içinde yaşadığı toplumda saygın ve şerefli kabul edilmesi için elzemdi. İşte Hānsā'nın hayatında ve kişiliğinin şekillenmesinde bütün bu şartlar etkili olmuştur.

Sayılan özelliklerinden dolayı, Araplar nezdinde süvariliği ile meşhur, aynı zamanda Benî Cuşem kabilesinin reisi olan olan şair Dureyd b. Şimme ona evlilik teklifinde bulunmuştu. Dureyd ile evlenmek isteyen birçok genç kız varken o Hānsā'yı tercih etmiş ancak Hānsā onu reddetmişti. Ailesi Hānsā'nın zeki ve gururlu biri olduğunu bildiği için, kendisi onaylamadığı sürece evlilik tekliflerini geri çevirirdi. Ama o dönemdeki her genç kızın aynı şansa sahip olduğunu söylemek zordur. Dikkat çekici güzelliği ve mensup olduğu ailenin sosyal konumu Hānsā'yı özel kılmıştı. Hānsā akıllı, sağduyulu ve kararlı yapısıyla meşhur olmuş bir kadındı ve kadınlara aşk şiirleri yazanlar, bu tür kadınlardan çekinirlerdi. Hiç kimse onun hakkında konuşmaya ya da kötü sözler sarf etmeye cüret edemezdi. Dureyd b. Şimme ile olan durumu bu anlamda bir istisna olmuştur.

³⁰ Ebu't-Ṭāhir Mecdudīn b. Ya'kūb b. Muḥammed el-Fīrūzābādī, *el-Ḳāmūsul-Muḥīṭ*, 2. Baskı, (Beyrut: Dāru İhyā'it-Turāsī'l-'Arabī, 2003), 502.

³¹ Ḥalīl b. Aḥmed, *Kitābu'l-'Ayn*, thk. 'Abdulḥamīd Hindāvī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), I, 447; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luḡa*, thk. Remzī Munīr el-Ba'albekī (Beyrut: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1987), I/ 599.

Hansā bahsedilen özellikleriyle öne çıkmakla birlikte, hayatının büyük bir kısmını etkileyen pek çok talihsizlikler de yaşamıştır. Anne ve babasını kaybettikten sonra öz kardeşi Mu‘āviye ve ona her durumda destek olan, ondan hiçbir yardımı esirgemeyen, baba bir kardeşi Şahr’ı da kaybetmiştir. Kardeşi Mu‘āviye ‘Ukāz panayırında bir kadını çok beğenmiş, bu durum kabile savaşına yol açmış ve bu savaş sonunda ölmüştür.³³ Üvey kardeşi Şahr ise Mu‘āviye ’nin intikamını almak için katıldığı savaşlardan birinde yaralanmıştır. Bu ölümcül yaradan kurtulamayarak bir süre sonra o da vefat etmiştir.³⁴ Her ne kadar Hansā kardeşlerinin vefatına çok üzülmüş olsa da onun şairliğini besleyen yaşadığı bu üzüntüler olmuştur. Öyle ki ağlamak ve feryat etmekten başka bir şey bilmez olmuştur. Kardeşlerinin başına gelen musibete çok üzülen Hansā, ağıt yakmaya başlamış ve bu durum onun mersiyelerle ünlenmesini sağlamıştı. Öz kardeşinden ziyade üvey kardeşi Şahr’ın ölümü onu derinden etkilemiştir. Kardeşlerinin ölümünden önce söylediği birkaç beyit şiir bulunsa da asıl şiirlerini kardeşleri -özellikle de üvey kardeşi Şahr- öldükten sonra inşa etmiştir. Şiir onun için bir kaçış ve rahatlama aracı olmuş, bir beyitte de bunu şöyle dile getirmiştir:

فَقَدْ أَصْبَحْتُ بَعْدَ فِتَى سُلَيْمٍ أَفْرَجُ هَمَّ صَدْرِي بِالْقَرِيضِ³⁵

Kaybettikten sonra Suleym’in gencini

Şiirle ferahlatır oldum yüreğimin derdini

Hansā, şiirlerini büyük oranda yaşadığı acılar doğrultusunda şekillendirmiştir. Şiirlerinde sadece klasik bedevi kadın portresi çizmemiş, iç dünyasını ve hayat serüvenini de dizelerine yansıtmıştır. Kaybettiği yakınlarının sebep olduğu derin acı ve onlara yönelik bitmeyen özlem, şiirlerine damga vurmuştur. Üzüntüsünü şiirlerinde ifade etmekle yetinmemiş, günlük hayatında da bu hüznü açıkça göstermekten geri durmamıştır. Öyle ki, Müslüman olduktan sonra cenaze adetlerinden olan çıplak beden üzerine *şidār*³⁶ giyme ve saçları

³² Taceddin Uzun, “Ağlama ve Ağıt Yakma Şairi Olan Hanım Sahabi”, *Mehir Aile Dergisi* 1 (Konya, 2001), 13.

³³ ‘Aişe Bintu’ş-Şatî, *el- Hansā*, (Kahire: Dāru’l-Ma’arif,1963), 30; Nilüfer Topal, *Sahabe Şair el-Hansā ve Divanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11.

³⁴ Ebu’l-Ferec el-İsfehānî, *el-Eğānî*, tahkik: İhsān ‘Abbās, İbrāhîm es-Se’āfin, Bekr ‘Abbās, (Beirut: Dār Sāder, 2008), XV/55.

³⁵ Ömer Faruk et-Ṭabbā’, *Dīvānu’l-Hansā* (Beirut: Dāru’l-Erkām, 2000), 73.

³⁶ Şidār, Cahiliye döneminde kadınların giydiği baş kısmı örtü gibi olan, aşağısı göğsü ve omuzları örten bir kıyafettir. Bir kadın çocuğunu ya da sevdiği birini kaybettiğinde matem

kazıtma âdetini terk etmemiştir. Bir gün Hz. Ayşe Hânsâ'yı üzerinde *şidâr* olduğu halde görüp ona bu geleneğin İslam'da yasaklandığını söyleyince: “*Val-lahi Allah Resulü vefat ettiğinde bile üzerime şidâr giymedim.*” demiştir.³⁷ Hiç kuşkusuz onu böyle davranmaya iten, kardeşi Şahr'ın aşağıdaki beyitte yer alan sözleriydi:³⁸

والله لا أَمْنَحُهَا شِرَارَهَا وهي حِصَانٌ قَدْ كَفَّنْتِي عَارَهَا

Vermem ona en kötüsünü yemin olsun Allah'a

İffetli bir kadındır, hayâsı yeter bana

ولو هَلَكْتُ خَزَقْتُ خِمَارَهَا واتخذتُ من شَعْرِ صِدَارَهَا

Örtüsünü parçalardı ölseydim eğer

Kıldan (yapılmış) yeleğini de giyer

Yine bir gün Hz. Ömer onu üzerinde *şidâr* denilen elbise ve ağlamaktan yüzünde çizgiler olduğu halde görmüş ve “*Göz pınarlarındaki bu yaralar neden?*” diye sormuştu. Hânsâ da: “*Muđar'ın efendilerine ağlamaktadır.*” diye cevap vermişti. Hz. Ömer de “*Ey Hânsâ onlar artık cehennemde.*” demişti; Hânsâ “*İşte bu benim acımı daha da artırdı. Önceden intikamlarını almak için ağlıyordum, bugün ise cehennemde oldukları için ağlıyorum.*” diye cevap vermişti.³⁹

Hz. Ömer Hânsâ'yı bu konuda bir kez daha uyarmıştır. Nitekim bir gün Kâbe'ye girmiş ve Hânsâ'yı başı tıraşlı olduğu halde yüzüne vururken görmüştü. Ayrıca kardeşi Şahr'ın çarıklarını da peçesine asmıştı. Hânsâ: “*Ben bir süvariye kaybettim ve kimse onun gibi birini kaybedemez.*” demişti. Hz. Ömer de: “*İnsanlar arasında kim senin yaşadığın musibeti yaşayabilir? Ama İslam kendinden öncekileri örttü. Başını açıp yüzünü tokatlayan senin için uygun değil.*” demişti. Hânsâ bu konuşmadan sonra kardeşleri Mu'aviye ve Şahr için bir mersiye söylemiştir.⁴⁰

elbisesi olarak üzerine yünden yapılmış bu kıyafeti giyerdi. Krş.: el-Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed, *Tehzîbu'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn-Muḥammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mıṣriyyeti'l-'Ämme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr-ed-Dâru'l-Mıṣriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964), XII/133.

³⁷ Abdulkâdir b. Ömer el-Baġdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, I/435.

³⁸ el-Eb Luis Şeyḫu el-Yesû'î, *Enṣu'l-Culesâ fî Mulaḥḫaşi Şerḫi Dîvâni'l-Hânsâ* (Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşûlikiyye, 1895), 8.

³⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *A'lâmu'n-Nisâ fî 'Älemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1977), I/ 368.

⁴⁰ Ömer Faruk et-Ṭabbâ', *Dîvânu'l-Hânsâ*, 73.

Hansā evlilikleri konusunda hayal kırıklığına uğramış bir kadındı. İlk evliliğinde yaşadığı hüsrandan sonra, amcaoğlu dışında gelen teklifleri reddetmişti. Hansā'nın babasının, her durumda ona karşı koruyucu bir tavrı vardı. Hansā'nın tekrar bir sıkıntı yaşamaması için onu hiçbir şekilde zorlamamıştı. Babasının bu tutumu Hansā'nın ölen annesinin ruhu için de bir teselli olmuştu. Kaynaklarda Hansā'nın er-Revāha es-Sulemī, 'Abdu'l-'Uzzā ve Mirdās ile olmak üzere üç evlilik yaptığı kaydedilmekle birlikte bu konuda görüş ayrılığı vardır. Aynı ihtilaf evliliklerinin sırası konusunda da mevcuttur.⁴¹

Hansā, öz kardeşi Mu'āviye tarafından en yakın arkadaşı Dureyd ile evlenmeye zorlandığında yardımcı olması için üvey kardeşi Şahr'a sığınmıştı. Kumarbaz eşi yüzünden düştüğü maddi sıkıntıda da Şahr'dan başka sığınacak kimse bulamamıştı. Öz kardeşi Mu'āviye öldüğünde yine Şahr'dan başka sığınacak, dayanacak kimsesi kalmamıştı. Şahr öldükten sonra tamamen yalnız kalmış, onu hayata bağlayan en güçlü bağı kaybetmişti. Nitekim koruyucusu, sığınağı, sırdaşı ve yoldaşı Şahr ölmüştü. Ona karşı yüreğinde çok büyük bir sevgi besliyordu. O öldüğünde kabrinin başından uzun süre ayrılmamış; onun için saatlerce ağlamış, feryat etmiş ve ağıtlar yakmıştı.⁴² Şahr, öldükten sonra bile Hansā için bir sığınak olmaya devam etmişti. Onun hatırasıyla göz yaşları dökmek, özlem dolu sözlerle onu yad etmek acılarını ve çektiği sıkıntıları bir nebze de olsa hafifletirdi.

Hansā'nın evlilikleri hakkında var olan farklı rivayetler çocukları konusunda da mevcuttur.⁴³ Genel kabule göre yaptığı evliliklerden 'Abdullah, Zeyd, Mu'āviye ve 'Amr adında 4 oğlu ve 'Amra adında bir kızı olmuştur. Kaynaklara göre Hansā, Hz. Ömer zamanında dört oğlu ile beraber Kadisiye savaşına katılmış ve onlara İslam uğrunda ölene kadar savaşmalarını tavsiye etmiştir.⁴⁴ Dört oğlunun da savaşta şehit olduğu haberi gelince "*Onların şahadetleriyle beni şereflendiren Allah'a hamdolsun. Yüce Rabbim, beni de onlarla rahmetinin gölgesinde birleştiresin!*" diye dua etmiştir.⁴⁵

41 Hamdū Ṭammās, *Dīvānu'l-Hansā* (Beyrut, Dāru'l-Ma'rife, 2004), 9.

42 'Isā İbrāhīm es-Sa'dī, *el-Hansā Binti 'Amr er-Rāsiyetu'l-Bākiye* (Ürdün: Dāru'l-Mu'tezz, 2012), 83.

43 Nilüfer Topal, *Sahabe Şair el-Hansā ve Divanı*, 34.

44 Aḥmed b. 'Alī b. Hacer el-Askalānī, *el-İsābe fī Temyīzi's-Şahābe*, thk. eş-Şeyḥ 'Ādil Aḥmed 'Abdu'l-Mevcūd- eş-Şeyḥ 'Alī Muḥammed Mu'avvad (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995), 8/111.

45 Rıza Savaş, *İslam'ın İlk Asrında Kadın* (İstanbul: Siyer yay., 2017), 243.

‘Kraliçe’ (meliketu’r-risā) unvanıyla şairler tabakasının ikinci sırasına yerleştirilen Hānsā’nın, kardeşi Şahr için söylediği ağıtlar, duygusal yoğunluğu ve ifade gücü bakımından çok beğenilmiş ve asırlar boyunca mersiye edebiyatının şaheserleri arasında anılmıştır. Öte yandan ‘Ukāz panayırında Nābiğa ez-Zubyānī’nin başkanlığında düzenlenen şiir yarışmalarından birinde Hānsā -bir rivayete göre de Nābiğa- Hassān b. Şābit’in okuduğu şiirdeki bazı hataları düzelterek Cahiliye Arap edebiyatının ilk eleştirmenleri arasına girmiştir. Bazı edebiyat otoriteleri ilgili rivayeti çeşitli yönlerden tenkit etmişlerse de⁴⁶ Hānsā’ya böylesine büyük bir şiir panayırında şiir okuma ve şiir tenkidi yapma fırsatının verilmesi, çağdaşları tarafından onun şiir yeteneğine ne derece değer verildiğini göstermektedir.⁴⁷ İbn Sellām el-Cumāhī de Hānsā’yı mersiye şairleri arasında Mutemmim b. Nuveyre’den sonra ikinci sırada zikretmektedir.⁴⁸

Hayatının neredeyse tamamı kayıplarla dolu olan Hānsā, bu kayıpların onda bıraktığı izlerle melankolik bir kişiliğe sahip olmuştur. Neredeyse bütün divanı, şairliğini besleyen bu kayıpların etkisiyle söylediği hüznü kalbinin haykırıları niteliğindeki ağıtlarından oluşmaktadır. Kaynaklarda farklı görüşler bulunmakla birlikte genel kabule göre 24/645’te Hz. Osman’ın halifeliğinin ilk yıllarında çölde iken vefat etmiştir.⁴⁹

Gerek şairliği gerekse özgüveni ile tarihi süreçte pek çok kadına örnek olmasının yanı sıra, batıdaki feminist hareketin de etkisiyle günümüz Arap dünyasında çeşitli kadın girişimlerinde Hānsā’nın daha belirgin bir etkisinden söz edilebilir. Üniversitelerdeki öğrenci kulüplerinden ticarî oluşumlara, çeşitli sivil toplum kuruluşlarından DAES’in kadın savaşılar tugayına⁵⁰ kadar geniş bir yelpazeden örnek vermek mümkündür.

Karşılaştırma ve Sonuç

Kökeni insanlığın ilk varoluşuna kadar götürülebilen yas tutma ve ağıt olguları, hemen her toplum ve kültür havzasında belli bir yere sahip olmuş; inanç şekilleri, yaşam biçimleri ve kültürel yönelimler doğrultusunda şekillenmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Antigone ve Hānsā yaşadıkları top-

⁴⁶ Kudāme b. Ca’fer, *Naḳdu’ş-Şi’r*, thk. Muḥammed Mun’im el-Hafācī (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y.), 93.

⁴⁷ Ömer Acar, “el- Hānsā”, *Tarihte Müslümanlar* (Ankara: Otto Yayınları 2020), I/152.

⁴⁸ Muhammed b. Sellām el-Cumāhī, *Tabakātu Fuḥūli’ş-Şu’arā* şerh: Maḥmūd Muḥammed Şākir, (Cidde: Dāru’l-Medinf), 1,203.

⁴⁹ Ömer Rıza Keḥḥāle, *A’lāmu’n-Nisā*, I/369.

⁵⁰ el-Meyādīn (el-Meyādīn), “Nisāu Dā’iş”, (Erişim 1 Nisan 2022).

lum içinde mersiye ve ağıt geleneğinin en bariz sembolleri olmuşlardır. İki kadın da içinde buldukları toplumun vizyonunu, anlayış ve yaşayışlarını resmedebileceğimiz ipuçları sunmuşlardır.

Antigone ve Hānsā yaşadıkları dönemden başlamak üzere tarihe damga vurmuş iki güçlü kadın karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki kadını öne çıkaran, onları benzerlerinden farklı kılan özelliklerin başında kardeşlerine duydukları derin sevgi ve bu uğurda sergiledikleri kararlı duruşun geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Antigone, ailesine bağlı, sahip olduğu değerler ve inançlar doğrultusunda yaşamak isteyen, bu uğurda canını feda eden bir kadındır. İncancının gereğini yerine getirmek uğruna yasalara korkusuzca karşı çıkmış ve geri adım atmamıştır. Onun gibi düşünen ancak korkudan görüşlerini dile getiremeyenlere de örnek olmuştur. Ölüme gideceğini bilmesine rağmen doğruları söylemekten vazgeçmemiştir. Ölümlülerin koyduğu yasaların Tanrı'nın yasalarından üstün olamayacağını söyleyerek kralın yasalarına boyun eğmeyi reddetmiştir.

Kral Kreon ise Antigone'un haklı olduğunu bilmesine rağmen, otoritesinin sarsılacağı korkusuyla adım atmaktan geri durmuştur. Dahası otoritesinin bir kadın tarafından sarsılmasından korktuğu için gelinini korumaya yönelik herhangi bir girişimde bulunmamış, oğlunun bu yöndeki ısrarlarını duymazdan gelmiştir. Aslında güç mücadelesinde Antigone'u bir adım daha öne çıkaran durum da bu olmuştur. Zira ataerkil bir toplumda bir kadın olarak çıkıp hakikati korkusuzca, tek başına söyleyebilmiş olması dikkatlerin onun üzerine çevrilmesini sağlamıştır. Kız kardeşi İsmene onunla aynı düşünse de Antigone'un yanında duramamış, korkusundan susmuş ve Antigone'u yoldan döndürmeye çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Kreon daha sonra kararından dönse de Antigone için çok geç olmuş, o, ölümü kendi isteğiyle seçmiştir.

Cahiliye döneminde şairleriyle ünlü Suleym kabilesine mensup olan Hānsā ise, kardeşleri için söylediği ağıtlarıyla öne çıkmıştır. Saygın bir ailede yetişmesi, güzelliği, özgüveni vb. özellikleri ile gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde adından çokça bahsettirmiştir. Bir kadın şair olarak ataerkil yapı içinde kadınlara biçilen rolün dışına çıkabilmiş; evlenmek istemediği kişiye -soylu bir kabile reisi olmasına rağmen- ret cevabı verebilmiş, şiir yarışmalarında dönemin önde gelen şairlerine meydan okuma cesaretini göstermiştir.⁵¹ Ne var ki Hānsā'yı literatürde öne çıkaran durum onun

⁵¹ M, Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkidin Ortaya Çıkışı", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 7, (2002), 143.

aykırı duruşundan ziyade dönemin kadınlara biçtiği rollerden biri olan ağıt söylemede sergilediği başarıdır.

Ḥansā'nın mersiyesiyle öne çıkmasındaki temel sebep hiç kuşkusuz hayatında yaşadığı kayıplardır. Öz kardeşi Mu'âviye, özellikle de hiçbir zaman maddi manevi desteğini ondan esirgemeyen üvey kardeşi Şahr'ın ölümü onu mersiye söylemeye itmiş ve hayatı boyunca da buna devam etmiştir. Mersiye söylemek onun için toplumsal misyonun bir parçası olmaktan ziyade, halini arz edeceği, kayıplarına duyduğu özlemi ifade edebileceği bir araç olmuştur. Mersiyeleleri sadece satırlarda kalmamış onları yaşamına da yansıtmıştır. Mersiyelelerinde kardeşlerinden övgüyle bahsetmiş, intikamlarının alınması için kabilesindekileri galeyana getirmiştir. Hz. Ayşe ve Hz. Ömer'in uyarılarına rağmen Müslüman olduktan sonra da başını tıraş etmiş, çıplak vücuda kıldan yelek giyip yüzünü tokatlamak gibi Cahiliye âdetlerini bırakmamıştır. Öte yandan bizzat katıldığı Kādisiye savaşında çocuklarının İslam için savaşmalarını, gerekirse bu uğurda şehit olmalarını emretmiştir. Şahadet haberleri ona ulaştığında ise onlarla cennette bir araya gelmek için Allah'a dua etmiştir.

Antigone ve Ḥansā ataerkil yapıya sahip, birbirinden farklı iki kültüre mensup olsalar da yaşadıkları acı tecrübeler karşısında takındıkları tavır, onların ortak paydası olmuştur. Bu anlamda hem yaşadıkları dönemde hem de sonraki dönemlerde etkileri devam etmiştir. Efsanevî karakter olan Antigone, içinde bulunduğu toplum düzenine ve yasalara kararlılıkla karşı çıkararak; tarihsel bir şahsiyet olan Ḥansā ise yaşadığı toplum içinde kendine biçilen misyonu sıradanlaşmadan en iyi şekilde yerine getirerek tarihe mal olmuşlardır. Her ikisi de kendi kültür havzasında feminizm başta olmak üzere farklı ağırlık ve nitelikte çeşitli akımlara ve sosyal oluşumlara ilham kaynağı olmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Nilüfer TOPAL %60 – Ömer ACAR %40

Kaynaklar/ References

- Acar, Ömer. “el- Hānsā”. *Tarihte Müslümanlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- ‘Allūş, Muḥammed. “Nisāu Dā’iṣ”. *el-Meyādīn*. Erişim 1 Nisan 2022. <https://www.almayadeen.net/articles/opinion/830285/%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4>
- el-Askalānī, Aḥmed b. ‘Alī b. Ḥacer. *el-İsābe fī Temyīzi’s-Şahābe*. thk. eş-Şeyḥ ‘Ādil Aḥmed ‘Abdu’l-Mevcūd-eş-Şeyḥ ‘Alī Muḥammed Mu’avvad. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1995.
- el-Bağdādī, ‘Abdu’l-kādir b. Ömer. *Hiżānetu’l-Edeb ve Lubbu Lubābi Lisāni’l-‘Arab*. 1 cilt. thk. ‘Abdu’s-Selām Muḥammed Ḥārūn. Kahire: Mektebetu’l-Ḥāncī, 1996.
- Bayladı, Derman. *Tanrıların Öyküsü*. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Bintu’ş-Şātī, ‘Āiše. *el- Hānsā*, Kahire: Dāru’l-Ma’ārif, 1963.
- Boyraz, Hacı Murat, “Antik Yunan’da Bir Tragedya Örneği Olarak Antigon”, *Düşündüren Sözler*. Erişim 3 Şubat 2022. https://dusundurensozler.blogspot.com/2014/12/antik-yunanda-bir-tragedya-ornegi_5.html
- Bracke, Sarah. “The Arena of Knowledge: Antigone and Feminist Standpoint Theory”, *Doing Gender in Media, and Culture*. London: Routledge, 2009.
- Cavanagh, Sheila L. “Antigone’s Legacy: A Feminist Psychoanalytic of an Other Sexual Difference”. *Studies in the Maternal* 9/1 (2017). <https://doi.org/10.16995/sim.223>
- el-Cumahī, Muḥammed b. Sellām. *Tabakātu Fuḥūli’s-Şu’arā* şerḥ: Maḥmūd Muḥammed Şākir. 1. cilt, Cidde: Dāru’l-Medenī.
- Dabak Özdemir, Burcu. “Yasın Yurtsuzlaştırdığı Kadınlar: Antigone”. *Folklor-Edebiyat Dergisi* 2/102 (2020).
- Doğan, Öznur, “Düzene Karşı Medaa ve Antigone, Öznur Doğan. Erişim 2 Mart 2022. <https://oznurdogan.com/2012/02/09/duzene-karsi-medaa-ve-antigone/>
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- el-Ezherī, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzību’l-Luḡa*. thk. ‘Abduselām Muḥammed Hārūn–Muḥammed ‘Alī en-Neccār, Kahire: el-Mu’essesetu’l-Mıṣriyyeti’l-‘Āmme li’t-Te’lif ve’l-Enbā’ ve’n-Neşr–ed-Dāru’l-Mıṣriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1964.
- el-Firūzābādī, Ebu’t-Ṭāhir Mecduddīn b. Ya’kūb b. Muḥammed. *el-Ḳāmūsul-Muḥīṭ*. 2. Baskı. Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāsī’l-‘Arabī, 2003.
- el-Ḥalīl b. Aḥmed. *Kitābu’l-‘Ayn*. thk. ‘Abduḥamīd Hindāvī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- İbn Dureyd. *Cemheratu’l-Luḡa*. thk. Remzi Munīr Be’albekī. Beyrut: Dāru’l-‘İlmi li’l-Melāyīn, 1987.
- İbn Manzūr. *Lisānu’l-‘Arab*. thk. ‘Abdullāh ‘Aliyyu’l-Kebīr, Muḥammed Aḥmed Ḥasbullāh, Hāşim Muḥammed eş-Şāzelī. Kahire: Dāru’l-Me’ārif, t.y.
- el-İsfehānī, Ebu’l-Ferec. *el-Eḡānī*. thk. İhsān ‘Abbās, İbrāhīm es-Se’āfīn, Bekr ‘Abbās. 8 cilt. Beyrut: Dār Sāder, 2008.
- Keḥḥāle, Ömer Rıza. *A’lāmu’n-Nisā fī ‘Ālemeyi’l-‘Arab ve’l-İslām*. Beyrut: Muessesetu’r-Risāle, 1977.
- Ḳudāme b. Ca’fer. *Naḳdu’s-Şi’r*. thk. Muḥammed Mun’im el-Ḥafācī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, t.y.
- el-Li’āzerī, Ferīd Cebr. “el- Hānsā ve Antigone”. *es-Sekāfe* 684. Kahire, 1952.

- Nutku, Özdemir. *Dünya Tiyatrosu Tarihi 2*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Özdoğan, M, Akif. "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkidin Ortaya Çıkışı". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2002).
- Paris, Bernard, J. *Imagined Human Beings*. New York: NYU Press, 1997.
- es-Sa'dî, 'İsâ İbrâhîm. *el-Ḥansâ Binti 'Amr er-Râşiyetu'l-Bâkiye*. Ürdün: Dâru'l-Mu'tezz, 2012.
- Savaş, Rıza. *İslam'ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Soderback, Fanny. *Feminist Readings of Antigone*. New York: State University, 2006.
- Sofokles. *Antigone*. çev: Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Şenel, Süleyman. "Ağıt", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/agit#2>. Erişim 4 Nisan 2022.
- Şeyhu, el-Eb Luis el-Yesû'î. *Enîsu'l-Culesâ ft Mulahhaşi Şerhi Dîvânî'l-Ḥansâ*. Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşülikiyye, 1895.
- et-Ṭabbâ', Ömer Faruk. *Dîvânu'l-Ḥansâ*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 2000.
- Ṭammâs, Ḥamdü. *Dîvânu'l-Ḥansâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Topal, Nilüfer. *Sahabe Şair el-Ḥansâ ve Divanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Toprak, M. Faruk. "Mersiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mer-siye#1>. Erişim 5 Nisan 2022.
- Uzun, Taceddin. "Ağlama ve Ağıt Yakma Şairi Olan Hanım Sahabi". *Mehir Aile Dergisi* 1 (2001), 13-16.
- Zerenler, Dilek. "Antigone'nin İki Farklı Yorumu". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 263-272.

TÜRKİYE’DE KUR’AN ÜZERİNE YAZILMIŞ MAKALELERİN SAYISAL OLARAK İNCELENMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (1930-2015)*

Muhammet Sacit KURT**

Öz

Yüce Kur’an, Müslümanlar tarafından da gayrimüslimler tarafından da üzerinde pek çok çalışmanın yürütüldüğü kutsal bir kitaptır. Dinî ve kültürel kökenleri itibarıyla Türkiye, Kur’an üzerine en fazla araştırma yapılan ülkelerdendir. Ancak yapılan çalışmaların ve sunulan katkıların uluslararası düzlemde daha fazla yer edinebilmesi için Türkiye’de Kur’an üzerine yazılmış makalelerin çeşitli yönleriyle ele alınması ayrı bir önem taşımaktadır. Bu maksatla, söz konusu makaleler konulara göre tasnif edilerek; üzerinde fazlaca araştırma yapılmış konular ile nispeten daha az çalışma yapılan alanlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, ayrıca Kur’an üzerine yazılmış makalelerde ne kadarının disiplinler arası çalışmalara konu olduğunu saptamayı hedeflemektedir. Bu makalelerin gösterdikleri sayısal değişimler, yıllara dağılımı açısından da incelemeye alınmıştır. Kur’an üzerine Türkçe dışında bir dille

* Bu çalışma, 22 Nisan 2015 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde gerçekleştirilen “The Approaches to the Qur’an in Modern Turkey” adlı çalışmada İngilizce olarak sunulmuş, ancak yayımlanmamıştır. Akabinde 2015 yılı verileri de dahil edilmek suretiyle yazı revize edilmiş ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin 27–29 Mayıs 2016 tarihleri arasında düzenlemiş olduğu “XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı”nda sunulmuş ve yine yayımlanmamıştır. Son olarak tekrar gözden geçirilmek ve çeşitli ilaveler yapılmak suretiyle makale formatına çevrilerek yayımlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
e-posta: sacid_kurt@hotmail.com ORCID: 0000-0002-0956-3972

Atf/Cite as: Kurt, Muhammet Sacit. “Türkiye’de Kur’an Üzerine Yazılmış Makalelerin Sayısal Olarak İncelenmesi ve Değerlendirilmesi (1930-2015)” *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 335-353, <https://doi.org.10.15745/da.1090465>

336 • TÜRKİYE'DE KUR'AN ÜZERİNE YAZILMIŞ MAKALELERİN SAYISAL OLARAK İNCELENMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (1930-2015)

yazılmış makaleler de tespit edilmiş, makalelerin içerikleri ve yazarları hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak Kur'an üzerine yazılmış makalelerdeki bazı şekil, içerik ve bilimsel usul hataları incelenmiş, makalelerde etik ihlaller bulunup bulunmadığı tetkik edilmiştir. Nihayetinde de eksikliklerin giderilmesi için çeşitli önerilerde bulunulmuştur. 2015 yılından sonra makale sayılarındaki aşırı artış araştırmayı güçleştirdiği için makaledeki tespitler 1930-2015 yılları arasındaki makalelerle sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Tefsir, Makale, Kur'an, Sayısal Analiz, İntihal.

A Quantitative Analysis and Evaluation of Articles Written on the Qur'an in Turkey (1930-2015)

Abstract

The Qur'an is a holy book on which many studies have been carried out by both Muslims and non-Muslims. In terms of its religious and cultural origins, Turkey is one of the countries where the most research on the Qur'an has been conducted. However, the fact that the studies and contributions will be gain a more important place in the international arena, the articles written about Qur'an in Turkey be addressed in various aspects in this article. For this purpose, the articles have been classified firstly by the contents. Thus, it has been questioned which topics have been researched much and which ones have been researched relatively less. Secondly, the article also aims to determine how many articles composed about Qur'an in an interdisciplinary manner. And the numerical changes of the articles are also examined yearly. In addition, the number of articles related with Qur'an and written in a language except for Turkish is also determined in the article. Based on that, some evaluations are made about these articles and their authors. Finally, some formal, contextual and scientific procedural errors in the articles written about Qur'an have been examined, and it has been investigated whether there have been ethical violations in the articles or not. Lastly, various suggestions to eliminate the deficiencies, have been suggested. Since the excessive increase in the number of articles after 2015 made the research difficult, the determinations in the article are limited to the articles between 1930 and 2015.

Keywords: Turkey, Tafseer, Article, Qur'an, Quantitative Analysis, Plagiarism.

Summary

The Qur'an is a holy book on which many studies have been carried out by both Muslims and non-Muslims. In terms of its religious and cultural origins, Turkey is one of the countries where the most research on the Qur'an has been conducted. However, the fact that the studies and contributions will gain a more important place in the international arena, the articles related with Qur'an in Turkey be addressed in various aspects in this article. The articles scanned by ISAM's (Center for Islamic Studies by Turkiye Diyanet Foundation) database: "Articles on Theology". Since the excessive increase in the number of articles after 2015 that made the research vortex, the determinations in the article are limited to the articles between 1930 and 2015. The articles have been classified firstly by the topics. Thus, it has been questioned which topics have been researched much and which ones have been researched relatively more minor. With this classification, it has been seen that the articles on Qur'an have a close relationship with other researching fields. The closest branches contacting with Qur'an are "Arabic and Rhetoric of Arabic", "Kalam", "Hadith" and "Islamic Law"; the furthest ones are "Art", "Literature of Turkish" and "Ethics". Secondly, the article also aims to determine how many articles written about Qur'an in an interdisciplinary manner. With this classification, we can also reply to some scholars' claims: "Tafseer introduces the source for Kalam and Islamic Law". Because by means of this classification, we have determined %66 of the articles about the Qur'an have been written in an interdisciplinary manner. We should do scientific studies in an interdisciplinary manner, because most of the articles have interdisciplinary subjects, though the articles a shortest academic work. In this study, articles have also been classified by years. With this classification, we have seen that number of articles related with Qur'an, the articles were written steady between the years 1960-1975. But a significant decrease is appeared in the number of articles from 1975 to 1985. This situation can be explained by Turkey's historical process. But this decrease can arise from the lack of data -for these years- in ISAM'S database. Since 1985, the graphs have showed a severe increase in the number of articles. In recent years, there has been an enormous increase in the number of articles. This situation can be explained by the rise in the number of universities in Turkey, the increase in the number of academics or the transition from printed journalism to online journalism. As a matter of fact, 567 articles were published just in the year of 2015. This corresponds to approximately 16% of the total publication. In this article, the number of articles related with Qur'an written in a language

except for Turkish has also been determined. %7 of the articles were written in a foreign language (moreover, half of them were written by foreign authors), %3 of them were translated from another language to Turkish, and %90 of them were written in Turkish. In recent years, a significant increase has been seen in the publication of articles by foreign authors. This probably originated from academics coming to Turkey from Syria and Iraq because of wars. The scarcity of articles written in a foreign language can be derived from some reasons:

- Turkish scholars may not be qualified to write an article in a foreign language because most Turkish scholars writing in a foreign language are educated from an oversea university.
- Turkish scholars deal with only Turkish publications.
- Because of the fact that universities force scholars to write academic work, Turkish scholars couldn't have sufficient time to write an article in a foreign language. But according to an article's datum, Turkish scholars have so many lessons in their universities and haven't got any time to write an article in a foreign language. The Turkish scholars have a much more lecture times than their colleagues in the West.
- Though the government sent many students for education overseas, it didn't force them to write some papers in a foreign language when they returned to Turkey. So, it can cause looseness for them.

Finally, some formal, contextual and scientific procedural errors in the articles written about Qur'an have been examined. These errors can be mentioned like this: some subjects (7 letters, Muhammad (pbuh) and Quran, the exegesis of verse of ablution, etc.) are repeated unnecessarily; some articles published repeatedly; few articles are translated into Turkish two times. It is necessary to make much effort to eliminate these problems. New researchers should also be educated seriously about the rules of plagiarism.

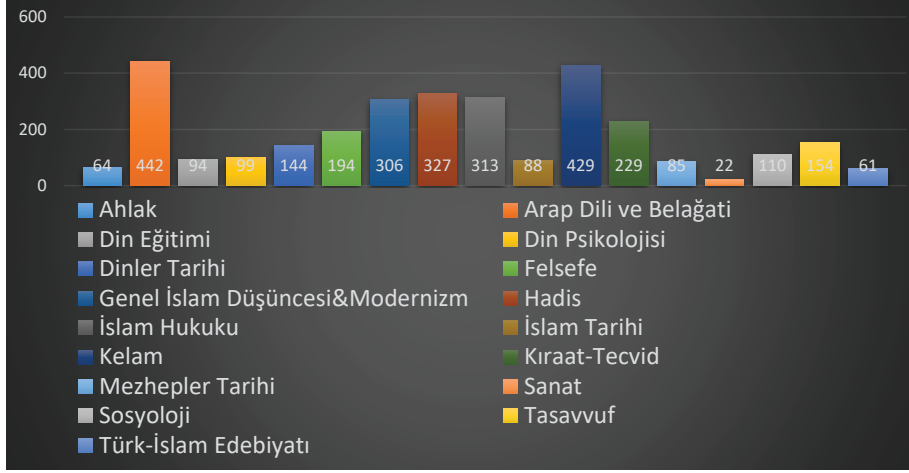
Giriş

Dinî ve kültürel geçmişi göz önünde bulundurulduğunda Türkiye, tarihte Kur'an ile alakalı çalışmaların en fazla yapıldığı ülkelerden birisidir. Makalemizde de mezkûr arka plana dayanmak suretiyle, 2015 yılına dek Türkiye'de Kur'an üzerine yazılmış makaleler çeşitli kriterler açısından incelenmeye çalışılmıştır. Çalışma, yaklaşık 36000 makalenin taranmasına ve tasnifine dayalı olması hasebiyle oldukça vakit alıcı bir nitelik arz etmektedir. Makale içe-

risinde de işaret edileceği üzere son yıllara ait yapılan yayın sayısının fazla olması çalışmanın belli bir yıllara sınırlanmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yüzden makalede yalnızca 2015 yılına kadarki süreç incelemeye dahil edilmiştir. Makalede atfa fazla yer verilmemiştir. Bu durum çalışmanın niteliğiyle doğrudan alakalı olup yazıda fazla kaynak kullanılmasına rağmen, sadece gerekli yerlere atıf yapmakla yetinilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu amaçla, eldeki en iyi veri tabanı olduğunu düşündüğümüz İSAM'ın "İlahiyat Makaleler Veri Tabanı" kullanılmıştır. Mezkûr taramalar yardımıyla 2015 yılı da dâhil olmak üzere, yaklaşık 36.000 makale incelenmiş, bunların içerisinde Kur'an üzerine yazılmış olan toplam 3601 adet makale tespit edilmiştir.¹ Kur'an üzerine yazılan makaleler özelinde Türkiye'de yapılan yayınların nitelik ve nicelik açısından yeri ve önemini tespit etmeyi amaçlayan bu taramalar neticesinde seçilen makaleler, birkaç yönden tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan ilki, makalelerin konularına göre tasnifi esasına dayanmaktadır. Bir makalenin hangi ilim dalları ile ilişkili olduğu, evvela başlıkları yardımıyla, başlıkların el vermemesi durumunda ise özeti yardımıyla, yine tespit edilememesi durumunda da makalenin geneline göz atmak suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Şayet makale Kelam, Hadis, Arap Dili ve Belağati gibi başka alanlarla da alakalı ise, bu branşlar da ortak ilgi alanı bağlamında kayıtlanarak tasnif detaylandırılmıştır. Böylece hangi ilim dallarının Kur'an ve tefsirle daha çok ilişkisinin bulunduğu, hangi ilim dallarının bakir alanlar olup çalışmaya daha elverişli olduğu saptanmıştır. Bu argümanlar, ilimlerin sınırlarının fazlasıyla genişlediği modern dönemde, bilhassa akademik hayata yeni adım atmış, çalışma konusu bulmakta zorluk yaşayan araştırmacıların daha az ele alınan konulara yönlendirilmesi bakımından da oldukça önemlidir. Bir diğer tasnif, makalelerin yıllara göre taksimi edilmesidir. Bu tasnif yardımıyla yazılmış olan makalelerin yıllara göre gösterdiği değişim eğrisi tespit edilmiştir. Diğer bir tasnif ise makalelerin yazıldığı diller bazında ele alınması esasına dayanmaktadır. Bu taksim yardımıyla, Türkçe olarak yazılmış makaleler, yabancı dillerde yazılmış makaleler, yabancı dillerde yazılıp Türkçeye tercüme edilmiş makaleler belirlenmiş ve bunlar sayısal olarak birbirleriyle mukayese edilmiştir. Bu tasnif içerisinde yabancı dillerde yayımlanan makalelerin ne kadarının yabancı ne kadarının da Türk yazarlara ait olduğunu tespit edilmiştir.

¹ Eski tarihli eserlere ulaşmanın ve bu eserlerdeki yayın sayısını tespit etmenin zorluğu sebebiyle sayıların imkanlar nispetinde ulaşılabilen rakamlar olduğunu söylemekte yarar vardır. Bununla birlikte incelenen makale sayısı gündeme alındığında, örneklem bakımından yeterli bir seviyeye ulaştığı ve bu rakamlar üzerinden değerlendirmelerde bulunulabileceği açıktır.

1. Makalelerin Konulara Göre Tasnifi



Grafik 1: Makalelerin Konularına Göre Dağılımı

Yukarıdaki grafikten anlaşılacağı üzere, tefsir ilminin yakın ilişkide bulunduğu pek çok ilim dalı bulunmaktadır. Buna göre, Tefsirin en çok ilişkide bulunduğu ilim dallarının Arap Dili ve Belağatı, Kelam, Hadis ve İslam Hukuku; en az ilişkide bulunduğu ilim dalları ise Sanat, Türk-İslam Edebiyatı ve Ahlak olarak görülmektedir. Yukarıdaki veriler açısından kanaatimizce en çarpıcı husus, ahlaka dair yazılan makale sayısının azlığıdır. Zira Hz. Aişe'nin ifadeleriyle ahlaki Kur'an olan bir peygamberin² ümmeti olarak Kur'an-Ahlak irtibatına bu kadar az değinilmiş olması dikkat çekicidir. Bu irtibatsızlığın bir diğer yansımaları genel olarak ilahiyat fakülteleri bünyesinde de görmek mümkündür. Zira bu hususta, "İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlakı" üzerine doktora çalışması yapan Yaran'ın zikrettiği bazı bilgiler, bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir. Örneğin, bizde ez-Zernüci'nin *Ta'limu'l-Mute'allim*'i gibi eski birkaç kitabımız müstesna, meslek ahlakı alanında hiçbir çalışma yapılmamışken; Batılı din adamları ve etikçiler, 1980'li yıllardan beri Batı'da meslek ahlakı oluşturma çabaları içerisine girmiş, bu alanda onlarca eser vermiş ve Teoloji fakültelerinde 2000 yılından beri de "Ministerial

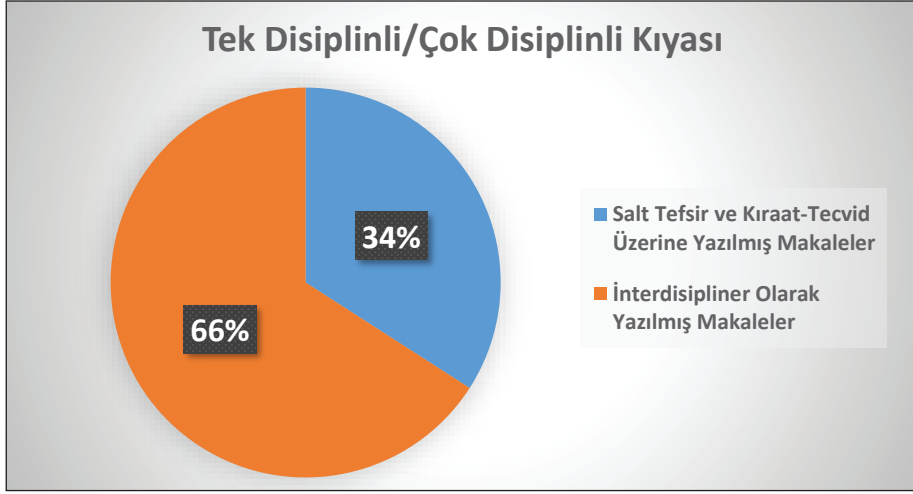
2 Ebü'l-Hasen Muslim b. Haccâc, *Şahîhu Muslim*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), "Kitâbu Şalâti'l-Musâfirîn ve Kaşrihâ", 18; Suleymân b. Eş'aş Ebü Dâvud, *Sunenu Ebi Dâvud*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), "Kitâbu't-Tetâvvu", 27.

Ethics (Papaz Ahlakı)” unvanıyla dersler okutmaya başlamıştır.³ Son 15-20 yıldır işletme fakültelerinde dahi meslek ahlakına dair bazı eserler yayınlanırken ilahiyat fakültelerinde bu durumun göz ardı edilmesinden rahatsız olan Yaran, bu problemi dert edindiği için, Profesörlük unvanından sonra ikinci bir doktora tezi yazmış ve tezini “İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlakı” adıyla yayımlamıştır. İlahiyat fakültelerinde ahlaka dair yalnızca “İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi” adlı 2 kredilik bir ders okutulduğu, lisansüstü öğrenimde halen “Ahlak” üzerine bir kürsünün bulunmadığı⁴ da göz önünde bulundurulduğunda bu alanda gelişmeye açık alanların oldukça fazla olduğu net bir şekilde görülmektedir. Bu bilgiler tablodaki verilerle karşılaştırılınca ahlaka dair çalışmalara daha fazla ehemmiyet göstermemiz gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Makalelerde ilim dallarının birbirleri ile olan bu ilişkisinden hareketle bir başka hususa daha temas etmekte yarar vardır. Aşağıdaki grafiğe baktığımızda interdisipliner konular üzerine yazılmış makalelerin oranının salt tefsir ve kıraat-tecvid üzerine yazılmış makalelerin oranından çok daha fazla olduğu görülecektir. Dolayısıyla bu ilim dallarını birbirinden ayırmaya çalışmak kanaatimizce mümkün gözükmemektedir. Çünkü en kısa akademik yazın türü olan makalelerde dahi bu denli girift bir ilişkinin olması, böyle bir ayrışmanın bizlere yarardan çok zarar getireceğine işaret etmektedir. Örneğin, Kelam, Tefsir ve Felsefe ile ilişkili bir kavram olan “vahiy” üzerine çalışma yapacak bir akademisyenin, bu kavram ile alakalı yazılmış tüm malumatı en azından taraması, hatta farklı branşlarda yazılanlardan bir kısmını okuması gereklidir. Çünkü yalnızca tefsir üzerine yazılmış malumat okunarak yapılacak bir değerlendirmenin, -meselenin farklı veçheleri görülmediği için- hatalı yahut eksik bilgiler barındırması oldukça muhtemeldir.

³ Cafer Sadık Yaran, *İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlakı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 14; 264; 333.

⁴ Bu eksiklikler de Cafer Sadık Yaran ile yaptığımız görüşmelerde, Yaran tarafından dile getirilen önemli hususlardandır.



Grafik 2: Makalelerin İlim Dalları ile İlişkisi

İslamî ilimlerin birbiri ile olan bu ilişkisi tek yönlü bir ilişki de değildir. Zira bu ilimlerden her biri bir diğerine malzeme sunabilir, bir diğerini kullanabilir. Konumuz özelinde tefsir ilminin kelim ve fıkha malzeme sunduğu ifade edilebilir. Nitekim kimi kaynaklarda bu tarz ifadelere rastlamak mümkündür.⁵ Ancak aynı şekilde tefsirin de kelim ve fıkhi malzeme olarak kullandığını söylemek de mümkündür. Yine bu ilimler, diğer ilimlerden birisinin kapsama alanına giren bir konuda fakat o ilimden bağımsız bir şekilde meselelere de yaklaşabilir. Örneğin el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinde el-Bakara 2/22 ayetinde geçen ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا﴾ ifadesindeki فَرَّاش kavramından hareketle, yatakta yatmamaya yemin eden bir kişinin yere yatıp uyuması halinde yeminini bozmuş olup olmayacağını bahis konusu etmektedir. el-Ceşşâş, bu ayette bir müfessirin sunduğu malzemeyi kullanmamış; ayette geçen “فَرَّاش” kelimesinden hareketle, ayeti kendi bakış açısı ile yorumlamış ve bu hususta ayetten bir hüküm istinbat etmiştir.⁶ Yine İslam Hukuku’nda kullanılan “المُهَيَّأَة” kavramı da bu hususta güzel

⁵ İlyas Çelebi, "Bekir Topaloğlu: Kur'an ve Kelâm Araştırmalarına Adanmış Bir Ömür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 19; Mehmet Paçacı - Esra Gözeler, "Tefsir İlimi", *Kur'an ve Hadis İlimleri*, ed. Mehmet Paçacı-İsmail Hakkı Ünal, (Ankara: ANKUZEM, 2006), 12-13.

⁶ Ebü Bekr Ahmed b. 'Ali er-Râzî el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed eş-Şâdık Kâmhâvî, (Beyrüt Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1412/1992), 1/32.

bir örnektir. Sözlük anlamı “Bir hususta birleşmek/yardımlaşmak”⁷ olan “المُهايَاة”, fıkıh literatüründe “menfaatlerin taksimi”,⁸ “Menfaatin periyodik değişimi biçiminde gerçekleşen bölüşüm üzerinde ittifak edilmesi”⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh âlimlerinden bazıları muhāye’e ile alakalı olarak Kur’an’daki: ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ “Hz. Salih: ‘İşte dişi bir deve! Belirli günlerde onun için de sizin için de bir içme hakkı var’ dedi”¹⁰ ve ﴿وَيَنْبَهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾ “Onlara suyun aralarında taksim edildiğini bildir. Her içişte (sahibi) hazır bulunsun”¹¹ ayetlerini delil olarak göstermektedir.¹² Cüz’i örnekler dışında¹³ muteber tefsir kitaplarının neredeyse hiçbirinde bu hususun yukarıdaki ayetlerle delillendirilmemesi, tefsirin her zaman fıkıh ve kelâma malzeme sunmadığını gösteren önemli bir delildir. Bazı müfessirlerin Hz. İbrahim’in putları kastederek zikrettiği ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ “Allah sizi de yaptıklarımızı da yaratandır”¹⁴ ifadelerini Kaderiyye, Mu’tezile ve Cebriyye’ye karşı bir delil olarak yorumlaması, hatta Sa’lebî’nin ve ondan naklen Qurṭubî’nin bu görüşü Hz. Peygamber’e isnad ederek naklettikleri *إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ صَانِعٍ وَصَنَعْتَهُ* “Şüphesiz her sanatkârın da onun meydana getirdiği sanat eserinin de yaratıcısı Allah’tır”¹⁵ hadisiyle

7 Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, (Beyrût: Dāru Şādır, 1414), 1/188.

8 Bedruddîn el-‘Aynî, *el-Bināye fî Şerhi’l-Hidāye*, (Beyrût: Dāru’l-Fikr, 1401/1981), 8/682; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1987), 3/46.

9 Muhammed Revvās el-Ḳal’acî, *Fıkıh Lugatı*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 337.

10 eş-Şu’arā’ 26/155.

11 el-Ḳamer 54/28.

12 Vehbe Zuḥayli, *el-Fıkhü’l-İslāmiyyi ve Edilletuhu*, (Dimeşk: Daru’l-Fikr, ts.), 6/547. Bazıları ise bunun istihsan delili ile caiz olduğunu ifade etmişlerdir. bk. Burhānuddîn ‘Alî b. Ebî Bekr el-Mergīnānî, *el-Hidāye Şerhu Bidāyeti’l-Mubtedî*, (Pakistan: İdāratu’l-Ḳur’ān ve’l-‘Ulūmi’l-İslāmiyye, 1417), 7/88; el-‘Aynî, *el-Bināye fî Şerhi’l-Hidāye*, 8/682.

13 en-Neseфі, el-Bursevî, el-Ālūsî, ez-Zuḥaylî ve *Ahkāmu’l-Ḳur’ān* yazarı el-Kiyā el-Herrāsî haricinde bu ayetlerin delil olarak kullanıldığına rastlanamamıştır. *Ahkāmu’l-Ḳur’ān* eserlerinde bu konunun incelenmesi fıkıh ve tefsir disiplininin ortak bir ürünü olması hasebiyle normaldir. en-Neseфі, el-Bursevî, el-Ālūsî ve ez-Zuḥaylî ise daha sonra temas edileceği üzere er-Rāzî sonrasında yaşamışlardır ve onların eserlerinde bu konuya temas etmeleri doğal görülebilecek bir husustur.

14 eş-Şaffāt, 37/96.

15 Hadis ufak bir farklılıkla Huzeýfe’den de nakledilmiştir bk. Muhammed b. İsmā’îl el-Buḥārî, *Ḥalku Ef’āli’l-‘İbād ve’r-Raddu ‘ale’l-Cehmiyye ve Aşhābi’t-Ta’fîl*, thk. Fehd b. Suleymān el-Fuheyd, (Dimeşk: Dāru Aṭlasi’l-Ḥaḍrā’, 1425/2005), 1/259.

desteklemeleri¹⁶ ise tefsirin kelimeleri malzeme olarak kullandığını gösteren örneklerden biridir. Yine Mâturîdî'nin 'Ankebût suresi 2. ayette geçen (أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) ifadesini tefsiri de bu hususta güzel bir örnektir:

"Allah'tan gelen her anlama talebi (استفهام), her haber talebi (استخبار) ve her soru (سؤال) takrîr (onaylama) şeklinde tefsir edilir. Zira Allah, o bilgiden hakkıyla haberdardır ve onu hakkıyla bilendir, O'ndan anlama ve haber talebi gelmez. Çünkü hakiki manada bir anlama ve haber talebi ancak ve ancak işlerden haberdar olmayan kişiden sadır olur. (Böylece o kişi) mevzuyu bilmek için (bir başkasından) anlama ve haber talep eder. Yüce Allah ise kendisine bir şeyin gizli kalmasından münezzehtir. Bundan dolayı ifade takrir (onaylama) ve icab (doğrulama) üzeredir. Akabinde (أَحْسِبَ النَّاسُ) ayeti, şu iki vecihten biri üzere tefsir edilir: 1- İnsanlar muhakkak [iman ettik deyip büyük bir imtihana tabi tutulmadan salıverileceklerini]¹⁷ sanıyorlar 2- İnsanlar iman ettik deyip büyük bir imtihana tabi tutulmadan salıverileceklerini sanmasınlar!"¹⁸ Örneklerde de izah etmeye çalıştığımız gibi, İslamî ilimlerin birinin bir diğerine malzeme sunması tek yönlü bir etkileşim değildir. İslamî ilimlerin her biri bir diğerine malzeme sunar, yine her biri bir diğerini malzeme olarak kullanabilir. Yahut her biri yekdiğerinin usul ve anlayışını gündeme almaksızın kendi ilim dalı içerisinde meseleye farklı bir perspektiften bakabilir ve böyle bir etkileşim son derece tabiidir.

Kur'an üzerine yazılmış makalelerin pek çok ortak alana hitap etmesi, kanaatimizce İslamî ilimlerin birbirinden ayrılamaz bütüncül bir yapıya sahip olduğuna dair önemli bir argümandır. Nitekim İslami ilimlerin usul ve tarihine dair kitaplar incelendiğinde hemen her ilim dalının yekdiğerini bilmeyi de önemseydiği, hatta şart koştuğu;¹⁹ nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, rivayet-

¹⁶ Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Hâlid b. Muhammed el-Vezinânî-Sâ'id b. Sa'id es-Şâ'idî, (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 22/365; Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003), 15/96.

¹⁷ Köşeli paranteze alınan kısım tefsirde yer almamaktadır. Ancak Maturidî'nin yorumunu daha iyi aktarabilmek için onun tefsirine göre bir mana verilmek suretiyle pasaja tarafımızdan eklenmiştir.

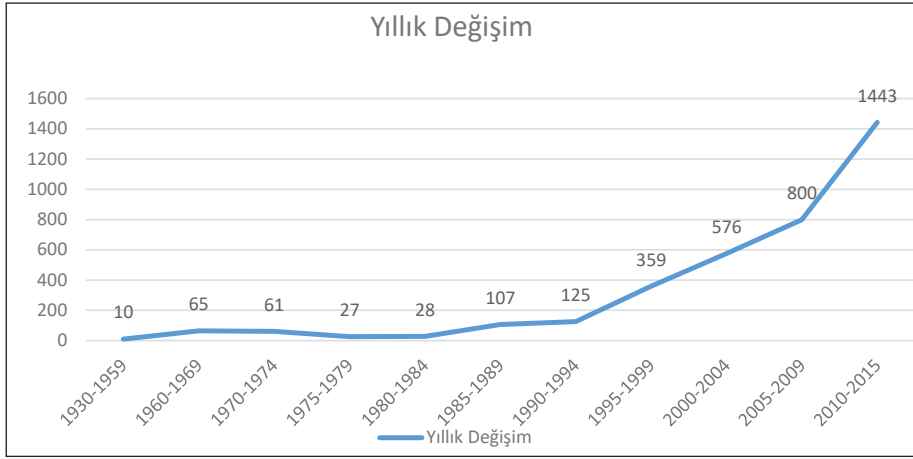
¹⁸ Ebü Maşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ali Haydar Ulusoy, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 11/93.

¹⁹ 'Ali b. Muhammed El-Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*, thk. Said Bektaş, (Medîne Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1403/1983), 615-621; 'İmâduddîn Ebî'l-Hasen Kâdî

lerin muarazası durumunda yapılacaklar (bilhassa rivayet tefsirleri göz önünde bulundurulduğunda) gibi pek çok mevzunun her ilim dalında kendine bir yer edindiği; bir ilim dalında âlim olan pek çok şahsın yüksek ihtimalle diğer bir ilim dalında da söz sahibi olduğu görülmektedir. Bu örneklerden hareketle, günümüzde bilginin sınırlarının genişlemesi mesnet alınarak, İslamî ilimlerin ayrıştırılması yoluna gitmektense; birbirinden ayrılamayacak derecede girift bir nitelik arz eden bu ilimlerin hepsinin geleneğe uygun olarak asgarî seviyede bilinmesi ve bu alanlardan bir tanesinde uzmanlaşılmasının bizlere daha fazla fayda sağlayacağını düşünmekteyiz. Nitekim Muhammed Âbid el-Ca'birî de İslami ilimlerin duvarsız, çitsiz, boş bir araziye kurulmuş, birbirinden bağımsız çadırlar gibi olmadığını; bilakis, bunların birbiriyle bağlantılı ve iç içe olan bir köşkün odaları gibi olduklarını ifade etmiş ve aynı hususa güzel bir teşbihle işarete bulunmuştur.²⁰

2. Makalelerin Yıllara Göre Tasnifi

Kur'an üzerine yazılan makalelerin yıllara göre gösterdiği değişimi aşağıdaki grafikte görmek mümkündür.



Grafik 3: Makalelerin Yıllara Göre Dağılımı

'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/488-489; Muhyiddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-Teysir fî Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 10-12; Ahmed b. Muştafâ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'ade ve Mişbâhu's-Siyade fî Mevdû'ati'l-'Ulûm*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985), 2/341.

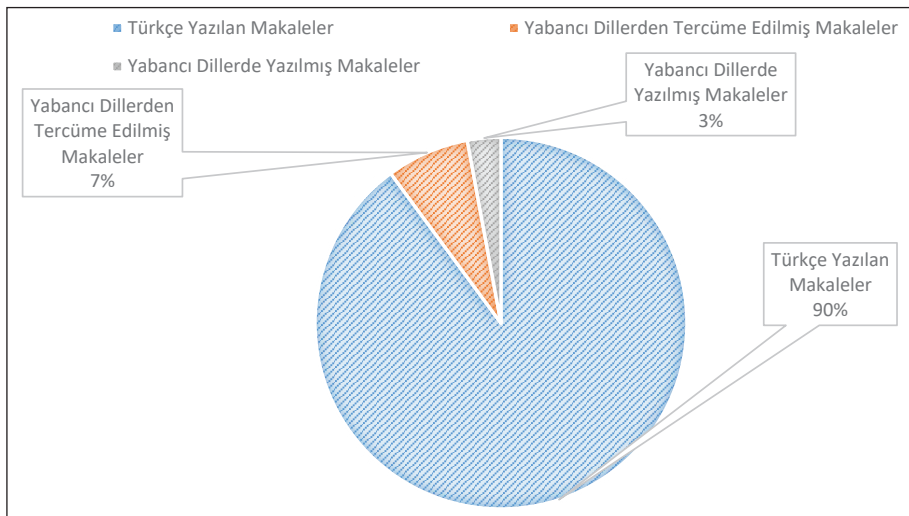
²⁰ Muhammed 'Âbid el-Ca'birî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 8.

346 • TÜRKİYE’DE KUR’AN ÜZERİNE YAZILMIŞ MAKALELERİN SAYISAL OLARAK İNCELENMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (1930-2015)

Grafiğe bakıldığında 1960 yılına kadar Kur’an ile alakalı yalnızca 10 makale tespit edildiği görülecektir. 1960-1975 yılları arasında yakın verilere rastlanırken 1975’ten 1985’e kadar makale sayısında ciddi bir azalma gözlemlenmektedir. Bu durum, Türkiye’nin geçirdiği tarihsel süreçle izah edilebilirse de İsam’ın veri tabanında bu yıllara ait verilerin eksik olmasının daha büyük bir payı olsa gerektir. 1985 yılından itibaren grafik ciddi bir yükseliş göstermektedir. Son yıllarda ise üniversitelerin sayısının ve buna bağlı olarak ilahiyat branşında istihdam edilen akademisyen sayısının artması, makale sayılarının ciddi bir artış göstermesini beraberinde getirmiştir. Yine maliyet açısından külfetli bir yayıncılık olan basılı dergicilikten online dergiciliğe geçilmesi ve dergi sayısının yükselmesi de makalelerdeki sayının artışını tetikleyen bir diğer unsur olsa gerektir. Nitekim yalnızca 2015 yılı içerisinde 567 makale yayımlandığı ve bu sayının toplam yayının yaklaşık %16’sına tekabül ettiği göz önünde bulundurulduğunda zikrettiğimiz hususların haklılık payı ortaya çıkmaktadır.

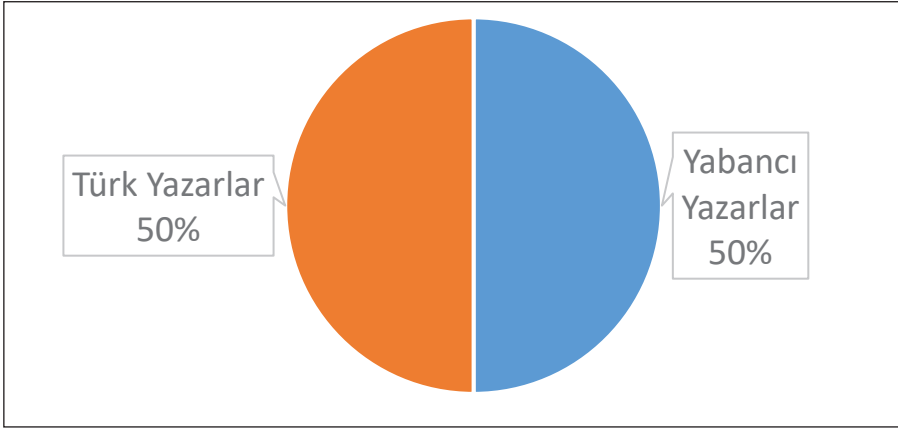
3. Makalelerin Dillere Göre Tasnifi

Bu başlıkta makaleler; “Türkçe Olarak Yazılmış Makaleler”, “Yabancı Dillerden Tercüme Edilmiş Makaleler”, “Yabancı Dillerde Yayınlanmış Makaleler” olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur.



Grafik 4: Makalelerin Dillere Göre Dağılımı

Grafikte de görüleceği gibi yayınlarımızın çoğunluğu Türkçe yayınlanmıştır. Yayınlar içerisinde tercüme makalelerin oranı tatminkâr olarak nitelenebilir. Ancak 3601 makalenin yalnızca 106'sının yabancı dillerde yazıldığı göz önüne alındığında, yabancı dillerde yapılan yayın sayısının oldukça az olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik bu makalelerin 53 tanesinin yabancı uyruklu yazarlar tarafından hazırlanmış olması kanaatimizi destekler mahiyettedir. Son yıllarda yabancı uyruklu yazarların makale yayınlarında ciddi oranda bir artış gözlemlendiğini söylemekte yarar vardır. Bunda Suriye'de, Irak'ta yaşanan savaşlar dolayısıyla ülkemize göç etmiş akademisyenlerin üniversitelerde istihdam edilmesinin ve yayınlar yapmasının önemli bir etken olduğu düşünülebilir.



Grafik 5: Makalelerin Yazarlara Göre Dağılımı

Yabancı dildeki yayın azlığının belli başlı sebepleri hakkındaki genel mütalaamız şöyledir:

- Türkiye'de yabancı dilde yayın yapabilecek seviyede bir dil eğitimi kolay kolay alınamamaktadır. Kanaatimizce bu eğitimin alınamamasının başat nedeni ise akademik yeterlik için tabi tutduğumuz dil sınavlarının, yalnızca okuma-anlama becerisini geliştirmeye yönelik sınavlar olmasıdır. Yabancı dilde yayın yapan akademisyenlerimizin çoğunun yurtdışında eğitim almış olması da kanaatimizi destekler mahiyettedir.
- İster Arapça ister başka dillerdeki yayınlarda, yurtdışı kaynaklardan ziyade salt yurtiçi yayınlara müracaat edilmektedir. Hâlbuki bir akademisyenin hem yurtdışı hem de yurtiçi yayınları takip etmesi oldukça önemli bir husustur.

- c) Akademisyenlerimiz yabancı dilde yayın yapmaya vakit bulamamaktadır. Üniversitelerimizdeki akademisyenlerin de dünyadaki diğer üniversitelerde olduğu gibi yayın yapma zorunluluğu bulunmaktadır. Lâkin bir makalede yer alan bilgiye göre, Türkiye'deki akademisyenler yaklaşık 30-40 saat derse girerken Batı'da bu rakam 6 ila 8 saat civarında seyretmektedir.²¹ Dolayısıyla akademisyenlerimizin daha zor bir ameliye olan yabancı dilde yayın yapmakla vakit kaybetmektense Türkçe bir makale yazmayı yeğliyor olmaları muhtemeldir.

Bu sorunların çözümü için gerekli adımlar atıldığında yabancı dillerdeki yayınlar da artacaktır.

4. Türkiye'de Kur'an Üzerine Yazılmış Makaleler Hakkında Genel Bazı Mülahazalar

Makalede yapılan tasnif dışında, makaleler incelenirken dikkat çekici bazı hususlarla da karşılaşmıştır. Bunları şu dört başlık altında zikretmek mümkündür:

- Bu çalışmada tespit edilen yayınlar içerisinde, sayısal olarak tekrar eden fakat içerisinde orijinal hiçbir fikir serdedilmeyen/çok az orijinaliteye sahip bazı makaleler yer almaktadır. Bu husus, yayın kalitemizin iyileştirilmesi için acilen adımlar atılması gerektiğini açıkça göstermektedir.
- Bazı makalelerde yazarlar, daha önceki bir yazısına atıf yapmadan blok alıntılar yapabilmektedir. Hâlbuki Batılı bir yazar, kendi kitabına bile atıfta bulunurken, yayıncı kuruluştan izin almakta, (telif hakkını elinde bulundurmasından ötürü olsa gerek) kendisine izin verilmesi sebebiyle yayıncı kuruluşa teşekkür yazısı yayınlamaktadır.²²
- Makalelerin bir kısmı bazen iki farklı dergide, bazen de biri sempozyum bildirisi diğeri akademik dergi olmak üzere aynı haliyle iki defa basılmaktadır. Bu işlem; akademik puantaja dâhil edilmediği sürece, durumun herhangi bir problem teşkil etmeyeceği inancından ya da tebliğ basımının gecikmesiyle akademik unvanlara yapılacak başvurular-

²¹ Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 25-26.

²² Jane Dammen McAuliffe, "Christians in the Qur'an and Tafsir", *Muslim Perceptions of Other Religions*, ed. Jacques Waardenburg, (New York: Oxford University Press, 1999), 116.

da ihtiyaç duyulan puana ulaşmak gibi bazı sebeplerden kaynaklanıyor olabilir.

- Bazı makaleler, Türkçeye çevrilip çevrilmediği araştırılmadan ve yeniden tercüme gerektirecek bir mazeret olmaksızın birçok kez tercüme edilmiş görünmektedir. Burada çevirilerin birbirinden habersiz olarak aynı dönemde yapıldığını düşündüren örneklere de aralarında yıllarca fark bulunan çalışmalara da rastlamak mümkündür.

Bu dört maddede zikredilen hususlar, ilk etapta çok da önemi olmayan konular izlenimi uyandırsa da üzerinde düşünüldüğünde ne kadar ciddi problemleri haiz oldukları açığa çıkacaktır. Zira intihalle alakalı önemli bilgiler veren www.plagiarism.org adlı sitede şu hususlar intihal kapsamına dâhil edilmektedir:

- Mahir muktebis tarzı intihal (Resourceful Citer): Yazar, kullandığı kaynakların tamamına atıflarda bulunur, metni kendi ifade kalıplarına döker, atıfla alakalı tüm kurallara uyar lakin ortada orijinal hiçbir çalışma yoktur.²³
- Kendinden aşırımcı tarzda intihal (Self-stealer): Yazar, (dipnot göstermeksizin) orijinallik beklentisi ile ilgili pek çok akademik enstitü tarafından benimsenen yönergeleri ihlal ederek, kendisine ait daha önceki bir çalışmadan cömertçe “ödünç alır”.

TÜBİTAK’ın yayınladığı “Bilimsel Dergilere Gönderilen Makalelerde Dikkat Edilmesi Gereken Noktalar” adlı broşürde ise “Aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamak” anlamına gelen duplikasyonun (duplication) etik ihlali kapsamında değerlendirildiği dikkat çekmektedir.²⁴

Tüm bu bilgiler bir arada düşünüldüğünde bazı yayınlarımızın ciddi sorunlar içerdiğini söylemekte yarar vardır. Bu problemlerin giderilmesi için çaba sarf edilmesi, akademik çalışmalara yeni başlayacakların da intihal kuralları hususunda ciddi şekilde bilgilendirilmesi gereklidir. İtiraz kabilinden

²³ Plagiarism (PLA), "types_of_plagiarism" (5 Mayıs 2016); Nazan Özenç Uçak - Hatice Gülşen Birinci, "Bilimsel Etik ve İntihal", *Türk Kütüphaneciliği* 2/22 (2008), 191. Bu ve diğer intihal türleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Melih Boydak, "Araştırma ve Yayın Etiği", *Bilim Etiği*, ed. Nurhan Atasoy vd., (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2011), 15-42.

²⁴ Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK), "broşur" (5 Mayıs 2016); Uçak - Birinci, "Bilimsel Etik ve İntihal", 189.

“üniversite sisteminin Türkiye’ye Batı’dan entegre edilmiş bir sistem olduğu, bu sebeple İslami bilgi anlayışı ile Batı’nın bilgi anlayışının örtüşmediği, bizde orijinal şeyler söylemenin çoğu zaman olumsuz sonuçlar doğurduğu, yeni bid’atlerin türemesine yol açtığı” söylenebilirse de geleneksel yazın türlerimizde dikkatlice bakıldığında sürekli bir orijinalite arandığı, yeni şeyler söyleme gerekliliğinin hissedildiği görülecektir. Bunun bariz bir örneğini, tefsir literatürünün tarihi seyrinde de görmek mümkündür. İlk başta, tefsir rivayetlerini toplamayla başlayan yazın faaliyetleri, farklı görüşler serdetme ve daha fazla bilgi verme isteğinin de etkisiyle İsrailiyyat malzemesinin Kur’an tefsirinde kullanımını doğurmuştur. İsrailiyyatın tefsir kaynaklarını haddinden fazla kabarklaştırması sonucunda tekrar tefsir malzemesinin azaldığı ve rivayetlerin sıhhatlerinin önemsendiği bir tefsir yazıcılığına dönülmüştür. Ardından yenilik, diğer din müntesipleriyle girilen diyalogların da etkisiyle Kur’an’ın her bir kelimesinin o şekilde kullanılmasının bir sebebe mebni olduğunu savunan i‘cāz görüşü revaç bulmuş ve tefsir yazıcılığı, edebî ve fikri açıdan Kur’an’ın mucizeliğini ele alan dirayet tefsir yazıcılığına evrilmiştir. Bu alanda da yetkin eserlerin verilmesini müteakip yenilik arayışları âlimleri fıkıh, kelam, hadis gibi ilimlerin yanında, fizik, astronomi gibi bazı ilimlerin de tefsir malzemesi içerisine dâhil edilmesine götürmüştür. Dolayısıyla er-Râzî’nin kendi döneminin gereği olarak bu ilimleri tefsirine dâhil etmesinden ötürü günümüzde “İçerisinde tefsirden başka her şey mevcut” şeklinde eleştiriye tabi tutulması²⁵ kanaatimizce er-Râzî’ye yapılan bir haksızlıktır. Birbirinden keskin sınırlarla ayırmayacağımız bu süreç er-Râzî sonrasında da devam edegelmiştir. Te’lif kitaplar, tehafütler, reddiyeler, şerh ve haşiyeler yardımıyla âlimler bir konu hakkında kendilerinden önce yazılmış malumatı enikonu incelemiş ve günümüzde analiz-sentez ismiyle maruf sistemi en güzel şekliyle uygulamaya koymuşlardır. Şayet “Arap dilini yeniden mi ihdas edelim? Arap Dili değişmez ki? Yeni bir hadis metni ortaya koyamayız ki?” gibi bazı sorular akla geliyorsa, bu hususta da geleneğimizin orijinalite içeren uygulamaları fazlasıyla mevcuttur. Örneğin Arap dili, hadis gibi bazı ilimlerde orijinalite, bazen yazın türünün bazı açılardan değiştirilmesi yoluyla temin edilebilir. Nitekim İbn Rüşd, Arap Dili üzerine *ed-Đarūrī ft Şinā’ati’n-Nahv* isimli bir kitap yazmış ve bu kitapta Arap dilini yeniden ihdas etmese de kitabını mantık ilmi çerçevesinde bir tas-

²⁵ Ebü Hayyān Endelüsî, *Bahru’l-Muħīt*, thk. Şıdkî Muħammed Cemîl, (Beyrüt: Dāru’l-Fıkr 1420), 1/547; Hacı Hālife Muştafā b. ‘Abdillāh Kātib Çelebî, *Keşfü’z-Zunūn ‘an Esāmi’l-Kutub ve’l-Funūn*, (Beyrüt: Dāru’l-İhyā’i’t-Turāsi’l-‘Arabî, ts.), 1/431; Muħammed Hüseyn Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirūn* (Kāhira: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/210.

nife tabi tutarak ayrı bir özgünlük yakalamıştır.²⁶ Yine İbn 'Asākır, te'lif ettiği *el-Erbe'ūnu'l-Buldāniyye* yahut *Kitābu'l-Erbe'tn 'an Erbe'tn min Erbe'tn li Erbe'tn fī Erbe'tn* adlı eseriyle standart bir erbe'ün oluşturmak yerine (ki aynı müellife ait böyle erbe'ünler da vardır) her biri ayrı beldeye müntesip 40 ayrı şeyhin, 40 ayrı sahabiden merfu şekilde naklettiği 40 farklı konudaki hadisi derleyip bir *Erbe'ün* oluşturmuş ve oldukça orijinal olduğunu söyleyebileceğimiz bir telifte imza atmıştır.²⁷ Günümüzde Batıda fazlasıyla önemsenen bu orijinalite meselesi, bizim geleneğimizde aynı şekilde önemsenen bir ameliye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden yayınlarımızda özgünlük meselesi üzerinde son derece titizlikle durmamız gerekmektedir.

Sonuç

Türkiye'de Kur'an üzerine yazılmış makaleler, İslamî ilimlerin birbirinden ayrılamaz yapısını bu araştırmayla bir kez daha gözler önüne sermiştir. Böylelikle tefsirin yalnızca fıkıh ve kelama malzeme sunan bir ilim olmadığı sayısal veriler yardımıyla ortaya konmuştur.

Makalelerin yıllara göre tasnifi neticesinde son yıllarda Kur'an üzerine yazılmış makale sayısının arttığı gözlenmiştir. Hatta son 6 senede bir önceki 5 senenin neredeyse iki katına yakın yayın yapılmıştır. Bunda, Türkiye'nin dört bir yanına açılan üniversitelerde yayımlanan ilahiyat fakültesi dergilerinin ve artan akademisyen sayısının payı büyüktür.

Yabancı dillerde yapılan yayın sayısı oldukça azdır. Yabancı dilde yayın yapabilecek seviyede dil eğitimi almış bireylere ve yabancı dilde yazılmış makale sayılarının artırılmasına şiddetle ihtiyaç vardır. Yabancı dilde yapılan yayınların, yurtdışı kaynaklı dergilerde yayımlanmış olma ihtimali yüksek olsa da ülkemizde bu tür yayınların artırılması akademik camiaya ve dergilerin alacağı atf sayısına önemli katkılar sağlayacaktır.

Yaptığımız bazı yayınlarda intihal kuralları ile alakalı problemler göze çarpmaktadır. Bu problemlerin giderilmesi için çaba sarf edilmesi, akademik çalışmalara yeni başlayacakların da intihal kuralları hususunda ciddi şekilde bilgilendirilmesi gereklidir.

²⁶ Kitabın mantık ilkeleri çerçevesinde kaleme alınması hususunda bk. Maḥmūd Aḥmed es-Seyyid, "İbn Ruşd ve 'd-Ḍarūrī fī Şinā'ati'n-Naḥv", *Mecelletu Mecme'u'l-Luḡati'l-'Arabiyye bi Dimeşk* 84/3 (Receb 1340/Temmuz 2009), 625.

²⁷ Ebū 'Abdillāh b. Ca'fer el-Kettānī, *er-Risāletu'l-Mustaṭrafe li Beyāni Meşhūri Kutubi's-Sunneti'l-Muşerrafe*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 195.

Teşekkür: Yazının ortaya çıkmasında emeği bulunan Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'a, Prof. Dr. Andrew Rippin'e (ö. 2016), Prof. Dr. Abdullah Saeed'e ve Melbourne Üniversitesine teşekkürü bir borç bilirim.

Kaynaklar/References

- Boydak, Melih. "Araştırma ve Yayın Etiği". *Bilim Etiği*. 15-42. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas. "Bekir Topaloğlu: Kur'an ve Kelâm Araştırmalarına Adanmış Bir Ömür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 5-24.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. Eş'as. *Sunenu Ebî Dâvud*. 2 Cilt. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- el-'Aynî, Bedruddîn. *el-Bināye fî Şerhi'l-Hidāye*. Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- el-Buhārî, Muḥammed b. İsmâ'îl. *Halku Ef'âli'l-'İbād ve'r-Raddu 'ale'l-Cehmiyye ve Aşhâbi't-Ta'fil*. thk. Fehd b. Suleymân el-Fuheyd, 2. Dimeşk: Dâru Aṭlasi'l-Ḥaḍrâ', 1425/2005.
- el-Ca'birî, Muḥammed 'Ābid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- el-Ceşşās, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Rāzî. *Ahkāmu'l-Ḳur'ān*. thk. Muḥammed eş-Şâdık Ḳamḥāvî, 5. Beyrüt Dâru İḥyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1412/1992.
- el-Kâfiyeci, Muḥyiddîn Ebû 'Abdillāh Muḥammed b. Suleymân. *Kitābu't-Teysîr fî Kavā'idî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. İsmail Cerrahoğlu, nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- el-Ḳal'acî, Muḥammed Revvās. *Fıkıh Lugatı*. çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ocak Yayınları, 2012.
- el-Kettānî, Ebû 'Abdillāh b. Ca'fer. *er-Risāletu'l-Mustaṭrafe li Beyāni Meşhûri Kutubi's-Sunneti'l-Muşerrefe*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- el-Ḳurtubî, Ebû 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr b. Ferḥ. *el-Cāmi'u li Ahkāmî'l-Ḳur'ān*. thk. Hişām Semîr el-Buhārî, 20. Riyâd: Dâru 'Ālemi'l-Kutub, 1423/2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ān*. thk. Ali Haydar Ulu-soy, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- el-Merğînānî, Burhānuddîn 'Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidāye Şerḥu Bidāyeti'l-Mubtedî*. 4. Pakistan: İdāratu'l-Ḳur'ān ve'l-'Ulūmi'l-İslāmiyye, 1417.
- el-Pezdevî, 'Alî b. Muḥammed. *Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*. thk. Said Bektaş, Medine Dâru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1403/1983.
- Endelüsî, Ebû Ḥayyān. *Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. Şıdkî Muḥammed Cemîl, Beyrüt: Dâru'l-Fikr 1420.
- es-Sa'lebî, Ebû İshāk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrāhîm *el-Kesf ve'l-Beyān 'an Tefsîri'l-Ḳur'ān*. thk. Ḥālid b. Muḥammed el-Vezînānî - Sā'id b. Sa'id eş-Şā'idî, 32. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- es-Seyyid, Maḥmūd Aḥmed. "İbn Ruşd ve'd-Ḍarūrî fî Şinā'ati'n-Nahv". *Mecelletu Mecme'u'l-Luğatî'l-'Arabiyye bi Dimeşk* 84/3 (Receb 1340/Temmuz 2009), 621-640.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mukerram. *Lisānu'l-'Arab*. 15. Beyrüt: Dâru Şādır, 1414.

- Kāfī ‘Abdulcebbar, ‘Imāduddīn Ebr’l-Hasen. *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*. nşr. İlyas Çelebi. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1987.
- Kātib Çelebī, Hācī Ḥalīfe Muştafā b. ‘Abdillāh. *Keşfu’z-Zunūn ‘an Esāmi’l-Kutub ve’l-Funūn*. 2. Beyrūt: Dāru’l-İhyā’i’t-Turāsi’l-‘Arabī, ts.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21-44.
- McAuliffe, Jane Dammen. "Christians in the Qur’ān and Tafsīr". *Muslim Perceptions of Other Religions*. 106-121. New York: Oxford University Press, 1999.
- Muslim b. Haccāc, Ebū’l-Hasen. *Şahīḥu Muslim*. 2 Cilt. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Paçacı, Mehmet - Esra Gözeler. "Tefsir İlmi". *Kur’an ve Hadis İlimleri*. 1-20. Ankara: ANKU-ZEM, 2006.
- PLA, Plagiarism."types_of_plagiarism". 5 Mayıs 2016. http://www.plagiarism.org/assets/downloads/types_of_plagiarism.doc
- Taşköprizāde, Aḥmed b. Muştafā. *Miftāḥu’s-Se’āde ve Mişbāḥu’s-Siyāde fī Mevdū’āti’l-‘Ulūm*. 3. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1405/1985.
- TÜBİTAK, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu."brosur". 5 Mayıs 2016. <http://journals.tubitak.gov.tr/genel/brosur.pdf>
- Uçak, Nazan Özenç - Hatice Gülşen Birinci. "Bilimsel Etik ve İntihal". *Türk Kütüphaneciliği* 2/22 (2008), 187-204.
- Yaran, Cafer Sadık. *İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Zehebī, Muḥammed Ḥuseyin. *et-Tefsīr ve’l-Mufessirūn* Ḳāhira: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zuḥayli, Vehbe. *el-Fıḫhu’l-İslāmiyyi ve Edilletuhu*. Dımeşk: Daru’l-Fikr, ts.

**Kitab-ı Mukaddes'in Batı Dil, Edebiyat, Kültür, Düşünce ve
Medeniyet Tasavvuruna Etkisi**

Yazar: Northrop Frye
İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, 358 sayfa

Melek DEMİRDÖĞEN*

Northrop Frye'nin *Büyük Şifre -Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı-* adlı eseri¹, Kitab-ı Mukaddes'in; Batı dil, edebiyat, kültür, düşünce ve medeniyet tasavvurunu XVIII. yüzyıla kadar etkilediği ve hala da etkilemeye devam ettiğini imge, sembol ve arketipleriyle ortaya koyan bir eserdir. Yazıldığı dönemden itibaren, edebiyat eleştirisinin sistematüğini ve prensiplerini kutsal bir metin olan Kitab-ı Mukaddes'e uygulamasıyla büyük ses getiren *Büyük Şifre*, Kitab-ı Mukaddes'i mitolojik bir yapı olarak ele alır. Toplumların ise bu mitolojinin içinde yaşadıklarını, bu yönüyle de Kitab-ı Mukaddes'in Batı kültür ve medeniyet tasavvurunu doğrudan etkilediği ve etkilemeye de devam ettiği tezini savunur. Yazar, Batı Edebiyatı'nda, ilk olarak Milton ve Blake'in şiirlerinden bugüne kadar yazılmış pek çok eserin bilinçli olarak Kitab-ı Mukaddes'in sembol yapısına sahip olduğunu ortaya koyar.

Frye'a göre Kitab-ı Mukaddes, eleştirel ve geleneksel olmak üzere iki farklı şekilde okunabilir. Eleştirel okuma, yazarın bu eserinde de yapmaya çalıştığı gibi tarihsel ve kültürel arka planını ortaya çıkaran bir okumadır. Geleneksel okuma ise kilise ve ilahiyatçıların otoritesine dayanan okumadır. İyi bir eleştirel okuma için öncelikle Kitab-ı Mukaddes'in dilbilimsel analizi yapılmalıdır. Yazar *Büyük Şifre* ve onun devamı niteliğindeki *Kudretli Kelimeler* adlı eserlerinde bu analizi yapmaya çalışır.

* Doktora Öğrencisi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD.
e-posta: demirdogenmelek@gmail.com ORCID: 0000-0003-2393-6816

Atıf/Cite as: Demirdöğen, Melek . "Kitab-ı Mukaddes'in Batı Dil, Edebiyat, Kültür, Düşünce ve Medeniyet Tasavvuruna Etkisi". *Dini Araştırmalar* 25 / 62 (Haziran 2022): 355-358 .

1 Northrop Frye. *Büyük Şifre -Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı-*. Çev. Selma Ayşegül Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, 358 s.

Büyük Şifre her biri dört başlıktan oluşan, Kelimelerin Düzeni ve Tiple-
rin Düzeni başlıklı iki bölümden oluşmaktadır. Dil, Mit, Metafor ve Tipolo-
ji başlıklarından oluşan ilk bölümde yazar, Kitab-ı Mukaddes'in dilbilimsel
özelliklerini tespit etmeye çalışır. Nitekim bu bölümde ortaya konan dilsel ve
metaforik özellikler ikinci bölümde sunulan örneklere kaynaklık edecektir.
Dil başlığı altında Frye, Yeni Ahit'in dilinin Grekçe olmasından kaynaklanan,
Hristiyanlık için din dilinin daima tercümeyle dayanmasının problemlerini ele
alır. Yazara göre "tercüme ne kadar iyi olursa olsun, en iyi ikinci iyiye razı
olmaktır". Tercümeyle dayalı din diline sahip olmanın problemlerini şu ör-
nekle somutlaştırır: Hz. İsa "Yel istediği yere eser... Ruhtan doğan herkes te
böyledir" (Yuhanna, 3:8). Ruh, Hristiyan doktrininde Kutsal Ruh ile anlamdaş
Tanrı'dır. Yel ise Kutsal Ruh'un somut bir tasviridir. Fakat Grekçe metinlerde
"pneuma" (ruh) kelimesi hem yel, hem ruh için kullanılır. Dolayısıyla metoni-
mik tercüme "Yel istediği yere eser... Yelden doğan herkes böyledir" şeklinde
rahatsız edici bir anlam kazanmaktadır. Dil ile birlikte düşüncenin de olaya
derinden müdahil olduğunu gösteren bu örnekte, kelime tasvir edilen objenin
yerine kullanılmıştır.

Dil II Retorik başlığı altında Frye, Kitab-ı Mukaddes'in müellifi kimdir?
sorusuna cesurca cevaplar arar. Kitab-ı Mukaddes; hiciv, vecize, atasözü, halk
hikâyeleri gibi pek çok formun yer aldığı bir mozaiktir. Dolayısıyla tüm bu
formlar tek bir zihin tarafından teşkil edilemez. Frye bu sorgulamadan sonra,
Kitab-ı Mukaddes için "*editörlerinin sayısı çok*" şeklinde çarpıcı bir ifade
kullanır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in bütünlüğü içerisinde orijinal olanla
tahrip edilmiş olanı ayırt etmek ise beyhude bir çabadır.

Kitab-ı Mukaddes pek çok açıdan Batı Edebiyatı'na ve kültürüne nü-
fuz etmiş bir kitaptır. *Mit* başlıklı ikinci bölümde Frye, Kitab-ı Mukaddes'in
mitsel hikâyelerinin Batı edebiyatı ve kültüründeki izlerini sürer. Kitab-ı
Mukaddes'te İbrahim'in oğlunu kurban etmesi şeklinde yer alan kurban miti,
Hristiyan Kilise Takviminde, Fısıh Bayramı'nda kuzular kurban edilirken
oğulların kurtarılmasına karşılık gelen bir anlam taşıdığını ifade eder. Kitab-ı
Mukaddes, Kilise Takvimi ve Dante'nin 14. yy.'da kaleme aldığı, İlahi Ko-
madya adlı üçlemesinden biri olan Araf'ta yer alan mitolojik unsurlar arasın-
daki paralellikleri ise şu şekilde özetler:

<i>Eski Ahit</i>	<i>Yeni Ahit</i>	<i>Dante (Araf)</i>	<i>Kilise Takvimi</i>
1) <i>Arz-ı Mevud</i>	<i>Yeniden Diriliş</i>	<i>Eden</i>	<i>Paskalya</i>
2) <i>Çölde Gezinti</i>	<i>Çölde Gezinti</i>	<i>Araf</i>	<i>Lent</i>
3) <i>Kızıl Deniz</i>	<i>Vaftiz Edilme</i>	<i>Deniz</i>	<i>Kül Çarşambası</i>

Görüldüğü gibi Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bazı mitsel hikâyeler ile Batı Edebiyatı ve dini takvim arasında paralellikler mevcuttur. Firavun'un kızının bebek Musa'yı bulması (kahramanın gizemli doğuşu) hikâyesi Yunan efsanesindeki Perseus'un hikâyesi ile benzerlikler gösterir: Perseus, Zeus'un oğludur. Büyük babası Akresius tarafından annesi Danae ile birlikte tahtadan bir sandığa kilitlenerek denize bırakılır. Kralın erkek kardeşi Diktys tarafından bulunan Perseus, kralın sarayında büyütülür. Aynı hikâyeye Eiripidius, *İon* oyununda; yakında dönemde Tom Jones ve Oliver Twist romanlarında benzer bir şekilde hala batı edebiyatında kullanılagelen önemli bir mittir.

Kelimelerin Düzeni-Mit başlığı altında Northrpo Frye, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan mitlerin tarihi mi kurgu mu olduğu sorusunu sorar. Kitab-ı Mukaddes'te tarihi olan bir şey varsa, onun olması tarihi gerçekliğinden değil başka sebeplerdendir. Bu mitlerde doğru(gerçek) olan, yazarın doğru olmasını istediği şeydir. Bu yönüyle "*Kitab-ı Mukaddes, partizandır*". Tarihi gerçekliği ise didaktik ve manipüle edilmiş bir tarihtir. Frye'e göre Homeros ve Gılgamış mitlerini şiirsel okuduğumuz gibi Kitab-ı Mukaddes'te bulunan mitleri de şiirsel olarak okumalıyız. Çünkü tarih, doğru ve yanlış gibi kesin yargılar ister. Şiirde ise kesin yargı olmaz. Evrensel olanı ifade eder. Spesifik bir durumu değil, durumun önemini açıklar. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'te bulunan mitlerin, edebiyata bağlayan hikâyeye yapısı ve toplum için mesaj içeren sosyal fonksiyonu olmak üzere iki fonksiyonu vardır. Batı düşüncesi ise sosyal ve siyasi fonksiyonu ile ilgilenmeli ve bunun yöntemlerini aramalıdır.

Frye, metaforların ancak metaforik dil yapısı ile anlaşılabilirliği görüşündedir. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in metaforik dil yapısı içerisinde, ekmek ve şarap hakikatte beden ve kan (İsa'nın çarmıha gerilmesinin başlangıcı olarak İsa'nın bedeni) metaforudur. Kitab-ı Mukaddes'te cennet metaforu -ağaçlar ve sulardan oluşan vadi- edebiyatta ideal yerleşim yeridir. Çiftçi Kabil ve çoban Habil, İsrail'in çobanlığa dair yaşam evresini idealize eden birer metafordur. Habil'in kurbanı ise Yahudi fışık bayramı modelidir. Hristiyan gelekte ise Habil'in kurbanı fışık kuzusu ile özdeşleşen insan kurbanı İsa'dır. Habil'in katledilmesi İsa'nın katlinin bir başka modelidir. "İyi bir çobanın göz kulak olduğu yerde koyunlar gönül rahatlığı ile otlayabilir" cümlesini, dini bir ilahide duyduğunuzda, çoban metaforunun İsa, koyun metaforunun ise Hristiyanlar olduğunu anlayabilirsiniz. Yani koyun ve çoban alegorik bir anlam kazanmıştır.

Tipoloji başlığı altında Frye, Eski Ahit ve Yeni Ahit ilişkisi üzerinden Batı kültür ve medeniyetine sirayet eden Kitab-ı Mukaddes etkisine ışık tutar. Ti-

polojiyi zamansallık ve nedensellik olarak iki kısımda ele alır. Âdem, İsa'nın tyosudur. Zamansal tipoloji Adem'in yaratılışının önce olması, nedensel tipoloji ise yaratılışlarındaki benzerliktir. Yazara göre Hristiyan vaftizi, Nuh tufanından insanlığın kurtuluşunun antytyposu yani karşıt modelidir. Frye'e göre tipolojik okuma Kitab-ı Mukaddes'i doğru okumadır. İsrailoğulları'nın altın bir buzağı yaparak ona tapmaları sonraki dönemde Kuzey İsrail krallığından ayrılmış bir mezhebin modelidir. Onlar da altın buzağıya tapan bir kült oluşturmuşlardı. Frye'e göre Kitab-ı Mukaddes'te yer alan yaratılış mitinde, insan tabiattan yabancılaşmasının neticesinde bir düşüş yaşamıştır (ölümsüzlüğü kaybedip, dünyaya düşüşü). Aynı şekilde Milton, Yitik Cennet(10)'te insanın düşüşünün tabiata yabancılaşmasının neticesi olduğunu ispatlamaya çalışır. John Milton için eğitim de Adem'in düşüşünü tamir etmek için Tanrı'nın hakiki bilgisini yeniden kazanma çabasıdır.

Northrop Frye'in en çarpıcı iddialarından biri de Kitab-ı Mukaddes'in şeriat tipolojisinin Amerikan bilincini oluşturduğudur. Frye'a göre Amerikalıların anayasal düzene vahiy eseriymiş gibi saygı göstermesi, Eski Ahit'in kanunları ile yaratılmış bir topluluk olan İsrail devleti ile paralellik gösterir. Batı Edebiyatında, Eflatun'un *Sokrat'ın Savunması* adlı eserinde, Kitab-ı Mukaddes'in peygamberî temelleri mevcuttur. Esasen Sokrat; Atinalı gençlere sevgi, cesaret, adalet hakkında toplumun klişeleşmiş fikirlerini bozma cesareti veren bir peygamber tipolojisidir. Sokrat'ın Savunması ve Phadion'da kendini suçlayan kişilerin aptallığına karşı taviz vermeyen ve bunun karşılığında şehadeti kucaklayan İsa tipolojisidir. Frye'a göre Kitab-ı Mukaddes'i imge, sembol ve arketipleriyle okumak gereklidir. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'i ilahiyatçılar değil, edebiyatçılar okutmalı ve incelemelidir. Bu yönüyle yazarın çalışması Hristiyanlık düşüncesi ve tasavvuruna getirilmiş çağdaş bir yorumdur.

Sonuç olarak Northrop Frye'in *Büyük Şifre* isimli eseri, Batı dil ve düşüncesi geleneği ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki ilişkiyi edebiyat eleştirisi sistematığı çerçevesinde ortaya koyan bir eserdir. Kitab-ı Mukaddes'i bir tür mitolojik yapı olarak değerlendirerek ona yeni bir yorum getirir. Bu yönüyle yazar, Batı geleneği içerisinde Kitab-ı Mukaddes'in kritik bir işlev gördüğünü ortaya koyarken aslında dil, edebiyat, kültür ve medeniyet ile din arasındaki yakın ilişkiye de ışık tutar. *Büyük Şifre*; Edebiyat, Edebiyat Teorisi, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi gibi pek çok sahada yapılacak çalışmalara kaynaklık edecek önemli bir eser durumundadır.

SHARING WORLDVIEWS: LEARNING IN ENCOUNTER FOR COMMON VALUES IN DIVERSITY (WEL)

Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi

Vahdeddin ŞİMŞEK*

Demokrasi kültürü tartışarak ve sonrasında farklı dünya görüşlerine sahip insanların karşılıklı saygı, sevgi ve hoşgörü anlayışıyla gelişmektedir. Bununla birlikte, 21. yüzyıl toplumları çoğunlukla daha çoğulcu ve farklılıkları-çeşitlilikleri-ötekini içesinde barındıran toplumlar haline gelmiş olmasına rağmen ne yazık ki diğer taraftan demokratik değerler baltalanarak tüm vatandaşların katılımının sağlanması ve sürece dâhil edilmesini engelleyen radikal eğilimler (köktencilik, ırkçılık, popülizm, milliyetçilik, aşırıçılık vb.) de yaygınlaşmaktadır. Demokratik bir yönetim anlayışı sosyal uyum, farklı kültür, din, dünya görüşleri ve gruplar arasında bir arada barışçıl bir yaşama ortamını sağlayan zengin iletişim kültürüne dayanmaktadır. Bu yüzden bir toplumun her bir üyesi çok farklı dünya görüşlerine sahip olsalar da- hem sahada yerel ve uluslararası bağlamlardaki gerçek karşılaşmalarda hem de dijital medyadaki karşılaşmalarda karşılıklı olarak açık bir diyalog yürütebilecek yeterli iletişim becerilerine sahip olmak zorundadırlar.

İçesinde farklılıklar barındıran bir toplum için tüm bireylerin hoşgörü ve saygı iklimini destekleyecek etkili, verimli iletişim becerileriyle donatmak için ideal yerlerin başında okullar gelmektedir. Çünkü okul toplumun mikro-kozmosu, yani bazı kuralları ve ilkeleri olan büyük evrenin küçük bir modellenmesidir. Okullar fırsat eşitliği ilkesi çerçevesinde fiziksel veya ente-

* Arş. Gör., Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

e-posta v.simsek@kku.edu.tr ORCID: 0000-0002-3973-850X

Atıf/Cite as: Şimşek, Vahdeddin. "Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL) Erasmus+ Ka220-Hed- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi" *Dini Araştırmalar*, 25/62 (Haziran 2022), 359-364

360 • SHARING WORLDVIEWS: LEARNING IN ENCOUNTER FOR COMMON VALUES IN DIVERSITY (WEL)

Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi

lektüel yeteneklere sahip veya sahip olmayan tüm öğrencilere, sağlık durumlarına, kültürel, sosyal veya ulusal geçmişe ve dinlerine, inançları veya dünya görüşlerine bakılmaksızın ulaşılma amaçlanmaktadır. Bu durumda, okulların

- ✓ her bir öğrenciye ulaşabilen,
- ✓ dijital veya gerçek uluslararası bağlamlarda öğrencilerin karşılıklı saygılı ortamlarında karşılaşmalar ile öğrenmelerine, deneyimlemelerine ve bunları dile getirmeye izin veren,
- ✓ davranış değişikliği yoluyla sürdürülebilir önleyici etkiye sahip olan

bireyler yetiştirme görevi bulunmaktadır. Bu noktada farklı dünya görüşüne sahip insanlar ile saygılı ve takdir edici karşılaşmalara yön verecek bu tür eğitimsel kavramların uygulanması için insanlığın temel sorularıyla ilgilenen din eğitimi, ahlak ve felsefe gibi alanların konuları özellikle uygundur. Bununla birlikte radikalleşme ve ayrımcılık yolunda işlevsiz hale getirilen olgular esasen dinler ve dünya görüşleridir. Bu nedenle, eğer öğrenciler dini veya seküler hakikat iddiaları hakkında birbirleriyle yapıcı ve saygılı diyalog oluşturmayı bu derslerde öğrenirlerse, diğer derslerde ve nispeten daha kolay konularda bunu yapabilmeye becerisi geliştireceklerdir. Fakat öğrencilere ancak öğretmenler aracılığıyla ulaşılabilir. Bu nedenle öğretmen eğitimi ve öğretmen yetiştirme programları öğretmen adaylarına farklı dünya görüşleriyle “Karşılaşmayla Öğrenme” kavramı hakkında bilgi vermeye içeren tecrübeler ve öğrenmeler içeren çalışma programları sunmalıdır. Bu kapsamda farklılıklar içerisinde ortak değerlerle karşılaşma kültürünü sürdürülebilir somut bir şekilde uygulayabilen ve test edilebilen eğitimsel kavramların işe koşulduğu her türlü sivil ve resmi uluslararası nitelikteki projelere ihtiyaç vardır.

Avrupa'nın birçok yerinde üniversitelerde ve kolejlerde dinler arası ve kültürlerarası üniversite eğitimi noktasında iyi girişimler, programlar ve projeler bulunmakta ki, bu proje için başvurular da uzun yıllar bu çalışmalar ve yayınlar içinde aktif olarak yer almıştır. Son olarak birkaç profesör, uzman ve eğitimci, Avrupa çapında öğretmenlerin hizmet içi eğitiminde ve öğretmen adaylarının eğitiminde sadece teorik olarak değil, aynı zamanda *Farklılıklar İçerisinde Ortak Değerler için Karşılaşma Yoluyla Öğrenme* kavramları içerisinde okullarda ve sınıflarda nasıl uygulanacağı noktasında uygulama eğitimlerini kapsayan SHARING WORLDVIEWS: LEARNING IN ENCOUNTER FOR COMMON VALUES IN DIVERSITY (WEL) (Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi) başlıklı projede bir araya gelmiştir.

Prof. Dr. Katja Boehme (Heidelberg University of Education), Prof. Dr. Vasiliki Mitropoulou (Aristotle University of Thessaloniki) ve Prof. Dr. Mualla Selçuk'un (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) yürütme kurulunda olduğu, proje ekibinde *Worldviews* (dünya görüşü) ifadesini kavramsallaştıran Prof. Dr. John Valk (The University of New Brunswick) başta olmak üzere Avusturya dahil Almanya, Yunanistan ve Türkiye'den öğretim üyeleri, uzmanların yer aldığı ve öğretmen yetiştiren yükseköğretim ve ortaöğretim okullarının paydaş olarak bulunduğu bu proje, kısaca WEL olarak anılmaktadır.¹

“Worldview”, “Encounter” ve “Learning” kavramlarının baş harfleri alınarak oluşturulan

WEL'in 3 temel boyutu bulunmaktadır:

- WEL: digital (Projenin platformu)
- WEL: study (Projenin eğitimsel içeriği)
- WEL: cred (Projenin uluslararası sertifikası)

Proje kapsamında 'Dünya Görüşlerini Paylaşma: Farklılıklarda Ortak Değerler için Karşılaşma Yoluyla Öğrenme' kavramının öğretmen eğitimi ve öğretiminden okullara yayılmasını sağlayarak demokrasilerde karşılıklı anlayış ve saygı çerçevesinde bir konuşma kültürüne katkıda bulunması amaçlanmaktadır. WEL: Tüm katılımcıları çeşitlilikle başa çıkmak ve uluslararası işbirliği ve dijital alanlarda edindikleri iletişim becerileri ile barış içinde bir arada yaşama ve geleceğe yönelik bir Avrupa kimliğine karşılıklı katkıda bulunmaları için güçlendirmeyi hedeflenmektedir. Çok dilli bir dijital öğretim, öğrenme, etkileşim ve işbirliği platformu 'WEL: dijital' projenin uygulanmasının temeli ve yaygınlaştırma aracı olması amaçlanmaktadır. Söz konusu proje öğretmen yetiştirme ve eğitiminde (PR 3) alandaki gelişmelere açık, öğrenme materyallerine (PR 4) OER (açık ders malzemesi) olarak erişilebilen, yenilikçi ve dijital olarak desteklenen, uluslararası kullanılabilir çalışma programı WEL: study'i (PR 2) oluşturacak ve ilgililerin kullanıma sunulması hedeflenmekte-

1 **Proje ortakları** Pädagogische Hochschule Heidelberg (Germany) Coordinating organisation, Ankara University (Turkey), Aristotle University Thessaloniki (Greece), Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems (Austria), Hochschule für jüdische Studien Heidelberg (Germany), Pädagogische Hochschule Karlsruhe (Germany), Eskişehir Osmangazi University (Turkey) **Proje Destekçileri** Pädagogische Hochschule Freiburg (Germany), University of New Brunswick (Canada), Heidelberg School of Education (Germany), Gymnasium Bammental (Germany), Platon Schools (Greece), Eskişehir Eti Sosyal Bilimler Lisesi (Turkey), HAK/HAS/AUL Sacré Coeur (Austria)

362 • SHARING WORLDVIEWS: LEARNING IN ENCOUNTER FOR COMMON VALUES IN DIVERSITY (WEL)

Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi

dir. Eğitimsel içerik olarak da nitelenebilecek WEL: Study, Avrupa çapında mesleki gelişimde bir yeterlilik olarak tanınan ve uluslararası kabul görmüş bir sertifikayı WEL: cred (PR 5) üretilmesi planlanmaktadır.

WEL
Proje Koordinasyonu ve Yönetimi
Dijitallik
PR 1. Çok dilli dijital öğretim, öğrenme, etkileşim ve işbirliği platformu WEL: digital
PR 2. Dijital olarak desteklenen, uluslararası geçerliliğe sahip çalışma programı WEL: study
Öğretmen Eğitiminde WEL
PR 3. Öğretmen yetiştirme ve eğitimi için rehber ilkeler ve öğretim yaklaşımları
PR 4. Öğretmen yetiştirme ve eğitimi için yenilikçi öğrenme materyalleri
Uluslararası geçerliliği olan bir sertifikanın geliştirilmesi: WEL: cred
PR 5. Uluslararası olarak tanınan sertifika WEL: cred
WEL: study'in okullarda uygulanması
PR 6. Okullar için rehber ilkeler ve yaklaşımlar
PR 7. Okul öğretmenleri için yenilikçi öğrenme materyalleri
Değerlendirme ve kalite izleme
PR 8. Yükseköğretim Kurumları ve okullar için WEL: study uygulamalarının değerlendirmesi için ölçme aracı geliştirme
Yaygınlaştırma ve Kullanma

Karşılaşmayla Öğrenme kavramına duyulan ihtiyaca cevap vermek ve somut uygulama için aşağıdaki kriterleri karşılayabilen mesleki gelişim noktasında projenin aşağıda verilen özellikleri üzerinde uzlaşmıştır. Proje çıktıları

- öğretmen eğitiminde ve okullarda zaten test edilmiş ve kısmen değerlendirilmiş olması,
- her tür okulda bire bir uygulanabilecek kadar somut olması,
- dünya görüşleri arası olması yani dini görüşlerin yanında ayrıca seküler dünya görüşlerini tartışmaya açması,
- disiplinlerarası ve konu odaklı olması ve farklı dünya görüşlerine sahip katılımcılara rehberlik etmesi,
- geçmişleri ne olursa olsun, karşılıklı saygı çerçevesinde disiplinler arası sohbete katılmak için varoluşsal açıdan önemli konuların olması,
- katılımcılara güvenilir gerçek veya dijital alanlarda kendi bireysel dini veya dünya görüşleri, seküler dünya görüşlerini ifade etme fırsatı vermesi,

- katılımcıların hem gerçek hem de dijital ortamda diyalog ve karşılaşma yetkinliklerini uygulamalarına izin vermesi,
- katılımcıların ülkeler arasında ulus ötesi iletişim kurmalarını ve dijital kapasiteler geliştirmesine imkân vermesi,
- farklılıklara hoşgörü ve dezavantajlı katılımcıların (fiziksel, zihinsel bozukluklar, sağlık sorunları, kültürel farklılıklar, sınırlı sosyal yeterlilikler, ekonomik dezavantaj) öğretmen eğitimine, hem okulda hem de mesleki gelişimde, dahil edilmesini sağlaması,
- farklılıklar içerisinde ortak değerler için Karşılaşmayla Öğrenmenin gerçek ve dijital düzenlemeler aracılığıyla katılımcıların Avrupa kimliğine katkıda bulunmaları ve demokrasiye katılmalarını güçlendirmesi, gibi yönleri öne çıkmaktadır.

Sharing Worldviews: Learning in Encounter For Common Values in Diversity (WEL) kapsamında ilk etkinlik uluslararası çalışma-tanıtım günü (International Study Days) faaliyeti yapıldı. 16-17 Mayıs'da Heidelberg Üniversitesi, Eğitim Fakültesi liderliğindeki AB projesi kapsamında Yunanistan, Avusturya, Türkiye ve Almanya'dan Avrupa'nın diğer bölgelerinden öğrenciler, iki gün süren dijital buluşma etkinliğine davet edildi; WEL projesinin bu etkinliği eğitim alanındaki uluslararası çarpanların yanı sıra din, etik ve felsefe alanlarındaki öğrenci öğretmenlere yönelikti. Etkinliğin amacı, uluslar arası düzeyde, dinler ve dünya görüşleri arasında ve konular arasında farklı dünya görüşlerini birbirleriyle konuşmaya dahil etmektir.

Erasmus+ tarafından finanse edilen bu projenin amacını Proje koordinatörü Prof. Dr. Katja Boehme, farklı görüşlere sahip öğrencilerin birbirleriyle saygılı ve ilgiyle buluşmalarını istiyoruz." şeklinde ifade etmiştir. Boehme'ye göre "Demokrasi tartışmalarla ve dolayısıyla kişilerarası etkileşimle gelişir, karşılıklı takdir ve saygı içinde farklı dünya görüşleri sürer. Çoğulcu bir toplumda, vatandaşlar, bazen çok farklı dünya görüşleriyle karşılıklı saygıyla adil bir diyalog yürütme becerisine sahip olmalıdır. Bu iletişim becerilerini öğretmek için ideal yer okuldur, Bu nedenle Sharing Worldviews: Learning In Encounter For Common Values in Diversity (WEL) projesinde öğretmen eğitimini amaçlamaktadır. 16-17 Mayıs'taki çalışma günleri projenin ilk dönüm noktasıydı. 100'den fazla ilgili katılımcı ve farklı ülkelerden 170'den fazla öğrenci katıldı. Her iki günde de saat 13:00 ile 18:00 arasında paralel çevrimiçi yapılan toplantılarda katılımcılar ve öğrenciler birbirleriyle "Who is the human? (İnsan nedir?" ve " Vision of a Better World (Daha iyi bir dünya vizyonu)" konularını tartıştılar. İlgilenen öğretmenler, sonbaharda gelen öğrenci-

364 • SHARING WORLDVIEWS: LEARNING IN ENCOUNTER FOR COMMON VALUES IN DIVERSITY (WEL)

Erasmus+ KA220-HED- Yükseköğretim Alanında İşbirliği ve Ortaklık Projesi

leriyle birlikte bir çalışma gününe kendileri katılmaya davet edildi. Bununla birlikte üniversitelerdeki öğretim görevlilerine 2022/23 kış döneminde veya 2023 yaz döneminde bir çalışma günü düzenlemek üzere proje kapsamında bir araya gelerek öğrencilerine sertifika alma fırsatı sunuldu.

Heidelberg Eğitim Üniversitesi'nin liderliği, Kasım 2021'de başlayan ve Şubat 2024'e kadar devam edecek bu projede geleceğin öğretmenlerini geleceğin çoğul okulu için yetiştirmek amaçlanmaktadır. WEL: Tüm katılımcıları çeşitlilikle anlamlı bir şekilde ve ötekileştirmeden başa çıkmak, uluslararası işbirliği ve dijital alanlarda edindikleri iletişim becerileri ile karşılıklı anlayış içinde bir arada yaşama ve geleceğe yönelik bir karşılaşma etiğine katkıda bulunmaları için güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Projenin sonunda WEL:study, Avrupa'daki üniversitelerde, öğretmen eğitim ve öğretim merkezlerinde, diğer eğitim kurumlarında ve okullarda, açık ders malzemesi (OER) şeklinde, temel yeterlilik bilgisi ve ek yeterlilik, mesleki gelişim materyalleri ile desteklenmiş öğrenme- öğretme yaklaşımları ve kavramları sunacaktır. *'Dünya Görüşlerini Paylaşma: Ortak Değerler için Farklılıklarla Karşılaşma Yoluyla Öğrenme'* kavramının öğretmen eğitimi ve öğretiminden okullara yayılmasını sağlayarak demokrasilerde karşılıklı anlayış ve saygı çerçevesinde bir konuşma kültürüne katkıda bulunacaktır. Bununla birlikte çok dilli dijital öğretim, öğrenme, etkileşim ve işbirliği platformu² WEL:digital platformu oluşturulacak ve Eylül ayında aktif hale gelmesine planlanmaktadır. Projenin bir somut ürünü olarak da geliştirilen didaktik eğitim ve öğretim materyaller bu platformda ilgililere erişilebilir hale getirilecektir Ayrıca, öğretmenler için uluslararası kabul görmüş bir yeterlilik sertifikası verilmesi de hedeflenmektedir.

2 Sharing Worldviews: Learning in Encounter for Common Values in Diversity (WEL) proje web sayfası için: <https://www.ph-heidelberg.de/zq-interreligioeses-begegnungslernen/sharing-worldviews>.

Bu düzeltme yazısı, Dini Araştırmalar dergimizin Temmuz-Aralık 2015, Cilt:18, Sayı: 47, ss. 119-145 sayfalar arasında yayınlanan “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt” başlıklı makalede belirtilmesi gereken “Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber danışmanlığında hazırlamakta olduğum “Tanrı ve Mükemmellik Kavramı” adlı doktora tezinden üretilmiştir” ifadesinin yazar tarafından sehven unutulması sebebiyle yayınlanmıştır. Yazar tezini 2016 yılında tamamlamıştır. Makalede yer alan eksikliğin giderilmesi amacıyla yazarın talebi doğrultusunda bu düzeltme metni hazırlanmıştır.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayınlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Yüksek lisans tezinden üretilen makalelerde tez yazarı ilk isim, danışman ikinci isim olarak belirtilmelidir. Doktora tezinden üretilen makalelerde bu durum belirtilmelidir. Ayrıca anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar için etik kurul izni alınmış ve izin belgesinin makale tam metni ve telif devir formu ile birlikte sisteme yüklenmiş olması gerekmektedir. Bu iznin alındığına dair ifadeler makale içinde yöntem bölümünde de belirtilmelidir. Makaleler intihal programı ile taranır, %15 ve üstü benzerlik tespit edilen makaleler değerlendirmeye alınmaz.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Temmuz/Aralık, Ocak/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Temmuz/Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Ekim; Ocak/Haziran sayısı için 15 Nisan'dır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i, ORCID numara(lar)ı belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimedenden oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan

anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca hakem raporlarından sonra, en az 750 kelimedenden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 8000 (sekizbin), kitap tanıtımları 1000 (bin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.
5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr/da> adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.